Şinasi Gündüz

Pavlus

Hıristiyanlığın Mimarı



ANKARA OKULU

Şinasi Gündüz

1960'ta Hekimhan'da doğdu. 1984'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1988-1991 yılları arasında Lisansüstü çalışmalarını Durham Üniversitesi School of Oriental Studies ile Manchester Victoria Üniversitesi Department of Middle Eastern Studies'te yaptı. 1991'de PhD unvanını aldı. Doktora çalışması 1994 yılında *The Knowledge of Life* üst başlığıyla Oxford University Press tarafından basıldı. Ayrıca aynı çalışma, 1996'da Sa'dî al-Sa'dî tarafından *Ma'rifetü'l-Hayat* başlığıyla Arapça'ya çevrilerek İsveç'te yayınlandı. Gündüz un diğer çalışmaları arasında *Sabiler Son Gnostikler* (Ankara: Vadi 1995), *Dinlerde Yükseliş Motifleri* (E. Sarıkçıoğlu ve Y. Ünal ile birlikte, Ankara: Vadi 1996), *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi 1998), *Mitoloji ile İnanç Arasında: Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar* (Samsun: Etüt 1998) sayılabilir. Gündüz, halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi Profesörü olarak çalışmaktadır.

Ankara Okulu Yayınları: 32

© Ankara Okulu Basım Yayım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Dizgi, redakte ve kapak: Ankara Okulu Yayınları
Baskı, cilt, kapak baskısı: Özkan Matbaacılık
Birinci basım: Şubat 2001
İkinci basım: Eylül 2004

ISBN: 975 - 8189 - 29 - 6

Ankara Okulu Yayınları
Büyük Sanayi 1. Cad. 95/30 İskitler/Ankara
Tel/faks: (0312) 341 06 90

Pavlus
Hıristiyanlığın Mimarı

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2004

Kısaltmalar

Bkn.	Bakınız
BR	*Bible Review*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
c.	Cilt
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly*
CC	*The Christian Century*
Çık.	Çıkış
Dan.	Daniel
Ebion.	Ebionitler İncili [E. Sarıkçıoğlu (tr.), "Yahudi-Hıristiyan İncilleri". *OMÜİFD*, 10, 1998, ss.12-13].
ed./eds.	Editör/Editörler
Efes.	Efeslilere Mektup
ER	*Encyclopedia of Religions*, ed. M. Eliade, New York: MacMillan Publ. Com. 1986.
ERE	*Encyclopaedia of Religions and Ethics*, ed. J. Hastings, Edinbourgh: T.&T. Clark 1908-1921.
Ezak.	Ezakiel
Fil.	Filimun
Filip.	Filipililere Mektup
Gal.	Galatyalılara Mektup
Hak.	Hakimler
Hoş.	Hoşea
İşa.	İşaya
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JSNT	*Journal of Studies of the New Testament*
JTS	*The Journal of Theological Studies*
Kol.	Koleselilere Mektup
1 Kor.	Korintlilere Birinci Mektup
2 Kor.	Korintlilere İkinci Mektup
2 Kral.	2 Krallar
Krş.	Karşılaştırınız
Lev.	Levililer
LQR	*London Quarterly Review*.
Luk.	Luka
Mal.	Malaki
Mark.	Markus
Mat.	Matta
Mez.	Mezmurlar
n.	Dipnot
Naz.	Nazoranlar İncili [E. Sarıkçıoğlu (tr.), "Yahudi-Hıristiyan İncilleri", *OMÜİFD*, 10, 1998, ss.8-12].
OMÜİFD	*Ondokuz Mayıs Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi*
QS	Q incili [B.L. Mack. *The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins Dorset: Element Books 1993, ss.81-102].*
Res. İş.	*Resullerin İşleri*
Rom.	*Romalılara Mektup*
s./ss.	*sayfa/sayfalar*
1 Sam.	*1 Samuel*
2 Sam	*2 Samuel*
Say.	*Sayılar*
1 Sel.	*Selaniklilere Birinci Mektup*
2 Sel.	*Selaniklilere İkinci Mektup*
1 Tar.	*1 Tarihler*
Tek.	*Tekvin*
Tes.	*Tesniye*
2 Tim.	*Timoteyus'a İkinci Mektup*
Tit.	*Titus'a Mektup*
Tom.	*Tomas İncili [T.O. Lambdin (tr.), "The Gospel of Thomas , J.M. Robinson (ed.), The Nag Hammadi Library in English. Leiden: E.J. Brill 1988, ss.124-138].*
tr.	*Tercüme eden*
Say.	*Sayılar*
vd	*ve devamı*
y.	*yaklaşık*
Yer.	*Yeremya*
Yuh.	*Yuhanna*

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7
İkinci Baskıya Önsöz 9

BİRİNCİ BÖLÜM
GİRİŞ 11
1. Din Kurucusu Pavlus 12
2. Pavlus Araştırmalarının Zorluğu 19
3. Pavlus'la İlgili İlk Elden Kaynaklar 22

İKİNCİ BÖLÜM
PAVLUS'UN YAŞAMI 31
1. Hıristiyanlık Öncesi Pavlus 34
2. Şam vizyonu ve Pavlus'un Peygamberlik İddiası 39
3. Antakya'daki Yaşam ve Misyon Faaliyetleri 54
A. Birinci Misyon Seyahati 58
B. Kudüs Yolculuğu ve Havariler Konsili (Gerçek mi Düzmece mi?) 59
C. İkinci Misyon Seyahati 64
D. Üçüncü Misyon Seyahati 69
4. Tutuklanması ve Yaşamının Sonu 74

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
PAVLUS'UN YETİŞTİĞİ ÇEVRE VE KÜLTÜREL GERİ PLANI 87
1. Eski Ahit ve Yahudilik 91
2. Helenizm ve Sır Dinleri 96
3. Gnostisizm 103

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TARİHSEL İSA 121
1. Tarihsel İsa Araştırmaları 125
2. İsa İle İlgili Kaynaklar 136
A. Hıristiyanlık Dışı Kaynaklar 137
a. Yahudi ve Roma Kaynakları 137
b. Sâbiî, Maniheist ve İslami Kaynaklar 143
B. Hıristiyanlık İçi Kaynaklar 146
3. İsa'nın Yaşamı 153

A. Bakireden Doğum 154
B. Yahya İle İlişkiler 159
C. Çarmıhta Ölüm Hadisesi 165
4. İsa'nın Kimliği 168
A. İnsanoğlu ve Peygamber 168
B. Mesih 175
C. Oğul-Baba Figürleri 183
5. İsa'nın Mesajı 186

BEŞİNCİ BÖLÜM
PAVLUS'UN İSA ANLAYIŞI 203
1. Pavlus ve Tarihsel İsa 204
A. Pavlus Tarihsel İsa'yı ne Kadar Tanıyor? 204
B. İki Şahsiyet Arasındaki Doktrinel Farklılıklar 209
a. Teosentrizm ve Kristosentrizm 209
b. Tanrının Egemenliği 211
c. Misyonun Merkezi Vurgusu:
Mesaj mı İsa'nın Şahsı mı? 213
d. Tanrı Düşüncesi 214
e. Tanrısal Hukuk 217
f. Otorite Anlayışı ve Sosyal-Siyasal Yapıya Karşı Tutum 224
2. Pavlus'un İsa'sı: Hıristiyan İmanının Mesih'i 232
A. Rab/Kyrios 236
B. Tanrı Oğlu 237
C. Mesih Sırrı 239
a. Mesih'te Olma 243
b. Ruh-Mesih İlişkisi 245
3. Dinde Merkez Kim? İsa mı Pavlus mu? 249

DEĞERLENDİRME 253
KAYNAKÇA 255
DİZİN 263

Önsöz

Kendisini "annesinin rahmindeyken Tanrı tarafından seçilip görevlendirilen kişi" olarak tanımlayan ve tebliğ ettiği mesajın/öğretinin "Mesih İncili" olduğunu vurgulayan Pavlus, Hıristiyanlığın en önemli şahsiyetlerinden birisi, hatta en önemlisidir. Dolayısıyla onunla ilgili yapılan ya da yapılacak olan çalışmalar, Hıristiyan inanç ve ritüellerinin daha iyi anlaşılıp kavranılmasını sağlayacaktır. Zira Pavlus öğretileri, bu çalışmada da tartışılacağı gibi, Hıristiyan geleneğinin temelini oluşturmakta, Hıristiyanlık Pavlus'un inanç ve düşünceleri çerçevesinde gelişip şekillenmektedir.

Hıristiyanlık açısından Pavlus'un bu hayati önemi nedeniyle, Batı dünyasında, gerek Kilise gerekse akademik çevrelerde Pavlus'la ilgili neredeyse sayılamayacak kadar çok çalışma yapılmıştır/yapılmaktadır. Yüzyıllardır Hıristiyanlıkla ve çeşitli Hıristiyan mezhepleriyle iç içe olan Türkiye'de ise genelde Hıristiyanlık özelde ise Hıristiyanlıkla ilgili çeşitli figürlere ilişkin çalışmalar oldukça azdır. Özellikle İsa ve Pavlus konularında çalışmalar yok denecek kadar azdır. Burada ancak, İsa konusunda yapılan birkaç çeviri (örneğin, Renan, E., *İsa'nın Hayatı*, tr. Z. İhsan, İstanbul: MEB Yayınları 1992; Ataurrahim, M., *Bir İslam Peygamberi Hz. İsa*, tr. K. Demirci, İstanbul: İnsan 1997; Altındal, A., *Üç İsa*, tr. S. Özbudun, İstanbul: Anahtar Kitaplar 1993 gibi) ve tez çalışması (örneğin, Akdemir, S., *Hıristiyan Kaynaklara ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İsa*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1992) ile Pavlus konusunda yapılan bir çeviriden (Wallace, R., W. Williams, *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*, tr. Z.Z. İlkgelen, İstanbul: Homer Kitabevi 1999) bahsedilebilir. Dolayısıyla, Hıristiyanlık denildiğinde genelde akla gelen ilk iki isim olan İsa ve Pavlus konularında Türkiye'de bir boşluk ve eksiklik olduğu açıktır. Bu çalışma, en azından kapsamı çerçevesinde Pavlus konusundaki bu boşluğu ve eksikliği doldurma amacındadır. Bu arada, son zamanlarda özellikle Dinler Tarihi alanında çalışan araştırıcıların hızla Hıristiyanlık, Hıristiyan mezhepleri ve diyalog alanına yönelmelerinin ve dinler tarihçileri arasında bu alandaki çalışmaların teşvik edilmesinin gelecek vaadetmekte olduğunu da belirtmek gerekir.

Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı başlıklı bu çalışma, temelde Pavlus'u ve onun İsa Mesih anlayışını konu edinmektedir. Giriş'i izleyen ikinci ve

üçüncü bölümlerde Pavlus'un yaşamı incelenmekte, ayrıca inanç ve düşüncelerine kaynak teşkil eden kültürel geri plan ele alınmaktadır. Bu çerçevede özellikle onun Yahudilikten, sır dinlerinden ve gnostik çevrelerden etkilenmesi üzerinde durulmaktadır. Çalışmanın dördüncü bölümünde ise çeşitli araştırıcılarca "tarihsel İsa" ve "tarihin İsa'sı" gibi ifadelerle anılan İsa ele alınmakta, eldeki mevcut kaynaklar çerçevesinde onun yaşamı, kimliği ve mesajının neliği irdelenmektedir. Bu bölümde Miladi ilk yüzyılın başlarında yaşayan İsa'nın yaşamı incelenerek, onun Pavlus teolojisinin ve Hıristiyan imanının temel karakteri olan Tanrı Oğlu Mesih İsa'dan farklılığı ortaya konmaya çalışılmaktadır. Beşinci bölümde ise Pavlus'un düşünceleri ve Hıristiyanlığın merkezini oluşturan İsa Mesih öğretisi ele alınmaktadır. Bu bölümde, öncelikle Pavlus'un İsa'sının tarihsel İsa olup olmadığı tartışılmakta, daha sonra da Pavlus'un İsa'sı olan Hıristiyan imanının Mesih'i üzerinde durulmaktadır.

Pavlus'la ilgili bu çalışmada elden geldiğince ilk elden kaynaklar kullanılmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda ele alınan konularla ilgili Kanonik ve Apokrif Hıristiyan metinlerinin yanı sıra Hıristiyanlık dışı ilk elden kaynaklar da temel alınmıştır. Ayrıca konuya ilişkin ikinci elden kaynaklarla güncel araştırmalar da yoğun şekilde kullanılmıştır. Bundan başka, özellikle Hıristiyan kilise babaları ve Josephus gibi erken dönem yazarlarının eserleriyle çeşitli Apokrif metinler başta olmak üzere, bazı eski ve yeni literatürün kullanımında internet kaynaklarına sıkça başvurulmuş, bunlar Kaynakça'da da gösterilmiştir.

Çalışmada Yeni Ahit'ten yapılan alıntılarda genellikle Yeni Yaşam Yayınlarının Türkçe çevirisi (*İncil Müjde*, 5. Basım, İstanbul, tarihsiz) esas alınmıştır. Ancak zaman zaman bazı alıntılarda Yeni Ahit metinlerinin çeşitli İngilizce nüshalarından tarafımızca yapılan çeviriler kullanılmıştır.

Bu araştırmanın, Türkiye bilim çevrelerinde Pavlus'la ilgili yapılacak çalışmalara bir başlangıç olmasını, Pavlus çerçevesinde yapılacak bilimsel tartışmalara hız vermesini ve Pavlus üzerine birçok entelektüel temanın gündeme gelmesine vesile olmasını ümit ediyorum.

Şinasi Gündüz
Samsun 2001

İkinci Baskıya Önsöz

Elinizdeki eserin ilk baskısının Pavlus ve Hıristiyanlığın teşekkül dönemine ilişkin tartışmalar açısından beklenen etkiyi yapmış olmasını görmek oldukça sevindirici. Eserle ilgili ulusal medyada ve süreli yayınlarda çeşitli yazar ve araştırıcılarca yapılan değerlendirmeler bunun göstergesi...

Yaşadığımız dönemde gerek küreselleşmenin etkisiyle farklı kültürlerle ve dolayısıyla Batının baskın geleneği olan Hıristiyanlıkla temasın artması gerekse bu bağlamda dinsel ve siyasal Hıristiyan yayılmacılığını gerçekleştirmeye çalışan misyonerlik faaliyetlerinin yoğunlaşması, Türkiye bilim çevrelerini, Hıristiyanlıkla ilgili ansiklopedik çalışmalar yerine bu dinin kaynaklarını, tarihini, öğretilerini ve kurumsal yapılanmasını analitik bir incelemeye tabi tutan özgün araştırmalara sevketmektedir. Hıristiyan geleneğinin gerçek mimarı olan Pavlus'la ilgili bu analitik çalışmanın, böylesi araştırmalara örnek olması ve benzeri çalışmalara kapı aralaması, çalışmanın amacını gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.

Şinasi Gündüz
Mayıs 2004 İstanbul

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Tarih boyu insanlık birçok ünlü sima yetiştirmiştir. Kahramanlar, liderler, önderler, dâhîler, sanatkarlar, hikmet öğreticileri, ahlak ve adalet savunucuları ve benzeri ünlü simalar, insanlık tarihinin çeşitli kesitlerinde önemli roller üstlenmişler ve gerek yaşadıkları dönemlere gerekse kendilerinden sonraki insanlığın geleceğine yönelik kararlar almış, mesajlar vermişlerdir. Kuşkusuz bu simalar arasında, hayatı anlama/algılama noktasında insanlara bir inanç veya düşünce sistematiği sunan, bu inanç ve düşünce çerçevesinde davranış kalıplarını içeren bir yaşam tarzı öneren ve yine bu çerçevede insanların doğal ve sosyal çevreleriyle ilişkilerini düzenlemelerini öngören din kurucuları ve temsilcilerinin önemli bir yeri vardır. Bu doğrultuda faaliyette bulunan gerek peygamberler, tebliğciler ve davetçiler gerekse reformatörler, hikmet öğreticileri, kral-rahipler, büyücü-hekimler ve ideologlar insan düşünce ve davranış kalıplarını belirleme ve yönlendirme çabasında olmuşlar, dolayısıyla da insan hayatında kalıcı izler bırakmışlardır.

Her ne kadar yaşadıkları dönemlerde önemli bir takım faaliyetlerde bulunsalar da bu din kurucuları ve temsilcilerinden bir kısmı zamanın ilerlemesiyle insanlığın hafızasından silinmeye, tarihte edindikleri önemli yeri kaybetmeye başlamışlardır. Diğer yönden içlerinden bir kısmı ise savundukları düşünceleri, yaptıkları faaliyetleri ve tarihte oynadıkları roller nedeniyle hiçbir zaman gündemden düşmemiş, önemlerini yitirmemişlerdir. Bu kişilerden önemli bir kısmı, temsil ettikleri düşünceler ve yaşam tarzı nedeniyle tarihin akışına yön vermiş; yaşamları, günümüze kadar süregelen çeşitli dinsel geleneklerin ortaya çıkışı açısından birer başlangıç birer milat olmuştur. Bu önemli simalardan bazılarının temsil ettikleri anlayış, kendilerinden binlerce yıl sonra bile yeryüzünün önemli bir kesiminde taraftar bulabilmekte, hatta bağlıları açısından dünyanın en büyük dinsel hareketlerini oluşturabilmektedir.

Tarihe mal olmuş bu önemli simalar, yalnızca günümüze kadar varlığını sürdüren cemaatleri ya da taraftarlarıyla değil, spekülatif

görüşleri, hâlâ tartışılan düşünce ve yaşam tarzlarıyla da güncelliklerini sürdürmektedirler. İşte Pavlus, bu önemli simalardan birisidir. Kendisini, "daha annesinin rahmindeyken Tanrı tarafından seçilip görevlendirilen kişi" (Gal. 1:15-16) olarak tanımlayan Pavlus'un, her ne kadar kimliği, yaşamı, faaliyetleri ve görüşleri tartışma konusu olmuş olsa da onun gerek düşünce ve inanç tarihi gerekse Hıristiyanlık açısından önemi tartışma götürmez bir gerçektir.

Pavlus, bir yönden yaklaşık iki bin yıldır ileri sürdüğü görüş ve düşünceleriyle tartışılagelen bir kişi, diğer yönden tarihte üstlendiği önemli rolün hemen herkesçe kabul edildiği bir düşünür, misyoner, teolog ve din kurucusudur. Pavlus, tarih boyu hem taraftarlarının ve dostlarının hem de taraftarı olmayanların ve düşmanlarının ilgi odağı olmuştur. Kimisine göre o halüsinasyonlar gören bir epileptik ya da sürekli vizyonlar gören bir histeriktir. Kimilerine göre ise o yaratıcı bir düşünür, teolojik bir devrimcidir. Pavlus'un öğretilerini benimseyip kabullenen sıradan inananlara göre ise o, Tanrı Oğlu İsa Mesih'in mesajını insanlara iletmek üzere Tanrı tarafından seçilen bir elçi bir resuldür. Pavlus'u tanımlamaya yönelik bu değerlendirme farklılıklarından başka Pavlus'un öğretisinin ne olduğu, neleri içerdiği, bu öğretilerin kaynağının ne olduğu ve ne kadarının Pavlus sonrası dönemde sürdürüldüğü konularında da değişik görüş ve değerlendirmeler mevcuttur.

Peki, gerek Pavlus'un şahsına gerekse öğretilerine ilişkin bu tanımlama ve değerlendirmelerden hangisi ya da hangileri doğrudur? Pavlus kimdir; mesajını iletmek üzere seçildiğini iddia ettiği İsa ile ilişkisi nedir ya da Pavlus'un öğretileriyle İsa'nın mesajı arasında gerçekten bir ilişki var mıdır? Bütün bu sorular Pavlus'u ve mesajını gerçek anlamda tanıma ve değerlendirmede cevaplandırılması gereken hususların başında yer almaktadır.

1. Din Kurucusu Pavlus

Pavlus'un kişiliği ve yaşamı kadar, Hıristiyanlığın oluşumundaki yeri ile Hıristiyan inanç ve öğretilerinin belirlenmesinde oynadığı rol, öteden beri Pavlus araştırıcılarının ilgisini çeken konuların başında yer almıştır. Birçok araştırıcı, Pavlus'un azimle çalışan bir misyoner olmasının yanı sıra bir düşünür ve önemli bir teolog olduğu konusunda hemfikirdir. Örneğin, Räisänen, Pavlus'un "gerçekten yaratıcı ve orijinal bir düşünür" olduğunu, ancak bununla bir-

likte onun öncelikle bir misyoner olarak faaliyette bulunduğunu belirtir.[1] Pavlus'un ilk Hıristiyan teolog olduğunu düşünen Küng ise, onun misyon hareketiyle teolojik bakış açısının "dünya tarihinde bir devrim" demek olduğunu vurgular.[2]

Pavlus, mektuplarında kendisini, çarmıha gerilerek ölen ve sonra tekrar dirilen Rab İsa Mesih'in mesajını vazetmek üzere seçilerek görevlendirilen kişi şeklinde tanımlar (Gal. 1:1-2, 2:7; 1 Kor. 11:23; 1 Sel. 4:2). İleride genişçe üzerinde duracağımız gibi, başta Anadolu olmak üzere Yunanistan, Trakya, Ege adaları ve diğer bölgelerde yoğun misyon faaliyetinde bulunan Pavlus'un öğretilerinin merkezinde Mesih, mesaj (İncil), kurtuluş, vaftiz ve benzeri kavramlar yer alır. Pavlus, gerek teolojisini gerekse insan, tarih ve kurtuluş anlayışını bu temel kavramlara ilişkin değerlendirmeleri üzerine bina eder. Bütün bu kavramlara Pavlus öğretisinde yüklenen anlam, Hıristiyan teolojisinin temelini oluşturmaktadır. Küng'ün de haklı olarak vurguladığı gibi "Pavlus olmaksızın ne Katolik Kilise'den, ne Yunan ya da Latin patristik teolojisinden ve ne de Hıristiyan-Helenistik kültürden bahsedilebilir."[3]

Peki Pavlus bir din kurucusu mudur, yoksa halihazırda mevcut olan bir dinsel geleneğin temsilcisi midir? Aynı şekilde Pavlus'un öğretileri ilk kez kendisi tarafından geliştirilip sunulan öğretiler midir yoksa zaten o dönemde var olan öğretilerin Pavlus tarafından takdim edilmesi midir? Bu sorular bağlamında Pavlus'un Hıristiyanlıkla ve Hıristiyan geleneğiyle yakından ilişkili görülen İsa, Havariler ve benzeri kişilerle ilişkisi birçok araştırıcı tarafından tartışılmaktadır.

Pavlus'un mektuplarında Christ (Hırist, Mesih) teriminin sıklıkla geçmesine ve bu terime dayalı teolojinin Pavlus öğretilerinin temelini oluşturmasına rağmen, bu mektuplarda Hıristiyan terimi kullanılmaz. Diğer yönden Hıristiyan terimi, Pavlus dönemi öncesi İsa ve Havariler döneminde de kullanılmamaktaydı. Erken dönemlere ait çeşitli kaynaklarda İsa ve talebelerinin Nasuran ya da Nazoran ismiyle isimlendirildikleri bilinmektedir. İncillerden Matta'da, İsa'nın "bir Nazoran olarak adlandırılacak" olduğu (Mat. 2:23) belirtilirken,

1 Räisänen, H., *Paul and the Law*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1983, s.267.
2 Küng, H., *Christianity: Its Essence and History*, tr. J. Bowden, London: SCM Press 1995, s.114.
3 Küng, *Christianity: Its Essence and History*, s.114.

Yuhanna'da ise İsa'dan "Yahudilerin kralı İsa Nazoran" (Yuh. 19:19) şeklinde bahsedilir. Yine Apokrif metinlerden *John'un Apokrif Kitabı*nda (Apocryphon of Johannis) İsa'nın Yahudilerce Nazoran olarak adlandırıldığı ifade edilir.[4] Son olarak Gnostik Nag Hammadi metinlerinden *Mısırlılar İncili* ve *Zostrianos*'ta da İsa için kullanılan "Yasseus Mazareus (Nazareus) Yessedekeus" ibaresinde İsa'ya verilen isimlerden birisi Mazareus, ya da Nazareus terimidir.[5] Dolayısıyla, kilise babası Epiphanius'un da ifade ettiği gibi,[6] İsa ve taraftarları için İsa'nın yaşamında Yahudilerce kullanılan isim Nazoran (Nazoraiou) terimidir. Hatta Resullerin İşleri'nde yer alan bir ifadede, Pavlus'un kendisi de ilk zamanlar Yahudilerce "Nazoranlar (Nazoraion) mezhebinin bir elebaşı" olmakla suçlanmıştır (Res. İş. 24:5).

Burada kullanılan Nazoran teriminin ne anlama geldiği ya da neyi ifade ettiği tartışılmaktadır. Genellikle Hıristiyan yazarlar bu terimi İsa'nın yetiştiği kasaba ismi olan Nasıra (Nazarath) ile ilişkili olarak açıklamaktadırlar. Diğer taraftan çeşitli araştırıcılar bu terimin İbranca nazir (adayan, ayıran), nasar (koruyan, muhafaza eden) ya da neşer (dal, branş) terimleriyle ilişkili olabileceğini düşünmektedirler. Öte yandan, Gnostik İncillerden *Filip İncili*'nde ise bu terimin "gizli şeyi bildiren" ve "gerçek, hakikat" anlamına geldiği ifade edilmektedir.[7] Diğer taraftan biz, Epiphanius'un verdiği bilgilerden İsa öncesi dönemden beri Filistin-Ürdün'de mevcut olan bir heterodoks Yahudi mezhebinin, Nasuraların varlığını bilmekteyiz. Epiphanius bu mezhebin özelliklerini sayarken, onların kendilerini gerçek Musa şeriatını koruyup gözetenler olarak gördüklerini, Kudüs'teki Yahudileri ise Musa'nın öğretilerini bozanlar olarak değerlendirdiklerini belirtmektedir.[8] Kanaatimizce İsa ve talebelerine Yahudilerce verilen Yunanca Nazoran ismiyle İsa öncesi dönemden itibaren mevcut olan

4 Krş. Giversen, S., *Apocryphon of Johannis*, Copenhagen 1963, s.47.

5 Bkn. Böhlig, A., F. Wisse (tr.), "The Gospel of the Egyptians", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: E.J. Brill 1988, s.217; Sieber, J.H. (tr.), "Zostrianos", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: E.J. Brill 1988, s.416. Bundan başka Yunanca Yeni Ahit metninde İsa'nın Nazarenos, Nazoraion ve Nazoraios isimleriyle isimlendirildiği bilinmektedir. Bkn. Bruce, F.F., *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, Michigan: WM.B. Eerdmans 1984, ss.90-91.

6 Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*, tr. F. Williams, Leiden 1987, xxix, 1,2.

7 Isenberg, W.W., "The Gospel of Philip", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: E.J. Brill 1988, ss.144, 147.

8 Bkn. Epiphanius, *The Panarion*, xviii, 1-3.

ve varlıklarını Epiphanius döneminde de (MS 4. yy) sürdüren heterodoks Nasuraların ismi arasında bir ilişki vardır. Zira Kudüs merkezli Yahudiler, tıpkı heterodoks Nasuralar gibi kendilerini tanrısal hukuku (Musa hukukunu) bozmakla ve istismar etmekle suçlayan İsa'yı ve taraftarlarını da Nasuralardan olmakla (veya bunlara taraf olmakla) suçlamış olabilirler. İncillerde geçen Yunanca Nazoran terimi Aramice Nasoran ya da Nasoray teriminin karşılığı olmalıdır. Zira Talmud da dahil çeşitli İbranice metinlerde İsa "Nusri" terimiyle, İsa taraftarları ise "Nusrim" terimiyle adlandırılmaktadır. Yine Süryanice metinlerde Hıristiyanlardan "Nasranaye" ismiyle bahsedilmektedir.[9]

Diğer taraftan İsa ve talebeleri için Yahudilerce kullanılan Nazoran/Nasura ismi, İsa taraftarlarınca benimsenmemiş, onlar kendilerini "İsa'nın talebeleri/Havarileri" olarak adlandırmışlardır. Bununla birlikte Epiphanius, her ne kadar bu ismi kullanmasalar da İsa taraftarlarının bu isimle adlandırılmaya bir tepki göstermediklerini de vurgulamaktadır.[10]

Kudüs ve civarında Yahudilerin, İsa ve cemaatını Nazoran/Nasura diye adlandırmaları fazla uzun sürmemiştir. Büyük ihtimalle Yahudiler, karşılarında İsa'nın liderliğinde gelişen bu yeni hareketin heterodoks Nasuralardan bağımsız yapısını anlamakta gecikmemiş ve bu hareketin taraftarlarını İsa'ya atfen Yeşuanlar olarak adlandırmışlardır. Epiphanius, Yeşuanlar teriminin muhtemel kökenine ilişkin çeşitli alternatifler üzerinde durur; ancak bunlar arasında en mantıklı açıklama, bu terimin İsa'nın isminden (Yeşu'dan) hareketle verilmiş olmasıdır.[11] Bu durumda Yeşuanlar terimi "İsa taraftarları" ya da "İseviler" anlamına gelmektedir. Epiphanius ayrıca, Yahudi yazar Philo'nun (MÖ 25-MS 40) "Yeseanlar (Jassaeans)" başlıklı bir kitap yazdığını ve bu kitabında Maraen bataklığı civarında yaşayan bu grubun çeşitli özellikleri hakkında bilgi verdiğini söyler. Epiphanius, Philo'nun bahsettiği bu grubun Hıristiyanlardan başkası olmadığını vurgular.[12]

9 Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bkn. Gündüz, Ş., "İslam'da Öteki nin Bilimi: Kur'an ın nasara terimine etimolojik ve tarihsel bir yaklaşım". *Tezkire*. 9-10. Güz 1994-Kış 1995, ss.127-146.

10 Epiphanius, *The Panarion*, xxix, 6,7.

11 Epiphanius, *The Panarion*, xxix.

12 Epiphanius, *The Panarion*, xxix.

Görüldüğü gibi Hıristiyanlık terimi İsa ve öğrencileri için kullanılan bir isim değildir. Muhtemelen bu nedenle İncillerde de bu terime rastlanmamaktadır.

Diğer taraftan İnciller dışındaki Yeni Ahit metinlerinde Hıristiyan terimi yalnızca üç kez, iki kez Resullerin İşleri'nde ve bir kez de Petrus'un Birinci Mektubu'nda geçer. Resullerin İşleri 11:26'da "Havarilerin ilk kez Antakya'da Hıristiyan (Kristianous) olarak adlandırıldıkları" belirtilir. Aynı kitap 26:28'de ise Hıristiyan terimi Pavlus'la tartışan kral II. Herod Agrippa'nın (y. ö. MS 100) diliyle ifade edilir. Kral, Pavlus'a alaycı bir dille "kısa zamanda beni Hıristiyan (Kristianoi) olmaya ikna edersin" der. Son olarak Petrus'un Birinci Mektubu'nda (4:16) "kişi bir Hıristiyan (Kristianos) olarak elem çekerse utanmasın" denilir.

Yeni Ahit metinlerinde Hıristiyan teriminin geçtiği yerler göz önünde bulundurulduğunda, bu terimin İsa sonrası dönemde ilk kez Antakya'da muhaliflerce (Yahudiler ve/veya Gentilelerce) Hıristiyanlara isim olarak kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Terimin kullanılmaya başlandığı en erken tarih olarak bazı yazarlar MS 43 yılını ileri sürerler. Resullerin İşleri 11:26'dan hareketle ilk kez bu tarihte Antakya'da Hıristiyan cemaatin düşmanları tarafından onlara Hıristiyan isminin verildiğini belirtirler.[13] Kilise babası Epiphanius ise, İsa cemaati için kısa bir süre Yeşuanlar ismi kullanıldıktan hemen sonra bu ismin yerini Hıristiyan teriminin aldığını belirtir.[14] Her halükarda Hıristiyan teriminin İsa'dan çok sonra Antakya'da misyon faaliyetinde bulunan ve Mesih (Hırist, Christ) doktrinini ön plana çıkaran kişileri tanımlamak amacıyla "Mesihçi" anlamına kullanılmaya başlandığı kesindir.

İsa Mesih'e iman, Hıristiyanlıkta merkezi bir öneme sahiptir. Kurtarıcı Mesih olduğuna imanın yanı sıra, onun Tanrı Oğlu ve Rab (Kyrios) olarak tanımlanması Hıristiyanlığın İsa Mesih doktrininin ayrılmaz bir parçasıdır. Yine Oğul İsa'nın çarmıhta öldükten sonra tekrar dirilip yükselmesi inancına dayalı Haç teolojisi, Mesih'i merkez edinen Kristosentrik tarih anlayışı, tanrısal hukukun (şeriatın) Mesih'le birlikte işlevini tamamlamış olduğu kanaati ve şeriatın yal-

13 Bkn. Davis, J.D. , H.S. Gehman, *The Westminster Dictionary of the Bible*, London: Collins 1944, s.101.

14 Epiphanius, *The Panarion*, xxix.

nızca bir tek hususa "sevgiye" indirgenmesi de Hıristiyanlığın karakteristik özellikleri arasındadır.

Her ne kadar genelde Hıristiyanlar, dinlerini İsa'ya dayandırsalar da aralarında birçok Hıristiyan bilim adamının da yer aldığı çeşitli araştırıcılar, yukarıda temel karakteristik özelliklerini verdiğimiz Hıristiyanlığın, İsa'nın halka tebliğ ettiği din ya da İsa'nın öğretileri doğrultusunda oluşturulan bir din olmadığını vurgularlar. Örneğin, Wilhelm Bousset ve Wilhelm Heitmüller gibi araştırıcılar, tarihsel İsa'nın dininin Hıristiyanlık olmadığını ve dolayısıyla İsa'nın "ilk Hıristiyan" olarak adlandırılamayacağını ifade ederler. Bunlara göre Hıristiyanlık, Mesih'e imanın ya da Mesih aracılığıyla Tanrıya imanın olduğu yerde mevcuttur; Tanrı ile insan arasında herhangi bir aracının varlığını kabullenmeyen İsa'da ise böyle bir şeye rastlanmamaktadır.[15] Arnold Meyer ise "Tanrı Oğlu olarak Mesih'e iman" doktrinini ön plana çıkaran Hıristiyanlığın kurucusunun İsa olamayacağını ifade etmektedir.[16]

Peki, Hıristiyanlığın kurucusu İsa değilse kimdir? Bu konuda yine birçok araştırıcı, Yahudi toplumu içerisinde yaşayan ve erdemin, ahlakın üstünlüğünü vurgulayarak tanrısal hukuka riayet konusunda kişilerden kaynaklanan bazı aşırılıklarla suiistimalleri eleştiren tarihsel İsa'nın basit ve sade öğretisinin, kendisinden sonra terk edildiği ve yerine kendisi adına kendisince temsil edilmeyen yabancı öğretilerin tesis edildiği kanaatindedir. Bu doğrultuda Alfred Rosenberg, İsa Mesih'in yüce kişiliğinin ölümünden hemen sonra bozulduğu ve Ortadoğu, Yahudilik ve çeşitli Afrika geleneklerinin yaşam tarzına ait birçok yabancı unsurla özdeşleştirildiği düşüncesindedir.[17] Bu bakış açısından hareketle bazı araştırıcılar, örneğin Adolf von Harnack, yaptıkları çalışmalarda, sonraki katkılardan arındırılarak yalnızca İsa'nın mesajı temeline dayalı bir dinin sınırlarını belirlemeye çalıştılar.[18]

Diğer taraftan bu araştırıcıların çoğu tarihsel İsa'nın mesajını değiştirerek bozan kişinin Pavlus olduğunda hemfikirdirler. Pavlus, İsa'nın inancına ihanet etmekle suçlanmıştır.[19] Buna göre Pavlus,

15 Bultmann, R., "Jesus and Paul", S.M. Ogden (derleyen ve İngilizceye çeviren) *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolph Bultmann*, London: Collins (1973), s.219.
16 Bultmann, "Jesus and Paul", ss.217-218.
17 Bultmann, "Jesus and Paul", s.217.
18 Bultmann, "Jesus and Paul", s.218.
19 Bowden, J., *Jesus: The Unanswered Questions*, London: SCM Press 1988, s.47.

"İsanın basit öğretilerini tahrip eden"[20] ve "Hıristiyanlık olarak tanıdığımız dini oluşturan"[21] kişidir. Mesih mistisizmine dayalı bir "sır dini" şeklinde Hıristiyanlık, Pavlus'un ellerinde şekillenmiştir.[22] O, "Hıristiyanlığı Yahudilikten kurtarmış";[23] "paganist sır dinlerinin bir adaptasyonu olarak" Hıristiyanlığı oluşturmuştur.[24]

Hıristiyanlığın kurucusunun tarihsel İsa değil de Pavlus olduğunu belirten bu yaklaşım, Hıristiyan teologlarca çeşitli yönlerden tenkit edilmektedir. Fitzmyer, Küng ve hatta Bultmann gibi yazarlar Hıristiyanlıkta merkezi figürün Pavlus değil İsa olduğuna ve Pavlus'un öğretilerinin kaynağının İsa'ya dayandığına dikkat çekerek Hıristiyanlığın kurucusunun İsa olduğunu belirtmekte; Pavlus'un ise ancak bir Hıristiyan misyoner ve teolog olarak değerlendirilebileceğini savunmaktadırlar. Örneğin, Pavlus'un Hıristiyanlığın kurucusu olduğu görüşünü tenkit eden Küng, Pavlus mektupları da dahil Yeni Ahit'in tamamına göre, çarmıha gerilen ve tekrar dirilen İsa Mesih'in kurucu figür olduğunu ve onun mesajının Hıristiyanlığın temelini oluşturduğunu ifade eder. Küng'e göre Pavlus, Hıristiyanlığın kurucusu değil, ilk Hıristiyan teolog ve Hıristiyanlığı insanlığın evrensel dini haline getiren kişidir.[25] Fitzmyer'e göre de Pavlus, Hıristiyanlık hareketinin kurucusu değil, bu hareketin bir misyoneri, bir teologudur.[26]

Pavlus bir din kurucusu mudur yoksa halihazırda mevcut olan bir dinsel geleneğin izleyicisi midir? İsa döneminde bilinip kullanılmayan ve İsa'dan çok sonra Antakya yöresinde Mesihçileri tanımlamak için kullanılan Hıristiyan terimi, Pavlus'un Mesihçi düşüncelerı doğrultusunda şekillenmiş bir gelenek midir? Hıristiyanlıkta merkezi figür kimdir; tarihsel İsa mı, yoksa Pavlus'un Mesih'i mi? Aynı şekilde, Pavlus'un Mesih'i tarihsel İsa mıdır? Mesihçi doktrini ve Kristosentrizmiyle, Haç teolojisiyle, kendine özgü hukuk anlayışıyla, Sezaropapalist egemenlik anlayışına götüren otorite doktriniyle ve

20 Reumann, J., *Variety and Unity in New Testament Thought*, Oxford University Press 1991, s.75.

21 Armstrong, K., *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*, London: Mandarin Paperbacks 1993, s.103.

22 Scott, C.A.A., *Christianity According to St. Paul*, Cambridge University Press 1927, s.122.

23 Harnack, A. von, *What is Christianity?*, New York: G.P. Putnam's Sons 1901, s.190.

24 Howard, W.F., "The Fourth Gospel and the Mandaean Gnosticism", *LQR*, 1927, s.72.

25 Küng, *Christianity: Its Essence and History*, s.114.

26 Fitzmyer, J.A., "Pauline Theology", R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Student Edition, Cassell 1998, s.1386.

evrensel gunah düşüncesiyle ön plana çıkan Hıristiyanlığın kurucu-su kımdır; tarihsel Isa mı yoksa Pavlus mu? Pavlus ve onun İsa ile ılışkılerını temel alan bu çalışma, ilerleyen bölümlerde bu soruların cevaplarını bulmaya çalışacaktır.

2. Pavlus Araştırmalarının Zorluğu

Schoeps, Pavlus'la ilgili çalışmasının girişinde, Marcion'dan Karl Barth'a, Augustine den M. Luther'e, A. Schweitzer'e ve R. Bultmann a kadar kimsenin, Pavlus'u tam olarak yeterince anlayamadığını ya da onun bu kişilerce ancak kısmen anlaşılabildiğini belirtir [27] Tarih sureç içerisinde Pavlus'la ve onun öğretileriyle ilgili birçok farklı değerlendirme söz konusu olmuştur. Bu cerçevede onun taviz vermez bir monoteist, bir Helenist, bir Gnostik, b r mistik, sır dınlerinden etkilenmiş bir kişi, bir Rabbi, bir dâhî, bir teolog, bir hısterik ya da sürekli vizyonlar gören bir epileptik, aşkına karşılık bulamayan ve bu nedenle Yahudilikten intikam almaya calışan bir aşık veya vahşi hayvanlarla bile iletişim kurabilen Tanrının bir seçkını oldugu yönündeki, çeşitli ve zaman zaman birbirine zıt değerlendırmeler Pavlus'a ilişkin farklı bakış açılarını sergilemektedir.

Pavlus araştırmalarının zorluğu, temelde Pavlus'un yaşamı ve görüşlerine ilişkin kaynakların sınırlılığı ve mevcut kaynaklarda bulunan Pavlus un çeşitli görüş ve düşüncelerindeki kapalılıktan veya farklı yorum ve değerlendırmelere açık yapıdan kaynaklanmaktadır. Şüphesiz, Pavlus'a ve öğretilerine inanan Hıristiyanlar açısından Pavlus'un yaşamında veya öğretilerinde bir kapalılık ya da bir garip likten bahsedilemez. Tarihsel olarak Pavlus'un yaşadığı dönemi takıp eden ılk devırlerden günümüze kadar çeşitli Pavlus izleyicileri, her ne kadar kendi aralarında Pavlus'u degerlendirme noktasında birçok farklılıklar mevcut olsa da her biri kendi değerlendirmesi ve anlayışının doğruluğunu ve bu anlayışa ulaşma noktasında Pavlus a ılışkın kaynakların yeterli ve çok net olduğunu savunmuştur.

Pavlus'la ilgili çeşitli değerlendirme farklılıklarına çok erken dönemlerden itibaren rastlanılmaktadır. Pavlus'un yakın takipçisi ve ogrencısı olan İncil yazarı Luka, onu "Mesih'in incilini (müjdesini, iyı haberını) Gentilelere (Yahudi olmayan uluslara) götüren ve Kudüs

27 Schoeps, H.J., *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, tr. H. Knight, Philadelphia: The Westminster Press 1961, s.13.

Kilisesi tarafından da tanınan bir misyoner" olarak görür. Luka, Resullerin İşleri ndeki çeşitli ifadelerinde (Res. İş. 16:10vd), Pavlus'a misyon seyahatlerinde bizzat eşlik ettiğini de vurgular. Bu arada Luka, kendi döneminde Pavlus'u anlama konusundaki farklılıklara da dikkat çekerek kendisi gibi düşünmeyen "Pavlus'un diğer talebelerine" atıfta bulunmakta ve benimsemediği bazı görüşleri tenkit etmektedir. Nitekim, Pavlus'un mektupları üzerindeki incelemelerinden hareketle Lüdemann, ilk dönemlerde Pavlus yanlılarının iki ana grup oluşturduğuna dikkat çekmekte ve bunların hareketlerini "sol-kanat Paulinizm" ve "sağ-kanat Paulinizm" adıyla adlandırmaktadır.[28]

Pavlus'u anlama konusundaki faklı yaklaşımlar ilerleyen dönemlerde de devam eder. Örneğin, ikinci yüzyıl başlarında Marcion, öğretilerinin kaynağı olarak Pavluscu düşünceyi yansıttığına inandığı Luka İncili ile Pavlus'un 10 mektubunu temel almış ve bir çeşit düalist tanrı düşüncesini de içeren Gnostik görüşlerini Pavlus'a dayandırmıştır. *Antitheses* başlıklı temel eserinde Marcion, Eski Ahit tanrısının hukuk koyucu, yargılayıcı "adil", fakat aynı zamanda günah ve ölüme yol açan despot yaratıcı tanrı olduğunu, Yeni Ahit tanrısının ise sevgiyi öne çıkaran, hukuku kaldıran "iyi" tanrı olduğunu savunmuştur. Bu görüşleriyle Marcion, Pavlus öğretisinin merkezinin Luka İncili ve Pavlus'un mektuplarında öne çıkarılan, kurtarıcı Mesih öğretisiyle tanrısal hukuku vurgulayan Eski Ahit doktrini arasındaki mücadele olduğunu belirtmiştir.[29] Diğer taraftan Franz Overbeck ve Adolf von Hernack gibi araştırıcılar, bu görüşlerini Pavlus'a dayandıran Sinoplu Gentile Marcion'un "Pavlus'u anladığını ama yanlış anladığını" savunmuşlardır.[30]

Marcion'un yaşadığı yüzyılın sonlarına ait olduğu düşünülen *Acts of Paul and Thecla*'da ise Pavlus, asketizmi vurgulayan örnek bir kişi olarak sunulur. Bu eserin yazarına göre Pavlus, bedenin saf-

28 Bkn. Lüdemann, G., *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, tr. J. Bowden, London: SCM Press 1996, ss.146vd.

29 Bkn. Tertullian, *Adversus Marcionem*, I, ii, xix; IV, vi, http://www.ccel.org/lathers2/ANF-03/anf03-26.htm#P3772_1256569 (the Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last updated on May 27, 1999); Irenaeus, *Against Heresies*, xxvii, 2 http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-57.htm#P6151_138 0339 (the Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last updated on May 27, 1999); Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VII, xviii, xix, http://www.newadvent.org/fathers/050107.htm (copyright © 2000 by Kevin Knight). Ayrıca bkn. Reumann, *Variety and Unity in New Testament Thought*, s.74.

30 Bkn. Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, s.148.

lığını ve temizliğini devam ettirenlerin tanrının tapınakları olacaklarını belirtmektedir.[31]

Diğer taraftan, yine 2. yy'da yaşayan Gnostik Cerinthus ise, -Dionysius bar Salibi'nin ifadesine göre- Pavlus'u ve öğrencilerini yalancı, sahte Havariler ve sahtekarlar olmakla itham eder.[32]

Pavlus ve öğretileriyle ilgili değişik bakış açıları ilerleyen dönemlerde de sürmüştür. "Kilise Babaları" adıyla da bilinen erken dönem Hıristiyan yazarlar, Pavlus'un yaşamına ilişkin olarak Resullerin İşleri ve Mektuplar gibi Yeni Ahit metinlerinde bulunmayan çeşitli bilgilere eserlerinde yer vermişlerdir. Örneğin, Pavlus'un ölümü konusunda Yeni Ahit suskun kalırken, bazı Hıristiyan yazarlar eserlerinde Pavlus ve Petrus'un Roma'da acı çektirilerek öldürülüşlerini anlatırlar.

Kilise babalarının hemen hepsi, Pavlus'un öğretilerinde "Mesih" düşüncesi ve "Mesih'e iman ile kurtuluş" inancının merkezi bir öneme sahip olduğunda hemfikirdirler. Bununla birlikte onlardan bir kısmı Pavlus'un öğretilerinde bazı kavram ve terimlerin daha özel anlamda ağırlıklı yer tuttuğu görüşündedirler. Örneğin, "Kilise Doktoru" unvanıyla da bilinen meşhur kilise babası Augustine (ö. 430), Pavlus'un mesajında, hukuk-günah-ölüm kıskacındaki insanın kurtuluşu çerçevesinde "ilahi rahmet" ve "merhamet" kavramlarının ayrı bir yere sahip olduğu görüşündedir.[33] Nitekim Reformasyon dönemi Hıristiyan ilahiyatçıları da Pavlus'un düşüncelerinde "iman aracılığıyla ilahi rahmetle bağışlanma" ilkesinin temel olduğunu ifade etmişlerdir.[34]

Yakın zamanlarda da Pavlus ve öğretilerine ilişkin çeşitli değişik görüş ve düşüncelerin savunulmakta olduğu bilinmektedir. Örneğin, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bazı araştırıcılar Pavlus'u tarihsel İsa'nın mesajını şu ya da bu sebeple bozan, değiştiren kişi olarak gö-

31 *The Acts of Paul and Thecla*, http:/www.newadvent.org/fathers/0816.htm, (1999 Kevin Knight).

32 Bkn. North, J.L., "Paul s protest that he does not lie in the light of his Cilician origin", *JTS*, 47 :(2), 1996, s.461.

33 Bkn. Augustine, *The City of God*, G.G. Walsh ve diğerleri (tr.), V.J. Bourke (ed.). New York: Image Books 1958, ss.274vd.

34 Reumann, *Variety and Unity in New Testament Thought*, s.74. Örneğin, M. Luther ve takipçilerinin konuya ilişkin yaklaşımları için bkz. Luther, M., The Bondage of the Will, tr. J. I. Packer, O. R. Johnson, New Jersey: Fleming h. Ravell Comp. 1975. ss. 288-289· Tappert, T.G. (ed., tk.), The Book of Concord, Philadelphia: Fortress Press 1959, s. 30.

rürken, diğerleri onu İsa'nın mesajını sürdüren ve sistematize ederek yaygınlaştıran bir misyoner, bir teolog olarak görmektedirler. Yine C.A.A. Scott gibi bazı yazarlar onu "taviz vermez bir monoteist" olarak değerlendirirken,[35] bazıları ise onu "Helenizmin bir takipçisi", "bir Gnostik" ya da "sır dinleri geleneği çerçevesindeki bir kişi" olarak nitelemektedirler. Onun öğretisinin merkezini oluşturan doktrinin ne olduğu konusunda da çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Örneğin Schweitzer, Pavlus öğretilerinin merkezinde "Mesih mistisizminin" yer aldığını savunurken, bazıları ise Helenistik "Kyrios kültüne" dayalı düşüncelerin önemli bir yer tuttuğuna inanmaktadırlar.

3. Pavlus'la İlgili İlk Elden Kaynaklar

Pavlus'un yaşamı ve öğretilerine ilişkin bilgiler, konuyla ilgili Hıristiyan literatüründen kaynaklanır. Esasen, Hıristiyan literatürü dışında Pavlus'la ilgili ilk elden bilgilere başka kaynaklarda rastlanılmaz.[36] Pavlus'la ilgili bilgilerimizin temel kaynağı Yeni Ahit'tir. Yeni Ahit içerisinde bulunan ve Pavlus'a atfedilen mektuplar yanında Resullerin İşleri kitabı da muhtevasında Pavlus'un yaşamı ve öğretileri konusunda önemli bilgilere sahiptir. Resullerin İşleri 7:58, 8:1-3, 9:1-30, 11:25-30, 12:25 ve 13:1-28:31 Pavlus'u konu edinir. Özellikle 13:1'den metnin sonuna kadar kısım, bir misyoner olarak Pavlus'un Antakya'daki dönemiyle başlar ve onun sonraki yaşamıyla misyon faaliyetleri sırasıyla anlatılır.

Pavlus'a ilişkin önemli bir kaynak olan Resullerin İşleri nin yazarı, aynı zamanda üçüncü İncil olan Luka İncili'nin de yazarı olan Luka'dır.[37] Bu durum, Resullerin İşleri'nin başlangıcında (1:1-2) yer alan ifadeden açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca üçüncü İncil (Luka İncili) ile Resullerin İşleri üzerinde yapılan dil ve üslup incelemesi de

35 Scott, *Christianity According to St. Paul*, s.6.

36 Bununla birlikte Rudolf Bultmann, Hıristiyan literatürü yanı sıra bazı Yahudi yazmalarında da Pavlus'a atıfta bulunulmuş olabileceği ihtimali üzerinde durur. Bkn. Bultmann, R., "Paul", S.M. Ogden (derleyen ve İngilizceye çeviren) *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolph Bultmann*, London: Collins 1973, s.130.

37 Luka'nın Resullerin İşleri'nin yazarı olduğu genellikle kabul edilmesine rağmen, çeşitli yazarlar bu konuda birtakım şüphelerin mevcut olduğunu da ifade etmektedirler. Bkn. Bowden, *Jesus: The Unanswered Questions*, s.41. Aynı şekilde, Luka'nın Luka İncili adıyla bilinen metnin yazarı olup olmadığı da tartışılmaktadır. Bu konudaki tartışmaların erken dönemlere kadar uzandığı bilinmektedir. Örneğin 2. yy'da yaşayan Marcion, Pavlus tarafından aktarılan Mesih İncili'nin tek nüshası olarak kabul ettiği bu İncilin, Luka'nın adıyla adlandırılmasına karşı çıkmıştır. Bkn. Tertullian, *Adversus Marcionem*, IV.1, ii.

bu iki metnin aynı yapıya sahip olduğu kanaatini uyandırmıştır.[38] Luka, Pavlus'un hem arkadaşı ve talebesi hem de hekimidir.[39] Nitekim Pavlus, Koleselilere Mektup'ta (Kol. 4:14) ondan "sevgili hekimim Luka" diye bahseder. MS ikinci yüzyılda, muhtemelen 170'de derlenen *Anti-Marcionite Prologue*'da Luka şöyle tanımlanır:

> Luka, Suriyeli, Antakyalıydı; meslek olarak bir hekimdi. Havarilerin talebesiydi ve sonra şahadetine değin Pavlus'a eşlik etti. Bıkıp usanmaksızın Rabbe hizmet etti; ne karısı ne de çocukları vardı ve seksen dört yaşında, tamamıyla Kutsal Ruh'la dolu olarak Boetia'da vefat etti. Halihazırda mevcut önceki İnciller varken ... bu İncilin tamamını derledi. ...Ve sonra aynı Luka Resullerin İşleri ni yazdı.[40]

Pavlus'un arkadaşı ve talebesi olarak Luka, Pavlus tarafından Troas'da (Çanakkale yarımadasında) dine sokulmuş[41] ve belirli bir dönemden sonra Pavlus'a seyahatlerinde eşlik etmiştir. Bu durumu Resullerin İşleri nde Pavlus'un seyahatleri anlatılırken, belirli bir dönemden itibaren Luka'nın kendisini de Pavlus'un beraberinde olan kişilerle birlikte anmasından anlamaktayız. Resullerin İşleri 16:10'dan itibaren Luka, kendisini de Pavlus'a eşlik edenler arasına katar.

Luka tarafından yazılan Resullerin İşleri'nin tarihiyle ilişkili olarak araştırıcılar genellikle birinci yüzyıl sonlarına dikkat çekerler. M. Krenkel gibi bazı araştırıcılar, Resullerin İşleri'ndeki çeşitli tarihsel bilgilerin Josephus'un *Antiquities* isimli eserindeki bilgilerle aynı olmasından ve linguistik açıdan her iki eserde mevcut olan paralelliklerden hareketle, Luka'nın Josephus'un bu eserini görmüş olduğunu ileri sürerler. Buradan hareketle Resullerin İşleri'nin MS 93 yılından önceye ait olamayacağını savunurlar; zira MS 93 *Antiquities*'in yazıldığı tarihe tekabül etmektedir. Ancak bu görüş diğer araştırıcılarla eleştirilir ve Resullerin İşleri nde yer alan çeşitli ifadelerden hareketle eserin Pavlus'un yaşamının son yıllarında, muhtemelen MS 62 civarında yazıldığı iddia edilir.[42] Resullerin İşleri'nin Lu-

38 Bkn. Bruce, *The Acts of the Apostles*, s.2. Erken dönemlere ait çeşitli metinlerde Luka'nın ismi Lucanus olarak da yer alır. Bruce, Luka (Lucas) isminin Lucanus ve Lucius isimlerinin bir kısaltması olduğunu ifade eder. Bkn. Aynı eser, s.6.

39 Schofield, Pavlus'un Troas'daki misyon faaliyetleri esnasında Pavlus'a inanarak cemaate katıldığını iddia etmektedir. Bkn. Schofield, J.N., *The Historical Background of the Bible*, London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1938, s.295.

40 Bruce, *The Acts of the Apostles*, ss.6-7'den naklen.

41 Schofield,*The Historical Background of the Bible*, s.295.

42 Bkn. Bruce, *The Acts of the Apostles*, ss.10-11, 14, 24vd.

ka tarafından Pavlus'la birlikte olduğu Roma'da yazıldığı görüşü, hem Eusebius ve Jerome gibi erken dönem yazarlarca hem de günümüz araştırıcılarının çoğu tarafından kabul edilir.[43]

Yeni Ahit içerisinde yer alan Pavlus'a ilişkin kaynaklardan bir diğeri ve Resullerin İşleri'nden daha da önemli olanı Pavlus'a atfedilen mektuplardır. Barrett, Resullerin İşleri olmaksızın sırf bu mektuplardan hareketle Pavlus'un yaşamını ve faaliyetlerini ortaya çıkarmanın mümkün olduğunu savunur.[44]

Yeni Ahit içerisinde bulunan toplam 21 mektuptan 13'ü Hıristiyanlarca geleneksel olarak Pavlus'a atfedilir. Bu 13 mektuba İbranilere Mektubu da ilave etmek gerekir; zira bu metin de geleneksel olarak yüzyıllar boyu Pavlus'a atfedilmiştir. Ancak Yeni Ahit araştırıcıları, her ne kadar hangileri olduğu konusunda görüş ayrılığına sahip olsalar da bu mektuplardan sadece bir kısmının Pavlus'a ait olduğu konusunda hemfikirdirler. Örneğin, henüz ikinci yüzyılda Marcion, bu mektuplardan yalnızca onunun Pavlus'a ait olduğunu kabul etmiş, Rahipsel Mektuplar adıyla da bilinen Timoteyus'a Birinci ve İkinci Mektuplar ile Titus'a Mektubun, Pavlus'a ait olmadığını söylemiştir.[45] Aynı şekilde Marcion'un hocası Cerdo da Pavlus mektuplarının tamamını kabul etmemiştir.[46] Günümüz araştırıcıları ise, bu mektuplardan yalnızca yedisinin Pavlus'a ait otantik metinler olduğunu, diğerlerinin ise sonraki dönemlerde onun adına öğrencilerince derlendiğini ifade ederler. Bu yedi mektup şunlardan oluşur: Romalılara Mektup, Korintlilere Birinci Mektup, Korintlilere İkinci Mektup, Galatyalılara, Filipililere, Selaniklililere Birinci Mektup ve Filimun'a Mektup.[47] Diğer taraftan F.C. Baur, A. Schwegler ve E. Zeller gibi Tübingen Okulu temsilcileri, Hegelci diyalektik tarih yorumuna dayalı tez-sentez-antitez anlayışı çerçevesinde yaptık-

43 Bkn. Eusebius, *Church History*, II, xxii, http://www.newadvent.org/father/250102.htm (12.12.1999); Bruce, *The Acts of the Apostles*, s.11.

44 Bkn. Barrett, C.K., *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, London: Adam & Charles Black 1962, s.2.

45 Bollough, S.O.B., *Saint Paul and Apostolic Writings*, London 1950, s.194. Diğer taraftan Marcion, bu 10 mektubu kabul etmekle birlikte yine de bunları tenkit süzgecinden geçirmiştir. Raisanen, H., *Marcion, Muhammad and the Mahatma*, London: SCM Press 1997, ss.72-73.

46 Tertullian, *Against All Heresies*, vi, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-03/anf03-46.htm#P11123_3158868 (the Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last updated on March 23, 2000).

47 Bkn. Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, s.61; Reumann, *Variety and Unity in New Testament Thought*, s.72.

ları incelemelerden hareketle, bu mektuplardan ancak dördünün; Galatyalılara ve Romalılara Mektup ile Korintlilere birinci ve ikinci mektupların otantikliğini kabul ederler.[48] A. Schweitzer ise Selaniklilere, Titus'a ve Timoteyus'a mektuplar hariç diğerlerinin Pavlus'a ait olduğunu kabul eder. Bununla birlikte Schweitzer, Efeslilere ve Koleselilere mektupların Pavlus'a ait olma konusunda otantikliğini ortaya koymanın diğerlerine nispeten zorluğuna dikkat çeker.[49]

Diğer taraftan geleneksel olarak Pavlus'a atfedilen İbranilere Mektubun Pavlus'un diğer mektuplarından dil ve üslup yönünden farklılığı ve bunun Pavlus'a ait olmadığı erken dönemlerden itibaren ifade edilmektedir. Kilise babalarından Tertullian bu mektubun Barnabas'a ait olduğunu söylerken, diğer bazı kimseler bunun Romalı Clement tarafından derlendiğini ileri sürmüşlerdir.[50] Diğer taraftan bazı araştırıcılar ise, İbranilere Mektubun Pavlus öncesi dönemde Efes'te faaliyet gösteren ve sonra Korint'e yerleşen Apollos tarafından yazıldığını iddia etmektedirler.[51]

Pavlus, bu mektupları bizzat kendisi mi yazmıştır? Romalılara Mektup 16:22'de mektubu yazıya geçiren kişinin Tertiyus adında birisi olduğu ifade edilir. Buradan hareketle, Pavlus'un mektuplarını dikte eden bazı kişilerin var olduğunu ve bu kişilerin Pavlus'a bir bakıma katiplik ya da sekreterlik yaptığını düşünmek mümkündür. Bununla birlikte bazı mektupların sonunda "ben Pavlus, bu selamı kendi elimle yazıyorum" (1 Kor. 16:21; Kol. 4:18; 2 Sel. 3:17) tarzı ifadelere de rastlanılır. Bazı mektupların sonunda yer alan bu ifadelerde, en azından mektupların sonundaki selam kısmının Pavlus'ca yazıldığı vurgulanmaktadır.

Yeni Ahit'te yer alan ve Pavlus'a atfedilen mektuplar, geleneksel inanca göre Pavlus'un misyon faaliyetleri ve tutsaklığı esnasında kaleme alınmıştır. Yeni Ahit metinleri arasında tarihsel olarak en erken döneme ait metinler olduğu düşünülen Pavlus'un mektupları kronolojik olarak çarmıh hadisesiyle İncillerin derlendiği dönem arasına tekabül etmektedir.[52] Bu mektuplar arasında hangisinin ilk

48 Bruce, *The Acts of the Apostles*, s.34.
49 Bkn. Seaver, G., *Albert Schweitzer: The Man and His Mind*, London: Adam & Charles Black 1969, s.232.
50 Bkn. Jerome, *Lives of Illustrious Men*, v, http:/www.ccel.org/fathers2/NPNF2-03/Npnf2-03-27.htm#P7098_1824928, (27.05.1999).
51 Bkn. Davis ve Gehman, *The Westminster Dictionary of the Bible*, s.35.
52 Bowden, *Jesus: The Unanswered Questions*, s.47.

yazıldığı konusunda çeşitli tartışmalar yapılmaktadır. A.C. Deane ve M. Grant gibi bazı araştırıcılar mektuplardan en erken döneme ait olanının Selaniklilere mektuplar olduğunu ve bunların muhtemelen MS 50 civarında yazıldığını ileri sürerler. Deane, bunların Hıristiyanlık tarihinin en erken dokümanları olduğunu söyler.[53] Öte yandan, F.F. Bruce gibi bazı araştırıcılar ise, tarihsel yönden en erken döneme ait olan mektubun Galatyalılara Mektup olduğu üzerinde durmakta ve bu mektubun Pavlus'un birinci misyon seyahatinin sonlarında yaklaşık olarak MS 48/49'da yazılmış olduğunu düşünmektedirler.[54] Diğer mektuplardan Korintlilere Birinci Mektup 54'te, Filipililere Mektup 54 ya da 55'te, Korintlilere İkinci Mektup 56'da, Romalılara Mektup ise 57'de yazılmıştır. Diğer mektuplar ise Mayıs 57'den ölüm tarihine kadar (y. MS 67) süren Pavlus'un tutukluluk döneminde yazılmıştır.[55]

Her ne kadar mektuplar, en azından hemen herkes tarafından Pavlus'a ait olduğu kabul edilenler, tarih itibarıyla Pavlus'un yaşadığı döneme ait olsalar da elimizdeki haliyle bu mektupların kim tarafından ve hangi tarihte toplandığı konusunda kesin bir şey söylemek zordur. Genellikle Pavlus'a ait mektupların, Pavlus'un bir öğrencisi ya da taraftarı tarafından birinci yüzyıl sonlarında, muhtemelen 90 civarında toplandığı kabul edilir.[56] Bununla birlikte bu mektupların elimizdeki nüshaları tarihsel açıdan en erken MS ikinci yüzyıla kadar uzanır. Örneğin, Romalılara ve Galatyalılara Mektup ile Korintlilere Birinci ve İkinci mektuplar, MS ikinci yüzyıl sonlarına doğru tarihlenmektedir.[57]

Pavlus'a atfedilen bu 13 mektubu kendi içinde çeşitli şekillerde tasnif etmek mümkündür. Örneğin mektuplar bir yönden, Pavlus'un

53 Deane, A.C., St. *Paul and His Letters*, London: Hodder and Stoughton 1942, ss.71, 89; Grant, M., *Saint Paul*, London: Wiedenfeld and Nicholson 1976, s.4.

54 Bruce, *The Acts of the Apostles*, s.55. M. Grant ise Galatyalılara Mektubun, Korintlilere İkinci Mektuptan hemen sonra yazılmış olmasının daha muhtemel olduğunu savunmaktadır. Grant, *Saint Paul*, s.4.

55 Pavlus'un mektuplarını yazdığı tarih konusunda farklı düşünceler de mevcuttur. Örneğin Fitzmyer'e göre Galatyalılara Mektup yaklaşık olarak 54'te, Romalılara Mektup ise 58 yılında yazılmıştır. Bkn. Fitzmyer, "Paul", R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Student Edition, Cassell 1998, s.1336.

56 Sanders, E.P., *Paul*, Oxford University Press 1991, s.17. O. Chadwick ise, bunun yaklaşık olarak 100 tarihinde olduğunu ileri sürer. Chadwick, O., *A History of Christianity*, London: Weidenfeld & Nicolson 1995, s.286.

57 Bkn. Seaver, *Albert Schweitzer: The Man and His Mind*, s.232.

mektupları yazarken hür olup olmaması açısından sınıflanır. Buna göre Koloselilere, Efeslilere, Filipililere ve Filemun'a Mektup gibi mektuplar "tutsaklık mektupları" diye adlandırılır. Zira bunların yazıldığı esnada Pavlus, Roma'da tutsaktır ve bu mektupları hapishaneden yazmakta, öğrencileri aracılığıyla cemaatine ulaştırmaktadır. Bir başka yönden mektuplar içeriklerine göre de sınıflanabilir. Buna göre, Galatyalılara Mektup gibi metinler polemik türü mektuplardır; zira Pavlus, bu mektuplarda misyon faaliyetlerini yürüttüğü bölgelerde hukuk ve benzeri konularda kendi öğretileri dışında öğretiler savunan kişi ve ekollere karşı yoğun bir mücadele vermektedir. Bu çerçevede Galatyalılara Mektup'ta Pavlus, muhaliflerine karşı saldırıdadır; Romalılara Mektup'ta ise savunma durumundadır. Son bir örnek olarak, Titus'a, Filimun'a mektup ile Timoteyus'a mektuplar "Rahipsel Mektuplar" olarak da adlandırılır. Bu mektuplar, çeşitli yerlerde görevlendirdiği öğrencilerine cemaati yönetme ve yönlendirmeye ilişkin Pavlus'un emir ve tavsiyelerini konu edinmektedir.

Yeni Ahit'teki Pavlus'un mektupları içerisinde Galatyalılara ve Romalılara mektuplar ile Korintlilere yazılan iki mektup özellikle dikkat çekici bir öneme sahiptir. Bazılarınca Pavlus'un ilk mektubu olarak kabul edilen Galatyalılara Mektup, Pavlus'un faaliyetlerinin zirvesinde olduğu bir dönemde yazılan diyalektik bir çekişme dokümanıdır. Bu mektupta, Pavlus'la birlikte Pavlus muhaliflerinin, özelikle Yakub yanlılarının çeşitli konulardaki öğretilerini bulmak, Pavlus'un şahsına yönelik yapılan suçlamaları izlemek ve Pavlus'un rakiplerine karşı şiddetli saldırılarına şahit olmak mümkündür. Romalılara Mektup ise Manson'un ifadesiyle "Pavlus yazılarının en dogmatik olanıdır".[58] Bu mektupta bütün temel görüşlerinin yanı sıra, Roma vatandaşı Pavlus'un sosyal düzen, egemenlik ve otoriteyle ilişkiler konusundaki yaklaşımlarını da açık seçik görmek mümkündür. Dolayısıyla bazı yazarlar, bu metnin batı tarihinin en önemli dokümanlarından birisi olduğunun altını çizmektedirler.[59] Son olarak, Korintlilere yazdığı mektuplarda Pavlus, kendisine yönelik şüphe ve ithamlara cevap vermekte, bir bakıma kendisini anlatmaktadır.

Bu mektupların dışında Pavlus'un başka mektuplarının da olduğu, ancak bunların günümüze kadar ulaşamadıkları da ileri sürülür.

58 Manson, T.W., *On Paul and John*, London: SCM Press 1963, s.11.
59 Bkn. Sanders, *Paul*, s.2.

Örneğin Fitzmyer'e göre Pavlus, Korintlilere en az beş mektup yazmıştır; fakat bunlardan sadece ikisi günümüze kadar gelebilmiştir.[60] Yine, kilise babası Jerome, bazı kişilerin Pavlus'un Laodiceanlara hitaben bir mektup yazdığından bahsettiklerine, ancak bunun tartışmalı olduğuna dikkat çeker.[61] Öte yandan Marcion, Efeslilere Mektubu "Laodicianlara Mektup" şeklinde adlandırmaktadır.[62]

Ele aldığımız bu Yeni Ahit kitaplarından başka, Pavlus'la ilgili ilk elden kaynaklar arasında Pavlus'a ilişkin çeşitli Apokrif yazmaları da saymak gerekir. MS ikinci yüzyıl ile dördüncü yüzyıl arasındaki bir döneme ait olan bu yazmalardan *Pavlus'un İşleri* (Acts of Paul)[63] ikinci yüzyılın ikinci yarısında muhtemelen MS 160'ta Pavlus'un bir takipçisi tarafından derlenmiş bir eserdir. Tertullian, bu eserin kendisinden kısa bir müddet önce Asyalı (Anadolulu) bir kişi tarafından derlendiğini ifade etmektedir. Pavlus'un faaliyetlerini romansı bir dille anlatan ve elimizdeki Yunanca nüshasından başka kısmen Latince ve Kıptice nüshası da bulunan *Pavlus'un İşleri*, muhtevasında birkaç önemli metne yer verir. Bu metinlerden birisi "Pavlus ve Thecla'nın İşleri" (*Acts of Paul and Thecla*) diye bilinen metindir. Bu metinde Pavlus ve bakire azize Thecla arasındaki ilişkiler anlatılır; Pavlus'un asketik yaşantıya verdiği önem vurgulanır. *Pavlus'un İşleri*'ndeki ikinci önemli metin Pavlus'un yaşamının son dönemini, Roma'da imparator Nero ve adamlarına karşı verdiği mücadeleyi ve nihayet öldürülüşünü konu edinen "Pavlus'un Şehadeti"dir (*Martyrdom of Paul*). Son olarak *Pavlus'un İşleri*'nde Pavlus tarafından Korintlilere yazıldığına inanılan üçüncü mektubu da (*Third Epistle of Paul to the Corinthians*) görmek mümkündür. Bu eser, ikinci yüzyıl sonlarındaki Hıristiyan cemaatin Pavlus'a bakış açısını yansıtması açısından önemlidir.

Bir diğer önemli Apokrif yazma *Kutsal Havariler Petrus ve Pavlus'un İşleri* (*Acts of the Holy Apostles Peter and Paul*) başlığını taşımaktadır.[64] Bu eser, Petrus ve Pavlus'un Roma'daki faaliyetlerini ve

60 Fitzmyer, "Paul", s.1336. Korintlilere mektuplardan Apokrif bir metin de (Korintlilere Üçüncü Mektup) *Pavlus'un İşleri* başlıklı Apokrif yazma içerisinde günümüze kadar ulaşmıştır.

61 Jerome, *Lives of Illustrious Men*, v.

62 Tertullian, *Against All Heresies*, vi.

63 *Acts of Paul*, (*The Apocryphal New Testament*, tr. M.R. James, Oxford: Clarendon Press 1924) http://www.gnosis.org/library/actpaul.htm (17.12.1999).

64 *Acts of the Holy Apostles Peter and Paul*, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-08/anf08-87.htm#P7429-2259968, (27.10.1999).

özellikle Simon Magus ile olan mücadelelerini romansı bir dille anlatır. Eserin sonunda Petrus ve Pavlus'un Roma'da öldürülmeleri de ele alınır.

Pavlus'la ilgili erken dönemlere ait bir diğer yazma *Pavlus'un Vizyonu* ya da *Pavlus'un Vahyi* (*Revelation of Paul* ya da *The Vision of Paul*) başlığını taşımaktadır. Bu eserin Yunanca, Latince ve Süryanice çeşitli nüshaları günümüze kadar gelmiştir. Bu nüshalar arasında zaman zaman bazı küçük farklılıklar dikkat çekmektedir.[65] MS dördüncü yüzyıl sonlarında, muhtemelen 388'de derlenen bu Apokaliptik metin, Korintlilere İkinci Mektup 12:1-5'teki ifadelere dayalı olarak Pavlus'un üçüncü semaya çıkarılışını ve orada gördüğü ya da kendisine gösterilen şeyleri konu edinir. Eserde konu edinen Pavlus'un tecrübeleri bir çeşit miraç tasavvuru olarak değerlendirilebilir. Bu göksel seyahatinde Pavlus, semavi alemleri, cenneti, hayat ağacını, melekleri, başmelek Cebrail'i, ceza ve mükafat sahnelerini, Nuh, İbrahim, İshak, Yakub, Yusuf, Musa, İşaya, Ezakiel, Yeremya, İlyas ve Henok gibi kişileri, hatta "Tanrı Oğlu" olarak anılan İsa Mesih'i ve Meryem'i görür. Metinde, bütün bu hadiselerin bizzat Pavlus'un ağzından anlatılması dikkat çeker.

Pavlus'la ilgili ilk elden Apokrif kaynaklar arasında son olarak, *Nag Hammadi Literatürü* arasında yer alan ve yukarıda bahsettiğimiz yazmada olduğu gibi, yine Pavlus'un göksel aleme yolculuğunu konu edinen *Pavlus'un Apokalipsi* (The Apocalypse of Paul) sayılabilir.[66] Nag Hammadi Literatürü, 5. Cilt 17-24. sayfalarda yer alan bu metin, aynı ciltte bulunan dört Apokaliptik metinden ilkidir. MS 400 civarında toprağa gömülen ve toplam 52 kitaptan oluşan 13 ciltlik Nag Hammadi metinlerinden birisi olan *Pavlus'un Apokalipsi*'nin MS ikinci yüzyıl civarında derlendiği düşünülür. Bu metinde Pavlus'un, Kudüs yakınlarındaki Jericho dağında bir melek tarafından alınarak semaya yükseltilmesi ve sırasıyla onuncu semavi aleme kadar çıkarılarak buralarda kendisine çeşitli şeyler gösterilmesi konu edilir.[67]

65 Bkn. *The Vision of Paul*, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-10/anf10-13.htm (27.10.1999); *Revelation of Paul*, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-08/ anf08-107.htm#P8492_2739033 (27.10.1999).

66 "The Apocalypse of Paul", D.M. Parrott (ed.), W.G. MacRae, W.R. Murdock (tr.), *The Nag Hammadi Library In English*, J.M. Robinson (ed.), Leiden: E.J. Brill 1988, ss.256-259.

67 Bu metnin Türkçe çevirisi için bkn. Gündüz, Ş., E. Sarıkçıoğlu, Y. Ünal, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslamda Miraç*, Ankara: Vadi 1996, ss.119-122.

İKİNCİ BÖLÜM

PAVLUS'UN YAŞAMI

Luka, Pavlus'u "Kilikya'dan Tarsuslu bir Yahudi" (Res. İş. 21:39, 22:3) olarak tanımlar. Pavlus ise Filipililere Mektup'ta kendisini, "doğumunun sekizinci günü sünnet olan, İsrail soyundan, Benyamin kabilesinden, özbeöz bir İbrani" (Filip. 3:5) olarak niteler. Her ne kadar Resullerin İşleri'nde Pavlus'un Tarsus doğumlu olduğu konusundaki ifade genel olarak kabul görse de onun Tarsus doğumlu olduğu Yeni Ahit'te başka bir yerde geçmez.[1] Diğer taraftan onun aslen nereli olduğu konusunda değişik görüşler de ileri sürülür. Kilise babası Jerome tarafından nakledilen erken dönemlere ait bir gelenek, onu Yudea bölgesindeki Giscala (Giscalis, Hieronymus) ile ilişkili görür. Buna göre Pavlus aslen Giscalalıdır; burasının Romalılar tarafından alınmasından sonra ailesiyle Kilikya'daki Tarsus'a göç etmiştir.[2] Ancak çeşitli araştırıcılar, bu rivayette yer alan ifadeleri doğrulamanın pek mümkün gözükmediğini ya da bu rivayette Pavlus'tan ziyade Pavlus'un ailesinin Gischalalı olduğunun vurgulanmak istendiğini tartışmaktadır.[3]

Pavlus'un nereli olduğu kadar ne zaman doğduğu konusu da tartışmalıdır. İlk elden kaynaklarda onun doğum tarihiyle ilgili açık bir ifadeye rastlamak mümkün değildir. Çeşitli Yeni Ahit araştırıcıları, Resullerin İşleri'ndeki "genç Saul'un Stefan'ın taşlanışını izlemesi" (Res. İş. 7:58) ifadesiyle onun bir Rabbi olduğu ihtimalini çağrıştıran ifadelerden (Res. İş. 8:1, 9:1-2 gibi) hareketle onun muhte-

1 Resullerin İşleri'ndeki bu ifadeye rağmen, Pavlus'un Kilikya kökenli olup olmadığı konusunda çeşitli tartışmalar yapılmaktadır. Bkn. North, "Paul's protest that he does not lie in the light of his Cilician origin", ss.439-463.

2 Jerome, *Lives of Illustrious Men*, v.

3 Örneğin bkn. Machen, J.G., *The Origin of Paul's Religion*, New York: The Macmillan Company 1923, s.44; Bultmann, "Paul", s.131. Bazı yazarlar ise, Pavlus'un ailesinin ancak iki ya da üç nesildir Tarsus'ta yaşamış olabileceğini: muhtemelen Pavlus'un büyük dedelerinden birisinin, Pompey'in Suriye'ye varışını takip eden bir ayaklanmada tutsak alındığını ve köle olarak Tarsus'a götürüldüğünü iddia ederler. Bkn. Barcley, J.M.G., *Jews in the Mediterranean Diaspora*, Edinburgh: T & T Clark 1996, ss.382vd.

mel doğum tarihini hesaplamaya çalışırlar. Bu çerçevede onun muhtemelen MS ilk 10 yılda doğmuş olduğu üzerinde durulur.[4]

Mektuplarında Pavlus, soyunu İsrailoğullarının Benyamin kabilesine bağlar (Rom. 11:1; Filip. 3:5) ve kendisinin de İbrahim soyundan gelen bir İsrailli olduğunu vurgular (2 Kor. 11:22). Buradan, onun Tarsus'ta yaşayan ve Yahudi Diyasporasına ait olan bir ailenin ferdi olduğu anlaşılır. Nitekim, Resullerin İşleri'nde onun kendi diliyle "Ferisi oğlu Ferisi" (Res. İş. 23:6) olarak nitelenmesi ve isminin Saul olarak zikredilmesi de onun ailesinin Yahudi kimliğini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca onun aslen bir Yunanlı olduğu ve sonradan Kudüs'te Yahudiliğe girdiği yolunda bir takım rivayetler de mevcuttur. Nitekim, Epiphanius'un verdiği bilgilere göre, erken dönemlerde Ebionitler, Pavlus'un Yahudiliğe ihtida etmiş bir Gentile olduğunu ve sonradan Yahudilikten yüz çevirdiğini ileri sürmüşlerdir.[5] Bu görüşlerin temel hareket noktasının, Pavlus'un Tarsuslu olduğu rivayeti olduğu açıktır.[6]

Pavlus'un ailesiyle ilgili bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Luka'nın ifadelerinden (Res. İş. 23:6), Pavlus'un babasının Ferisi mezhebine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun babasının bir çadır ustası olduğu ve muhtemelen Pavlus'un da baba mesleği olan çadırcılık işini sürdürdüğü ileri sürülür.[7] Annesiyle ilgili ise herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Diğer taraftan, Resullerin İşleri 23:16'da Pavlus'un bir kız kardeşi ve bundan doğan bir yeğeni olduğundan da bahsedilmektedir.

Luka, Resullerin İşleri'nde (7:8, 8:1, 3; 9:1, 4 gibi) Pavlus'tan Saul ismiyle bahseder. Pavlus'un Yahudi kökeniyle yakından ilişkili olan bu İbranice isim, büyük ihtimalle İsrailoğulları tarihindeki meşhur kral Saul'un isminden hareketle kendisine verilmiştir. Diğer taraftan onunla ilgili olarak kullanılan Pavlus ismine ise Yeni Ahit'te, Resullerin İşleri 13:9'dan itibaren rastlanılır. Burada, Kıbrıs'ta misyon faaliyetlerini yürüten Pavlus'un, öğretilerine ilgi duyan

4 Bkn. Fitzmyer, "Paul", ss.1332vd. Diğer taraftan J. Pollock, Pavlus'un hayatıyla ilgili olarak romansı bir dille kaleme aldığı eserinde, onun MS 1'de doğduğunu iddia ederken, M Grant, onun İsa ile hemen hemen aynı zamanda doğmuş olabileceği üzerinde durur. Bkn. Pollock, J., *The Apostle: A Life of St Paul*, Oxford: Lion Publ. Plc. 1969, s.4; Grant, *Saint Paul*, s.12.

5 Epiphanius, *The Panarion*, xxx, 16, 8-9.

6 Bkn. Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, s.62.

7 Pollock, *The Apostle: A Life of St Paul*, s.5.

vali Sergius Pavlus'un huzurunda Baryeşu isimli bir Yahudi büyücüyle olan mücadelesi anlatılırken, kendisinden "Saul, yani Pavlus" şeklinde bahsedilir. Buradan itibaren Resullerin İşleri nin sonuna kadar Luka onun için Pavlus ismini kullanır.[8] Pavlus ismi, Pavlus'un mektuplarında da onun için kullanılan tek isimdir. Saul isminin yalnızca Luka tarafından Resullerin İşleri'nde kullanılması, Pavlus'un bizzat kendisi tarafından ise mektuplarında hiç kullanılmaması dikkat çekicidir. Acaba bu durum, Pavlus'un yakın takipçisi olan Luka'nın, birçok konuda Yahudi geleneğine karşı adeta savaş açmış olan Pavlus'a, Yahudi tarihinde önemli bir yer tutan ve ilk İsrail kralı olan Saul'un (Şaul) adını vermek suretiyle, ona Yahudiler arasında güçlü bir konum sağlamak çabasından kaynaklanmış olabilir mi? Zira ileride de göreceğimiz gibi, Luka, Resullerin İşleri'nde Pavlus'u Hıristiyanlık öncesi dönemde, Kudüs'teki Yahudiler arasında doğruluğu tartışılır abartılı bir konuma yükseltme gayreti içinde gözükmektedir. Stefan'ın taşlanışına onay vermesi, Sanhedrin'de oy sahibi olması, hatta Hıristiyanlık öncesi dönemde Kudüs'te bulunmuş olması gibi Luka tarafından anlatılan bütün bu hususların gerçekliği, üzerinde duracağımız gibi oldukça tartışmalıdır. Yeni Ahit'in diğer kitaplarında görülmeyen şekilde, Luka tarafından onun İbranca Saul ismiyle anılması ve sonradan Pavlus isminin ön plana çıkarılması da bu çerçevede düşünülebilir.

Bununla birlikte, mektuplarındaki ifadelerden hareketle Pavlus'un bir Diyaspora Yahudisi olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, onun İbranca bir isme sahip olması ve dolayısıyla Saul ismini taşıması normal karşılanabilir. Bu durumda Saul ismiyle Pavlus ismi arasında var olan bir ilişkiden bahsedilebilir mi? Birçok araştırıcı, onun birden çok ismi olduğunu; ona dinsel bir isim olarak Saul isminin konulmasının yanı sıra bir de Romalı ismin verildiğini ve bunun da Pavlus olduğunu kabul ederler. Hatta bazıları, onun Romalı isminin, Roma'daki geleneğe uygun olarak Galius Julius Caesar örneğinde olduğu gibi üç terimden oluştuğunu, ancak bunlardan Pavlus'un dışındaki diğer ikisinin zamanla tamamen unutulduğu ileri sürerler.[9] Bazı araştırıcılar ise ona verilen Pavlus

8 Res. İş. 22:7 ve 26:14 bir istisnadır. Bu iki yerde Saul ismi geçer; ancak bu ifadelerde konuşan kişi Pavlus'un bizzat kendisidir ve Şam vizyonu sırasında gökte kendisine görünen İsa Mesih'in kendisine hitaben "Saul, Saul, bana neden zulmediyorsun!" diye seslendiğini anlatmaktadır.

9 Krş. Pollock, *The Apostle: A Life of St Paul*, s.5.

(Paul) isminin İbranca Saul'un Yunanca telaffuzundan ibaret olduğunu düşünürler.[10] Diğer taraftan, erken dönemlerden itibaren bazı kişiler ise onun Pavlus ismini sonradan aldığını iddia ederler. Örneğin Jerome, Resullerin İşleri 13:9'da adı geçen Kıbrıs valisi Sergius Pavlus'un, onun öğretilerini kabul eden ilk kişi olduğunu ve bu nedenle Saul'un valinin isminden hareketle Pavlus adını aldığını ileri sürer.[11] Bütün bu ihtimaller arasında Pavlus'un doğumundan itibaren bir Yahudi bir de Romalı olmak üzere iki isim, yani Saul ve Pavlus isimlerini taşıyor olması daha muhtemel gözükmektedir.

Pavlus'un fiziksel görünümü ile ilgili olarak Apokrif *Pavlus ve Thecla'nın İşleri*nin yazarı şöyle bir tanımlamada bulunur: "Cüsse olarak ufak tefek ancak yapılı, başı açık, çarpık bacaklı, kaşları birbirine bitişik, uzunca burunlu ve tamamen zarif bir adam". Aynı yazar, onun bazen bir adam bazen de bir melek görünüşüne sahip olduğunu da belirtir.[12] Bizanslı tarihçi John Malalas ise, Pavlus'un koyu gri sakallı, mavi gözlü ve gülümser yüzlü bir adam olduğunu düşünür.[13]

1. Hıristiyanlık Öncesi Pavlus

Geleneksel olarak Pavlus'un ilk eğitimini Tarsus'ta yaptığı kabul edilir. Ayrıca burada onun, baba mesleği olan çadırcılığı da öğrendiği belirtilir. Resullerin İşleri 18:3'teki ifadeden, Pavlus'un baba mesleği olan çadırcılığı yetişkinliğinde de sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Pavlus'un eğitimini sürdürmesi için ailesi tarafından Kudüs'e gönderildiği yaygın şekilde kabul edilir. Örneğin Pollock, onun MS 14'te Kudüs'e yüksek eğitim için gönderildiğini ve orada 5 yada 6 yıl boyunca Hillel'in torunu Gamaliel'in dizinin dibinde eğitim gördüğünü söyler.[14] Bu kanaatin en büyük dayanağı, Luka'nın Resullerin İşleri'nde yer alan konuya ilişkin ifadeleridir. Luka'ya göre genç Pavlus, Kudüs'e gelerek burada Hillel okulunun başında bulunan ve Ferisi çevrelerde ağırlıklı yeri olan ünlü hoca Gamaliel'in öğrencisi

10 Bkn. Fitzmyer, "Paul", s.1329; Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, s.64.

11 Jerome, *Lives of Illustrious Men*, v. Aynı görüşü dördüncü yüzyıl Istanbul patrığı St Chrysostom da savunur. Bkn. Chrysostom, John, *Homilies on the Acts of the Apostles. Homily XXVIII*. http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-11/ npnf1-11-35.htm#P1136_1082642 (27.05.1999).

12 Bkn. *The Acts of Paul and Thecla*.

13 Grant, *Saint Paul*, s.3.

14 Pollock, *The Apostle: A Life of St Paul*, s.6.

olmuş, onun gözetiminde Kutsal Yasa eğitimi almıştır (Res. İş. 22:3). Gamaliel (Büyük Gamaliel ya da I. Gamaliel), Luka tarafından "tüm halkın saygısını kazanmış bir Kutsal yasa öğretmeni, bir Ferisi" olarak tanımlanır (Res. İş. 5:34). Ayrıca Luka, Pavlus'un bu eğitim sayesinde Ferisi cemaat içerisinde önemli bir yere gelmiş olduğuna da vurgu yapar. Örneğin, onun Kudüs'teki Yüksek Kurul ya da Sanhedrin toplantılarını izleyen ve verilen kararlarda etkili olan bir kişi olduğuna/olabileceğine dikkat çeker (Res. İş. 8:1, 26:10).

Pavlus'un Kudüs'te Gamaliel'in öğrencisi olduğu rivayetiyle ilişkili olarak bazı kaynaklarda ilginç iddialar da ileri sürülmektedir. Örneğin, bu çerçevede onun, Kudüs'te hocası Gamaliel'in kızına aşık olarak onunla evlenmek istediği, fakat kızın kendisinden yüz çevirmesi üzerine saldırganlaşarak öfkeyle Yahudi ilke ve değerlerine düşman olduğu ve bu doğrultuda Musa hukuku karşıtı faaliyetlere başladığı iddia edilir.[15]

Hıristiyanlık öncesi dönemde, Pavlus'un Kudüs'teki yaşamına ilişkin Luka'nın anlatısının doğruluğu konusunda birçok çekince mevcuttur. Nitekim, 20. yüzyılın ilk yarısında W. Bousset, A. Loisy, W. Heitmüller ve R. Bultmann gibi birçok araştırıcı, dine girişi öncesi Pavlus'un Kudüs'te hiç bulunmadığını dile getirmekte, sonraları Schoeps gibi bilim adamları ise konuya ilişkin Resullerin İşleri ndeki ifadelere şüpheyle bakmaktadırlar.[16] Bu konudaki rivayetin doğruluğunun önündeki en önemli sorun, Pavlus'un Galatyalılara Mektup'ta yer alan bizzat kendi sözleridir. Burada (1:21-23) Pavlus, dine girişinden yaklaşık 3 yıl sonra gittiği Suriye ve Kilikya bölgelerinde, oralarda bulunan Yudae bölgesinden hiç kimsenin kendisini şahsen tanımadığını ifade eder. Şayet Pavlus, Luka'nın iddia ettiği gibi, eğitiminin önemli bir kısmını Kudüs'te almış, orada Ferisi cemaatı içerisinde önemli mevkilere yükselmiş ve Kudüs'te İsa ve cemaatına zulmetme noktasında hayli ileri gitmiş bir kişi olsaydı, Kudüs'ü de içine alan Yudea bölgesinden olan kişilerin onu tanıyıp biliyor olmaları gerekirdi. Ayrıca mektuplarında Pavlus, dine giriş tecrübesini yaşadığı Şam vizyonu öncesi Kudüs'te bulunduğundan, burada Gamaliel'in öğrencisi olduğundan ya da Stephen'in taşlana-

15 Bkn. Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, s.62.

16 Bkn. Bultmann, "Paul", ss.131-132; Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, s.37; Machen, *The Origin of Paul's Religion*, s.47.

rak katledilişini onaylayıp izlediğinden hiç bahsetmez. Resullerin İşleri'nde Luka tarafından önemle üzerinde durulan bütün bu hususlarda Pavlus'un sessiz kalması oldukça dikkat çekicidir. Bundan başka, ileride üzerinde duracağımız gibi, ilerleyen dönemde Pavlus'un faaliyetlerinde Kudüs'ün hemen hemen hiçbir yer tutmaması, buna karşılık onun faaliyet merkezinin Suriye, Kilikya, Anadolu, Ege ve benzeri bölgelerden oluşması da Pavlus'un yaşamında Kudüs'ün fazlaca bir öneme sahip olmadığını göstermektedir. Yine ileride üzerinde duracağımız gibi, Pavlus'un tarihsel İsa'yı hiç görmemiş ve doğrudan tanımamış olması da önemli bir husustur. Zira, şayet o, İsa'nın da hayatta olduğu bir dönemde ünlü Ferisi hoca Gamaliel'in öğrencisi olarak Kudüs'te yaşamış ve iddia edildiği gibi Kudüs'te İsa taraftarlarına karşı zulümde ileri gitmiş birisi olsaydı, tarihsel İsa'yı tanıyor olacaktı. Oysa, ileride değineceğimiz gibi, bütün deliller onun tarihsel İsa'yı şahsen tanımadığı, onunla ilgili oldukça sınırlı bilgilerinin ise ikinci elden olduğu yönündedir.

Bu arada, Pavlus'un Hıristiyanlık öncesi dönemdeki Kudüs yaşamına ilişkin Resullerin İşleri'ndeki rivayetlerin çok güçlü olduğu düşüncesinde olan bazı Hıristiyan yazarların,[17] yukarıda bahsettiğimiz Galatyalılara Mektup'ta geçen ifadenin Resullerin İşleri'ndeki rivayetlerin yanlışlığını göstermediği, zira bu ifadede geçen Yudea teriminin Kudüs'ü değil, Kudüs dışındaki bölgeyi kapsadığı yönündeki kanaatlerinin doğruyu yansıtmadığını vurgulamakta yarar var. Zira Yudea, İsa'nın yaşadığı zamanda Kudüs de dahil Filistin'in güneydoğusundaki bütün bölgeyi ifade etmektedir.[18] Yine bu yazarlarca, Pavlus'un Kudüs'te bir kız kardeşinin bulunduğuna dair Yeni Ahit'teki ifade de onun eğitimini ve gençlik yıllarını Kudüs'te geçirdiğinin bir diğer delili olarak gösterilmektedir. Oysa bu ifadenin ravisi de Luka'dan başkası değildir; Resullerin İşleri dışında başka bir yerde buna rastlanmamaktadır. Bu yazarların dayanak olarak ileri sürdükleri bir başka husus Pavlus'un dine girişi öncesi İsa cemaatine yönelik yaptığı eza ve işkencelerin hem Resullerin İşleri'nde hem de mektuplarda yer almasıdır. Bu yazarlara göre Pavlus tarafından İsa cemaatine yapılan işkence ve takibat Kudüs ve civarında vuku

17 Örneğin bkn. Machen. *The Origin of Paul's Religion*, ss.49-51.

18 Bkn. Livingstone, E.A., *The Concise Dictionary of the Christian Church*, Kent: Omega Books 1988, s.281; Davis ve Gehman, *The Westminster Dictionary of the Bible*, ss.333-334.

bulmuştur. Ancak biz Pavlus'un mektuplarında bunun Kudüs'te geçmiş olduğu görüşünü destekleyen herhangi bir ifadeye rastlayamıyoruz. Mektuplarda (Gal. 1:13, 23; Filip. 3:6) Pavlus, zaman zaman dine girişi öncesi koyu bir Ferisi olarak İsa taraftarlarına düşmanlık duyduğunu ve çeşitli eza ve işkenceler yaptığını vurgulamaktadır. Fakat mektuplarda bunu Kudüs'te yaptığına ilişkin bir ifade bulunmamaktadır. Dolayısıyla Pavlus, Bultmann'ın da vurguladığı gibi, bu düşmanlığı Kudüs dışında yaşadığı bölgelerde, örneğin Şam ve Antakya gibi yörelerde yapmış olabilir.[19]

Pavlus'un Kudüs'deki eğitimine ve Yahudi toplumu içerisindeki etkinliğine yönelik bu rivayetlerin, Pavlus'un doktoru ve yakın takipçisi olan Anadolulu Luka'nın, Pavlus muhaliflerine -özellikle Yahudilere ve Kudüs'teki İsa'nın ilk cemaatini oluşturan Havarilerin bir bölümüne- karşı Pavlus'un üstünlüğünü ve Yahudi kültüründeki yetkinliğini göstermek amacıyla üretilmiş olması güçlü bir ihtimaldir. Muhtemelen Luka, Yahudi geleneğinde önemli yer tutan Kutsal Yasa (tanrısal hukuk) ve benzeri hususlara şiddetli eleştiriler getiren Pavlus'un, bir zamanlar Yahudi geleneğine sıkı sıkıya bağlılığını ve fanatik Ferisi topluluğundaki yerini vurgulama kaygısıyla, onun Kudüs yaşamına ilişkin anlatılarında İbranice Saul ismini ön plana çıkarmaktadır. Pavlus'un önem ve değerini vurgulamak kaygısından kaynaklanan benzeri durumları, ileride ele alacağımız gibi, Petrus'la Pavlus'un karşılaştırılmasına ilişkin Luka'nın anlatıları gibi rivayetlerde de görmek mümkündür.

Luka'nın, Pavlus'un Kudüs yaşantısıyla ilgili rivayetlerine göre Pavlus, Sanhedrin'in ya da yüksek mahkemenin değer verdiği ve güvendiği bir kişidir. Ünlü hoca Gamaliel'in gözetiminde eğitimini sürdürürken, kendisinin de üyesi olduğu Yahudi geleneğine, özellikle de Ferisiliğe karşı faaliyette bulunan İsa ve taraftarlarına karşı yürüttüğü katı muhalefet ve şiddetle o, gerek hocasının gerekse bütün Ferisi çevrelerin güven, saygı ve takdirini kazanmıştır. Nitekim o, bu güven neticesinde Sanhedrin'in onayıyla başrahipten aldığı mektupla Kudüs dışında da İsa yanlılarının takibatını sürdürmekle görevlendirilmiştir.

Resullerin İşleri'nde Luka, Pavlus'un Kudüs'te Hıristiyanlara karşı alınan kararlara destek olduğunun ve yapılan infazları takip

19 Bultmann, "Paul", s.132.

ettiğinin altını çizer. Örneğin bu çerçevede onun, Stefan'ın yargılanmasını izlediğini ve onun için verilen taşlanarak öldürülmesi kararına onay verdiğini vurgular (Res. İş. 7:58-59, 8:1).[20] İsa'nın ateşli bir taraftarı olan ve birçok mucizeler yaptığı rivayet edilen Stefan (Res. İş. 6:8), Yahudilerce kentten dışarı atılıp dövülürken ve taş yağmuruna tutulurken, genç Pavlus olan biteni izlemekte ve ölüm esnasında "Rab İsa, canımı al" diye inleyen Stefan'ın feryadını işitmektedir. Bultmann, Resullerin İşleri'nde Pavlus'un Stefan'ın öldürülüşünü izlemiş olduğuna dair rivayeti bir efsane olarak niteler ve Resullerin İşleri'ndeki ilgili bölüm üzerinde yapılan literal tenkit araştırmasıyla da bu durumun ortaya konduğunu belirtir.[21]

Pavlus'un Hıristiyanlık öncesi dönemde İsa cemaatinin zulmedicisi olduğuna yönelik Resullerin İşleri'ndeki ifadelerin oldukça abartılı olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Mektuplarında Pavlus'un, kendisini İsa topluluğunun zulmedicisi olarak niteleyen ifadeleri (Gal. 1:13, 23; Filip. 3:6) Luka, Pavlus'un ev ev dolaşarak kadın erkek demeden İsa'ya iman edenleri topladığı, hapse attığı (Res. İş. 8:3) ve onlara karşı "tehdit ve ölüm soluduğu" (Res. İş. 9:1-2) şeklinde adeta yorumlayarak aktarır.

Bazı araştırıcılar, Pavlus'un Şam vizyonu öncesi dönemde, muhtemelen geçimini sağlamak amacıyla 20 yaşlarında Kudüs'ten bir müddet ayrılarak memleketi olan Tarsus'a döndüğünü, ancak 30 yaşlarında yeniden Kudüs'e geldiğini ileri sürerler.[22] Yine bazı araştırıcılar onun evlenmiş, hatta bir çocuk sahibi olmuş olduğunu ancak sonradan dul kaldığını iddia ederler. Örneğin Pollock, Pavlus'un evli ve en az bir çocuk sahibi olduğunu, ancak sonradan karısını ve çocuğunu kaybettiğini savunur.[23] Bu konuda ileri sürülen en önemli dayanak ise, Yahudi geleneğinde Rabbinik hocaların ve Sanhedrin üyelerinin evli, hatta çocuklu olmalarının şart olmasıdır. Bu araştırıcılar, Pavlus'un Kudüs döneminde Rabbinik eğitim görmüş ve muhtemelen Sanhedrin'de oy sahibi bir Yahudi olduğu önyargısın-

20 Resullerin İşleri 26:10'de geçen ifade de bu konu ile ilgili olabilir. Luka'nın anlatısına göre burada Pavlus, "başkahinden aldığım yetkiyle kutsallardan birçoğunu hapse attırdım; ölüm cezasına çarptırıldıkları zaman oyumu onların aleyhine kullandım" demektedir. Pavlus'un ölüm cezası lehine oy kullanmasına ilişkin ifade Stefan'la ilgili olabilir.

21 Bultmann, "Paul", s.132.

22 Bkn. Pollock, *The Apostle: A Life of St Paul*, s.7.

23 Pollock, *The Apostle: A Life of St Paul*, s.7.

dan hareketle bunu ileri sürmektedirler.[24] Diğer taraftan Pavlus'un mektuplarındaki bazı ifadeler, yalnızca bir spekülasyondan ibaret olan bu yargının kesinlikle yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin Pavlus, Korintlilere Birinci Mektup'ta (7:8-9) evlenmemiş olanlara ve dul kalanlara kendisi gibi kalmalarını, ama kendilerini denetleyemiyorlarsa evlenebileceklerini önermektedir. Buradan, Pavlus'un evlenmemiş olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca o, mektuplarında bekar kalmayı övmekte ve herkese bunu teşvik etmektedir. Dolayısıyla, Pavlus'un mektuplarındaki ifadelere aykırı olmasına rağmen bazı Hıristiyan yazarlarca ileri sürülen Pavlus'un evlenmiş ve çocuk sahibi olmuş olduğu yönündeki spekülatif görüşlerin, her konuda örnek şahsiyet olarak ön plana çıkarılan Pavlus'un, aile yaşantısı ve çocuk konusunda da örnek bir yaşama sahip olduğunu ortaya koyma çabasından kaynaklandığı açıktır.

Pavlus'un, Şam vizyonu hadisesiyle başlayan dine girişi öncesi dönemine ilişkin üzerinde durulması gereken önemli bir husus da onun bu dönemde İsa ile olan ilişkileridir. Her ne kadar bazı mektuplarda ve Resullerin İşleri'nde onun, bu dönemde bir İsa düşmanı olduğu vurgulansa da burada asıl üzerinde durulması gereken sorun, onun İsa'nın bizzat kendisini görüp dinlemiş olup olmadığıdır. Bu dönemde Pavlus tarihsel İsa'yı hiç görmüş müdür? Bu sorunun cevabını, Pavlus ve tarihsel İsa ilişkini ele alan ileriki bir bölümde genişçe tartışacağız.

2. Şam Vizyonu ve Pavlus'un Peygamberlik İddiası

Luka'nın anlatısına göre, Stefan'ın taşlanarak öldürülüşü sonrası dönemde de Pavlus, Kudüs'te İsa taraftarlarına karşı öfke ve şiddetini artırarak sürdürdü. Hatta bu nefretinde o kadar aşırı duyarlılık göstermektedir ki Kudüs dışındaki merkezlerde İsa taraftarı olduğu haberini aldığı kişileri de kovuşturmaya, takibat altına almaya çalışır. Sanhedrin nezdinde o, Şam ve civarındaki İsa taraftarlarını tutuklayıp Kudüs'e getirmekle görevlendirilecek kadar güvenilen bir şahsiyetti. Nitekim Pavlus, baş kahinden aldığı görevlendirme yazısıyla Şam'daki İsa yanlısı ayrılıkçıları tutuklayıp Kudüs'e getirmek amacıyla Kudüs'ten Şam'a bir yolculuğa çıkar (Res. İş. 9:1-2, 22:5, 26:12).

24 Bkn. Fitzmyer, "Paul", s.1333.

Yine Luka'nın anlatısına göre Pavlus, bu yolculuğunda Şam'a yaklaştığı bir sırada, bir öğle vakti birdenbire gökten gelen ve adeta gözleri kör eden bir ışığın çevresini aydınlattığını görür. Işık o kadar güçlüdür ki Pavlus'un gözleri görmez olur. Bunun etkisiyle yere yıkılan Pavlus'a bir ses "Saul, Saul, bana neden zulmediyorsun?" der. Bunun üzerine Pavlus'un, "ey efendim, sen kimsin?" sorusuna, aynı ses "ben, senin bana zulmettiğin İsa'yım" der (Res. İş. 9:3-5, 22:6-9, 26:13-15). Luka, bu olayı Resullerin İşleri'nde üç yerde anlatır. Bunların ilk ikisinde vizyon esnasında İsa, Pavlus'a yalnızca "haydi kalk ve kente gir, ne yapman gerektiği sana bildirilecek" der (Res. İş. 9:5, 22:10), üçüncü rivayette ise İsa, Pavlus'a oldukça uzun bir konuşma yapar:

> Haydi ayağa kalk. Seni hizmetimde görevlendirmek için sana göründüm. Hem gördüklerine, hem de kendimle ilgili sana göstereceklerime tanıklık edeceksin. Seni, kendi halkının ve diğer ulusların elinden kurtaracağım. Seni, ulusların gözlerini açmak ve onları karanlıktan ışığa, Şeytan'ın hükümranlığından Tanrıya döndürmek için gönderiyorum. Öyle ki bana iman ederek günahlarının affına kavuşsunlar ve kutsal kılınanların arasında yer alsınlar (Res. İş. 26:16-18).

Luka tarafından anlatılan ve Pavlus'un yaşamında bir dönüm noktası olan Şam vizyonu hadisesine, mektuplarda Luka'nın anlatısında olduğu gibi yer verilmez. Yalnızca Pavlus bir yerde bu hadiseye kısaca değinir. Galatyalılara Mektup 1:16-17'de Pavlus, Tanrının, Oğlu'nu (İsa Mesih'i) kendisine göstermeye razı olduğunu ve bu olay üzerine kendisinin hemen Kudüs'e gitmediğini, bir müddet Arabistan'da vakit geçirdikten sonra Şam'a gittiğini söyler. Bunun dışında Pavlus, mektuplarda zaman zaman İsa Mesih'i görmüş olduğuna vurgu yapar. Örneğin o, Korintlilere Birinci Mektup 9:1'de muhaliflerine karşı Rab İsa Mesih'i gördüğünü, Galatyalılara Mektup 1:12'de ise öğretilerini kendisine İsa Mesih'in açıkladığını savunur. Ancak Pavlus'un mektuplarının hiçbirisinde, özel bir görevle Kudüs'ten Şam'a giderken Şam yakınlarında Pavlus'un bir vizyon yaşaması ve bir ışık içerisinde İsa'nın kendisine hitap etmesi şeklinde cereyan eden bir olaydan bahsedilmez. Dolayısıyla, Resullerin İşleri'ndeki şekliyle Şam vizyonunun tek kaynağı Luka'dır.

Pavlus'un Şam vizyonuna ilişkin anlatıların ayrıntılarında görülen çelişkili ifadeler de oldukça dikkat çekicidir. Örneğin Pavlus'un Galatyalılara Mektup 1:16'daki ifadesinde, bu hadisede Tanrı tara-

fından Oğul'un (İsa Mesih'in) kendisine gösterildiği vurgulanırken, Resullerin İşleri'ndeki anlatılarda hadise esnasında aniden ortaya çıkan ışık nedeniyle Pavlus'un hiçbir şey görmez bir hale geldiği, hatta olayı izleyen 3 gün bu geçici körlüğün devam ettiği belirtilir. Bu körlük nedeniyle Pavlus, kendisine hitap eden İsa Mesih'i yalnızca duymuş ve onunla konuşmuştur (Res. İş. 9:7-9, 26:14). Yine Resullerin İşleri 9. bölümde (Bab'da) anlatılan rivayete göre, Pavlus'un beraberinde olan kişilerin, bu olay esnasında dilleri tutulur, oldukları yerde kalakalırlar; onlar da Pavlus'a hitap eden bu sesi duyarlar, ancak hiç kimseyi göremezler. Oysa 22. bölümdeki rivayete göre ise onlar da Pavlus gibi ışığı görürler, fakat konuşulanı anlamazlar. Yine 9. ve 22. bölümlere göre Pavlus, ışığın etkisiyle hiçbir şey görmez olur ve bu durumda beraberinde bulunanlar onun elinden tutarak onu Şam'a götürürler. Kendisinin ışık nedeniyle kör olmasına karşın, 22. bölümde kendisiyle birlikte ışığı gördükleri belirtilen arkadaşlarının bundan etkilenmemesi oldukça ilginçtir. Yine Resullerin İşleri 26. Bölümde Pavlus'un, bu olayda İsa'nın kendisine İbranice konuştuğunu vurgulamasına rağmen, İsa'nın dilinden İbranca değil de Yunanca bir deyiş aktarması oldukça dikkat çekicidir.[25] Son olarak Luka, Resullerin İşleri'nde vizyon esnasında Pavlus'un yanında bulunan kişilere sıkça vurgu yaparken, olayın anlatıldığı Galatyalılara Mektup'ta Pavlus'un, olay esnasında yanında bulunanların varlığından hiç bahsetmemesi de gözden kaçmamaktadır.

Pavlus'un bu vizyonuna ilişkin Luka'nın anlatısında bulunan çeşitli çelişkili hususlara ilaveten, bu vizyonda İsa'nın görülüp görülmemesi hususu da ayrı bir sorun oluşturmaktadır. Her ne kadar Resullerin İşleri'nde İsa'nın görülmesi konusunda bazı tutarsızlıklar olsa da mektuplardaki ifadelerden Pavlus'un İsa'yı gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak ilginç olan husus, bu vizyonda İsa'yı gören ve onun sesini duyan Pavlus'un ona "sen kimsin" diye sormasıdır. Bu ifadeden Pavlus'un İsa'yı tanımadığı anlaşılmaktadır; nitekim Pavlus ancak sesin kendisine "ben, senin zulmettiğin İsa'yım" demesinden sonra onun İsa olduğunu anlamaktadır. Peki, bu vizyonda Pavlus'un gördüğü kişi gerçekten de İsa mıydı?

Bu noktada, öncelikle Pavlus'un gördüğü bu vizyonun Apokaliptik bir görüm ya da mistik bir tecrübe mi yoksa bazıları tarafından

25 Konuyla ilgili olarak bkn. Fitzmyer, "Paul", s.1333.

ileri sürüldüğü gibi Pavlus'un kişiliğinden ve fizyolojik yapısından kaynaklanan psikolojik bir durum mu olduğuna bir açıklık getirmek yararlı olacaktır. Güçlü bir Yahudi geri plana sahip olan Pavlus'un yaşadığı dönem, Yahudi Apokalipsisinin oldukça revaçta olduğu bir zamana tekabül etmektedir. Metafizik alem ve varlıklarla temas kurarak gizli bazı bilgileri ifşa etmek ve geleceğe, özellikle de Mesih ve Tanrının krallığı dönemlerine yönelik açıklamalarda bulunmak, Apokaliptik geleneğin temel özellikleri arasındadır. Yahudi Apokaliptik metinleri yaklaşık tarih olarak MÖ 200 ile MS 100 yıllarına aittir. *Daniel'in Kitabı*, *Enoch'un Sırları Kitabı*, *İbrahim'in Vahyi*, *Baruch'un Vahyi* ve *Adem'in Vahyi* gibi metinler, tarih itibarıyla bu döneme ait olan Yahudi Apokaliptik literatürü arasındadır. Pavlus'un mektuplarında yer alan ifadelerde, onun kendisini "yüce Tanrı tarafından doğumundan itibaren seçilip görevlendirilen İsa Mesih elçisi" olarak tanımladığı ve sık sık seçilmişliğine atıfta bulunduğu bilinmektedir. Yine Pavlus, kendisine Mesih hakikatinin ya da Mesih hakikatiyle ilgili gizli bilginin, sırrın ifşa olunduğunu, kendisinin sahip olduğu bütün bilginin İsa Mesih tarafından kendisine öğretildiğini de ileri sürer. Şam vizyonu olarak adlandırılan hadise, Pavlus'un metafizik alemle ve kendisince "Tanrı Oğlu, Rab İsa Mesih" olarak adlandırılan İsa ile iletişiminin başlangıcıdır. Bütün bu durumlar, tıpkı yaşadığı dönemde yaygın olan diğer Apokaliptikerler gibi Pavlus'un da Yahudi çevrelerde sıkça görülen Apokaliptik geleneği sürdüren bir kişi olarak karşımıza çıktığını göstermektedir. Nitekim Pavlus'ta güçlü bir şekilde varlığını sürdüren Apokaliptik görüntü nedeniyle olsa gerek, Pavlus sonrası dönemlerde Pavlus yanlılarınca *Pavlus'un Apokalipsi* başlıklı eserler kaleme alınmıştır. Yeni Ahit metinlerinde, Pavlus'un dışında diğer birçok şahsın da metafizik alemle irtibat kurmuş olduklarına atıfta bulunan ifadeler dikkat çeker. Dolayısıyla metafizik alem ve varlıklarla iletişim kurmaya yönelik vizyonlar, yalnızca Pavlus'a has değildir. Örneğin Luka, Resullerin İşleri'nde İsa'nın Havarilerinin ve Petrus'un vizyonlarından da zaman zaman bahseder (Res. İş. 1:3, 10:9-16). Ayrıca Luka, Şam'da yaşayan Hananya (Ananias) adındaki birisinin vizyonundan da bahseder. Şam vizyonuyla ilgili olarak, İsa Mesih'in Hananya'yı bir vahiyle uyardığını ve ona vizyon nedeniyle geçici bir körlük yaşayan Pavlus'u arayıp bulmasını emrettiğini anlatır (Res. İş. 9:10-16).

Diğer taraftan mektuplarda yer alan çeşitli ifadeler, Pavlus'un fizyolojik yönden hasta olduğu izlenimini vermektedir. Korintlilere İkinci Mektup 12:5-9'da Pavlus'un bedensel ve ruhsal olarak hasta olduğuna işaret eden bazı ifadeler bulunmaktadır. Burada Pavlus, kendi güçsüzlüğünden bahsettikten sonra şunları söyler: "Aldığım vahiyle gururlanmayayım diye bana, bedende bir diken, beni yumruklamak için bir *Şeytan meleği* verildi; kibirlenmeyeyim diye. Bundan kurtulmak için Rabbe üç kez yalvardım" (2 Kor. 12:7-8). Pavlus, bedensel hastalığından Galatyalılara mektubunda da bahseder. Bu mektubunda o, Galatyalılara hitaben şöyle der: "Bildiğiniz gibi mesajı size ilk kez *bedensel bir hastalığım* nedeniyle bildirdim. Bedensel durumum sizin için çetin bir deneme olduğu halde beni ne horladınız ne de bundan dolayı bana tükürdünüz. ..." (Gal. 4:13-14). Yine Pavlus, Korintlilere Birinci mektubunda taraftarlarına "Ben size zayıflık ve korku içinde geldim, nasıl da *titriyordum*!"` (1 Kor. 2:3) der. Pavlus'un mektuplarında geçen bu ifadelerde bahsolunan ve zayıflık, korkma, titreme gibi semptomlarla birlikte bedene rahatsızlık veren bu hastalık ne olabilir? Hıristiyan yazarların genellikle karşı çıkmalarına rağmen çeşitli araştırıcılar, bu semptomların bir epilepsi vakasını akla getirdiği düşüncesindedirler. M. Krenkel gibi araştırıcılar, özellikle Galatyalılara Mektup 4:14'te geçen "... bundan dolayı bana tükürmediniz" ifadesinin bu konuda oldukça önemli olduğunu, zira Pavlus'un yaşadığı dönemde epilepsi vakalarında hastalığın bulaşmaması amacıyla epileptiğe karşı tükürme adetinin mevcut olduğunu ifade ederler.[26] Ayrıca Pavlus'un, yaşadığı bu ruhsal tecrübeler esnasında zaman zaman kendinden geçmiş olduğu da anlatılmaktadır. Örneğin, Luka'nın anlatısına göre Şam vizyonu hadisesinden sonra Kudüs'e gelen Pavlus, burada yaşadığı bir vizyon esnasında kendisinden geçmiş, bu ekstazi halindeyken kendi ifadesiyle "Rabbi" görmüştür (Res. İş. 22:17-18). Bu durumda, sıkça görülen vizyonlara ilaveten titreme, korkma, kendinden geçme ve benzeri bedensel rahatsızlıklar, Pavlus'un bir epileptik olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

Bu çerçevede, Pavlus'un Şam vizyonu epilepsiden kaynaklanan patolojik rahatsızlık ürünü bir halüsinasyon olarak değerlendirilebilir mi? Bu vizyonla ilgili anlatılarda da onun vizyon esnasında yere yıkıldığı, geçici körlük yaşadığı, bir şey yemez içmez hale geldiği be-

26 Bkn. Machen, *The Origin of Paul's Religion*, s.59.

lirtilir. Dolayısıyla vizyonla birlikte -yukarıdaki alıntılarda bahsettiğimiz- bedensel zafiyetler ve kendinden geçme, bu vizyon sırasında da ortaya çıkmıştır. Pavlus'un hastalığı ve vizyonlarıyla ilgili mevcut kaynakların, daha fazla yorum yapmayı mümkün kılmaması nedeniyle, konuya ilişkin kesin bir tahlilde bulunmak zor görünmektedir. Bununla birlikte, Pavlus'un bizzat kendisi tarafından da semptomlarıyla birlikte mektuplarda bahsedilen hastalığın epilepsi olabileceği güçlü bir ihtimaldir. Dolayısıyla, Pavlus'un yaşadığı vizyonların bu hastalıkla ilişkili olabileceği ihtimalinin göz ardı edilmemesi gerekir.

Pavlus'un yaşadığı vizyonlar yalnızca Şam vizyonu ile sınırlı değildir. Helms in de ifade ettiği gibi, "ekztatik bir vizyoncu" olan Pavlus, İsa sonrası yaklaşık 30 yıllık bir dönemde Mesih ve Rab olarak nitelendirdiği tanrısal varlık İsa ile ilgili çeşitli vizyonlar görmüştür.[27] Örneğin, onun Şam vizyonu sonrası geldiği Kudüs'te gördüğü vizyondan yukarıda bahsetmiştik. Bu vizyon ile Pavlus, İsa Mesih tarafından Kudüs'ten ayrılmaya ve "uzakta olan uluslara" mesajı yaymaya yönlendirilmiştir. Yine Pavlus, ikinci misyon seyahati sırasında Troas kentinde yaşadığı bir vizyon uyarınca Makedonya'ya gitmeye karar vermiştir (Res. İş. 16:9-10). Galatyalılara Mektup 2:2'de ise o, Titus ve Barnaba ile birlikte Kudüs'e yaptığı yolculuğun bir vizyon sonucu olduğunu ima etmekte, yine tanrısal bir vahye dayandığını ifade etmektedir.

Pavlus'un Şam vizyonu hadisesinin zamanı konusunda MS 33 ile 36 arasında değişik tarihler verilir. Bunun nedeni bu hadisenin cereyan ettiği zamanda Şam'da egemen olan Aretas'ın yöredeki iktidar süresini hesaplamadaki farklı yaklaşımlardır. Zira Pavlus, Korintlilere İkinci mektubunda (11:32), Şam vizyonu sonrası faaliyette bulunduğu üç yılın sonunda, kral Aretas'ın Şam'daki valisinin kendisini yakalatmak için kentte sıkı bir denetim başlattığını, fakat kendisinin küfe içerisinde şehir surlarından aşağı sarkıtılarak kurtarıldığını ifade etmektedir. Bu ifadeden, Pavlus'un Şam'daki faaliyetlerinin Nebat kralı Aretas'ın (IV. Aretas) dönemine tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda, Fitzmyer, Pavlus'un Şam vizyonunun tarihini MS 36 olarak verirken, Bruce bunun tarihinin yaklaşık 33 olduğunu ileri sürmektedir.[28]

27 Helms, R., *Gospel Fictions*, New York: Prometheus Books 1988, s.13.
28 Bkn. Fitzmyer, "Paul", ss.1330, 1333; Bruce, *The Acts of the Apostles*, s.55.

Şam vizyonu hadisesi Pavlus'un yaşamında bir dönüm noktasıdır. Zira o, bu hadise ile birlikte, kendi ifadesiyle çarmıha gerilerek ölen İsa'nın ölümden dirilerek kendisine göründüğünü, dolayısıyla onun Mesih olduğunu düşünmüştür. Mesih doktrini, kefaret düşüncesi, yaklaşan zaman, haç ve Pavlus teolojisinin temel taşlarını oluşturan diğer unsurların teşekkülünde, Şam vizyonu bir milat teşkil eder.

Pavlus'un Şam vizyonu tecrübesi, Yeremya ve İşaya gibi Eski Ahit peygamberlerinin peygamberliğe çağrısıyla ilişkili Eski Ahit ifadelerini akla getirir. Güçlü bir Eski Ahit geleneğine sahip olan Pavlus, kendi Şam vizyonu tecrübesiyle Eski Ahit peygamberlerinin peygamberlik tecrübeleri arasında adeta bir irtibat kurar. Galatyalılara Mektup 1:15'te Pavlus, kendisinin "daha annesinin karnındayken Tanrı tarafından seçilip çağrıldığını" söyler. Bu ifade, Eski Ahit peygamberlerinden Yeremya'nın "daha anne rahminde şekillenmeden önce Tanrı tarafından bilinip kabul edilmesi ve anne rahminden doğmadan önce kutsanarak uluslara peygamber yapılmasını" (Yer. 1:4-5) hatırlatmaktadır. Aynı şekilde, Eski Ahit'te (İşa. 49:1) İşaya'nın da ana karnındayken tanrı tarafından çağrıldığı ve isminin zikredildiği vurgulanır.

Pavlus, mektuplarında sıklıkla kendisinin Tanrı tarafından İsa Mesih'in elçisi ya da peygamberi olarak seçilip görevlendirildiğini ve öğretilerinin tamamını İsa Mesih'ten aldığını ileri sürer. Şam vizyonu, Pavlus'un bu elçilik görevinin başlangıcıdır. Kendi ifadesiyle, o ana kadar "kutsal yasaya bağlı bir Ferisi" olan Pavlus, bu vizyonla birlikte "İsa Mesih'in peygamberi" olma niteliğini kazanır.

Pavlus'un Şam vizyonu sonrası ne yaptığı konusunda Resullerin İşleri'nde Luka'nın verdiği romansı bilgilere Pavlus'un mektuplarında rastlanılmaz. Ayrıca mektuplarla Luka'nın rivayetleri arasındaki bazı farklılıklar, bu noktada da dikkat çeker. Luka'ya göre, vizyon esnasında gözleri görmez hale gelen Pavlus, vizyonda İsa Mesih'in kendisine vahyi doğrultusunda yanındakilerin yardımıyla Şam'a gider (Res. İş. 9:6-8, 22:11). Orada üç gün boyunca ne gözleri görür ne de bir şey yiyip içebilir. Mektuplarda ise Pavlus'un vizyon sonrası insanlara danışmadığı, Kudüs'e de dönmediği; ancak önce Arabistan'a, sonra da Şam'a gittiği vurgulanır (Gal. 1:17). Pavlus'un Şam öncesi Arabistan'a gittiği rivayeti Resullerin İşleri'nde geçmez.

Burada söz konusu olan Arabistan terimi, çeşitli yazarların da belirttiği gibi büyük ihtimalle "Nebat krallığına" işaret etmektedir.[29] Zira MÖ 1. yy'dan MS 106'da son Nebat kralı II. Rabbel'in Romalılara yenilmesine kadar, Petra merkez olmak üzere güneyde Medain Salih (Hicr) ve Teyme'den kuzeyde Busra'ya kadar olan bölgede egemen olan Nebatiler, başta 1. yy Yahudi tarihçi Josephus olmak üzere, Strabo ve Diodurus gibi erken dönem tarihçi ve coğrafyacılarca Araplar olarak adlandırılmaktadır.[30] Pavlus Arabistan'a neden gitti ya da orada ne kadar kalıp neler yaptı, bunlar mektuplarda açıklanmayan hususlardır. Dolayısıyla bu konuda bir yorumda bulunmak hayli zor gözükmektedir. Ancak bildiğimiz şey, onun burada fazla kalmadan Şam'a döndüğüdür.

Luka'nın rivayetine göre, Pavlus'a ilişkin vizyon sonrası İsa Mesih, Şam'da yaşayan Hananya adlı bir kişiye de vahyeder ve ona, Şam'a gelen ve Yahuda'nın evinde kalan Pavlus'u arayıp bulmasını, onun görmeyen gözlerini açmasını ve onun Kutsal Ruh'la dolmasını sağlamasını (vaftizle dine girişini sağlamasını) ister (Res. İş. 9:10-15). Hananya, Luka'ya göre Pavlus'un Şam'a gelişinin esas gayesinden haberdardır ve bu konudaki çekincesini vizyon esnasında İsa Mesih'e ifade eder; ancak İsa, "Pavlus'un seçilmiş bir aracı" olduğunu söyleyerek Hananya'ya onun yanına gitmesini emreder (Res. İş. 9:13-16). Bunun üzerine, Hananya Pavlus'un yanına giderek ellerini onun üzerine koyar ve Pavlus yeniden görmeye başlar. Ayrıca Pavlus vaftiz de olur. Resullerin İşleri 22:16'ya göre Pavlus'u vaftiz olmaya, Hananya teşvik eder. Yine Resullerin İşleri'nde Hananya'nın, İsa Mesih'in yönlendirmesiyle Pavlus'a misyonunu hatırlatan, bu konuda Pavlus'u uyaran kişi olduğuna dikkat çekilir. Res. İş. 22:8-16'ya göre Şam vizyonu esnasında kendisiyle konuşan İsa Mesih'e "ne yapmam gerekiyor" diye soran Pavlus'a İsa, Şam'a gitmesini ve ne yapması gerektiğinin orada kendisine söyleneceğini bildirir. Nitekim Şam'a gittikten sonra Hananya kendisine gelerek "Tanrı tarafından seçilmiş olduğunu ve görüp işittiklerini tüm insanlara duyurarak İsa Mesih'e tanıklık yapmakla görevlendirildiğini" söyler; vaftiz olup günahlardan temizlenmesini ister. Burada

29 Bkn. Bruce, *The Acts of the Apostles*, s.205.

30 Bkn. Teixidor, J., *The Pagan God, Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, New Jersey 1977, ss.78-82; Josephus, *The Jewish War*, tr. G.A. Williamson, Penguin Books 1959, ss.34-35, 38, 120.

Pavlus'un misyonunda Hananya'nın rolü oldukça önemlidir. Zira bu ifadelerden, onun Pavlus'un eğiticisi hatta büyük ihtimalle vaftiz edicisi ve tıpkı Pavlus gibi İsa Mesih'le iletişim kuran bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Peki kimdir bu Hananya? Yeni Ahit'te Hananya ismine Resullerin İşleri 5:1 ve devamında da rastlanılır. Ancak burada "yüreğini Şeytan'a veren" ve "Tanrıya yalan söyleyen" bir kişi olarak tanımlanan bu şahsın Şam'daki Hananya ile bir ilişkisi yoktur. Diğer taraftan Pavlus'a gelerek gözlerini iyileştiren ve ona görevini hatırlatan Şam'daki Hananya'yı Luka "İsa Mesih'in bir öğrencisi" (Res. İş. 9:10) ve "dindar, Kutsal Yasaya bağlı biri" (Res. İş. 22:12) olarak tanımlar. Hananya'nın İsa Mesih'le ilgili vizyonuna ilişkin ifadelerden, onun önceden beri İsa Mesih'le vizyonlar aracılığıyla ilişki kuran ve İsa katında değerli bir yere sahip olan bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Hananya'nın İsa Masih ile irtibatı ve bu çerçevede geçirdiği vizyon tecrübelerinin Pavlus'unkilerden çok daha eskilere dayandığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Hananya ile görüşmesi sonrası Pavlus, Şam'da üç yıl kalır (Gal. 1:17-18). Bu süre zarfında o, vizyon sırasında gördüğü ve konuştuğu İsa Mesih hakkında Yahudilerle tartışır. Ancak Pavlus'un faaliyetlerinden rahatsız olan yöneticiler, onun tutuklanması için harekete geçerler ve kentte sıkı bir arama faaliyeti başlatırlar. Korintlilere ikinci mektubunda Pavlus, bu esnada Şam'da kral Aretas'ın valisinin hüküm sürdüğünü ve valinin kendisini yakalatmaya çalıştığını vurgular. Buna karşılık Pavlus taraftarları, şehrin çıkış kapıları valinin adamlarınca denetim altına alındığından, onu bir küfe içerisinde şehir surlarından sarkıtmak suretiyle Pavlus'un kaçmasını sağlarlar (2 Kor. 11:32-33). Pavlus'un Şam'daki faaliyetleriyle ilişkili olarak Luka, oradaki Yahudilerin kendilerini şaşkına çeviren Pavlus'tan rahatsız olduklarını, onu öldürmek için planlar kurduklarını ve bu planlarını gerçekleştirmek amacıyla gece gündüz şehrin kapılarını gözetlemeye başladıklarını söyler. Ayrıca o, Pavlus'a Yahudilerce kurulan tuzağın öğrenilmesi üzerine onun öğrencilerince kentin surlarından sarkıtılan bir küfe içerisinde kaçırıldığını anlatır (Res. İş. 9:23-25). Görüldüğü gibi burada, mektuplarla Resullerin İşleri arasındaki farklılıklara bir yenisi daha eklenmektedir. Zira, Şam'da Pavlus'a karşı bir takibat başlatan ve bu konuda planlar yaparak şehrin giriş çıkışlarını gözetim altına alanlar mektuplara göre

şehrin kral Aretas'ın emrindeki valisi ve adamlarıdır; Resullerin İşleri'ne göre ise şehirdeki Yahudilerdir.

Luka, Pavlus'un Şam'daki faaliyetleri arasında özellikle onun havralarda "İsa'nın Tanrı Oğlu olmasını" duyurması ve "İsa'nın Mesih olduğuna" dair kanıtlar göstermesini zikreder (Res. İş. 9:20-22). Şam vizyonunda kendisine görünen İsa'nın "Tanrı Oğlu" ve "Mesih" olduğu düşüncesi, Pavlus Kristolojisinin temelini oluşturur. Zira ona göre, çarmıha gerilerek ölen ve gömülen, daha sonra da ölümden dirilerek Şam yolunda, gökte kendisine görünen bir kişi, Tanrı Oğlu ve Mesih'ten başkası olamaz. Pavlus'un bu temel düşüncesi ve bunun irdelenmesi üzerinde ilerde genişçe duracağız. Ancak Pavlus, gerçekten de Luka'nın ifade ettiği gibi, kendisine görünen İsa'nın "Tanrı Oğlu" ve "Mesih" olduğuna dair havralarda yaptığı konuşmalarından ve bu konuda bazı kişileri etkilemiş olduğundan dolayı mı Şam'da yakalanıp öldürülmek istenmiştir? Bir başka açıdan, Pavlus, İsa'ya ilişkin bu görüşlerini vizyonun hemen sonrasında Şam'da ifade etmiş midir? Onun Şam'da takibata uğraması, başka bir nedenle olamaz mı? Luka tarafından Pavlus'un Şam'da duyurduğunu iddia ettiği ifadelerin mektuplarda yer almaması ve mektuplarda Pavlus'u kovuşturanların Yahudiler değil de şehrin valisi ve adamları olduğunun belirtilmesi, Pavlus'un yakalanma emrinin verilmesinin başka bir nedenden kaynaklanmış olabileceği ihtimalini de doğurmaktadır.

Pavlus'un mektuplarıyla Luka'nın Resullerin İşleri'ndeki anlatısı arasındaki çelişkiler ve farklılıklar, Şam'dan kaçan ya da kaçırılan Pavlus'un Kudüs'e gelmesi ve buradaki faaliyetleri konusunda da devam etmektedir. Pavlus, Kudüs'e Şam vizyonundan üç yıl sonra gelir. Şam vizyonu tecrübesinin yaklaşık olarak 33-36 yıllarında gerçekleştiğini düşünürsek, bu durumda onun Kudüs'e gelişi de 36-39 yıllarına denk düşmüş olmalıdır. Galatyalılara Mektup'ta (1:18-19) Pavlus, Kudüs'e Kifas yani Petrus ile tanışmak üzere gittiğini ve orada onun yanında yalnızca 15 gün kaldığını söyler. Yine o, bu ziyaret esnasında İsa'nın Havarilerinden sadece Yakub'u gördüğünü, başka hiç kimseyi görmediğini vurgular. Aynı mektup 1:21'de ise 15 günlük bu kısa ziyaretten sonra Kudüs'ten ayrılarak Suriye ve Kilikya bölgelerine gittiğini belirtir. Öte yandan Resullerin İşleri ise, Pavlus'un Kudüs'te kimlerle nasıl görüştüğü ve neler yaptığı konusunda farklı bilgiler verir. Buna göre Kudüs'e gelen Pavlus, öğrenciler

arasına katılmaya çalışır. Buradaki öğrenciler teriminin "İsa'nın öğrencilerini" kastettiği bir sonraki ifadeden anlaşılmaktadır. Onlar ilk zamanlar Pavlus'a pek yanaşmazlar, zira ondan korkmaktadırlar. Nihayet Barnaba, onu alıp elçilere götürür ve bundan sonra Pavlus sürekli onlarla birlikte olarak Yahudilere karşı korkusuzca İsa mesajını savunmaya başlar (Res. İş. 9:26-27). Görüldüğü gibi, Pavlus'un bu ziyaretinin mahiyeti konusunda Resullerin İşleri'nde Galatyalılara Mektup'tan farklı ifadeler yer almaktadır. Galatyalılara Mektup'ta Pavlus'un Kifas (Petrus) ile Yakub'u gördüğü, elçilerden başka hiç kimseyi görmediği vurgulanırken ve Barnaba'dan da hiç bahsedilmezken, Resullerin İşleri'nde onun Barnaba tarafından elçilerle tanıştırıldığı ve onlarla birlikte faaliyette bulunduğu anlatılır.

Pavlus'un mektubuna göre Petrus'la tanışmak amacıyla yapılan bu ziyaret yalnızca 15 gün sürer ve sonunda Pavlus, Kilikya ve Suriye'ye gider. Luka ise ziyaretin ne kadar sürdüğü konusunda bir bilgi vermez, ancak bu ziyaret sırasında da Pavlus'un elçilerle birlikte Yahudilere karşı tartışma ve mücadelesini sürdürdüğünü vurgular. Ayrıca ona göre Pavlus, elçilere Şam yolunda İsa'yı nasıl gördüğünü, onunla nasıl konuştuğunu ve Şam'daki faaliyetlerini de anlatır. Bundan başka Pavlus, Yunanca konuşan Yahudilerle tartışmalar yapar. Pavlus'un bu faaliyetleri o kadar etkili olur ki sonunda - Luka'ya göre- tıpkı Şam'daki Yahudiler gibi, Kudüs'tekiler de onu öldürmeyi planlar ve bunun üzerine cemaat (elçiler) onu Sezariye yoluyla Tarsus'a göndererek kurtarırlar (Res. İş. 9:28-30).

Pavlus'un Şam vizyonu sonrası Kudüs'e yaptığı bu ilk ziyaretle ilgili olarak Luka'nın rivayetlerinde, Pavlus'un yaşamında ve erken dönem misyonlarında önemli bir yere sahip olan bir kişilik karşımıza çıkar: Yusuf Barnaba. Şam vizyonu sonrası Pavlus'un geçirdiği tarihsel süreçte, Pavlus'un düşünceleri ve yaşamındaki önem açısından Hananya'dan sonra karşımıza çıkan ikinci önemli kişilik Barnaba'dır. Hatırlanacağı üzere Hananya, vizyon sonrası Pavlus'a gelerek onun geçici bir süre için kör olan gözlerini iyileştiren, ona görevini bildiren ya da hatırlatan ve onun vaftiz olmasını sağlayan kişi olarak tanımlanır. Luka'ya göre Barnaba, Kudüs'te Pavlus'u elçilere tanıştıran, bir başka ifadeyle İsa'nın talebeleriyle Pavlus arasında aracılık yapan kişidir. Luka, Resullerin İşleri 4:36-37'de Barnaba'yı "Kıbrıs doğumlu bir Levili" diye takdim eder ve onun asıl adının Yusuf (Joseph) olduğunu belirtir. Yine Luka, onun İsa'nın el-

çileri tarafından "cesaret verici" anlamına gelen Barnaba adıyla adlandırıldığını ve İsa'nın elçileri yanında güvenilen bir kişilik olarak yer aldığını söyler. Muhtemelen Barnaba, Havarilerden birisi olmamakla birlikte İsa sonrası dönemde Kudüs'e gelerek Havarilerin öğretilerine kulak vermiş ve cemaate katılmış bir kişi olmalıdır. O, cemaatin ihtiyacını karşılamak amacıyla gerektiğinde tarlasını satıp parasını bağışlayarak onların güvenini kazanmıştır. Konuyla ilgili kesin bir kanıt olmamakla birlikte, Stefan'ın taşlanarak öldürülmesi sonrası İsa cemaatine karşı yürütülen şiddet ve takibat sırasında, diğer birçok kişiyle birlikte Barnaba da Kudüs'ten kaçmış ve büyük ihtimalle Antakya yöresine gitmiştir.[31]

Burada önemli bir sorun olarak karşımızda duran husus; Pavlus'un vizyon sonrası Kudüs ziyareti sırasında, Luka'nın rivayet ettiği gibi Barnaba'nın gerçekten de Kudüs'te bulunup bulunmadığıdır. Luka'nın rivayetine şüphe ile bakmamızın nedenleri arasında birçok şey sıralanabilir. Bunlardan en önemlisi, kendi mektubunda aynı olaydan bahseden Pavlus'un, yalnızca 15 gün süren bu ziyaretiyle ilişkili olarak yukarıda değindiğimiz gibi Barnaba'dan hiç bahsetmemesi ve bu kısa ziyaretinin amacının Petrus'la tanışmak olduğunu belirtmesidir. Bu kısa ziyaretinde 15 gün Petrus'un evinde kalan Pavlus, diğer elçilerden yalnızca Yakub'u görmüştür. Luka'nın rivayetine karşı dikkatli olmamızı gerektiren bir diğer önemli husus ise, Pavlus'un Kudüs ve oradaki İsa cemaatiyle olan ilişkisi konusunda Luka'nın anlatılarında görülen zaman zaman abartılı ifadelerdir. Pavlus'un yaşamını anlatırken Luka, sürekli olarak onun öteden beri Kudüs'le ilişkili olduğuna, yaşadığı tecrübelerin ve ileri sürdüğü öğretilerin İsa cemaatince de dinlenerek ona hak verildiğine, her ne kadar tarihsel İsa ile ilişki açısından diğer Havarilerden aşağı bir konumda olsa da İsa Mesih tarafından seçilme, özel bir misyonla görevlendirilme, bu misyonu savunup yayma, gerektiğinde mucize ve diğer olağanüstülükler gösterme açısından onlardan aşağı olmadığına, hatta daha üstün olduğuna sürekli vurgu yapmaktadır. Yukarıda da değindiğimiz gibi, her ne kadar Pavlus'un mektuplarında bu konuda aleyhte çeşitli ifadeler yer alıyor olsa da Resulle-

31 Bkn. Küng, *Christianity: Its Essence and History*, s.112. Nitekim Resullerin İşleri'nde Luka, Stephan'ın öldürülmesi sonrası cemaatin dağıldığını, İsa'nın Havarileri haricinde herkesin Yahudiye ve Samiriye'nin çeşitli bölgelerine kaçtığını vurgular. Bkn. Res. İş. 8:1.

rin İşleri'nde bulunan ve Pavlus'un Şam vizyonu öncesi Kudüs yaşantısıyla burada onun her konuda öne çıkmış bir Yahudi olarak faaliyetlerine değinen anlatılarda, Luka'nın bu tutumunu görmek mümkündür. Yine Luka'nın, Pavlus'un gösterdiği mucizevi hal ve davranışlara ilişkin anlatılarının geri planında, ileride göreceğimiz gibi aynı ya da benzer olağanüstülüklere sahip olan Petrus'un faaliyetleriyle onu karşılaştırma ve Pavlus'un bütün bu konularda Petrus ve diğer Havarilerden hiç de aşağı olmadığını gösterme çabaları bulunmaktadır. Aynı şekilde Luka, Pavlus'un Şam vizyonu sonrası geldiği Kudüs'te İsa'nın Havarileriyle bir araya geldiğini ve onlara Şam yolunda İsa'yı nasıl görüp onunla neler konuştuğunu anlattığını belirtir ve sonra Havarilerle birlikte Kudüs'te nasıl tebliğ faaliyetinde bulunduğunu ve Yahudilere karşı nasıl bir sıkı mücadeleye giriştiğini anlatır. Luka'nın bu anlatısının geri planında, onun Şam vizyonu tecrübesini ve bu vizyonla kendisine görünen İsa Mesih'in kendisini özel elçi olarak seçmiş olduğu iddiasını Havarilerin de dinleyip kabul ettikleri vurgusu yatmaktadır. Esasen Luka, baştan beri Kudüs cemaatinin, Pavlus'un İsa Mesih ile ilgili fikirlerinden haberdar olduğu ve onun fikirleriyle İsa tarafından seçilmiş özel bir kişi olduğunu kabul ettiklerini gösterme çabasındadır. Bu çerçevede Pavlus'un Havariler ve İsa'nın Kudüs cemaatinin diğer fertleriyle arasını yapan, Pavlus'la onları bir araya getirip buluşturan kişi ise Barnaba'dır. Ancak Luka, bu konuda neden bir başkasını değil de Barnaba'yı ön plana çıkarır? Barnaba'nın İsa'nın Havarilerinin dışında Pavlus'la özel bir ilişkisi mi vardır?

Luka'nın anlatılarına göre Barnaba, Pavlus'a önceki hayatından dolayı önyargılı olarak bakan ve onunla buluşup bir araya gelmekten korkup kaçınan ya da Pavlus'a karşı güven sorunu yaşayan Havariler ve diğer cemaat üyelerinin aksine, Pavlus'a yakın duran bir kişidir. Bu yakınlığı nedeniyle o, güvenip inandığı Pavlus'u elinden tutarak Havariler ve diğer cemaatle tanıştırmış, onların Pavlus'a inanıp güvenmelerini tesis etmiştir. Peki gerçekten de Pavlus, bu seyahatinde Luka'nın iddia ettiği gibi İsa Mesih tarafından seçildiğini Havarilere anlatmış ve onlar da onu tasvip etmişler midir? Mektuplara dayalı olarak Luka'nın bu iddiasını doğrulamak pek mümkün görünmemektedir. İleride bu konu üzerine ayrıca duracağız; ancak Pavlus'un İsa Mesih'e ilişkin öğretilerini bu ziyaretinde ifşa edip etmemesi sorunu bir tarafa, Luka'nın bu konudaki rivayetini doğru

kabul etsek bile, diğer İsa cemaati ve Havariler Pavlus'a şüphe ile bakarlarken, Barnaba'nın ona hemen inanma durumunda olması bir diğer önemli sorun oluşturmaktadır.

Pavlus'un, özellikle İsa Mesih, tanrısal hukuk ve benzeri konularda düşüncelerini güçlü bir şekilde savunduğu ilerleyen dönemde, yalnızca Yahudileri ve diğer bazı grupları karşısına almadığı, Kudüs'teki İsa'nın Havarilerinin de aralarında bulunduğu cemaatin de çok güçlü bir muhalefetiyle karşı karşıya olduğu bilinmektedir. Nitekim Pavlus, zaman zaman "sahte kardeşler", "iki yüzlüler" ve benzeri suçlamalar yönelttiği Kudüs cemaatiyle şiddetli tartışmalara girmiştir. İleride değineceğimiz gibi, Pavlus'un polemiklerine hedef olanlar arasında Petrus gibi şahsiyetlerin de yer alması ayrı bir önem taşımaktadır. Pavlus'un Kudüs'ten uzaklığı ve Kudüs cemaatine karşı mesafeli duruşu onun tüm misyon faaliyetlerine de yansımaktadır. Bu durumda, Pavlus'un yakın bir öğrencisi/taraftarı ve özel doktoru olan Luka'nın, her ne kadar Pavlus'la aralarında zaman zaman bir çekişme ve mücadele olsa da Havarilerin ve Kudüs cemaatinin Pavlus'u baştan beri kabul ettiğini göstermeye çalıştığı ortadadır. Luka, tarihsel İsa'nın ardılı olan Kudüs cemaati ve Havarilerle Pavlus arasındaki ilk irtibatı kuran kişi olarak Barnaba'yı devreye sokar. Zira Barnaba'nın iki yönden önemli bir kişiliği vardır. Öncelikle o, Petrus ve diğer Havarilerin yanında önceden beri güven kazanmış bir şahsiyet olarak bilinir. İkinci olarak ise Barnaba'nın Pavlus'un ilk dönem misyon faaliyetlerinde önemli bir işlevi vardır. Bu çerçevede Barnaba, yine Luka'nın rivayetlerine göre, Pavlus'un daha sonraki yaşamında Kilikya, Anadolu ve benzeri bölgelere yönelik ikinci misyon dönemine kadar olan çalışmalarında Pavlus'la birlikte olan bir kişiliktir. Dolayısıyla Barnaba, hem Kudüs cemaati hem de Pavluscular arasında önemli bir yere sahiptir.

Yukarıda, Pavlus'un dine girişi öncesi Kudüs'teki yaşantısına yönelik Luka'nın rivayetini ve bu konudaki çeşitli görüşleri tartışmıştık. Yine Pavlus'un bu dönemine ilişkin olarak, onun Kudüs'e gelerek orada eğitim görmüş ve katı bir Ferisi olarak İsa ve taraftarlarına düşmanlık sergilemiş olduğu yönündeki Luka'nın anlatısının mektuplarca desteklenmediğini; aksine mektuplarda, Pavlus'un bu döneminde Kudüs'tekilerce hiç tanınmadığının belirtildiğini ve bunun, onun Kudüs'te bulunmadığını gösterdiğini ifade etmiştik. Hatta yine Galatyalılara mektubunda Pavlus'un Şam hadisesi sonrası

Kudüs'e Petrus ile tanışmak üzere gittiğini belirtmesi de (Gal. 1:18) onun önceden Kudüs'te bulunmadığı görüşünü desteklemektedir: zira daha önce burada bulunmuş olsaydı Petrus gibi İsa'nın Havarileri arasında önemli bir yere sahip olan bir kişiyi tanıyor ya da onunla tanışıyor olması gerekirdi. Şayet Pavlus, daha önce Kudüs'te bulunmadıysa, bu durumda Barnaba ile tanışıklığı ve ilişkisi nereden olabilir? Yukarıda bahsettiğimiz Resullerin İşleri'ndeki Barnaba ile ilişkili ifadelerden, onun Kıbrıslı olduğunu biliyoruz. Az sonra da üzerinde duracağımız gibi, aynı kitaptan hareketle onun sonraları Antakya, Kilikya ve Anadolu ile yakın ilişkili olarak yaşadığını, buralarda yoğun bir faaliyette bulunduğunu da biliyoruz. Dolayısıyla, Barnaba'nın İsa sonrası dönemde Antakya civarında yerleşik olan Gentile asıllı bir kişi olduğu kesindir. Stefan'ın öldürülmesi sonrası Havariler dışındaki herkesin Samiriye ve Yahudiye'ye kaçtığı bilindiğine göre, Barnaba'nın da Antakya civarına kaçıp buraya yerleşmiş olması kuvvetli bir ihtimaldir. Bu durumda, Pavlus'un onunla Antakya yöresinden tanışıyor olması da ihtimal dahilindedir.

Barnaba'nın Pavlus'un yaşamındaki önemli rolü sonraları da devam etmiş ve Pavlus mektuplarında ondan hep olumlu şekilde bahsetmiştir. 1 Korintliler 9:6 ile Galatyalılar 2:1 ve 2:9'da Pavlus, Barnaba'yla birlikteliğinden bahseder. Galatyalılar 2:13'te olduğu gibi Pavlus, her ne kadar zaman zaman Barnaba ile aralarında bazı ayrılıklar olduğuna değinse de onun hakkındaki kanaati genellikle müspettir. İlerleyen yıllarda Pavlus, Barnaba ile olan birlikteliğini görünürde Yuhanna Markus (John Mark) nedeniyle ondan ayrıldığı ikinci misyon hareketine kadar sürdürür.

Resullerin İşleri nde geçen bir ifade, Pavlus ile Barnaba arasındaki bu birliktelikte bu ikilinin birbirine karşı ilişkilerinin ne boyutta olduğu hakkında bilgi verir. Resullerin İşleri 14:11-13'e göre misyon amacıyla Listra'ya gelen Barnaba ile Pavlus'un faaliyetleri ve gösterdikleri olağanüstülükler nedeniyle Listralı halk onları kendi yerel inançlarına ait tanrılar panteonundaki Zeus-Hermes ikilisine benzetirler. Onlar Barnaba'yı Zeus, Pavlus'u ise Hermes'le özdeşleştirirler; onlar için kurban olarak sunulmak üzere Zeus rahiplerince boğalar, çelenkler getirilir. Burada halkın, Pavlus'u eski Yunan inancına göre tanrılarla insanlar arasındaki aracı/katip tanrı Hermes'le özdeşleştirirken, Barnaba'yı Yunan tanrılar panteonunun yüce tanrısı Zeus olarak adlandırması, Barnaba-Pavlus ikilisinin bir-

biriyle ilişkisine işaret etmesi açısından ilginçtir. Yunan panteonunda Zeus'un Hermes'e karşı üstünlüğü ve tanrılar hiyerarşisindeki önceliği açıktır. Dolayısıyla Luka tarafından aktarılan bu ifade, Barnaba ile Pavlus'un birlikte oldukları dönemde, açıkça Barnaba'nın Pavlus'a göre öncelik ve üstünlüğünü ima etmektedir. Ayrıca Zeus-Barnaba, Hermes-Pavlus benzetmesi, Barnaba'nın Pavlus ve fikirleri üzerinde önemli etkide bulunmuş bir kişi olduğu ihtimalini de desteklemektedir. Bütün bu hususlar, yukarıda sorduğumuz, "Barnaba'nın İsa'nın Havarilerinin dışında Pavlus'la özel bir ilişkisi mi vardır" sorusuna ışık tutar mahiyettedir.

3. Antakya'daki Yaşam ve Misyon Faaliyetleri

Resullerin İşleri ve Galatyalılara Mektuba göre Pavlus, Şam vizyonu sonrası Kudüs'e yaptığı bu ilk ziyaretten sonra, buradan ayrılarak Suriye ve Kilikya bölgelerine gider. Yukarıda belirttiğimiz gibi Luka, Yahudilerin öldürmek için ona burada tuzak kurmalarını Kudüs'ten ayrılışın sebebi olarak zikreder.

Pavlus'un bundan sonraki 11 yılı Kilikya ve Antakya yörelerinde geçer. Bu süre Pavlus'un sonraki faaliyetleri açısından oldukça önemlidir; zira bu dönem bir taraftan Pavlus'un "Gentileler" olarak adlandırılan Yahudi olmayan uluslar arasında yaymaya başladığı mesajın (müjdenin) kompoze edildiği bir dönemdir, diğer taraftan ise yine bu dönem, Pavlus'un Helenistik İsa taraftarlarıyla, özellikle de Barnaba ile bir araya geldiği ve ortak bir hareket geliştirdiği bir dönemdir.

Pavlus mektubunda, Kudüs'ten bu bölgeye (Suriye ve Kilikya'ya) geldiğinde, burada bulunan cemaat içerisinde "Yahudiye'nin Mesih'e bağlı topluluklarının" kendisini şahsen tanımadığını, ancak kendisinden haberdar olduklarını vurgular (Gal. 1:21vd). Daha önce de tartıştığımız gibi, bu ifade Pavlus'un, İsa döneminde Kudüs'te bulunmadığını gösteren önemli bir delil niteliğindedir. Diğer taraftan Pavlus, bu bölgede bulunan diğer cemaat mensuplarının, yani Yahudiye'den olmayanların da kendisini tanımadığı hakkında ise herhangi bir şey söylemez. Dolayısıyla bu ifadeden, Yahudiye menşeli olmayan cemaat üyelerinin kendisini tanıyor oldukları sonucunu çıkarmak kolaydır. Bu durumda Pavlus'un öteden beri bu bölgede, yani Suriye ve Kilikya yörelerinde bulunduğu ve burada yaşayan İsa taraftarlarıyla ilişki içerisinde olduğu düşünülebilir. Mektuplar-

da ve Luka'nın rivayetlerinde zaman zaman belirtilen, Şam vizyonu öncesi İsa cemaatine Pavlus'un düşmanlık beslemesi ve zulmetmesi hadisesi de bu yörede cereyan etmiş olmalıdır. Bu nedenle, İsa bağlısı olduğunu söyleyen gerek bu yörenin yerlileri gerekse yöre dışından olanlar, onun önceki faaliyetlerinden haberdardırlar. Yörenin yerlilerinden oluşan cemaat, onu aynı zamanda kişisel olarak da bilip tanırken diğerleri sadece onu duymuşlardır.

Kendilerini İsa ile irtibatlı gören cemaatin, başta Antakya olmak üzere bu yöreye ait çeşitli merkezlerdeki faaliyetleri İsa sonrası dönemden beri bilinmektedir. Luka'nın ifadelerine göre (Res. İş. 11:19-24), Stefan'ın öldürülmesi sonrası cemaatin bir bölümü Kıbrıs, Fenike ve Antakya yörelerine dağılırlar ve buralarda Yahudilere (Diyaspora Yahudilerine) yönelik tebliğ faaliyetlerini sürdürürler. Cemaat içerisinde yörenin yerlisi olan Kıbrıs ve Kireneli bazı kişiler ise Antakya'da, Yahudi olmayan ve Yunanca konuşan yerli halkla ilişkilerini geliştirirler ve onlar arasından bir cemaat oluştururlar. Antakya'daki bu faaliyetler kısa zamanda olumlu sonuçlar vermeye başlayınca, bölgeye Barnaba gibi yörenin yerlisi olan bir kişi gönderilmek suretiyle yöredeki faaliyetler desteklenir.

Luka'nın anlatısına göre (Res. İş. 11:25-26), Antakya yöresinde faaliyetlerini sürdüren Barnaba, Tarsus'a giderek Pavlus'u bulur ve onu kendi faaliyet merkezi olan Antakya'ya getirir. Bundan sonraki dönemde bu ikili, Yunanca konuşan halka yönelik çalışmaları birlikte yürütürler. Yine Luka'nın anlatısına göre, Barnaba ve Pavlus'un, Antakya ve civarındaki bu faaliyetleri esnasında, cemaat için ilk kez "Mesihçiler" adı kullanılmaya başlanır.

Bultmann ve benzeri birçok Yeni Ahit araştırıcısı, Pavlus öncesi dönemde Antakya ve civarında faaliyette bulunan kişiler tarafından, Kudüs'teki İsa cemaatinin genel yapısından nispeten farklı olan ve İsa mesajının Helenistik yorumuna yer veren bir anlayışın geliştirildiği üzerinde dururlar. Örneğin Küng, bu Helenistik misyonun, özellikle Kıbrıs asıllı Barnaba gibi kişilerce sürdürüldüğünü ve bunların faaliyetlerinin Pavlus'a uygun bir ortam hazırladığını belirtir.[32] Bultmann ise Pavlus'un Hıristiyanlığı bu yörede Helenistik şekliyle tanımaya başladığını vurgular.[33]

32 Bkn. Küng, *Christianity: Its Essence and History*, s.112.
33 Bultmann, "Paul", ss.135-136.

Bultmann, Gentile kökenli bu Helenistik Hıristiyan grubun varlığıyla ilgili Yeni Ahit'te mevcut iki grup kaynaktan bahseder. Bunlar Resullerin İşleri'ndeki bazı ifadelerle (Res. İş. 6-8, 11:19-30) Pavlus'un mektuplarındaki bazı alıntılardır.[34] Özellikle Pavlus'un Korintlilere birinci mektubunda, bu konuda bazı ipuçları bulunmaktadır. Bu mektubunda (1 Kor. 11:23-26, 15:1) Pavlus, öğrendiği şeylerden bahsetmekte ve bazı alıntılar aktarmaktadır. Örneğin bir alıntıda, İsa'nın ele verildiği gece Havarileriyle yediği yemekten bahsetmekte ve burada bölünen ekmeğin İsa'nın bedeni, içilen şeyin ise İsa'nın kanı olduğu yorumunu yapmaktadır. Her ne kadar Pavlus, bunları Rab'den (İsa Mesih'ten) öğrendiğini ifade etse de bu alıntıların kaynağı büyük ihtimalle Helenistik İsa taraftarlarıdır.

İsa'nın mesajını, Roma nın egemenlik sahasında bulunan Antakya ve civar bölgelerde, buranın Yunanca konuşan ve Yahudi olmayan halkı arasında yaymaya çalışan kişilerin misyon faaliyetleri sonucu, Kudüs merkezli İsa cemaatinin anlayışı dışında bir misyonun oluştuğu kesindir. Zira, gerek Pavlus'un mektuplarında gerekse Luka'nın anlatılarında, İsa sonrası dönemde Havarilerden Yakub'un liderliğindeki Kudüs merkezli İsa cemaati mensuplarıyla, Antakya ve civarında örgütlenen ve sonraları Pavlus'u da bünyesine katan cemaat arasındaki çekişme ve mücadelelere zaman zaman atıfta bulunulur. Antakya ve civarında yoğunlaşan ve Helenistik misyonla iç içe olan cemaat mensuplarının başta Musa hukukunun geçerliliği olmak üzere Havarilik ve İsa'nın konumu gibi konularda Kudüs'teki cemaatten farklı düşüncelere sahip oldukları bilinmektedir. Kendileri de gerek Diyaspora Yahudisi olarak gerekse Yunan asıllı olarak yörenin yerlisi olan ve yöredeki Yahudi olmayan Gentileleri kendilerine hedef olarak seçen bu kişilerin hareketi, Antakya ve civarında öbekleşen Helenistik İsa topluluğunu ortaya çıkarmıştır. Bu topluluğun, kendilerini Kudüs cemaatinden ayıran iki önemli karakteristik özellikleri; tanrısal hukuku ya da Musa hukukunu, özellikle de sünneti kabul etmemeleri ve Mesih kavramı çerçevesinde geliştirdikleri İsa anlayışıydı. Nitekim onların Mesih merkezli düşünceleri nedeniyle geliştirdikleri dinsel harekete Antakya yöresinde Mesihçilik (Hıristiyanlık) adı verildi. Muhtemelen Pavlus, Bultmann'ın da ifade ettiği gibi,[35] bu harekete katılmadan önceki yaşamında, huku-

34 Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.64.
35 Bultmann, "Paul", s.133.

ka sıkı sıkıya bağlı bir Yahudi, katı bir Ferisi olarak, Antakya yöresindeki bu Helenistik cemaati tanımış ve onun tanrısal hukuka karşı olan tavrını gördüğünde ona düşman olmuştur.

Resullerin İşleri'ne göre Barnaba, Pavlus'u Tarsus'tan alarak Antakya'ya getirdikten sonra, bu ikili burada bir yıl kadar birlikte faaliyette bulunurlar. Daha sonra Kudüs'ten gelen bazı kimselerin, baş gösteren büyük bir kıtlıktan bahsetmeleri üzerine, Antakya'daki cemaat, büyük sıkıntı içerisinde oldukları düşünülen Yahudiye'deki İsa taraftarları için yardım toplar. Antakya ve civarında toplanan bu bağışlar, Barnaba ve Pavlus eliyle Yahudiye'ye gönderilir (Res. İş. 11:27-29). Galatyalılara Mektup'ta (2:1) da Pavlus, Kudüs ziyaretinden bahseder. Şam vizyonu sonrası Petrus'la tanışmak amacıyla gittiği ilk ziyaretinde Kudüs'ten ayrılıp Suriye ve Kilikya yörelerine gittiğini belirttikten sonra, buradan Titus'u da yanlarına alarak Barnaba ile birlikte yine Kudüs'e gittiğini söyler. Tanrısal esine dayalı olarak yaptığını ifade ettiği bu seyahatinin "14 yıl aradan sonra" yapıldığını vurgular. Bu ondördüncü yıl muhtemelen Pavlus'un Şam vizyonundan sonraki ondördüncü yıldır; zira aynı mektubun baş taraflarında Pavlus, Şam vizyonu hadisesinden bahsetmekte ve bundan üç yıl sonra yaptığı bazı hadiseleri de zikretmektedir. Pavlus'un Şam vizyonunun yaklaşık olarak 33-36 civarında olduğunu var sayarsak, bu durumda Barnaba ve Titus ile yaptıkları bu yolculuk yaklaşık olarak 47-50 tarihine denk düşmektedir.

Resullerin İşleri'nde, toplanan bağışları ulaştırmak amacıyla yapıldığı söylenen Kudüs ziyaretiyle Galatyalılara Mektup'ta bahsedilen ve dine girişin 14. yılında gerçekleştiği belirtilen bu ziyaret aynı olay mıdır? Galatyalılara Mektup'ta Pavlus, tanrısal esin doğrultusunda yaptığını söylediği bu ziyaretiyle ilişkili olarak Yahudiye'deki kıtlık ya da yardım ulaştırma gibi durumlardan kesinlikle söz etmez. O, bu ziyaretinde kendi ifadesiyle diğer uluslar arasında yaydığı öğretiyi, özel olarak Kudüs'teki ileri gelenlere sunduğunu vurgular (Gal. 2:2). Dolayısıyla bu ziyaretin amacı, Pavlus ve beraberindekilerin savundukları öğretileri Kudüs cemaatiyle görüşüp tartışmaktır. Ayrıca bu ziyaretinde yanında Barnaba'nın dışında Titus'un da bulunduğunu söyler. Dolayısıyla bu ziyaretin, Luka'nın bahsettiği yardım ulaştırma ziyaretiyle bir ilişkisi yoktur. Esasen kıtlık nedeniyle Yahudiye'dekiler için yardım toplama ve bunları Kudüs'e ulaştırma yönündeki rivayet mektuplarda hiç yer almamaktadır. Diğer

taraftan Resullerin İşleri 15. bölümün başlarında Luka, tanrısal hukukun ve özellikle de sünnet olmanın geçerliliği konusundaki meseleleri ve tartışmadaki kendi konumlarını görüşüp değerlendirmede bulunmak üzere Barnaba ve diğer bazı kişilerle birlikte Pavlus'un Kudüs'e bir ziyarette bulunduğunu ve Kudüs cemaatiyle bu konuda bir toplantı yaptığını belirtir. Luka'nın bahsettiği bu ziyaretle Galatyalılara Mektup'ta, 14. yılda yapıldığı zikredilen ziyaret muhtemelen aynı hadisedir.

Luka, Pavlus ve Barnaba'nın bağışları teslim etmek amacıyla yaptıkları Kudüs ziyaretini, Yahudiye bölgesine egemen olan Herod'un ölümüne kadar sürdüklerini, Herod'un ölümünden sonra görevlerini tamamlayan Barnaba ve Pavlus'un, Markus diye de tanınan Yuhanna'yı da yanlarına alarak Kudüs'ten döndüklerini ifade eder (Res. İş. 12:21-25). Kral I. Herod Agrippa, Yahudiye'deki egemenliğini 41-44 yıllarında sürdürdüğüne göre[36] bunların Antakya'ya dönüşleri yaklaşık olarak 44 civarında olmalıdır.

A. Birinci Misyon Seyahati

Yeniden Antakya'ya dönen Barnaba ve Pavlus, buradaki cemaat tarafından Kıbrıs ve Anadolu'da misyon faaliyetinde bulunmak üzere görevlendirilir. Luka, anlatısında bunun Kutsal Ruh tarafından cemaate ilham edildiğini belirtir (Res. İş. 13:2). Böylelikle yola çıkan Barnaba ile Pavlus, Selefkiye yoluyla Kıbrıs'a, oradan da Anadolu'ya uzanan bir seyahat gerçekleştirirler. Bu seyahatlerinde Kıbrıs'dan başka Perge, Pisidya'daki Antakya, Konya, Listra ve Derbe'yi ziyaret ederler (Res. İş. 13:4-14:25). Yeni Ahit araştırıcılarınca "Pavlus'un Birinci Misyon Faaliyeti" olarak adlandırılan bu seyahat yalnızca Resullerin İşleri'nde Luka tarafından anlatılır; Pavlus'un mektuplarında bundan söz edilmez. Bu nedenle bazı araştırıcılar, bu seyahatle ilgili bilgilerin gerçek olmadığını, Luka tarafından uydurulduğunu ve dolayısıyla tamamıyla fabrikasyondan ibaret olduğunu ileri sürerler.[37]

Barnaba ile Pavlus'un bu seyahatiyle ilişkili anlatılarında Luka, genellikle Pavlus'u ön plana çıkarır; onun gösterdiği mucizevi tavır ve davranışlardan, çektiği ıstırap ve çilelerden ya da çeşitli kişilerle

36 Bkn. Bruce, *The Acts of the Apostles*, ss.57, 249vd.
37 Bkn. Fitzmyer, "Paul", s.1330.

(özellikle de Yahudilerle) giriştiği mücadelelerden sıkça bahseder. Luka'nın ifadelerinde Barnaba, sanki adeta Pavlus'un yanındaki bir yardımcı görünümündedir. Oysa Luka, yine bu seyahat esnasında Listra'da halkın Barnaba'yı Zeus ile Pavlus'u ise Hermes ile özdeşleştirdiğinden de bahseder. Yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi, her ne kadar Luka, Pavlus'u ön plana çıkarıyor olsa da halkın yaptığı bu benzetme, Barnaba-Pavlus ikisinden Barnaba'nın Pavlus'a göre üstünlük ve önceliğine işaret etmektedir.

Bu seyahat esnasında Barnaba ve Pavlus'un misyonunda, iki temel öğreti ön plana çıkar. Bunlardan ilki "kurtarıcı İsa Mesih" düşüncesidir. Pavlus, yaptığı konuşmalarında İsa Mesih'in kurtarıcı olarak yeryüzüne gönderildiği, burada çarmıha gerilerek öldürüldüğü, mezara konulduğu, fakat sonra Tanrının onu ölümden dirilttiği mesajını işler (Res. İş. 13:23-37). Pavlus ve Barnaba'nın misyonundaki ikinci önemli öğreti ise "kurtuluşun tanrısal hukuk aracılığıyla değil Mesih aracılığıyla olduğu" kanaatidir (Res. İş. 13:38-39).

Pavlus'un yaşamıyla ilgili anlatılarda sık sık dile getirilen mucizevi durumlara, bu seyahatinde de sıkça rastlanır. Kıbrıs'ta Baryeşu (ya da Elimas) adlı bir büyücünün gözünün kör edilmesi (Res. İş. 13:6-11), Konya'da bir dizi mucizeler göstermesi (Res. İş. 14:3), Listra'da kötürümü iyileştirmesi (Res. İş. 14:8-10) gibi harikulade olaylar, Luka tarafından anlatılır. Yine Luka, bu seyahatte Pavlus'un çektiği çile ve ıstıraplardan da bahsederek, onun Perge'den nasıl kovulduğunu (Res. İş. 13:50) ve Listra'da nasıl taşlanarak öldü sanılıp kentin dışına atıldığını (Res. İş. 14:19) anlatır. Luka, daha sonraki olaylarda da söz konusu edileceği üzere, Pavlus'a zulmeden kişilerin onu kıskanan, öğretilerinden ve başarılarından rahatsız olan Yahudiler olduğunun altını çizer.

B. Kudüs Yolculuğu ve Havariler Konsili (Gerçek mi Düzmece mi?)

Luka'ya göre Pavlus ve Barnaba, bu ilk seyahat sonrası yeniden Antakya'ya dönerler ve orada bir müddet kalırlar. Bu esnada Yahudiye'den gelen bir grup İsa taraftarı, kurtuluş için tanrısal hukuka bağlı olmak gerektiği konusunda Antakya'daki Hıristiyanlarla tartışmalar yaparlar (Res. İş. 5:1-2). Onlar özellikle sünnet olmanın şart olduğu üzerinde dururlar. Tanrısal hukukun gerekliliğini savunan ve bu konuda Antakya'daki Pavlus yanlılarıyla tartışmalar yapan bu

grup, büyük ihtimalle Havarilerden Yakub liderliğindeki Kudüs merkezli İsa cemaatinin üyeleridir. Zira, az sonra değineceğimiz gibi, sonraki dönemlerde de Kudüs'teki Yakub cemaati ile Pavlus ve yanlıları arasında aynı konuda ciddi tartışma ve sorunlar yaşanmıştır. Pavlus ve Barnaba, bu kişilerle uzun tartışmalar yaparlar. Tartışmaların belirli bir uzlaşma sağlamaması üzerine, konuyu Havarilerle görüşüp tahlil etmek üzere Pavlus ve Barnaba Kudüs'e giderler. Bu ziyarete Pavlus, Galatyalılara mektubunda da değinir. Galatyalılara 2:1-2'de Pavlus dine girişinden (Şam vizyonu hadisesinden) 14 yıl sonra Barnaba ve Titus'la birlikte Kudüs'e gittiğinden bahseder. Ancak mektuptaki ifadelerinde Pavlus, bu ziyaretin amacının Gentileler arasında yaydığı öğretilerin Kudüs'teki Havarilere ve İsa cemaatinin diğer ileri gelenlerine sunulması olduğunu vurgular. Bu konuda o şöyle der: "Boş yere koşmayayım ya da koşmuş olmayayım diye, diğer uluslar arasında yaydığım müjdeyi özel olarak ileri gelenlere sundum" (Gal. 2:2). Dolayısıyla Pavlus, Luka tarafından rivayet edilen bu ziyaret öncesi tanrısal hukukun gerekli olup olmaması konusunda Yakub cemaati ile Pavlus ve Barnaba arasında Antakya'da yapılan tartışmalardan bahsetmez ve Kudüs'e yapılan ziyareti yalnızca sünnetin gerekli olup olmadığının görüşülmesi konusuyla sınırlamaz.

Ziyareti tanrısal hukuk meselesinin görüşülüp karara bağlanması amacıyla sınırlayan Luka, konuyla ilgili anlatısında Kudüs'te, Havariler ve diğer ileri gelenlerin Pavlus'la Barnaba'yı oldukça iyi karşıladıklarını ve konuyu görüşmek üzere bir toplantı tertip ettiklerini anlatır. Ona göre bu toplantıda, Petrus, Barnaba ve Pavlus çeşitli konuşmalar yaparlar. Petrus konuşmasında, "ne bizim ne de atalarımızın taşıyabileceği bir boyunduruğu öğrencilerin boynuna geçirerek şimdi neden Tanrıyı sınıyorsunuz?" sözleriyle, kurtuluş için tanrısal hukuka bağlı olmanın gerekmediği yönündeki argümanı destekler. Nihayet Yakub da son konuşmayı yaparak diğer uluslardan (Gentilelerden) dine girenlere güçlük çıkartılmaması gerektiğini belirtir ve bunların putlar adına kesilen ya da boğularak öldürülen hayvanlardan ve kandan uzak durmaları ile fuhuştan sakınmalarının yeterli olduğunu söyleyerek konuyu karara bağlar (Res. İş. 15:6-21). Yalnızca 5 kişinin, Yakub, Petrus, Yuhanna, Pavlus ve Barnaba'nın katılımıyla gerçekleşen bu toplantı[38] ardından Havari-

38 Bkn. Stauffer, E., *New Testament Theology*, tr. J. Marsh, London: SCM Press 1955, s.37.

ler ve Kudüs cemaatinin diğer ileri gelenleri, Yahuda ve Silas isimli Kudüs cemaatine mensup iki kişiyle Antakya'daki cemaate aldıkları kararı bildiren bir mektup da yollarlar. Bu mektupta, Antakya'da hukukun gerekliliği konusunda tartışmalar yapan kişileri "akıl karıştırıcılar" olarak niteleyen Kudüs cemaati ileri gelenleri, bu kişilerin kendileriyle bir ilişkisinin olmadığının da altını çizerler (Res. İş. 15:22-29).

Luka, Pavlus'la Barnaba'nın bu toplantı amacıyla Kudüs'te oldukları esnada, Ferisi mezhebinden olan bazı İsa yanlılarının sünnet olmak ve Musa hukukuna bağlanmanın gerekliliği konusunda görüş bildirdiklerini de anlatır (Res. İş. 15:5). Ancak daha sonra yapılan toplantıda mesele yukarıda değindiğimiz gibi çözüme kavuşturulur.

"Kudüs Konsili" ya da "Havariler Konsili" adıyla meşhur olan bu toplantının, yalnızca Luka tarafından rivayet ediliyor olması dikkat çekicidir. Çeşitli araştırıcılar, Resullerin İşleri 15:1-34'te yer alan metnin, Pavlus'un Galatyalılara mektubundaki ifadelerinden (Gal. 2:1-10) hareketle kompoze edildiğini, dolayısıyla Luka'nın bu rivayetinin müstakil bir değer taşımadığını ifade ederler.[39] Galatyalılara mektubunda Pavlus, Barnaba ve Titus'la birlikte Kudüs'e yaptıkları ziyaretten bahsetmekle birlikte, tanrısal hukuk konusunu görüştükleri herhangi bir toplantıdan söz etmez. Ayrıca yukarıda değindiğimiz gibi Pavlus, bu ziyaretin, savunduğu öğretilerin Kudüs cemaatiyle görüşüp tartışılması amacıyla yapıldığını vurgular. Dolayısıyla yalnızca Luka'nın anlatısında yer alan Kudüs Konsili'nin gerçekleşip gerçekleşmediği konusu tartışmalıdır.

Resullerin İşleri'nde, sürekli olarak Pavlus'u Kudüs'le erken dönemlerden itibaren irtibatlı göstermeye çalışan ve rivayetlerinde zaman zaman Pavlus'un mektuplarındaki anlatılarla çelişen Luka'nın, Pavlus ve Barnaba'nın tanrısal hukuk konusundaki yaklaşımının doğruluğunun, Kudüs'te Havarilerin de katıldığı bu ilk konsilce tescil edildiğine dair bu rivayetine de mesafeli yaklaşmak yerinde olur.[40] Zira Kifas adıyla da bilinen Petrus ve Yakub'un söz konusu

39 Bkn. Bernheim, P.-A., *James, Brother of Jesus*, tr. J. Bowden, London: SCM Press 1997, s.165.

40 Nitekim, Kudüs'teki toplantıya ilişkin Resullerin İşleri'ndeki rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini, diğer çeşitli araştırıcılar da vurgulamaktadırlar. Bkn. Bernheim, *James, Brother of Jesus*, ss.165vd.

Kudüs ziyareti sonrası gelişen olaylarda, sünnet konusuna yaklaşımlarıyla ilgili Galatyalılara Mektup'daki ifadeler (2:11-13), Luka'nın Kudüs Konsili ile ilgili rivayetine mesafeli yaklaşılması gerektiği yönündeki yaklaşımımızı destekler mahiyettedir. Galatyalılara mektubunda Pavlus, öğretilerini tartışmak üzere gerçekleştirdiği Kudüs ziyareti sonrası Antakya'da sünnet konusunda Yakub yanlıları ile Petrus'un tavrından bahseder. Buna göre Antakya'ya gelen Petrus, sünnet yanlılarının (Yakub taraftarlarının) etkisiyle sünnetsizlerden ayrılarak ikiyüzlülük (döneklik) yapar. Sünnet yanlısı olan Yakub taraftarlarına uyan Petrus'u Pavlus azarlar ve kurtuluşun tanrısal hukuk yoluyla değil Mesih'e iman yoluyla olduğunu söyleyerek onunla tartışır (Gal. 2:13-21). Burada Yakub taraftarları, tanrısal hukukun gereği olan sünnet olmayı savunanlar olarak nitelenir ve Petrus'un (hatta bir ara Barnaba'nın) da onlara uyduğu belirtilir. Şayet Luka'nın iddia ettiği gibi, daha önce Kudüs'te Pavlus, Barnaba, Yakub ve Petrus'un katıldığı bir konsilde konu görüşülmüş ve yazılı bir vesika ile de karara bağlanmış olsaydı, Galatyalılara Mektupta anlatıldığı üzere Yakub taraftarları, hâlâ Yahudi olmayanların da sünnet olmaları gerektiğini savunurlar mıydı ve aynı şekilde Petrus da onlara uyar mıydı?

Hukuk konusunda herhangi bir konsilden bahsetmeyen Pavlus, mektubunda Gentileler arasında yaydığı öğretileri Kudüs'te Havarilere ve diğer ileri gelenlere sunduğunu belirttikten sonra şöyle der: "ileri gelenler ... söylediklerime bir şey katmadılar" (Gal. 2:6). Kudüs'teki cemaatle konuştuğu ve onların bu konuda kendisine katıldığı nokta konusunda ise Pavlus şunu ifade eder: "Tam tersine, Müjde'yi sünnetlilere bildirme işi nasıl Petrus'a verildiyse, sünnetsizlere bildirme işinin de bana verildiğini gördüler" (Gal. 2:7). Dolayısıyla bu mektuba göre Pavlus, bu ziyaretinde Kudüs cemaatiyle iki nokta üzerinde görüşür. Birinci nokta, Antakya yöresinde savunduğu fikirlerdir. Muhtemelen bunlar arasında en önemlisi Şam vizyonu sonrası savunduğu Rab İsa Mesih düşüncesidir. İkinci nokta ise, Pavlus'un "Gentileler Havarisi" olduğu yolundaki iddiasıdır. İleride de üzerinde duracağımız gibi, Pavlus kendisinin "henüz ana rahmindeyken Tanrı tarafından özel olarak seçildiğini" ve Şam vizyonuyla birlikte Gentileler arasında kurtarıcı Rab İsa Mesih öğretisini yaymak üzere İsa tarafından göreve başlatıldığını savunmaktadır. Dolayısıyla Pavlus, henüz hayattayken Petrus'u Yahudilere elçi ola-

rak görevlendiren İsa'nın, kendisini de göğe yükselişi sonrası Yahudi olmayanlara elçi olarak atadığını düşünmektedir.

Pavlus, Kudüs'te bulunduğu esnada kendisine karşı çıkarak mücadele eden çeşitli kimselerden bahseder ve bunları "sahte kardeşler" diye niteler (Gal. 2:4-5). Kendisinin bunlara bir an bile olsa teslim olmadığını, onlarla mücadele ettiğini de bildirir. Pavlus'un "sahte kardeşler" adını verdiği bu cemaat, sık sık Pavlus'un polemiklerine konu olan Yakub cemaatinden başkası değildir. Bununla birlikte Pavlus, Kudüs'te kendisini dinleyen Havarilerden Yakub, Petrus ve Yuhanna'nın kendisine inandıklarını ve bunun bir göstergesi olarak da kendisi ile Barnaba'yı takdis ettiklerini (sağ ellerini onlara uzattıklarını) ileri sürer (Gal. 2:9). Her ne kadar Pavlus, mektubunda bunların kendisini onayladıklarını ifade etse de özellikle Pavlus'un "sünnet yanlıları" olarak da nitelediği cemaatin lideri durumunda olan Yakub'un bunu kabul ettiği şüphelidir. Zira Pavlus'un, mektuplarında Yakub'un başında olduğu Kudüs cemaatine yönelik polemikleri ve bunlarla giriştiği mücadeleler dikkate alındığında, Yakub ve etrafındaki Kudüs cemaatinin Pavlus'u ve fikirlerini onayladığını söylemek mümkün değildir. Esasen Yakub, kardeşi İsa'nın Tanrı tarafından seçilen ve yaklaşan Tanrının Krallığı (hesap günü) dönemi konusunda İsrailoğullarını uyararak, onları tövbeye çağıran eskatolojik bir elçidir. Bu nedenle, onun gerek bu konudaki düşünceleri gerekse hukuk ve İsrail'in rolü konusundaki yaklaşımları Pavlus'unkilerle uyuşmadığından, Yakub, Pavlus'a ve onun öğretilerine temelden karşı çıkmaktadır.[41]

Kendi ifadelerine göre Pavlus, böylelikle dine giriş hadisesinden 14 yıl sonra Kudüs'te İsa Mesih, elçilik iddiası ve benzeri konularda Antakya ve yöresindeki Helenistik cemaat arasında yaydığı fikirlerini açıklar ve bunlara karşı çıkanlarla tartışmalar yapar. Her ne kadar Luka, bu 14 yıl içerisinde Pavlus'un Kudüs'e gelerek İsa ile ilgili vizyonlarını ve fikirlerini açıkladığını ve bunların Havariler ve diğer Kudüs cemaati tarafından kabul gördüğünü ifade eden rivayetler aktarsa da Pavlus'un kendi mektuplarında bu hususların yer almaması, zaman zaman Pavlus'un ifadeleriyle Luka'nın anlatılarının

41 Bernheim, *James, Brother of Jesus*, s.259. Bu arada erken dönem Hıristiyan yazar Origen, "İsa'nın kardeşi" unvanıyla bilinen Yakub'un, İsa'nın kan yoluyla değil, birlikte yetişme yönünden kardeşi olduğunu savunur. Origen, *Against Celcus*, xlvii, http://newadvent.org/fathers/0416.htm (copyright 2000 by Kevin Knight).

çelişik olması ve Luka'nın sürekli olarak hocası Pavlus'u haklı çıkarma/meşrulaştırma doğrultusunda onun yaşamı konusundaki abartıları dikkate alındığında, Luka'nın rivayetlerinden şüphe etmek için yeterli sebebin mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

C. İkinci Misyon Seyahati

Bu Kudüs seyahatinin ardından Pavlus, Antakya'dan ayrılarak Anadolu, Balkanlar ve Yunanistan'daki çeşitli merkezlere misyon faaliyetinde bulunmak üzere yola çıkar. Pavlus'un bu seyahatinin ilk önemli misyon gezisi mi yoksa ikincisi mi olduğu tartışmalıdır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bazı Yeni Ahit araştırıcılarınca Luka'nın uydurmasından ibaret gerçek olmayan bir olay olarak nitelenen, Barnaba ve Pavlus'un Anadolu'ya yaptıkları seyahat, "Birinci Misyon Seyahati" diye adlandırdığında, Pavlus'un Anadolu'dan Yunanistan'a uzanan ve oradan Kudüs yoluyla tekrar Antakya'ya döndüğü bu misyon seyahati de "İkinci Misyon Seyahati" olarak kabul edilebilir. İlerleyen dönemde bu ikinci seyahati bir üçüncüsü daha izleyecektir.

Resullerin İşleri'ne göre (15:36vd), birlikte yaptıkları Kudüs seyahati sonrası Pavlus ve Barnaba, Antakya dışındaki bölgelere birlikte bir misyon seyahati daha yapmayı planlarlar. Ancak bu defa onlar arasında ciddi bir anlaşmazlık baş gösterir; zira Barnaba, Markus'u (Yuhanna Markus) da yanlarına almak istemektedir. Pavlus ise daha önceki misyon seyahatinde kendilerini yüzüstü bırakıp göreve devam etmemiş olan Markus'u (Res. İş. 13:13) yanlarında götürmeyi uygun görmemektedir. Bu anlaşmazlık üzerine Barnaba ile Pavlus birbirlerinden ayrılırlar; Barnaba yanına Markus'u alarak Kıbrıs'a doğru yola çıkarken, Pavlus ise yanına aldığı Silas ile birlikte Kilikya'ya ve oradan ziyaret edeceği diğer yörelere gider (Res. İş. 15:38-40).

Pavlus'la Barnaba arasındaki bu anlaşmazlık ve ayrılık çok dikkat çekicidir. Pavlus'un, yaşamında çok önemli bir yer tutan Barnaba gibi bir kişiden, sırf Barnaba'nın yanlarına almak istediği Markus nedeniyle terk etmesi ve ikilinin yollarının ayrılmasının Luka tarafından buna bağlanması ilginçtir. Peki kimdir bu Markus? Pavlus'un mektuplarından Koloseliler 4:10'a göre Markus, Barnaba'nın yeğenidir. Pavlus'un son dönemlerine ait bir mektup olan Koloselilere mektuptaki bu ifadeden Markus'un sonraki dönemlerde Pav-

lus'un yanında olduğu anlaşılmaktadır. Yine Pavlus'un Timoteyus'a yazdığı ikinci mektubunda da Markus'tan bahsedilir. Burada Pavlus, Timoteyus'a Markus'u da alarak getirmesini, onun yapacağı hizmetlerde kendisine yardımcı olacağını söyler (2 Tim. 4:11). Bütün bunlar dikkate alındığında Luka'nın, Pavlus'un Barnaba'dan ayrılmasının nedenini yalnızca Markus'a bağlaması ve Markus'un önceki davranışını hoş görmediği için, onun, Barnaba ile yolunu ayırdığını söylemesi, doğrusu pek mantıklı görünmemektedir.

Pavlus'un Barnaba ile birlikteliğinin bu misyonun (ikinci misyon hareketinin) başlangıcında sona erdiği ve adeta bu ikilinin yollarının ayrıldığı kesindir; zira Pavlus'un bundan sonraki faaliyetlerinde Barnaba yer almamaktadır. Sonraki dönemi konu alan mektuplarında Pavlus, yalnızca bir yerde Barnaba'yı anar. Korintlilere yazdığı ilk mektubunda Pavlus, kendisini gerçekte elçi (İsa elçisi) olmamakla, çalışmadan insanların sırtından geçimini sürdürerek insanları sömüren birisi olmakla suçlayan çeşitli ithamlara karşı, kendini savunurken "Geçimi için çalışması gereken yalnız Barnaba ve ben miyim? Kim kendi parasıyla askerlik yapar? Kim bağ diker de meyvesini yemez? Kim sürüyü güdüp de sürünün sütünden içmez?" (1 Kor. 9:6-7) der. Pavlus bu mektubu üçüncü misyon seyahati sırasında muhtemelen 54 civarında yazmıştır.[42] Pavlus bunları yazdığı sırada Barnaba yanında olmadığı halde o, neden kendisiyle birlikte Barnaba'yı da anmaktadır? Muhtemelen bunun nedeni Pavlus gibi Barnaba'nın da benzer suçlamalarla itham edilmesidir. Bu nedenle Pavlus, kendisini savunurken, aynı suçlamalarla yüz yüze kalan Barnaba'yı da anmaktadır. Belki de o, bu ifadesiyle, bu tür suçlamalara muhatap olma noktasında kendisinin yalnız olmadığına vurgu yapmaktadır.

Diğer taraftan Barnaba ile Pavlus'un yollarını ayıran gerçek sebebi, Pavlus'la Barnaba'nın birlikte Kudüs'e yaptıkları seyahat sonrası Antakya'da gelişen bazı olaylardan bahseden Galatyalılara Mektup'taki ifadelerde (2:11-13) bulmak mümkündür. Bu mektubunda Pavlus, Yakub'un yanından (Kudüs'ten) bazı kişilerin Antakya'ya gelerek Musa hukukunun gerekliliği konusunda tartışmalar yaptıklarını ve Petrus'la diğer bazı cemaat mensuplarının bundan etkilenerek sünnetsizlerden (Gentilelerden) uzak durmaya başladık-

42 Bkn. Fitzmyer, "Paul", s.1336.

larını anlatır. Pavlus bunları ikiyüzlülükle suçlar. Pavlus'un ifadesine göre Barnaba da onların bu ikiyüzlülüğüne iştirak eder. Bu ifadelerden, Barnaba'nın Antakya'da tanrısal hukukun geçerliliği konusunda Petrus'la birlikte Yakub'un liderliğindeki Kudüs cemaatinin görüşünü kabul ettiği anlaşılmakta ve bu nedenle Pavlus tarafından "ikiyüzlülükle" suçlanmaktadır. Kanaatimizce bu durum, Pavlus'un Barnaba ile yolunu ayırmasının temel nedenidir.

Pavlus'un Barnaba'dan ayrılmasının bir diğer muhtemel nedeni olarak şu da düşünülebilir. İkinci misyonun başlangıcına kadar Pavlus, Barnaba'nın yanında adeta ikincil bir statüye sahiptir. Zira, -Luka'nın anlatılarında açıkça görüldüğü gibi- Barnaba onu alarak Havarilere ve Kudüs cemaatine tanıtmış, daha sonraları Pavlus'un Kilikya'da olduğu bir dönemde onu Tarsus'ta arayıp bularak tutup Antakya'ya getirmiştir. Pavlus, Barnaba ile Kıbrıs ve Anadolu'ya misyon seyahatine çıkmış, yine onunla birlikte Kudüs'e giderek Havarilerle görüşmüştür. Anadolu'daki misyon seyahati sırasında halk Pavlus'u Yunan tanrılar panteonundaki ilahi varlık Hermes'le özdeşleştirirken, Barnaba'yı Yunan panteonunun başı yüce tanrı Zeus ile özdeşleştirmiştir. Kısaca Pavlus, Şam vizyonu sonrası dönemde yaklaşık 11 yıl Barnaba ile birlikte olmuş, Stefan'ın öldürülmesinden itibaren Antakya yöresinde faaliyette bulunan ve yöredeki Helenistik cemaat arasında önemli bir yer edinmiş olan Barnaba'nın sürekli yanında olarak, kendisine de bir yer edinmiştir. Yaklaşık 11 yıllık bu birlikteliğin sonunda ise Pavlus, artık Barnaba'dan bağımsız olarak faaliyetlerini sürdürmeyi düşünmüş, bunun için de Barnaba'nın Markus'u da yanına almak istemesini ya da Barnaba'nın da Petrus'la birlikte tanrısal hukuk konusunda Yakub yanlılarının yanında yer almasını, onunla yolunu ayırmanın bahanesi olarak kullanmış olabilir.

Barnaba'dan ayrılan Pavlus, yanına Silas'ı alarak yola koyulur. Listra'da kendilerine Timoteyus da katılır (Res. İş. 16:1vd). Ayrıca bu seyahatte Anadolu'daki son durak olan Troas'da İncil (ve aynı zamanda Resullerin İşleri'nin) yazarı Luka da Pavlus'a katılır (Res. İş. 16:10vd). Pavlus, sırasıyla önce Kilikya, Derbe, Listra, Frigya, Kuzey Galatya, Mysia ve Troas gibi Anadolu'nun çeşitli yerleşim merkezlerini dolaştıktan sonra Niapolis, Filipi (Philippi), Apollonia, Selanik ve Korint gibi Makedonya ve Yunanistan'daki şehirlere uğrar. Daha

sonra buradan deniz yoluyla Efes'e geçer; bir müddet burada kaldıktan sonra yine deniz yoluyla Filistin'deki Sezariye'ye ve oradan da Kudüs'e gider. Kudüs'te kısa bir müddet kaldıktan sonra Pavlus, buradan Antakya'ya geçer ve böylelikle ikinci misyon seyahatini tamamlamış olur. Pavlus'un Anadolu'dan Yunanistan'a, oradan tekrar Anadolu yoluyla Filistin'e kadar uzanan bu uzun yolculuğu yaklaşık iki yıl (50-52) sürer.

Pavlus'un bu seyahatinde de dikkat çekici olan hususların başında onun vizyonlarla mucizevi tavır ve davranışlar sergilemeyi sürdürmesi gelir. Örneğin bu seyahati esnasında o, Troas'da gördüğü bir esin ile Makedonya'ya gitmeye yönlendirilir (Res. İş. 16:9-10). Yine Korint'te iken bir vizyon esnasında kendisine görünen Rab (İsa Mesih), buradaki faaliyetlerine devam etmesini ve bu konuda korkmamasını ister (Res. İş. 18:9-10).

Pavlus'un bu seyahatinde dikkati çeken olağanüstü davranışları arasında ise, Filipi'de falcılık yapan bir kızın içindeki kötü ruhu kovması ve tutuklandığı hapishanede yaptığı dua sonucu mucizevi şekilde zincirlerinin çözülmesi sayılabilir (Res. İş. 16:16-18, 25-26). Bu seyahat esnasında Pavlus ve kendisine eşlik eden Silas'ın Filipi'de dövülüp zindana atılmaları da dikkat çekicidir. Yukarıda bahsettiğimiz hadisede Pavlus'un falcı kızın içindeki kötü ruhu çıkarması üzerine, onun falcılığından para kazanan sahipleri Pavlus'a düşman olurlar onu yakalayarak tutuklanmasını sağlarlar. Önce değnek cezasına çarptırılan Pavlus'la Silas, daha sonra da ayaklarından zincire vurularak zindana atılır (Res. İş. 16:19-24). Her zaman olduğu gibi, faaliyetleri sırasında Pavlus'a muhalefet eden ve ona karşı kampanya açarak halkı kışkırtanların başını, yine Yahudiler çekmektedir. Örneğin Selanikli Yahudiler, gerek Selanik'te gerekse Veriya'da halkı Pavlus'a karşı kışkırtır ve onun buralardan ayrılmasına neden olurlar (Res. İş. 17:5-6, 13); Korint'te de onun yargılanmasını sağlarlar (Res. İş. 18:12vd).

Pavlus, bu seyahatinde ziyaret ettiği yerleşim merkezlerinde "acı çekip ölen ve sonra tekrar dirilen Mesih" doktrinini halka anlatır ve bu merkezlerde bu öğretiye inananlardan cemaatler oluşturur. Pavlus, özellikle Selanik ve Korint'te başarılı olur. Örneğin Selanik'te içlerinde ileri gelen birçok kadının da bulunduğu Yunanlılardan büyük bir topluluk Pavlus'un öğretisine iman eder (Res. İş. 17:4). Yine

Korint'te birçok kişi Pavlus cemaatine katıldı; Pavlus burada bir buçuk yıl kalarak misyon faaliyetini sürdürür (Res. İş. 18:8-11). Ayrıca Luka, bu seyahati esnasında Pavlus'un Atina'da da birçok önemli faaliyette bulunduğunu, Stoacı ve Epikürcü birçok filozofla tartışmalar yaptığını, hatta Areopagos adı verilen Atinalılar meclisinde, Atina ileri gelenlerine hitap edip onlarla tartıştığını da anlatır (Res. İş. 17:16-34). Pavlus'un filozoflarla tartışması ve Atinalılar meclisinde ileri gelenlerle cedelleşmesi gibi anlatılar, muhtemelen Luka'nın, Pavlus'u övmek amacıyla yaptığı abartılardan ibarettir.

Son olarak, bu seyahatle ilgili dikkat çekici olan bir diğer nokta, seyahatle ilgili anlatıların, Pavlus'un yöreye seyahati öncesinde burada bazı Yahudi kökenli Helenistik İsa taraftarlarının (Bultmann'ın ifadesiyle "Helenistik Yahudi-Hıristiyanların"[43]) bulunduğunu göstermesidir. Örneğin, Pavlus'un Korint'te evinde kaldığı Pontus doğumlu Akvila ile karısı Priskila, Pavlus'tan önce Korint'e gelerek yerleşen ve burada misyon faaliyetlerinde bulunan Yahudi menşeli Helenistik İsa cemaatine ait bir çifttir (Res. İş. 18:1-3). Luka, Pavlus gibi çadırcılık mesleğiyle geçimini sürdüren Akvila'nın, İmparator Claudius'un takibatı nedeniyle İtalya'dan gelerek buraya yerleştiğini söyler ve onun "bir Yahudi" olduğunu belirtir. Pavlus'un ziyaret ettiği hemen her şehirde ona karşı katı bir muhalefet gösteren Yahudilerin aksine, Akvila ve karısının ona kucak açmaları, onların da Pavlus gibi Helenistik İsa cemaatinin üyeleri olduklarına işaret etmektedir. Ayrıca ilgili rivayette Luka, Korint'e giden Pavlus'un, ilk iş olarak Akvila ile eşini bulduğunu vurgular; bu da onun, önceden onlardan haberdar olduğunu göstermektedir. Resullerin İşleri ndeki anlatılarda, Akvila ve Priskila'nın da tıpkı Pavlus gibi gezgin misyonerler oldukları anlaşılmaktadır. Luka'nın rivayetlerine göre Akvila ve Priskila çifti, Korint'te Pavlus'a katılır ve buradan onunla birlikte Suriye'ye gitmek üzere yola çıkarlar: Ancak Efes'e geldiklerinde Pavlus onları burada bırakır (Res. İş. 18:18-19). Akvila ile Priskila çifti Efes'te yine kendileri gibi Yahudi asıllı olan bir Helenistik İsa taraftarını, Apollos'u eğitirler (Res. İş. 18:24-26). Apollos da tıpkı Pavlus gibi, özellikle havralarda İsa Mesih öğretisini anlatan bir misyonerdir. Luka, onu "Rabb'in yolunda eğitilmiş bir kişi" olarak tanımlamakta ve bu ifadenin hemen akabinde ona "Tanrı yolunu daha doğ-

43 Bultmann, "Paul", ss.135-136.

ru biçimde anlatan" kişilerin Akvila ile eşi olduğunu vurgulamaktadır (Res. İş. 18:25-26).[44]

Pavlus öncesi dönemde Roma, Korint, Efes ve benzeri çeşitli yerleşim merkezlerinde faaliyet gösteren Helenistik İsa cemaatinin bu çalışmaları, Pavlus'un bu bölgelerde misyon hareketini başarıyla sürdürmesinin önemli nedenlerinden birisi olarak düşünülebilir. Zira Pavlus'a paralel inanç ve öğretilere sahip olan bu öncü misyonerlerin, faaliyetleriyle Pavlus'un hareketine uygun zemin hazırladıkları kesindir.

İkinci misyon seyahatinden dönerken Kudüs'e kısa bir ziyarette bulunan Pavlus buradan ayrılarak Antakya'ya gider. Pavlus'un Kudüs'e yaptığı bu ziyaretle ilgili Luka fazla bir bilgi vermez; bunun yalnızca oradaki cemaati ziyaret amacını taşıdığını belirtmekle yetinir.

D. Üçüncü Misyon Seyahati

Bu seyahat sonrası Antakya'da kısa bir müddet kalan Pavlus yeniden yola koyulur ve Anadolu'dan Makedonya ve Yunanistan'a, oradan da tekrar Anadolu yoluyla Küdüs'e kadar uzanan üçüncü misyon seyahatine çıkar. Pavlus'un bu seyahatine ilişkin Luka tarafından verilen bilgiler dikkate alındığında, seyahatin amaçlarından birisinin önceki misyon seyahatlerinde çeşitli merkezlerde kurulan Pavlusçu cemaatlerin ziyaret edilmesi ve onlara İsa Mesih, kurtuluş ve benzeri öğretilerin tekrar hatırlatılması olduğu anlaşılır. Bu seyahatin amaçlarından bir diğeri ve belki de daha önemli olanı ise, başta Efes ve Korint olmak üzere Pavlusçu cemaatin merkezleri konumundaki çeşitli bölgelerde, Pavlus öğretilerine karşı muhalefet eden çeşitli grupların Pavlus ve öğretileri aleyhine yürüttükleri faaliyetlere karşı, cemaati ayakta tutma ve aleyhteki bu faaliyetler nedeniyle olabilecek Pavlus cemaatindeki muhtemel kopma ve bölünmelere karşı önlem alma düşüncesidir.

44 Akvila (Aquila) ile eşi Priskila'dan (Prisca ya da Priscilla) Pavlus'un mektuplarında da bahsedilir. Pavlus mektuplarında bu ikiliden övgüyle bahseder ve sık sık onlara selam yollar, onlarla birlikteliğini ima eder. Korintlilere birinci mektubun sonlarındaki (1 Kor. 16:19) selam kısmında Pavlus, Korintlilere Akvila ve Priskila'nın (Priska'nın) da selam ettiğini söyler. Buradan, bu ikilinin o esnada Pavlus'un yanında, Anadolu'da bulundukları anlaşılmaktadır. Yine Pavlus, daha sonra muhtemelen Ahaya (Achaia) bölgesinde, belki de bu bölgenin bir yerleşim merkezi olan Korint'te yazdığı Romalılara mektubunda da Akvila ile eşinden bahseder (Rom. 16:3). Ancak bu kez Pavlus, mektubunda Akvila ve eşine selam eder. Bu ifade ise onların, mektubun yazıldığı esnada Roma'da bulunduklarını ima etmektedir. Son olarak Pavlus, Timoteyus'a yazdığı ikinci mektubunda da (2 Tim. 4:19) Akvila ile eşine selam yollar.

Resullerin İşleri 18:23-21:16 arasında anlatılan bu üçüncü misyon seyahati yaklaşık 4 yıl (53-57) sürer. Pavlus, öncelikle Galatya ve Frikya bölgelerini dolaşarak, bu yörelerde önceden tesis ettiği cemaatleri ziyaret eder. Sonra buradan Efes'e geçer (Res. İş. 19:1). Efes, Pavlus'un bu seyahatinde ağırlıklı yer tutan bir merkez olur; zira bu seyahat süresinin yaklaşık yarısını tutan iki yılını Efes'teki faaliyetlerine ayırır. Oysa bir önceki yolculuğunda (ikinci misyon seyahatinde) ise Yunanistan'ın Ahaya bölgesindeki Korint şehri önemli bir yer tutmuş ve Pavlus burada bir buçuk yıl kadar kalmıştır.

Pavlus, önceki seyahatlerinde Efes'e yalnızca bir kez uğramıştı. İkinci seyahatinden dönüşünde Kudüs'e uğramak için önce deniz yoluyla Akvila ve eşi Priskila ile birlikte Efes'e gelmiş, burada kısa bir müddet kaldıktan sonra Akvila ile eşini burada bırakıp, yine deniz yoluyla Kudüs'e doğru yola çıkmıştır. Luka, Pavlus'un bu kısa Efes ziyareti esnasında onun havraya giderek Yahudilerle tartıştığını ve daha sonra buraya yeniden dönmeyi planlayarak Efes'ten ayrıldığını söyler (Res. İş. 18:19-21). Dolayısıyla Efes'e ilk kez uğradığı bu ziyaretinde, burada kapsamlı bir misyon faaliyetinde bulunması söz konusu değildir.

Üçüncü seyahatinde Pavlus, Efes'e geldiğinde burada halihazırda mevcut bir cemaat bulur. Luka'nın ifadelerine göre Efes'teki bu cemaat Vaftizci Yahya'nın öğretileri doğrultusunda şekillenmiş olan bir cemaattir (Res. İş. 19:1-3). Onlarla ilişki kurarak tanışan Pavlus, onların kendi temsil ettiği "Rab İsa Mesih" öğretisi doğrultusunda teşekkül eden bir cemaat olmadığını anlar. Zira bu kişiler Pavlus'a "Kutsal Ruh" diye birinin varlığını hiç duymadıklarını ve "Yahya'nın öğretisine dayalı olarak vaftiz olduklarını" söylerler. Bunun üzerine Pavlus, onlarla konuştuktan sonra, onları Rab İsa adına vaftiz ederek kendi cemaatine katar (Res. İş. 19:4-7). Luka, bunların yaklaşık olarak 12 kişi olduğunu belirtir.

Pavlus'un Efes'te karşılaştığı bu grup, açıkça anlaşılacağı gibi Pavlus'a katılmadan önce Kutsal Ruh, Rab İsa ve benzeri konularda Pavlus'tan farklı düşünen ve Pavlus'un Rab İsa doktrinini ön plana çıkaran inanışına karşı Vaftizci Yahya'nın öğreti ve uygulamalarını öne çıkaran bir cemaattir. Bunların "Vaftizci Yahya öğretisine dayanarak vaftiz olduklarını" ifade etmeleri, onların Yahya cemaatine bağlı olduklarına inanmalarının bir kanıtıdır. Efes'teki bu cema-

at, büyük ihtimalle yukarıda bahsettiğimiz İskenderiye asıllı Apollos'un faaliyetleri neticesinde oluşmuştur. Zira Luka'nın rivayetlerinde, Efes'te misyon faaliyetlerinde bulunan ve "ateşli" bir hatip olan Apollos'un da "Vaftizci Yahya" ile ilişkili bir öğretiye bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Resullerin İşleri 18:24-26'da verilen bilgilerde Apollos'un "sadece Yahya'nın vaftizini bildiği, ancak İsa ile ilgili gerçekleri de doğru olarak anlattığı" ifade edilmekte, Efes'e Korint'ten gelen Pavlus yanlısı Akvila ve eşinin "onu yanlarına alıp, Tanrı yolunu ona daha doğru biçimde açıkladıkları" yani onu eğittikleri vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Apollos'un, Pavlusçularla karşılaşma öncesi Vaftizci Yahya'nın öğretileriyle Helenistik İsa cemaatinin İsa Mesih anlayışını telif eden bir inanç taşıdığı ve Efes'te bunu vaaz ettiği açıktır. Pavlus'un üçüncü misyon seyahatinde Efes'e gelmesinden önce burada teşekkül eden cemaat, Apollos'un bu düşünceleri etrafında toplanmış olan bir grup olmalıdır.

Luka, rivayetlerinde hem Apollos'un hem de Apollos'un misyon faaliyetleri neticesince oluşan cemaatin Pavlusçu çizgiye dahil olduğunu söylese de ilerleyen dönemde Pavlus cemaati içerisinde Apollos ismi zaman zaman ayrılık hareketlerine malzeme olarak kullanılmıştır. Örneğin Pavlus'un Korintlilere yazdığı mektupta, Korint'teki cemaat içerisinde "Pavlus yanlıları", "Apollos yanlıları" ve "Kifas (Petrus) yanlıları" gibi oluşumların varlığından bahsedilmektedir (1 Kor. 1:11-12, 3:4-5). Luka'nın rivayetlerinden hareketle biz, Apollos'un Efes'ten Ahaya bölgesine Korint'e gittiğini biliyoruz (Res. İş. 18:27, 19:1). Bu durumda, Korint'teki cemaat içerisinde Apollos'un öğretileri etrafında toplanan ve diğerlerince Pavlus'un çizgisinin dışında görülen, dolayısıyla da "Apollos yanlıları" diye adlandırılan bir grup oluşmuş olmalıdır.

Bu seyahatinde Efes'te kaldığı iki yıl boyunca misyon faaliyetlerini aralıksız sürdüren Pavlus, burada birçok taraftar edinir. Ancak onun faaliyetleri Efes'teki bazı kimseleri rahatsız eder. Özellikle Artemis tapınağının maketini yapıp satarak geçinen kuyumcular, Pavlus'un faaliyetlerinin kazançlarını sekteye uğrattığı düşüncesindedirler. Bunların kışkırtması sonucu galeyana gelen halk, bazı Pavlus yanlılarına saldırıp eziyet eder; ayrıca sorunu görüşmek üzere Efes'teki tiyatroda toplanırlar. Sonunda belediye katibi, yaptığı bir konuşmayla halkı yatıştırır (Res. İş. 19:23-41). Bu olay üzerine Pavlus, Efes'ten ayrılarak Makedonya'ya doğru yola çıkar; oradan da

Yunanistan'a geçer. Yunanistan'da (Ahaya'da) üç ay kalan Pavlus, buradan deniz yoluyla Suriye'ye geçmek niyetindedir. Ancak Yahudilerin kendisine karşı bir tuzak kurdukları duyumu üzerine dönüş yolculuğunu Makedonya üzerinden yapmaya karar verir (Res. İş. 20:3). Böylelikle kendisine eşlik edenlerle birlikte Makedonya üzerinden Troas'a gider ve orada yedi gün kalır. Resullerin İşleri'ndeki rivayetlerden, Luka'nın da burada Pavlus'la birlikte olduğu anlaşılmaktadır (Res. İş. 20:5-6).

Pavlus, bir haftalık dinlenme sonrası Troas'dan ayrılarak kara yoluyla Asos'a gider ve burada Troas'dan deniz yoluyla gelen Luka ve diğer öğrencileriyle birleşerek gemiyle Midilli ve Sisam üzerinden Milet'e geçer (Res. İş. 20:13-16). Milet'te bir müddet kalan Pavlus, isteği üzerine Efes'ten gelen cemaat ileri gelenleriyle konuşarak onlara çeşitli uyarılarda bulunur (Res. İş. 20:17-38). Daha sonra buradan yine deniz yoluyla İstanköy, Rodos ve Patara'ya geçer. Buradan da Suriye'ye giden bir gemiyle yola koyularak Sur'da karaya çıkar. Sur'da bir hafta kadar kaldıktan sonra deniz yoluyla önce Batlamya'ya sonra da Sezariye'ye ulaşır ve buradan da kara yoluyla Kudüs'e gider (Res. İş. 21:1-16).

Pavlus'un Efes'ten gelen cemaat ileri gelenlerine Milet'te yaptığı konuşma (Res. İş. 20:18-35) oldukça dikkat çekicidir. Öncelikle bu konuşma bir veda konuşması niteliğindedir. Zira Pavlus konuşmasında öğrencilerine "sizlerden hiçbirinin yüzümü bir daha görmeyeceğini biliyorum" (Res. İş. 20:25) sözleriyle adeta bu konuşmasının onlara son hitabı olduğunu vurgular. Nitekim konuşmanın sonunda öğrencileri hep birlikte ağlayıp onun boynuna sarılmaya başlarlar. Yine o, konuşmasında her ne kadar Kudüs'te başına neler geleceğini bilmediğini söylese de "Kutsal Ruh'un başına gelecek sıkıntılar ve zincirler (tutuklanmalar) konusunda kendisini uyardığını" (Res. İş. 20:23) ifade etmekte, dolayısıyla bir bakıma gideceği Kudüs'te başına geleceklerden haberdar edildiğini vurgulamaktadır. Nitekim, Kudüs'e yolculuğunun ilerleyen duraklarında öğrencileri de defalarca kendisini uyarır, Kudüs'e gitmemesi için yalvarırlar (Res. İş. 21:4, 10-12).

Pavlus'un Efes ileri gelenlerine yaptığı konuşmada dikkat çekici olan önemli bir diğer husus da Pavlus'un Efesli öğrencilerini "kendisinden sonra sürüyü esirgemeyen yırtıcı kurtların aralarına gire-

ceği" ve "aralarından sapık sözler söyleyen kişiler çıkacağı" konusunda uyarmasıdır (Res. İş. 20:29-30). Yine Pavlus, bu konuşmasında yaptığı fedakarlıklara ve kişisel özelliklerine sık sık vurgu yapar; çektiği sıkıntılardan ve canını önemsemediğinden bahseder, kimsenin gümüşüne, altınına ya da giysisine göz dikmediğini belirtir (Res. İş. 20: 19, 24, 33-34).

Pavlus'un bu konuşmasında cemaati ayrılıkçılara ve sapkın düşünceli olanlara karşı uyarması ve kendi kişisel özelliklerinden bahsetmesi, Pavlus'un misyon faaliyetlerini yürüttüğü merkezlerde kendi öğretilerine karşı çıkan muhaliflere ve kendisine yapılan bazı itham ve suçlamalara dikkatleri yöneltmektedir. Nitekim Pavlus, Galatyalılara ve Korintlilere mektuplarında kendisine yönelik suçlamaları cevaplamaya, kendi öğretilerine karşı öğretiler yayan kişileri eleştirmeye ve bunların neden olduğu tefrika ve ayrılıkları gidermeye çalışır. Galatyalılara Mektup'ta, "Ey akılsız Galatyalılar! Sizi kim büyüledi?" (Gal. 3:1) diye hitap ettiği cemaatini, onlar arasında faaliyette bulunan bazı kimseler konusunda uyararak şöyle der: "Başkaları sizi kazanmaya gayret ediyorlar, ama iyi niyetli değiller. Kendileri için gayret edesiniz diye sizi bizden ayırmak istiyorlar" (Gal. 4:17). Bu mektupta Pavlus, kendisinin tanrı tarafından seçilen bir elçi olduğunu kanıtlama çalışmakta ve özellikle tanrısal hukukun kurtuluş için gerekliliğini savunanlara karşı polemik yapmaktadır. Daha sonra yazdığı Korintlilere mektuplarda ise Pavlus, Korint'te kendisi ile ilgili çıkarılan çeşitli söylentilere, çeşitli yalan, şüphe ve skandallara cevap vermeye çalışır. Örneğin o, Korintlilere birinci mektubunda, kendisini, aslında elçi olmadığı ve İsa'yı görmediği konusunda sorgulayanlara karşı şöyle savunur:

> ... elçi değil miyim? Rabbimiz İsa'yı görmedim mi? ... Başkaları için elçi olmasam bile sizler için elçiyim ya! Sizler Rabbin yolunda elçiliğimin kanıtısınız. Beni sorguya çekenlere karşı kendimi böyle savunuyorum (1 Kor. 9:1-3).

Yine Pavlus, kendisini çalışmadan bedavadan geçinmekle suçlayanlara karşı, şu savunmayı yapar:

> Yiyip içmeye hakkımız yok mu bizim? ... Geçimi için çalışması gereken yalnız Barnaba ve ben miyim? Kim kendi parasıyla askerlik yapar? Kim bağ diker de meyvesini yemez? Kim sürüyü güdüp de sütünden içmez? (1 Kor. 9:4-7).

> Aranızda ruhsal tohumlar ektiysek, sizden maddesel bir harman biçmemiz çok mu? Başkalarının sizden yardım almaya hakları varsa, bizim daha çok hakkımız yok mu? Ama biz bu hakkımızı kullanmadık (1 Kor. 9:11-12).

Korintlilere yazdığı mektuplarda Pavlus, oradaki cemaat arasında ortaya çıkan çeşitli ayrılık ve çekişmelerden duyduğu rahatsızlığı da dile getirmekte;[45] kendisiyle ilgili spekülasyon yapan çeşitli "küstahlardan" bahsetmektedir (1 Kor. 4:19).

Pavlus, üçüncü misyon seyahati boyunca da mucizevi tavır ve davranışlarını sürdürür. Gittiği merkezlerde hastalıkları iyileştirme ve kötü ruhları kovma konusunda o kadar meşhur olur ki onun vücuduna değdirilmiş mendiller ve bezler dahi hastaları iyileştirmeye ve kötü ruhları kovmaya yeterli olur (Res. İş. 19:11-12). Hastalıkları iyileştirme ve kötü ruhları kovma yanında o, Troas'da olduğu gibi bazen ölüleri de diriltir (Res. İş. 20:9-12).

4. Tutuklanması ve Yaşamının Sonu

Pavlus, üçüncü misyon yolculuğunun sonunda Mayıs 57'de Kudüs'e ulaşır.[46] Romalılara mektubunda o, Kudüs'e yaptığı bu ziyaretin nedenini, Makedonya ve Ahaya'daki cemaatin Kudüs'teki yoksullar için topladığı yardım malzemesini iletmek olarak açıklar (Rom. 15:25-27). Yine bu mektubunda Pavlus, Roma'ya ve İspanya'ya bir ziyaret planladığından ve Kudüs'e gidip toplanan yardımları yerine ulaştırdıktan sonra, buradan Roma'ya hareket edeceğini de yazmaktadır (Rom. 15:28).

Luka'nın anlatısına göre Pavlus, Kudüs'te ilk iş olarak beraberindekilerle birlikte Yakub'u ve diğer ileri gelenleri görmeye gider ve onlara, yapmış olduğu faaliyetler hakkında bilgi verir (Res. İş. 21:17-19). Pavlus'u dinleyen Yakub, ona hukuk konusundaki yaklaşımlarından Kudüs cemaatinin duyduğu rahatsızlığı anlatır ve Kudüs cemaatinin bu konudaki rahatsızlığının giderilebilmesi için ona bir çıkış yolu önerir (Res. İş. 21:20-22). Yakub'un önerdiği bu şeyden bahsetmeden önce Luka'nın anlatısında dikkati çeken Yakub'la ilgili bir yaklaşıma değinmek gerekir. Luka, burada Pavlus'un Musa hukukuyla ilgili yaklaşımını Yakub'tan ziyade -kendi ifadesiy-

45 Örneğin bkn. 1 Kor. 1:10-12, 3:4-6, 11:17-19.

46 Bkn. Bruce, *The Acts of the Apostles*, s.56. Fitzmyer, bunun tarihini 58'in Pantekost'u olarak belirler. Fitzmyer, "Paul", s.1336.

le- Kudüs'de "Yahudiler arasındaki binlerce imanlının" eleştirip karşı çıktıklarını vurguluyor görünür. Oysa yukarıda da değindiğimiz gibi, Pavlus, Antakya'ya gelerek hukukun gerekliliğini ve özellikle de sünneti savunan ve Kifas (Petrus) ile Barnaba'yı bile ayartarak onların "ikiyüzlü" olarak nitelenmelerine neden olan kişileri "Yakub yanından gelenler" (Gal. 2:12) olarak nitelemektedir. Buradan hareketle Musa hukukunun gerekliliğini vurgulayan cemaatin Yakub etrafında toplanan grup olduğu açıktır.

Luka'nın rivayetine göre Yakub, Kudüs'teki cemaatin tepkisini önlemek için Pavlus'a Musa hukukuna bağlı olduğunu gösterebileceği bir öneri sunar; ondan, o sırada Kudüs'te bulunan adak adamış 4 kişiyi yanına almasını, onların kurban masraflarını ödemesini ve onlarla birlikte Musa hukukuna uygun olarak yapılan arınma törenlerine iştirak etmesini ister. Yakub, "böylelikle herkes seninle ilgili duyduklarının asılsız olduğunu, senin de Kutsal Yasa'ya uygun olarak yaşadığını anlasın" diyerek, Pavlus'a, tanrısal hukuk karşıtı olduğu yönündeki ithamlardan çıkış yolunu gösterir (Res. İş. 21:22-24). Bu tavsiyeye uyan Pavlus, o dört kişiyi yanına alarak tapınağa gider ve yedi günlük arınma törenine katılır. İleride üzerinde duracağımız gibi, misyon faaliyetleri esnasında katı bir tanrısal hukuk karşıtı olan ve tanrısal hukuku, kişileri günah ve ölüme sürükleyen kaynak olarak değerlendiren Pavlus'un, burada Kudüs cemaatinin tepkisinden kurtulabilmek amacıyla "Kutsal Yasaya uygun yaşayan bir kişi" görüntüsü vermeye çalışarak adeta *takiyye* yapması da oldukça ilginçtir.

Ancak olaylar pek de olumlu gelişmez; tapınakta yedi günlük arınma süresi bitmek üzereyken onu tapınakta gören Anadolulu bazı Yahudiler, halkı Pavlus'a karşı kışkırtmakta gecikmezler. "Kutsal Yasaya karşı öğretiler yayan adam budur" diyerek halkı toplayan bu kişiler, Pavlus'u apar topar tapınaktan dışarı atıp, onu dövmeye başlarlar. Sonunda, kızgın halk onu öldürmek üzereyken karışıklığı haber alan ve olay yerine gelen Romalı askerler, Pavlus'u onların elinden alarak kurtarır ve kaleye götürürler (Res. İş. 21:27-36). Komutan, Pavlus'u kalede bir müddet koruma altına alır; ancak onun öldürülmesini talep eden kızgın halkın feveranına kulak vererek, onun kamçılanmak suretiyle sorgulanmasını da emreder. Askerler bunun için kendisini bağlamaya başladıklarında Pavlus, kendisinin Roma vatandaşı olduğunu, hakkında kesinleşmiş bir hüküm olma-

dıkça hiçbir Roma vatandaşının kırbaçlanamayacağını söyler ve kırbaçlanmaktan kurtulur (Res. İş. 22:23-29).

Ertesi gün komutan, yargılanması için Pavlus'u Sanhedrin'e çıkarır. Burada yapılan suçlamalara karşı kendisini savunan Pavlus, kendisine karşı oluşan güçlü muhalefeti zayıflatmak amacıyla Sanhedrin'de bulunan Ferisilerle Saddukileri birbirine düşüren bir taktik izler; kendisinin "özbeöz Ferisi" olduğunu ve "ölülerin dirileceğini" savunduğu için yargılandığını söyler. Bunun üzerine salondaki Ferisiler onu savunmaya ve suçsuz olduğunu söylemeye başlarlar ve Saddukilerle birbirlerine düşerler (Res. İş. 23:6-9). Salondaki Yahudileri ikiye bölüp birbirine düşürerek amacına ulaşan Pavlus'u, askerler yeniden kaleye götürürler.

Her ne kadar Sanhedrin'de birbirine düşseler de Yahudiler, Pavlus'a karşı güçlü bir kin duymaktadırlar. Nitekim onu öldürmek üzere bir plan kurarlar. Onun tekrar Sanhedrin'e çağrılmasını talep etmeyi ve Pavlus Sanhedrin'e getirilirken ona suikast düzenlemeyi tertiplerler. Fakat durumdan haberdar olan Pavlus'un yeğeni, durumu gözaltında tutulan Pavlus'a haber verir; Pavlus da bunu komutana iletir. Komutan, sonunda Pavlus'u Sezariye'ye vali Antonius Feliks'e göndermeye karar verir (Res. İş. 23:12-29).

Vali Feliks, Pavlus'u suçlayan Yahudileri de çağırarak bir mahkeme kurar ve onu yargılamaya başlar. Suçlamalar karşısında Pavlus, kışkırtıcı olmadığını, suçsuz olduğunu söyleyerek kendisini savunur ve "Kutsal Yasada ve peygamberlerin kitaplarında yazılı her şeye inandığını" özellikle vurgular (Res. İş. 24:14). Yine burada da Kutsal Yasa karşıtlığıyla meşhur olan Pavlus'un, Kutsal Yasaya inancını vurgulaması dikkat çekicidir. Duruşmayı süresiz erteleyen Feliks, Pavlus'u valilik görevinin sonuna kadar hapiste tutar. Luka, iki yıllık bu hapishane döneminde valinin Pavlus'tan hep rüşvet beklediğini, bu nedenle onu sık sık yanına çağırttığını ifade eder (Res. İş. 24:26). Pavlus'un, Sezariye'deki bu tutukluk dönemi 58-60 yıllarına denk düşer.

Feliks'in yerine vali olarak atanan Porcius Festus, Luka tarafından Yahudilere sempati duyan bir kişi olarak nitelenir (Res. İş. 25:9). Sezariye'den önce Kudüs'e gelen Festus'a Yahudiler, Pavlus'u Kudüs'e getirterek burada yargılamasını isterler; zira ona karşı yine bir suikast planlamaktadırlar. Festus'la birlikte Sezariye'ye giden

Yahudilerin kendisine karşı çeşitli suçlamalarda bulunmaları ve Festus'un da Kudüs'te yargılanmayı önermesi üzerine Pavlus, yaşamının önemli çıkışlarından birini daha yapar ve bir Roma vatandaşı olarak davasının imparatora temyiz edilmesini ister. "Davamın Sezar'a (imparatora) iletilmesini istiyorum" diyerek Roma'da yargılanmak istediğini bildirir (Res. İş. 25:11). Bir Roma vatandaşının doğal hakkı olan bu istek karşısında Festus, danışmanlarıyla kısa bir görüşme yapar ve sonra "davanı Sezar'a ilettin, Sezar'a gideceksin" diyerek, bunu kabul ettiğini ifade eder (Res. İş. 25:12).[47]

Sezariye'den Roma'ya doğru yola çıkarılacağı güne değin hapishanede tutulan Pavlus, vali Festus'u tebrik ziyaretine gelen kral Agrippa önünde de kendini savunma fırsatını bulur. Nihayet, diğer bazı tutuklularla birlikte Romalı askerlerin gözetiminde deniz yoluyla Roma'ya doğru yola çıkılır. Sayda, Kıbrıs ve Mira yoluyla Malta'ya gelinir; burada çıkan bir fırtına nedeniyle gemi karaya oturur (Res. İş. 27:1-44). Pavlus bu yolculuk esnasında da olağanüstü haller göstermeyi ve geleceğe yönelik doğru bilgiler vermeyi sürdürür. Örneğin o, geminin mahvolacağını, fakat hiçbir can kaybının olmayacağını önceden bildirir (Res. İş. 27:22-24). Yine o, Malta'da karaya çıktıklarında, ateş yakarken birdenbire elini ısıran bir engerek yılanının zehrinden etkilenmez ve durumu hayretle izleyen halk onun "bir ilah" olduğunu iddia eder (Res. İş. 28:3-6). Malta'da üç ay kadar kalarak kışı burada geçiren Pavlus, burada birçok hastayı mucizevi şekilde iyileştirir (Res. İş. 28:8-10).

Kendisini gözeten askerlerle birlikte yeniden yola çıkan Pavlus, Malta'dan Sicilya yoluyla denizden Puteyoli'ye ulaşır ve buradan karaya çıkar. Luka'nın ifadesine göre burada kendilerini "kardeşler" yani Pavlus yanlısı cemaat üyeleri karşılar (Res. İş. 28:14). Buradan kara yoluyla nihayet Roma'ya ulaşılır. Puteyoli'de olduğu gibi Roma'da da Pavlus ve beraberindekileri karşılayan çok sayıda Pavlus yanlısı vardır; bunlar, Pavlus'u karşılamak üzere adeta yollara dökülmüşlerdir (Res. İş. 28:15).

Hıristiyan kilise babalarından Jerome, Pavlus'un İsa'dan 25 yıl sonra, imparator Nero'nun ikinci yılında Roma'ya tutsak olarak gö-

47 Bazı yazarlar, Pavlus'un Roma vatandaşı olması ve bu hadisede Romalılara isteğini kolayca kabul ettirmesi gibi hususların, onun bir Herodian, yani Herod ailesinin bir üyesi ya da destekçisi olabileceği ihtimalini akla getirdiği üzerinde dururlar. Eisenman, R., *The Dead Sea Scrolls and the First Christians*, Dorset: Element 1996, ss.226-246.

türüldüğünü söyler.[48] Nero'nun imparatorluk dönemi MS 54-68 yıllarını kapsadığına göre, bu 56 yılına denk düşmektedir. Nitekim Lüdemann da Roma'ya yolculuğun 56 yılında olduğunu söylemektedir.[49] Diğer taraftan Resullerin İşleri'ne yazdığı tefsirde Bruce, bu tarihi 59 olarak verirken, Pavlus'la ilgili çalışmasında Fitzmyer, yolculuğun tarihinin 60 olduğunu belirtir.[50] Önceden de vurguladığımız gibi, bu farklı tarih vermeler Pavlus'un dine giriş tarihinin belirlenmesindeki farklı tarihlemelerden kaynaklanmaktadır. Pavlus'un Roma'ya ulaştığı tarih olarak ise Bruce, 60 yılının Şubat ayını ileri sürer; Fitzmyer ise bunun 61 baharına tekabül ettiği düşüncesindedir.

Luka'nın anlatılarından, Pavlus, Roma'ya ulaştığında burada halihazırda mevcut bir cemaatin bulunduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar sonraki dönemlerde Roma'da gelişen kültün merkezi doğal olarak Pavlus ve Petrus temeline dayalı olsa da[51] Roma'daki bu cemaatin tam olarak ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu hususu, cevaplaması zor bir problemdir. Pavlus'un, yaşadığı dönemin (Apostolik çağın) ne ilk ne de tek misyoneri olduğunu ve Pavlus öncesi birçok Helenistik Yahudi-Hıristiyan misyonerin bulunduğunu vurgulayan Bultmann, Roma'daki bu cemaatin kökeninin bilinmediğini ve Pavlus'un bu cemaatin kurucusu olmadığını ifade eder.[52]

Pavlus, daha üçüncü misyon seyahatindeyken -kendi ifadesiyle- "Roma'da bulunan ve kutsal olmaya çağrılan" bu cemaate bir mektup yazmıştır. Üçüncü misyon seyahatinin sonunda, Makedonya ve Ahaya'dan toplanan yardımları ulaştırmak üzere Kudüs'e giderken (Rom. 15:25-26) tahminen 57 yılında yazdığı bu mektubunda o, öteden beri Roma'ya gelme isteği taşıdığını ancak bunun bir türlü mümkün olmadığını söylemekte, ileride İspanya'ya yapmayı planladığı gezi gerçekleştiğinde bunu Roma üzerinden yapmayı arzuladığını belirtmektedir (Rom. 1:9-13, 15: 22-29). Romalılara mektubunda Pavlus, "Mesih beğenisini kazanmış", "Mesih yolunda emektaşım"

48 Jerome, *Lives of Illustrious Men*, v.

49 Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, s.77.

50 Bkn. Bruce, *The Acts of the Apostles*, s.56; Fitzmyer, "Paul", s.1336.

51 Pavlus ve Petrus Roma'da Hıristiyanlığın temel figürleri olmuşlardır. Bu ikilinin tapınma mahallerinde sergilenen imajları, zamanla tapınmanın odağı haline gelmiş, bu nedenle 306 Elvira konsilinde buna karşı önlem alma gereği hissedilmiştir. MacMullen, R., *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven: Yale University Press 1977, ss.113, 130.

52 Bultmann, "Paul", s.38.

ve "Mesih'e iman etmiş" gibi ifadelerle nitelediği birçok kişinin ismini saymakta ve bunlara selam etmektedir (Rom. 16:1-15). Dolayısıyla Akvila, Priska, Epenetus, Andronikus, Meryem, Urbanus, Stakis ve Apelis gibi bu kişiler, Pavlus'un Roma'daki faaliyetleri öncesi orada bulunan Pavlus yanlıları olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim muhtemelen bu kişiler, Luka'nın rivayetine göre Roma'ya ulaştığında Pavlus'u karşılamak üzere yollara dökülmüşlerdir.

Pavlus, Romalılara yazdığı mektubunda kendi öğretisine karşı çıkan çeşitli ayrılıkçılara da dikkat çeker; cemaati "öğretiye karşı gelerek ayrılıklara ve sapmalara neden olanlara" karşı uyarır (Rom. 16:17). Pavlus'un bahsettiği ve cemaati uyardığı bu ayrılıkçılar, onun Korintlilere ve Galatyalılara yazığı diğer mektuplarında da sık sık mücadele ettiği ve Korint, Galatya ve benzeri yerlerde mevcut olduklarını bildiğimiz grubu, Pavlus'un şahsiyeti ve Havariliği, tanrısal hukuk ve benzeri konularda Pavlus'a karşı çıkan Yakub yanlısı Kudüs cemaati bağlılarını akla getirmektedir. Nitekim Luka'nın anlatısına göre, Roma'ya ulaşan Pavlus kendisini karşılayan cemaatin dışında Roma'da bulunan Yahudilerle de ilişki kurar. Bunlarla yaptığı görüşmeler sonucunda bunlardan bir kısmı Pavlus'un öğretilerine inanmamayı, ona karşı çıkmayı sürdürürler (Res. İş. 28:17-24). Burada kullanılan Yahudi terimi, sıradan Yahudileri kastedebileceği gibi, Musa hukukuna bağlı olanlar anlamına İsrailoğulları kökenli Yakub cemaati mensuplarını da kastedebilir. Nitekim bu cemaat, erken dönem Pavlusçu yazarlar tarafından Yahudi-Hıristiyanlar adıyla da adlandırılmışlardır.

Yeni Ahit metinlerinde geçen çeşitli ifadelerden, Vaftizci Yahya'nın öğretileri etrafında toplanan ya da Pavlus'un öğretilerine benzer öğretiler vazeden Apollos, Akvila ve eşi Priskila gibi çeşitli misyonerlerin Pavlus'un seyahatleri öncesi Korint, Efes ve benzeri yerlerde faaliyette bulundukları bilinmektedir. Resullerin İşleri'nde geçen bir ifadede (18:2-3) Roma imparatoru Claudius'un döneminde yayınlanan bir genelgeyle, Roma'da bulunan Yahudilerin ülkeyi terk etmelerinin emredildiği anlatılmakta ve bu nedenle Akvila ile eşi Priskila'nın Roma'yı terk ederek Korint'e gelip yerleştikleri belirtilmektedir. Luka tarafından "Yahudi" olarak nitelenen Akvila ile Priskila, Yeni Ahit metinlerinde Pavlus çizgisinde olan ya da en azından bu çizgiye yakın kişiler olarak yer alır. Nitekim, ilk kez gittiği Korint'te Pavlus bu ikiliyi arayıp bulmuş ve onlarla birlikte kalmıştır.

Dolayısıyla Akvila ve Priskila gibi birçok kişinin Roma'da yaptıkları misyon faaliyetleri neticesinde Roma'daki cemaatin oluştuğu söylenebilir. Ancak Roma'da teşekkül eden cemaat arasında, Pavlusçu çizgiye ya da daha yerinde bir ifadeyle Helenistik İsa Mesih anlayışına dayalı oluşuma yakın olanlar kadar, bu anlayışın dışında kimselerin de bulunduğu kesindir. Nitekim bu nedenle olsa gerek, Roma'daki faaliyetleri esnasında bazıları Pavlus'un etrafında toplanırken, diğer bazıları İsa'ya ilişkin onun öğretilerine karşı çıkmışlardır.

Pavlus'un Roma'ya gelişi ve buradaki faaliyetleri konusunda bilgi veren Apokrif *Kutsal Havariler Petrus ve Pavlus'un İşleri*'ne göre de Pavlus, Roma'ya ayak bastığı esnada burada halihazırda "Yahudi Hıristiyanlar" ve "Gentile Hıristiyanlar" vardır ve bu iki grup arasında çekişme söz konusudur. Bu metinlere göre, kendilerini "Tanrının seçkinleri" ve "Tanrı tarafından nimetlendirilenler" olmakla ve Tanrının kendi soylarından olan birçok peygambere hitap etmesiyle övünen Yahudi Hıristiyanlar, Gentileleri küçümsemektedirler. Gentile Hıristiyanlar ise onlara "biz bütün bu işaret ve imtiyazlara sahip olmamakla birlikte sizin inançsızlıkla yüz çevirdiğiniz Tanrının Kurtarıcısına inanıyoruz" diyerek kendilerini onlara karşı savunurlar.[53]

Pavlus'un Roma seyahatine ilişkin Resullerin İşleri'ndeki Luka'nın rivayeti, Pavlus'un kendi kiraladığı bir evde iki yıl kaldığı ve bu zaman zarfında "hiçbir engelle karşılaşmadan" Tanrının egemenliğine ve Rab İsa Mesih'e dair öğretiyi halka anlatmayı sürdürdüğü yönündeki bilgiyle biter (Res. İş.28:30-31). Burada Pavlus'un Roma'da bulunduğu iki yıllık bu sürede hiçbir engelle karşılaşmadan öğretisini vazetmeyi sürdürdüğüne ilişkin Luka'nın vurgusu dikkat çekicidir. Zira az sonra üzerinde duracağımız gibi, Pavlus'un Roma'daki yaşantısına dair bilgi veren çeşitli kaynaklar, İmparator Nero döneminde Pavlus'a yapılan eza ve işkencelere büyük yer vermektedirler.

Pavlus'un hayatına dair Resullerin İşleri'ndeki rivayetin böyle bitmesi, Pavlus, Roma'da henüz hayattayken, Luka'nın bu eseri yazdığı yönündeki kanaatin oluşmasına neden olmuştur. Resullerin İşleri'nde -bir bakıma- yarım kalan Pavlus'un hayat hikayesi, Pavlus'a ilişkin çeşitli Apokrif yazmalarla bazı Hıristiyan kilise babalarının eserlerinde sürdürülür.

53 Bkn. *Acts of the Holy Apostles Peter and Paul.*

Eusebius, Clement, Jerome ve Sulpicius Severus gibi erken dönemlere ait Hıristiyan yazarlarla *Kutsal Havariler Petrus ve Pavlus'un İşleri* gibi Apokrif metinler, İsa'nın Havarilerinden Petrus'un Roma'ya gittiğini, burada misyon faaliyetinde bulunduğunu ve Nero döneminde öldürüldüğünü kabul ederler. Her ne kadar Yeni Ahit metinlerinde bunu destekleyen bir rivayet ya da bilgi olmasa da bu geleneksel inanış Hıristiyanlarca genelde kabul edilir. Matta İncili'nde, İsa'ya "Sen yaşayan Tanrının Oğlu Mesih'sin" demesi üzerine İsa tarafından övülen ve İsa'nın "... sen Petrus'sun (kaya) ve ben topluluğumu bu kayanın üzerine kuracağım. ... Göklerin egemenliğinin anahtarlarını sana vereceğim." (Mat. 16:18-19) sözüyle taltif edilen Petrus'un geleneksel olarak Roma ile ilişkilendirilmesi ilginçtir. Pavlusçu çizgide Roma'da gelişen Latin Hıristiyanlığı, kendisini bir taraftan "Gentileler Havarisi" Pavlus'a diğer taraftan da "Havarilerin Prensi" unvanını taşıyan Petrus'a dayandırmak suretiyle, erken dönemlerden itibaren Hıristiyanlığın diğer merkezlerine karşı hiyerarşik açıdan üstünlük tesis etmeye çalışmış görünmektedir.

Kutsal Havariler Petrus ve Pavlus'un İşleri'ne göre Petrus, henüz Pavlus Roma'ya gelmeden önce burada misyon faaliyetlerini sürdürmektedir. Bu Apokrif metne göre yalnızca Petrus değil, bir başka önemli şahsiyet olan Simon (Simon Magus) da Roma'dadır. Kilise babaları tarafından bütün tefrikaların ve heretik akımların başı olarak kabul edilen Simon, Roma'da Petrus'a karşı muhalefet eden, sihir ve büyü gücüne dayalı olarak bazı olağanüstülükler gösteren ve kendisinin "Mesih" olduğunu iddia eden bir kişi olarak nitelenir. Metne göre Petrus, Roma'da yoğun bir misyon faaliyeti sürdürür. Öyle ki onun çabaları sonucu imparator Nero'nun karısı Libia da dahil, Roma ileri gelenlerinin bir bölümü iman ederler.

Bu Apokrif metin, Pavlus'un Roma'ya gelişi ile ilgili enteresan bir hikaye anlatır. Metne göre Roma'ya gelmeyi planlayan Pavlus'la ilgili haber Roma'ya ulaştığında, buradaki Yahudiler imparator Nero'ya yalvarıp yakararak onun gelmemesini isterler; "zaten burada Petrus bize yetiyor" derler. Bunun üzerine Nero, onların isteğini kabul eder ve Pavlus'un gelmemesi için görevlilere emir verir. Yahudiler durumu müttefikleri Simon'a da bildirirler. Diğer taraftan Roma'daki Hıristiyanlar ise Pavlus'un gelmesini istemektedirler ve Yahudilerin bu girişimlerini Pavlus'a haber vererek onun mutlaka gel-

mesi için ricada bulunurlar. Roma'daki cemaatin bu isteği karşısında Pavlus, imparatorun aldığı tüm önlemlere karşı yola çıkar. Pentiola kentine ulaştığında imparatorun askerleri Pavlus'u yakalayıp öldürmek üzere şehri kuşatırlar. Pavlus'un yolculuk yaptığı geminin kaptanı Dioscorus, şehir dışına çıkarken onu Pavlus sanarak öldürür ve kafasını keserler. Pavlus'u öldürdükleri haberini Nero'ya haber veren askerler delil olarak da kesik başı ona gönderirler. Ancak sonuçta Pavlus, Petrus'un talebeleri himayesinde yolculuğunu sürdürür ve Roma'ya ulaşır.

Kilise babası Eusebius (260-340), meşhur eseri *Kilise Tarihi*'nde Pavlus'un Roma'daki faaliyetleri konusunda bilgi verir. Pavlus'un Roma'ya "hapishane arkadaşım" dediği Aristarchus ile birlikte geldiğini söyleyen Eusebius, onun Roma'da iki yıl tutuklu kaldığını, fakat bu tutukluluğu esnasında da misyon faaliyetlerini sürdürdüğünü belirtir. Ayrıca o, Pavlus'un Timoteyus'a ikinci mektubu bu tutukluluğu sırasında yazdığını ifade eder.[54]

Pavlus'un, bu iki yıllık hapishane hayatının hemen sonrası ölmüş olduğu düşünülebilir mi? Eusebius, Pavlus'un iki yıllık bu tutukluluk süresi sonrası bir müddet özgür kaldığından, ancak daha sonra tekrar tutuklandığından bahseder.[55] Apokrif metin *Petrus ve Pavlus'un İşleri* ile Pavlus'a ilişkin bir diğer Apokrif metin *Pavlus'un Şehadeti* (*The Martyrdom*) ise, Pavlus'un Roma'daki iki yıllık tutukluluk döneminden hiç bahsetmez. Bunlardan *Petrus ve Pavlus'un İşleri*, Yahudilerin ve imparator Nero'nun isteğine rağmen Roma'ya gelen Pavlus'un burada Petrus'la birlikte yoğun bir misyon faaliyeti yürüttüğünü ve Yahudilerle mücadele ettiğini vurgular. Ayrıca Petrus'la Pavlus'un büyücü Simon ile bizzat Nero'nun huzurunda yaptıkları mücadeleyi mitolojik bir üslupla anlatır. Buna göre kendisinin "Tanrının Oğlu" olduğunu iddia eden Simon, yaptığı tartışmalarda Petrus'la Pavlus'a karşı bir üstünlük kuramayınca, gösterdiği büyü ve sihirle imparatoru etki altına almaya çalışır. Sonunda bir büyü esnasında, metne göre büyüye neden olan Şeytan meleklerini Petrus'un kovması üzerine Simon cansız yere serilir. Kendisini etkilemiş olan Simon'un bu durumunu gören imparator Nero, Petrus ile Pavlus'un tutuklanmalarını emreder.

54 Eusebius, *Church History*, II, xxii.
55 Eusebius, *Church History*, II, xxii, xxv.

Üçüncü yüzyıla ait Apokrif bir metin olan *Pavlus'un İşleri*'nde yer alan *Pavlus'un Şehadeti*'ne göre ise Roma'da faaliyetlerini sürdüren ve halka, yaklaşan Tanrının krallığı döneminden bahseden Pavlus, kendisini dinlerken düşüp ölen Nero'nun hizmetçilerinden Patroclus'u yeniden diriltir. Pavlus'un öğretilerine iman eden Patroclus, onun Tanrının krallığı öğretisi hakkında Nero'ya bilgi verir ve gelecek olan Tanrının krallığı karşısında bütün krallıkların yok olacağını vurgular. Duydukları karşısında kendi imparatorluğunun geleceğini düşünerek bundan korkan Nero ise Patroclus'la birlikte Pavlus'u da tutuklatır ve Hıristiyanlara karşı bir takibat başlatır.[56]

Geleneksel Hıristiyan düşüncesi Pavlus'un imparator Nero döneminde (54-68) idama mahkum edilerek öldürüldüğü kanaatindedir. Bu kanaat, Pavlus'la ilgili Apokrif metinlerle çeşitli erken dönem kilise babalarının konuya ilişkin rivayetlerine dayanmaktadır. Bu kaynakların hemen hepsi Pavlus'un ölümü ile Petrus'un ölümünü birlikte ele alırlar ve genellikle Pavlus'la Petrus'un aynı günde öldürüldüklerini ileri sürerler. Örneğin, Latin Hıristiyanlığının ünlü temsilcisi Tertullian, *Zındıklara Karşı Reçete* isimli eserinde imparator Nero döneminde Hıristiyanlara yapılan zulümlere ve Petrus'la Pavlus'un Roma'daki ölümlerine değinir. Tertullian, Pavlus'un öldürülmesini Yahya'nın (Vaftizci Yahya) öldürülmesiyle kıyaslar.[57] Romalı Clement ise Korintlilere yazdığı birinci mektubunda hem Petrus'un hem de Pavlus'un birçok eza ve işkencelere maruz bırakıldıktan sonra katledildiklerini yazar. Ayrıca o, Pavlus'un katledilmeden önce yedi kez tutuklandığını, kaçmaya zorlandığını ve taşlandığını da vurgular.[58] Bundan başka Clement, ölümünün hemen öncesinde Pavlus'un batının en uç noktasına (İspanya'ya) kadar giderek oralarda misyon faaliyetinde bulunduğunu da iddia eder.

"Kilise tarihinin babası" lakaplı Hıristiyan yazar Eusebius, Pavlus'la Petrus'un aynı zamanda katledildiklerini ifade ettikten sonra bu görüşünü Korintli Dionysus'un[59] Romalılara yazdığı mektubuna

56 *Acts of Paul*, X The Martyrdom, i-ii.

57 Tertullian, *The Prescription Against Heretics*, xxiv, xxxvi, (tr. P. Holmes) http://www.newadvent.org/fathers/0311.htm (copyright © 2000 by Kevin Knight).

58 Clement of Rome, *First Letter*, v, http://www.newadvent.org/fathers/1010.htm (copyright © 2000 by Kevin Knight). Clement'in bu yedi kez tutuklanma ile Pavlus'un tüm yaşamı boyunca maruz kaldığı tutuklanmaları mı yoksa yalnızca Roma'daki tutuklanmaları mı kastettiği açık değildir.

59 MS ikinci yüzyılda yaşayan Korint piskoposu Dionysius'un birçok mektubu Eusebius tarafından rivayet edilerek günümüze kadar ulaşmıştır.

dayandırır. Eusebius, imparator Nero'nun emriyle Pavlus'un kafasının kesildiğini, Petrus'un ise çarmıha gerilmek suretiyle öldürüldüğünü ileri sürer.[60] Bir başka önemli Hıristiyan yazar Sulpicius Severus (y. 360-420) ise Petrus ve Pavlus'un Roma'da büyücü Simon'la mücadelelerini anlattıktan sonra, imparator Nero dönemindeki meşhur Roma yangınına değinir. O, bu yangın sonrası Nero'nun bütün Hıristiyanları suçlamaya başladığını ve onlara karşı sistematik bir eza ve işkence başlattığını, bu çerçevede bazı Hıristiyanların çarmıha gerildiklerini ya da ateşe atıldıklarını bazılarının ise vahşi hayvanların derisine sarılarak köpeklere parçalatıldıklarını anlatır. Severus, Pertus'la Pavlus'un da bu katliam sırasında öldürüldüklerini, Petrus'un çarmıha gerildiğini Pavlus'un ise bir kılıçla başının vurulduğunu vurgular.[61] Son olarak kilise babası Jerome da Pavlus ile Petrus'un Nero döneminde aynı günde öldürüldüklerini ifade eder. Jerome, başı vurulduktan sonra Pavlus'un cesedinin Ostasian (Ostian) yolunda gömüldüğünü söyler.[62]

Pavlus'la ilgili Apokrif metinler, Pavlus'un ölümü konusunu daha dramatik (hatta trajik) bir üslupla ele alırlar. Apokrif *Pavlus'un İşleri* içerisinde yer alan *Pavlus'un Şehadeti*, başı kesilerek ölüm cezasına çarptırılan Pavlus'un, Nero'ya "eğer başımı kesersen yeniden dirileceğin ve dünyayı yargılamak üzere gelecek olan Rab İsa Mesih'te diri olduğumu sana göstereceğim" dediğini anlatır. Nitekim metne göre, yüzünü doğuya dönen Pavlus'un başı kesildiğinde bedeninden celladın üzerine süt fışkırır. İdamdan bir müddet sonra imparator, sarayda sarayerkanı ve bazı filozoflarla birlikteyken Pavlus oraya gelerek onlara görünür ve kendisinin ölü olmadığını ifade eder. Pavlus, bu şekilde bazı askerlere de görünerek onların dine girmelerine vesile olur.[63] *Kutsal Havariler Petrus ve Pavlus'un İşleri* ise imparator Nero'nun, yanlış dinsel görüşlerle karışıklık çıkaran Petrus'la Pavlus'un demirlere bağlanarak deniz savaşında öldürülmelerini emrettiğini, ancak sonra yanındakilerin tavsiyesi üzerine Petrus'un çarmıha gerilmesini Pavlus'un ise başının vurulmasını kabul ettiğini anlatır. Metne göre Pavlus'un cezası Ostesian yolun-

60 Eusebius, *Church History*, II, xxv.
61 Sulpicius Severus, *Sacred History*, II, xxviii-xxix, http://www.newadvent.org/ fathers/3505.htm (Copyright © 2000 by Kevin Knight).
62 Jerome, *Lives of Illustrious Men*, v.
63 *Acts of Paul*, X The Martyrdom, iii-vii.

da infaz edilir. Metne göre, Petrus'la Pavlus'un ölümü 29 Haziran a tekabül etmektedir. Bu Apokrif metin, Petrus'la Pavlus'un katledilmeleri sonrası imparatora karşı halkın isyan ettiğini, imparatorun çöle kaçarak kötü bir şekilde can verdiğini ve cesedinin vahşi hayvanlarca parçalandığını da anlatır.

Genellikle Hıristiyan yazarlar Pavlus'un ölüm tarihinin 67'ye denk düştüğü kanaatindedirler.[64] Bu kanaat, daha ziyade imparator Nero'nun saltanat süresiyle ilişkilidir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi geleneksel kaynaklar, Pavlus'un ölümü sonrasında çıkan isyan ve karışıklık nedeniyle Nero'nun saltanatının son bulduğunu vurgulamaktadırlar. Nero'nun saltanatı 68'e kadar sürdüğüne göre, bu durumda Pavlus'un öldürülmesi ise bunun hemen öncesinde 67'de olmuş olmalıdır. Nero'nun saltanattan uzaklaştırılmasını, hatta ölümünü, onun döneminde Petrus, Pavlus ve diğer Hıristiyanlara yapılan zulüm ve katliamlara bağlayan bu görüş, belirttiğimiz gibi yalnızca bazı Hıristiyan Apokrif metinleriyle çeşitli kilise babalarının rivayetlerine dayalı geleneksel Hıristiyan inancından ibarettir. Bu durumda Pavlus'un ölüm tarihini kesin şekilde tespit edebilmek mümkün gözükmemektedir.

64 Pollock, *The Apostle: A Life of St Paul*, s.237; Fitzmyer, "Paul", s.1337.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PAVLUS'UN YETİŞTİĞİ ÇEVRE VE KÜLTÜREL GERİ PLANI

Mektuplarında kendisini "özbeöz bir Ferisi", "Tarsus doğumlu bir Roma vatandaşı" ve "gizli bilginin öğreticisi" gibi ifadelerle tanımlayan Pavlus'un yetiştiği ve faaliyetlerini sürdürdüğü çevre, oldukça zengin kültürel yapısıyla dikkatleri çekmektedir. Pavlus'un çocukluk ve yetişkinlik dönemlerinde önemli rol oynayan Anadolu, Suriye ve Ürdün-Filistin havzasının tarih boyu kültürel yönden sahip olduğu zenginlik bilinen bir gerçektir. Diğer taraftan ilerleyen dönemlerinde Pavlus'un yaşamına giren ve seyahatlerine konu olan Makedonya, Yunanistan, Ege adaları ve nihayet Roma'nın, Pavlus'un yaşadığı dönemlerde dinsel, düşünsel ve kültürel yönden sahip olduğu verimlilik, çeşitlilik ve çok yönlülük de bilinmektedir. Dolayısıyla Pavlus'un, dışa kapalı sığ bir ortamda değil, oldukça zengin bir kültürel atmosferde yaşamını sürdürdüğünü ve çocukluk döneminden itibaren bu kültürel zenginliği teneffüs ettiğini söylemek yanlış olmaz.

Misyonerlik döneminde Pavlus'un muhatabı olan çevreler, onun yüz yüze olduğu kültürel ortam hakkında da bize bilgi vermektedir. Pavlus'un muhatabı olan bu çevreler arasında Yahudilerin önemli bir yeri vardır. Gerek Kudüs merkezli Ferisi ve Sadduki ekollerine bağlı ortodoks Yahudiler, gerekse Anadolu ve Yunanistan'daki çeşitli kolonilerde yaşayan Diyaspora cemaat içerisindeki Helenistik Yahudiler, misyon faaliyetleri boyunca Pavlus'un en önemli muhatapları/muhalifleri olmuştur. Pavlus'a ait mektuplarda Yahudilere karşı sürdürülen polemiklere ve onlarla Pavlus'un mücadelesini yansıtan ifadelere sıkça rastlamak mümkündür. Pavlus'un muhatapları arasında dikkati çeken bir diğer önemli grup ise Gentilelerdir. "Uluslar" ya da "kâfirler" anlamına gelen Gentileler terimi Eski Ahit'te ve Yahudi geleneğinde Yahudi olmayan tüm uluslar için kullanılan bir isimdir (İşa. 49:6). Suriye, Anadolu, Yunanistan gibi bölgelerde yaşayan ve Yahudi olmayan halk, Yahudilerce Gentileler olarak adlandırılmıştır.[1] Kendisini "Gentileler Havarisi" olarak nite-

1 Genelde "Yahudi olmayanlar" anlamında kullanılan bu terim, Pavlus'un mektuplarında bazen özel olarak "Yunanlılar", bazen de "Yahudi-Hıristiyan olmayanlar" anla-

leyen Pavlus, her ne kadar bazı ifadelerinde hem Yahudiler hem de Yahudi olmayanlara İsa'nın mesajını tebliğ etmekle görevli olduğunu ifade etse de onun yaşamında her zaman Yahudi olmayanlar/Gentileler ağırlıklı bir yer teşkil etmiştir. Korintlilere, Galatyalılara, Filipilere, Efeslilere hitaben Pavlus tarafından yazılan mektuplar, Anadolu, Makedonya ve Yunanistan'daki Yahudi olmayan halk arasından oluşturulan Pavlus cemaatine hitap etmektedir. Romalılara Mektup'ta Pavlus, "hem Yunanlılara hem de barbarlara borçlu" olduğunu vurgular (Rom. 1:14). Buradaki "barbarlar" terimi Anadolu'da yaşayan ve Yunanlı olarak kabul edilmeyen halkları kastetmektedir.[2] Dolayısıyla yalnızca kendisini Yunanlı ya da Makedon kabul edenler değil, Yunanlılarca barbarlar olarak nitelenen Anadolu halkları da Pavlus'un yoğun temas içerisinde olduğu kimseler arasındadır. Son dönemlerinde Anadolulular, Yunanlılar ve Makedonlarla birlikte Romalılar da Pavlus'un muhatapları arasında yer alır; nitekim Pavlus Romalılara Mektup başlıklı yazısında Romalılar arasında teşekkül etmiş olan cemaate hitap etmektedir.

Pavlus'un yaşamında, Yunan ya da barbar asıllı (Gentile kökenli) çeşitli Helenistik İsa taraftarlarının da önemli bir yeri vardır. Kıbrıslı Barnaba, İskenderiyeli Apollos ve Pontuslu Akvila ve eşi gibi kişiler başta olmak üzere, -Bultmann gibi araştırıcıların Helenistik Hıristiyanlar adını verdiği- bu Helenistik İsa taraftarlarıyla Pavlus arasında gerek misyon faaliyetleri öncesinde gerekse misyon esnasında yoğun bir ilişki söz konusudur. Nitekim, Pavlus öncesi dönemde bu kişilerin faaliyetleri neticesinde Antakya, Efes, Korint, Roma ve benzeri merkezlerde Helenistik İsa cemaatleri kurulmuş ve adeta buralara yönelik Pavlus'un misyon faaliyetlerine uygun zemin hazırlanmıştır. Gerçi bunlarla ya da bunların bazı düşüncelerinden kaynaklanan çeşitli akımlarla mücadele etmek ve bunlara karşı polemikler geliştirmek zorunda kalmış olsa da Pavlus'un Gentileler arasındaki faaliyetlerinde başarılı olmasında, bu öncü misyonerlerin de önemli rolünün olduğu bir gerçektir.

Tarsus ve Antakya, Pavlus'un yaşamında önemli bir yere sahip olan iki merkezdir. Pavlus'un hayatına bir bütün olarak baktığımız-

mına da kullanmaktadır. Bkn. Sebbie, J.A., "Gentiles", J. Hastings (ed.), *A Dictionary of the Bible*, Edinburgh: T. & T. Clark 1899, c.2, s.149.

2 Wallace, R., W. Williams, *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*, tr. Z.Z. İlkgelen, İstanbul: Homer 1999, ss.4, 35.

da, onun yaşamında Tarsus ve Antakya'nın en az Kudüs, Şam, Efes, Korint ya da Roma kadar önemli olduğunu görürüz. Pavlus'u yetiştiren ve onun misyon faaliyetlerine üs teşkil eden coğrafya söz konusu olduğunda ise bu iki yerleşim merkezi, diğer tüm şehirlerden daha önemli bir yere sahiptir. Pavlus'un doğum yeri olan Tarsus, aynı zamanda onun çocukluk ve ilk eğitimini kapsayan ergenlik dönemlerinin geçtiği şehirdir. Pavlus, ileriki yaşamında sık sık atıfta bulunduğu ve sahip olmakla övündüğü Roma vatandaşlığı hakkını bu şehirde kazanmıştır. Aynı zamanda burası, Şam vizyonu hadisesi sonrası onun yeniden döndüğü baba ocağıdır. Nitekim, her ne kadar Pavlus'la ilgili bazı anlatıları şüpheyle karşılansa da Resullerin İşleri'nin yazarı Luka, Antakya yöresinde misyon faaliyeti yürüten Kıbrıslı Barnaba'nın Tarsus'a gelerek Pavlus'u bulduğunu ve onu yanına alarak Antakya'ya getirdiğini anlatmaktadır. Tarsus'un bu önemine karşılık Antakya ise onun düşünce dünyasının oluşmasında önemli rol oynayan ve muhtemelen bu nedenle Şam vizyonu sonrası misyon faaliyetlerinde adeta bir karargah bir üs işlevi gören merkezdir. Gerek Barnaba ile birlikteliğinde gerekse ondan ayrıldıktan sonra Pavlus, burayı faaliyetlerinde merkez edinmiş, ilk çekirdek cemaatini burada tesis etmiştir.

Erken dönemlerden itibaren Tarsus'un önemli bir yerleşim merkezi olduğu bilinmektedir. Anadolu'nun güneyinde Kilikya'da bulunan Tarsus ve civarı, yerel kültürel yapının yanı sıra çok erken dönemlerden itibaren Yunan kültürünün etkisi altına girerek Helenizasyona tabi olmuştur. Büyük İskender'in yöreyi fethi sonrası buradaki Helenleşme had safhaya ulaşmış, bunun sonucu olarak yörenin kendine has Anadolu-Suriye geleneğine ait dinsel-düşünsel değerleriyle Yunan geleneğine ait değerlerin sentezinden zengin bir kültürel yapı ortaya çıkmıştır. Şüphesiz buna, buraya göçmen olarak gelip yerleşmiş olan -Pavlus'un ailesinin de dahil olduğu- Diyaspora Yahudilerinin yaptıkları katkıyı da ilave etmek gerekir. Bu kültürel zenginliği nedeniyle olsa gerek Tarsus, Bursalı Dio ve Strabo gibi erken dönem yazarlarınca yörenin siyasal ve düşünsel merkezi olarak nitelenir. Strabo, *Coğrafya*'sında Tarsus halkının felsefe ve tüm eğitsel konulara duyduğu coşkuyu dile getirerek, Tarsus'ta yetişen filozofların çokluğuna değinir.[3]

3 Bkn. Wallace ve Williams, *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*, ss.196-197.

Antik çağın en büyük şehirlerinden birisi olan Antakya (Antioch) da erken dönemlerden itibaren Suriye bölgesinin önemli bir kültürel merkezi olmuştur. Seleusid hanedanı tarafından yaklaşık olarak MÖ 300 civarında kurulan Antakya, Roma imparatorluğunun Roma ve İstanbul'dan sonraki üçüncü önemli kenti olmuştur. Antakya'nın ilk yerleşimcilerinin askerlerle Yunanlı ve Makedonyalı göçmenler olduğu anlaşılmaktadır. Yahudi tarihçi Josephus, eserinde Antakya ve civarına Yahudi göçmenlerin de erken dönemlerden itibaren yerleştiğini ve Seleucus Nicator'un Yahudilere vatandaşlık hakkı tanıdığını yazar.[4] Dolayısıyla Antakya, Pavlus dönemi ve öncesinde Yahudi ve Yunan kültürlerinin etkisi altında olan bir merkez görünümündedir.

Yunan ve Yahudi kültürlerine ilave olarak Suriye yöresinin kendi kültürel yapısını da dikkate almak gerekir. Zira, günümüzde Anadolu'nun bir parçası olarak görülse de antik dönemde Antakya'dan Musul'a kadar olan yöre, Suriye bölgesinin kültürel etkisi altındaydı. Hatta her ne kadar Anadolu'nun Kilikya bölgesinde olsa da Tarsus'un da Pavlus döneminde Suriye eyaleti içerisinde yer aldığı bilinmektedir.[5] Bu nedenle Pavlus'un yetiştiği çevre ve kültürel geri planı söz konusu olduğunda, onun gerek çocukluğu döneminde gerekse sonraki yıllarında, Suriye kültürel yapısı kapsama alanında olan bir bölgede yaşadığı da dikkate alınmalıdır.

Suriye bölgesi İskender'den itibaren Helenleşme sürecine girmiş, MÖ birinci yüzyıldan itibaren ise Roma'nın siyasal ve kültürel egemenliğini kabullenmiş bir yöredir. Her ne kadar güçlü Helen-Roma kültürünün etkisi altına girmiş olsa da bu bölge her zaman bir çok dinsel geleneği ve kültürü bir arada yaşatmıştır. Bu nedenle, Drijvers'ın haklı olarak vurguladığı gibi "Suriye bölgesi asla kültürel bir birliktelik içinde olmamıştır".[6] Bu dönemde bölge, hem Helenizm'i hem de Oryantal kültürü yansıtan görüntüsüyle dikkat çekmektedir. Antakya gibi merkezlerde Yunan-Roma kültürü güçlü bir şekilde hissedilirken, Suriye'nin iç bölgelerinde Babil ve kısmen Arap (Nebat) dinsel geleneklerinden etkilenmiş yerel Suriye kültleri ken-

4 Josephus, *Antiquities of the Jews*, XII. iii, http://www.ccel.org/j/josephus/works/ant-18.htm (the Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last updated on January 7, 2001).

5 Wallace ve Williams, *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*, s.195.

6 Drijvers, H.J.W., "The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria", N. Garsoian, T. Mathews and R. Thompson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington: Dumbarton Oaks 1982, s.35.

disini göstermekte; sahil bölgelerinde ise Fenike dininin etkisi görülmektedir. Yerel dil olan Süryaniceye ilaveten Yunanca, Helenizm'in güçlü etkisi altındaki yöre sakinlerinin ikinci ana dili olmuştur.[7]

Son olarak, Pavlus'un yaşadığı bölgelerde siyasal egemenlik kurmuş olan güçlü Roma imparatorluğunu da Pavlus'un yetiştiği siyasal çevre olarak mutlaka anmak gerekir. Bu çevre, bir Diyaspora Yahudisi olduğu halde kendisine Roma vatandaşlığı hakkını tanımış ve tüm yaşamı boyunca kendisine Roma vatandaşlarının yararlandığı bütün haklardan özgürce faydalanma olanağını sağlamıştır. İlerde, Pavlus'un otorite ve egemenlik anlayışını ele alırken, onun üzerinde etkili olan Roma sosyal/siyasal yapısının önemine de değineceğiz.

Pavlus'un ait olduğu ve yetiştiği çevrede, onun üzerinde özellikle etkili olan ve çeşitli inanç ve düşüncelerinin geri planında bulunan özellikle üç önemli gelenek ayrı bir önem arz etmektedir. Bunlar; (i) Eski Ahit ve Yahudilik, (ii) Helenizm ve sır dinleri ile (iii) Gnostisizmdir.

1. Eski Ahit ve Yahudilik

Yahudi bir ailede doğup yetişmiş ve eğitimini bu çevrede almış olan Pavlus'un inanç, düşünce ve davranış kalıplarının gerisinde yatan en önemli unsur, Eski Ahit ve Yahudiliktir. Zaman zaman katı bir Ferisi olduğunu ve bir dönem aşırı bir İsa muhalifi olarak yaşamını sürdürdüğünü vurgulayan Pavlus, mektuplarından ve Resullerin İşleri'nden anlaşıldığına göre, ileri sürdüğü bütün aykırı düşüncelerine rağmen kendisini Yahudi geleneği içerisinde gören bir kişidir.

Pavlus, misyon gezileri esnasında faaliyetlerini sıkça tapınaklarda (Yahudi mabetlerinde) yürütür; zaman zaman buralarda Yahudi din bilginleriyle tartışmalar yapar. Yahudilerce Pavlus'a yapılan suçlamalar; onun dini bozan, karışıklık ve fitne çıkaran, Musa şeriatı aleyhine çirkin sözler söyleyen birisi olduğu yönündedir. Bu suçlamalarda ona yöneltilen itham, kelimenin tam anlamıyla bir heretik, bir zındık olduğudur. Ancak Pavlus'un bu suçlamalara karşı yaptığı savunmalarında bunları reddettiğini görürüz. O, asla kendisini dini bozan, karışıklık ve fitne çıkaran ya da yeni bir din kuran birisi olarak kabul etmemektedir. Aksine o, kendi ifadesiyle "çarmıhta can ve-

7 Bkn. Drijvers, H.J.W., "Helenistic and Oriental Origins", S. Hackal (ed.), *The Byzantine Saint*, London 1981, ss.25-26; aynı yazar, "The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria", ss.35-36.

ren Rab İsa Mesih" dönemine kadar Yahudi geleneğinin, kurtuluş için Tanrının bir planı olarak yürürlükte olduğunu kabul etmekte, ancak İsa'nın çarmıhta can vermesiyle birlikte yeni bir kurtuluş modelinin yürürlüğe girdiğine inanmaktadır. Pavlus bu inanç ve düşüncelerini ifade ederken, yine sıklıkla Yahudi geleneğine ait materyali kullanmakta ve çeşitli Eski Ahit metinleri aracılığıyla argümanını desteklemeye çalışmaktadır. Bu çerçevede Pavlus'un, kendisini Yahudiliğin *dışında değil içinde* gördüğü, adeta bir reformist edasıyla Yahudi geleneğindeki Tanrı, insan, Mesih, iman ve benzeri kavramları yeniden yorumlama yoluna gittiği, Kudüs merkezli Yahudiliğin milli/mahalli kurtuluş öğretisine karşın, Yahudi/İsrailoğulları kökenli olmayan herkesi de kapsayan "evrensel kurtuluş" öğretisini savunduğu görülmektedir. Dolayısıyla Schoeps'ün yerinde ifadesiyle, onun temsil ettiği dinsel geleneğin "radikalize edilmiş Ferisilik ya da yeni bir temele dayalı Ferisilik" olduğunu söylemek yanlış olmaz.[8]

Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, Pavlus'un Kudüs'te bir müddet Hillel okulunun meşhur hocası Gamaliel'in öğrencisi olarak Rabbinik bir eğitim gördüğü şeklindeki Luka'nın rivayetleri ve Sanhedrin'de oy hakkına sahip olduğu yönündeki imaları, her ne kadar tartışmalı olsa da Pavlus'un Yahudi geleneği içerisindeki yorumları onun bir "Rabbinist" olduğu izlenimini vermektedir. Tıpkı bir Yahudi Rabbi (din bilgini) gibi o, görüş ve düşüncelerini ifade ederken kendi bakış açısını rasgele ortaya koymamakta, Eski Ahit'ten yaptığı çeşitli alıntılara dayalı yorum ve çıkarımlarıyla bunları desteklemektedir. Özellikle, Mesih ve Tanrının Krallığı konularında Eski Ahit'teki eskatolojik materyali yoğun şekilde kullanması dikkat çekicidir.

Tanrısal hukuka (Musa şeriatına) karşı düşünceleriyle ve hukukun günahı ve ölümü doğurduğu yönündeki öğretisiyle (1 Kor. 15:56; Rom. 4:15) ön plana çıkan Pavlus'un kişisel yaşamı incelendiğinde, onun çeşitli nedenlerle zaman zaman tanrısal hukuka bağlı bir Yahudi gibi yaşadığı görülmektedir. Pavlus, bir taraftan kurtuluş açısından Mesih'in gelişiyle tanrısal hukukun işlevini tamamladığını (Gal. 3:19-25) ve çarmıha gerilerek öldürülen İsa Mesih'in bize, hukukun kişiyi günaha sevk ederek ölüme mahkum ettiğini gösterdiğini savunurken, diğer taraftan bizzat kendisi zaman zaman Musa hukukuna ilişkin çeşitli hususlara riayet etmekten de geri

8 Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, ss.37-38.

durmamaktadır. O, bu durumu "Yahudileri kazanmak için Yahudilere Yahudi gibi davrandım" (1 Kor. 9:20) diye açıklamaktadır. Bu çerçevede örneğin o, Yahudi cemaatiyle muhatap olduğu durumlarda Şabat'a (Cumartesi yasağına) uymakta, sünnet olmanın gereksizliği konusundaki polemikleriyle meşhur olmasına rağmen kendisinin sünnetli olduğuyla övünmekte, hatta bizzat kendisi başkalarını sünnet etme işini yapmakta, Nazıri adak törenlerine katılmakta, tapınakta takdimelerde bulunmaktadır. Diğer taraftan, Pavlus'un Gentileler arasındayken dinsel kurallara bağlı bir Yahudi gibi yaşamadığı, Räisänen'in deyimiyle "Torah'a bir Adiaforist olarak muamele ettiği" de ortadadır.[9] Nitekim Pavlus'un kişisel yaşantısında gözlemlenen hukuka riayet konusundaki bu çelişkili durum, onun şu ifadeleriyle de vurgulanmaktadır:

> ... Kendim kutsal yasanın denetimi altında olmadığım halde, yasa altında olanları kazanmak için onlara yasa altındaymışım gibi davrandım. Tanrının yasasına sahip olmayan değil de Mesih'in yasası altında olan biri olarak, yasaya sahip olmayanları kazanmak için yasaya sahip değilmişim gibi davrandım (1 Kor. 9:20-21).

Pavlus'un, bir taraftan hukukun gerekliliğini eleştirip ona karşı çıkarken diğer taraftan bizzat kendisinin zaman zaman da olsa yaşamında hukuka bağlılık sergilemesi (hatta bazen bunu vurgulaması), farklı muhatapların tepkisini çekmemek ve herkese hoş görünmek amaçlı bir statükoculukla açıklanabilir mi? Yoksa bunu, bireysel yaşamında hukuka riayet konusunda kişiyi serbest bırakmakla birlikte evrensel kurtuluş açısından tanrısal hukuka bağlanmanın bir rolünün olmadığına inanç bağlamındaki bir öğretiyle mi açıklamak gerekir? İleride Pavlus'un kutsal yasa ile ilgili görüşlerini irdelerken bu sorunun cevabını arayacağız.

Birçok yazar, Pavlus'un düşüncelerinin Eski Ahit okulunda şekillendiğini ifade etmektedir.[10] Gerçekten de Pavlus, birçok konuda-

9 Räisänen, *Paul and the Law*, s.199. Adiaforizm, Protestan ilahiyatında belirli kural ve davranışların önemsiz olduğu kanaatiyle bunlara karşı toleranslı davranmayı savunan bir akımdır.

10 Örneğin bkn. Bouttier, M., *Christianity According to Paul*, tr. F. Clark, London: SCM Press 1966, s.113. Bununla birlikte E.P. Sanders, Pavlus'un Filistin Yahudi geleneğiyle ilişkileri bağlamında yaptığı geniş çalışmasında Pavlus'ta Yahudi geleneğiyle birtakım paralleliklerin bulunduğunu, ancak bununla birlikte onun çeşitli temel konularda Yahudi geleneğinden farlılıklarının göze çarptığını vurgular. Örneğin Sanders, doğruluğun anlamı, tövbenin rolü, günahın tabiatı, kurtulan grubun yapısı ve daha da önemlisi lanetlenmiş olmadan kurtulmuş olmaya geçişin gerekliliği gibi konularda Pavlus'un düşüncelerinin Filistin Yahudiliğinden açıkca ayrı olduğunun altını çizer. Sanders, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, London: SCM Press 1977, s.548.

ki inanç ve düşüncelerini ifade ederken, argümanlarını sıklıkla Eski Ahit söylemine dayandırma gayreti içerisindedir. Bunun için o, özellikle Yahudilerle yaptığı tartışmalarda çeşitli Eski Ahit metinlerini düşüncelerinin kanıtı olarak kullanır. Ancak Eski Ahit'ten yaptığı alıntıları bazen Eski Ahit'teki metin içerisindeki bağlamından uzaklaştırarak, bunlara genellikle yeni anlamlar yükler ya da bunları yorumlarken alegorizmi kullanır. Pavlus'un konuşmalarında çeşitli Eski Ahit metinlerinin alegorik/sembolik yorumlarına sıkça rastlanılır.[11] Galatyalılara mektubunda (4:22-31), Eski Ahit'teki Hz. İbrahim'le karıları ve oğulları kıssasını tanrısal hukuk konusundaki argümanlarını destekleme doğrultusunda yorumlaması, bu konuda çok çarpıcı bir örnektir. Pavlus, Tekvin'de geçen Hz. İbrahim'in eşi Hacer ve ondan doğan oğlu İsmail ile diğer eşi Sare ve bundan doğan oğlu İshak'a ilişkin kıssayı[12] ele alırken, burada bir benzetmenin mevcut olduğunu ve bu kıssanın iki antlaşmayı simgelediğini vurgular. Ona göre bu kısadaki Hacer, Sina dağını ve şimdiki (dünyasal) Kudüs'ü simgelemektedir. Köle Hacer'den olağan yoldan, yani normal hukuki gelenek çerçevesindeki bir ilişkiden doğan İsmail ise köleliği/hukuka bağımlılığı temsil etmektedir. Diğer taraftan "özgür kadın" olarak isimlendirilen Sare'nin "göksel Kudüs'ü" simgelemekte olduğu belirtilmekte, onun oğlu İshak ise "Ruh'a göre doğan vaad çocuğu" olarak tanımlanmaktadır. Gerek Sare gerekse oğlu İshak, "özgürlük" kavramıyla doğrudan irtibatlandırılmaktadır. Pavlus, "olağan yoldan doğan (İsmail), Ruh'a göre doğana (İshak'a) nasıl zulmettiyse, şimdi de öyle oluyor" diyerek, Tekvin'deki çocuk İsmail ile İshak arasındaki kavgayı kendisi (ve cemaatiyle) Yahudiler (ve Yahudi Hıristiyanlar) arasındaki mücadelenin bir prototipi olarak yorumlama yoluna gider. Yine o, bu kıssa çerçevesinde "biz, köle kadının değil özgür kadının çocuklarıyız" derken, tanrısal hukukun insanı günah ve ölüm köleliğine mahkum ettiği ve kendisi ve cemaatinin bu kölelikten arınarak özgür oldukları düşüncesine atıfta bulunur.

Pavlus'un sıklıkla çeşitli Eski Ahit metinlerine yeni anlamlar yükleme ya da metinleri orijinal bağlamından ayırma yoluna gittiği

11 Witherington, Pavlus'un temelde bir alegorist olmadığını ve hermenötik bir akım olarak tipolojiyi alegoriye tercih ettiğini savunur. Witherington, B., *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*, Illinois: InterVarsity Press 1998, s.302.

12 Bkn. Tek. 16:15, 17:16, 21:1-13.

de dikkati çeker. Örneğin o, Tesniye 25:4'te geçen "harman döven öküzün ağzını bağlamayacaksın" ifadesini metindeki bağlamından ayırarak, aralarında faaliyette bulunduğu cemaatten maddi bir takım faydalar elde etmenin normal olduğu yönündeki argümanına delil olarak kullanır (1 Kor. 9:9-11). Yine Pavlus, Tekvin 12:7'de geçen Yahve'nin İbrahim'e "bu ülkeyi senin nesline vereceğim" sözündeki "senin nesline" ifadesinin İbrahim'in soyundan gelen bütün nesli değil, yalnız bir tek kişiyi, "Mesih'i" kastettiğini savunur (Gal. 3:16). Son bir örnek olarak Pavlus, Romalılara mektubunda (4:3-22), çeşitli Eski Ahit kitaplarında (Tev. 15:6; Mez. 32:1-2) yer alan Hz. İbrahim ve Hz. Davud'la ilgili ifadeleri alıp, bunları metin içerisindeki bağlamlarından farklı şekilde yorumlayarak, kendisinin "amelle değil imanla aklanmanın esas olduğu" doktrinine delil olarak kullanır.

Pavlus'un düşünce dünyasında yer alan Yahudi geleneğiyle ilişkili materyal, Schoeps'ün yerinde vurgusuyla[13] büyük oranda "son şeylere", eskatolojik beklentilere ilişkin hususlardır. Pavlus'un düşünceleri arasında önemli bir yer tutan gelecek Mesih ve Mesih toplumu gibi kavramlar, Yahudi (özellikle Apokaliptik Yahudi) geleneğinde ve Eski Ahit'te mevcut olan önemli hususlardır.[14] Eski Ahit'in çeşitli kitaplarında gelecek Mesih ve onun dönemi hakkında bilgi verilir. İşaya 11'de Mesih dönemi ayrıntılı olarak tasvir edilir. Mesih'in Davud soyundan olacağı belirtilir.[15] Eski Ahit ve Yahudi düşüncesinde Davud, ideal bir Mesih modelidir; dolayısıyla kral Davud, Mesih dönemiyle ilişkili bir prototip olarak görülür.[16] Pavlus, İsa'yı "İsrail'in beklediği kurtarıcı" olarak tanımlar ve onun Tanrı tarafından gönderildiğini ifade eder (Res. İş. 13:23). Yine o, kurtarıcı Mesih olarak tanımladığı İsa'nın soyunun, Eski Ahit geleneğine uygun olarak Davud'a dayandığını vurgular (Rom. 1:3; Res. İş. 13:23). Pavlus'un düşünceleri incelendiğinde onun, Eski Ahit'te "İnsan Oğlu", "seçkin" ve "kutsal" gibi isimlerle de isimlendirilen Mesih'le birlikte oluşacak olan doğaüstü Mesih toplumunun, "en yüce azizler cemaati" olan

13 Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, s.43.

14 Örneğin bkn. İşa. 4:2-5, 59:20-21; Ezak. 37:12-14; Yer. 31:33-34; Mal. 3:17-4:3.

15 "Senin tahtın üzerine neslinin semeresinden oturtacağım" (Mez. 132:11). "Orada Davud'un boynuzunu yetiştireceğim. Mesihime bir ışık hazırladım" (Mez. 132:17). "... ve Mesihine, Davud'a ve onun nesline ebediyen inayet eder" (2 Sam. 22:51).

16 Bkn. Greenstone, J.H., *The Messiah Idea in Jewish History*, Philadelphia: Jewish Publ. Soc. 1906, ss.25vd. Ayrıca krş. Hoş. 3:5; Yer. 30:9, 33:25-26; Ezak. 37:24-25.

İsa cemaati ya da kilise ile gerçekleştiğini düşündüğü anlaşılır.[17] Pavlus, Mesih'le ilgili düşüncelerini ifade ederken zaman zaman çeşitli Eski Ahit metinlerini argümanlarına delil olarak da kullanır. Örneğin Resullerin İşleri 13:32-37'ye göre o, İsa Mesih'in ölümden diriltilmesinin, İşaya 55:3'te belirtildiği şekilde Davud'a vaadedilen kutsal ve güvenilir nimetler olduğunu ve yine Mezmurlar 16:10'da bulunan "kutsalını çürümeye bırakmayacaksın" ifadesinde buna işaret edildiğini ifade eder.

H.J. Schoeps ve W.D. Davies gibi çeşitli araştırıcılar, M.Ö. ikinci yüzyıldan itibaren varlığı bilinen ve eskatolojik beklentinin özel bir şeklini ifade eden Yahudi Apokaliptik geleneğinin/yazılarının da Pavlus teolojisi üzerinde etkili olduğu üzerinde durmuşlardır. Örneğin, bu araştırıcılara göre, Pavlus'un mektuplarında Adem'in bir Mesih tipi olarak algılanması (Rom. 5:12-21; 1 Kor. 15:45-49) ile onun aeonlar teorisi Apokaliptik geleneğin bir katkısıdır.[18] Son olarak, bazı araştırıcılar da Pavlus'un düşünceleriyle Kumran literatürü olarak da bilinen ve heterodoksal Yahudi geleneği içerisinde yer alan *Ölü Deniz Yazmaları* arasındaki irtibat üzerinde durmuşlar; Pavlus'un bazı fikirlerinin geri planında bu literatürde temsil edilen yaklaşımların etkisi olduğunu savunmuşlardır.[19]

2. Helenizm ve Sır Dinleri

Pavlus, Helenistik geleneğin ve çeşitli sır dinlerinin etkin olduğu bir çevrede yetişti. Yukarıda da vurguladığımız gibi, gerek onun doğum yeri olan Tarsus, gerekse yetişkinliği dönemi yaşamında oldukça önemli bir yere sahip olan başta Antakya olmak üzere Anadolu'daki çeşitli merkezler, Büyük İskender döneminden itibaren Helenizasyona maruz kalmış ve Helen kültürüyle yerel kültürleri mezcetmiş bölgelerdir. Özellikle Tarsus ve Antakya, Helen kültürü çerçevesindeki çeşitli düşünce ekollerinin temsil edildiği yerleşim merkezleri olarak öne çıkmışlardır. Strabo'nun, Tarsus'u yörenin felse-

17 Bkn. Dodd, C.H., *The Apostolic Preaching and its Developments*, London: Hodder & Stoughton Ltd. 1960, ss.61-62.

18 Bkn. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, ss.41-43.

19 Bkn. Reumann, *Variety and Unity in the New Testament Thought*, s.72. *Ölü Deniz Yazmaları*, sadece Pavlus'un bazı düşüncelerinin geri planı çerçevesinde değil, ilk dönem Hıristiyanlığının teşekkülü açısından da incelenmektedir. İlk dönem Hıristiyanlığının birçok noktada, Esseniler ile birçok Helenistik Yahudi grupların inanç ve öğretilerinden etkilendiği savunulmaktadır. Örneğin bkn. Gelner, M.J., "Early Christianity and the Dead Sea Scrolls", *BSOAS*, 57-1, 1994, ss.82-86.

fe merkezi olarak tanımlaması ve burada yetişen filozofların çokluğundan söz etmesi, Tarsus'un Yahudi ve Yunan düşünce ekolleri de dahil, çeşitli gelenekleri kendi potasında bir araya getirmesi gerçeğine işaret etmektedir. Antakya için de benzer durumdan bahsetmek mümkündür. Burada da Helenizm ile Suriye ve diğer Oryantal düşünce geleneklerinin meczedilmiş olduğu bir gerçektir. Nitekim burada ilerleyen dönemde "Antakya ilahiyat okulu" olarak meşhur olan düşünce geleneğinin ortaya çıkması tesadüf değildir.

Pavlus'un doğup yetiştiği çevredeki çeşitli sır dinleri de dikkat çekmektedir. Bunlar arasında Tarsus'un Sandan kültüne dayalı sır dini, az sonra ele alacağımız gibi Pavlus teolojisindeki bazı hususlarla karşılaştırma açısından oldukça ilginçtir. Yunanlıların Herkül'u ile Romalıların Herakles'ine tekabül eden verimlilik/bitki tanrısı Sandan, Tarsuslularca Tarsus şehrinin kurucusu olarak kabul edilirdi. Tarsus halkı onun adına yıllık olarak bir anma festivali düzenler ve bu festivalde bitki tanrısının yıllık ölüp dirilmesini temsil eden bir tören yapardı.[20] Tarsuslu Pavlus'un, Sandan kültünden ve bu çerçevede düzenlenen ritüellerden haberdar olması büyük ihtimaldir.[21] Tarsus'un yerel sır dini olan Sandan kültünden başka, Mithra kültü de Pavlus döneminde Anadolu'da yaygın olan bir dinsel gelenekti. Özellikle Romalı askerler arasında yaygın olan bu kült, Roma'ya kadar yayılma fırsatını bulmuştu. Kültün en temel karakteristiği, yüce Tanrının ilk yaratığı olarak düşünülen Ahura Mazda'yı temsil eden bir boğanın kurban edilmesi töreniydi. Ayrıca Mithra kültü bağlılarında düzenlenen ekmek-şarap ayini de oldukça dikkat çekiciydi.[22] Pavlus'un yetiştiği çevrede dikkat çeken bir diğer sır dini Attis kültüydü. Attis, Mısır ve Ortadoğu'da Osiris, Tammuz, Dumuzi ya da Adonis adları altında tapınılan ve bitkisel hayatı temsil eden tanrısal gücün Anadolu'daki karşılığıydı.[23] Anadolu'daki ana tanrıça olan Kübele'nin (Cybele) eşi olarak düşünülen Attis'in her yıl öldüğüne ve sevgilisi Kübele tarafından tekrar diriltildiğine inanılırdı. Attis'e ilişkin bu mitos, tabiatın yıllık ölüp-dirilmesini temsil ederdi.[24]

20 Tarsusluların Sandan kültü ile ilgili bkn. Frazer, J.G., *Adonis*, London: Watts & Co 1932, ss.101-103.

21 Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, s.17.

22 Bkn. Spencer, S., *Mysticism in World Religion*, London: George Allen & Unwin Ltd 1966, ss.154-155.

23 Bkn. Frazer, *Adonis*, s.4.

24 Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss.155-156.

Pavlus konusunda araştırma yapan Dinler Tarihi ekolü, Pavlus'un geri planına ilişkin olarak Helenizmi ön plana çıkarır. Buna göre, Küdüs'te kaldığı kısa bir müddet hariç, tamamıyla Helenistik putperest bir ortamda yaşayan Pavlus büyük ölçüde bunun etkisinde kalmış olmalıdır. Bu doğrultuda R. Reitzenstein'a göre, Pavlus'un çevresini sır dinleri, Hermetik literatür ve Mandeizmin de yakın etki içerisinde olduğu Oryantal senkretizm ve Helenizm oluşturmaktadır ve senkretist Pavlus, bütün bu dinler ve kültürlerle yakından ilişkili olmuştur.[25] Schoeps ise Pavlus'taki Helenistik etkilerin direkt bir etki olmaktan ziyade, birçok Diyaspora Yahudisinde olduğu gibi dolaylı bir etki olduğu düşüncesindedir. Ona göre Diyaspora Yahudileri zamanla Helenize olmuş bir Yahudi düşüncesi geliştirmişlerdir. Dolayısıyla Schoeps, Pavlus'un içinde yetiştiği ortamın Helenistik Yahudi çevre olduğu kanaatindedir.[26] Ona göre Pavlus, her ne kadar Helenizmden etkilenmiş bir Diyaspora Yahudisi olsa da ondaki Helenistik unsur Philo gibi Yahudilerde olduğu kadar güçlü değildir. Zira Philo ile karşılaştırıldığında Pavlus oldukça muhafazakar görünmektedir.[27]

Başta Bultmann olmak üzere çeşitli araştırıcılar ise Pavlus'taki Helenistik unsurların tahlili açısından Pavlus'un dine girişi öncesi mevcut olan Helenistik Hıristiyanlara dikkat çekerler. Pavlus düşüncesinin, erken dönem İsa cemaatinin öğretisine (krygma) değil, Helenistik cemaatin öğretisine dayandığını ileri süren Bultmann'a göre, Pavlus'un faaliyetleri öncesi dönemde, hem Yahudi hem de Gentile kökenli Helenistik Hıristiyan gruplar mevcuttu.[28] Dine girişiyle Helenistik cemaate katılan Pavlus, Helenistik cemaatin sahip olduğu inanç ve öğretilerin savunucusu oldu. Dolayısıyla Pavlus öğretilerinde yer alan Helenistik unsurların, Helenizmden doğrudan etkileşim yoluyla değil, -en azından belirli bir bölümünün- Helenistik Hıristiyanlar aracılığıyla adapte edildiğinden bahsedilebilir.

Pavlus'un ideolojisinin Yahudi-Yunan kökenli olduğunu vurgulayan A. Schweitzer de Pavlus'un Helenizmden doğrudan etkilenmiş olduğu düşüncesini reddeder. Ona göre, her ne kadar Pavlus, Hele-

25 Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, s.15.
26 Bkn. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, ss.23vd, 35.
27 Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, s.35.
28 Bultmann, R., *Theology of the New Testament*, tr. K. Grobel, London: SCM Press 1952, c.1, s.63, 187vd; aynı yazar, "Paul", s.138.

nizme bir şey borçlu olmasa ve her ne kadar Hıristiyanlığı Helenize etmese de onun öğretisi mamafih Helenize edilebilir bir şekle çevrilmiştir.[29]

E. Stauffer gibi Yeni Ahit araştırıcıları da Pavlus'un öğretilerinde Helenistik unsurların varlığı ve onun bir Helenistik olduğu görüşlerini reddederler. Bu araştırıcılar, çeşitli bilim adamlarınca Helenizmin etkisi olarak değerlendirilen unsurların, Helenizme değil ilk dönem Filistin geleneğine dayandığını ispatlamaya çalışırlar.[30]

Öteden beri Pavlus'un Helenistik geri planı üzerinde duran bilim adamları, onun doktrininde önemli yer tutan özellikle Kyrios (Rab), Tanrı oğlu ve sır (gizem) gibi kavramlara dikkat çekerler.[31] W. Bousset'e göre, Hıristiyanlığın Mesih'le ilgili sır kültü merkezli bir kurtuluş dini şeklinde gelişmesinin odak noktasını, Helenistik çevreden adapte edilen Kyrios kültü oluşturmaktadır. Ona göre Helenistik çevrelerin sakramental Kyrios kültü Hıristiyanlıkta İsa ile ilişkilendirilmiştir.[32] Kyrios (Rab) terimi, Suriye, Anadolu ve Mısır gibi bölgelerde tanrısal ya da yarı tanrısal varlıklar için yaygın şekilde kullanılan ve çeşitli Ortadoğu dillerinde Mara, Adonai ve benzeri terimlerle tanrısal varlığı/varlıkları Rab olarak gösteren ifadenin Yunanca karşılığıdır. Bu terimin kullanılışına Oryantal Helenizmin dinsel terminolojisinde rastlanılır. Kyrios terimi, Pavlus tarafından İsa için sıklıkla kullanılır. Ancak, Bultmann'ın da ifade ettiği gibi, bu terimi Mesih'in bir unvanı olarak kullanan ilk kişi Pavlus değildir. Zira Pavlus öncesi dönem Helenistik İsa cemaati tarafından da bu terimin kullanıldığı bilinmektedir. Bultmann, bu terimin Pavlus öncesi kullanıldığına delil olarak Pavlus'un mektuplarındaki çeşitli ifadelere (Filip. 2:6-11; Rom. 10:9; 2 Kor. 4:5 gibi) dikkat çeker ve bu terimin ilk kez Helenistik cemaat tarafından Mesih için kullanıldığını vurgular.[33] Helenistik İsa cemaati, Filistin'deki ilk dönem İsa cemaatinin kullandığı ve Sinoptik İncillerde de yer alan "İnsan Oğlu" ve

29 Seaver, *Albert Schweitzer: The Man and His Mind*, s.250. Schweitzer'a göre, Pavlus'un öğretileri Anadolu'daki ilk dönem kilise babalarınca geliştirilerek Helenize edilmiştir. İlk dönem Hıristiyan inancının bu Helenize edilmiş şekli en görkemli ve en anlaşılır ifadesini ise Yuhanna İncili'nde bulmuştur. Aynı eser, s.251.

30 Bkn. Stauffer, *New Testament Theology*, ss.36vd; Scott, *Christianity According to St. Paul*, ss.20-25.

31 Fitzmyer, "Pauline Theology", s.1385.

32 Bkn. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, ss.18-19.

33 Bkn. Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, ss.124-125, 128.

"peygamber" kavramlarının yerine Helenistik gelenekte kullanımı yaygın olan "Tanrı Oğlu", "Mesih" ve "Kyrios/Rab" kavramlarını kullanmayı yeğlemiştir. İleride tarihsel İsa'nın kimliği konusuna değinirken bu unvanların kullanımını irdeleyeceğiz.

Bazı Hıristiyan yazarlar, Pavlus'un sıkça kullandığı Kyrios teriminin, Helenistik geleneğe değil de Eski Ahit geleneğine dayandığını ileri sürerler. Bunlara göre bu terim, Eski Ahit'te, Mezmurlar 110'da olduğu gibi, kralı/yöneticiyi tanımlamak için kullanılır. Yine bu terim, Çık. 34:34; İşa. 45:24 ve Yer. 9:23'te olduğu gibi çeşitli Eski Ahit metinlerinde tanrı Yahve için de kullanılmaktadır.[34] Ancak Bultmann gibi bilim adamları, İsa için kullanılan Kyrios unvanının Yahve için Septuagint'te kullanılan ifadeden çıkarılmış olmasının ihtimal dışı olduğunu vurgularlar.[35]

Pavlus doktrininde yer alan ve Helenistik etkileşim çerçevesinde tartışılan bir diğer önemli terim, yine İsa için kullanılan "Tanrı Oğlu" terimidir. Bultmann, İsa'ya verilen Tanrı Oğlu unvanının da tıpkı Kyrios/Rab lakabı gibi, Pavlus öncesi Helenistik Hıristiyan cemaati tarafından kullanıldığını ve Pavlus'un, mektuplarında bu geleneği sürdürdüğünü savunur.[36] Helenistik düşünce geleneğinde oldukça yaygın bir motif olan Tanrı Oğlu unvanının Helenistik dönemde birçok kişi için kullanıldığı bilinmektedir. İmparatorlar, kahramanlar ve benzeri birçok kişi tanrının oğlu olarak görülmüş ya da bizzat kendileri bunu iddia etmişlerdir. Yine bunlardan bazılarına kültsel olarak tapıldığı da bilinmektedir. Örneğin Yunanca *theou hyios* (Tanrı oğlu) ibaresi, imparator Augustus için kullanılan oldukça yaygın bir ifadedir. Bergama'da bulunan bir mermer büst üzerinde "İmparator Sezar, Tanrı oğlu, tanrı Augustus" ifadesi yazılıdır.[37] Yunanlılar Augustus'u genellikle yüce Tanrı Zeus ile özdeşleştirmişlerdir.[38] Bundan başka Pavlus'un misyon faaliyetlerini yürüttüğü Anadolu, Makedonya, Yunanistan ve benzeri bölgelerde imparatorluk kültünün oldukça yaygın olduğu, imparatorların doğum tarihleri ya da iktidara geliş yıldönümlerinin kurbanlar ve benzeri törenlerle

34 Stauffer, *New Testament Theology*, ss.36-37; Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.124.
35 Bkn. Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.124.
36 Bkn. Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.128.
37 Helms, *Gospel Fictions*, s.25.
38 Horsley, R.A. (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International 1997, ss.22-23.

kutlandığı ve Tanrı olduğuna inanılan imparatorların büstlerine tapınaklarda tazimde bulunulduğu, imparator kültü çerçevesinde birçok festivallerin düzenlendiği bilinmektedir.[39]

Ayrıca kilisenin Pavlus tarafından "Mesih'in bedeni" olarak nitelenmesi de Pavlus zamanındaki Roma-Yunan devlet yapısı geleneğiyle ilişkili olarak görülmektedir. Roma-Yunan geleneğindeki devletin "politik beden" olarak görülmesi ışığında gelişen kilise anlayışı doğrultusunda, Pavlus tarafından inananlar cemaati ya da kilise "Mesih'in bedeni" olarak görülmüştür.[40]

Bundan başka Pavlus'un "Tanrıya ilişkin doğal bilgi" (Rom. 1:18vd) ve "ilahi kudret" (Rom. 11:36; 1 Kor. 8:6) gibi çeşitli konularda, Stoa felsefesinden etkilenmiş olduğu üzerinde de durulmaktadır.[41] Son olarak, Pavlus'un Helenistik kurtuluş (redemption) düşüncesi ve imparator kültü gibi konularda da Helenizmden etkilenmiş olduğu ileri sürülmektedir.

Çeşitli araştırıcılar, Pavlus'un öğretileri arasındaki bazı hususların Pavlus'un yetiştiği çevrede etkin olan çeşitli sır dinleriyle ilişkisi üzerinde de durmuşlardır. Hatta A. Loisy ve K. Lake, Pavluscu mistisizmin etkisi altındaki Hıristiyanlığın bir sır dini halinde tebarüz ettiği görüşündedirler.[42] Birçok bilim adamı, Pavlus Kristolojisinde önemli bir yer tutan "İsa Mesih'in insanlığın kurtuluşu için ıstırap çekerek ölmesi ve tekrar dirilmesi" motifinin, çeşitli Anadolu ve Suriye sır dinleri başta olmak üzere, birçok Oryantal dinsel gelenekte mevcut olan tanrının (özellikle de verimlilik ve tarımsal hayatla ilişkili bitki tanrısının) yıllık ölüp dirilmesi mitosuyla yakından ilişkili olduğuna dikkat çekmektedir.[43] Örneğin Pavlus'un doğup büyüdüğü kent olan Tarsus'un Sandan kültünde, tanrı Sandan'ın yıllık ölüp dirilmesi mitosuna bağlı ritüellerin düzenlendiği bilinmektedir. Yine Anadolu'nun Attis kültünde, tarımsal karakterli tanrı Attis'in yıllık ölümü ve eşi Kübele'nin çabalarıyla tekrar dirilmesi inanışı ve bu mitos çerçevesinde yapılan birtakım ayinler de dikkat çekicidir.

39 Bkn. Horsley, *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, ss.20-22; Price, S.R.F., "Rituals and Power", R.A. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International 1997, ss.57-60.

40 Bkn. Fitzmyer, "Pauline Theology", s.1387.

41 Bkn. Bultmann, "Paul", s.147.

42 Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, s.22.

43 Bkn. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, s.17; Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.130.

Tarsus'un Sandan kültünden bahseden Frazer, Tarsus'ta Yunanlıların Zeus'una tekabül eden "ilahî baba" Baal inancından da bahseder. Baal'e karşılık Sandan ise Tarsuslularca "ilahî oğul" olarak nitelenir.[44] Tarsus'da Baal ve Sandan'in ilahî baba ve oğul olarak nitelenmesiyle, Pavlus doktrininde yüce Tanrı ile İsa Mesih'in baba ve oğul olarak nitelenmesi arasındaki benzerlik de ilginçtir. Pavlus'un, Tarsus'un Sandan sır kültünde mevcut olan bu durumdan etkilenmiş olması ya da en azından diğer çeşitli unsurlarla birlikte bunun da İsa'nın "Tanrı oğlu" olarak nitelenmesinde etkili olduğu ihtimal dahilindedir.

Pavlus'un vaftiz ve Evharist ya da Rabbın Yemeği gibi sakramentlere yüklediği anlam da çeşitli sır kültleriyle ilişkili görülür. Reitzenstein, Bousset, Schweitzer ve Deissmann gibi bilim adamları, Pavlus'un sakramentler öğretisinde Yunan sır kültlerinden etkilendiği düşüncesindedirler.[45] Pavlus'un vaftiz ve Evharist ayinlerini Mesih'le birleşip bütünleşme törenleri olarak yorumladığı bilinmektedir. Ona göre Evharist'te yenilen ekmek ve içilen içki, çarmıhta can vererek ölen ve tekrar dirilen İsa Mesih'in eti ve kanına dönüşmekte, dolayısıyla bunları içip yiyip kişiler İsa ile bütünleşmektedirler. Aynı şekilde vaftiz töreni de vaftiz olan kişi ile Mesih'i gizemli şekilde birleştirmektedir. Pavlus öncesi dönemlerden itibaren Anadolu'da yaygın olan Mithra ve Attis kültlerinde, doğaüstü güç kazanmak, tanrısal varlıkla birleşip bütünleşmek yada tanrı cemaatine katılmak gibi nedenlerle tanrısal varlığı temsil eden varlığın (genellikle çeşitli hayvanların) ritsel olarak kurban edilmesi ve etinin yenilmesi törenleri vardır. Örneğin; kurtarıcı tanrı Mithra'nın, yüce varlık Ahura Mazda'nın ilk yaratığını sembolize eden boğayı kurban etmesi mitosuna dayalı olarak, Mithra kültü tapınaklarında boğa kurbanı törenleri düzenlenirdi. Yine Mithra kültü bağlıları, kurtarıcı tanrı Mithra'nın, Helios ve diğer tanrısal varlıklarla birlikte katıldığı son yemeği kutlayan ekmek şarap ayini düzenlerlerdi. Bu ayindeki şarabın kurban edilen ilahi boğanın kanını temsil ettiği düşünülürdü. Ayine katılanlar, böylelik-

44 Frazer, *Adonis*, ss.114-115. Ayrıca Frazer, Tarsus'taki tanrıça Atheh'den de bahseder. Aslana binmiş peçeli bir kadın şeklinde tasvir edilen Atheh, Baal ve Sandan ile birlikte Tarsus panteonundaki ilahî üçlemeyi (teslisi) oluşturmaktadır. Bkn. Frazer, *Adonis*, ss.132-135, 140. Pavlus'un doğup yetiştiği şehirde mevcut olan bu teslis düşüncesi, Hıristiyanlık öncesi dönemde çeşitli Ortadoğu dinsel geleneklerinin tanrılar panteonunda var olan tanrısal üçlemelerin bir başka örneği olması açısından önemlidir.

45 Seaver, *Albert Schweitzer: The Man and His Mind*, ss.232-233.

le kendilerine ölümsüzlük niteliğini kazandıran ilahi cevhere katıldıklarını, ayrıca bu ayin vasıtasıyla kötü ruhlara karşı güç ve kuvvet kazandıklarını düşünürlerdi.[46] Dolayısıyla bir çeşit kurban töreni niteliğindeki bu ayin, ölüme karşı ölümsüzlüğe ulaşmanın bir diğer ifadeyle kurtuluşa erişmenin vasıtası olarak görülürdü. Hıristiyanlıkta çoğunlukla İsa Mesih'in eti ve kanının yenilip içildiği bir "kurban töreni" olarak görülen Evharistin, Pavlus düşüncesinde Mesih'le birleşme ve hayat ve ölümsüzlük bağlamındaki kurtuluşa erişme sakramenti olarak yorumlanmasıyla sır kültlerindeki benzer yaklaşımlar arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Bu arada Bultmann, Hıristiyanlıktaki vaftiz ve Evharist sakramentlerinin tanrısal varlık İsa Mesih ile birleşme şeklinde değerlendirilmesinin, Pavlus'la başlamadığına dikkat çekmekte ve Pavlus öncesi dönemde Helenistik Hıristiyanların vaftiz ve Rabbın Yemeği gibi ritüelleri sır dinleri anlamındaki birer sakrament olarak anladıklarını ifade etmektedir.[47]

3. Gnostisizm

Pavlus'un geri planını resmeden bu tabloya üçüncü önemli bir unsur olarak da gerek Yahudi Apokaliptik düşüncesinde gerekse Suriye-Filistin kültlerinde yaygın şekilde görülen Gnostik unsurları ilave etmek gerekir.[48] Nitekim R. Bultmann'dan H.J. Schoeps'e, J.M. Robinson ve H. Koester'den K. Rudolph ve K. Armstrong'a kadar birçok araştırıcı, Pavlus'un düşünce sistemindeki çeşitli kavram ve motiflerin geri planındaki Gnostik unsurlara dikkat çekmişlerdir. Başta Bultmann olmak üzere, bu araştırıcıların bir kısmına göre Pavlus'un fikirlerinde gözlemlenen Gnostik yaklaşımlar, çeşitli Gnostik motif ve düşünce kalıplarının Hıristiyanlık öncesi konumuna da işaret eder niteliktedir.[49]

Pavlus'un yaşadığı coğrafyada çeşitli Gnostik temayüllerin mevcut olduğu ve Pavlus'un Gnostik düşünce ve motiflerle ilişkili olduğu fikrini destekleyen birçok hususta söz edilebilir. Pavlus öncesi dönemlerden beri Gnostik inanç ve düşüncelerin var olduğu ve bunların Pavlus'un yaşamını sürdüğü bölgelerde de çeşitli gruplarca be-

46 Bkn. Spencer, *Mysticism in World Religion*, s.155.
47 Bkn. Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, ss.148vd.
48 Pavlus'un geri planındaki Gnostik geleneği ele alan bu kısım, büyük oranda Ş. Gündüz, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", *Dinî Araştırmalar*, 2: (6), 2000, ss.57-75'den adapte edilmiştir.
49 Gnostisizmin Hıristiyanlık öncesi bir fenomen olup olmadığı konusundaki tartışmalar için bkn. Gündüz, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", ss.51-57.

nimsendiğini gösteren delillerden birisi, büyücü Simon Magus gerçeğidir. Pavlus'un çağdaşı ve -erken dönem kilise babalarıyla bazı Apokrif metinlere göre- muhalifi olan Simon'un, Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian ve Hippolytus gibi çeşitli kilise babalarının eserlerinde ayrıntılarını gördüğümüz, ilk düşünceye (Ennoia) tekabül eden dişi figür Helena, sudur, kozmogoni, maddi alem, ilahi kurtarıcı ve benzer konulardaki düşünceleri, Pavlus döneminde Gnostisizmin varlığını ortaya koymaktadır.[50]

Gnostisizmin Pavlus'tan önce mevcut olduğunun ve yaşamı esnasında Pavlus'un bu düşüncelerle muhatap olduğunun bir diğer delili ise, Pavlus'un mektuplarında zaman zaman bazı Gnostik düşünceleri savunan gruplara karşı yaptığı polemiklerdir. Bultmann, Pavlus'un Korint'te Pheumatiklere (Ruhçulara) karşı yaptığı polemiği buna örnek olarak verir. Ona göre Pavlus, Korintlilere yazdığı birinci mektubunda (1 Kor. 15), Korint'te "ölülerin kıyamı yoktur" diyerek Gnostikleşen bir gruba karşı mücadele etmektedir.[51] Gnostik düşünceye göre beden hapishanesi içinde bulunan ruh, bu hapishaneden kurtulduktan sonra kendi asli mekanı olan ilahi aleme doğru bir seyahate çıkar. Dolayısıyla onun yeniden beden hapishanesine dönmesi söz konusu değildir. Bu durumda, bedenden ayrıldıktan sonra ruhun bir daha bedene dönmeyeceğini ve dolayısıyla ölü bedenlerin tekrar dirilmesinin mümkün olmayacağını söyleyen bu grup, Gnostik düşüncelerin etkisi altında kalan bir cemaat olmalıdır. Yine Pavlus, takipçisi Timoteyus'a yazdığı mektubunda, onu "bilgi" denilen düşüncelerin çelişkilerinden sakınmaya çağırmakta ve "bilgiye (Gnosis) sahip olma iddiasında olan" bazı kişilerin varlığından ve bunların sapkınlıklarından bahsetmektedir.[52] Pavlus, böylesi kimselerin laf oyunu yapmayı hastalık derecesinde sevdiklerini de vurgular.[53] Pavlus'un sözünü ettiği "bilgiye sahip olduğunu

50 Simon Magus'la ilgili olarak bkn. Justin Martyr, *The First Apology*, xxvi, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-46.htm#P3593_620967 (the Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last updated on November 11, 1999); Irenaeus, *Against Heresies*, I, xxiii, 1-4; Tertullian, *Against All Heresies*, I; Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, IV, li, VI, ii, iv-xv. Ayrıca bkn. Filoramo, G., *A History of Gnosticism*, tr. A. Alcock, Oxford: Basil Blackwell 1990, ss.142-152.

51 Bkn. Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.169; aynı yazar, "Paul", s.149.

52 1 Tim. 6:20-21. Bununla birlikte Pavlus, -ileride üzerinde duracağımız gibi- bazı diğer ifadelerinde kendisinin de "gizli bilgi"ye sahip olduğunu vurgulamaktadır.

53 1 Tim. 6:4.Pavlus'un Timoteyus'a mektuplarda bazı Gnostiklere karşı argümanları konusunda ayrıca bkn. Yamauchi, E.M., *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, London 1973, ss.49-50.

iddia eden" bu grubun Helenistik İsa cemaati içerisinde yer alan Gnostik bir grup olması büyük ihtimaldir. Zira Gnostisizmin en temel karakteristiklerinden birisi, akıma adını veren Gnosis (bilgi) doktrinidir. Gnostikler, diğer insanlardan farklı olarak kendilerinin Gnosise ya da gizli bilgiye sahip olduklarını ve bu bilgiye sahip olmadan, kişinin kurtuluşunun mümkün olamayacağını vurgularlar.

Pavlus'un mektuplarındaki ifadelerden, başta Korint olmak üzere çeşitli merkezlerde Pavlus'a muhalefet eden bu grupların, Helenistik İsa cemaati içerisinde yer aldıkları, dolayısıyla bunların Gnostik düşüncelerinin de temelde Hıristiyanlık bünyesinde kaldığı anlaşılmaktadır.[54] Bir başka ifadeyle, Pavlus'un polemiklerine konu olan Gnostisizm, Hıristiyanlık dışı yabancı bir din ya da inanç değil, Hıristiyanlık içinde neşet etmiş bir akım görünümündedir. Ancak Bultmann gibi bazı araştırıcıların da vurguladığı gibi, bu Gnostik düşünceler kaynağını Hıristiyanlık öncesi birtakım Gnostik geleneklerden almış olmalıdır. Nitekim Bultmann, bu Gnostik düşüncelerin muhtemelen senkretist Yahudi çevrelerden adapte edildiğini ve Hıristiyanlığın geri planındaki önemli geleneklerden biri olan Yahudiliğin bir uzantısı olarak kabullenildiğini ifade etmektedir. Ona göre Pavlus'un argümanlarına konu olan Gnostik bakış açıları, Yahudi Gnostik düşüncesinin Hıristiyan düşüncesi çerçevesinde yorumlanmasıyla ortaya çıkmıştır.[55]

Her ne kadar Pavlus mektuplarında, ölü bedenlerin yeniden dirilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek İsa konusunda tartışmalar yapan ya da gerçek bilgiye kendilerinin sahip olduklarını ileri süren çeşitli Gnostik gruplara karşı polemiklere yer verse de Pavlus'un bizzat kendisinin birçok inanç ve düşüncesinde çeşitli Gnostik motifleri ve bakış açılarını yansıttığı görülmektedir.[56] Az sonra örnekle-

54 Bununla birlikte Pavlus karşıtı bu Gnostik grupların Yahudi-Hıristiyan veya Yahudi kültürü etkisindeki Gentileler olabileceği yönünde görüşler de ileri sürülmektedir. Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, ss.41-43.

55 Bkn. Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, ss.170-172.

56 Düşüncelerinde çeşitli Gnostik unsurlara yer vermekle birlikte belirli, konularda zamanının diğer Gnostikleriyle polemiğe giren tek kişi Pavlus değildir. Örneğin Yeni Eflatunculuk akımının kurucusu sayılan Plotinus da düşüncelerinde çeşitli Gnostik unsurlar taşımakla birlikte, *Enneadlar* adını taşıyan meşhur eserinde "Gnostiklere Karşı" başlıklı bir bölüme yer vermiş, burada belirli Gnostiklerin maddi aleme karşı tavırlarını ele almıştır. Bkn. Plotinus, *The Enneads*, tr. S. MacKenna, London 1961; Zandee, J., *The Terminology of Plotinus and of Some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, İstanbul 1961, ss.1-2.

rini vereceğimiz gibi, birçok Gnostik unsurun Pavlus teolojisinde Hıristiyanlaştırılarak adapte edildiği dikkati çekmektedir.[57]

Pavlus'un mektuplarında Gnostik geleneğin çeşitli bakış açılarını bulmak mümkündür. Gnostisizmin temel karakteristiklerinden Redeemer (Kurtarıcı) motifi, düalizm, gizli bilgi (Gnosis) düşüncesi ile Gnostik mitolojik semboller, Gnostik antropoloji, kozmoloji ve kurtuluş öğretisi, Pavlus düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan hususlar arasındadır. Ayrıca çeşitli konulardaki Gnostik yaşam tarzı ile Pavlus'un bazı yaklaşımları arasındaki irtibat da dikkat çekicidir.

E. Käsemann, Pavlus'un mektupları arasında özellikle Efeslilere ve Koloselilere mektuplarda Gnostik yaklaşımın fazlaca görüldüğü düşüncesindedir ve H.J. Schoeps de onu destekler gözükür.[58] Ancak, az sonra çeşitli örneklerini vereceğimiz gibi, Pavlus'un tüm mektuplarında Gnostik motiflere yoğun şekilde rastlanmaktadır.

Birçok araştırıcının da vurguladığı gibi, Pavlus'un düşüncelerindeki Gnostik unsurlar arasında en dikkat çekici olanlardan birisi Gnostik Redeemer (Kurtarıcı) motifidir. Maddi aleme karşı olumsuz bir yaklaşımı esas alan ve insanın gerçek vatanının bu alem olmadığını, zira onun bu aleme düşmüş/atılmış bir varlık olduğunu kabul eden Gnostisizmde insan, maddi alemdeki bir tutsak olarak düşünülür. Maddi alemde tutsak edilmiş olan bu varlığın kurtarılışı için gerekli olan ilahi bilgi (Gnosis), kurtuluş isteği ve bu isteğe cevap yanı sıra, kendisini kurtuluş yoluna iletecek ilahi bir kurtarıcının, bir Redeemer'ın varlığı da gerekli görülür.

Redeemer motifi bütün Gnostik geleneklerde bulunmasına rağmen, K. Rudolph'un da vurguladığı gibi[59] bu motife ilişkin bütün Gnostik sistemlerce benimsenen bir tek model yoktur. Zira her Gnostik gelenek, kendi yapısına uygun bir Redeemer mitosuna sahiptir. Gnostik kurtuluş öğretisinin ayrılmaz bir öğesi olan Rede-

57 Pavlus'un mektuplarında olduğu gibi diğer bazı dokümanlarda da Hıristiyanlık dışı (ve bazen Hıristiyanlık öncesi) çeşitli Gnostik unsurların Hıristiyanlık süzgecinden geçirilip yorumlandıktan sonra günümüze aktarıldığı bilinmektedir. Örneğin; *İsa Mesih'in Hikmeti* ve *John un Gizli Kitabı* gibi çeşitli Nag Hammadi metinlerinin aslında Hıristiyanlık dışı Gnostik unsurlar taşıdığı, ancak bunların muhtevasının zamanla Hıristiyan bakış açısıyla yorumlanarak elimizdeki şekline ulaştırıldığı ifade edilmektedir. Bkn. Foerster, W., *Gnosis A Selection of Gnostic Texts. II. Coptic and Mandaean Sources*, tr. R. McL. Wilson, Oxford: Clarendon Press 1974, ss.7-8.

58 Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, s.22

59 Rudolph, K., *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, tr. ed. R.Mc.L. Wilson, Edinburgh: T. & T. Clark 1983, s.131.

emer motifinin, ya Sâbiî kutsal metinlerindeki Hibil Ziwa, Hermetik metinlerdeki Hermes Trismegistus ve Poimandres, çeşitli Nag Hammadi Gnostik metinlerindeki Baruch, yüce melek Eleleth veya Adem'i ziyarete gelen üç kişi gibi mitolojik figürlerle ya da Adem, baş rahip Melchizedek, Zostrianos (Zerdüşt), Simon Magus ve İsa gibi tarihsel figürlerle ilişkili olduğu görülür. Bazı araştırıcılarca, bunlardan mitolojik figürlere dayalı Redeemer motifinin tarih itibarıyla daha önce olduğu, zira Redeemer figürünün tarihselleştirilmesinin daha sonraya rastladığı ifade edilmektedir.[60]

Gnostik geleneklerde Redeemer, varlık öncesi (pre-existent) bir varlıktır. Yeryüzü ve beden hapishanesinde tutsak olan ruhları, kurtuluş yoluna ileterek ya da onlara kurtuluş bilgisini (Gnosis'i) vererek kurtarmak amacıyla ilahi alemden yeryüzüne iner. Yeryüzünün süfli güçlerince tanınmamak amacıyla ya Sâbiîlerin Hibil Ziwa'sında olduğu gibi görünmez elbiseler giyer ya da Simon Magus'un Gnostisizminde olduğu gibi yeryüzü elbisesine, yani insan suretine bürünerek yeryüzünde faaliyetlerini sürdürür. Redeemer ile kurtarılacak olan ruhlar arasında köken itibarıyla bir ilişki vardır; zira yüce tanrısal alem (Pleroma) her ikisinin de gerçek vatanıdır. Yeryüzünde görevini tamamlayan Redeemer, daha sonra yeniden ilahi aleme yükselir. Gnostik geleneklerde bazen Redeemer'ın tutsak ruhları kurtuluşa ulaştırmak amacıyla yeryüzüne inmeden önce, bizzat kendisinin süfli alemde kurtuluş tecrübesini yaşadığı düşünülür. Örneğin Hibil Ziwa, ruhların karanlık aleminin bir parçası olan süfli yeryüzünde tutsak edilmesi öncesi, bu aleme inerek yeryüzündeki tutsaklık ve süfli güçlerle mücadele tecrübesini yaşamış ve daha sonra buradan kurtularak ilahi aleme yükselmiştir.[61] Dolayısıyla Hibil Ziwa örneğindeki Redeemer, Reitzenstein'ın ifadesiyle bir "Kurtarılmış Kurtarıcı" ya da "Redeemed Redeemer"dır.[62]

"Rab İsa Mesih" düşüncesiyle Pavlus'un, Gnostik Redeemer motifini tarihselleştirdiği görülür. Pavlus'a göre İsa Mesih, varlık öncesi mevcut olan tanrısal bir varlık, Tanrı Oğlu'dur. O, "görünmez Tanrı'nın görüntüsüdür; bütün yaratılışın ilk doğanıdır. ... Her şey onda yaratılmıştır ve her şey onun aracılığıyla ve onun için yaratılmıştır.

60 Bkn. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, s.132; Doresse, J., "Gnosticism", J.C. Bleeker, G. Widengren (ed.), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions, I: Religions of the Past*, Leiden: Brill 1969, ss.560-564.

61 Bkn. Gündüz, Ş., *Sâbiîler Son Gnostikler*, (ikinci basım) Ankara: Vadi 1999, ss.134-138.

62 Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, s.121.

Her şeyden önce var olan odur" (Kol. 1:15-17).[63] İnsanlığın kurtuluşu için tanrısal yüceliğinden soyunmuş ve insan suretine bürünerek yeryüzüne inmiştir (Filip. 2:6-7; Efes. 4:8-9).[64] O, yüce Tanrı tarafından gönderilen bir Kurtarıcı'dır (Res. İş. 13:23; Gal. 4:4). İnsan suretinde yeryüzünde faaliyetlerini sürdüren İsa Mesih, hukuk-günah-ölüm çemberinde tutsak olan insanlara kurtuluş yolunu göstermek ve onların kurtuluşunu sağlamak amacıyla çile çekmiş, hatta çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğmiştir (Filip. 2:8; Rom. 5:8-9).[65] İlahi Kurtarıcı İsa Mesih'in yeryüzü elbisesine ya da insan suretine bürünmesi zorunludur; zira kurtarıcılık görevini ifa edebilmesi için süfli güçlerin onu tanımamaları gerekmektedir. Aksi takdirde kötü güçler onun ilahi niteliğini anlar, bir taraftan insanlığın kurtuluşu diğer taraftan da kendilerinin yenilgisi için gerekli olan İsa Mesih'in çile çekerek çarmıhta ölüm tecrübesini yaşamasını engellerlerdi (1 Kor. 2:8). Nitekim, Kurtarıcı İsa Mesih'in gerçek kimliğini süfli güçler kavrayamamış, yalnızca Ruh vasıtasıyla ilahi bilgiye sahip olanlar bunu anlayıp kavrayabilmişlerdir (1 Kor. 2:9-10).

Pavlus'a göre, çarmıhta ölümü sonrası Rab İsa Mesih, yeniden dirilip hayat bularak ilahi aleme yükselmiştir (Efes. 4:10). Bu ilk misyonunda insanlara hukuk, günah ve ölümün köleliği altında olduklarını göstermiş ve kurtuluş yolunu öğretmiş olan İsa Mesih, kurtarıcı olarak yeniden yeryüzüne gelecek (Filip. 3:20, 4:5), yeryüzünde tutsak olan ruhları kurtuluşa iletecektir. İsa Mesih'in yeryüzüne ilk inişinde, hukuk-günah-ölüm kıskacındaki bir insan gibi yaşayıp çile çekmek suretiyle insanlara kurtuluş yolunu gösterdikten sonra yeryüzünden kurtulup ilahi aleme yükselmesi ve ileride yeniden kurtarıcı olarak geleceğinin beklenilmesi, onun, -Sâbiîlik gibi diğer bazı Gnostik geleneklerde de görülen- "Redeemed Redeemer" ya da "Kurtarılmış Kurtarıcı" olarak düşünüldüğünü göstermektedir.

Yukarıda, Gnostisizmde, kurtarıcı ile kurtarılan arasında köken itibarıyla da bir ilişkinin bulunduğundan, zira hem Kurtarıcının hem de kurtarılanın gerçek vatanının yeryüzü değil ilahi alem oldu-

63 Pavlus'un bu ifadesiyle Yuhanna İncili'nin giriş kısmı (Prologue) arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Krş Yuh. 1:1-4.

64 F.C. Baur ve E. Lohmeyer gibi araştırıcılar, Filipililer 2:5-11'deki Mesih ilahisinin Gnostik bir prototip üzerine kurgulanmış olduğunu tartışırlar. Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, ss.43-44.

65 Ayrıca bkn. 2 Kor. 8:9.

ğundan bahsetmiştik. Pavlus'un İsa Mesih öğretisinde de buna paralel bir yaklaşım görmek mümkündür. Romalılar 8:9'da Pavlus, Oğul İsa Mesih'i "kardeşleri arasında ilk doğan", Koloseliler 1:15'te ise "bütün yaratılışın ilk doğanı" şeklinde niteleyerek Redeemer konumundaki İsa Mesih ile kurtarılan konumundaki insanlar arasında bir yakınlık olduğuna vurgu yapar. Yine Filipililer 3:20'de "vatanımız, oradan Kurtarıcı İsa Mesih'in gelmesini beklediğimiz göklerdedir" diyerek kurtarılacak olanların ve Kurtarıcı'nın vatanının aynı olduğunu ifade eder.[66] Filipililer 3:21'de ise kurtuluş ile birlikte Kurtarıcı İsa Mesih'in, kurtuluşa ulaşanların aşağılık insani bedenlerini/suretlerini değiştirip onları da kendi ilahi/gerçek suretine benzer hale getireceğini vurgular. Bununla Pavlus, tıpkı İsa Mesih'in yeryüzüne indiğinde kötü güçlere tanınmamak amacıyla ilahi suretini saklayıp insani bir kisveye bürünmüş olduğu gibi, yeryüzünde tutsak olan insanların/ruhların da şu an sahip oldukları insani suretlerinin geçici olduğunu ve kurtuluşla birlikte asıl suretleri olan ilahi görünümlerine kavuşacaklarını ifade etmektedir.

Pavlus'a göre Kurtarıcı İsa Mesih varlık öncesi ilahi alemde var olan (pre-existant) bir "ilk doğan"dır. O, hem Tanrının yaratmasının hem de yaratılışın bir prototipidir. Bir yönden o, yaratılan insanın ilahi nitelikli ilk örneğidir.[67] Pavlus düşüncesindeki İsa Mesih, bu yönüyle Sâbiîlikteki Adam Kasia (Adam Kadmaia) ve Maniheizmdeki Anaş Kadmi (Urmensch) gibi, Gnostik geleneklerdeki ilahi nitelik-

66 Bu çerçevede Pavlus'un, "Rabbin Yemeği" diye adlandırılan Evharist ayininde yenilen ekmek ile içilen şeyin Rab İsa Mesih'in eti ve kanını temsil ettiği ve bu ayin vasıtasıyla inanan kimsenin İsa Mesih ile birleşmesinin gerçekleştiğine dair görüşü de oldukça ilginçtir. Bkn. 1 Kor. 10:16, 11:23-25, 29. Bununla Pavlus, kurtarılanın Kurtarıcı ile birleşmesi ve bu sayede ebediliğe ulaşması motifini işlemektedir. Ayrıca Pavlus'un Efeslilere mektubunda (5:23vd) Mesih ile Mesih'e inananlar cemaatini (kiliseyi), karı ile kocaya benzetmesi de dikkat çekicidir. H. Schlier, Kurtarıcı İsa Mesih ile cemaatinin birleşmesi (ya da evliliği) motifini Gnostik düşüncenin Pavlus'taki yansıması olarak değerlendirmektedir. Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, s.47.

67 Bkn. Barrett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, s.85. Pavlus, mektuplarında zaman zaman Adem-İsa karşılaştırması yapar. Ona göre ilk insan olan Adem, insanın günahla ölüme mahkum topraktan (bedensel) olan yönünü temsil etmektedir. Adem'in özellikleri miras olarak tüm insanlığa sirayet etmiştir. Pavlus, İsa Mesih'i ise "Son Adem" ve "İkinci Adem" diye adlandırır; onun topraktan (bu dünyaya bağlı, bedensel) değil, gökten/ilahi alemden olduğunu belirtir ve ruhsal niteliğine dikkat çeker. Bkn. 1 Kor. 15:45vd. Bultmann, Adem'in "bedensel", Mesih'in ise "ruhsal" olarak nitelenmesinin, Gnostik terminoloji dilinin kullanılması olduğunu vurgular. Bultmann, R., *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, tr. R.H. Fuller, London: Thames and Hudson 1983, s.191.

li aslî insana ya da tarihsel ilk insanı temsil eden Adem öncesi prototip insana tekabül etmektedir.[68]

Fitzmyer gibi Hıristiyan ilahiyatçılar, Kurtarıcı İsa Mesih düşüncesinde Pavlus'un Gnostik Redeemer motifinden etkilenmiş olduğu görüşünü reddederler ve Hıristiyanlık öncesi bir Redeemer figürünün - iddialara rağmen- varlığına dair gerçek bir delilin bulunmadığını ileri sürerler.[69] Diğer taraftan birçok bilim adamı Gnostik Redeemer mitosunun Hıristiyanlık öncesine ait olduğu konusunda hemfikirdirler.[70] Bu motifin Hıristiyanlık öncesi dönemde varlığını ortaya koyan çeşitli deliller üzerinde durulur. Bunlardan birincisi bizzat Pavlus'un mektuplarında yer alan çeşitli ifadelerdir. Örneğin Bultmann, Pavlus'un mektuplarında İsa Mesih'e ilişkin Gnostik Redeemer figürünü işlediği ifadelerinden Filipililer 2:6-11'de geçen kısmın, Pavlus öncesi döneme ait geleneksel bir Mesih ilahisi olduğunu ve Pavlus'un bunu kullandığını vurgulamaktadır.[71] Nitekim Pavlus, mektuplarında kendisinden önceki dönemlerden beri söylenegelen bazı deyişlerle çeşitli ilahileri, söylemini destekleme babında sıklıkla kullanmaktadır. İsa Mesih'in kurtarıcılığıyla ilgili Bultmann'ın dikkat çektiği bu pasajın Pavlus öncesi dönemlere ait bir metin olarak kullanılıyor olması, Gnostik kurtarıcı motifinin Pavlus öncesi dönemlerde mevcut olduğuna işaret etmektedir. Yine E. Kasemann ve E. Schweitzer gibi araştırıcılar, Pavlus'un mektuplarından Koloseliler 1:15-20'de kurtarıcı İsa Mesih'in kimliği ve kurtarıcılık görevine ilişkin pasajın, Pavlus öncesi dönemde derlendiği ve Pavlus'un bunu alarak mektubunda kullandığı düşüncesindedirler. Schweitzer, bunun Helenistik (ya da Helenistik-Yahudi) kökeni üze-

68 Bkn. Drower, E.S., *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford 1960, ss.21-22. Hıristiyanlık öncesi dönemde "ilk prototip insan (primal man)" figürünün var olup olmadığı konusunda çeşitli tartışmalar yapılmaktadır. Genellikle bazı Hıristiyan yazarlar, Pavlus düşüncesinde kurtarıcı İsa Mesih'in, yaratılışın ve varlığın ilahi alemdeki prototipi olarak kabul edilmesinin, Pavlus üzerindeki bir Gnostik etki olduğu kanaatini eleştirirken, Pavlus öncesi dönemde "ilk prototip insan" fikrinin varlığını gösteren geçerli bir kanıtın olmadığını ileri sürerler. Oysa gerek Mitraizm gibi sır dinlerinde gerekse Yahudi düşünür Philo ve Samaryalı Simon Magus gibi kişilerin düşünce sistemlerinde benzeri motiflere rastlamak mümkündür. Örneğin, Philo düşüncesindeki "asli insan" için bkn. Barrett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, s.88; Doresse, "Gnosticism", s.544.

69 Bkn. Fitzmyer, "Pauline Theology", s.1387.

70 Bkn. Robinson, J.M., H. Koester, *Trajectories Through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press 1971, s.263.

71 Bkn. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, ss.196-197; Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, ss.131, 175.

rinde dururken, Käsemann'a göre bu metnin aslı Hıristiyanlık öncesi Gnostik bir materyaldir ve sonraki dönemlerde Hıristiyanlaştırılarak bir vaftiz ilahisi şekline sokulmuştur.[72]

Pavlus'un mektuplarında Pavlus öncesi dönemlere ait Gnostik materyallerden yapılan bu adaptasyonlardan başka, erken dönem yazarların verdiği bilgilerden hareketle, Samaryalı Simon Magus'un kendisini, insan suretine girerek bedenleşmiş tanrı olarak takdim ettiği ve maddi alemde tutsak olan ilahi varlığı (Helena'yı) kurtarmak amacıyla faaliyette bulunduğunu iddia ettiği de bilinmektedir. Pavlus'un çağdaşı olan Simon'un bu düşünceleri Hıristiyanlık ve Pavlus dışı kaynaklardan, kimi araştırıcılara göre ise muhtemelen Yahudi Apokaliptik çevrelerden esinlenerek edinmiş olduğu kesindir. Gnostik Redeemer motifinin, Simon Magus'un Gnostik düşüncelerinde de önemli bir yer tutuyor olması, bu motifin Pavlus öncesi dönemlerden beri varlığına delil teşkil etmektedir. Yine, *Adem'in Apokalipsi* ve *Shem'in Açıklaması* gibi Yahudi Apokaliptik geleneğine ait Hıristiyanlık dışı Gnostik kaynaklarda Derdekeas ve "üç ilahi varlık" gibi Redeemer figürlerine yer verilmesi de bu motifin Hıristiyanlık dışı kaynaklarda mevcut olduğunu göstermektedir.[73]

Gnostisizmin karakteristik özellikleri arasında önemli yer tutan bir diğer husus olan düalist yaklaşımlar da Pavlus teolojisinde yaygın şekilde görülmektedir. Gnostisizmin kozmolojik ve antropolojik bakış açısının temelinde düalist dünya görüşü yatmaktadır. Işıkla karanlık, iyilikle kötülük, hakikatle yalan, ruhla beden ve benzeri her konuda var olduğu düşünülen karşıtlık, Gnostik düşüncenin her safhasına egemen olan bir husustur. Gnostik düalizm, kötülük ve karanlık krallığının tahakkümü altında olduğunu var saydığı maddi alem ve onun egemenlerine karşı tutumuyla Zerdüştlüğün ahlaki düalizminden ayrılır.[74]

72 Bkn. Barrett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, ss.83-85. Barrett'in kendisi de Koloseliler'deki bu metnin gerisinde Hıristiyanlık dışı Gnostik materyalin bulunduğunu kabul etmektedir.

73 Bkn. Roberge, M., F. Wisse (tr.), "The Paraphrase of Shem", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: Brill 1988, ss.341-361; MacRae, G.W., D.M. Parrott (tr.), "The Apocalypse of Adam", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: Brill 1988, ss.279-286. Bazı araştırıcılar bu metinlerin Hıristiyanlık öncesi döneme ait Gnostik dokümanlar olduğunu tartışmaktadırlar. Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, s.109.

74 Bkn. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, ss.57-60.

Pavlus teolojisinde yoğun şekilde kullanılan düalist terminolojiye birçok örnek verilebilir. Örneğin Pavlus'un ifadelerinde, ruhla beden arasında var olduğu düşünülen katı bir düalizm sergilenir. Buna göre beden; günahı, ölümü, kötülüğü, ıstırabı, sapkınlığı ve benzeri olumsuz nitelikleri barındıran bir konuma sahiptir. Ruh ise kurtuluş, hayat ve iyilik gibi olumlu niteliklere haizdir.

> ...Ruh'un yönetiminde yaşayın. O zaman bedenin arzularını asla yerine getirmezsiniz. Çünkü beden ruha, ruh da bedene aykırı olanı arzular. İstediğiniz şeyleri yapmayasınız diye bunlar birbirine karşıttır. Ruhun yönetimindeyseniz yasa altında değilsiniz. Bedenin işleri açıktır. Bunlar cinsel ahlaksızlık, pislik, safahat, putperestlik, büyücülük, düşmanlık, çekişme, kıskançlık, öfke, bencil tutkular, ayrılıklar, bölünmeler, çekememezlik, sarhoşluk, çılgınca eğlenceler ve benzeri şeylerdir. ... Ruhun meyvesi ise sevgi, sevinç, esenlik, sabır, şefkat, iyilik, bağlılık, yumuşak huyluluk ve özdenetimdir (Gal. 5:16-22).[75]

Pavlus'a göre birbirine zıt niteliklere sahip olan ruhla beden birbirinin aksi yönde arzu duyarlar. Zira beden, günahın krallığını yürüttüğü mekandır. Günah, Adem'in bedeninde yer tuttuğuna ve tüm insanlık Adem'le bir bedene sahip olduğuna göre, günah nesilden nesle bedendeki yerini sabit tutmaktadır.[76] Beden aynı zamanda ölümün de hakimiyeti altındadır. Pavlus bir ifadesinde "Ne zavallı bir kişiyim ben! Bu ölüm bedeninden beni kim kurtaracak" der (Rom. 7:24).

Pavlus'a göre insan bedeni, kötü niteliklere haiz olan maddi dünya ile aynı negatif özellikler taşımaktadır; dolayısıyla varlık itibarıyla kötülüğe aittir. Ruhun aksine tamamıyla olumsuz niteliklere sahip olan beden, Tanrıya düşmanlığı ve Rab'den uzak olmayı ifade etmektedir.

> ... bedenin düşüncesi ölüm, ruhun düşüncesi ise hayat ve kurtuluştur; zira bedenin düşüncesi Tanrı'ya düşmanlıktır... (Rom. 8:6-7).
>
> Şunu biliyoruz ki bu bedende yaşadıkça Rab'den uzaktayız. Gözle görülene değil, imana dayanarak yaşarız. Cesaretimiz vardır diyorum ve bedenden uzakta, Rab'bin yanında olmayı yeğleriz (2 Kor. 5:6-8).

Diğer taraftan Pavlus, "Tanrının ruhuna sahip olmakla", yani imanla, "Mesih'i ölümden dirilten Tanrının ölümlü bedenlere de ya-

75 Ayrıca bkn. Rom. 7:7-25, 8:1-11; Efes. 2:3; Gal. 6:7-8.
76 Manson, T.W., *On Paul and John*, London: SCM Press 1963, s.44.

şam vereceğini" belirtmektedir (Rom. 8:11). Tanrının ruhuna sahip olmanın gereği ise, kişinin "bedene göre yaşamayı" terk ederek "ruha göre yaşaması", Mesih'in kişinin içinde olmasıdır. Burada kast olunan "ölümlü bedenlerin yaşam kazanması", kişinin bedenin değil ruhun denetiminde olmasıdır.[77]

Yapı ve nitelik itibarıyla ruh ile bedenin birbirine karşıtlığı düşüncesi, Gnostisizmin beden-ruh düalizmine paralellik göstermektedir. Zira Gnostisizmde de ruhla beden birbirine zıt yapı ve niteliklere sahip olarak düşünülür. Süfli alemin bir parçası olarak görülen bedenin bütün olumsuz niteliklerine karşılık ruh, ışık aleminin bir parçası olarak kendisinde tüm olumlu nitelikleri toplamıştır. Ancak bu olumlu nitelikler, ruhun tutsak olarak yaşadığı yeryüzü ve beden hapishanesinde bazen tam olarak işlevini yerine getirmeyebilir. Bu durumda öncelikle tutsak ruhun uyarılması, beden hapishanesinden kurtulma isteğinin canlandırılması gerekir.

Öte yandan Bultmann, Pavlus düşüncesindeki beden anlayışının Gnostisizmden farklı olduğunu, bunun düalistik bir bakış açısıyla değerlendirilemeyeceğini, zira Pavlus'un bedenin dirilişinden bahsettiğini ileri sürer. Ona göre, Pavlus düşüncesinde beden bir "şekil" değil, tümüyle insandır, insanın geçiciliği ve tarihselliğidir. Gnostisizmde olduğu gibi vücuttaki "ilahi yabancı" ya da "ölümsüz gerçek ben" olan ruhun hapsolunduğu bir uzuv değildir.[78]

Bultmann, Pavlus'a göre bedenin, "gerçek ben" olan ruhu içinde tutsak eden bir uzuv olmadığını söylerken haklıdır. Zira Pavlus, bedeni ruhun hapishanesi olarak değil, tapınağı olarak tanımlar: "Bedeninizin, Tanrı'dan aldığınız ve içinizde olan Ruh'un tapınağı olduğunu bilmiyor musunuz?"[79] Dolayısıyla bu açıdan diğer Gnostik geleneklerle Pavlus düşüncesi arasında bir farklılık söz konusudur. Ancak diğer taraftan Pavlus'un bedenin diriltileceğine ilişkin inancıyla Gnostik geleneklerin yaklaşımı arasında kayda değer bir farklılık yoktur. Zira Pavlus, 1 Korintliler 15'te ölüm sonrası dirilişten bahsederken, ölen kişinin doğal (dünyevi) bedeninin çürümeye

77 "Bedenin denetiminde olanlar Tanrı'yı hoşnut edemezler. Ne var ki Tanrı'nın ruhu içinizde yaşıyorsa, siz bedenin değil, ruhun denetimindesiniz. Ama bir kişide Mesih'in ruhu yoksa, o kişi Mesih'in değildir. Eğer Mesih içinizde ise, bedeniniz günahtan dolayı ölü olmakla birlikte, aklanmış olduğunuz için ruhunuz diridir". Rom. 8:8-10.

78 Bultmann, "Paul", ss.153-154, 157.

79 1 Kor. 6:19.

mahkum olduğunu, fakat çürümez olarak diriltileceğim söyler. Ancak o, bu dirilişin dünyevi bedenin yeniden dirilişi şeklinde değil, ruhsal bir beden olarak diriliş şeklinde olacağını vurgular.

> Ölülerin dirilişi de böyledir. Beden çürümeye mahkum olarak gömülür, çürümez olarak diriltilir. Zayıf olarak gömülür, güçlü olarak diriltilir. Doğal bir beden olarak gömülür, ruhsal bir beden olarak diriltilir. Doğal beden olduğu gibi ruhsal beden de vardır (1 Kor. 15:42-44).

Ayrıca Pavlus, her şeyin kendi yapısına uygun bir geleceğe sahip olacağına dikkat çekerek, "... şunu demek istiyorum: Et ve kan Tanrı'nın egemenliğini miras alamaz. Çürüyen de çürümezliği miras alamaz" (1 Kor. 15:50) der. Bununla Pavlus, günah ve ölüm niteliğine sahip olarak dünyevi bir yapı taşıyan ve et ile kandan oluşan bedenin, ait olduğu dünya gibi ölümle yok olarak çürümeye mahkum olduğunu, dolayısıyla ölüm sonrası diriliş ve ölümsüzlük niteliğini taşımasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Bu durumda Pavlus düşüncesinde ölüm sonrası dirilen bedenin, dünyevi bedenden farklı ruhsal bir beden olacağı açıktır.

Gnostik geleneklerden Sâbiîlikte de buna benzer bir anlayış söz konusudur. Sâbiî düşüncesine göre de süfli madde alemine ait olan beden ölümle birlikte çürümeye ve yok olmaya mahkumdur. İnsanın gerçek varlığını oluşturan ruh ise, ölümle birlikte ilahi aleme yükselerek orada kendisini bekleyen ruhsal elbisesine ya da bedenine bürünür ve tanrısal alemde ebediyete kadar varlığını sürdürür.[80]

Işık ile karanlık kavramlarına yapılan vurgu, Pavlus'taki düalist terminolojiye ilişkin bir diğer örnek olarak verilebilir. Işık-karanlık düalitesi Yeni Ahit metinlerinden özelikle Yuhanna İncili'nde yaygın olarak görülmekle birlikte, Pavlus'un mektuplarında da zaman zaman buna rastlanılır. Gnostik düşüncede olduğu gibi ışık; iyilik, doğruluk, güzellik, imanlılık ve benzeri pozitif niteliklerle özdeşleştirilirken, karanlık; kötülük, fesat, yanlış ve benzeri bütün negatif niteliklerle özdeşleştirilir.[81] Pavlus, karanlığın dünyadaki egemenli-

80 Bkn. Drower, E.S., *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore*, Oxford 1937, ss.54-56.

81 "... ışığın meyvesi her tür iyilik, doğruluk ve gerçekte görülür. ... Karanlığın meyvesiz işlerine katılmayın." Efes. 5:9-11. Ayrıca bkn. 2 Kor. 6:14. Gnostik düşüncede ışık-karanlık düalizmi hemen her konuda ön plana çıkarılan bir karakteristiktir. Örneğin, tapınılan iyi tanrı "Işık Tanrısı" olarak adlandırılırken, kötü tanrı "Karanlık Tanrısı" diye adlandırılır. Yine tanrısal alem "Işık Alemi" ve "Karanlık Alemi" şeklinde iki kutuplu olarak düşünülür.

ğinden bahseder: imanla Oğul'un egemenliğine girerek kurtuluşa ermenin "karanlığın hükümranlığından kurtulma" ve "kutsalların ışık mirasına ortak olma" olduğunu belirtir (Kol. 1:12-14; Efes. 5:12). Pavlus, kendisini ve cemaatini "ışığın oğulları" diye adlandırır ve karanlığa ait olmadıklarını vurgular (1 Sel. 5:5; Efes. 5:8). Yine o, cemaatini "karanlığın işlerini üzerlerinden sıyırıp atmaya ve ışığın silahlarını kuşanmaya" çağırır (Rom. 13:12).

Pavlus'un mektuplarında yasa-vaat, Kudüs-göksel Kudüs, Hacer-Sara, İsmail-İshak ve hakikat-yalan gibi terimler arasında kurulan karşıtlık da düalist terminolojinin Pavlus düşüncesindeki örnekleri arasında zikredilebilir.

Mektuplarında tanrısal yasaya (Musa hukukuna) karşı polemikleriyle dikkati çeken ve ilahi yasanın günahı, günahın da ölümü doğurduğunu, dolayısıyla yasaya bağlanmakla kurtuluşun mümkün olamayacağını savunan Pavlus, yasaya ilişkin argümanlarında yasa-vaat düalizmine yer verir. Galatyalılara mektupta Pavlus, yasanın kurtuluş açısından önemini vurgulayarak yasa altında yaşamak isteyenlere karşı, Eski Ahit'ten bazı motifleri kullanmak suretiyle yasa-vaat karşıtlığına dikkat çeker; yasanın sıradanlığı, köleliği ve zulmü ifade ettiğini/gerekli kıldığını, vaadin ya da vaade göre yaşamanın ise özgürlüğü ve kurtuluşu temsil ettiğini vurgular (Gal. 3:19, 4:21-31). Bu çerçevede Pavlus, kendisini ve cemaatini "vaadin çocukları" diye niteler.

Pavlus, yasa-vaat düalizmini işlerken Sara-Hacer, İshak-İsmail ve Kudüs-semavi Kudüs motiflerini kullanır. Pavlus'a göre "köle kadın" olan Hacer'le "özgür kadın" olan Sara iki anlaşmayı temsil etmektedir (Gal. 4:22, 24). Bu anlaşmalar, Tanrının İsrailoğullarıyla yaptığı kutsal yasaya dayalı anlaşma ile İsa Mesih'e iman ile kurtuluşu öngören vaattir. Pavlus'a göre "Sina Dağı'ndan olan" köle Hacer, yasayı simgelemektedir. İnsanları günah ve ölüme tutsak eden, dolayısıyla günah ve ölüm doğuran yasa gibi Hacer de köle olacak çocuk doğurmaktadır. Oysa özgür kadın Sara, insanlara özgürlük (günah ve ölümden özgürlük) sağlayan vaat gibi özgür çocuk doğurmaktadır. Bu doğrultuda Pavlus, Hacer'den doğan çocuğu (İsmail'i) "olağan yoldan doğan" olarak niteleyip kölelikle özdeşleştirirken, Sara'dan doğan İshak'ı "Ruh'a göre doğan" şeklinde tanımlayıp özgürlükle özdeşleştirmektedir. Yine Pavlus, yasayı değil de vaadi izleyen

kendisini ve cemaatini "köle kadının değil, özgür kadının çocukları" olarak adlandırmaktadır (Gal. 4:31). Bundan başka Pavlus, Eski Ahit'teki İsmail-İshak çekişmesine atıfta bulunarak "olağan yoldan doğan, Ruh'a göre doğana o zaman nasıl zulmettiyse, şimdi de öyle oluyor" (Gal. 4:29) demekte, böylelikle yasaya göre yaşayanların her zaman (İbrahim döneminde de kendi yaşadığı dönemde de) olumsuz bir nitelik taşıdıklarına işaret etmektedir.

Pavlus'un Galatyalılara mektubunda Hacer'i Kudüs'ün, Sara'yı ise semavi Kudüs'ün karşılığı olarak göstermesi de ilginçtir.[82] Burada Pavlus, yasaya bağlı yaşamanın elzemliğini vurgulayan Yahudiliğin (ve Yahudi Hıristiyanlık olarak da adlandırılan Havarilerden Yakub liderliğindeki İsa'nın ilk cemaatinin) merkezi konumunda olan Kudüs'ü, yasaya bağlı kölelik, sıradanlık ve zulümle bir arada zikrettiği Hacer'le özdeşleştirmektedir. Ayrıca o, dünyevi Kudüs'e karşılık semavi bir Kudüs'ün varlığından söz etmekte, bunu Sara ve özgürlükle bir tutmaktadır. Pavlus'un, muhalifleri arasında önemli yer tutan Yahudilerin ve Yahudi Hıristiyanların merkezi konumundaki Kudüs'e karşı polemik yapması normal karşılanabilir. Ancak burada dünyevi Kudüs-semavi Kudüs düalitesinde dikkati çeken nokta, yeryüzüne ait bir merkezin ilahi alemde de bir karşılığının bulunduğu, ancak ilahi alemdeki bu karşılığın yeryüzündekinin aksine bir nitelik taşıdığı düşüncesidir. Nitekim diğer bazı Gnostik geleneklerde de buna paralel düşüncelere rastlamak mümkündür. Sâbiîlikteki *Dmuta* doktrini buna örnek olarak verilebilir. Buna göre yeryüzünde günah, ölüm ve kötülük mekanına atılan ruhların ilahi alemde bir eşi, bir sureti vardır. Yeryüzü ve beden hapishanesinde tutsak olan ruhların aksine ilahi alemdeki bu eşler günah ve ölümden özgürdür. Ruhlar süfli yeryüzü ve beden tutsaklığından kurtulup ilahi aleme yükseldiklerinde bu ilahi eşleriyle birleşip bütünleşirler.[83]

Pavlus'un kozmoloji ve antropolojiye ilişkin düşüncelerinde de Gnostik yaklaşımların varlığı dikkati çekmektedir. Mektuplarında Pavlus, bu alem ve gelecek alemden bahseder (Efes. 1:21). Ona göre bu alem ya da dünya Tanrıyla düşmanlık içindedir; Tanrının egemenliğine karşın kendi saltanatının peşindedir. Dolayısıyla bu

82 "Hacer, Arabistan'daki Sina Dağı'nı simgeler. Şimdiki Kudüs'ün karşılığıdır. Oysa semavi Kudüs özgürdür, bizim anamız odur". Gal. 4:25-26.

83 Bkn. Drow, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, ss.54-56; Buckley, J.J., "The Mandaean Sitil as an Example of the Image Above and Below, *Numen*, 26, 1979, s.189.

alem Tanrının gazabının muhatabıdır ve Tanrı tarafından yargılanacaktır.[84]

Pavlus, bu dünyanın tanrısının Şeytan olduğunu vurgular (2 Kor. 4:4). Ayrıca o, "yöneticiler", "güçler", "egemenler", "melekler" ve benzeri isimler verdiği şeytani güçlerin bu dünyaya hükümran olduklarını ifade eder.[85] Ona göre dünya, kötülük ve günah ile buna bağlı olan ölümün mekanıdır. Esasen dünyadaki var oluş Şeytan ve dostlarından oluşan kötü güçlerin esaretinden başka bir şey değildir. Yeryüzünde cari olan kutsal yasa da günahın ortaya çıkması ve bu esaretin sürdürülmesi amacına yöneliktir. Pavlus'a göre kutsal yasa, ruhsal güçlerce, meleklerce verilmiştir.[86]

Burada Pavlus'un maddi aleme yönelik tanımlamaları, diğer Gnostik geleneklerin konuya ilişkin yaklaşımlarıyla bir bütünlük arz etmektedir. Gnostisizmde maddi aleme karşı tavır ve bu aleme yönelik negatif nitelemeler oldukça önemlidir. Tüm Gnostik sistemlerde bu dünyanın -Pavlus tarafından dile getirildiği gibi- kötülük güçlerince, Şeytani varlıklarca veya ilahi alemden atılmış ya da düşmüş ruhsal varlıklarca yönetildiği düşünülür; maddi alemin -ilahi alemin aksine- günah, kötülük ve ölüm mekanı olduğuna, her türlü şer gücü ihtiva ettiğine inanılır. Dolayısıyla Pavlus'un maddi alem ve güçlerine ilişkin bu yaklaşımlarına Gnostik bir temanın hakim olduğu açıktır.[87]

Pavlus'un insana yönelik olarak kullandığı "beden", "can ya da nefs" ve "ruh" kavramları da Gnostisizmin antropolojisiyle karşılaştırmaya değerdir. İnsanı tanımlarken genellikle ruh ile beden arasındaki bir düalizme yer veren Gnostik geleneklerin bazılarında bu iki zıt unsurun (bedenle ruhun) yanı sıra üçüncü bir unsura daha

84 Bkn. Bultmann, "Paul", s.151.

85 Bkn. 1 Kor. 2:6, 8; Efes. 2:2; Kol. 1:16.

86 Gal. 3:19. Krş. Rom. 7:12, 14. Ayrıca bkn. Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.174; Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, s.190. Pavlus'un, kutsal yasanın meleklerce verilmiş olduğu düşüncesi, Yahudi Gnostisizmiyle ilişkili olabilir. Bazı Yahudi Rabbinik kaynaklar, *Minim* diye adlandırılan çeşitli Yahudi heretiklerin, melekleri ortodoks Yahudi düşüncesinden ayrı değerlendirdiklerini rivayet ederler. Rabbinik kaynakların konuyla ilgili polemiklerinden bu grupların, melekleri dünyanın ve insanın yaratılmasında aracı unsurlar olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bkn. Quispel, G., "The Jung Codex and its Significance", *Gnostic Studies I*. İstanbul 1974, ss.17-18.

87 Armstrong da Pavlus tarafından kullanılan dünyevi egemenlere yönelik kavramlarla Gnostik terminoloji arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Bkn. Armstrong, *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*, s.113.

yer verilir. Bu candır. Örneğin Sâbiî Gnostisizminde insanı oluşturan unsurlar olarak Pagria, Ruha ve Nişimta'dan bahsedilir. Bedene tekabül eden Pagria varlık itibarıyla kötüdür ve kötülük alemine aittir; ölümle birlikte ait olduğu kendi mekanına, yeryüzüne döner. Nişimta ise yeryüzü ve beden hapishanesinde tutsak olan ruhu, yani insanın gerçek ben'ini ifade etmektedir. Kurtuluşla birlikte Nişimta, bedeni terk ederek kendi asıl vatanı olan ilahi aleme yükselir. Diğer taraftan Ruha ise bedenin maddi aleme yönelik arzu, istek ve benzeri duygularını ifade eder. Genellikle ölüm hadisesinde bu da bedenle birlikte ölür ve yeryüzüne döner. Ancak bazı durumlarda, inanan insanların bedene göre yaşamaya direnerek kurtuluşu hak ettikleri durumlarda Ruha da Nişimta ile birlikte ilahi aleme yükselerek kurtulur.[88]

Pavlus antropolojisinde, insanın beden, can ve ruh ile ilişkili bir varlık olarak ele alınması, Sâbiilik gibi Gnostik geleneklerde görülen üç unsurlu insan anlayışıyla tam olarak uyuşmamaktadır. Ancak bununla birlikte bazı dikkat çekici paralelliklerin bulunduğu da bir gerçektir.

Örneğin, yukarıda vurguladığımız gibi Pavlus'a göre beden, tamamıyla olumsuz niteliklere sahip olup insanın Tanrıdan ve kurtuluştan uzak yönünü ifade etmektedir. Pavlus'un beden anlayışı bu yönüyle Gnostisizmin anlayışına paraleldir. Pavlus'a göre beden, bir yönüyle insanın hayvani yönünü, günahkarlığını ve ölümlülüğünü temsil etmektedir. Dolayısıyla, Pavlus'a göre bedene göre yaşamak günah ve ölüm demektir (Rom. 7:5, 8:13). Diğer yönüyle beden, - Bultmann'ın ifadesiyle- insanın dünyaya yönelik geçiciliğini ve tarihselliğini ifade etmektedir. Bu çerçevede Pavlus, İbrahim'in beden yönüyle Yahudilerin babası olduğuna dikkat çekmekte (Rom. 4:1-17) ve Rab İsa Mesih'in de "bedene göre Davud neslinden olduğunu" (Rom. 1:3, 9:5) söylemektedir.

Pavlus düşüncesinde can (ya da nefs) ile ruh kavramları arasındaki farklılık da Gnostisizm ile karşılaştırma açısından dikkat çekicidir. Bazı ifadelerde Eski Ahit'teki gibi "her can" terimi "her insan" anlamına kullanılsa da Pavlus'a göre can (soul), geçici ve tarihsel insanın yeryüzüne bağlı hayatıdır; yeryüzündeki tarihsel insanı temsil eden beden gibi o da ölümlüdür. Dolayısıyla can, insanın gerçek

88 Bkn. Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, ss.127-128.

varlığı anlamına gelmez.[89] Diğer taraftan ruh (spirit) insanı kurtuluşa kavuşturan ilahi özelliğe sahip bir unsurdur. Yukarıda vurguladığımız gibi bu, yeryüzüne ait bedenin aksine tamamıyla pozitif nitelikleri haizdir. Pavlus'a göre insan "bedene göre değil" ancak "ruha göre" yaşadığı takdirde kurtuluşa ulaşabilir. Zira, yönü Tanrı'ya dönük olan ruh sayesinde insan günah ve ölüme karşın ölümsüzlüğe ulaşabilir. Yine yukarıda ifade ettiğimiz gibi, ölümle birlikte beden ve can yok olurken, ruh yok olmaz; zira o ölümsüzdür. Ruh ile kurtuluşa erişen insanın bedenin ölümü sonrası bürüneceği beden, dünyasal değil ruhsal bir bedendir.

Pavlus, can ile ruh mukayesesi konusundaki polemiğinde Adem-İsa örneğini de kullanır. Korintlilere birinci mektubunda, Eski Ahit'teki bir ifadeden hareketle ilk insan Adem'i "yaşayan bir can", Son Adem diye de adlandırdığı İsa'yı ise "hayat veren bir ruh" şeklinde niteler. Ona göre Adem, topraktan olmayı, dünyeviliği ve doğallığı, İsa ise ruhsallığı ve ilahi alemden olmayı temsil etmektedir. İnsanın taşıdığı can, topraktan olan Adem'den miras aldığı yapısıdır (1 Kor. 15:45-50).

Pavlus'un, insanın düşüşüne ilişkin ifadelerinin de geri planında Gnostik bir yaklaşım görmek mümkündür. Pavlus'a göre günah ve ölüme neden olan şey Adem'in suçu, söz dinlemezliğidir (Rom. 5:12, 19). Bir tek insanın, Adem'in suçu nedeniyle insan yeryüzüne mahkum olmuş; yaratılış yozlaşmaya köle edilmiştir (Rom. 5:18, 8:20-21). Böylelikle günah ve ölüme mahkum edilen insan uykuya dalmış, sersemlemiş bir haldedir. Günah ve ölüm çemberini kırabilmesi için, onun bu uykusundan uyandırılması gerekir. Pavlus Efeslilere hitap eden mektubunda bunu, şu ilahiyle dile getirir:

> Uyan ey uyuyan
> Ölümden diril
> Mesih sana ışık saçacak (Efes. 5:14).

Yine o, Romalılara ve Selaniklilere mektuplarında artık "uykudan uyanma zamanının geldiğini" vurgular (Rom. 13:11; 1 Sel. 5:6). Uykudan uyanma ise insanın kendisini çevreleyen geceyi ve "karanlığı üzerinden sıyırıp atması ve ışığın silahlarını kuşanması" ile iman vasıtasıyla "Rab İsa Mesih'i giyinmesiyle" gerçekleşebilir (Rom. 13:12, 14).

89 Bkn. Bultmann, "Paul", s.154. Krş. Rom. 2:9, 13:1.

Pavlus teolojisinde görülen, insanın düşüşü, günah ve ölüme tutsaklık içerisinde sarhoşluğu ve uyandırılması gerektiği motifleri, tamamıyla Gnostik bakış açısını yansıtmaktadır. Zira Gnostisizmde de insan yüce Tanrı'dan uzaklaşma neticesi olan düşüş ile kötülük dünyasında günah ve ölüme tutsak olmuş bir mahkumdur; düşüşün sarhoşluğunu üzerinde taşımaktadır. Ancak kurtuluş için insanın uyandırılması, kendisinin ve çevresinin gerçek mahiyetini düşünmeye, kavramaya sevk edilmesi gereklidir.[90]

Mektuplarında Pavlus'un "bilgi", "gizli, sırlı bilgi"ye yaptığı vurgu da Pavlus düşüncesindeki Gnostik terminolojiye bir diğer örnek olarak verilebilir. Pavlus kendisini ilahi bilginin/hikmetin sırlarına sahip olarak değerlendirir. Korintlilere mektubunda, sahip olduğu bilginin, bu çağın (yeryüzünün) ve içindekilerin bilgisi olmadığını, bunun Tanrının gizli sırlı bilgisi olduğunu vurgular (1 Kor. 2:6-7). Yine Pavlus, bu gizli bilginin maddi aleme egemen olan yöneticiler/önderlerce bilinmediğinden, bunların Ruh aracılığıyla yalnızca kendilerine (Pavlus ve cemaatine) bildirildiğinden bahseder (1 Kor. 2:7-10, 8:1). Pavlus'un sözünü ettiği bu bilginin kurtarıcı İsa Mesih bilgisi olduğu açıktır.[91] Gnostik geleneklerde de gizli bilgi doktrini oldukça önemlidir. Gnostisizme adını veren Gnosis (bilgi, hikmet), yalnızca Gnostiklerce bilinebilen, maddi alem ve bu alemin yöneticilerince anlaşılmayan bir bilgidir. Gnosis, ilahi aleme yönelik hakikatin, kurtuluşun bilgisidir.

Son olarak, Pavlus'un bazı ifadelerinde cemaatine evlenmemenin, kendisi gibi kalmanın daha doğru olduğunu söyleyerek bekaretin önemini vurgulamasıyla, bazı Gnostik geleneklerin asketik yaşantı çerçevesinde evlenmemeyi esas alması arasındaki benzerlik de dikkati çekmektedir.[92] Bütün bu hususlar, en az Eski Ahit/Yahudilik ve Helenizm-sır dinleri kadar Ortadoğu'nun Gnostik gelenekleri-nin de Pavlus'un düşüncelerinin oluşup şekillenmesinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

90 Bkn. Jonas, H., *The Gnostic Religion*, Beacon Hill: Beacon Press 1958, ss.62-75; Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.174.

91 Krş. Filip. 3:8-11.

92 Bkn. 1 Kor. 7:1, 7-8. Asketizmin Gnostisizmdeki yeri için bkn. Jonas, *The Gnostic Religion*, ss.46vd; Filoramo, *A History of Gnosticism*, ss.185vd.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TARİHSEL İSA

Pavlus'un tarihsel İsa ile ilişkisi öteden beri tartışılmaktadır. Kendisini "İsa Mesih'in Havarisi" olarak tanımlayan ve Mesih anlayışı, Haç teolojisi ve kurtuluş düşüncesine yönelik fikirlerini İşa üzerine bina eden Pavlus'un öğretilerinde ön plana çıkarılan İsa, tarihsel İsa mıdır? Bütün bildiklerini Rab İsa Mesih'ten aldığını ifade eden Pavlus, İsa'yı hiç görmüş müdür; görmediyse, İsa ile nasıl ve ne zaman ilişki kurmuştur? Bu doğrultuda eldeki mevcut kaynaklardan hareketle tarihsel İsa'nın ve Pavlus'un öğretileri, özellikle tanrı, iman, kurtuluş, hukuk ve benzeri konulardaki yaklaşımları birbirine paralel midir? Değilse, bu farklılıklar nasıl açıklanabilir? İsa ve Pavlus ilişkisi açısından bu ve benzeri soruları çoğaltabiliriz. Aynı şekilde mektuplarında Pavlus tarafından tebliğ edilen Mesih merkezli (Kristosentrik) din anlayışının merkezinde tarihsel İsa'nın mı yoksa Pavlus öğretilerinin mi bulunduğu ve bu çerçevede Hıristiyanlıkta örnek alınacak şahsın tarihsel İsa mı yoksa Pavlus mu olduğu da tartışılmaktadır. Bu soruların tartışılması tarihsel İsa'nın kimliği konusuyla yakından ilişkilidir.

Pavlus tarihsel İsa ilişkisi kadar, tarihsel İsa'nın ne kadar Hıristiyanlıkla ilgili olduğu da tartışılmaya değerdir. Pavlus'un öğretileri doğrultusunda teşekkül eden Hıristiyanlığın İsa ile bir ilişkisi var mıdır? Tarihsel İsa ve öğretilerinin Hıristiyan dogmalarıyla bir ilişkisi var mıdır? Ya da tarihsel İsa, Hıristiyan imanının Kurtarıcı Mesih İsa'sı mıdır? Bütün bu soruları cevaplayabilmek için öncelikle tarihsel İsa'nın kim olduğu konusuna kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Geleneksel Hıristiyan düşüncesi İsa'nın uluhiyeti ve Mesihliği üzerine bina edilmiştir. Örneğin; MS üçüncü yüzyıldan itibaren yaygın olan ve Eski Roma Akidesi (Old Roman Creed) diye adlandırılan iman esaslarının bir uzantısı olarak sekizinci yüzyıldan itibaren bilinen Havariler Akidesi'nde (Apostles' Creed) İsa şöyle tanımlanır:

> Baba nın yegane Oğlu, Rabbimiz; Kutsal Ruh tarafından (onun kudretiyle) vücud bulan, Bakire Meryem'den doğan, Pontius Pilatus zamanında acı

> çeken, çarmıha gerilen, ölen ve gömülen... O, cehenneme indi, ölümünün üçüncü gününde ise tekrar dirildi, göğe yükseldi; orada Baba Tanrının sağ tarafında oturuyor, ölüleri ve dirileri yargılamak üzere oradan gelecek.[1]

MS dördüncü yüzyılda (325) İznik Konsili'nde alınan kararlardan kaynaklanan İznik Akidesi'nde de İsa'ya ilişkin aynı anlayış bir takım ilavelerle devam ettirilir. Yukarıdaki nitelemelere ilaveten İsa'nın "Tanrının Tanrısı, ışığın ışığı olduğu, yaratılmamışlığı, Baba ile aynı cevhere sahip olduğu, her şeyin kendisi vasıtasıyla yaratıldığı" gibi özellikleri de vurgulanır. Her ne kadar Athanasius'a atfedilse de MS beşinci ve altıncı yüzyıllardan kaynaklanan Athanasius Akidesi'nde, diğer bütün nitelikleriyle birlikte Oğul İsa Mesih'in tanrılık, ebedilik, kudret ve benzeri her konuda Baba Tanrı ile aynı olduğuna dikkat çekilir; ayrıca İsa'daki Tanrısal ve insani tabiata da değinilir.[2]

Bu geleneksel iman formülasyonlarında tanımlanan İsa'nın, Kristosentrizme dayalı Hıristiyan imanının merkezini oluşturan Oğul Mesih İsa olduğu ve bu inancın tarihsel açıdan belirgin şekilde en erken ifadesini Yuhanna İncilinde bulduğu açıktır. Gerek içeriği gerekse ait olduğu tarihi dönem itibarıyla Kanonik İncillerin diğer üçünden ayrılan ve bu nedenle -diğerlerinden farklılığının vurgulanması bağlamında- genellikle "Dördüncü İncil" diye adlandırılan Yuhanna İncilinde İsa, varlık öncesi mevcut olan (pre-existent) bir tanrısal varlık olarak tanımlanır. "Başlangıçta Logos (Kelam) vardı ve Logos Tanrıyla birlikteydi ve Logos Tanrıydı" (Yuh. 1:1) ifadesiyle başlayan bu İncile göre Logos, ete bürünerek aramızda yaşadı (Yuh. 1:14) ve onun adı İsa Mesih'ti (Yuh. 1:17). "Kendisi Tanrı olan ve Tanrının bağrında bulunan Oğul (İsa Mesih)", böylelikle "Tanrıyı ifşa etti" (Yuh. 1:18). Yuhanna'ya göre, henüz İbrahim yokken pre-existent bir varlık olarak kendisi var olan (Yuh. 8:58) İsa, kendisini Oğul ya da bedenleşmiş ilahi Oğul, Tanrıyı ise Baba'sı olarak takdim eder:

> Ben Tanrının Oğluyum. ... Öyle ki Baba nın bende benim de Baba'da olduğumu bilesiniz ve anlayasınız.[3]

1 Bkn. Tappert, *The Book of Concord*, s. 18. Havariler Akidesi, her ne kadar tarihsel olarak İsa'nın Havarilerine ait bir metin olmasa da Hıristiyanlarca bunun kökeninin Havarilere kadar uzandığına inanılır. Bkn. aynı eser, s. 17; Ratzinger, J. Cardinal (ed.), *Catechism of the Catholic Church*, New York: Image Doubleday 1995, s. 60.

2 İznik ve Athanasius akideleri için bkn. Tappert, *The Book of Concord*, ss.18-21. Ratzinger, *Catechism of the Catholic Church*, ss. 60, 72.

3 Yuh. 10:36-38. Yuhanna İncilinde İsa, "Oğul" ve "Tanrı Oğlu" ifadelerini en az 23 kez kullanır.

Yuhanna, Oğul ifadesini özel bir anlamda kullanmaya dikkat gösterir. Tüm insanlar Tanrının çocuklarıdır, ama oğulları değil; Oğul olan (Tanrının biricik/tek Oğlu) yalnızca İsa Mesih'tir.[4] Casey'in de haklı olarak vurguladığı gibi,[5] Yuhanna'ya göre İsa, Baba Tanrı ile ilişkisi yönünden diğer insanlardan yalnızca işlevsellik açısından değil ontolojik açıdan da bir farklılık göstermektedir. Bu doğrultuda İsa, Baba ile kendisinin *bir* olduğunu (Yuh. 10:30) vurgulamaktadır; Yahudiler, "insan olduğu halde kendisinin Tanrı olduğunu ileri sürmesi" (Yuh. 10:33) ve "Tanrının kendi Baba'sı olduğunu söyleyerek kendisini Tanrıyla *eşit* hale getirmesi" (Yuh. 5:18) nedeniyle onu yargılamaktadırlar. Yine Yuhanna, İsa Mesih'in Baba Tanrı ile birliğini İncilindeki İsa ile Filip arasında geçen şu konuşmada şöyle dile getirir: "Filip, 'Rab, bize Baba'yı göster; bu bizim için yeterli olacaktır' dedi. İsa ona şöyle dedi:

> Filip, bunca zamandır sizinle birlikteyim, daha beni tanımadın mı? Beni görmüş olan Baba'yı görmüştür. Sen nasıl, Baba'yı bize göster, diyorsun? Benim Baba'da Baba'nın da bende olduğuna inanmıyor musun? Size söylediğim sözleri kendiliğimden söylemiyorum, ama bende duran Baba kendi işlerini yapıyor. Bana iman edin; ben Baba'dayım, Baba da bendedir (Yuh. 14:8-11).

Birçok Yeni Ahit araştırıcısı, İsa ile ilgili Yuhanna İncili'ndeki bu materyalin Sinoptik İnciller olarak da adlandırılan diğer üç Kanonik İncilden farklı olduğuna dikkat çekmekte ve Yuhanna İncilinde görülen İsa'ya ilişkin bu değerlendirmelerin İsa dönemine ait tarihsel gerçeklerden ziyade İncil yazarı Yuhanna'nın da dahil olduğu Helenistik bir cemaatin görüşlerini yansıttığı fikrindedir.[6] Bu araştırıcılar, Hıristiyan imanında temsil edilen ve varlık öncesi mevcut olduğuna, insanlığın kurtuluşu için bedenleştiğine, acı çekerek öldüğüne, tekrar dirilerek ilahi aleme yükseldiğine inanılan ilahi Oğul İsa Mesih'in, MS birinci yüzyılda Filistin'de yaşayan İsa'dan farklı olduğu kanaatini dile getirirler. Ayrıca onlar, tarihsel İsa'nın (ya da tarihin İsa'sının) Hıristiyan inancı ve teolojisi açısından fazla bir önem arz etmediği düşüncesinde birleşirler. Örneğin A. Schweitzer, tarihsel İsa'nın gü-

4 "Tanrı dünyayı o kadar seviyordu ki biricik/tek (only-begotten) Oğlunu, ona iman edenlerin hiçbiri mahvolmasın hepsi sonsuz yaşama kavuşsun diye verdi. Tanrı, Oğlunu dünyayı yargılamak için değil, dünya onun vasıtasıyla kurtulsun diye göndermedi." Yuh. 3:16-17. Ayrıca bkn. Yuh. 1:14, 18; krş. Yuh. 1:12.

5 Casey, P.M., *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge: James Clarke & Co. 1991, s.23.

6 Örneğin bkn. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, ss.24vd.

nümüz insanı için bir yabancı olduğunu vurgularken, Martin Kahler, Hıristiyan imanı ve teolojisi için tarihsel İsa'nın değil, Kitab-ı Mukaddes'e dayalı Mesih'in önemli olduğunu tartışır.[7] Schweitzer ve Kahler'in yaklaşımına katılan M.J. Borg da İsa'ya ilişkin tarihsel bilginin teolojik açıdan temel bir mesele olmadığını, dolayısıyla bunun Hıristiyan olma açısından fazla bir önem arz etmediğini belirtir.[8] Ayrıca Borg, "tarihin İsa'sı" ve "imanın Mesih'i" ifadeleri yerine "Easter öncesi İsa" ve "Easter sonrası İsa" kavramlarını kullanmayı tercih eder. Easter öncesi İsa ile tarihsel İsa'yı, Easter sonrası İsa ile ise tarihsel İsa'nın ölümü sonrası yüzyıllardaki Hıristiyan tecrübesi ve geleneğince oluşturulan İsa'yı kasteder.[9] Tarihsel İsa ile kilisede vaaz edilen Mesih'in farklılığına dikkat çeken Bultmann da Hıristiyanlıkta imana konu olan şahsiyetin tarihsel İsa'nın kendisi değil Kerygma'nın (erken dönem Hıristiyan tebliğinin) Mesih'i olduğunu vurgular.[10] P. Gisel, tarihsel İsa'nın teolojik bir ilgi taşımadığını söylerken, Crossan tarihsel açıdan ele alınan İsa ile teolojik açıdan ele alınan Mesih arasında bulunan açıktan ya da gizli bir diyalektiğin/çekişmenin daima Hıristiyanlığın merkezinde bulunduğunu vurgular.[11] Diğer taraftan S. Schneider, tarihsel İsa ile imanın konusu olan İsa'yı birbirinden ayırır; konuya ilişkin yaklaşımında imanın konusu olan İsa'yı gerçek İsa (actual Jesus) olarak tanımlar. Ona göre gerçek İsa, İsa'nın ontik gerçekliğine, yani bir zamanlar bu dünyada yaşamış ancak şu anda yalnızca hatıralarda var olan ve kendisine iman yoluyla ulaşılabilen ilahi aleme yükselmiş kurtarıcı İsa kişiliğine işaret etmektedir. Diğer taraftan o, tarihsel İsa'nın ise İsa'nın yeryüzü yaşamına dayalı edebi bir kurgu olduğunu savunur.[12]

7 Bkn. Borg, M.J., *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge: Trinity Press 1994, ss.186-187.

8 Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, s.192; aynı yazar, *Jesus, A New Vision*, New York: HarperCollins 1987, s.13.

9 Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, s.195.

10 Bkn.O'Collinns, G., *Interpreting Jesus*, London: Groffrey Chapman Theology Library 1983, s.37.

11 Gisel, P., "The Limits of Christology or the Temptation to Ablolutenеss", W. Jeanrond, C. Theobald (ed.), *Who do you say that I am?*, (Concilium, 1997/1) London: SCM Press 1997, s.79; Crossan, J.D., *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York: HarperCollins 1991, s.423.

12 Bkn. Freyne, S., "The Quest of the Historical Jesus. Some Theological Reflections", W. Jeanrond, C. Theobald (ed.), *Who do you say that I am?*, (Concilium, 1997/1) London: SCM Press 1997, s.49. Freyne de bu yaklaşımı daha gerçekçi ve uygun görmektedir. *Üç İsa* başlıklı çalışmanın yazarı Türkiyeli araştırıcı Aytunç Antıldal da çalışmasında tarihsel İsa ile Hıristiyan imanının Mesih'ini birbirinden ayırmaktadır. Ancak Altındal, kendi çalışması açısından tarihsel İsa'nın önemli olmadığı gerekçesiyle eserinde onu konu dışı etmekte, Mesih inancını ön plana çıkarmaktadır. Bkn. Altındal, A., *Üç İsa*, tr. S. Özbudun, İstanbul: Anahtar Kitaplar 1993, s.36.

1. Tarihsel İsa Araştırmaları

Her ne kadar bazı araştırıcılar,[13] "tarihsel İsa araştırması" diye bilinen teolojik ve tarihsel hareketi, 1778'de Hermann Samuel Reimarus'un "İsa ve Havarilerinin Niyetine İlişkin" başlıklı bir tebliğinin basımıyla başlatsalar da çeşitli Yeni Ahit araştırıcılarınca, eldeki mevcut kaynaklardan hareketle tarihsel İsa'nın yaşamını ortaya koyma doğrultusunda yapılan çalışmalar 19. yüzyıl ortalarından itibaren yaygınlaşmaya başladı. Bu çalışmalarda temel alınan kaynakların başında Sinoptik İnciller geliyordu. Bu üç İncil, gerek İsa'ya ilişkin siyer kitabı şeklindeki yapıları ve muhtevalarının birbirine yakınlığı, gerekse tarihsel açıdan dördüncü İncil olan Yuhanna'dan daha erken bir döneme ait olmaları nedeniyle, tarihsel İsa şahsiyetinin ortaya çıkarılması çalışmalarında tercih edildiler. Sinoptik İncillerin dışında çeşitli Apokrif metinler (başta Tomas İncili olmak üzere çeşitli Kanonik olmayan İncillerle diğer Apokrif yazılar) ile Hıristiyanlık dışı bazı yazmalara da (mesela *Ölü Deniz Yazmaları*na) sıklıkla müracaat edildi. Bu literatüre ilaveten MS birinci yüzyıl Filistin'ine yönelik arkeolojik materyal ile yörenin o dönemdeki dinsel ve sosyo-kültürel yapısı da bu çerçevede inceleme altına alındı.

19.yy'dan itibaren İsa araştırmalarında, Aydınlanma dönemi düşünce geleneğinin etkileri yoğun şekilde hissedilmeye başlandı. Bu çerçevede tarihsel İsa çalışmalarına genelde egemen olan yaklaşım "tarihsel şüphecilikti". Bu bağlamda eldeki mevcut kaynakların, özellikle de en önemli doküman olan İncil metinlerinin tarihsel açıdan güvenilirliği ve muhtevasının tarihsel gerçekliği sorgulandı. Örneğin D.F. Strauss, 1835'te yayınladığı *İsa'nın Yaşamı* (Life of Jesus) başlıklı oldukça hacimli eserinde, Sinoptik İncillerde hayli yer tutan İsa'nın mucizelerine yönelik hikayelerin tarihsel değerinin olmadığını, bunların tarih olarak değil mitos olarak algılanması gerektiğini savundu.[14] Ayrıca Strauss'un İsa'ya yaklaşımı genelde tarihsel olmaktan ziyade teolojikti; o, Hegel'in "dünya ruhu" felsefesinden etkilenerek, sonlunun asla sonsuzu kuşatamayacağı görüşünden hareketle İsa'nın bu ruhu taşıyan bir birey olduğunu savundu.[15] Les-

13 Bkn. Borg, *Jesus. A New Vision*, s.18 n.12.

14 Bkn. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, s.186.

15 Strauss'un bu görüşleri nedeniyle Tübingen'deki hocalık görevinden kovulduğu söylenir. Bkn. Freyne, "The Quest of the Historical Jesus. Some Theological Reflections", ss.39-40.

sing gibi 19. yy. deistleri ise İsa'nın tanrısallığını reddederek çalışmalarında onun insanlık yönünü ön plana çıkarmaya çalıştılar. Öte yandan 19. yy'daki Alman Liberal Protestanlığına ait akademik çevreler, İsa öğretisinin etik karakteri üzerinde yoğunlaşmayı yeğlediler. Onlara göre İsa tarafından vazedilen Tanrının Krallığı öğretisi metafizik olmaktan ziyade etik karakterli bir olguydu.[16]

İsa araştırmalarına egemen olan tarihsel şüphecilik 20. yy'da da devam etti. Bu yüzyılın şüphesiz en önemli ilahiyatçılarından birisi olan Bultmann, benzer şekilde Yeni Ahit metinlerinin tarihsel değerini sorguladı ve bu metinlerin muhtevasının tarihi bilgileri değil mitosları ihtiva ettiğini, dolayısıyla baştan sona bunların birer mitos olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürdü.[17] Ayrıca Bultmann, tarihsel İsa'nın şahsını ve hayatını açık seçik ortaya koyabilecek bir delilin bulunmadığını da vurguladı. Ona göre, böylesi bir delile sahip olsak bile, İsa'nın bu tarihsel kişiliğine dayalı olarak ortaya konan bir teoloji asla Hıristiyan teolojisi olmaz; zira Hıristiyan teolojisi, Filistin'deki İsa hareketiyle değil Helenistik kilisenin zuhuruyla başlamaktadır.[18]

Bazı araştırıcılar, İsa'nın tarihsel varlığına ilişkin şüpheciliği, onun bir zamanlar şu ya da bu şekilde yaşamış olduğu düşüncesine kesin şekilde karşı çıkmaya ve İsa'nın tarihsel varlığını tamamıyla reddetmeye kadar götürdüler. Örneğin bu doğrultuda ünlü filozof Bernard Russell, "tarihsel olarak Mesih'in yaşadığı oldukça şüphelidir" görüşünü savundu.[19] Bazı araştırıcılar ise İsa Mesih'in, Eski Yunan, Mısır, Sümer, Fenike ya da Hint yarı-tanrısal varlıklarıyla aynı çizgide olan bir mitolojik karakter olduğunu ileri sürdüler. Bunlara göre, İsa'nın yaşadığı döneme ait olan hiçbir kaynağın İsa'dan bahsetmemesi, onun yalnızca mitolojik bir şahsiyet olduğunun açık bir kanıtıdır. Bu araştırıcılar konuya ilişkin İncil metinlerinde

16 Bkn. Freyne, "The Quest of the Historical Jesus. Some Theological Reflections", s.39.

17 Yeni Ahit'in baştan sona mitolojik malzemeyle dolu olduğunu söyleyen Bultmann, Yeni Ahit içerisindeki tanrısal mesajın ise mitos olmadığını, ancak bunun Yeni Ahit metinlerindeki mitolojik malzemenin yorumlanıp tenkide tabi tutulması suretiyle elde edilebileceğini düşünmektedir. Bkn. Morgan, R., "Rudolph Bultmann", D.F. Ford (ed.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, London: Blackwell 1997, s.78.

18 Bkn. Johnson, R.A., *R. Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era*, London: Collins 1987, s.12.

19 Osborne, H., *Whom do Men say that I am?*, Faber and Faber 1932, s.268 (Clark, F., *The Rise of Christianity*. London: The Open University Press 1974, s.12'den naklen).

bulunan bilgilerin, çeşitli mitoslardan etkilenen ilk dönem Hıristiyan yazarlarınca üretildiğini; Josephus, Pliny, Tacitus ve Suetonius gibi Yahudi veya Romalı yazarların eserlerinde yer alan oldukça kısa ve tartışmalı bilgilerin ise bazı erken dönem Hıristiyan yazarlarca bu eserlere sonradan sokuşturulduğunu söylediler.[20] Kısaca bunlara göre İsa, ilk Hıristiyan kuşakları tarafından yarım yamalak tarihselleştirilmiş bir mitostan başka bir şey değildi.[21]

İsa'nın tarihsel varlığını tamamıyla reddetmeyi esas alan bu yaklaşımın bilimsel kriterlerden öte ideolojik bakış açısını temel aldığı ortadadır. Zira 19. yy ile 20. yy'ın başlarında egemen olan pozitivist geleneğin, dine ve dinsel kavram ve değerlere adeta savaş açtığı, bunları tamamıyla bilim dışına itmeye çalıştığı ve teolojiyi mitolojiye indirgemeye teşebbüs ettiği bilinmektedir. Bu nedenle, tarihte yaşayan İsa ve Hıristiyan imanının Mesih'i ayrımı yapmaksızın tamamıyla İsa'yı tarih dışı mitolojik bir figüre indirgemek, bilimsel bir yaklaşımla değil pozitivizmi temel alan ideolojik bakış açısıyla izah edilebilir.

Bütün bunların yanı sıra bazı araştırıcılar, İsa'ya ilişkin elde mevcut olan Hıristiyanlık içi ve Hıristiyanlık dışı kaynaklardan, özellikle de Sinoptik incillerden hareketle, tarihsel İsa'nın kimliğini ve mesajını ortaya koymaya ve bunun Hıristiyan imanı ve teolojisi açısından önemini tespite çalıştılar. Genelde 20. yüzyılda yoğunlaşan tarihsel İsa ve mesajının tespitine yönelik olan ve kimi çevrelerce "Tarihsel İsa Araştırması" (the Quest for Historical Jesus) olarak adlandırılan bu çalışmaları oluşturan safhalar, bazı yazarlarca (özellikle ABD merkezli *Jesus Seminar* bünyesinde çalışmalar yürüten bilim adamlarınca) üç kategoride toplandı: Eski araştırma (the old quest), yeni araştırma (the new quest) ya da ikinci araştırma ve üçüncü araştırma (the third quest).[22]

Yaklaşık 1950'lere kadar süregelen "eski araştırma" dönemine damgasını vuran yaygın kanaat, tarihsel araştırmalara dayalı olarak ortaya konan İsa profili ve İsa'nın mesajının, Hıristiyan imanı ve te-

20 Bkn. Acharya, S., *The Origins of Christianity and the Quest for the Historical Jesus*, http://www.truthbeknown.com/origins.htm (21.03.2000).

21 Eliade, M., *Mitlerin Özellikleri*, çev. S. Rifat, İstanbul: Simavi Yayınları 1993, s.154.

22 Bkn. Nelson, R.W., *The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of Phase One of the Seminar's Quest for the Historical Jesus (Gospels)*, Housten (Rice University, PhD Thesis) 1999, ss.3, 130vd.

olojisi için hiçbir (ya da en azından fazla bir) önem arz etmediğidir. M. Kahler, A. Schweitzer ve R. Bultmann gibi Hıristiyan ilahiyatçıların başını çektiği bu dönem araştırıcıları, tarihsel İsa araştırmasının teolojik konu dışılığı üzerinde durdular. Buna göre Hıristiyan imanı ve teolojisinin söz konusu ettiği İsa, tarihsel İsa değil kutsal kitabın Mesih'i ya da Kristolojik Mesih'tir. Aynı şekilde günümüz Hıristiyanlığı açısından da önemli olan "ruhsal Mesih"tir.[23]

Diğer taraftan bu döneme damgasını vuran bir diğer kanaat, eldeki mevcut kaynaklardan hareketle tespit edilen tarihsel İsa ve mesajının, MS 1. yy Apokaliptik düşünce çevresinde faaliyet gösteren bir "eskatolojik peygamber" figürünü ortaya çıkardığıdır. Bu çerçevede özellikle J. Weiss, Schweitzer ve Bultmann, tarihsel İsa'nın mesajında eskatolojik vurgunun ön plana çıktığı konusunda fikir birliği sağladılar. Buna göre, eskatolojik bir peygamber olarak İsa'nın mesajının merkezini "Tanrının Krallığı" doktrini oluşturmaktaydı.[24] Örneğin Weiss, İsa'nın temel mesajının Tanrının şeytan karşısında beklenen zaferinin ya da Tanrının Krallığı'nın yakın olduğu ve erkek-kadın herkesin tövbe etmesi ve yaklaşan zaferi beklemesi gerektiği öğretisi olduğunu savundu.[25] İsa'nın Hıristiyan değil *bir Yahudi* olduğunu vurgulayan[26] Bultmann'a göre ise İsa, hemen gelmesini beklediği Tanrının krallığı/egemenliği konusunda halkı uyaran ve onları tövbe yoluyla Tanrının krallığına katılmaya ve kurtuluşa davet eden eskatolojik bir uyarıcıydı; bu konuda o, kendisine zemin hazırlayan Yahya'nın (Vaftizci Yahya'nın) bıraktığı yerden mesajı devam ettirmekteydi.[27]

Tarihsel İsa'nın Apokaliptik bir peygamber olduğu hipotezine dayalı olan ve "eski araştırma" diye de adlandırılan bu görüş, ilerleyen

23 Bkn. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, ss.186-187. 1950'lere kadar süren "Eski Araştırma" (the Old Quest) dönemini Borg, "Eski Araştırma" ve "Araştırma Olmayan" (No Quest) şeklinde iki döneme ayırır. Borg, "eski araştırma" döneminin 19. yy İsa araştırmalarının geneline hakim olduğunu, ancak bunun 20. yy başlarından itibaren yerini "No Quest" dönemine bıraktığını savunur. Borg'a göre özellikle Bultmann'ın çalışmalarının ön plana çıktığı No Quest döneminin özelliği, İsa'nın temel mesajının eskatolojik olduğu düşüncesini vurgulamaktı. Bkn. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, s.4.

24 Borg, *Jesus. A New Vision*, s.11; aynı yazar, *Jesus in Contemporary Scholarship*, ss.3, 18-19; Chilton, B., *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company 1996, s.54.

25 Riches, J., "Jesus the Jew: His Interaction with the Judaism of His Day", W. Jeanrond, C. Theobald (ed.), *Who do you say that I am?*, (Concilium, 1997/1) London: SCM Press 1997, s.52.

26 Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s.71.

27 Bkn. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, ss.75-79, 86 vd.

dönemde yerini başka hipotezlere bıraktı. Ancak bazı çağdaş yazarlar tekrar tekrar bu görüşü savunan bir yaklaşım içinde oldular. Örneğin yakın zamanlarda D.C. Allison bir eserinde,[28] Weiss ve Schweitzer'in görüşünün savunusunu yaptı. İsa'nın öğretisinin, yaşadığı dönemin Binyılcı (Millenarian) düşüncesi çerçevesinde anlaşılması gerektiği üzerinde duran Allison; Crossan, Borg ve Patterson gibi -birazdan üzerinde duracağımız- *Jesus Seminar* ekolüne mensup araştırıcıların hipotezlerini eleştirdi ve İsa'nın, zamanının diğer Millenarian düşünürlerinin çoğu gibi samimi bir asketik olduğunu savundu. Ona göre İsa'nın mesajında, o dönemin standart Yahudi Mesihçiliğinin motifleri olan Tanrının egemenliği, kötülere karşı zafer, gelecekteki mükafat ve yargılama gibi unsurlar merkezilik göstermekteydi.[29]

E. Käsemann ve J. Robinson gibi araştırıcıların çalışmalarıyla 1950'lerden itibaren ortaya konan, tarihsel İsa'ya yönelik "yeni araştırma" akımı ise, iki önemli husus üzerinde durdu. Bunlardan birincisi, Kitabı Mukaddes'ten kaynaklanan Mesih'in (Kerygmatik Mesih'in) Hıristiyan iman ve teolojisi açısından merkezi öneme sahip olduğu hususuydu. Diğeri ise, imanın Mesih'inin tarihsel İsa'dan kesin şekilde ayrı düşünülmesinin kabul edilemezliğiydi. Zira, bu araştırıcılara göre, Hıristiyanlığın tarihsel İsa (Nasıralı İsa) ile ilişkisi kurulmazsa/kurulamazsa, Doketizme ya da tarihsel bir zemine dayanmayan dindarlığa düşme riski ortaya çıkar.[30] Ayrıca yine bu araştırıcılara göre, eldeki Yeni Ahit metinlerinde tarihsel İsa ile Hıristiyan imanının Mesih'i arasındaki ilişkiyi kurabilecek yeterli malzeme de bulunmaktadır.

1970'lerden (özellikle 1980'lerden) itibaren yapılan çalışmalarda, tarihsel İsa ve mesajının anlaşılması noktasında, özellikle İsa'nın yaşadığı dönem Filistin bölgesinin dinsel ve sosyal konteksine dikkat çekme yaygınlaşmaya başladı. Bu çerçevede Yahudi toplumunun bir üyesi olarak tarihsel İsa'nın şahsiyeti tanımlanmaya ve vazettiği doktrin dönemin sosyo-kültürel yapısı içerisinde yorumlanmaya çalışıldı. Tarihsel İsa araştırmalarına yönelik "üçüncü araştırma" (the Third Quest) olarak adlandırılan ve B. Meyer, G. Vermes,

28 Allison, D.C., *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, Minneapolis: Fortress 1998.
29 Bkn. Patterson, S.J., "Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet", *JBL*. 119 (:2), 2000 ss.357-360.
30 Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, s.189.

A. Harvey, G. Theissen, M. Borg, J.D. Crossan, E.P. Sanders, T. Wright ve daha birçoklarının çalışmalarıyla katkıda bulunduğu bu dönem, Borg gibi bilim adamlarınca "İsa araştırmalarında bir Rönesans" olarak görülmektedir.[31]

İsa'nın Yahudilikle ilişkisi halihazırda 19. yy sonlarında H.St. Chamberlain tarafından sorgulanmıştı. Chamberlain, İsa'nın Galileeli olmasından hareketle onun Yahudi olmadığını, bir Aryan olduğunu ve Yahudilerce reddedilip sonuçta öldürüldüğünü tartışmıştı.[32] Ancak 20. yy başlarından itibaren başta Bultmann olmak üzere birçok yazar, İsa'nın Yahudi olduğu gerçeği üzerinde ısrarla durdular. Nitekim günümüzde de onun bir Yahudi olduğu konusunda araştırıcılar arasında genel bir konsensüs oluşmuştur. Nitekim Yahudi yazar G. Vermes de çalışmalarında,[33] tarihsel İsa'nın zamanın Yahudilik geleneği içerisinde faaliyette bulunan tipik bir *hasîd* ya da "kutsal kişi" olduğunu ve dolayısıyla onun başlattığı hareketin Yahudilik bünyesinden çıkan bir akım olarak değerlendirilmesi gerektiğini tartışmaktadır. Vermes e göre, İsa'nın şahsında temsil ettiği "kutsal kişi" tipinin prototipi İlyas'tır. Ayrıca Vermes, İsa ile Galileeli "men of deed" (görevli/iş adamları) arasındaki yakın benzerlikleri de tartışır ve tarihsel İsa'nın "karizmatik bir şifacı-öğretmen peygamber" olarak görülmesi gerektiğini ifade eder.[34]

Tarihsel İsa'yı zamanın Yahudi geleneği içerisinde değerlendirme ve bu geleneğe ait çeşitli unsurlarla irtibatlı görme eğilimini başka yazarlar da sürdürür. Örneğin B. Thiering, İsa ve Ölü Deniz Yazmaları'na ilişkin eserinde[35] tarihsel İsa'yı dönek bir Esseni olarak gösterir. H. Folk, *Ferisi İsa* başlıklı eserinde[36] İsa'nın, Hillel ekolü bağlamında Ferisiliğe bağlı olan ve Yahudi olmayanları ya da Gentile-

31 Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, s.3. Ayrıca bkn. Childs, H., *The Myth of the Historical Jesus and the Evolution of Consciousness*, Berkeley (Graduate Theological Union, PhD Thesis) 1998, ss.3-4.

32 Charlesworth, J.H., "Exploring Opportunities for Rethinking Relations among Jews and Christians", J.H. Charlesworth (ed.), *Jews and Christians: Exploring the Past, Present and Future*, New York 1990, ss.43.

33 Vermes, G., *Jesus the Jew*, New York: MacMillan 1973 (gözden geçirilmiş baskı: Philadelphia: Fortress Press 1981); aynı yazar, *Jesus and the World of Judaism*, Philadelphia: Fortress Press 1984.

34 Bkn. Riches, "Jesus the Jew: His Interaction with the Judaism of His Day", s.53; Freyne, "The Quest of the Historical Jesus. Some Theological Reflections", s.42.

35 Thiering, B., *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls: Unlocking the Secrets of His Life Story*, San Francisco: Harper 1993.

36 Folk, H., *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewishness of Jesus*, New York: Paulist 1985.

leri dine döndürmeye çalışan bir kişi olduğunu iddia eder.[37] S.G.F. Brandon ise, İsa'yı milliyetçi/devrimci fikirleriyle tanınan ve kendilerini Kanna'im diye adlandıran Zelotlarla ilişkilendirmeye çalışır.[38] İsa'nın Zelotlarla ilişkili olabileceği ihtimalini R. Furneaux da dile getirmektedir. Ona göre, İsa'nın, Ferisi ve Sadukilerden bahsederken Zelotlar hakkında sessiz kalması, ayrıca İsa'nın tavırları ve metoduyla Zelotların tavırları ve metodunun paralellik göstermesi gibi hususlar, İsa'nın bu gruba sempati duyduğunu göstermektedir.[39] Bundan başka B. Chilton ise, kendi ifadesiyle "yazılı tarihin İsa'sı"nı" Yahudi geleneği içerisinde kişisel tecrübeye öncelik veren bir Rabbi olarak görür. Ona göre İsa, Yahudilik içerisinde bir hareket başlatmış ve bu hareket İsa sonrası dönemde Hıristiyanlığa dönüşmüştür.[40] Diğer taraftan J.H. Charlesworth, tarihsel İsa'nın sinagog liturjisinden etkilenmiş dindar bir Filistinli Yahudi olduğunu vurgular. Ayrıca Charlesworth, İsa'nın Yahudi Apokaliptisizminden etkilendiğini ve bu nedenle Tanrının yakında inançlı Yahudiler adına harekete geçeceği kanaatini temel mesaj edindiğini savunur.[41]

İsa'nın mesajında "hikmet" (Sophia) kavramını ön plana çıkardığı eserinde[42] E.S. Fiorenza da İsa'yı MS 1. yy Yahudi geleneği içerisindeki bir "hikmet peygamberi" ve sosyal açıdan radikal görüş ve tavırlarıyla dikkat çeken bir reformist olarak değerlendirir. Fiorenza'ya göre İsa'nın hareketi sosyo-politikti; İsa, Yahudi dünyasına egemen olan tavır ve ideolojiye karşı alternatif bir hareketi temsil etmekteydi. Bu nedenle Fiorenza, İsa'nın bir "sosyal peygamber" olarak da görülebileceğini belirtir.[43]

Tarihsel İsa araştırmalarında bir diğer önemli isim olan E.P. Sanders da "İsa ve Yahudilik" başlıklı eserinde,[44] benzer şekilde İsa'yı ya-

37 Chilton, *Pure Kingdom, Jesus' Vision of God*, s.54.

38 Charlesworth, "Exploring Opportunities for Rethinking Relations among Jews and Christians", s.43.

39 Furneaux, R., *The Roman Siege of Jerusalem*, London: Hart-Davis MacGibbon 1972, ss.20vd, 49.

40 Bkn. Chilton, *Pure Kingdom, Jesus' Vision of God*, ss.45-50.

41 Charlesworth, "Exploring Opportunities for Rethinking Relations among Jews and Christians", s.46.

42 Fiorenza, E.S., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroad 1983.

43 Bkn. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, ss.24-25. Ayrıca G. Thiessen de İsa'yı s syal devrimci hareket başlatan bir kişi olarak değerlendirmektedir. Bkn. Freyne, "The Quest of the Historical Jesus. Some Theological Reflections", s.46.

44 Sanders, E.P., *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress Press 1985.

şadığı dönem Yahudi geleneği içerisinde değerlendirme temayülünü sürdürerek İsa'nın Yahudiliğini vurgular. Schweitzer gibi, İsa'yı MS 1. yüzyılda var olduğu düşünülen Apokaliptik düşünce akımı içerisinde değerlendiren Sanders, İsa'nın "bir Yahudi restorasyon peygamberi" olduğunu öne sürer. Sanders, Eski Araştırma döneminin özelliklerinden birisi olan, İsa'nın temel mesajının eskatolojik vurgu taşıdığı kanaatini işler. Ona göre eskatolojik bir pey§gamber olan İsa, muhtemelen kariyerinin başlangıcında, bütün İsrail'i yaklaşmakta olan sona hazırlık amacıyla tövbe etmeye çağıran Vaftizci Yahya'nın bir izleyicisiydi. İsa da İsrail'e yapılan vaadin yakında gerçekleşecek olduğuna inanmakta ve İsrail'in eskatolojik yeniden yapılanmasının an meselesi olduğunu düşünmektedir. Sanders'a göre İsa'nın birçok faaliyeti, onun bu görüş ve beklenti içerisinde olduğunu desteklemektedir. Örneğin İsa'nın etrafına 12 Havari toplaması muhtemelen İsrailoğullarını temsil eden 12 kabilenin yeniden inşasını simgelemektedir. Yine İsa'nın, tapınağın yıkılacağı ve yeniden yapılacağı beklentisi, İsrail'in yeniden inşasıyla ilgili beklentiye tekabül etmektedir.[45] Sanders, İsa'nın Yahudiliğin dışında bir dinsel öğreti vazettiği düşüncesini kabul etmez. Ona göre İsa, yaklaşan sona hazırlık için yapılması gereken tövbeyi yalnızca ulusal boyutta düşünmedi; öğretisinde kötüleri de Tanrının Krallığı'na katılmak suretiyle kurtuluşa dahil etti. Her ne kadar İsa, Yahudi restorasyon eskatolojisi geleneğini sürdürse de öğretilerinde bu geleneğin bir yönü olan bütün İsrail'in tövbe etmesi gereksinimini vurgulamadı. Ayrıca onun özel misyonu dışarıdakileri de yani kötüleri/günahkarları da -şayet onlar davetine uyarlarsa- yaklaşan krallığa dahil etme vaadiydi. Ancak o, günahkarlara tövbe gerekmeksizin (kurban sunmaksızın ve hukuka bağlanmaksızın) kurtuluş vaat ettiği için halkı kızdırdı.[46]

1985'te tarihsel İsa araştırmaları açısından ABD'de önemli bir adım atıldı. Bu tarihte Robert Funk, eldeki mevcut kaynaklardan tarihsel İsa'nın otantik sözlerini tespit etmek amacıyla *Jesus Seminar* adlı kurumu tesis etti. Kuruculuğu yanı sıra ortak başkanlığını Funk'ın yürüttüğü (diğer başkan Crossan'dır) Seminar, tarihsel

45 Sanders, E.P., "Jesus and the Sinners", C.A. Evans, S.E. Porter (ed.), *The Historical Jesus*, Sheffield Academic Press 1995, s.57.

46 Sanders, "Jesus and the Sinners", ss.58-59. Sanders'in bu görüşlerinin mütalaası için bkn. Allison, D.C., "Jesus and the Covenant: A Response to E.P. Sanders", C.A. Evans, S.E. Porter (ed.) *The Historical Jesus*, Sheffield Academic Press 1995, ss.75-76.

İsa'ya yönelik çalışmalarını birkaç safhada gerçekleştirmeye çalışır. İlk safha olan İsa'nın otantik sözlerinin belirlenmesi yaklaşık altı yılda tamamlanır ve sonunda mevcut kaynaklardan derlenen, İsa'ya ait 518 farklı sözün 1544 değişik versiyonunun tespitiyle bu aşama tamamlanır. Böylelikle İsa'ya atfedilen sözlerin tarihsel güvenilirliği açısından otantikliği belirlenmiş olur. Bu çalışma *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (ed. R. Funk, R. Hoover, New York: Macmillan 1993) başlıklı eserde yayınlanır. Seminar üyeleri, ikinci aşama olarak tarihsel İsa'nın otantik davranışlarını tespit etmeyi hedeflerler ve bu çalışma da yakın geçmişte tamamlanarak bulgular bir eserde toplanır.[47] Seminar'in üçüncü aşama olarak yürütmekte olduğu çalışma, her ne kadar Seminar üyeleri İsa'nın hayatını yazmanın imkansızlığını kabul etseler de otantik sözleri ve davranışlarına dayalı olarak tarihsel İsa'nın bir profilini çıkarmaya çalışmaktır.[48]

Her ne kadar kolektif birtakım çalışmalar yürütseler ve zaman zaman bir araya gelerek bilimsel toplantılar düzenleseler de sayıları 200'un üzerinde olduğu söylenen Seminar üyeleri, tarihsel İsa'nın kimliği ve mesajı konusunda birbirlerinden bağımsız kendi özel çalışmalarını da yürütmektedirler. Seminar üyeleri arasında zaman zaman yapılan anketlerde, üyeler arasında tarihsel İsa'nın temel mesajının "eskatolojik" olduğu konusunda bir konsensüs bulunmadığı; bununla birlikte üyelerden çoğunluğunun 20. yy başlarında Weiss ve Schweitzer gibi araştırıcılarca savunulan "eskatolojik İsa" anlayışına karşı çıktıkları görülmektedir.[49]

Seminar üyelerinin tarihsel İsa konusundaki temayüllerinin tamamıyla yeni olduğu söylenemez. J.D. Crossan, M. Borg ve benzeri Seminar üyelerinin genel yaklaşımları, tarihsel İsa'yı ve mesajını kültürel açıdan ait olduğu ve yaşadığı dinsel konteks ve sosyal çevrede değerlendirmeyi ön plana çıkaran Vermes, Sanders ve benzeri araştırıcıların yaklaşımlarıyla örtüşür niteliktedir. Bu çerçevede Seminar üyeleri tarihsel İsa'yı, birinci yüzyıl Yahudi toplumu içerisin-

47 *The Acts of Jesus: What did Jesus really do?*. San Francisco: Harper 1997.

48 Nelson, *The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus*, ss.1-2. Jesus Seminar, üçüncü aşamanın tamamlanması halinde dördüncü aşama olarak İncil geleneği tarihi üzerinde çalışmayı düşünmektedir. Bkn. Aynı eser, s.2.

49 Borg, "A Temporate Case for a Noneschatological Jesus", K.H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature: Seminar Papers Series*, Nov. 22-25, 1986, Atlanta: Scholars Press, ss.522, 533-534.

de karizmatik popüler bir vaiz, gezgin bir bilge ya da -Crossan'ın savunduğu gibi- toplumdaki egemen yapının aksine alternatif bir sosyal vizyona sahip "bir Yahudi sinik (cynic) köylü" olarak tasvir ederler. Ayrıca Seminar üyeleri, İsa'nın yaşadığı çevreye egemen olan güçlü Yahudi geleneğinin yanı sıra yörede -özellikle Galilee'de- kendini hissettiren aşırı Helenizasyona da vurgu yaparlar.[50]

Jesus Seminar üyeleri arasında özellikle iki bilim adamı, John Dominic Crossan ile Marcus Borg, tarihsel İsa konusunda yaptıkları çalışmalarla ön plana çıkarlar. "Kuzey Amerika'nın en önde gelen İsa araştırıcısı" olarak tanımlanan Crossan'ın tarihsel İsa ile ilgili kaleme aldığı eseri,[51] Schweitzer'in 20. yüzyıl başlarında yazmış olduğu *The Quest of the Historical Jesus* (ilk basım 1906) başlıklı eserden sonra tarihsel İsa konusunda yazılan en önemli çalışma olmakla taltif edilir.[52] Crossan, Sinoptik İnciller yanı sıra Tomas İncili gibi Kanonik olmayan İncillerdeki malzemeyi de kullanarak ele aldığı tarihsel İsa ve mesajı konularına, kendisinden önceki bilim adamlarından nispeten farklı bir bakış açısı getirir. "Akdenizli bir köylü" olarak tanımladığı İsa'yı, zamanın Yunan-Roma Sinisizmi içerisinde ele alır ve İsa'yı Siniklerle özdeşleştirme çabası içerisine girer. Ona göre "tarihsel İsa köylü bir Yahudi Siniktir".[53] MS birinci yüzyıl Yunan-Roma dünyasında oldukça etkili bir yere sahip olan Sinikler, eşitlikçiliğe dayalı bir toplumsal düşünceyi savunan ve dünyevi güç-kuvvetten uzak durarak fakirliği vurgulayan bir dünya görüşünü ifade ediyorlardı. Sinisizm, yalnızca teorik boyutta şehir merkezli kültürel yapıdan ayrılığı ifade etmiyor, aynı zamanda giyim-kuşam, yeme-içme ve hayat tarzı ile de egemen kültüre karşı bir alternatifi ifade ediyordu. Crossan'ın ifadesiyle Sinikler, zamanın "hippileriydi".[54] Ancak Crossan'a

50 Bkn. Chancey, M.A., *The Myth of a Gentile Galilee: The Population of Galilee and New Testament Studies (Historical Jesus. First Century A.D., Jews)*, Duke University (PhD Thesis) 1999, s.4. V.A. Harvey, geleneksel Hıristiyan inancı açısından İsa ile ilgili yapılan hiçbir değerlendirmenin *Jesus Seminar* ekolü üyelerince öngörülen değerlendirmelerden daha radikal ve daha rahatsız edici olmadığını vurgular. Harvey, V.A., "Jesus and History, the Believer and the Historian", *CC*, 117 (:3), 2000, s.91.

51 Crossan, J.D., *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York: HarperCollins 1991.

52 Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, s.33.

53 Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, s.421.

54 Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, s.421. İsa'nın yaşadığı dönem Yunan-Roma dünyasındaki Sinisizmle ilgili bkn. Aynı eser, ss.74-88. Ayrıca B.L. Mack da MÖ 5 - MS 6. yy Roma-Yunan Sinisizmiyle ilgili geniş bilgi verir. Bkn. Mack, B.L., *The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins*, Dorset: Element Books 1993, ss.114-120.

göre, İsa, şehir merkezlerinde aktif olan Helenistik Sinik bilgelerden farklı olarak kırsal alanlarda faaliyette bulundu ve vaazlarında kendisi gibi köylü olan halka hitap etti. Köylüler, İsa'nın başta gelen dinleyicileri oldular. Crossan, İsa'nın Kutsal kitabı bilmediğini, dolayısıyla konuşmalarında ondan alıntılar yapmadığını ya da onu ön plana çıkarmadığını da ileri sürer. Bu çerçevede İsa'nın, Yahya gibi vaazlarında eskatolojik beklentiyi işleyen peygamberlerden farklı olduğunu ifade eder. Crossan'a göre İsa'yı vaftiz eden Yahya, eskatolojik bir peygamberdi, kutsal kitaptan haberdar olan, tabir yerindeyse okumuş sınıftan bir kişiydi.[55] Yahya, zamanının diğer Apokaliptikerleri gibi halkı yaklaşan Tanrının Krallığı ve son konusunda uyarmaktaydı. İsa ise Apokaliptik bir eskatoloji düşüncesini tercih etmedi; Tanrının Krallığı'nı yakın gelecekte gerçekleşecek Apokaliptik bir olay olarak algılamadı. Ancak İsa, Tanrının Krallığı'nı içinde bulunulan zamanın bir modu olarak değerlendirdi. Dolayısıyla Crossan'a göre İsa'nın bahsettiği krallık Apokaliptik değil, Sapiental bir krallıktı.[56]

İsa'nın Sinisizmle ilişkisi Burton L. Mack ve F.G. Downing gibi araştırıcılarca da desteklendi. Örneğin Mack, İsa hareketinin Sinisizmin bir örneğini teşkil ettiğini ve tarihsel İsa'nın Sinik bir bilge olduğunu vurguladı.[57] Diğer taraftan "Sinik İsa" teorisi bazı yazarlarca da eleştirildi. Örneğin, İsa'nın Sinik yorumunda bir noktaya kadar haklılık payı olduğunu söyleyen D. Wenham, Sinisizmin Yahudi köylü toplumunda önemli bir güç olduğu hususunun açık olmadığını ifade etti.[58]

Jesus Seminar ekolünün bir diğer önemli yazarı M. Borg ise tarihsel İsa'nın "bir bilge", bir "hikmet öğreticisi" olduğunu savunur.[59]

55 Crossan'ın Yahya-İsa ilişkisine yönelik ileri sürdüğü düşüncelerin mütalaası ve tenkiti için bkn. Strijdom, J.M., *An Evaluation of John Dominic Crossan's Construct of the Historical Jesus: The Baptist as Test Case*, University of Pretoria (PhD Thesis) 1998.

56 Crossan, Tanrının mutlak adalet ve barışı tesis edeceği gelecek dönemi ifade eden Apokaliptik krallığa karşılık Sapiental krallığın gelecekten ziyade içinde yaşanılan zamanı temel aldığını ve kişinin halihazırda ilahi hükümranlık altında nasıl yaşayabileceği sorununu konu edindiğini vurgular. Buna göre kişi, halihazırdaki yaşamında erdem, iyilik, adalet ve özgürlükle Sapiental krallığa girebilir. Dolayısıyla bu, daha ziyade ahlaki bir krallıktır. Bkn. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, s.292.

57 Bkn. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins*, ss.45-47, 120.

58 Bkn. Wenham, D., *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ. Com. 1995, s.98. Ayrıca bkn. Freyne, "The Quest of the Historical Jesus. Some Theological Reflections", s.44.

59 Borg, *Jesus, A New Vision*, s.97.

Ona göre karizmatik şifacı ve kutsal bir kimse olan İsa, kendi zamanına yakın dönemlerde yaşayan Hanina ben Dosa[60] ve Honi[61] gibi "kutsal şahsiyetler" geleneğini sürdürmekteydi. İsa, yaşadığı toplumda alternatif bir hikmet öğretisine sahip olan bir bilgeydi. O, eskatolojik değil "sosyal" bir peygamberdi.[62] Borg, ısrarla İsa'nın Tanrının Krallığına yönelik eskatolojik bir beklenti içerisinde olmadığını belirtir ve son zamanlarda (örneğin 1986'da) İsa araştırıcısı bilim adamları arasında yapılan anketlerde de araştırıcıların çoğunun artık İsa'nın eskatolojik beklenti içerisinde olan bir kişi olduğunu düşünmediklerinin ortaya çıktığını vurgular.[63]

2. İsa ile İlgili Kaynaklar

Hakkında tarihsel olarak nitelenebilecek kaynaklar çok az olan ya da -kimilerine göre- hiç olmayan ender meşhur şahsiyetlerden birisidir İsa. Kanonik ya da Apokrif Hıristiyan kaynakları bir tarafa, tarihsel açıdan doğruluğu hayli tartışılır olan birkaç bilgi kırıntısı haricinde İsa hakkında bilgi veren tarihsel hiçbir kaynak yoktur. İsa'nın çağdaşı olan yazarlardan hiçbirinin eserlerinde ondan bahsetmemesi gerçekten ilginçtir. Örneğin İsa'nın çağdaşı olan Romalı yazarlar Livy ve Seneca ile meşhur Yahudi tarihçi ve filozof Philo (M.Ö. 20 - MS 50) çalışmalarında İsa'dan bahsetmez.[64] Yine, MS birinci yüzyılda yaşayan bir diğer Yahudi tarihçi Justus da, yazılarında İsa'dan söz etmez. İsa gibi Galileeli bir kişi olan Justus, İsa'nın çarmıh olayı esnasında doğmuştur. Justus'un, Musa'dan Herod Agrippa dönemine kadar geçen süreci konu edinen tarihinde İsa'dan

60 Hanina ben Dosa, MS 1. yy'da Kudüs'ün yıkılışı öncesi dönemde yaşayan ve mucizevi işler yapan bir kişidir. Bkn. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, ss.148-149.

61 Josephus'un anlatılarına göre Honi (ya da Onias), MS 1. yy'da yaşayan ve duaları kabul olunan bir kimseydi. Bir gün Yahudi yöneticiler, iç savaşta isyancılar aleyhine dua etmesi için ona baskı yaptılar. Bunu reddettiğinde ise onu taşlayarak öldürdüler. Josephus, *Antiquities of the Jews*, XIV, 22-24.

62 Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, ss.26-27.

63 Bkn. Borg, *Jesus. A New Vision*, s.920 n.25. Bazı araştırıcılar ise sosyolojik tahlillerden hareketle tarihsel İsa konusuna yaklaşmaya çalışırlar. Örneğin R. Horsley, İsa'nın MS birinci yüzyıl Filistin'indeki Yahudi çevresini irdeleyerek, bu toplumun sanayi öncesi köylü toplumu görünümünde olduğuna dikkat çeker. Horsley, İsa'nın bu toplumda politik değil sosyal bir devrim organize ettiğini belirtir. Bkn. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, ss.28-29. Benzer şekilde G. Theissen de sosyal bir devrimci olarak İsa'yı ele alır ve çalışmalarında İsa hareketinin toplumsal rolünü ve fonksiyonunu analiz eder. Bkn. Freyne, "The Quest of the Historical Jesus. Some Theological Reflections", s.46.

64 Renan, Philo'nun İsa'nın varlığından haberdar olduğu halde bilmez göründüğünü iddia eder. Bkn. Renan, E., *İsa'nın Hayatı*, tr. Z. İhsan, İstanbul: MEB Yayınları 1992, s.237.

bahsetmemesi oldukça dikkat çekicidir. Her ne kadar Justus'un eserleri günümüze kadar ulaşmamış olsa da 9. yy İstanbul patriği Photius onları okuduğunu belirtir ve bu metinlerde Justus'un İsa'dan hiç bahsetmiyor olmasını hayretle karşıladığını ifade eder.[65] İsa'nın çağdaşı olan kaynakların İsa'dan bahsetmemesi, yukarıda değindiğimiz gibi bazı araştırıcıları tarihsel İsa'nın varlığından şüphe etmeye sevk etmiş ve bunlardan bir kısmı, İsa'nın tarihselleştirilmeye çalışılan mitolojik bir figür olduğunu iddia etmiştir.

A. Hıristiyanlık Dışı Kaynaklar

İsa ile ilgili Hıristiyanlık dışı kaynakları temelde iki grupta toplamak mümkündür. Çeşitli Yahudi ve Romalı yazarların eserlerinde rastlanan İsa ile ya da Mesih kavramıyla ilişkili pasajlar birinci grubu oluşturur. İkinci grupta ise sonraki dönemlere ait Sâbiî, Maniheist ve İslami kaynaklar teşkil eder.

a. Yahudi ve Roma Kaynakları

Hıristiyanlık dışı kaynaklar arasında İsa ile ilgili bilgi veren en önemli şahsiyet meşhur Yahudi tarihçi Flavius Josephus'tur. Josephus (37/38-100) yaklaşık olarak 73'te yazdığı *Yahudi Savaşı* başlıklı eserinde İsa'dan bahsetmez;[66] ancak 90'lı yıllarda kaleme aldığı *Antiquities* adlı eserinde iki yerde kısaca İsa'dan söz eder. Bunlardan ilki İsa'nın kardeşi Yakub'un yargılanması ile ilişkilidir. Josephus, Yudea yöneticisi Albinus'un emriyle toplanan Sanhedrin'in Yakub'u yargılamasından söz ederken şöyle bir ifade kullanır: "... ve onların huzuruna *Mesih olarak adlandırılan İsa'nın* Yakub adı verilen kardeşini getirdiler."[67] *Antiquities*'de yer alan ikinci pasaj ise doğrudan İsa'dan bahseder. Hıristiyan ilahiyatçıların *Testimonium Flavianum* olarak adlandırdıkları bu pasajda şu ifadeler yer alır:

65 "Milliyet olarak Yahudi olan ve kendisini Yahudi önyargısına kaptıran Justus, Mesih'in gelişine, onun yaşamına ilişkin olaylara ya da mucizelerine hiç atıfta bulunmaz". Photius, *Bibliothec*, 33rd Code (*Jesus Outside the New Testament*, http://home.fireplug.net/~rshand/restricted/reflections/messiah/sources.html (20.05.2000)'den naklen).

66 Her ne kadar elimizdeki Yunanca nüshada durum buysa da *Yahudi Savaşı* başlıklı eserin Ortaçağdan kalma Slavca nüshasında İsa'dan ve hareketinden bahseden üç pasaj bulunmaktadır. İsa'nın mesajı, yargılanması ve çarmıha gerilmesine ilişkin bilgi veren bu pasajlar büyük ihtimalle Ortaçağda *Yahudi Savaşı*'nı Slavcaya çeviren kişi tarafından metne sokulmuş olmalıdır. Slavca nüshadaki ilgili pasajlar için bkn. Mead, G.R.S., *The Gnostic John the Baptizer*, London: John M. Watkins 1924, ss.106-110.

67 Josephus, *Antiquities of the Jews*, XX, 9.

> Bu zamanda -şayet kişinin onu bir adam olarak adlandırması gerekirsebilge bir adam olan İsa vardı. O şaşırtıcı işler yapan bir kişi, ... halkın eğiticisiydi. Hem birçok Yahudiyi hem de birçok Yunanlıyı etkiledi. O Mesih'ti. Aramızdaki birinci-sınıf kişilerce suçlandığından dolayı Pilate tarafından çarmıh cezasına çarptırıldığında ... O, onlara (ölümü sonrası) üçüncü günde yeniden dirilerek gözüktü. ... Ona atfen adlandırılan Hıristiyanlar kabilesi şimdiye kadar (henüz) yok olmadı.[68]

Josephus'un eserinde İsa'dan bahseden bu iki pasaj, öteden beri birçok araştırıcı tarafından -haklı olarak- ihtiyatla ele alınmış ve bazı yazarlar, İsa ile ilgili bu ifadelerin Josephus'a ait olup olmadığı hususunda şüpheye düşmüşlerdir.[69] L. Feldman, P. Winter ve J. Meier gibi araştırıcılar, Josephus'un İsa'yı andığını, ancak bize kadar gelen ilgili pasajlara Hıristiyan yazarlarca bazı ekelemeler/değişiklikler yapıldığını savunurken, diğer bazı araştırıcılar ise İsa ile ilgili *Testimonium*'un kesinlikle Josephus'a ait olmadığını ileri sürerler. Örneğin, K.A. Olson, bu pasajın Josephus'a ait olduğunu gösteren yeterli bir delilin bulunmadığını ifade eder.[70]

Diğer taraftan, henüz üçüncü yüzyılda Hıristiyan yazar Origen, bir eserinde Josephus'un İsa'ya inanmadığı halde, İsa'nın kardeşi Yakub'la ilgili ifadelerinde Yakub'tan sıcak ifadelerle bahsetmesini hayretle karşıladığını yazar.[71] Gerçekten de özellikle ilk yüzyıllarda gerek Ortadoğu'da gerekse Roma'da Yahudilerle İsa taraftarları arasında bulunan şiddetli bir çekişme ve mücadele göz önüne alındığında, Josephus gibi Yahudi bir yazarın eserinde, İsa'nın Mesih olması, ölümünün üçüncü günü tekrar dirilmesi ve benzeri Hıristiyan dogmalarını, kendisi de bunları benimsiyormuş gibi söz konusu etmesi, bu ifadelerin otantik olup olmadığına şüpheyle bakmak için yeterli bir sebeptir. Nitekim, Josephus'un, İsa'nın Mesihliği ve benzeri konularda söz konusu ifadeleri, *Antiquities*'ten Origen tarafından yapılan alıntılarda yer almamaktadır. Üstelik Origen, Celsus'a karşı yazdığı reddiyesinde, Josephus'un İsa'nın Mesihliğine inanmadığını da vurgulamaktadır.[72] Bu arada elimizdeki en eski yazma

68 Josephus, *Antiquities of the Jews*, XVIII, 3.

69 Örneğin bkn. Forward, M., *Jesus: A Short Biography*, Oxford: Oneworld Publ. 1998, s.11; Daniel-Rops, H., *Jesus in His Time*, tr. R.W. Millar, London: Eyre & Spottiswoode 1956. ss.20vd.

70 Olson, K.A., "Eusebius and the Testimonium flavianum", *CBQ*, 61 (:2), 1999, ss.305-322.

71 Origen, *Commentary on the Gospel of Matthew*, xvii, http://www.newadvent.org/fathers/1016.htm (copyright © 2000 by Kevin Knight).

72 Bkn. Origen, *Against Celcus*, xlvii.

nüshaları MS 11. yy'dan önceye gitmeyen *Antiquities*'de yer alan *Testimonium Flavianum*un ilk kez kilise babası Eusebius tarafından aktarıldığı da bilinmektedir.[73] Dolayısıyla, Wheless ve Taylor gibi bazı araştırıcıların ileri sürdükleri gibi,[74] İsa'nın Mesihliği ve benzeri konularla ilgili bu ifadeleri Josephus'un eserine kilise tarihçisi Eusebius'un sokmuş olabileceği güçlü bir ihtimaldir.

İsa ile ilgili bir diğer kaynak Romalı yazar Tacitus'tur. Tacitus (y. 56-120), yaklaşık olarak 115'te yazdığı *Annals*'mda imparator Nero döneminde yaşayan Hıristiyanlara 64 yılındaki Roma yangınıyla ilişkili olarak yapılan zulümden bahseder ve bu arada Hıristiyanlarla ilgili şu ifadeyi kullanır:

> Onlar isimlerini, Tiberius'un saltanatı döneminde Roma temsilcisi/görevlisi (procurator) Pontius Pilate tarafından cezalandırılan Mesih'ten alırlar.[75]

Bazı araştırıcılar, Tacitus'un Hıristiyanlara ilişkin bu ifadelerine de ihtiyatla yaklaşmaktadırlar. Tacitus'un ifadelerinde İsa yerine Mesih teriminin kullanılması ve vali Pontius Pilate'den "procurator" olarak bahsedilmesi, bunların sonraki dönem Hıristiyan yazarlarca Tacitus'un ifadelerine sokuşturulduğu iddialarına neden olmuştur.

İsa'ya atıfta bulunan bir diğer Romalı kaynak Gaius Suetonius Tranquillius'tur. Suetonius (70-130), yaklaşık olarak 120'de kaleme aldığı *Oniki Sezar* başlıklı eserinde, yaklaşık 49 yılına yani imparator Claudius'un (MÖ 10- MS 54) dokuzuncu yılına tekabül eden Yahudilerin Roma'dan çıkarılması hadisesine değinir. Suetonius, bu olayın nedeni olarak "*Chrestus'la* ilgili meydana gelen rahatsızlıklardan" bahseder.[76] Genellikle Hıristiyan yazarlar bu ifadede geçen Chrestus teriminin İsa Mesih'i kastettiğini düşünürken, bazı yazarlar bu terimi farklı anlamda ele alırlar. Örneğin M. Smith, Chrestus teriminin bazı yerel baş belası kimseleri kastettiğini ileri sürerken,[77]

73 *Testimonium*, MÖ 4. yy başlarına derlenen Eusebius'un üç eserinde geçer: *Evangelical Demonstration*, III, 5, *Church History*, I. 11 ve *Theophania*. Ayrıca bkn. Olson, "Eusebius and the Testimonium flavianum", ss.305-306.

74 Bkn. Acharya, *The Origins of Christianity and the Quest for the Historical Jesus*.

75 Daniel-Rops, *Jesus in His Time*, s.'17'den naklen.

76 Suetonius, *Lives of the Caesars*, Cladius 5.25.4 (*Jesus Outside the New Testament*'ten naklen).

77 Smith, M, *Jesus the Magician: Charlatan or Son of God?*, New York: Harper & Row 1978, s.66.

bazıları da Yunanca Chrestus ile Christos arasındaki farka dikkat çekerler. Buna göre Christos'un, Aramice *messiah* (Mesih) ifadesinin karşılığı olmasına karşın Chrestus ise "iyi" anlamına gelen genel bir köle ismidir.[78]

Bir diğer Romalı yazar Pliny de (Küçük Pliny, y. 61-112) ikinci yüzyıl başlarında kaleme aldığı eserinde Hıristiyanların Mesih inancından söz eder. Anadolu'da Bithynia yöneticisi olan Pliny, Hıristiyanların bir Tanrı olarak Mesih'e atfen okudukları ilahilerden bahseder.

Bundan başka Origen'in ifadesine göre, üçüncü yüzyıldaki ünlü Hıristiyanlık karşıtı/eleştirmeni Celsus da İsa'dan bahseder. Origen'in *Celsus'a Karşı* başlıklı eserinde, Celsus'un İsa'nın bedeninin "herhangi bir özelliği olmayan, çirkin ve küçük" olduğunu ileri sürdüğü belirtilir.[79]

Son olarak Samasotalı filozof Mara bar Serapion da yaklaşık 73 yılının hemen sonrasına ait olan bir mektubunda ismen olmasa da İsa'ya atıfta bulunur. Hapishaneden oğluna yazdığı mektubunda Mara, Sokrat ve Pitagoras'a yapılan haksızlıklardan söz ettikten sonra şöyle der: "Yahudiler, *bilge kralların*ı cezalandırmaktan ne avantaj sağladılar? Ondan hemen sonra krallıkları yıkıldı."[80] Hıristiyanlarca "Mara'nın İsa'ya Şahadeti" olarak adlandırılan bu mektuptaki ifadelere de dikkatle yaklaşılmasını gerektiren bazı hususlar vardır. Öncelikle Mara'nın mektubunda gerçekle ilgisi olmayan bazı iddialar yer almaktadır. Örneğin; Mara'nın, Pitagoras'm Samoslularca yakılarak öldürüldüğü iddisı tarihsel açıdan doğru değildir. Diğer taraftan Mara'nın bahsettiği "Yahudilerin bilge kralı" ifadesinin mutlaka İsa'yı kastediyor olması gerekmez. Zira Yahudiler, kral Amon örneğinde olduğu gibi tarihte çeşitli kral, yönetici ve peygamberleri öldürmüşlerdir.

R.H. Eisenman ve B. Thiering gibi bazı yazarlar, *Ölü Deniz Yazmaları*'ndaki (Qumran metinlerindeki) bazı ifadelerin İsa, Yakub veya Pavlus gibi şahsiyetleri kastettiğini ileri sürerler. Eisenman, 1Qp Hab ii: 2'de geçen "doğruluk öğretmeni" ifadesinin İsa'nın kardeşi Yakub'a, "yalancılar adamı" ifadesinin de Pavlus'a işaret ettiğini id-

78 Bkn. Acharya, *The Origins of Christianity and the Quest for the Historical Jesus.*
79 Origen, *Against Celcus*, VI, lxxv.
80 Forward, *Jesus: A Short Biography*, s.12.

dia eder.[81] Thiering ise, "doğruluk öğretmeni" ifadesinin Vaftizci Yahya'yı, "kötü rahip" teriminin ise İsa'yı kastettiği düşüncesindedir. Ancak Fitzmyer'in haklı olarak belirttiği gibi bütün bu iddialar, *Ölü Deniz Yazmaları*'nın İsa öncesi döneme ait oldukları dikkate alındığında oldukça yüzeysel kalmaktadır.[82]

Görüldüğü gibi İsa ile ilgili erken dönemlere ait Hıristiyanlık dışı bu kaynakların hemen hepsinde bazı sorunlar bulunmaktadır. Ama bu kaynaklardaki ifadeler doğru olarak kabul edilse bile, bunlardan hareketle tarihsel İsa'nın yaşamını ortaya çıkarmak mümkün gözükmemektedir. İsa ile ilgili bu rivayetlerin hemen tamamı (en geniş bilgi veren Josephus da dahil) İsa sonrası dönemde Pavlusçu çizgideki İsa taraftarlarıyla (Hıristiyanlarla) şu ya da bu şekilde ilişki kurmuş olan yazarların, İsa'ya veya Mesih'e ilişkin bu cemaatten kaynaklanan duyum ve değerlendirmelerini ifade etmektedir.

MS beşinci yüzyıla ait olmakla birlikte çok daha önceki dönemlere ait malzemeyi ihtiva eden Talmud da İsa'dan zaman zaman bahseder. Talmud metinlerinde Rabaylar, İsa'yı bazen Yeşu ha Nosrî şeklinde gerçek ismiyle, bazen Balaam ile özdeşleştirerek bazen de Ben Stada ve Ben Pandera (Pandera'nın oğlu) gibi adlarla anarlar.[83] Kendisinden bahsedilen tüm bu pasajlarda İsa aşağılanır, kötülenir; yalancılıkla, sahtekarlıkla suçlanır. Babil Talmudu birkaç yerde onunla ilgili Ben Pandera (Jehoshua Ben Pandera) ismini kullanır.[84] İsa'yı, Pandera ya da Panthera'nın oğlu olarak adlandırma yönündeki eğilimlere, yalnızca Talmud döneminde değil çok daha erken devirlerde de rastlanmaktadır. Örneğin MS ikinci yüzyılın ünlü Hıris-

81 " ... onlar doğruluk öğretmenine (inan)mazlar" (1Qp Hab ii, 2), " ... tüm cemaatlerinin ortasında hukuku reddeden ... yalancılar adamı ..." (1Qp Hab v, 10-12). Martinez, F.G., *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden: E.J. Brill 1994, ss.198-199.

82 Fitzmyer, J.A., *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, New York: Paulist Press 1992, ss.109-110.

83 Bkn. Epstein, I. (ed.), *The Babylonian Talmud, Seder Nezikin*, London: The Soncino Press 1935, III, ss.456-457, 722, 725; *Seder Nashim*, III, s.246. Ayrıca bkn. Herford, R.T., "Jesus Christ in Judaism", *ERE*, c. 7, s.551.

84 Bkn. Epstein, *The Babylonian Talmud, Seder Nezikin*, III, ss.456-457, n.5. G. Massey, Yahudilerin Talmud'da geçen Jehoshua Ben Pandera ile İsa'yı özdeşleştirmediklerini, Ben Pandira'nın (Pandera'nın) MÖ 120 civarında doğan ve büyücülük iddiasıyla MÖ 70'te Lud'da taşlanıp haça gerilerek öldürülen bir kişi olduğunu düşündüklerini belirtmektedir. Yahudi rabaylara göre Ben Pandira asla İsa olamaz; zira ne o ne de talebeleri kendisinin tanrısal bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bkn. Massey, G., *The Historical Jesus and Mythical Christ*, London (t.y.), ss.2-3.

tiyanlık eleştirmeni/muhalifi Celsus, İsa'nın Panthera'nın oğlu olduğu iddiasını dile getirmektedir. Origen, Celsus'a karşı yazdığı reddiyesinde, Celsus'un "İsa'nın annesinin Panthera adındaki Romalı bir askerle birlikteliğinden hamile kaldığı ve bu nedenle marangoz (Yusuf) tarafından zinayla suçlanıp kapı önüne konulduğu" iddiasına cevap vermeye çalışır.[85] Celsus'un iddiasına göre Meryem bu hamilelikten bir çocuk (İsa) dünyaya getirmiştir.

İsa'nın, Meryem'in gayri meşru çocuğu olduğu iddiası sonraki dönemlerde de sürdürülür. Nitekim sekizinci/dokuzuncu yüzyıllarda Yahudiler arasında oldukça yaygın olan *Toledoth Jeshua* (İsa Tarihi) başlıklı eser, bu iddiayı ayrıntılı bir anlatımla tekrarlar. Buna göre İsa, koku satıcısı ya da Roma askeri olan bir şahıstan hamile kalan Meryem'in cahil oğludur. Doğum sonrası İsa, üvey babası Josue ben Parahia tarafından Mısır'a götürülür ve orada yetişir. Mısır'da İsa, sihir ve büyü konusunda oldukça mahir olan Mısırlılardan bu sanatı öğrenir. Tekrar Kudüs'e döndüğünde, öğrendiği sihir ve büyüyle halkı ayartmaya çalışır ve bu nedenle yakalanarak yargılanır. Taşlanma ve asılma cezasına çarptırılan İsa, ölümü sonrası cehenneme gider ve orada kaynayan çamur cezasına çarptırılır.[86]

İsa'nın Panthera'nın oğlu olarak adlandırmış olmasını Hıristiyan yazarlar, erken dönemlerden itibaren "bakire" teriminin Yunanca karşılığının *parthenos* olmasıyla açıklamaya çalışırlar. Buna göre İsa, bakireden doğmuş olması nedeniyle "bakirenin oğlu" (Huios Parthenou) olarak adlandırılmaktadır.[87] Ancak bu açıklamanın karşısındaki en önemli itiraz, bakire anlamına gelen parthenos terimiyle konuyla ilgili kullanılan panthera (panter) terimi arasındaki farklılıktır. Bazı yazarların da ifade ettikleri gibi, muhtemelen İsa ile ilgili kullanılan Ben Parthenos (bakirenin oğlu) ismi, İsa muhalifi kimselerce kasıtlı olarak Ben Panthera (panterin oğlu) şekline dönüştürülmüş ve Romalı askerler arasında yaygın bir isim olan Panthera'nın Meryem'le ilişkisi konusundaki yukarıda zikrettiğimiz hikaye uydurulmuştur.

85 Origen, *Against Celsus*, I, xxxii, xxxiii, lxix.

86 Bkn. Daniel-Rops, *Jesus in His Time*, s.60.

87 Bkn. Daniel-Rops, *Jesus in His Time*, s.60. Origen, Celsus'un İsa'nın bakireden doğması konusundaki iddialarını ele alırken, İşaya 7:14'teki İmmanuel'in doğumuna yönelik kehanete değinir. Burada onun "kızdan doğacak olması" ifadesinin, Kitabı Mukaddes'in Yunanca çevirisi olan Septuagint'te "bir bakireden (parthenous) doğacak olması" şeklinde algılandığına dikkat çeker. Origen, *Against Celsus*, I, xxxiv.

Diğer taraftan, Ben Panthera adı altında çeşitli Hıristiyanlık dışı kaynaklarda yer alan malumatı, Epiphanius gibi erken dönem Hıristiyan yazarlar, İsa'nın tarihsel kişiliğiyle ilgili önemli bilgi olarak kabul etmiş ve yukarıda Meryem'le ilgili değindiğimiz anlatıya katılmaksızın, Panthera ismini İsa'ya ilişkin kendi argümanlarında kullanma yoluna gitmişlerdir. Bu çerçevede Epiphanius, Panthera'nın İsa'nın baba yönünden atası olduğunu iddia etmektedir.[88] Son dönem Hıristiyan yazarlarından birçoğu da Epiphanius gibi Panthera'nın İsa'nın atası olduğu görüşünü iddia etmeseler de Talmud'daki Ben Panthera ve Ben Steda gibi isimlerin tarihsel İsa'yı kastettiği konusunda emindirler.[89]

b. Sâbiî, Maniheist ve İslami Kaynaklar

Hıristiyanlık dışı bu ilk dönem kaynaklarından başka, sonraki dönemlere ait Sâbiî, Maniheist ve İslami kaynaklar da İsa'dan bahsetmektedir. *Ginza* ve *Draşia d Yahya* gibi Sâbiî kutsal metinlerinde İsa (İşu), ışık elçisi Yahya'nın bir öğrencisi olarak anılır. Buna göre Yahya'nın yanına gelerek onun öğretilerini dinleyen ve bizzat Yahya'nın eliyle vaftiz olan İsa, daha sonra Yahya'dan uzaklaşmış, doğru yoldan ayrılmış ve öğrendiği bilgileri kötü yolda kullanmıştır.[90] En erken materyali ancak MS ikinci yüzyıla kadar ulaşan Sâbiî kutsal metinlerindeki bu ifadelerin, İsa ile ilgili Hıristiyan literatüründeki malzemelere dayalı olduğu gözden kaçmamaktadır. Zira İsa'nın Yahya ile olan ilişkisi, hatta bir müddet onun etrafında yer almasına ve onun eliyle vaftiz olmasına ilişkin rivayetler İncillerde de önemli yer tutmaktadır.[91] Ayrıca Sâbiî metinlerinde İsa, kötü gezegenlerden Merih ile özdeşleştirilir ve onun "Yahudilerin peygamberi" ve "kötülük peygamberi" olduğu belirtilir.[92] Bundan başka Hıristiyanların İsa'nın Mesihliği ve kurtarıcılığı inançlarına karşılık Sâbiî metinleri, İsa'yı "sahte Mesih" olmakla ve "yalancılıkla" itham

88 Temel dogmalara bağlı olan her Hıristiyan gibi Epiphanius da İsa'nın babası olmadığını kabul etmektedir. Bu durumda İsa'nın babası ifadesiyle kast olunan şey, Meryem'den doğan İsa'yı evlatlık olarak büyüten marangoz Yusuf'tur.

89 Bkn. Herford, "Jesus Christ in Judaism", s.551.

90 Bkn. *Ginza* (tr. M. Lidzbarski, *Ginza der schatz oder das grosse Buch der Mandäer übersetzt und erklärt*, Göttingen 1925), s.51; *Draşia d Yahya* (tr. M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen 1915), ss.103vd.

91 Krş. Mark. 1:9-10, 14; Mat. 3:13-16.

92 *Ginza*, s.28.

ederler; Sâbiileri ondan ve öğretilerinden uzak durma konusunda uyarırlar.[93]

Sâbii metinlerinde Hıristiyan geleneğine dayalı İsa'nın tarihsel yaşantısı, özellikle de onun Yahya ile olan ilişkileri ön plana çıkarılırken, Maniheist kaynaklarda bir yandan İsa'nın tarihsel yaşantısına ilişkin Yeni Ahit metinlerindeki yaklaşımların kullanılması, diğer yandan ise Maniheist kurtuluş doktrininde aşkın İsa'ya yönelik öğretilere fazlaca yer verilmesi dikkat çeker. Elchasai mezhebine bağlı bir ailede yetişmiş olması nedeniyle çevre itibarıyla Hıristiyan bir kökene sahip olan Mani, tarihsel İsa'nın bir "ışık elçisi" olduğunu savunur. Bu çerçevede Maniheist kaynaklar, tıpkı Buddha ve Zerdüşt gibi İsa'nın da Mani öncesi dünyaya gelerek, burada kötülüğün/maddenin esiri olarak yaşayan ruhları kurtuluş yoluna iletmekle görevli bir elçi (Paraklit) olduğunu vurgularlar.[94] Eski İran dilindeki Maniheist yazmalara göre Mani, İsa'nın Pilate zamanında kötülükle mücadele ettiğini, Yudas Iscariot'un ihanetine uğradığını ve Yahudilerin baskısıyla yargılandığını kabul eder. Ancak o, İsa'nın çarmıha gerilerek ıstırap çektiği ve öldüğü inancına şiddetle karşı çıkar.[95] Zira, ışık ile karanlık arasında kesin bir ayrılık olduğu düşüncesini öğretilerinde temel alan Mani'ye göre ışık elçisi olan İsa'nın kötülükle birleşmesi, ıstırap çekmesi ya da kötü aleme has olan ölümle yüz yüze kalması düşünülemez. Bu çerçevede Mani'nin, Marcion ve benzeri erken dönem Hıristiyanları arasında görülen Doketizmi benimsediği söylenebilir.[96]

93 "Arkadaşlarım, sahte Mesihe karşı dikkatli olun." Qolasta (tr. E.S. Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden 1959), s.119. "Onun ismi İmmanuel'dir ve kendisini kurtarıcı İsa olarak adlandırır. ... O size gözükür ve şöyle der: 'Gel, yanımda ol ve sen yanmayacaksın.' Ona inanma; zira o büyücülük ve hainlik yapar. ... O şöyle der: 'Ben tanrıyım ve Tanrının oğluyum. Babam tarafından buraya gönderildim.' Ve o sana şöyle der: 'Ben ilk elçiyim, Hibil Ziva'yım. Ben yükseklerden geldim.' Sakın onu tanımayın, kabul etmeyin; zira o Hibil Ziva değildir." *Ginza*, s.29.

94 Bkn. Asmussen, J.P., *Manichaean Literature*, New York 1975, ss.104vd, 110-111.

95 "Ey inananlar! Mesih gerçeğini kavrayın; onun sırrını tamamıyla öğrenin ve anlayın ki o şeklini ve görüntüsünü değiştirmiştir." Asmussen, *Manichaean Literature*, s.103.

96 İsa ile ilgili Doketik yaklaşım, her ne kadar zahiren öyle görünse de İsa'nın aslında bir beden elbisesine sahip olmadığını ya da onun yalnızca sanal bir bedeninden bahsedilebileceğini savunur. Bu doğrultuda Doketikler, İsa'nın Meryem'den doğması, çarmıha gerilmesi ya da ölmesi gibi hususların da gerçek değil sanal olduğu düşüncesindedirler. Bazı Doketikler ise gerçekte çarmıha gerilme hadisesini İsa'nın değil de ona ihanet eden Yudas Iscariot'un yaşadığını; ama olayı izleyenlerin Yudas'ı İsa sandıklarını ileri sürerler. Bkn. Daniel-Rops, *Jesus in His Time*, s.261.

Diğer taraftan Maniheistler, aşkın bir ilahi varlık olarak İsa'nın *Redeemer* (kurtarıcı) olduğunu düşünürler. Maniheizm teolojisinde Muhteşem İsa en popüler figürlerden birisidir ve Maniheist metinler arasında Muhteşem İsa'ya hitaben yazılan birçok ilahi bulunmaktadır. Kurtarıcı olarak Muhteşem İsa, kötülükle iyiliğin aktif mücadelesi esnasında var olan ilk insan Adem'i uyarmak üzere yeryüzüne iner. Muhteşem İsa'nın Adem'i uyarması ve ona Gnosis'i öğretmesiyle Adem kötülükten yüz çevirir ve kurtuluşa ulaşır. Muhteşem İsa'nın Adem'i kurtarması, bütün tutsak ruhların bu süfli alemden kurtuluşları için bir prototiptir. Ayrıca Muhteşem İsa, gelecekte de (ahir zamanın sonlarında) gelerek kötülük ve karanlığa son darbeyi vuracak olan elçidir. Farsça bir ilahiye göre o, "tutsakların kurtarıcısı, yaralıların iyileştiricisi ve uyuyanların uyarıcısıdır"; "gerçek kelam" ve "yüce ışıktır", "Mesih'tir".[97] Ahir zamanın sonlarına doğru yeryüzüne gelecek olan Muhteşem İsa, yeryüzünün tam ortasına oturacak ve iyiler onun sağ tarafına kötüler ise soluna toplanacaklardır. Sağına toplanan iyiler süfli alemden kurtarılarak ışık alemine yükselirken onun solunda yer alanlar cehenneme atılacaktır. Bundan sonra Muhteşem İsa, maddi alemi ayakta tutan unsurları birbirinden ayıracak ve bunun üzere kainat bozulup yok olarak her şey asli haline dönecektir.

İsa ile ilgili bilgi veren en temel İslami kaynak ise Kur'an'dır. Kur'an'daki bilgiler çerçevesinde çeşitli hadis metinlerinde de tarihsel İsa ile ilgili birçok bilgi verilmektedir. Birçok tarihsel şahsiyetle ilgili yaklaşımında olduğu gibi Kur'an, İsa hakkında da herhangi bir biyografi vermez; çeşitli surelerde zaman zaman İsa ve hareketinden bahseder. Kur'an, İsa'nın mucizevi bir doğumla dünyaya gelen bir insan, bir peygamber olduğunu vurgular. Buna göre İsa, babasız olarak Meryem'den dünyaya gelmiş ve çocuk yaşta insanlarla konuşmak gibi birtakım mucizeler göstermiştir. İsa'nın gerek babasız olarak doğması gerekse birtakım mucizeler göstermesi insanlar için bir imtihan vesilesidir.[98] Kur'an'ın, İsa'nın çocukluk yaşantısına ait verdiği bilgilerle çeşitli Çocukluk İncillerindeki bilgiler arasındaki paralellikler dikkat çekicidir. Kur an a göre peygamber İsa, insanları kendisinden önceki İsrailoğulları peygamberleri gibi tevhide davet

97 Bkn. Asmussen, *Manichaean Literature*, s.108.

98 Örneğin bkn. Meryem 16-36; Maide 72-75, 110-115; Saf 6; Zuhruf 57-61; Müminun 50.

etmiş, onları Musa hukukuna riayet etmeye, Tevrat'a sadık kalmaya çağırmış; onlara kendisine vahyolunan İncil'i öğretmiştir. İsa'nın bu faaliyetleri karşısında muhataplarının çoğunluğu kendisine karşı çıkmış; ancak Havariler onun sadık destekçisi olmuşlardır.[99]

Kur'an, İsa'nın peygamberlik yaşantısının sonuna ilişkin tartışmalara da açıklık getirir. Yahudilerin, onu öldürdükleri, astıkları iddiasını reddeder; onun öldürülüp asılmadığını (çarmıha gerilmediğini), ancak onlara (Yahudilere ve İsa'yı asmak isteyen diğer kimselere) öyle göründüğünü vurgular.[100] Kur'an'ın bu yaklaşımıyla, İsa'nın çarmıha gerilmediğini, onun yerine kendisini gammazlayan Yudas Iscariot'un asıldığını ve İsa'yı öldürmeye çalışanların onu İsa sandıklarını düşünen Doketiklerin bakış açısı arasında çarpıcı bir benzerlik bulunmaktadır. Kur'an, çarmıhtan kurtarılan İsa'nın vefat ettiğini (ya da vefat ettirildiğini) de açıkça ifade eder.[101]

B. Hıristiyanlık İçi Kaynaklar

İsa'ya ilişkin Hıristiyanlık içi kaynakları ise kendi arasında iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan ilk grubu Yeni Ahit'i teşkil eden Kanonik metinler oluşturur. İkinci grupta ise Yeni Ahit dışında kalan Apokrif metinlerle Hıristiyanlığın milat dönemlerinde mevcut olan ve Hıristiyanlığın ana gövdesince heresi ile suçlanan Yahudi-Hıristiyanlar, Doketikler, Simon, Marcion ve Valentinus gibi kişiler bulunur.

Yeni Ahit metinlerinde İsa hakkında bilgi veren en erken kaynak Pavlus'tur. Ancak, ilerde genişçe üzerinde duracağımız gibi Pavlus mektuplarında tarihsel İsa'yı değil Hıristiyan imanının İsa'sı olan Rab İsa Mesih'i ön plana çıkarır. Yaklaşık olarak 48-67 yıllarında yazıldığı tahmin edilen bu mektuplarda tarihsel İsa'ya ilişkin bilgiler yok denecek kadar azdır. Bu mektupların satır aralarında tarihin İsa'sına yönelik olarak onun kral Davud'un soyundan bir Yahudi olarak doğduğu, İsrail halkı arasında faaliyette bulunduğu, öğrencileriyle yemek yediği (Supper), aynı gece tutuklandığı ve çarmıha gerilme cezasına çarptırıldığı belirtilir. Öte yandan Pavlus mektuplarında, gökte Pavlus'a görünerek onu seçen ve mesajını onun vasıtasıyla ifşa eden Rab İsa Mesih ön plana çıkar. Diğer taraftan,

99 Ali İmran 45-53.
100 Nisa 157-159.
101 Maide 116-118; Ali İmran 54-55.

bu çalışmanın Giriş kısmında da ifade ettiğimiz gibi, her ne kadar bu mektuplar tarih itibarıyla Pavlus dönemine ait olsalar da elimizdeki haliyle bunların kim tarafından ve ne zaman derlendiği konusunda kesin bir şey söylemek zordur. Bununla birlikte bu mektupların Pavlus'un bir öğrencisi tarafından birinci yüzyıl sonlarında derlendiği sanılmaktadır.

Yeni Ahit'in ilk kısmını oluşturan İncil metinleri ise adeta İsa'nın hayat hikayesini konu alan birer siyer kitabı görünümündedirler. Matta ve Luka İncilleri, İsa'nın doğumundan ölümüne ve ölüm sonrası yeniden dirilip ilahi aleme yükselmesine kadar İsa'nın hayatını konu edinir. Markus İncili ise İsa'nın doğum hikayesini atlayarak onun Yahya döneminde ortaya çıkışından ölümü, dirilişi ve yükselişine kadar hayat hikayesini anlatır. Diğer taraftan, yukarıda resmi Hıristiyan doktrininin İsa Mesih dogması konusuna değinirken, bu dogmayı en iyi yansıtan kaynak olarak İsa anlayışı hakkında özet bilgi verdiğimiz Yuhanna İncili, gerek tarihi gerekse muhtevası yönünden diğer üç İncilden ayrılmaktadır. Tamamıyla Hıristiyan imanının İsa'sını ön plana çıkaran bu İncil de temelde diğer üç İncilde bulunan malzemeyi kullanır; ancak diğerlerinden farklı olarak bu malzemeyi tamamıyla tanrısal bir varlık olarak kabul ettiği Oğul İsa Mesih anlayışı çerçevesinde yorumlayıp geliştirir.

Birbirine benzer nitelikleri nedeniyle Sinoptik İnciller şeklinde de adlandırılan Matta, Markus ve Luka İncilleri arasında Markus İncilinin tarihsel açıdan diğerlerinden önce olduğu konusunda bilim adamları arasında genel bir konsensüs bulunmaktadır. Markus İncili'nin yaklaşık olarak MS 65-70'de Roma civarında derlendiği tahmin edilmektedir. Diğer iki Sinoptik İncil'den Matta'nın 80 civarında Suriye'de, Luka'nın ise 80-90 yıllarında Antakya'da yazıldığı sanılmaktadır.[102] Yuhanna İncilinin ise daha sonraki dönemlerde, muhtemelen 85-150 yılları arasındaki bir tarihte Efes'te derlenmiş olduğu ifade edilmektedir.[103] Bu İncillerin derlenişinin bir nedeni,

102 Bkn. Chilton, *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*, s.49; O'Collins, *Interpreting Jesus*, s.41. Kilise babası Origen ise, bu İnciller arasında ilk yazılan metnin Matta olduğunu ve bu İncilin Havari matta tarafından İbranca olarak derlendiğini savunur. Ona göre, ikinci yazılan İncil Markus, üçüncü yazılan ise Luka'dır. Bkn. Origen, *Commentary on the Gospel of Matthew*.

103 Smalley, S., *John: Evangelist and Interpreter*, Exeter: The Paternoster Press 1978 ss.83-84.

Yahudilerden ziyade Gentilelere hitap ederek mesajı onlara iletmektir. Ancak bunların derlenişindeki asıl önemli neden ise Pavlus ile İsa'nın gerçek Havarileri arasında ortaya çıkan çekişme ve karşıtlıkta Pavlusçu düşüncenin savunulması, tarihsel İsa'nın Pavlusçu öğretiler doğrultusunda okunmasıdır.[104]

Irenaeus gibi çeşitli erken dönem Hıristiyan yazarları izleyen geleneksel Hıristiyan düşüncesi, bu dört İncil'den Matta ve Yuhanna İncillerinin yazarlarının Havarilerden Matta ve Yuhanna olduğunu kabul eder.[105] Ancak gerek bu Havarilerle ilgili erken dönem Hıristiyan geleneği konusundaki araştırmalar gerekse İnciller üzerinde yapılan metin incelemeleri, aslında sonraki dönemlerde çeşitli Hıristiyan yazarlarca derlenen bu İncillerin adı geçen Havarilere atfedildiğini ortaya koymaktadır.[106]

İnciller arasında yapılan metin incelemelerinden hareketle Markus İncilinin diğer iki İncil'in yazılmasına kaynaklık ettiği belirlenmiştir. Araştırıcıları bu kanaate yönelten en önemli etken, diğer iki Sinoptik İncil'e nazaran Markus İncili'nin daha özlü ve yalın anlatımıdır. Gerek Luka gerekse Matta İncili, adeta Markus İncili'ni temel alan birer nüsha görünümündedirler. 1830'larda Karl Lachmann ve Christian Wilke, Matta ile Luka İncilleri üzerinde yaptıkları araştırmalarda, bu İncillerin Markus İncilini izledikleri durumlarda aralarında çarpıcı bir paralellik olduğunu, ancak Markus İncilinden ayrıldıkları noktalarda ise farklılıkların ortaya çıktığını, dolayısıyla Markus'un diğer İncil metinlerinin temel kaynağı olduğunu vurguladılar. Bunun üzerine Christian Weisse ise 1838'de Matta ve Luka'nın muhtemel kaynakları bağlamında "iki doküman hipotezini" ortaya attı. Buna göre bu kaynaklardan birisi Markus'tu; diğeri ise İsa'nın deyişlerini ihtiva eden bir kaynaktı. Bu ikinci kaynak Q (Quelle=Kaynak) kısaltmasıyla ifade edildi.[107]

104 Bkn. Furneaux, *The Roman Siege of Jerusalem*, s.195.

105 Krş. Irenaeus, *Against Heresies*, II, xxii, 5, III, iii, 4.

106 Bkn. Dodd, C.H., *The Founder of Christianity*, London: Collins 1971, ss.19; Moffatt, J., *An Introduction to the Literature of the New Testament*, Edinburgh: T. & T. Clark 1911, ss.500, 570, 597; Chadwick, *A History of Christianity*, ss.13-14, 18. Dolayısıyla bazı yazarların, derleyicilerinin Havarilerden olması nedeniyle Yuhanna ve Matta'nın diğer İncillerden tarihsel açıdan daha önce olabileceği yönündeki argümanlarının tutarlı bir tarafı yoktur. Örneğin bkn. Kuzgun, Ş., *Dört İncil: Yazılması Derlenmesi Muhtevası Farklılıkları ve Çelişkileri*, (ikinci baskı) Ankara 1996, s.198.

107 Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, ss.19-20.

Matta ile Luka'nın Markus'tan farklı olarak içerdikleri birbirine paralel malzemenin muhtemel kaynağı olarak kabul edilen Q, tamamıyla hipotetik bir kaynaktır; Tomas İncili gibi müstakil bir metin halinde elde mevcut değildir. Bununla birlikte Yeni Ahit uzmanları Matta ve Luka İncilleri üzerinde yaptıkları çalışmalarla Q'nun muhtemel bir metnini hazırlama girişimlerinde bulunmuşlardır. Örneğin Burton L. Mack, bu çerçevede "Q Kitabı" başlıklı yaklaşık 20 sayfalık bir metin hazırlamıştır.[108] "Bunlar İsa'nın öğretileridir" cümlesiyle başlayan Q, tamamıyla İsa'nın mesajını ve vaazlarını konu edinmektedir.

Başta Crossan olmak üzere Jesus Seminar bünyesinde faaliyet gösteren araştırıcılardan birçoğu, Q hipotezine ilaveten (hatta bazen alternatif olarak) Tomas İncili gibi metni günümüze kadar ulaşan bazı kaynakları, tarihsel İsa'nın özgün ifadelerini içeren İncil geleneğinin önemli belgeleri olarak ön plana çıkarmaktadırlar. Örneğin Crossan, İsa'ya ilişkin kaynakları dört döneme ayırmakta; bunlardan Tomas İncili'nin MS 30-60 yılları arasına tekabül ettiğini ileri sürdüğü ilk döneme, Mısırlılar İncili ve Markus İncili gibi metinlerin ikinci döneme (MS 60-80 arası), Luka ve Matta İncilleriyle Yuhanna İncilinin ilk versiyonunun ise MS 80-120'ye tekabül eden üçüncü döneme ait olduğunu düşünmektedir. Ona göre Yuhanna İncilinin sonraki versiyonlarıyla Resullerin İşleri, Ebionitler İncili, Nazoranlar İncili ve Petrus İncili gibi metinler ise son döneme yani 120-150 yılları arasına denk düşmektedir.[109]

İsa'ya ilişkin kaynak olma açısından İncillerin yüz yüze kaldığı en önemli problem, bu metinlerin tarihsel açıdan ne kadar güvenilir olduğu sorunudur. D. Wenham'ın da vurguladığı gibi,[110] tarihsel açıdan güvenilirlik konusundaki belirsizlik, İncil metinlerine dayalı olarak yapılacak olan tarihsel İsa araştırmalarını da zorlaştırmaktadır.

İncil metinleriyle ilgili sorgulama oldukça erken dönemlerde başlamıştır. Henüz MS ikinci yüzyılda Marcion, diğer Yeni Ahit metinlerine olduğu kadar İncillere de eleştirel bir yaklaşımda bulunmuş ve kendine göre İsa'yı ve mesajını iyi yansıtmayan metinleri reddet-

108 Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, ss.81-102.
109 Bkn. Crossan, *The Historical Jesus*, ss.427-434.
110 Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, s.13.

me yoluna gitmiştir. Nitekim o, günümüz Yeni Ahit'inin temelini oluşturan 4 İncil arasında yalnızca Luka İncili'ni kabul etmiş;[111] ancak bu metni de olduğu gibi değil, yeniden gözden geçirerek ele almıştır. İsa Mesih'in mesajını izlemede Marcion'un kendisine kılavuz edindiği Pavlus, mektuplarında (Rom. 2:16) "yaydığı bir İncilden" bahsetmekteydi; bu ise Marcion'a göre bir tek İncil metninin bulunduğuna işaretti. İnciller konusundaki çalışmalarıyla Marcion, Pavlus'un İsa Mesih'ten almış olduğu bu orijinal İncili ortaya koymaya çalışıyordu.[112] Tertullian'ın da ifade ettiği gibi[113] birçok kişi, Luka İncili'nin Pavlus öğretileri doğrultusunda derlendiğini düşündüğünden, Marcion açısından Luka İncili, İncil metinleri arasında Pavlus tarafından öğretilen orijinal Mesih İncili'nin tek derlemesiydi.[114] Her ne kadar Marcion, Luka İncili'ni kabul etse de bu İncili günümüzde olduğu şekliyle kabul etmemiş, bunun üzerinde de bir takım metin tenkitlerinde bulunarak, kendine göre İsa Mesih'in mesajına uygun düşmeyen ya da yaratıcı Tanrının ve Eski Ahit'in uzantısı durumunda olduğuna inandığı kısımları çıkarmıştır. Örneğin bu çerçevede o, İsa Mesih'in doğum hikayesini konu edinen Luka İncili'nin ilk iki bölümünü kabul etmemiştir.[115] Şüphesiz bu çalışmalarıyla Marcion, Yeni Ahit araştırmalarına en önemli katkıyı yapan kişilerden birisidir. Bu nedenle, bazı çağdaş araştırıcıların "Marcion olmaksızın ne Yeni Ahit'in ne de Pavlus mektuplarının olacağı" iddiasını[116] abartılı bulmamak gerekir. Marcion'un, Eski Ahit yanı sıra Yeni Ahit metinlerine de yönelttiği eleştiriler, Hıristiyan kutsal metinlerinin İsa Mesih ve ilk cemaatin öğretilerini ne kadar temsil ettikleri ve ne kadar güvenilir oldukları konusundaki tartışmaların, bu metinlerin derlendiği dönemin hemen sonrasında başladığını göstermesi bakımından da önemlidir.

Diğer taraftan İncillerin tarihsel gerçekliğine ilişkin sorgulamanın da oldukça erken dönemlerde başladığı bilinmektedir. Örneğin Origen, Celsus'a karşı olan polemiklerinde her ne kadar İncillerde

111 Irenaeus, *Against Heresies*, III, xi, 7; Tertullian, *Adversus Marcionem*, IV.1, ii.

112 Cullmann, O., *The Early Church*, A.J.B. Higgins (ed.), London: SCM Press 1956, s. 48.

113 Tertullian, *Adversus Marcionem*, IV.1, v.

114 Marcion, Pavlus tarafından aktarılan Mesih İncili'nin tek nüshası olarak kabul ettiği bu İncilin, Luka'nın adıyla adlandırılmasına da karşı çıkmaktadır. Tertullian, *Adversus Marcionem*, IV.1, ii.

115 Bkn. Tertullian, *Adversus Marcionem*, IV.1, vii.

116 Lüdemann, *Heretics The Other Side of Early Christianity*, s.167.

İsa'nın yaşamına ilişkin anlatıların tarihsel kanıtlarla desteklenebileceğini savunsa da[117] İncillerde dinsel açıdan gerçek olmakla birlikte tarihsel açıdan gerçek olmayan bir takım hususların olabileceği üzerinde de durmaktadır.[118]

İncillerdeki anlatıların tarihsel gerçekliğine ilişkin şüphelerde her zaman şu husus önemli bir etken olmuştur: İnciller arasındaki farklılıklar. Aynı olaya ilişkin İnciller arasındaki farklı anlatımlar ve yer yer çelişkiler, yine erken dönemlerden itibaren gerek Celsus gibi Hıristiyanlık karşıtı paganist yazarların gerekse bunlara cevap vermeye çalışan Hıristiyan Apolojistlerin dikkatini çekmiştir. Nitekim bu durum İnciller ve İsa üzerine çalışan çağdaş araştırıcıların da gözünden kaçmamaktadır. Örneğin Crossan, belirli bir konu üzerinde yoğunlaşarak İncil versiyonlarını karşılaştırmalı bir şekilde okumada, metinler arasındaki uyumdan ziyade uyumsuzluğun okuyucunun dikkatini çekeceğini vurgulamaktadır.[119]

İncil anlatılarına şüphe ile bakma konusundaki bir diğer etken ise İncillerin tarihte yaşamış olan gerçek İsa'dan öte, ait oldukları dönem Hıristiyan cemaatinin İsa anlayışını bize aktarıyor olmasıdır. Bu durum, hem İnciller arasındaki farklılıkları hem de tarihsel süreç içerisinde zamanla ortaya çıkan İncil metinlerindeki aynı olaya ilişkin eklentileri, Dördüncü İncil örneğinde olduğu gibi tarihin İsa'sından ziyade imanın Mesih'inin ön plana çıkarılması ve tarihsel İsa'nın Hıristiyan öğretisinin Mesih'i çerçevesinde yorumlanması gerçeğini açıklamaktadır.

İncillerdeki anlatılara ilişkin kaygılar hususunda vurgulanması gereken son bir nokta ise İncil metinlerinin gerek dil gerekse yansıttığı kültürel yapı yönünden İsa'dan ve İsa döneminden farklılığıdır. Birçok araştırıcının da belirttiği gibi İsa'nın dilinin Aramice olmasına karşılık İncillerin dili Yunancadır. Aynı şekilde İsa, Kefernaum, Galilee ve Nazarath gibi yerleşim merkezleriyle sınırlı olan ve daha ziyade kırsal alanı yansıtan bir kültürel yapıyı temsil ederken, İnciller Antakya, Roma, Şam gibi dönemin önemli kültürel merkezlerinin kozmopolitan şehir kültürünü yansıtmaktadırlar.[120] Nitekim başta

117 Origen, *Against Celsus*, II, lvi-lix.
118 Bkn. Origen, *Against Celsus*, I, xlii.
119 Crossan, *The Historical Jesus*, s.xxx.
120 Bkn. Chilton, *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*, s.47.

Yuhanna İncili olmak üzere satır aralarında İnciller, tarihin İsa'sına Barnaba ve Pavlus gibi şahsiyetlerin dahil olduğu Helenistik cemaat tarafından bu kozmopolitan merkezlerde kurgulanan Yunan kültürü, sır dinleri ve Gnostik etkileşime açık imanın İsa Mesih'ini giydirmeye çalışmaktadırlar.

Peki, İsa konusundaki birtakım çelişkilerle ait oldukları dönemin dil, kültür, inanç ve kanaatlerini yansıtıyor olmaları, İncillerin tarihsel bilgi veren kaynaklar olma ihtimalini tamamıyla bir tarafa bırakmayı ve bu açıdan onları yok saymayı gerektirir mi? Her ne kadar bazı yazarlar buna olumlu cevap verseler de bizim kanaatimiz Kanonik İncillere ilişkin yukarıda bahsettiğimiz sorunların birer vakıa olması gerçeğine rağmen yine de bu metinlerin gerek İsa'ya gerekse ait oldukları döneme ait bir takım tarihsel gerçeklikler içerdiği yönündedir. Zira bu metinlerde her ne kadar tarihsel hakikatler, metin yazarlarının kendi sosyo-kültürel geri planları, ait oldukları cemaatin dogmaları doğrultusunda sulandırılmış ya da kulaktan kulağa aktarılan olaylara bazı eklentiler yapılmış olsa da metinler üzerinde yapılacak olan tarihsel tenkit ve metin tenkiti bağlamındaki karşılaştırmalı çalışmalar, İncil muhtevasında mevcut olan muhtemel tarihsel gerçeklikleri bize verebilecektir. Nitekim ABD'de faaliyet gösteren Jesus Seminar isimli kuruluş, bu çerçevede İncillerdeki (Kanonik incillerle Tomas İncilindeki) İsa'nın otantik sözlerini ortaya çıkarmak amacıyla birtakım araştırmalar yürütmüş ve daha önce de bahsettiğimiz gibi, sonuçta İsa'ya ait olduğuna kanaat getirdiği 518 söz tespit etmiştir. Aynı şekilde, yukarıda da değindiğimiz gibi, Matta ile Luka incilleri arasındaki paralelliklerden hareketle yapılan araştırma sonucu, bu her iki İncil metninin de muhtemel kaynağı olarak kabul edilen Q İncilinin metni oluşturulmaya çalışılmıştır. Yeni Ahit uzmanları İncillerdeki gerek İsa'ya ilişkin otantik sözlerle onun gerçek mesajının tespiti gerekse çeşitli anlatıların tarihsel gerçekliğinin bulunup bulunmadığı yönündeki çalışmalarını sürdürmektedirler.

İsa ile ilgili Hıristiyanlık içi kaynaklar arasında Tomas İncili, Mısırlılar İncili, Filip İncili, Petrus İncili ve Çocukluk İncilleri (Infantry Gospels) gibi Apokrif metinlerle, genellikle görüşlerini Hıristiyan kilise babaları ve apolojistlerin eserlerinden öğrendiğimiz, Hıristiyanlığın erken dönemlerine ait çeşitli heretikler de sayılabilir. Ayrıca

metinlerine ilişkin bazı pasajlara çeşitli kilise babalarının eserlerinden hareketle ulaşılabilen İbraniler İncili, Ebionitler İncili ve Nazoranlar İncili gibi Apokrif İncil nüshaları da bu çerçevede zikredilebilir.[121]

Apokrif İnciller arasında özellikle Tomas İncili, tarihsel İsa araştırmalarında birçok araştırıcının kullandığı bir metindir. Orijinal Yunanca nüshasının bazı fragmentleriyle Kiptice çevirisi günümüze kadar ulaşan Tomas İncili'nin[122] ilk nüshasının MS ellili yıllarda Kudüs cemaati lideri Yakub'un gözetiminde derlendiği, 62'de Yakub'un şehadeti sonrası metnin (ve muhtemelen metne sahip olan cemaatin) Urfa'ya göç ettiği ve burada 60'lı ve 70'li yıllarda bazı ilavelerle metnin geliştirildiği düşünülmektedir.[123] Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Crossan, Tomas İncili ni Matta ve Luka İncillerinin Markus İncili yanı sıra kullandığı ikinci kaynağı olduğu görüşündedir. Tomas İncili, İsa'ya atfedilen sözleri ihtiva eden bir metindir.

Çocukluk İncillerinin de İsa'nın yaşamına ilişkin tarihsel portreyi oluşturma açısından önemi büyüktür. Resmi Hıristiyan doktrininde Apokrif sayılan bu inciller, İsa'nın doğumu ve çocukluğuna ilişkin olayları ve mucizeleri konu edinmektedir. Özellikle bu metinlerin Kur'an'da yer alan, İsa'nın çocukluk dönemi mucizevi davranışlarına ilişkin anlatılara paralel içeriğe sahip olmaları önemlidir.[124]

3. İsa'nın Yaşamı

İsa'nın detaylı bir biyografisini yazmak ya da onun hayat hikayesi üzerine ayrıntılı şeyler söylemek mümkün gözükmemektedir. Hıristiyan kaynaklarındaki spekülatif anlatıları bir tarafa bırakacak olursak İsa, İmparator Augustus döneminde Roma'ya bağımlı ola-

121 Nazoranlar, Ebionitler ve İbraniler incillerinden derlenen fragmentlerin Türkçe çevirisi için bkn. Sarıkçıoğlu, E., "Yahudi-Hıristiyan İncilleri", *OMÜİFD*, 10, 1998, ss.7-14.

122 Bu incilin Kıptice nüshasının İngilizce çevirisi için bkn. Lambdin, T.O. (tr.), "The Gospel of Thomas", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: E.J. Brill 1988, ss.124-138, Türkçe çevirisi için de bkn. Sarıkçıoğlu, E., "Tomas İncili", *OMÜİFD*, 4, 1990, ss.13-25.

123 Crossan, *The Historical Jesus*, s.427; Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins*, s.181.

124 Bu İncillere ilişkin fragmentlerin Türkçe çevirisi de E. Sarıkçıoğlu tarafından yapılmıştır. Bkn. Sarıkçıoğlu, E., "Hıristiyanlarda Çocukluk İncilleri", *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1992, ss.5-42.

rak yöreye egemen olan kral Herod zamanında tahminen MÖ 6-4'te Beytlehem'de doğmuş,[125] imparator Tiberius zamanında MS 28 civarında Yahya tarafından vaftiz edilmiş, aynı yıl Yahya'nın tutuklanması üzerine vaaz ve halkı aydınlatma faaliyetlerine başlamış, nihayet MS 30'da kargaşa, anarşi ve isyan çıkarmakla suçlanarak çarmıh cezasına çarptırılmış ve ölmüştür.[126]

İsa'nın kısa yaşamına ilişkin anlatılarda özellikle tartışma konusu oluşturan hususların başında onun kimliği ve mesajının ne'liği sorunu gelmektedir. Ayrıca onun nasıl doğduğu ve nasıl öldüğü konuları da erken zamanlardan itibaren tartışılagelmektedir. İsa'nın kimliği ve mesajı konularına geçmeden önce, onun yaşamıyla ilgili anlatılarda dikkati çeken bazı önemli noktalara kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

A. Bakireden Doğum

İsa'nın doğumundan öğretilerini yaymaya başladığı döneme kadar olan yaşamı hakkında fazla bir şey söylemek mümkün görülmemektedir. Onun doğumuyla ilgili anlatılara Kanonik İncillerden Matta ile Luka'da, Apokrif metinlerden ise Çocukluk İncillerinde rastlanmaktadır. Ayrıca Kur'an da İsa'nın doğum kıssasına yer vermektedir. İsa'nın soyu, Meryem'in kocası Yusuf aracılığıyla İbrahim'e dayandırılır (Mat. 1:1-16; Luk. 1:26-27, 32). Ayrıca Davud soyundan geldiğinin vurgulanması bağlamında ona "Davud oğlu" lakabı verilir.[127] İsa'ya İncillerde bu lakabın verilmesinin muhtemel nede-

125 S. Mason gibi bazı araştırıcılar, İsa'nın Beytlehem'de değil Nasıra'da (Nazareth) doğduğunu iddia etmektedirler. Ancak eldeki mevcut kaynaklar İsa'nın Beytlehem'de doğduğunu ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili tartışma için bkn. Murphy-O'Connor, J., "Where was Jesus born? ...Bethlehem of course", *BR*, 16 (:1), 2000, ss.40-45.

126 İsa'nın doğum tarihine ilişkin hesaplamalar Luka'nın verdiği bilgilerden hareketle yapılmaktadır. Luka, İsa'nın doğumunun, İmparator Augustus döneminde yöreye egemen olan kral Herod zamanına denk düştüğünü ima eder (Luk. 1:5; 2:1). Herod (Büyük Herod) MÖ 4 yılına kadar hüküm sürdüğüne göre, bu durumda İsa'nın doğumu en geç MÖ 4 yılına denk düşüyor olmalıdır. Birçok araştırıcı ise bu tarihi MÖ 6 olarak hesaplarlar. Diğer taraftan Luka İncilinde bir başka yerde (Luk. 3:1, 23), İsa'nın göreve başladığı zaman 30 yaşlarında olduğu ve Tiberius'un 15. yılında ise Yahya'nın faaliyetlerine başladığı ifade edilir. Bu durumda muhtemelen İsa'nın Yahya tarafından vaftiz edilmesi ve göreve başlaması hadisesinin MS 28/29 tarihine denk düşmüş olması gerekir. Bu hesaplama ise İsa'nın doğum tarihi olarak bize MÖ 1 ile Miladın başlangıç tarihlerini verir. Ancak genellikle araştırıcılar Luka İncili 1'den hareketle onun doğum tarihi olarak MÖ 6-4 yıllarını tercih ederler. Bkn. Meier, J.P., "Jesus", R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Student Edition, Cassell 1998, ss.1319.

127 Bkn. Mark. 10:47, 48.

ni, onun Eski Ahit'te Davud soyundan geleceği vurgulanan Mesih olduğuna inanılmasıdır.[128]

Matta İncili, İsa'nın doğumunu İşaya 7:14'teki "İşte, kız gebe kalıp bir oğul doğuracak. Onun adını İmmanuel koyacaklar" kehanetiyle açıklamaya çalışır. Bu çerçevede hem Matta hem de Luka, İsa'nın bakire Meryem'den Kutsal Ruh vasıtasıyla hamile kaldığını ve dolayısıyla İsa'nın insani bir babasının bulunmadığını belirtir.[129] Her iki metinde de Tanrı tarafından Meryem'e mucizevi şekilde hamile kaldığının bir melek aracılığıyla anlatıldığı, başta şaşırmış olsa da Meryem'in sonunda Tanrının bu iradesine razı olduğu anlatılır. Çocukluk İncillerinden Yakub İncilinde de 16 yaşındaki bakire Meryem'in nasıl mucizevi bir şekilde İsa'ya hamile kaldığı, gerek Meryem'in gerekse onun hamiliğini üstlenen Yusuf'un nasıl olayın şokunu yaşadıkları ve sonunda Rabbin meleğinin durumu onlara nasıl açıkladığı uzun uzadıya anlatılır.[130] Apokrif İbraniler İncili de bakireden doğum hadisesine değinir.[131] Aynı şekilde Kur'an'da da İsa'nın mucizevi doğumu anlatılarak İsa ve annesi Meryem'in insanlar için bir imtihan vesilesi kılındığı vurgulanır (Müminun 50). İsa'nın bakire Meryem'den Allah'ın kudretinin eseri olarak mucizevi şekilde doğduğu belirtilir; Meryem'in Allah'a inanan iffetli bir hanım olduğunun altı çizilir (Meryem 19-21). Her ne kadar İsa'nın bakireden doğumu konusunda Kur'an'la Hıristiyan metinleri arasında bir benzerlik bulunsa da iki kaynak arasında ciddi farklılıklar kendini göstermektedir. Örneğin Sinoptik İnciller, ısrarla Meryem'in Kutsal Ruh'tan (onun vasıtasıyla) hamile kaldığını belirtirken,[132] Kur'an, Meryem'in hamileliğini Allah'ın kudretinin tecellisi bağlamında bir mucize olarak değerlendirir. Yine incillerden Luka, Meryem'in Kutsal Ruh'tan hamile kalmasıyla İsa'ya "Tanrı Oğlu" denilmesi arasın-

128 Markus İncili 12:35 ve devamında İsa, Mesih'in Davud oğlu olarak nitelendirilmesini tenkit etmektedir (ayrıca bkn. Mat. 22:4145; Luka 20:41-44). Bazıları bu ifadeyle İsa'nın kendisi için kullanılan "Davud oğlu" lakabını yalanladığını düşünürler. Ancak burada İsa, Yahudi din bilginlerinin Davud soyundan olmanın kişiye üstünlük sağladığı yönündeki kanaatlerini tenkit etmektedir. Bkn. Cullmann, O., *The Cristology of the New Testament*, London: SCM Press 1959, ss.130-131, 289-290.

129 Krş. Mat. 1:18-23; Luk. 1:28-35.

130 Bkn. Sarıkçıoğlu, "Hıristiyanlarda Çocukluk İncilleri", ss.14-17.

131 Bkn. Sarıkçıoğlu , "Yahudi-Hıristiyan İncilleri" , ss.13-14.

132 "Onun rahminde oluşan Kutsal Ruh'tandır" Mat. 1:20. "Meryem meleğe, 'bu nasıl olur, ben erkeğe varmadım ki' dedi. Melek ona şöyle cevap verdi: 'Kutsal Ruh senin üzerine gelecek, en yüce olanın gücü senin üstüne gölge salacak. Bunun için doğacak olana kutsal, Tanrı Oğlu denecek' " Luk. 1:34-35.

da bir bağıntı kurarken (Luk. 1:35), Kur'an, İsa'nın doğumunun insanlar için bir imtihan vesilesi olduğunu vurgulamaktadır.

İsa'nın bakire Meryem'den doğumu düşüncesi erken dönemlerden itibaren ciddi şekilde tartışılmaya başlandı. MS ikinci yüzyıldan itibaren Yahudi çevreler, Meryem'in Romalı bir askerle zina ettiği ve bundan İsa'ya hamile kaldığı görüşünü tekrarladılar; bu nedenle İsa'yı Ben Panthera ve Ben Serapion gibi isimlerle isimlendirdiler. Diğer taraftan Cerinthus, Cerdo ve Marcion gibi erken dönemlerde yaşamış bazı Hıristiyanlar da bakire doğum düşüncesine karşı çıktılar. Örneğin, İsa'nın bakireden doğmuş olduğu kanaatine karşı çıkan Cerinthus, İsa'nın, doğal yoldan birlikte olan Yusuf ile Meryem'in oğlu olduğunu savundu.[133] Gnostik Cerdo ve Marcion ise bakireden doğum inancına, İsa'nın sıradan bir insan olmadığı, zira onun bedensel bir cevher taşımadığı, fakat yalnızca hayalî bir görüntüye sahip olduğu gerekçesiyle karşı çıktılar. Bu durumda onun esasen ister olağan ister olağanüstü bir yoldan doğum hadisesiyle ilgisinin hiç olmadığını savundular.[134]

İsa'nın bakire Meryem'den doğduğu inancı günümüz araştırıcıları tarafından da sorgulandı. V. Taylor gibi Hıristiyan yazarlar, bakire doğuma ilişkin Luka İncilinde yer alan ifadelerin bu İncile sonradan ilave edilmiş olduğunu ileri sürerek, bakireden doğum inancının Hıristiyanlığa yöredeki çeşitli mitosların etkisiyle sonradan sokulduğunu iddia ettiler.[135] Çeşitli çevrelerce *Kur'aniyyun* diye adlandırılan ve genellikle Hindistan/Pakistan menşeli olan Seyyid Ahmed Han gibi çeşitli günümüz Müslüman düşünürleri de Meryem'in İsa'ya normal yolla hamile kaldığını tezini savundular.[136] James A. Pike ve John Hick gibi yazarlar da Hıristiyanlığın amentüsünde ifade edilen bakireden doğum inancının aslında bir mitos olduğunu dile getirdiler.[137]

Gerçekten de mucizevi doğum hikayelerinin Ortadoğu geleneklerinde yaygın olduğu bilinmektedir. Örneğin Ortadoğu mitolojisinde

133 Irenaeus, *Against Heresies*, I, xxvi, 1.

134 Bkn. Tertullian, *Against All Heresies*, vi; Theodoret, *Letters*, cxlv, http://newadvent.org/fathers/2707.htm Copyright © 2000 by Kevin Knight).

135 Bkn. Taylor, V., *The Person of Christ in New Testament Teaching*, London: Macmillan & Co Ltd. 1958, ss.216-221.

136 Hadim Hüseyin İlâhî Bahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şubuhâtuhum Havle's-Sunnah*, Taif: Mektebetu's-Sıddîk 1989, ss.326vd.

137 Bkn. Hick, J., *God and the Universe of Faiths*, Oxford: Oneworld 1973, s.23.

Tanrı Attis'in, bir nar ya da badem yiyerek bundan hamile kalan tanrıça İştar'dan doğmuş olduğuna, Yunan mitolojisinde ise bakire Diana'nın bir altın sağanağı şeklinde kendisini ziyaret eden yüce Tanrı Zeus'tan hamile kalarak Perseus'u doğurduğuna inanılır.[138] Benzer şekilde Sâbiîler de Ürdün nehrinden su içen Enişbai'nin, Yahya'ya mucizevi şekilde hamile kaldığını düşünürler.[139]

Peki çeşitli geleneklerde görülen mucizevi doğuma ilişkin bütün bu anlatılardan hareketle, bakire Meryem'in İsa'ya mucizevi şekilde hamile kalması inancının, çeşitli geleneklerde mevcut olan benzer inanışların Hıristiyanlaştırılmış versiyonu olduğunu mu düşünmek gerekir? Doğrusu, bilimi beş duyuya dayalı salt akli verilere bağlayan pozitivist bakış açısı bunun aksini düşünmeyi bilim dışı sayar. Hamilelik ve doğum bir spermle yumurtanın birleşmesi sonucunda gelişen bir hadise olduğuna göre, erkek olmaksızın dişinin tek başına bir çocuk doğurması mantıksal olarak mümkün değildir.[140] Bu çerçevede düşünüldüğünde, İsa'nın bakireden doğmuş olduğu inancı, gerek daha önceki toplumlarda gerekse Yeni Ahit'in derlendiği dönemin çeşitli geleneklerinde görülen ve tanrısal ya da yarı tanrısal varlıklar, din kurucuları veya önderleri için öngörülen mucizevi doğum düşüncesinin Hıristiyan geleneğindeki eklektik bir türevi olarak değerlendirilir. Oysa Hıristiyanlık da dahil dinsel gelenekler, doğum ve ölüm, yeryüzü ve insanlığın başlangıcı ve sonu ile etrafımızda cereyan eden hadiselere salt rasyonel açıdan bakmamayı, fiziksel neden ve sonuç ilişkisi yanı sıra metafizik neden ve sonuçları da hesaba katmayı öngörerek, olaylara pozitivist gelenekten farklı bir bakış açısı getirirler. Böylelikle gerek yaratılış ve ölüm sonrası yaşamın varlığına dair düşünceler, gerekse günübirlik cereyan eden

138 Bkn. Carlyon, R., *A Guide to the Gods*, New York: Quill 1982, s.156; Cotterell, A., *A Dictionary of World Mythology*, London: Book Club Ass. 1979, ss.13-154.

139 Bkn. Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, ss.141-142.

140 Pozitivizmin bu geleneksel yaklaşımına karşılık, son zamanlarda ulaşılan çeşitli canlılarda tek eşeyli üremenin de mümkün olduğu gibi bazı bilimsel verilerden hareketle, gerek Hıristiyan gerekse Müslüman çeşitli yazarlar, İsa'nın babasız doğmasının mantıksal olarak imkansız olmadığını ispatlamaya çalışmaktadırlar. Doğrusu her ne kadar bilimsel veriler ışığında gerçekleşmesi muhtemel olsa da bu yaklaşım İsa'nın mucizevi doğumuna ilişkin yoğun pozitivist saldırılardan bunalan bazı kişilerin pozitivizmin bilim anlayışı sınırları içerisinde giriştikleri bir savunma taktiğinden öteye gitmemektedir. Ayrıca böylesi yaklaşımlar, hakikatin beş duyuya dayalı tecrübe ve gözlemlerden ibaret olmadığını, metafizik verilerin de bilgi kapsamında kabullenilmesi gerektiğini ve bu çerçevede her şeyi yaratan ve her şeye egemen olan gücün kudret ve iradesiyle doğal olaylara mucize şeklinde gerçekleşen müdahalelerde bulunabileceğini vurgulayan dinin bu temel özelliğine de zarar vermektedir.

olaylarda bir olağanüstülüğü ya da sıra dışılığı ifade eden mucizeler dinsel doktrinlerde önemli yer tutarlar.

Bu açıdan İsa'nın doğumu, İncil metinlerinde önceki kültürlerde var olan benzer motiflerin bir türevi olarak görülmez; aksine bu olay, sıra dışı bir varlık olan İsa Mesih'in sıra dışı dünyaya gelişi olarak değerlendirilir. Buna göre ilahi Oğul olan İsa, Meryem'in Kutsal Ruh vasıtasıyla hamile kalması sonucu doğmuştur. "Baba'nın yegane Oğlu, Rabbimiz; Kutsal Ruh tarafından (onun kudretiyle) vücud bulan, Bakire Meryem'den doğan" ifadeleriyle Hıristiyan kredosuna (iman formülasyonuna) da giren bu inanış, temelde tanrısal bir varlık olduğuna inanılan İsa'nın tanrısal kökenine yapılan bir vurguyu ifade etmektedir. Zira, her ne kadar bir kadından doğmuş olsa da İsa'nın özü/cevheri tanrısallıktır; zira bu öz Kutsal Ruh aracılığıyla hamile kalan Meryem'den İsa olarak doğmuştur. İsa'nın mucizevi doğuşu, kurtarıcıya ilişkin vaadin gerçekleşmesinden ibarettir.[141]

Her ne kadar bakire doğum hadisesini kabul etse de bu noktada İslam geleneksel Hıristiyan yaklaşımından ayrılır. İsa'nın doğumu ve yetişmesi konularına özel bir yer veren Kur'an'da her şeyden önce İsa'nın insanlığı ısrarla vurgulanır; onu tanrısallaştırmaya yönelik her girişim şiddetle reddedilir. Diğer taraftan İsa'nın doğumu hadisesi ise iki bağlamda ele alınır. Öncelikle İsa'nın babasız olarak doğması Allah'ın sınırsız kudret ve iradesinin bir tecellisi olarak değerlendirilir. İlk insan Adem'i annesiz ve babasız olarak yaratan Allah, İsa'nın babasız olarak Meryem'den doğmasını sağlamaya da kadirdir.[142] İsa'nın bu harikulade doğumu Kur'an'a göre genel olarak mucize bağlamında bir hadisedir. Kur'an, İncillerin (Mat. 1:20; Luk. 1:34-35), bakire Meryem'in hamile kalmasında Kutsal Ruh'u fazlaca ön plana çıkarma temayülü de kabul etmez.[143] Zira Kur'an ifade-

141 Daniel-Rops, *Jesus in His Time*, ss.99-100.

142 "Allah katında İsa'nın durumu Adem'in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı, sonra ona ol dedi, artık olur" Ali İmran 59. İncillerde ise Tanrı açısından İsa'nın bakireden doğmasının mümkün olduğunu desteklemesi bağlamında Elizabet'in oldukça ilerlemiş yaşta hamile kalması örnek olarak verilir. Bkn. Luk. 1:36-37.

143 Olaya ilişkin Kur'an'ın ifadesi şudur: "Kitapta Meryem'i de an. Bir zaman o, ailesinden ayrılıp doğu yönünde bir yere çekilmişti. Onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Biz de ruhumuzu (Cebrail'i) ona gönderdik; ona düzgün bir insan şeklinde göründü. (Meryem), 'senden Rahman'a sığınırım, eğer takva sahibiysen.' (O) 'ben' dedi, 'sadece Rabbinin elçisiyim; sana bir erkek çocuk armağan etmek için.' (Meryem) 'benim nasıl oğlum olur, bana bir insan eli değmemişken ve ben azgın-utanmaz bir kadın değilken.' (O) 'öyledir' dedi. 'Rabbin, O, bana kolaydır. Onu insanlara bir mucize ve bizden bir rahmet kılmak için (bu çocuk olacaktır)' dedi. Ve iş olup bitti" (Meryem, 16-21).

lerine göre Meryem'e gelen elçi (Cebrail), yalnızca ona mucizevi şekilde hamile kalacağı haberini/müjdesini iletir. İkinci olarak Kur'an, İsa ve annesi Meryem'e ilişkin bu durumun insanlar için bir imtihan vesilesi olduğunun altını çizer. İslam her ne kadar bir müminin yaşamında akli verilerin önemli yerine vurgu yaparak insanları düşünmeye, tefekkür etmeye ve aklını kullanmaya teşvik etse de bu, iman da dahil her şeyi zorunlu olarak beş duyuya dayalı verilerden hareketle salt akılla değerlendirme anlamına gelmez. Kur'an, son noktada imanın Allah tarafından inanılıp kabul edilmesi istenen hususlara tam bir teslimiyetle inanıp kabullenme olduğunun altını çizer. Nitekim bu çerçevede Allah'a iman da dahil iman esaslarının adeta tamamını özetleyen gayba imanın müminlerin en çarpıcı özelliklerinden birisi olduğunu belirtir. Dolayısıyla Kur'an, Allah'ın eşsiz kudretinin bir tecellisi olarak gerçekleşen İsa'nın babasız doğması mucizesini de inanılması gereken bir olay olarak görür.

Bethlehem'de Yahudi geleneğine bağlı bir çevrede doğan İsa'nın çocukluğu da bu çevre içinde geçer. İsa'nm yetiştiği bölge olan Galilee nüfusunun çoğunluğunu o dönemde Gentileler değil Yahudiler oluşturmaktadır.[144] Dolayısıyla İsa, tamamıyla Musa'nın öğretilerine dayalı bir eğitimle çocukluk ve ergenlik dönemini geçirir.

B. Yahya ile İlişkiler

Öğretilerini yaymaya başlamadan önceki dönemde İsa'nın yaşantısında dikkat çekici bir diğer önemli husus, onun Yahya ile tanışması ve bir müddet onun etrafında yer almasıdır. Gerek Yeni Ahit metinlerinin gerekse Josephus gibi Yahudi kaynakların verdikleri bilgilere göre Yahya, içinde yetiştiği Yahudi toplumunun resmi din anlayışını eleştirdiği öğretileri doğrultusunda Yudea kırsalında ve Ürdün nehri civarında kendi cemaatini kurmuş bir peygamberdir.[145] Josephus, onun halkı erdem ve fazilete, tövbe etmeye ve tövbenin göstergesi olarak vaftiz olmaya (boy abdesti almaya) çağıran iyi bir kimse olduğunu, ancak onun faaliyetlerinin Herod tarafından

144 Chancey, *The Myth of a Gentile Galilee: The Population of Galilee and New Testament Studies (Historical Jesus, First Century A.D., Jews)*, s.7.

145 "... çünkü bütün halk onun bir peygamber olduğuna inanmıştı" Mat. 14:5. Ayrıca bkn. Mark. 11:32; Mat. 11:11-14; 21:26; Luk. 16:16. Crossan, Yahya'nın çölden kutsal topraklara dönen Yahudileri, işledikleri günahlarını kaldırabilmeleri amacıyla vaftiz eden bir kişi olarak görür. Bkn. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, ss.231vd. Crossan'ın görüşlerinin eleştirisi için bkn. Strijdom, *An Evaluation of John Dominic Crossan's Construct of the Historical Jesus: The Baptist as Test Case.*

tehlikeli görülerek önce tutuklandığını sonra da öldürüldüğünü söyler.[146] Sinoptik incillerde de Yahya'nın faaliyetlerine dikkat çekilir. Markus İncili Yahya'nın deve tüyünden giysiler giyip deri bir kuşak kuşanan bir kişi olduğuna; çekirge ve yaban balı yediğine (Mark. 1:6); çölde ortaya çıkarak insanları tövbeye davet ettiğine (Mark. 1:4) dikkat çeker.[147] Matta ve Luka İncileri ise Yahya'nın hiç şarap ve içki içmediğini, oruç tuttuğunu (Mat. 11:18; Luk. 1:15), ayrıca Luka, onun doğumundan itibaren kendisini Kutsal Ruh'la doldurduğunu vurgular (Luk. 1:15). Yahya'nın yaşam tarzı ve giyim kuşamına ilişkin tanımlamalar, onun Nazirî hayat tarzı süren bir kişi olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Epiphanius da Yahya'yı Nazirîler arasında saymaktadır.[148] İbranca "ayrılmak, adamak veya kendisini vakfetmek" anlamına *nzr* fiil kökünden Nazirî terimi, Eski Ahit geleneğinde "kendisini tanrıya adayan" kimseler için kullanılmaktaydı. Nazirîler, içinde yaşadıkları toplumdan yaşam biçimi yönünden ayrılmakta ve kendilerine has bir hayat tarzı sürmekteydiler. Yahya örneğinde de görüldüğü gibi, bunlar katı münzevi bir yaşam süren asketikler değillerdi. Ancak sıkı sıkıya hukuka bağlanmaları, her türlü sarhoş edici içkiden uzak durmaları, kirlenme endişesiyle ölüye dokunmamaları ve tenkit ettikleri toplumdan ayrı olduklarının göstergesi olarak saçlarını kestirmemeleri en belirgin karakteristik özellikleriydi.[149] Yahudi geleneğinde sadece belirli süreler için Nazirî yaşam tarzı sürenler olduğu, Samson ve Samuel örneklerindeki gibi ömür boyu Nazirîliği takip edenler de vardı.[150]

Kaynaklar Yahya'nın mesajları arasında iki önemli hususun altını çizerler. Bunlardan birincisi, onun, halkı yaklaşan yargılama gününe hazırlık yapmaya ve bu bağlamda tövbe ederek doğru yola girmeye davetini içeren eskatolojik mesajıdır. Bu doğrultuda Yahya, Yahudi halkın fazlaca bel bağladığı İbrahim soyundan olmanın kendileri için bir ayrıcalık olduğu kanaatini eleştirmekte, halkı ahlakî değerlere bağlanmaya, fakirlere sadaka vermeye ve zulmetmemeye teşvik etmekte ve aksi halde yaklaşan azap ile uyarmaktaydı.[151] Yah-

146 Josephus, *Antiquities of the Jews*. XVIII, v, 2.
147 Krş. Mat. 3:1-4; Luk. 3:2.
148 Epiphanius, *The Panarion*, xxix, 5,7.
149 Nazirî yaşam biçimine ilişkin katı hukuki kurallar Eski Ahitte yer almaktadır. Bkn. Say. 6:1-21.
150 Bkn. Hak. 13:4-5, 24; 16:17; 1 Sam. 1.
151 Luk. 3:7-14; Mat. 3:7-10.

ya'nın mesajları arasında öne çıkan ikinci önemli husus ise onun, halkı "gelecek bir kişi" konusunda uyarıp bilgilendirmesidir.[152]

Yahya'nın yaşadığı dönemde, Yahudi geleneği içerisinde gelmesi beklenen bazı kişilere yönelik yaygın bir beklenti olduğu bilinmektedir. Gerek çeşitli Eski Ahit metinleri gerekse sözlü Yahudi geleneği, ilerde gelmesi beklenen, hatta kimilerine göre gelmesi an meselesi olan bu kişilerin nitelikleri ve geldiklerinde yapacakları faaliyetlerle ilgili bilgiler içermektedir. Kitabı Mukaddes geleneğinde geleceği beklenen birkaç sima arasında Mesih beklentisi ilk sırada yer alır. Davud soyundan olan bir Mesih gelecek, yeryüzünde adalet, huzur ve düzeni kuracak, kötülüğü kaldıracaktır. Gelmesi beklenen bir diğer şahsiyet "bir peygamberdir". Sinoptik İncil metinlerindeki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, halktan bir kısmının İsa'yı peygamber olarak değerlendirmesi bu nedenle olsa gerektir. Gelmesi umulan bir diğer şahsiyet ise İlyas'tır. İslami gelenekteki Hızır inancına paralel tarzda Yahudiler İlyas'ın aslında ölmediğine inanmakta ve herhangi bir zamanda aniden ortaya çıkabileceğini düşünmekteydiler. Yine bu nedenle, İsa bazılarınca İlyas olarak görülmüş olmalıdır.

İncil yazarları, Yahya'nın geleceğini beklediği/müjdelediği kişinin İsa olduğundan emindirler.[153] Bu nedenle Yahya'nın İsa'yı vaftiz etmesi sahnesinde Matta, Yahya'ya "benim, senin tarafından vaftiz edilmem gerekirken sen bana mı geliyorsun" dedirtir.[154] Yine bu nedenle İncil yazarları, çeşitli ifadelerinde açıktan ya da ima ile Yahya'nın İsa'yı müjdelediğini ve ona uygun ortam hazırlamaya çalıştığını vurgularlar. Sinoptik geleneğe göre Yahya, Mesih öncesi bir peygamberdir. İncillerde onun, İsa'nın ağzından "bir peygamberden de fazla" olduğunun söylenmesi, Sinoptik geleneğin Yahya'yı Mesih dönemi öncesi gelen "son peygamber" olarak kabul etmesi anlamına gelir.[155]

152 "Benden sonra benden daha güçlü olan geliyor. Eğilip onun çarıklarının bağını çözmeye bile layık değilim." Mark. 1:7. Krş. Luk. 3:16; Mat. 3:11. Ayrıca bkn. Mat. 11:2-3.

153 Witherington da İsa ile Yahya ilişkisini irdelediği çalışmasında İsa'nın, muhtemelen kendisinin Yahya'nın geleceğini beklediği/müjdelediği kişi olduğunu düşündüğünü yazar. Ayrıca Witherington, İncillerdeki ifadelerden hareketle İsa'nın kendisini ve hareketini kıyasladığı tek şahsiyetin Yahya olmasına da dikkat çeker. Bkn. Witherington, B., "Jesus and the Baptist - Two of a Kind?", D.J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature: Seminar Papers Series*, Nov. 19-22, 1988, Atlanta: Scholars Press, ss.225-244.

154 Mat. 3:14. Sinoptik İnciller arasında en erkeni olarak kabul edilen Markus İncilinde bu rivayetin yer almaması dikkat çekicidir.

155 Cullmann, *The Christology of the New Testament*, ss.24, 26.

İsa ile Yahya arasındaki ilişkilere atıfta bulunan anlatılara bakıldığında mesajını yaymaya başlamadan önceki yaşantısında İsa'nın Yahya'ya büyük bir saygı ve bağlılık duyduğu; bu iki şahsiyet arasında yakın bir birliktelik bulunduğu görülür. Bunun en belirgin delili, İsa'nın Yahya'nın eliyle vaftiz olması hadisesidir.[156] Yahya, kurtuluş davetine olumlu cevap verenleri, Şeria nehrinde vaftiz etmektedir. Böylelikle vaftiz, Yahya'nın mesajını kabullenme ve -bir başka açıdan- onun cemaatine dahil olma eylemidir. İsa'nın da Yahya'nın eliyle vaftiz olması, Yahya'nın öğretilerine inanıp ona tabi olması demektir. Pavluscu Mesih öğretisine bağlı İncil yazarlarının, İsa'nın vaftizine ilişkin anlatılarında, İsa'nın Yahya'ya tabi olmasından sıkıntı duydukları ve bu nedenle Yahya'nın ağzından onun İsa'ya tabi olması gerektiğine dair ifadeler kullandıkları gözden kaçmamaktadır. Bu arada Yahya'nın İsa'yı (İsa'nın üstünlüğünü) bilip bilmemesi konusunda İncillerde zaman zaman çelişkili ifadeler de kendini göstermektedir. Örneğin; vaftiz esnasında Yahya'nın İsa'nın yüceliğini bilip kabul ettiğini vurgulayan, hatta bu nedenle vaftiz etmeye yanaşmak istemeyen Yahya'yı İsa'nın "şimdilik buna razı ol" diyerek uyardığını belirten Matta İncili, ilerleyen bölümlerde ise Yahya'nın ancak tutukluluğu esnasında İsa'nın yaptığı işleri duyunca öğrencileri aracılığıyla ona, "sen, beklediğimiz kişi misin?" diye sorduğunu anlatır.[157]

Yahya ile İsa arasındaki birlikteliğin ve İsa'nın Yahya'nın hayatta olduğu dönemde onun etrafında yer alıyor olmasının bir diğer göstergesi; İsa'nın aslında tebliğ faaliyetlerine Yahya'nın tutuklanması ve ölümü sonrası başlamış olması gerçeğidir.[158] Zira İncillere göre Yahya, İsa'nın faaliyetlerini tutukevinde bulunduğu sırada duymuş ve durumu araştırması için öğrencilerini ona göndermiştir. Yine İncillere göre, Yahya'nın Herod tarafından öldürülmesi sonrası, İsa'nın gösterdiği mucizelerin ve tebliğ ettiği davetin duyulması üzerine halkın bir kısmı, onun yeniden dirilen Yahya olduğunu iddia etmiş, hatta Herod bile bu düşünceyle telaşa kapılmıştır.[159] Yahya ile İsa arasındaki bu özdeşleştirme de bu iki şahsiyet arasındaki yakınlık ve birlikteliğin bir diğer delilidir.

156 Bkn. Mark. 1:9-11; Mat. 3:13-17; Luk. 3:21-22; Naz. 2; Ebion. 3.
157 Krş. Mat. 3:13-15; 11:1-6.
158 Bununla birlikte Yuhanna İncili, Yahya ile aynı zamanda İsa'nın da Yudea'da paralel bir çalışma yürüttüğünü iddia etmektedir. Bkn. Yuh. 3:22-4:3.
159 Mark. 6:14

Kırsal alanda halkı uyarmayı sürdüren peygamber Yahya'nın çalışmaları yalnızca toplumdaki din simsarı bazı cemaat liderlerini değil, siyasal yöneticileri de rahatsız eder. Nitekim kral Herod, Yahya'nın eleştirilerinden rahatsızlık duyar; ancak buna rağmen onun etrafında oluşan hareketin canlılığı ve büyüklüğü karşısında Yahya'ya karşı açıktan tepki göstermekten çekinir. Fakat sonunda, ölen kardeşinin eşiyle evlendiği için kendisini alabildiğine eleştiren Yahya'yı bütün riskleri göze alarak tutuklatır. Yahya'nın onu eleştirmesinin nedeni Herod'un yaptığı bu evliliğin Musa hukukuna aykırı olmasıdır. Herod, bir müddet tutuklu olarak alıkoyduğu Yahya'nın daha sonra zindanda boynunu vurdurur. Yahya'nın öldürülmesi gerekçesiyle ilgili İncil metinleri ilginç bir hikaye anlatırlar. Buna göre Yahya'nın eleştirilerinden hayli rahatsız olan Herodia (Herod'un evlendiği kadın), bu rahatsızlığı Yahya'dan nefret etme noktasına götürür ve onun cezalandırılması/öldürülmesi için fırsat kollar. Herod'un doğum gününde düzenlenen şölen ona bu fırsatı verir. Zira şölende dans ederek büyük beğeni toplayan kızına Herod, "dile benden ne dilersen" demiş, bu teklifi annesi Herodia ile değerlendiren kız da annesinin teşvikiyle bir tepsi üzerinde Yahya'nın kesik başını istemiştir. Kızına verdiği sözünde duran Herod, bunun üzerine Yahya'nın kafasını kestirir.[160]

Yahya'nın Herod tarafından öldürülmesi hadisesine 1. yy'da yaşayan Yahudi yazar Josephus da kısaca değinir. Ancak Josephus, İncillerde geçen Herodia'ya ilişkin rivayete yer vermez.[161] Josephus'a göre Herod, iyi bir kimse olan ve insanları doğruluğa, sevgiye ve Tanrıya bağlanmaya davet eden Yahya'nın kendisini dinleyenler üzerinde bıraktığı etkiden ürküp korkarak, onun etrafına toplanan kişilerle birlikte bir devrim yapacağı endişesine kapılmış ve nihayet onu tutuklatarak öldürtmüştür. Josephus'a göre, Herod'un yaptığı bu yanlış davranış nedeniyle Tanrı onu savaşta ordusunun yenilip darmadağın olması cezasıyla cezalandırmıştır.[162]

160 Bkn. Mark. 6:17-29; Mat. 14:3-12; Luk. 3:19-20.

161 Her ne kadar Josephus'un Yunanca nüshalarından çeviri olan elimizdeki eserlerinde bu hadiseye değinilmese de *Yahudi Savaşı* başlıklı eserin Ortaçağ'dan (muhtemelen 10. yy'dan) kalan Slavca çevirisinde, İncillerdeki Herodia hikayesine paralel bilgilere rastlanılmaktadır. Bkn. Mead, *The Gnostic John the Baptizer*, ss.103-106.

162 Josephus, *Antiquities of the Jews*, XVIII, v. 2.

İncillerdeki ayrıntılar bir tarafa, peygamber Yahya'nın toplumsal yapıya getirdiği eleştiriler nedeniyle Herod tarafından tehlikeli görüldüğü ve Yahya'nın etrafında gelişen hareketin daha da büyümesinden endişeye kapılarak onu ortadan kaldırma yolunu seçtiği ortadadır.[163]

Herod tarafından yalnızca Yahya'ya karşı değil, Yahya'nın tutuklanıp öldürülmesi sırasında ve sonrasında Yahya cemaatine karşı da bir kampanya yürütüldüğü kesindir. Bu konuda Sâbiî kutsal metinlerinde Yahya'ya ve hareketine ilişkin yer alan pasajlar da ilginçtir. Sâbiîler, Nasuralar olarak adlandırdıkları kendi atalarını ısrarla Filistin'de Yahya ile irtibatlandırırlar. Yahya'yı bir "Işık Peygamberi" olarak tanımlar ve Filistin'de MS 1. yy'da Yahudilerce kendi atalarına karşı büyük bir katliam ve takibatın yürütüldüğünü ifade ederler.[164] Sâbiîlerin bu katliam ve takibat iddialarını bazı dış kaynaklar da desteklemektedir. Örneğin Romalı yazar Plini, MS birinci yüzyılda Mandani (ya da Mardani) denilen bir halkın Filistin'den kaçarak Arsakid kralı III. Artabanus'un himayesi altında Arsakidlerin egemenliği altındaki bölgelere göç ettiklerini yazmaktadır.[165] III. Artabanus MS 12-38 yılları arasında krallıkta bulunduğuna göre bu göç hadisesi de bu zamanda olmuş olmalıdır. Gittikçe güçlenen hareketi ve sayısı hızla artan taraftarlarıyla mevcut yönetimce tehlikeli görülen ve bir kalkışmada bulunacağından kuşkulanılan Yahya'nın öldürülüş tarihinin yaklaşık olarak MS 30'a denk düştüğü dikkate alındığında, Plini tarafından söz edilen bu göçün, muhtemelen Herod tarafından takibata alınan Yahya taraftarlarınca gerçekleştirilmiş olduğu anlaşılır.

Filistin'de Yahya hareketine karşı uygulanan bu yaptırım sonucunda, hâlâ Filistin'de kalan Yahya'nın bazı talebeleri ve sempatizanları doğal olarak İsa'nın çevresinde toplanmış olmalıdır. Nitekim İncillerde yer alan bilgilerden henüz Yahya hapishanedeyken bazı talebelerinin İsa'yı ziyarete gittiklerinden bahsedilmekte olduğunu biliyoruz. Ayrıca Dördüncü İncil yazarı, İsa'nın Havarilerinden birisi olan Andreya'nın (Andrew) Yahya'nın bir talebesi olduğunu da ifade etmektedir.[166] Yahya sonrası dönemde Yahya'nın Filistin'de ka-

163 Bkn. Hoehner, H.W., *Herod Antipas*, Cambridge: University Press 1972, ss.162-164.
164 Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, ss.52-58.
165 Macuch, R., "Anfange der Mandaer", F. Altheim and R. Stiehl (eds.), *Die Araber in der Alten Welt*, II, Berlin 1965, ss.130-131.
166 Yuh. 1:40. Ayrıca bkn. Mead, *The Gnostic John the Baptizer*, s.25.

lan talebeleri ve sempatizanlarının İsa'nın etrafında toplanmış olması gayet doğaldır. Zira -yukarıda da vurguladığımız gibi- Yahya'nın Filistin'de davet faaliyetini yürüttüğü dönemde, İsa'nın da Yahya'nın yanına gelip onun vaazlarını dinlediği ve ona intisap ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla, Hıristiyan kaynaklarındaki spekülatif yaklaşımlar bir tarafa, Yahya'nın bıraktığı yerden misyonu İsa'nın devraldığı ve sürdürdüğü dikkati çekmektedir.

C. Çarmıhta Ölüm Hadisesi

İsa'nın kimliği ve mesajına geçmeden önce üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise onun ölümüne ilişkin anlatılardır. Sinoptik İnciller, oldukça kısa süren davet döneminin sonunda talebeleriyle Galilee'den Kudüs'e dönen İsa'nın tutuklandığını, önce Sanhedrin'de sonra da Pontius Pilatus önünde sorgulandığını ve çarmıha gerilerek idam cezasına çarptırıldığını anlatırlar. Buna göre, idam cezasının infazı doğrultusunda İsa, üzerine gerileceği haçı kendisi taşımak zorunda bırakılmış, ancak buna takati kalmayınca haçı Cyreneli Simon isminde birisi taşımış ve nihayet aynı cezaya çarptırılan iki hırsızla birlikte cezası infaz edilmiştir.

İsa'nın yargılanması ve cezalandırılması olayında dikkat çekici hususlardan birisi İsa ile Yahya'nın benzer trajik sonu paylaşmalarıdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, yaptığı uyarı ve eleştirilerle mevcut dinsel ve siyasal yapıyı tehdit ettiği düşünülen ve bu nedenle anarşi ve isyan suçlamalarına maruz kalan Yahya, Herod tarafından tutuklanmış ve boynu vurulmak suretiyle öldürülmüştür. İsa'nın cezalandırılmasında da benzer suçlamaların yapılması oldukça anlamlıdır. Zira İsa da resmi Yahudi öğretilerini temsil eden din adamlarınca sapkınlıkla ve fitnecilikle suçlanarak Sanhedrin'de yargılanmış; ayrıca yörenin yöneticisi Pilatus tarafından "Yahudilerin kralı" olduğunu iddia etmekle suçlanmıştır (Mark. 15:2-15). Pilatus'un İsa'yı bu suçlamayla itham etmesi, onun İsa'nın hareketini siyasal açıdan kendi yönetimine karşı bir tehdit unsuru olarak gördüğüne işaret etmektedir. Dolayısıyla, gerek İsa'nın, hayatta olduğu dönemlerde Yahya'ya gelerek onun etrafında yer alması gerekse Yahya ile benzer suçlamalara maruz kalması, temsil ettikleri kimlik ve öğretiler açısından her iki tarihsel şahsiyet arasındaki paralelliği göstermektedir.

İsa'nın cezalandırılması ile ilgili bir diğer husus ise ona verilen cezanın infazına ilişkin bazı şüphelerdir. İncil yazarları İsa'nın çar-

mıha gerilerek öldüğü konusunda emindirler. Çarmıhta can veren ve acı çektiği esnada "Baba, baba, beni neden terk ettin" diyerek inleyip haykıran İsa, ölümünün üçüncü günü tekrar dirilmiş, çeşitli öğrencileri arasında bir müddet[167] yaşamış ve talebelerine son sözlerini söyledikten sonra ilahi aleme yükselmiştir. Diğer taraftan erken dönemlerden itibaren İncil yazarlarının bu yaklaşımı dışında çeşitli bakış açılarının da var olduğu bilinmektedir. Hıristiyan yazarlarca Doketikler olarak adlandırılan bazı erken dönem şahsiyetleri İsa'nın cezasının infazı konusuna farklı yaklaşmaktadırlar.

Doketikler[168] olarak bilinen ve çoğunluğu Gnostik düşünceleriyle de ön plana çıkan Saturninus, Basilides, Cerinthus, Heracleon ve Ptolemy gibi erken dönem şahsiyetleri, İsa'nın yapısı, doğumu, ölümü ve benzeri konularda resmi Hıristiyan düşüncesinden farklı bir görüş benimsediler. Bunlardan bir kısmı, İsa'yı Meryem'den doğan normal bir insan olarak değerlendirirken, bazıları ise İsa'nın her ne kadar görüntü itibarıyla insan olsa da bu durumun yalnızca hayali olduğunu, zira onun gerçek bir bedeninin olmadığını, dolayısıyla onun doğumu ve ölümü gibi hadiselerin de yalnızca bir göz aldatmacasından ya da bir yanılsamadan ibaret olduğunu savundular.[169]

Doketikler arasında, İsa'nın cezalandırılması konusunda dikkat çekici görüşleriyle ön plana çıkan bir akım ise aralarında Basilides gibi ünlü şahısların da bulunduğu gruptur. Kilise babası Irenaeus'un verdiği bilgilere göre Basilides, çarmıha gerilerek idam cezasına çarptırılan İsa'nın bu cezadan kurtulduğuna inanmaktaydı. Ona göre cezanın infazı için götürülürken mucizevi şekilde İsa, kucağında haç taşıyarak kendisini takip eden Cyreneli Simon'un kılığına girmiş, Simon ise İsa'nın kılığına girmiştir. Dolayısıyla cezayı infaz eden askerler, İsa diye aslında Simon'u çarmıhta idam etmişlerdir. İsa ise bu durumu uzaktan seyrederek onlara gülmüştür.[170] Gnostik bir düşünür olan Basilides, İsa'nın yüce tanrıdan sudur

167 Bkn. Res. İş. 1:3.

168 Bunların isimleri Yunanca *dokesis* (görünüş, benzerlik) teriminden gelmektedir.

169 Bkn. Mackinnon, J., *From Christ to Constantine: The Rise and Growth of Early Church*, London: Longmans 1936, s.357; Fortescue, A., "Docetism", *ERE*, 4, 1911, ss.833-835. Doketiklerin, özelikle de Gnostik çerçevede düşünenlerin görüşleriyle ilgili bkn. Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VIII, i-iv.

170 Irenaeus, *Against Heresies*, I, xxiv, 4. Bir diğer erken dönem Hıristiyan yazar Hippolytus ise Basilides'in, İsa'nın (ilahi Nous'un) fiziksel bir beden içerisinde gözüktüğünü ve ıstırap çekenin bu beden olduğunu düşündüğünü nakletmektedir. Bkn. Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VII, xv.

eden ilk varlık, Nous olduğuna inanmaktaydı; dolayısıyla ona göre Nous'un acı ve ıstırap çekmesi düşünülemezdi. Nitekim İsa, tanrıdan zuhur eden ilk varlık olarak istediği şekle bürünebilme özelliği taşıdığından kendisini Simon, Simon'u da kendisi kılığına sokarak cezanın infazından kendisini kurtarmıştır. Çeşitli Apokrif metinlerde ise İsa'nın yerine çarmıha gerilen şahsın Simon değil de Yudas Iscariot olduğu vurgulanmaktadır.[171] Yine bazı Apokrif metinlerde, çarmıha gerilme cezası infaz edilirken, bir başka yerde İsa'nın talebelerinden Yuhanna ile Zeytin Dağı'nda sohbet etmekte olduğu anlatılır.[172] Bütün bu kaynaklar, erken dönemlerde yaşayan ve merkezi Hıristiyan doktrininin dışında olan bazı çevrelerde, İsa'nın çarmıhta ölmediği konusunda bir kanaat bulunduğunu göstermektedir. Diğer taraftan resmi Hıristiyan yaklaşımını temsil eden Kanonik İncil yazarları, yukarıda belirttiğimiz gibi, İsa'nın çarmıhta öldüğünden şüphe etmemektedirler. Bununla birlikte İncil yazarları, onun çarmıh hadisesi sonrası bir dönem daha yaşadığını da kabul etmekte ve bu durumu çarmıhta ölen İsa'nın yeniden dirilmesiyle açıklamaktadırlar. İleride üzerinde duracağımız gibi, Pavlusçu İsa anlayışının önemli bir uzantısı olan Haç teolojisinde, ölen ve tekrar dirilen Rab İsa Mesih motifi merkezi bir yer teşkil etmektedir. Dolayısıyla İncil yazarları bu anlayış doğrultusunda çarmıh hadisesi sonrası da bir müddet yaşadığı düşünülen İsa'nın bu durumunu ölümden dirilişle (resurrection) açıklama yoluna gitmişlerdir.

İsa'nın mucizevi şekilde çarmıha gerilmekten kurtulduğunu tartışan Doketik görüşler, çarmıh olayı konusunda erken dönemlerden itibaren geniş bir tartışmanın ve farklı yaklaşımların bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Diğer taraftan Kur'an'ın konuya yaklaşımının bazı Doketik görüşlerle paralellik arzetmesi de dikkati çekmektedir. Zira Kur'an da Yahudilerin İsa'yı asıp öldürdükleri iddialarını reddetmekte ve durumun "onlara öyle gösterildiğini" ifade ederek İsa hakkında çeşitli ihtilafların varlığına dikkat çekmektedir.[173] Bundan başka Kur'an, peygamber İsa'nın vefat ettiğini de vurgulamaktadır.[174]

171 Bkn. Arendzen, J.P., "Docetae", *The Catholic Encyclopedia*, c.5, Copyright © 1909 by Robert Appleton Company Online Edition Copyright © 1999 by Kevin Knight [http://www.newadvent.org/cathen/09645c.htm].

172 Bkn. Fortescue, "Docetism", s.833.

173 Krş. Nisa 157-158.

174 Bkn. Ali İmran 54-55; Maide 116-118.

4. İsa'nın Kimliği

Gerek İsa dönemine yakın tarihsel dönemlerden gelen mevcut kaynakların otantikliğinin oldukça tartışılır olması gerekse -M. Borg'un yerinde ifadesiyle-[175] bu kaynaklarda yer alan deyiş ve hikayelerin erken dönem kilisesi tarafından şekillendirilmiş malzemeler olması, bu kaynaklardan yola çıkarak İsa'nın kimliği ve mesajının ne'liğiyle ilgili net bir tablo çizmeyi güçleştirir. Bununla birlikte, kaynaklar üzerinde yapılacak karşılaştırmalı bir çalışma ile tarihsel İsa hakkında bir şeyler söylemek mümkündür.

İster Kanonik ister Apokrif, erken dönem Hıristiyan kaynakların İsa'nın kimliğine yönelik kullandıkları tartışmaya açık birtakım unvanlar vardır. İsa'ya yönelik olarak kullanılan "İnsanoğlu", "Tanrı oğlu", "Rab", "Mesih", "peygamber", "Davud oğlu" gibi tanımlamalara gerek münferit olarak gerekse bir arada Yeni Ahit metinleriyle diğer literatürde rastlanmaktadır. Metnin ait olduğu döneme ya da cemaatin kimliğine bağlı olarak bu nitelemelerden birisi ya da birkaçı ön plana çıkmaktadır. Ancak burada önemli olan sorun, bizzat İsa'nın kendisini nasıl tanımladığı ya da bu nitelemelerden hangisini veya hangilerini kendisine uygun gördüğüdür.

A. İnsanoğlu ve Peygamber

Sinoptik İncillerde de açıkça görüldüğü gibi, İsa'nın kendisi için sıkça kullandığı terimlerden birisi "insanoğlu'dur. Bu terim Sinoptik İncillerde 69 kez geçerken Yuhanna İncili'nde de 13 kez yer alır. Sinoptik İncillerde İsa ile ilgili en sık kullanılan bir isim/unvan olan bu terim neyi ifade etmektedir, ya da İsa neden kendisini böyle nitelemektedir? Hıristiyanların genel kanaati, İsa'nın bu şekilde kendi insani tabiatına atıfta bulunduğu yönündedir.[176] Bir başka ifadeyle, İsa'da hem insani hem de ilahi iki tabiatın bulunduğunu varsayan Hıristiyan düşüncesine göre "insanoğlu" terimi İsa'nın insani yönünün ifadesidir. Diğer taraftan bazı günümüz araştırıcıları, insanoğlu tanımlamasının farklı anlamlar ifade edebileceği üzerinde de durmaktadırlar. Bunlardan birisi, insanoğlu ifadesinin "kendisine saltanat, hükümranlık verilen" anlamına gelebileceğidir.[177] Eski

175 Borg, *Jesus. A New Vision*, s.15.
176 Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, s.110.
177 Bkn. O'Collins, *Interpreting Jesus*, s.62; Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, ss.109-110.

Ahit'teki çeşitli metinlerden (örneğin Dan. 7:13-14 ve Tek. 1, 2 gibi) hareketle ileri sürülen bu bakış açısına göre İsa, -açık bir ifadeyle- sahip olduğu hükümranlık ve yargılama gücü nedeniyle kendisini "insanoğlu" şeklinde isimlendirmektedir. Bir diğeri ise bu terimin gizemli bir ifade olduğu yönündedir.[178]

Aramicede *bar naşa* (insan oğlu), insanı tanımlamada yaygın şekilde kullanılan bir ifadedir. Aynı şekilde Eski Ahit geleneğinde de oğul ya da kız terimleri, bir şeyin nitelik veya cinsini tanımlamada kullanılır. Örneğin bu çerçevede Eski Ahit'te buzağı için "sığır oğlu", cesaretli kişi için ise "cesaret çocuğu" ifadeleri kullanılır (1 Sam. 14:52; Tek. 18:7). Bundan başka, az sonra da üzerinde duracağımız gibi, özellikle Tanrının oğulları ifadesinde "oğullar" terimi yaratıklar anlamında da kullanılmaktadır. Bütün bunlar dikkate alındığında İsa'nın kendisi için sık sık kullandığı insanoğlu teriminin, kendisinin insan cinsine ait olduğunu gösteren bir ifade olduğu açıktır. J. Hick'in yerinde ifadesiyle "gerçek bir insan olduğunun farkında"[179] olan İsa, dolayısıyla kendisini en iyi tanımlayan insanoğlu terimini sıklıkla kullandı.

İnsanoğlu ifadesinden başka İsa için kullanılan bir diğer isim/niteleme "peygamber" terimidir. İnsanoğlu terimi kadar sık kullanılmamakla birlikte, peygamber ifadesi gerek Sinoptik İncillerde gerekse bazı Apokrif metinlerde İsa için kullanılmaktadır. Bu bağlamda Sinoptik İncillerde yer alan iki husus oldukça önemli ve bir o kadar da tartışmalıdır. Bunlardan birisi, İsa'nın yaşamı esnasında halkın onu bir peygamber olarak değerlendirip değerlendirmediği hususudur. Diğeri ise İsa'nın bizzat kendisinin ve öğrencilerinin bu ismi kendisine uygun görüp görmediğidir.

Sinoptik İnciller arasında tarihsel açıdan en erkeni olan Markus İncilinde, Yahya'nın öldürülüşü sonrası faaliyetlerini sürdüren İsa'ya ilişkin duyum ve söylentiler yaygınlaştığında, İsa'nın kimliğine ilişkin halkın üç ihtimali ön plana çıkardığı vurgulanır. Bunlardan birisi, onun ölüm sonrası yeniden dirilen Yahya olduğu, bir diğeri onun İlyas olduğu ve üçüncüsü ise onun Eski Ahit peygamberleri gibi bir peygamber olduğudur.[180] İsa'nın ölümden dirilen Yahya

178 Bkn. Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, s.112.
179 Hick, *God and the Universe of Faiths*, s.114.
180 Mark. 6:14-15. Krş. Mat. 16:14; Mark. 8:28; Luk. 9:19.

olarak değerlendirilmesi, büyük ihtimalle bu her iki şahsiyetin mesajları ve faaliyetleri arasındaki paralellikten kaynaklanmış olabilir. Diğer taraftan onun İlyas olarak veya diğer peygamberler gibi bir peygamber olarak değerlendirilmesi ise, yine İsa'nın mesajı ve faaliyetleriyle Eski Ahit peygamberlerinin durumu arasındaki yakın benzerlik ve paralellik nedeniyle olabilir. İlyas (Elijah, Elias), gerek Eski Ahit'e gerekse Kur'an'a göre, yaşadığı toplumda yaygın bir kült olan Baal kültüne karşı mücadele eden ve Kenaniler ve Fenikelileri paganizm ve politeizmden kurtulmaya, monoteizme bağlanmaya davet eden bir peygamberdir.[181] Ahlaki yapı ve sosyal adaletin önemini ısrarla vurgulayarak bunun gerçekleşmesi için mücadele eden, ayrıca çeşitli mucizeler gösteren İlyas'ın yaşamının sonuna ilişkin olarak Eski Ahit'te, onun "kasırgalar arasında ilahi aleme yükseldiği" ifade edilir (2 Kral. 2:11). Eski Ahit'teki bu ifadeden hareketle geleneksel halk inancı İlyas'ın ölmediğini ve ahir zamanda yeniden/ansızın yeryüzüne döneceğini varsaymaktaydı. MS birinci yüzyılda İsa'nın bazılarınca yeniden yeryüzüne gelen İlyas olarak görülmesinin nedeninin bu inanç olduğu kesindir. İncil yazarları, İsa'nın İlyas ile özdeşleştirilmesine karşı çıkarlar ve geleceği beklenen İlyas'ın İsa değil Yahya olduğunu ifade ederler.[182] İncil yazarlarından Markus, Yahya'nın İlyas olduğu kanaatini ima etmekle yetinirken, Matta bunu açık ifadelerle vurgular. İsa'nın yaşadığı dönemde halkın bir kesiminin İsa'yı İlyas'la özdeşleştirmesi karşısında İncil yazarlarının İlyas'ın Yahya olduğunu vurgulamaya çalışmalarının temel nedeni, Apokaliptik Yahudi düşüncesinde ahir zamanda beklenen İlyas'ın geliş zamanının, yine geleceği beklenen bir diğer önemli şahsiyet olan Mesih'ten önceye denk düşmesidir. İsa'nın beklenen Mesih olduğu doktrinini kabullenen İncil yazarları, bu nedenle tarihsel açıdan faaliyetleri İsa öncesine denk düşen Yahya'yı İlyas'la özdeşleştirme yoluna gitmişlerdir.

Halkın İsa'yı bir peygamber olarak değerlendirdiğini gösteren bir diğer ifade, Kudüs'e girdiğinde halkın onun için kullandığı "Galilee'nin Nasıra kentinden İsa peygamber" tanımlamasıdır (Mat. 21:10-11). Onu tanımayan ve kim olduğunu soranlara kalabalıklar bu cevabı vermişlerdir. Kudüs'te bir dizi faaliyette bulunan, tapı-

181 Bkn. 1 Kral. 17, 18; En'am 85; Saffat 123-132.

182 Sinoptik İncil yazarlarının Yahya ile İlyas'ı özdeşleştirmelerine ilişkin bkn. Mat. 11:11-14, 17:10-12; Mark. 9:11-13; Luk. 1:17.

nakta dersler veren ve Yahudi din adamlarıyla tartışan İsa'nın bu faaliyetlerinden rahatsız olanlar onu tutuklatmak istemişler ama sonra bundan vazgeçmişlerdir. Matta bu vazgeçişin nedenini şöyle açıklar: "... halkın tepkisinden korktular. Çünkü halk, onu peygamber sayıyordu" (Mat. 21:46). Yine Luka'nın anlatısına göre, İsa'nın mucizevi şekilde ölü bir genci diriltmesine tanık olan halk, "aramızda büyük bir peygamber ortaya çıktı" diye düşünüyordu (Luk. 7:16).

İsa'nın yakalanma ve yargılanma olayına ilişkin Sinoptik İncil anlatılarında da İsa'nın halk tarafından peygamber olarak değerlendirildiğine atıflar yer almaktadır. Markus'a göre Sanhedrin'de yargılanan İsa'ya ölüm cezası verilmesi üzerine bazı Yahudiler İsa'ya saldırıp onu yumruklamaya ve ona tükürmeye başlarlar; bir yandan da "haydi peygamberliğini göster bakalım" derler (Mark. 14:65). Benzer ifadeler Luka ve Matta İncillerinde de bulunmaktadır (Mat. 26:67-68; Luk. 22:63-64). Bütün bu ifadeler İsa'nın halk tarafından bir peygamber olarak bilinip algılandığını ortaya koymaktadır. Gerek söylemi gerekse faaliyetleri ve mucizevi tavırlarıyla İsa, tıpkı Yahya gibi halkın gözünde Eski Ahit peygamberlerine muadil bir şahsiyetti.

Nitekim İsa'nın yaşadığı dönemde Filistin-Ürdün bölgesinde peygamberlik faaliyeti olarak değerlendirilen hareketler yalnızca Yahya ve İsa'ya has da değildi. Örneğin MS birinci yüzyılın Yahudi tarihçisi Josephus eserlerinde yaklaşık olarak 30-70 yılları arasına denk düşen dönemde Filistin'deki toplam 9 peygamberlik faaliyetine değinir ve bunlarla ilgili bilgiler verir.[183] Josephus'un tanımlamalarına göre, bu dönemde ortaya çıkan ve halk tarafından peygamber olarak değerlendirilen şahsiyetlerin ortak özellikleri daha ziyade mevcut yönetime ve sosyal yapıya sosyal-siyasal bir başkaldırı başlatmış olmalarıydı. Bunların bir kısmı kendileriyle çeşitli Eski Ahit peygamberlerine yönelik Eski Ahit ifadelerini özdeşleştirerek, taraftarlarına kendilerinin yeniden bedenleşen Musa olduklarını ya da tıpkı mucizevi Kızıldeniz'i Geçiş kıssası gibi kendilerine uyanları nehirlerden geçireceklerini söylemişlerdir. Hepsinden de önemlisi bunların hemen hepsi, mevcut siyasal yapıya karşı başkaldırı hareketi organize etmişler; ama bu isyanlar acımasızca bastırılmış ve taraftarlarınca

183 Bkn. Josephus, *Antiquities of the Jews*, XVIII, XX. Bazı yazılarında Josephus'un bizzat kendisinin de peygamberane kehanetlerde bulunması ilginçtir. Bkn. Feldman, L.H., "Prophets and Prophecy in Josephus", D.J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature; Seminar Papers Series*, Nov. 19-22, 1988, Atlanta: Scholars Press, s.426.

peygamber olarak görülen bazı kişiler de bu esnada öldürülmüştür. Josephus'un bahsettiği bu peygamberlik hadiseleri arasında en ilginç olanı "Mısırlı bir peygamber" şeklinde tanımladığı kişinin hareketidir. Burada kullanılan Mısırlı terimi bu şahsın coğrafi kökenini ifade edebileceği gibi, -bazı araştırıcıların belirttikleri şekilde-[184] hareketinin Musa'nın ya da Yuşa'nın hareketiyle özdeşleştirilmesine dayalı olarak kullanılan sembolik bir ifade de olabilir. Josephus'a göre bu peygamber, Kudüs civarında bulunan Zeytin Dağı'nı hareketine merkez edinerek burada bir cemaat oluşturmuştu. Kendisinin bir peygamber olduğunu ve yeterince güçlendiğinde Zeytin Dağı'ndan Kudüs'e inerek şehre saldıracağını ve ele geçireceğini söylüyordu. Bunu haber alan yönetici Felix, harekete geçmiş ve bu Mısırlı sahte peygamberin taraftarlarının önemli bir kısmını öldürmüş, bir kısmını da esir almıştır. Ancak Josephus'a göre bu peygamber, ilginç bir şekilde saldırıdan kurtulmuş ve kayıplara karışmıştır.[185]

Josephus'un anlatısına göre bu peygamberin hareketi Felix'in yönetimde olduğu MS 52-60 yılları arasında gerçekleşmiştir. Şüphesiz bu tarih İsa'dan çok sonraki bir döneme aittir; dolayısıyla bu hareketin İsa'nın hareketiyle bir ilgisinin olması düşünülemez. Ancak Josephus'un bahsettiği bu kişinin faaliyetlerinin merkezi olarak Zeytin Dağı nı seçmesi ve Kudüs karşıtı bir hareket organize etmeye çalışması gibi hususlar, bunu İsa'nın hareketiyle karşılaştırma açısından ilginçtir. Zira iyi bilinmektedir ki İsa da faaliyetinde Zeytin Dağı'na önemli bir yer vermiş, taraftarlarına yönelik en önemli vaazını (Zeytin Dağı vaazını) burada yapmış ve hareketinde Kudüs'teki mevcut statüko karşıtı bir söyleme sahip olmuştur. Ayrıca tıpkı bu "Mısırlı" lakabını taşıyan[186] peygamber konusunda olduğu gibi, -yukarıda üzerinde durduğumuz- İsa'nın cezalandırılmaktan mucizevi şekilde kurtulduğuna dair inanışların bulunması da yine oldukça ilginçtir.[187] Josephus'un eserlerindeki İsa'ya ilişkin pasajları

184 Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, s.164.

185 Josephus, *The Jewish War*, s.135; Josephus, *Antiquities of the Jews*, XX, viii, 6.

186 İncil yazarlarından Matta'nın İsa'nın erken dönem yaşamının bir bölümünü Mısır'la irtibatlandırması da ilginçtir. Matta'ya göre İsa'nın doğumu sonrası babalığı Yusuf, gördüğü bir rüya üzerine Meryem'i ve bebek İsa'yı almış, Herod'un zulmünden korkarak onları Mısır'a götürmüş ve Herod'un ölümüne kadar orada tutmuştur. Bkn. Mat. 2:13-21.

187 Resullerin İşleri'nde Luka, Pavlus'un tutuklanmasında komutanın, onun bir süre önce ayaklanma başlatan Mısırlı olduğundan şüphelendiğini anlatır. Bkn. Res. İş. 21:38.

ele alırken de belirttiğimiz gibi, Eusebius gibi bazı erken dönem Hıristiyan yazarlarının Josephus eserlerine birtakım ilaveler yaptıkları yolunda önemli kuşkular vardır. Dolayısıyla, Josephus'un bu ve benzeri rivayetlerini değerlendirirken bu önemli hususun hatırda tutulması gerektiğini de vurgulamak gerekir.

Peki İsa ve öğrencileri, halkın İsa için kullandığı peygamber tanımlamasını nasıl karşılamaktadır? Günümüz Hıristiyan araştırıcıların çoğunluğu ne İsa'nın ne de onun yakın öğrencilerinin İsa'yı bir peygamber olarak gördüklerini düşünürler.[188] İsa'nın Mesihliği fikrini ön plana çıkaran Sinoptik İncil yazarları da İsa ve öğrencilerinin İsa için yapılan bu tanımlamayı uygun bulmadıklarından emindirler. Bu İncillerde Petrus'un Mesih'i tanıması bahsinde[189] "insanlar benim kim olduğumu söylüyor?" diye soran İsa'ya öğrencileri cevap verirken, bazılarının onun bir peygamber olduğunu düşündüklerini de sözlerine eklerler. Bunun üzerine İsa, "peki siz ne düşünüyorsunuz?" dediğinde, hemen atılan Petrus, "sen Mesihsin" cevabını verir. İsa da bunu kimseye söylememeleri konusunda onları uyarır. Dolayısıyla bu rivayet, İsa'nın talebelerinin ya da en azından Petrus'un, halkın İsa'nın kimliğine yönelik ileri sürdükleri peygamberlik niteliğine karşı çıktıklarına ve onun Mesih olduğunu ön plana çıkardıklarına işaret etmektedir. Yine bu rivayet, Petrus'un cevabına "bunu kimseye söylemeyin" diyen İsa'nın da kendisi için Mesih niteliğini uygun gördüğünü ima etmektedir.

Ancak diğer taraftan İncil metinlerinde, talebelerinin İsa'yı peygamber olarak nitelendirdiklerini gösteren önemli bir ifade dikkati çekmektedir. Luka 24:19'daki bu ifadeye göre[190] ölümden dirilerek yanlarına yaklaşan İsa'yı tanımadan onunla konuşan İsa'nın iki öğrencisi, Nasıralı İsa hakkında ona şu bilgiyi verirler: "O adam, Tanrının ve bütün halkın önünde gerek sözlerinde gerek eylemlerinde güçlü bir peygamberdi. ... Biz onun İsrail'i kurtaracak kişi olduğunu ummuştuk." Bundan başka, Luka'nın Resullerin İşleri ndeki ifadelerine göre Petrus, konuşmalarında İsa'nın Eski Ahit peygamberlerince müjdelendiğini duyurmakta ve örneğin Musa'nın Tesniye 18:15-19'da yer alan sözlerini İsa'nın geleceği ile ilişkili bir müjde

188 Bkn. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, s.49.
189 Bkn. Mark. 8:27-30; Mat. 16:13-20; Luk. 9:18-21.
190 Krş. Mark. 16:12-13.

olarak algılayıp şu şekilde aktarmaktaydı: "Tanrınız olan Rab size kardeşleriniz arasından *benim gibi bir peygamber* çıkaracak. Onun size söyleyeceği her sözü dinleyin. O peygamberi dinlemeyen herkes Tanrının halkından koparılıp yok edilecektir" (Res. İş. 3:22-23). Luka, aynı şekilde Stefan'ın da konuşmalarında bunu dile getirdiğini vurgular (Res. İş. 7:37). Şayet Havarilerden Petrus ve ilk Hıristiyan şehidi olan Stefan, bu ifadelerle Musa'nın İsa'yı müjdelediğini düşündülerse, bu durumda İsa'nın da Musa gibi bir peygamber ya da önceden geleceği müjdelenen eskatolojik bir peygamber olarak kabul edilmiş olması gerekir.

Sinoptik İncillerin dışında Yahudi-Hıristiyanlar tarafından kullanılan ve ancak bazı fragmentleri günümüze kadar ulaşan İbraniler İncili'nde de İsa ile ilgili olarak "peygamber" unvanı kullanılır. Ayrıca yine bu cemaat tarafından kullanılan ve Pseudo-Clementine metinlerde bulunan *Petrus'un Vaazı* (The Preaching of Peter) başlıklı metinde de İsa için kullanılan temel niteleme "gerçek peygamber" ifadesidir.[191] Yahudi-Hıristiyanlıkla yakından ilişkili görülen ve İsa sonrası Kudüs cemaatinin lideri olarak Pavlus'a karşı önemli bir muhalefet hareketinin başı olan Yakub (İsa'nın kardeşi) da İsa'nın adeta yeni bir Musa gibi İsrail'i tövbeye çağıran ve yaklaşan sonla ilgili olarak onları uyaran eskatolojik bir elçi olduğuna inanmaktaydı.[192]

Sinoptik İncillerde, İsa'nın kendisine ilişkin olarak halkın kullandığı peygamber niteliğine yönelik düşüncesini yansıtan iki önemli ifade de yer alır. Bunlardan ilki Markus İncili 6:1-4'te bulunmaktadır. Buna göre, kendi memleketine dönerek orada bir dizi mucizevi eylemde bulunan ve havrada dersler veren İsa'yı hemşehrileri hoş karşılamaz, onu reddederler. Bunun üzerine İsa şu önemli sözü söyler: "Bir *peygamber*, kendi memleketinden, akrabalarının çevresinden ve kendi evinden başka yerde hor görülmez."[193] İkinci ifade ise Luka 13:32-35'te geçer. Kudüs'e doğru yol alan İsa'ya bazı Ferisiler gelip, buradan uzaklaşmasını zira Herod'un kendisini öldürmek istediğini söylerler. Bunun üzerine İsa onlara şu cevabı verir:

> Gidin o tilkiye söyleyin. ... Yine de bugün yarın ve öbür gün yoluma devam etmem gerek. Çünkü bir peygamberin Kudüs'ün dışında ölmesi düşünü-

191 Cullmann, *The Christology of the New Testament*, ss.38-39.
192 Bernheim, *James, Brother of Jesus*, s.259.
193 Ayrıca bkn. Tom. 31; Mat. 13:57; Luk. 4:24; Yuh. 4:44.

lemez! Ey Kudüs! Peygamberleri öldüren, kendisine gönderilenleri taşlayan Kudüs! Bir tavuk, civcivlerini kanatları altına nasıl toplarsa, ben de kaç kez senin çocuklarını öylece toplamak istedim, ama siz istemediniz.

Bu ifadelerde de açıkça görüldüğü gibi, genellikle kendisini "insanoğlu" olarak niteleyen İsa, kendisiyle ilgili halkın yaptığı tanımlamaya katılmakta ve Cullmann gibi Hıristiyan yazarların düşündüğünün aksine,[194] kendisi için peygamber nitelemesini kullanmaktaydı. Bu çerçevede o, gerek kendi tavır ve davranışlarını gerekse kendisine karşı yapılan davranışları diğer peygamberlerle kıyaslamaktaydı.

B. Mesih

Diğer taraftan kendisi için insanoğlu ve peygamber terimlerini kullanan İsa'nın, Pavlus çizgisinde teşekkül eden Hıristiyan cemaatin ön plana çıkardığı temel Kristolojik unvanlar olan "Mesih" ve "Tanrı Oğlu" ifadelerini kullanmaması dikkat çekicidir. Sinoptik İncillerde, İsa'nın "Mesih" unvanıyla ilişkili bir iki ifade yer almaktadır. Bunlardan -yukarıda da kısaca değindiğimiz- "Petrus'un Mesih'i tanıması" rivayetinde İsa'nın "size göre ben kimim?" sorusuna Petrus'un "sen Mesihsin" cevabını verdiği anlatılır.[195] Sinoptik İnciller arasında en erkeni olan Markus, Petrus'un bu cevabı üzerine İsa'nın, "bu konuda kimseye bir şey söylememeleri" konusunda öğrencilerini uyardığını belirtir. Diğer iki İncil yazarı ise bu rivayeti daha da geliştirirler. Luka, Markus'un rivayetinden farklı olarak, Petrus'un "sen Tanrının Mesihisin" dediğini aktarır. Markus ve Luka'nın anlatısından daha genişçe konuya değinen Matta ise, Petrus'un İsa'ya "sen, yaşayan Tanrının oğlu Mesihsin" dediğini vurguladıktan sonra, bu cevap üzerine İsa'nın bu sırrın (Mesih sırrının) Petrus'a açıldığını belirtip onu uzun uzadıya övdüğünü anlatır. Öte yandan, Tomas İncilinde ise, talebelerine "beni kime benzetiyorsunuz?" diye soran İsa'ya Havarilerden Petrus, "sen, bilge bir filozof gibisin" diye cevap verirken, Tomas, "efendim, senin kim gibi olduğunu söylemeye dilim muktedir değil" der (Tom. 13).[196] Bir diğer erken dönem İncil metni olan Ebionitler İncilinde ise Havarilerin, İsa'nın

194 Bkn. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, s.37.

195 Mark. 8:27-30; Mat. 16:13-20; Luk. 9:18-21.

196 Rivayetin devamında İsa, Tomas ı bir köşeye çekerek ona gizlice bir şeyler söyler. Diğer talebelerin yanına dönen Tomas, kendisine söylenenleri açıklamaz; yalnızca "şayet bunları açıklarsam korkarım beni taşlarsınız" der.

Tanrı tarafından bir melek gibi yaratıldığına inandıkları belirtilmekte; dolayısıyla Havarilerin, İsa'yı bir melek gibi gördüklerine dikkat çekilmektedir (Ebion. 6).

Sinoptik İncillerdeki yukarıda aktardığımız rivayetlerin hiçbirisinde, kendisinin Mesih olduğuna dair bizzat İsa'ya ait bir ifade olmaması dikkat çekicidir. Zira, Petrus'un onu tanımasına yönelik bu anlatılarda İsa'nın kendi kendisiyle ilgili değil Petrus'un İsa ile ilgili kanaati üzerinde durulmaktadır. Luka ve Matta'nın kaynağı konumundaki Markus'ta, İsa'nın talebelerine bunu kimseye söylememeleri şeklinde uyarısı, Petrus'un kendisiyle ilgili tespitini kesin şekilde kabul ettiğini göstermez. Zira -gerçekten de bunun doğru olduğunu kabul etsek bile- İsa'nın bu cevabı, kendisinin Mesih olduğu tespitini zımnen kabul ettiği şeklinde anlaşılabileceği gibi, bu tespiti uygun bulmadığı ve bu nedenle öğrencilerinden bu konuda kimseye bir şey söylememelerini istediği şeklinde de anlaşılabilir. Kaldı ki Markus İncilindeki bu muğlaklıktan dolayı olsa gerek, İsa'nın Petrus'un cevabı karşısında bu tespiti onayladığını göstermek amacıyla Matta, kaynak olarak kullandığı Markus'un rivayetini geliştirmekte ve İsa'ya Markus'ta yer almayan çeşitli ifadeler söyletmektedir.

Diğer taraftan her ne kadar aktardıkları İsa'nın bizzat kendisine ait ifadelerde konuya ilişkin bir muğlaklık bulunsa da gerek Markus'un gerekse diğer Sinoptik İncil yazarlarının İsa'nın Mesih olduğundan emin oldukları anlaşılmaktadır.[197] Kanonik İncillerden Yuhanna ise zaten diğerleriyle karşılaştırılmayacak oranda Kristolojik unvanlardan "Mesihlik" ve "Tanrının Oğulluğu"nu vurgulamaktadır. Hatta bu bağlamda Yuhanna İncili yazarı, bir ifadesinde hazırladığı bu İncil'in "İsa'nın Tanrının Oğlu Mesih olduğuna insanların iman etmesi" amacıyla yazıldığını belirtmektedir.[198] Bu İnciller, Pavlus'un öğretileri çerçevesindeki İsa anlayışına sahip birinci yüzyıl cemaatinin görüşlerini temsil etmektedir. Bu cemaatin İsa anlayışındaki temel merkezi unsurlar ise İsa'nın Mesihliği ve Oğulluğu öğretileridir. Petrus'un dilinden Matta'nın, "İsa'nın yaşayan Tanrının Oğlu Mesih olduğunu" vurgulaması, bu nedenle olsa gerektir.

Mesihlik niteliği ile ilişkili ikinci rivayet, tutuklanan İsa'nın Sanhedrin önünde yargılanması sahnesinde yer alır. Konuya ilişkin an-

197 Bkn. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, ss.4. 22.
198 Yuh. 20:31.

latısında Markus, yargılanmak amacıyla yüksek kurul önüne getirilen İsa'nın, kendisine yönelik bütün karalama ve yalancı şahitliklere karşı suskun kaldığını belirtir. Daha sonra susmaya devam eden İsa'ya başkahin, "Yüce olanın oğlu Mesih sen misin?" diye sorduğunda İsa, "*benim*" yanıtını verir.[199] Markus'un bu rivayetinde, kendisinin Mesih olup olmadığına yönelik sorulan soruya İsa'nın verdiği bu cevap da oldukça tartışmalıdır. Burada "oğul Mesih sen misin?" sorusuna karşılık İsa'nın verdiği "benim" cevabı, İsa'nın bunu kabul edip tasdik ettiği şeklinde anlaşılabileceği gibi, bu soru karşısında şaşırıp bunu reddettiği şeklinde de anlaşılabilir. Zira, M. Borg'un da belirttiği gibi,[200] bu soruya "benim" karşılığını veren İsa'nın bu cevabı Aramice ve Yunancada iki anlama da kullanılabilir. Dolayısıyla İsa'nın bu cevabı hem "öyleyim" hem de "öyle miyim?" şeklinde anlaşılabilir.

Markus'un bu rivayetindeki İsa'nın cevabının hem Matta hem de Luka tarafından geliştirilerek verilmesi ilginçtir. Mesih niteliği ile yukarıda üzeride durduğumuz diğer olayda olduğu gibi, yargılanma sahnesine ilişkin bu olayda da Matta ve Luka'nın rivayetlerinde, kendisine sorulan soruya İsa'nın olumlu cevap verdiğinin gösterilmeye çalışılması ve bu nedenle İsa'nın sözüne çeşitli eklentiler yapılması gözden kaçmamaktadır. Yine bu yargılama sahnesinin sonunda Markus'a göre Yahudiler İsa'yı yumruklayıp döverken "haydi peygamberliğini göster" diye ona meydan okurken, Matta bu meydan okuyuşu daha farklı olarak yansıtır. O, Markus'un rivayetinin başına Mesih niteliğini de sıkıştırarak dövenlerin ona "ey Mesih, peygamberliğini göster bakalım" dediklerini anlatır.[201]

Diğer taraftan gerek Markus'un gerekse Matta ile Luka'nın rivayetlerinde bu yargılama sahnesinde kendisinin Mesih olup olmadığını soran başkahine cevabında İsa'nın kendisiyle ilgili "insanoğlu" nitelemesini kullanması da oldukça dikkat çekicidir.[202] Sinoptik İncillerdeki bu ifadelerden hareketle İsa'nın kendisine ilişkin Mesih tanımlamasını kullanmadığını ve bunun kendisi için kullanılmasını ya da -en azından- bu kullanımın yaygınlaştırılmasını da hoş karşılamadığını söyleyebiliriz. Ancak buna karşılık kendisini tanımlama

199 Mark. 14:61-62.
200 Borg, *Jesus, A New Vision*, ss.17-18 n.6.
201 Krş. Mark. 14:65; Mat. 26:69.
202 Bkn. Mark. 14:62; Mat. 26:64; Luka 22:69

konusunda her zaman kullandığı "insanoğlu" ifadesini, Mesih olup olmadığının sorgulandığı olayda da çekinmeden kullanmaktadır.

Peki Sinoptik İncillerdeki bu tartışmalı ifadeler bir tarafa, İsa'nın öğrencileri onu Mesih olarak değerlendirmiş ya da İsa'nın bizzat kendisi gerçekte kendisinin Mesih olduğunu düşünmüş olabilir mi? Hıristiyan yazarların büyük çoğunluğu gerek İsa'nın kendisini Mesih olarak gördüğü gerekse öğrencilerinin onu bu şekilde niteledikleri konusunda hemfikirdirler. Bu konuda Hıristiyan yazarların en önemli argümanı, erken dönemlerden itibaren Hıristiyan cemaatin Kristolojik bir unvan olarak Mesih kavramını ön plana çıkardığı gerçeğidir. İsa araştırıcıları, erken dönem kilisesinde İsa'nın Mesihliği düşüncesinin merkeziliğinden hareketle, Mesihlik nitelemesiyle ilişkili olmayan İsa'ya Hıristiyan cemaatin bir gecede Mesih payesini vermesinin düşünülemeyeceğini, zira bunu için herhangi bir nedenin bulunmadığını tartışırlar.[203] Ayrıca bazı araştırıcılar, Sinoptik İncillerde bulunan kümülatif delillerin İsa'nın kendisini "İsrail'in Mesih kralı" olarak gördüğü konusunda oldukça güçlü olduğu kanısındadırlar. Bunlara göre İsa, bu bağlamda Mesih tanımlamasını kabul etmiş, ama bu kavramı -Mesih inancına ilişkin Yahudi geleneğine uygun tarzda- dikkatlice kullanmayı, Mesihlik iddiası konusunda sessiz kalmayı, daha açık bir ifadeyle bunu gizlemeyi uygun görmüştür.[204] Benzer şekilde C.H. Dodd da İsa'nın Mesihlik niteliğini üstlendiği konusunda emindir. Konuya ilişkin olarak Dodd, "İsa, Mesih olduğunu iddia etti mi?" sorusu yerine "O, ne tür bir Mesih olduğunu düşündü?" sorusuna cevap aranması gerektiğini düşünür.[205]

İsa'nın Mesih olarak değerlendirilip değerlendirilmediği sorunuyla yakından ilişkili olarak üzerinde durulması gereken bir husus, Yahudi literatüründe Mesih kavramına yüklenen çeşitli anlamlardır. Yahudi geleneğinde Mesih kavramının iki şekilde kullanıldığı dikkati çeker. Bunlardan birincisine göre Mesih, Yahudi geleneğinin beklediği "eskatolojik bir şahsiyet"tir. İsa'nın yaşadığı dönem Yahudi toplumunda oldukça yaygın olan inanca göre Yahudiler, "gelecek

203 Bkn. Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, s.108; Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, s.42.

204 Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, s.4; Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, ss.108-109.

205 Dodd, *The Founder of Christianity*, s.103.

İsrail'in kurucusu ve lideri" olacak olan bir Mesih beklemekteydiler Mesihin geleceğine inanmak Yahudiliğin önemli bir karakteristiğiydi.[206] Nitekim Eski Ahit'te meshedilme ya da meshedilmiş olma terimlerinin genellikle İsrailoğulları kralları için kullanıldığı dikkat çekicidir. Bu doğrultuda "Mesih-Kral" kavramı, İsrailoğulları tarihinde Saul, Davud ve Süleyman'dan Yehoaz'a kadar krallık yapan şahıslar için kullanılan bir nitelik olarak gözükür.[207] İsrailoğulları kralların dan başka, İsrailoğullarını Babil sürgününden kurtaran İran kralı Cyrus'un (Kuruş ya da Koreş) da Eski Ahit'te "Tanrının Mesih i" olarak anılması oldukça ilginçtir.[208]

Tanrı, peygamberler ya da önceki krallar tarafından meshedilen İsrailoğulları kralların, Tanrının seçkini olarak meshedilmiş olan İsrail'in tarihinde/yaşamında önemli yerleri olmuştur. Aynı şekilde gelecekteki İsrail'in kurucusu ve lideri olacağına inanılan eskatolojik Mesih de Tanrı halkı olan İsrail'in özel misyonu ve kaderinde önemli bir yere sahip olan milli bir kahramandır. Tıpkı geçmişte yaşamış Mesih-krallar gibi bu eskatolojik Mesihin de üstleneceği misyon daha ziyade politik ve askeri bir misyon olacaktır. Zira beklenen Mesih geldiğinde, güçlü ve kudretli İsrail'i tesis edecek, Kudüs'ü yeniden kuracak, liderliğinde İsrail'i zaferden zafere taşıyacak ve tıpkı Davud ve Süleyman dönemlerinde olduğu gibi onu eski ihtişamına yeniden kavuşturacaktır.[209] Geçmişte İsrail'in en şaşaalı ve kudretli doneminin Meshedilen kralı olan Davud, eskatolojik Kral-Mesih şahsiyetinin ideal bir tipi olarak düşünülür.[210]

Eskatolojik bağlamdaki bu Mesih-kral dışında Eski Ahit geleneğinde Mesih kavramı çeşitli peygamberler ve baş rahipler için de kullanılır. Örneğin; 1 Krallar 19:16'da Elişa'nın peygamber olarak meshedilmesinden bahsedilir. Ayrıca çeşitli metinlerde meshedilen

206 Bu inancın bugün de hâlâ muhafazakar Yahudi geleneğine hakim olduğunu belirtmekte yarar var. Maimonides tarafından belirlenen 13 maddelik Emunot ilkelerinin onikinci maddesi "Mesihin kesin olarak geleceğine" inanmaktır. Bkn. Alalu S. (ve digerleri), *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, İstanbul: Gözlem 1996. s.110

207 Bkn. 1 Sam. 10:16, 15:1; 2 Sam. 5:17, 12:7; 2 Kral. 11:12, 23:30; 1 Tar. 29:22

208 "Önümde uluslara baş eğdirmek, kralların belini gevşetmek ve kapılar kapanmasın diye önün ile kapı kanatlarını açmak için elini tuttuğu Cyrus'a, Mesihine. Rab şöyle diyor: 'Ben senin önünde yürüyeceğim ...'. " İşa. 45:1-2

209 Bkn. Amos 9:11, 14-15; Dan. 9:25.

210 Bkn. Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish History*, ss.25-27; Mendels, D., *The Rise and the Fall of Jewish Nationalism*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 1992 ss.225-228. Krş. Ezak. 37:24-25; Yer. 30:9; Hoş. 3:5

rahiplerden/baş rahiplerden söz edilir.[211] Eski Ahit dışında Yahudi geleneğine ait *Ölü Deniz Yazmaları*'nda da (Kumran metinlerinde) geleceği beklenen peygamber ve Mesihlerden bahsedilmektedir. Kumran mağaralarının birincisinde bulunan ve yapılan paleografik hesaplamalarda MÖ 100 yıllarına ait olabileceği düşünülen *Manual of Discipline*'de geçen "... Peygamber ile İsrail ve Harun'un *Mesihleri* gelinceye kadar" (1QS IX, 11) ifadesi dikkat çekicidir.[212] Bundan başka *Damascus Document*'de de dört yerde Harun ve İsrail'in Mesihlerinden bahsedilmektedir.[213]

Mesih (ya da Mesihler) beklentisinin dışında Yahudi geleneğinde geleceğe yönelik değişik kategorileri oluşturan başka beklentiler de söz konusudur. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı adeta bir ikinci Musa olacağı düşünülen "bir peygamber" beklentisidir. Nitekim Tesniye'de (18:15) İsrailoğulları arasından ilerde Musa gibi bir peygamber geleceğinden bahsedilmekte ve ona itaat edilmesi istenmektedir. Eski Ahit metinleri dışında Ölü Deniz Yazmalarında da peygamber beklentisine vurgu yapılmaktadır. Örneğin, yukarıda *Manual of Discipline*'den alıntıladığımız ifadede bu beklentiye değinilmektedir. Geleceğe yönelik beklentiyi ifade eden bir diğer kategori ise İlyas'ın (Elijah, İlya) yeniden yeryüzüne geleceğinin/döneceğinin beklenmesidir. Örneğin, Eski Ahit'in Malaki kitabında (4:5-6), yargılama günü (Rabbin büyük ve korkunç günü) gelmeden önce insanları uyarmak üzere peygamber İlyas'ın gönderileceği vurgulanmaktadır.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, İsa'nın kendisi için bazılarının kullandığı Mesih niteliğini benimseyip benimsemediği konusu belirsizdir. Bununla birlikte, şayet bazı araştırıcıların iddia ettikleri şekilde onun bu niteliği gizlice kabul ettiğini var sayarsak, bu durumda İsa'nın bunu içinde yaşadığı Yahudi toplumunda yaygın olan bu iki kullanımdan hangisi bağlamında kabul etmiş olduğu sorusuyla karşı karşıya kalırız. Hıristiyan ilahiyatçı Dodd, İsa'nın açığa vurmasa da Mesih niteliğini eskatolojik "Mesih-Kral" bağlamında değil,

211 Bkn. Lev. 4:3, 16:32; Say. 3:3.

212 Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, s.13. Ayrıca bkn. aynı eser, ss.36, 104.

213 Bkn. Vanderkam, J., "Messianism in the Scrolls", E. Ulrich, J. Vanderkam (ed.) *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1994, ss.211vd.

"Rabbin hizmetçisi" anlayışı çerçevesinde kabul ettiğini tartışır. Hatta Dodd, kendisini İsrailoğullarının bekledikleri Mesih-kral olarak değerlendiren Petrus'un bu yaklaşımına İsa'nın karşı çıktığını ve birçok ifadesinde kendisiyle ilgili "hizmetçi" ya da "Rabbin hizmetçisi" niteliğini uygun gördüğünü ileri sürer. Dodd'a göre Rabbin hizmetçisi ifadesi bu çerçevedeki Mesih kavramı yerine kullanılan bir nitelik görünümündedir. Dodd bu görüşünü, İsa'nın kendisini ve hareketini İşaya'dan verdiği örneklerle anlatmaya çalışması hususuyla delillendirmeye çalışır.[214]

İncil metinlerinde İsa'nın dilinden aktarılan ifadelerde sık sık İşaya peygambere ve sözlerine atıflarda bulunulması ve onun geleceğe ilişkin verdiği bilgilerin İsa zamanında gerçekleşmekte olduğuna işaret edilmesi dikkate alındığında[215] Dodd'un Mesihlik niteliği bağlamında İsa ile İşaya karşılaştırması oldukça önemlidir. Ancak kanaatimizce burada bu karşılaştırmada öne çıkartılması gereken husus, "hizmetçi" ya da "Rabbin hizmetçisi" bağlamındaki Mesihlik niteliğinden öte, "Rabbin hizmetçisi" özelliğini de içerecek tarzda bir fonksiyona sahip olan peygamber-Mesih kavramı olmalıdır. Zira sıklıkla İşaya peygambere ve sözlerine atıfta bulunan İsa, bunlarla kendi hareketini temellendirmeye çalışmakla birlikte, aynı zamanda İşaya ile kendisi arasında var olan bir benzerliğe de dikkat çekmektedir. Nitekim Luka'da bulunan bir ifade bunu açık şekilde ortaya koymaktadır. Luka'ya göre hareketinin başlangıcında Nasıra'ya gelen İsa, havraya gider. Burada kendisine İşaya peygamberin kitabı verilir. İsa, bu kitaptan özellikle şu satırları bularak okur:

> Rabbin Ruhu benim üzerimdedir. Çünkü o, beni müjdeyi yoksullara iletmek için meshetti. Tutsaklara serbest bırakılacaklarını, körlere gözlerinin açılacağını duyurmak için, ezilenleri özgürlüğe kavuşturmak için, Rabbin lütuf yılını ilan etmek için beni gönderdi (Luk. 4:18-19).[216]

Daha sonra İsa, kendisini dinleyenlere "dinlediğiniz bu yazı bugün yerine gelmiştir" der.

Dikkat edileceği gibi burada İsa, kendisini peygamber İşaya ile kendi misyonunu da onunkiyle kıyaslamakta hatta özdeşleştirmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımında İsa'nın, İşaya'nın peygamber ola-

214 Bkn. Dodd, *The Founder of Christianity*, ss.103-105.
215 Bkn. Mat. 4:14-16, 8:17, 12:17-21, 13:14-15, 15:7-9; Mark. 7:6-7; Luk. 4:16-19.
216 Krş. İşa. 61:1-2.

rak meshedilmesi gibi meshedilmiş olduğu kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda, şayet İsa kendisiyle ilgili Mesih niteliğini uygun gördüyse bu, tıpkı İşaya, Elişa ve diğer İsrailoğulları peygamberlerinde olduğu gibi peygamberlik çerçevesindeki bir Mesihlik (meshedilmiş, kutsanmış olma) olabilir. Diğer taraftan Hıristiyan dogmasına konu olan ve "Tanrı Oğlu" niteliği çerçevesinde düşünülen eskatolojik Mesih-kral düşüncesini ise Sinoptik İncillerdeki İsa'ya ve öğrencilerine ilişkin ifadelerden hareketle delillendirmek mümkün değildir. Kristolojik bir unvan olarak kullanılan İsa'ya ilişkin bu Mesih tipi, İsa döneminde ortaya çıkan bir kavram olmaktan ziyade İsa sonrası Helenistik Hıristiyan cemaatin şekillendirdiği bir anlayıştır.

Burada İsa ile ilgili Mesih teriminin Kur'an'da sıklıkla kullanıldığına da kısaca temas etmekte fayda var. Kur'an, İsa'dan genellikle "Meryem oğlu Mesih" ya da "Meryem oğlu İsa Mesih" isimleriyle bahseder.[217] Kur'an'ın İsa ile ilgili Mesih terimini hangi anlamda kullanmış olabileceği sorununa iki açıdan yaklaşmak mümkündür. Bunlardan ilki Kur'an'ın bu ismi, Hicaz bölgesi ve civarında yaşayan Hıristiyanlardan (özellikle Arap Hıristiyanlardan) ödünç alarak kullanmış olabileceğidir. Gerek çeşitli şahıs ve yer isimlerinde gerekse Yahud, Nasara, Mecus ve Sabii gibi cemaat adlarında Kur'an'ın, nazil olduğu dönem Araplarının terminolojisinde mevcut olan terimleri kullandığı, bunlara alternatif terimler üretmediği bilinmektedir. Dolayısıyla, dönemin Arap terminolojinde bulunan ve yaygın olarak kullanılan Meryem oğlu İsa Mesih ifadesini de Kur'an, bu şekilde alıp kullanmış, ama İsa ile ilgili Hıristiyanların öne sürdükleri çeşitli iddiaları reddetmiştir. Kur'an'da bu ismin kullanılmasıyla ilgili ikinci bir yaklaşım, İsa'nın "Mesihlik" niteliğine Kur'an'ın olumlu bakmış olabileceğidir. Kur'an, bir taraftan Hıristiyan öğretisinde merkezi yer tutan İsa'nın tanrısallığı ya da ilahi oğulluğu gibi hususları şiddetle reddederken, diğer taraftan ısrarla İsa'nın diğer peygamberler gibi bir peygamber olduğunu vurgulamaktadır. Yukarıda tartıştığımız gibi, Sinoptik İncil geleneğinde İsa'nın kendisini bazı Eski Ahit peygamberleriyle benzeştirdiği ve İşaya ve Elişa gibi peygamberlik bağlamında Tanrı tarafından meshedilmiş olduğu yönünde bazı deliller mevcuttur. Bu durumda Kur'an da bu bağlamda

217 Bkn. Ali İmran 45; Nisa 157, 171-172; Maide 17, 72, 75; Tevbe 30-31.

İsa'nın bir Mesih-peygamber olduğunu vurgulamak amacıyla onunla ilgili Mesih ismini kullanmış olabilir. Ancak diğer taraftan Kur'an'ın, Tanrı tarafından kutsanmış anlamında Mesih terimini diğer peygamberler için kullanmamış olması bu ihtimalin zayıflığını ortaya koymaktadır. Bu durumda, Kur'an'da İsa ile ilgili Mesih isminin kullanılmasının nedeninin, bunun dönemin Arap toplumunun terminolojisinde bulunması olduğu ifade edilebilir.

C. Oğul-Baba Figürleri

Sinoptik İncil metinlerinden hareketle, Hıristiyan geleneğinde İsa ile ilgili olarak kullanılan bir diğer Kristolojik unvan olan "Tanrı Oğlu" ifadesinin de ne İsa ne de öğrencilerince kullanıldığı söylenebilir. Sinoptik İncillerde yalnızca birkaç yerde geçen bu ifadeye Yuhanna İncilinde sıkça rastlanır. Tıpkı Kristolojik Mesih unvanı konusunda olduğu gibi Yuhanna İncili, Tanrı oğlu unvanını da erken dönem Hıristiyan cemaatinin temel bir karakteristiği olarak ön plana çıkarır.

Yuhanna İncili yazarı gibi Sinoptik İncil yazarları da İsa'nın Tanrı oğlu olduğu konusunda hemfikirdirler. Dolayısıyla bu İncillerde İsa ile ilişkili olarak "oğul", "oğlum" ve "Tanrı Oğlu" terimleri 35 kez geçer.[218] Sinoptik İncillerde oğul niteliğiyle ilgili en çarpıcı ifadeye İsa'nın vaftiz olması sahnesinde rastlanır. İncil yazarlarına göre vaftiz olan İsa tam sudan çıkarken gökler yarılır, Ruh beyaz bir güvercin şeklinde İsa'nın üzerine doğru iner ve gökten "sen benim sevgili *oğlumsun*" diyen bir ses duyulur.[219] Peki bunun dışında İsa'nın bizzat kendisi oğul ya da Tanrı oğlu ifadelerini kullanmış mıdır?

Her ne kadar İncil yazarları onu böyle niteleseler de[220] Sinoptik İncil metinlerinde İsa'nın kendisini "Tanrı oğlu" olarak nitelendirdiğine rastlanmaz. Bu İncillerde İsa ile ilgili kıssalarda İsa'yı bu şekilde adlandıranlardan ya da ona böyle hitap edenlerden bahsedilir. Ya şeytan, kötü ruhlar ve melek gibi metafizik varlıklar ya da İsa'nın etrafında yer alan ve aralarında Petrus'un da yer aldığı bazı kişiler onun için Tanrı oğlu ifadesini kullanmaktadırlar.[221] İsa ise bu nite-

218 Bu terimlerin Yeni Ahit metinlerinde kaç kez geçtiği konusunda Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, s.147'deki tabloya bakılabilir

219 Bkn. Mark. 1:9-11; Mat. 3:16-17; Luk. 3:21-22.

220 Bkn. Mark. 1:1.

221 Mat. 4:3, 6, 8:29, 14:33, 16:16, 27:40, 27:54; Mark. 3:11, 5:7, 15:39; Luk. 1:32, 35 4:3, 9, 41; 8:28.

liği kullanmayı uygun görmez. Nitekim yukarıda da değindiğimiz gibi, Sanhedrin'de yargılanırken kendisine "yüce olanın oğlu Mesih sen misin?" diye soran başrahibe cevap verirken İsa, kendisiyle ilgili "insan oğlu" kavramını kullanmayı uygun görür.[222]

Diğer taraftan bu İncil metinlerinde İsa'nın dilinden aktarılan ifadelerde zaman zaman kendisiyle ilgili "oğul" ifadesi geçer; tanrıdan bahsedilirken ise "baba" teriminin kullanılması dikkat çeker. Örneğin yaklaşan sonla ilgili olarak İsa, "O gün ve o saati ne gökteki melekler, ne de *Oğul* bilir; *Baba* dan başka kimse bilmez" demektedir (Mark. 13:32). Aynı şekilde İsa, yaşamının sonlarına doğru tanrıya "*baba, baba*" diye haykırıp yalvarmaktadır (Mark. 14:36). Bu konuda İncillerde geçen İsa'nın meşhur "bağ kiracıları" benzetmesi de dikkat çekicidir (Mark. 12:1-12; Mat. 21:33-46; Luk. 20:9-19). Bu pasaja göre İsa, yeryüzü ve insanlığı bir bağa, Tanrıyı bağ sahibi olan babaya, kendisini ise bağ sahibinin mirasçısı olan oğluna benzetir. Öte yandan İsa muhaliflerini de bağı kiralayan ama sonra onu tamamıyla sahiplenerek bağ sahibinin oğluna karşı çıkan ve onu öldürenlere benzetmektedir.

Kristolojik "Tanrı Oğlu" kavramını kullanmayan İsa'nın bu şekilde kendisiyle ilgili "oğul", tanrıyla ilgili de "baba" terimlerini kullanması ilginçtir. Eski Ahit bağlamında oğul ya da Tanrı oğlu terimlerinin anlamlarını bilmek, İsa'nın dilinden aktarılan ifadelerde geçen "oğul" ve "baba" gibi terimlerin anlamı konusunda bize önemli ipuçları verecektir.

Konuya geçmeden önce, Eski Ahit'te "Tanrı adamı" ve "Tanrı halkı" gibi ifadelerin sıklıkla kullanıldığına dikkat çekmek yararlı olacaktır. Birçok ifadede Musa ve İlyas gibi şahsiyetler "Tanrı adamı" diye adlandırılır.[223] Ayrıca 2 Samuel 14:13 gibi yerlerde İsrailoğulları "Tanrı halkı" olarak nitelenir. Eski Ahit'teki bu ifadelerin Tanrıya yakınlığı ya da Tanrı tarafından seçilmiş olmayı gösterdiği açıktır.

Diğer taraftan Eski Ahit'te Tanrı ile ilişkili olarak baba ve oğul terimlerinin üç değişik bağlamda kullanıldığı dikkat çeker. Öncelikle Eski Ahit'te "oğul" terimi, tıpkı Mesih kavramında olduğu gibi çeşitli krallar, bazı seçkin kimseler (özellikle Davud) için kullanılır. Ör-

222 Bkn. Mark. 14:61-62; Mat. 26:63-64.
223 Örneğin bkn. Yeşu 14:6; 1 Kral. 17:18; Hak. 13:8; Ezra 3:2.

neğin 2 Samuel 7:14'te Davud için Tanrı, "... ben ona baba olacağım ve o bana oğul olacak" der. Benzer bir kullanım Mezmurlar'da geçer. Burada da kral Davud, Tanrının kendisine "sen benim oğlumsun", "sen benim ilk oğlumsun" dediğini vurgular.[224] İkinci olarak oğul terimi bütün fertlerini kapsar şekilde İsrail kabilesi için kullanılır. Eski Ahit'in *Çıkış*, *Tesniye* ve *Hoşea* gibi kitaplarında Tanrı, İsrail ve İsrailoğulları için "Siz, tanrınız Rabbin oğullarısınız", "İsrail, oğlumdur, ilkimdir ..." ve "oğlumu Mısır'dan çağırdım..." gibi ifadeler kullanır.[225] Oğul ya da Tanrı oğlu ifadesinin burada da yine Tanrı katında bir diğer seçkin olan İsrail halkı için kullanıldığı görülmektedir. Zira tıpkı Davud örneğindeki seçkin krallar gibi İsrail de Tanrı katında diğer kabilelerden/halklardan farklı, ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Son olarak oğul terimi Eski Ahit metinlerinde melekler için bir unvan olarak da kullanılır. Eyub 1:6 ve 2:1'de Tanrının huzuruna gelerek kendilerini takdim eden melekler "Tanrı oğulları" olarak anılır. Yine Eyub kitabında Tanrı, alemi nasıl yarattığını açıklarken "alemin temellerini atarken, köşe taşını çakarken ve ölçülerini koyarken sabah yıldızlarının hep birlikte şarkı söylediklerini ve bütün *Tanrı oğullarının* sevinçle çağrıştıklarını" vurgular.[226] Tekvin'de anlatılan Nefilim kıssasına ilişkin ifadelerde de yine meleklerle ilgili "Tanrı oğulları" ifadesi kullanılır. Buna göre Tufan öncesi dönemde "Tanrı oğulları" insan kızlarını gördüklerinde güzellikleri karşısında tutulmuş ve onlardan kendilerine eşler edinmişlerdir.[227] Bunlardan başka Mezmurlar 29:1'de geçen "ey Tanrı oğulları, Rabbe verin; Rabbe izzet ve kudret verin" ifadesindeki Tanrı oğulları terimi, melekleri ifade edebileceği kadar, Tanrının yarattığı tüm insanları da kastedebilir.

Eski Ahit'te oğul ve Tanrı oğlu (ya da oğulları) ifadelerinin bu şekilde kullanılmalarının yanı sıra Tanrıyla ilişkili olarak kullanılan Baba veya Babamız ve Babam gibi terimler ise ya Tanrının yaratıcılığına işaret etmektedir ya da Tanrı tarafından seçilen özel kimselerin

224 Mezm. 2:7, 89:26-27 (ayrıca bkn. 2:12).

225 Bkn. Çık. 4:22-24; Tes. 14:1-2; Hoş. 11:1. Ayrıca bkn. İşa. 1:2, 30:1; Yer. 3:22.

226 Eyub 38:4-7.

227 Tek. 6:2-4. Melekler ya da yarı tanrısal varlıklarla insan kızlarının/kadınlarının evliliğinden doğan ırkı ifade eden Nefilim mitosu ve bunun diğer dinsel geleneklerdeki karşılıkları için bkn. Gündüz, Ş., "Kur'an kıssalarının kaynağı Eski ahit mi? Yapı, muhteva ve kaynak açısından Torah kıssaları", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, Ankara: Fecr 1998, ss.68-69.

ya da halkın Tanrıyla aralarındaki özel durumu (Tanrıya yakınlıkları gibi) belirtmektedir. Örneğin, Tanrıyla ilgili kullanılan Baba terimi, çeşitli yerlerde onun yaratıcılığını vurgulamaktadır.[228] Aynı şekilde İsrailoğullarının ya da kral Davud'un dilinden Tanrıyı kastederek Babamız veya Babam gibi sözlerin söylendiğini gösteren çeşitli Eski Ahit ifadeleri de bulunmaktadır.[229] Eski Ahit'in dışında Yahudi literatüründe Tanrıdan Baba unvanıyla bahseden diğer çeşitli metinler de vardır. Örneğin *Ölü Deniz Yazmaları*nda bu kullanıma zaman zaman yer verilmektedir.[230]

Bütün bunlar bize Eski Ahit'te kullanılan oğul ya da Tanrı oğlu terimlerinin genel anlamda "Tanrının yaratığı" özel anlamda ise "Tanrının seçkini" anlamına geldiğini göstermektedir. Benzer şekilde Tanrıyla ilgili kullanılan Baba ve Babamız gibi ifadeleri ise genel anlamda "yaratıcı" özel anlamda ise "bizi seçen, koruyan" anlamına gelmektedir.

İncil yazarlarının şahsi kanaatlerinin aksine kendisiyle ilgili "Tanrı oğlu" unvanını kullanmayan tarihsel İsa'nın, kendisi için Oğul ve Tanrı için Baba ya da Babam terimlerini kullanmış olduğu varsayılırsa, bu kullanım yukarıda açıkladığımız Eski Ahit bağlamındaki bir kullanım olmalıdır. Yani İsa, kendisinden "özel bir görevle Tanrı tarafından yaratılmış/seçilmiş kişi" anlamına oğul ifadesini kullanmış olabilir. Aynı şekilde Tanrı hakkında Baba (Abba) terimini kullanırken de bunu Eski Ahit bağlamında "yüce yaratıcı" ya da "kendisini seçip gönderen yüce varlık" anlamına kullanmıştır. Bunun dışında Sinoptik İncillerde İsa'nın, sonraki dönem Hıristiyan inancı bağlamında Teslis dogmasının unsurları olarak Baba ve Oğul unvanlarını kullanmış olduğunu ya da İsa'nın dilinden kullanılan oğul ifadesinin uluhiyet anlamı içerdiğini gösteren herhangi bir delil bulunmamaktadır.[231]

5. İsa'nın Mesajı

Eldeki mevcut kaynaklardan, özellikle Sinoptik İnciller ile Tomas ve Q İncilleri gibi Apokrif metinlerden hareketle tarihsel İsa'nın me-

228 Bkn. Tes. 32:6; Mal. 2:10.
229 Örneğin bkn. İşa. 63:16, 64:8; Mez. 89:27.
230 Bkn. Fitzmyer, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, s.103.
231 Wenham'ın, İsa'nın Baba (Abba) terimini kullanmış olmasının, onun kendisi açısından ilahi oğulluğa ilişkin özel bir bilince sahip olduğunu gösterdiği iddiası tutarlı gözükmemektedir. Bkn. Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, s.113.

sajının ne olduğunu incelediğimizde, onun öğretisindeki en temel hususun yaklaşan son konusunda insanlığı uyarması ve onları bir olan Tanrının egemenliğine katılmaya çağırması olduğu anlaşılır. İsa'nın içinde yaşadığı Yahudi toplumunda yaklaşan sona ilişkin güçlü bir eskatolojik beklenti mevcuttu. Eski Ahit'in özellikle İşaya gibi kitaplarında, Tanrının yakında aleme müdahale ederek kötü gidişe bir son vereceği, inancı ve ahlakı yeniden tesis edeceği, kötülüğü kaldıracağı ve seçkinlerini başa geçireceği beklentisi işlenmekteydi. Bu doğrultuda Yahudiler, Mesih beklentilerine paralel olarak yaklaşan bu Tanrının egemenliği dönemine hazırlık yapmak gerektiğini düşünmekteydiler. Nitekim İsa'nın yaşadığı dönemi de içerisine alan MÖ 2- MS 2. yy'lar arasında yaygın olan Yahudi Apokaliptikerleri eserlerinde yoğun şekilde bu konuyu, yani gelecek döneme ilişkin kehanet ve yorumları işlemekteydiler. Aynı şekilde bu dönemde sıkça rastlanan ve aralarında Yahya'nın da bulunduğu bir dizi peygamber, öğretilerinde halkı yaklaşan bu sona hazırlık yapmaya çağırmaktaydılar.

Zamanındaki bu genel kanaate paralel şekilde İsa da halkı yaklaşan son ve Tanrının krallığı konusunda uyarmaktaydı. Sinoptik İncillere göre İsa, halkı "günahlarınızdan vazgeçin ve Tanrıya dönün; zira *göklerin egemenliği* yakındır" diye uyaran Yahya'nın yanına gelmiş ve onun eliyle vaftiz olmuştu (Mat. 3:2). Bütün kaynaklar Yahya'nın öğretilerinin temelini halkı yaklaşan son konusunda uyarmak ve onları Tanrıya inanıp bağlanmaya ve tövbe etmeye çağırmak olduğunu belirtmektedir. Başlangıçta Yahya'ya gelerek onun öğretilerini dinleyen ve onun mesajını kabul etme anlamına gelen onun eliyle vaftiz olma törenine katılan İsa,[232] Markus'a göre Yahya'nın tutuklanması sonrası Galilee'ye giderek mesajı şu sözlerle tebliğ etmeye başlamıştı: "Zaman doldu. *Tanrının egemenliği* yakındır. Günahlarınızdan vazgeçin ve bu mesaja inanın" (Mark. 1:14-15). Burada Yahya'nın mesajıyla İsa'nınki arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Zira İsa, yalnızca burada alıntıladığımız sözüyle değil birçok ifadesiyle zamanın dolduğundan, Tanrının ya da göklerin egemenliğinin gerçekleşmesinin an meselesi olduğundan söz etmekte, insanları günahlarından tövbe ederek bu egemenliğe hazır olma-

232 Zira Yahya'nın vaftizi, günahlardan tövbe etme ve Tanrısal emirleri kabul etme göstergesiydi. Bkn. Luk. 3:3. Dolayısıyla onun eliyle vaftiz olmak Yahya'nın bu öğretisini kabul etmek anlamına geliyordu.

ya davet etmekte ve kendilerini oyalayan gündelik uğraşıları bir kenara bırakmaya çağırmaktadır. Yahya ile İsa arasındaki yakınlık yalnızca mesaj birliği açısından değil mesajı temsil edip yayma açısından birbirini takip etmeleri gerçeğiyle de ortaya çıkmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İsa, Yahya'nın bıraktığı (ya da daha doğru bir tespitle tutuklanıp öldürülerek bıraktırıldığı) yerden mesajı yayma işini devralmış ve o da yaşamının sonuna değin bu görevi sürdürmüştür.

İsa'nın sözünü ettiği Tanrının ya da göklerin egemenliği nedir? Geleneksel Hıristiyan düşüncesi bunun, Eski Ahit geleneğinde vurgulanan ve Peygamberlerce müjdelenen beklenen Mesih döneminin İsa'nın şahsında gerçekleşmesi olduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede İsa, Tanrı halkının Mesih-Kralıdır, dolayısıyla Tanrının krallığı Mesih'in krallığıdır. Bu dönem kozmik alemin ve insanlığın Rabbi olan İsa Mesih'le birlikte başlamıştır. Çarmıh sonrası dirilerek göğe yükselen ve Baba'nın sağ tarafında oturan İsa, Mesih-Kral olarak ileride bütün güç ve ihtişamıyla tekrar gelecek ve Tanrının krallığı dönemini tamamlayacaktır.[233]

Hıristiyan ilahiyatçılardan J. Weiss ve R. Bultmann gibi araştırıcılar, İsa'nın bahsettiği Tanrının krallığı düşüncesinin, Yahudi geleneği çerçevesindeki eskatolojk bir beklenti olduğu konusunda birleşirler. Hatta Bultmann, kendi zamanındaki özellikle Avrupalı Hıristiyan ilahiyatçılar arasında bu konuda bir fikir birliği bulunduğunu da vurgular.[234] Bultmann'a göre İsa, bunun yakında hemen gerçekleşeceğini umuyordu; İnsanoğlu bulutlar içinde gelecek, ölüler dirilecek ve hesap günü başlayacaktı. Bu çerçevede İsa'nın, özellikle şeytanları ve kötü ruhları kovmak suretiyle, yakında vuku bulacak olan Tanrının krallığının işaretlerini kendisinin gerçekleştirmesi söz konusuydu.[235] Tarihsel İsa'yı halk Yahudiliğinin bir çocuğu olan ve Tanrının aktivitesini içinde yaşadığı sosyal çevre doğrultusunda kavrayan bir yerel Rabbi olarak gören B. Chilton'a göre ise İsa, Tanrının krallığını, kendisini dinleyen şahısların tecrübesinde halihazırda mevcut olarak gördü. İsa'ya göre krallık, dokunulabilir ve his-

233 Bkn. Ratzinger, *Catechism of the Catholic Church*, ss.123, 191-193.

234 Bultmann, R., *Jesus Christ and Mythology*, New York: Charles Scribner's Sons 1958, ss.12-13. Bultmann, Tanrının krallığı konseptinin mitolojik olduğunu da tartışır. Bkn. aynı eser, ss.14vd.

235 Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, ss.12-13.

sedilebilir bir güçtü; insanlar onu o anda hissedebilirlerdi. Bu nedenle o, şeytanları kovdu, hastaları iyileştirdi ve bir dizi mucize gerçekleştirdi.[236] D.C. Allison, içinde yaşadığı Yahudi toplumunun Mesih-kral beklentisi doğrultusunda İsa'nın kendisini İsrail'in beklenen kralı olarak gördüğünü ve kendi şahsına referansla kurtuluşu yeniden tanımladığını savundu.[237] Benzer şekilde, *Jesus Seminar* ekolünün ünlü araştırıcısı M. Borg da İsa'nın Tanrının krallığını "kendisi vasıtasıyla akan Ruh'un gücü" şeklinde gördüğünü ve kendi zamanını Tanrının krallığının aktif olduğu bir devir olarak değerlendirip insanları bu krallığa girmeye davet ettiğini vurguladı.[238] Son olarak, İsa'nın mesajındaki Tanrının krallığının Tanrıyı ve onun yeryüzündeki güçlü varlığını kral ya da egemen bir unsur olarak dikkate almak olduğunu ya da Tanrının krallığının ilahi kurtuluş gününün gelişini ve yeni toplumun kuruluşunu ifade eden bir kavram olduğunu tartışan çeşitli görüşler de ileri sürüldü.[239]

Eldeki mevcut kaynaklarda İsa'ya atfedilen ifadelere bakıldığında İsa'nın yeryüzüne yönelik egemenlik çerçevesinde iki egemen unsurdan söz ettiği görülür. Bunlardan birisi şeytanın egemenliği, diğeri ise Tanrının egemenliğidir. İsa, şeytanın egemenliğine karşı savaşmakta ve insanları Tanrının egemenliğine davet etmektedir. Matta incilindeki bir rivayete göre, cin çarpmış ve şeytanın etkisinde kalmış olduğu düşünülen kör ve dilsiz bir adamı Tanrının ruhuyla iyileştiren, cinleri, şeytanları kovan İsa, böylelikle onu Tanrının egemenliğine iletmektedir.[240] Burada kişinin Tanrının egemenliğine girmesi, şeytanın etkisinden/egemenliğinden kurtulması demektir. Yine bir başka ilginç rivayette İsa, yeryüzünü bir tarlaya, insanları da burada ekili olan tohumlara benzetmektedir. Tarlaya ekilen iyi tohumlar ve kötü tohumlar (deliceler) vardır. Bunlardan iyi tohumlar, Tanrının ya da göklerin egemenliğinin halkını, kötü tohumlar ise kötü olanın yani şeytanın halkını temsil etmektedir (Mat. 13:36-38). Bu örneğiyle İsa, mesajını dinleyip kabul edenleri Tanrının egemenliğine katılan iyi insanlar, karşı çıkanları ise şeytanın egemenliğinde kalan kötüler olarak değerlendirmekte ve böylelikle yeryüzünün

236 Chilton, *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*, ss.79, 141-142.
237 Allison, "Jesus and the Covenant: A Response to E.P. Sanders", s.80.
238 Borg, *Jesus, A New Vision*, s.198.
239 Bkn. Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, s.35.
240 Mat. 12:26-28. Ayrıca bkn. QS, 28.

ve insanın, iki karşıt gücün yani yüce Tanrıyla kötülük timsali şeytanın egemenlik mücadelesinin cereyan ettiği bir alan olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlayış, egemenliğin insana yönelik ya da insanı konu alan yapısına dikkat çekmektedir. Nitekim Tomas İncilindeki bir ifadesinde İsa, 'Tanrının egemenliğinin insanların içinde ve dışında olduğunu" vurgulamakta ve kendini tanıyıp bilen insanın bunun farkına varacağını belirtmektedir (Tom. 3).

Yukarıdaki örnekler çerçevesinde baktığımıza Tanrının egemenliği, şeytanın egemenliğinin etkisinden kurtulup yanlış inanç ve düşünceleri terk ederek, bir olan Tanrıya iman ve onun emirlerine riayet etme yoluyla kişinin varlığına/ruhuna tanrısal iradenin egemen olmasıdır. Nitekim İsa çeşitli İncil metinlerinde yer alan birçok sözünde bunu vurgulamaktadır. Örneğin, İsa'ya gelerek ona "tüm emirler içerisinde en önemlisi hangisidir?" diye soran bir Yahudi din bilginine İsa şu karşılığı vermektedir: "En önemlisi şudur; ey İsrail, Tanrımız olan Rab tek Rabdir. Tanrın olan Rabbi bütün kalbinle, bütün canınla, bütün aklın ve bütün gücünle sev." Bunu duyan din bilgini ona, doğruyu söylediğini, zira Tanrının tek olduğunu ve ondan başkasının bulunmadığını belirttiğinde İsa: "Sen Tanrının egemenliğinden uzak değilsin" der (Mark. 12:28-34).[241] Yine Markus'taki bir ifadesinde o, Tanrının egemenliğini bir çocuk imanı saflığıyla kabul etmeyenlerin bu egemenliğe giremeyeceklerini bildirmektedir (Mark 10:15). Tomas İncilinde de buna paralel benzetmeler yapmaktadır. Buradaki bir ifadede İsa, emzirilen bebeklerle Tanrının egemenliğine girenleri kıyaslamakta ve bebekler gibi içi dışı bir olmanın Tanrının egemenliğine girme için şart olduğunu söylemektedir (Tom. 22). İnsanların iç ve dış görüntülerindeki birlikteliğe İsa Q İncilinde de dikkat çekmekte ve içi-dışı farklı olan Ferisileri kınayıp azarlamaktadır (QS, 34).

Tanrının egemenliğine girişte içi dışı bir olma ve çocuk saflığıyla bu egemenliği kabul etmenin vurgulanmasından başka bir diğer ifadesinde İsa, kendisini Rab diye çağırıp peşine takılan herkesin değil, ancak Tanrının isteklerini yerine getirenlerin göklerin egemenliğine gireceklerini vurgulamaktadır (Mat. 7:21). Aynı şekilde bir başka deyişinde de zamanın Ferisilerinden ve Yahudi din öğreticilerinden daha çok Tanrıya itaat etmedikçe göklerin egemenliğine girile-

241 Ayrıca bkn. Mat. 22:34-40.

meyeceğinin altını çizmektedir (Mat. 5:20). Bu ve benzeri ifadelerinden hareketle, İsa'nın bahsettiği Tanrının egemenliğine girmenin, Tanrıya inanmak ve onun emirlerini gözetmek olduğu açıktır. Bir başka ifadeyle Tanrının egemenliği, kişinin yaşamına, inanç ve davranışlarına Tanrının/ tanrısal iradenin egemen olmasıdır. Nitekim İsa, kendileri Tanrının egemenliğine girmeyen, ancak girenleri de bundan alıkoymaya çalışan Yahudi hukukçuları (din bilginlerini) yermektedir (QS, 34).

Tanrının egemenliğini insanlara anlatmaya çalışırken İsa, sık sık onun, kişinin yaşamına hakim olduğunda gittikçe gelişerek büyüyen, kişiyi ve çevresini giderek aydınlatan yapısına dikkat çeker; bunu çeşitli örneklerle izah etmeye çalışır. Örneğin, göklerin egemenliğini çiftçinin tarlasına ektiği bir tohuma ya da toprağa düşen bir hardal tanesine benzetir; bu tohum ya da tane kısa zamanda büyüyüp gelişerek ürün vermeye ya da kök salıp gelişen yapısıyla çevresine yararlı olmaya başlar (Mark. 4:26-32; Mat. 13:24-32).[242] Bundan başka o, göklerin egemenliğini bir hazineye, inci tanesine ya da her çeşit balığı toplayan bir balıkçı ağına benzetir (Mat. 13:44-48). Bütün bu benzetmelerinde İsa, tanrısal irade ve imanın kişinin yaşantısına egemen olduğunda, ona nasıl üstün değerler kazandıracağını, onu nasıl tutsaklıktan kurtarıp özgürleştireceğini ve zenginleştireceğini anlatmaya çalışmaktadır.

İsa, bu anlamdaki tanrısal egemenliğin halihazırda mevcut olduğunu belirtmektedir. Tanrıya, Tanrının güç ve kudretine ve onun emir ve yasaklarıyla kişi yaşamında yegane egemen kabul edilmesi gerektiğine iman etmek, halihazırda mevcut olan bu egemenliğe girmek demektir. Kendi anlayışları çerçevesinde İsa'ya Tanrının egemenliğinin ne zaman geleceğini soran Ferisilere İsa, bunun, burada şurada aranması gereken gözle görülür bir egemenlik olmadığını, aksine insanların arasında mevcut olduğunu anlatırken (Luk. 17:20-21), Tanrının egemenliğinin tanrısal iradeye teslimiyet ve iman olduğuna dikkat çekmektedir. Tomas İncilinde de kendisine egemenliğin ne zaman geleceğini soran talebelerine İsa şu çarpıcı cevabı vermektedir: "O beklemekle gelmeyecektir; 'işte burada' ya da 'işte şurada' denilecek bir husus olmayacaktır. Aksine, Babanın egemenliği yeryüzüne yayılmıştır ve insanlar onu görmemektedirler"

242 Krş. QS, 46.

(Tom. 113). Aynı şekilde bir diğer deyişinde İsa, kendisinin şeytanlara karşı mücadele etmesinin, Tanrının egemenliğinin halihazırdaki mevcudiyetini gösterdiğini anlatmaktadır (Luk. 11:20).

Çeşitli sözlerinde İsa, bazı insanların Tanrının egemenliğini kabul etmelerinin zorluğuna da dikkat çekmektedir. Bu konuda onun özellikle bazı zenginlerle ilgili yaptığı değerlendirme oldukça dikkat çekicidir. Sinoptik İncillerde yer alan bir rivayette, sonsuz yaşama kavuşmak için ne yapması gerektiğini soran varlıklı bir kişiye İsa, malını satarak yoksullar için harcamasını ve sonra talebeleri arasına katılmasını öğütler. Zengin adamın bu cevap karşısında surat asması ve bu öneriyi reddetmesi üzerine İsa, "zenginlerin Tanrının egemenliğine girmesinin ne kadar güç olduğunu", hatta "devenin iğne deliğinden geçmesinin bir zenginin Tanrının krallığına girmesinden daha kolay olduğunu" vurgular.[243] Diğer taraftan İsa'nın Tanrının egemenliğine girenlerin özellikle fakirler olmasına dikkat çekmesi de ilginçtir. İsa, "ey yoksullar, ne mutlu size, Tanrının egemenliği sizindir" demektedir (Luk. 6:20; Mat. 5:3; QS, 8).

Buraya kadar tartıştığımız materyalde İsa'nın Tanrının ya da göklerin krallığı kavramıyla kastettiği şeyin, insanın tanrısal iradeye boyun eğerek doğru inanç ve doğru tavırlar sergilemesi ya da bir başka ifadeyle tanrısal mesajı kabul etmesi olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, yine eldeki mevcut kaynaklarda İsa'ya atfedilen deyişler dikkate alındığında, İsa'nın, Tanrının ya da göklerin krallığı ile kastettiği ikinci hususun ise önceden beri peygamberler ve Apokaliptik metinlerce bahsedilen yaklaşan son ya da hesap günü, bir başka ifadeyle "tarihsel dünyanın sonu" olduğu görülmektedir.[244]

Kendisine bu günün ne zaman geleceğini soranlara İsa bunu, Baba'dan (Tanrıdan) başka ne kendisinin ne de bir başkasının bilebileceğini söyler.[245] Bununla birlikte İsa, hesap günü bağlamındaki Tanrının krallığının gelmesinin an meselesi olduğuna kanidir; halka bunun yakında geleceğini anlatmaktadır. Hatta o, etrafında

243 Mark. 10:17-25; Mat. 19:16-24; Luk. 18:18-25. Bkn. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, s.60.

244 Bkn. Eliade, M., *A History of Religious Ideas*, tr. W.R. Trask, Chicago: The University of Chicago Press 1982, c.2, s.339.

245 "O gün ve o saati, ne gökteki melekler ne de oğul bilir; Baba'dan başka kimse bilmez. Dikkat edin, uyanık durun, dua edin. Çünkü o anın ne zaman geleceğini bilemezsiniz. ... Ansızın gelip sizi uykuda bulmasın! Size söylediklerimi herkese söylüyorum: uyanık kalın." Mark. 13:32-36.

bulunan kişilere, içlerinden bir kısmı henüz hayattayken bu günün geleceğini söylemektedir (Luk. 9:27). İsa insanları bu güne hazırlık yapmaya, günahlardan uzak durmaya çağırır. Tanrısal emir ve yasaklara riayet etmenin bu günde değerli olma açısından önemini vurgulayarak, tanrısal yasadan taviz veren ve başkalarına da bunu öğretenlerin göklerin egemenliğinde alçalacağını, tanrısal yasaya riayet eden ve bunu başkalarına da öğretenlerin ise göklerin egemenliğinde yüceleceğini söylerler (Mat. 5:19). Yine İsa, kişiyi günaha sevk eden hususlardan uzaklaşma gerektiğini şu veciz ifadeyle belirtir: "Eğer gözün seni günaha sokarsa onu çıkar at. Tanrının egemenliğine tek gözle girmen, iki göz sahibi olarak cehenneme atılmandan iyidir" (Mark. 9:47).

Burada İsa'nın sözünü ettiği egemenlik, gelecekte gerçekleşecek olan eskatolojik bir krallıktır. İsa, bu krallıkta dünyanın çeşitli bölgelerinden (Gentilelerden) inanan kimselerin İbrahim, İshak ve Yakub'la birlikte olacaklarını, İsa'nın mesajını kabul etmeyip karşı çıkan İsrail halkının ise dışlanacağını vurgulamaktadır (Mark. 8:11-12; Luk. 13:28-30). Ayrıca İsa, o günde (göklerin egemenliğinde) şu an başta olan bazı kişilerin sonda, şu an sonda olan bazı kişilerin ise başta olacağını belirtmektedir (Luk. 13:30; Mat. 19:30; Mark. 10:31). İsa, tıpkı Yahya gibi, bu egemenliğin gerçekleşmesinin yakın olduğuna inanmakta ve Havarilerinden de tebliğ için gittikleri yerlerde bunun yaklaştığını halka anlatmalarını istemektedir (Mat. 10:7; Luk. 9:2, 10:9-11). Bu konuşmasında İsa'nın talebelerine, bu öğretiye kulak asmayan bölgelerden çıkarken uyarı için ayaklarının tozunu silkmelerini hatırlatması ve tıpkı Sodom ve Gomora gibi o yörelerin de aynı akıbete uğrayacağını söylemesi ilginçtir. Bununla İsa, kendisi ya da Havarilerince anlatılan gerçeklere inanmayan kişilerin yaşadıkları bölgelerin, gelmesi an meselesi olan Tanrının krallığı gününde karşılaşacağı hazin sona dikkat çekmektedir (Mat.10:7-14; Luk. 10:8-12). İsa'nın, tebliğ için gittikleri yerlerde nasıl davranmaları ve neleri vaaz etmeleri konusunda öğrencilerine yaptığı konuşmasında yaklaştığını vurguladığı Tanrının egemenliğinin hesap ya da yargı günü olduğu açıktır.

Sinoptik İncillerde yer alan bazı ifadelerde "İnsanoğlu" vasfıyla İsa'nın beklenen eskatolojik krallıkta meleklerle birlikte gelerek görkemli bir tahta oturacağı ve oniki tahta oturan Havarilerinin İsrailo-

ğullarını oluşturan oniki boyu yargılayacağı gibi ifadelere rastlanmaktadır.[246] Bunlar, İsa'nın tanrısal egemenliğe ilişkin yukarıda incelediğimiz anlayışıyla karşılaştırıldığında, İsa'dan ya da tarihsel İsa'dan ziyade ilk dönem Hıristiyanlığının düşüncesini yansıtmaktadır. Tıpkı Kristolojik Mesih ve Tanrı oğlu unvanlarına kişisel olarak inanıp İncillerinde bunları yansıttıkları gibi, İncil yazarları Hıristiyanlıkta merkezi bir dogma olan Mesih İsa'nın beklenen Mesih-kral olduğu düşüncesini de böylesi ifadelerle İncil metinlerinde yansıtmıştırlar. Zira Chilton'ın da haklı olarak vurguladığı gibi, Hıristiyanlığın ilkel bir şeklini temsil eden Sinoptik geleneğin zuhuru zamanında, İsa ilahi vahyin merkezi olarak görülmekte ve egemenlik tamamıyla onunla özdeşleştirilmekteydi.[247]

Eldeki mevcut kaynaklardan hareketle tarihsel İsa'nın mesajını incelediğimizde, onun öğretisinde yer alan bir diğer dikkat çekici hususun, sosyo-kültürel çöküşe karşı tavır alması ve hukukun ve ahlakın önemini vurgulaması olduğunu görürüz. Zira İsa'nın yaşadığı sosyal çevre, M. Borg'un yerinde ifadesiyle "kriz içerisindeki bir sosyal dünyaydı".[248] Bu kriz döneminde bir yandan toplum üzerinde aşırı bir nüfuz kurmuş olan Yahudi din bilginleriyle rahipler sınıfı, toplumsal yapıyı kendi çıkar ve menfaatlerine uygun şekilde yönlendirmeye çalışmaktaydılar. Özellikle Ferisi ve Saduki ileri gelenlerinden oluşan bu grup, hukuku kendi çıkarları doğrultusunda yorumlayıp uygulamakta, dinsel inançlar, beklentiler ve mekanları kendi kişisel amaçlarına uygun şekilde kullanmaktaydılar. Diğer taraftan, yine toplumsal yapıya egemen olan güçlü bir siyasal mekanizma vardı ve bu mekanizma gerek Yahya ile gerekse İsa ile ilgili hadiselerde olduğu gibi, kendi otoriter yapısına karşı oluşabilecek her türlü muhalefeti şiddetle bastırmaktan veya ortadan kaldırmaktan asla çekinmiyordu. Bu nedenle gerek Josephus tarafından haklarında bilgi verilen bazı peygamberlik hareketleri gerekse Yahya ile İsa, mevcut otoriter yapıya karşı gelip onu değiştirmeye çalışmakla suçlanmış ve bunlara karşı katı bir takibat politikası izlenmiştir. İsa'nın yaşadığı dönemde Roma'ya bağlı bir siyasal iktidar olarak

246 Bkn. Mat. 19:28; Luk. 22:30. "İnsanoğlu kendi görkemi içinde bütün melekleriyle birlikte gelince, görkemli tahtına oturacak. Ulusların hepsi onun önünde toplanacak ..." Mat. 25:31-32. Ayrıca bkn. Mat. 16:27-28.

247 Bkn. Chilton, *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*, s.143.

248 Borg, *Jesus. A New Vision*, s.80.

topluma egemen olan bu güçlerle Yahudi elitlerinden (din adamları ve bilginlerinden) oluşan grubun, toplumsal yapıyı denetim altında tutma ve oluşan/oluşabilecek her türlü muhalefeti ortak bir zeminde sindirme, yok etme açısından birbiriyle yakın bir ilişki içerisinde oldukları dikkat çekmektedir.

Gerek Sinoptik İncillerde gerekse diğer bazı metinlerde İsa'ya atfedilen ifadelerde, onun, toplumda çıkar ve menfaatleri doğrultusunda bir yapı oluşturan bu seçkinler/elitler grubuna -özellikle de Ferisi-Saduki ileri gelenlerine- karşı mücadele ettiği görülür.[249] Zira İsa'nın öğretilerine en şiddetli tepkiyi bunlar göstermekte, İsa ve taraftarlarına karşı şiddet hareketlerini genellikle bunlar örgütlemektedirler. İncil metinlerinde geçen birçok ifadesinde İsa bunlarla mücadele eder; onları sıklıkla ikiyüzlülükle ve sahtekarlıkla suçlar. Onların gerçeği göremeyen körler, budalalar ya da "körlerin kör kılavuzları" olduklarını vurgular (Mat. 15:14, 23:16-19; Luk. 6:39). Zaman zaman "sizi engerekler soyu" şeklinde hitap ettiği Ferisileri ve din bilginlerini "gelenekleri uğruna Tanrının emirlerine karşı gelenler" olarak niteler (Mark. 7:5-8; Mat. 15:3). Etrafındaki insanları "Ferisilerin ve Sadukilerin mayasından kaçınmaya" yani onlardan ve onların öğretilerinden uzak durmaya çağırır (Mark. 8:14-21; Mat. 16:5-12). Çünkü ona göre Ferisiler, "sığırların yemliğinde yatan köpeklere benzerler; ne kendileri yerler nede sığırlara yedirirler" (Tom. 102).

İsa'nın Ferisiler ve din bilginlerine karşı eleştirilerini derli toplu şekilde en güzel yansıtan pasajlar Matta ve Luka İncillerinde[250] bulunur. Burada İsa onları riyakar ve içi dışı farklı olmakla suçlar. Onların insanlara birtakım doğruları söyledikleri halde kendilerinin bunlara riayet etmediklerini belirtir. İşlerine geldiği zaman kılı kırk yararcasına en ince detayları gündeme getirdiklerinin, ama işlerine gelmediğinde en önemli büyük bir meseleyi görmezden geldiklerinin (deveyi amuduyla yuttuklarının) altını çizer. Ayrıca onların adalet, merhamet ve sadakat gibi temel değerlere sırt döndüklerini vurgular.

İsa, yaşadığı dönemde toplumdaki ahlaki bozulmalara ve mevcut statükoyu kendi menfaatleri doğrultusunda oluşturan din adamla-

249 Yaşadığı dönemdeki sosyal yapıya karşı tavır ve davranışları nedeniyle İsa'yı, R. Horsley gibi kimi yazarlar, bir çeşit "sosyal devrimci" olarak değerlendirirler. Bkn. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, ss.28-29.

250 Mat. 23:1-34; Luka 11:39-51. Ayrıca bkn. Mark. 12:38-40.

rına karşı yalnızca sözlü uyarı ve telkinlerle yetinmemiş zaman zaman bazı radikal davranışlar da sergilemiştir. İsa'nın tapınakta satıcılara karşı davranışını konu alan rivayet, bu konuda oldukça dikkat çekici bir örnektir. Kudüs'teki tapınağa giden İsa, burasını adeta bir menfaat, çıkar kapısı haline getirenlere karşı mücadele eder; burasını alışveriş merkezi haline getirenleri tapınaktan kovar, para bozan sarrafların masalarını devirir, güvercin satanların sergilerini bozar. Ayrıca İsa, "dua evi olması gereken mabedin bir haydut inine dönüştürüldüğünü" söyler (Mark. 11:15-17; Mat. 21:12-13; Luk. 20:45-46).

Yine İsa, deyişlerinde güzel ahlaka sıkça vurgu yapmakta, insanları içi dışı bir olmaya davet etmektedir. Ferisilere karşı polemiğinde İsa, iç temizliği olmadıkça dıştan temiz görünmenin bir önem taşımayacağını vurgulamaktadır (Mat. 23:25-28). Yine İsa, insanları gösterişten, gurur ve riyakarlıktan uzak durmaya, dulların ve zavallı kişilerin mallarını haksız yere yememeye çağırmakta; bunun aksini yapan kişileri kınamaktadır (Mark. 12:38-40). Bundan başka İsa, ünlü Dağ Vaazında insanları kardeşliğe, barışa, dostluğa çağırmakta, sözünde durmanın önemini vurgulamakta ve bütün hareketlerinde içten ve samimi olmaya davet etmektedir. Ayrıca İsa, insanları ısrarla günahtan uzak durmaya davet etmektedir. Bu konuda onun, "eğer elin seni günaha sokarsa onu kes. ... ayağın günaha sokarsa onu kes. ... gözün seni günaha sokarsa onu çıkar at" şeklindeki uyarısı (Mark. 9:43-47; Mat. 5:29-30), konu üzerinde ne kadar hassas olarak durduğunu göstermektedir.

İsa'nın mesajında ısrarla üzerinde durulan bir diğer önemli konu da Tanrının emir ve yasaklarına uyulması ya da tanrısal yasalara riayet edilmesidir. İleride üzerinde duracağımız gibi geleneksel Hıristiyan düşüncesi İsa'nın (daha doğrusu Hıristiyan imanının Mesih'inin) tanrısal hukukun geçerliliğini sona erdirdiğini ve bunu yalnızca sevgi ilkesine indirgediğini düşünmektedir. Üzerinde duracağımız gibi bu düşüncenin, Pavlus'un Mesih ve kurtuluş öğretileri doğrultusunda şekillendiği açıktır. Ancak eldeki mevcut metinlerde, özellikle Sinoptik İncillerde İsa'ya atfedilen ifadelere baktığımızda, İsa'nın tanrısal hukuku ilga ettiği ya da ona karşı çıktığını gösteren hiçbir ipucunun bulunmadığını görürüz. Nitekim Allison ve Moo gibi birçok çağdaş araştırıcı da çalışmalarında bunun altını çizmekte-

dirler.[251] Dolayısıyla İsa, hem kendi yaşamında hukuka titizlikle riayet etmiş hem de çevresine hukuka riayet etmenin önemini vurgulamıştır. Örneğin o, Musa hukukunda gözetilen adakla ilgili emirleri uygulamış ve etrafına da önermiş (Mark. 1:44; Mat. 8:4), Şabat kuralına riayet etmiş ve aile hukukuna bağlı kalmıştır (Mat. 15:3-6, 19: 16-22; Mark. 7:8-13, 10:17-22). Matta 5:18-19'da tanrısal hukukun geçerliliğiyle ilgili şu önemli açıklamada bulunmuştur:

Size doğrusunu söyleyeyim, gök ve yer ortadan kalkmadan, her şey gerçekleşmeden, kutsal yasadan (tanrısal hukuktan) ufacık bir harf ya da bir nokta bile eksilmeyecek. Bu nedenle, bu buyrukların en küçüklerinden birini kim çiğner ve başkalarına öyle yapmalarını öğretirse, göklerin egemenliğinde en küçük sayılacaktır. Ama bu buyrukları kim yerine getirir ve başkalarına öğretirse, göklerin egemenliğinde büyük sayılacaktır.

Luka 16:17'de de İsa, gök ve yerin ortadan kalkmasının tanrısal yasanın ufacık bir noktasının yok olmasından daha kolay olacağını belirtir.

Diğer taraftan İsa, tanrısal hukukun istismar edilmesine ya da bir çıkar aracı olarak kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde o, hukuki emirler gözetilirken bunların teşri sebeplerine bağlı kalmanın önemli olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin, Şabat günü havrada bir hastayı iyileştiren İsa'yı Yahudiler, bu günde ibadet dışı bir eylemde bulunduğu gerekçesiyle eleştirdiklerinde o, tanrısal hukuka göre Şabat günü kötülük yapmak değil iyilik yapmanın, öldürmek değil can kurtarmanın doğru olduğu görüşünü dile getirir (Mark. 3:1-5). Yine İsa, kendisini kınayan Ferisilere, "hanginizin bir koyunu olur da Sebt günü çukura düşerse onu tutup çıkarmaz?" diyerek, onların çifte standardını eleştirir.[252]

İsa, öğretilerinde sevgi prensibi üzerinde özenle durmaktadır. Kendisine "en önemli emrin ne olduğunu" soran bir kişiye İsa, Tanrıyı sevmenin en önemli emir olduğunu, ikinci önemli emrin ise kişinin kendisini sevdiği gibi komşusunu da sevmesi ilkesi olduğunu belirtir. Ona göre tanrısal emirlerin tümü ve peygamberlerin sözleri

251 Bkn. Allison, "Jesus and the Covenant: A Response to E.P. Sanders", s.68; Moo, D.C., "Jesus and the Authority of the Mosaic Law", C.A. Evans, S.E. Porter (ed.) *The Historical Jesus*, Sheffield Academic Press 1995, s.128.

252 Mat. 12:11. Ayrıca bkn. Luk. 13:10-17, 14:1-5.

bu iki buyruğa dayanmaktadır.[253] Moo'nun da ifade ettiği gibi, bu sözleriyle İsa, sevginin hukuka üstünlüğünü ya da önceliğini söz konusu etmemekte, fakat onun tanrısal buyruklar arasında en önemli olduğunu vurgulamaktadır. Kişinin Tanrıyı ve insanları sevmesi kuralı önemli bir emirdir, yoksa hukukun tek emri değil.[254]

Sevgi prensibine vurgu yapan İsa, bununla içinde yaşadığı Yahudi toplumunun katı, acımasız hukuk anlayışını eleştirmekte, aslında Musa hukukunda tanrısal bir buyruk olan Tanrıyı ve insanları sevmenin insanın tüm yaşantısına egemen olması gerektiğinin altını çizmektedir. İsa'nın sevgiye vurgu yaptığı sözleri tanrısal hukuka yönelik diğer sözleriyle birlikte düşünüldüğünde, onun, hukuk kurallarını gözetip riayet etmede sevgiden yoksun, kılı kırk yaran acımasız ve katı bir anlayışa sahip olmayı eleştirdiği ve bu kurallara gerek şahsımızda gerekse toplumsal düzeyde riayet ederken sevgi ilkesini her zaman ön planda tutmamız gerektiğine inandığı açıktır. Örneğin İsa, Musa hukuku çerçevesinde nanenin, anasonun ve kimyonun bile ondalığını hesaplayan; ancak sevgi, merhamet ve adalet ilkesini ihmal edenleri eleştirmektedir. Hukukun yalnızca insanları kırıp dökme materyali olarak algılanmasını tenkit etmekte, tanrısal emirler arasında affetme ve bağışlama gibi ilkelerin de varlığına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda İsa, insanlara karşı bağışlayıcı olmayı teşvik eder ve "şayet siz başkalarının suçlarını bağışlamazsanız, Tanrı da sizin suçlarınızı bağışlamaz", der (Mat. 6:14-15). Yine İsa, başkalarını değerlendirirken önce insanın kendisine bakmasını ve kendisi için nasıl davranılmasını istiyorsa diğerlerine de aynı şekilde davranmasını ister. Onun özelikle "sen, neden kardeşinin gözündeki çöpü görürsün de kendi gözündeki merteği fark etmezsin? Senin gözünde mertek varken nasıl olur da kardeşine, izin ver de gözündeki çöpü çıkarayım dersin" sözü oldukça çarpıcıdır.[255] Böylelikle İsa, insanların tanrısal hukuku yalnızca kendi çıkar ve menfaatleri doğrultusunda katı, ruhsuz ve acımasız şekilde kullanmalarının önüne geçmeye çalışmıştır. Yoksa o, hukuku ne kendi yaşantısında ne de toplumsal düzlemde dışlamıştır.

253 Mar. 12:30-31; Mat. 22:37-40; Luk. 10:25-28. Krş. "ve Tanrın Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün kuvvetinle seveceksin" Tes. 6:5; " ... ve komşunu kendin gibi seveceksin" Lev. 19:18.

254 Moo, "Jesus and the Authority of the Mosaic Law", s.98.

255 Mat. 7: 3-4. Ayrıca bkn. Mat. 7:12; Tom. 26.

Eldeki mevcut kaynaklarda, zaman zaman İsa'ya atfedilen bazı ifadelerde İsa'nın Musa hukukuna çeşitli konularda bazı yenilikler getirdiğini çağrıştıran ifadelere de rastlanmaktadır. Özellikle öğrencilerine hitaben "ben size diyorum ki ..." diye başlayan ifadelerinde, Eski Ahit'in zina, adam öldürme ve yemin gibi hükümlerine ilişkin İsa'nın yorum ve görüşlerine yer verilir. Örneğin, Eski Ahit'in "cana kıymayın" (Çık. 20:13; Tes. 5:17) emrine ilişkin olarak İsa, kardeşine karşı öfkelenen ve küfreden kimsenin de yargılanması gerektiğini söyler (Mat. 5:21-22). Burada İsa, haksız yere adam öldüren kişinin yargılanacağına yönelik Musa hukukuna karşı gelmemekte, bu cürümü işleyen kadar başkasına haksız yere öfkelenip hakaret edenin de yargılanması gerektiğine dikkat çekmektedir. Aynı şekilde Eski Ahit'in "zina etme" emrine (Çık. 20:14; Tes. 5:18) ilişkin olarak sadece zina eylemini fiilen yapanın değil, "bir kadına bakıp onu arzulayan kişinin de kalbiyle zina ettiğine" dikkat çekmektedir (Mat. 5:27-30). Yine İsa boşanma konusuyla ilgili, karısını cinsel ahlaksızlık gerekçesi dışmda boşayan (keyfi olarak boşayan) her şahsın onu zinaya itmiş olduğunu belirtmekte ve böylesi bir durumda karısını boşayıp başkasıyla evlenenlerin karılarına karşı zina etmiş olacaklarını vurgulamaktadır (Mark. 10:11-112; Mat. 5:31-32; Luk. 16:18). Son bir örnek olarak İsa, yalan yere yemin etmeme ve Tanrı için yapılan yeminlere (adaklara) sadık kalma (Say. 30:2) konusunda, yapılan davranışlarda önemli olanın kişinin sözünde durması olduğunu, "evet'iniz evet, hayır'ınız hayır olsun" sözüyle ifade eder. Bunun dışında gereksiz yere yemin etmenin doğru olmadığına dikkat çeker (Mat. 5:33-37).

Bütün bu örneklerde dikkati çeken şey, İsa'nın Musa hukukunun uygulanışına yönelik olarak kendi döneminde yaygın olan bazı kanaatleri eleştirdiği ve bu hukukun katı literal bir anlayış yerine geçerliliğinin hikmetlerinin de dikkate alınması gerektiği üzerinde durduğudur. Hukuka sıkı sıkıya bağlı olarak yaşayan ve eldeki mevcut kaynaklarda yaşamında hukuka karşı çıktığı yönünde herhangi bir delil bulunmayan İsa, Musa hukukuna alternatif bir hukuk sistemi ya da anlayış getirmemiş; aksine bir yandan bu hukukun bağlılığın önemini vurgularken diğer yandan hukukun uygulanmasında kendi döneminde görülen bazı yanlış anlama ve uygulamaları da eleştirmiştir.

Burada, hukuka İsa'nın getirdiği yenilik olarak fazlaca tartışılan yeme-içme hukukuna ilişkin İsa'nın yaklaşıma da değinmek gerekir. Markus İncilinde yer alan bir rivayete göre (Mark. 7: 1-16), ellerini yıkamadan yemeğe başlayan İsa'nın öğrencilerini eleştiren Yahudi din adamları, ona, öğrencilerinin neden geleneğe aykırı hareket ettiğini ve mundar (pis) ellerle yemek yemenin doğru olup olmadığını sordular. Bunun Tanrının emrinden ziyade bir gelenek olduğunu vurgulayan İsa ise, "insanın dışında olup içine giren hiçbir şeyin onu kirletemeyeceğini; zira insanı kirleten asıl şeyin insanın içinden çıkan olduğunu" söyler. İsa'nın bu sözünü tam olarak anlayamayan öğrencileri ona, bunun ne demek olduğunu sorduklarında o, "dıştan girenlerin insanın midesine girdiğini ve ayakyoluyla atıldığını" açıklar. Bu rivayeti aktaran Markus, rivayetin altına şöyle bir not düşer: "İsa, bu sözlerle tüm yiyeceklerin temiz olduğunu bildirmiş oldu" (Mark. 7:19). Ancak rivayetten anlaşılacağı gibi İsa burada yenilecek tüm şeylerin helalliğinden ya da Levililer 11'de bahsedilen yeme-içmedeki helal-haram sınırının geçersiz olduğundan bahsetmemekte, yalnızca yemekten önce ellerin yıkanmasıyla ilgili bir geleneği tenkit etmektedir.[256] Rivayetin sonunda Markus tarafından yapılan yorum ise İsa'nın görüşünü değil erken dönem Pavlusçu Hıristiyan cemaatinin anlayışını temsil etmektedir.[257]

Yeme-içme ile ilgili bir diğer deyişe Luka İncili 10:7'de rastlanır. Burada İsa, tebliğ amacıyla çeşitli bölgelere dağılacak olan talebelerine yaptığı konuşmasında "girdiğiniz evde kalın, size ne verirlerse onu yiyip için. Çünkü işçi kendi ücretini hak eder" der. Luka 10:8'de de "bir kente girdiğinizde sizi kabul ederlerse, önünüze konulanı yiyin" ifadesi geçer. Benzer bir ifade Tomas İncili 14'te de şu şekilde yer alır: "Ve herhangi bir ülkeye giderseniz, herhangi bir diyarda dolaşır ve kabul edilirseniz, önünüze koyduklarını yiyiniz." Burada yer alan ifadeler de ilk bakışta İsa'nın Musa hukukunda bulunan yeme-içmede helal ve haram sınırlarının gözetilmesi ve dolayısıyla bazı yiyeceklerin yenilmesinin yasak olması kuralını değiştirmiş olduğu izlenimini vermektedir. Oysa Tomas İncilindeki rivayetin devamında "ağzınıza girecek şeyler sizi kirletmeyecektir; fakat ağzınızdan çıkan

256 Markus'taki anlatıya paralel bir rivayet Mat. 15: 1-20'de geçer.
257 Ayrıca bkn. Bernheim, *James, Brother of Jesus*, s.125.

şeyler sizi kirletecektir" ifadesi yer alır. Kirli ellerle yemek yemenin hükmü bağlamında, temizlikle ilgili deyişlerinde de İsa "ağza giren şeylerin mideye indiğini ve ayakyoluyla atıldığını", dolayısıyla temiz olduğunu, "ağızdan çıkan her türlü kötü düşünce ve ahlaksızlık, cinayet gibi şeylerin ise yürekten kaynaklandığını", dolayısıyla bunların insanı kirlettiğini vurgular (Mat. 15:17-20; Mark. 7:20-23). Dolayısıyla İsa'nın tebliğ için çeşitli yörelere gidecek olan talebelerine konuşmasında geçen "size getirdiklerinden yiyin" sözü, yeme içmedeki haram helallik konusuyla değil temizlik konusuyla ilişkili olmalıdır.

Son olarak, kısas hükmüyle ilgili olarak Matta (5:39-41) ve Luka (6:29-30) İncillerinde geçen ve İsa'ya atfedilen ifadeler, kısasa karşı hak aramamayı, "sağ yanağına bir tokat atana öbürünü de çevirmeyi ... bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürümeyi" veya "malımızı alandan onu geri istememeyi" istemektedir. İfadelerin yer aldığı pasajlara genel olarak bakıldığında bunların sevgi ilkesiyle ilişkili olduğu, yalnızca dostların değil düşmanların da sevilmesi gerektiğinin vurgulandığı görülmektedir. İsa'nın diğer deyişlerini de dikkate aldığımızda, onun sevgi prensibini tanrısal hukukun en temel ilkesi olarak işlediğini görmekteyiz. Bununla birlikte, güçlü ve zorbalara kesin teslimiyet anlamına gelen ve "sağ tarafa bir tokan atan", "bizi kendisini izlemeye zorlayan" ya da "malımızı alıp el koyan" nitelikli kişi ya da kurumlara kesin teslim olup onları sevme, onlardan nefret etmeme öğretisini işleyen bu ifadelerin, tarihsel İsa'ya ait olması mümkün değildir. Zira, yine mevcut kaynaklarda İsa'nın -yukarıda da konu ettiğimiz- yaşamına ve öğretilerine baktığımızda, topluma musallat olan ve onları gerek ruhsal gerekse maddi anlamda hemen her açıdan sömüren kişi ve kurumlara karşı bizzat kendisinin mücadele ettiği ve onları şiddetle eleştirdiği kesindir. Tapınaktaki rant çevrelerine karşı çıkıp onların tezgahlarını yıkması, tapınaktan kovması, bütün amaçları toplumu sömürüp onlar arasında ekonomik ve sosyal açıdan bir üstünlük oluşturmak olan Ferisi ve Saduki din adamlarıyla rabaylar sınıfına karşı çıkması ve bu uğurda kovulup dövülmeyi, hakarete uğrayıp toplumdan dışlanmayı, hatta ölümü göze alması bunu açıkça ortaya koymaktadır. Kişisel yaşamında böylesi radikal tavırlar sergileyen İsa'nın, zalimin zulmüne sessiz kalmayı,

hak aramamayı ya da zulme rıza göstermeyi tavsiye etmiş olması düşünülebilir mi?[258]

M. Borg'ün yerinde ifadesiyle "doğrudan tarihsel dokümanlar olmayan ve İsa'ya ilişkin her deyiş ve hikayesinin erken dönem kilisesi tarafından şekillendirilmiş olduğu"[259] İncil metinlerinde yer alan ve İsa'ya atfedilen bu ifadeler İsa'nın değil, Pavlus'çu İsa Mesih anlayışına sahip ilk Hıristiyan cemaate dahil olan İncil yazarlarının görüşlerini yansıtmaktadır. Zira, ayrıca üzerinde duracağımız gibi Pavlus, mektuplarında dünyevi otorite ve iktidarlara kesin teslim olmanın tanrısal iradeye teslimiyetle özdeş olduğunu belirtmekte ve herkesin otoritesi altında yaşadığı yönetime itaat etmesini istemektedir. Bu anlayış, otoriteye ya da güçlü olana her halükarda boyun eğmeyi ve ona direnmemeyi gerekli görmektedir. Bu durumda, Pavlus'un talebesi ve özel hekimi olan Luka ile Pavlusçu öğretiye bağlı olan Matta incili yazarı ya da yazarları, Pavlus'un bu otorite anlayışını İsa'nın sevgi ile ilgili deyişleri arasına sıkıştırmış olmalıdır. Ayrıca bu ifadelerin Markus ve Tomas İncilleri gibi erken dönem metinlerinde geçmemesi de bunların sonradan İsa'nın sözleri arasında sokuşturulmuş olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

258 Burada Tomas ve Markus İncilleri de dahil birçok metinde yer alan imparatora vergi ile ilgili İsa'nın sözüne de kısaca değinmek gerekir. İncil metinlerine göre Ferisilerden ve Herodianlaran (Herod taraftarları) bir grup İsa'yı tuzağa düşürmek amacıyla ona gelip, "İmparator'a vergi vermenin tanrısal hukuka uygun olup olmadığını" sorarlar. Onların kendisini sınadıklarını anlayan İsa ise verginin siyasal yönetimin hakkı olduğunu, dolayısıyla verileceğini söyler (Mark. 12:13-17; Tom. 100, Mat. 22:15-22; Luk. 20:20-26). Burada İsa'nın yaklaşımı açıktır. Öncelikle o, bu sorunun kendisini tuzağa düşürmek ve mevcut siyasal yapıyla karşı karşıya getirmek amacıyla sorulduğunun farkındadır. İkinci olarak da o, siyasal iradeye vergi vermenin Musa hukukuna aykırı olmadığını düşünmektedir. Ancak İsa'nın bu yaklaşımının, otoriteye ve güçlülerden yana olan mevcut statükoya kayıtsız boyun eğme ya da her halükarda itaat etme anlamına gelmediği de ortadadır.

259 Borg, *Jesus, A New Vision*, s.15.

BEŞİNCİ BÖLÜM

PAVLUS'UN İSA ANLAYIŞI

Kendisini İsa Mesih'in Havarisi olarak tanımlayan Pavlus ile İsa arasındaki ilişkiyi tahlil etmek, Pavlus'un öğretilerini ve bu öğretiler çevresinde gelişen Hıristiyanlığı anlamak için şarttır. Zira, bu iki önemli figür, yani Pavlus ile İsa arasındaki ilişkinin, Hıristiyan geleneğinin kurulup gelişmesinde önemli yeri vardır. Pavlus'un İsa ile ilişkisi iki farklı açıdan yaklaşılabilir. Birinci bakış açısına göre Pavlus, öğretilerinin kaynağı olarak İsa'yı gösteren ve İsa'dan aldığı müjdeyi/öğretiyi insanlara aktardığını dile getiren bir aracıdan ibarettir. Dolayısıyla bu açıdan Pavlus, yalnızca İsa'nın bir elçisi, onun bir takipçisidir; kurtarıcı İsa'nın mesajını yayıp temsil etme noktasında o, yalnızca bir aracıdan ibarettir. İkincisi bakış açısına göre ise Pavlus, kurtarıcı İsa'nın mesajını taşıyan basit bir aracı ya da elçi değil, peygamberlerin ve belki de İsa'nın bizzat kendisinin beklentilerini yerine getirecek kişidir. Zira onun yerine getireceği misyon, Eski Ahit peygamberleri kadar bizzat İsa'nın kendisi tarafından da müjdelenen, Gentileleri İsrail'in tanrısına tapınmaya sevk etmektir.[1] Nitekim Pavlus, Romalılara mektubunda (15:8-11) Mesih İsa'nın bir amacının, Gentilelere Tanrıyı yüceltmek olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan Pavlus, misyonun tamamlanmasını sağlayan ve dolayısıyla dinde İsa'dan da öte merkezi bir karakter olarak karşımıza çıkan bir kişiliktir.

Pavlus'un Mesih merkezli (Kristosentrik) din anlayışı, bütün Hıristiyan dogmalarının temelini oluşturmaktadır. Bedenleşen tanrısal Oğul olarak insanlığın kurtuluşu için yeryüzünde yaşayan ve çarmıhta öldükten sonra tekrar dirilerek ilahi aleme yükselen Rab İsa Mesih karakteriyle ilgili öğretilerinde Pavlus, tarihsel İsa'nın yaşamına ilişkin anlatılarda yer alan İsa'nın vaftizi, Havarileriyle yediği yemek, haç, mucizeleri ve benzeri unsurları zaman zaman kullanır; bunları kendi öğretilerini destekleme bağlamında yorumlar. Ancak, gerçekte tarihsel İsa'nın yaşamı ve düşüncelerinin Pavlus'un

1 Sanders, *Paul*, s.2.

Mesih İsa'sı ile örtüşüp örtüşmemesi önemli bir sorun olarak karşımızdadır. Bir önceki bölümde, eldeki mevcut kaynaklardan hareketle tarihsel İsa'nın kimliği ve mesajının ne'liği konusunu tartışmıştık. Bu bölümde de Hıristiyanlığın temelini oluşturan Pavlus'un İsa anlayışını irdeleyerek bu sorunu çözmeye çalışacağız. Öncelikle Pavlus'un tarihsel İsa'yı görüp görmediği ya da onunla temas kurup kurmadığını ve aynı şekilde mesajlarının temel karakteristik özellikleri açısından her iki tarihsel şahsiyet arasında bir paralellikten/özdeşlikten söz edilip edilemeyeceğini ele almak yararlı olacaktır.

1. Pavlus ve Tarihsel İsa

A. Pavlus Tarihsel İsa'yı Ne Kadar Tanıyor?

Pavlus'un yaşadığı dönemde İsa'yla ilişki kurup kurmadığı konusu Pavlus'u anlama açısından oldukça önemlidir. Gerçi yaşamından bahsederken, Pavlus'un, Şam vizyonu öncesi katı bir İsa ve İsa taraftarı (İsevi) düşmanı olduğunu bizzat mektuplarında vurguladığını belirtmiştik. Dolayısıyla, şayet o tarihsel İsa ile herhangi bir irtibat kurmuşsa, bu yakın bir ilişki değil, düşmanlık çerçevesinde onu uzaktan ya da yakından görme veya öğretilerini dinleme şeklinde olabilir. Nitekim bazı Hıristiyan yazarlar, yaşamı esnasında Pavlus'un İsa'yı görmüş olduğunu ya da görebileceği ihtimalini tartışırlar.[2] Bu konuda ileri sürdükleri en önemli delil ise Pavlus'un Korintlilere ikinci mektubunda geçen şu ifadesidir: "Biz Mesih'i bedene göre tanısak bile, artık onu böyle tanımıyoruz" (2 Kor. 5:16). Ancak bu ifade, onun tarihsel İsa'yı (ya da "bedene göre İsa'yı") görüp tanımış olduğunu gösteren kesin bir delil olarak algılanamaz. Zira, dikkat edileceği gibi, bu cümlede "tanısak bile" ifadesi ihtimal belirten bir şart ifadesidir. Nitekim problemin farkında olan bazı yazarlar, bu ifadenin "tanımamıza rağmen" şeklinde algılanması gerektiğini savunmaktadırlar.[3] Ancak böyle algılansa bile yine de bu ifadenin, onun İsa'yı görüp tanımış olduğunu ortaya koyduğu söylenemez. Zira ilgili ifade, Pavlus'un Mesih öğretisine ilişkin cemaatine yaptığı genel bir konuşmanın bir parçasıdır. Bu sözleriyle o, bedenen yaşamış olan İsa'nın değil şu an yaşamakta olan ve kendisine öğretisini ilham eden Rab İsa Mesih'in önemli olduğuna dikkat çekmektedir.

2 Örneğin bkn. Scott, *Christianity According to St. Paul*, ss.11-14.

3 Bkn. Machen, *The Origin of Paul's Religion*, s.54. Kitabı Mukaddes Şirketi ve Yeni Yaşam Yayınları'nca yapılan Türkçe çevirilerde de söz konusu ifade "... tanıdıksa da" şeklinde aktarılmıştır.

Nitekim Bultmann, bu ifadeden hareketle, Pavlus'un İsa'yı görmüş ve ondan etkilenmiş olduğunu ileri sürmenin sadece bir fanteziden öteye geçemeyeceğini belirtmektedir.[4]

Bazı Hıristiyan yazarlar da Pavlus'un İsa'yı görmüş olduğuna delil olarak Şam vizyonu hadisesini kullanmaktadırlar. Weiss gibi araştırıcılara göre, Şam vizyonunda Pavlus'un gökte kendisine görünen İsa'yı tanıması, onu daha önceden de görmüş olduğunu kanıtlamaktadır.[5] Oysa Pavlus'un yaşamını incelerken değindiğimiz gibi, Şam vizyonu ile ilgili anlatılar, bu hadisede Pavlus'un gökte kendisine görünen ve konuşan varlığı tanımadığını, bu nedenle ona "sen kimsin?" diye sorduğunu aktarmaktadır. Bu rivayet, tam aksine Pavlus'un İsa'yı tanımadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, birçok araştırıcının da belirttiği gibi Pavlus'la ilgili rivayetler, kişisel olarak onun İsa'yı tanıdığını gösteren herhangi bir delil vermemektedir.[6]

İsa'yı tanımış olması bir tarafa, Şam vizyonu öncesi Pavlus'un İsa'nın Kudüs'teki talebelerini tanıyor olması da -daha önce de değindiğimiz gibi- oldukça şüphelidir. Nitekim Pavlus, Galatyalılara mektubunda (Gal. 1:18-19), Şam vizyonu sonrası Kudüs'e Kifas'la (Petrus'la) tanışmak için gittiğini ve on beş günlük bu ziyareti esnasında diğer Havarilerden Yakub dışında kimseyi görmediğini söylemektedir. Onun bu ifadesi, Pavlus'un daha önceden Havari Petrus'u (ve muhtemelen diğerlerini) tanımadığına işaret etmektedir. Ayrıca, yine daha önce tartıştığımız gibi, Pavlus'un Şam vizyonu öncesi Kudüs'te hiç bulunmadığı, aksine Antakya yöresinde yaşadığı ve ancak bu vizyon sonrası ilk kez Kudüs'e geldiği konusunda güçlü deliller bulunmaktadır. Bunlar arasında en önemlisi Galatyalılara mektubunda geçen (Gal. 1:21-23) bizzat Pavlus'un sözleridir. Burada Pavlus, Şam vizyonu sonrası Havarilerle tanışmak amacıyla kısa süre için uğradığı Kudüs'ten ayrılıp Suriye ve Kilikya bölgelerine gittiğinde, burada bulunan Yudealı İsevilerin kendisi şahsen tanımıyor olduklarını, ancak kendisiyle ilgili duyumlara sahip oldukları ifade etmektedir. Yudea bölgesi Kudüs'ü de içerdiğine göre, bu bölgeden olan ancak İsa sonrası dönemde buradan kaçarak etrafa dağılan İsa

4 Bultmann, "Paul", s.133.
5 Machen, *The Origin of Paul's Religion*, s.56.
6 Bkn. Fitzmyer, "Pauline Theology"., s.1386; Machen, *The Origin of Paul's Religion*, s.57. M. Grant da Pavlus'un asla İsa'yı şahsen tanımamış olduğunu vurgulamaktadır. Grant, *Saint Paul*, s.15.

taraftarlarının Pavlus'u şahsen tanımıyor olmaları, Resullerin İşleri'nde Luka tarafından anlatılan, Pavlus'un Şam vizyonu öncesi Kudüs'te yüksek mevkii sahibi ve önemli bir İsa/İsevi düşmanı olduğu rivayetlerini boşa çıkarmaktadır. Zira, bu kadar önemli bir kişinin ve önde gelen bir İsa düşmanının Kudüs ve civarındaki İseviler tarafından tanınmaması mümkün değildir. Böylelikle Pavlus'un İsa döneminde Kudüs'te yaşadığı iddiasının oldukça tartışmalı olması da onun tarihsel İsa'yı görüp şahsen tanımış ve dinlemiş olması ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

Diğer taraftan Pavlus, mektuplarında nadiren de olsa İsa'nın yaşamıyla ilgili bazı olaylara atıfta bulunur. Örneğin onun bir kadından doğduğundan (Gal. 4:4), işkenceye maruz kaldığından (1 Kor. 11:23), öldüğünden ve gömüldüğünden (1 Kor. 15:3-4) bahseder. Ayrıca İsa'nın talebeleriyle yediği yemekten de söz eder (1 Kor. 11:23). İsa'nın yaşamına ilişkin Pavlus'un atıfta bulunduğu bu birkaç olaya baktığımızda onun, özelikle İsa'nın son dönemine ilişkin anlatılarla, yani onun eza görmesi, çarmıha gerilmesi, ölmesi, gömülmesi ve dirilmesi gibi olaylarla ilgilendiğini görürüz.[7] Ayrıca Pavlus, mektuplarında zaman zaman İsa'dan bazı sözler de aktarır. Örneğin Korintlilere mektubunda (1 Kor. 7:10-11) boşanma konusuyla ilgili olarak o şöyle der: "... Rab buyuruyor: kadın kocasından ayrılmasın. Ayrılırsa ya kocasız kalsın yada kocasıyla barışsın. Erkek de karısını boşamasın."[8] Yine aynı mektubunda (1 Kor. 9:14) Pavlus, "mesajı yayanların geçimlerini mesajdan sağlamalarını Rabbin buyurduğunu" söylemektedir.

Bu şekilde Pavlus'un nadiren de olsa İsa'nın yaşamındaki bazı olaylara atıfta bulunması ve ondan birkaç söz nakletmesi, onun İsa'yı daha önceden görüp tanımış olduğunu göstermez. Muhtemelen Pavlus, tarihsel İsa'nın yaşamına ve sözlerine ilişkin bilgileri, Antakya yöresinde oluşan Helenistik İsa cemaatinden duyumlar şeklinde elde etmiş ve bu bilgilerden bazılarını kendi öğretilerini destekleme noktasında kullanmıştır. Nitekim, İsa'nın yaşamına ilişkin onun özellikle İsa'nın eza görmesi, çarmıha gerilmesi ve ölüp dirilişine ilişkin rivayetleri ön plana çıkarması, kendi İsa Mesih anlayışına zemin hazırlamak amacına yöneliktir. Diğer taraftan gerek -

7 Metin içinde verdiğimiz referanslara ilaveten bkn. Gal. 2:20, 3:1; Filip. 2:8; 1 Kor. 2:2, 8; Rom. 10:6.

8 Krş. Mark. 10:11-12; Mat. 5:32, 19:9.

yukarıda örneklerini verdiğimiz- doğrudan İsa'ya atfederek naklettiği sözler, gerekse İncil metinlerinde İsa'ya atfedilen sözlerle örtüşen sözleri[9] de bu bağlamda düşünülebilir. Yani Pavlus, İsa'dan nakledilen sözler arasında kendi öğretilerini destekler mahiyette gördüğü ifadeleri alıp yorumlayarak kullanmaktadır. Gerçi İsa'yla ilgili bu sözleri nakleden İncil metni yazarlarının da Pavlusçu İsa Mesih doktrini taraftarı oldukları dikkate alındığında, hatta Luka İnciliyle Resullerin İşleri yazarı Luka'nın bizzat Pavlus'un talebesi olması gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, Pavlus'un dayanak olarak kullanıp ön plana çıkardığı İsa yaşamından kesitlerle İsa'nın bazı sözlerinin ne kadar tarihsel İsa'yı yansıtıyor olduğu tartışmalı hale gelir. Pavlus'un kendi duyumlarından hareketle İsa'ya ait olduğu iddiasıyla yorumlayıp kurguladığı bazı olaylar ve sözlerin, İncil yazarlarınca otantik kabul edilip alınarak İncil metinlerine sokulmuş olabileceği, dolayısıyla bu materyalin gerçek kaynağının da Pavlus olabileceği ihtimali ortaya çıkar.[10]

Her halükarda tarihsel İsa'nın ne yaşamı ne de sözleri Pavlus'un konuşmalarında ve öğretilerinde fazlaca yer bulur. Zira o, tarihsel İsa'dan öte kendi öğretilerinin kaynağı/dayanağı olarak algıladığı tanrısal İsa'yı ve tanrısal İsa'ya imanı ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca birazdan değineceğimiz gibi, onun kurtuluş öğretisinde tarihsel İsa'nın yaşamı yalnızca haç hadisesi sonrası gerçekleşen diriliş ve yeni kurtuluş anlayışına zemin hazırlaması açısından bir değer taşımaktadır. Dolayısıyla yaşamış olan İsa'nın sözleri ve davranışları dinin temel doktrinleri açısından fazla bir önem taşımamaktadır.

Pavlus'un tarihsel İsa'yı kişisel olarak görüp görmediği sorunu kadar, öğretilerinde ne kadar tarihsel İsa'nın görüş ve düşüncelerini yansıttığı konusu da Pavlus ile tarihsel İsa ilişkisini irdeleme açısından önem taşımaktadır. Burada üzerinde durulması gereken temel sorun, Pavlus'un görüş ve düşüncelerinde ne kadar tarihsel İsa'yı takip ettiği sorunudur. Pavlus, doğrudan İsa'nın yaydığı fikirlerin bir izleyicisi miydi yoksa o erken dönem Helenistik İsa cemaatinin öğretileri doğrultusunda faaliyet gösteren bir teolog muydu? Tanrı, hukuk, kurtuluş ve benzeri öğretilerinde ne kadar tarihsel İsa'yı izledi?

9 Örneğin bkn. 1 Sel. 5:2, 13, 15; Rom. 12:14, 17. Krş. Mat. 5:44, 24:43; Luk. 6:27-28, 12:39

10 Bu arada İncillerin tarihsel açıdan Pavlus mektuplarından sonraya ait olduğu gerçeği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu sorunun çözümü, D. Wenham'ın belirttiği gibi,[11] şu iki önemli soruya cevap aramakla yakından ilgilidir: (i) Pavlus, öğretisi de dahil İsa'nın misyonunu ne kadar biliyordu? (ii) Pavlus, teolojik açıdan İsa'yı ne kadar doğruladı ya da yanlışladı?

Pavlus'un misyon faaliyetlerinde İsa'nın yaşamına ve sözlerine ne kadar yer verdiği ile ilişkili yukarıda yaptığımız tartışma, sanırım, onun İsa'nın misyonu ve öğretilerini ne kadar biliyor olduğu sorusuna cevap verir niteliktedir. Tarihsel İsa'yı şahsen görüp tanımamış ya da onun öğretilerini bizzat kendisinden dinlememiş olsa da şüphesiz Pavlus'un İsa ile ilgili bazı bilgilere Şam vizyonu öncesi ulaşmış olduğu kesindir. Pavlus'un İsa konusundaki bu bilgilerinin kaynağı, büyük ihtimalle Antakya civarında oluşan ve İsa'nın Mesihliği düşüncesini görüşlerinde merkez edinen Helenistik İsa cemaati olmalıdır. Çalışmanın başlarında da değindiğimiz gibi Antakya merkezli bu cemaat, İsa sonrası dönemde özellikle Kıbrıslı ve Kireneli bazı İsa taraftarlarınca kurulmuş ve mesajı Yahudi olmayanlar (ya da Roma vatandaşı Gentileler) arasında yaymayı amaç edinmiştir. Bu çerçevede geliştirilen hareket, zamanla Kudüs'teki Yakub liderliğindeki İsevi hareketten ayrılmış, özellikle hukukun artık geçerli olmadığı ve İsa'nın Mesihliği fikirleriyle dikkat çekmiştir. Dine girişi öncesi tanrısal hukuka bağlı katı bir Ferisi olduğu belirtilen Pavlus, muhtemelen bu cemaate karşı mücadele etmiş ve onlarla karşı karşıya gelmiştir. Dolayısıyla o, İsa'nın yaşamı ve bazı sözleriyle ilgili bilgileri de bu cemaatten öğrenmiş olmalıdır. Ancak Pavlus, İsa'nın sözlerini mektuplarında tarihsel İsa'nın değil kendi Mesih anlayışı doğrultusunda yüce Rabbin sözleri olarak değerlendirmiştir. Ona göre bunları Rab İsa Mesih kendisine bildirmiştir.[12]

Diğer taraftan Pavlus'un temsil ettiği öğretilerde tarihsel İsa'yı ne kadar yansıttığı probleminin çözümü, onun inançsal/düşünsel açıdan tarihsel İsa ile ilişkisinin boyutlarını da ortaya koyacaktır.

Bazı Hıristiyan teologlar İsa ile Pavlus arasında çeşitli yönlerden paralellikler bulunduğuna dikkat çekmişler ve bu paralellikleri başlıca dört kategoride toplamışlardır. Bunların tamamı İsa ile Pavlus'un yaşam tarzları arasındaki bazı benzerliklerle ilgilidir. Bu paralel noktalar şunlardır: (i) Daveti yayma sürecinde evsizlik ve açlık

11 Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, ss.8, 14.
12 Krş. 1 Kor. 7:10, 25, 9:14; Rom. 14:14. Bkn. Bultmann, "Paul", s.144.

gibi durumlarla kendini gösteren mahrumiyet ve yokluk, (ii) kendini hizmete adama, (iii) acı ve ıstırap dolu bir yaşam ve (iv) bekaret. Yeni Ahit metinlerinden hareketle Pavlus ile tarihsel İsa'nın yaşam hikayelerine baktığımızda ilk üç maddede gerçekten de bu iki şahsiyet arasında bir benzerlik bulunduğu görülmektedir. Bazı araştırıcılar, bekaret konusundaki paralelliğe biraz ihtiyatlı yaklaşmak gerektiğini, zira Pavlus'un dul olması ihtimalinin bulunduğunu belirtmektedirler.[13] Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, Pavlus'un dul olduğu konusundaki görüşler spekülasyondan öteye gitmemektedir.

Peki, yaşam tarzlarında görülen bu benzerlikler tarihsel İsa ile Pavlus arasındaki bir yakınlığı ya da Pavlus'un tarihsel İsa'nın izinde olduğunu ortaya koyar mı? Yaşam tarzlarındaki bu paralelliklerden başka bazı yazarlar, doktrinel açıdan da Pavlus'la İsa arasındaki çeşitli paralellikler (hukuka yaklaşımdaki paralellikler ve her iki tarihsel şahsiyete ait söz ve deyişlerdeki üslup ve biçim benzerlikleri gibi) bulunduğunu ileri sürerler.[14] Ancak buna karşılık birçok araştırıcı ise Pavlus ile İsa'nın öğretileri arasında oldukça köklü farklılıklar bulunduğuna dikkat çekerler. Hatta bu araştırıcılar, Pavlus'un öğretileri doğrultusunda şekillenen Hıristiyanlığın, İsa'nın dini olmadığını vurgularlar.[15]

B. İki Şahsiyet Arasındaki Doktrinel Farklılıklar

Gerçekten de yüzeysel bazı paralellikler bir tarafa, Pavlus ile İsa'nın tebliğ ettikleri öğretileri karşılaştırdığımızda, Pavlus'un öğretilerinde ne kadar tariksel İsa'yı takip ettiği sorusuna olumlu cevap vermek pek mümkün gözükmemektedir. Zira İsa ile Pavlus'un teolojileri arasında temel birçok farklılık bulunmaktadır. Bu farklılıklar; öğretilerinin merkezi vurgusu, hukuka yaklaşımları, Tanrı düşünceleri, kurtuluş teorileri, tarihsel akışa, geçmişe ve geleceğe bakış tarzları ve benzeri konularda özellikle ön plana çıkmaktadır.

a. Teosentrizm ve Kristosentrizm

Pavlus ile tarihsel İsa arasındaki temel farklılıklardan birisi, her iki şahsiyetin öğretilerinin merkezini oluşturan farklı yaklaşımlarda

13 Bkn. Reumann, *Variety and Unity in New Testament Thought*, s.77.
14 Bkn. Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, ss.27-28; Bultmann, "Jesus and Paul", ss.229vd.
15 Bkn. Bultmann, "Jesus and Paul", ss.217-219.

ortaya çıkmaktadır. Bir önceki bölümde mesajı hakkında bilgi verdiğimiz tarihsel İsa'nın teolojisi Teosentrik (Tanrı merkezli) bir yapıya sahiptir. İsa'nın yaptığı çağrının özünde, insanları Tanrıya iman edip, kötülükten uzak durmak suretiyle Tanrının egemenliğine girmeye davet etmek bulunmaktadır. Dolayısıyla onun öğretilerinin merkezi unsuru; kötülüğün, günahkarlığın ve zulmün ifadesi olan şeytanın boyunduruğu altında olmaya karşı çıkarak halkı Tanrıya davet etmektir. Tanrı hem kozmogonik ve kozmolojik düzlemde hem de insan yaşamında egemen olan yüce varlıktır. Bu egemenliğin farkında olmayan ya da günah ve kötülüğe meylederek buna karşı çıkan insanları uyarmak İsa'nın görevidir.

İsa'nın bu Tanrı merkezli din anlayışına karşılık Pavlus'un öğretilerinin temelini ise Kristosentrizm ya da Mesih merkezlilik düşüncesi teşkil eder. Pavlus, "ben artık yaşamıyorum, Mesih bende yaşıyor" (Gal. 2:20) ya da "benim için yaşamak Mesih'tir" (Filip. 1:21) gibi sözleriyle Mesih kavramının öğretilerinin temelini oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Birazdan daha geniş şekilde ele alacağımız gibi, Pavlus'a göre İsa, tanrısal Oğul'un insanlığın kurtuluşu için bedenleşmiş halidir, Mesih'tir. Dinsel öğretinin en önemli işlevi, kurtarıcı Rab İsa Mesih düşüncesini açıklamasıdır. Bu çerçevede kurtuluş ve iman Mesih kavramı çerçevesinde açıklanmaktadır. Pavlus'a göre kurtuluşun yegane yolu Mesih'e imandır. İsa, iman ve tanrısal hukuk da dahil dinsel öğretilere teslimiyet ile Tanrı egemenliğine girme gereğinden söz ederken, Pavlus, "Mesih'te" olmanın ya da "Mesih cemaatine" girmenin gereğinden söz etmektedir.

Pavlus düşüncesinde İsa Mesih, birey açısından kişinin kurtarıcısı olarak kozmik bir öneme sahiptir. İnananlar topluluğu için ise o cemaatin (kilisenin) başı, ruhu ve hayatı olarak bir önem taşır; cemaat Mesih'in vücudu olarak görülür.[16] Pavlus'a göre Mesih, Tanrının yüce kudreti, ilahi maksadın bir açılımıdır. O, "Tanrının gücü ve hikmeti"dir (1 Kor. 1:24).

H. Küng, Pavlus'un Kristosentrizminin Teosentrizm temeline dayandığını ve onun Kristolojisinin Yahudi monoteizmiyle doğrudan uyumlu olduğunu iddia eder. Zira ona göre Pavlus, "İsa Mesih vasıtasıyla Tanrıya" ilkesini işlemiştir. Ayrıca Küng, Pavlus'un, Yahudi inancındaki tek Tanrıya inancı, iki Tanrıya inanç şeklindeki bir Hı-

16 Manson, *On Paul and John*, s.14.

ristiyan imanıyla değiştirmek istemediğini de ifade eder.[17] Birazdan üzerinde duracağımız gibi, Pavlus'un İsa Mesih'in ikincil dereceden tanrısallığını düşündüğü, dolayısıyla ona Baba Tanrıya nispeten ikincil bir konum atfettiği kesindir. Ancak buna rağmen Pavlus, kurduğu teolojisinde ve öngördüğü kurtuluş ve eskatoloji öğretisinde Baba Tanrıdan ziyade İsa Mesih'i ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla onun Tanrı merkezli olmaktan öte Mesih merkezli bir dinsel gelenek oluşturduğu açıktır.

b. Tanrının Egemenliği

Aynı şekilde "Tanrının egemenliği" kavramı açısından da Pavlus'un yaklaşımı tarihsel İsa'nın yaklaşımından oldukça farklıdır. Yine daha önceden belirttiğimiz gibi, İsa'ya göre Tanrının egemenliği, özel anlamda dünyanın sonunda gerçekleşecek olan hesap/yargı günüdür; genel anlamda ise o, Tanrının iradesinin insan inanç, düşünce ve eylemlerine egemen olmasıdır. Bu nedenle İsa, insanları şeytanın egemenliğinden kurtarmaya ve Tanrının egemenliğine girmeye çağırmaktadır. İsa'ya göre Tanrının egemenliği insanın dışında, şurada burada aranması gereken bir şey değildir; ayrıca genel anlamda bu egemenlik, eskatolojik bağlamda ileride gerçekleşecek olan siyasal krallık bağlamındaki bir egemenlik de değildir. Bu egemenlik insanla, insanın düşünsel ve eylemsel varlığıyla ilişkilidir ve halihazırda başlamış durumdadır. Pavlus'ta ise Tanrının egemenliği, eskatolojik bağlamdaki Mesih'in krallığı beklentisine (Parousia) dönüşmüştür. Ona göre, Tanrı kendilerini karanlığın egemenliğinden kurtarıp Oğul'un egemenliğine aktarmıştır (Kol. 1:13). Onun beklediği egemenlik, Rab İsa Mesih'in egemenliğidir (2 Tim. 4:1, 18). Pavlus'a göre, yeryüzüne ilk gelişinde çarmıhta kendisini feda ederek, dünyaya egemen olan günah-ölüm kısırdöngüsüne ilişkin gerçekleri insanlara bildiren ve onlara bu kısırdöngüden kurtuluşun yollarını öğreten Rab İsa Mesih, ileride tekrar gelecektir. Bu gelişinde Mesih, her yönetimi, her hükümranlık ve gücü ortadan kaldırıp egemenliği Baba'ya teslim edecektir. Ayrıca bu dönemde, ölüm de dahil bütün düşmanları Mesih'in ayakları altına serilecektir (1 Kor. 15:24-25). Ona göre, Rab İsa Mesih, Tanrının borazanıyla gökten inecek ve ölüler dirilecektir. Sonra inananlar bulutlar içerisinde göğe yükseltilerek ebediyen Rab ile birlikte olacaklardır (1 Sel. 4:13-

17 Küng, *Christianity: Its Essence and History*, s.113.

18). Burada, Yahudi düşüncesinde mevcut olan kral-Mesih motifinin Pavlus tarafından Rab İsa Mesih şekline dönüştürüldüğü görülmektedir. Yahudi beklentisinde siyasal bağlamda egemen olan bir yeryüzü kralı şeklinde düşünülen Mesih, Pavlus tarafından soteriolojik bağlamda faaliyet gösterecek olan tanrısal bir krala dönüştürülmüştür.

Pavlus, Mesih'in ikinci gelişiyle gerçekleşecek olan Tanrının krallığı döneminin henüz başlamadığını ama an meselesi olduğu düşünmektedir. Ona göre bu krallık her an başlayabilirdi. Bu doğrultuda Pavlus, kendi yaşamı esnasında bunun gerçekleşeceğini düşünüyor ve konuşmalarında bunu dile getiriyordu:

> Rabbin sözüne dayanarak size şunu bildiriyoruz: Biz yaşamakta olanlar, Rabbin gelişine dek diri kalacak olanlar, gözlerini yaşama kapamış olanların önüne asla geçmeyeceğiz. Rabbin kendisi bir emir bağırtısıyla, baş meleğin sesiyle ve Tanrının borazanıyla gökten inecek. Önce Mesih'e ait ölüler dirilecek. Ondan sonra biz yaşamakta olanlar, diri kalmış olanlar, onlarla birlikte Rabbi havada karşılamak üzere bulutlar içerisinde alınıp götürüleceğiz ... (1 Sel. 4:15-17).

Dolayısıyla o, herkese şu an oldukları şekilde kalmaları gerektiğini öğütlüyordu (1 Kor. 7:18-24, 26-27, 29-31); zira ona göre Mesih'in gelişi an meselesiydi ve birtakım boş şeylerle uğraşmaya gerek yoktu.

Markus İncilindeki bir ifadeye göre Tanrının egemenliğinin halihazırdaki cemaatin yaşamında gerçekleşeceğine dair İsa'da bir beklenti vardır. Bu ifadesinde İsa şöyle der: "Size doğruyu söyleyeyim, burada bulunanlar arasında, Tanrının egemenliğinin kudretle gerçekleştiğini görmeden ölümü tatmayacak olanlar var" Mark. 9:1. İsa'nın bu sözüyle Pavlus'un, Parousia'nın gelişinin an meselesi olduğu ve halihazırdaki cemaatin bunu göreceği beklentisi arasında ilk bakışta bir benzerlik görülmektedir. Ancak, burada ciddi bir ayrılık noktasının varlığını vurgulamakta yarar var. Zira, Tanrının ya da göklerin egemenliği konusundaki genel yaklaşımı doğrultusunda İsa, Tanrının otoritesinin insanların inanç, düşünce ve yaşamları yakında kuşatacağını ve insanların hep birlikte şeytanın egemenliğinden sıyrılarak kendilerini Tanrının otoritesine vereceklerini beklemekteydi. Bir başka ifadeyle İsa'da, muhatabı olan insanların, kendi öğretilerini kısa zamanda büyük çoğunlukla kabul edecekleri yönünde bir beklenti vardı. Dolayısıyla bu ifade bu beklentinin dile

getirilmesidir. Oysa Pavlus'un beklentisi ise gelecekte vuku bulacak ve kozmolojik düzlemde de etkili olan tanrısal varlık Mesih'in göklerden melekler eşliğinde yeryüzüne gelmesi düşüncesiyle ilgilidir. Dolayısıyla bu iki beklenti arasında şekilsel bir benzerlik bulunmakla birlikte, ciddi anlamda bir muhteva farklılığı söz konusudur.

Pavlus'un, Mesih'in gelişinin Mesih'e inanan ilk cemaatin henüz hayatta olduğu bir zamanda olacağını düşünmesi, bu ilk cemaatin aynı zamanda ilk ve son Mesih inanlıları olacağına inandığına da işaret etmektedir.[18] Ancak ilerleyen dönemde Mesih'in hemen gelmesine yönelik beklentisinin gerçekleşmemesi üzerine, Pavlus'un bu fikrini değiştirdiği ve etrafındakilere belki ilk Mesih yanlılarının bir kısmının bunu görmeyebileceğini söylediği bilinmektedir.

> İşte size bir sır açıklıyorum. Hepimiz ölmeyeceğiz; son borazan çalınınca hepimiz bir anda, bir göz kırpmasında değiştirileceğiz. Evet, borazan çalınacak, ölüler çürümez olarak dirilecek ve biz de değiştirileceğiz (1 Kor. 15:51-52).

Pavlus'un Parousia düşüncesinde zamanla bir gelişimin/değişimin olduğu,[19] Selaniklilere mektubunda savunduğu hemen gerçekleşecek olan Parousia fikrini daha sonraki döneme ait olan Korintlilere mektubunda yumuşattığı ve bu konuda bir gecikmenin olabileceğini düşündüğü açıktır. O, etrafındaki ilk cemaatten en azından bir kısmının Parousia'yı göreceğine inanmaktadır; ancak bunlar arasında kendisinin olup olmayacağı konusunda ne düşündüğü ise tam olarak anlaşılmamaktadır. Ona göre, ölmeden Parousia'yı görecek olanlar, bu hadisede ölümlü yeryüzüne ait varlıklarını bırakacak ve ilahi alemin ölümsüzlük elbiselerine bürüneceklerdir. "...Rab İsa Mesih'i bekliyoruz. O ... bizim dünyevi elbisemizi kendi yüce bedeni gibi bir hale getirecektir" (Filip. 3:21).

c. Misyonun Merkezi Vurgusu: Mesaj mı İsa'nın Şahsı mı?

Bundan başka tarihsel İsa ile Pavlus'un öğretileri arasındaki bir diğer önemli farklılık, misyondaki merkezi vurgu konusunda ortaya çıkmaktadır. İsa'nın öğretilerinde önemli olan, İsa'nın kendi şahsiyeti ya da kimliği değil, tebliğ ettiği mesajdır. İsa'nın temsil ettiği bu mesaj ise, Tanrının mutlak egemenliğine dikkat çekmek ve insanla-

18 Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, s.79.
19 Bouttier, *Christianity According to Paul*, s.22.

rı günahlardan uzak durup tövbe etmek ve Tanrının emir ve yasaklarına uymak suretiyle inanç, düşünce ve yaşamlarını bu egemenliğe açmaktır. Nitekim bu mesaj İsa'nın faaliyete başlaması öncesi dönemde Yahya tarafından da tebliğ edilmiştir. Bunun dışında tarihsel İsa, elimizdeki erken dönemlere ait mevcut kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla kendi şahsını ya da kimliğini davetinde asla ön plana çıkarmamaktadır.

Diğer taraftan Pavlus'un öğretisinde ise tarihsel İsa'nın temsil ve tebliğ ettiği mesaj değil, şahsı ya da kimliği önemli bir unsur olarak ön plana çıkar. Bu nedenle Pavlus, mektuplarında tarihte yaşamış bir şahsiyet olan İsa'nın yaşamını ya da tebliğ ettiği öğretileri/mesajı fazla dikkate almaz; onun için önemli olan İsa'nın şahsında bedenleşen ilahi Oğul Rab Mesih'tir. Bu nedenle Pavlus, artık kendilerinin İsa'yı dünyevi haliyle tanımadıklarını, önemli olanın dünyevi İsa'nın ölümü sonrası dirilen, ilahi aleme yükselen ve ileride yeniden gelecek olan Mesih İsa olduğunu vurgulamakta, öğretilerinde ısrarla bunun üzerinde durmaktadır.

d. Tanrı Düşüncesi

Tanrı düşüncesi konusunda da İsa ile Pavlus arasında bir farklılık dikkati çeker. Tarihsel İsa, Musa inancı doğrultusunda düşünen tam bir monoteisttir. Ona göre Musa hukukundaki en önemli buyruk, Tanrının tek olduğunu ve ondan başka Rab olmadığını belirten ("Tanrımız olan Rab tek Rabdir") ve Tanrıyı bütün varlığımızla sevmemiz gerektiğini vurgulayan emirdir (Mark 12:29-32). Tanrı yaratan, öldüren, dirilten ve yargılayandır (Mark. 10:6); her şeye gücü yetendir (Mark. 10:27); yerlerin ve göklerin Rabbidir (Mat. 11:25; Luk. 10:21). Hesap gününün ne zaman olacağını yalnızca o bilir; ondan başka hiçbir kimse, ne melekler ne de bir başkası bunu bilebilir (Mark. 13:32). Ona göre Tanrı en üstün olandır. Örneğin bu çerçevede İsa bir deyişinde, Tanrının mutlak iyi olan olduğunu belirterek Tanrıdan başka hiç kimsenin mutlak iyi olamayacağına dikkat çekmektedir (Mark. 10:18). İsa'nın bu ifadeyi, kendisine "iyi öğretmen" diye hitap eden bir kişiye karşı söylemesi de ilginçtir. İsa "Bana neden iyi diyorsun? İyi olan tek biri var; o da Tanrıdır" diyerek, bir yandan kendisi için mutlak üstünlük nitelemelerini uygun görmemiş, diğer taraftan da mutlak üstünlük vasfına yalnızca Tanrının haiz olduğunun altını çizmiştir. Ayrıca İsa'ya göre Tanrı her

alanda egemen/kral olandır ve yalnızca ona itaat edilmesi gerekir. Bu nedenle onun tarafından gönderilen yasalara riayet etmemek doğru değildir; böyle davrananlar asla Tanrının egemenliğine nail olamayacaklardır.

Diğer taraftan Pavlus'ta ise en azından tarihsel İsa'da gördüğümüz kadar tavizsiz, bir tek/üstün Tanrı düşüncesi görülmemektedir. Gerçi, C.A.A. Scott gibi bazı yazarlar, Pavlus'un "sonuna kadar taviz vermez bir monoteist olarak kaldığını" ileri sürmektedirler.[20] Ayrıca Pavlus'un kendisi de "birden fazla Tanrı olmadığını" (1 Kor. 8:4) ifade etmektedir. Ancak bunların, onun İsa gibi bir monoteist olduğunu göstermesi şüphelidir. Zira Pavlus teolojisinde, İsa'nın teolojisinde görülmedik şekilde, Baba Tanrı ve tanrısal Oğul olan Rab İsa Mesih ikiliği vardır. Örneğin Pavlus, birden fazla Tanrı olmadığı vurgusundan sonra şunu dile getirir:

> ... Bizim için tek bir Tanrı Baba vardır. O, her şeyin kaynağıdır ve biz onun için yaşarız. Tek bir Rab vardır, o da İsa Mesih'tir. Her şey onun aracılığıyla yaratıldı, biz de onun aracılığıyla yaşarız (1 Kor. 8:5-6).[21]

Koloselilere mektubunda ise Pavlus, Rab İsa Mesih'le ilgili şu çarpıcı ifadeleri kullanır: "Görünmez Tanrının görüntüsü, bütün yaratılışın ilk doğanı odur. Nitekim gökte ve yeryüzünde, görünen ve görünmeyen şeyler, tahtlar, egemenlikler, yönetimler ve hükümranlıklar, her şey onda yaratıldı. Her şey onun aracılığıyla ve onun için yaratılmıştır. Her şeyden önce var olan odur ve her şey varlığını onda sürdürmektedir" (Kol. 1:15-17).[22] Yine Pavlus Romalılara mektubunda (Rom. 9:5), Mesih'in "her şeyin üzerinde hüküm süren *Tanrı*" olduğunu söylemektedir.[23] Bundan başka Titus'a mektubunda,

20 Scott, *Christianity According to St. Paul*, s.6.

21 Baba Tanrı ve Rab İsa Mesih ikilisi Pavlus'un mektuplarında başka yerlerde de geçer. Örneğin bkn. 2 Sel. 1:1-2.

22 Pavlus'un bu ifadeleriyle Yuhanna İncilinin giriş kısmı (Prologue) arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Krş. Yuh. 1:1vd.

23 Pavlus'un sıkı bir monoteist olduğuna inanan Scott, bu ifadedeki "Tanrı" teriminin Mesih'i değil Baba Tanrıyı kastettiğini ileri sürer ve Pavlus'un Mesih'ten Tanrı olarak bahsetmediğini ancak Tanrının özelliğinin onda tezahür ettiğine inandığını belirtir. Scott, *Christianity According to St. Paul*, ss.273-274. Ancak gerek Romalılara mektupta geçen bu ifadenin bağlamı dikkate alındığında gerekse Koloselilere mektupta Pavlus'un Mesih için "görünmez Tanrının görüntüsü" gibi nitelemeleri göz önünde bulundurulduğunda, onun İsa Mesih'i tanrısal bir varlık olarak gördüğü kesindir. Pavlus'un İsa'yı asla Tanrı olarak adlandırmadığı iddiası K. Armstrong gibi yazarlarca da iddia edilir. Bkn. Armstrong, *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*, s.99.

"... yüce Tanrı ve Kurtarıcımız olan İsa Mesih'in yücelik içinde gelmesini bekliyoruz" (Tit. 2:13) demektedir.

Bütün bu ifadelerinden hareketle Pavlus teolojisinde üstün bir yaratıcı güç olan Baba Tanrı yanı sıra yine bir üstün varlık olan Rab İsa Mesih ikiliğinin varlığı görülmektedir. Pavlus, yaratıcı Baba Tanrıdan başka, "Tanrı" ya da "görünmez Tanrının görüntüsü" olduğunu ileri sürdüğü Rab İsa Mesih'in de[24] bir çeşit tanrısal varlık olduğuna inanmaktadır. J.G. Machen'in ifadesiyle o, ilahi bir varlık olduğuna inandığı İsa'yı insanların değil Tanrı'nın yanına yerleştirmiştir.[25]

Pavlus'a göre İsa Mesih, her şeyden önce var olandır; her şey kendisi aracılığıyla yaratılmıştır; her şeyin üzerinde hüküm sürendir. İsa Mesih öz itibarıyla Tanrıdır; ancak o, yüceliğinden sıyrılarak insan özünde ve biçiminde doğmuş/bedenleşmiştir (Filip. 2:6-7). Burada Pavlus'un İsa'nın şahsında Tanrı oğlu ile Tanrı sureti/imajı kavramlarını birleştirmesi de oldukça dikkat çekicidir.[26] Zira ona göre bedenleşen Oğul, görünmez Tanrının görüntüsüdür. Dolayısıyla Pavlus bu yaklaşımıyla, en azından İsa'nın şahsında tanrısallığı metafizik boyutundan çıkarmış ve daha nesnel hale getirerek bu dünyayla içselleştirmiştir. Onun bu yaklaşımına karşın İsa için Tanrı, metafizik bir üstün varlıktır ve kesinlikle o, bu alemin dışındadır, aşkındır.

Pavlus'a göre yaratıcı Tanrı, Rab İsa Mesih'in Babasıdır (2 Kor. 1:3); İsa Mesih ise Tanrının öz oğludur (Rom. 1:2). Tanrı Oğlu, insanlığın kurtuluşu için yeryüzünde bedenleşmiş ve ölmüştür (Gal. 4:4; 1 Sel. 1:10). Pavlus'un İsa Mesih için kullandığı Tanrı Oğlu ifadesi bir taraftan onun tanrısallığını öne sürerken, diğer taraftan İsa Mesih'i Baba Tanrıdan ayırmakta ve Baba Tanrıya nazaran ona üstün güç olma bağlamında ikincil bir konum atfetmektedir.[27]

Pavlus'un şu ya da bu şekilde, tanrısal varlık olarak yaratıcı Baba ve kurtarıcı İsa Mesih ikilisini ön plana çıkarması, Pavlusçu teoloji doğrultusunda şekillenen Hıristiyanlığın Teslis öğretisinin iki asli unsuru olan Baba ve Oğul anlayışının temelini oluşturmuştur.

24 Burada tarihsel İsa'nın Rab terimini Tanrı için kullanmasının ve onun tek Rab olduğunu vurgulamasının da altını çizmek gerekir. Bkn. Mark. 12:29-30.
25 Machen, *The Origin of Paul's Religion*, s.22.
26 Cullmann, *The Christology of the New Testament*, s.293.
27 Bkn. Bultmann. *Theology of the New Testament*, c.1. s.129.

Diğer taraftan mektuplarında Pavlus'un, Ruh'u Mesih'le, Mesih'i de Ruh'la bir tutma temayülünde olduğu görülmektedir.[28]

e. Tanrısal Hukuk

Tarihsel İsa ile Pavlus arasındaki bir diğer önemli farklılık noktası da her iki şahsiyetin tanrısal hukuk ya da Musa hukuku konusundaki yaklaşımlarında ortaya çıkar. Bir önceki bölümde değindiğimiz gibi İsa, yaşamında asla Musa hukukuna karşı çıkmamış, hatta karşı çıkmak şöyle dursun, hukuka riayet etmenin önemini ısrarla vurgulamıştır. İsa, hiçbir zaman kendi öğretisini hukukun dışında ya da ona alternatif olarak görmemiştir. Bununla birlikte İsa, hukuk konusundaki bazı tutarsızlıkları, topluma egemen olan sınıftan kaynaklanan çeşitli istismarları ve sevgi-saygı ilkesinden yoksun, öç alma dürtüsünden hareket eden acımasız adalet anlayışını eleştirmiştir. Yine İsa, bizzat kendi yaşamında hukuka bağlı bir fert olarak kalmış; tapınak kurallarına riayet etmiş, Cumartesi yasağına uymuştur. O, hukukun en küçük bir gereğini dışlamanın kişiyi Tanrı yolundan uzaklaştıracağının altını çizmiştir.

Pavlus ise öğretilerinde bir yandan tanrısal hukuka karşı oldukça radikal bir yaklaşım sergilerken diğer yandan hukukla ilgili görüş ve düşüncelerinde zaman zaman tutarsızlıklara yer verir.[29] Örneğin Pavlus'un, hukukun doğrudan Tanrı tarafından değil melekler aracılığıyla verildiğini savunması (Gal. 3:19), hukuk yoluyla hiç kimsenin kurtulamayacağını ve hukuka bağlananların lanet altında olduğunu ileri sürmesi (Gal. 3:10-11) ve hukukun günahı artırarak insanı günahkarlığa yönelttiğini düşünmesi oldukça radikal, hukuk karşıtı bir tutum ortaya koymaktadır. Diğer taraftan tanrısal hukukun kesinlikle günah olmadığını, onun gerçekten de kutsal, doğru ve iyi olduğunu söylemesi (Rom. 7:7, 12) ve kendisinin tanrısal hukuku geçersiz saymadığını, tam tersine onu doğruladığını öne sürerek (Rom 3:31), hukukun Tanrının vaadine aykırı olmadığını belirtmesi (Gal. 3:21) ise, sanki hukuk yanlısı bir tavır ortaya koyduğu izlenimini vermektedir.

Pavlus, tanrısal hukukla ilgili yaklaşımlarında özellikle şu üç önemli noktayı vurgular. (i) hukuk tanrının asli vaadinin bir parça-

28 Scott, Pavlus'un İsa'nın Mesihliği ve Mesih'in Rabliği gibi tasavvurları başkalarından almış olduğunu, ancak Ruh ile Mesih özdeşliğinin ise kendi bulgusu olduğunu savunur. Bkn. Scott, *Christianity According to St. Paul*, s.144.

29 Raisanen, *Paul and the Law*, ss.201, 264.

sı değildir, sonradan olmadır; (ii) hukuk geçicidir, Mesih dönemiyle birlikte onun geçerliliği ortadan kalkmıştır; (iii) hukuk suçu/günahı ortaya çıkarma amacına yönelik bir işleve sahiptir (Gal. 3:16-19).

Pavlus'un düşüncesine göre, hukuk günahı doğurmakta, günaha neden olmaktadır. Zira başlangıçta işlevsiz olan (ya da ölü olan) günah, hukukla birlikte canlanmıştır (Rom. 7:8-9). Hukuk, günahın dayandığı gücüdür (1 Kor. 15:56). Tanrısal hukuk nedeniyle Adem, yasak meyveyi yediği için günahkar olmuş ve cennetten atılarak ölüme mahkum edilmiştir. Adem'in soyundan gelen diğer insanlar da bu şeklide günah ve ölüm çemberine mahkum olmuşlardır (Rom. 5:12-18; 1 Kor. 15:21). Dolayısıyla insan hukuk-günah-ölüm kısırdöngüsünün tutsağı olarak Mesih dönemine kadar gelmiştir. Pavlus Romalılara mektubunda bunu şöyle dile getirir:

> ... biz doğal benliğin denetimindeyken, hukukun kışkırttığı günah tutkuları bedenlerimizin üyelerinde etkindiler. Bunun sonucu olarak ölüme götüren meyveler verdik (Rom. 7:5).

Pavlus'a göre, Tanrının insanlığın kurtuluşu için asli planı vaattir. Bu vaat, İbrahim'e ve "onun soyundan olana" yani Mesih'e verilmiştir. İbrahim'den çok sonraları Musa ile birlikte geçerlilik kazanan ve günahın çoğalmasına yönelik olan (Rom. 5:20) hukuk ise sonradan olma özelliğinden dolayı, Tanrının kurtuluş planı açısından asıl değil, geçicidir. Bu nedenle Tanrının asıl vaadi olan Mesih aracılığıyla kurtuluş yürürlüğe girdiğinde, hukukun işlevi de kendiliğinden sona ermiş olmaktadır. Nitekim ona göre Mesih "hukukun sonudur" (Rom. 10:4); insanlar Mesih aracılığıyla ya da Mesih'te hukuktan ve onun sonuçlarından kurtulmuşlardır (Gal. 2:4).

Pavlus, günaha ve ölüme yol açtığı halde Tanrının neden Mesih dönemine kadar insanlar için hukuku öngördüğü ve hukukun kutsiyeti durumunun ne olduğu konularına da mektuplarında değinir. Ona göre hukuk, bütün olumsuz sonuçlarına rağmen kutsaldır. Tanrı onun vasıtasıyla insanlara günahın ne olduğunu açıklayıp öğretmiştir (Rom. 7:7-13).

Özellikle Galatyalılara mektubunda Pavlus'un temel argümanlarından birisi tanrısal hukuka yönelttiği eleştirilerdir. O, kurtuluş için Musa hukukuna riayet etmenin olmazsa olmaz bir şart olduğunu savunan Yahudilere ve Yakub liderliğindeki Kudüs'teki İsa cemaatine karşı çıkmakta ve hukukun işlevini yitirdiğini savunmak-

tadır. Ona göre hukuk kesinlikle insanları günahtan ve ölümden kurtarıp ölümsüzlüğe kavuşturamaz. Musa'dan İsa dönemine kadar Tanrı, insanlara hukuk yoluyla kurtuluş reçetesini sunmuş; ancak hukuk vasıtasıyla günah ve ölümün üstesinden gelmek mümkün olmamıştır. Günahı alt etmek bir tarafa, hukuk günaha neden olmuş, insanın günahkarlığını ortaya çıkarmıştır. Pavlus teolojisine göre, Mesih dönemine kadar kurtuluş için hukuk kartını sahneye süren Tanrı, bir bakıma bununla insanlara kurtuluşun neyle mümkün olamayacağını göstermeye çalışmıştır. Pavlus'a göre Mesih öncesi hukuka bağlı olunan bu dönem, insanlığın çocukluk ve kölelik dönemidir. Zamanı geldiğinde Tanrı, insanları bu çocukluk/kölelik döneminden kurtarmak ve özgürlüğe kavuşturmak için kendi öz oğlunu hukuka bağlı olarak doğan bir kişi suretinde yeryüzüne göndermiştir (Gal. 4:1-4). Nitekim, hukuk altında doğan ve hukuka göre yaşayan Tanrı Oğlu İsa Mesih de hukuk tarafından günahkar addedilmiş ve ölüme mahkum edilmiştir. İsa Mesih'in çarmıhta ölmesi, bu bağlamda insanlara verilen önemli bir mesajdır. Zira bununla insanlara, bir bakıma "bakın kurtuluş ümidiyle bağlandığınız hukuk, günah ve ölümü alt etmesi şöyle dursun, Tanrı Oğlunu bile ölüme mahkum etmiştir" mesajı verilmektedir. Pavlus, "şayet kurtuluş hukuk aracılığıyla elde edilebilseydi, o zaman Mesih boş yere ölmüş olurdu" diyerek (Gal. 2:21), bu anlayışını dile getirmektedir.

Dolayısıyla Pavlus'a göre kurtuluş açısından hukuka riayetin hiçbir önemi yoktur; kurtuluş hukukla değil ilahi oğul İsa Mesih'e imanladır:

> ... kişinin, tanrısal hukukun gereklerini yapmakla değil, İsa Mesih'e olan imanla aklandığını biliyoruz. Bunun için biz de hukukun gereklerini yapmakla değil, Mesih'e imanla aklanalım diye Mesih İsa'ya iman ettik. Çünkü hiç kimse hukukun gereklerini yapmakla aklanmaz (Gal. 2:16).[30]

Bütün bunlara rağmen kişinin hukuka uyarak kurtuluşunu başarma çabası, onu yalnızca günaha iletir; gerçekte Tanrı artık Mesih vasıtasıyla kurtuluş öngördüğüne göre, bu çabanın kendisi de nihayetinde günahtır.[31]

Bazı yazarlar, Pavlus ile İsa'nın hukuka yaklaşımında bir paralellik bulunduğunu ileri sürmektedirler. Buna göre, hem İsa hem de

30 Ayrıca bkn. Gal. 3:11-12.
31 Bkn. Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.264.

Pavlus, hukuku İsrailoğullarının seçilmişliğinin delili sayan ve hukuka bağlı olmayı Tanrı halkına tabi olmanın simgesi sayan anlayışa karşı çıkmışlardır. Bu düşünce çerçevesinde İsa ile Pavlus arasındaki fark ise Pavlus'un hukuka yönelik eleştirilerini, özellikle sünnet, yiyecek kuralları ve Şabat gibi konuları ön plana çıkararak dile getirmesidir.[32] Bu yaklaşıma katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Tanrısal hukuku İsrailoğulları merkezli bir yoruma tabi tutmayı ve hukuku seçilmişliğin bir göstergesi olarak kabul etmeyi İsa'nın reddetmiş olabileceği düşünülebilir. Ancak, bununla birlikte İsa, asla hukukun içeriğini ve geçerliliğini tartışma konusu yapmamıştır. Pavlus ise yalnızca hukukun seçilmişliğin simgesi olduğu düşüncesine karşı çıkmakla kalmamış, günah ve ölüm doğurduğu, günahkarlığa uygun zemin hazırladığı gerekçesiyle hukuku eleştirmiş ve karşı çıkmıştır. Dolayısıyla belki hukuku değerlendirmenin başlangıç noktasında İsa ve Pavlus arasında bir benzerlikten söz etmek mümkünse de hukukun içeriği ve kurtuluş (ya da Tanrının egemenliğine giriş) açısından geçerliliği noktasında bu iki şahsiyet arasında köklü farklılıklar mevcuttur.

Hukuk ve kurtuluş ilişkisi konusundaki bu düşüncelerinde Pavlus, adeta Musa hukuku ve Mesih karşıtlığını ön plana çıkarır. O, Eski Ahit ve peygamberlerce vaaz edilen tanrısal hukuka karşı Mesih hukukunu öne sürer (Gal. 6:2) ve kendisini "Mesih'in yasası altında olan biri" şeklinde nitelendirir (1 Kor. 9:21). Pavlus'a göre insanları günah ve ölüm hukukundan kurtaran Mesih yasası, bütün tanrısal hukuku yalnızca sevgi ilkesine indirgemiştir. O, bütün kutsal yasanın bir tek sözde, "komşunu kendin gibi sev" sözünde özetlendiğini ileri sürer (Gal. 5:14).[33] Bu yaklaşımıyla Pavlus, tanrısal hukuka karşı ahlakı ön plana çıkarmakta ve adeta hukuku ahlaka indirgemektedir. Hatırlanacağı üzere İsa da kendisine, en önemli tanrısal buyruk nedir diye sorulduğunda, Tanrıyı sevmenin ilk önemli emir, komşuyu (insanları) sevmenin ise ikinci emir olduğunu söylemiştir (Mark. 12:30-31). Ancak İsa hiçbir zaman hukuku yalnızca sevgiye ve ahlaka indirgememiş, hukuk kurallarına harfiyen riayetin önemini vurgulamıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi

32 Bkn. Dunn, J.D.G., *Jesus, Paul and the Law*, Westminster: John Knox Press 1990, ss.10-11, 28.

33 "Birbirinizi sevmekten başka hiç kimseye bir şey borçlu olmayın. Çünkü başkalarını seven, Kutsal Yasa'yı yerine getirmiş olur." Rom. 13:8.

İsa, hukuki buyrukların gözetilmesi ve uygulanmasında sevgi ilkesine de riayet etmenin önemini vurgulamıştır.

Diğer taraftan bazı araştırıcılar hukuka yaklaşım konusunda Pavlus'ta bir gelişim sürecinin söz konusu olduğunu ileri sürerler Buna gore Pavlus, erken dönemlerde katı bir hukuk karşıtı iken son zamanlara doğru bunu biraz yumuşatmış ve Yahudiliğin yanlış hukuk anlayışını tenkite yönelmiştir.[34] Bu çerçevede ilk mektuplarından Galatyalılara mektupta o, taviz vermez bir tanrısal hukuk muhalifidir; ozellikle sünnet olmaya ilişkin kuralları şiddetle eleştirir Ilerleyen döneme ait sonraki mektuplarından Romalılara mektupta ise bu katı tavrını yumuşatır, örneğin "kutsal yasayı yerine getirirsen elbette sünnetliliğin yararı vardır; ama yasaya karşı gelirsen, senin sunnetliliğin yararsız olur" demektedir (Rom. 2:25). Oysa, Raisänen'in de vurguladığı gibi, önceki ve sonraki dönem mektuplarında Pavlus un hukuka yaklaşımında zaman zaman görülen farklılıklar onun görüşlerindeki bir gelişim sürecini göstermez; farklı ortamlarda Pavlus'un izlediği tutumları ifade eder.[35] Gerçekten de Pavlus, Galatyalılara mektubu gibi ilk dönem mektuplarında hukuk yanlısı muhaliflerine (özellikle Yakub liderliğindeki Kudüs'teki İsa cemaatine) karşı saldırıdadır; şiddetle kendi hukuku dışlayan kurtuluş öğretisini on plana çıkarmaya, muhaliflerini susturup onların etkilerini kırmaya çalışmaktadır. İleriki döneme ait mektuplarında ise Pavlus savunmadadır. Zira kendisinin Musa hukuku karşıtı olduğu yönünde ozellikle Yahudi çevrelerce güçlü bir kampanya yürütülmektedir.[36]

Peki, tanrısal hukukun işlevinin bittiğini ve artık kurtuluş konusunda ona riayet etmenin gereksizliğini hatta riayet etmemek gerektiğini ileri süren Pavlus, kendi yaşamında hukuka karşı tavır almış mıdır ya da o, çeşitli hukuk kurallarına uymuş mudur? Pavlus'un yaşamıyla ilgili anlatılara baktığımızda bu konuda onun Roma vatandaşı Gentileler arasındaki yaşantısında hukuka yer vermediğini başta sünnet olmak üzere yiyeceklerle ve Şabat'la ilgili kuralları ozellikle eleştirdiğini görüyoruz. Örneğin o, sünnet olma ilkesini şid-

34 Bkn. Raisanen, *Paul and the Law*, ss.7-10.

35 Räisänen, *Paul and the Law*, s.9.

36 J.G. Gager ise, Pavlus'un hukuk karşısındaki farklı yaklaşımlarını Yahudiler ve Gentilelerden oluşan farklı muhataplara hitap etmesiyle açıklar. Ona göre Pavlus, hukuk yanlısı konuşmalarında İsrailoğullarına hitap ederken, hukuk karşıtı söylemlerinde ise Gentilelerden oluşan ve hukuktan muaf olan İsa Mesih bağlılarına hitap etmektedir. Gager, J.G., *Paul's Contradictions: Can They Be Resolved?*, http://www.bib-arch.org/bas-archive/gager9812.html (17.05.2000).

detle eleştirmekte, sünnet olma gereğini savunanlarla savaşmakta ve sünnet olmayan bir Gentileyi tapınağa sokmakta bir beis görmemektedir. Bununla birlikte hukuka riayet konusunda Pavlus'un yaşamında farklı temayüllerin hatta karşıtlıkların olduğunu da görmekteyiz. Örneğin Luka'nın anlatısında göre Pavlus, son Kudüs seyahatinde hukuka bağlı olduğunu Kudüs halkına gösterebilmek amacıyla tapınak kurallarına riayet etmiş, arınma kurallarını uygulamıştır (Res. İş. 21:20-27). Pavlus'un yaşamında hukuka riayet edip etmemesiyle ilgili en önemli ipucu, onun şu sözleridir:

> ... kendim kutsal yasanın denetimi altında olmadığım halde, yasa altında olanları kazanmak için onlara yasa altındaymışım gibi davrandım. Tanrının yasasına sahip olmayan değil de Mesih'in yasası altında olan biri olarak, yasaya sahip olmayanları kazanmak için yasaya sahip değilmişim davrandım (1 Kor. 9:20-21).

Burada Pavlus, yaşamında nasıl bir statükocu tavır izlediğini, tanrısal hukuka zaman zaman bağlı kaldığını ancak bunu tanrısal hukuku önemsediği için değil insanlara hoş görünmek amacıyla yalnızca taktik icabı yaptığını vurgulamaktadır.

Tanrısal hukuku eleştiren ve ona karşı çıkan Pavlus'un, ne gariptir ki bazen bizzat kendisi çeşitli hukuku düzenlemeler de getirmektedir. Örneğin o, dua esnasında erkeklerin başlarının açık, kadınlarınkinin ise kapalı olmaları kuralını getirir. Dua esnasında başını örtmekten kaçınan kadının saçlarını tıraş ettirmesi ya da başını kazıtması gerektiğini vurgular (1 Kor. 11:3-10). Yine o, kadınların toplantılar esnasında konuşmalarının uygun olmadığını; şayet anlayamadıkları şeyler olursa bunu toplantı esnasında değil evlerinde kocalarına sormalarının daha doğru olduğunu söyler (1 Kor. 14:34-35). Benzer şekilde evlilik ve boşanma konusunda da bir takım kurallar koyar. "Rab (İsa Mesih) değil ben şöyle diyorum" diye başlayan ifadesinde Pavlus, eğer cemaatten bir kişinin karısı iman etmemişse, fakat buna rağmen kendisiyle birlikte yaşamaya razıysa, kocasının onu boşamaması gerektiğini, iman etmeyenin ayrılıp ayrılmamakta serbest olduğunu ve kardeş ya da kız kardeş için de bu durumun geçerli olduğunu söyler (1 Kor. 7:12-16). Ayrıca Pavlus'un asketizme (bekar ya da dul kalmanın önemine) vurgu yapması da bu bağlamda düşünülebilir (1 Kor. 7:1, 7-8).

Pavlus'un hukuk konusundaki yaklaşımlarını geçmeden önce, son olarak onun tanrısal hukuk karşıtlığının yukarıda ele aldığımız

teolojik ya da doktrinel nedenleri yanı sıra, içinde yaşadığı toplumsal yapıdan ve misyonunda muhatap aldığı hedef kitleden kaynaklanan önemli iki nedeni üzerinde de durmak yararlı olacaktır. Pavlus'un tebliğ faaliyetlerinde Roma vatandaşlarını (Gentileleri) kendisine hedef kitle olarak seçtiği bilinmektedir. Nitekim bu nedenle o, kendisini "Gentileler Havarisi" diye adlandırmakta, yine bu nedenle o, "sünnetlilere tebliğ işi Petrus'a verildiği gibi sünnetsizlere tebliğ işi de bana verildi" demektedir. Pavlus'un hitap ettiği Gentilelerin Musa hukukuna yabancı oldukları ve kendi gelenekleri çerçevesinde bir hukuk anlayışına sahip oldukları da bir gerçektir. Onları kazanmaya çalışan Pavus'un, bu insanları tarihsel İsa gibi Musa hukukuna bağlanmaya çağırması ve hukuka bağlılığın kurtuluş için şart olduğu öğretisini onlara kabul ettirmesi oldukça zordu. Zira bu insanları, Tanrıyla ahitleşmenin ya da Tanrıya iman etmenin bir göstergesi olan sünnet olma, yeme içme ile ilgili kurallar, mabet ve anınma kuralları gibi onların yaşantısında köklü değişiklikler gerçekleştirecek olan hususları kabul etmeye zorlamak, onların önemli bir kısmını kaybetmek anlamına gelebilirdi. Nitekim, kendisini tanımlarken "insanları kazanayım diye herkese her şey oldum" nitelemesini yapan Pavlus'un, bu riski göze almasına da gerek yoktu. Zira o, prensip olarak her halükarda etrafındaki insanlara kendisini ve öğretisini kabul ettirmeyi hedef edinmişti. Bu çerçevede ona göre, bir bakıma davaya giden her yol mübahti. Dolayısıyla Pavlus, hukuku kabul etmeyenlere karşı hukuku kabul etmiyor, hukuku kabul edenlere karşı da hukuku kabul ediyor olarak görünmekten asla kaçınmadı; Musa hukukuna yabancı insanları inancına kazanabilmek için bu hukukunu dışlamaktan çekinmedi.

Pavlus'un hukuk karşıtlığının bir diğer ve belki daha da önemli nedeni ise, içinde yaşadığı sosyo-politik yapıdır. Pavlus, o dönemde oldukça güçlü ve sosyal siyasal açıdan kurumları oturmuş bir imparatorluk olan, Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde faaliyetlerini yürütüyordu. Diğer çeşitli konularda olduğu gibi, hukuk konusunda da Roma'nın kendine özgü oturmuş bir geleneği mevcuttu. Pavlus'un böylesi bir sistemde yaşayan insanlara, kurtuluş için imanın yanı sıra tanrısal hukuka riayetin de gerekli olduğunu şart koşması, imparatorluğun otoritesi ve egemenliğiyle yakından ilişkili olan yürürlükteki Roma hukuk sistemine karşı bir alternatif sunması ve hitap ettiği Roma vatandaşlarını Roma hukuk sistemine karşı başka bir hukuk sistemine yönlendirmesi anlamına gelirdi. Zi-

ra Musa hukuku, kişinin yalnızca yeme içme ve ibadete yönelik günlük yaşantısını disiplin altına almakla kalmıyor, aile ve topluma yönelik bazı düzenlemeler de yapıyordu. Oluşturduğu misyonu yaymayı en önemli hedef olarak belirleyen Pavlus'un böylesi bir tanrısal hukuka öğretisinde yer vermesi, büyük ihtimalle mevcut otoritenin şimşeklerini üzerine çekmesini sağlayabilir, bu da onun amacının gerçekleşmesi önünde önemli bir engel teşkil ederdi. Dolayısıyla Pavlus, statükocu bir yaklaşımla elden geldiğince mevcut otorite ile karşı karşıya gelmemeye büyük özen gösterdi ve bunu çeşitli deyişlerinde de sıkça vurguladı.

f. Otorite Anlayışı ve Sosyal-Siyasal Yapıya Karşı Tutum

Pavlus'un içinde yaşadığı sosyal-siyasal yapıya ilişkin tutumu, tarihsel İsa'nın tutumundan önemli farklılıklar göstermektedir. Yukarıda üzerinde durduğumuz gibi, elimizdeki verilere göre kısa yaşamında İsa, içinde yaşadığı toplumsal yapıya ve statükoya ciddi eleştiriler getirmiş; din adamları sınıfının hiyerarşik üstünlüğüne ve toplumda oluşturduğu rant düzenine karşı çıkmıştır. Ayrıca İsa, toplumdaki ahlaki çöküntüyü ve sosyal düzensizliği/adaletsizliği eleştirmiş, konuşmalarında sermayeyi ve gücü elinde tutanlara karşı olumsuz görüşler dile getirmiştir. Başta Yahudi din adamları ve ileri gelenleri olmak üzere toplumdaki egemen güçlerce bu davranışı nedeniyle takibat altına alınan İsa, nihayet yörenin yöneticisi tarafından "Yahudilerin kralı" olduğunu iddia etmekle suçlanmış ve ölüm cezasına çarptırılmıştır. Nitekim tıpkı İsa gibi daha önce Yahya'nın da siyasal otorite tarafından benzer kaygılarla tutuklanıp öldürüldüğü hatırlanmalıdır. Kısaca eldeki mevcut kaynaklar, İsa'nın yaşadığı Filistin yöresine egemen olan ne Yahudi ileri gelenleriyle ne de diğer siyasal otoriteyle olumlu ilişkiler kurmayı bir ön kabul olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. İsa, Tanrının her alanda mutlak egemenliği merkezli öğretileri doğrultusunda toplumsal yapıyı değerlendirmiş, dolayısıyla yer yer egemen güçlerle karşı karşıya gelmiştir. O, asla statükoculuğu tercih etmemiş ve mevcut sosyal-siyasal yapıyı olduğu gibi korumayı amaçlayan bir muhafazakar olmamıştır.

Yaşadığı çevrede toplumsal ilişkileri ve sosyal-siyasal yapıya ilişkin görüşleri açısından Pavlus'un fikir ve davranışlarına baktığımızda ise onun bir statükocu ve mevcut otoriter yapı yanında yer alan bir kişi olduğunu görüyoruz. Sosyal-siyasal yapıyla ilişkilerinde Pavlus'ta görülen üç karakteristik özellik dikkat çekicidir: (i) dünyevi

egemenliğin tanrısal iradenin tezahürüyle gerçekleştiğini düşünmesi ve ona itaati emretmesi; (ii) mevcut sosyal kurum ve değerlerin ya da bu çerçevede statükonun olduğu gibi korunmasına vurgu yapması; (iii) son olarak bulunduğu her ortama uymayı caiz görmesi.

Mektuplarında Pavlus, dünyevi otoriteye itaat etme gerektiğini belirtir. Özellikle Romalılara hitaben yazdığı mektubunda geçen şu meşhur ifadesi konuya ilişkin onun yaklaşımını en iyi özetleyen bir örnektir:

> Herkes altında bulunduğu yönetime boyun eğsin. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur; var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle yönetime karşı direnen, tanrının düzenlediğine karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanırlar. ... yönetim senin iyiliğin için Tanrının hizmetindedir. Ama kötü olanı yaparsan kork. Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrının gazabını salacak olan öç alıcı olarak Tanrının hizmetindedir. Bunun için yalnız Tanrının gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime boyun eğmek gerekir. Vergi ödemenizin nedeni de budur. İşte yöneticiler, Tanrının bu amaç için gayretle çalışan hizmetkarlarıdır. Vergi hakkı olana vergiyi, gümrük hakkı olana gümrüğü, korku hakkı olana korkuyu, saygı hakkı olana saygıyı, herkese hakkını verin (Rom. 13:1-7).

Ayrıca Pavlus, Timoteyus'a birinci mektubunda, krallar ve tüm üst düzey yöneticiler için dilekler sunulmasını, dualar, yalvarışlar ve şükürler edilmesini de ister (1 Tim. 2:1-2). Pavlus'un bu sözleri imparator Nero döneminde söylemesi ve Romalı cemaatini imparatora kayıtsız şartsız itaat etmeye çağırması ayrıca dikkat çekicidir. Zira Nero, Roma tarihinde şiddeti ve gaddarlığıyla tanınan bir imparatordur.

Pavlus'un bu şekilde dünyevi otoriteye (otoritenin yapısı ne olursa olsun) tam bir sadakat göstermesi ve kendisine bağlananları da buna çağırması, Pavlus araştırıcılarının dikkatini çekmiştir. Özellikle onun, taraftarlarından nasıl olup da Nero yönetimine tam bir sadakat istediği çeşitli Hıristiyan yazarları düşündürmüştür. Bazı araştırıcılar, Romalılar 13:1-7'de geçen ifadenin bir eklenti olduğundan kuşkulanırken,[37] bazıları da burada kastedilenin meleksel otoriteler olduğunu iddia etmişlerdir. Fitzmyer'e göre ise Pavlus, Hıris-

37 Ancak bu kuşkunun yersiz olduğunu belirtmek gerekir; zira Fitzmyer'in de ifade ettiği gibi bu pasaj Romalılara mektubun önemli bir kısmı olarak durmaktadır. Bkn. Fitzmyer, "Pauline Theology", s.1416.

tiyan bireyin Hıristiyan cemaatle aynı hedeflere yönelmeyen herhangi bir sivil ve politik toplumda yaşaması gerektiğinin farkındadır. Dolayısıyla o, gerçekçi bir yaklaşımla içinde yaşanılan sosyal-siyasal yapıyla uyum içinde olmanın gereğine inanmaktadır. Diğer taraftan Fitzmyer, Pavlus'un dünyevi otoritelerin kötü olabileceklerini ya da kötülük yapabileceklerini asla aklına getirmemiş olmasının önemli bir problem teşkil ettiğini de vurgulamaktadır.[38] Konuya ilişkin yorumunda O. Cullmann, Pavlus'un bu yaklaşımında onun hem devlet kurumunun olumlu değerine hem de devletin gücünün sınırlarına vurgu yapıldığını düşünür. Ayrıca Cullmann, bu yaklaşımıyla Pavlus'un, Mesih'in görünmez güçler üzerindeki zaferine ve aleme olan etkin yönetimine inandığını, bu nedenle Romalı cemaatinden devlete itaat istediğini belirtir.[39] M.Y. Macdonald ise Pavlus'un dış dünyadan ya da içinde yaşadığı toplumdan saygı görmek amacıyla siyasal otoriteye kesin itaati öngördüğünü, zira cemaat ile içinde yaşanılan sosyal çevre arasındaki düşmanlığın mesajın yayılmasını oldukça zorlaştırabileceğini belirtir.[40]

Pavlus'un sosyal-siyasal yapıyla uyum içinde olma gerektiğini düşündüğü veya içinde yaşadığı toplumsal yapıdan saygı görmek amacıyla otoriteye itaatin gerekli olduğuna inandığı doğrudur. Ancak Pavlus'un dünyevi otoritelere itaat konusundaki düşüncelerini, egemenlik ya da otorite kavramına getirdiği yaklaşım çerçevesinde ele almak, konuyu daha sağlıklı tahlil etmek için gereklidir. Pavlus, egemenlik yetisinin iki güç tarafından temsil edildiği düşüncesindedir. Sahip olduğu teolojik bakış açısı doğrultusunda bu egemen güçlerden birisi Tanrıdır; tanrısal egemenlik kozmolojik düzeyde alemde etkisini göstermektedir. Tanrı yaratan, öldüren, düzenleyen ve hesaba çekendir. Dolayısıyla tanrısal egemenlik bu yönüyle genellikle metafizik düzlemdeki bir otoriteyi ifade etmektedir. Diğer taraftan kral ya da imparator ise egemenliğin dünyevi boyutunu elinde tutmaktadır; sosyal siyasal yapıyı düzenlemekte ve bunun devamı için gerekli kurumları tesis edip denetlemektedir. Pavlus, egemenliğin dünyevi boyutunun da aslında Tanrı tarafından tesis edildiği kanaatindedir. Dolayısıyla Tanrı tarafından kurulmayan hiçbir

38 Fitzmyer, "Pauline Theology", ss.1415-1416.
39 Cullmann, *The Early Church*, s.199.
40 Macdonald, M.Y., *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, s.42.

dünyevi yönetim yoktur. Bir başka ifadeyle bütün iktidarlar, Tanrının iradesiyle iş başına gelmektedirler.

Bu görüşleriyle Pavlus'un, aslında egemenlik/otorite niteliğini tanrısal bir nitelik olarak algıladığı görülmektedir. Dolayısıyla bu niteliği elinde bulunduran her kurum ya da kişi, elinde bulundurduğu bu tanrısal nitelik sayesinde yönetimini yasal bir zemine dayandırmaktadır. Bu durumda egemen güçlere karşı çıkmak veya onlara itaat etmemek tanrısal bir nitelik olan otoriteye karşı gelmektir. Bu ise Tanrıya karşı gelmekle eşdeğerdir. Otoriteye itaatsizlik durumunda egemen güçlerin kullandığı kılıç, Tanrının gazabıdır, hizmetkarıdır: "Yönetim kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrının gazabını salacak olan öç alıcı olarak Tanrının hizmetindedir" (Rom. 13:4). Dünyevi otoriteye ya da egemen güçlere isyan eden ve bu nedenle cezalandırılan kimseler, tanrısal düzene karşı çıktıklarından dolayı Tanrının gazabına uğramış olanlardır.

Pavlus'un, egemenliği tanrısal bir nitelik olarak gören ve egemenliği ikiye ayırarak metafizik boyutuyla Tanrıya sosyal-siyasal-dünyevi boyutuyla da krala/imparatora hasreden bu düşüncesi, Hıristiyan geleneğindeki din-dünya ayrışmasının temelini oluşturmaktadır. Tanrı, kişi yaşamındaki inanç ve cemaat (kilise) içi yaşantıyı ifade eden dinsel alana egemen olan üstün güçtür; onun egemenliği kozmolojik ve metafizik bir boyut taşımaktadır. Kral ise yaşamın sosyal-siyasal-kurumsal yönünü ifade eden dünyevi alana egemen bir üstün güçtür. Pavlus düşüncesine göre Tanrının egemenliği yakın bir gelecekte[41] dünyevi alana da yayılacak ve Mesih'in Krallığı bünyesinde tanrısal egemenlik tek bir elde, tanrısal Oğul İsa Mesih'te toplanacaktır. Zira Mesih, aslında "her yönetim ve hükümranlığın başıdır" (Kol. 2:10). Ancak bu geçekleşene kadar, dünyevi egemenliği elinde bulunduran yönetimlere itaat da tanrısal bir buyruktur.

Yaşadığı dönemdeki Roma-Yunan geleneğinde yaygın olan imparator kültü ile siyasal otoriteye yönelik Pavlus'un bu düşünceleri arasında bir ilişki kurulması da mümkündür. Roma-Yunan geleneğinde imparatorların tanrısal üstün varlıklar olarak tazim edildikleri ve bazı imparatorların çeşitli tanrıların inkarnasyonu ya da "Tanrı oğlu" olduğuna inanıldığı bilinmektedir. Örneğin, Gaius, Hadrian ve Au-

41 Daha önce üzerinde durduğumuz gibi, bu yakın geleceğin Pavlus kendi döneminde gerçekleşeceğini ummaktadır. Ancak ilerleyen dönemde bu (Parousia) hemen gerçekleşmeyince bunun biraz gecikebileceğini vurgulamaya başlamıştır.

gustus gibi Roma imparatorları, tanrısal varlıklar olarak değerlendirilmiş ve bunların yaptıkları faaliyetler Romalılarca "yüce Tanrının faaliyetleri" olarak görülmüştür.[42] Pavlus'un yaşadığı dönem Roma toplumunda oldukça yaygın olan imparator kültünün en karakteristik özelliklerinden birisi yeryüzündeki otoriteyi temsil eden imparatorların "Kral-Tanrı" olarak görülmeleri ve onlara tazimin genellikle onların siyasal iktidarlarının kutsiyetini ve meşruiyetini kabul etme çerçevesinde olmasıdır. Bu doğrultuda imparatora ve mevcut siyasal yapıya mutlak itaat etmek dinsel bir davranış olarak görülürdü.

İmparator kültüne o dönemde, Pavlus'un doğup yetiştiği şehir olan Tarsus'ta da rastlanılmaktadır. *Divus Augustus* (Tanrı Augustus) aynı zamanda *Kyrios* (Rab) ve *Soter* (Kurtarıcı) olarak tanımlanıyordu.[43] İmparatorların "Tanrı" olarak görülmeleri ve onlara tapınılmasıyla ilgili bilgilere erken dönem Hıristiyan yazarların eserlerinde de rastlanılmaktadır.[44] Eski Mısır, İran ve Babil gibi yörelerde topluma egemen olan güçlerin saltanat ve otoritelerine, teolojik bir geri plan hazırlamak amacıyla kral ve imparatorların şu ya da bu şekilde tanrısal nitelik taşıdıkları veya tanrısal güçlerden otorite yetkisini aldıkları düşüncesine paralel şekilde Roma'da da imparatorların toplumsal yapı üzerinde tesis ettikleri egemenlik kral-Tanrı düşüncesiyle teolojik açıdan desteklenmeye çalışılmıştır. Şüphesiz Pavlus'un Roma imparatorlarına yönelik kral-Tanrı kültünü ya da imparatorların tanrısal varlıklar oldukları kanaatini kabul ettiği söylenemez. Ancak o, dünyevi egemenlik yetkisinin onlara Tanrı tarafından verildiğini ya da onların otoriter sisteminin Tanrı tarafından tesis edildiğini ileri sürmekle, yaşadığı dönemde yaygın olan imparatoru Tanrıyla, imparatorun egemenliğini ise Tanrının egemenliğiyle özdeş sayan anlayışa katkıda bulunduğu kesindir.[45]

42 Bkn. Price, "Rituals and Power", ss.69-70.

43 Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, s.18.

44 Örneğin bkn. Tertullian, *The Apology*, xxxiii.

45 Pavlusçu egemenlik anlayışı Pavlusçu cemaat tarafından sürdürülür ve Tertullian gibi kilise babaları eserlerinde imparatoru Tanrının atadığına ve onun egemenliğini Tanrının tesis ettiğine ilişkin görüşleri dile getirirler. Bkn. Tertullian, *The Apology*, xxxiii. Aynı şekilde Apostolik babaların ilki olan Romalı Clement tarafından yapılan, Pavlusçu kilisenin dünyevi otoritelere ilişkin en eski duası şöyledir: "Rab! Onlara sağlık, esenlik, uyum, istikrar bağışla ki onlara vermiş olduğun egemenliği sürçmeden kullanabilsinler. ..." Ratzinger, *Catechism of the Catholic Church*, s.516. Sonunda siyasal otorite tarafından ölüme mahkum edilen Polycarp da bir Hıristiyanın, inancına saldırılmadıkça ve "imparator tanrıdır" demeye zorlanmadıkça otoritelere tam bir sadakat ve itaat gös-

Pavlus'un, tanrısal nitelik olarak gördüğü egemenliği elinde tutan dünyevi otoriteye itaati ön plana çıkarması, MS 4. yy'dan itibaren Hıristiyan geleneğine yerleşen ve özellikle Bizans bünyesinde 15. yy'a kadar İstanbul Kilisesine hakim olan Sezaropapizm (ya da Sezaropapalizm) anlayışına zemin oluşturmuştur. İmparator Konstantin tarafından formüle edildiği düşünülen ve bu nedenle Konstantinianizm diye de adlandırılan Sezaropapizm, yalnızca dünyevi alanda değil kilise içi yaşantıda da imparatoru mutlak egemen güç olarak kabul etmeyi, dolayısıyla "devlete bağlı din" düşüncesini ön plana çıkarmayı hedefleyen bir sistemdir. Sezaropapist egemenlik anlayışında kral, hem devletin hem de cemaatin/kilisenin başı olarak düşünülürdü.[46]

Pavlus, sahip olduğu Roma imparatorluğu vatandaşlığını her zaman üstün bir değer olarak görmüş, son tutuklanmasında olduğu gibi, gerektiğinde bu vatandaşlık nedeniyle yargılanma konusunda Roma mahkemelerini tercih etmiştir. Buna rağmen o, zaman zaman kırbaç cezasına çarptırılmaktan kurtulamamıştır (2 Kor. 11:25).[47]

termesi gerektiğini vurgular. Cullmann, *The Early Church*, s.200. Dolayısıyla, sonraki dönem papalarının aksine, ilk dönem Hıristiyanları bir teokrasi tesis etmeye çalışmamış, "Tanrı Sezar'ı ve tüm siyasal yönetimleri tahrip etmedikçe Sezar'ın hakkını Sezar'a ver" parolasını benimsemişlerdir. Cullmann, *The Early Church*, s.204.

46 Bkn. Hinson, E.G., "Constantininianısm", *ER*, 4, s.71. Bizansın, kilise içi ve dışı egemenliği imparatorda toplayan Sezaropapist otorite anlayışına karşılık, Roma kilisesinde ise MS 5. yüzyıldaki Batı Roma'nın yıkılışından itibaren papalık kurumu, hem dünyevi hem de kilise içi tek egemen güç olmaya başlamıştır. Nitekim, Roma kilisesinin bütün egemenliği tek elde, kendisinde toplama temayülü, ilerleyen dönemde teokrasi ile sonuçlanmıştır. Batı kilisesinin bu konumu, şüphesiz Pavlus'un egemenlik anlayışının dışında gerçekleşen bir gelişimdir. Zira Pavlus, Mesih'in Krallığı döneminde tanrısal otoritenin tek başına yeryüzüne egemen olacağı döneme kadar, dünyevi egemenliğin imparator ve kralların elinde bulunduğunu ve onlara itaatin şart olduğunu belirtmiş, tanrısal egemenliğin ise kozmolojik ve metafizik boyutuna dikkat çekmiştir. Oysa teokrasi döneminde Roma kilisesi, Pavlus'un bu yaklaşımının aksine egemenlik yetkisini her alanda kendisinde toplamıştır. Ancak, reform dönemini izleyen süreçte, Batı dünyasında hızla büyüyen kilise karşıtı söylemlerin de etkisiyle, kilise kendisini gözden geçirmek durumunda kalmış ve günümüzde yeniden asli konumuna dönerek dünyevi egemenliği laik iktidarlara bırakmıştır. Kilisenin bu yaklaşımı, E. Mortimer'in yerinde tespitiyle "Hıristiyanlığın asli doktrinine geri dönmekle" (Mortimer, E., *Faith and Power: The Politics of Islam*, London: Faber and Faber 1982, s.33) ya da yeniden Pavlusçu egemenlik anlayışını ön plana çıkarmakla açıklanabilir.

47 Bazı yazarlar, Pavlus'a verilen kırbaç cezasının, Pavlus'un Roma vatandaşı olduğu iddiasını tartışılır hale getirdiğini, zira Roma vatandaşı olanlara bu cezanın verilemeyeceğini savunurlar. Ayrıca onlar, Pavlus'un Roma vatandaşı olduğuna dair rivayetlerin yalnızca Luka tarafından dile getirildiğini, mektuplarında ise Pavlus'un bu konuda sessiz kaldığını vurgularlar. Ancak, Pavlus'un Tarsuslu olması, Roma topraklarında rahatça faaliyetlerini yürütmesi, kendisine bağlananlardan para toplaması ve benzeri durumlar J.G. Machen'in de belirttiği gibi, ancak onun Roma vatandaşı olması gerçeğiyle anlam kazanabilir. Bkn. Machen, *The Origin of Paul's Religion*, ss.45-46.

Roma imparatorluğuna bağlı topraklarda Pavlus'un rahatça faaliyetlerini yürütebilmesi ve misyon çalışmalarında önemli bir engelle karşılaşmaması, onun Roma yönetimi ile iyi bir diyalog kurmasıyla açıklanabilir. Zira Romalıların yardımı olmaksızın onun faaliyetlerini serbestçe yürütmesi ve putperest Romalılara yaklaşması mümkün değildi; inanmayanlar kendisine zarar verebilirlerdi.[48] Ancak o, Roma ve Romalıların yardımıyla Anadolu, Yunanistan ve benzeri bölgelerde faaliyetlerini sürdürmüştür. Nitekim Romalılara mektubunda Pavlus, "Yunanlılara ve Barbarlara (Yunanlı olmayan Anadolu halklarına) *borçlu*" olduğunu itiraf etmektedir (Rom. 1:14).

Pavlus, asla sosyal sistemi değiştirmek ya da ona karşı çıkmak düşüncesinde olmamıştır. O, sosyal sistemi olduğu gibi kabullenmiş; hatta onun tanrısal bir güç olduğuna inandığı dünyevi otoriteden kaynaklandığı gerekçesiyle olduğu gibi benimsenmesinin tanrısal iradeye teslimiyetle örtüştüğünü, aksinin ise Tanrıya isyan anlamına geleceğini belirtmiştir. Örneğin Pávlus, yaşadığı toplumda geçerli olan kölelik, özgürlük ve benzeri sosyal sınıfların olduğu gibi kabullenilmesini, mevcut toplumda hangi statüde bulunuyorsa kişinin bunu sürdürmesini istemiştir (1 Kor. 7:20-22). Kölelerin özgürlük isteme ya da peşinde koşma yerine mevcut köleliği sürdürmelerini uygun görmüş ve bu nedenle köle Onesimus'u efendisi Filimun'a geri göndermiştir (Fil. 8-20). Ayrıca Pavlus, kölelerin İsa Mesih'e iman yoluyla manevi olarak özgürlüklerini kazanacaklarını ısrarla belirtmiştir (Gal. 3:28). Burada Pavlus'un statükoculuk kadar kaderci bir anlayışa sahip olduğunun da altını çizmek yararlı olacaktır.

Esasen Pavlus'un dünyevi otoriteyi kutsayan bu yaklaşımı, diğer bir yönden "hukuk-günah ve ölüm kısırdöngüsünün tutsağı olan insanlık" görüşüyle de uyum içinde gözükmektedir. Zira ona göre, tüm insanlar zaten tutsaktırlar. Ancak İsa Mesih'e iman yoluyla Hıristiyanlar hukuk-günah-ölüm tutsaklığına karşı çıkmakta ve ruhlarını özgürleştirmektedirler. Dolayısıyla mevcut sosyal sistemdeki köle ya da özgür statülerinin aslında hiçbir önemi yoktur. Bir diğer yönden ise mevcut sosyal yapılanmanın bir uzantısı olan kölelik ve benzeri kurumlara karşı çıkmak, Pavlus'un dünyevi otorite ve bu otoriteye mutlak itaat prensibine aykırıdır. Zira ona göre, inanç mevcut otoriteyi her halükarda haklı görmekte ve buna itaati emret-

48 Sanders, *Paul*, s.5.

mektedir. Bu düşüncede olan Pavlus'un, içinde yaşadığı toplumsal yapının çeşitli kurumlarını eleştirmesi ya da bunlara karşı çıkması elbette düşünülemezdi. Dolayısıyla Pavlus'un kölelik ve benzeri konulardaki düşüncelerinde bir gariplik ya da bazı yazarların ileri sürdükleri gibi bir çıkmazdan bahsetmek doğru değildir.[49]

Son olarak İsa'nın yaşamındaki tutarlı, ilkeli tavrına karşılık Pavlus'un oldukça değişken, muhatabına göre şekil alan kimine göre esnek kimine göre de ilkesiz tavırlarına da değinmek yararlı olacaktır. Pavlus, Korintlilere birinci mektubunda farklı insanlara karşı tutumunu, insanları kazanmak için "herkese karşı her şey oldum" ifadesiyle özetler (1 Kor. 9:22). Misyon faaliyetlerini yürüttüğü değişik yörelerde genellikle Roma vatandaşı Gentilelerle, zaman zaman da Yahudiler, Yahudilik etkisinde kalmış olan kimseler (Judaisers ya da God-fearers) ve Yahudi-Hıristiyanlarla karşı karşıya gelen Pavlus, kendisini bu farklı kesimlere kabul ettirebilmek için şartlar neyi gerektiriyorsa o şekilde davranmayı ve değişik (hatta taban tabana zıt) kalıplara girmeyi caiz görmüştür. Kendi ifadesiyle o, örneğin tanrısal hukuk söz konusu olduğunda, hukuku kabul etmeyenlerle karşılaştığında hukuku kabul etmeyen birisi, hukuku kabul edenlere karşı ise hukuk yanlısı bir kimse gibi görünmüş; Yahudiye Yahudi Gentileye Gentile olmuştur. Pavlus, bu yaklaşımını "ben kendi menfaatimi değil, kurtulsunlar diye birçoklarının menfaatini gözeterek, herkesi her yönden hoşnut etmeye çalışıyorum" (1 Kor. 10:33) diye açıklar.

Bazı yazarlar bu tavrından hareketle Pavlus'u "çok esnek olmayan bir dünyada oldukça esnek bir kişi" olarak tanımlar ve Pavlus'un farklı kesimlere farklı yaklaşımı esas alan tavrının, Pavlus'un değişkenliğini değil, onun teolojik ve etik yaklaşımının hitap ettiği kimselerin farklı durumlarına kolayca adapte edilebilir olduğunu gösterdiğini savunurlar.[50] Ancak bu yaklaşımın aksine, bu tavırlarında Pavlus'un, amaca ulaşmak için her şeyi uygun gören bir tutum yeğlediği ve bütün yolların denenmesinin meşru olduğuna inandığı ortadadır. O, ünlü İtalyan düşünür N. Machiavelli'den (1469-1529) hareketle Makyavelizm diye adlandırılan "davaya ya da amaca giden her yol mubahtır" felsefesini, Machiavelli'den yaklaşık 1400 yıl önce temsil etmiş ve adeta mektuplarında bunu uygulamıştır.

49 Örneğin bkn. Fitzmyer, "Pauline Theology", s.1416.
50 Witherington, *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*, s.302.

Her yolu denemeyi caiz gören yaklaşımında Pavlus'un temel amacı, kendi merkezli öğretilerini yaymak ve taraftar kazanmaktır. İnsanlara karşı tutumunda görünüşte herkese karşı her şey olmayı yeğleyen Pavlus, bununla birlikte gerçekte ise kendisi merkezli öğretilerinden asla taviz vermemekte kararlıdır. Bir başka ifadeyle onun, farklı muhataplarına karşı sergilediği esnek tutum yalnızca taktiksel bir davranış biçimidir. Nitekim o bunu bir ifadesinde şöyle vurgulamaktadır: "Bana her şey serbest; ancak ben hiçbir şeyin kölesi olmam" (1 Kor. 6:12, 10:23).

2. Pavlus'un İsa'sı: Hıristiyan İmanının Mesih'i

Mektuplarında kendisini "İsa Mesih'in Havarisi" şeklinde tanımlayan Pavlus, tarihsel İsa'yı hiç görmediğine ve onunla ilişkide bulunmadığına göre hangi İsa'nın Havarisidir? Aynı şekilde o, tebliğ ettiği mesajı tarihsel İsa'dan almış olamayacağına göre kimden almıştır? Bu ve benzeri sorulara verilebilecek en güzel cevap Rab İsa Mesih'tir. Pavlus, İlahi oğul Rab İsa Mesih'in Havarisidir ve öğretilerini ondan almıştır. Peki Rab İsa Mesih kimdir?

Pavlus'a göre Rab İsa Mesih, Şam yolunda mucizevi şekilde gökte bulutlar arasında kendisine görünen ve kendisiyle konuşan ilahi varlıktır. Daha önce üzerinde durduğumuz "Şam vizyonu" adı verilen bu aşkın tecrübede Pavlus, hem İsa Mesih tarafından seçilerek görevlendirilmiş hem de bu ve sonraki vizyonlarda İsa tarafından kendisine mesajın ne olduğuna ilişkin çeşitli esinlerde bulunulmuştur. Bu nedenle Pavlus kendisinin "insanlarca ya da insan aracılığıyla değil, İsa Mesih ve onu ölümden diriltmiş olan Baba Tanrı aracılığıyla Havari atandığını" ileri sürer (Gal. 1:1-2). Ayrıca o, kendisinin daha ana rahmindeyken seçilip görevlendirildiğine ve "Gentileler Havarisi" olduğuna işaret eder (Gal. 1:15-16) ve "sünnetlilere (Yahudilere) tebliğ işi Petrus'a verildiği gibi sünnetsizlere (Yahudi olmayanlara) tebliğ işi bana verildi" der (Gal. 2:7). Pavlus, insanlara ilettiği mesajı herhangi bir kimseden, bir insandan almadığını ve bunun insan uydurması olmadığını, bunu Rab'den (İsa Mesih'ten) öğrendiğini vurgular (1 Kor. 11:23; Gal. 1:11-12); ayrıca bu mesajı İsa'nın yetkisiyle tebliğ ettiğini belirtir (1 Sel. 4:2).

Gerek kendisinin Havari/elçi olarak seçilip atanması gerekse tebliğ ettiği mesajın kaynağı konusunda Pavlus'un, Şam vizyonunda gökte kendisine görünen İsa Mesih'i referans göstermesi oldukça

dikkat çekicidir. Aslında o, bu yolla, yaşadığı dönemde hayatta olan Yakub önderliğindeki Havarilerin ve diğer İsa bağlılarının kendisine yönelik dile getirdikleri ya da dile getirebilecekleri tarihsel İsa merkezli itirazları peşin peşin reddetmeye çalışmaktadır. Özellikle İsa'nın Havarilerinden Yakub ve taraftarlarıyla Pavlus arasında ciddi bir mücadele olduğu bilinmektedir. Kardeşi İsa'nın Tanrı tarafından seçilen ve Tanrının egemenliği ve yaklaşan hesap günü konusunda uyarılarda bulunarak insanları tövbeye çağıran bir elçi/peygamber olduğuna inanan Yakub, Pavlus'a ve onun öğretilerine şiddetle karşı çıkmıştır.[51] Nitekim Pavlus'un Galatyalılara mektubunda ve diğer çeşitli yazılarında Yakub ve taraftarlarına karşı çeşitli polemiklere yer verilmektedir. Yakub liderliğindeki Havariler cemaatinin, Pavlus'a karşı çıkarken ileri sürdükleri en önemli argümanlardan birisi, Pavlus'un yaşayan İsa'yı hiç görüp dinlememiş, onunla ilişki kurmamış olduğu, kendilerinin ise İsa'nın dizinin dibinde onun eğitiminden geçmiş kimseler olduklarıdır. Dolayısıyla onlar, aralarında yaşayan ve kendilerine yaptığı vaaz ve konuşmalarıyla öğretilerini açıklayan İsa'nın, kesinlikle Pavlus'un yansıttığı öğretilerden uzak olduğuna inanmakta ve Pavlus'u halka anlattığı öğretileri çevresindeki insanlardan etkilenerek ya da kendiliğinden kurgulayarak oluşturmakla itham etmektedirler. Nitekim bu nedenle Pavlus, Yakub cemaatine yönelik polemiklerinin sıkça görüldüğü Galatyalılara mektubunda ısrarla yaydığı öğretinin insan uydurması olmadığını söylemekte, ayrıca bunları herhangi bir insandan almadığını ya da herhangi bir kimseden öğrenmediğini savunmaktadır (Gal. 1:11-12).

Pavlus, Korintlilere ikinci mektubunda cemaatini "onlara gelen ve kendi tanıttığından değişik bir İsa'yı tanıtan" kişilere karşı uyarmakta, bu farklı İsa anlayışını ve farklı öğretiyi hoş karşılamadığını söylemektedir (2 Kor. 11:4). Korintlilere gelerek Pavlus'un öğretisinden farklı bir öğreti sunan ve değişik bir İsa sunan bu kişiler kimlerdir ve bunların sundukları İsa anlayışı nedir; bunları net olarak cevaplayabilmek fazla mümkün değildir. Ancak, burada halka anlatılan farklı İsa anlayışının Pavlus tarafından savunulan Tanrı Oğlu Rab İsa Mesih olmadığı açıktır. Fazla kesin olmamakla birlikte, Pavlus'unkinden farklı olarak anlatılan bu İsa öğretisinin, Yakub lider-

51 Bernheim, *James, Brother of Jesus*, s.259.

liğindeki Kudüs merkezli İsa cemaatince savunulan ve İsa'nın tarihsel yaşayışı ve öğretilerine dayalı olan bir anlayış olması ihtimali güçlüdür.

Korintlilere birinci mektubunda Pavlus, İsa Mesih'le ilişkisi bağlamında kendisini "zamansız doğmuş çocuğa" benzetir. Her ne kadar İsa'nın en son kendisine görünmesi nedeniyle kendisini "elçilerin en küçüğü" şeklinde tanımlasa ve hatta "Tanrının topluluğuna zulmettiğim için elçi olarak anılmaya bile layık değilim" dese de hemen ardından, İsa Mesih'in mesajını temsil noktasında diğer elçilerin hepsinden çok emek verdiğini vurgular (1 Kor. 15:8-10).

Pavlus'un, yaşadığı dönemde İsa'yı görmemiş, onunla ilişki kurmamış olması, Havarilerden Yakub ve taraftarlarına karşı kendisi açısından ciddi bir dezavantajdır. Ancak o, bunu kendi seçilmişliğini ve öğretilerini kurguladığı İsa Mesih anlayışıyla gidermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla mektuplarında, sık sık İsa Mesih'le iletişim içerisinde olduğuna atıfta bulunmakta, konuştuğu şeyleri tarihsel İsa'ya değil, Rab İsa Mesih'e dayandırmakta ve kendisinin onun tarafından görevlendirildiğini dile getirmektedir. Mektuplarında sık sık İsa Mesih tarafından Havari olarak seçildiğini hatırlatması, hatta bazen "elçi değil miyim; Rabbimiz İsa'yı görmedim mi?" gibi çıkışlarda bulunması,[52] onun İsa'yı görmediğinin ve ona inanmamış olduğunun, dolayısıyla ileri sürdüğü öğretilerin İsa'dan kaynaklanmadığının tartışılması ve kendisinin Havarilik iddiasının sorgulanması gerçeğinden kaynaklanıyor olmalıdır. İsa Mesih tarafından seçilip Havari olarak atandığını sıkça vurgulayan Pavlus, bununla da kalmayarak, Havarilere karşı argümanlarında, onları "hukuka göre seçilmişler", kendisini ise "vaade göre seçilmiş" olarak tanımlamakta ve vaadin hukuka üstünlüğü nedeniyle kendisinin de diğer Havarilerden daha üstün olduğunu ima etmektedir.[53]

Pavlus'un, İsa Mesih'le ilgili değerlendirmelerinde çarmıh olayı bir başlangıç noktasıdır. Çarmıha gerilen İsa'nın Mesih olduğu kanaatinde olan Pavlus, insanlara çarmıha gerilmiş olan Mesih'i tanıt-

52 "... Elçi değil miyim? Rabbimiz İsa'yı görmedim mi? ... Başkaları için elçi olmasam bile, sizler için elçiyim ya! Sizler Rabbin yolunda elçiliğimin kanıtısınız. Beni sorguya çekenlere karşı kendimi böyle savunurum." 1 Kor. 9:1-3. Ayrıca bkn. 1 Kor. 1:1; Gal. 1:1; Rom. 1:1, 11:13.

53 Pavlus'un, İsa'nın gerçek Havarisi olduğu düşüncesi Hıristiyan kilise babalarınca da vurgulanmıştır. Örneğin bkn. Origen, *Against Celcus*, xlvii.

tığını vurgulamakta (1 Kor. 1:23), "Mesih'in çarmıhına düşman" olanları kınamaktadır (Filip. 3:18). Pavlus'un mektuplarında sıkça geçen çarmıh ya da haç (1 Kor. 1:17-18; 2:2, 8; Gal. 6:14; Rom. 6:6),[54] Pavlus için yalnızca basit bir terim ya da çarmıh olayı basit bir tarihsel hadise değildir. İsa Mesih'in ölüp dirilişi için Pavlus tarafından kullanılan anahtar bir terimdir.[55] Gerek haç gerekse haça gerilen Mesih, Lüdemann'ın ifade ettiği gibi[56] yaşanılan zamana etkide bulunmakta, insanlığın kurtuluş tarihinde bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Ona göre Tanrı, Mesih'in haçında dünyanın yargılanmasını ilan etmiş ve böylelikle Mesih'te kurtuluş yolunu açmıştır. Dolayısıyla haç, kurtuluşun sembolüdür.

Pavlus, insanlığın kurtuluşu tarihini iki aşamalı olarak ele alır. Birinci aşama Musa ile başlayan ve İsa Mesih'in çarmıhta ölümüyle sona eren tanrısal hukuk dönemidir. Bu dönemde Tanrı; insana hukuk yoluyla günahı ve insanın günahkar tabiatını tanıtmış, hukukun günah, günahın da ölüm doğurduğunu anlatmaya çalışmıştır. Hukuk dönemi, Mesih'in gelişine daha da önemlisi haça gerilme hadisesine zemin hazırlamıştır. Mesih'in haça gerilmesiyle tanrısal hukuk işlevini tamamlamıştır; zira çarmıhta Mesih'in ölümü insanların kurtuluşu için bir kefaret olmuştur. Pavlus'a göre Mesih, insanları kötü çağdan kurtarmak için insanların günahlarına karşılık kendisini feda etmiş (Gal. 1:4), insanları tanrısal hukukun lanetinden kurtarmak için kendisinin hukuk tarafından günahkar addedilmesine razı olmuştur (Gal. 3:4). Burada Pavlus, İsa'nın da hukuka bağlı birisi olarak yaşamak suretiyle lanet altında olmuş olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, tanrısal hukukun gereklerini yapmış olmaya güvenenlerin hepsi lanet altındadır ve hiç kimse Tanrı katında hukuk yoluyla aklanıp kurtulamaz (Gal. 3:10-11). Ancak İsa Mesih, insanları lanetten kurtarmak için onlar uğruna kendisinin lanetlenmesine katlanmış ve çarmıhta ölümü göze almıştır. Ona göre Mesih, insanların kurtuluşu için çarmıhta kurban edilmiştir (1 Kor. 5:7).

Pavlus, Mesih'e iman edenlerin çarmıh aracılığıyla dünya için ölü olduklarını, dünyanın da onlar için ölü olduğunu söyler (Gal.

54 Pavlus'un mektuplarında haç ve haça gerilme gibi ifadeler 18 kez geçer.
55 Reumann, *Variety and Unity in New Testament Thought*, s.82.
56 Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, s.75.

6:14-15). Bununla o, çarmıh hadisesiyle hukuk-günah-ölüm kısır-döngüsüne mahkum olan dünyanın öldüğünü ve insanların çarmıhta ölen Mesih'e iman yoluyla ölümsüzlüğe kavuştuklarını anlatmaktadır.

Bir başka açıdan Mesih İsa'nın çarmıhta ölümü, Pavlus'a göre insanlığın Tanrıyla barışmasının vesilesidir. Ona göre günahkar insan Tanrıyla barışık olmayan insandır. Mesih, çarmıhta akan kanı ve ölümü aracılığıyla insanlığı günah ve ölüm illetinden kurtarmış, dolayısıyla onların Tanrının huzuruna "kutsal, lekesiz ve kusursuz olarak çıkmalarına" imkan sağlamıştır (Kol. 2:19-22).

Pavlus öğretilerinde haç hadisesine bu kadar ağırlık verilmesi ve kurtuluş öğretisinde haçın önemli bir işlev taşımasının oldukça dikkat çekici olması nedeniyle bazı araştırıcılar, Pavlus teolojisinin Mesih merkezlilik yanı sıra aynı zamanda haç merkezli olduğunu ifade etmişlerdir.[57]

A. Rab/Kyrios

Pavlus'un İsa anlayışında, sonraki dönem Hıristiyan Kristolojisinde öne çıkan üç önemli unvan dikkati çeker. Bunlar, onun mektuplarında İsa ile ilgili olarak kullandığı Rab (Kyrios), Tanrı Oğlu ve Mesih kavramlarıdır. Pavlus, mektuplarında sık sık İsa için Rab (Rabbim, Rabbimiz) ifadesini kullanır.[58] Ona göre tek bir Rab vardır, o da İsa Mesih'tir; her şey onun aracılığıyla yaratılmıştır (1 Kor. 8:5-6). Rab (Kyrios) unvanının öteden beri çeşitli dinsel geleneklerde yoğun şekilde tanrısal varlıklar için kullanılmakta olduğu bilinmektedir. Yönetici, sahip anlamına gelen Rab, özellikle Semitik din anlayışında tanrılığı tanımlamada kullanılan bir kavramdır. Tanrı yöneticidir ve evrenin sahibidir.[59] Örneğin Yahudi geleneğinde yüce Tanrıya, Yahve ve Elohim ile birlikte Adonai (Rabbim) ismi de verilir. Ayrıca Anadolu, Mısır ve Suriye dinsel geleneklerinde de Serapis, Osiris ve İsis gibi, Tanrı ve tanrıçalara Kyrios ya da Kyria unvanı verilirdi. Bundan başka, kral-Tanrı kültü çerçevesinde tanrısal birer varlık olarak değerlendirilen Roma imparatorları da bu unvanla taltif edilirdi.[60] Tanrısal varlıklar dışında Rab unvanının Mezmurlar

57 Bkn. Witherington, *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*, s.303.
58 Bkn. Gal. 1:3, 19; Rom. 14:4; Filip. 3:8, 4:4-5; kol. 2:6; Efes. 6:9.
59 Stauffer, *New Testament Theology*, s.115.
60 Cullmann, *The Christology of the New Testament*, ss.197-198.

110'da olduğu gibi, Eski Ahit'te dünyevi krallar için kullanıldığı da bilinmektedir.

İsa ile ilgili olarak Rab unvanını ilk kullanan kişinin Pavlus olmadığına, bu unvanın ilk kez Helenistik kilisede Mesih için kullanıldığına dikkat çeken Bultmann, Helenistik Hıristiyanlıkta İsa Mesih'in yalnızca eskatolojik bir kurtarıcı değil, aynı zamanda kültsel olarak tapınılan Rab olarak değerlendirildiğini ifade etti.[61] Buna göre Pavlus öncesi dönemde halihazırda bu unvanı Helenistik İsa cemaati kullanmaktaydı. Bultmann, mektuplarında Pavlus tarafından okunan bazı ilahi ve deyişleri görüşlerine delil olarak kullanır. Örneğin Filipililere mektup 2:6-11'de yer alan Mesih ilahisi Pavlus tarafından nakledilmektedir ve bu ilahinin son kısmında "... öyle ki İsa adı anıldığında göktekiler, yerdekiler ve yer altındakilerin hepsi diz çöksün ve her dil, Baba Tanrının yüceltilmesi için İsa Mesih'in Rab olduğunu açıkça söylesin" denilmektedir. Bundan başka Bultmann, Romalılara mektupta geçen "İsa'nın Rab olduğunu dudaklarınızla teyit edesiniz..." (Rom. 10:9) ifadesinin de Pavlus öncesi Helenistik İsa cemaati tarafından kullanılan yaygın bir deyiş olduğunu ileri sürmektedir.[62]

Pavlus'a göre Rab İsa Mesih, tarihsel İsa'nın aksine varlık öncesi var olan (pre-existant) tanrısal bir varlıktır (1 Kor. 8:6; Filip. 2:6); Tanrı oğludur (Rom. 1:3, 5:10; Gal. 2:20, 4:4; 1 Sel. 1:10). O, her şeyden önce var olandır ve her şey onun aracılığıyla yaratılmıştır. Oğul İsa Mesih, görünmez tanrının görüntüsü, gücü ve hikmetidir (Kol. 1:15-18; 1 Kor. 1:24); Baba Tanrı insanlığı "karanlığın hükümranlığından kurtarıp sevgili Oğlunun egemenliğine" aktarmıştır (Kol. 1:13). Ayrıca Pavlus'a göre Rab İsa, Baba Tanrıyla insanlar arasında aracı bir varlıktır: "Söylediklerinizi ve yaptığınız her şeyi Rab İsa'nın adıyla, Onun aracılığıyla Baba Tanrıya şükrederek yapın" (Kol. 3:17).

B. Tanrı Oğlu

Pavlus'un yazılarında İsa ile ilgili Oğul unvanı Rab kavramından daha az geçer. Ona göre ilahi Oğul İsa, insanlığın kurtuluşu için yeryüzünde bedenleşmiş ve ölmüştür. Dolayısıyla ona göre Tanrı

61 Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, ss.124, 128. Bultmann, Mesih için kullanılan Kyrios teriminin Helenizm'den, daha spesifik olarak Oryantal Helenizm'in dinsel terminolojisinden çıkarıldığına dikkat çeker. Bkn. Aynı eser, c.1, s.124.

62 Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.125.

Oğlu demek, bir bakıma ıstırap çekmek ve ölmek demektir.[63] Tanrı, oğlunu insanları kurtarmak amacıyla yeryüzüne göndermiştir (Gal. 4:4). İnsanlığın kurtuluşu için Oğul, yeryüzünde yaşamış, ıstırap çekmiş, günahkarlıkla suçlanarak çarmıha gerilmiş ve ölmüştür. Ancak o, ölüm sonrası yeniden dirilerek ilahi aleme yükselmiş ve Baba Tanrının sağına oturmuştur. İsa'nın kendi kutsal ruhu sayesinde ölümden dirilişi, Tanrı Oğlu olduğunun kudretle ilan edilmesidir (Rom. 4).

Pavlus'a göre Oğul, adeta insanlarla Baba Tanrı arasındaki bir aracıdır. Korintlilere birinci mektubunda o şöyle der:

> Her şey Oğul'a bağlı kılınınca, o zaman Oğul da her şeyi kendisine bağlı kılan Tanrıya bağlı olacaktır. Öyle ki Tanrı, her şeyde her şey olsun (1 Kor. 15:28).

Çeşitli araştırıcılar, Pavlus tarafından Kristolojik bir unvan olarak kullanılan Tanrı Oğlu kavramının, Pavlus öncesi Helenistik cemaat tarafından kullanılmakta olduğunu ve Helenistik İsa anlayışı çerçevesinde dine giren Pavlus'un bu kullanımı alarak geliştirdiğini düşünürler. Örneğin Bultmann, Tanrı Oğlu teriminin ne İsa (tarihsel İsa) ne de Filistin cemaatince kullanıldığını belirtir. Ona göre Yahudi kökenli Helenistik İsa cemaati bu terimi, beklenen Mesih dönemi doğrultusunda kullanmaktaydılar. Yahudi olmayan Helenistik Hıristiyanlık ise bu kavramı Helen geleneği çerçevesinde değerlendirmiş ve İsa için tanrısal bir nitelik bağlamında kullanmıştır. Böylelikle terim, "Mesih'in tanrısallığını" ve "onun tanrısal tabiatını" ifade etmeye başlamıştır.[64]

Yeni Ahit'in derlendiği dönem ve hemen sonrasında, Suriye, Filistin ve Anadolu'da Tanrı Oğlu niteliğini kullanan çeşitli kişilerin varlığı bilinmektedir. Örneğin kilise babası Origen, kendilerini Tanrı, Tanrı Oğlu ya da Tanrısal Ruh olarak adlandıran ve insanları kurtarmak istediklerini söyleyen çeşitli kişilerden bahsetmektedir.[65] Ayrıca çeşitli Apokrif metinlerde Pavlus'un çağdaşı olan Simon Magus'un da Roma'da, kendisinin Tanrı Oğlu olduğunu iddia ettiği anlatılmaktadır.[66]

63 Cullmann, *The Christology of the New Testament*, s.293.
64 Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, ss.128-129.
65 Origen, *Against Celsus*, vii, 9.
66 Bkn. *Acts of the Holy Apostles Peter and Paul.*

Diğer taraftan, Tanrı Oğlu unvanının Eski Ortadoğu ve Yunan kültlerinde yaygın olarak krallar ve imparatorlar için kullanılmakta olduğu da bilinmektedir. Örneğin Eski Mısır'da, Asur'da ve Babil'de krallar ve yöneticiler kendilerinin Tanrılar soyundan geldiklerini düşünürlerdi ve dolayısıyla onlar için bu unvan kullanılırdı. Mısır Firavunları kendilerini Tanrı Re'nin oğulları olarak görürlerdi. Yeni Ahit zamanında Roma imparatorları için de bu unvanın (divi filius) kullanıldığı bilinmektedir. Ancak bundan başka, doğrudan Tanrının soyundan geldikleri düşünülmese bile, Yunan geleneğinde şu ya da bu şekilde tanrısal güç sahibi olduğu düşünülen ya da mucize gösterdiğine inanılan kişiler de Tanrı Oğlu unvanıyla taltif edilirlerdi.[67] Örneğin, MS 98'de ölen Tyanalı Apollonius, aslında insanları bir Tanrıya tapınmaya çağıran, mucizeler gösteren ve şifa dağıtan bir kişi olduğu ve -tıpkı İsa gibi- kendisini "insan oğlu" diye adlandırdığı halde, taraftarları onun Tanrı Oğlu olduğuna inanmışlardır.[68]

C. Mesih Sırrı

Pavlus'un İsa'sında dikkat çekici olan en önemli Kristolojik nitelik ise Mesih unvanıdır. Mektuplarında Pavlus, Tanrının sır olan planının ya da İsa'ya ilişkin "Mesih sırrının" kendisine açıklandığını ve kendisine açıklanan/bağışlanan bu sırrı insanlara bildirmekle görevlendirildiğini söyler (Efes. 3:1-4; Kol. 4:1-4). Peki nedir bu Mesih sırrı?

Pavlus teolojisinin merkezi unsurunu oluşturan Mesih doktrininde, eskatoloji ve soteriolojinin bu kavram çerçevesinde ele alınıp değerlendirildiği dikkat çeker. Yine bu kavram çerçevesinde Pavlus'un yoğun bir sembolik anlatım ve mistik bakış açısına yer verdiği görülür. Pavlus'un Mesih doktrininde sembolizm ve mistisizm iç içedir.

Kendisinde tüm tanrısallığı bulundurduğuna (Kol. 1:19, 2:9) ve yalnızca inananlar cemaatinin değil bütün kozmosun ve egemenliklerin başı olduğuna (Kol. 2:10) inandığı İsa Mesih, Pavlus'a göre dünyaya ve insanlığa yönelik tanrısal iradenin açılımı, tanrının kurtuluş planının ifadesidir. Tarihin akışı ve dünya açısından Mesih'in önemi, tarihin akışını değiştiren bir başlangıç ve yeni dünya düzenine geçişte bir anahtar ya da köprü olmasıdır. Pavlus'un tarih anlayışına da

67 Cullmann, *The Christology of the New Testament*, ss. 271-272.

68 Apollonius, daha sonra Roma'ya isyan suçlamasıyla tutuklanmış ve ölmüştür. Bkn Helms, *Gospel Fictions*, s.9.

Kristosentrizm damgasını vurur; o, Mesih merkezli olarak tarihsel süreci, Mesih öncesi ve Mesih sonrası dönem (ya da Mesih dönemi) şeklinde ikiye ayırır. Mesih'in bedenleşmesi öncesi dönem, Mesih'in gelişi için bir hazırlık dönemidir. Gerek evrenin ve Adem'in yaratılışıyla başlayan ve vaat ve tanrısal hukuk çerçevesinde cereyan eden olaylar, gerekse bu dönemde ortaya çıkan peygamberler ve insanlara tebliğ ettikleri öğretiler, Mesih'in gelişine zemin hazırlamıştır. Mesih öncesi dönem tutsaklık ve Tanrıdan uzak olma dönemidir; bu ilk döneme egemen olan temel güçler günahkarlık ve ölümdür. Bunlar ise gücünü tanrısal hukuktan almaktadırlar. Günahkarlık ve ölüm her ne kadar tutsaklık ve Tanrıdan uzaklaşmaya neden olsalar da bunlara güç veren düzenin tanrısal hukuka dayandığını düşünen Pavlus, bu hukukun Tanrı tarafından Musa'ya verildiğini kabul eder. Peki neden her şeye gücü yeten ve mutlak irade sahibi olan Tanrı, tarihin Mesih öncesi ilk döneminde insanlara verdiği hukuk yoluyla günahkarlığı ve ölümlülüğü insanlara musallat etmektedir? Marcion ve onu izleyen bazı ilk dönem Pavlusçuları, tarihin bu ilk döneminde insanları buna mahkum eden Tanrının (Marcion'un deyimiyle Eski Ahit tanrısının) iyi bir Tanrı olamayacağını, kötü nitelikli bir Tanrı olduğunu vurgulamış ve bu yaratıcı, hukuk koyucu Tanrıyla İsa Mesih arasında bir düalizme yönelmişlerdir.[69] Ancak mektuplarından anlaşıldığı kadarıyla Pavlus, hukuk koyucu olan ve bu nedenle günah ve ölümün varlık kazanmasına neden olan Tanrının "kötü" olduğunu düşünmemektedir. Ona göre Tanrının, tarihin ilk dönemine ilişkin bu planı, kurtarıcı İsa Mesih'in bedenleşerek yeryüzüne gelmesine uygun ortamın hazırlanmasına yöneliktir.

Mesih sonrası dönem ise yeni bir tarihsel devri ya da Tanrının yeryüzü ve insana yönelik yeni dünya düzenini ifade etmektedir. Zira bu dönem, tanrısal iradenin Adem'den beri musallat olan günah ve ölüm kısırdöngüsünden kurtuluş yolunu insanlığa açtığı bir zaman dilimidir. Bu dönem, insanlığın kurtuluş ümidinin gerçekleşmesine imkan hazırlayan bir dönemdir. Pavlus'a göre tarihin bu ikinci dönemi tam olarak bedenleşen Mesih'in çarmıha çivilenip ıstırap çe-

69 Pavlus'un mevcut mektuplarıyla Pavlusçu anlayış doğrultusunda derlenen diğer Yeni Ahit metinlerinin, Marcion'un bu yaklaşımını (yaratıcı Tanrının kötü olduğu düşüncesini) desteklediği söylenemez. Nitekim, bunun farkında olan Marcion, Yeni Ahit metinleri ve mektuplar üzerinde bir değerlendirme yapmış; Pavlus'un mektuplarından bazılarını kabul etmemiş, kabul ettiği metinleri de belirli bir tenkit süzgecinden geçirmiştir.

kerek ve kanı akıtılarak ölümüyle başlar. Tarihin ilk dönemine egemen olan hukukun ölümle noktalanan hayatına karşılık İsa Mesih, ölümden dirilmekle, insanlara ölümü yenmenin ve ebedi hayatın mümkün olduğunu göstermiş; insanlığa bunun yolunu açmıştır.

Pavlus'a göre İsa Mesih'in bedenleşmesinin insanlık açısından önemi iman ve sevgi ilkesi bağlamında kurtuluş planını yürürlüğe koymasıdır. Mesih, bireysel olarak her insana "iman" olgusunun soteriolojik değerini öğretmiş ve ebedi yaşama kavuşmanın yalnızca imanla (Mesih'e imanla) mümkün olduğunu ilan etmiştir. Ayrıca Mesih, insanlar arasında ise "sevgi" (komşunu sev) ilkesinin önemini vurgulamıştır.

Pavlus'a göre Mesih'le tanrısal hukuk arasında bir karşıtlık vardır. Mesih'in haç üzerinde ölmesiyle Tanrı, hukukun hükmünü tamamlamıştır. Zira artık kurtuluş için gerekli olan yegane şey Mesih hukukuna ya da Mesih'te mevcut olan "hayat ruhu hukukuna" bağlanmaktır. Bunun yolu da Mesih'e iman ve sevgi ilkesini gözetmektir. Mesih hukuku, insana sonsuz hayat bahşetmekte, onu günah-ölüm hukukundan ve "bu çağın yöneticilerinden" kurtararak temizlemektedir (Rom. 8: 1-2). Bu çağın yöneticileri, günahkarların ölümü için hukuku kullandılar; zira "ölümün dikeni günahtır; günah ise gücünü tanrısal hukuktan alır" (1 Kor. 15:56). Ancak Tanrının öz oğlu olan Mesih, "günahkar insan suretinde günaha kurban olarak" gelip günahı insan benliğinde yargılamış (Rom. 8:3), günahın gücünü kırabilmek amacıyla kendisinin hukuk tarafından bir günahkar addedilip çarmıha gerilmesine razı olmuş ve ölümüyle insanları tanrısal hukukun lanetinden kurtarmıştır (Gal. 3:14; 1 Kor. 15:3). Kurban kuzusu olan Mesih, insanların günahtan kurtuluşu için kurban edilmiştir (1 Kor. 5:7). Mesih'in çarmıha çivilenip ölümüyle Tanrı, kurallarıyla insanların aleyhine işleyen yazılı anlaşmayı (hukuku) da çarmıha çivileyip ortadan kaldırmış, çarmıh sayesinde bu çağın yönetimlerinin ve hükümranlıklarının elindeki bu en güçlü silahı ellerinden alarak onları yenmiştir (Kol. 2: 14-15).

Pavlus, mektuplarında Mesih doktrinini işlerken güçlü bir sembolik anlatıma yer verir. Pavlusçu sembolizmin merkezini ölüp-dirilen Mesih motifi oluşturur.[70] Mesih, yeryüzünde bedenleşen ve ölüp diri-

70 Macdonald, *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, ss.75-77, 83.

len bir kurtarıcıdır. Onun ölüp-dirilmesi, İsa Mesih'in ve şahsında bütün inanan insanlığın yeryüzünün sonlu ve günahkar yaşamından ölümünü (bu yaşamı terk etmesini) ve ilahi alemin ebedi yaşantısına dirilmesini (ulaşmasını) sembolize etmektedir. İsa Mesih, kendi yeryüzü yaşamında, kurtuluşun konusu olan insanlara önce kurtuluşun neyle mümkün olamayacağını göstermiş, daha sonra kendisinde bulunan tanrısal ruhla ölümden dirilerek kurtuluşun ya da ebedi hayatın yolunu öğretmiştir. Pavlus'a göre kurtarıcı Mesih, ilerde yeniden gelecek ve Tanrının insanlığın kurtuluşu planını tamamlayacaktır. Pavlus'un geri planında yer alan Gnostik unsurlara değinirken ifade ettiğimiz gibi, Pavlus düşüncesindeki İsa Mesih'in ölüp-dirilen ve ileride yeniden gelecek olan kurtarıcı olması motifi, büyük oranda Gnostisizmin Redeemer (Kurtarıcı) ve Redeemed Redeemer (Kurtarılmış Kurtarıcı) tasavvuruyla paralellik göstermektedir. Her ne kadar - önceden de değindiğimiz gibi- bazı Hıristiyan yazarlar, Hıristiyanlık öncesi Gnostik bir Redeemer motifinin olmadığını iddia etseler de K. Rudolph ve benzeri birçok araştırıcının vurguladığı gibi, Redeemer tasavvuru birçok Anadolu ve Suriye sır dininde yer alan Hıristiyanlık öncesi Gnostik bir motiftir. Gnostik geleneklerin mitolojik bağlamda ele aldığı Redeemer motifi, Pavlus tarafından İsa'nın şahsında tarihselleştirilmeye çalışılarak, mitolojik kurtarıcı figürü tarihsel kurtarıcıya dönüştürülmüştür. Ayrıca gerek Pavlus gerekse ilk dönem Pavlusçu yazarlar (özellikle de Yuhanna İncili yazarı/yazarları) bu çerçevede Gnostik terminolojiyi yoğun şekilde kullanmışlardır.[71]

Pavlus'ta Mesih'in bedeni sembolizmi de dikkat çekicidir. O, Mesih'e inanan ve bazı ritüelleri yerine getiren fertlerin Mesih'e katıldığını ve onun bedeninin birer üyesi haline geldiklerini düşünmektedir. "Bedenlerinizin Mesih'in üyeleri olduğunu bilmiyor musunuz? ... Rable birleşen kişi, onunla tek bir beden olur" (1 Kor. 6:15-17). Yine Pavlus, Mesih'e iman eden kişilerin Tanrıdan kutsal ruhu aldıklarını, dolayısıyla onların bedenlerinin içlerinde bulunan kutsal ruhun tapınağı olduğunu da ileri sürer (1 Kor. 6:19). Böylelikle ona göre inanan insanlar Mesih'le Mesih bedeninde birleşmekte bir bütün oluşturmaktadırlar. İmanın ifadesi olan kutsal ruhu içinde taşıyan her beden nasıl bireysel bir tapınak ise, inananlar topluluğunun oluşturduğu cemaat de bir bütün olarak "Tanrının tapınağı-

71 Bkn. Robinson ve Koester, *Trajectories through Early Christianity*, s.263.

dır",[72] Mesih'in bedenidir (Efes. 1:23; 1 Kor. 12:27) ve Mesih'e aittir (1 Kor. 3:23); çünkü Mesih'le birleşmiştir.

a. Mesih'te Olma

Pavlus, bireysel ya da cemaat halinde Mesih'le birleşme veya Mesih'e katılma düşüncesini mektuplarında yoğun şekilde işler. Bunun için onun kullandığı anahtar terim "Mesih'te" (en Christoi) terimidir; bu terim mektuplarında 165 kez yer alır.[73] Mesih'te olma motifi iki unsuru içerir: (i) Mesih'le mistik birleşme ve (ii) tecrübi olarak (ritsel yolla) Mesih'le birleşme. Pavlus, iman yoluyla Mesih'le birleşmeye sıklıkla atıfta bulunur. Galatyalılara mektubunda o, "Mesih'le birlikte çarmıha gerildim. Artık ben yaşamıyorum; Mesih bende yaşıyor" (Gal. 2:20) demekte, Filipililere mektubunda da yine, kendisi için "yaşamanın Mesih olduğunu" vurgulamaktadır (Filip. 1:21). Efeslilere mektubunda ise "iman yoluyla Mesih'in yüreklerde yaşamasına" atıfta bulunmaktadır (Efes. 3:12, 16-19). Pavlus'a göre Mesih'le birleşme, Mesih'e iman yoluyla elde edilen Tanrıdan gelen doğruluğa sahip olmaktır; bu ise Mesih'i tanıyarak ölümünde ve dirilişinde ona benzemeye çalışmakla, onunkine benzer bir ölüm ve onunkine benzer bir dirilişle mümkündür (Filip. 3:9-11; Rom. 6:5). Mesih'in ölümü, hukuk, günah ve ölüm çemberindeki dünyadan ölmesidir; dirilmesi ise bu çağın kısırdöngüsünden kurtularak ebedi hayata yönelmesidir. Dolayısıyla ölümü ve dirilmesinde ona katılmak; hukuk-günah-ölüm kısırdöngüsüne karşı çıkarak iman yoluyla Mesih'i tercih etmektir. Mesih'le birlikte ölmek ve Mesih'le birlikte dirilmek, tanrısal hukuku bırakarak, gökte, Tanrının sağında oturan Mesih'in değerlerini takip etmedir (Kol. 2:20-21, 3:1-4).

Schweitzer, Mesih'te olma motifinin Pavlusçu mistisizmin fundamental düşüncesi olduğunu vurgulayarak bu mistik yaklaşımın özünü şöyle tanımlar:

> Ben Mesih'teyim; O'nda, bu duygusal, günahkar ve fani dünyadan yükselen ve aşkına ait olan bir varlık olarak kendimi tanıyorum; O'nda kurtuluşa ulaşıyorum; O'nda Tanrının bir çocuğuyum.[74]

72 "Tanrının tapınağı olduğunuzu, Tanrı ruhunun sizde yaşadığını bilmez misiniz? Eğer bir kimse Tanrının tapınağını yıkarsa, Tanrı da onu yıkacak. Çünkü Tanrının tapınağı kutsaldır ve o tapınak sizsiniz." 1 Kor. 3:16-17.

73 Reumann, *Variety and Unity in New Testament Thought*, s.78.

74 Seaver, *Albert Schweitzer: The Man and His Mind*, ss.236-237 (Schweitzer, A., *The Mysticism of Paul the Apostle*, s.3'ten naklen).

Ayrıca Schweitzer, Mesih'te olmanın, Mesih'in ruhsal varlığında statik bir yer alma olarak görülemeyeceğini; fakat onun ölmesi ve tekrar dirilip yükselmesiyle ilgili bir tecrübe olarak değerlendirilebileceğini belirtir.[75]

Mesih'le birleşmenin bir diğer unsuru ise ritsel birleşmedir. Bunun iki önemli vasıtası vaftiz ve evharist sakramentleridir. Pavlus'a göre vaftiz olanlar, bu yolla Mesih'le birleşmekte ve "Mesih'i giyinmektedirler" (Gal. 3:27). Vaftiz olanların hepsi "bir beden olarak aynı ruhta vaftiz olmakta" ve "aynı ruhtan içmektedirler" (1 Kor. 12:13). Vaftiz, Mesih'in ölme ve dirilmesi eylemine katılımın sembolik bir ifadesidir. Vaftizde Mesih ile ölmek, hayat boyu onunla çarmıha gerilmek anlamına gelir (Rom. 6:6; Gal. 5:24). Pavlus'a göre vaftiz edilenlerin hepsi "Mesih'in ölümüne vaftiz edilmekte" ve yeni bir yaşam (sonsuz hayat) sürmek için "vaftiz yoluyla Mesih'le birlikte ölüme gömülmektedirler" (Rom. 6:3-4; Kol. 2:12).

Aynı şekilde Pavlus'a göre Evharist (ekmek-şarap ayini) töreni de temelde Mesih'e katılma ve onunla birleşmeyi simgelemektedir. Ona göre bu sakramentte bölünüp yenilen ekmekle ve içilen içkiyle Mesih'in kanına ve bedenine katılım sağlanmaktadır (1 Kor. 10:16, 11:23-25, 29). Zira bu yemekte yenilen ekmek Mesih'in bedenini, içilen içki ise kanını temsil etmektedir. Evharist'in Pavlus tarafından, günahlara kefaret olarak çarmıhta kurban edildiğine (1 Kor. 5:7) inanılan İsa Mesih'in ölümü ritüeline katılma töreni olarak algılandığı dikkat çekmektedir.

Vaftiz ve Evharist gibi sakramentlerin yorumunda Pavlus'un çeşitli sır dinlerinden etkilenmiş olduğu, zira Pavlus öncesi dönemde buna benzer ritüellerin Attis, Adonis ve Osiris kültleri gibi geleneklerde mevcut olduğu fikri Bultmann ve Schweitzer gibi çeşitli araştırıcılarca vurgulanmıştır. Örneğin Bultmann, vaftizin, eski kültlerden esinlenilerek Helenistik İsa cemaatince adapte edildiğini ve bunun daha sonra Pavlus tarafından sürdürüldüğünü savunur.[76]

75 Seaver, *Albert Schweitzer: The Man and His Mind*, s.238.

76 Bu konuda Bultmann, Attis ve Adonis kültlerindeki, Tanrının ölümü ve dirilmesine sembolik olarak katılmayı ifade eden ritüellere dikkat çeker. Ayrıca Bultmann, Rom. 6:2 ve devamında yer alan ifadelerin, Pavlus'un mektuplarında görülen vaftiz yorumunun kendisinden önceki dönemde Helenistik gelenekte mevcut olduğunu gösterdiğini de savunmaktadır. Bkn. Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, ss.140-141.

Benzer şekilde Schweitzer da Pavlus'un sakramentler öğretisinde Yunan sır kültlerinden etkilendiğini tartışır.[77]

Mesih'le birleşme konusunda Pavlus Kristolojisinde yer alan bir diğer motif, Mesih'le eskatolojik birleşmedir. Filipililere mektupta geçen bir ifadesinde Pavlus, "bu dünyadan ayrılmak ve Mesih'le birlikte olmak arzusunda" olduğunu, ancak bu dünyada kalmasının talebeleri açısından daha gerekli olduğunu söylemektedir (Filip. 1:23-24). Bu ifade sanki onun Mesih'le birlikte olmayı, öte dünyaya yönelik bir beklenti şeklinde algıladığını göstermektedir. Oysa Pavlus -daha önce de üzerinde durduğumuz gibi- başka ifadelerinde Mesih'in ikinci gelişinin (Parousia) an meselesi olduğunu düşünmekte ve cemaatini buna hazır olma konusunda uyarmaktadır. Mesih'in ikinci gelişinde ölüler ebedi bedenler içerisinde dirilecekler; o esnada hayatta olanlar ise beden değiştirerek ölümlü varlık halinden ölümsüzlüğe geçecekler (1 Kor. 15:51-54). "Gökten, ateş alevleri içinde güçlü melekleriyle gelecek olan" (2 Sel. 1:6-10) İsa Mesih, insanları yargılayacak, bütün yönetimleri ortadan kaldırarak Baba'ya teslim edecektir (1 Kor. 15:24vd). Mesih'e inananlar ise sonsuza dek Rab Mesih'le birlikte olacaklar (1 Sel 4:17).

b. Ruh-Mesih İlişkisi

Pavlus'un teolojisinde Ruh-Mesih ilişkisi konusunda bir muğlaklık göze çarpar. O, ruhu her zaman İsa Mesih ışığında düşünür. Ancak sıklıkla bahsettiği ruhu tam olarak nasıl kavradığı hususu, onun yazılarında net şekilde ortaya çıkmaz. Ruh, Mesih'le özdeş midir, yoksa Mesih'e imanla birlikte kişiye yerleşen, kişiye yönelik tanrısal iradenin (aydınlanma ve kurtuluşun) gerçekleşmesini ve tanrısal korumayı sağlayan ve Mesih'ten bağımsız olan bir ilahi cevher midir? Pavlus'un mektuplarından hareketle buna net bir cevap bulabilmek fazla mümkün görülmemektedir. Ancak, Pavlus'un konuya ilişkin ifadelerinin genelinde Mesih-Ruh özdeşliğinin vurgulanması ön plana çıkmaktadır.[78]

Pavlus'un yazılarında sıklıkla "Tanrının kutsal ruhu" ya da "Mesih'in ruhu" kavramlarına rastlanır (1 Kor. 3:16; Rom. 8:9, 14).

77 Bkn. Seaver, *Albert Schweitzer: The Man and His Mind*, s.232.

78 İsa'nın Mesih'liği, insanlığın günahları için ölümü ve Mesih'in Rabliği gibi düşünceleri Pavlus'un başkalarından aldığını düşünen C.A.A. Scott, Mesih-Ruh özdeşliğinin ise Pavlus'un kendi bulgusu olduğunu ileri sürer. Scott, *Christianity According to St. Paul*, s.144.

Ruhla ilgili bazı ifadelerde Mesih ile ruh adeta özdeştir. Örneğin Pavlus, Korintlilere ikinci mektubunda Rab Mesih ile ruh özdeşliğini şöyle anlatır:

> ... bu peçe yalnız Mesih aracılığıyla kalkar. ... ne zaman birisi Rabbe dönerse, o peçe kaldırılır. Rab ruhtur ve Rabbin ruhu neredeyse orada özgürlük vardır. Ve biz hepimiz peçesiz yüzle Rabbin yüceliğini görerek, yücelik üstüne yücelikte ona benzer olmak üzere değiştiriliyoruz. Bu da ruh olan Rab sayesinde oluyor (2 Kor. 3:14-18).

Burada, bir başka konuşmasında "bir tek Rab vardır o da İsa Mesih'tir" (1 Kor. 8:5-6) diyen Pavlus'un Rab ve Ruhu özdeşleştirdiği görülmektedir. Ancak diğer taraftan Pavlus, bazı yazılarında da "Mesih'te bulunan tanrısal ruhtan" bahsetmektedir (Rom. 8:11). İçinde bulunan bu ruh sayesinde Mesih, ölümden dirilmiştir. Tıpkı Mesih'te olduğu gibi, sıradan inanan insanlarda da bu ilahi ruh faaliyettedir. Nitekim ruhun aracılığıyla birine bilgece söz söyleme yeteneği, birine aynı ruhla iman, bir diğerine aynı ruhla hastaları iyileştirme gücü, birine mucizeler yapma gücü, birine peygamberlikte bulunma, birine ruhları ayırt etme, birine çeşitli dillerde konuşma, bir diğerine de bu dilleri çevirme yeteneği verilmektedir. Bunların hepsini etkin kılan bir ve aynı ruhtur. Ruh bunları herkese dilediği gibi dağıtmaktadır (1 Kor. 12:8-11).

Aynı şekilde Pavlus, hiç kimsenin "kutsal ruhun aracılığı olmadan, İsa rabdir diyemeyeceğini" vurgular (1 Kor. 12:3). Dolayısıyla ruh, kişiye iman, mucize gücü, ebedi yaşam ve benzeri nitelikleri kazandıran/bahşeden bir ilahi cevher olarak da değerlendirilir. Ayrıca Pavlus'un yazılarında ruhun, Tanrının inanan insanlara yönelik bir iletişim vasıtası olarak algılanmakta olduğu görülür. Tanrı, insanlara (özelde ise Pavlus'a) hakikatleri ruh aracılığıyla açıklamakta ve öğretmektedir (1 Kor. 2:10, 13).

Diğer taraftan Pavlus, hitap ettiği cemaatine, "Tanrının ruhu içinizde yaşıyorsa, siz benliğin değil ruhun denetimindesiniz. Ama bir kişide Mesih'in ruhu yoksa, o kişi Mesih'in değildir. Eğer Mesih içinizde ise, bedeniniz günahtan ötürü ölü olmakla beraber, aklanmış olduğunuz için ruhunuz diridir" (Rom. 8:9-10) demektedir. Aynı şekilde Pavlus, Adem-İsa Mesih ya da ilk Adem-son Adem kıyaslamasında, topraktan yaratılan ilk insan Adem'in "yaşayan bir can", ruhsal varlık olan son Adem'in (İsa Mesih'in) ise "hayat veren bir ruh"

olduğunu vurgular (1 Kor. 15:45).[79] Bu ifadelerde ise, Tanrı ruhu ile Mesih arasında doğrudan bir ilişki kuruluyor olması ve Mesih'in hayat veren ruh olduğuna işaret edilmesi dikkati çekmektedir.

Pavlus'a göre bütün inananlar vaftizde ruhu alırlar. Ruha sahip olmak ölüme karşı bir zaferin, dirilişin ve ebedi hayatın güvencesidir (Gal. 6:8; 1 Kor. 12:13). Pavlus'a göre "ruha göre yaşama" (Rom. 8:4), Mesih'te olma ya da Mesih'e göre yaşama ile özdeştir; aynı şekilde "ruhun yasası" ifadesi de "Mesih'in yasasını" ifade etmektedir.

Pavlus'un Mesih doktrinine ilişkin buraya kadar yaptığımız inceleme, onun sahip olduğunu ve insanlara bildirmeye çalıştığım söylediği "Mesih sırrının" ne olduğu konusunda genel bir bilgi verir niteliktedir. Bununla birlikte Pavlus, konuşmalarında, Tanrının insanlara ulaştırmak üzere ruh aracılığıyla kendisine bildirdiği bu sırrın özel anlamına ilişkin bazı şeyler de söylemektedir. Efeslilere mektubunda bu sırrı Pavlus şöyle açıklar: "diğer uluslar da (Gentileler de) mirasa ortak ve aynı bedenin üyeleridirler; mesaj aracılığıyla Mesih İsa'da vaade ortaktırlar" (Efes. 3:6). Peki Gentilelerin de ortak oldukları bu miras ve İsa Mesih'e yapılan vaat nedir? Bunun cevabını ise o, Korintlilere mektupta verir. Burada Pavlus, zamanın başlangıcından önce Tanrının inananlar için belirlediği bir bilgelikten, "Tanrının gizli, saklı kalmış bilgeliğinden" bahseder. Bu bilgeliği daha önce yaşayan insanlar ve bu çağın önderleri anlayamamışlardır. Tanrı, bu bilgeliği ruh aracılığıyla Pavlus'a bildirmiştir. Bildirilen bu bilgelik, zamanın başlangıcından önce yapılan vaat ya da bu ilahi sır; "bu dünyanın ruhunu bırakmak ve Tanrıdan gelen ruhu almaktır" (1 Kor. 2:6-13). Bu ise, Mesih'le birlikte Mesih ruhu hukukunun tanrısal hukuku yenmesi, günah ile ölüme karşı zafer kazanması ve inananlara ebedi yaşamın kapılarını açmasıdır. Dolayısıyla Pavlus'un Tanrıdan aldığı ve insanlara ifşa ettiği Mesih sırrı özetle iki hususu içer-

79 Pavlus'un Adem'le ilgili değerlendirmelerinde, Adem'in bir Mesih tipi olarak işlenmesi ve ilk Adem-son Adem karşılaştırması oldukça dikkat çekicidir. İnsanlığın atası olan ve günah-ölüm kısırdöngüsünün başlatıcısı olarak görülen ilk Adem'e karşılık, İsa Mesih son Adem'dir. İlk Adem, köken itibarıyla topraktan yani yeryüzündendir, doğal olandır ve yaşayan bir candır. Son Adem İsa Mesih ise köken itibarıyla göktendir, ruhsal olandır ve hayat veren bir ruhtur. Bkn. 1 Kor. 15:45-49; Rom. 5:12-21. Ayrıca bkn. Barrett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, ss.19-20; Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, s.42. Cullmann, İsa Mesih'in "ikinci (son) Adem" ve "tanrının sureti" olarak algılanmasının ilk kez Pavlus tarafından geliştirildiğine dikkat çeker. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, s.320.

mektedir: (i) Mesih'in çarmıha gerilmesiyle tanrısal hukuk işlevini tamamlamıştır ve kurtuluşun yegane yolu Mesih ruhu hukukunun ifadesi olan Mesih'e iman ve sevgi ilkesine bağlılıktır; (ii) bu bağlamdaki vaat ve kurtuluş Gentileleri de kapsamına almaktadır.

Dikkat edileceği üzere, Pavlus'un İsa'sı MS birinci yüzyılda yaşayan ve sıklıkla kendisinin insani tabiatına atıfta bulunarak kendini "insanoğlu" diye niteleyen tarihsel İsa değil, Tanrının insanlığı kurtarma planında yer alan ve varlık öncesi var olan tanrısal bir varlıktır. Yeryüzünde bedenleşen, ölen, dirilen ve kurtarma işini tamamlamak üzere yeniden gelecek olan bir Kurtarıcıdır. Pavlus'un İsa'sı, Hıristiyan teolojisinin Teslis'inde yer alan Tanrı Oğlu Mesih'tir.

Başta Bultmann olmak üzere çeşitli yazarlar, Pavlus'un İsa Mesih düşüncesinin kendisine has özgün bir düşünce olmadığını, İsa'nın, "günah ve ölüme neden olan tanrısal hukukun işlevinin tamamlanması ve insanlığın kurtuluşu için yeryüzünde bedenleşen, acı çekerek ölen ve sonra tekrar dirilen Mesih" olduğu kanaatinin Pavlus öncesi Helenistik İsa taraftarlarınca benimsenen bir inanç olduğunu ifade ederler. Pavlus'un mektuplarında yer alan bazı Mesih ilahileri ve deyişleri buna delil olarak gösterilir. Örneğin; Filipililer 2:6-11'de geçen İsa Mesih'le ilgili şu tanımlama, E. Lohmeyer ve onu izleyen Bultmann tarafından Pavlus öncesi Helenistik cemaat arasında yaygın olan bir Mesih ilahisi olarak değerlendirilir:[80]

> Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrıya eşitliği sımsıkı sarılacak bir hak saymadı; ama yüceliğinden soyunarak kul özünü aldı ve insan benzeyişinde doğdu. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı. Bunun için de Tanrı onu pek çok yüceltti ve ona her adın üstünde olan adı bağışladı. Öyle ki İsa adı anıldığında göktekiler, yerdekiler ve yer altındakilerin hepsi diz çöksün ve her dil, Baba Tanrının yüceltilmesi için İsa Mesih'in Rab olduğunu açıkça söylesin.

Bultmann, Romalılar 10:9'da geçen "İsa'nın Rab olduğunu dudaklarınızla teyit edesiniz ..." ifadesini de buna bir diğer örnek olarak verir.[81]

Yine, bazı araştırıcılar Pavlus öncesi Helenistik cemaatin Mesih anlayışının temelde eskatolojik bir karakter taşıdığı üzerinde durur-

80 Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, ss.125, 175.
81 Bkn., Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.125.

lar.[82] Pavlus eskatolojik karakterli bu Mesih beklentisini, İsa'nın şahsında çarmıh hadisesini merkez alarak tarihselleştirmiş ve Mesih'e iman yoluyla Mesih'in bedenine katılım ve onunla birleşme fikri çerçevesindeki mistik bir anlayışa dönüştürmüştür.[83]

Çeşitli araştırıcılar Helenistik İsa cemaatinin Mesih anlayışının ise, çeşitli geleneklerde mevcut olan Mesih mitosuna dayandığını vurgulamaktadırlar.[84] Nitekim, çalışmanın önceki bölümlerinden itibaren zaman zaman değindiğimiz gibi, gerek Helenistik cemaatin gerekse Pavlus'un Mesih kültünün geri planını Yahudi geleneğindeki "Mesih-Kral" beklentisi, Helenistik kültürdeki "Tanrılaşmış krallar/kahramanlar" ve çeşitli sır dinleri ile Gnostik çevrelerde mevcut olan "Kurtarıcı-Tanrı", Redeemer (ilahi Kurtarıcı) veya Redeemed Redeemer (Kurtarılmış Kurtarıcı) kültü gibi o döneme ait çeşitli mitolojik geleneklerin oluşturduğu kesindir.[85]

3. Dinde Merkez Kim? Pavlus mu İsa mı?

Pavlus'un İsa anlayışını incelerken mutlaka üzerinde durulması gereken son bir nokta da Pavlus tarafından geliştirilen dinsel gelenekte kimin izlenecek, örnek ve ölçü alınacak şahsiyet olduğu konusudur. İnsanlara öğretilerini sunarken Pavlus, kimi ön plana çıkarmaktadır; kendisini mi yoksa İsa'yı mı? Şüphesiz bunun cevabı, Pavlus'la ilgili çalışmanın başından beri yaptığımız tartışmalara Pavlus'un şahsiyetini ortaya koyma açısından katkı sağlayacak; ayrıca Pavlus öğretileri doğrultusunda şekillenen Hıristiyanlıkta merkezi şahsiyetin İsa mı yoksa Pavlus mu olduğu sorununa bir açıklık getirecektir.

Pavlus'un yazılarında, kendisine yönelik tanımlamaları dikkat çekicidir. O, -yukarıda da değindiğimiz gibi- kendisinin bir seçkin, bir seçilmiş olduğunu belirtir. Daha ana rahmindeyken Tanrı tarafından seçilip görevlendirilmiş (Gal. 1:15-16); İsa Mesih ve Baba Tanrı aracılığıyla elçi olarak atanmıştır (Gal. 1:1-2). Şam vizyonundan itibaren sık sık Mesih ile irtibat kurmuş ve bu şekilde insanla-

82 Bultmann, "Paul", s.147.

83 Bkn. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, ss.63-64.

84 Bultmann, "Jesus and Paul", ss.218-219. Ayrıca bkn. Robinson - Koester, *Trajectories through Early Christianity*, s.263.

85 Bununla birlikte Manson, Pavlus'un Mesih fikrinin, Helenistik düşüncedeki tanrılaşmış kahraman kültü ile mukayese edilebilir olduğunu söylemenin yanlışlığını savunmaktadır. Bkn. Manson, *On Paul and John*, s.48.

ra tebliğ ettiği tüm öğretileri Mesih'ten ya da Ruh'tan almıştır. Dolayısıyla onun misyon hareketi ya da öğretilerinin vaazı kutsal ruhun gücüyle, çeşitli mucizelerle desteklenen tanrısal işaretlerin yardımıyla gerçekleşmektedir (1 Kor. 12:28; Rom. 15:19).

Mektuplarında Pavlus, Mesih'i örnek aldığını ve onu kabul ettiğini söyler (1 Kor. 11:1; Gal. 4:14). Yukarıda tartıştığımız gibi, Mesih tarihsel İsa değil gökte Pavlus'a görünen ve daha sonra onunla iletişimi sürdüren metafizik tanrısal bir varlıktır; insanlığın tanrısal kurtarıcısıdır. Bu tanrısal kurtarıcı, Pavlus'un düşüncesine göre her ne kadar tarihsel İsa'nın şahsında bir zamanlar bedenleşmiş olsa da onun Mesihliğiyle ilgili tezahürler çarmıh olayı sonrası başlar. Dolayısıyla Mesih, insan bedeninde yaşayan ve ölen İsa boyutuyla belki tarihsel bir varlık olarak algılanabilir. Bu nedenle Pavlus, tarihsel İsa'nın yaşantısına, muhtemelen Helenistik cemaatten aldığı duyuma dayalı bir iki değini hariç hemen hiç söz etmez ve onun yaşamının örnek alınması noktasında hiçbir düşünceye yer vermez. Tam tersine o, bir ifadesinde bedenen (tarihsel olarak) yaşayan İsa'nın adeta devrini doldurduğunu ve kendilerinin İsa'yı artık bu şekilde tanımadıklarını belirtir. Bununla onun, tarihsel İsa'nın yaşamı ve tebliğinin, kendileri için bağlayıcı olmadığı argümanını dile getirdiği açıktır. Öte yandan, Mesih'i örnek aldığını söyleyen Pavlus'un bu örnekliği neye dayanmaktadır? Zira o, Mesih'in kendisine metafizik boyutta göründüğünü ve mesajı ilettiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla örnek aldığı Mesih'le ilgili söyleminin yegane kaynağı da kendisi olmaktadır.

Peki Pavlus, yegane kaynağı kendisi olsa bile cemaatini Mesih'e uymaya ve onu örnek almaya mı çağırmaktadır? Bu soruya verilecek cevap pek olumlu değildir. Gerçi Pavlus, Efeslilere mektubunda geçen bir ifadesinde cemaatine "Tanrıyı örnek alın" demektedir. Ancak ifadenin devamında bunu kendi Mesih doktrini ile irtibatlandırmakta ve Mesih'in insanları sevdiği ve bu yolda kendisini Tanrıya kurban olarak sunduğu gibi onların da (cemaatinin de) sevgi yolunda yürümelerini istemektedir (Efes.. 5:1-2). Dolayısıyla burada örnek alınmasını istediği şey, kendi Mesih doktrinidir. Aynı durum 1 Sel. 1:6'daki ifadesi için de geçerlidir.

Diğer taraftan Pavlus, mektuplarında her zaman kendisinin örnek alınmasını ısrarla vurgulamaktadır. Cemaatini "kendisini örnek

almaya", "kendisi gibi olmaya" çağırmakta (1 Kor. 4:16; Gal. 4:12; Filip. 3:17; 2 Sel. 3:7), "ben Mesih'i örnek aldığım gibi siz de beni örnek alın" (1 Kor. 11:1) demektedir. Bu örnek alma yalnızca inanç bağlamında değil yaşam tarzında da geçerlidir. Örneğin o, evlilik konusunda bütün insanların kendisi gibi olmalarının iyi olacağını ifade etmektedir (1 Kor. 7:7). Filipilere mektubunda ise şunları söylemektedir:

> Benden öğrendiğiniz, kabul ettiğiniz, işittiğiniz, bende gördüğünüz ne varsa, onu yapın. O zaman esenlik veren Tanrı sizinle olacaktır (Filip. 4:9).

Hatta Pavlus, yalnızca örnek alınmasını istemekle kalmamakta, insanların "Tanrının bir meleğini" ya da "İsa Mesih'i" kabul ettikleri gibi kendisinin de o şekilde kabul edilmesine vurgu yapmaktadır (Gal. 4:14).

Pavlus'un mektuplarında, kendisine ilişkin tanımlamalarında onun güçleri ve nitelikleri ilahi kökenden kaynaklanan şeyler olarak değerlendirilir; dolayısıyla bunlar herkesin ulaşabileceği özellikler olarak görülmez. O, bir elçidir, Havaridir, seçkindir; Havariliği vahiyle gerçekleşmiştir (Gal 1:1, 15-16; 1 Kor. 1:1; Rom. 1:1). Onun yaydığı mesaj, tanrısal kökenlidir (1 Kor. 11:23; Gal. 1:11-12) ve o bu mesajı Mesih'in yetkisiyle insanlara iletmektedir (1 Sel 4:2). Bu nedenle, bu mesaja karşı çıkmak ya da bunu reddetmek Tanrıya karşı çıkmakla eşdeğerdir. Nitekim o, herhangi bir kimse hatta "gökten bir melek bile" insanlara bildirdiği bu mesaja ters düşen bir mesaj bildirse, ona lanet etmektedir (Gal. 1:8-9).

Bütün bu yaklaşımlarıyla Pavlus, karizmatik kimliği için gerekli uygun altyapıyı hazırlamaya çalışmakta ve örnek aldığını iddia ettiği Mesih'ten ziyade kendisini öne çıkarmaktadır. Diğer taraftan kendisinin Mesih'i ne kadar örnek aldığı da Bouttier'in söylediği gibi[86] belirsizdir. Pavlus'un öğretilerinde örnek alınması gereken merkezi şahsiyet olarak kendisini ön plana çıkarması, esasen başarılı olabilmesi için kaçınılmaz bir durumdu. Zira, yaşadığı dönemde tarihsel İsa'yla birlikte olan ve onun söz ve davranışlarını ilk elden bilen tanıyan İsa'nın Havarileri ve diğer İsa takipçileri vardı. Bunların tarihsel İsa'nın mesajı doğrultusunda temsil ettikleri öğretilerin dışında, İsa'nın tanrısallaştırılmasını esas alan Tanrı Oğlu Rab İsa

86 Bouttier, *Christianity according to Paul*, s.56.

çerçevesinde değerlendirmiş ve böylelikle günümüz Hıristiyanlığının şekillenmesini sağlamıştır.

Çoğu kimsenin sandığının aksine tarihsel İsa ya da Miladi takvimin başlarında yaşayan İsa ise ne Pavlus'un öğretilerinde ne de bu öğretiler etrafında gelişen Hıristiyanlıkta merkezi bir figürdür. Tarihsel İsa, çağdaşı Yahya gibi, insanın kötülüğün tahakkümünden kurtarılması, şeytanın yeryüzündeki saltanatının/egemenliğinin son bulması ve Tanrının, insan inanç, düşünce ve davranışlarına egemen olması mesajını yayan ve yaklaşan hesap günü konusunda halkı uyararak onları tövbeye ve Tanrıya imana davet eden bir kimsedir. O, eskatolojik bir elçi/uyarıcı, Tanrının birliğine, üstünlüğüne ve mutlak egemenliğine inanan bir muvahhid ve toplumdaki sosyal çöküşe, elitler ve din adamı hegemonyasına karşı çıkan bir sosyal devrimcidir.

Diğer taraftan, Pavlus'un öğretilerinde yer alan merkezi figür Mesih İsa'dır. Mesih İsa, varlık öncesi var olan tanrısal bir figürdür; Tanrı Oğlu'dur; insanlığın ilahi kurtarıcısı olan Rab'dir. İnsanlığın hukuk-günah-ölüm kısırdöngüsünden kurtarılması amacıyla bedenleşen, sonra ölen ve yeniden dirilen bir tanrısal varlıktır; görünmez Tanrının görüntüsüdür. İleride, insanlığın kurtuluşuna yönelik ilahi planı gerçekleştirmek üzere yeniden yeryüzüne gelecektir. Pavlus tarafından ön plana çıkarılan bu Mesih figürünün gerek varoluşsal gerekse fonksiyonel açıdan tarihsel İsa ile bir ilişkisi yoktur. Dolayısıyla Pavlus'un öğretilerinde tarihsel İsa'nın yaşantısına ve yaşamında temsil ettiği mesajına fazla yer verilmez. Zira önemli olan, çarmıh hadisesi sonrası dönem ve bu döneme damgasını vuran Mesih'tir. Pavlus, bu tanrısal varlık tarafından elçi olarak seçilmiş ve ilahi sır olan Mesih sırrı ona vahiy aracılığıyla bildirilmiştir. Pavlus'ta olduğu gibi, Pavlus'un düşünsel mirası olarak günümüze kadar gelen Hıristiyanlıkta da merkezi figür Tanrı Oğlu Rab İsa Mesih'tir. Hıristiyan geleneğinin temel dogmaları bu Mesih inancı temelinde gelişip şekillenmiştir.

Farklı mezhepleri bir bütün olarak ele alındığında, bağlıları yönünden günümüzdeki en yaygın dinsel gelenek olan Hıristiyanlığın iyi anlaşılıp tahlil edilmesinde, bu dinin teşekkül edip geliştiği Miladi ilk yüzyılların ve bu bağlamda Pavlus araştırmalarının önemi büyüktür. Pavlus teolojisi ve etiği üzerine yapılacak müstakil çalışmalar, Hıristiyan inanç ve öğretilerinin daha iyi kavranmasını sağlarken; Pavlus'un içinde yaşanılan sosyal-siyasal çevreye yönelik düşüncelerini ve otorite anlayışını konu edinen çalışmalar ise günümüz Hıristiyan toplumlarının sosyal-siyasal yapılarını irdelemeye yardımcı olacaktır.

KAYNAKÇA

Acharya, S., *The Origins of Christianity and the Quest for the Historical Jesus*, http://www.truthbeknown.com/origins.htm (21.03.2000).

Acts of Paul, (*The Apocryphal New Testament*, tr. M.R. James, Oxford: Clarendon Press 1924) http://www.gnosis.org/library/actpaul.htm (17.12.1999).

Acts of the Holy Apostles Peter and Paul, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-08/anf08-87.htm#P7429_2259968 (27.10.1999).

Alalu, S. (ve diğerleri), *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, İstanbul: Gözlem 1996.

Allison, D.C., *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, Minneapolis: Fortress 1998.

"Jesus and the Covenant: A Response to E.P. Sanders", C.A. Evans, S.E. Porter (ed.) *The Historical Jesus*, Sheffield Academic Press 1995, ss.61-82 [*JSNT*, 29, 1987, ss.57-78].

Altındal, A., *Üç İsa*, tr. S. Özbudun, İstanbul: Anahtar Kitaplar 1993.

Arendzen, J.P., "Docetae", *The Catholic Encyclopedia*, c.5, Copyright © 1909 by Robert Appleton Company Online Edition Copyright © 1999 by Kevin Knight [http://www.newadvent.org/cathen/09645c.htm].

Armstrong, K., *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*, London: Mandarin Paperbacks 1993.

Asmussen, J.P., *Manichaean Literature*, New York 1975.

Augustine, *The City of God*, tr. G.G. Walsh (ve diğerleri), ed. V.J. Bourke, New York: Image Books 1958.

Barcley, J.M.G., *Jews in the Mediterranean Diaspora*, Edinburgh: T & T Clark 1996.

Barrett, C.K., *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, London: Adam & Charles Black 1962.

Bernheim, P.-A., *James, Brother of Jesus*, tr. J. Bowden, London: SCM Press 1997.

Bollough, S.O.B., *Saint Paul and Apostolic Writings*, London 1950.

Borg, M.J., *Jesus, A New Vision*, New York: HarperCollins 1987.

Jesus in Contemporary Scholarship, Valley Forge: Trinity Press 1994.

"A Temporate Case for a Noneschatological Jesus", K.H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature; Seminar Papers Series*, Nov. 22-25, 1986, Atlanta: Scholars Press, ss.521-535.

Bowden, J., *Jesus: The Unanswered Questions*, London: SCM Press 1988.

Bouttier, M., *Christianity According to Paul*, tr. F. Clark, London: SCM Press 1966.

Böhlig, A., F. Wisse (tr.), "The Gospel of the Egyptians", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: E.J. Brill 1988, ss.208-219.

Bruce, F.F., *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, Michigan: WM.B. Eerdmans 1984.

Buckley, J.J., "The Mandaean Sitil as an Example of the Image Above and Below", *Numen*, 26, 1979, ss.185-191.

Bultmann, R., *Theology of the New Testament*, tr. K. Grobel, London: SCM Press 1952.

Primitive Christianity in its Contemporary Settings, tr. R.H. Fuller, London: Thames and Hudson 1983.

"Paul", S.M. Ogden (derleyen ve İngilizceye çeviren) *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolph Bultmann*, London: Collins 1973, ss.130-172.

"Jesus and Paul", S.M. Ogden (derleyen ve İngilizceye çeviren) *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolph Bultmann*, London: Collins 1973, ss.217-239.

Jesus Christ and Mythology, New York: Charles Scribner's Sons 1958.

Carlyon, R., *A Guide to the Gods*, New York: Quill 1982.

Casey, P.M., *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge: James Clarke & Co. 1991.

Chadwick, O., *A History of Christianity*, London: Weidenfeld & Nicolson 1995.

Chancey, M.A., *The Myth of a Gentile Galilee: The Population of Galilee and New Testament Studies (Historical Jesus, First Century A.D., Jews)*, Duke University (PhD Thesis) 1999.

Charlesworth, J.H., "Exploring Opportunities for Rethinking Relations among Jews and Christians", J.H. Charlesworth (ed.), *Jews and Christians: Exploring the Past, Present and Future*, New York 1990, ss.35-59.

Childs, H., *The Myth of the Historical Jesus and the Evolution of Consciousness*, Berkeley (Graduate Theological Union, PhD Thesis) 1998.

Chilton, B., *Pure Kingdom, Jesus' Vision of God*, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company 1996.

Chrysostom, John, *Homilies on the Acts of the Apostles, Homily XXVIII*, http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-11/npnf1-11-35.htm#P1136_1082642 (27.05.1999).

Clark, F., *The Rise of Christianity*, London: The Open University Press 1974.

Clement of Rome, *First Letter*, http://www.newadvent.org/fathers/1010.htm (copyright 2000 by Kevin Knight).

Cotterell, A., *A Dictionary of World Mythology*, London: Book Club Ass. 1979.

Crossan, J.D., *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York: HarperCollins 1991.

Cullmann, O., *The Early Church*, A.J.B. Higgins (ed.), London: SCM Press 1956.

The Christology of the New Testament, London: SCM Press 1959.

Daniel-Rops, H., *Jesus in His Time*, tr. R.W. Millar, London: Eyre & Spottiswoode 1956.

Davis, J.D. , H.S. Gehman, *The Westminster Dictionary of the Bible*, London:Collins 1944.

Deane, A.C., St. *Paul and His Letters*, London: Hodder and Stoughton 1942.

Dodd, C.H., *The Apostolic Preaching and its Developments*, London: Hodder & Stoughton Ltd. 1960.

The Founder of Christianity, London: Collins 1971.

Doresse, J., "Gnosticism", J.C. Bleeker, G. Widengren (ed.), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions, I: Religions of the Past*, Leiden: Brill 1969, ss.533-579.

Drijvers, H.J.W., "The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria", N. Garsoian, T. Mathews and R. Thompson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington: Dumbarton Oaks 1982, ss.35-43.
"Helenistic and Oriental Origins", S. Hackal (ed.), *The Byzantine Saint*, London 1981, ss.25-33.

Drower, E.S. (tr.), *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden 1959.
The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis, Oxford 1960.
(tr.), *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden 1959.
The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore, Oxford 1937.

Dunn, J.D.G., *Jesus, Paul and the Law*, Westminster: John Knox Press 1990.

Eisenman, R., *The Dead Sea Scrolls and the First Christians*, Dorset: Element 1996.

Eliade, M., *Mitlerin Özellikleri*, tr. S. Rifat, İstanbul: Simavi Yayınları 1993.
A History of Religious Ideas, tr. W.R. Trask, Chicago: The University of Chicago Press 1982.

Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*, tr. F. Williams, Leiden 1987.

Epstein, I. (ed.), *The Babylonian Talmud*, London: The Soncino Press 1935.

Eusebius, *Church History*, http://www.newadvent.org/fathers/250102.htm (copyright © 2000 by Kevin Knight).

Feldman, L.H., "Prophets and Prophecy in Josephus", D.J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature; Seminar Papers Series*, Nov. 19-22, 1988, Atlanta: Scholars Press, ss.423-441.

Fiorenza, E.S., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroad 1983.

Filoramo, G., *A History of Gnosticism*, tr. A. Alcock, Oxford: Basil Blackwell 1990.

Fitzmyer, J.A., "Paul", R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Student Edition, Çassell 1998, ss.1329-1337.
"Pauline Theology", R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Student Edition, Cassell 1998, ss.1382-1416.
Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls, New York: Paulist Press 1992.

Folk, H., *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewishness of Jesus*, New York: Paulist 1985.

Foerster, W., *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts. II. Coptic and Mandaean Sources*, tr. R. McL. Wilson, Oxford: Clarendon Press 1974.

Fortescue, A., "Docetism", *ERE*, 4, 1911, ss.833-835.

Forward, M., *Jesus: A Short Biography*, Oxford: Oneworld Publ. 1998.

Frazer, J.G., *Adonis*, London: Watts & Co. 1932.

Freyne, S., "The Quest of the Historical Jesus. Some Theological Reflections", W. Jeanrond, C. Theobald (ed.), *Who do you say that I am?*, (Concilium, 1997/1) London: SCM Press 1997, ss.37-51.

Funk, R., R. Hoover (ed.) *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York: Macmillan 1993.

Furneaux, R., *The Roman Siege of Jerusalem*, London: Hart-Davis MacGibbon 1972.

Gager, J.G., *Paul's Contradictions: Can They Be Resolved?*, http://www.bib-arch.org/bas-archive/gager9812.html (17.05.2000).

Gelner, M.J., "Early Christianity and the Dead Sea Scrolls", *BSOAS*, 57-1, 1994, ss.82-86.

Gisel, P., "The Limits of Christology or the Temptation to Abloluteness", W. Jeanrond, C. Theobald (ed.), *Who do you say that I am?*, (Concilium, 1997/1) London: SCM Press 1997, ss.69-79.

Giversen, S., *Apocryphon of Johannis*, Copenhagen 1963.

Grant, M., *Saint Paul*, London: Wiedenfeld and Nicholson 1976.

Greenstone, J.H., *The Messiah Idea in Jewish History*, Philadelphia: Jewish Publ. Soc. 1906.

Gündüz, Ş., *Sabiîler Son Gnostikler*, (ikinci basım) Ankara: Vadi 1999.

"Kur'an kıssalarının kaynağı Eski ahit mi? Yapı, muhteva ve kaynak açısından Torah kıssaları", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, Ankara: Fecr 1998, ss.41-75.

"Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", *Dinî Araştırmalar*, 2: (6), 2000, ss.51-75.

"İslam'da Öteki'nin Bilimi: Kur'an'ın nasara terimine etimolojik ve tarihsel bir yaklaşım", *Tezkire*, 9-10, Güz 1994-Kış 1995, ss.127-146.

Gündüz, Ş., E. Sarıkçıoğlu, Y. Ünal, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslamda Miraç*, Ankara: Vadi 1996.

Hâdim Hüseyin İlâhî Bahş, *el-Kur'aniyyûn ve Şubuhâtuhum Havle's-Sunnah*, Taif: Mektebetu's-Sıddik 1989.

Harnack, A. von, *What is Christianity?*, New York: G.P. Putnam's Sons 1901.

Harvey, V.A., "Jesus and History, the Believer and the Historian", *CC*, 117 (:3), 2000, ss.91-94.

Helms, R., *Gospel Fictions*, New York: Prometheus Books 1988.

Herford, R.T., "Jesus Christ in Judaism", *ERE*, c. 7, ss.551-552.

Hick, J., *God and the Universe of Faiths*, Oxford: Oneworld 1973.

Hinson, E.G., "Constantininianism", *ER*, c.4, s.71.

Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, http://www.newadvent.org/fathers/050107.htm (copyright © 2000 by Kevin Knight).

Hoehner, H.W., *Herod Antipas*, Cambridge: University Press 1972.

Horsley, R.A. (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International 1997.

Howard, W.F., "The Fourth Gospel and Mandaean Gnosticism", *LQR*, 1927, ss.72-85.

Irenaeus, *Against Heresies*, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-57.htm#P6151_1380339 (the Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last updated on May 27, 1999).

Isenberg, W.W., "The Gospel of Philip", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: E.J. Brill 1988, ss.139-160.

Jerome, *Lives of Illustrious Men*, http://www.ccel.org/fathers2/NPNF2-03/Npnf2-03-27.htm#P7098_1824928 (the Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last updated on August 3, 2000).

Jesus Outside the New Testament, http://home.fireplug.net/~rshand/restricted/reflections/messiah/sources.html (20.05.2000).

Johnson, R.A., *R. Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era*, London: Collins 1987.

Jonas, H., *The Gnostic Religion*, Beacon Hill: Beacon Press 1958.

Josephus, *The Jewish War*, tr. G.A. Williamson, Penguin Books 1959.
Antiquities of the Jews, http://www.ccel.org/j/josephus/works/ant-18.htm (the Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last updated on January 7, 2001).

Justin Martyr, *The First Apology*, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-46.htm#P3593_620967 (the Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last updated on November 11, 1999).

Kuzgun, Ş., *Dört İncil: Yazılması Derlenmesi Muhtevası Farklılıkları ve Çelişkileri*, (ikinci baskı) Ankara 1996.

Küng, H., *Christianity: Its Essence and History*, tr. J. Bowden, London: SCM Press 1995.

Lambdin, T.O. (tr.), "The Gospel of Thomas", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: E.J. Brill 1988, ss.124-138.

Lidzbarski, M. (tr.), *Ginza der schatz oder das grosse Buch der Mandäer übersetzt und erklärt*, Göttingen 1925.
(tr.), *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen 1915.

Livingstone, E.A., *The Concise Dictionary of the Christian Church*, Kent: Omega Books 1988.

Luther, M., *The Bondage of the Will*, tr. J. I. Packer, O.R. Johnston, New Jersey: Fleming H. Revell Comp. 1957.

Lüdemann, G., *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, tr. J. Bowden, London: SCM Press 1996.

Macdonald, M.Y., *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.

Machen, J.G., *The Origin of Paul's Religion*, New York: The Macmillan Company 1923.

Mack, B.L., *The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins*, Dorset: Element Books 1993.

Mackinnon, J., *From Christ to Constantine: The Rise and Growth of Early Church*, London: Longmans 1936.

MacMullen, R., *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven: Yale University Press 1977.

MacRae, G.W., D.M. Parrott (tr.), "The Apocalypse of Adam", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: Brill 1988, ss.277-286.

Macuch, R., "Anfange der Mandaer", F. Altheim and R. Stiehl (eds.), *Die Araber in der Alten Welt*, II, Berlin 1965, ss.76-191.

Manson, T.W., *On Paul and John*, London. SCM Press 1963.

Martinez, F.G., *The Dead Sea Scrolls Translated, The Qumran Texts in English*, Leiden: E.J. Brill 1994.

Massey, G., *The Historical Jesus and Mythical Christ*, London (t.y.).

Mead, G.R.S., *The Gnostic John the Baptizer*, London: John M. Watkins 1924.

Meier, J.P., "Jesus", R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Student Edition, Cassell 1998, ss.1316-1328.

Mendels, D., *The Rise and the Fall of Jewish Nationalism*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 1992.

Moffatt, J., *An Introduction to the Literature of the New Testament*, Edinburgh: T. & T. Clark 1911.

Moo, D.J., "Jesus and the Authority of the Mosaic Law", C.A. Evans, S.E. Porter (ed.) *The Historical Jesus*, Sheffield Academic Press 1995, ss.83-128 [*JSNT*, 20, 1984, ss.3-49].

Morgan, R., "Rudolph Bultmann", D.F. Ford (ed.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, London: Blackwell 1997, ss.68-86.

Mortimer, E., *Faith and Power: The Politics of Islam*, London: Faber and Faber 1982.

Murphy-O'Connor, J., "Where was Jesus born? ...Bethlehem of course", *BR*, 16 (:1), 2000, ss.40-45.

Nelson, R.W., *The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of Phase One of the Seminar's Quest for the Historical Jesus (Gospels)*, Housten (Rice University, PhD Thesis) 1999.

North, J.L., "Paul's protest that he does not lie in the light of his Cilician origin", *JTS*, 47: (2), 1996, ss.439-463.

O'Collins, G., *Interpreting Jesus*, London: Groffrey Chapman Theology Library 1983.

Olson, K.A., "Eusebius and the Testimonium flavianum", *CBQ*, 61 (:2), 1999, ss.305-322.

Origen, *Commentary on the Gospel of Matthew*, http://www.newadvent.org/fathers/1016.htm (copyright © 2000 by Kevin Knight).
Against Celsus, http://www.newadvent.org/fathers/0416.htm (Copyright © 2000 by Kevin Knight).

Osborne, H., *Whom do Men say that I am?*, Faber and Faber 1932.

Parrott, D.M. (ed.), W.G. MacRae, W.R. Murdock (tr.), "The Apocalypse of Paul", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library In English*, Leiden: E.J. Brill 1988, ss.256-259.

Patterson, S.J., "Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet", *JBL*, 119 (:2), 2000, ss.357-360.

Plotinus, *The Enneads*, tr. S. MacKenna, London 1961.

Pollock, J., *The Apostle: A Life of St Paul*, Oxford: Lion Publ. Plc. 1969.

Price, S.R.F., "Rituals and Power", R.A. Horsley (ed.), *Paul and Empire, Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International 1997, ss.47-70.

Quispel, G., "The Jung Codex and Its Significance", *Gnostic Studies I*, İstanbul 1974, ss.3-26.

Raisanen, H., *Paul and the Law*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1983.
Marcion, Muhammad and the Mahatma, London: SCM Press 1997.
Ramsey, MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, New Haven: Yale University Press 1997.
Ratzinger, J. Cardinal (ed.), *Catechism of the Catholic Church*, New York: Image Doubleday 1995.
Renan, E., *İsa'nın Hayatı*, tr. Z. İhsan, İstanbul: MEB Yayınları 1992.
Reumann, J., *Variety and Unity in New Testament Thought*, Oxford University Press 1991.
Revelation of Paul, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-08/anf08-107.htm#P8492_2739033 (27.10.1999).
Riches, J., "Jesus the Jew: His Interaction with the Judaism of His Day", W. Jeanrond, C. Theobald (ed.), *Who do you say that I am?*, (Concilium, 1997/1) London: SCM Press 1997, ss.52-60.
Roberge, M., F. Wisse (tr.), "The Paraphrase of Shem", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: Brill 1988, ss.339-361.
Robinson, J.M., H. Koester, *Trajectories Through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press 1971.
Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, tr. ed. R.Mc.L. Wilson, Edinburgh: T. & T. Clark 1983.
Sanders, E.P., *Paul*, Oxford University Press 1991.
Paul and Palestinian Judaism, London: SCM Press 1977
Jesus and Judaism, Philadelphia: Fortress Press 1985.
"Jesus and the Sinners", C.A. Evans, S.E. Porter (ed.), *The Historical Jesus*, Sheffield Academic Press 1995, ss.29-60 [*JSNT*, 19, 1983, ss.5-36].
Sarıkçıoğlu, E., "Tomas İncili" , *OMÜİFD*, 4, 1990, ss.13-25.
"Yahudi-Hıristiyan İncilleri" , *OMÜİFD*, 10, 1998, ss.7-14.
"Çocukluk İncilleri", *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1992, ss. 5-42.
Seaver, G., *Albert Schweitzer: The Man and His Mind*, London: Adam & Charles Black 1969.
Sebbie, J.A., "Gentiles", J. Hastings (ed.), *A Dictionary of the Bible*, Edinburgh: T. & T. Clark 1899, c.2, s.149.
Schoeps, H.J., *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, tr. H. Knight, Philadelphia: The Westminster Press 1961.
Schofield, J.N., *The Historical Background of the Bible*, London: Thomas Nelson and Sons Ltd. 1938.
Scott, C.A.A., *Christianity According to St. Paul*, Cambridge University Press 1927.
Sieber, J.H. (tr.), "Zostrianos", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: E.J. Brill 1988, ss.402-430.
Smalley, S., *John: Evangelist and Interpreter*, Exeter: The Paternoster Press 1978.
Smith, M. *Jesus the Magician: Charlatan or Son of God?*, New York: Harper & Row 1978.
Spencer, S., *Mysticism in World Religion*, London: George Allen & Unwin Ltd. 1966.

Stauffer, E., *New Testament Theology*, tr. J. Marsh, London: SCM Press 1955.

Strijdom, J.M., *An Evaluation of John Dominic Crossan's Construct of the Historical Jesus: The Baptist as Test Case*, University of Pretoria (PhD Thesis) 1998.

Sulpicius Severus, *Sacred History*, II, http://www.newadvent.org/fathers/3505.htm (Copyright © 2000 by Kevin Knight).

Tappert, T.G. (ed., tr.), *The Book of Concord*, Philadelphia: Fortress Press 1959.

Taylor, V., *The Person of Christ in New Testament Teaching*, London: Macmillan & Co Ltd. 1958.

Teixidor, J., *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, New Jersey 1977.

Tertullian, *The Prescription Against Heretics*, (tr. P. Holmes) http://www.newadvent.org/fathers/0311.htm (copyright © 2000 by Kevin Knight).

The Apology, http://www.newadvent.org/fathers/0301.htm (Copyright © 2000 by Kevin Knight).

Against All Heresies, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-03/anf03-46.htm#P11123_3158868 (the Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last updated on March 23, 2000).

Adversus Marcionem (Against Marcion), http://www.ccel.org/fathers2/ANF-03/anf03-26.htm#P3772_1256569 (the Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last updated on May 27, 1999).

The Acts of Paul and Thecla, http://www.newadvent.org/fathers/0816.htm (Copyright © 1999 by Kevin Knight).

The Vision of Paul, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-10/anf10-13.htm (27.10.1999).

Theodoret, *Letters*, http://newadvent.org/fathers/2707.htm Copyright © 2000 by Kevin Knight).

Thiering, B., *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls: Unlocking the Secrets of His Life Story*, San Francisco: Harper 1993.

Vanderkam, J., "Messianism in the Scrolls", E. Ulrich, J. Vanderkam (ed.) *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1994, ss.211-234.

Vermes, G., *Jesus the Jew*, New York: MacMillan 1973 (gözden geçirilmiş baskı: Philadelphia: Fortress Press 1981).

Jesus and the World of Judaism, Philadelphia: Fortress Press 1984.

Wallace, R., W. Williams, *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*, tr. Z.Z. İlkgelen, İstanbul: Homer Kitabevi 1999.

Wenham, D., *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ. Com. 1995.

Witherington, B., *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*, Illinois: InterVarsity Press 1998.

"Jesus and the Baptist - Two of a Kind?", D.J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature: Seminar Papers Series*, Nov. 19-22, 1988, Atlanta: Scholars Press, ss.225-244.

Yamauchi, E.M., *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, London 1973.

Zandee, J., *The Terminology of Plotinus and Some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, İstanbul 1961.

Abba 186
Acts of Paul and Thecla 20
Adam Kadmaia 109
Adam Kasia 109
Adem 218, 240, 246
Adem'in Vahyi 42
Adiaforist 93
Adiaforizm 93
Adonai 99, 236
Adonis 97, 244
Afrika 17
Agrippa 77
Ahaya 70, 72, 78
Ahlaki düalizm 111
Ahura Mazda 97
Akvila 68-70, 79, 88
Albinus 137
Alegorik 94
Allison 129, 189, 196
Alman Liberal Protestanlığı 126
Amon 140
Anadolu 13, 36, 52, 53, 64, 66, 69, 87-89, 96, 97, 99, 100, 101, 230, 238, 242
Ananias 42
Anaş Kadmi 109
Andreya 164
Andronikus 79
Antakya 16, 22, 37, 50, 53, 55-59, 62, 64, 65, 69, 88, 90, 96, 147, 205, 206
Antakya ilahiyat okulu 97
Anti-Marcionite Prologue 23
Antiquities 23, 137
Antitheses 20
Antonius Feliks 76
Antropoloji 116
Apelis 79
Apokaliptik 29, 41, 42, 96, 103, 111, 128, 132, 135, 187, 192
Apokaliptiker 42
Apokrif 8, 14, 28, 80-85, 136, 153, 154, 167-169, 186, 238
Apollonia 66
Apollos 25, 68, 71, 88
Apollos yanlıları 71
Apolojistler 151
Apostolik çağ 78
Arabistan 40
Aramice 151, 177
Arap 90
Areopagos 68
Aretas 44, 47
Aristarchus 82
Armstrong 103
Artabanus 164
Artemis tapınağı 71
Aryan 130
Asketik yaşantı 120
Asketizm 20
Asur 239
Athanasius 122
Athanasius Akidesi 122
Atheh 102
Atina 68
Attis 157, 244
Attis kültü 97, 101
Augustine 19, 21
Augustus 100, 153, 227

Baal 102
Baal kültü 170
Baba Tanrı 122, 123, 216
Babil 90, 228, 239
Babil sürgünü 179
Babil Talmudu 141
Balkanlar 64
Bar naşa 169
Barbarlar 88, 230
Barnaba 44, 49, 51-55, 57-59, 64, 66, 75, 88, 89, 152
Barnabas 25
Barrett 24
Barth 19
Baruch 107
Baruch'un Vahyi 42
Baryeşu 33, 59
Basilides 166

Bâtlamya 72
Baur 24
Beden 119
Beden-ruh düalizmi 113
Bekaret 209
Ben Pandera 141
Ben Panthera 142
Ben Parthenos 142
Ben Stada 141
Benyamin 31, 32
Bethlehem 159
Bilge kralları 140
Bizans 229
Boetia 23
Borg 124, 133, 134, 136, 168, 177, 189, 194, 202
Bousset 17, 35, 99, 102
Bouttier 251
Brandon 131
Bruce 26, 44, 78
Buddha 144
Bultmann 18, 19, 35, 38, 55, 56, 68, 88, 98-100, 103, 105, 113, 118, 126, 128, 130, 188, 237, 238, 244, 248
Busra 46
Büyük İskender 96

Can 119
Casey 123
Cebrail 29, 159
Cerdo 24, 156
Cerinthus 21, 156, 166
Chamberlain 130
Charlesworth 131
Chilton 131, 188, 194
Chrestus 139
Christ 13
Christos 140
Claudius 68, 79, 139
Clement 81, 83
Crossan 124, 133, 134, 151, 153
Cullmann 175, 226
Cumartesi yasağı 93, 217
Cybele 97
Cyreneli Simon 165, 166
Cyrus 179

Çarmıh 18, 25, 188, 234, 243
Çarmıha gerilme 206, 244
Çocukluk İncilleri 145

Dağ Vaazı 196
Daniel'in Kitabı 42
Davies 96
Davud 95, 96, 146, 154, 161, 179, 185, 186
Deane 26
Deissmann 102
Deistler 126
Derbe 58
Derdekeas 111
Diana 157
Dinler Tarihi ekolü 98
Dio 89
Diodurus 46
Dionysius bar Salibi 21
Dioscorus 82
Divus Augustus 228
Diyalektik 27
Diyaspora 32, 87, 89, 91
Diyaspora Yahudileri 55
Dmuta doktrini 116
Dodd 178, 180, 181
Doketik 144, 167
Doketikler 146, 166
Doketizm 129, 144
Downing 135
Dördüncü İncil 122, 164
Draşia d Yahya 143
Dua 222
Dumuzi 97
Düalist 20
Düalizm 106
Dünyevi Kudüs-semavi Kudüs düalitesi 116

Easter 124
Ebionıtler 32, 175
Ebionitler İncili 149, 153
Efes 25, 67-71, 79, 88, 89, 108, 115, 147
Efesliler 243, 247, 250
Ege 36
Ege adaları 13
Eisenman 140

Ekmek-şarap ayini 244
Ekstazi 43
Elchasai 144
Eleleth 107
Elias 170
Elijah 170, 180
Elimas 59
Elişa 179, 182
Elohim 236
en Christoi 243
Enişbai 157
Enneadlar 105
Enoch'un Sırları Kitabı 42
Epenetus 79
Epikürcü 68
Epiphanius 14
Eskatoloji 239
Eskatolojik 136, 179, 249
  beklentiler 95
  İsa 133
Eski Ahit 20, 45, 87, 91-94, 96, 100, 115, 118, 150, 155, 160, 161, 168-171, 173, 179, 180, 184-186, 199, 220, 237, 240
Eski Roma Akidesi 121
Eski Yunan 126
Esseni 130
Eusebius 24, 81-83, 139, 173
Evharist 102, 244
Evlilik 251
Evrensel günah 19
Ezakiel 29

Farsça 145
Feldman 138
Felix 172
Fenike 55, 91, 126
Ferisiler 76, 174, 190, 191, 195, 197
Ferisilik 92
Festus 77
Filimun 230
Filip 123
Filip İncili 14, 152
Filipi 66
Filipililer 243, 245, 248
Filistin 14, 67, 87, 99, 103, 123, 125, 126, 129, 164, 165, 171, 224, 238
Fiorenza 131
Fitzmyer 18, 44, 78, 110, 226
Folk 130
Frazer 102
Frigya 66
Frikya 70
Funk 132
Furneaux 131

Gaius 227
Galatyalılar 218, 221, 233, 243
Galilee 151, 165, 187
Galius Julius Caesar 33
Gamaliel 34, 37, 92
Gayba iman 159
Gentile 32, 56
Gentile Hıristiyanlar 80
Gentileler 19, 54, 208, 223, 231, 247
Gentileler Havarisi 62, 81, 87
Ginza 143
Giscala 31
Gisel 124
Gnosis 104, 106, 120
Gnostik 14, 19, 20, 103-107, 109, 111, 114, 117, 120, 152, 166, 242
Gnostik düalizm 111
Gnostisizm 91, 104-106, 108, 117, 118, 120, 242
God-fearers 231
Gomora 193
Göksel Kudüs 94
Grant 26
Günah 119
Günah ve ölüm 119
Günahın krallığı 112

Hacer 94, 115
Haç teolojisi 16, 121
Hadrian 227
Hananya 42, 46, 47, 49
Hanina ben Dosa 136
Harnack 17
Harun'un Mesihleri 180
Harvey 130
Hasıd 130
Havari 234, 251

Havariler 13, 51, 52, 56, 60, 63, 66, 125, 146, 148, 164, 174, 175, 203, 205, 233, 234, 251
Havariler Akidesi 121
Havariler Konsili 61
Havra 48
Hayat ruhu hukuku 241
Hegel 125
Heitmüller 17, 35
Helen kültürü 96
Helena 104, 111
Helenist 19
Helenistik 55, 56, 68, 78, 96, 98, 110, 126, 152, 182, 206, 248
Helenistik cemaat 248, 250
Helenistik Hıristiyanlar 88, 98
Helenistik İsa cemaati 68, 69, 71, 99, 206-208, 237, 244, 249
Helenistik İsa taraftarları 54
Helenistik kilise 237
Helenistik Yahudi-Hıristiyanları 68
Helenistik Yahudiler 87
Helenizm 90, 91, 97, 98, 101
Helios 102
Helms 44
Henok 29
Heracleon 166
Herakles 97
Herkül 97
Hermes 53, 59
Hermes Trismegistus 107
Hermetik literatür 98
Hermetik metinler 107
Herod 58, 154, 159, 162, 163, 164, 174
Herod Agrippa 16, 136
Herodia 163
Herodian 77
Hesap günü 233
Heterodoks 14
Heterodoksal 96
Hırist 13
Hıristiyan-Helenistik 13
Hızır 161
Hibil Ziwa 107
Hicaz bölgesi 182
Hick 156, 169
Hicr 46
Hieronymus 31
Hikmet peygamberi 131
Hillel 34
Hillel ekolü 130
Hillel okulu 34, 92
Hindistan 156
Hint 126
Hippolytus 104
Honi 136
Hukuk-günah-ölüm 218

Irenaeus 104, 148, 166
Işık elçisi 144
Işık-karanlık düalitesi 114

İbrahim 29, 32, 94, 95, 118, 154, 160, 193, 218
İbrahim'in Vahyi 42
İbrani 31
İbranice 15, 32, 37, 41
İbraniler İncili 153
İki doküman hipotezini 148
İkinci Adem 109
İlahi boğa 102
İlham 58
İlk Adem 246
İlya 180
İlyas 29, 161, 169, 170, 180
İmparator kültü 101
İncil 13, 66, 149-151, 161, 202
İncil yazarları 207
İnciller 16
İran 228
İsa cemaati 55, 56
İsa Mesih 42, 45, 47, 50, 51, 56, 59, 63, 67, 69, 71, 126, 139, 147, 150, 158, 203, 206, 211, 216, 219, 222, 230, 232, 234, 235, 240, 244, 245, 248
İsa'nın doğumu 156
İsevi 204
İseviler 15
İshak 29, 94, 115, 193
İsis 236
İskender 90
İslam 158
İslami 137, 143

İsmail 94, 115
İspanya 74, 83
İsrail 132, 174, 179
İsrailoğulları 32
İstanbul 90, 137
İstanbul Kilisesi 229
İstanköy 72
İşaya 29, 45, 181
İtalya 68
İznik Akidesi 122
İznik Konsili 122

Jehoshua Ben Pandera 141
Jericho 29
Jerome 24, 28, 81, 84
Jesus Seminar 127
John Malalas 34
John Mark 53
John'un Apokrif Kitabı 14
Joseph 49
Josephus 8, 23, 90, 127, 137, 138, 141, 159, 163, 172, 173
Josue ben Parahia 142
Judaisers 231
Justin Martyr 104
Justus 136

Kahler 124, 128
Kanonik 8, 123, 136, 146, 152, 154, 167, 168, 176
Käsemann 106, 110, 129
Katolik Kilise 13
Kefernaum 151
Kenaniler 170
Kerygma 124
Kerygmatik Mesih 129
Kıbrıs 32, 55, 58, 64, 66, 77
Kızıldeniz 171
Kifas 48, 49, 71, 75
Kilikya 31, 48, 49, 52-54, 64, 66, 89, 90, 205
Kilise babaları 8, 21
Kilise Doktoru 21
Kiptice 153
Kirenel 55
Kitab-ı Mukaddes 124
Kitabı Mukaddes 161
Koester 103
Konstantin 229
Konstantinianizm 229
Konya 58
Korint 25, 66, 68-71, 73, 79, 88, 89, 104, 105
Korintli Dionysus 83
Korintliler 247
Kozmogonik 210
Kozmoloji 116
Kozmolojik 210
Köle 230
Kölelik 115, 231
Kral-Tanrı 228, 236
kredo 158
Krenkel 23, 43
Kristolojik Mesih 128, 194
Kristolojik unvanlar 176
Kristosentrik 16, 121, 203
Kristosentrizm 122, 209, 210
Kudüs 14, 29, 35-37, 39, 44, 48, 49-52, 54, 56, 57, 60-63, 67, 69, 72, 74, 75, 78, 89, 92, 115, 142, 165, 170, 172, 196, 205, 206, 208, 218, 221, 222, 234
Kudüs cemaati 52, 63, 66, 153, 174
Kudüs Konsili 61
Kur'an 145, 158, 159, 167, 170, 182
Kur'aniyyun 156
Kurban 132, 244, 250
Kurban kuzusu 241
Kurban töreni 103
Kurtarıcı 59
Kurtarıcı Mesih 16
Kurtuluş 13, 219
Kutsal Havariler Petrus ve Pavlus'un İşleri 28
Kutsal Ruh 23, 46, 58, 70, 72, 121, 155, 158, 160
Kutsal Yasa 37, 47, 75, 76
Kuzey Galatya 66
Kübele 97
Küng 13, 18, 55, 210
Kyrios 16, 99, 100, 228, 236
Kyrios kültü 22, 99

Lachmann 148
Lake 101
Laodiceanlar 28

Latin Hıristiyanlığı 81, 83
Lessing 125
Levili 49
Libia 81
Listra 53, 58, 59, 66
Literal tenkit 38
Livy 136
Logos 122
Lohmeyer 248
Loisy 35, 101
Lucanus 23
Luka 19, 66, 68, 70, 71, 74, 76, 79, 80, 89, 92, 147-150, 152-155, 160, 173, 174, 176, 177, 181, 195, 197, 200, 206, 207, 222
Luther 19
Lüdemann 20

Macdonald 226
Machen 216
Machiavelli 231
Mack 135, 149
Makedonya 44, 66, 69, 71, 74, 78, 87, 88, 100
Makyavelizm 231
Malta 77
Mandani 164
Mandeizm 98
Mani 144
Maniheist 143, 144
Maniheizm 109
Manson 27
Mara 99
Mara bar Serapion 140
Mara'nın İsa'ya Şahadeti 140
Maraen bataklığı 15
Marcion 19, 20, 144, 146, 149, 150, 156, 240
Mardani 164
Markus 58, 147-149, 153, 160, 170, 171, 174-177, 190, 202, 212
Matta 13, 147-149, 152-155, 161, 162, 170, 176, 177, 195
Mecus 182
Medain Salih 46
Meier 138
Melchizedek 107
Melek 176
Melekler 117, 217
Men of deed 130
Merih 143
Meryem 29, 79, 121, 142, 145, 154-158, 166
Mesih 8, 13, 48, 56, 67, 78, 81, 92, 95, 96, 99, 101, 103, 112, 121, 127, 129, 137, 138, 143, 151, 161, 162, 168, 170, 173, 175-178, 180, 182, 184, 196, 203, 207, 210-213, 218, 226, 227, 235, 236, 239, 241, 246, 250
Mesih hukuku 220, 241
Mesih ilahisi 110
Mesih İncili 7
Mesih karşıtlığı 220
Mesih merkezlilik 210
Mesih mistisizmi 18
Mesih sırrı 175
Mesih'e iman 17
Mesih'in bedeni 243
Mesih'in krallığı 211, 227
Mesih'le birleşme 245
Mesih'te olma motifi 243
Mesih-Kral 179, 180, 188, 249
Mesihçiler 55
Mesihlik 176, 178, 181, 182
Metafizik 126, 157, 252
Meyer 17, 129
Mısır 97, 99, 126, 142, 228, 239
Mısır Firavunları 239
Mısırlılar İncili 14
Midilli 72
Milet 72
Millenarian 129
Minim 117
Mira 77
Miraç 29
Mistik 19, 41
Mistisizm 239
Misyoner 18, 22
Mithra 102
Mitolojik 126
Mitos 125
Mitraizm 110
Monoteist 19, 215
Monoteizm 170, 210
Moo 196, 198

Mucize 58, 158
Muhteşem İsa 145
Musa 14, 29, 136, 174, 214, 219, 235, 240
Musa hukuku 75, 115, 146, 163, 198, 199, 217, 220, 223
Musa şeriatı 91, 92
Musul 90
Mysia 66

Nag Hammadi 14
Nag Hammadi Literatürü 29
Nasara 182
Nasıra 14
Nasıralı İsa 129
Nasranaye 15
Nasuralar 15, 164
Nasuran 13
Nazareus 14
Nazır 93
Nazirî hayat tarzı 160
Naziriler 160
Nazoraiou 14
Nazoran 13
Nazoranlar 14
Nazoranlar İncili 149, 153
Nebat 44, 46, 90
Nebatiler 46
Nefilim 185
Nero 28, 225
Niapolis 66
Nişimta 118
Nous 167
Nuh 29
Nusri 15
Nusrim 15

Oğul 122
Oğul Rab Mesih 214
Olson 138
Onesimus 230
Origen 138, 140, 142, 150, 238
Ortadoğu 17, 156, 239
Oryantal 97, 98, 101
Oryantal senkretizm 98
Osiris 97, 236, 244
Otorite 18, 224
Overbeck 20

Ölü Deniz Yazmaları 96, 125, 130, 140, 180, 186

Paganist 18
Pagria 118
Pakistan 156
Panthera'nın oğlu 141
Paraklit 144
Parousia 211, 213, 245
Parthenos 142
Patara 72
Patristik 13
Patroclus 83
Patterson 129
Pavlus Kristolojisi 48
Pavlus teolojisi 111, 216
Pavlus yanlıları 71
Pavlus'un Apokalipsi 29, 42
Pavlus'un İşleri 28
Pavlus'un Vahyi 29
Pavlus'un Vizyonu 29
Pavluscu mistisizm 101
Pavlusçu 141, 202, 242, 243
Pavlusçular 71, 240
Pentiola 82
Perge 58
Perseus 157
Pertus 84
Petra 46
Petrus 21, 28, 48-50, 52, 60, 61, 63, 71, 75, 80-82, 83, 152, 173-176, 183, 223
Petrus İncili 149
Petrus'un Vaazı 174
Peygamber 45, 100, 128, 174
Peygamber-Mesih 181
Peygamberlik 45
Pheumatikler 104
Philo 15, 98, 136
Photius 137
Pike 156
Pisidya 58
Pitagoras 140
Pleroma 107
Plini 164
Pliny 127, 140
Plotinus 105
Poimandres 107

Politeizm 170
Pollock 34, 38
Pontius Pilate 139
Pontius Pilatus 121, 165
Pontus 68
Pozitivist gelenek 127
Pre-existent 122
Priskila 68, 70, 79
Pseudo-Clementine 174
Ptolemy 166

Rab 16
Rab İsa Mesih 13, 40, 62, 70, 80, 92, 107, 108, 118, 119, 146, 167, 204, 210, 211, 213, 215, 216, 232, 234, 251
Rab Mesih 245
Rabaylar 141
Rabbel 46
Rabbın Yemeği 102, 103
Rabbi 19, 31, 131, 188
Rabbinik 38
Rabbinist 92
Rahipsel Mektuplar 24
Räisänen 12, 93, 221
Redeemed Redeemer 107, 108
Redeemer 106, 107, 110, 111, 242, 249
Redeemer mitosu 110
Reformasyon 21
Reformist 131
Reimarus 125
Reitzenstein 98, 102, 107
Resullerin İşleri 16
Resurrection 167
Robinson 103, 129
Rodos 72
Roma 21, 27, 69, 74, 76, 77, 79, 80-84, 87, 89-91, 97, 138, 208, 223, 230
Roma İmparatorluğu 223
Romalı 34
Romalı Clement 25
Romalılar 31, 46, 74, 78, 83, 215, 221, 225, 230, 237
Rosenberg 17
Rudolph 103, 106, 242
Ruh 112, 113, 119
Ruh-Mesih ilişkisi 245
Ruha 118
Ruhsal Mesih 128
Ruhun yasası 247
Russell 126

Sābii 107, 118, 143
Sābiîler 144, 164
Sābiîlik 108, 114, 116, 118
Saddukiler 76
Sadukiler 195
Sakramentler 102
Samiriye 53
Samson 160
Samuel 160
Sandan 97, 102
Sandan kültü 97
Sanders 131, 132, 133
Sanhedrin 33, 76, 92
Sara 115
Sare 94
Saturninus 166
Saul 31, 33, 40, 179
Sayda 77
Schneider 124
Schoeps 19, 35, 95, 96, 98, 103
Schwegler 24
Schweitzer 19, 25, 98, 102, 110, 124, 128, 132, 243, 244
Scott 22, 215
Sebt günü 197
Selanik 66
Selanikliler 213
Selefkiye 58
Seleucus Nicator 90
Seleusid 90
Sembolik yorum 94
Sembolizm 239
Seneca 136
Septuagint 100
Serapis 236
Sergius Pavlus 33
Sevgi 241
Seyyid Ahmed Han 156
Sezar 77
Sezariye 67, 72, 76
Sezaropapalist egemenlik 18
Sezaropapalizm 229

Sezaropapizm 229
Shem'in Açıklaması 111
Sır dini 18
Sır dinleri 91, 120
Sicilya 77
Silas 61, 66
Simon 146, 167
Simon Magus 29, 81
Sina dağı 94, 115
Sinagog 131
Sinik 134
Sinisizm 134, 135
Sinoptik İncil 161, 171, 173, 183
Sinoptik İnciller 99, 123, 125, 134, 147, 155, 168, 169, 174-178, 183, 186, 187
Sisam 72
Smith 139
Sodom 193
Sokrat 140
Son Adem 109, 119, 246
Son peygamber 161
Sophia 131
Sosyal peygamber 131
Soterioloji 239
Soteriolojik 212
Stakis 79
Stauffer 99
Stefan 31, 33, 38, 39, 50, 53, 55, 66, 174
Stoa felsefesi 101
Stoacı 68
Strabo 46, 89
Strauss 125
Suetonius 127, 139
Sulpicius Severus 81, 84
Supper 146
Sur 72
Suriye 35, 48, 49, 54, 72, 87, 89, 90, 97, 99, 101, 103, 147, 205, 238, 242
Süleyman 179
Sümer 126
Sünnet 56, 62
Sünnet yanlıları 63
Sünnetliler 62, 223
Sünnetsizler 62, 223
Süryanice 15, 91
Şabat 93, 197
Şam 37, 39, 47, 49, 89
Şam vizyonu 35, 38-40, 44, 45, 48, 49, 51, 54, 55, 57, 60, 62, 66, 89, 204-206, 208, 232
Şaul 33
Şeytan 43, 47, 117, 183
Şeytanın egemenliği 189

Tacitus 127, 139
Takiyye 75
Talmud 15, 141
Tammuz 97
Tanrı adamı 184
Tanrı halkı 184
Tanrı Oğlu 12, 16, 29, 48, 182-184
Tanrı Oğlu Mesih 248
Tanrı oğulları 185
Tanrı Re 239
Tanrının Egemenliği 211
Tanrının krallığı 42, 63, 83, 92, 126, 128, 135, 136, 188, 189, 212
Tanrının kutsal ruhu 245
Tanrının seçkini 186
Tanrının yaratığı 186
Tanrısal hukuk 16, 52, 218, 221, 222, 241
Tapınak 201
Tarihsel İsa 50, 52, 121, 123, 126-129, 131, 134, 137, 144, 145, 153, 201, 204, 206-208, 213, 214, 217, 223, 232
Tarihsel şüphecilik 125, 126
Tarsus 31, 38, 49, 55, 57, 66, 87, 88-90, 96, 101, 228
Taylor 156
Teokrasi 229
Teolog 18
Teolojik 124
Teosentrik 210
Teosentrizm 209, 210
Tertullian 25, 83, 104, 150
Teslis 248
Teslis öğretisi 216
Testimonium Flavianum 137
Tevrat 146
Teyme 46
Thecla 28

Theissen 130
Theou hyios 100
Thiering 130, 140, 141
Tiberius 139, 154
Timoteyus 65, 66, 82, 104, 225
Titus 44, 57, 60
Toledoth Jeshua 142
Tomas İncili 125, 134, 149, 152, 153
Torah 93
Tövbe 132
Trakya 13
Tranquillius 139
Troas 23, 44, 66, 72
Tutsaklık mektupları 27
Tübingen Okulu 24
Tyanalı Apollonius 239

Urbanus 79
Urfa 153
Urmensch 109

Ürdün 14, 87, 171
Ürdün nehri 159

Vaadin çocukları 115
Vaat 218
Vaftiz 13, 46, 70, 102, 103, 111, 154, 183, 244
Vaftizci Yahya 70, 79, 83, 128, 132
Valentinus 146
Veriya 67
Vermes 129, 133

Weıss 128, 129, 188, 205
Weisse 148
Wenham 135, 149, 208
Wheless 139
Wilke 148
Winter 138

Yahud 182
Yahuda 61
Yahudi 14, 15
Yahudiler 14, 15, 49, 51, 55, 59, 67, 70, 75, 76, 79, 81, 82, 93, 94, 123, 138, 140, 161, 177, 218, 232
Yahudilik 32, 91
Yahudiye 53, 54, 57, 59
Yahve 95, 100
Yahya 154, 157, 159, 160, 162, 164, 165, 169, 171, 187, 214
Yakub 27, 29, 49, 50, 60, 61, 63, 74, 75, 79, 137, 140, 153, 174, 193, 205, 208, 221, 233
Yakub cemaati 60, 79
Yakub İncili 155
Yasa-vaat düalizmi 115
Yehoaz 179
Yeni Ahit 16, 20, 47, 55, 64, 79, 81, 99, 114, 123, 125, 126, 144, 146, 149, 150, 152, 157, 159, 238
Yeni Eflatunculuk 105
Yeremya 29, 45
Yeseanlar 15
Yeşu 15
Yeşu ha Nosrî 141
Yeşuanlar 15
Yudae 35
Yudas İskariot 144
Yudea 137, 159, 205
Yuhanna 14, 58, 60, 63, 114, 122, 123, 147-149, 152, 168, 176, 183, 242
Yuhanna Markus 53, 64
Yunan 13
Yunanca 41, 49, 55, 91, 151, 177
Yunanistan 13, 64, 66, 69, 70, 72, 87, 88, 100, 230
Yunanlılar 97, 230, 236
Yusuf 29, 49, 154, 155, 156
Yuşa 172

Zeller 24
Zelotlar 131
Zerdüşt 107, 144
Zerdüştlük 111
Zeus 53, 100
Zeytin Dağı 167, 172
Zeytin Dağı vaazı 172
Zostrianos 14, 107