Pavlus Hıristiyanlığına Giriş

Fuat Aydın



Eski Yeni

Fuat AYDIN

PAVLUS HIRİSTİYANLIĞINA GİRİŞ

Eskiyeni Yayınları: 5

PAVLUS HIRİSTİYANLIĞINA GİRİŞ

Fuat AYDIN

Kapak resmi: Mesih, ortada bir tahtta oturmaktadır. Sağında Meryem Ana, solunda Vaftizci Yahya bulunmaktadır. Küçük tahtlarda oturanlar ise havariler olup; soldaki Aziz Petrus, sağdaki ise Aziz Pavlus'dur.

Mizanpaj: CİNAS
Kapak: CİNAS
Baskı, Cilt:
KALKAN MATBAACILIK
Büyük San. 1. Cad. 99/32 İskitler
Tel: 0312.3419234-3421656 Ankara

1.Baskı: Şubat 2011

ISBN: 978-605-5978-05-1

FCR YAYIN REKLAM BİLGİSAYAR SAN. VE TİC. LTD. ŞTİ.
Rüzgarlı Cad. Rüzgarlı İşhanı No: 2 Kat: 5 Ulus/ANKARA
Tel: (0 312) 310 08 60 – Fax: (0 312) 311 47 89
web: www.eskiyeni.org – e-mail: fcr@fcr.com.tr

PAVLUS HIRİSTİYANLIĞINA GİRİŞ

Fuat Aydın

Ankara 2011

Fuat aydın

Şiran 1965'de doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini İstanbul'da tamamladı. 1987 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Dört yıl Ankara'da ve iki yıl İstanbul'da öğretmenlik yaptı. 1993 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne dinler tarihi araştırma görevlisi olarak girdi. 1994'de Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, *Ali b.Rabben et-Taberi ve er-Redd ale'n-nasârâ* adlı tezle yüksek lisansını ve 2000 yılında aynı enstitüde *Pavlus ve Din Anlayışının Yansımaları* adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 2006 yılında doçent oldu. Hala aynı üniversitede öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Bir kısmı aşağıda zikredilen sahasıyla alakalı çok sayıda telif ve tercüme makale ve kitapları vardır.

Telif kitaplar

Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı, Ataç Yayınları, İstanbul 2005.

Yahudilik, İnsan Yayınları, ikinci bsk. İstanbul 2010.

Hıristiyanların İslam'ından Müslümanların İslam'ına, Ataç Yayınları, İstanbul 2005.

Dinleri Tarihle/riyle Okumak, Ensar Yayınları, İstanbul 2007.

Batı İslam Algısının Arkeolojisi, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2011.

Çeviri kitaplar

James L. Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, İz Yayınları, İstanbul 2004

Joachim Wach, *Dinler Tarihi*, Ataç Yayınları, İstanbul 2005.

Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Ataç Yayınları, İstanbul 2005.

Jacque Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, Ensar Yayınları, İstanbul 2006.

Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.

M. Hriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BASKI İÇİN ÖNSÖZ 11
ÖNSÖZ 13
KISALTMALAR 19

GİRİŞ

KAYNAKLAR 25
MEKTUPLAR 26
1. Kilise Kanonlarında Mektupların Sırası 29
A. SAHİH OLDUĞU KABUL EDİLEN MEKTUPLAR 32
1. *SELANİKLİLER'E I. MEKTUP* 32
2. *SELANİKLİLER'E II. MEKTUP* 33
a. Sahih Kabul Edenler 34
b. Mektubu Sahih Kabul Etmeyenler 35
3-4. *KORİNTLİLER'E I. ve II. MEKTUP* 36
5. *GALATYALILAR'A MEKTUP* 39
Pavlus'a Aidiyeti 41
6. *ROMALILAR'A MEKTUP* 42
Pavlus'a Aidiyeti 44
7. *FİLİPELİLER'E MEKTUP* 47
8. *FİLİMUN'A MEKTUP* 48
B. SAHİHLİKLERİ HUSUSUNDA TARTIŞMALARIN OLDUĞU MEKTUPLAR 49

BİRİNCİ BÖLÜM

PAVLUS'UN HAYATI VE MİSYONERLİK FAALİYETLERİ

I. HAYATI 53
A. İSMİ 54
B. PAVLUS'UN FİZİKİ YAPISI 56

C. DOĞUM YERİ VE TARİHİ....57
1.Tarsus....60
2. Kültürel Yapısı....60
3. Tarsus'un Dinî Yapısı....61
D. AİLESİ....64
1. Ailesinin Kökeni....64
II. EĞİTİMİ....65
A. TARSUS'TAKİ EĞİTİMİNİN ARKAPLANI....69
1. Eğitiminin Yahudi Boyutu....69
2. Kudüs'teki/Antakya'daki Eğitimi....70
3. Ferisi -Yahudi Boyutu....71
4. Eğitiminin Helenistik Boyutu....74
5. Helenistik Yahudilik....77
III. HIRİSTİYAN OLMADAN ÖNCEKİ DİNİ HAYATI....79
A.YAHUDİLİK ANLAYIŞI....79
B. HIRİSTİYANLARA VE HIRİSTİYANLIĞA BAKIŞI....80
IV. HIRİSTİYAN OLUŞU....81
HIRİSTİYAN OLUŞU HAKKINDAKİ TEORİLER....88
V. HIRİSTİYAN OLDUKTAN SONRAKİ HAYATI....94
A. KUDÜS ZİYARETİNE KADAR....94
B. BİRİNCİ MİSYONERLİK SEYAHATİ....96
1. Kudüs Konsili....97
C. İKİNCİ MİSYONERLİK SEYAHATİ....99
D. ÜÇÜNCÜ MİSYONERLİK SEYAHATİ....101
E. II. KUDÜS ZİYARETİ VE TUTUKLANMASINDAN ROMA YOLCULUĞUNA KADAR....102
F. ROMA'DAKİ HAYATI VE VEFATI....104
G. PAVLUS'UN MEKTUPLARI VE *ELÇİLERİN İŞLERİ* ARASINDA BENZERLİKLER VE FARKLILIKLAR....105
VI. PAVLUS'UN MİSYONERLİK FAALİYETİNDE TAKİP ETTİĞİ USÛL 107
VII. PAVLUS-İSA İLİŞKİSİ....108
A. PAVLUS'UN İSA'YI TANIDIĞI GÖRÜŞÜ....108

B. PAVLUS'UN İSA'YI TANIMADIĞI 113
C. DÜNYEVİ İSA'NIN PAVLUS'U İLGİLENDİRMEDİĞİ 115
D. DİĞER YAKLAŞIMLAR 116

İKİNCİ BÖLÜM

PAVLUS'UN ÖĞRETİSİNİN ANA ÇİZGİLERİ

I. PAVLUS'UN EPİSTEMOLOJİSİ 121
II. İMAN ANLAYIŞI 128
A. İMAN NEDİR? 131
B. İMANIN NESNESİ 139
III. İNCİL ANLAYIŞI 140
A. BENİM İNCİLİM 143
B. TANRI'NIN İNCİLİ/MESİH'İN İNCİLİ 145
C. PAVLUS'UN İNCİL'İNİN İÇERİĞİ 147
1. Vahyî ve Apokaliptik Yapısı 150
2. Dinamik Yapısı 151
3. *Kerigmatik* Karakteri 151
4. Normatif Oluşu 151
5. Vaad İçeren Yapısı ve Evrensel Karakteri 152
IV. HAVARİLİK ANLAYIŞI 152
A. HAVARİLİK VE PAVLUS'UN HAVARİLİĞİ MESELESİ 154
B. HAVARİLİĞİN ÖZELLİKLERİ 156
C. HAVARİ OLMAK İÇİN GEREKEN ŞARTLAR 157
1. İbrani Olmak, İbrahim'in Soyundan Olmak 157
2. İsa Mesih'i Görmek/Dirilen Rabb'i Görmek 157
3. Rab Tarafından Görevlendirilmek 158
4. Vizyonlar ve Rabb'den Vahiy Almak 160
5. Geçimini Temin İçin İnananlardan Yardım Kabul Etmesi 160
6. Misyon Faaliyetinin Başarılı Olması 160
7. Misyon Faaliyeti Sırasında Çekilen Acılar 161
8. Havari Oluşunun İncil'le Desteklenmesi 161

D. MİLLETLERİN HAVARİSİ OLMASI 162
E. PAVLUS'UN HAVARİLİK İDDİASINA DİĞERLERİNİN BAKIŞI 163
F. HAVARİLİK-KURTULUŞ İLİŞKİSİ 170
V. TEOLOJİSİ (TANRI ANLAYIŞI) 170
VI. PAVLUS'UN İSA ANLAYIŞI (KRİSTOLOJİSİ 182
A. Mesih 184
Mesih ve Ruh 188
B. Rab 190
Pavlus'un, Rab (Kyrios) Kavramını Kullanmasının Kökenine Dair Bir Kaç Söz 194
C. Tanrı Oğlu 197
D. Tanrı'nın Hikmeti 202
E. Davud'un Soyundan Olması 203
F. Kadından Doğma 204
G. İnsan Benzeyişinde Doğması 204
VII. YASA ANLAYIŞI 205
A. YASA'NIN OLUMLU YÖNLERİ 210
1. Yasa Günahı Arttırır 210
2. Suçları Günah Sayar 212
3. Kurtuluşu Sağlayamaz 212
4. Yasa Hayat Vermez 213
B. YASA'NIN VARLIĞININ SEBEBİ 214
1. Geçici Bir Rolü Vardır 214
2. Beden Yüzünden Yasa Güçsüzdür 215
C. YASA'NIN İLGASI MI, TAMAMLANMASI MI? 216
D. YASA-KURTULUŞ İLİŞKİSİ 229
E. TABİİ HUKUK ANLAYIŞI 232
VIII. GÜNAH ANLAYIŞI 233
A. GÜNAH NEDİR? 233
B. GÜNAHIN KAYNAĞI 236
C. GÜNAHIN EVRENSELLİĞİ 240
D. YASA-GÜNAH İLİŞKİSİ 241
E. GÜNAHIN ETKİLERİ 241

1.Ölüm 241
2. Kölelik 244
F. ADEM/HAVVA-GÜNAH İLİŞKİSİ 245
G. GÜNAHTAN KURTULUŞ 246
IX. VAFTİZ ANLAYIŞI 248
X. EVHARİSTİYA/EKMEK ŞARAP AYİNİ 263
A. SIR DİNLERİ VE EVHARİSTİYA 269
B. VAFTİZ VE SON AKŞAM YEMEĞİ (EVHARİSTİYA) 272
XI. KİLİSE ANLAYIŞI 273
A. YEREL TOPLANTI YA DA HIRİSTİYAN MECLİSİ ANLAMINDA KİLİSE 279
B. EV ANLAMINDA KİLİSE 281
C. TANRI'NIN HALKI ANLAMINDA KİLİSE 282
D. DİNÎ BİR TOPLULUK ANLAMINDA KİLİSE 284
E. MESİH'İN BEDENİ OLARAK KİLİSE 284
XII. AHLÂK ANLAYIŞI 288
A. PAVLUS'UN AHLAK ANLAYIŞININ TEMELİ 293
B. AHLÂKÎ DAVRANIŞTA ÖLÇÜ 295
C. İYİ DAVRANIŞLAR 301
D. AHLAKÎ OLMAYAN DAVRANIŞLAR 303
E. SOSYAL AHLAK 305
F. AHLAKÎ DAVRANIŞLARIN ESKATOLOJİYLE OLAN BAĞLANTISI 309
G. PAVLUS AHLÂKININ ARKAPLANI 311
1. Yahudi- Ferisi Arkaplanı 311
2. Helenistik Arkaplan 312
3. Kilise Geleneği 313
XIII. TARİH ANLAYIŞI 313
XIV. ESKATOLOJİSİ 320
A. PAVLUS ESKATOLOJİSİNİN MERKEZİ KONULARI 330
1. İsa'nın Mesihliği 330
2. Eskatolojik Çağın Varlığı 332

3. Tanrı'nın/Mesih'in Krallığı 334
4. İsa Mesih'in Ölümden Dirilişi ve İkinci Kez Dönüşü (*Parousia*) 336
5. Tanrı'nın/Mesih'in Yargı Kürsüsü 346
6. Şer Güçlerin Ortadan Kalkması 347
7. Kutsal Ruh'un Eskatolojik Lütufları 348
8. Kozmosun Değiştirilmesi 349
9. Adem-Mesih Karşıtlığı 350
B. ESKATOLOJİ-KRİSTOLOJİ İLİŞKİSİ 351
C. PAVLUS'UN KULLANDIĞI ESKATOLOJİK DİL 352
SONUÇ 355
BİBLİYOGRAFYA 365
İNDEKS 383

BİRİNCİ BASKI İÇİN ÖNSÖZ

Bugünkü Hıristiyanlık, her ne kadar kendisini milattan önce dörtte doğan Hz. İsa'ya izafe etse de, Hıristiyanlık için en az İsa kadar önemli bir diğer şahsiyet Pavlus'tur. Bildiğimiz Hıristiyan inançlarının temeli olacak düşünceler ve Hıristiyan ayinlerinin üzerine oturduğu yorumlar, Pavlus'un yorumlarıdır. Bu yüzden Hz. İsa'sız bir Hıristiyanlıktan söz edilemeyeceği gibi Pavlus'un İsa yorumu olmaksızın da Hıristiyanlık denen bir dinden söz etmek mümkün değildir. Pavlus'un Hıristiyanlıktaki bu önemine rağmen, genel olarak Hıristiyanlıkla ilglili çalışmalarda olduğu gibi, onun bir parçası olan Pavlus'la alakalı Türkiye'deki akademik araştırmaların tarihi doksanların ötesine gitmediği gibi bu tarihten sonra yapılanlanların da sayıca fazla bir yekün tuttuğu söylenemez. Doktora ve yüksek lisans tezi olarak Pavlus'u konu edinen çalışmalar Fuat Aydın, *Pavlus'un Din Anlayışının Yansımaları*, İstanbul 2000; Süleyman Turan, *Pavlus Misyonerliğin Kurucusu* (doktora tezi-2004); Bilal Doğan, Hıristiyan*lıkta Asli Günah Doktrini*, *Pavlus-Pelagius Örneği* (doktora tezi-2008): Süleyman Turan, *Pavlus'un Misyon Anlayışı* (yüksek lisans tezi-2004) Eduart Çaka, *Pavlus'un Mektupları* (yüksek lisans tezi-2009) adlı, araştırmalardır. Bunların yanı sıra konuyla alakalı ilk yayınlanan çalışma olarak Şinasi Gün-

düz'ün *Hıristiyanlığın Mimarı: Pavlus*, Ankara Okulu, Ankara 2001 ve telif ve çeviri metinlerden oluşan Cengiz Batuk (ed.), *Pavlus'u Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu, Ankara 2006 adlı kitaplar da konuyla alakalı zikredilmeye değer metinlerdir. Pavlus'un Hıristiyanlık tarihindeki önemi ve Batıda Pavlus'la alakalı çalışmaların binlerle ifade edilen sayısı dikkate alındığında Türkiye'deki akademik Pavlus çalışmalarının daha başlangıç safhasında olduğu söylenebilir.

Araya giren başka işler sebebiyle ancak yayınlanma fırsatı bulan elinizdeki kitap, 2000 yılında yapılan bir doktora tezinin gözden geçirilmiş halidir. Başlangıçta "Pavlus'un Kurtuluş Anlayışı" tez konusu olarak düşünülmüş; ancak Pavlus'la alakalı ilk araştırma olacağı göz önünde bulundurulurak tek bir konu üzerinde yoğunlaşmak yerine, Pavlus'un din/Hıris tiyanlık anlayışının çerçevesini çizmeye yaracak konular seçilerek onlar hakkında bilgi vermek tercih edilmiştir. Ancak Seçilen her konu, aslında müstakil bir doktora çalışmasını hak edecek genişliğe ve derinliğe sahip olduğunu unutmamak gerikir.

İçeriğine bakıldığında da anlaşılacağı üzere çalışma, Pavlus'un Hıristiyanlık anlayışına bir giriş niteliği taşımaktadır. Bu yüzden yayınlanırken çalışmaya *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş* adı tercih edilmiştir.

Fuat AYDIN
Sakarya-2011

ÖNSÖZ

Din, insanlığın varoluşsal gerçeğidir. Onun mevcudiyeti, insanlığın yeryüzündeki tarihi ile başlar. Bu yüzden de o insandan belli bir zaman sonra ortaya çıkan sıradan bir olgu değildir. Tarihsel olarak kesintisiz varoluşu, onu sıradanlaştırsa da, bu onu sıradan bir olgu haline getirmez. İnsanlar dinî, sıra dışı bir olgu olarak yaşadıkları gibi, ona yaklaşımları da sıra dışı olmuştur. Bu sıra dışılıktan dolayı da, insanların dinle ilgili yaklaşımlarında denge bir türlü sağlanamamıştır. Bu aşırı tutumlara rağmen, onu anlamaya ya da açıklamaya yönelik ilgi, varlığını sürekli olarak muhafaza etmiştir. Bu ilginin muhtevası, anlamaya çalışanın yaşadığı kültürel ortamı belirleyen hakim unsurların -evrimci ve pozitivist ya da materyalist okuma biçimlerinin- birer yansıması olmuştur. Zaten dinî anlamaya çalışan insanların, kendi alt yapıları, içinde yaşadıkları ortam ve inanç yapılarından soyutlanarak onu anlamaya çalışmaları, yani mutlak nesnellik de artık mümkün görülmediği gibi istenilen bir yaklaşım türü olarak fazla bir kabul görmemektedir. Çalışmayı yapan kimseden beklenilen tek şey, bu anlama çabasında, yanlış anlamaya karşı teyakkuz halinde olması; bir hakkı ket-

metmekten kaçınması ya da, o dine inanların onu nasıl anladıklarını doğru olarak anlamaya çalışması ve o şekilde aktarmasıdır.

Bu özelliğe sahip çalışmaların son dönemlerde geçmişe nazaran hakim olmaya başladığını söylemek mümkündür. Zira, önceki çalışmalar bir başkasını -ötekinin dinîni- anlama çabası olmaktan ziyade, onun kendi inanç sistemi karşısındaki geriliğini ve garipliğini ortaya koyma hedefine matuftular. Bu çalışmaların ele aldığı konulara yaklaşımlar ve ele alınan konuların çeşitliliği konjonktürel bir özellik taşıyordu. Hıristiyan dünya daki çalışmalar, başlangıçta kendi muhalifleri olan pagan gruplara, maniheistlere ve gnostiklere ve Yahudilere yönelikti. Sonra, müslümanlara ve coğrafi keşiflerin ve seyahatnamelerin getirdiği bilgilerle uzak doğu ve yeni kıta halklarının dinlerine yönelik olmaya başladı. 18-19 yüzyılla bu çalışmalar metodik bir hal aldı. Ancak, konjonktürel olma özelliğini, her zaman muhafaza etti.

Müslümanların ötekine yönelik çabaları da, Hıristiyanların yaklaşımlarından farklı bir özellik taşımaz. Onların maksatları da, genelde, İslam'ın diğerleri karşısındaki üstünlüğünü ortaya koymaktır. Ancak bu türden yaklaşımların sonucu olarak ortaya çıkan çalışmalar yalnızca İslâm dünyasına has değildir, Hıristiyan ve Yahudi dünyasında da yaygın olan "reddiye geleneği", bu türün en güzel örneğidir. Ancak, müslümanların çalışmalarında, ötekini anlamaya yönelik çabaların, kendi tarihi göz önüne alındığında, bir disiplin haline ulaşamamış olsa da mesela Hıristiyanlara göre, daha önce başlamış olduğu söylenebilir. Özellikle, Bîrûnî'nin Hint dinlerine yönelik çalışmaları ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı çalışması, ötekini anlamaya ya da anlatmaya yönelik çalışmaların ilk objektif örnekleri olarak kabul edilebilir/edilir.

Müslümanların ötekini anlamaya yönelik çabaları konjonktürel olarak çeşitlilik gösterse de -Bîrûnî'nin Hint dinlerine yönelik çalışması *Tahkîku mâ lil-Hind* gibi- İslam dışındaki dinlere yönelik çalışmaların tamamına yakınını, ya Hıristiyanlığa ya da Yahudiliğe yönelik olanlar oluşturmaktadır. Müslümanlara, diğer dinleri incelemlerini teşvik eden kaynakların başında yer alan Kur'ân'ın -

kıssalar göz önüne alındığında- üçte ikisinin bu iki din ile ilgili olduğundan bu tür çalışmaları tabi karşılamak gerekmektedir. Günümüzde de, bu iki dinîn incelenmesini gerekli kılan yukarıdaki temel teşvik edici unsurun yanına modern hayatın sonucu olan başka unsurları da eklemek mümkündür. Ancak, motive edici unsurlara rağmen, söz konusu iki din hakkındaki çalışmalar bile, istenilen sayıya henüz ulaşamamıştır. Yapılan çalışmaların bir ikisi dışında bu dinlerin ortaya çıkışları, yayılışları ve şekillenişlerinin tamamlandığı dönemler ve bu şekillenmelerde etkin bir rol oynayan kişi ya da kişiler hala çalışma konusu olarak ele alınmayı beklemektedir.

Tercümeler dışında, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın hayatı hakkında, yaşadıkları dönemlerden kalan eserler ve onlar hakkında yapılan ve farklı bakış açılarından ele alınan eserlerden yararlanarak ve bu eserleri kaynak olmaları itibarıyla tenkide tabii tutarak meydana getirilmiş bir eserimiz -Kur'ân'daki göndermeler ve ilgili konuyu ele alan eskilerin eserleri hariç- henüz kaleme alınmamıştır. Bunun sebeplerinden birisi, Dinler Tarihi'nin ülkemizde nispeten yeni olması bir diğeri de, bu tür çalışmaların yapılabilmesi için gereken alt yapıyı sağlayacak mekanizmaların yokluğudur. Sahayı seçen ve bu tür konular çalışan insanların tek dayanakları, kendi gayretleridir. Gerekli gördükleri her türlü noksanı -modern yabancı diller ve gerekli olan antik dil öğrenimi ve ana dilinde yazılmış kaynağın yok denecek kadar az olmasından dolayı konuyla ilgili- yabancı dildeki kaynakları temin etme gibi şeyleri kendi imkanlarıyla gerçekleştirmek zorundadırlar. Bunda da, yapacakları kendi imkan ve güçleriyle sınırlı olduğundan, gerekli gördüğü her kaynağı elde etmeyi bir kenara bırakın, sıradan kaynaklara bile ulaşmak için fazlaca gayret sarf etmek gerekmektedir.

Yukarıda zikredilen noksanlıklara ve taşıdığı eksikliklere rağmen elinizdeki çalışma, Hıristiyanlık tarihinde çok önemli bir yeri olan; Yahudi dinî dünyasında ortaya çıkan Hz. İsa'nın mesajının bir Yahudi mezhebi olmaktan kurtularak, bir dünya dinî haline gelmesinde birincil bir rol oynayan; hatta, mevcut Hıristiyanlığın

kurucusu olarak kabul edilen Pavlus'un din/Hıristiyanlık anlayışını ele almaktadır.

Bu çalışma, herhangi bir tezden hareket etmek ya da herhangi bir tezi teyit ya da geçersiz kılma amacından çok, Pavlus'un din/Hıristiyanlık anlayışını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bunu da, onun din/Hıristiyanlık anlayışının temelini oluşturan bir takım konular çerçevesinde yapmaya çalışacaktır. Pavlus'un din/Hıristiyanlık anlayışı başlığı altına girebilecek bütün konulara yer vermek, bu çalışmanın boyutunun mevcut halinin birkaç katına çıkmasına yol açabilir. Bu yüzden de, çalışmada seçerek yer verdiğimiz başlıklar, onun din/Hıristiyanlık anlayışına zemin teşkil edecek ve Hıristiyanlığın belkemiğini oluşturacak olan Tanrı, Kristoloji, günah ve eskatoloji vb. gibi konulardan oluşmaktadır. Belki çalışma konularının seçiminde az da olsa bir isabetsizlik olabilir; ancak böyle davranmaktan başka bir seçenek de doğrusu yoktur. Çünkü, Pavlus'la ilgili olarak burada ele alınan ve ele alınmayan konuların her biri, farklı bakış açılarından birkaç çalışmaya konu olacak genişliğe sahiptir. Pavlus hakkında batı da yapılan ve yüz binlerle ifade edilen çalışmaların çokluğu da bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte, yukarıda ve ilgili yerde de ifade edildiği gibi, Pavlus hakkında yapılacak çalışmaların olmazsa olmaz kaynakları olan ve onun olduğu hususunda genel bir kabulün bulunduğu mektuplar hakkında ayrıntılı görülebilecek ölçüde bilgi verildi.

Birinci bölüm, Pavlus'un hayatına ayrıldı. Burada, Pavlus'un mektupları ve hayatıyla ilgili eserlerden hareketle bir Pavlus portresi ortaya konulmaya çalışıldı. Bu portrede, Pavlus'un doğduğu, yetiştiği yer ve daha sonraki hayatının ve din anlayışının alt yapısını oluşturduğu düşünülen şeyler hakkında bilgi verildi. Hıristiyan oluşu ve ölümüne kadar ki hayatı *Elçilerin İşleri* esas alınarak inşa edilmeye çalışıldı.

İkinci bölümde, Pavlus'un Hıristiyanlık anlayışını anlamayı kolaylaştıracağı düşünülen konular başlıklar haline verildi. Hıristi-

yanlık anlayışını temelini oluşturan bilgileri edinme yollarıyla başlanarak, İman Anlayışı, İncil Anlayışı, Havarilik Anlayışı, Tanrı Anlayışı ve din anlayışının üzerine oturtulduğu İsa anlayışının ifadesi olan Kristolojisine; Yasa Anlayışı, Günah Anlayışı, Vaftiz Anlayışı, Evharistiya, Ahlâk ve Eskatolojik Anlayışına yer verildi. Çalışmanın maksadı, burada ele alınan konuları, tüm detaylarıyla ortaya koymak olmadığı gibi, genel olarak Pavlus'un bu anlayışlarına kaynak bulmak yani, bu anlayışlarında beslendiği kaynakları ortaya koyma gibi bir kaygı ve hedef de yoktur. Rab, Vaftiz ve Evharistiye anlayışının kökenine dair olan açıklama çabaları ise, bir istisnadır. Yalnızca bir deneme özelliğine sahiptir; her hangi bir iddia niteliği taşımaz.

Bu çalışmada yapılmaya çalışılan, Pavlus'un kendi ifadelerinden ve onun hakkında yapılan ve tamamına yakını Hıristiyan -bir iki Yahudi yazar istisna edilirse- olan yazarlardan hareketle, ana başlıklar olarak verilen konulara yönelik yaklaşımını ortaya koymaktır. Ancak, bununla kendi bakış açımızın konuya hiç yansımadığını söylemek gibi bir iddiamız da yoktur. Çalışanın bir Müslüman olması, zaten böyle bir riski her zaman beraberinde taşır. Ancak, bu risk, kaynakların tamamına yakının Hıristiyanlar tarafından kaleme alınmış olan eserlerden seçilmiş olmasıyla asgariye indirilmiş olduğu söylenebilir.

Pavlus'un mektuplarının Türkçe'de iki tercümesi vardır. Bunlardan biri Kitab-ı Mukaddes Şirketinin, diğeri ise Yeni Yaşam Yayınları tarafından yayınlanan metindir. Türkçe tercüme olarak her iki metin de kullanmış ancak, Pavlus'un mektuplarının adları ve yazılışında Yeni Yaşam Yayınlarınınki esas alınmıştır.

Bu iki tercümede Pavlus'un mektuplarının adları, Kitab-ı Mukaddes şirketinin tercümesinde, Korintoslulara, Efesoslulara, Timoteosa ve Filimona şeklinde yazılırken Yeni Yaşam Yayınlarının tercümesinde bu isimler Korintlilere, Efeslilere, Timoteyusa ve Filimuna şeklinde yer alır. Bir diğer farklılık da, birinci tercümede Luka'ya atfedilen ve havarilerin -gerçekte yalnızca/ağırlıklı olarak Pavlus'un hayatı ve yaptıkları anlatılır- yaptıkları faaliyetleri anla-

tan kısım *Resullerin İşleri* başlığıyla tercüme edilirken; ikinci tercümede bu başlık *Elçilerin İşleri* olarak veril olmasıdır. Kitabın İngilizce baskısında başlık olarak yalnızca, Acts (*İşler/Faaliyetler*) olarak kullanılmasına rağmen Türkçe tercümede bu kısma verilen isim (*Elçilerin İşleri*), orjinal başlığın tam tercümesinden değil fakat, daha çok metin içinde kullanılan isimlerdenden -resul, elçi- kaynaklanmış görünür.

Bu iki tercümenin yanı sıra, en son İngilizce tercümelerden biri olan ve okunan metnin diğer kısımlarla ilişkilendirilerek okunmasını kolaylaştıran dip notlarıyla ve kelime açıklamalarıyla oldukça kullanışlı bir hale getirilmiş olan *The New American Bible* da kullanılmıştır.

Eski ve Yeni Ahit kitaplarının künyeleri verilirken şöyle bir yol takip edimiştir. Metin için de ve parentezsiz kullanıldıklarında bütün kitapların açık isimleri verilmiş; parentez içinde ve dip notlarda ise, kısaltmalar bölümünde gösterildiği şekliyle isimlerde kısaltmaya gidilmiştir.

Son olarak, bu çalışmanın oluşmasını katkılarından dolayı, burada teşekkür edilmesi gerekenlerin başında, çalışmanın kaynaklarının büyük bir kısmını, İngiltere'den fotokopi çekerek gönderme zahmetine katlanan Muammer İskenderoğlu ve çalışma konusunun seçilmesinde, konunun uygun bir şekilde sınırlarının tespitinde ve çalışmanın akışı içinde kısıtlı ve değerli vakitleri arasında bana zaman ayırarak yapıcı ve yol gösterici tekliflerinden dolayı hocam, Ömer Faruk Harman Bey gelmektedir; kendilerine kalbî teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Ayrıca, çalışma boyuncu sabırlarını zorladığım, benimle beraber tezin bitmesini dört gözle bekleyen eşim Sevim Aydın'a kızım Feyza Betül'e ve Pavlus'un adının bile evde anılmasına tahammülü kalmayan oğlum Ömer Faruk'a sabırlarından ve gösterdikleri hoş görüden dolayı gönülden teşekkürü hak ettiklerini düşünüyorum

Fuat Aydın
İstanbul-2000

KISALTMALAR

A-GENEL KISALTMALAR

A.g.e.	:Adı Geçen Eser
A.g.m.	:Adı Geçen Makale
A.g.d.	:Adı Geçen Dergi
A.g.y.	:Adı Geçen Yer
A.Ü.İ.F.Y	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
A.y.	:Aynı Yer
AÜHF	:Ankara Ünivesitesi Hukuk Fakültesi
Bkz.	:Bakınız
Krş.	:Karşılaştırınız
M.Ö.	:Milattan Önce
M.S.	:Milattan Sonra
Sad.	:Sadeleştiren
Tr.	:Tercüme
Trs.	:Translation
Ts.	:Tarihsiz
Vd.	:Ve devamı

B-BİBLİYOGRAFİK KISALTMALAR

DAC	:*Dictionary of Apostolic Church*
DB	:*Dictionary of the Bible*
DBH	:*Dictionary of The Bible of Hastings*

DBR	:*The Dictionary of Belief and Religions.*
DCE	:*Dictionary of Christian Ethics*
DCG	:*A Dictionary of Christ and The Gospels*
DCR	:*A Dictionary of Comperative Religions*
DPL	:*Dictionary of Paul And His Letters*
EA	:*Encyclopedia of America*
EBT	:*Encyclopedia of Biblical Theology*
Ed.	:Edited
EJ	:*Encyclopedia of Judaica*
HBD	:*Harper's Bible Dictionary*
IB	:*Interpreter's Bible*
IDB	:*Interpreter's Dictionary of Bible*
İA	:*İslam Ansiklopedisi*
JA	:*Jewish Encyclopedia*
JBL	:*Journal of Biblical Literature*
JTS	:*The Journal of Theological Studies*
M.Ü.	:Marmara Üniversitesi
M.Ü.S.B.E.	:Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
NIDB	:*New International Dictionary of Bible*
NJBC	:*The New Jerome Biblical Commentary*
NTS	:*New Testament Studies*
P.S.İ.	:*Parapsikoloji/psişik Sınır-bilimler/okült bilimler İncelemeleri*
SBL	:Society of Biblical Literature
SM	: *Sacramentum Mundi*
ST	:*Studia Theologica*
TCTM	:*Twentieth Century Theology in Making*
TNT	:*The Theology of New Testament*

C-KİTAB-I MUKADDES'LE İLGİLİ KISALTMALAR

ESKİ AHİT

Çık.	:Çıkış
Lev.	:Levililer
Say.	:Sayılar
Tes.	:Tesniye
Sam.I	:Samuel I
Sam.II	:Samuel II
Hakim.	:Hakimler
Kral.	:Krallar
Tarih. I	:Tarihler I
Tarih. II	:Tarihler II
Mez.	:Mezmurlar
İşa.	:İşaya
Yer.	:Yeremya
Hezk.	:Hezekiel
Hab.	:Habakkuk
Zek.	:Zekarya

YENİ AHİT

Matta	:Matta'ya Göre İncil
Markos	:Markos'a Göre İncil
Luka	:Luka'ya Göre İncil
Yuhanna	:Yuhanna'ya Göre İncil
Petrus I	:Petrus'un Birinci Mektubu
Elç. İşl.	:Elçilerin İşleri
Roma.	:Romalılara Mektup
Kor. I	:Korintlilere Birinci Mektup

Kor. II	:Korintlilere İkinci Mektup
Sel. II	:Selaniklilere İkinci Mektup
Sel. I	:Selaniklilere Birinci Mektup
Galat.	:Galatyalılar'a Mektup
Efes.	:Efeslilere Mektup
Filip.	:Filipelilere Mektup
Fil.	:Filimun'a Mektup
Kol.	:Koleselilere Mektup
Tim.I	:Timoteyus'a Birinci Mektup
Tim. II	:Timoteyus'a İkinci Mektup

GİRİŞ

KAYNAKLAR

Pavlus'un hayatı ve Hıristiyanlık anlayışını konu edinen bu çalışmanın, ele alınan konuya uygun olarak kullandığı kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür.

1. Pavlus hakkındaki en eski kaynaklar kendi mektuplarıdır. Ancak mektuplarında, hayatıyla alakalı bilgiler çok azdır ve onlardan hayatının genel bir çerçevesini çıkarmak bile mümkün değildir. Bu yüzden de, hayatını ele alırken, başta *Elçilerin İşleri* olmak üzere, hayatıyla alakalı her türden kaynak mümkün mertebe kullanılmaya çalışılmıştır.

2. Yukarıdaki yaklaşımın aksine, Pavlus'un Hıristiyanlık anlayışının ana çizgilerinin ele alındığı bölümde, yalnızca onun kendi mektupları, bunlardan da, genel olarak sahihliği kabul edilenler kullanılmıştır. Sahih olmadığı kabul edilen mektuplar ise ya hiç kullanılmamış ya da -nadir de olsa kullanıldıklarında ise- temel bir kaynak olmaktan ziyade yalnızca karşılaştırma veya Pavlus sonrası gelişmelere işaret etmek maksadıyla kullanılmıştır. *Elçilerin İşleri*'nin büyük bir kısmı Pavlus'a ve onun çalışmalarına ayrılmış olmasına rağmen, Pavlus'un düşünceleri hakkındaki bilgiler, eserin

müellifi kabul edilen Luka'nın kendi anlayışı çerçevesinde bir yere oturtulduğundan, söz konusu kitap da bu bölümde temel bir kaynak olarak kullanılmamıştır. Munck, *Elçilerin İşleri*'nin Pavlus'a dair bir çalışmada kaynak olarak kullanılamayacağı hususunda daha da ileri giderek, sahihliği tartışmalı mektupların ondan daha güvenilir olduğunu söyler. Çünkü, bu mektupları kaleme alanlar Luka kadar rahat davranma hakkını kendilerinde görmemişlerdir. Oysa Luka, Pavlus ve onun düşünceleri hususunda çok rahat hareket eder. Hatta gerektiğinde Pavlus adına konuşmalar üretmekten bile çekinmez[1].

3. Pavlus hakkında yapılan ve modern diye nitelenebilecek çalışmalarda ise, yine Pavlus'un hayatıyla ilgili olarak hemen her türlü çalışma kullanılırken, Hıristiyanlık anlayışının ele alındığı yerlerde, onun sahih olduğu kabul edilen mektupları üzerine yapılanlar ya da bu çalışmaların sahih mektuplara dayanan bölümleri esas olarak kullanılmıştır.

Bu yüzden kaynak olarak kullanılanlardan yalnızca, Pavlus'u anlamaya yönelik çalışmalarda temel kaynak olması açısından üzerinde uzlaşmanın bulunduğu sahih kabul edilen mektupları hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir. Zira, Yeni Ahit üzerine bizde yapılan çalışmalar ya da bu konuyla alakalı tercümeler, İnciller üzerine yoğunlaşmıştır. Bu yüzden de, esasen bizi ilgilendiren Pavlus'un mektupları olduğu ve bunlarla ilgili bilgilere çok fazla yer verilmemiş olduğundan Pavlus'un mektupları hakkında, uzun görülecek kadar bilgi verilme gereği duyulmuştur.

MEKTUPLAR

Hıristiyanlığa dair en eski kaynaklar olan Pavlus'un mektupları kelimenin alışılmış anlamında edebi çalışmalar değildirler. Aralarındaki mesafenin uzaklığından dolayı, diğer cemaatlere yazarın maksadını açıklamak üzere kaleme alınmış yazılardır. Bu mektuplar belli bir zaman ve belli bir mekan dikkate alınarak belli bir halk

[1] J. Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, SCM, London 1959, s. 78-79.

için yazılmışlardır[2]. Mektupların isimleri, onların yazıldıkları yerlerin adlarını taşıyor olması da bunun bir işareti olarak kabul edilebilir[3].

Pavlus'un mektuplarda, çok erken bir dönemde, Hıristiyanlığı Doğu Akdeniz havzasına yayan bir faaliyetin yankıları ve Hıristiyan doktrinin geliştiği çerçeveyi çizen -düşünülmüş ve kendi içindeki tutarlığına dikkat edilmiş anlamında olmaksızın - bir düşünce sistemi vardır[4].

Pavlus'un mektupları yanlış anlamaları gidermek, bir takım kişilere/gruplara bilgi vermek ya da uyarmak, kendisi ve onlar hakkında ileri sürülen soruları yanıtlamak için yazılmış ve her biri, özel bir takım şartlardan dolayı kaleme alınmışlardır[5]. Eğer o şartlar olmasaydı, muhtemelen elimizde bulunan bu mektuplar da olmazlardı. Bu yüzden de Pavlus, mektuplarıyla kendisinden sonraki nesilleri hedeflememiş, onları yalnızca o an ortaya çıkan problemleri çözüme kavuşturmak için yazmış/yazdırmıştı. Mektupların, ilk Hıristiyan cemaatlerinde (kiliselerde), düzenli olarak okunduğunu gösteren her hangi bir bilgi yoktur. Bu mektuplar, yazılmalarına vesile olan olaylar tekrar ortaya çıktıkça halk arasında yüksek sesle okunur; korunmasına özel bir itina gösterilmeksizin arşive konulurdu[6].

Pavlus'un mektupları 90-100 arasında toplanmaya başlandığında çoğunun kaybolmuş olduğu, muhafaza edilenlerin -özellikle de *Korintoslulara Mektup*'un- ise, çok kötü durumda olduğu genellikle kabul edilir. Bu yüzden de, Pavlus'un din/Hıristiyanlık anlayışını ve bu anlayışının yansıması olan düşüncelerinin tam

---

[2] Mourice Goguel, *Jesus and Origins of Christianty*, Volum I Prolegomania to the life of Jesus, translated by Olive Wyon with an Introduction by C. Laslie Milton, Harper Torcbooks/Cmoister Library, New York, s. 105

[3] Wayne Meeks, *The Writtings of St. Paul*, W.W. Norton & Company, New York-London, trs. XİV.

[4] Goguel, *a.g.e.*, s. 105.

[5] François Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, Herder, Freiburg/Nelson, Edinburg-London, 1962,., s. 35.

[6] Goguel, *a.g.e.*, s. 105.

ifadesini mektuplarında bulduğumuz ya da bulabileceğimiz düşünülmemelidir. Mektuplarında yer alanlar, onun hakkındaki her şey demek olmadığı gibi, onun sahip olduğu bilgilerin tamamı demek de değildir. Çünkü mektuplarında, kendisi hakkındaki her şeye ya da bütün bildiklerine değil, muhatabın durumu için gerekli olan şeylere yer vermiştir[7].

Pavlus mektuplarını klasik Yunanca ile değil de, greko-romen dünyasında yaygın olarak kullanılan ve Hıristiyanlığın buralardaki halka ulaşmasında önemli bir faktör olan ticaret ve iş dünyasının dili olan *koin*le kaleme almıştır[8].

O'na izafe edilen ve düşüncelerinin esas olarak bulunduğu mektuplar olarak kabul gören dört mektup: *Galatyalılara Mektup*, *Korintliler'e Mektup I-II* ve *Romalılara Mektup*'tur. Bunların sahihliği F. C. Baur ve ondan neşet eden Tübingen Okulu tarafından kabul edilmiş ancak diğer mektuplarının sahihliği reddedilmiştir. Yine bu dört temel mektubun sahih olup olmadıkları, Pavlusculuğun II. yüzyılın edebî bir ürünü olduğunu ispatlamaya çalışan Bruno (1809-1882), Hollandalı radikaller Allard Piersan ve A. Dloman ve onların takipçileri tarafından sorgulanmıştır[9]. Tubingen Okulu'na göre, bu mektupların yazarları Pavlus'un vefatından sonra hem Yahudi-Hıristiyanlarla hem de Gnostik esaslarla çatışmaya giren milletler (gentil) Hıristiyanları'dır[10].

Tübingen Okulunun iddialarına aksine olarak, yakın zamanlarda yapılan çalışmalarda, Pavlus'a aidiyeti genel olarak kabul gören mektuplar, *Selaniklilere I. Mektup*, *Galatyalılar'a Mektup*, *Filipeliler'e Mektup*, *Korintliler'e I.-II. Mektup*, *Romalılar'a Mektup* ve *Filimuna Mektup*'tan oluşmaktadır. *Koloselilere Mektup* ve *Efeslilere Mektup*'un sahihliği tartışmalı olmakla birlikte, bugün kabul gören düşünce, bunların Pavlus'un talebeleri tarafından yazılmış

---

[7] Goguel, *a.g.e.*, s. 106.

[8] Amiot, *a.g.e.*, s. 36.

[9] Albert Schweitzer, *The Mysticism Of Paul The Apostle*, trs. William Montgomery, Henry Holt and Company, New York1931, s. 41

[10] Maclean, *DB*, s.685

olduğudur[11]. Ancak, Goguel, yukarıda sahihliği kabul edilen mektuplar arasında, *Koleseliler'e Mektup'u* da sayar[12].

Pavlos'un mektuplarına karşı en radikal yaklaşımı Hollanda Okulu göstermiş ve ona izafe edilen mektuplardan hiç birini o yazmamıştır, iddiasını ileri sürmüştür. Bu iddiadaki dayanakları, mektupların hiç birisinin bir okuyucu kitlesini hedeflememiş olması ve yazıldıkları tarihlerin birinci yüzyıl değil de, Pavluscu Hıristiyanlık'ın yayıldığı daha sonraki bir tarih olmasıdır. Mektupların reddine vesile teşkil eden sebeplerden bir diğeri de, tartışılan konuların -Yasa, İncil, aklanma, seçilme gibi- birinci yüzyılda tartışılmayan konuların bu mektuplar içinde yer almış olmasıdır[13].

Pavlus'un mektupları, onun Hıristiyan oluşundan yaklaşık onbeş yıl sonra kaleme alınmışlardır. Bu kadar uzun bir süre, Hıristiyanlığı yayma faaliyeti içinde bulunmasına rağmen, bugün elimizde bulunan mektupları 50-56 yılları arası bir tarihte kaleme aldığı söylenir[14]. Burada mektupların kaleme alındıkları zaman diliminin bu şekilde tespitiyle yetinmek ve tek tek hangi tarihlerde kaleme alındığını, aşağıda yeri geldikçe zikretmek, tekrara düşmeme açısından daha uygun bir yaklaşım gibi görünmektir.

1. Kilise Kanonlarında Mektupların Sırası

İkinci yüzyılda, kendine özgü bir liste oluşturarak gerçek Pavluscu doktrini, yahudicilerin tahrifinden korumayı hedefleyen heretik (rafizi/sapkın) Marcion'un bir mektuplar koleksiyonu vardı

---

[11] Joseph A. Fitzmyer, *Paul and His Theology*, *A Birief Sketch*, s. 27; Fitzmyer, "Pauline Theology", s. 138; Wayne A. Meeks, *The Writtings of St. Paul*, s. XI; Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, Augsburg Fortress Publishers, August 1, 1976 s. 127.

[12] Goguel, *a.g.e.*, s. 105. Burkitt de, bu mektubu sahih kabul edenler arasında yer alır. F. C. Burkitt, *Church and Gnosis*, *A Study of Christian thought and speculation in the Second Century*, Chambridge University Press, London, 1932, s. 13.

[13] Maclean, *DB.* S. 685.

[14] Beker, *Paul the Apostle*, s. 33; David Michael Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Pontifico Instutio Biblico, Romae 1961, s. 62.

ve ona kutsal metin statüsü vermişti[15]. Bu yüzden de, Pavlus'un mektuplarının bir koleksiyon halinde derlenmesinin mezkur yüzyılın ortalarında gerçekleştiği hususunda şüphe yoktur.

Marcion'un kanonunda mektuplar şu şekilde yer almaktaydı: *Galatyalılara Mektup*, *Romalılara Mektup*, *Korintlilere I.-II. Mektup*, *Selaniklilere I.-II. Mektup*, *Efeslilere Mektup*, *Filumun'a Mektup* ve *Filipelilere Mektup.* Bir takım deliller *Koleseliler*'in hemen arkasından *Filipeliler*'in geldiği, *Filumun*'a ise sonda yer aldığını gösterir[16]. Marcion kendi teolojik konumunu desteklemeye en yakını olmasından dolayı *Galatyalılara Mektup*'u listesinde birinci sıraya yerleştirir. Marcion'un ilk listeyi oluşturduğu ileri sürülmekle birlikte, daha önce kiliselerin ortak kabule sahip bir koleksiyonları olduğu ve bunu birinci yüzyılın son on yılında ilan ettiklerini gösteren işaretlerin olduğu da kabul edilir[17].

Marcion'un listesinden daha geç bir tarihe sahip olan ve Muratori[18] diye isimlendirilen listede (İ.S.200) Pavlus'un mektupları tamamen farklı bir şekilde düzenlenir: *Korintliler'e I.-II. Mektup*, *Efesliler'e Mektup*, *Filipeliler'e Mektup*, *Koloseliler'e Mektup*, *Galatyalılara Mektup*, *Selanikliler'e I.-II. Mektup. Romalılar'a Mektup*, bu listede *Filimun'a Mektup* Pastoral mektuplarla birlikte yer alır. Tertullian'ın düzenlemesi ise, *Korintliler'e I.-II. Mektup'a* başta, *Romalılara Mektup'a.* ise sonda yer vermekle Muratori ile uyuşur görünmektedir[19]. Muratori listesi, benzer bir sıralamaya sahip olan Tertullian'ının listesi, kendisinden önce yaygın bir kul-

---

[15] Ernest F. Scott, "The Epistle to the Romans, Introduction", *IB*, XI, 356.

[16] Scott, Ernest F. Scott, "The Epistle to the Romans, Introduction", *IB*, XI, 357; Johan Chirstian Beker, *Paul the Apostle*, *The Triumph of God in Life and Thought*, Fertress Press, Philadelphia 1980, s. 30

[17] Scott, Ernest F. Scott, "The Epistle to the Romans, Introduction", *IB*, XI, 356

[18] Muratori Kanunu, Yeni Ahit'in kanonik olduğu kabul edilen kitapların yer aldı Latince bir listedir. Genel olarak II yüzyıla kadar ulaştığı kabul edilirken, son zamanlarda IV. yüzyıla kadar gittiği kabul edilmiştir. Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 6.

[19] Scott, Ernest F. Scott, "The Epistle to the Romans, Introduction", *IB*, XI, 357.

lanıma sahip bir sıralamanın varlığını göstermesinden dolayı, daha eski ve orijinal bir sıralama olarak kabul edilebilir[20].

Pavlus'un mektuplarının belli bir sıraya göre düzenlendiği ve orijinal olan bir başka koleksiyon daha vardır. Bu koleksiyonda yer alan listede, *Efesliler'e Mektup*, *Korintliler'e I.-II. Mektup* bir ruloda, *Galatyalılar'a*, *Koseliler'e.* ve *Filimun'a Mektup* da diğer bir ruloda yer alırlar. Bu liste Muratori'nın içindeki sıralamanın tersidir. Pastoral mektuplar da Muratori'deki listeden farklı bir şekilde sıralanır; *Timeteyus'u Birinci* ve *İkinci Mektup*tan önce *Titus'a Mektup* yer alır. Böylece bu mektup külliyatında, *-Kor. I.-II.* bir tek mektup kabul edildiğinde- *Efesliler'e Mektup* birinci, *Korintliler'e I.-II. Mektup* ikinci ve *Romalılar'a Mektup* üçüncüyken, ikinci ciltte *Romalılar'a Mektup'a* birinci mektup olarak yer verilir. *Korintliler'e I.-II. Mektup* ve *Selanikliler'e I..-II. Mektup* iki farklı mektup oldukları düşünülerek büyüklüklerinin dikkate alınması da, farklı sonuçlar doğurur: *Korintlilere I.-II. Mektup*'un toplamından daha kısa olan *Roma.*, tek başına *Korintlilere I. Mektup*'tan daha uzundur ve listede IV. yüzyıldan beri Pavlus külliyatının başında yer alır[21]. Bu da, bazen sıralamada, mektuplarının uzunluğunun kısalığının da bir rol oynadığının göstergesi olarak kabul edilebilir.

Bir diğer listede ise, birinci sırayı *Efesliler'e Mektup* alır. Koleksiyon bütün kiliselerde kullanılmak için derlenmiş olduğundan, genele hitap etme özelliği taşıyan bir mektupla başlaması anlamında, bu sıralama uygundur. Çünkü, Pavlus'un mektupları arasında umuma hitap etme özelliğine sahip olan tek mektup *Efesliler'e Mektup*'tur,. En erken yazmalarda 'Efeslilere' selam ifadesinin bulunmaması ve mektubun içeriği, onun diğer mektuplara giriş olarak seçilmesini uygun hale getirmiş görünmektedir[22].

Beker, Tertullian ve Muratorai Kanonu'dan hareketle *Korintlilere Mektup*'un Pavluscu Okul'un koleksiyonunda birinci, *Romalılara Mektup*'un ise son sırayı aldığını söyler. Ayrıca, Beker, mek-

---

[20] Scott, a.g.m., *IB*, XI, 357

[21] Scott, a.g.m., *IB*, XI, 357-358.

[22] Scott, Ernest F. Scott, "The Epistle to the Romans, Introduction", *IB*, XI, s. 357.

tupların -mesela, *Selanikliler'e II. Mektup*'un başlarında yer alan ve gönderildiği yeri gösteren coğrafi yer adlarının evrensellik maksatlarına matuf olarak kaldırılmış bir şekilde Hıristiyan dünyasında dolaşmış olabileceklerini de ekler[23].

Mektuplar hakkındaki bu genel girişten sonra, önce bir takım itirazlara rağmen sahih oldukları hususunda uzlaşma olan mektuplar ele alınacak, daha sonra ise sahih oldukları hususunda tartışmaların bulunduğu mektuplara kısaca değinilecektir.

A. SAHİH OLDUĞU KABUL EDİLEN MEKTUPLAR

Bu başlık altında genel olarak Pavlus'a aidiyeti hususunda tartışma olmayan mektuplar üzerinde durulacaktır. Bunlar aşağıda incelenecek olan sekiz mektuptur: *Selanikliler'e I.-II. Mektup* (ikinci mektup hakkında bazılarınca sahihliği hususunda itirazlar ileri sürülmüş olsa da[24], Pavlus'a aidiyeti konusunda genel bir kabul söz konusudur), *Korintliler'e I.-II. Mektup*, *Galatyalılar'a Mektup*, *Romalılar'a Mektup*, *Filipeliler'e Mektup* ve *Filumun'a Mektup*tur[25].

1. *SELANİKLİLER'E I. MEKTUP*

Pavlus'un en eski mektubudur[26] Bu mektup Korint'ten gönderilmiştir ve muhtemelen 50-51 (50'in sonu, 51'in başı) arası bir döneme aittir; Kudüs Cemaatiyle Pavlus'un aralarında ciddi bir ayrılığın ortaya çıktığı bir zaman diliminde kaleme alınmıştır[27]. Bu

---

[23] Beker, *Paul the Apostle*, s. 26.

[24] Pavlus'un bu mektubunu pseudepigrafik kabul edenlerden biri de Pavlus'la ilgili son çalışmalardan birini yapan Christian Beker'dir. *Paul the Apostle*, Fortress Press, Philadelphia 1984, s. 3.

[25] E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism, A Comparison of Patterns of Religion,* SCM Press, Ltd, London 1977, s. 431; Beker, *Paul the Apostle*, s. 3.

[26] Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 64.

[27] Schweitzer, *a.g.e.*, s. 43, 47; Frederic W. Farrar, *Life and Work of St. Paul,* Cassel& Company, London, Paris&Malbourn 1891, s. 325; Ziesler, *Pauline Christianity*, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 17; Meeks, *The Writings of St. Paul* W.W. Norton& Company, New York&London trs, s. 3.

ise, Hıristiyan oluşundan yaklaşık on yedi yıllık ya da daha sonraki bir zamana karşılık gelir[28].

Selanik cemaati pagan kökenli Hıristiyanlardan meydana geliyor olmasına rağmen, mektubun yazılmasına sebep olanlar, Yahudilerdir[29]. Hem *Selenikliler'e I. Mektup* hem de *Selanikliler'e II. Mektup*, gelecekte gerçekleşecek olaylar hakkındaki konuları ele alan mektuplardır[30]. Mektup, Yahudiler tarafından başlatılan bir takip sebebiyle uzak kalmak zorunda bırakıldığı yeni cemaate imanlarında onlara destek olmak; takibatlar karşısında sabitü'l-kadem olmalarını sağlamak ve kendisinin sağlık haberlerini bildirmek maksadıyla Pavlus tarafından kaleme alınmıştır[31].

2. *SELANİKLİLER'E II. MEKTUP*

Selanikliler'e I. Mektup yazıldıktan kısa bir süre sonra tashih edilmeyi gerektiren yeni bir mesele ortaya çıkmıştı. Bu beklemeleri gerektiği öğretilen *Rabbin Günü'nün* geldiğine dair söylentiydi [32]. Mektubun yazılış tarihi onu sahih kabul edenler için, birincisinin yazılmasından birkaç ay sonradır. Pavlus tarafından değil de bir başkası tarafından yazıldığını kabul edenler için ise, muhtemel tarih 70, bazıları için ise, 100 gibi geç bir tarihtir[33]. Stanley'e göre ise, hem *Selanikliler'e I. Mektup* hem de *Selanikliler'e II. Mektup* muhtemelen Korint'ten yazılmışlardır. Kaleme alındıkları tarih, Pavlus'un buraya ilk kez gelişinden kısa bir süre sonra ve 51'in sonu ile 52'nin başı olarak görünmektedir[34].

---

[28] Arthur Darby Nock, *ST. PAUL*, Oxford Press, London, New York, Toronto, 1963. s. 14,

[29] Meeks, *a.g.e.*, s. 3

[30] Herman N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, SPCK, London 1977, s. 160.

[31] Schweitzer, *a.g.e.*, s. 43

[32] John W. Barley, "The First and Second Epistle to the Thessalanions, Introduction", s. 251.

[33] Meeks, *a.g.e.*, s. 107.

[34] Stanley, *a.g.e.*, s. 65.

a. Sahih Kabul Edenler

Selanikliler'e I.Mektup'un Hıristiyan cemaatini oluşturan iki gruptan, milletler tarafına, *Selanikliler'e II.Mektup*'un ise, Yahudiler tarafına gönderildiğini düşünen Adolf Harnack, iki mektubu da otantik kabul eder[35]. Weiss, *Selanikliler'e II. Mektup*'un Pavlus tarafından yazıldığını ve Beroea'dan Selanik'e gönderildiğini kabul eder. Weiss'in mektupla ilgili mezkur yaklaşımını F. J Badcoc da paylaşır[36].

Bir diğer yaklaşım ise, *Selanikliler'e II. Mektup*'un Pavlus'un sahih bir mektubu olduğu ancak, bunun *Selanikliler'e I. Mektup*, *Selanikliler'e I.Mektup*'un da *Selanikliler'e II. Mektup* olduğu şeklindedir. Kitab-ı Mukaddes çalışmalarındaki büyük isimler -Ewald, Baur, Bunsen, Davidsen[37] -tarafından da destek gören bu yaklaşım, Hugo Gratius'a kadar geri gider. Johannes Weiss de bu mektubun Pavlus'a ait olduğu ve Timoteyus tarafından Atina'dan Selanik'i ziyaret için geri dönüşünde götürüldüğünü kabul eder[38].

Mektubun sahih oluşundaki esaslardan biri onun, birinci ve ikinci yüzyılda kilise babaları tarafından Pavlus'a izafeten kullanılmış olması, diğeri ise, kilise tarafından heretik kabul edilmekle birlikte Hıristiyan kutsal metinlerine dair ilk kanonunu oluşturan Marcion'un listesinde yer verilmesidir[39].

Selanikliler'e I. ve II. Mektup'un sahihliğini kabul edenler, ikisi arasındaki farklılıkları açıklamak zorunda kalmışlardır. Bu mektuptaki farklılıklar, Pavlus'un mektubun yazılmasını, Friedrich Spitta'ya göre Timotyus'a; F.C Burkitt'e göre, Silas'a havale etmesiyle[40]; Simpson tarafından ise, mektupların yazıldıkları dönemde, Selanik hakkındaki bilgi farklılığıyla açıklanır[41].

---

[35] Barley, a.g.m., s. 250-51; Amiot. *a.g.e.*, s. 36.
[36] Barley, a.g.m.,250.
[37] Farrar, *a.g.e.*, s. 328.
[38] Barley, a.g.m. s. 252.
[39] Maclean, *DB.*, s. 685.
[40] Burkitt, *Church and Gnosis*, s. 14; Barley, a.g.m., s. 250.
[41] J. W. Simpson, 'Letters to Thessalonians', *DBPL*, s. 937

b. Mektubu Sahih Kabul Etmeyenler

Mektubun sahih olmadığını kabul edenlerin delilleri temelde iki esasa dayanır:

1. *Selanikliler'e II. Mektup*'taki eskatolojinin I. Mektup'ta ileri sürülenle uyuşmaması. Birinci mektupta, gelişi yakın olarak tasvir edilen Rabb'ın gününün, Rabb'e inananlar tarafından beklenilmeyen bir anda gerçekleşeceğini düşünen şakirtler, bu konuda ümitli ve hazırdırlar. İkinci mektuba, *Rabb'in Günü*'nün gelişi için, imandan dönüşün başlaması ve yasa tanımaz adamın ortaya çıkışı (*Selanikliler'e II*/2-4) şart koşulur. Bu iki şartla birlikte, *Rabb'in Günü*, kesin ancak belirsiz bir geleceğe ertelenir. Bu yaklaşım, birinci mektupta bulunan, olması yakın ve canlı beklentiyle tam bir zıtlık gösterir. Dolaysıyla II. mektup, I. ile çok yakın bir zamanda ve aynı kişi tarafından değil, beklenen olayın gecikmesi üzerine, inananlara gecikmeyi mazur gösterecek sebepler bulmak zorunda hisseden Pavlus'la aralarında uzun zaman dilimi olan farklı şahıslar tarafından yazılmıştır[42]. Bu yüzden de mektup ne Pavlus'un ne de çalışma arkadaşlarından birinin otantik bir yazısı değildir[43].

2. Enslin ve Trilling ise mektubun sahih olmaması hususundaki delillerini eskatolojiden ziyade *Selanikliler'e II. Mektup*'un tarz ve ton olarak birinciden farklı olmasından çıkarırlar[44]. Eğer Pavlus, bu mektupları gerçekten aynı şartlardaki aynı halka yazmışsa, iki mektup arasındaki farkın şimdi olduğundan daha fazla olması gerekmekteydi[45]. Oysa, *Selanikliler'e. II. Mektup*, *Selanikliler'e I. Mektup*'a hem düşünce hem de dil bakımından, ikisinin de aynı yazar ve hemen hemen aynı zamanda yazıldığını savunmayı imkansız kılacak kadar yakındır.

---

[42] Scweitzer, *The Mysticism of Paul The Apostle*, s. 42

[43] Scweitzer, *a.g.e.*, s. 42.

[44] Barley, "The First and Second Epistle to The Thessalanions, Introduction, 250; Trilling için bkz. Simpson, "Sin", *DPL*, s. 937

[45] Barley, a.g.m., s. 249-50.

İkinci Mektubun birincisiyle uyuşmayan 2/1-12 kısımlarının hususî tarihî şartlar -Neron'un ölümü ve beklenen diriliş ya da 66/70'deki Yahudi isyanı gibi- için yazıldığını ortaya koyma teşebbüslerine rağmen, bu çabalar yeteri kadar kabul görmemiştir. Rabb'ın ani gelişi ve ondan önce bir takım işaretlerin olması gerektiği şeklindeki düşünce, apokaliptik eserlerde yan yana yer alır. Sonuç olarak *Selanikliler'e II*'nin teolojisinin mesela, *Romalılar*a ile uyuşmadığı, bu yüzden de Pavlus tarafından yazılmadığı kabul edilir. Ya da o yazmış olsa bile, birinciyle ikincisi arasında çok radikal değişikliklerin olacağı uzun bir sürenin geçmiş olması gerekir[46].

Selanikliler'e II. Mektup'un Pavlus'a aidiyeti meselesindeki bu tür itirazlara rağmen genel kabulun onun, Pavlus'un mektuplarından biri olduğu yönünde olmasından dolayı, bu çalışmada mektubun sahihliğini kabul eden yaklaşım tercih edilmiş ve çalışmada bir veri olarak kullanılmıştır.

3-4. *KORİNTLİLER'E I. ve II. MEKTUP*

Korintliler'e I. ve II. Mektuplar'ın Pavlus'a aidiyeti hiçbir zaman tartışma konusu olmamıştır. Miladî doksanlarda Romalı Clement ve ikinci yüzyılın ilk on yıllarında Ignatius tarafından bu iki mektubun Pavlus'a ait oldukları ortaya konulmuştur[47]. Marcion'un kanonunda yer almamış olmasına rağmen, bu yokluk bile, onların otantikliğini tartışmak için bir dayanak noktası olarak kabul edilmemiş; en katı tenkitçiler bile -bir kısım bilim adamlarının *Korintliler'e I. Mektup* 1/2b, 14/34b-35'i ilave olarak kabul etmesine rağmen- bu mektupların ikisini de sahih kabul emişlerdir[48].

Efes'te ikameti sırasında yazılan ilk mektuptur. Mektubun yazılmasına Korint'teki kilisede ortaya çıkan olaylar sebep olmuş, cevaplandırılmak üzere kendisine bir takım sorular tevdi edilmiştir. Bu olayların ortaya çıkmasına yol açanlar, Pavlus'un burayı ziyaretinden önce bu şehirde başlatılan misyon faaliyetinin bir

---

[46] Meeks, *The Writings of St. Paul*., s. 107

[47] S. J. Hafemann, 'Letters to the Corinthians', *DPL*., s. 115

[48] Hafemann, "Letters to The Corinthians", *DPL*., s. 164

sonucu olarak ortaya çıkan Yahudi-Hıristiyan gruptur. "Petrus'u takip edenler" ifadesi bu grubu ima etmektedir[49].

Mektupta muhaliflerinin kendisinin elçilik otoritesine ve kiliseyi korkusundan dolayı ziyaret etmediğine dair suçlamaları cevaplandırır. *Korintliler'e I.-II. Mektup*, *Galatyalılar'a Mektup*'la birlikte 55-60 arası bir dönemde, *Korintliler'e I. Mektup* ise, Meeks'e göre 55 ya da 56 ilk baharında yazılmışlardır. Amiot iki mektubun da 55 ya da 56 yazıldığını söyler. Stanley, birinci mektubun *Filipeliler'e Mektup*'la birlikte Pavlus'un Efes'teki sıkıntılı anı olan 55-58 arası dönemde, ikinci mektubun Makedonya yoluyla Korint'e giderken 57 sonuyla 58 başında yazıldığını söyler. Birinci mektubun yazılmasından bir müddet sonra -Munck'a göre bu altı-yedi aydır- yeni bir mektup göndermek zorunlu bir hale gelir. İkinci mektubun yazılmasını zorunlu kılanlar, mektuptaki ifadelerden "İbrani, İsrailli ve İbrahim'in soyundan olmakla" övünen Yahudi-Hıristiyanlardır. Amiot'a göre ise, *Korintliler'e I. Mektup* ve *Korintliler'e II. Mektup* 55-56 arasında ilk baharı sırasında yazılmıştır. *Korintliler'e II. Mektup* ise bütün olarak ya da en azından 1-9 bölümleri birinci mektuptan bir yıl sonra Makedonya'dan sonbaharda yazılmıştır[50].

Bugün elimizde bulunan ve Pavlus tarafından Korint ve Achaia bölgesindeki bütün kiliselere[51] farklı sebeplerle yazılmış bu iki mektup -*Korintliler'e I. Mektup* ve *Korintliler'e II. Mektup*-, en az iki ya da daha fazla mektuptan oluşan malzemenin editör tarafından bir araya getirilmesinden meydana gelmiştir[52].

---

[49] Grant, *Saint Paul*, s. 160. Korintlilerin yazıldığı ortam ve orda yaşayan insanların kültürel çevreleri hakkında bkz. Beker, *Paul the Apostle*, s. 164-65.

[50] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 193; Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s.140. Meeks, *The Writings of St. Paul*, s. 49. Munck için de buradaki muhalifler Yahudiciler, yani milletlerden ihtida eden ve Yahudilik alametleri olan sünnet ve Şabat gibi uygulamaları daha iyi Hıristiyan olmak için yerine getirmeyi isteyenler değil, Yahudi-Hıristiyanlar olduğunu söyler. *Paul and The Salvation of Mankind*, s.174; Schweitzer, *Mysticism of Paul The Apostle*, s. 44; Hafemann, a.g.m., *DPL*, 177.

[51] Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 173.

[52] Nock, *ST. PAUL*, s. 11-12; Hafemann, a.g.m., *DPL*, 164.

Korintliler'e I. ve *II. Mektup*'un yazıldıkları şekilden farklı olarak bize geldikleri ayrıca farklı mektuplardan parçalar içerdiklerini düşündürtecek bir çok sebep vardır. *Korintliler'e I. Mektup* 5/9'de Pavlus onlara daha önce iffetsizlikten kaçınmalarını isteyen bir mektup yazdığını zikreder. *Korintliler'e II* 2/4, 2/9 ve 7/8-16'de göz yaşlarıyla yazılmış bir mektuba atıfta bulunur. Bu mektup sert bir üslupla yazılmıştır, çünkü Titus'dan gönderdiği mektup yüzünden Korintliler'in müteessir olduğunu öğrenir. II. mektupta söz konusu edilen mektup, *Korintliler'e I*'de yer alıyor olamaz. Çünkü bu mektuptaki malzeme, kendisinin göz yaşıyla yazıldığı izlenimini uyandırmamaktadır[53].

Mektupta yer alan başka mektuplara yapılan atıflar ve mektup içindeki kopukluklardan hareket eden Adolf Hausrath, bu mektubun dört farklı mektuptan meydana gelmesi anlamında "dört parça mektup" teorisini ileri sürmüştür[54]. Bu yaklaşıma göre Pavlus, Korintliler'e sayısı dörtten az olmayan mektup göndermiştir[55]. Ancak bunlarda ikisi artık müstakil olarak değil de, cemaat halinde ibadet maksadıyla çoğaltılma sırasında diğer iki mektuba katılmışlardır. Bu, niçin iki mektup şeklinde bize geldiklerini çözmeye yönelik bir açıklama tarzıdır. Ancak dört mektubun muhtevalarını kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Göz yaşıyla yazılan mektup ya da ondan bir parça *Korintliler'e II. Mektup* 10/1-13,14'de bulunabilir. "dört parça mektup"tan meydana gelen mektup, Korintliler'e yazılmış olan üçüncü bir mektuptan da kısa pasajlar içerebilir[56].

Mektupların müstakil olarak kaleme alınmış oldukları, iki metin arasındaki konu bütünlüğünün yokluğunda da görülebilir.

---

[53] Schweitzer, *The Mysticism of Poul The Apostle*, s. 48.

[54] Schweitzer, *o.g.e.*, s. 48. Bu teori, Adolf Hausrath tarafından 1870 yılında ileri sürülmüştür

[55] Meeks, bunların beş hatta altı tane olduğunu söylemektedir. Meeks, *The Writings of St. Paul*, s. 22, 48. Munck, Meek'ten farklı olarak bu farklı mektup sayıları hakkındaki üç, iki ve bütün, tek bir mektup şeklindeki yaklaşımları zikreder. Munck, *Poul and The Salvation of Mankind*, s. 169.

[56] Scott, "Philipians" Introduction, *IB*, XI, 8.

Korintliler'e I.-II. Mektup'larda açıkça birbiriyle bağlantısı olmayan paragraflar yan yana yer alırlar. *Korintliler'e I. Mektup*'un 9'uncu bölümü beklenmedik bir şekilde aniden kesilir. *Korintliler'e I. Mektup*'un 9, 10 ve 11. bölümleri, birbiriyle ilgili olmayan üç ayrı metinden oluşur. *Korintliler'e II. Mektup*'taki iki bölüm, 8-9 siyak ve sibakıyla zıt bir yerde dururlar. Mektuplardaki bu tutarsızlıklar da ancak, yukarıda ifade edildiği şekliyle, *Korintliler'e I.-II. Mektup*'da birden fazla mektubun -iki, üç, dört gibi- yer almasıyla açıklanır.

5. *GALATYALILAR'A MEKTUP*

Mektubun yazılış tarihi hakkındaki yaklaşımlar birbirinden oldukça farklıdır. Pavlus'un ilk mektubu olduğu gibi son mektubu olduğunu ileri sürenler de vardır. *Romalılar'a Mektup*'la olan konu benzerlikleri sebebiyle nispeten daha geç bir tarih de ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımların hiçbirisi ciddi olarak desteklenemediği için son dönem yorumcular genel olarak, 53-55 arası bir tarihte ve Efes'ten yazıldığını kabul ederler[57]. Amiot, mektubun Pavlus'un misyonerlik hayatının ortalarında ve elçilik faaliyetinin başlamasından yaklaşık on dört yıl sonra yani, 49'da yazıldığını kabul eder [58]. Hansenn ise mektubun yazılış tarihinin, *Korintililer'e II. Mektup* 10-13 ile 1-9'nın yazılması arasındaki kısa fasılaya denk gelen bir zaman olabileceğini, muhtemel tarihin de, Pavlus'un üçüncü seyahatinde iki yıl üç ay geçirdiği Efes'teki ikametine denk düşen 53-55[59], ya da *Galatyalılar'a* 2/1-10'dekiyle *Elçilerin İşleri* 15/1-20'de anlatılan Kudüs ziyaretiyle aynı olay kabul edildiğinde ise, 50-57 arası olacağını söyler[60].

Beker, Pavlus'un kendisinin gelemeyeceği ifadesinden (*Gal.* 4/20), onun Avrupa'da bir yerde, muhtemelen de bu mektubun peşi sıra kaleme aldığı Romalılara'yı telif ettiği Korint'te olduğunu

---

[57] Meeks, *The Writings of St. Paul*, s. 10.

[58] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 35.

[59] Stamm, *a.g.e.*, s.441; Schweitzer, *Mysticism of Poul The Apostle*, s. 41,43-44; *Elç. İşl.* 29/8-10.

[60] G. W. Hansen, 'Letter to the Galatians', *DPL*, s. 328.

bu yüzden de, mektubun Korint'te yazıldığını kabul eder. Stanley ise, mektubun *Korintliler'e II. Mektup*'un kaleme alındığı aynı yolculuk sırasında yazıldığını ve her iki mektubun da Filipi'de yazılmış olabileceğini düşünmenin uygun olacağını söyler. *Galatyalılar'a Mektup*, o bölgedeki yahudileştirici krize ima etmeksizin Pavlus'un mektupta Kudüs için yardım toplama organizasyonuna gönderme yapması onun *Korintliler'e I. Mektup*'dan sonra yazıldığını gösterir[61].

Mektubun gönderildiği yerin tespiti ise ayrı bir tartışma konusudur[62]. Patristik, ortaçağ ve reformasyon yorumcularını takiben J. B. Lighfoot ve H. D. Betz gibi bir kısım bilim adamı, Kuzey Anadolu'daki üç şehir olan Ankara, Pessinus (Ballıhisar) ve Tavium'da (Büyük Nefesköy) ya da civarında yaşayan kelt soyundan gelen Hıristiyanlara yazıldığını ileri sürerken E. De W. Burton, F. F. Bruce ve R. N. Longenecker, güney Anadolu'da yaşayan ve Firigya, Pisidya ve Lyconian etnik kökeninden gelen milletlerden oluşan kiliselere Pavlus tarafından kurulan, Pisidya Antakyası (Yalvaç), Ikoniyum (Konya), Lystra ve Derbe'deki Hıristiyanlara yazıldığını ileri sürerler[63]. Beker ise, mektubun Anadolu'nun kuzeyinde, Roma eyaleti içinde yer almayan, Ankara ve Pessinus civarındaki kiliselere gönderildiğini söyler. Mektubun başında yer alan "Galatyalılar'a (3/1)" ifadesi Roma eyaletinde olanları değil de, bölgenin sakinlerini gösterir. Mektubun milletlere gönderilmiş olması da, Galata isminin Yahudi nüfusun yoğun olduğu Iconium, Lystra ve Derbe'ye işaret etmez[64].

Mektup Pavlus tarafından Kuzey-Doğu Firigya'yı ziyaretinde temelini attığı, üçüncü ziyaretinde de tekrar uğradığı cemaate (kiliseye) karşı otoritesini savunmak maksadıyla yazılmıştır. Çünkü Kudüs'ten gelen zelotlar diğer milletlerden ihtida edenleri gerçek Hıristiyan olmak için, Yahudi Yasası'nı ve sünnetini yerine getir-

---

[61] Beker, *Paul the Apostle*,s.42; Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*,s. 65-67.

[62] Meeks, *The Writings of St.Paul*, s. 10.

[63] Hansen, "Letter to Galatins", *DPL*, s.323

[64] Beker, *Paul the Apostle*, s. 42.

meleri hususunda ikna etmek üzereydiler. Halkı Pavlus'un kendilerinden bir şeyler sakladığı hususunda ikna etmeye çalışıyorlardı. Ayrıca onun Kudüs'tekiler gibi elçi olduğunu reddediyorlardı[65].

Mektubun yazılmasına sebep olan kişiler hakkında da farklı yaklaşımlar olmuştur. *Elçilerin İşleri* 15/1,5, 1/2 ve 5/3'den hareketle bunların Yahudi-Hıristiyanlar olduğu ileri sürülmüştür. Son dönem yorumcuları ise, muhaliflerin sünneti "bedenden kurtulmak" olarak anlayan gnostikler olduğunu düşünürken başkaları ise, onları Hıristiyanlık'ı önceki Yahudi anlayışlarına benzetmeye çalışan hellenistik-Yahudi Hıristiyanlar olduğunu ileri sürerler. Stanley'e göre bunlar, Yahudi-Hıristiyanlardır[66]. Munck ise, Galatya'daki muhaliflerin Hıristiyanlık'ı daha iyi yaşamanın ancak sünnet olmak, Şeriat'ın emirlerini yerine getirmekle olacağına inanan Hıristiyanlık'ı kabul eden putperestler olduğunu ortaya koyar ve bunları *yahudiciler* diye isimlendirir[67].

Pavlus'a Aidiyeti

Pavlus'un *Galatyalılar'a Mektup*'u, orijinal halini muhafaza eden mektuplarından biridir. XIX. yüzyıla kadar mektubun Pavlus'a ait olduğu reddedilmemişti. F. Baur ve arkadaşları Pavlus'a izafe edilen mektubun kilisedeki yahudici grupla, libareller arasındaki çekişmenin bir ürünü olduğunu ortaya koydular[68]. *Galatyalılar'a Mektup*'da ortaya konulan Pavlus karakteri, en uzun ve sahih kabul edilen mektupları olan *Romalılar'a Mektup* ve *Korintliler'e Mektup*'da yer alanla uyum halindedir[69].

---

[65] Schweitzer, *The Mysticism of Paul The Apostle*, s. 44

[66] Meeks, *The Writings of St. Paul*, s.12; Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*,s. 61. *Galatyalılara*'nın yazılmasında sebep olan grup için bkz. P. W. Barnett, "Opponents of Paul", *DPL*., s. 644-653.

[67] Galat..3/3. Beker, *a.g.e*., s. 42. Yahudiciler kavramının Pavlus döneminde -Josephus'da- ve daha sonraki -Ignatius'da- kullanımları için bkz. W. S. Campell, "Judaizers", *DPL*, s. 513.

[68] Raymod T. Stamm, "Epistle to Galathians", Introduction, *IB*, X, 441-42.

[69] Hansen, a.g.m. *DPL*, s. 328. Bu mektuplar arasındaki teolojik benzerlikler üçünün de aynı tarihlerde yazıldığını gösterir. Hansen, a.y.

Mektup bu ismiyle ilk defa Gnostik heretik Marcion'un kanonunda (İ.S. 144) zikredilir. Marcion Pavlus'un mektuplarını listelerken ilk sırayı bu mektuba verir. Bir nesil sonraki Ortodoks Muratori Kanonu onu Pavlus'un mektuplarının altıncısı olarak sıralar. O zamandan beri *Galatyalılar'a Mektup*, Pavlus ve onun din anlayışının temel kaynaklarından biri olarak kabul edilir. Kendisinden ilk bahsedenin ikinci yüzyılın ortası kadar geç bir döneme ait bir kaynağın olması, mektubun yüzyıllarca bilinmediği ve okunmadığı anlamında kabul edilemez; zira, *Efesliler'e Mektup*'un yazarları ve *Yuhanna İncili*'nin müellifinin bu mektubu bildikleri kabul edilir. Polycarp[70], *Filipeliler'e Mektup*'unda onu iktibas eder. *Vahiy* (Esinleme), *Petrus'un I. Mektup*'u, *İbraniler'e Mektup*, *Clement'in I. Mektup*'u ve Ignatius da[71], mektubu tanıdıklarını ortaya koymuşlardır. Ayrıca *Petrus'un II. Mektup*'u, Pastoral mektupların yazarları, Justin Martyr ve Athenagoras kadar, Yakup *'un Mektubu*'nún yazarı da *Galatyalılar'a Mektup*'un Pavlus'a ait olduğunu bilmektedir[72].

6. *ROMALILAR'A MEKTUP*

Korint'te ve Galatya'daki uzun bir mücadelenin sonunda yazılan *Romalılar'a Mektup*, Pavlus'un en uzun mektubudur. *Korintliller'e II. Mektup*'un yazıldığı kışı takiben Korint'te yazıldı[73]. Yazılış tarihi, Hansen'e göre ellili yılların ortaları (55-57)[74], Scot'a göre ise 53'tür ve 58'den[75] sonra kaleme alınması kesinlikle

---

[70] *Early Christian Writings*, Transleted by Maxell Staniforth, Penguin Books, Baltimore 1968, s.146.

[71] *Early Christian Writings*, s. 69.

[72] Raymond Stamm, "The Epistle to Galathians", Intoduction, *IB*, X, 442.

[73] Schweitzer, *The Mysticism of Paul The Apostle*, s. 43-44; Hansen, a.g.m., *DPL.*, s. 838; Meeks, *a.g.e.*, s. 66; Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 198.

[74] Hansen, a.g.m., *DPL.*, s. 838.

[75] Sanday ve Headlam, mektubun 57-58 kışında ya da 58'in ilk baharından yazıldığını kabul ederler. William Sanday and Arthur C. Headlam, *A Critical and Exgetical Commentary on The Epistle to The Romas,* Charles Scribners Sons, New York 1920, s. xv.

mümkün değildir, Best ise, 55-59 arası bir dönemde yazıldığını kabul eder[76].

Tanrı'nın dünya için planını ve bu plandaki Pavlus'un misyonunu ortaya koymak maksadıyla kaleme alınmış olan[77] *Romalılar'a Mektup*'un temel meselesi, Tanrı'nın gizemli planında Yahudi ve diğer milletlerin birlikte nasıl yer alacağıdır. Stendahl'a göre mektubun asıl konusu bu iki milletin ilişkisidir; yoksa başkalarının söylediği gibi, ne aklanma düşüncesi ne de kader meselesidir. Asıl olan, kilise-sinagog, kilise-Yahudi milletinin birlikteliği meselesidir[78]. Ridderbos'un ifadesiyle, mektubun konusu, İncil'in kurtuluş anlayışı ile, Yahudi-sinagogunun kurtuluş anlayışı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır[79].

Günter Klein, *Romalılar'a Mektup*'un, Pavlus tarafından Roma'daki kiliseye Anadolu ve Kudüs'te sarsılan elçilik delillerini takdim etmek için kaleme alındığını söyler. Beker, Klein'in bu yaklaşımının yanlış, ancak elçilik üzerindeki vurgusunun doğru olduğunu söyler[80].

Pavlus'un mektupları rahat, düşünmeye uygun bir ortamda kaleme alınmamışlardır. Ancak, *Romalılar'a Mektup* bu bakımdan diğer mektuplardan ayrılır. Diğer mektuplar, Filumun gibi özel bir mektup hariç tutulursa, bir takım şartların zorlamasıyla kaleme alınmışlardır. *Romalılar'a Mektup*'ta ise Pavlus, şahsen tanımadığı bir Hıristiyan cemaatına kendi düşüncelerini ve tebliğ etmek için çağrıldığı kurtuluş mesajının geniş bir anlatımını çekici bir şekilde sunmaya çalışır[81].

---

[76] Scott, a.g.m. IX, 360; Ernest Best, *The Letter of Paul to Romans*, Cambridge University Press, New York 1967, s. 8.

[77] Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 27.

[78] Stendhal, *a.g.e.*, s. 4

[79] Herman Ridderbos, *Paul:An Outline of His Thealogy*, SPCK, London 1977, s. 160.

[80] Beker, *Paul the Apostle*, s. 4.

[81] Nock, *a.g.e.*, s.13-14; Scott, a.g.m. IX.360; Beker, son zamanlara kadar *Romalılara Mektup*'a böyle bakıldığını ve hala da bu bakış açısına sahip olan bilim adamlarının olduğunu söyler. Baur mektubun, tarihsel bir açıklamaya ihtiyaç

Pavlus'un bu mektubu hakkındaki yaklaşımların tamamına yakını yukarıda ifade edilene benzer tarzdadır. Yani, mektup herhangi bir gereklilik olmaksızın Pavlus tarafından ve kendisini Roma Hıristiyanlarına anlatmak için kaleme alınmıştır. Bu genel yaklaşıma aykırı bir tarzda Munck, Pavlus'un bu mektubunun da diğerleri gibi konjonktürel olduğunu iddia eder ve bu iddiasını da tutarlı bir şeklide temellendirir. Ancak bu şartlar Roma kilisesi hakkında bilgisinden ve orada ortaya çıkan tartışmalardan ziyade, küçük Asya'da ve Ahaya'daki mücadelelerinin arkasından Korint'te kaldığı süre boyunca Yahudiciler, Yahudiler, milletler-Hıristiyanları ile olan tartışmalarından elde ettiği sonuçlar ışığında kaleme alınmıştır[82]. Meeks de, Munck'un mektupla ilgili bu yaklaşımını benimser[83].

Sanders için de, *Romalılar'a Mektup*'un hususî bir yazılış sebebi vardır. Ancak bu sebep Roma kilisesi içindeki bir tartışma değildir. Bu sebep, Pavlus'un yakında Kudüs'e ve sonra batıya yapacağı yolculuk ve onun Yahudi-Hıristiyan problemi hakkındaki korkusudur. Mektup daha önceki yazışmalarının konularını özetlemekle birlikte, esasen Yahudi-milletler problemi ile ilgilidir ve bu yüzden de mektup, onun teolojisinin bir özeti değildir. Ayrıca mektup, Pavlus tarafından kurulmayan bir kiliseye yazılmış olma anlamında diğer mektupların taşımadığı bir özelliği de kendisinde taşır [84].

Pavlus'a Aidiyeti

Pavlus'un sahih olduğu kabul edilen dokuz mektubunun şüphesiz en önemlisi *Romalılar'a Mektup*, *Korintliler'e I.-II. Mektup* ve *Galatyalılar'a Mektup*'udur; bu dördünün en önemlisi, içlerinde

---

duyduğu hususundaki dair vurgusu yeni bir yaklaşımın yolunu açmasına rağmen, yeni ortodoksinin doğuşunun mektubu yine "dogmatik bir genel bakış" özelliği taşıdığı bakış açısını yeniden harekete geçirdi, der. Beker, *Paul the Apostle*, s.58.

[82] Munck, *a.g.e.*, s. 299.

[83] Meeks, *a.g.e.*, s. 67; Beker,*a.g.e.*,s. 42.

[84] E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism, A Comparion of Patterns of Religion*, SCMP Press, London 1977, s. 488; Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 61.

en uzunu olması değil de, içerik itibariyle en muhtevalı olması sebebiyle *Romalılar'a Mektup*tur ve diğerleri arasında, kesin bir önceliğe sahiptir[85].

Romalılar'a Mektup'un, otantikliği hakkındaki dış deliller de içsel delilleri kadar etkileyicidir. Romalılar -diğer bir kaç mektup gibi- yaklaşık olarak ikinci yüzyılın sonuna kadar ismen zikredilmemekle birlikte Romalı Clement ve Yeni Ahit kitaplarının bir kısmının yazarları, özellikle de *Petrus'un II. Mektup*'unun yazarı tarafından yanlış olarak bilinir ve kullanılır. Hem Ignatius ve hem de Polycarp diğer mektuplar kadar *Romalılar'a Mektup*'u da bilirler. Bugün elimizde bulunan ister Ortadoks isterse heretik olsun bütün kanonlar *Romalılar'a Mektup*'a yer verirler[86].

Mektubun edebi tarzı ve onda kullanılan kelime hazinesi *Korintliler'e I.-II. Mektup* ve *Galatyalılar'a Mektup*'un kelime hazinesi ile aynıdır ve Pavlus'a aidiyeti tartışılan mektuplardaki edebi tarzı çağrıştırmaz[87].

Mektubun Pavlus'a aidiyeti hakkında ciddi sayılabilecek her hangi bir tartışma olmamasına rağmen[88], nadir de olsa sahih olmadığına dair bir takım eleştiriler de ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi, 1/7, 15'te yer alan "Roma" kelimesinin bize kadar gelen geniş bir el yazmasında ve bazı göstergelere göre de antik zamanlarda tedavülde olan diğer bazı yazma nüshalarda bulunmamasıdır[89].

İkinci bir eleştiri konusu ise, mektubun sonun da yer alan ve tek tek isimlerin zikredildiği selamlama kısmıdır. Pavlus'un, Roma'yla bu kadar kişiyi tanıyacak bir yakınlığı yoktur. Üstelik bura-

---

[85] Scott, a.g.m. IX.355. Protestanlarda özellikle de Lütercilerdeki yeri hakkında bkz. Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 1-2.

[86] Scott, a.g.m. IX.

[87] Scott, a.g.m., IX, 395.

[88] Hansen, *o.g.e.*, *DPL*., s. 838.

[89] Scott, a.g.m. IX, 368. İtiraz edilen bu bölümler hakkındaki savunmalar için bk z. a.g.m.,a.y.

daki Hıristiyan cemaatin kurulmasında Pavlus'un hiçbir katkısının olmadığı da genel olarak kabul edilir[90].

Romalılar'a Mektup'un materyalinin otantikliği ile ilgili ikinci önemli soru, iyi durumdaki yazmalarda 14. bölümün sonunda; diğerlerinde ise 15. bölümün sonunda yer almasına rağmen, bir kaç yazmada ise, hiç görünmeyen "uzun şükran duası"yla ilgilidir.

Otantiklikle ilgili bir üçüncü mesele ise, 15 ve 16. bölümlerinin geri kalan kısmıdır. Bunların otantikliğinin sorgulanmasının iki esas sebebi vardır: Bir takım eski yazmalarının 14. bölümle sona ermesi ve bu yüzden de 16. bölümü Pavlus'un çalışması olarak takdim etmenin zor olmasıdır[91].

Romalılar'a Mektup'un bir diğer problemi de, 9-11 bölümleridir. Bultmann, bu bölümleri Pavlus'un spekülatif hayalleri olarak kabul ederken Francis Wright Beare, bu kısımların mektubun orijinal bir parçası olamayıp, sonradan eklenmiş olan tamamlayıcı özelliğe sahip bir bölüm olarak kabul eder ve Pavlus'un bu kısımlarda olmadığını söyler. Charles Harold Dodd, bu bölümün müstakil bir araştırma olduğunu kabul eder. William Sandey ve Arthur Cayley Headlam ise 9-11'in ek olduğu hususunda müttefiklerdir[92].

Romalılar'a Mektup'a yönelik bu kısmî itiraz noktaları, onun Pavlus'un mektupları içindeki aslî yerini değiştirecek, taşıdığı önemi alaşağı edecek derecede şeyler olmadığı hususunda genel bir kabul vardır.

---

[90] Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 197-98. Bu son kısmın, Pavlus tarafından Efes'teki cemaate yazılan müstakil bir mektup olduğu ancak sonradan *Romalılara Mektup*'un istinsahı sırasında onun sonuna eklendiği hususunda bkz. Schweitzer, *a.g.e.*, s. 50; Scott, a.g.m., IX, 367. Beker de, isim listesinin Roma'dan çok Efes için daha uygun olduğunu düşünür. Beker, *Paul the Apostle*, s. 60.

[91] Scott, a.g.m., IX, 364.

[92] Beker, *Paul the Apostle*, s. 63. Romalıla'ın bu bölümleri hakkında başkalarının yaklaşımları ile ilgili olarak bkz. a.g.y.'de konuyla ilgili dipnotta verilen bilgi.

7. *FİLİPELİLER'E MEKTUP*

Filipeliler'e Mektup, Pavlus tarafından Makedonya'daki Filipe şehrinde bulunan ve onun tarafından Avrupa'da kurulan ilk kiliseye yazılmış bir mektubudur. Filipeliler'in elçi olarak kendisine gönderdikleri Epafroditus'la beraber gelen paraya teşekkür için kaleme alınmış[93] olduğu, genel olarak kabul edilir.

İlk dönem kilise babaları tarafından Pavlus'a aidiyeti hususunda bir tereddüt olmayan mektubun, Pavlus'a ait olmadığını ilk kez Baur ileri sürmüştür. Ancak Baur'un ileri sürdüğü deliller, ikna edici olmadığından kabul görmediği gibi, Yeni Ahit çalışanlarının büyük çoğunluğu, mektubun Pavlus'a ait olduğu hususunda hem fikirdirler[94].

Pavlus bu mektubu *Galatyalılar'a Mektup* ve *Romalılar'a Mektup*'tan daha sonraki bir tarihte kaleme almıştır. Kaleme alındığı yer, kesin olmadığı gibi yazılma tarihi de kesin değildir. Schweitzer'e göre mektubun kaleme alındığı muhtemel yerler, Pavlus'un yedi yıl süren seyahatinin geçtiği yerler olan: Efes, Kayseriya ve Roma'dır. Bu yerlerden dolayı da, yazılış tarihi şu üç tarihten biri olabilir. Pavlus 54'ten 57'e kadar Efes'te çalıştı. Eğer o zamanda yazdıysa tarih muhtemelen 57'e yakın bir zaman olmalıdır. Eğer Kayseriya'dan yazdıysa mektubun muhtemel yazılış tarihi 59 olabilir. Yazıldığı yer Roma mahpusluğu dönemi olduğunda ise, üç muhtemel tarih ortaya çıkar: 59, 61 ve 62[95].

Mektubu Efes'de yazdığı da ileri sürülmüştür. Ancak bu imkansızdır. Zira mektup, kendisiyle kalması için gönderilen Epafroditus tarafından Filipe'ye götürülmüştür ve Pavlus mektupta, iyimser bir tablo çizerek hapisten çıktığında Filipe'ye geleceğini haber verir[96].

---

[93] Scott, "Philipians", Introduction, *IB*, XI, 9-12

[94] G. F. Hawthorne, "Letter to Philippians", *DPL*, s.709.

[95] Schweitzer, *a.g.e.*, s. 47. Ayrıca aynı yer ve tarihler için bkz. Hawthorne, a.g.m., *DPL*, s. 711.Roma'da yazıldığını tercihe şayan görenler için bkz. Scott, "Philipians" Introduction, *IB*, XI, 8.

[96] Schweitzer, *a.g.e.*, s. 42

Filipeliler'e Mektup, muhtemelen iki farklı mektuptan oluşmaktadır. Çünkü üçüncü bölümün başlamasıyla mektubun tonunun değiştiği her zaman dikkat çekmiştir. Bu yüzdende 3/2 ve 4/9'un, Makedonya'da iken Pavlus'un Yahudi-Hıristiyanlara karşı kendinî savunmak zorunda kaldığı bir döneme ait olduğu düşünülebilir. Zira bu kiliselerde, bir takım çekişmeler meydana gelmişti. Burada meydana gelen bir çekişme sebebiyle Pavlus'un orada bulunması zorunlu hale gelir. Bu yüzden de, üçüncü seyahatinin sonunda Korint'e gemiyle gelmek yerine Makedonya'yı da içine alan kara yolunu seçmek zorunda kalmıştı[97].

Mektubun otantik olmadığına dair zaman zaman şüpheler ileri sürülmesinin sebebi, mektupun başlangıç cümlelerinde rahiplere ve diyakozlara yapılan atıflardır[98]. Çünkü, Pavlus zamanında kilise liderlerine "önde gelenler" ya da 'aranızda sizi idare edenler' denirdi. Bir hiyerarşinin ifadesi olan bu sıfatlar daha sonra kilise müessesi oturunca ortaya çıktı, bu yüzden de bu hususî isimler daha sonraki bir zamana aittir[99].

8. *FİLİMUN'A MEKTUP*

Pavlus külliyatında yer alan en kısa mektuptur. Sahihliği hususunda tartışma olmayan mektup[100], Pavlus tarafından Roma'da hapisteyken 59-62 arası bir zamanda Kolosse'de yaşayan ve adı Filimun olan bir Hıristiyana yazılmıştır[101].

---

[97] Schweitzer, *a.g.e.*, s.49

[98] Bu sıfatlar Türkçe'ye 'gözetmenler' ve 'görevliler' olarak tercüme edilmişlerdir. Gözetmenler, Yunanca olan ve literal olarak "idare eden kimse" ya da "nezaret eden/denetleyen kimse" anlamına gelen episkopos kelimesinin karşılığıdır. Ancak ikinci yüzyıldan itibaren resmi olarak yerel bir kiliseyi yöneten görevli rahibi göstermek için kullanılmaya başlandı. Filipeliler 1/1'in New American Bible'daki dipnotu, s. 1339.

[99] Scott, "Philipians" Introduction, *IB*, XI, 8

[100] Maclean, *DB*, s. 686.

[101] A. Patzia, "Letter to Philemon", *DPL*, s. 703. Pavlus'un Roma'daki hapislik hayatının 59-62 arası bir dönemde olduğuna dair bkz. L. C. Alexander, 'Chronology of Paul', *DPL*, s. 122-123.

Roma'da hapisteyken yazdığı iki mektuptan ikincisidir (birincisi *Filipeliler'e Mektup*'tur). Mektupta, önceden köle olan ve kendi eliyle ihtida eden Onesimus'a efendisi olan Filimun'a geri dönmesini; efendisine ise artık ona bir köle gibi davranmamasını tavsiye eder[102]. Bu mektubunda da Pavlus, serbest bırakılma ümidinî ve Anadolu'daki Kiliseleri ziyaret edeceğini ifade eder.

Mektubun Roma'dan değil de Asya'daki hapis hayatlarından birinde ya da Kayseriya'da hapisteyken yazıldığı ileri sürülmüş olmasına rağmen, *Filipelilere*'de olduğu gibi bunun da daha erken hapis hayatlarından birinde yazılmış olması mümkün değildir. Çünkü Pavlus "Sezar'ın evinden olanlardan (*Filip.* 6/22)" selamlar gönderir. Bu da mektubun Roma'dan yazılmış olması ihtimalini daha güçlü hale getirir. Efes'teki kitabelerden burada ve başka yerlerde de bağımsız ve imparator köle toplulukları (servi dokini nostri Augusti) vardır, ancak "Sezar'ın evinden olanlar" kullanımının, en tabii yorumu hakikaten bu ifadenin İmparator başkentinin köleleri arasında kurulan bir kiliseyi gösteriyor olmasıdır[103].

B. SAHİHLİKLERİ HUSUSUNDA TARTIŞMALARIN OLDUĞU MEKTUPLAR

Bunlar, Pavlus'tan farklı konuları ele almaları ya da aynı konuları ele aldıklarında bile bu konuları ondan farklı bir şekilde işleyen çalışmalardır. Bu mektupların içlerinde Pavlus'a ait parçalar olma ihtimali vardır. Ancak bunları tespit etmek zor olduğu gibi; bu mektuplarda yer alanlar, Pavlus'un düşünceleri hususunda sahih olarak kabul edilen mektuplarındaki bilgilere fazladan bir şey ilave etmeyecekleri için, söz konusu mektuplarda yer alan Pavlus'a ait parçaları bulma çabası, pek gerekli bir şey olarak da görülmez. Pavlus'a atfedilmekle birlikte, onun olduğu kabul edilmeyen mektuplar şunlardır:

---

[102] Mektubun yazıldığı Filemon ve onun kölesi olarak kendisinden söz edilen Onesimus'a dair J. Knox'un farklı bir okuması için bkz. Hawthorne, a.g.m., *DPL*, s. 704.

[103] Schweitzer, *a.g.e.*, s. 46.

Efesliler'e Mektup, *Koleseliler'e Mektup*, *Timoteyus* (Timoteos)'a *Birinci Mektup*, *Timoteyus* (Timoteos)'*a İkinci Mektup*, *Titus'a Mektup.*

Bu mektuplar arasında yalnızca *Efesliler'e Mektup* ve *Koleseliler'e Mektup*, sahih mektuplar ve kendi aralarındaki yakın benzerlikten dolayı sahih olup olmadıkları tartışılmış, ancak sonuç olarak, içinde Pavlus'a ait metinler bulunuyor olsalar bile, onun talebelerinden biri tarafından kaleme alındığı kabul edilmiştir[104]. Geri kalan mektupların sahih olmadıkları hususunda herhangi bir tartışma olmadığı gibi, Pavlus sonrası Pavluscu bir ekol tarafından yazıldıkları hususunda ise tam bir uzlaşma vardır.

Sahih olmadıkları hususunda tam bir uzlaşmanın bulunduğu bu mektuplar "Pastoral mektuplar" olarak bilinirler ve gnostisizmle mücadele maksadıyla ikinci yüzyılın başında kaleme alınmışlardır [105].

---

[104] *Efeslilere Mektup* ve *Koleselilere Mektup* hakkındaki tartışmalar için bkz. Schweitzer, *a.g.e.*,s. 45-46; The Epistle to the Romans, Introduction, *IB*, IX 360; Francis Bare, "The Epistle to The Colossians", Introduction, *IB*, XI, 145; C. E. Arnold, "Letter to The Ephesians", *DPL*, s. 240; P. T. O'Brein, "Letter to The Colossians", *DPL*, s. 147-153; Ephesians Introduction, *IB*, VI, 597-609;Colossians, Introduction, *IB*, VIII, 133-146;S. Madelein & Lane Miller, "The Epistle of Paul the Apostle to The Ephesians", *Harper's Bible Dictionary*, Harper & Row Publishers, NewYork, Evanston and London, 1961, s. 166-167, Madelein & Miller, "The Epistle of Paul The Apostle to Colossians", *HDB*, 109; Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 44; Joseph Fitzmyer, *Pauline Theolgy*, *A Sketch*, Prentice Hall, New Jersey 1967, s. 3; Sanders, *Paul and Palestinien Judaism*, s. 432.

[105] Schweitzer, *a.g.e.*, s. 42; Amiot, *a.g.e.*, s. 36.

BİRİNCİ BÖLÜM

PAVLUS'UN HAYATI VE MİSYONERLİK FAALİYETLERİ

Pavlus'un hayatı hakkında *Elçilerin İşleri* ve kendi mektuplarında yer alanlar dışında hiçbir bilgi yoktur. Luka'nın kaleme aldığı *Elçilerin İşleri*, diğer elçilerin yaşadıkları hakkında atıf türündeki bilgileri dikkate almazsak, yalnızca Pavlus'u ve onun yaşadıklarını anlatmaktadır. Pavlus'un -hayatı ve faaliyetlerine dair- en eski kaynağı kaleme almış olmasına rağmen Luka'nın onu şahsen tanımadığı gibi, genel olarak Pavlus'un mektuplarından haberdar olmadığı da kabul edilir[1]. Aralarındaki bir takım benzerlikler, aynı konuları ele almalarından kaynaklanır. Fakat, benzerliğin olduğu konularda bile önemli atlamalar ve çelişkiler vardır. Ve bunlar, yalnızca Pavlus'un kronoljisiyle değil, onun görevi ile ilgili de önemli problemler doğurmaktadır.

I. HAYATI

Pavlus'dan bahseden en eski kaynaklar arasında, Petrus'a atfedilen ikinci mektuptaki, Pavlus'un düşünceleri arasında güç anlaşılan şeyler olduğunu ifade eden metinler (Petrus II 3/15-16) yer alır. Bunun dışında Munck, Yuhanna'nın *Vahiy*'indeki 11/3-

[1] A. C. Purdy, "Paul The Apostle", *IDP*, VI, 681.

13'un[2] Petrus ve Pavlus'dan söz ettiğini söyler. Ancak burada verilen bilgiler gerçekten onlar hakkında olsa bile bu ifadelerden öldürülmeleri dışında biyografik anlamda kaynak işlevi görecek bir şey olmadığı gibi, üstatlarının Sodom ve Mısır'da haça gerildiği gibi bilgi yanlışları da vardır.

Bu yüzden de, Pavlus'un hayatına dair başka kaynak olmadığından, özellikle biyografisi ile ilgili olarak kendi mektuplarının yanı sıra *Elçilerin İşleri* ve Pavlus'un apokrifleri olarak kabul edilen eserler (*Acts of Paul and Thecla* gibi) kullanılacaktır. Bu kaynaklara rağmen, Pavlus'un hayatıyla ilgili boşluklarla karşılaşıldığında, Beker'in, hakkında bu kadar az şey bilinen, kendisi hakkında bu kadar az şey söyleyen bir kimsenin mektuplarından hareketle onun hayatını bütünüyle ortaya koyacak bir biyografinin kaleme alınmasının çok zor olduğun[3] şeklindeki sözünü, hatırlamamız gerekecektir.

A. İSMİ

Mektuplarında, kendisini Paulos diye isimlendirir. Paulos, Roma'da aile ismi olarak kullanılan Paul(l)us'un Yunanca şeklidir.

---

[2] "İki tanığıma güç vereceğim; çuldan giysiler içinde bin iki yüz altmış gün peygamberlik edecekler. Dünyanın Rabbi önünde duran iki zeytin ağacı ve iki kandillik bunlardır. Bir kimse onlara zarar vermek isterse ağızlarından ateşler fışkıracak ve düşman olan bu kimseleri yiyip bitirecek. Onlara zarar vermek isteyen herkesin böyle öldürülmesi gerekir. Peygamberlik edecekleri sürece yağmur yağmasın diye göğü kapamaya yetkileri vardır. Suları kana dönüştürme ve yeryüzünü, kaç kez isterlerse, her türlü bela ile vurma yetkisine sahiptirler. Tanıklık görevleri sona erince dipsiz derinliklerden çıkan canavar onlarla savaşacak, onları yenip öldürecek. Cesetleri, simgesel olarak Sodom ve Mısır diye adlandırılan büyük kentin ana yoluna serilecek. Onların Rabbi de orada çarmıha gerilmişti. Her halktan, oymaktan, dilden ve ulustan insanlar, üç buçuk gün onların cesetlerine bakacak ve cesetlerinin mezara konulmasına izin vermeyecekler. Yeryüzünde yaşayanlar, onların bu durumuna sevinip bayram edecek, birbirlerine armağanlar gönderecekler. Çünkü, bu iki peygamber, yeryüzünde yaşayanlara çok eziyet ettiler. Üç buçuk gün sonra iki peygamber, Tanrı'dan gelen yaşam soluğunun bedenlerine girmesiyle ayağa kalktılar. Onları görenler dehşete kapıldı. İki peygamber gökten gelen yüksek bir sesin, "Buraya çıkın!" dediğini işittiler ve düşmanlarının gözü önünde, bir bulut içinde göğe yükseldiler. Tam o saatte şiddetli bir deprem oldu ve kentin onda biri yıkıldı. Depremde yedi bin kişi can verdi. Geriye kalanlar dehşete kapılıp gökteki Tanrı'yı yücelttiler".

[3] Beker, *Paul the Apostle*, s.3.

Aynı isme *Petrus'un II. Mektup*'unda (3/15) ve *Elçilerin İşleri*'nde 13/9'dan itibaren de rastlanır. *Elçilerin İşleri*'nin zikredilen bölümünden önce Pavlus'dan, Yunanca Saoulos'tan türeyen, "(Tanrı'dan ya da Yahveh'den) istenen" anlamına gelen Saul ya da Saül (7/58; 8/1,2; 9/1 vd.) diye söz edilir. Bu son isim, yalnızca Hıristiyan oluşunun anlatıldığı bölümlerde (9/4,17; 22/7, 13; 26/14) yer alır[4].

Roma vatandaşı olarak Pavlus, üç isim kullanır görünmektedir[5]. Maclean, bunlardan ikisini, onun birinci ismini (*praenomen*) ve ikinci ismini (*nomen*) bilmiyoruz ancak, üçüncü ismi(*cognomen*)ni biliyoruz ki, o da Paul'du,[6] demesine rağmen, Stendahl Yunanca metinde yer alan üç ismi de zikreder: Saulos (Saul), Paulos (Paul)[7], hem vizyonda Rab ve hem de Hananya tarafından kullanılan ve İbranice ismin tercümesi dışında olan, Saoul[8].

Pavlus olarak isimlendirilmeye Kıbrıs'ın Romalı prekonsülü Sergius Paulos'un Hıristiyan oluşunun anlatıldığı yerde başlanması[9], onun ihtidasına vesile olduğu kişinin adını aldığı anlamına gelmemektedir. Muhtemelen Pavlus, bu ismini doğumunda almıştı[10]. Saul ise Yahudi çevrelerde kullanılan signum/supernomen

---

[4] Joseph A. Fitzmyer, *Paul and His Theology, A Brief Sketch*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1967, s. 2; François Amiot, *The Key Consepts of St Paul*, Herder, Freiburg, 1961. s. 16.

[5] Antik Roma'da bireyin üç ismi vardır. Bunlardan birincisine, *proenomen*, ikincisine *nomen* ve üçüncüsüne de, *cognomen* denir. Webster, Ninth New Collegiate Dictionary, "Cognomen", "Nomen" ve "Praenomen", s. 257, 801, 923.

[6] A. J. Macl*EA*n. "The Apostle Paul", *DBH*, s. 687.

[7] Elç. İş. 13/9.

[8] Elç. İş. 9/4, 17; 22/7, 13; 26/14; Pierson Parker, "Paul" Encyclopedia of America, XXI, 412. Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, SCM Press Ltd, London, 1977, s. 11. Pavlus'un üç isimle zikredilmesi hakkında ayrıca bakz. Richard Wallace & Wynne Williams, *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*, çev. Z. Zürhe İlkgelen, Homer Kitabevi, İstanbul 1999, s. 50.

[9] "Ama Kutsal Ruh'la dolan Saul yani, Pavlus, gözlerini Elmas'a dikerek, "Ey İblis'in oğlu!" dedi". Elç. İş. 13/9-10.

[10] Paulus, Latince'de "küçük" anlamına gelmekte ise de bu Pavlus'un boyuyla ya da tevazusuyla ilgili değildir Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 3. Parker, Pavlus ismini onun boyunun küçüklüğü sebebiyle verilmiş bir isim olduğunu söyler. "Paul", *EA*, XXI, 412.

bir isimdi. Dönemin Yahudilerinin iki ismi vardı, biri semitik (Saul) diğeri ise Yunan ya da Roma kaynaklı (Pavlus). Bu tür isim seçimlerinde genellikle isimler arasındaki ses benzeşmeleri göz önüne alınırdı.

Luka tarafından Pavlus için iki ismin kullanılması iki şekilde açıklanır. Birincisi: Hıristiyan oluşuyla Saul yerine Pavlus kullanılmakla birlikte, bu Saul'un bir daha kullanılmadığı anlamına gelmez, Pavlus'un farklı isimler kullanması da onun Hıristiyan olmasıyla ismini değiştirdiği yaklaşımlarının doğru olmadığını gösterir[11]. İkincisi ise, Pavlus'un hayatına dair daha sonraki olayların anlatımında Saul'u yine kullanmış olmasıdır; ancak bu iki ismin kullanımı, Luka'nın kullandığı eserlerin farklılığından kaynaklanır görünmektedir[12].

Birinci yüzyıl Yahudi uygulaması olan Roma, Yunan ya da Yahudi kaynaklı iki ismi yan yana kullanma, John-Mark, Jesus-Jestus'e benzer bir şekilde, Pavlus-Saul gibi bir kullanım *Elçilerin İşleri*'nde yer almamaktadır[13].

B. PAVLUS'UN FİZİKİ YAPISI[14]

Kaynaklarda ifade edildiği üzere, dikkat çekecek fiziki bir yapıya sahip değildir. Listra'da yaşadıklarından dolayı pagan halk, Barnaba'yı heybeti sebebiyle Zeus'a, Pavlus'u ise küçük boyu ve etkili konuşmasından dolayı Hermes'e benzetmişlerdir[15]. Pavlus,

---

[11] Stendahl, isim değişikliğini, merkezin Kudüs'ten Romaya kaymaya başladığının bir göstergesi olarak açıklar. Elç. İş. yazarı, incilin yolunun Kudüs'ten Roma'ya doğru olduğunu göstermek için isim değişikliği yapar. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 11.

[12] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 3; Parker, "Paul", *EA*, XXI, 412.

[13] Maclean, "The Apostle Paul", *DBH*, s. 687.

[14] Pavlus'un fiziki yapısı hakkında otantik kabul edilen eserlerden hiç birinde, kendisiyle alakalı göz rahatsızlığından başka bir bilgi yoktur. Onun fiziki yapısı hakkında, geç bir döneme ait olmakla birlikte, *Acts of Paul and Thecla* kullanılacaktır. Bunların ne kadar gerçeğin ifadesi oldukları tartışılabilir. Ancak, dış görünüşünü oluşturmak için otantik bir kaynağa sahip olmayışımız onun kullanımını -geçici olarak da olsa- zorunlu kılmaktadır.

[15] *Elçilerin İşleri* 14/11; Parker, "Paul", *EA*, XXI, 412.

saçları dökük, uzun yolculuklarında onu rahatlıkla taşıyacak eğri bacakları; alnının ortasında birleşen kaşları, geniş ve oldukça kavisli bir burnu vardır. Kalın, sık, ağarmış ve dikkat çekici bir sakalı; parlak mavi gözleri; açık ve kırmızı bir tene sahip biridir[16].

C. DOĞUM YERİ VE TARİHİ

Pavlus'un hayatı hakkındaki bilgileri bir ikisi dışında ancak karinelerden hareketle tespit etmek mümkündür. Hayatına dair bu temel bilgiler kendi mektupları ve Luka'nın kaleme aldığı *Elçilerin. İşleri*'nde yer alır[17]. Pavlus'un hayatı hakkında erken dönem kilise babaları, yukarıdaki külliyattan elde edilemeyen ancak çok fazla da önemli olmayan bir iki geleneksel bilgiden başka bir şey nakletmezler[18].

Onun hakkında genel olarak kabul gören bilgilerden biri, açıkça söylenmemiş olmasına rağmen doğum yerine dair olanıdır. Mektubundaki ifadesine göre, doğum yeri, Yunan toprağı olan[19] Kilikya'nın başşehri Tarsus'tur[20].

Doğum tarihine dair ise, net bir ifade, ne kendi mektuplarında ve ne de *Elçilerin İşlerin*'de vardır. Ancak, bilinenlerden hareketle

---

[16] *Kor.* II 10/10 ;*"Acts of Paul ve Thecla" The Apocrypal New Testament being The Apocryphal Gospels, Acts Episles, and Apocalypses,* With Other Narratives and Fragments Newly Transleted by Montague Rhodes James, Oxford At The Clarendon Press, s. 273; Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Lütfi Ay, İnkılap ve Aka Kitapevleri, İstanbul 1977, s. 265.

[17] *Elçilerin İşleri* adıyla Türkçeleştirilen bölüm, batıda kaleme alınan eserlerde yalnızca, *Acts* olarak zikredilir. Bu kullanım, bu bölümün İncil yazarı Luka ile aynı yazar olmaması hakkındaki çekinceden kaynaklanmaktadır. Bizde yaygın olan kullanım, eski Kitab-ı Mukaddes tercümesinde *Resullerin İşleri* şeklinde iken en son İncil tercümelerinden biri olan ve Yeni Yaşam Yayınları arasında çıkan *İncil*, *Müjde* adlı tercümede, adı geçen bölüm *Elçilerin İşleri* olarak başlıklandırılmıştır. Biz de çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde adı geçen metni, *Elçilerin İşleri* ya da kısaltılmış olarak *Elç. İşl.* şeklinde kullanacağız.

[18] Parker, "Paul", XXI, *EA*, 412.

[19] Charles Guignebert, *el-Meshiyye, Neşetuhu ve Tatavvuruhu*, Arapçaya trc. Abdulhalim Muhammed, Dâru'l-maârif, II. baskı, Kahire,1988, s. 89.

[20] Elç. İşl, 22/23; James Stalker, *The Life Of St. Paul*, s. 20; Maclean, "The Apostle Paul", *DBH*, s. 687; Amiot, *The Key Concepts of St.Paul*, s. 17; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 9.

yaklaşık bir tarih tespit etmek mümkün görünmektedir. Tarih tespitinde, esas alınacak göstergeler ise şunlardır: Genç iken, Stephan'ın öldürüldüğünde Kudüs'tedir[21]. Stephan'ın öldürüldüğü tarih, MS 33'tür. Pavlus'un Stefan'ın öldürülmesinde Kudüs'te bulunduğunu anlattığı yerde onu ifade etmek için *Elçilerin İşleri*'nin kullandığı terim olan *neanias*, yirmi ile otuz arası bir yaşı ifade etmektedir. Ayrıca o, bu tarihlerde Sanhedrin üyesidir. Sanhedrin üyeliği, otuz yaşın altında olanların kabul edilmediği bir statüdür[22]. Şam görevi gibi, bu tür önemli bir görevin daha küçük birisine verilmesi düşünülemez. *Filumun'a Mektup*'unda (Fil. 9) ise, kendisinden, yaklaşık olarak altmış yaşında bir insanı ifade etmek için kullanılan ve " oldukça yaşlı" ya da "ihtiyar bir adam" anlamına gelen *presbytes* diye söz eder[23]. Filimun'a gönderdiği mektup, Roma'da hapisteyken yazdığı son mektuplarından biridir. Roma'da hapis kaldığı tarih ise MS. 62'dir[24].

Jerome, Pavlus'un milattan sonraki ilk on yılda doğduğunu söyler[25]. Ancak daha modern yazarlardan bir kısmı, yukarıda verilen bilgilerden hareketle, Pavlus'un doğum tarihinin, mîlad başlangıcı olarak kabul edilen İsa'nın doğum tarihinin genel olarak kabul edilen tarihten bir, iki ya da dört yıl önce olduğunu var sa-

---

[21] Grant, Elç. İş.'nin Pavlus'un Stefan'ın öldürüldüğü zaman Kudüs'de olmasının muhtemel olmadığını, henüz Kudüs'ü ziyaret etmemiş olmasından hareketle söyler. Grant, *Saint Paul*, s. 14.

[22] Esseniler'de yargıç olmak için, otuz yaşında olmak gerekmektedir. Bkz. Jerome Murphy-O'Conner, OP, Paul, *A Critical Life*, Clarendon Press, Oxford, 1996, s. 4.

[23] *Presbytes* kelimesinin altmış yaşın başları ya da ellili yaşın sonları anlamında, Pavlus'un döneminde yaşamış olan Yunan geleneksel kullanımının ifadesi olan Philo, Solon, sahte Hypocrates'in metinleriyle, aynı dönemdeki Yahudi geleneksel kullanımının ifadesi olan *Damscus Document* ve Talmud metinleri için bkz. Murphy-O'Conner, *Paul*, s. 2-4.

[24] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 9; Stalker, *The Life Of St. Paul*, s.19-20; Parker, "Paul"., s. 412. Parker bu mektupta Pavlus'un kullandığı ifadenin *presbytes* yerine *presbeytes* olabileceğini ve bunun da elçi/temsilci anlamına gelebileceğini, dolayısıyla da yaşla alakası olmayabileceğini de ekler.A.g.m., s. 412. Pavlus'un doğum tarihini tespitte presbytes terimini kullanarak benzer bir sonuca ulaşan son bir çalışma için bkz. Murphy-O'Conner, *a.g.e.*, s. 1-4.

[25] F. F. Bruce, "Paul in Early Church Tradition", *PDL.*, s. 681.

yarak, İsa'nın doğum tarihi ile hemen hemen aynı zamanda[26] olduğunu söyleyenlerin yanı sıra, İsa'nın doğum tarihinin MÖ. 5 ya da 6 olduğunu kabul ederek Pavlus'un doğum tarihinin İsa'nınkinden iki ya da üç yıl önce yani, MÖ. 8-7 ya da 9-8. yıllar olduğunu söyleyenler de vardır[27].

Pavlus hakkındaki verilerden hareketle böyle bir doğum tarihi tespit etmek mümkün olsa bile, bu tarihin Pavlus'un doğumunun tam tarihini bize verdiğini düşünemeyiz. Zira, *Filumun'a Mektup* dışındaki veriler, onları doğru olarak kabul edenler için bir anlam ifade eder. Oysa, Pavlus'un Kudüs'e eğitim için gitmediği ve Stefan'ın öldürülmesinde ise, orada bulunduğunu kabul etmeyenler için, yukarıda kendisinden çıkarımda bulunulan kavramlar anlamsız hale geleceğinden, belirlenen tarihte bir gerçeklik ifade etmeyecektir. Başka bir yol olmadığı zaman, kesinliği tartışmalı da olsa, yaklaşık bir tarih tespit etmek, o tarihin tam olarak yanlış ol-

---

[26] Stalker, *The Life Of St. Paul*, s.20; Parker, a.g.m., *EA*, s. 412 Grant, *Saint Paul*, s. 12; Murphy-O'Conner, *a.g.e.*, s. 4; Mahmud Barelvi, *Islam and World Religions*, Islamic Puplications Ltd. Lahor, Pakistan 1983, s.178. İsa'nın doğum tarihinin m.ö. bir, iki ya da dört yıl önce olması ve mîlad başlangıcı olarak kabulünün yanlış bir hesaplamadan kaynaklandığında dair bkz. Barelvi, *a.g.e.*, s. 169.

[27] François Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 17. Pavlus'un hayatındaki olayları ele alma anlamını ifade eden, "Chronology of Paul" adlı çalışmalar, onun Hıristiyan oluşundan, ya da İsa'nın göğe yükselişinden başlarlar. Bu yüzden de, Pavlus'un doğum tarihi ile ilgili bir bilgi içermezler. Kronolojik yaklaşımların bu özelliği için bkz. L. C. A. Alexander, "Chronology of Paul", *DPL*, s. 115-123; Frederic W. Farrar, *Life and Work of St. Paul*, Cassel & Company Limited, London, Paris & Malbourn 1891, s. 753-55. İsa'nın doğum tarihi kesin olmamakla birlikte, mesela Renan, bugün bilinenden birkaç yıl daha önce olduğunu söyler. Renan, *İsa'nın Hayatı*, trc. Ziya İshan, MEB. Yayınları, Ankara 1945, s. 4; J.Lebreton, İsa'nın doğum tarihi olarak M. Ö. 5-6 yılını teklif eder. J. Lebreton, "Je'sus-Christ Chronologie", *Dictionie de la Bible*, *Supple'ment*, Paris, 1949, IV, 972-973; Goguel, İsa'nın doğum tarihini Herod'un ölümünden az önce 750 Roma yılında M. Ö. 4'den önce yani 5 yılında olduğunu söyler. Mourice Goguel, *Jesus and the Origins Of Christianity*, II, *The Life of Jesus*, Harper Torch Books, Harper & Brothers, New York 1960, s. 232; J. J. Pe, "Jesus: The Christ and Christology", *Britannica, Micropadia*, II, USA, 1990, 257. Aynı tarih için bkz. Hanâcır Hasan el-Hadarî, *Târîh'ul-Fikrü'l-Mesîhî*, Dâru's-sekâfe Kahire, 1981, s. 168. İsa'nın doğum tarihini bütün bunları içerecek bir şekilde MÖ. 7-4'deki bir tarihe yerleştiren bir tespit için bkz. Madeine & Miller, "Chronology", H*DB*, s. 100.

duğu ortaya konuluncaya kadar gereklidir. Zira, hayatının geri kalan kısmının, bu tarihle ilişkili olarak ele almak bazen zorunlu olabilir.

1.Tarsus

Tarsus, ilk kez, III. Shalmaneser adına MÖ. dokuzuncu yüzyılda.'da dikilen ve *Siyah Dikilitaş* (Black Obelisk) adlı anıtta[28] Tarzi olarak zikredilir. Dördüncü yüzyılda Xenophon (Anapb. 1.2.23) ondan "büyük ve zengin bir şehir" diye söz eder. Dördüncü ve beşinci yüzyıl madenî paraları, şehrin erken bir dönemde hellenleşmiş olduğunu ima eder. IV. Antichos Epiphanes (175-164 m.ö.) tarafından esaslı bir şekilde hellenleştirilmiş[29] olan bu yerde, ticaret ve sanayinin gelişmesine yardım etmesi için bir Yahudi kolonisi kurulmuştu. Pompey'in m.ö. 66'da Anadolu'nun yeniden organizasyonu sırasında Tarsus, Kilikya eyaletinin başkenti oldu. Daha sonra, Antony tarafından şehre özgürlük, dokunulmazlık ve vatandaşlık verildi ve Augustus, şehrin Roma'yla irtibatlarını ifade eden bu haklarını teyit etti[30]. Tarsus, Anadolu ile Şam arasında bir geçiş noktası ve önemli ticaret yollarının birleştiği yerdi; bu yüzden de, kısa bir süre içinde Yunanistan, İtalya, Kapadokya, Şam, Kıbrıs, Fenike ve Mısır'dan insanları bir arada bulundurabilecek bir cazibe merkezi oldu[31].

2. Kültürel Yapısı

Helenizmin hakim olduğu Tarsus, iyi bilinen bir kültür, felsefe, eğitim merkezi ve üniversite şehriydi[32]. Augustos zamanında üni-

---

[28] Black Obelisk, Kral Shalmanasar II'ın (MÖ. 858-824) Asurdaki anıtıdır. Askerî saldırıları ve diğer zaferleri ve İsrail kralı Yehu'nun vergi ödemlerini içerir. 1845'de Austen Henry tarafından Musul'un güneyindeki Kalhu'da bulunmuştur. Bu taş anıt şimdi British Museum'dadır. *Britannica, Micropaedia*, II, s. 257. Shalmanasar için bkz. Madeliene & Miller, "Shalmaneser", *HBD*, s. 667-668.

[29] Purdy, a.g.m., *IDP*, IV, 684; Madeleine & Miller, "Tarsus", *HBD*,s. 727.

[30] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 9; Madaleine & Miller, "Tarsus", *HBD*,s. 727.

[31] Guignebert, *el-Mesihiyye,* s. 88

[32] Maclean, "The Paul Apostle", *DBH*, s. 687; Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 39; Guignebert, *a.g.e.*, s. 88; Grant, *Saint Paul*, s. 13; Anthony C. Deane, *St. Paul and His Letters*, s. 45-46.

versiteler yaygındı. Halk, çoğu felsefeci olan şehirdeki hocalarının söylediklerine büyük değer atfediyordu[33]. Strabo, Tarsus'daki okulların Atina ve İskenderiye'ninkilerden daha iyi olduğunu ve öğrencilerinin Kilikya'nın yerlilerinden olup yabancı olmadığını nakleder[34]. Burada bulunan filozoflar, aralarında Kiniklerin[35] de bulunmasına rağmen çoğunluk Stoa okuluna mensup olan filozoflardan oluşmaktaydı[36]. Stoacılar, halkın felsefelerini bilmelerini istediklerinden bunu sağlayacak bir metot takip ediyorlardı. Özellikle de edebî uslubu kullanarak, ahlâkî prensiplerini halk arasında yayıyorlardı. Stoacı filozof Athenadorus Cananites, MÖ. 15'de burada inzivaya çekilmiş ve kendisine şehrin demokratik ve sivil gidişini yeniden gözden geçirme görevi verilmiştir. Diğer Stoik ve Epiküryen felsefeciler de buraya yerleşerek burada kendi öğretilerini anlatmaya sürdürmüşlerdir. Meşhur Romalı felsefeciler Cicero, Julius Caesar, Augustus, Mark Antony ve Kleopatra Tarsus'u ziyaret etmişlerdir. Bu yüzden Luka, Pavlus'un "hiç de önemsiz olmayan şehrin vatandaşı" olarak övündüğünü[37] nakleder.

Guignebert, Pavlus'un Stoik felsefe ile dolu bu ortamda yaşamasının kendisini gayri ihtiyari etkilediğini, ancak çok sonraları bu etkinin ortaya çıktığını söylerken[38] Munck ise, Pavlus'un Stoacı felsefeye herhangi bir aşinalık göstermediğini ifade eder[39].

3. Tarsus'un Dinî Yapısı

Pavlus döneminde Tarsus'un dinî hayatıyla alakalı yeterli olmamakla birlikte, az da olsa bilgiye sahibiz. O dönemden kalan

---

[33] Strabo, *Coğrafya*, Anadolu, Kitap XII, XIII, XIV, trc. Adnan Pekman, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, trs., s. 239-240.

[34] Strabo,*a.g.e.*, s. 39-40; Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 47; Madelein & Miller, "Tarsus", *HBD*, s. 728.

[35] Purdy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 684.

[36] Strabo, *a.g.e.*, s. 242,

[37] Elç. İş. 21/39; Guignebert, *el-Meshiyye*, s. 88-89; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 10.

[38] Guignebert, *a.g.e.*, s. 104; Madalein & Miller, "Tarsus", *HBD*, s. 728.

[39] Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 144

eserler, özel bir yere sahip iki ilahın var olduğunu ortaya koymaktadırlar. Bunlardan birincisi, Yunanların Zeus'una yakın olan "Baal Tarz" ya da "Tarsus'un Efendisi"dir. İkincisi ise, Yunandaki Herkül'e yakın olan "Sandan"dır. Bunlardan birincisi, toprağın bereketli olmasını sağlayan eski bir ziraat tanrısıdır. Tarsus'a gelip de, günden güne Zeus'a yakın bir konuma yükselmiş ve "semanın tanrısı" ve "tanrıların tanrısı" sıfatlarını alacak bir şekil kazanarak kendisine inananlardan uzaklaşmıştır. Oysa, Sandan, Baal Tarz'ın aksine, inananların neredeyse kendisine dokunabilecekleri kadar yakın bir tanrıydı.

Sandan da, bir ziraat ilahıydı ve bereketle ilgiliydi. İnsanlar her sene onun için törenler düzenliyorlar ve onu temsil eden şeyi yakıyorlar ve bu yakma töreninden sonra, onun göğe yükseleceğine inanıyorlardı. Tarsus'taki bu ölen-dirilen tanrı inancının, Frigya'daki Attis, Babil'deki Temmuz, Şamda'ki Adonis ve Mısır'daki Oziris arasındaki bir benzerlik olduğu açıktır. Sandan inancının üzerine bu dinlerden bir şeyler ilave edildiğini söylemek mümkündür.

Ancak Sandan'ın bu dinlerden kendisine has bir kurtuluşa erme yolu ve batinî bilme yollarına dair bir şeyler alıp almadığı, Sandan'ın "kurtarıcı" sayılıp sayılamadığı, bugün cevaplanması gereken sorulardır. Ancak bu sorulara, Sandan'ın bir takım gizemli uygulmalarla ilişkili olduğu ya da kendisinin "kurtarıcı" diye isimlendirildiğini net olarak ortaya koyacak belgelere sahip değiliz. Fakat, diğer ölen-dirilen tanrılar arasında olan ve yukarıda ifade edilen ortak özellikten (ölme-yeniden dirilme) hareketle, diğer ziraat tanrıları gibi bir takım sırrı özelliklere sahip olduğu, inananların da onu şefaatçi ve kurtarıcı olduğunu kabul ettikleri büyük tanrı ile insanlar arasında aracı olarak gördükleri söylenebilir. Bu yaklaşım, Sandan'ın da diğer tanrılardan farklı olmadığı inancını destekleyebilir[40].

[40] Yıldırım, *a.g.e.*, s. 45; Guignebert, *a.g.e.*, s. 101.

Tarsus'un, Pavlus'un yaşadığı dönemdeki dinî hayatıyla alakalı bir diğer mesele, burada sır özelliğini taşıyan başka ibadetlerin olup olmadığıdır. İşgal ettiği konum itibarîyle Tarsus'un, insanların kendileriyle birlikte farklı inanç ve dinlerini taşıdıkları bir kavşak noktasında bulunması, bu sorunun olumlu cevaplanmasına yol açar[41]. Fakat bu yaklaşımı kesin bir düşünce olarak ileri sürmek yerine biraz daha ihtiyatlı davranmak daha uygun olacaktır. Tarsus'un Firigyalılar'a yakın ve Şam'a bitişik olması, Fenikelilerle daimi yakın ilişkisi ve Mısır'la olan bağlantıları, Tarsuslular'ın bu bölgelerde yaygın olan "sır dinleri" ve onların önemli mitolojik konularına aşina oldukları, kendileri için önem taşıyan bir takım temel semboller ortaya koyduklarını kabulü kolaylaştırır. Kadim dünya da, dinî alanda bu tür alışverişlerin olduğunu ortaya koyar. Bu kabulü destekleyecek bir başka gözlem ise, sır dinlerinin gelişmesindeki temel unsur olan senkretik eğilimin yani, benzer sıfatlara sahip ve benzer görevleri yerine getirdiği kabul edilen tanrıları birleştirmeye, onları ikili hale getirmeye yönelik eğilimin Tarsus'da var olmasıdır. Bu eğilim, uzun bir zaman önce Tarsus'da ortaya çıkmış ve belirgin bir hale gelmişti. Senkretik olgunun varlığı bilgisi, Tarsus'un dinî hayatı hakkında bize kadar ulaşanların en belirgini ve en güçlüsüdür[42].

Şu halde tarihsel olarak kesin olmasa bile Pavlus, ilk büyüme çağını, tâbîlerinin, inançla değil fakat, gerçekleştirilen sembolik ayinlerle kendisiyle birleştikleri ölen-dirilen tanrının aracılığıyla da şefaatiyle gerçekleşen kurtuluş düşüncesiyle dolu bir çevrede geçirdi. Buradaki sembolik ayinler, inananların ulaşmak istedikleri şey olan tanrıyla birleşmelerinde, esas bir unsur olarak kabul edilirdi. Bir kimsenin bu sır dinlerinden birine girmesi, dinî kavramları, sembollerin anlamlarını öğrenmeksizin mümkün değildi. Tâbîlerin diğer insanlardan sakladıkları en önemli şey, dîni inançlarının temelleri ve bu dinîn onlardan yapmalarını istedikleri şey-

---

[41] Guignebert, *el-Mesihiyye*, s. 102-3.

[42] Helenistik dinlerin senkretik olduğuna dair bkz. Luther H. Martin, "Why Cecropian Minarva? *Hellenistic Religious Syncretism as System*", *Numen*, International Review For The History of Religions, XXX, fas. s. 131-145.

ler değil, yalnızca onların var oluşlarını değiştiren ve geliştiren, "sır"dı[43]

D. AİLESİ

1. Ailesinin Kökeni

Babasının Tarsus'a nereden geldiği bilinmemekle birlikte, Jerome, Pavlus'un babasının geldiği yeri Galile'deki Giscala olduğunu düşünür[44]. Ramsey'e göre Selevkid krallarından biri tarafından buraya getirilmiştir[45]. Pavlus'un babası, nadiren rüşvetle de kazanılıyor olmasına rağmen, genellikle devlete yapılan seçkin bir (askeri) hizmet karşılığı olarak verilen[46] Roma vatandaşlığı[47] statüsüne sahiptir[48].

---

[43] Guignebert, *el-Mesihiyye*, s. 103-104.

[44] F. F. Bruce, "Paul in Acts and Letters", *DPL*, s. 681.

[45] Maclean, "The Apostle Paul", *DBH*, s. 687.

[46] Erwin R. Goodenough with A. T Kraabel, "Paul and The Hellenization of Christianity", s. 32; Parker, "Paul", s. 412; Anthony C. Dean, *St. Paul and His Letters*, s. 59.

[47] Roma'da vatandaşlık üç şekilde kazanılmaktadır:

I.Doğumla: *Ius civile* (Yurttaşlar hukuku) göre geçerli bir evlilik yapan anababadan doğan çocuklar Roma vatandaşı sayılıyorlardı.

II. Azat etme yoluyla: Azat edilen köleler vatandaşlık hakkını elde ediyorlardı. Ancak bu vatandaşlık yoluyla doğuştan kazanılan vatandaşlığın sahip olduğu bir takım haklara sahip olamıyorlardı.

III. Yurttaşlık hakkı tanınmasıyla: Romalılar tarafından devlet olarak tanınan örgütlü topluluk mensuplarına toplu ya da birey olarak vatandaşlık hakkı tanınıyordu. Bu konu da ayrıntılı bilgiler için bkz. Özcan Karadeniz, *Roma Hukuku*, A.Ü.H.F. Ankara, 1974, s. 140-151. Maccoby ve Voltaire Pavlus'un babasının Roma vatandaşı olduğunu kabul etmezler. Roma vatandaşlığı doğumdan kazanılan bir şey olmasına rağmen, Pavlus'un Roma vatandaşlığı statüsünü, son Kudüs ziyaretinden az önce elde ettiğini söylerler. Voltaire de, Pavlus'un babasının Tarsus öncesi kaldığı yerin Jerom tarafından Giscala olduğu şeklindeki teklifinden hareketle, bu kasabanın Galile'de yer aldığını bu yüzden Pavlus'un Roma vatandaşı olamayacağını düşünür. Maccoby, *The Mythmaker*, s. 161-164; Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, dördüncü baskı, çev. Lütfü Ay, İnkilap ve Aka Kitapevleri, İstanbul ty. s. 264.

[48] Guignebert, *el-Mesihiyye*, s. 90; Amiot, *The Key Concepts of St.Paul*, s. 17. Goodenough, Luka tarafından anlatılan Pavlus'un bu Roma vatandaşlığının şüpheli olduğunu düşünür. Bunun doğruluğuna dair tek delilin, genellikle doğum sebebiyle elde edilen vatandaşlığın bir ifadesi olan, Pavlus isminin oldu-

Bünyamin kabilesine (*Fil.* 3/5) mensup olan Pavlus'un ailesi, muhtemelen zengin ve önemli bir aileydi[49]. Babası Yahudi bir tüccardı. Çadır, halı ve ayakkabılar için Tarsus'da *clicium* olarak bilinen keçi kılından kumaşlar örmekle meşgul oluyordu[50]. Pavlus da halı dokumacılığını öğrenmişti. Ancak, bu mesleği öğrenmesi, ailesinin fakirliğinden ziyade din adamı eğitimi görenlerin bir el sanatı öğrenmeleriyle ilgili geleneğin bir gereğiydi.

II. EĞİTİMİ

Pavlus, beş-altı yaşından itibaren, eğitimin tamamının kutsal metin üzerine oturtulduğu Yahudi okuluna gönderildi[51]. İbranice Kitab-ı Mukaddes'e ve Yetmişler Tercümesine (Se ptuaginte) aşina hale gelen Pavlus, mektuplarına da yansıyan Eski Ahit'e dair iyi bir bilgi birikimine sahip oldu[52]. Aramca bildiği hususunda kesin

---

ğunu söyler. Goodenough with Kraabel, "Paul and The Hellenization of Christianity", s. 32.

[49] Maclean, "The Paul Apostle", *DBH*, s. 687. Anthony C. Deane, *St. Paul and His Letters*, s. 42. Pavlus'un Bünyamin kabilesinden olduğunu ileri sürmekle ne yapmak istediği açık değildir. Ancak bununla övünme sebebi, Kudüs ve Mabedin Bünyamin kabilesinin toprağına bina edilmiş olması, kuzey krallığının Yahuda'dan ayrılmasında Bünyamin ve Yudah/Yahuda'nın, Davud'un krallığına bağlı kalmaya devam etmeleri olması mümkündür. W. R. Stegner, "Paul the Jew", *DPL*, s. 504. Pavlus'un kendisini Bünyamın kabilesine mensup biri olarak takdim etmesini daha çok olumsuzlayan bir yaklaşımı için bkz. Maccoby, *Myth Maker* s. 167.

[50] Anthony C. Deane, *St. Paul and His Letters*, s. 45; Grant, *Saint Paul*, s. 13,

[51] Bruce, Pavlus'un Tarsus'da hiçbir okulda eğitim görmediğini söyler. Bruce, "Paul in Acts and Letters", s. 681.

[52] Amiot, *a.g.e.*, s. 17; Grant, *Saint Paul*, s. 6. Pavlus'un Yetmişleri kullandığı hakkında genel bir kabul vardır. Ancak tartışma bitmiş değildir. Pavlus, Yetmişler'e ait geleneğin bir varyantını mı, targumik bir geleneği mi yoksa İbranice'den doğrudan bir tercümeyi mi kullanmaktadır. Pavlus, hiçbir yerde açıkça apokriflerden iktbasta bulunmaz, ancak dolaylı imalar, özellikle de Süleyman'ın Hikmet'ine yönelik olarak bulunabilir. Pavlus'un Eski Ahit ikitibasları onun bu konuda seçici olduğunu gösterir. İktibasları özellikle, *Kor.* I-II, *Gal.*'da ve *Rom.*'ın yarısı kadar önemli bir yer tutar. Eski Ahit iktibaslarının sekizde birinden çoğu, Pentatök ve İşaya'dır. Yaratılış ve Mezmurlar Pavlus'un gözdeleridir. Anlatılarda Pavlus'un ilgisi Adem ve Patriyarklar üzerinde yoğunlaşır ve daha az bir ilgi ise, İsrail'in çöl hayatı dönemi, vaadedilen toprakların fethi,

kabul olmamasına rağmen, Grant, düşündüğü ve rüya gördüğü dilin Aramca olmasının muhtemel olduğunu söyler[53].

Grek edebiyatı ya da kültürü hakkında bir şeyler biliyor görünmektedir. Bildiği Yunanca, halk dili olan *koin*dir[54]. Pavlus'un Grek yazarlarından iktibasları (*Kor.* I, 15/32), herhangi bir insanın bileceği türden şeyler olduğu; kullandığı kelime hazinesi dışında Yunan felsefesinden, Yahudi helenizminden ya da doğunun farklı sır kültlerinden etkilendiğini gösterecek herhangi bir şeyin bulunmadığı iddialarına karşılık, bunların Pavlus'un yaşadığı yerlerin hakim düşünceleri olduğunu ve bu yüzden de onun etkilenmemesinin mümkün olmadığını söyleyenler de vardır. Üstelik, yaşadığı ortamdaki bu etkilerden uzak kalmış olsa bile, genel Yahudi düşüncesi Mısır, Babil, İran ve son olarak da Yunan'dan etkilenmişti. Özellikle Yahudi "Hikmet Kitabı"[55] Yunan düşüncesinin izlerini taşır ve Pavlus da bu kitabı biliyordu.

Yahudi Yasa'sına bakışını yansıtan ifadeleri, esas olarak Yahudi dinî öğretisi doğrultusundaydı (*Roma.* 7/25), (*Roma.*2/15) ve hiç

---

hakimler ve monarşiyedir. Açık iktibasların yanısıra imalarda dikkate alındığında Pentatök'den ziyade Peygamberlerin rolü, Pavlus'un Eski Ahit iktibaslarında kutsal metinlerin merkezi haline gelir. Eski Ahit'in en dikkat çekici iktibaslarına örnek olarak, *Rom.* 10/5-8'da Tesniye 30/12 vd'dan; *Kor.*II 3/7-18'da Çıkış 34/29 vd.'dan gibi. "Concerning *Gal.* 4/1-11", *JBL*, s. 268. Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, *a.g.e.*, s. 238. Maccoby, Pavlus'un Ferisi bir akedemide çalışacak biri olmadığını söyler. Ona göre, Tarsus'da Aramca konuşuluyordu; Yunanca ise ticaret ve yönetim diliydi. Oysa İbranice ise, bilim adamlarının diliydi. Bu dil hem klasik şekliyle İbranice Kitab-ı Mukaddes'te hem de yeni formuyla Mişna'da yer alır. Targumlardan ortaya çıktığı gibi İbranice Kitab-ı Mukaddes bilgisi Pavlus'un zamanında nispeten daha az yaygındı. Onun İbraniceyi az bildiğinin bir göstergesi olarak da iktibaslarının İbranice nüshadan değil de, Yunanca versiyon olan Septante'den oluşunu gösterir. Maccoby, *The Mythmaker...*, s. 71.

[53] Grant, *Saint Paul*, s. 6; Madelein & Miller, "Tarsus", *HBD*, s. 728.

[54] Maccoby, *The Mythmaker...*, s. 70. Nock, Pavlus'un Yunanca'yı çocukluğunda ve iyi bir şekilde öğrendiğini söyler. Arthur Darby Nock, *St. Paul*, Oxford University Press, London, 1953, s. 27.

[55] Bu kitap İsa'nın gelişinden yaklaşık yüzyıl önce, ismen bilinmeyen ancak İskenderiye Yahudi cemaatinden olan biri tarafından Yunanca olarak kaleme alınmıştır. Taşıdığı özellikler itibariyle Ben Sirak'ı andırır.

bir zaman Tanrı'nın seçilmiş halkından olduğunu unutmamıştı[56]. Yetiştiği ortamın hakim düşüncesi olan stoacı öğretinin mektuplarında yer almamasına rağmen, onun gibi, greko-roman dünyasında dolaşan bir kimsenin bölgenin en etkili felsefesiyle aşina olmaması düşünülemez[57].

Düşünen bir yapıya sahipti. Doğuştan getirdiği bu yeteneklerini eğitimle de geliştirmişti. Diğer havariler ancak Filistin içinde tebliğ yapabilecek bilgiye sahip, eğitim görmemiş Celile'li balıkçılar[58] olmasına rağmen Pavlus, döneminin tüm eğitim imkanlarından yararlanmıştı[59]. Erken dönemde Kudüs'e gelmiş ve Gamelyel'in[60] gözetimi altında eğitimini tamamlamıştır[61]. Guignebert Pavlus'un eğitimini Kudüs'te değil de Antakya'da tamamladığını ileri sürer. Onun bu yaklaşımını, Luka'nın (Elç. İşl, 22/3) verdiği bilgiyi yanlışlayamaz-

---

[56] Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 688.

[57] H. L. Goudge, *The Theology of St. Paul*, "A New Commantary On Holy Scripture", London, s. 404. Munck ve Amiot Pavlus'un Stoik felsefeye aşina olmadığını ileri sürerler. Amiot'a göre, Pavlus'un eğitiminde yaşadığı ortamın helenistik dünya ve Tarsus'da yaygın olarak bilinen Stoizmin onun üzerinde bir etkisinin olmamıştır. Helenizmin etkisinin olmamasını, onun putperestlere karşı Hıristiyan olmadan ve olduktan sonraki olumsuz tavrını göserirken, Stoacılıktan etkilenmemesini ise, Stoacılığın panteizm ve zayıf bir ölümsüzlük düşüncesine sahip olmasını gösterir. Helenizmin etkisi, ona göre yalnızca kullandığı kelime hazinesi ve edebi tarzı vasıtasıyla olduğunu söyler. Pavlus zamanınıda revaçta olan kavramları kullanır. Ancak onlara yeni anlamlar verir. Yazılarında bulunan şiirsel imalar onun Yunan edebiyatına aşına olduğunu destekleyecek derecede değildir.. Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 144; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s.45. Bultmann, Helenistik kültürün bir parçasını oluşturan Stoizm'i Pavlus'un düşüncesinin şekillenmesinde etken olan kaynaklardan biri olarak takdim eder. Bunun için bkz. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 135-145.

[58] James Stalker, *The Life Of St. Paul*, s. 17; Guignebert, *a.g.e.*, s. 72.

[59] Stalker, *a.g.e.*, s. 15

[60] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 10. Gamalyel hakkındaki kısa bir biyografi için, Strack and Stemberger, *Introduction to The Talmud and Midrash*, s. 73.

[61] Grant, *Gal.* 1/22'deki "Yahudiye'nin Mesih'e ait toplulukları beni şahsen tanımıyorlardı" ifadesini esas alarak Pavlus'un bu yaşlarda Kudüs'e gitmediğini ve muhtemelen gençliğini doğum yeri olan Tarsus'da geçirdiğini söyler. Grant, *Saint Paul*, s. 13.

sa da, bunu destekleyecek deliller bulmak mümkündür[62]. Luka'nın Pavlus'un gençlik tasviri onun semitik eğitimini ve düşünce tarzını açıklamakla birlikte Pavlus, gençliğinin bu özelliğine dair tek bir söz bile etmez. Muhakeme ve Eski Ahit'ı kullanma tarzı eğitimli çağdaş Filistinli Yahudilerinkini çağrıştırsa da, rabbinik geleneklere dayanması, ispat edilmekten ziyade, ima edilir. Rabbinik eğitim aldığına dair tek delil yukarıda ifade edilen ve *Elçilerin İşleri*'nde yer alan Gamelyel'in talebesi olmasıdır[63].

Jeremias, Luka'nın *Elçilerin İşleri*'inde anlattığı Şam yolculuğu için görevlendirilmesi ve Hıristiyanların aleyhine Sanhedrin'in bir üyesi olarak kullanılmasından haraketle, Pavlus'un yalnızca rabbinik bir talebe değil aynı zamanda hukuki kararlar verebileceği kabul edilmiş bir hoca olduğu sonucunu da çıkarır. 40 yaş, rabbinik atanma (rabbinical ordination) için gerekli olduğundan Pavlus'un orta yaşlarda Hıristiyan olduğunu ve evlilik rabbiler için gerekli olduğundan evlendiği, daha sonra boşandığı ve yeniden evlenmediğini (*Kor.* I 7/8, 9/5; *Filip.* 4/2) düşünür. Ancak bu kurgudaki her nokta şüphelidir[64]. Pavlus'un evlenmesi meselesine

---

[62] Gamelyel'in Pavlus'un hocası olduğunu reddecek kesin bir bilgi olmamasına rağmen, bu ilişki tartışmaya açıktır. Gamalyel'in, Pavlus'un hocası olmadığına dair deliller olarak şunlar da zikredilebilir: *Elçilerin İşleri*nde çizilen Gamelyel portresi -kendi inançları dışındaki insanlara, mesela, Hıristiyan olduktan sonra Pavlus'a karşı hoşgörülü yaklaşımı gibi- kendisinin öğrencisi olan bir kimsenin diğer insanlara karşı bu kadar katı ve acımasız oluşuyla uygunluk göstermez. Maccoby, Gamalyel'in çok iyi bir alt yapıya sahip olan insanları öğrenci olarak kabul ettiğini söyler. Bu da Pavlus'un böyle bir eğitimi nerede ve nasıl aldığı problemini ortaya çıkarır. Maccoby'e göre, Pavlus'un Gamalyel'in talebesi olmadığını düşündürecek oldukça güçlü deliller vardır. Grant da, Pavlus'un gençliğinde Kudüs'te bulunmadığı için, Gamelyel'in talebesi olmasının mümkün olmadığını söyler. Grant, *Saint Paul*, s. 155; Maccoby, *The Mythmaker...*, s. 9; Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, s. 46.

[63] Fitzmyer, *Paul and His THeology*, s. 10.

[64] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 10-11. Renan da, Pavlus'un Filipeli Lidya ile evlendiğini söyler. Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 289.

yönelik bu kurgusal yaklaşımın aksine onun evlenmediğini söyleyenler de vardır[65].

A. TARSUS'TAKİ EĞİTİMİNİN ARKAPLANI

Pavlus'un daha sonraki başarıları onun farklı kültürel bir alt yapıya sahip olduğunu gösterir. Bunlar onun yetişmesi sırasında kazandıklarıdır ve bunlar şu başlıklar altında sıralanabilir:

1. Eğitiminin Yahudi Boyutu

Katı bir Yahudi tarzıyla yetiştirilmişti. ve bu özelliğinden dolayı da övünürdü (*Elç. İş.* 22/3). "İbraniden doğmuş İbraniyim" ifadesinden, İbraniceyi konuşacak şekilde yetiştirilmiş olduğunu anlamak mümkündür[66]. Kutsal metinlerin derin anlamlarına yönelik araştırmanın hakim olduğu bu dönemdeki Yahudi eğitiminin tamamını aldı. Guignebert'in onun eğitim yerinin Antakya olduğunu kabul etmesiyle, hocalarının arasında Gamelyel'in olması konusundaki bilginin kabul edilmesi, konuyla ilgili yukarıdaki ifadelerden sonra, daha zor olsa da, hem *Elçilerin İşleri*'nden hem de kendi mektuplarından, iyi bir ferisi eğitimi aldığı ya da ferisi yorum tarzını çok iyi bildiği ortaya çıkar[67].

---

[65] Yasa öğrencileri ve hocaları için, genç Yahudilerin yerine getirmeleri dinî bir zorunluluk olan evlenmeme şeklindeki Yahudi geleneğinden haraketle Pavlus'un evlenmediğini, Dean söyler. Bkz. *St. Paul and His Letters*, s. 54.

[66] Flip. 3/5. Bununla milletlerden atasının olmadığı da anlaşılabilir. Bkz. Stegner, a.g.m., *DPL*, s. 504.

[67] Guignebert, *a.g.e.*, s. 107; Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s.35. Elç. İş.'lerinde yer almasına rağmen Pavlus'un mektuplarında Gamelyel'in yer almamasını Munck, Pavlus'un tebliğ sahasının milletler olduğu ve Gamelyel'in bilinmediği bir yerde de isminin bir referans olarak zikrinin de bir şey ifade etmeyeceği şeklinde açıklar Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s.80-81. Bu yaklaşımdan onun, *Elç. İş.*'lerindeki bilginin doğruluğunu, her hangi bir tenkide tâbii tutmaksızın kabul ettiği anlamı çıkar. Oysa genel olarak tenkidi bir şekilde çalışma yapan müelliflerin çoğu Gamelyel meselesini sorgulamışlar ve bir kısmı, Pavlus'un tavrıyla onun, yine *Elç. İş.*lerinde anlatılan Hıristiyanlara karşı tavrından dolayı verilen bilginin doğruluğunu kabul etmemişlerdir.

2. Kudüs'teki/Antakya'daki Eğitimi

Saul'un yaklaşık 13 yaşındayken eğitimini tamamlamak için Kudüs'e gönderildiği, onun hakkında yazanlar tarafından genellikle kabul edilir[68]. Ancak Guignebert, Pavlus'un Yahudiliğe dair eğitimini Kudüs'de değil de Antakya'da tamamladığını ileri sürer. Çünkü, Yahudi ulema yalnızca Kudüs'te değil, İskenderiye ve Antakya'da da vardır. Pavlus'un ortaya koyduğu yaklaşım tarzı, onun, Kudüs yerine, Antakya'da yetiştiğini gösterir. Zira, Yeni Ahit'te profili çizilen, kendi dinînden olmayan insanlara karşı hoşgörülü olma gibi özelliklere sahip olan Gamelyel'in rahle-i tedrisinden geçmiş biri gibi davranmaz. Bu konuda kendisini yetiştiren hocasının tavrını tamamen görmezden gelir. Bunu da, Yahudiliğe has bilgiler konusunda yeterli bir eğitim görmüş olmakla birlikte, eğitimini, Kudüs'te değil de başka bir yerde tamamladığını kabul etmeyi kolaylaştırıcı bir etken olarak kabul edebiliriz[69]. Pavlus'un biyografisi hakkındaki bilgiyi Luka'nın *Elçilerin İşleri*'nden naklettmiş olmasına rağmen, Guignebert'in yaklaşımı yukarıda zikredilen sebepler göz önüne alındığında kabule daha şayan görünmektedir[70].

Helenistik dönemin başlarında Yahudi aristokrat sınıfına mensup gençlere hikmet/felsefe öğretilirdi[71]. Helenistik dönemin sonraki safhalarında Yahudilği, Yunan eğitim ve dili içinde kaybolmaktan korumak maksadıyla, bütün Yahudi halkına Yasa'yı öğretmeye yönelik bir eğilim ortaya çıktı. Sonradan bu yaklaşım, Ferisiliğin esas hedefi haline geldi. Pavlus'un zamanında altı-yedi yaşındaki çocuklara İbranice Kitab-ı Mukaddesi öğreten ilkokul seviyesinde okullar (bêt-sefer) ağı vardı. Daha üst okullarda ise

---

[68] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 18.

[69] Guignebert, *el-Mesihiyye*, s. 89.

[70] Pavlus'un Gamalyel'in talebesi oluşuna şüpheyle bakıldığına dair bkz. Leander, *Paul and His Letters*, s.24. Pavlus'un Hıristiyan olmadan önce Kudüs'e gelmediği hususunda Grant da aynı düşünceyi paylaşır. Ona göre, Stefan'ın öldürülmesinde Pavlus'un seyirciler arasında yer alması, bir kurgudur. Grant, *Saint Paul*, s.110.

[71] Sirak Kitabı 51/23-28. Amiot, *The Key Conce s of St. Paul*, s. 18.

Yasa'nın yorumlanması ve metinler arasındaki zıtlıkların giderilmesi öğretiliyordu[72].

Pavlus bu okullarda Midraşik[73] yorum geleneğini ve onun tekniklerini öğrendi (*Roma.* 9/6-29). Ayrıca mektuplarında Haggada geleneğini kullanır ki, Pavlus'un mektuplarında bu geleneğe yer vermiş olması, oldukça yüksek kalitedeki yorumları, bu yorumların özellikle Yahudi ulema arasında yaygın olarak kullanılması[74] ve Pavlus'un eğitimli bir şahıs olması, Gamelyel olmasa da bir diğer Yahudi üstadından formel Yahudi eğitimini almış olduğunu gösterir[75].

3. Ferisi -Yahudi Boyutu

Pavlus, Hıristiyan olduktan sonra bile Musa Yasa'sına karşı polemik içeren paragrafları (*Filip.* 3/5; *Gal.* 1/14; *Kor.* II 11/22) bile, Ferisi geleneğe mensup bir Yahudi olmaktan övünç duyduğunu gizleyememektedir[76]. Güçlü Yahudi arka planı, Eski Ahit kategorileri ve sembolleriyle düşünmesi ve onlarla kendinî ifade etmesi

---

[72] Rabbinik eğitim sistemi ve bu sistemde okutulanlar hakkında bkz. H. L. Strack & G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 10-16.

[73] Midraşik yorumun özelliği, benzer olan ikinci derecedeki metinleri temel metinleri desteklemek ve açıklamak maksadıyla kullanmaktır. Bu tarz uygulamaları daha sık olarak sonraki metinlerde bulmak mümkündür. Yine ortak bir Midraşik uygulama, yorumun başında ve sonunda anahtar terimlere yer vermektir. Pavlus'un bu usûlü uygulamasının örnekleri için bkz. Stegnar, a.g.m., s. 505-6.

[74] Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, s. 237. Pavlus ve Filistin yorum geleneğini kullanımı için bk. Stegnar, a.g.m., s. 506.

[75] Stegnar, a.g.m., s. 506.

[76] Ferisi oluşunun ne anlam ifade ettiğininin çok kesin olmaması sebebiyele meseleye ihtiyatlı yaklaşmasına rağmen Leander, Pavlus'un Ferisiliğinin ve Yasa hususunda gayretli oluşunun kesin olduğunu söyler. Leander, *Paul and His Letters*, s. 24. Pavlus'un Ferisi olmadığını kabul edenler de vardır. Bunun için bkz. Moccoby, *The Mythmaker...*, s. 70-71. Fe:isilik hakkında bkz. Ellis Rivkin, "Pharisees", *ER.*, XI., 269-272;G.H.Box, "Pharisees", *ERE.*, IX, 831-36; Roger Garaudy, *Filistîn Ardu'r-risaleti'l-ilâhiyye* (*PALASTİNE, Terre des message divins*), trc. thk. tak. Dr. Abdussabûr Şâhîn, Dâru't-türâs Kahire, s. 172; Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, AÜİF. Yayınları Ankara 1965; s. Lewis A. Muirhead, *The Times Of Christ*, T & T Clark, Edinburg 1888, s. 83-97.

gerçeğini açıklar[77]. Bu durum Pavlus'un Yahudi arkaplanı ve Eski Ahit kategorilerini teolojisinin kaynağı olarak kullanmasında da net bir şekilde görülür[78].

Yine bu arka plan, *Selanikliler'e I. Mektup*, *Filipeliler'e Mektup* ve *Filumun'a Mektup* hariç, açıkça doksan yerde Eski Ahit'i bolca kullanmış olmasının hikmetini de açıklar. Eski Ahit'i Qumran ve intertestemantel[79] Yahudi literatürünün yazarlarınınkine benzer tarzda kullanmakla birlikte, iktibaslarını Yetmişler (Septuaginte) tercümesinden yapar. İktibas ettiği pasajları kendi maksadına uygun olarak kullanır ya da onlara yeni anlamlar yükler (Mesela, *Habbakuk* 2/4'ü *Roma.* 1/17'de ya da *Gal.* 3/11'de; *Tekvin* 12/7'yi *Gal.* 3/16'da; *Çıkış* 34/34'dü *Kor. II* 3/17'de); metni allegorize edebilir (*Tekvin* 16-15; 17/16'yi *Gal.* 4/21-25'da); onu aslî bağlamından koparır (*Tesniye* 25/5'i *Kor.* I9/9). Pavlus'un Eski Ahit kullanımı döneminin Yahudi yorum tarzına uyar ve bu yüzden de onların ışığında değerlendirilmelidir. Yahudi arkaplanı onu, Eski Ahit'i hem tanrısal takdirde ve hem de sık sık Hıristiyan *İncili*'ni ilan (*Roma.* 1/2) ya da Mesih'e hazırlığa (*Gal.* 3/24) yönelik Tanrı fiilinin tekliğini vurgulamak için iktibas etmeye sevkeder. Yasa'nın mesajını ve Ruh'un mesajını birbirinin zıddı olarak görse de (*Kor. II* 3/6; *Roma.* 2/29, 7/6) Eski Ahit onun için hala Tanrı'nın kendisi vasıtasıyla konuştuğu bir araçtı (*Kor.* I 9/10; *Kor. II* 6//16-17; krş. *Roma.* 4/23, 15/4). Pavlus'un, -Tanrı'ya dair öğretiler dar anlamındaki- teolojisi ve -insan hakkındaki öğretisi anlamındaki- antropolojisi Yahudi arkaplanın ifadeleri olarak kabul edilebilir[80].

---

[77] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 28.

[78] A. Ziesler, *Pauline Christianity*, Oxford New York, Oxford University Press; 1990, s. 12.

[79] İbranice Kitab-ı Mukaddes'in tamamlanması ile aynı zamanda en eski incil olan Markosu'un İncili'nin kaleme alındığı tarih olarak da kabul edilen ve Titus tarafından Kudüs'ün yerle bir edildiği tarih olan MS. 70 arasındaki döneme verilen ad. Bu zaman dilimi, kendisinde apokrif, pesude-apokrif eserlerle, Qumran literatürünün ve Pentatök'ün alegorik yorumlarının yapıldığı dönemdir. Goring, "İntertestamental Literature", *DB*R., s. 244.

[80] Fitzmyer, *Pauline Religion*, s. 28. Harnack, Pavlus'un Eski Ahit'i Korintlilere yazılan mektuplarında *Galatyalılara Mektup*'un.'da ve *Romalılara* Mek-

Luka, Pavlus'u Kudüs'teki bir rabbi tarafından yetiştirilen biri olarak tasvir etmesine rağmen o, mektuplarında rabbinik arkaplanına dair hiç bir şey söylemez. Kendisini daha sonra oluşan rabbinik literatürün kaynaklandığı ferisi olarak takdim etse de; Pavlus'un Yahudi arka planını aydınlatmak maksadıyla büyük kısmı Rabbi Yudah Ha-Nasi tarafından III. yy.'ın başında yazıya geçirilen rabbinik literatüre başvurmada dikkatli olmak gerekir[81].

Rabbinik eğitimiyle meseleleri nasıl tertip ve onları ifade edeceği ve onları nasıl savunacağını öğrendi[82]. İyi bir Eski Ahit eğitimi almış, çağdaş yorum metotlarını öğrenmişti. Mesihi krallığa milletlerin alınmasının Kutsal metin tarafından onaylandığını mukni bir tarzda ortaya koyabilecek kadar bu konulara vakıftı[83]. Keza, aynı rabbinik eğitimi almasının bir göstergesi olarak, Kutsal metinlerden rabbinik tarzda deliller ileri sürer ve yorumlarında, rabbiler tarafından geliştirilmiş geleneklere dayanır (*Kor. I* 10/1-5).

Rabbinik eğitimin hedefi, mümkün olduğu kadar varolan yorumlardan çoğunu ezberletmekti. Eğitimde, öğrenciye soru sorarak, onu kendi kendine düşünecek şekilde yetiştirme hedefi yoktu. Delilden hareketle hakikati aramaya dair Yunan metodu, onlar tarafından bilinmiyordu. Şakirt üstadına düşüncelerini sorar ve bütün farklı otoritelerin görüşlerini ezberlemeye çalışırdı. Evvelki üstadların görüşlerini doğru olarak ve kelimesi kelimesine, mümkünse bir görüşü ilk kez söyleyen rabbinin adıyla birlikte ezberlerdi[84].

---

tup'un'da kullandığı ve geri kalan külliyatında kullanmadığı bunun da onun, misyoner faaliyetinde temel bir unsur olmadığını gösterdiğini söyler. Harnack'ın bu tezi, bazıları (Grafe, Dietzfelbinger, Klein) tarafından desteklenirken, geniş bir bilim adamı çevresi, az kullanılmasını dikkate alınmaksızın, Eski Ahit'in Pavlus için önemli olduğu ve kullanımın arizi olmadığına dair bir uzlaşım içindedirler. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, s. 237.

[81] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 28. Rabbinik literetür hakkında bkz. Strack & Stemberger, *Introduction ton the Talmud and Midrash,* s. 119-393.

[82] Stalker, *The Life of St. Paul*,, s. 15; Amiot, *The Key Concepts of St.Paul,* s. 41.

[83] Parker, "Paul", *EA*, s. 413.

[84] Bultmann, *Primitive Christianity in its Cantemparary Settings*, s. 64.

4. Eğitiminin Helenistik Boyutu

Büyük İskenderin MÖ. dördüncü yüzyıldaki doğu seferi sonrası oluşan ve MS. birinci yüzyıla kadar devam eden devrin genel adı olan helenizm, doğu ve batı kültür ve dinlerinin birbirini etkilemesi sonucu ortaya çıkan dinde ve düşüncede senkretizmi ifade eder[85]. Bu dönem, Filistin'in hem sıradan insanını hem de aristokratını etkiledi. Dinsellik, güçlü monoteistik bağları olsa da politeizme ve heykel kullanımına doğru meyletmişti. Politeizmin kültürel kurumlarla çok yakından ilişkili olduğundan, bunlara katılım dinîn kabulü anlamına geliyordu. Felsefi olarak Yahudi ve Yuṇan düşünce tarzı arasındaki fark, artık eskisi kadar keskin değildi. Yahudiler Tanrı'yı ne yaptığına göre, Yunanlılar ise O'nun tabiatı ve ne olduğuna dair düşünce yürütüyorlardı. Tanrısal olanla insanî olanın esas olarak çok da birbirlerinden ayrı şeyler olmadığını veya Tanrı'yı saf bir varlık ya da birini diğerini hatırlatan şekil olarak gören bir gelenek bile oluşmuştu. Bu yüzden de yarı-tanrılar, tanrısal-insanlar ve ölümünden sonra ya da önce tanrılaştırılan imparator gibi şahsiyetler de vardı[86].

Helenizm Pavlus'u ne kadar etkilemişti? Pavlus Yunanca konuşuyor ve onunla yazıyordu. Eski Ahit iktibasları[87] ve kelimelere verdiği anlamlar, döneminin ortak Yunanca'sına uygundur. Kullandığı -tanrı, akıl, kurtarıcı, mantık, ruh, vicdan gibi- kelimeler ve onlara verdiği anlamlarda helenizmin etkisi altındadır[88].

Pavlus, helenizm'in önde gelen merkezi Tarsus'un yerlisidir ve Roma vatandaşıdır. Bu yüzden de çağdaş pagan kültürüne aşina olmaması mümkün değildir [89]; ancak, bunlar önemli de olsa, Pavlus bunları asla zikretmez. Üstelik böyle bir ortamda yetişmek,

---

[85] Ziesler, *Pauline Religion*, s. 10, 12. Helenizm ve onun Yahudiler üstündeki etkisi, onların helenleşmeye karşı koyuşları ve helenistik Yahudi literatürü hakkında bkz. H.A. F. "Hellenism", *EJ*, VIII, 290-303 ve M. S. H. "Hellenistic Jewish Literature", *EJ*, VIII, 303-304.

[86] Ziesler, *a.g.e.*, s. 13

[87] Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 688.

[88] Guignebert, *el-Mesihiyye*, s. 106; Ziesler, *Pauline Religion.*, s. 18

[89] Elç. İş. 9/11, 21;39/22; 16/37 vd.; 22/25-29; 23/27; Guignebert, *a.g.e.*, s. 89.

bu ortamın kültürel izlerini taşımasına rağmen, düşünce yapısının bütünüyle ona uygun olarak şekillendiği anlamına gelmediği gibi, onlardan tam olarak bağımsız olduğu anlamına da gelmez..

Onun yetiştiği ortamın Tarsus değil Kudüs -Guignebert'e göre Antakya'da- olması muhtemeldir. Kendi geçmişinden bahsettiğinde kendisinin Yahudi ve Filistinli olduğu intibaını uyandırır (*Filip.* 3/4-6). Bunlar onun iki (Yunan/hellen ve Yahudi) dünyanın insanı olarak yetiştiğini destekleyen şeylerdir[90]. Bunu, onun helenistik dünyayla tanışmış, ona ilgi duyan ve onun kültürünü bildiğini mektuplarıyla ortaya koymuş olmasından dolayı yakinen biliyoruz[91].

Helenistik kültürün bir takım izlerini mektuplarında görmek mümkündür; ancak bunlar önemsiz şeylerdir. Öz deyiş haline gelmiş olmakla birlikte şair Menander'in iktibas edilmesi (*Kor. I* 15/33), "görülmeyen şeylerin görülenlerden daha gerçek olduğu"na dair Platonik düşünce (*Kor II* 4/18), Stoacı felsefeden "vicdan" kavramının popülarize olmuş halinin alınması gibi ifadeler, Pavlus'un helenistik kültürden aldıklarıdır. Ancak Ziesler'e göre, bunların hiç biri onun düşüncesinin oluşmasında yapıcı bir öneme sahip değildir[92]. Munck, bu konuda Ziesler'e katılırken Guignebert, aksini düşünür[93].

Pavlus, tam anlamıyla Yahudi geleneklerine göre yetiştirildiğini söyler[94]. Düşünme tarzında Yahudiliğin ağır basmasına rağmen, Romalı ismini kullanması, Yunanca Eski Ahit'e müracaat etmesi ve mektuplarını Grek tarzında kaleme alması gibi faktörler onun bir diyaspora Yahudisi olduğunu ortaya koyar[95]. Pavlus'un Yunan dilini kullanması onun helenistik kültürden yeterince etkilenmiş

---

[90] Guignebert, *a.g.e.*, s. 91.

[91] Ziesler, *a.g.e.*, s.13-14.

[92] Ziesler, *Pauline Religion*, s. 14.

[93] Bkz.Guignebert, *el-Mesihiyye*, s. 104; Madalein & Miller, "Tarsus", *HBD*, 728; Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 144

[94] *Filip.*, 3/5.

[95] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 688.

olduğunu, edebi *Koin*'le[96] yazmamakla birlikte iyi bir Grekçe eğitimi aldığının işaretlerini mektuplarında görmek mümkündür. Kendisini, döneminde Anadolu ve Suriye'de yaygın olarak kullanılan semitik bir dil olan Aramca konuştuğu anlamını da ifade edebilen İbrani (*Filip.* 3/5) olarak isimlendirmesinden ve kullandığı Yunancadan hareketle Aramca bildiğini ortaya koyma teşebbüslerine rağmen, bu yaklaşım fazla bir kabul görmemiştir[97].

Profesyonel bir hatip (*rhtor*) olarak yetiştirilmese bile kompozisyon ve ifade tarzı Yunan hitabetinin etkisini ortaya koymaktadır. Musavver bir muhatapla canlı bir şekilde geliştirilen konuşma tarzında icra edilen ve *Diatribe* diye isimlendirilen kinik-stoik çıkarım tarzının izleri mektuplarında bulunur. Cümlelerinin yapısı çoğu kez kısadır ve aralara sorular sokuşturmuştur; karşı düşünceler ve tekrarlar, sık sık düşüncenin gelişimine sekte vurmuştur. Bu tarzın en belirgin örnekleri *Roma.* 2/1-20; 3/1-9; 9/19; *Kor. I* 9'da bulunur.

"Rab", "Tanrı'nın Oğlu (Son of God)", "beden (flesh) ve ruh (spirit)", "sır"ı (mystery) helenistik arkaplana, "Adem" ve "insan", "kurtarıcı mit", "varlık öncesi" ve "yaratılıştaki aracılık" gibi terimleri kullanımı, geleneksel olarak helenistik gnostisizme atfedilebilir. Keza, "Özgürlük (*eleutheria*)" (*Gal.* 5/1, 13) ve "vicdan (*syneidesis*)" (*Kor. I* 8-7, 10, 12; 10/25-29; *Kor. II* 5/11; *Roma.* 2/15) gibi helenistik kavramlarla; "yeterli, memnun (*autarkeia*)" (*Kor. II* 9/8) ve "tabiat/doğa (*physis*)" (*Roma.* 2-15) gibi Stoacı kavramlara yer verir. *Filip.* 4/8'deki helenistik kelime hazinesi özellikle dikkat çekicidir: "hoş, cana yakın (*prosphiles)*", "güvenilir

---

[96] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 17;Guignebert, *el-Mesihlyye*, s. 90. Koine, Yunanca koine: Helllenistik ve Roma dönemlerinde doğu Akdeniz ülkelerinde yaygın olarak kullanılan ve yazılan Yunanca.

[97] Fitzmyer, *Paul an His Theology*, s. 29; "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1385. "İbrani" kullanımından dolayı, Aramca bildiğini söyleyenlere bir örnek olarak bkz. Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 30; Grant, *Saint Paul*, s. 6; Madelein and Miller, "Tarsus", H*DB*., s. 248; Anthony C. Deane, *St. Paul and His Letters*, s. 45. Bunların Pavlus'un Aramca bildiğini söylemelerini muhtemel bir diğer sebebi de, *Elç. İşl.*lerinde yer alan ve onu tutuklanması sırasında kalabalığa Arami dilinde konuştuğunu ifade eden metin de olabilir. Elç. İş. 22/1-3.

(*euphemos*)", "ahlâkî mükemmellik (*arete*)" ve "övülmeye değer şeyler (*epainos*) gibi". Pavlus'daki bu helenistik etki, onun teolojisinden ziyade ahlâkî öğretisinde hissedilir[98].

İsa'nın tasvirleri Galile'nin tarım hayatını yansıtırken Pavlus, özellikle helenistik şehir kültüründen alınan kavramları ve Yunan siyasî terminolojisini kullanır (*Filip.* 1/7, 3//20); Yunan oyunlarına telmihte bulunur (*Filip.* 2/16; *Kor. I* 9-24-27); Yunan ticari terimlerini (*Fil.* 18) ya da hukuki terimlerini de kullanır (*Gal.* 3/15, 4/1-2; *Roma.* 7/1). Helenistik köle ticaretine (*Kor. I* 7/22; *Roma.* 7/14) ya da imparatorun ziyareti şerefine yapılan törenlere (*Sel. I* 2/9) atıflar yapar[99].

Pavlus'taki helenistik kültürün bu yansımaları, onun bir diyaspora Yahudisi olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü, bu terim ve düşüncelerin bir çoğunun birinci yüzyıl Yahudiliğinde, hatta en son Hıristiyanlık öncesi yüzyıllarda helenistik etkiye maruz kalan Filistin'de bile var oldukları ortaya konmuştur[100].

5. Helenistik Yahudilik

Yahudilerde, m.ö 586'daki Babil sürgünüyle birlikte bir diyaspora hayatı başlar ve bu günümüze kadar devam eder. Kudüs dışında Yahudilerin bulunması bazen savaş yüzünden, bazen de gönüllü olarak gerçekleşiyordu. Babil'e götürülen Yahudilerin büyük bir kısmı geri dönme imkanı olmasına rağmen, orada maddi durumlarının daha iyi olması sebebiyle geri dönmemişlerdi. İskenderiye ve Roma'da da aynı şekilde Yahudi grupları vardı. Buralarda yaşayan Yahudiler, idareden kendileri hakkında inançlarının gereklerini yerine getirecek izinler almışlardı. Pagan halka garip gelse de, yöneticilerin destekleriyle geleneklerine bağlı olarak, yerli halktan ayrı bir grup olarak varlıklarını devam ettiriyorlardı[101].

---

[98] Bultman, "Paul", *TCTM*, s.190; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 29.

[99] Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 39; Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 29.

[100] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 29; Fitzmyer, "Pauline Theology" *NJBC*, s. 1385.

[101] Diyaspora Yahudiliğinin durumu için bkz. J. B., *A History of Israil*, s. 375-379.

Bulundukları bu ortamın bir sonucu olarak helenistik Yahudilik, Filistin Yahudiliğinden bazı konularda farklılık gösteriyordu. Dil, kültür ve yaşayış bakımından Yunanlılardan farkları yoktu. Ayrıca ana vatanlarında milletler (gentil) dedikleri kendilerinden olmayan insanları temiz görmediklerinden, mabetlerine yaklaştırmazken, buralarda kapılarını onlara açıyorlar ve onlara dinlerini anlatıyorlardı. Diyaspora Yahudiliğinin belki de, Filistin Yahudiliğinden temel farkı, "Yahudi milletinin mutlak hakimiyeti" düşüncesinin yerini, "hakikatin bütün dünyaya yayılması" idealine bırakmış olmasıdır[102]. Diyasporadaki Yahudi dinî, yerli halkın pagan inançlarının karmaşık yapısına karşılık daha sade ve onların bir takım ihtiyaçlarını karşıladığı için sinagoglar etrafında Yahudi olmayanlardan bir hayli taraftar toplamıştı[103]. Bunların bir kısmı, Yahudi geleneklerini -sünnet de dahil- tam olarak kabul ederek Yahudi olurken, çoğunluğu, sünnet gibi gelenekleri kabul etmediklerinden tam Yahudi kabul edilmezlerdi. Bu özelliği taşıyan kişilere, "*Tanrı'dan Korkanlar*" denirdi[104]. Guigneber'e göre Pavluscu Hıristiyanlık'ı kabul eden Yunanlıların çoğu, bu gruba mensup kişilerden oluşmaktaydı[105].

Bu farklılıklardan mutlak anlamda bir Filistin ve Diyaspora Yahudiliği ayırımının olduğu anlamının çıkarılamayacağı, özellikle,W. D. Davies ve E. P. Sanders'in konuyla ilgili çalışmalarında ortaya

---

[102] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 86; Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, s. 42-43. Diyaspora'daki sinagoglardaki eğitimin daha liberal olmas ve törenlerle ilgili Yasa emirlerine vurgunun Filistin'e nazaran daha az olması hakkında bkz Anthony C. Deane, *St. Paul and His Letters*, Hodder and Stoughton Ltd. London, s. 9.

[103] Guignebert, *a.g.e.*, s. 75.

[104] Guigebert, *el-Mesîhiyye*, s. 81. Hıristiyanlığın yayılışı sırasında, elçileri dinleyen ve Hıristiyanlığı kabul edenler çoğunlukla -özellikle de Antakya'da- bu Tanrı'dan korkanlar idi. Tanrı'dan korkanlarla iligili olarak, A. T. Kraabel, "The Disapearanca of The 'God-Fearers", *Numen*, International Review For The History of Religions, XXVIII/2, E. J. Brill, Leiden, 1981, s. 103/126; Justin Taylor, "St. Paul and The Roman Empire", *Aufstieg und Niedergang Der Römishen Welt*, (*ANRW*), Walter De Gruyter, Berlin, Teil: Principat, Bant 26: 2 Teilbantd, New York, 1995, s.1207-1211.

[105] Guignebert, *a.g.e.*, s. 81.

konmuştur. Bu iki yazarın ulaştıkları sonuç, Disapora kadar Filistin Yahudiliğinin de dış etkiye maruz kalmış olduğudur[106]. Ancak, Sanders'in ve Davies'in çalışmaları, Filistin Yahudiliğinin de dışardan gelen etkilere açık olduğunu ortaya koyma anlamında önemli bir fonksiyonu yerine getirmiş olsa da, diyasporadaki milletlerle olan sürekli birlikteliğinin ana vatandaki düşmanca tavra karşılık daha fazla etkilenme imkanını sağlayacağı açıktır.

Helenistik dönem boyunca, Yunan düşüncesinin Filistin Yahudi kültürüne sızdığı hususundaki kanaat, özellikle son dönem çalışmaların ortak görüşü haline gelmiştir [107]. Bu yaklaşımla muhtemelen yapılmak istenen şey, Pavlus'un normal Filistin Yahudiliğinden farklı olan yaklaşımlarının Yunan, pagan ve helenistik unsurlardan kaynaklandığı şeklindeki bir yorum tarzının yanlışlığını ortaya koymaktır. Ancak bize göre durum, Sanders ve Davies'in dediği gibi olsa da, bu yaklaşım Pavlus'un ortaya koyduğu anlayış ya da din tarzının geleneksel Yahudilikten farklı olma gerçeğini değiştirmediği gibi, yorum ve ifadelerinin helenistik kaynaklı olma de ihtimalini ortadan kaldırmaz.

III. HIRİSTİYAN OLMADAN ÖNCEKİ DİNİ HAYATI

A.YAHUDİLİK ANLAYIŞI

Ferisi bir eğitim almış olduğu için, Musa kanununa itaatle gerçek dinî özdeşleştirme hususunda oldukça gayretliydi[108]. Hıristiyan olmadan önce derin dinî inançlara sahip bir kimse[109] olan Pavlus, Hıristiyan olduktan sonra, önceki dinî inancına dair bir çok şeyi düzeltip ve ona yeni şeyler eklemekle birlikte önceden sahip

---

[106] E.P. Sanders, *Paul And Palestinian Judism*, SCM Perss Ldt, London, 1977; W. D. Davis, *Paul And Rabbinic Judaism, Some Rabbinic Elements in Pauline Thealogy*, S.P.C.K, London, 1970.

[107] Grant, *Saint Paul*, s. 7.

[108] "Atalarımın geleneklerini savunmakta olağanüstü biçimde gayretli ve Yahudilikte, yaşıtım olan soydaşlarımın bir çoğundan daha ilerideydim". *Galatyalılara Mektup* 1/14. Ayrıca bkz. *Filipelilere Mektup* 3/5, 6.

[109] L.Goudge, *The Theology of St. Paul*, "Anew Commantary On Holy Scri ure, s. 405

olduğu hiç bir hakikati inkar etmediği gibi, yeni hakikat eskisiyle çatışmadıkça onları devam de ettirmiştir[110].

B. HIRİSTİYANLARA VE HIRİSTİYANLIĞA BAKIŞI

Pavlus'un Hıristiyanlık öncesi meselelere bakışı Ferisi merkezlidir; bu merkezin etkisi Hıristiyanlara karşı olan katı tavrında çok net bir şekilde görünür [111]. Bu yüzden de Pavlus'un kiliseye (Hıristiyan cemaate) karşı olan takibatı, ölüm acısı çeken kimsenin mesih olamayacağı, ancak onun bir sahtekar olabileceği şeklindeki Ferisi kanaatten kaynaklanmaktaydı (*Gal.* 3/13). Bu tavrının muhtemel bir diğer sebebi ise, Stefan ve Barnaba grubunun davranışları ve sözleridir (*Elç. İşl.* 6/13, 11/19-23). Bu grup, yalnızca çarmıha gerilen mesihin gerçek Mesih olduğunu kabul etmekle yetinmemiş, aynı zamanda Yasa'nın emirlerinde gevşeklik göstererek ve sünneti dikkate almaksızın *İncil*'i milletlere de tebliğ ederek *Yasa*'ya saldırmaya başlamışlardı. Bununla ilişkili teolojik bir diğer faktör de, Yahudilerin seçilmiş millet olmaktan kaynaklanan hakimiyetlerini ortadan kaldıran yaklaşım sebebiyle, tabiatları itibariyle günahkar olan (*Gal.*2/15) milletlerin, sünnetsiz olarak Tanrı'nın milleti içerisine dahil edilmesini istemektir[112].

---

[110] Goudge, *a.g.e.*, s. 405; *Rom.* 3/31; 7/14. Pavlus'un bu yaklaşımının zıddı olarak görülecek olan, Yahudi sünnetine ve bazan Tevrat'a karşı olan olumsuz tavrının sebebi için bkz. bu çalışmanın "Yasa Anlayışı" adlı bölüm.

[111] *Kar.* I 9/1.

[112] Beker, *Paul The Apostle*, s. 182,185; Ziesler, *Pauline Religion*, s. 2, 26.. Pavlus, Hıristiyanları niçin takip ettiğini belirleyebileceğimiz bir tavır sergilemez. Onun yaklaşımı Yahudiliğinin bir gereği değildir. Zira dönemin Yahudiliği, bir kimsenin Mesih olabileceği şeklindeki görüşleri de içerecek bir inanç çeşitliliğine hoşgörüyle bakıyordu. Bu yüzden Hıristiyanlara karşı katı tutumunu belirleyen İsa'nın Mesih olması değil, helenistik Yahudi Hıristiyanlar arasında gelişen ve Yahudiliğe bir tehdit olarak algılanan Yasa'ya bağımlı olmamak, olabilir. Leander, *Paul and His Letters*, s. 25. Beker ise meseleye, biraz daha farklı bir perspektiften bakar. Pavlus'un Hıristiyan cemaati takibata uğratmasının sebebi, ölüm acısı çeken kimsenin mesih olamıyacağı, ancak onun bir sahtekar olabileceği şeklindeki Ferisi kanaatten kaynaklanmaktadır. *Gal.* 3/13, Yahudilerde önemli bir yeri alan düşünceyi ifade eder: "Ağaç üzerine asılan herkes lanetlidir". Beker, *Paul the Apostle*, s.182.

Pavlus bu ilk Hıristiyan cemaatten hoşlanmıyordu. Onların peşinden gidiyor ve onları daha yakından tanıyordu. Eziyet ettiği bu insanları inançlarından dolayı aptallıkla suçluyor ve isteklerini saçma görüyordu. Ancak bu yakınlaşmalar ve onların ne istediklerini yakından öğrenmesi, Pavlus'un Tarsus ya da Antakya'daki senkretik eğilimlerini daha canlı hale getirdi. Bu tür eğilimleri, İsa'nın şakirtlerinin arzularını tasdik eden şeylerdi. Bu yüzden de, onun daha sonraki hayat tarzı ve Hıristiyan oluşu bu ortamın bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır[113].

IV. HIRİSTİYAN OLUŞU[114]

Pavlus'un Hıristiyan oluşunu ifade etmek için "ihtida" terimi kullanılmaz[115]. Bir Yahudinin önceki inançlarını Hıristiyan olmak için terk etmesi anlamındaki klasik ihtida modeli, Pavlus'un Hıristiyan oluş şekline uygun değildir. Onun başından geçen, eski gö-

---

[113] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 111.

[114] Pavlus'un Hıristiyan oluşu, geleneksel Hıristiyan anlayışında ihtida olarak kabul edilir. Sthendahl, bu anlayışı *Paul among Jews and the Gentiles* adlı eserinde sorgular. Ona göre bu anlayış tarzının oluşması, Augustine kadar geri gider ve bu anlayışın modern zamanlarda yaygınlık kazanmasında ayrıca Luther'inde etkisi vardır. Pavlus'un Şam yolundaki tecrübesi, ne Batı teolojisinin doğru olarak kabul ettiği içsel ihtida tecrübesidir ne de Yahudi salih amel anlayışından bir dönüştür. Gerçekte Şam yolu vizyonu, ihtidanin geleneksel tarifine göre hiçbir zaman bir ihtida değildi. Pavlus ne din değiştirdi ne de bir suçluluk ve ümitsizlik tecrübesi yaşadı. Bu sebeplerden dolayı Sthendal, Pavlus'un Şam yolunda yaşadığına, milletlere elçi olmaya yönelik bir çağrı olarak anlamanın, en iyi anlama tarzı olacağını teklif eder. Bu çağrı sebebiyledir ki, Pavlus Mesih geldikten sonra Yasa'ya ne olacağını ve Mesih'in gelişinin Yahudiler ve milletler arasındaki ilişki için ne anlam ifade ettiğini sorgulamaya başlar. Bu sorularla, Yasa hakkında yeni bir bakış açısına ulaşır. Bu yüzden Şam yolu tecrübesi, benzersiz apostolik çağrısının bir parçasını oluşturur, yoksa Hıristiyanî bir ihtida örneği anlamında kabul edilemez. Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 7; J. M.Everts, "Conversion and Call of Paul", *DPL*, s.157. Aynı konun daha ayrıntılı bir tartışması için a.g.m'nin tamamamına bakılabilir. Bu mülahazâlar da dikkate alınarak bu çalışmada, Pavlus'un yaşadığı tecrübe ihtida olarak isimlendirilmeyip, onun yerine Hıristiyan oluşu/olması tabiri kullanılmıştır. bkz. Purdy, a.g.m., *IDP*, IV, 684-85.

[115] Beker, *Paul the Apostle*, s. 6.

revine dair yeni bir anlayışı doğuran bir olayı[116] yaşamış olmasıdır. Bu, diğer milletler için bir engel olan Yasa hakkında öncekinden farklı bir anlayıştır. Görevi bu hususî kanaate, yani diğer milletlerin Yasa vasıtasıyla olmaksızın Tanrı'nın milletinin bir parçası olacağı kanaatine dayanır. Bu aynı zamanda, Pavlus'a bildirilen gizli vahiy bilgisidir[117].

Pavlus'un Hıristiyan oluşu için ihtida tabirini kullanmak, onu doğru anlamada bir takım zorluklara yol açar. Mesela, bu kavramın kullanılması, Pavlus'un Yahudiliği bırakarak Hıristiyan olduğu anlamına gelir ki, böyle bir şey söz konusu değildir. Zira, Pavlus'un zamanındaki Hıristiyanlar, kendi konumlarını iki farklı din olarak algılamıyorlardı. Bu yüzden de Pavlus, kendisini Yahudilikten ayrılmış biri olarak değil, diğer milletlere elçi olarak görevlendirilen bir Yahudi olarak görüyordu[118].

Pavlus Hıristiyan oluşunun nerede ve ne zaman ortaya çıktığına dair de herhangi bir bilgi vermez. Yaşamış olduğu zihinsel dönüşüm olayının Şam yolunda gerçekleşmesine yönelik tartışmaların tamamı ise, Luka'nın kaleme aldığı *Elçilerin İşleri*'ne dayanır[119]. Pavlus'un yaşadığı ve "vizyon" olarak kabul gören olayın meydana geldiği yer hakkında Şam yolu dışında -mesela, Kudüs- yerler teklif edilmişse de, vizyonun Şam yolundu olduğu şeklindeki *Elçilerin İşleri*'nin takdimi, genel olarak kullanılan bir yaygınlık kazanmıştır.

Hıristiyan oluşu Şam'daki Hıristiyanları tutuklayıp Kudüs'e getirmek[120] için oraya giderken meydana gelir. Kendi mektuplarında Hıristiyan oluşuna dair olayı ayrıntılarıyla anlatmamış olmasına rağmen Luka, olayı üç ayrı yerde nakleder (*Elç. İşl.*, 9/1-19, 22/5-16, 26/11-20).

---

[116] Bultmann, "Paul", *TCTM*, s. 187.

[117] Roma.16/25, 26; *Kor.* I 15/51. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 9. Pavlus'un bilgi kaynakları ve bu arada kendisine vahiy geldiğini ima eden ifadeleri hususunda bkz. bu çalışmanın "Pavlus'un Epistemolojisi" adlı bölüm.

[118] Stendahl,*a.g.e.*, s. 12.

[119] *Elç. İş.* 9/1-19, 22/4-16, 26/9-18.

[120] Amoit, Yahudi baş kahininin diğer Yahudi kolonileri üzerinde hüküm yetkisinin olduğunu kabul eder. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 21.

"Ve yolda giderken, Şam'a yaklaştığı zaman vaki oldu ki, gökten bir nur ansızın çevresinde parladı. Ve yere düşüp bir sesin kendisine:

-Saul, Saul, niçin bana eza ediyorsun[121]? dediğini işitti. O da:

-Ya Rab, sen kimsin? dedi. Ve O da dedi:

-Ben eza ettiğin İsa'yım; fakat kalk ve şehre gir ve ne etmen gerektiği sana söylenecek. Onunla yolculuk eden adamların nutku tutulup durdular; sesi işitiyorlar, fakat kimseyi görmüyorlardı. Ve Saul yerden kalktı; gözlerini açınca bir şey görmüyordu. Onlar da kendisini yederek Şam'a götürdüler. Ve üç gün olup, ne yedi ne de içti"[122].

Pavlus'un ağzından anlatılan olayın Luka tarafından nakledilen diğer iki rivayeti de detaylarındaki farklılıklara rağmen genel çerçeve olarak yukarıdakiyle aynıdır[123]. Ancak aynı olayın, aynı kişi

---

[121] "Niçin bana eziyet ediyorsun" sözünün Aramca ifade edilmesinden dolayı, Yahudi literatüründe karşılığı olabileceği düşünülmüş, ancak Yunan literatüründen başka yerde kaynağı olmayan bir atasözü olduğu ortaya konmuştur. Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s. 20. Yunanca kaynaklı olduğunu ortaya koyan bir çalışma için bkz. a.e. 2 nolu dipnottaki Kümmel'e atfedilen eser.

[122] *Elç. İşl.* 9/3-9. Luka burada Pavlus'un vizyonunu kendisi dışarıdan biri olarak anlatır. 22/5-16'da ise Pavlus'un ağzından nakleder. İkisi arasındaki farklar ise, şunlardır. "İsa", yerine 22/5-16'da "Nasıralı İsa'yım", 9/3-9'da "adamların nutku tutulup durdular; sesi işitiyorlar, fakat bir şey görmüyorlardı" yerine, "benimle beraber olanlar gerçi nuru gördüler, fakat bana söyleyenin sözünü işitmediler" vardır. İkisinden de farklı olarak yine Pavlus'un kendi ağzından 26/13-19'da anlatılan olayda gökten gelen nurun kervanda bulunan bütün insanları yere serdiği ve İsa'nın İbranice dilinde Pavlus'a seslendiği (26/14) yer alır. Her üç nakildeki farklılıklar asıl anlatılmak istenen olayı özünden değiştirecek bir nitelikte değildir. Ancak, Aramcayı kullanan Hz. İsa'nın İbranice seslenmesi biraz muğlak gibi görünmektedir. Çünkü, İbranice Hz. İsa dönemi Yahudilerinin genel konuşma dili değildir. Yaygın konuşma dili Aramca'dır. İbranice sadece ulemanın kutsal metin çalışmalarında kullandığı yaygınlığı olmayan bir dildi. Munck, *Elç. İşl.*'inde yer alan bu Hıristiyan oluş rivayetinin, Kudüs'de yaygın olan versiyon olduğunu ve Pavlus'un da kabul edebileceği bir vizyon şeklinden çok az şeyi içerdiğini söyler. Johannes Munck, *a.g.e.*, s. 17. Pavlus'un Şam vizyonu olayı rivayetinin tamamen Yahudi modelinde gerçekleştiğine dair bkz. Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s. 31-32.

[123] Parker, "Paul", *EA*, s. 412.

tarafından naklindeki bu tutarsızlıklar Luka'nın olayları anlatırken uyumlu olmaya çok fazla dikkat etmediğini de gösterir. Mesela, İsa, Pavlus'a İbranice hitap etmesine rağmen Luka, Yunanca "Üvendireye karşı tepmekle kendine zarar veriyorsun[124] " deyimini iktibas eder[125].

Pavlus yaşadığı bu olayı, "...Tanrı, milletlere müjdelememem için Oğlunu bana/bende göstermeye razı oldu (*Gal.* 1/16)" şeklinde ifade eder. Pavlus kendisinin bu maksat için seçilişini, Eski Ahit peygamberlerinin Tanrı tarafından peygamber olarak çağrılışlarına benzer kelimelerle anlatır. Bu da kendisinin Tanrı tarafından, Tanrı ve Mesih'in mesajını diğer milletlere götürmek için peygamberi modele uygun olarak seçildiğini hissettiğinin bir ifadesidir[126]. Kendisinin milletlere elçi olarak görevlendirilmesini, ana rahminde seçilmesi ve Şam vizyonuyla bunun güncellik kazanması şeklinde açıklamasına rağmen, *Elçilerin İşleri*'nin. müellifi, Yal-

---

[124] Elç. İş. 26/14.

[125] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 12; *Elç. İş.* Şam vizyonu rivayeti kaynak olarak Pavlus'a kadar gider. Bu olayın gerçekleşme şeklini ve diğer milletlere elçi seçildiği rivayetini, Pavlus'un kendisi tesbit etmiştir. Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s. 29.

[126] "Yahudi dinîne bağlı olduğum zaman ne tür bir yaşam sürdürdüğümü duydunuz. Tanrı'nın topluluğuna alabildiğine zulmediyor, onu kırıp geçiriyordum. Atalarımın geleneklerini savunmakta olağanüstü biçimde gayretli ve Yahudilikte, yaşıtım olan soydaşlarımın bir çoğundan daha ilerdeydim.
Ama beni daha annemin rahmindeyken seçip lütfuyla çağıran Tanrı, milletlere müjdelememem için Oğlunu bana göstermeye razı oldu".
"Ana rahminde iken Rab beni çağırdı" İşaya 49/1. "... evet, o diyor: Yakup sıptlarını yeniden yerlerine dikmek ve İsrailin esirgenmiş olanlarını geri getirmek için bana kul olman bir şey değildir; seni Milletlere de ışık vereceğim ki, yerin ucuna kadar benim kurtarışım olasın" İşaya 49/6. Yeramya'nın peygamber olarak görevlendilmesi de aynı şekilde gerçekleşir: "Ana karnında sana şekil vermeden önce seni tanıdım, ve sen doğmadan önce seni takdis ettim; seni milletlere peygamber ettim". Yeremya 1/5. Christopher Rowland, *Christian Origins*, SPCK, London, 1985, s. 229. Grant, Pavlus'un Yahudi Yasa'sından böyle radikal bir şekilde kopan birisinin hala kendisini ifade etmek için geleneksel Yahudi terimlerini kullanmasını, onun bir çıkmazı olarak görür.

vaç'daki (Psidya) Yahudilerin Pavlus'a ve Barnaba'ya karşı çıkmaları sonunda, milletlere döndüğü şeklinde açıklar[127].

Pavlus, Hıristiyan oluşunu, hayatının dönüm noktası olarak kabul eder. Şam olayı onun için dirilen Rabb'le (*Kyrios*) karşılaşmasıdır. Bu karşlılaşma elçilik iddiasının temelini oluşturur. Elçiliğini sorgulayanlara, "Elçi değil miyim? Rabbimiz İsa'yı görmedim mi? (*Kor. I* 9/1, 15/8) [128], diyerek iddiasının haklılığını kanıtlamaya çalışır.

Pavlus'un Ferisilikten Hıristiyanlığa geçmesi ve milletlere (gentile) elçi olmasıyla sonuçlanan ve *Şam vizyonu* olarak isimlendirilen olayın m.s. 36'da gerçekleştiği ileri sürülür[129]. Amiot, Şam vizyonunun gerçekleştiği anın muhtemelen 32-33 olduğunu söylerken[130] Meyer, İsa'nın ölümünü 27-28 yılları arasına, Pavlus'un Hıristiyan oluşunu ise 28-29 yılları arasında bir yere yerleştirir[131]. Bir diğer tarih tespit ise, Delphi'de bulunan bir yazıttan hareketle tespit edilen ve *Elçilerin. İşleri* 18/12'de zikredilen L. Junius'a yapılan göndermeden haraketle Hıristiyan oluşunun 31 olması gerektiğine dair olandır[132]. Leader, Hıristiyan oluş tarihinin 35 civarı; Bihlmeyer-Tuchle ise 33 olarak naklederler[133]. Eliade ise

---

[127] *Gal.* 1/15; Elç. İş. 13/46; Robert C. Tannehill, "Rejection by Jews and Turning to Gentiles: The Pattern of St. Paul's Mission in Acts", *SBL Seminal Papers*, 1986, s. 130.

[128] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 11.

[129] Aretas'ın Şam'daki hakimiyetinin süresine dayanılarak Pavlus'un Hıristiyan olmasıyla ilgili farklı tarihler ileri sürülmüştür: G. Lüdeman, Hıristiyan olmayı 30-33, Şam'dan kaçışı 33-36; R. Jewett Hıristiyan oluşu 34, kaçışı ise 37 olarak tesbit eder. Zieslar ise, Aretas'ın 37-39 yılları arasında Şam'da hakim olduğu bu yüzden de, çarmıh olayı ister 30 isterse 33'te olsun, çarmıhtan on yıldan daha az bir süre sonra Pavlus'un aktif bir Hıristiyan olarak ortaya çıktığını kabul eder. Ziesler, *Pauline Christianity*, s. 1.

[130] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 21

[131] Nakleden Mourice Goguel, *Jesus and Origins of Christianity*, Volum I *Prolegomania to The Life of Jesus*, Trs. by Oliver Wyon with an Intrduction by C. Laslie Milton, Harper and Torcbook/C. Moister Library, New York, s.116, 3 nolu dipnot.

[132] Brevard Childs, *Biblical Theology of The Old and New Testament*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 233.

[133] Leander, *Paul and His Letters*, s.26; Bihlmeyer-Tuchle, *I.-IV. Hıristiyanlık*, s. 20.

Pavlus'un Hıristiyan oluşunun, çarmıha gerilme hadisesinden iki üç yıl sonra olduğunu söyler. Tam tarihi bilinmemekle birlikte, çarmıha gerilme 30 ya da 33 olarak alındığında, Pavlus'un Hıristiyan oluşu, 32 ya da en son 36 yılında olmalıdır, der[134].

Hıristiyan olması Şam'a yakın bir yerde gerçekleşir. Olayın burada gerçekleştiği 'döndü' vb. ifadelerin kullanımlarından çıkarılır. Hıristiyan oluşunun ardından "Arabistan'a[135]" çekilir[136] (*Gal.*

---

[134] Mircae Eliade, *A History of Religious Ideas, From Goutama Buddha to the Triumph of Chistianity*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1982,II, 330-331.Compell, Pavlus'un *Kor.* I'i 56 ya da 57'nin ilkbaharında Efes'te yazdığını, bunun da İsa'nın ölümünden yaklaşık yirmi beş yıl sonra olduğunu, İsa'nın 30 ya da 33'de öldüğü gözönüne alındığında, Pavlus'un Hıristiyan oluşunun 33-35 yıllarında gerçekleştiğini söyler. R. J. Compell, *The Life of Christ*, D. Appleton & Company, New York, 1921, s. 96.

[135] "Arap çölüne çekildiğine" dair bkz. Bihlmeyer-Tuchle, *I.-IV. Yüzyılda Hıristiyanlık*„ s. 21. Munck Pavlus'un Arabistan'da olduğunu söylemesinin, yalnızca Kudüs'te olmadığını ortaya koymaya matuf olduğunu söyler. Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 101'deki 1 nolu dipnot. Bu da, Pavlus'un Hıristiyan oluşu sonrasında illa da burada olmadığı anlamına gelir. Ancak bu tür bir yaklaşım mektuplardaki bilgilerden yararlanmayı farklı boyutlara taşıyor *gibi* göründüğü için pek kabul edilir bir okuma tarzı değildir.

[136] Pavlus Hıristiyan olduktan sonra gittiği yeri, yalnızca mektuplarından birinde ve bir yerde Arabistan olarak zikreder (*Galat.* 1/17). Aynı isme, *Elç. İş.* müellifi de bir yerde, Pavlus'un biyografisini anlatırken yer verir (*Elç. İş.* 2/11). Burannın neresi olduğu hususunda net olarak bir bilgiyi mektuplarından elde etmek mümkün değildir. Ancak, Şam sonrası yani Hıristiyan oluşunun arkasından gittiği ve üç yıl kaldığı yerin bilinmesi -fazla spekülatif olarak görülse bile- daha sonraki düşüncelerinin anlaşılmasında temel olmasa da, bu konuda ikincil bir öneme sahiptir.

Arabistan kelimesinin tam olarak hangi bölgeyi ifade ettiğini belirlemenin zor olduğunu Frederic W. Farrar, *The Life and Work of St. Paul,* s. 709'da söyler. O miladi birinci yüzyılda Arabia kelimesinin İbrani edebiyatındaki anlamını kabul etme hususunda tereddüt gösterir. Josephus, Arabia'nın Nebatîler olduğunu söyler. Hitti, sürgün sonrası İbrani edebiyatında, bu kelimenin genel olarak "Nebatilere" işaret ettiğini kabul eder (Mak. II5/8; Mak. 5/39). Goring de, Pavlus'un gittiği yerin -kalma süresi hakkında üç ay gibi bir süre vermekle birlikte- Nebatîler olduğunu söyler. Hitti'ye göre, Pavlus'un gittiği yer, Nebatî ülkesindeki çöllük arazilerdir. Ayrıca *Elç. İş.* 2/11'deki Araplar'ın da Nebatîler olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü, Pavlus zamanında, Nebatî Hükümranlığı Şam şehri gibi kuzey ülkelerinde bulunuyordu. Ayrıca, Noldeke'ye göre bu Nebatîler, şahıs isimlerinin ortaya koyduğu gibi halis Araplardır. Ancak ırken Arap olmalarına rağmen, dil olarak Arapça'yı değil de Aramca'yı kullanırlardı.

1/17), burada üç yıl kalır[137] ve sonra Şam'a döner (1/17). Üç yıl sonra Şam'dan kaçar ve Kudüs'e gider (1/18).

Pavlus, hayata bakışını ve onun bir yansıması olan din/Hıristiyanlık anlayışını da belirleyecek esas temalardan biri olan *Tanrı'nın lütfunu*, Şam olayında hissetmeye başlamıştır. Çünkü, kendisinin hiçbir çabasının olmamasına ve hatta Hıristiyanlara eziyet ediyor olmasına rağmen, Tanrı'nın kendisini seçmesini ancak bu şekilde açıklayabilmektedir. Bu yüzden de, misyonerlik faaliyetleri sırasında, mecbur bırakılmadığı müddetçe, yaptıklarını Tanrı'nın lütfuna havale eder[138]

Şemseddin Günaltay'a göre de, Pavlus'un gittiği yer, Suriye sınırları ve özellikle de Harran'ın olması kuvvetle muhtemeldir. Eğer "Arabia"nın Nebatî'ler olduğu ortaya çıkmış ise, bundan sonra, Nebatîlerin dinsel inançları hakkında birşeyler söylemek her halde Pavlus'un sonraki yaklaşımlarının anlaşılması bakımından bir bakış açısı sağlayabilir. Kitabelerinden anlaşıldığına göre, Nebatîler oldukça yüksek bir kültere sahip bir gruptu. Sünnet adetini yerine getirdikleri kesin değildir. Tanrıları arasında Hz. Peygamber dönemi Arabistan sakinlerinin inanç sistemlerinde önemli bir yer tutan tanrılar yer almaktadır. Araplar arasındaki bu tanrıların Nebatîlerden Amr b. Luey tarafından getirildiğine dair bakz. Şinasi Gündüz, "Cahiliyye Dönemi Arap Politeizmine Nebatiler'in Etkileri". *Dinler Tarihi Araştırmaları*, I, Ankara, 1998, s.355-380). Bunlar arasında, en büyük tanrı Düşara, enbüyük kadın tanrı Allat (Arapça el-Lât), Manûş (Aramca Menavâtâ, Arapça Menât) ve Hubal (Arapça Hübel) zikredilebilir. Nebatilerin dinsel inançları arasında Pavlus'un sonraki hayatı ve inançları arasında dikkate değer bir yakınlığı bulunan, Nebatilerin hükümdarlarına öldükten sonra tanrı gibi tapınmalarıdır. E. Honigmann, "Nabatîler", *İA*, IX, 1-2; Philip K. Hitti, *İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1989, I, 71-72; Rosemary Goring, "Paul, St", *Dictionary of Beliefs and Religions*, s. 396; Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997, s. 89.

[137] Grant, *Saint Paul*, s. 15. P. G. S., "Christology", *DB*, s. 145. Pavlus'un Hıristiyanlık sorası hayatının bu ilk üç yılı, onun hayatının kayıp yıllarıdır. Bu süre zarfında ne yaptığı hususunda ne kendisi ne kahramanı olduğu *Elçilerin İşleri* hiçbir bilgi vermez. Bu yüzden de, bu dönem hakkındaki ifadeler tamamen spekülatiftir. Muhafazakar Hıristiyanlar, bu dönemi atlarken, daha liberal olanlar ve tenkidi tarzda meseleyi ele alanlar ise, Pavlus'un düşüncesinin temellerini bu dönemde attığını; bu üç yıllık inziva hayatında Pavlus, yaşadığı tecrübeyi düşünerek, onu temellendirdiğini ileri sürerler. Bu yaklaşım için bkz Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 86; Dean, *St. Paul and His Letters*, s. 57.

[138] *Gal.* 1/15; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, 55

HIRİSTİYAN OLUŞU HAKKINDAKİ TEORİLER

Pavlus'un Hıristiyan oluşunu anlatırken ihtida dilini kullanmadığı daha önce ifade edilmişti. Onun kullandığı daha ziyade, peygamber olarak görevlendirmeyi ifade eden bir dildir. Yaşadığı dönüşüm tecrübesini yorumlaması, bu tecrübenin fonksiyonu ve Tanrı'nın bu dünya için hazırladığı planın bir parçası olması üzerinde yoğunlaşır. Yoksa yaşadıklarının yeniden bir anlatımı değildir[139]. *Roma.* 7/7-12 ve 8/2'de[140] tasvir edilen, Yasa'nın insan üzerindeki olumsuz etkisine dair kendi tecrübesinin otobiyografik bir anlatımı olsa bile, Pavlus'un Hıristiyan oluşu, burada tasvir edilen beşerî şartların bir sonucu olarak değerlendirilmez. Çünkü Pavlus, Hıristiyan olduktan sonra hayatının Yahudi olduğu zamanlarda gurur duyduğunu ifade eder bir şekilde söz eder: "Yasa'ya bağlı doğruluk derseniz, kusursuzdum" (*Filip.* 3/6).

Baur ve Straus, kurgusal da olsa geleneksel ihtida anlayışını esas alarak Pavlus'un yaşadığı tecrübeyi insanın ruhen ikiye bölünmesi sonunda yaşanan bir süreç olarak açıklamaya çalışırlar:

"Gayretli bir Yahudi olmasının sonucu olarak Yasa'nın ikinci derecede bir öneme sahip olduğunu kabul eden ve çarmıha gerilen üstatlarının Yahudilerin kralı olduğunu iddia etmeleriyle tehlikenin farkına varan Pavlus, bu düşünceye sahip olanlara karşı harekete geçer. Ateşîn ruhu, onu Hıristiyanlara yönelik olan işkencelere aktif bir şekilde katılmaya zorlar. Ancak, doğasında bulunan daha asil duyguları sebebiyle, ne Stephan'ın öldürülme-

---

[139] Beker, *Paul the Apostle*, s. 10.

[140] "O halde ne diyelim? Kutsal Yasa günah mı oldu? Kesinlikle hayır! Ama Yasa olmasaydı, günahın ne olduğunu bilmeyecektim. 'Açgözlü olma' demeseydi, açgözlülüğün ne olduğunu bilmeyecektim. Ama günah, bu buyruğun verdiği fırsatla içimde her türlü açgözlülüğü üretti. Kutsal Yasa olmadıkça günah ölüdür.Bir zamanlar, Yasa'nın bilincinde değilken diriydim ben. Ama buyruğun bilincine vardığım zaman günah dirildi, ben ise öldüm. Buyruk da bana yaşam getireceğine, ölüm getirdi. Çünkü günah, buyruğun verdiği fırsatla beni aldattı, buyruk aracılığıyla beni öldürdü. İşte böyle, Yasa gerçekten kutsaldır. Buyruk da kutsal, doğru ve iyidir"

"Çünkü, yaşam veren Ruh'un yasası Mesih İsa sayesinde, beni günah ve ölüm yasasından özgür kıldı". *Rom.* 7 7/12; 8/2.

sinin etkisinden kurtulabilir ne de şakirtlerinin İsa'nın dirilişine dair kararlı şahitliklerinin kalbinde uyandırdığı tereddütleri tamamen bastırabilir. Bir Ferisi olan Pavlus için, İsa'nın dirilişi imkansız değildir; ancak, bu olay gerçekten olmuşsa bile, o zaman Mesih'in bu yüz kızartıcı ölümü ya ortadan kaldırılmalı ya da bu yüz kızartıcı durum hafifletilmelidir. Bu zihinsel bölünmüşlük durumunda, içinde bulunduğu duruma ve uzun hayatı boyunca sahip olduğu kanaatlere karşı baş kaldıran iyi itkilerle yarı şuurlu bir mücadeleyi devam ettirirken ruhu, çatışan güçlerle sarsıldı; bir vizyonda, kendi kendinî yerdiği işinden dolayı Mesih'in kendisini azarlarken gördü. Hıristiyanlara yönelik bir eziyet anındayken muhtemelen bir ışıkla çarpıldı"[141]. Çarpılma sırasında ve sonunda yaşadıkları, üzerinde hayatının akışını değiştiren bir etki bıraktı; bu etkinin sonucu, temel bir zihinsel dönüşümdü.

Ayrıca onlar, Pavlus'un sinir sisteminin fazla güçlü olmadığını bu yüzden bu tür dikkate değer bir olayı tabiatüstü bir sebebe atfetmiş olabileceğini, söylerler[142].

William James ihtidayı, suç ve kötü olduğu duygusuyla mücadele eden bir şahsın, dinî gerçeklikleri daha katı bir şekilde yerine getirmenin bir sonucu olarak doğru ve zihinsel bölünmeden kurtulmuş biri haline gelme süreci olarak tarif eder[143]. Bu bakış açısından haraketle, Şam yolu tecrübesiyle/vizyonuyla, Yasa'yı yerine getiremediğinin ve bununda din anlayışı açısından doğuracağı sonuçların tam olarak şuurunda bir Ferisi Yahudi olan Pavlus, İsa Mesih'e imanla aklanabileceğinin kendisine vahyedildiğinde, derin bir içsel değişim yaşar. Yahudi eziyetçi, İsa Mesih'e imanla aklanma mesajını tebliğ eden bir Hıristiyan haline gelir[144].

---

[141] George P.Fisher, *Essays on The Supernaturel Origin of Christianity*, Scribner, Armstrong & Co., New York 1877, s. 459-60. Baur ve Strauss'un bu yaklaşımlarının eleştirisi için bkz.*a.g.e.*, 460 vd.

[142] Fisher, *a.g.e.*, s. 460.

[143] William James, *The Varieties of Religions Experience*, Penguin Books, New York 1982, s. 189; Events, a.g.m., *DPL*. s.156.

[144] Events, a.g.m., *DPL*, s. 156.

Yasa'nın yükledikleri ve bunları yerine getirmeye yönelik sonuç vermeyecek çabalar, haç üzerinde masum İsa'nın vahşice ölümünün hatırası ya da Mesih'in takibata uğrayan bağlılarının örnek davranışı gibi psikolojik faktörler, Pavlus'un Hıristiyan oluşunu yeterince açıklayamamasına rağmen, bunlardan birincisi, Pavlus'un Hıristiyan oluşuna dair yorumun temelini oluşturur. Nietzche'nin yaklaşımı bu tür yorumlara yol açmıştır. Nietzche, Pavlus'un Hıristiyan oluşunu, onun güç hırsına atfeder. Pavlus bu güç hırsını, nihai olarak Yasa boyunduruğunu atmayla ve daha evvelce gizli olan düşmanlığını göstererek tatmin eder[145]. Pavlus'un Hıristiyan oluşunu açıklamada daha popüler olan yaklaşım ise, Pavlus'u Luther vasıtasıyla okuma ve Luther'in monastik mücadelesini Pavlus'un Yasa ile mücadelesiyle özdeşleştirme temayülüdür. Ancak Pavlus'la Yasa arasında problem olmasını esas alarak onun Hıristiyan oluşunu açıklama girişimlerinin, Kümmel'in "Romans 7 and Conversion of Paul" adlı makalesinden sonra, savunulmasının mümkün olmadığını söyleyen Beker'e göre, psikolojik yorumlara temel teşkil eden *Roma.* 7'yi Kümmel, Pavlus'un otobiyografik ifadeleri olarak kabul etmez. Çünkü, bu ifadeleri *Gal.*1/14 ve *Filip.*3/6'de yer alan ve bir Yahudi iken Yasa'ya yönelik yaklaşımını ifade eden övgülerle tezat teşkil etmektedir. Esasen *Roma.* 7, Yasa altındaki bir hayatın, geriye dönük bir analizi olması daha makul olanıdır.

Guignebert de Pavlus'un açıklamalarında yer verdiği şeyler hususunda onun samimi olduğunu benimsemekle birlikte, yine de bu değişimin birden bire meydana geldiğini kabul etmeyerek Hıristiyan oluşunu açıklamaya çalışır. Ona göre bu dönüşümü bir iç gerilim hazırlamıştır. Bu iç gerilimi hazırlayan iki etken vardır. Birincisi, Pavlus'un şahsî özellikleri. İkincisi, Yahudi hocalarının Tanrı'nın krallığının gelişiyle ilgili arzuları kurtarıcı düşüncesine onu hazırlayan Tarsus ve Antakya sır cemaatlerinden ve küçüklü-

---

[145] Freideric Nietzsche, *Deccal, Hıristiyanlığa Lanet*, trc. Oruç Aruaba, Hil Yayınları, İstanbul, 1987, s. 60-61. Nietzsche, Pavlus'u evangelistin (iyi haberci) karşıtı olarak dysangelist (kötü haberci olarak) isimlendirir. *A.g.y.*

günde aldığı pagan kaynaklı etkileri ilk anda reddetmemesini sağlayan şeylerdir[146].

Guignebert'in Pavlus'un Hıristiyan oluşunu bir sürecin sonunda gerçekleşmesi kabulüne karşın, Beker, bu dönüşümün aniliğini kabul eder ve bunu hem Pavlus'un kendisinin hem de *Elçilerin İşleri*'nin savunduğunu söyler [147]. Keza Beker'e göre Pavlus'un Hıristiyan oluşunu açıklamak için gerekli olan şey, birincil olarak onun ruhunun derinlikleri değil, hayatındaki tecrübenin fonksiyonu yani, Pavlus'un mesih korkusundan (kristofoni) çıkardığı radikal sonuçlardır. Çünkü Pavlus'un kiliseyi takibata uğratması psikolojik sebeplerden değil, teolojik sebeplerden kaynaklanmaktaydı[148].

Kümmel ve Beker'in aksine Guignebert, *Romalılar'a Mektup* 7/7'yi Pavlus'un kendi iç aleminin bir ifadesi olarak kabul eder. Pavlus, Yahudi Yasa'sının çizdiği çerçevede kendisini günahkâr hisseder. Üstelik buna karşı koyacak gücü de kendisinde bulamaz. Oysa düşmanı olduğu Hıristiyanların ise kendine nazaran mutluluğu yaşıyor olduklarını görür. Pavlus'un Hıristiyan oluşu, Hıristiyanların kurtuluşun tamamlanma şerefini İsa'ya vermelerinde haklı olduklarını kabul etmeye başladığı an gerçekleşir. Müşrikler bunun bir kısmını göz ucuyla farkettiler ancak, şeytanları onu tam anlamıyla kabulden alıkoydular. İsa'nın bu vazifesi, kutsal metinlerde Yahudilere de vadedilen şeydi. Hıristiyanlarla ilişkilerinde İsa için kullandıkları kavramlarına, özellikle de helenist Hıristiyanlarınkine âşina olunca, çocukluğunda yetiştiği (Tarsus) ve eğitim gördüğü ortamın (Antakya'nın), yani tâbîlerinin kurtuluşu için ölen-dirilen tanrı inancının yaygın olduğu yerlerde şuursuz olarak aldığı etkilerin çakışması sonucunda Pavlus'daki değişim gerçekleşti. Dolayısıyla bu değişim, ani bir şey değil, uzun süreli bir iç mücadelenin sonucudur[149].

---

[146] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 124-125, 136.

[147] Beker, *Paul the Apostle*, s. 183.

[148] Beker, *a.g.e.*, s. 183

[149] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s.123-126. Hıristiyan oluşunun birden bire değil, de bir süreç sonunda oluştuğuna dair diğer bir yaklaşım daha yardır. Ancak bu

Guignebert'in *Romalılar'a Mektup* 7/7-12'yi Pavlus'un kendisini günahkar kabul etmesi ve bundan duyduğu sıkıntının bir ifadesi olarak görmesine rağmen, Stendahl da, Kümmel gibi, bu metnin Pavlus'un kendi öznel tecrübesinin ifadesi olmadığını (Pavlus'un Hıristiyan olmadan önceki hayatı hakkında söylediği ve Yasa hususunda çok gayretli olduğu, bu konuda yaşıtlarını geride bıraktığına dair bilgileri delil olarak ileri sürerek) kabul eder[150]. Pavlus'un Hıristiyanlık öncesi tek günahı Tanrı'nın cemaatini takibata uğratmasıdır. Bu da kendisini Yahudi inancına adayışının bir sonucudur (*Gal.* 1/13; *Kor. I* 15/10; *Filip.* 3/6)[151].

Guignebert'in Pavlus'un Hıristiyan oluşunu açıklamaya yönelik bir diğer yaklaşımı ise şöyledir: Pavlus, kendisini sadık bir Hıristiyan ve isteyerek ona davet eden bir tebliğci yapan iki tür etkinin altındaydı. Birincisini olumlu, ikincisini ise olumsuz olarak vasıflamak mümkündür. Hazırlaycı özelliğe sahip olan olumlu etki de, iki türlüdür. Birinci etki, bazı yönleriyle sürgün Yahudisi olması itibarıyla Tanrı'nın krallığının gelişi ile ilgili ve çocukluk hatıralarının ayrılmaz bir parçası olan, ancak başlangıçta sahiplenmediği kurtuluş düşüncesi ve hahamlardan aşağı kalmayacak bir tarzda, Yahudi Yasa'sının Ferisi anlayışı tarzındaki tecrübesinden oluşmaktadır. Geçmişten getirdiği bu birikim onu, her taraftan kuşatmış ve karşı koyamayacağı günahlar karşısında ümitsiz bırakmıştı.

İkincisi, Rab İsa vasıtasıyla insanın günahtan bağımsız oluşu ve sonra da kurtuluşa dayanan "hellenistik" Hıristiyanlığı yakından tanımasıdır. Bu sebeplerin üst üste gelmesi, Pavlus'un değişimini anlamayı kolaylaştırır. Değişimin gerçek sebebi, gizli kalmaya

---

Guignebert'inkinden farklı bir yaklaşımdır. Buna göre, Hıristiyanlık hakkında onları takibata uğratırken onlar hakkında yarı Hıristiyan olacak kadar bilgisi olduğu ve bu haldeyken Hıristiyan olmasıyla sonuçlanmıştır. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 24.

[150] Stendahl, bu ifadelerin Yasa'nın iyiliğini savunma bağlanmında söylenmiş ve onu günahın sorumlusu olmaktan kurtarmaya yönelik bir gayret olarak anlar. Pavlus, burada insanın yaptığı ve yapmayı istediği şey arasındaki ayırımı Yasa'yı sormululuktan kurtarmak ve günahı suçlamak için yapar. *Rom.* 7/11-25; Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 93.

[151] Stendahl, *a.g.e.*, s. 89.

devam etse de, bu tür sebeplerin varlığı yaşanan olgunun bir anlamda anlaşılır olmasını kolaylaştırır. Şam yolu vizyonu, Pavlus'un kişiliğini değiştirmedi; yalnızca eskiden sahip olduğu bir takım kadim prensiplerin yeni bir yönde uygulanmasına yol açtı[152].

Pavlus'un Hıristiyan oluşunu açıklamaya ve anlamaya yönelik ve çoğunlukla psikolojik ağırlıklı yorumlara karşılık olarak, Stendahl, Pavlus'un Hıristiyan oluşu hakkındaki yaklaşımların onun kendisi hakkında naklettikleri ile bir uygunluk göstermediğini ortaya koymaya çalışır. Yasa'nın tam olarak yerine getirilememesinden kaynaklandığı söylenilen bir iç sıkıntının onda bulunmadığını söyler. Zira Pavlus, kendisinin, Yasa hususunda suçlanamayacak bir gayret içinde olduğu, hatta bu hususta yaşıtlarını geride bıraktığını ifade eder [153]. Bu yüzden de psikolojik rahatsızlıklara yol açacak bir suçluluk duygusu ne kendi mektuplarında ne de *Elçilerin İşleri*'inde yer alır. Onun hayatındaki tek günah, kiliseye karşı takınmış olduğu evvelki tavrıdır. Böyle bir günahı kabul etmek ise, içe bakış cihetinde bir sıkıntıya yol açmaz[154].

Kendisini, bir dinî terkederek yeni bir dine girme anlamında mühtedî olarak isimlendirmemesi, Hıristiyanlığı, yeni bir din değil, eskinin/Yahudiliğin tamamlanması [155] olarak görmesinden kaynaklanan Pavlus'un, Hıristiyan oluşunu açıklamaya yönelik olan çabaların hangisi kabul edilirse edilsin ya da hiçbiri kabul edilmesin, o, bir değişim yaşamıştır. Bu değişimi dıştan bir takım sebepler altından gerçekleştiğini söylemek mümkün olmasına rağmen, bu sebeplerin mutlak anlamda yeterli nedenler olmadığı da, ileri sürülen sebeplere karşılık tam bir kabulün bulunmaması, ve hemen hemen hepsinin eleştiriye maruz kalmalarından anlaşılabilir. Üstelik onun yaşadıklarını açıklamaya yönelik olan, tekliflerin kendileri de, yaşadıkları dönemin hakim düşüncesini yansıttıkla-

---

[152] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 127.

[153] *Filip.* 3/13 vd.

[154] Stendahl, *a.g.e.*, s. 14.

[155] Ziesler, *Pauline Religion*, s. 26.

rından, onlar da daha nesnel bir anlamayı kolaylaştırmak yerine meseleyi daha da karmaşık hale getirmektedir.

V. HIRİSTİYAN OLDUKTAN SONRAKİ HAYATI

A. KUDÜS ZİYARETİNE KADAR

Luka, Saul'un Hıristiyan oluşunun hemen arkasından Şam'da Hıristiyanlığı tebliğe başladığını söyler. Bu tebliği üzerine Yahudilerden bir kısmı onu öldürmeyi planlarlar, bu yüzden oradan kaçmak zorunda kalır. Şam'dan ayrılan Saul, İsa'nın ölümünden kısa bir süre sonra Kudüs'e geri dönmüş ve[156] oradaki cemaat (kilise) liderleriyle ilişki kurmayı denemiş olduğunu Luka *Elçilerin İşleri*'inde (9/19, 30) anlatır.

Ancak Pavlus, kendi mektubunda Hıristiyan oluşu[157] sonrasını Luka'dan farklı anlatır. Hıristiyan olduktan sonra Kudüs yerine Arabistan'a[158] giden Pavlus, daha sonra Şam'a döner. Burada, Kral Aretas'ın valisinin kendisini yakalamak için tedbir alıp, kapılara adamlar koyunca pencereden küfe içinde sarkıtılarak oradan kaçmak zorunda bırakılır (*Kor. II* 11/32). Hıristiyan olduktan üç yıl sonra Kudüs'e gittiğini anlatır (*Gal.* 1/17-19)[159]. İnananlar, Kudüs'e Kifas'la tanışmak için gelen Pavlus'dan önceki davranışlarından dolayı korkuyorlardı (*Elç. İşl.* 9/26). Barnaba onu götürüp havarilerle tanıştırdı[160]. Burada on beş gün kaldı; Petrus ve Ya-

---

[156] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 19.

[157] Ziesler, Pavlus Mesih'le karşılaşmasını vizyon olarak isimlendirmez, bu yüzden de, muhtedi olarak isimlendirilemiyeceği, onun yerine görevlendirildiğini söylemenin uygun olacağını ifade eder. *Pauline Religion*, s. 2.

[158] Arabistan'ın neresi olduğuna dair bkz. 115 nolu dip not.

[159] Metinde kullanılan *historesai Kephan*'ın anlamı tartışmalıdır. İki şekilde anlamlandırılmıştır: "Kifas'tan bilgi almak için ya da Kifas'ı ziyaret etmek için".

[160] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 131. Barnaba-Pavlus ilişkisinin Kudüs öncesi tarihi hakkında (en azından benim ulaştığım ve okuduğum) kaynaklarda her hangi bir bilgi yoktur. Ancak, bu konuda bir spekülasyon yapılacaksa, Kıbrıs'lı olan Barnaba'nın Pavlus'la tanışıklığının, Pavlus'un Hıristiyan oluşundan ön-

kup'tan başka kimseyi göremedi (*Gal.* 1/18). Kudüs'teki vaazlarından ve tartışmalarndan rahatsız olan Yahudilerin onu öldürmeyi planlamaları üzerine "kardeşler", onu Kayseriye'ye indirip Tarsus'a yolladılar (*Elç. İşl.*, 9/28-30).

Stefan olayından dolayı sıkıntıya düşerek dağılanların bir kısmı Yahudilerin dışında kimseye tebliğ etmeyi düşünmeyerek Fenike, Kıbrıs ve Antakya'ya kadar gittiler. Kıbrıslı olan şakirtlerden bir kısmı ise, Antakya'da İsa'yı Yunanlılara da müjdelediler. Burada bir çok Yunanlının iman ettiği haberi Kudüs'e gelince, Kudüs cemaati, Barnaba'yı oraya gönderdi. Antakya'ya varan Barnaba, iman edenleri teşvik ettikten sonra, Tarsus'a Saul'u aramaya gitti. Onu bulunca, Antakya'ya getirdi[161]. Tarsus'ta Pavlus'un ne kadar kaldığı Luka tarafından ifade edilmiyorsa da bunun 40-44 arası bir tarih olması mümkündür[162]. Bu tarihten farklı olarak, sürenin ilk misyoner faaliyeti de dahil iki yıl olduğu da söylenir[163]. Burada bir yıl boyunca insanlara Hıristiyanlığı öğrettiler (*Elç. İşl.*,11/1927).

Claudius (ms. 41-54) zamanında meydana gelen bir kıtlık sebeyle şakirtler arasında toplanılan para, yardım maksadıyla Kudüs'teki cemaate, Barnaba ve Saul eliyle gönderildi (*Elç. İşl.*, 11/27-30). Yardım paralarını teslim eden Barnaba'yla Saul, yanlarına Markos lakaplı Yuhanna'yı[164] da alarak Antakya'ya geri döndüler (*Elç. İşl.*, 12/25).

---

ceye belki de;Tarsus'daki günlerine ya da Luka'nın Pavlus'un eğitimini Kudüs'de tamamladığı kabul edilir ve Barnaba'nın da Kudüs'te malı mülkü olan biri olduğu (*Elç. İşl.*4/36) düşünülürse; Kudüs'deki eğitim gördüğü zamana kadar geri götürmek mümkün olur. Yoksa, Barnaba'nın Saul'u Kudüs'te havarilerle tanıştırması, başka bir şekilde açıklanamaz. Barnaba hakkında bkz. Ömer Faruk Harman, *Baranba İncili, Kaynak ve Muhteva Açısından*, Basılmamış Profesörlük Çalışması, İstanbul, 1997; G. M. Burge, "Barnabas", *DPL*, s. 66-67

[161] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 131.

[162] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s.12; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 34.

[163] Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s.69; *Elç. İş.* 11/26.

[164] Markos, Barnaba'nın Kudüs'te oturan kuzenidir. Koles. 4/10; Burge, "Barnabas", *DPL*, s. 66.

B. BİRİNCİ MİSYONERLİK SEYAHATİ[165]

Uzun bir müddetten beri aynı işi ve düşünceleri paylaşan Barnaba ve Saul, muhtemelen Kudüs'teki Yakup ve Petrus'un destekleriyle Yahudi sinagoglarında vaazlar vermek üzere[166], yanlarına Markos'u da alarak (*Elç. İşl.*, 13/5) misyonerlik seyahatine çıktılar. Bu, Pavlus'un birinci misyonerlik seyahati olarak isimlendirilir. Pavlus'un bu birinci misyonerlik gezisini gerçekleştirdiği tarihi, Ahaya'nın Romalı prekonsili olan Galyo ile karşılaşmalarından hareketle tespit etmek mümkündür. Pavlus'un Korint'te karşısına çıkarıldığı Galyon'nun işbaşında olduğu dönem, pagan kaynaklarında 51-52 olarak verilir. Pavlus'un bu gezisi üç yıl sürdüğüne ve 53'de sona erdiğine göre, birinci misyonerlik gezisinin başlangıç ve bitişinin 51-53 arası olduğunu söylemek mümkündür[167].

Saul ve Barnaba, Antakya'dan ayrılarak Silifke'ye geldiler. Oradan Kıbrıs'a yelken açtılar. Salamis'e varınca Yahudi havralarında "Allah'ın sözünü" ilan ettiler. Baf'a kadar bütün adayı dolaştılar; Pavlus'un burada yaptıklarıyla etkilenen Vali, gördüklerinden dolayı iman etti (*Elç. İşl.*, 13/4-12).

Baf'tan Pamfilya Pergası'na geldiler. Burada, Yuhanna onlardan ayrılarak Kudüs'e geri döndü (*Elç. İşl.*, 13/13). Onlar da Perga'dan geçerek Pisidya Antakyası'na (Yalvaç) geldiler. Pavlus burada, İsrail kavmine mensup olanlarla birlikte tanrıdan korkanların da bulunduğu havrada konuştu. Konuşmasının ardından

---

[165] Pavlus'un misyonerlik seyahatleri düşüncesi, *Elç. İş.*'den çıkartılmış tamamen modern bir düşüncedir. *Elç. İş.*'deki anlatım mektuplarla karşılaştırıldığında önemli boşluklar görülür. Bu da *Elç. İş.*'nin ilk kilisenin tam bir tarihini ve onda Pavlus'un oynadığı rolü vermeyi değil de, Hıristiyan mesajın bütün engellemelere rağmen Kudüs'ten Roma'ya nasıl müzafferâne bir şekilde yayıldığını göstermeyi hedeflemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ziesler, *a.g.e.*, s. 2. Buna rağmen, Pavlus'un misyoner faaliyetleri ya da Hıristiyanlık sonrası hayatı, hakkında bulunan boşlukları başka bir kaynakla doldurmak mümkün olmadığından Luka'ya atfedilen *Elçilerin İşleri* en eleştirel bakış açısına sahip olan kişiler tarafından bile, hayatı hakkında bilgi vermek maksadıyla kullanılmaktadır.

[166] Grant, *Saint Paul*, s. 16.

[167] L. C. A. Alexander, "Chronology of Paul", *DPL*, s. 121; Grant, *a.g.e.*, s. 16.

ertesi Septgünü de tekrar gelerek kendilerine konuşmasını istediler. Yahudilerden ve dindar muhtedilerden (proselyt) bir çok kişi peşlerinden gitti. Pavlus ve Barnaba onları imanlarında sabit olmaya teşvik ettiler. Bir sonraki Septgünü, havraya geldiklerinde Yahudilerin bu sefer kendilerine karşı tavır aldıklarını görünce, Pavlus ve Barnaba, bu davranışları yüzünden artık bundan sonra Yahudilere değil, Yahudi olmayanlara milletlere (gentile) gideceklerini söylediler. Pavlus ve Barnaba, buradan ayrılarak Konya'ya gittiler (*Elç. İşl.*, 13/14, 42-52).

Konya'da Yahudi havrasına giderek konuşma yaptılar. Yahudiler ve Yunanlılardan büyük bir kısmı iman etti. Ancak bazı Yahudiler, Yahudi olmayanları Pavlus ve Barnaba'ya karşı kışkırttılar. Şehir ikiye bölündü; bir kısmı resûllerin bir kısmı ise Yahudilerin tarafını tuttu. Hayatlarından korktuklarından, Roma'nın Galatya eyaletine bağlı olan Likaonya'nın Listra ve Derbe (Kerti Höyük?, Unu Höyük?, Aşiran Höyük? Değle? Güdelis) şehirlerine kaçarak orada İncili tebliğ ettiler.

Listra halkı, yaptıklarından dolayı Barnaba'ya Zeus, Pavlus'a da Hermes adını verdiler. Antakya'dan ve Konya'dan (Ikoniyum) gelen Yahudiler halkı kandırdılar, onlar da Pavlus'u taşladılar; öldü zannederek şehirden dışarı attılar. Ancak Pavlus, ertesi sabah tekrar şehre geldi. Bir gün sonra da Barnaba'yla birlikte Derbe'ye gitmek için buradan ayrıldılar. Buradaki vaazlarından sonra tekrar Listra'ya ve Konya'ya ve oradan da Antakya'ya geri döndüler (*Elç. İşl.* 14/8-23). Kiliseyi idare edecek İhtiyarları seçtikten sonra, Pisidya'dan geçerek Pamfilya'ya geldiler. Oradan Perga'ya (Murtuna), buradaki işlerini bitirdikten sonra da, Antalya'ya ve oradan da gemiyle, merkezleri konumunda olan Antakya'ya geçtiler. Şakirtlere seyahatleri sırasında olanları anlatarak, uzun bir müddet burada kaldılar (*Elç. İşl.* 14/23, 28).

1. Kudüs Konsili

Kudüs'ten gelen bir grup, sünnet olmaksızın kurtuluşun mümkün olmadığını söyleyerek bu anlayışı Yahudi olmayanlara telkin etmeye başladılar. Yahudi olmayanların sünnet olması meselesi,

Pavlus ve Barnaba'yla Kudüs'ten gelenler arasında büyük tartışmaların çıkmasına sebep oldu; sonunda ilk Kudüs ziyaretinin arkasından on dört yıllık bir aradan sonra Pavlus ve Barnaba'yla birlikte Titus'un da yer aldığı bir heyetin, Kudüs'teki havarilerle meseleyi konuşmaları için gönderilmelerine karar verildi. Heyet, Fenike ve Samiriye'den geçerek Kudüs'e geldi (*Gal.* 2/1; *Elç. İşl.* 15/1-4)[168].

Bunlar, Kudüs'e vardıklarında, cemaat (kilise), havariler ve ihtiyarlar tarafından kabul edildiler. Olan biteni onlara anlattılar. Ferisilerden Hıristiyanlığı kabul eden bir grup, ihtida edenlerin sünnet olmalarını ve Musa'nın Yasa'sını uygulamaları gerektiğini söyledi. Bu isteklere muhalif olarak söz alan Petrus, babalarının ve kendilerinin kaldıramadığı bir yükün onlara yüklenemeyeceğini, İsa'nın inayetiyle kendileri gibi onların da kurtulacağını söyledi. Son olarak söz alan Yakup, Yahudi olmayanlardan iman edenlerin, "putlara kurban edilen şeylerden, kandan ve boğulmuş olanlardan ve zinadan sakınmalarından" başka bir şeyle sorumlu tutulmamaları gerektiğini söyledi. Kaçınmaları gereken bu şeylerin yazılarak onlara bildirmesi kararlaştırdı. Kudüs cemaatı, Barsaba denilen Yahuda'yı ve Silası seçerek Mektubu Antakya cemaatına okusunlar diye, Barnaba ve Pavlus'la beraber Antakya'ya gönderdiler (*Elç. İşl.*154-30). Oraya varıldığında cemaat bir araya toplanılarak mektup, onlara okundu. Heyetle beraber Kudüs'ten gelenler geri döndükten sonra Pavlus ve Barnaba burada bir müddet daha kaldılar.

Yukarıda kısaca anlatılan ve sonradan *Havariler Konsili* olarak isimlendirilen bu konsil, Hıristiyanlık tarihinde, önemli doktriner ya da idari problemlerin tartışıldığı toplantıların ve bir geleneğin ilk örneği olması açısından önemlidir. Ancak Hıristiyan tarihindeki bu önemine rağmen, onun gerçekleştiği tarih hakkında herkesin üzerinde uzlaşacağı kesin bir tarih yoktur. Konsilin toplanma za-

---

[168] Stendahl, bu iki metinde anlatılan olayın aynı olay olduğu, ancak *Elç. İşl.* gerçek bir tasvir verirken, Pavlus kendisi ve misyonu için daha kabul edilebilir olanı vermektedir. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 67.

manı hakkında ileri sürülen tarihler 49-52 arasında değişmektedir[169].

Munck, bu Kudüs Konsilinin arkasından Pavlus ve Barnaba'nın yer almadığı bir toplantının daha yapıldığını, Pavlus ve Barnaba'nın bulunmadığı bu toplantı sonunda alınan kararlar, Petrus Antakya'dayken Kudüs'ten gönderilen elçiler tarafından oraya getirildiğini belirtir. Burada Pavlus'un Petrus'a karşı çıkması, meselenin Pavlus lehine çözümlenmesine sebep olmak yerine, Kudüs'teki konsilde sağlanan anlaşmanın bozulmasına yol açtı[170]. Pavlus'la Kudüs arasındaki bu muhalefet, bu konsilden, 58'deki son Küdüs ziyaretine kadar gittikçe keskin bir hal aldı. Kudüs kararları Pavlus'un arkasından her yerde onu takip etti. Bunun böyle olduğunu, Pavlus'un adımlarının her yerde Yahudiciler tarafından takip edilmesinden çıkarmak mümkündür[171].

C. İKİNCİ MİSYONERLİK SEYAHATİ

Burada bir müddet kalmalarının arkasından Pavlus, Barnaba'ya daha önce faaliyette bulundukları yerleri yeniden ziyaret etme teklifinde bulundu. Barnaba, yanlarına Markos denilen Yuhanna'yı almak istiyordu. Pavlus ise Pamfilya'da kendilerini bırakarak onlarla beraber gelmeyen Markos'u[172] götürmeyi uygun bulmadı. Bu nedenle aralarında çok şiddetli bir anlaşmazlık meydana geldi[173]. Bunun üzerine birbirlerinden ayrıldılar. Barnaba, yanına Markos'u alarak Kıbrıs'a giderken, Pavlus da Silas'la birlikte ikinci misyonerlik seyahatine çıktı (*Elç. İşl.* 15/36-41). Anado-

---

[169] Alexander, "Chronology of Paul", *DPL*, s. 122-123.

[170] Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s. 74-75

[171] Munck, *a.g.e.*, s. 75, 100

[172] Markos'un Perge'de onlardan ayrılma sebebi olarak, onun bu bölgede bulunan Keltler'den korkması zikredilir. Ferdinand Leguenne, *Gala'tlar*, trc. Suzan Albek, TTKY., Ankara, 1979, s. 147.

[173] Luka burada ayrılma sebebi olarak Markos'un Pamfilya'da onları terkini gösteriyor. Ancak, bu kadar keskin bir anlaşmazlığa sebep olarak Markos'un onlardan ayrılmasının gösterilmesi yeterli bir sebep olarak görünmemektedir. Ayrılığın altında yatan sebep Yahudi-Yahudi olmayanlar (milletler) problemi olması daha muhtemeldir. Parker, a.g.m., s. 413.

lu'ya giden Pavlus, Kilikya yoluyla Derbe'ye, sonra da Timoteyus'un kendilerine katıldığı Listra'ya (Hatun saray)[174] gittiler. Daha önce organize ettikleri cemaatleri (kiliseleri) ziyaret ederek Galata yoluyla Troas'a haraket ettiler[175] Troas'ta yaşadığı bir vizyonda, bir adamın kendisine yalvararak "Makedonya'ya gel bize yardım et" dediğini görünce, Tanrı'nın Müjdeyi Avrupa'da duyurmaya çağırdığı sonucuna varır (*Elç. İşl.*16/8-10). Troas'tan denize açılarak Semadirek'e, ertesi gün de, Neo Polise geçtiler. Oradan Makedonya'nın en önemli kenti olan Filipe'ye gittiler; burada bir kaç gün kaldılar. Sonra Amfipolis ve Apolonya'yı geçerek Selanik'e (*Elç. İşl.* 17/1-2), oradan da Boreo Veriya'ya gittiler (*Elç. İşl.* 17/10). Her şehirde birer cemaat (kilise) kuruyorlardı. Veriya'daki tehlikeli boyutlara ulaşan düşmanlık sebebiyle Atina'ya gitmek için, Silas ve Timoteyus'u bırakarak şehri terketiler (*Elç. İşl.*17/13-15). Kendisine atfedilen ve Ares tepesinde meşhur konuşmasına[176] rağmen Pavlus, Atina'da başarılı olamadı (*Elç. İşl.* 17/22-31)[177]. Pavlus, hayal kırıklığı içinde Timoteyus'u Selanik'e

---

[174] Ferdinand Leguenne, *Galatlar*, s. 147.

[175] *Elç. İşl.*'lerin yazarı burada "biz" zamirini kullanıyor. Bu ifade de, metinin bu bölümünün Galatya'da Pavlus ekibine katılan birinin hatıratından yararlanarak kaleme alınıdığını gösteriyor olsa gerektir.

[176] "*Elç. İşl.* tarafından Pavlus'un Atina'da yaptığı konuşma olarak nakledilenin doğruluğu hususunda son zamanlarda çok tartışma yapılmıştır. Bu tartışmaların ulaştığı sonuç, bu konuşmada Pavlus'un söylemediği hiçbir şeyin bulunmadığıdır. Ancak, bu konuşmanın doğruluğunu göstermez. Çünkü, Pavlus mektuplarında Atina'daki bilginlere öğrettiğinden daha fazlasını yazar ancak, bunlar burada yaptığı konuşmasında görünmezler''. Ervin R. Goodenough with A. T. Kraabel, "Paul and The Hellenization of Christianity", s. 24-25.

[177] *Elç. İş.* 17/23'de Luka Pavlus'un Atinalılar'a şöyle dediğini nakleder: "Ben çevrede dolaşırken, tapındığınız yerleri incelerken üzerinde '**BİLİNMEYEN TANRI'YA**' diye yazılmış bir sunağa bile rastladım. Sizin bilmeden tapındığınız bu Tanrı'yı ben size tanıtayım". Aziz Hieronymos ise Atina'da olduğu nakledilen olayı, daha doğrusu mabed üzerindeki yazı hakkında farklı bir rivayet nakleder. Pavlus'un mezbah üzerinde "Asya'nın, Avrupa'nın, Afrika'nın Tanrılarına, bilinmeyen ve yabancı Tanrılara" yazısını gören Pavlus bunu Hıristiyan dinînin yararına kullancağını düşünmüş, maksadına zarar verecek olanları bir kenara bırakmış, yalnız "bilinmeyen Tanrılara" kısmını almış, bunu da "bilinmeyen Tanrı'ya" dönüştürmüştür. Erasmus, *Deliliğe Methiye*, Çev. Nusret Hızır, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1992, s.143.

geri gönderdi; kendisi de Silas'la birlikte Korint'e gitti (*Elç. İşl.* 18/1). Cladius'un Yahudileri Roma'dan çıkarması üzerine buraya gelen Akvila ve karısı Priskila ona katıldılar. Meslekleri çadırcılık olduğundan onlarla birlikte çalışan (*Elç. İşl.* 18/4) Pavlus, Korint'te bir cemaat kurmak için bir buçuk yıl uğraştı. (*Elç. İşl.* 18/11). Cemaat her türden insandan oluşuyordu. Galyo'nun (m.s. 51-52) Korint'e prekonsül olduğu zaman Pavlus'a muhalif olan Yahudiler, onu mahkemeye verdiler. Galyo, huzuruna çıkarılan Pavlus'u, bu meselelerin Yahudilerin kendi yasalarıyla ilgili olduğunu söyleyerek onları huzurundan çıkardı. Burada bir müddet daha kaldıktan sonra, Priskila'yı ve Akvila'yı da yanına alarak Suriye'ye gitmek için yola çıktı. Kenhere'ye uğrayarak Efes'e gittiler. Pavlus, Akvila'yı ve Priskila'yı burada bırakarak kendisi yoluna devam etti. Kayseriya'ya vardı, sonra Kudüs'e giderek, oradaki cemaati ziyaret etti. Oradan da Antakya'ya geçti. *Elç. İşl.* 18/22'deki ifadeyi bazıları Sezariye'deki bir kilise ziyareti olarak kabul ederken Munck, bunun ikinci misyonerlik faaliyetinin Kudüs ziyaretiyle bittiğinin bir işareti olarak kabul eder[178].

D. ÜÇÜNCÜ MİSYONERLİK SEYAHATİ

Pavlus, Antakya'da kısa bir süre (*Elç. İşl.* 18/23) kaldıktan sonra, üçüncü misyonerlik seyahatine çıktı. Galatya ve Firigya bölgelerini dolaşarak Efes'e geldi. Bu onun Efes'e ikinci gelişiydi. Burada üç yıla yakın bir süre kaldı. Daha önce Vaftizci Yahya adına vaftiz olanları yeniden vaftiz etti (*Elç. İşl.* 19/1-7)[179]. Üçüncü misyonerlik gezisi olarak adlandırılan bu seyahati, üç yılı Efes'te olmak üzere beş yıl sürmüştür[180].

---

[178] "Sezariye'ye vardıktan sonra Kudüs'e gidip ordaki inanlılar topluluğunu ziyaret etti, oradan Antakya'ya geçti. Bir süre kaldıktan sonra yola çıktı; sırayla Galatya ve Frikya bölgelerini dolaşarak tüm öğrencileri ruhça pekiştirdi".

[179] Elç. İşlerinde Yahya iki kez zikredilir. İkisinde de, onun vaftizinin tevbeyle alakalı olduğu ve ve ikincil bir role sahip olduğu (ilkinde Yahya'nın kendisi, ikincisinde ise Pavlus tarafından) vurgulanır. *Elç. İşl.*, 13/24,194; Parker, "Paul", *EA*, s. 414

[180] Grant, *Saint Paul*, s. 16.

E. II. KUDÜS ZİYARETİ VE TUTUKLANMASINDAN ROMA YOLCULUĞUNA KADAR

Pavlus'un son Kudüs ziyareti hakkında da, hayatındaki diğer olaylarda olduğu gibi kesin tarih yerine birbirine yakın tarihler ileri sürülür. Pavlus'un kendi mektuplarından hareketle yapılan tarihlendirmeye göre bu ziyaret Kudüs Konsili, Antakya'da Petrus'la yaşanan olay ve Efes ziyareti ile son Makedonya yolculuğunun da yer aldığı 51'de, *Elçilerin İşleri*'ne göre ise bu ziyaret, 57-59 arası bir tarihte gerçekleşmiştir[181].

Pavlus Makedonya'daki ve Ahaya'daki kardeşlerin topladığı yardım parasını Kudüs cemaatine götürmek istemektedir. Ancak bu ziyaretin kendisi açısından riskli olduğunu da bilmektedir. Pavlus'un bu son Kudüs ziyareti hakkındaki endişesi çok canlı bir şekilde *Elçilerin İşleri*'nde tasvir edilir. Pavlus'un Kudüs'te "ellerini ayaklarını bağlayacaklar" (*Elç. İşl.* 20/31), "ve onu öldüreceklerdir" (*Elç. İşl.* 21/13). Aynı kaygıyı kendi mektubunda da görmek mümkündür: "Kardeşler, Rabbimiz İsa Mesih ve Ruh'un sevgisi adına size yalvarıyorum, benim uğruma Tanrı'ya olan dualarınızla uğraşıma katılın. Yahudiye'de imansızlardan kurtulmam için dua edin. Öyle ki, Tanrı'nın isteğiyle sevinç içinde yanınıza gelip arkadaşlığınızla gönlümü ferahlatayım. Esenlik veren Tanrı hepinizle birlikte olsun. Amin"[182].

Pavlus'un Kudüs'e giderken göze aldığı bu risk, yalnızca toplanan yardımı yerine uluştırma kaygısıyla açıklanamaz. Pavlus'un son Kudüs ziyareti sırasında yanında milletlerden oluşan cemaat (kilise)[183] temsilcilerinden teşekkül eden büyük bir kalabalığın yer alması (*Elç. İşl.* 20-21), onların, yardım taşımanın yanı sıra bir görevlerinin de olduğunu gösterir.

---

[181] Pavlus'un kronolojisini tespit hususundaki bu tarihlendirmeler ve ayrıca yolculukları sırasında uğradığı yerler ve burada kaldığı sürüler hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bkz. A. Alexander, "Chronology of Paul", *DPL*, s. 115-123.

[182] Roma. 15/31-33.

[183] Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, s.303

Toplanan yardımla birlikte, milletler kiliselerinin temsilcileriyle Kudüs'e gelmesi, Eski Ahit'te (*Mika* 4/1; *İşaya* 2/2; 60/5) yer alan milletlerin zenginlikleri ile Kudüs'e gelecekleri vaadinîn gerçekleştiğini göstermeye yöneliktir. Pavlus'un adına izafeten *Elçilerin İşleri*'nde yer alan ifadeler[184], Kudüs ziyaretinin amacının bu vaadin gerçekleştiğini ortaya koymağa yönelik olduğunu anlamayı kolaylaştırır. Bu da Pavlus'un, Yahudi eskatolojisinin bir unsuru olan Messiyanik Krallık'ın kurulduğu zaman milletlerin Kudüs'de toplanacağı düşüncesinden oldukça etkilendiğini gösterir. Yanında toplanan yardım ve milletler kiliselerinin temsilcileriyle Kudüs'e giderek Pavlus'un yapmak istediği Yahudileri kıskandırmak ve bütün İsrail'in kurtuluşunu sağlamaktır[185].

Grant, Pavlus'un topladığı yardımları Kudüs'e getirmesinin buradaki Yahudi-Hıristiyanları, Pavlus'un başlatmış olduğu, milletlere yönelik tebliğ faaliyetini teşvik etmeye yönelik olduğunu söyler. Pavlus'un bu hareketinin sonucu olarak da, Kudüs cemaatinin başı durumunda olan İsa'nın kardeşi Yakup, Romalılar tarafından tutuklanması anında Pavlus'u yalnız bırakır. Grant, Pavlus'un tutuklanması ve ortadan kaldırılması Yahudi-Hıristiyanlar arasında probleme sebep olan bir kimsenin ortadan kalkması anlamına geldiğinden, Yakup 'un suçlanmasının uygun olmadığını, bir düşünce olarak ileri sürer[186].

---

[184] "Şimdi ise, Tanrı'nın atalarımıza olan vaadine umut bağladığım için burada bulunmakta ve yargılanmaktayım. Bu, on iki oymağımızın gece gündüz Tanrı'ya canla başla kulluk ederek erişmeyi umdukları vaattir"Elç. İş. 26/9 vd. "Ben İsrail'in umudu uğruna bu zincire vurulmuş bulunuyorum..." Elç. İş. 28/20.

[185] Munck, *a.g.e.*, s. 304, 306-307, 309. Maccoby, ise Pavlus'un kendisi için tehlikelerle dolu olan Kudüs'e gitme hususundaki ısrarını, onun Kudüs konsilinde olduğu gibi bir taviz koparma arzusu olduğunu söyler. Eğer hayatını tehlikede görürse, bu Kudüs ziyaretinden az önce elde ettiği Roma vatandaşlık statüsünü kullanarak kendisini kurtaracaktı. Bu yaklaşım, Pavlus'un Kudüs'teki tehlikelerin farkında olduğundan, Roma vatandaşlığını buraya gelmeden önce kazandığını bir ön kabul olarak ileri sürer. Çünkü, Maccoby'e göre daha önceler Pavlus, ihtiyaç duymuş olmasına rağmen (*Kor.* II 11/25), Roma vatandaşlığı ayrıcalığını kullanmamıştı. Maccoby, *The Myth Maker*, s. 160-161.

[186] Grant, *Saint Paul*, s. 167.

Pavlus, Kudüs'te yaşanan bir karmaşanın arkasından linç edilmekten, Romalılar tarafından tutuklanmayla kurtuldu. Yahudilerin, yargılanmasında baskı yapmalarından korktuğundan Roma vatandaşı olması sebebiyle, Sezar'ın önünde yargılanmayı istedi. İsteği kabul edilerek yargılanmak üzere Roma'ya gönderildi.

F. ROMA'DAKİ HAYATI VE VEFATI

Pavlus, Roma'da iki yıl kaldı. Başlangıçta evi gözetimi altında tutulurken daha sonra hapishaneye konulmuş görünmektedir. Romalılar'ın onu mahkemeye çıkarmış oldukları kesin olmakla birlikte, mahkeme süresinin bir yıl mı iki yıl mı olduğu belli değildir[187]. Sonunda Neron'un mahkemesi onu ölüme mahkum etti ve idam edildi[188]. Grant, Romalı tarihçi Tacitus tarafından doğrulandığı gibi, Büyük Roma yangınının günah keçisi olarak Hıristiyan cemaatine karşı takınılan tavrın bir parçasının da Pavlus'a yöneltilmiş olduğunu, bu yüzden de öldürüldüğünü söyler. Ancak, bu rivayet doğru olamayabilir çünkü, Pavlus'un ölümünün bu olaylardan daha sonraki bir zamanda gerçekleşmiş olması da mümkündür.

Bu tarihin, ne olduğu hususunda az çok farklılıklar vardır. Pavlus'un ölümü, Harnack'a göre 64, Turner'e göre 64-65, Ziesler'e göre 65 civarındadır[189]. Ramsey, Lighfoot ve Amiot'e göre ise Pavlus'un ölüm tarihi 67'dir[190].

---

[187] Rudolf Bultmann, "Paul", *TCTM*, I, 177.

[188] Grant, *Saint Paul*, s. 21, 187. Roma'daki kalış süresinin iki yıl oluşuna dair bkz. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 70.

[189] Maclean, "Paul The Apostle" *DBH*, s. 690; Ziesler, *a.g.e.*, s. 2. Pavlus'un Roma'da şehit edilmesi bütün Hıristiyan yazarlarca -kadim, hadis- kabul edilir. Romalı Clement (i.s 95), ikinci yüzyılın sonunda Tertullian, üçüncü yüzyılda Origen, Pavlus'un Neron'un döneminde şehit edildiği konusunda hem fikirdirler. Maclean, a.g.m., *DBH*, s. 691; Eusebius, Pavlus'un bir mahkum olarak Roma'ya getirildiğinden ve burada şehit edildiğinden hapsetmekle birlikte, ölüm tarihi hakkında bir şey söylemez. Ancak, bu olayın Neron zamanında gerçekleştiğini kabul ettiği, ifadelerinden anlaşılmaktadır. Eusebius, *The History of Church*, Penguin Books, England, 1988, s. 97-99.

[190] Maclean, "Paul The Apostle" *DBH*, s. 690; Bihlmeyer-Tuchle, *Hıristiyanlık*, s. 25; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 34.

G. PAVLUS'UN MEKTUPLARI VE *ELÇİLERİN İŞLERİ* ARASINDA BENZERLİKLER VE FARKLILIKLAR

Mektuplarda anlatılanlarla *Elçilerin İşleri*'nde anlatılanlar, Anadolu'nun ve Yunanistan'ın Pavlus'un büyük faaliyet alanı olması hususunda uyuşurlar. Ayrıca, Pavlus'un mektuplarında adı geçen şahısların yalnızca dörtte üçü, *Elçilerin İşleri*'nde de zikredilir[191].

Fakat, *Romalılar'a Mektup* 15/19'daki Illyricum, *Galatyalılar'a Mektup* 1/17'deki Arabistan ve *Galatyalılar'a Mektup* 2/1'deki Titus, *Elçilerin İşleri*'nde yer almaz. Pavlus'un *Korintliler'e II. Mektup* 11/29 vd. anlatılan sıkıntıları da *Elçilerin İşleri*'nde dağınık olarak ve onlardan da sopayla dövülme (16/22-23), taşlanma (14/19) gibi birkaç tanesi yer alırken, bu dövülmenin Yahudiler tarafından yapıldığına yer verilmez. Bu ciddi bir noksanlık olmamakla birlikte, ikisinin müstakil kaynaklar olduğu anlamına gelir. Ancak farklılıklar yalnızca bunlardan ibaret de değildir; daha ciddi olanları da vardır.

Pavlus, niçin yaptığını anlatarak Kudüs'e üç ziyaretten bahseder: Birincisi, Hıristiyan oluşundan üç yıl sonraki gidişi (*Gal.* 1/18-21); ikincisi milletlerin Hıristiyan oluşunun çıkardığı problemlerin tartışıldığı muhtemelen Kudüs Konsili olarak bilinen ve 49-52'ye kadar farklı tarihler verilen ziyaret (*Gal.* 2/1-10) ve üçüncüsü, tutuklanıp Roma'ya gönderilmeden önce gerçekleşen, Kudüs'teki kutsallara yardımı hedefleyen ziyaret (*Roma.* 15/25-32; *Kor. I* 16/4). Bunlara karşılık *Elçilerin İşleri* beş Kudüs ziyareti zikreder (9/26-27;11/29-30;12/25; 15/129 ve 18/22). Bunlar mektuplardakiyle yalnızca sayı olarak değil, gerçekleştiriliş maksatlarıyla da farklılık arzetmektedir[192].

---

[191] Prudy, "Paul the Apostle, *IDP*, IV, 686. Meeks'e göre, Pavlus'un Pastoral mektuplarının dışında, zikrettiği kişilerin sayısı, altmış beştir. *Elç. İşl.* bu sayıya 13 kişiyi bir de adı bilinmeyen bir ev sahibini ekler. Wayne A. Meeks, "The Social Contex of Pauline Theology", *Interpretation*, s. 269.

[192] Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 686. *Elçilerin İşleri*'ne göre Pavlus, Hıristiyan olmasından sonra Kudüs'e beş muhtemelen altı kez gitmiştir:
1.Şam'dan kaçtıktan hemen sonra (22/179).

Bu farklılıkları ortadan kaldırmak ve mektuplarda anlatılan Kudüs ziyaretleriyle, *Elçilerin İşleri*'ndeki ziyaretleri telif etme çabaları vardır. *Elçilerin İşleri* 15/1-29'daki anlatım *Galatyalılar'a Mektup* 2/1-10'daki ikinci ziyaretin farklı iki bakış açısından anlatımı olarak görülür. Başka bir takım uzlaştırma çabalarının olmasına rağmen, bunlar içinde en radikal olan şudur:

Yeni Hıristiyan olan Pavlus'un Kudüs'e gelişi ve Barnaba tarafından elçilere takdim edilmesi olayının ele alınmasından dolayı, *Galatyalılar'a Mektup* 1/18-21 ile *Elçilerin İşleri* 9/26-27'deki aynı ziyaret olduğu gibi, aralarındaki farklılıklara rağmen Yahudilerle-milletler arasındaki meselelerle ilgili olmaları hasebiyle *Galatyalılar'a Mektup* 2/1-10'da ve *Elçilerin İşleri* 15/1-29'da zikredilen Kudüs ziyaretiyle aynıdır.

Kudüs cemaatine götürülecek yardımla ilgili olduklarından dolayı *Korintliler'e I. Mektup* 16/1-4 ve *Romalılar'a Mektup* 15/25-32 ile *Elçilerin İşleri* 11/29-30, 12/25 aynı ziyaretler olduğu kabul edilebilir. Ancak bu özdeşleştirme de nihai anlamda bir çözüm sunmaktan uzaktır. Zira, *Elçilerin İşleri*'ndeki kıtlık ziyareti *Gal.*1/18, 2/10'da zikredilen zamanda yapılmamıştır. *Elçilerin İşleri*15/1-29'daki konsilin yapıldığı ziyaret, ikinci ziyaretten önce değil, ondan az sonra ve son ziyaretten bir az önce olmalıdır[193].

2.Claudios'un zamanındaki bir kıtlıkla ilgili olarak Barnaba ve Saul Antakya'dan yardımı Yahudiye'deki kardeşleri getirirler (11/29-30)

3.Barnaba ve Saul Kudüs'e giderler (bazı metinler, onların uzun bir ziyaretten sonra Antakya'ya dönüşleri anlamın ifade eden "Kudüs'ten" şeklinde okunur) (12/25).

4.Pavlus ve Barnaba'nın yer aldığı konsilin gerçekleştiği Kudüs ziyareti (15/1-2)

5.II. seyahatten sonra Pavlus gider ve Antakya'ya dönmeden önce Kiliseyi selamlar (18/22)

6.Pavlus'un tutuklandığı III. seyahatin sonundaki ziyaret.

[193] Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 687. Fitzmyer de Kudüs ziyaretiyle ilgili *Elç. İş.* ve Pavlus'un mektuplarındaki anlatımları gruplandırarak aralarını telif etmeye çalışır. Pavlus'un mektuplarına göre Hıristiyan olduktan sonra Kudüs'ü iki kere ziyaret eder. Bir kez Hıristiyan olduktan 3 yıl sonra (Galat. 1/18) ve 14 yıl sonra da bir kez daha ziyaret etmiştir (Galat. 2/1). Roma. 15/25'te ise Roma'ya ve İspanya'ya gitmeden önce bir diğer ziyaret daha planlar.

Elçilerin İşleri'nin yazarının bakış açısını göstermesi açısından, Pavlus'un bir yer dışında[194] Yahudileri Hıristiyanlara eziyet ettiklerinden değil de, *İncil*'i kabul etmediklerinden dolayı üzüntüsünü ifade ederken *Elçilerin İşleri*'nin Yahudileri Hıristiyanların takibatçısı olarak nakletmesi[195] önemlidir. Ayrıca, Yahudi-Hıristiyanlarla, milletler arasındaki çekişmenin sona erdiği tezinin bir yansıması olarak yazar, son Kudüs ziyaretinin önemi ve tehlikesinden bahsetmekle birlikte, ondan kutsallara yardım maksadıyla değil de, Yahudi-Hıristiyanlarla milletler arasında devam eden çekişmeleri ortadan kaldırmak maksadıyla mabede normal bir takdime götürüyor şeklinde söz eder[196].

VI. PAVLUS'UN MİSYONERLİK FAALİYETİNDE TAKİP ETTİĞİ USÛL

Hıristiyanlığı yaymak için şehirden şehre giden Pavlus, yerleşik olan bir Yahudi cemaati bulup orada kalması dışında, gittiği yerde kalmıyordu. İlk önce Yahudi sinagoglarında konuşmaya başlıyor, ancak kendi İncil'inden bahsedince Yahudilerden tepki görüyordu[197]. Taraftar bulunca onu ikna etmeye uğraşıyor, bazı özel ev-

---

Pavlus'un Hıristiyan olduktan sonraki Kudüs ziyaretleriyle Luka tarafından bunlara dair verilen bilgileri telif etmek oldukça güçtür. En iyi çözüm Luka'nın anlattığı I. ziyareti Galatyalılar 1/18'de anlatılanla aynı kabul etmek ve Luka'nın II., III. ve IV. bölümleri de aynı olaya, Kudüs Konsiline (Galatyalılar 2/1-10) yapılan göndermeler olarak kabul etmek gerekir. Beşincisi, bir problem çıkartmazken VI. Roma'ya planladığı ziyarettir. Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 11-12. Munck, *Elç. İşl.* ve Pavlus'un mektupları arasında Kudüs ziyaratleriyle ilgili bilgileri telif etmenin zor olduğunu kabul etmekle birlikte, Pavlus'un her ikisinin de ortak noktasının Kudüs cemaatiyle arasının iyi olduğu ve ilk şakirtlerin ve Kudüs'deki cemaatin onun milletlere yönelik tebliğ faaliyetini onaylamalarıdır. Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 286.

[194] Sel. I 2/15.

[195] 9/23-24;13/45, 50;14/2, 19; 17/5 vd., 13 ; 18/6 vs.

[196] Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 687.

[197] Stendahl, Pavlus'un bu tarzını bir anlamda planlı olarak yaptığını kabul eder. Pavlus sinagoglara, incili diğer milletlere götürmeden önce, Yahudilerin "hayır'' cevaplarını tam olarak almak için gittiğini söyler. Bu yaklaşımın *Rom.* 9-

lerde onlarla buluşup konuşuyordu. Davetinde yeteri kadar başarılı olduğuna inanınca, orada -Korint'te yaptığı gibi- birkaç ay daha kalıyordu. Ya da -Efes'te olduğu gibi- oraya birkaç ay sonra tekrar dönüyordu. Buralarda kaldığı müddetçe, kendisinin kurduğu ya da başkaları tarafından kurulan Hıristiyan cemaatlerin bulundukları hal üzere kalmaları için teşvik edici türden ya da, onların kendisine yazdıkları problemlerini çözecek tarzda mektuplar kaleme alıyor[198] ve bu mektupları çalışma arkadaşları vasıtasıyla gerekli yerlere gönderiyordu.

VII. PAVLUS-İSA İLİŞKİSİ

Pavlus-İsa ilişkisinden maksat, aşağıda anlatılanlardan da, anlaşılacağı üzere, hem Pavlus'un İsa'yı tanıyıp tanımadığı yani, dünyevî hayatında onu görüp görmediği ve öğretisi hakkında herhangi bir bilgiye sahip olup olmadığı hem de onun öğretisini değiştirip değiştirmediğidir. Bu konu F.C Baur'den beri Pavlus üzerine yazan hemen hemen bütün yazarları, Pavlus'un din anlayışında İsa'nın merkezi bir yere sahip olmasından dolayı meşgul etmiş ve bu yüzden bu konuya dair bir şeyler söylemek gereğini, zorunlu olarak hissetmişlerdir.

Pavlus-İsa meselesi, Pavlus'un İsa'yı dünyevî hayatı sırasında tanıdığı; onun dünyevî hayatında tanımadığı, tarihsel İsa'nın Pavlus için herhangi bir önemi olmadığı ve bu ikisi dışında kalan yaklaşımlar olmak üzere üç şekilde ele alınacaktır.

A. PAVLUS'UN İSA'YI TANIDIĞI GÖRÜŞÜ

Johonnes Weiss, Pavlus'un İsa'yı dünyevî hayatında iken tanıdığını kabul eder. Ona göre eğer Pavlus, İsa'yı tanımasaydı, Şam'daki vizyonda gördüğünün o olduğunu bilmesi mümkün olmazdı. Klausner de, bu konuda Weiss'le aynı düşünür ve Pavlus,

---

11 bölümlernin yorumundan çıkacağını ifade eder. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 29.

[198] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 132.

İsa'yı dünyevî hayatında birkaç kere görmemiş olsaydı, Şam vizyonu gerçekleşmezdi, der. Weiss, Pavlus'un *Korintliler'e II. Mektup* 5/16'daki "Şöyle ki, biz bundan böyle bedene göre kimseyi tanımayız; ve Mesih'i bedene göre tanıdıksa da, artık şimdi öylece tanımıyoruz" ifadesini, bir kimsenin bir başkasını gözleriyle görerek tanıması gibi, Pavlus'un da İsa'yı tanıdığı şeklinde anlar. Kennedy, Weiss'in bu yaklaşımını kabul etmekle birlikte, bu anlayışı yukarıda zikredilen metne dayandırması hususunda eleştirir. Moulton'a göre de, Pavlus İsa'nın çarmıha gerildiği hafta Kudüs'te olmakla kalmamış, İsa ile tanışmış ve çarmıh hadisesine şahit olmuştur. Bousset de, Weiss gibi *Korintliler'e II. Mektup* 5/16'dan hareketle Pavlus'un İsa'yı hayatının son günlerinde Kudüs'te gördüğü sonucunu çıkartır. Hans Lietzman ve Bousset, Pavlus'un Gamelyel'in talebesi iken ara sıra karşılaştığını varsayarlar. Pope, *Luka'ya Göre İncil* 19 1-10'da zikredilen zengin adam Zakay'ın, Pavlus olduğunu düşünür. Scott ise, *Korintliler'e. II. Mektup* 5/16'dan haraketle Pavlus'un İsa'yı çok az da olsa, gördüğü sonucunu çıkardığı gibi, Weiss ve Kenndy gibi, hayattayken görmemiş olsaydı, Şam yolundaki vizyonun imkansız olacağını söyler. Van Unnik'de *Elçilerin İşleri* 22/3'un ve *Korintliler'e II. Mektup* 5/16'yı Pavlus'un İsa'yı görmesinin delili anlamında desteklediğini düşünür[199].

Goudge de, Pavlus'un İsa hakkında bilgi sahibi olduğunu ileri sürerek iddiasını şöylece temellendirir: Her şeyden önce Pavlus, Hıristiyan olmadan önce İsa'nın ve onun öğretisi hakkında oldukça çok şey biliyordu. Çünkü o bir ferisiydi ve ferisiler Rabb'ın misyonuna büyük bir önem atfediyorlardı. Hıristiyanları takibata başlamadan önce, onlar hakkında bilgi sahibi olmuş olması da ayrıca muhtemeldir [200] (*Elç. İşl.* 22/3-5, 26/9-11). Diğerleri gibi, o da kilisenin bir üyesi olmuş (*Elç. İşl.* 9/18-19, 11/25-26, 13/1),

---

[199] John W. Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Korinthians V. 16 Once More", *NTS,* 17, s. 293-94. Dean de, Pavlus'un Şam vizyonunda "sen kimsin?" sorusunu onun İsa'yı dünyevî hayatı sırasında görmediğinin bir delili olarak kabul eder. Anthony C. Dean, *St. Paul and His Letters*, s. 53

[200] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 110; Goguel, *Jesus and Origins of Christianity*, s. 116; Prudy, "Paul the Apostle"., *IDP*, IV, 685.

diğerlerinin kilise inancını almaları gibi o da öylece almış ve diğerlerinin yetiştirildiği gibi o da, Rabb'ın hayatı ve ögretileri hakkında yetiştirilmişti (*Luka* 1/1-4). Başka türlü olsaydı onun elçiliği imkansız olurdu[201].

Pavlus'un İsa'yı dünyevî hayatında gördüğünü ortaya koymaya çalışan bu yaklaşımların savunulmasını zorlaştıracak türden oldukça fazla problem vardır. Bunları aşağıdaki şekilde ele almak mümkündür.

Pavlus, İsa'yı yeryüzünde tebliğ görevini yerine getirdiği zaman kişisel olarak tanıdığına dair her hangi bir delil ortaya koymadığı gibi[202], *Korintlilere II. Mektup* 5/16 da Pavlus'la İsa'nın karşılaştığı şeklinde yorumlanamaz[203]. Zira atalarının dinî öğretisine sıkı sıkıya bağlı birinin, İsa'yı duyduğunda onun öğretisini kabul edeceğini düşünmek oldukça zor görünmektedir[204]. Zaman zaman, İsa'nın bir sözünü iktibas eder ya da ima eder (*Sel. I* 4/2,15; 5/2,13,15; *Kor. I* 7/10-11; 9/14, 11/23-25, 13/2; "Sevgi Yasa'nın tamamlanmasıdır", *Roma.* 12/14-17, 13/7, 14/13,14,16/19)[205] ; ancak bu

---

[201] Goudge, *The Theology of St. Paul*, s. 411.

[202] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 90; Amiot,*The Key Concepts of St. Paul*, s. 18; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 138; Grant, *Saint Paul*, s. 15.

[203] Ölümünden, gömülmesinin üçüncü gününde dirilişinden, ilk kez Petrus'a ve son olarak da kendisine görünmesinden bahsetmesinden dolayı aynı zamanda yaşamış oldukları sonucuna ulaşmak daha uygun bir sonuç olarak görünmektedir (*Kor.* I 15/5) Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 31. Pavlus'un İsa'yı dünyevî olarak görmediği şeklindeki yaklaşıma karşın, onun İsa'yı gördüğünü kabul eden bir çok kişi de vardır. bunlar arasında muhafazakâr İngiliz bilim adamı, Sir William Ramsey, Weiss, Yahudi bilim adamı Kalausner, İngiliz edebiyat eleştirmeni Robert Graves tarafından kabul edilir. Powell Davies, *The First Christian*, s. 174.

[204] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 18. Nock, Pavlus'un bu ifadesini Pavlus'un İsa'yı tanıdığı ya da onun hakkındaki bilgilere artık değer vermediği anlamında anlamaz. O daha ziyade bu ifadelerden, bütün Hıristiyanların bedensel olarak öldükleri ve onların bedene göre (İsa bile olsa) yaşamadıklarını anlar. Mesih'deki hayat yeni bir var oluştur. Bu yeni hayat, bütün evvelki hayat ve tecrübelere, İsa'nın tecrübesine zıttır. Arthur Darby Nock, *Early Gentile Christianity and Its Helenistik Background*, s. 80.

[205] Fitzmyer, *a.g.e.*, s.33; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1386.

yerlerde Pavlus, İsa'dan kaynaklanan bir geleneği aktarsa da, bunların İsa'dan geldiğini ya bilmez ya da bilmemezlikten gelir[206].

İsa ve onun hakkında bildiği şeyler çok azdır: Kendi nazarında olmasa da başkalarının nazarında seçkin bir yere sahip ve Kudüs cemaatinin başı olan Yakup 'un Mesih İsa'nın kardeşi olduğunu (*Kor.I* 9/5; *Gal.* 1/19;*Gal.* 2/6,9), İsa'nın misyonunun kendi halkı için olduğunu da bilir (*Roma.* 15/8). Bunların yanı sıra, İsa'nın bakireden doğumu, Yahya tarafından vaftiz edilmesi ve onun görevi ile ilgili olarak yaptıklarına dair asla bir şey zikretmez[207]. Haç[208] ve dirilişten sık sık söz etmesine rağmen, İsa'nın şahsıyla ilgili olarak yalnızca dört yerde ona atıfta bulunur: Mesih'in Yahudi Yasa'sı denetimindeki Yahudi bir kadından doğduğu (*Gal.* 3/196; 4/4); Davud'un soyundan olduğu (*Roma.* 1/3); ölümünün arifesinde kendisine ihanet edenin de içlerinde bulunduğu şakirtleriyle yemek yediği ve onlara bu yemeği kendisini hatırlamak maksadıyla devam ettirmelerini emretmesi (*Kor. I.* 11/23-25)[209]. Fakat, bunlar da, saf tarihi hakikatler olmaktan ziyade teolojik maksatla zikredilen ve yine bu maksat için kullanılan bilgilerdir[210].

Öğretisi hakkında bildikleri de sınırlıdır: Boşanma (*Kor. I* 7/10-11), İsa'nın incil tebliğcilerini desteklemesi (*Kor. I* 9/14), Rabb'in ikinci gelişi (*parousia*) (*Sel. I* 4/15-17) gibi. Ayrıca Markos İn-

---

[206] Ziesler, *Pauline Religion*, s. 21.

[207] Leander, *Paul and His Letters*, s. 39.

[208] Pavlus Mesih'in çarmıha gerilmesinden açıkça bahsetmesine karşın, detaylı bir tasvir vermez. Bu daha ziyade resmi bir bildiri niteliğindedir. Käsemann, *Perspectives On Pavlus*, s. 49.

[209] Ziesler, *Pauline Religion*, s. 20; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1386; Grant, *Saint Paul*, s. 58; Bultmann, *TNT*, I, s. 188.

[210] Bu bilgiler teolojik hakikatler olsa da, aynı zamanda tarihsel gerçekliği tartışılmayan birine ait olan bilgilerdir. İsa'nın tarihselliğinin tartışıldığı zamanlardan kalma olan çalışmalarda Pavlus'un İsa Mesih'in tarihselliğini kabul ettiğinin üzerinde durulur. Bkz. Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 31-40. Ayrıca İsa üzerine yapılan ve onun tarihselliğini sorgulayan çalışmaları ele alarak onları eleştirilen müstakil bir çalışma olarak bkz. A. Schweitzer'in *Question for History of Jesus.*

cil'inde yer alan hem kadının hem de kocanın ayrılmamasına dair İsa'nın yasağını da bilir (*Kor. I* 7/10-11)[211].

Pavlus'un İsa'yı tanıyor olmasına rağmen, onun hakkındaki bilgisinin kıtlığı ve öğretisi hakkındaki suskunluğu hakkında ise şunlar ileri sürülür:

Hayatı hakkında yukarıda zikredilen kısa bilgiler dışında bir şey yazmamasının sebeplerinden biri, o zaman *İncil*'lerin bildiğimiz anlamda yazılmamış olmasıdır[212].

Mesih hakkındaki geleneksel bilgiyi detaylı olarak bilmiyor; bu yüzden de kaynağından emin olmadığı için, kullandığı ifadeleri ona atfetmemektedir. Ancak böyle bir açıklama tarzı, Pavlus'un Kudüs ziyaretinde Petrus'tan İsa hakkında hiçbir şey işitmediği anlamına geldiği gibi, bu aynı zamanda ilk dönem Hıristiyanlarının İsa-geleneğini kullanmadıkları ve onun başkalarına aktarmakla meşgul olmadıkları anlamına da gelir. Bilgi elde etmedeki imkanların çokluğuna rağmen Pavlus, İsa hakkında çok az şey biliyorsa bu, İsa'nın Kudüs cemaati için çok önemli bir yer işgal etmediğini de gösterir [213] ki, böyle bir şeyi düşünmek bile, Kudüs cemaati için mümkün değildir.

Pavlus'un İsa'nın kardeşlerinden bahsetmesi ve Kudüs kilisesi üzerinde durması bu konuda tarihi geleneği kullandığını gösterir. İsa hakkında bilgi sahibi olabileceği, elçilerden[214] Petrus ve Yuhanna'yı ve İsa'nın kardeşi Yakup'u tanır. Ancak, mektuplarını kaleme aldığı polemik ortamı, ilk Hıristiyan liderlerden ve diğer Hıristiyanlardan bir şeyler öğrendiğini kabul etmesine engel olur[215].

Bir diğer yaklaşım ise, Pavlus'un İsa'yı sorgulayan, onu alaya alan, onu reddeden, onu mahkum eden ve çarmıha gerilmesine

---

[211] Leander, *Paul and His Letters*, s. 39 Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, s. 65; Grant, *Saint Paul*, s. 58; Bultmann, *TNT*, I, 188.

[212] Grant, *a.g.e.*, s. 58.

[213] Ziesler, *a.g.e.*,s. 22.

[214] Goguel, *Jesus and Origins of Christianity* s. 117.

[215] John W. Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More", *NTS*, 17, s. 302; Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 685.

şahitlik eden ferisiler tarafında yer aldığını düşünmesi, kendisini, "İsa'yı çarmıha geren yöneticiler" içinde saymasıdır. İsa'nın tebliğinin yayılmasında kendisini engel olarak görmesi ve bunun verdiği suçluluk duygusunun da İsa konusunda Pavlus'u suskunluğa ittiği, şeklindedir.

Pavlus'un mektuplarını belli şartlar karşısında yazmış olması da, Mesih'in dünyevî hayatı hakkında fazla bir bilgi vermesine engeldir. Ayrıca, mektupların yazıldığı yerlerde bulunan kimselerin, onun hayatı hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olmalarını, Pavlus'un İsa'nın dünyevî hayatı hakkında bildiği şeyleri ortaya koymasına engel olduğunu düşünenler de vardır[216].

Pavlus'un İsa'nın dünyevî hayatında onu tanıdığını düşünmememize rağmen, İsa hakkındaki sessizliğinin en önemli sebeplerinden birisinin ve belki de, bize göre en önemlisinin, İsa'yı yaşarken görmeyi, diğer havarilerin bu konuda onun sahip olmadığı bir ayrıcalık olarak kabul etmeleri, olduğunu zikretmek gerekmektedir. Bu sebepten dolayı Pavlus, onun dünyevî hayatını görmezden gelir. Bu da Pavlus'un kendi yaklaşımlarını geçersiz sayacak bir takım verileri nasıl yok saydığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir[217].

B. PAVLUS'UN İSA'YI TANIMADIĞI

Yukarıdaki yaklaşımın aksine Pavlus'un İsa'yı dünyevî hayatında görmediğine dair yaklaşım, daha çok kişi tarafından savunulduğu gibi, onu gördüğünü kabul eden yaklaşıma nazaran daha kesin bir kanaattir. G. G. Findlay, Pavlus'un İsa'nın Kudüs'e geldiği zaman orada bulunmadığını ifade eder. Dibelius ve Kümmel, Pavlus'un tarihsel İsa ile bir kez bile karşılaşmadığını, buna işaret ettiği düşünülen delilerin yeterli olmadığını söylerler. H. J. Schoeps ve John Knox da Pavlus'un İsa'yı asla görmediği hususunda aynı kanaattedirler. Bultmann da, Pavlus'un İsa'nın ne talebesi ne de hayatında

---

[216] Leander, *Paul and His Letters*, s. 40; Grant, *Saint Paul*, s. 58-59.

[217] Powell Davies, *The First Christian*, s. 175; Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More", *NTS*, 17, s.302.

onun bir düşmanı olmadığını söyler[218]. Bultmann'a göre İsa ve Pavlus arasında bir devamlılık söz konusudur. Ancak, bu devamlılık tarihsel olarak birbirlerine bağlı olmaları anlamında değil, aralarında teolojik benzerlikler olması anlamındadır.

İlk kilisenin taşıdığı ve aktardığı İsa'nın kendisi ve öğretilerine dair gelenekten Pavlus'un haber olmadığını çağrıştıracak şeyleri, onun mektuplarında bulmak mümkündür. Mesela, ilk dönem geleneğin nakli olarak kabul edilen *Matta İncili*'ndeki İsa'nın büyük rabbi muallim olduğu hususundaki vurgu, Pavlus'ta yoktur. Onun yerine, Mesih'in kurtarıcı ölümü, dirilişi, ve şimdiki hâkimiyeti Pavlus'un İsa'ya bakış açısının içini doldurur.

Mesih'in çarmıha gerilmesi hakkında, Pavlus'un bize aktardıklarından fazlasını bilmediği anlaşılmaktadır. İncillerde yer alan detayların hiçbirisinin Pavlus'un mektuplarında yer almaması bunu destekler mahiyettedir. Ölüm sahnesi ile ilgili bir şey bilmemektedir. Tek bildiği, "onun ölüme teslim edildiğidir". Bu yüzden de, Mesih'i öldürenler hakkında, onların kimler olduğuna - insan ya da grup anlamında- dair bilgisi yoktur. Mesih'in ölümünde, şer prensler ve güçler tarafından dünyevî vasıtaların kullanıldığını düşünür. Bu yüzden de, İsa'nın ölümü sebebiyle kimseyi, ne Yahudileri ne de Romalılar'ı suçlayan ifadeler Pavlus'un mektuplarında yer almaz[219].

Pavlus'un Mesih'i tanımadığının delili olarak yukarıda, onu tanıdığını söyleyenlerin düşüncelerini savunma hususunda problem doğuran olarak zikrettiğimiz şeyler de tersinden bir bakışla onun Mesih'i görmediğinin birer delili olarak da kullanılabilir.

---

[218] Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V/16 Once More", *NTS*, 17, s. 295; Bultmann, *TNT*, I, 187.

[219] Leander, *Paul and His Letters*, s. 38.Leander, Sel. I 2/14-16'daki ifadeleri sonradan katılma olup, mektubun aslında olmadığını kabul etmesi böyle bir sonuca götürür.

C. DÜNYEVİ İSA'NIN PAVLUS'U İLGİLENDİRMEDİĞİ

Pavlus-İsa ilişkisi ile ilgili bir diğer yaklaşımda, Pavlus'un İsa'yı gördüğünü kabul etmemelerine rağmen, Mesih'in kendisi ve öğretisi hakkındaki suskunluğunu, onun dünyevî İsa'ya ilgi göstermediği şeklindeki açıklama tarzıdır.

Pavlus istemiş olsaydı İsa'nın dünyevî hayatı hakkında bilgi edinmesi mümkündü. Çünkü, form tenkitçileri genel olarak ilk dönem kilisesinin Mesih-materyalini, ihtiyaç duydukları konulara uygun hale getirerek kullandıkları hususunda hem fikirdirler. Bu yüzden de bu bilgilerin Pavlus'da da yankısını bulması beklenirdi; ancak Pavlus'un mektuplarında Mesih'e dair bilgi çok az olduğu gibi, onun Mesih'le ilgili bilgiyle çok da ilgi gösterdiği de söylenemez.

Pavlus'un dünyevî İsa-geleneğine çok az ilgi göstermesinin sebebi, onun ilgisinin daha çok, İsa'nın çarmıha gerilmesi, dirilişi, yüceltilmesi ve Kutsal ruh aracılığıyla Rabb'in mevcut hakimiyeti ve kurtarıcı eylemi üzerinde yoğunlaşmasından kaynaklanmaktadır[220]. Pavlus, yüceltilmiş İsa'nın, dün, bugün ve geleceğe yönelik eskatolojik anlamının şahididir. Bu yüzden de, İsa'nın dünyevî hayatı ve öğretisi hakkındaki nakiller, onun için önemli değildir[221]. Pavlus'un tebliğinin merkezi, İsa Mesih'tir; ancak bu Mesih, çarmıha gerilmiş ve dirilmiş ve kurtarıcı fonksiyonu ile tanınan Mesih'tir[222]. Pavlus öğretisinde, daha çok İsa'nın geçmişteki sözleri yerine, Kutsal ruhun kilisede mevcut yönlendirmelerine dayanır. Kilisenin yetkilisi, Galileli muallim değil, Ruh aracılığıyla konuşan dirilen Rabb'dir. Onun için önemli olan Tanrı'nın şimdi ne dediğidir; bu yüzden de İsa'nın sözleri olan iktibaslarını kimseye atfetme gereği duymaz. İktibas ettiği sözlerini de, İsa'nın sözleri olarak

---

[220] Prudy, "Paul the Apostle, *IDP*, IV, 693.

[221] Childs, *Biblical Theology of The Old and New Testament*, s. 236; Leander, *a.g.e.*, s. 41.

[222] Leander, *Paul and His Letters*, s. 34; Grant, *Saint Paul*, s. 60; Eliade, *A Histor of Religious Ideas*, II, 330. Ridderbos, *Paul*, s. 21. Pavlus ve İsa'nın düşüncelerinin bir karşılaştırılması için bkz. Morgan, *The Theology of Religion of Paul*, s. 253-70.

değil, Rabb'in sözleri olarak nakleder. Pavlus için önemli olan İsa'nın Tanrı adına yaptıkları ya da söyledikleri değil, diriliş olayı vasıtasıyla Tanrı'nın yaptığıdır[223].

Pavlus'un İsa'nın dünyevî hayatıyla ilgilenmediğinin bir başka göstergesi de, hakkında bildiklerine kendi yorumlarını eklemesi ya da İsa'nın hayatında ve öğretisinde önemli olan şeyleri yeni bir form altında tekrar üretmiş olmasıdır. Mesela, Mesih'in Yasa altında doğduğunu ve onun Yasa altında doğumu yerine getirmek zorunda olduğunu ileri sürer. Ancak onun Yasa altında doğmuş olması, insanları Yasa'dan kurtarmak ve ölümü ise ölümün hakimiyetine bir son vermek ve aynı zamanda Mesih'in kendi sözlerinin ve davranışlarının da hükmünün ortadan kalkması içindir[224].

D. DİĞER YAKLAŞIMLAR

Pavlus-İsa Mesih ilişkisine olumsuz anlamda çözüm arayanlar da vardır ve bunlardan biri de Wrede'dir. Ona göre, elçi ve üstadı arasındaki benzerliğin sebebi, Pavlus'un İsa Mesih'e dayanıyor olması değil, ikisinde de ortak olan Yahudi mirasıdır. Pavlus'un Mesih'indeki ahlâkî özelliklerin kaynağı İsa değil, elçinin kendi kurtuluş doktrininden kaynaklanmaktadır[225].

Pavlus'un İsa'yı görüp görmediği tartışmasını hepten ortadan kaldıracak en radikal yaklaşım, İsa'nın tarihselliği tartışmalarında H. Frank ortaya koymuştur. Frank'a göre, İsa'ya dair anlatılanlar Pavlus tarafından doğuya özgü sır düşüncelerinin köylü bir vaize, İsa'ya yüklenerek yaratılmıştır. Böyle bir yaklaşım tabii ki, Pavlus'un İsa'yı görüp görmediği hakkındaki tartışmaları bir anda geçersiz hale getirir. Ancak bu ve benzeri İsa'nın tarihselliğini yok sayan yaklaşımlar, İsa konusunda artık kabul görmekten uzak, bir spekülasyondan ibaret yaklaşımlar olarak görülmektedir. Burada

---

[223] Leander, *Paul and His Letters*, s. 42; Morgan, *a.g.e.*,s. 262. Grant, Pavlus'un İsa'nın hayatıyla ilgili olaylara az ilgi göstermesine başka, ancak önemli görünen bir sebep olarak da, Pavlus'un tebliğ ettiği şeyin İsa'nınkinden tamamen farklı olmasını, zikreder. Grant, *a.g.e.*, s. 194.

[224] Morgan, *a.g.e.*, s. 38, 261.

[225] Morgan, *a.g.e.*, s. 32.

yalnızca bir zamanlar konunun bu şekilde de ele alındığına işaret etmek maksadıyla ifade edilmiştir[226].

[226] Hyde, *Paganism to Christianity*..., s. 115. İsa'nın tarihselliği ve benzeri tartışmalar için, bkz. Schweitzer, *The Quest for History of Jesus*. İsa'nın tarihselliğinin sorgulanmasının bir sonucu olarak, onun tarihi bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaya çalışan eserler kaleme alınmıştır. Onun tarihen var olmayan biri olduğunu, yaşadığı kabul edilen dönemden kalma olan metinlerden hiçbirinde ondan söz edilmemesi, hareket noktası olarak kullanılırken, tarihsel bir şahsiyet olduğunu ispat etmeye çalışanlar da, aynı yolu izlemişlerdir. Ancak, birincilerin, kendilelerine delil olabilecek herşeyi kullanmaktan çekinmeme metodunu, ikinciler de takip etmişlerdir. Birinci yüzyıl ya da ikinci yüzyıl metinlerinde -özellikle Hıristiyan olmayan kaynaklarda- İsa'ya atıf olarak düşündükleri herşeyi delil olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir. İkinci tür çalışmalara örnek olması bakımından bkz. Xavier Jacob, *İsa Kimdir? İncil'e Göre,* ikinci basım, İstanbul, 1992, s. 13-17; Hanâcır Hasan el-Hadarî, *Târîhu'l-fikrü'l-Mesîhî*, Dârü's-sekâfe, Kahire, 1981, s. 146-153.

İKİNCİ BÖLÜM

PAVLUS'UN ÖĞRETİSİNİN ANA ÇİZGİLERİ

Pavlus güçlü ve sistematik bir zekaya sahiptir, ancak onun öğretisi felsefî mülahazâlarla dolu değildir. İnsanlara ulaştırmaya çalıştığı şey bir doktrin değil, bir Müjde'dir/İncil'dir. Mektuplarının esas konusu, kendi tecrübelerinden çıkardıklarından hareketle, insanları ölümden ve yok olmaktan kurtarmak, başını ikinci Adem denilen Mesih'in oluşturduğu yeni bir varlığın, yeni insanlığın üyeleri yapmaktı. Bunlar onu dinî iddialarıydı[1]. Aşağıda Pavlus'un mezkur düşüncesinin din/Hıristiyanlık anlayışındaki farklı yansımaları başlıklar halinde ele alınacaktır.

I. PAVLUS'UN EPİSTEMOLOJİSİ

Başlıkta kullandığımız epistemoloji kavramı, felsefenin bir alt dalıdır ve bilgi bilim ya da bilgi felsefesi gibi adlarla Türkçe'ye çevrilir. Bilginin imkanı, bilginin kaynağı, ölçütleri, bilginin alanı ve sınırları, bilginin doğruluğu ve gerçekliği, anlamlılığı gibi konuları ele alır[2]. Burada Pavlus'un epistemolojisinden kastedilen, yukarı-

---

[1] Goguel, *Jesus and Origins Of Christianity*, s.107

[2] Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 17/23; Orhan Hançerlioğlu, "Bilgi Kuramı", Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1982, s. 32.

da sıralanan konuların tamamı olmaktan ziyade, yalnızca birini, Pavlus'un düşüncelerinin oluşması sırasında yararlandığı bilgi yolları, özellikle de bir din olarak Hıristiyanlık ve onun mübelliği olan İsa'nın düşünceleri hususundaki kaynakları kastedilmektedir. Gerçi, epistemolojinin bütün başlıkları Pavlus'a uygulanabilir; ancak burada, yalnızca zikredilen konuyla sınırlı kalmanın daha uygun olacağı düşünülmektedir.

Pavlus'un bilginin türü ile ilgili yaklaşımı, beşerî bilgiyi aşan bir özelliğe sahiptir. Akıl almaz olanın inanılması gerektiğine olan vurgusu, onun beşerî bilgiye dair tutumunu da derin bir şekilde etkilemiştir. Mesih'in kurtarıcı gerçekliğinde ortaya çıkan bilginin türü, herhangi bir rasyonel bilgi değildir. Bu bilgi türü, yalnızca vahiyle gelen ve dışarıdan yardım görmeksizin sadece zihnin faaliyetleriyle elde edilemeyen, zorunlu olarak ihtiyaç duyulan bir bilgidir[3].

Pavlus, *Galatyalılar'a Mektup*'da elçiliğinin, yalnızca kaynağı itibarıyla değil aynı zamanda, bu görevin kendisine tanrısal yolla iletilmesinden dolayı da, tanrısal olduğunu; onikilerden hiç bir şey öğrenmediğini çok kesin bir şekilde vurgular. İncil'in tebliği hususunda, Eski Ahit peygamberlerinin seçilmesi tarzında bir görevlendirme anlayışına sahip görünür. Bununla bilgi kaynağının bizatihi Tanrı olduğuna ima ettiği kabul edilebilir[4]. Ayrıca elçileri peygamber olarak gördüğünden dolayı onların sözlerini Tanrı tarafından ilham edilmiş kabul eder. Kendisini de onlardan biri olarak düşündüğünde, tebliğ ettiği İncil'i insanlardan değil de Mesih'ten vahiy yoluyla almış olduğunu söyler (*Gal.* 1/11-12)

Anlattıklarından sanki onun, Hıristiyan olduğu anda Hıristiyanlık hakkında bilgilerle donatılmış olduğu sonucunu çıkarmaktan başka uygun yaklaşım yok gibi görünmektedir. Ancak, Şam'da Hananya, Kudüs'te ve Antakya'da Barnaba gibi en azından çok net olarak düşünülecek bilgi kaynakları vardır. Başkalarından aldığı bilgilerin izlerini ona atfedilen mektuplarda da bulmak mümkün-

[3] Grant, Saint Paul, s. 88.

[4] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 39.

dür: Son akşam yemeğine ve Mesih'in ölüp dirilmesine dair bilgiler gibi[5].

Pavlus'un İsa'nın kardeşlerinden bahsetmesi ve Kudüs kilisesi üzerinde durması bu konuda tarihi geleneği kullandığını gösterir. Elçilerden Petrus ve Yuhanna ile İsa'nın kardeşi Yakup 'u tanımaktadır. Bunlar da onun Mesih ve öğretisi hakkındaki kaynakları olsa gerektir[6].

Şam vizyonu, Pavlus'un Mesih ve Hıristiyan hareket hakkındaki tek kaynağı değildir. Pavlus bu hareketin kurucusu değildir; ona sonradan katılmıştır. Bu durumda önceki kilise geleneğinden hiç olmazsa İsa'ya dair bazı düşünceleri almış olmalıdır [7]. Ancak ilk anda böyle bir yaklaşım, İncil'inin kaynağı hakkında *Galatyalılar'a Mektup* 1/11-15; 2-6'daki "Ben bu müjdeyi insandan almadım, kimseden de öğrenmedim. Bunu bana İsa Mesih açıkladı" ifadesine zıt gibi görünebilir. Buradaki ifadelerin nasıl bir ortamda yazılmış olduğunun göz önünde tutulması ve ona göre değerlendirilmesi gerekir[8]. Çünkü mektuplarının diğer yerlerinde kerygma, liturji, ilahiler, itiraf formülleri, teolojik terminoloji hususunda önceki apostolik kilise geleneğine dayandığı açıkça görülür. Mektuplarında ilk *kerygma*[9], evharistik formüla[10], âmin gibi dualar[11], *Maran atha*[12], "*Abba*, Baba[13]", şükran duaları (doxoloji)[14], bulunur. İtiraf formülleri de kilisenin kullanımını yansıtır: "İsa

---

[5] *Kor.* I 11/23, 15/3. Maclean, "The Apostle Paul., *DBH*, s

[6] Goguel, *Jesus and Origins of Christianity*, s. 117; Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 36.

[7] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s.131.

[8] Bu ifadeler sıcak bir tartışma ortamında kaleme alınmıştır. Pavlus, saldırı altındadır; gerçek bir elçi olmamakla ve Musa Yasa'sına ve Yahudi pratiklerine karşı tutumu sebebiyle İncil'in sulandırılmış bir versiyonunu tebliğle suçlanmıştı. Böyle bir ortamda kaleme aldığı *Galatyalılar'a Mektub*'da, elçilik görevinin ve İncil'inin semavî kaynağını vurgular.

[9] Sel. I 1/10; *Gal.* 1/3-4; *Kor.* I 15/2-7; *Rom.* 1/3-4, 4/25, 8/34, 10/8-9.

[10] *Kor.* I 11/23-25.

[11] Sel. I 3/13; *Gal.* 6/18. Krş. *Kor.* 14/16; *Kor.* II 1/20.

[12] *Kor.* I 16/22.

[13] *Gal.* 4/6; *Rom.* 8/15.

[14] *Gal.* 1/5; *Filip.* 4/20; *Rom.* 11/36, 16/27.

Rabb'dir" (*Kor. I* 12/3; *Roma.* 10/9), "İsa Mesih" (*Kor. I* 3/11) ya da "Mesih" (*Roma.* 9/5). "Rab", "Tanrı Oğlu" gibi sıfatları, "elçi" kelimesi gibi teolojik kelimeler kadar, *babtizo eiss* ve "Tanrı'nın kilisesi gibi ifadeleri de ilk kiliseden alır. Mektuplarında kilise terminolojisinin kullanıldığı kısımda yer alan nasihat yollu parçaların bulunduğu bağlam, Pavlus tarafından genel kullanımından alınarak ilmihal türü malzemelerle bir araya getirildiğini akla getirmektedir (*Sel. I* 4/1-12; *Kor. I* 6/9-10; *Gal.* 5/19-21)[15]. Pavlus'un kullandığı bu gelenekler muhtemelen, Şam ya da Antakya'da, kısmen de Filistin'de kullanılan motifler ve deyimlere dayanılarak helenistik Yahudi-Hıristiyanlar[16] tarafından oluşturulmuşlardır[17].

Pavlus, İsa ve onun öğrettikleri hakkında da ilk Hıristiyan cemaate (kiliseye) dayanır. *Korintliler'e II. Mektup* 5/6'da tersine ima eder gibi olsa da hayattayken İsa'yı tanımaz[18]. Kudüs ziyaretinde Kifas'la 15 gün geçirmesinden, onun hayatına dair bilgiler aldığı söylenebilir[19]. Ancak Pavlus aldığı bu bilgileri şahsî vizyonu ve düşüncesine uygun olarak her zaman değiştirir[20].

Evharistiya ve vaftiz uygulamalarını ilk dönem geleneğinden miras olarak almıştır (*Kor. I* 1/13-17; *Roma.* 6/3 ve *Kor I* 10/16-21; 11/23-26). *Korintliler'e I. Mektup* 11/23-26'da Evharistiya'yı tartışırken kullandığı 'aldım ve verdim' şeklindeki ifade tarzı, bir geleneğin kendinden sonrakilere nakli anlamındadır. Bunların kaynağı; Rab İsa Mesih olmakla birlikte onları beşerî bir usûlle aldığını

---

[15] Fitzmyer, *Paul and His Thealagy*, s. 32

[16] Yahudi Hıristiyanlar, Jean Daniélou tarafından şöyle tarif edilir. Liturjik, teolojik ve asketik yapılarını Hıristiyanlığın ortaya çıktığı Yahudi çevreden alan bir Hıristiyanlık şeklidir. Çarmıha gerilen İsa'nın ilk takipçileridir. "kutsallar" terimi onlar için kullanılır. Bu grubun özünü, İsa'nın talebeleri olan onikiler oluşturmaktadır. Jean Daniléleo, *The Crucible of Christianity* (ed. A. Toyenbee), s. 280'den naklen, Grant, *Saint Paul*, s161.

[17] Leander, *Paul and His Letters*, s.27.Pavlus'un mektuplarında farklı konularda iktibaslar yapması ve bunların örneklerine dair bkz. *a.g.e.*, s.27.

[18] Pavlus-İsa ilişkisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. "Pavlus-İsa İlişkisi" adlı başlık.

[19] Witerinton, "Christoloy of Paul", *DPL*, s. 101-2; Ziesler, *Pauline Religion*, s. 19.

[20] Fitzmyer,*Pauline Theology.*, s. 33-34.

ima etmektedir[21]. Özel bir vahiy aldığını nadiren söyleyen Pavlus'un ele aldığı, teslis inancı, ümit ve sevgi (*Kor. I* 13/13; *Sela. I* 1/3) gibi konular ilk dönem Hıristiyan gelenekten nakiller içerir. Ahlâkî davranış kalıpları ile ilgili sözleri daha çok dönemin Stoacı, helenistik- Yahudilik ahlâkî öğretileri tarzındadır[22].

Nasıl yorumlanırsa yorumlansın, Pavlus bazen söylediklerinin kendi sözleri değil, Mesih'in sözleri olduğunu ifade eder. Ancak, onun bu tarz ifadelerini illa da kendisine bu sözleri, Mesih'in vahiyle bildirdiği şeklinde anlamak yerine, ilk dönem geleneğini aldığı kaynağı, İsa Mesih'e atfetmesi şeklinde anlaşılabilir. Fakat bazen, Mesih'in kendi aracılığıyla konuşmasını kendi söylediklerinin doğruluğuna delil olarak da zikreder[23]. Kendisinin söyledikleri sıradan insanların sözü olmayıp Tanrı sözüdür (*Sel. I* 2/13). Tanrı'nın Ruh'u tarafından vahyedilen ve Mesih'in gerçek düşüncesi olan Kurtuluş planı, kendisine insan müdahalesi olmaksızın Tanrı tarafından ifşa edilmiştir (*Kor. II* 1/6-16)[24].

Pavlus'un bilgi kaynakları hususundaki yaklaşımının, kendisinin ortaya koyduğu anlayış tarzındaki farklılıkları meşrulaştırma maksadına matuf olduğunu düşünmek de mümkündür. Ayrı bir bilgilendirilmeye tâbii tutulduğunu ima eden sözlerine rağmen, yukarıda görüldüğü gibi, İsa ve onun öğretileri ana çizgileriyle ilk dönem geleneğini yansıtır. Yer yer bu bilgilerin kendisine nakledildiğini çağrıştıracak tarzda anlaşılacak bir tavır sergilese de, muhtemelen otoritesinin sorgulandığı yerlerde bunu özellikle yok sayacak ifadeler kullanır. Bazen da bu tavrı keskinleştirerek, bilgilerini hiçbir zaman görmediği -Şam vizyonu bir görme sayılırsa- Mesih'in kendisine bile atfetmekten çekinmez.

---

[21] Witerinton, a.g.m., *DPL*, s. 240; Ziesler, *a.g.e.*, s. 19

[22] Ziesler, *a.g.e.*, s. 20.

[23] "Mesih'in benim aracılığımla konuştuğuna dair kanıt istiyorsanız. Mesih size karşı güçsüz değil, ama aranızda güçlüdür" (*Kor.* I I 13/3). Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 37.

[24] Amiot, *The Key Concepts of St.Paul*, s. 218.

Buraya kadar Pavlus'un bilgi kaynakları hakkında söylenenler, yukarıda ifade edildiği gibi, bir din olarak Hıristiyanlık ve onun mübelliği hakkında birincil olarak bilgi aldığı kaynakları ortaya koyma çabasıdır. Pavlus'u Pavlus yapan ve asıl önemli olan taraf ise, almış olduğu bu ilk dönem bilgilerini ifade ederken kullandığı kalıplardır. Burada, Hıristiyanlık dışı kaynaklar devreye girmektedir. Bunlar hususunda ise, kesin bir uzlaşma söz konusu değildir.

Dinler Tarihi ekolü, Pavlus'un kullandığı kavramların her ne kadar içinde yetiştiği Yahudi çevreden kaynaklanmış ve dolayısıyla da, ilk Hıristiyan cemaat tarafından kullanılmış olsa da, bu düşüncelerin şekillenerek ifade edildiği kalıbın, miladi birinci asırda ve Pavlus'un doğduğu yer olan Tarsus'da[25] yaygın olan sır dinleri olduğunu gösterme gayreti içinde olmuşlardır. Bousset'in Rab (*kyrios*) kavramına yaklaşımı böyle çabanın bilinen örnekleri arasında yer alır. Bu yaklaşım, aynı zamanda, helenistik etki olarak da bilinir. Çünkü, helenizm olarak adlandırılan MÖ. VI. ve. MS. I. yüzyıl, din ve kültür karışımının çok yoğun olarak yaşandığı; senkretik dinlerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönemin kültürel etkisinin Pavlus'un Hıristiyanlık'la ilgili düşüncelerini ifade etmede bir kalıp görevini gördüğü, Dinler Tarihi ekolü kadar yoğun olmasa da, günümüzde de hala -Grant gibi- savunucular bulmaktadır. Bultmann, ise Pavlus'un Hıristiyanlık hakkındaki bilgilerini ifade etmede kullandığı farklı bilgi kaynakları olarak, Yahudilik ve sır dinlerini (Gnostisizm ve Mitraizm, Orfizm) zikreder[26].

---

[25] Tarsus ve buranın dinî yapısı hakkında bkz. birinci bölümdeki ilgili kısım.

[26] Pavlus'un Gnostisizmden aldığı ve kullandığı kavramlar hakkında bkz. bu çalışmanın "Pavlus'un Eskatolojik Anlayışı ve Kristolojisi" adlı bölümleri. Greko-Romen dünyasındaki dinleri ve sır dinleri için bkz. S. Angus, *The Religious Quests of The Graeco-Roman World*, John Murray-Albemarle Street, London, 1928, s. 76; D. E.Aune, "Greco-Roman Relgions", *DPL*, s. 792; Walter Woodburn Hyde, *Paganism to Christianity in The Roman Empire*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Oxford University Press, London, 1946, s. 40; A.Powell Davies, *The First Christian*, A Mentor Book, 1959, s. 122; S. Angus, *The Environment of Early Christianity*, Charles Scribner's Sons, New York, 1914. Orfizim hakkında bkz. Brandon, "Orphism", *DCR*, s. 481-82;

Pavlus'un ortaya koyduğu Hıristiyanlık anlayışının Filistin Hıristiyan cemaatinin din anlayışından farklı oluşuna dair açıklamalar, onun yaşadığı yerdeki Yahudiliğin diyaspora Yahudiliği olması ve diyaspora Yahudiliğinin da helenistik unsurlardan yoğun bir şekilde etkilenmesi üzerinde yoğunlaşmıştı. Ancak bu yaklaşım Davies[27] ve Sanders'in çalışmalarıyla bir anlamda geçerliliğini kaybetti. Bu çalışmanın, farklı yerlerinde ifade edildiği gibi, helenistik unsurlardan etkilenme hususunda Filistin Yahudiliği ile diyaspora Yahudiliği arasında hemen hemen hiç fark yoktur. Çünkü Filistin Yahudiliği de en az diyaspora Yahudiliği kadar dış etkiye maruz kalmıştır.

Pavlus'un din anlayışının kaynaklarını ilk dönem Hıristiyan geleneği ve onun ortaya çıktığı ortamın hakim dinî düşüncesi olan Yahudilik ile açıklamaya dair muhafazakar gayretlere rağmen, bu iki kaynak var olanı açıklamakta yetersiz kalmıştır. Mesela, Pavlus tarafından Mesih'in bir sıfatı olarak kullanılan Rab kelimesi, Yahudi bir kaynağa sahiptir; Eski Ahit'te Tanrı'yı ifade etmek için kullanılmıştır. İlk dönem Hıristiyanları tarafından kelime bilinmekte ve kullanılmaktadır ("*Maran atha*" şeklindeki kullanım). Ancak, bu bilinenlere rağmen, kelimenin Yahudi kökenli olması, ilk Hıristiyanlar tarafından bilinmesi ve kullanılması Tanrı için kullanılan bir

---

Rosemary Goring, "Orphic/Pythogorean Movemant", *DB*R, s. 364. Mitraizm hakkında bkz. Angus, *The Environment*... s. 109; Rosemary Goring, "Mithra", "Mithraism", *DB*R, s. 344; Joseph Campell, *Batı Mitolojisi*, trc. Kudret Emiroğlu, İmge Yayınları, Ankara, 1992, s. 217-129. Gnostikler için bkz. A. Powell Davies, *The First Christian*, Amentor Book, Published by New American Library, 1959, s. 109; Bultmann, *Primitive Christianity in its Comtemporary Settings*, s. 162. XVII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadarki, önde gelen Pavlus yorumcuları ve bunların eleştirilerine ayrılan ciddi bir çalışma Schweitzer'in çalışmasıdır. Schweitzer, bu çalışmasında bu konuda eser kaleme almış ve iz bırakmış insanların çalışmalarını ele alarak onları değerlendirir. Albert Schweitzer, *Paul And His Interpreters, A Critical History*, trs. W. Montgomery, Adam and Charles Black, London 1912.

[27] Davies çalışmasında bu konudaki yaklaşımın haklılığına rağmen, bir başka konuda aşırı bir tavır sergileyerek Pavlus'un din düşüncesinin tamamını Yahudi kaynaklarda olduğunu ortaya koymaya çalışır.

kelimenin bu bağlamdan alınarak Mesih için kullanımını açıklamada yetersiz kalmıştır[28].

Sonuç olarak, Pavlus'un bilgi kaynaklarının, Şam yolunda yaşadığı tecrübe, ilk dönem kilise geleneği, İsa'yı görmüş olan öğrencileri, helenistik dönemin bir özelliği olan sır dinleri, bu sır dinlerinin etkisinde kaldığı söylenen diyaspora Yahudiliği ve Filistin Yahudiliği olduğu söylenebilir. Bugün de, bir takım aşırı vurgular tashih edilmekle birlikte, bu kaynakların Pavlus'un dinî düşüncesini ifadede kullandığı kabul edilebilir.

II. İMAN ANLAYIŞI

Pavlus, imanı ifade etmek için isim hali *pistis* ile aynı kökten olan ve inanmak anlamına gelen *pisteuo* kelimelerini kullanır. Bunlar, "kanı, iman, güven, sadakat veya bağlılık, inanmak" anlamlarına gelirler. Diğer Yeni Ahit metinleriyle karşılaştırıldığında bu kelimelerin mektuplarındaki çok kullanılmış olması, imanın Pavlus'taki öneminin bir göstergesi olarak kabul edilebilir[29].

Pavlus'un kullandığı iman terimi, ancak Eski Ahit ve Yahudi arka plan dikkate alındığı zaman daha anlaşılır bir hale gelir; çünkü bir Yunanlı için "Mesih'e iman" anlaşılmaz bir şeydir. Dahası, Plato'yu takip eden birisi için ise, "iman/*pistis*," kanaatten üstün olmakla birlikte bilgiden aşağı bir durumu ifade eder ve yalnızca görünür dünyaya gönderme yapar[30].

---

[28] Bu konunun ayrıntılı bir şekilde ele alınışı için bkz. bu çalışmanın "Pavlus'un Kristoloji Anlayışı" adlı bölüm. Keza Pavlus'un mesih anlayışının Yahudi mesih anlayışıyla benzerliği ve farklılığı hususunda bkz. adı geçen bölüm.

[29] William Henry Pain Hatch, *The Pauline İdeo of Faith, in its Relotion to Jewish and Hellenistic Religion*, Harvard University Press, London, 1917, s. 32; Madeleine and Miller, "Faith", s.184. Kelimenin isim hali olan *pistis* (iman) 142 (diğer geri kalan bütün Yeni Ahit metinlerinde 101 kez), fiil hali olan *pisteuo* (inanmak) 54, sıfat hali olan *pistos* (mümin, emin) 33 kez kullanılır. L. Morris, "Faith", *DPL*, 285.

[30] Beker, *Paul the Apostle*, s. 267.

Bütün Yeni Ahit'te olduğu gibi, Pavlus'da da iman, Mesih'de ifşa edilen eskatolojik kurtarıcı gerçekliğin, beşer ile ilişkisini göstermek için kullanılan merkezî bir kavramdır. Öyle ki, bazen iman bizatihi kurtarıcı-tarihsel bir kavram haline gelir (*Gal.* 3/23). Bu maksada uygun olarak iman ve İncil birbirlerinin yerine kullanılır (*Roma.* 10/8; *Filip.*1/27)[31].

Pavlus'da iman, Mesih'e iman anlamını ifade eder (*Roma.* 3/22, 26) ve Yasa'dan kaynaklanan işlerin karşısında olmakla özel bir anlam kazanır. İman, doğruluktan ve aklanmadan söz edilen her yerde, insanın yalnızca onunla ya da onun varlığıyla Tanrı huzurunda doğruluğu kazanacağı bir vasıta, yol, kanal olma özelliğine sahiptir [32] İman aklanma ümidinden ve eskatolojik özgürlükten ayrılmaz: "Ama biz aklanmanın verdiği umudun gerçekleşmesini Ruh'a dayanarak, imanla bekliyoruz" (*Gal.* 5/5); "Mesih bizi özgürlük için özgür kıldı" (*Gal.* 5/1)[33].

İman, yeni bir varlık tarzını temsil eder. Bu varlık tarzı, Mesih'in gelişiyle verilmiştir. O, zamanın doluluğunun gelişiyle (*Gal.* 3/23) ve Tanrı'nın inayetinin Mesih'in ölümü ve dirilişinde ifade edilmesiyle gelir. Bu, inanan herkes için aklanma hususunda Yasa'nın sonunun Mesih olduğunu ortaya koyar (*Roma.* 10/4). İmanın ortaya çıkışıyla, Yasa'ya güvenmenin yetersiz olduğu anlaşılır (*Filip.* 3/ 4-11). Bunlar imanın ve Tanrı'nın inayetinin aklanma ile bağlantısını ortaya koyar[34].

İmanın temel kaynağı, İncil tebliğcilerinin tanıklığıdır. Elçilerin tebliğ ettikleri gerçekte, Mesih'in ve nihai olarak da Tanrı'nın sözüdür[35]. Bu yüzden de elçilerin tebliği olmaksızın iman gerçekleşmez[36]. Bu tecrübe, İncilin ya da Mesih ve onun kurtarıcı rolü

---

[31] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 237.

[32] Ridderbos, *a.g.e.*,s. 171-2.

[33] Beker, *Paul The Apostle*, s. 269-70.

[34] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 174.

[35] "Demek ki iman, haberi işitmekle, işitmek de Mesih'le ilgili sözün yayılmasıyla olur" *Rom.* 10/17; Amiot, *a.g.e.*, s. 127.

[36] *Rom.* 10/13-15, 17; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 179; Ridderbos, *a.g.e.*, s. 234; Hatch, *The Pauline İdea of Faith*, s. 33.

hakkındaki sözünü işitmeyle başlar. Bu işitmenin sonuçları "Mesih'in Rab" olduğuna zihnin razı olmasıdır. Bu tecrübe Mesih'de Tanrı'ya bütünüyle teslimiyetle son bulur[37]. Geri kalan bütün ifadeler, yalnızca Mesih'in Rab'liğinin doğruluğunu kanıtlama ve geliştirme hizmeti görürler[38].

Pavlus'un iman anlayışı, dirilen Mesih tecrübesiyle yeniden şekillenmiş olsa da, Yahudi kaynaklıdır[39]. İman anlayışı, Mezmurlar, Hikmet Literatürü ve özellikle de Yeremya'da bulunan tanrı-insan ilişkisinin bireyselleşmiş halidir. Yahudi literatüründe yer alan bu düşünce, Pavlus'a ve onun Tanrı'nın inayetine dair radikal görüşü ortaya çıkıncaya kadar gerçekleşememişti[40].

İman, Yahudiler için Şema'da[41] olduğu gibi, temel bir dogmadır. Yahudi imanının konusu, ölülere hayat veren ve var olmayan şeyleri varlığa çağırandır (*Roma*. 4/17). Bu iman itirafı, şimdi kendisini, *mitzvah*/Yasa'nın emirleri vasıtasıyla "ahdi muhafaza" gibi sadakat ve sabır olarak somutlaştırır. Dahası iman, mükafatın ya da "erdem"in zıttı değildir. Çünkü, imanın sürekli bir sabır sebebiyle gelecek çağda mükafatlandırılacağı, Tanrı'nın adil oluşunun doğasında vardır[42].

Ruh gelecekteki yüceliği, şimdiye çeken bir güç olduğu gibi, iman da, şimdiki kurtuluş gücüdür ve kurtuluşun gelecekte gerçekleşmesini bekleme hususunda bizi sabırsızlandırır[43]. İman, Mesih'le ölüp ve onunla dirilişle başlayan yeni hayata girmek için, şarttır. Ancak bununla Mesih tarafından vaadilmiş olanın, tam

---

[37] Morgan, *TheReligion and Theology of Paul*, s.262.

[38] Käsemann, *Perspectives On Pavlus*, s. 52-53

[39] Leander, *Paul and His Letters*, s. 50.

[40] Bultmann, *Primitive Christianity in its Comtemporary Settings*, s.188.

[41] Yahudiler tarafından ibadetlerinde günde iki kez, sabah ve akşam okunan, "Dinle Ey İsrail,..." diye başlayan Tesniye 6/4-9, 11/13-21 ve Sayılar 15/37-41bölümlerini içeren dua. Duada tekrarlanan Eski Ahit parçaları, Tanrı'nın bir oluşunu ve Mısır'dan çıkışta gösterildiği gibi Tanrı'nın kurtarıcı faaliyetini vurgulayan bir özelliğine sahiptirler. Hinnels, *DR*, s. 295; Goring, *DBR*, s. 478; Gündüz, *DİS*, s. 352.

[42] Beker, *Paul the Apostle*, s. 268.

[43] Beker, *a.g.e.*, s. 148-149.

olarak kazanılmış olduğu anlamına gelmez. Bunun için ayrıca çaba gerekmektedir. Yani iman, vaad edilene ulaşmada gerekli ancak yeterli şart değildir (*Filip.* 3/7-17).

İmanda olmak, eskatolojik varoluş ve kurtuluş lütfu olarak "şimdiden", yeni hayatta bir paya sahip olmak anlamına gelir. Diğer yandan iman, yeni hayatın geçici varoluş tarzında bir kimsenin "kendisini henüz bulduğu" ancak "henüz" mükemmel olmadığını ima eder (*Filip.* 3/12)[44].

A. İMAN NEDİR?

İman, Tanrı tarafından atılan ilk adıma insanın bireysel cevabıdır; İbrahim'in yaptığı gibi (*Gal.* 3/6, 7; *Roma.* 4/3-5), Tanrı'nın vaadlerine güvenmektir[45]. Bu yüzden de, iman tanrısal bir hitâbın kabulü anlamında her şeyden önce bireysel bir karardır [46]. Bireysel bir karar olmakla birlikte, yalnızca bir insan faaliyeti değildir; Tanrı'nın gücüne dayanır, kaynağı tanrısaldır; yukarıdan gelir. Çünkü Tanrı, ezeli planında imanı kabul edecek ve onun sayesinde kurtulacak olanları önceden seçmiştir. Ancak, yukarıda ifade edildiği gibi, imanda işitmenin önemli olması, aynı zamanda imanı kabulde, iradenin de önemli bir faktör olduğunu gösterir. İmanın kaynağının tanrısal olması, onun ilk anda, tamamlanmış değil, gelişip, güçlenmesini mümkün kılacak bir ortamın olduğu anlamına gelir[47].

Yahudilik'teki iman anlayışından, ilk dönem Hıristiyan düşüncesine geçen apokaliptik bir boyut vardır. İman, yaratıcı ve dünyanın sonunda kurtarıcı olan Tanrı'ya inanmaktır. Yahudilikte Tevrat ve iman birbirinden ayrılamayacak bir şekilde birbirlerine bağlıdırlar. Çünkü Tanrı, Tevrat'a sadık olan kimseleri aklar[48].

---

[44] Ridderbos, *Paul: Outline Of His Theology*, s. 249.

[45] Green, *The Meaning of Salvation*, s. 166.

[46] Käsemann, *Perspectives on Paul*, s. 83

[47] Hatch, *The Pauline İdea of Faith*, s. 33, 35,46, 48; C. K. Barett, *Paul, An Introduction to His Thought*, London 1994, s. 102.

[48] Beker, *Paul the Apostle*, s. 268.

Pavlus'a göre iman, yalnızca Tanrı'nın ve Mesih'in sözüne aklın ulaşması değil, insanı bütünüyle Mesih'e itaâtkar hale getirmek için, düşünceyi mahkum eden bütün bir yön değişimidir (*Kor. II* 10/5). Bu şekilde, inanan yalnızca düşüncesinin bağımsız olduğunu reddetmekle kalmaz, aynı zamanda, kendisinin merkezde yer aldığı şeklindeki düşünceyi de kesin olarak reddeder[49].

Pavlus'un imanı, içeriği ile tarif ettiğini de görmek mümkündür: *Galatyalılar'a Mektup* 3/23'de "iman gelmeden önce" ve 3/25'de "ama iman gelmiş olduğundan" ifadelerinde iman yerine Mesih kelimesini koyduğumuzda Pavlus'un imanının nesnesinin ne olduğu net olarak ortaya çıkar. Böyle olunca Mesih gelmeden önce iman olamaz, zira Pavlus için iman, İsa'nın mesihlik iddialarını ve onun İncilini kabul etmektir[50].

Entelektüel bir unsur içermekle birlikte Pavlus'un kullandığı anlamda iman, ne doğrudan akıl yoluyla ne de duyularla bilinemeyecek olan realiteler bağlamında tecrübe edilebilir nisbî kesinlikten tamamen farklı bir şeydir. İman, ister mevcut gerçeklikler isterse gelecek lütuflar olsun, bize vaad edilen ancak en azından tam olarak henüz gerçekleşmeyen görülmez şeylerin var olduklarına ve bir gün bu iyi şeylere kesin olarak sahip olacağımız hususunda bizi ikna eder[51]. Bu yüzden iman bir kalp işidir[52]

İman gayretle elde edilen bir şey değildir (*Roma*. 4/1-6); o, bir lütuftur. Bu yüzden de onu, Tanrı istediği kişiye istediği kadar verebilir[53]. Kurtuluşu alan iman, basitçe, tanrısal lütfu yeni bir kabuldür ve bu anlamda anlaşılmalıdır. Tanrı'nın kurtarıcı faaliyetine dayanan yaratılmışlığımızın bilgisini içeren iman, esasen ina-

---

[49] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 128-9.

[50] Käsemann, *Paul Among Jews and Gentiles*, s.21; Ridderbos, *Paul*: *An Outline of His Theology*, s. 239.

[51] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 126-7; Hatch, *The Pauline İdea of Faith*, s. 35.

[52] "İnsan yürekten iman etmekle aklanır..." *Rom.* 10/10.

[53] Hatch, *a.g.e.*, s. 33, 36; Amiot, *a.g.e.*, s. 29; Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 85; Barett, *Paul*, *An Introduction to His thought*, s. 102.

yete bir cevaptır[54] ve inayet, Tanrı'nın motive edilmemiş iyiliğidir. Motive edilmemişlik, Tanrı'nın merhametli oluşunun sebepsiz olması anlamında değil, sebebin alıcının fazilet ya da hak etmiş olmasında değil de, sebebin bizatihi kendi içinde olması anlamındadır. İman insanların kendi gayretleriyle elde edebildikleri, hak etmeleri sonunda ulaştıkları bir şey değil, kaçınılmaz iğvalar ortasında yaratıcı tarafından Kelime'nin (*logos*) gücü sayesinde meydana getirdiği bir şeydir[55].

Mesih vasıtasıyla insanın Tanrı'yla birleşmesini sağlayan[56] iman, en mükemmel şekilde Mesih'le birleşmedir. Bu birleşme ile inanan, Mesih'te kendisi için olan her şeyi elde eder. Rabb'e katılanlar onunla tek bir ruh olurlar (*Kor. I* 4/17). Mesih'te çarmıha gerilen Pavlus için, artık ırk ve sosyal statü farklılıkları ortadan kalkmıştır. Zira, ona, yaşayanın kendisi değil, Mesih olduğunu düşündürtmektedir[57].

İman, görünmeyenin delilidir. Bizim duyularımızın ötesinde olan tabiatüstü varlıkların var oluşlarını gösterir[58]. Bu aynı zamanda imanın gözle görünen şeye dayanmayıp, Mesih tarafından görevlendirilen kimsenin onun adına yapılan bildiriyi kabul etme anlamına da gelir (*Roma.*15/18; *Kor. II* 12/12; *Sel. I* 1/5, 2/13)[59].

İman, insanlık tarihinde Mesih'in Rabbliğinin farklı oluşunun farkında olmaktır. Bu farkındalık, Pavlus'un ifadesinin, "ve artık ben yaşamıyorum, fakat Mesih bende yaşıyor; ve şimdi bedende yaşadığım hayatı, beni seven ve benim uğruma kendisini teslim eden Tanrı'nın Oğlu'na olan imanla yaşıyorum (*Gal.* 2/20)", temelini oluşturur. Bu tecrübenin temeli, Mesih'de Tanrı'yla yeni bir birleşmedir. Böyle bir iman, bütün kurtuluş sürecinde olduğu gibi Tanrı'nın bir lütfudur. Bu *Romalılar'a Mekup'*un 4. bölümündeki

---

[54] Leander, *Paul and His Letters*, s. 50.

[55] Käsemann, *Perpectives On Paul,* s. 84.

[56] *Gal.* 5/6; Mandeleine & Miller, "Faith", *HBD*, s. 184.

[57] Goguel, *Jesus and Origins of Christianity*, s.113.

[58] Amiot, *Key Concepts of St. Paul,* s. 127.

[59] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.241.

İbrahim'in imanına dair bütün tartışmanın temelini oluşturan düşüncedir [60]. Bu yüzden de, Pavlus'un Mesih-olayına insanın cevabı olan imanın rolüne dair vurgusu, onun vaftiz hakkındaki öğretisi tam olarak bilinmeden anlaşılamaz[61]. *Galatyalılar'a Mektup* 3/26, 27'de vaftiz, Kutsal Ruh'la yan yana zikredilir. Mesih'e katılma imanla, vaftizle olur ve iman, Kutsal Ruh'u almayla özdeşleştirilir (*Gal.*3/1-3). İman, vaftizin zahirî ve görünür işaretiyle ve bu hayata giren Kutsal Ruh'un derunî ve ruhsal inayetiyle mühürlenir. Bu, yeni bir hayatın başlangıcını gösterir[62].

Pavlus'un kabul ettiği ve başkalarının da kabul etmesini istediği şey, Mesih'in çarmıha gerilişine, dirilişine ve bu olayların insanlık için olan sonuçlarına imandır. Bu şekildeki bir iman anlayışı, Pavlus'un inançlarının, tebliğinin ve öğretisinin en önemli kısmını oluşturur: "Şöyle ki, İsa Rabb'dir diye ağzınla ikrar edersen ve Tanrı'nın onu ölülerden kıyam ettirdiğine yüreğinle iman edersen kurtulacaksın"[63].

Yine Pavlus'a göre iman, insanların mesih-olayının etkilerini anladıkları tecrübedir. İman, "tebliğ edilen söz" olan İncil'e bir cevap (*Roma.* 10/8) ve kurtuluşun kapısıdır[64]. Keza iman, Tanrı'nın, karşılıksız olarak hak edip etmemesine bakmaksızın insanlara takdim edilen Mesih'teki sevgisine, bütün insanlığın cevabıdır. Bu davranışı Pavlus, imanla aynı anlamda kullandığı "itaat" olarak isimlendirir [65]. İman, itaat, teslimiyet ve almadır. Bütün benlikle, Tanrı'nın Mesih'te insanlara sunulan kurtarıcı inayeti olan incilin kabulüdür. Pavlus imanı, insanın görülmeyen gerçeğe

---

[60] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 85.

[61] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 86.

[62] Hatch, *The Pauline Idea of Faith*, s. 43-44; Green, *The Meaning of Salvation*, s. 171.

[63] Roma. 10/9, Grant, *Saint Paul*, s. 194.

[64] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 696; Barett, *Paul, An Introduction ta His thought*, s. 103.

[65] Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 696.

yönelik bir tutumu olarak kabul etse de, doğal nesnesine göre gelişen beşerî bir vasıf olarak görmez [66].

İmanın, kurtuluş hediyesini kabul etmek anlamına geldiği yerler olduğu gibi (*Roma.* 3/25); terminolojik olarak da iman, Tanrı'nın vaadettiğini yerine getireceğine güvenme anlamını ifade eder (*Roma.* 4/16-23)[67]. Ancak bu, iman kelimesinin kurtuluşu bir lütuf olarak alma anlamıyla, Tanrı'nın vaad ettiğini yapacağı şeklindeki iman anlayışı birbirinin zıddı değil, tersine aynı şeyi ifade ederler. Bu yüzden Pavlus'un *Romalılar'a Mektup*'un1-4. bölümlerindeki ifadeleri, imanın kesin tanımı için değil, kurtuluşun Yasa'yla elde edilmesinin gerekliliğine karşıdır[68].

İman övünmeyi dışlar ancak o yalnızca övünmenin karşıtı (Bultmann'ın yaptığı gibi) olarak tanımlanamaz. İman güveni içerir, ancak kesin olarak güven de değildir. İman, kurtuluşun bir lütuf olarak kabulünü de içerir ancak, tam olarak o da değildir. İman, insanın, Yasa'dan ayrı olarak İsa Mesih'de sunulan kurtuluşa yönelik bütün cevabını temsil eder. Bu yüzden de imanı desteklemeye yönelik argümanlar, aslında Yasa'yı geçersiz kılmaya yönelik argümanlardır[69].

Pavlus, insanların Mesih'in bedenine katılmasını sağlayan başka vasıtalar olmasını reddetmemekle birlikte, Mesih'in bedeninin bir parçası olmak, yani Hıristiyan cemaâtine katılmanın kesin şartı; imandır; bundan dolayı da, iman kesin tarihsel bir karardır[70].

İman, Tanrı'nın vaadlerini işitmekle (*Roma.* 10/8-9, 17) ortaya çıkar. İncil'in ya da haçın kurtuluş vasıtası olarak tasvir edilmesinin sebebi de budur (*Roma.* 1/10; *Kor. I* 1/18). İman olarak vasıflanan şey, insanın cevabını gerektiren, Tanrı'nın insan için yaptığı şeyin ilan edilmesidir. İncil'in mesajını kabul etmek, iman olarak

---

[66] *Kor.* II 4/18, 5/7; Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 696; Ridderbos, *Poul: An Outline of His Theology*, s. 234-35.

[67] Morgan, *TheReligion ond Theology of Poul*, s. 117.

[68] Sanders, *Poul ond Polestinion Judoism*, s. 490-91.

[69] Sanders, *Poul ond Polestinion Judoism*, s. 491.

[70] Bultmann, *Primitive Christionity in its Contemporory Settings*, s. 202-3.

isimlendirilir ve iman, ben'in yeni bir varoluşsal anlayışını gerektirir. Bu yüzden de, ondan, "haçın sözü" (*Sel. I* 3/2; *Kor. I* 1/18); "barışma sözü" (*Kor II* 5/19) ve "hakikat sözü", "hayat sözü" (*Filip.* 2/16) olarak söz edilir[71].

İnsan imanda, yaratılmış oluşunun ve suçluluğunun farkına varır. İman bir itaat faaliyetidir; onda insan bütün tekebbürünü, kendi imkanlarına dayanarak yaşama arzularını, somut gerçekliklere olan bağlılıklarını terk eder ve çarmıha gerilmiş olan Rabb'in skandal olarak değerlendirilen haçta çarmıha gerilmesi gerçekliğine razı olur. Böylece de kendisinden özgür olan insan, dünya dan da özgür olur[72].

İmanın işitmeyle olacağı üzerindeki vurgu, Pavlus'da merkezî bir konuma sahiptir. İmanda işitmek başka bir şeyin yerini alamayacağı bir önceliğe sahiptir. *Fides carita* değil, *verbo formata*dır. Bu yüzden iman, heryere ve herkese açık evrensel bir olgudur [73]. Ancak işitmeyle meydana gelen imanla ilgili hiçbir fiil, Kutsal Ruh'un[74] müdahalesi olmaksızın gerçekleştirilemez (*Kor. I* 12/3). Bu yüzden, Hıristiyan olmakla Kutsal Ruh'a sahip olmak, aynı anlamda kullanılır. Kutsal Ruh ise, İncili ve imanı işitmekle elde edilir[75]. Dolaysıyla, iman, Kutsal Ruh'un bir kişiye geçebileceği ve ona sahip olabileceği tek kanaldır. Bu ilişkiler, Kutsal Ruh-iman arasındaki bağı ortaya koyması açısından önemlidir[76]

Pavlus'da iman, itaattir. *Selanikliler' I. Mektup*'u yazdığında onların imana gelişlerinden bahsederken onların itaatinden söz eder (*Sel. I* 1/8). *Romalılar'a Mektup* 1/8'de sizin "imanınız" yazarken 16/19 ise "sizin itaatiniz" yazarak iman ile itaati aynîleştirir. Çünkü iman edilecek olan haberdir ve haber, insanlara bir elçi

---

[71] Hatch, *The Pauline İdea of Faith*, s. 34.

[72] Green, *The Meaning of Salvation*, s. 164; Bultmann, *a.g.e.*, s. 202.

[73] Käsemann, *Perpectives On Paul*, s. 89

[74] Ruh, yalnızca Tanrı'ya atfedilmesinden değil, günaha düşmanlığından dolayı kutsal olarak vasıflanır. Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 22.

[75] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 231; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 483.

[76] Hatch, *The Pauline İdea of Faith*, s. 42.

tarafından ulaştırılır[77]. Onun kabulü, ona boyun eğmektir. Bu yüzden de iman=itaat olarak zikredilir. İmanı itaat olarak anladığı zaman, İncili bir emir olarak kabul etmez [78]. İman aynı zamanda Tanrı'nın inayetine güvendir. Pavlus tarafından düşünülen iman, bu güvenden ayrılmaz. Keza imandaki güveni, Yasa'ya olan Yahudi güveninin karşıtı olarak kullanır[79].

Pavlus'da iman ile ümit arasında da önemli bir ilişki vardır[80]. İman yalnızca bir ümit değil, aynı zamanda bir ümide de sahiptir. Ümidin hususî bir nesnesi olmaksızın iman var olamaz [81]. Çünkü o, gelecek olan iyi şeyleri, ebedi hayatı, semavî ihtişamı ve ona ulaşmak için gerekli olan inayetleri beklemektir[82]. Onda ümit, yalnızca bir inanma tavrı değil, ayrıca hususî bir içeriğe sahiptir. "İbrahim, ümitsiz bir durumdayken bir çok ulusun babası olacağına ümitle iman etti (*Roma.* 4/18)". Ümit gibi hususî bir objeye sahip olan iman, kurtarıcı imandır. Çünkü, Mesih onun objesi ve içeriğidir. Taşıdığı önem ve değer bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Yoksa bizatihi kendinde böyle bir özelliğe sahip değildir[83]. Ümit imanın bir özelliğidir ve Eski Ahit inanırının tutumuyla aynı şeydir. İman, ümit ve güven, Eski Ahit'te aynı anlamı ifade ederler (*hatah, hawah, amân*) ve bu anlamı hem Pavlus hem de Yeni Ahit'in diğer yazarları sürdürmüşlerdir. İman aynı zamanda, mevcut gerçeklikle gelecek ümit arasındaki gerginliği devam ettirmek ve bu gerginliği sonuna kadar yaşamaktır[84].

---

[77] Ridderbos, *a.g.e.*, s. 237.

[78] Leander, *Paul and His Letters*, s.51.

[79] Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 116; Ridderbos, *Paul: An Outline Of His Theology*, s. 246.

[80] İman ümit bağlamında, tahammül sabır, ve bekleme çerçevesi içinde kullanılır. Krş *Rom.* 5/3-5; özellikle, Sel. 1/3; *Gol.* 5/5.

[81] Hatch, *a,g,e,,* s. 54; Beker, *Paul the Apostle*, s. 147

[82] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 132; Ridderbos, *a.g.e.*, s. 248.

[83] Beker, *a.g.e.*, s.148.

[84] Beker, *Paul The Apostle.*, s. 147, 356. Pavlus ümitle vaad arasında ayırım yapar. Vaadi Hıristiyan ümidi ya da onun muhtevası olarak nadiren kullanır. Vaatlere, Eski Ahit vaatleri olarak gönderme yapar. Pavlus'a göre bu vaatler Mesih tarafından doğrulanmıştır (*Kor.* II 1/19-20; *Rom.* 4/169. Milletler Me-

İman, İncil'in mesajını kabul etmektir. Çünkü, incil yalnızca itaat edilecek bir Yasa değil, aynı zamanda inanılacak bir mesajdır da. Ölüler arasından diriltilen İsa, Mesih olarak Tanrı'nın sağ yanına yükseldi ve kısa bir süre sonra ihtişam içinde dünyayı yargılamak ve Tanrı'nın Krallık'ını kurmak için geri dönecektir. Bu mesajı kabul eden herkes, kurtuluşunu emniyet altına alır. Bundan dolayı da, inananlar, İsa'nın şakirtlerine verilen ilk isimler arasındadır[85].

Nesnesi ister Tanrı, Mesih ya da Mesih'in keffaret fonksiyonu gören faaliyeti olsun iman, kişisel ve ahlâki bir ilişkiye sahiptir. İman, günahların affedileceğine bu yüzden de, İsa Mesih'de ifşa edilen Tanrı'nın kurtuluş getirici inayetine güvendir[86].

Pavlus, imanı ve sonuçlarını, itaat ve sonuçlarıyla karşı karşıya koyarak ikincinin birinciye göre daha aşağı bir mevkide bulunduğunu söyler. Tanrı birinciyi, ikincinin yerini alsın diye göndermiştir[87].

İman'ın ayırt edici özelliği, Yasa karşıtı olmasıdır[88]. Mesih geldiği için artık Yasa ve imanın arası açılmıştır. Hıristiyan kurtarıcının ölümüne katılmayla Yasa'dan kurtulduğundan artık ona bağlı değildir. Çünkü, Yasa'nın geçerliliğini kabul etmek imanın yetersizliğini ima eder[89].

---

sih'de vaadedilen Ruh'u aldılar (*Gal.* 3/14. Krş.*Gal.* 3/22). Vaad ve ümit farklı objelere gönderme yaparlar. Pavlus'da terminoloji vaadden (*Rom.* 4), ümide kayar (*Rom.*5). Vaadin objesi vaatlerin doğrulanması olan Mesih olayıyken, Hıristiyan ümidinîn objesi, Mesih'in ölümü ya da onun dirilişinden ziyade Mesih olayının gelecek için açmış olduğu yüce gerçekliklere yöneliktir. Ümit, vaatle birlikte onun, 'bedenlerin kurtulması (*Rom.* 8/23) ya da 'yüceliğin sonsuz ağırlığı' gibi hususî içeriğini paylaşır. Beker, *a.g.e.*, s.148.

[85] *Rom.* 3/24, 4/11; *Kor.* I 1/21, 14/22; *Gal.* 3/22; Sela. I 1/7, 2/10, 13; Hatch, *The Pauline İdea of Faith*, s. 36; Morgan, *The Theology ond Religion of Paul*, s. 114.

[86] Morgan, *a.g.e.*, s. 117.

[87] Mandelein & Miller, "Faith", *HDB*, s. 184., s. 184.

[88] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 696.

[89] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 84.

B. İMANIN NESNESİ

İmanın nesneleri farklı metinlerde farklı şekillerde yer almaktadır. Bunlar, Tanrı, Tanrı'nın inayeti, Tanrı'nın sözü ya da kurtarıcı hakikat, Tanrı'nın İsa'yı ölülerden kaldırması, Mesih'in kanı, onun günahlarımız için ölümü, dirilişi, mesihi makamı, gücüdür[90].

Ancak bunlar içinde, Pavlus için "iman bildirisinin" içeriğini oluşturan, kurtuluş bakımından büyük bir öneme sahip olan, diriliştir (*Roma.* 1/4; *Kor. II* 4/13, 14). Ölüm ve diriliş bütün olarak imanın konusudur. Zira İsa Mesih'e inanmak (*Gal.* 2/16) "ölen ve dirilen Mesih'e iman" (*Sel. I* 4/14) anlamına gelmektedir. Daha genel bir ifade ile iman, Tanrı'nın Mesih'deki kurtarıcı faaliyetidir [91]. Bu aynı zamanda, aklanacak olan insanların taşıması gereken imanın nesnesidir (*Roma.* 2/4, 179) [92]. Pavlus, "inananlar" ya da "iman"ı mutlak olarak zikrettiği yerlerde (*Sel. I* 1/7,8, 2/10; *Filip.* 1/29; *Gal.* 1/23; *Kor. I* 1/21, 14/22-24, 15/17; *Kor. II* 13/5; *Roma.* 1/8, 16) Mesih'le birlikte dirilen bir kimsenin kurtuluş ümidinî ima eder. Bu yüzden bu "inananlar", Hıristiyanları, Yahudileri ve paganları ifade eder[93].

İman, Mesih'e iman tarzında, imanın doğasını tasvir eder. İman, açıkça ve zimnen her zaman İsa Mesih'e İman'dır (*Sel. I* 1/8 dışında). Ancak bu imanın, sadece mesihî (kristomonistik) bir merkeze sahip olduğu anlamına gelmez. Mesih'e iman, Mesih'in ölümünde ve dirilişinde Hıristiyanları günaha kölelikten kurtaran ve onları Tanrı'nın aklanmasına ulaştıran Tanrı'ya imanın kısaltılmışıdır[94] : "Şöyle ki, İsa Rabb'dir, diye ağzınla ikrar edersen ve Tanrı'nın onu ölülerden kıyam ettirdiğine yüreğinle iman edersen, kurtulacaksın (*Roma.* 10/9)". Bu Pavlus için imanın ifade ettiği tek şey olduğu gibi, aynı zamanda imanın nesnesinin ne olduğunu

---

[90] Morgon, *The Religion and Theology of Paul*, s.115.

[91] Sanders, *Paul and Palestinan Judaism*, s. 463.

[92] Hatch, *The Pauline Idea of Faith*, s. 34'deki dip not; Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, s.55.

[93] Sanders, *a.g.e.*, s. 445.

[94] Beker, *Paul the Apostle*, s. 269.

göstermesi açısından da önemlidir[95]. Geri kalan bütün ifadeler yalnızca Mesih'in Rabb'liğinin doğruluğunu kanıtlamak ve geliştirme hizmeti görürler[96].

Pavlus'un iman-amel çelişkisi, Yahudiliğe yönelik radikal bir polemik oluşturur. Onun için imanın konusu, ahit Tanrı'sı yani, aklanma vaadine bağlı bir Tanrı olmakla birlikte, imanın nesnesi radikal bir değişmeye maruz kalır. Çünkü, Mesih onun tek merkezi ve içeriği haline gelir (*Gal.* 3/25). İman nesnesiyle belirlenir; kendi adına bir değer ifade etmez. İmanı itaat, güven ve güvensizliğin zıddı olarak ifade eden Pavlus için imanın subjektif unsuru, onu objektif unsuruna tabi kılınmaz. Çünkü iman, İncil'in mesajına gönderme yapar; o, hem "işitme" hem "itaat" hem de güven ve "işitilen" şeydir (*Roma.* 1/5, 10/10; *Gal.* 3/3)[97].

III. İNCİL ANLAYIŞI

"Güzel/sevinçli şeyler" ya da "müjde"anlamlarına gelen ve İncil (Gospel) olarak tercüme edilen Yunanca *evangelion*[98] kelimesi, Pavlus'un kullanımında, Tanrı'nın Mesih İsa'daki kurtarıcı faaliye-

---

[95] Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 262.

[96] Käsemann, *Perspectives On Pavlus*, s. 52-53

[97] Beker, *Paul the Apostle*, s. 268-9.

[98] *Evangalion* kelimesi, önceden klasik Yunan edebiyatında kullanıldı ve Homeros'da (*Odysseia*, Türkçe trc. Azra Erhat-A.Kadir, XIV.150-155) 'iyi haberlerin müjdesine verilen bir mükafat"a işaret ediyordu. Bunlara rağmen Yunanda ve Yahudilerde kelimenin kullanımı yaygın değildi. Helenistik Yunanda, seküler anlamda iyi haber için ve tanrılara sunulan bir kurbanı gösteren dinî çağrışımlarıyla birlikte kullanıldı. Daha önemli bir kullanımı ise, dünya için hayırlı olayların başlamasından dolayı imparator Augustus'un doğum günü kutlamalarında bulunur.

Greko-Romen kulİanımının yanı sıra dinî anlama daha yakın bir kullanım *Yetmişler Tercümesin*de vardır. Burada İbranice *beşarah* kelimesinin karşılığı olarak kullanılır. Yeni Ahit'teki kullanımdaki eskatolojik özellik, Greko-Romen kült kullanımlarından daha çok Eski Ahit'in kullanımına yakındır. Childs, *Biblical Theology of The Old ond New Testament*, s. 235 Leander, *Poul and His Letters*, s. 32.

tine gönderme yapar[99]. *Evangelizomai* " incili/müjdeyi ilan etmek/haber vermek/bildirmek", *proeuangelizomai* "zamanın başında İncili ilan etmek/bildirmek" anlamında fiil olarak kullanılır[100]. Farklı izafetlerle kullanımının yanı sıra izafetsiz olarak tek başına yirminin üzerinde kullanılması, İncil'in Pavlus için öneminin bir göstergesi olarak kabul edilebilir[101].

Yeni Ahit içinde İncil kelimesini en fazla kullananın Pavlus olması, bazıları için Yeni Ahit söz dağarcığına Pavlus tarafından sokulduğunu ileri sürmelerine sebep olmuştur[102]. *Evangelion*, İsa Mesih'in müjdesi anlamında, özellikle Hıristiyanî bir anlamda sahiptir ve kesinlikle ilk dönem Hıristiyan toplumunda Pavlus tarafından geliştirilmiştir[103].

Terimin helenistik kullanımının, özellikle de helenistik yönetici ya da imparatorunun yönetimiyle ilişkilendirilen "kurtuluş"un ilanı için *evangelion* isminin kullanıldığı Roma imparatorluk kültünün, Pavlus'u etkilediği ileri sürülmüştür. Bu çıkarım açık olmadığı gibi, konuyla ilgili deliller, terimin İbranice karşılığı olarak Filistin Cemaati tarafından kullanılan *beşare* (zafer/kurtuluş mesajı) ke-

---

[99] Yeni Ahit'in tamamında yetmiş altı kez kullanılan İncil kelimesinin altmış tanesi Pavlus'un (bunlardan kırk sekiz tanesi ona aidiyeti hususunda tartışma olmayanlarda) mektuplarındadır. Buradaki sayısal ifadeler, A. B. Luther. Jr.'ın *DPL*'deki "Gospel" maddesindeki makelesindeki ifadeleridir. Sayarken nasıl bir ölçü kullandığını bilmiyorum. Ancak benim *ABC DİZİNİ*'nini esas alarak yaptığım saymada Yeni Ahit'in tamamında yüz yirmi bir, bunlardan altmış yedi tanesi tartışmasız olarak Pavlus'un olduğu kabul edilen mektuplarında yer almaktadır. Luther için bkz. a. g.e., s. 369. Diğeri için bkz. *ABC DİZİNİ*, "Müjde" maddesi.

[100] Yukarıdaki sıraya göre, birincisi, hakkında tartışma olmayan mektuplarda on dokuz kez, tartışma olanlarda yirmi bir kez, ikinci kullanım ise, yalnızca bir kez kullanılır. Bunların yanı sıra, İncilci anlamında Efesliler ve Timoteyus II'da birer kere olmak üzere *evanglistes* kullanılır. A. B. Luther, "Gospel", *DPL*, s. 369.

[101] Luther, a.g.m., *DPL*, s. 369.

[102] U. Becker, "Gospel", *NIDNTT*, 2, 110'dan naklen, Luther, a.g.m., *DPL*, s. 369; Leander, *Paul and His Letters*, s. 32. *Evangelion* kelimesi, Pavlus'da altmış kez yer alırken, dört İncilde yalnızca, on kere yer alır. John Reumann, *Variety and Unity in New Testament*, s. 78.

[103] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 38.

limesini Yunanca'ya *evangelion* olarak tercüme eden Helenistik Hıristiyanlardan alınmış olduğunu gösterir[104].

Pavlus'un İncil anlayışının şekillenmesinde, miras aldığı Hıristiyan gelenek kadar, İsrail'in eskatolojik yenilenmesini arzulayan (*İşaya* gibi) metinlerin etkisinin olduğu da açıktır[105]. Keza, Pavlus'un incil anlayışının oluşumuyla ilgili olarak Angus, Pavlus'un incilinin İskenderiyeli Apollos ile tanışmasından sonra büyük bir değişiklik geçirdiğini söyler. Kozmik Sofia/Hikmet düşüncesine âşina olan Apollos, yeni dinî, Helenizm'e uydurmaya hevesli biridir. Bu yaklaşımı, Pavlus'un daha evrensel ve daha mistik bir yorumu içeren bir İncil anlayışını geliştirmesinin kaynağına işaret edebilir[106].

Pavlus'un İncil anlayışıyla kristolojisi yakından ilişkilidir; kristolojisi İncilinin bir parçasıdır. Bu kristolojisi olmasydı, İncilini hiçbir zaman ilan edemezdi [107]. İncil'i, Tanrı'nın varlık-öncesi Oğlu'nun, insan bedenine bürünerek yeryüzüne inen, görevini tamamlayan ve tanrısal saygıya ve güce sahip kılınan, yaratılıştaki aracısının hikayesidir[108].

Pavlus'un İncilinin evrensel oluşunu düşünmesi, Tanrı'nın bütün yaratıklar üzerindeki kurtarıcı hakimiyetinin müjdelenmesi olan elçilik/havarilik görevinin evrensel oluşuyla el ele gider.

---

[104] Luther, "Gospel", *DPL*, s. 369.

[105] İşa. 52/7'deki "Dağlar üzerinde müjdecinin ayakları ne güzeldir, o müjdeci ki, selamet sözünü işittiriyor, iyilik müjdesini getiriyor, kurtuluş ilan ediyor,..." olan ifade *Rom.* 10/15'te "sözü yaymaya gönderilmezlerse, sözü nasıl yayacaklar? Yazılmış olduğu gibi 'iyi haberler müjdeleyenlerin gelişi ne güzeldir?". Şeklinde iktibas edilir. Yetmişler Tercümesinde *evangelizoma* (müjdeyi ilan etmek/bildirmek) kullanımı için bkz. İşa. 40/9, 52/47, 60/6, 61/1. Luther, a.g.m., *DPL*, s. 369.

[106] Angus,, *The Environment of Early Christianit*, s. 197.

[107] Leander, *Paul and His Letters*, s. 44.

[108] Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 255. Pavlus'un Mesih'i bu şekilde anlamasına rağmen, İsa'nın insanlara ulaştırdığı İncil'inde bunların hiç biri yoktur. Varlık-öncesi, bedene bürünme, aracı düşünceleri ona yabancıdır. Hiçbir yerde kendisini bir ibadet nesnesi olarak takdim etmez. Onun incilinde kristoloji hayatı bir öneme sahip değildir. *A.g.e.*, s. 256.

Onun havariliği ve İncili arasındaki bağlantı, Pavlus'un karakterinin dışa dönük ve teolojik düşüncesinin objektif yönünü gösterir[109].

Mesih'i, Yahudilik hakkındaki araştırmasına yönelik bir cevap olduğunu kabul eden Pavlus, kendisini yeni bir din kurucusu olarak görmediği gibi, İbrani kutsal metinlerinin Mesih'de kemale erdiğini de düşünür. Yeni bir kutsal metin, ilk Hıristiyanlar için olduğu kadar, Pavlus için de düşünülemez. Bu yüzden de, *Yeni Ahit*'ten ziyade, kutsal metinlerin, çarmıha gerilmiş Mesih'in yaptıklarının uygun bir yorumunu takdim eder. Yani, Pavlus'un incili, Tanrı'nın kutsal metinlerde peygamberleri vasıtasıyla önceden vaad ettiği oğlu ile ilgili olan İncil'dir (*Roma.* 1/2, 3)[110]. Bu yüzden de, Pavlus'un incili, İsrail vasıtasıyla vaadin, milletlere uzanması anlamını ifade eder; milletler kilisesinin İsrail'in yerini alması anlamına gelmez. Pavlus'un İsrail'e yönelik tek suçlaması, onların kutsal metinlerini yanlış anladıklarıdır (*Kor. II* 3/17); yoksa İsrail'in kutsal metnini bütün olarak reddetmez. Kutsal metinler Mesih olayıyla doğrulanmıştır; Eski bir Ahit olarak geçersiz bir hale getirilmiş değildir. Uygun bir tarzda yalnızca Mesih'de (*Kor. II* 3/16) ve Mesih'le anlaşılmakla birlikte, Yahudiler ve Hıristiyanlar için bir tek kutsal metin vardır. Bu yüzden de, "Eski Ahit/covenant" (*Kor. II* 3/14) Pavlus'da 'Eski Ahit/Testament' *değildir. O yalnızca Yahudiler tarafından yanlış, yani 'öldüren' olarak anlamış oldukları (Kor. II* 3/6)[111] kutsal metindir.

Pavlus, İncil'i birkaç tarzda kullanır. Bu kullanımlarından her biri, kullanıldığı bağlama uygun bir anlama sahiptir.

A. BENİM İNCİLİM

Çok sık olmamakla birlikte, İncil'e "benim İncilim" diye gönderme de bulunur [112]. Bu ifadelerinden başka incillerin de olduğu

---

[109] Beker, *Paul the Apostle*, s. 7.
[110] Beker, *a.g.e.*, s. 341.
[111] Beker, *a.g.e.*, s. 344.
[112] *Rom.* 2/12,16, 16/25; Galat. 1/6-7;*Kor.* II 4/3; Sel.I 1/5.

anlaşılır[113]. Ancak, var olan bu incillerden birini değil, içeriği bizatihi kendisi tarafından doldurulan ona has bir incili tebliğ ettiğini, "benim İncilim" ifadesiyle dile getirir[114]. Ayrıca, kendisiyle birlikte İncil'i yaymada gayret sarfedenleri de işin içine katarak, aynı İncil'i tebliğ ettiklerini vurgulamak için "bizim İncilimiz" şeklinde de kullanır[115].

"Benim incilim" kullanımı, tebliğ ettiği incilin karakteristik taraflarının olduğunu da zımnen akla getirir. Pavlus'un İncili'nin kaynağı insanlar değil, tanrısal vahiydir[116]. İncil'i, tanrısal olarak desteklenmiş ve Tanrı'nın sözü olarak kabul eder[117]. Bu yüzden onun incilini sorgulama Pavlus'un otoritesini, yetkisini; yetkisini sorgulama ise, İncil'ini sorgulama[118] anlamına gelir.

İncil'i tebliğ etme görevi bizzat Tanrı tarafından ona yüklenilmiştir[119]. Bu İncil, diğer incil'lerin maruz kaldığı bozulmalardan korunmuştur. Bu yüzden de onlardan farklı bir incil'dir[120]. Pavlus, İncil'inin otantikliği hususundan hiçbir tanıklığa ihtiyaç duymaması, gökten bir melek bile onun İncil'inden farklı bir incil tebliğ etse, ona bile inanmamalarını isteyecek boyuttadır[121]. İncil'in geçerlili-

---

[113] *Kor.* II 11/4.

[114] Luther, "Gospel", *DPL*, s.369; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1389. Leander, bu kullanımın onun kendisine has bir şeyi değil, onun tarafından tebliğ edilen biri incili ifade eder, der. *Gal.* 1/11, 2/2; Leander, *Paul and His Letters*, s. 33. Leander'in bu yaklaşımı pek uygun bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Çünkü, zaman zaman elçilerin tebliğ ettikleri incillerin aynı inciller olduğunu ifade etmesine rağmen, kendi incilini yok sayan bir incilin doğruluğunu kabul etmemesi, incilinin kendine has oluşunu göstermektedir. Pavlus'un incillerin tekliğine dair vurgusu Leander tarafından, teolojilerin farklılığına rağmen incillerin tek ve aynı olarak kabulü şeklinde anlaşılır. Leander, *a.g.e.*, s.33.

[115] Sel. I 1/5; Sel. II 2/14. Pavlus'un İnciline ortak ettikleri bazen de onun mektuplarını birlikte yazdıkları kimselerdir.

[116] *Gal.* 1/11-12.

[117] Sel. I 2/13b

[118] Leander, *Paul and His Letter*, s.25

[119] *Kor.* I 9/17.

[120] *Gal.* 1/6-7.

[121] *Gal.* 1/8.

ğinin tek ölçütü, bizatihi onun doğasıdır, dışsal başka bir şey değildir[122].

Onun İncil'i hususundaki bu güveni, -bu ifadelerin, Yahudicilerin öğretisinin yanlışlığını ortaya koyma gayreti içinde oldukları bir ortamda söylenmiş olmaları yanında- kendisinin elçi olarak seçilişinin, Eski Ahit peygamberlerinin Tanrı tarafından seçiliş tarzında anlatmasından da kaynaklanmaktadır[123].

Diğer incilerden Pavlus'unkini ayıran, Tanrı'nın milletlerini de içine alacak olan Mesih'teki eskatolojik faaliyetinin onun incilinin temelini oluşturmasıdır. Bu özellik tamamen Şam vizyonunun bir sonucudur. *Galatyalılar'a Mektup*'ta milletleri de eskatolojik kurtuluşa dahil etmek için Yasa'dan bağımsız bir İncil'i tebliğ ettiğini savunurken de esas olarak, İncil'in kendisine ulaştırıldığına inandığı bu olağanüstü yolu vurgular. Ancak, İncil'inin kendisine verilişindeki olağanüstülüğü ima eden sözlerine yanı sıra, gelenek vasıtasıyla ilk dönem bilgilerinden yararlandığını ima eden ifadeler de kullanır[124]. Pavlus, bu ilk dönem bilgilerini almış ve kişisel tecrübesine dayanan öğretisine uygun şekilde kullanmıştır[125].

B. TANRI'NIN İNCİLİ/MESİH'İN İNCİLİ

Pavlus'un İncil'i hem tanrı merkezli (teosentrik) hem de mesih merkezli (kristosentrik) bir boyuta sahiptir. Bu yüzden de "Benim İncil'im" kullanımının yanı sıra, "Tanrı'nın İncil'i[126] ", "O'nun oğlunun İncil'i[127], Mesih'in[128] /Rabb'ın İncil'i şeklindeki ayırımlara da

---

[122] Luther, "Gospel", *DPL*, s. 370. Weiss, *Earliest Christianity*, s. 372.

[123] "Ve Rabbin şu sözü geldi: Ana karnında sana şekil vermeden önce seni tanıdım, ve sen doğmadan önce seni takdis ettim; seni milletlere peygamber ettim" Yer. 1/4. "Ama beni daha annemin rahmindeyken seçip lütfuyla çağıran Tanrı, milletlere müjdelemem için Oğlunu bana göstermeye razı oldu...." *Gal.* 1/15. Pavlus'un bu konudaki Eski Ahit kaynakları için bkz. *İşa.* 49/1; 6/8; *Yer.* 1/7; *Hez.* 2/3. Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s. 29; Rowland, *Christian Origins*, s. 229.

[124] *Kor.* I1 1/23-26, 15/3-11.

[125] Luther, "Gospel", *DPL*, s. 370.

[126] *Rom.* 1/1, 15/16, Kor II 11/7;Sel. I 2/12, 8, 9.

[127] *Rom.*1/9.

gider[129]. "Tanrı'nın İncil'i" "Mesih'in İncil'i" ile özdeştir[130]. Pavlus'un bu kullanımlarını iki şekilde yorumlamak da mümkündür:

Birincisi, özellikle benim İncil'im-Mesih'in İncil'i kullanımını, birbirlerinden farklı içerik ve maksada yönelik İnciller olarak anlamak gerekir. Çünkü, Pavlus'un İsa'nın dünyevî hayatına, onun öğretisine direkt göndermeler yapmaksızın kendi öğretisini ölümden sonraki İsa'nın yüceltilmesi safhasıyla ilişkilendirmesi; İsa'nın Yasa'ya değil de onu uygulayanlara eleştiri yöneltmesine karşın, Pavlus'un Yasa'yla ilgili farklı ifadeleri olmasına rağmen Mesih'in Yasa'nın sonu olduğunu savunması; bir başka ifadeyle Yasa'dan bağımsız bir İncil tebliğ etmesi, böyle bir anlamayı meşru kılacak göstergeler olarak kabul edilebilir.

İkincisi, yukarıdaki yaklaşımın aksine, Tanrı'nın İncil'i, Mesih'in İncil'i/Rabb'ın ya da Oğlu'nun İncil'i gibi kullanımları, İncil'in sahibi ya da konusu olma açısından ele almak da mümkündür. Bu şekilde yaklaşıldığında, Tanrı/Mesih hakkında İncil ve Tanrı/Mesih'den gelen İncil olarak anlaşılır. Birincisiyle kastedilen İncil'in içeriği, ikincisiyle kastedilen ise, İncil'in kaynağı ya da onu güvenilir kılan otoritedir[131]. Böyle bir okuma, ancak, bağlamına uygun olarak farklı kullanımların iki anlamı da ifade ettikleri şeklinde anlaşıldığında anlamlı hale gelir. Çünkü kullanımlardan her biri farklı bağlamlarda hem İncil'in kaynağı, hem içeriği, bazen de her ikisini

---

[128] *Rom.* 1/1, 9, 15/16; *Kor.* II, 2/12; 10/14;*Gal.* 1/7; Sel. I 3/7.

[129] Tanrı'nın İncil'i (*Rom.* 1/1, 15/16; Sel.I 2/9) üç kullanımının arkasından ona denk olarak Mesih'in İncil'i (*Rom.*1/9; *Kor.* II 10/14; 11/17) kavramının üç kullanımı yer alır. *Kor.* II'de ise durum tersinedir. Beş kez Mesih'in İncil'i (10/14) kullanımına karşılık bir kez Tanrı'nın İncil'i (11/7) kullanımı yer alır. Selanikliler'e I, beş Tanrı'nın İncil'i kullanımına karşılık bir Mesih'in İncil'i (3/29) kullanımı yer alır. Bu kullanımlardan hareketle bütün kullanımlar için esas olabilecek bir yorum tarzı geliştirmek mümkün değildir. Luther, a.g.m., *DPL*, S. 370.

[130] *Rom.* 1/1; Sel. I 2/2, 8, 9; *Kor.* II 11/7; *Rom.* 15/16. *Rom.* 15/19; *Kor.* I 9/12; *Kor.* II 2/12, 4/4, 9/13, 10/14.

[131] Luther, "Gospel", *DPL*, s. 370; Leander, *Paul and His Letters*, s.323; Fitzmyer, "Pauline Theology, s. 1389. *Rom.* 1/1'de Tanrı'nın İncil'inden maksat, İncil'in kaynağı; *Rom.* 1/9'daki O'nun Oğlu'nun İncil'den maksat ise, Pavlus'un tebliğ ettiği İncil'in muhtevasıdır.

birden ifade etmektedir. Bu şeklide bakıldığında, İsa Mesih'teki Tanrı, hem İncil'in kaynağı hem de onun muhtevası haline gelir[132].

C. PAVLUS'UN İNCİL'İNİN İÇERİĞİ

Pavlus, incilinin içeriğinden "Tanrı'nın İncil'i" (*Sel. I* 2/8; *Kor. II* 11/7), "Mesih'in İncil'i" (*Sel. I* 3/2; *Kor. II* 2/1-2; *Roma.* 15/9) ya da basitçe "İncil" (*Gal.* 1/11, 2/2;*Kor. I* 9/14), "Mesih" (*Filip.* 1/18) şeklinde; keza, *"Tanrı'nın sözü" (Filip. 1/14), "haçın sözü" (Kor. I 5/18) ve "barıştırma sözü" (Kor. II* 5/19) deyimleriyle söz eder[133]. *Korinliler'e I. Mektup* 15/12-15'de dirilişi ve *Korintliler'e II. Mektup* 4/15'de ise, İsa Mesih'in Rab oluşunu tebliğ ettiğini söyler. Ancak bu ifadeleri onun tebliğ ettiği incilin içeriğini tamamen ifade etmekten uzaktır.

Pavlus'un İncil'i onun insanlara ulaştırmaya çalıştığı konulardan oluşur. Bunlar da, Mesih'in öldüğü, Tanrı'nın onu dirilttiği, Mesih'in Rab olduğu, Rabb'ın döneceği, inanmayanların yok edileceği (*Kor. II* 4/3 vd), inananların -eğer canlı iseler değişmiş bedenleriyle, ölüyseler "ruhsal bedenlerde" (*Kor.I* 15/44) dirilerek- kurtulacaklarını ele alan konulardır. Pavlus başka konular tebliğ etse de, onun incilinin esas muhtevası bunlar oluşturur[134].

İncil'inin bildirdiği şeyler, bir kimsenin hayatını değiştirmeksizin kabul edebileceği, Tanrı ve Mesih hakkındaki bir iddialar bütünü değildir. İncili'nin merkezi konusu, onun kristolojisidir. Ancak kristolojisi aynı zamanda kurutuluş öğretisi ile özdeştir. Bunun tersi de aynı şekilde geçerlidir [135].

İncil'inin muhtevasına dair Pavlus'un teolojisindeki vurgu, bazen Mesih'e[136], bazen de çarmıha gerilen Mesih[137] üzerine kayar. İkisinin eşitliğini çağrıştırır bir şeklide, İncil'in tebliği ve Mesih'in

---

[132] Luther, a.g.m., *DPL*, s.370; Witterinton, "Christhology of Paul", *DPL*, s. 101.
[133] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s.444.
[134] Sanders, *a.g.e.*, s. 446.
[135] Leander, *Paul and His Letters*, s. 49.
[136] *Gal.* 1/16.
[137] *Kor.* I 1/23.

tebliğini birbirinin yerine[138] ve haç'ın mesajı ya da barışma mesajı da İncil'in yerine kullanılır[139].

Kabul etmeyecek olanlar için anlaşılması güç olan bu İncil[140], onun zamanına kadar gizli kalmış, ancak şimdi İsa Mesih vasıtasıyla açığa çıkmış olan[141], insanların kendisiyle kurtulacakları sözdür[142]; o, Kutsal kitap tarafından bildirilen[143] Mesih'te ve Mesih vasıtasıyla gerçekleşen sırdır[144]. Hem Yahudilerin hem de Yahudi olmayanları kurtaracak olan Tanrı'nın gücüdür; kurtuluş vasıtasıdır[145]. Bu güç, kıyamet günündeki yargılamada esas olacaktır[146]. Pavlus'un İncil'i bir inayet incilidir. O, Tanrı'nın bir lütfudur. Bu yüzden de, bazen incil ve inayet kelimeleri aynı bağlamda kullanılır[147]. Çünkü, Pavlus'un İncil'i, kurtuluşu Yasa'ya değil Tanrı'nın inayetine bağlar[148].

Genel olarak *evangelion*, Mesih'in yaşadıklarına dair Pavlus'un kişisel takdimini gösterir. Normal olarak kullanıldığında ise onun tarafından tebliğ edileni, ilan edileni, haber verilen ve hakkında konuşulanı, elçilik mesajının içeriğini gösterir. Pavlus bu mesajın kaynağının Tanrı olduğunu düşünür: "Tanrı'nın İncil'i" (*Sela. I* 2/2, 8-9; *Kor. II* 11/7; *Roma.* 1/1, 15/16). Kısaca, Pavlus'a göre, İncil'inin içeriği "Mesih'in İncil'i" (*Sela. I* 3/2; *Gal.* 1/7; *Filip.* 1/27) ya da "Oğlu'nun İncil'i" (*Roma.* 1/9); buradaki "nin" İsa'ya dair/onun hakkındaki müjde olarak anlaşılır (*Kor. II* 5/20; *Roma.* 15/18-19).

---

[138] *Kor.* I 1/17, 1/23, 15/1, 11, 15/12; *Kor.* II 4/3, 4/4.

[139] *Kor.* I 1/17-18; *Kor.* II 5/19.

[140] *Kor.* II 4/2-3.

[141] *Rom.* 16/25.

[142] *Kor.* I 15/1-3.

[143] *Gal.* 3/8; *Rom.* 1/1-4. Pavlus'un İncil'i İbrahim'e kadar geri götürmeye çalışması ve Kitab-ı Mukaddes'ten referanslar göstermesi, İncil'in dünya çapında yayılmasına dair Tanrı'nın bir planının olduğunu gösterme gayretidir. Luther, "Gospel", *DPL*, s. 371.

[144] *Rom.* 16/25, 27.

[145] *Rom.* 15/25, 27; *Kor.* I 15/1-3

[146] *Rom.* 2/12.

[147] *Kor.* II 9/14; *Gal.* 2/5, 14.

[148] *Gal.* 2/16.

Daha özel anlamda ise incil, İsa'nın yüceliğinin müjdesi (*Kor. II* 4/4) yani, dirilen Mesih hakkındaki mesajdır: "Biz kendimizi değil Mesih İsa'yı Rab ilan ediyoruz (*Kor. II* 4/5). Burada Pavlus İsa'nın dirilen statüsüne en mükemmel sıfatı vermektedir. Bazen de incilin içeriği basitçe "iman" (*Gal.*1/23), "Kelime" (*Sela. I* 1/6), ya da"Tanrı'nın kelimesi" (*Kor. II* 2/17) şeklinde ifade edilir[149].

İncil (*Euangelion*), Mesih olayının -Nasıralı İsa'nın[150]- geçmişte olduğu gibi günümüzde de insanlık tarihi ve varlık içinde hala sahip olduğu anlamın, Pavlus'un kişisel olarak özetleme özetlemesidir. "Benim İncil'im" (*Roma.* 2/16), "tebliğ ettiğim İncil" (*Gal.* 2/2. krş. 1/8,11) ya da "bizim İncil'imiz" (*Sela.* I 1/5; *Kor. II* 4/3. krş *Kor. I* 15/1) kullanımları bu bağlamda anlaşılmalıdır[151].

Pavlus'un İnci'linin temel motifi olan Mesih'in ölümü ve dirilişinin kurtarıcı önemi, çok renkli bir tayf gibidir; insanın kaybolduşuyla, bütün boyut ve düzeyiyle dünyayla ilgilidir. Tanrısal yargılamada insanın suçluluğuna ve cezalandırılabileceğine, iç uyumsuzluğuna ve güçsüzlüğüne, Tanrı'dan yüz çeviren ve O'na yabancılaşan ve onu çerçeveleyen dünyaya, Tanrı'ya muhalif olan güçlerle tehdit edilişine göndermeler yapar. Keza, bu dünyanın acı çeken bütün varlıkların kurtuluşundan, yeryüzündeki ve gökyüzündeki her şeyin şimdi ve büyük gelecekte barışmasından söz eder. Mesih'in doluluğu bakış açısından Pavlus'un İncil'i, kilisenin bu dünya da ve tarihin devam ettirilmesi hususundaki görevini gösterir. Bakışlarını, Rabbin gelişi, ölülerin dirilişi ve her şeyin

---

[149] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 38-39;Childs, *Biblical Theology of The Old and New Testament*, s. 237.

[150] Hz. İsa ve Nasıra ilişkisine dair bkz. Şinasi Gündüz, "Kuran'ın nasârâ terimi üzerine Etimolojik ve Tarihsel Bir Yaklaşım", *Mitolojii ve İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun, 1998, s, 81-99.

[151] Patristik yazarlar (Irenaeus,Tertullian gibi), Eusebius'da Origen ve Eusebius'un kendisi Pavlus'un bu tür ifadelerinde kastettiği şeyi -onun tebliğinin bir özeti olması hasebiyle- bazen Luka incili olarak yorumlamalarına rağmen bu tür anlatılardan İncil anlatımı gibi hususî bir şey anlaşılamaz. Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 39.

yenilenişini bekleyerek geleceğe yöneltir. Her şey, Mesih'in ölümünün ve dirilişinin kurtarıcı ışığı altında görülür[152].

Pavlus'un tebliğinin tipik olan özelliği, aklanma ve barışma gibi kavramlarda var olan eskatolojik mesajı yorumlamak ve tercüme etmek değildir. Tersine, bu kavramlar -bunlar yeni şeyler değildirler- arkaplanlarını ve yeni içeriklerini insanı ve bütün dünyayı kapsayan tanrısal kurtuluş planının gerçekleşmesinden alır. Bu yüzden bu yönler göz önüne alınmaksızın, İncil'in öğrettiği; kendisinin Tanrıyla, dünya ve onu kuşatan tarihle ilgili olarak, onun öğrettiklerinin yeni bir şekilde öğrenilmesi mümkün değildir[153]. Bu zikredilenlerin yanı sıra, Pavlus'un İncil'inin farklı özellikleri şöylece sıralanabilir:

1. Vahyî ve Apokaliptik Yapısı.

Tanrı'nın halkına yönelik kurtarıcı faaliyeti, İsa Mesih vasıtasıyla yeni bir tarzda bilinir hale gelir (*Roma.* 1/17); işte İncil bu yeni çağın, *eschaton*un bu gerçekliğini açığa vurur. İncil'in bu apokaliptik yapısına, Pavlus'un onu çağlar boyunca Tanrı'da gizlenen ve -Tanrı'nın kurtuluş planına dair yeni bir vahiy olarak- şimdi açığa çıkan mysterion, "sır" olarak anlayışı da eklenebilir. İncil'ini, Tanrı tarafından insanlığın kurtuluşu için tasarlanan, vahyedilen ve Oğlu'nda gerçekleşen planının bir parçası olarak görür. Pavlus, "incilini" çarmıha gerilen Mesih'le" eşitlediği gibi "Tanrı'nın sırrı"nı da "çarmıha gerilen İsa Mesih"le eşitler (*Kor. I* 1/17, 23-24). Pavlus sır olarak isimlendirdiği İncili'nin ancak imanla anlaşılabileceğini ima eder. Vahyedildiğinde bile ilahi hikmetin belirsizliği tam olarak ortadan kaldırılamaz. Sır (*mysterion*) gibi, Yahudi apokaliptik kaynaklarından alınmış eskatolojik bir terimin, incile atfedilmesi, *euangelion*un taşıdığı bir farkı, onda ancak dünyanın sonunda tam olarak anlaşılacak bazı şeylerin olduğunu ifade içindir[154].

---

[152] Ridderbos, *Paul:An Outline of His Theology*, s. 159.

[153] Ridderbos, *a.g.e.*, s.160.

[154] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 40; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1389-90.

2. Dinamik Yapısı.

Pavlus'un İncil'i, dinamiktir ve bu dinamikliğini tarihe müdahale eden Tanrı kaynaklı olmasına borçludur. O, "Tanrı'nın gücü", bütün insanların kurtuluşu için beşer dünyasına açılan kurtarıcı bir güçtür (*Roma.* 1/16). İncil, Tanrı'nın ölümden dirilttiği, bizi Tanrı'nın azabından/gazabından kurtaracak olan İsa'nın Rabblığını takdim eder (*Sela. I* 1/10). Bu yüzden de, İncil, yalnızca söz olarak değil güç ve Kutsal Ruh'la gelir, "o, siz inananlar arasında faaliyette olan Tanrı'nın sözüdür"(*Sel. I* 2/13. Krş. *Kor. I* 15/2).

3. *Kerigmatik* Karakteri.

Pavlus'un İncil'i, Pavlus öncesi kerigmatik[155] gelenekle ilgilidir: "Öncellikle size ne aldıysam onu verdim" (*Kor. II* 15/3-4). Pavlus tebliğ ettiği İncil'in (kurtuluş öğretisinin) diğer elçilerin tebliğ ettikleriyle aynı olduğunu vurgular; "işte, gerek benim yaydığım gerek diğer elçilerin yaydığı ve sizin de iman ettiğiniz bildiri budur" (*Kor. I* 15/11).

4. Normatif Oluşu

İncil, Hıristiyanın davranışı, kilise görevleri ve insan öğretiminde belirleyicidir. Ondan başka incil yoktur (*Gal.* 1/7). İnsanlar onu hoş karşılamaya (*Kor. I* 11/4), ona itaat etmeye (*Roma.* 1/27) ve onu dinlemeye (*Roma.* 10/16-17) çağrılır. O, bir hayat rehberidir: "Ancak yaşayışınız Mesih'in inciline layık olsun" (*Filip.* 1/27). Pavlus, Antakya'da Kifas'ı bile İncil'e uygun davranmadığı için tenkit eder (*Gal.* 2/14). Normatif olmakla birlikte Pavlus'un incili özgürleştiricidir de. "İncil gerçeği" Mesih İsa'da sahip olunan özgürlüktür (*Gal.* 2/4). Bu yüzden o, normatif olmasına rağmen aynı zamanda insanların icadı olan kuralcılıktan (legalizm) da kurtarıcıdır [156].

---

[155] Yunanca "ilan etmek" anlamındaki bir kelimedir. Daha çok bir rahibin ya da peygamberi bir ilanın muhtevasını gönderme yapacak şekilde kullanılır. Yeni Ahit'te havarilerin Mesih'in ölümünün ve dirilişinin kurtarıcı doğasını tebliğ etmelerine gönderme yapar. Goring, "Keryma" *.a.g.e*, s. 282.

[156] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 40; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1390.

Norm olma açısından Pavlus, İncil'i Yasa'nın karşısına konuşlandırır. Bunlar birbirlerine mutlak anlamda zıttırlar. Bir insan hem birine hem de ötekine göre yaşayamaz; bunlardan birini seçmek zorundadır[157].

5. Vaad İçeren Yapısı ve Evrensel Karakteri

İncil, Eski Ahit'in Tanrı'sı tarafından yapılan vadi devam ettirir: O, "Kutsal metinlerde daha önceden peygamberler vasıtasıyla vaad edilen"dir (*Roma.* 1/1. krş. *İşa.* 52/7)[158]. İncil, İsa Mesih'in gönderildiği içinden çıktığı Yahudilere değil, tüm insanlığa gönderilmiştir. Tanrı'nın, önce Yahudiler olmak üzere ve Grekler de dahil bütün iman sahiplerinin kurtuluşunu hedefleyen Tanrı'nın gücüdür (*Roma.* 1/16) [159]. İncil'i bu şekilde anlamlandırması, İsa Mesih'in daraltıcı "diğer uluslara gitmeyin. Samiriyelilere ait kentlere uğramayın (*Matta* 10/5)" emrinin aksine, onun mesajının evrenselleştirmiş ya da evrensel olduğunu düşündüğünün temel dayanaklarından biridir.

IV. HAVARİLİK ANLAYIŞI

Yeni Ahit'te havari karşılığı olarak *apostolos* (απωστωλωδ, ing. Apostle) kullanılır. Kelimenin Yeni Ahit öncesi Yunan dilinde kullanımı çok azdır. Klasik Yunanca'da denizciliğe özgü bir kullanımı vardır. Heredot kelimeyi, "ulak, kurye, haber taşıyan" anlamında iki, *Yetmişler Tercümesi*'nde (*Septuaginte*) ise aynı anlamda bir kez kullanılır. Yetmişlerdeki kullanımın aksine birinci yüzyıl Yahudiliğinde kelime ikili bir kullanıma sahiptir. Birincisi, Yetmişlerdeki

---

[157] *Gal.* 5/2 vd. Morgan, *The Relgion and Theology of Paul*, s. 79.

[158] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 41.Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1390. Diğer ifadeler için bkz. *Gal.* 3/14-19, 4/21-31; *Rom.* 4/13-21, 9/4-13. Pavlus'un bu yaklaşımı daha sonra Efes.1/13, 3/6'da daha gelişmiş bir şekilde formüle edilir.

[159] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 41.

seküler anlamı, ikincisi ise İsa'nın kendisi için de kullandığı dinî anlamdır[160].

Eski Ahit'in *Yetmişler Tercümesi*'ndeki nadir kullanımının aksine, Pavlus külliyatında otuz beş, diğer Yeni Ahit metinlerinde ise seksen defa olmak üzere toplam yüz on beş kez kullanılır. Kullanımdaki bu yoğunluk Pavlus ve diğer Yeni Ahit müellifleri için kavramın ifade ettiği önemin bir göstergesidir[161].

Kavramın kaynağına dair çalışmalar, J. B. Ligtfoot'un bir denemesiyle başlar. Ligtfoot'un Rabbinik Yahudi kaynağının kullanımının Yeni Ahit sonrası bir döneme ait olması, bu yüzden de aralarında sonrakinin öncekine kaynak olması anlamında bir ilişki kurmanın zorluğunu ortaya koymuş olması, kavrama yeni kaynaklar aranmasına yol açmıştır[162]. W. Schmithals, havarilik kavramına kaynak olarak Suriye gnostisizmini teklif etmiştir. Ancak, bu teklif aynı dönemdeki Suriye'nin dinî ortamının tam olarak bilinmemesi yüzünden destek bulamamıştır[163]. J. Munck ve A. Ehrhardt, Lightfoot'un ve Schmithals'un tekliflerini, Yeni Ahit havarilerinin diğerlerine nazaran daha aktif olmaları sebebiyle, kabul etmezler ve bizatihi Hıristiyan kaynaklı olduğunu savunurlar. Ancak diğerleri gibi bu teklif de, havarilik sürecine yeterli açıklama getirmediği için fazla kabul görmemiştir[164].

---

[160] P.W. Barnett, "Apostle", *DPL*, s. 45. İsa zamanında biri tarafından gönderilme anlamında kullanılan *saliah*'ın yaygın olarak kullanıldığı ve İsa'nın kavramı aldığı, "Tanrı tarafından gönderilen biri" anlamında önce kendisine uyguladığı sonra da seçtiği kimseler için kullandığına dair, bkz. Barnett, a.g.m., *DPL*, s. 47.

[161] Barnett, "Apostle", *DPL*, s. 45.

[162] Hem seküler hem de dinî anlamda kullanılan *Saliah*'in Yeni Ahit sonrası bir döneme ait olması, kelimenin fiil şeklinde *apostelliein* ve *ex-apostellein* olarak -yaklaşık olarak yedi yüz kez- kullanımına karşılık *apostolos*'un bir kez kullanımı ile ilgili olarak, bkz. Barnett, a.g.m., *DPL*, s. 45.

[163] Barnett, a.g.m., *DPL*, s. 45-46. Schmithals, gnostisizmde göksel ve yersel iki kurtarıcı inancının olduğu ve Pavlus'un bunlardan yersel havari anlayışını aldığını düşünür. Gnostik metinlerdeki yersel kurtarıcı kullanımlarının daha sonraki bir döneme ait olmasının yanı sıra, *apostle* kelimesini yersel kurtarıcı anlamında kullanılmadığı bu kaynağa yöneltilen eleştirilerdir. A.g.m., a.y.

[164] Barnett, a.g.m.", *DPL*, s. 46.

Kilise ile olduğu kadar, Mesih'le ilgili hususî konumu yüzünden havarilik, tabiatı gereği, Mesih'in hayattayken görülmesiyle alakalı olduğunda, tekrarlanamaz ve bir başkasına miras veya herhangi bir yolla nakledilemez. Havari kavramı her şeyden önce, tayin edilme ve yetki verme düşüncesiyle belirlenir. Mesih'in havarilerinin sözü, kilisede mutlak bir otoriteye sahiptir ve kendilerine itaat edilmesini gerektirir (*Roma.* 1/5; *Kor. II* 2/9; *Filip.* 2/12). Onlar, geleneğin alıcısı ve onun taşıyıcıları (*Kor. I* 15/3-7; 11/23; *Sel. I* 2/13); Hıristiyan cemaatin (kilisenin) kurucularıdır (*Kor. I* 3/10)[165].

A. HAVARİLİK VE PAVLUS'UN HAVARİLİĞİ MESELESİ

Pavlus öncesi kilisede *apostolos* (απωσπωλωδ) yalnızca iki anlamda kullanılmaktaydı. Birincil anlamı olan "elçiler"le birlikte, Mesih tarafından gönderilen misyonerler anlamına kullanılıyordu. Pavlus, *apostolos* kelimesiyle kendisinin seçilmiş elçi olduğu ve İncil'i milletlere tebliğ etmek için gönderildiği anlamını da yukardakilere ekledi[166]. Pavlus'un kelimeyi bu anlamda kullanmasından sonradır ki, özellikle dar anlamda, Mesih tarafından seçilen on ikileri ifade etmek için kullanılmaya başlandı[167].

Havariliğin[168] kendisiyle başlamadığını, ondan önce havarilerin olduğunu Pavlus mektuplarında ifade eder[169]. Orada, onikilerin yanı sıra başka havarilerden de bahseder [170]. Ancak onikilerle

---

[165] Ridderbos, *Paul*: *An Outline of His Theology*, s.449.

[166] Pavlus tarafından *apostolos* kelimesinin Tanrı tarafından seçilen ve özel bir anlamda çağrılan kimseye uygulanması, kısmen Pavluscu olan ancak kilise kaynağından farklı bir anlam ifade eden apostolik düşüncenin doğmasına yol açar. Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 212.

[167] Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 212.

[168] Hz. İsa'nın havarilik anlayışı için bkz. Barnett, "Apostle", *DPL*, s. 47.

[169] "Kendisinden önce havari olanlar"*Gal.* 1/17. "ve Kifas'a, sonra On ikilere göründü... Ondan sonra Yakup'a, sonra bütün resullere; ve hepsinden sonra, vakitsiz doğmuş çocuk gibi olan bana da göründü. Çünkü ben resullerin en küçüğüyüm". Kar. I 15/5-9.

[170] *Kor.*I 15/5-9. Yahudi kökenli olan ikisinl Pavlus *Rom.* 16/7'de zikreder: Andronicus ve Junias.

diğerlerinin arasını ayırır[171]. İki grubun arasını ayırmasını, birinciyi İsa'nın Galile dönemindeki talebelerine, ikincisini ise, hem bunlara hem de dirilen Rab tarafından görevlendirilenlere kullanması şeklinde açıklanabilir[172].

Pavlus havari kelimesini Yahudilikteki kullanımına uygun olarak hem teknik, hem de dinî anlamda kullanır. Korinthos'daki inananların Kudüs için toplanacak olan yardıma teşvik maksadıyla gönderdiği iki kişi[173] ve Roma'dan hastalığı sebebiyle Filipe'ye dönen Epaphroditus için *apostolos*/havari kavramını kullanır. Buradaki kullanımı tamamen teknik bir kullanımdır ve dinî bir çağrışıma sahip değildir. Bu iki kullanım, kilisenin elçileri düşüncesinin Pavlus tarafından kurulduğunu gösterir[174].

Dinî anlamda havariler, Rabb'i görenlerdir. Ancak bunların sayıları sınırlıdır. Bu türden havariliğin/havarilerin sonu/sonuncusu Pavlus'tur[175]. Onikiler, dinî anlamdaki havariliğin zirvesini teşkil ederler. Mesih'in dünyevî hayatında ona eşlik etmişler ve dirilen Mesih'in yeni cemaatinin temeli işlevini görmüşlerdir. Bu yüzden de havarilerin Pavlus'un nazarında büyük bir değeri vardır. Hıristiyanlar arasındaki hiyerarşinin zirvesini oluşturan havarileri, Tanrı da, görev dağılımında ilk olarak zikreder[176]. Kendisinden önceki havarilerden bahsetmesine rağmen[177], Pavlus çok azının adını, onikilere ek olarak Yakup , Andronikus, Yunya, Barnaba ve -son olarak da- kendisini zikreder[178].

---

[171] Munck, onikilerin ya Kudüs'te oturan konsili oluşturan ya da dünyanın her tarafında gezen kimseler olarak anlaşılması gerektiğini söyleyerek birinci anlamı destekleyen metinlerin olduğunu *Elç. İşl.*'den haraketle ortaya koymaya çalışır. Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 212-13.

[172] Barnett, "Apostle", *DPL*, s. 47.

[173] *Kor.* II 8/16-24; *Filip.* 2/25.

[174] Barnett, "Apostle", *DPL*, s. 47

[175] Ridderbos, *a.g.e.*, s. 449; Madelein & Miller, "Apostle", *HBD*, s. 27.

[176] *Kor.* I 12/28.

[177] *Kor.* I 12b

[178] *Kor.* I 15/7; *Rom.* 16/7; *Kor.* I 15/9.

Başlangıçta havari kavramı içine, kendisinin uygun bulduğu kişileri -kendisiyle beraber çalışanları- de rahatlıkla havari olarak dahil ederken[179] havariliğinin sorgulanmasından sonra, daha dikkatli davranmaya başlar. Havariliği kendisine has kılar; diğerlerini kardeşler olarak zikreder[180]. Pavlus'un kendisini havari olarak isimlendirmesindeki temel dayanağı, misyoner faaliyetlerinde yaptıkları değil, kendisini İsa Mesih'le doğrudan bir ilişki içine sokan Şam yolundaki vizyonudur. Bu olaydan dolayı kendisini havari olarak isimlendirir[181].

Pavlus için şakirtlik ve havarilik birbirini takip eden bir süreç değildir. Başlangıçta İsa'nın şakirtleri olup onun dirilişinden sonra havari olarak atananların durumu birbirin takip eden bir sürecin sonucudur. Bu anlamda Pavlus, İsa'nın bir şakirdi değildir. Çünkü onun havariliği, daha önceki bir şakirtlik üzerine bina edilmiş değildir. İsa şakirtlerini yetiştirmiştir; ancak bu, öğrenme, ezberleme ve hocanın öğretisini nakletme şeklindeki rabbinik hoca-talebe ilişkisi şeklinde değildir. Pavlus dışındaki havariler için Mesih'in dirilmiş halini görmelerini takip eden apostolik görevleri, önceki hatıraları tamamlayan bir özelliğe sahiptir. Ancak bu model, Pavlus için uygun olan bir model değildir. Zira onun Mesih hakkında bilgilendirilmesi, diğerlerinden tamamen farklıdır[182].

B. HAVARİLİĞİN ÖZELLİKLERİ

Havari olmak için gereken şartların ne olduğuna dair bilgileri sistematik olarak Pavlus'un külliyatında bulmak mümkün değildir. Ancak mektuplarının taranmasıyla bu şartlar ortaya konulabilir.

---

[179] "Biz Mesih'in resulleri olarak..."Sel. I 2/6.

[180] "Ne insanlardan, ne de insan vasıtasıyla değil, ancak İsa Mesih ve onu ölülerden kıyam ettiren Baba Allah vasıtası ile resul olan Pavlus, ve benim ile olan bütün kardeşler, Galatya kiliselerine..." *Gal.* 1/1. "Allah'ın iradesiyle Mesih İsa'nın resulü olmağa davet olunan Pavlus, ve Sostenis kardeş,..." *Kor.* I 1/1; "Allah'ın iradesiyle Mesih İsa'nın resulü.Pavlus, ve Timoteyus kardeş... *Kor.* II 1/1. "İsa Mesih'in kulu, resul olmağa davet olunup Allah'ın İncil'ine tahsis edilmiş olan Pavlus...". *Rom.* 1/1.

[181] Grant, *Saint Paul*, s. 116.

[182] Beker, *Paul th Apostle*, s. 6.

Bu şartların ne olduğunun bulunabileceği mektuplar ise, havariliğinin sorgulanmaya başlandığı 55 sonrası kaleme alınan: *Galatyalılar'a Mektup*, *Korintliler'e I.-II. Mektuplar* ve -diğerlerine nazaran polemik unsuru daha az olan- *Romalılar'a Mektup*'tur. Bunlarda, kendisine yöneltilen eleştirileri cevaplandırırken aynı zamanda bu tür iddialar ileri sürenlerin de gerçek havari olmadıklarını -"sahte resuller, hileli işçiler[183] "- açık ve iğneleyici bir dille - "süper havariler diyerek"- ortaya koymaya çalışır.

Ancak, havarilerin taşıması gereken özelliklerin neler olduğunu mektuplardan hareketle ortaya koymadan önce, havari olmanın şartlarını Pavlus'un kendisinin tespit etmediğini, önceki havariler arasında yaygın kabul gören şartları, kendisinin de taşıdığını göstermeye çalıştığı söylenmelidir[184].

C. HAVARİ OLMAK İÇİN GEREKEN ŞARTLAR

1. İbrani Olmak, İbrahim'in Soyundan Olmak

İbrani olmak, İsa'nın havarilerinin taşıması gereken temel özelliktir. Havariliği sorgulanmaya başlayan Pavlus, kendisinin de onlar gibi, İbrani, İsrailli ve Bünyamin kabilesinden olduğunu övünerek söyler[185].

2. İsa Mesih'i Görmek/Dirilen Rabb'i Görmek

Mektuplarındaki ifadelerinden, onikilerin, İsa Mesih'i dünya dayken görmenin havari olmanın gerekli şartlarından biri kabul ettikleri anlaşılmaktadır [186]. Bu şartın kendisinde yokluğunu ima eden eleştirilere Pavlus, dirilen Rabb'i gördüğünü söyleyerek karşılık verir. İsa Mesih'i Şam vizyonu[187] olarak bilinen olayda

---

[183] *Kor.* II 11/13.

[184] Korintliler'e II. Mektup, Pavlus'un bu özelliğinin sorgulandığı ya da sorgulayanların olduğunu gösterir.

[185] *Kor.* II 11/22-25.

[186] *Kor.* I 9/1; *Kor.* II 15/5-9. Madelein & Miller, "Apostle", *HBD*, s. 27; Ridderbos, *Paul*: *An Outline of His Theology*, s. 449; Mustafa Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, s.194.

[187] Şam vizyonu,yalnızca *Elç. İşl.*'de yer alır. İddiaları hususunda kendisi için büyük bir dayanak oluşturacak bir özelliğe sahip olmasına rağmen Pavlus,

görmüş olduğunu ileri sürmesi, muhtemelen önceki havariler tarafından pek kabul görmemiştir. Çünkü, Rab İsa'yı görmesi, dirilişin hemen sonunda diğer havarilere göründüğü gibi olmamış, çok sonra ve farklı bir tarzda gerçekleşmiştir[188]. Şam vizyonunun kabul görmemesi, Pavlus'u İsa Mesih'i görmeyle ilgili daha radikal bir çözüme götürür: Havari olmak için İsa Mesih'i dünyevî olarak görmek gerekli değildir[189] ". Pavlus'un havarilik iddialarının temelini bu yaklaşım oluşturmaktadır. *Korintlilere II. Mektup*'un tamamı, bu düşüncenin savunulmasını hasredilmiş görünmektedir.

3. Rab Tarafından Görevlendirilmek

Mesih'i gözle görmenin yanı sıra havari olmak için gerekli olan şeylerden biri de, özellikle İsa Mesih tarafından görevlendirilmiş olmaktır[190]. Havarilik, Mesih'in dirilişini görenlere kendisi tarafın-

---

mektuplarında Şam vizyonunu zikretmez. Goodenough'u göre, Pavlus, Luka'nın anlattığı şekildeki bir Şam vizyonun hikayesini bilmemektedir. Erwin R. Goodenough, "Paul and The Hellenization of Christianity", s. 27 ve 2 nolu dipnot.

[188] Yahudi-Hıristiyanların Pavlus'un bu iddiasına karşı tavırları çok katı ve alaycıdır. Yahudi-Hıristiyan olarak gösterilen Petrus, Pavlus'a şöyle der: "Mesele hayal ile olacaktı da, üstad bizimle senelerce neden dolaştı? O'nun sana göründüğüne nasıl inanalım? Hem sen, O'nun düşmanıydın, O'nun aksine düşündüğün halde, O sana nasıl görünür? Pek sen O'nunla bir saatçik görüşmeyle her şeyi öğrendiğini, havari olduğunu söylüyorsun, o zaman O'nun konuşmalarını söyle; Üstad'la birlikte bulunmuş havarilerle münakaşa etme, onları sev! Eğer sen, beni Tanrı'ya şikayet edeceksen, o zaman sen bana, Mesih'i öğretene, bu öğretisinden dolayı karşı gelmiş oluyorsun. Eğer hakikate yönelmek istiyorsan, önce bizden İsa'yı öğren ve bizim yardımcımız ol" Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Otağ Yayınları, İstanbul, 1983, s.233.

[189] *Kor.* II 5/16. Goguel, *Jesus and Origins of Christiainity*, s. 118. Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes'e Kur'ân-ı Kerim'de Nübüvvet*, s. 193. *Kor.* II 5/16'nın Pavlus tarafından kendisine karşı üstünlük iddia eden, İsa'yı gören ve ona dokunanlara karşı söylenmiş olması muhtemel olmakla birlikte, Nock böyle bir yaklaşımı kabul etmek istemez. Arthur Darby Nock, *Early Gentile Christianity and Its Helenistik Background*, s. 80.

[190] *Gal.* 1/1. İsa döneminde havariliğin bu şekilde anlaşılması ve kullanılmasına dair bkz. kelimenin etimolojisi ile ilgili kısım. Sinanoğlu, *a.g.e.*, s. 194; Pavlus'un mektuplarında da muhaliflerinin havariliği bu şekilde anladıklarını görmekteyiz. Bu yüzden Pavlus kendisinin de farklı bir tarzda olsa da Rabb'i gördüğünü ifade eder. Havarilik otoritesini insanlara değil, bizatihi İsa Me-

dan verilen bir ayrıcalıktır (*Roma.* 1/5, 15/15). Onlar, Mesih'in yetki verdiği kurtuluş müjdecileridir (*Roma.*10/15; *Kor. I* 1/23, 9/27). Bu yüzden de Pavlus, havariliğinin sorgulanmaya başlanmasından sonraki mektuplarına, kendisinin havari olarak seçiminde bizatihi Tanrı'nın rol oynadığını, bazen de Mesih tarafından görevlendirildiğini ifade eden bir tarzla başlar[191]. İncilin insanlara ulaştırılması için Tanrı'nın ezeli planına uygun olarak tâ ana rahminden itibaren bu maksatla seçilmiştir[192]. Onikiler tarafından görevlendirilenleri eleştirmek maksadıyla da, insanlar tarafından elçi olarak görevlendirilmeyi hafif görerek kendisinin, İsa Mesih ve onu ölümden diriltmiş olan Baba Tanrı tarafından görevlendirildiğini bir üstünlük vesilesi olarak takdim eder[193]. Tanrı'nın iradesiyle havari seçilmiştir, seçilmesi tamamen Tanrı'nın lütfu sonucudur[194]. Kendisinin bu konuda hiçbir gayreti olmadığı gibi, üstelik, Mesih'in bağlılarına karşı düşmanca bir tavır da almıştır. Yaptığı her şeyi Tanrı'ya ve Mesih'e atfettiği gibi, havari olarak seçilmesini de yine onlara bağlar[195].

Havari olmak için birisi tarafından (Rab) görevlendirilmenin, devamı niteliğindeki, Rab İsa Mesih'in görevlendirdiği kişiler olan onikilerin İncil'i tebliğ yetkisi verdiklerini gösteren mektupların olması gerekmektedir. Pavlus'un İncil'i tebliğ hususunda Kudüs cemaati tarafından görevlendirdiğini ifade eden bir mektuba sahip olmadığı itirazına, Pavlus'un karşılığı havari olmak için tavsiye mektubunun gerekmediği, asıl mektubun insan kalbine yazılmış mektuplar olduğu, şeklindedir[196]. Ancak, Pavlus'un bu konuyla ilgili

---

sih'in kendisine görünerek görevi vermesine dayandırır.*Gal.* 1/11-12; Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 9; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 449.

[191] *Kor.* II 1/1; *Rom.* 1/1; *Gal.* 1/1-2. Mesih tarafından görevlendirildiğine dair, *Gal.* 1/12; Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 130; Käsemann, *Perspectives On Pavlus*, s. 58.

[192] *Gal.* 1/15-16.

[193] *Gal.* 1/1-2.

[194] *Kor.*II 1/1, 4/1; Käsemann, *Perspectives On Pavlus*, s. 58.

[195] Purdy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 683.

[196] *Kor.*II 3/1, 3/2-3; Leander, *Paul and His Letters*, s.25.

sözleri, görevlendirme işini hepten gereksiz bir şey olarak kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Zira, yeri geldiğinde, Kudüs, cemaatinin milletlere tebliğ etmede, kendisini desteklediklerini söylemekten kaçınmaz (*Gal.* 2/6-10). Pavlus'un bu davranış tarzı, onun söz ve davranışlarında bir sistemin olmasına dikkat etmediği gibi, pragmatist davranışının bir göstergesi olarak da kabul edilebilir.

4. Vizyonlar ve Rabb'den Vahiy Almak

Havarilerin rüyet görmeleri ve Rabb'den vahiy almaları gerektiğine dair sözlere karşı Pavlus, kim olduğunu söylemeksizin ancak gizliden gizliye, kendisi olduğunu ima eder tarzda, cennete götürülen bir adamdan bahseder. Orada, sıradan insanlara söylenmeyecek sözler duyduğunu ifade eder[197]. Vahiy alma meselesinde ise, bunların o kadar çok büyük boyutlara ulaştığını ve kibirlenmesin diye bedenine çok büyük bir diken verildiğini söyler[198]. Tebliğ hayatı boyunca gerçekleşen her türlü mucize, onun elçiliğinin ayırıcı vasıflarıdır. Bütün bunlar, faaliyetlerinde Ruh'un müdahalesinin ve aynı zamanda, İncil'inin doğruluğu hususunda ona verilen desteğin de ilahi işaretleridir (*Gal.* 3/5; *Kor. II* 12/10, 12)

5. Geçimini Temin İçin İnananlardan Yardım Kabul Etmesi.

Havarilerin geçimlerini temin işi inananlar tarafından deruhte edildiği halde Pavlus'un bunu kabul etmemesi, havariliği hakkında eleştiri konusu olunca, o da böyle bir şeye Rabb'in kardeşini ve Kifas'ı örnek vererek, herkes gibi Barnaba ve kendisinin de bu tür şeylerde hakkının olduğunu ancak bunları kullanmadığını söyler. Sebep olarak da, İncil'i kendi isteğiyle insanlara vaaz etmediğini, bunun için kendi iradesi dışında görevlendirilmesini ileri sürer[199].

6. Misyon Faaliyetinin Başarılı Olması

Pavlus öncekilerin kendisine karşı yönelttikleri havari olmadığı eleştirilerine karşı, yaptığı faaliyetlerin başarılı olmasını havariliği-

---

[197] *Gal.* 12/2-4.
[198] *Gal.* 12/7-11.
[199] *Kor.*I 8/19 vd.

nin bir delili olarak sunmasıyla[200], havari olmanın bir diğer özelliğini ortaya koymuş olur. Ancak bunun ne kadar doğru bir ölçüt olduğu tartışılır. Zira, İsa Mesih'in kendisi tarafından tayin edilen ve Yahudi-Hıristiyanlar olarak bilinenler davetlerinde başarılı olamadıkları ve zamanla ortadan kalktıkları bir gerçektir.

7. Misyon Faaliyeti Sırasında Çekilen Acılar

Pavlus tarafından kendisinin havari oluşunun bir delili de, misyon faaliyetleri sırasında çektiği acılar, katlandığı sıkıntılar[201] ve bedeninin de Mesih'in ölümünü üzerinde taşımasıdır[202].

8. Havari Oluşunun İncil'le Desteklenmesi

Havari olarak seçilişinde kendisinin herhangi bir katkısının olmamasından dolayı yaşadığı şeylerin tamamen Tanrı tarafından kaynaklandığını ileri sürer. Bu yüzden insanlara ulaştırma gayretinde olduğu İncil'in doğruluğunun garantörü, tamamen Tanrı'nın kendisidir. Pavlus'un havariliğini sorgulamak aynı zamanda Tanrı sözü olan İncil'ini sorgulamak anlamına gelir. Havari seçilişinde, Tanrı'nın aktif rol almasından dolayı, Pavlus kendisini ne Mesih'in ne de kilisenin bir havarisi olarak kabul eder. Havariliği, yalnızca Tanrı'ya dayanır[203]. Tanrı'nın, onun sözleri vasıtasıyla dinleyenleri imana çağırdığına inanır[204]. Pavlus için esas olan, kendisinin İncil'e meşruluk kazandırmadığı tersine, İncil'in Pavlus'un havariliğine meşruluk kazandırmış olmasıdır: Pavlus bir havaridir, çünkü, İncil doğrudur[205].

---

[200] *Kor.* I 15/9-10; Käsemann, *Perspecetives on Paul*, s. 58.

[201] *Kor.* II 11/22-23.

[202] *Kor.* II 4/10 "İsa'nın yaşamı bedenimizde açıkça görüsün diye İsa'nın ölümünü her zaman bedenimizde taşıyoruz"; Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 184.

[203] *Gal.* 1/1, 12.

[204] *Kor.* II 5/20.

[205] Leander, *Paul and His Letters*, s.25.

D. MİLLETLERİN HAVARİSİ OLMASI

En yüksek makama sahip havarilerle aynı özelliklere sahip olduğu gibi[206], onlar nasıl Yahudilere İncil'i yaymakla görevlendirildiyseler Pavlus da, doğmadan önce milletlere elçi olarak seçilmiştir[207]. Havari olarak görevlendirilmesi onun için milletler havarisi olmak anlamına gelmektedir. Havariliğin geçerliliğinin delili olan her özelliği milletlere havari oluşunun geçerli kanıtı olarak kullanır. Rab, onu milletlere havari olsun diye seçmiş[208] ; İncil'i, milletlere müjdelemesi için ona görünmüş, onu çağırmıştır[209]. Her ne kadar Kudüs cemaatinin tebliğ için izin vermesini havarilik için gerekli görmese de, Korint ve Galatya'da kendisine yöneltilen eleştirilere karşı, Kudüs cemaatinin kendisini milletler havarisi olarak kabul etmelerini, yani onların bu konudaki desteklerini de bir delil olarak kullanmıştır[210].

Pavlus'un havariler ile ilgili yaklaşımında göz önünde tutulması gereken şey, kendi havariliğini hep onikiler ve Yakup 'unkiyle kıyaslamasıdır. Hiçbir zaman onların dışında olanları kendisiyle bir tutmaz[211]. Onikilerin havariliğine denk bir havarilik otoritesi iddia eder. Ancak, havarilerin taşıması gereken özelliklerin kendisinde bulunduğu hususunda ısrar etmesi, diğerleri tarafından bu iddianın pek ciddiye alınmadığını gösterir[212].

---

[206] Munck, *Paul and The Salvatian of Mankind*, s. 98.

[207] Petrus'a atfedilen ve aşağıda Pavlus'un havarliğinin sorgulanması konusunda bahsedilecek olan bir mektupta, Pavlus'un nasıl Petrus sünnetlilere gönderildiyse, kendisinin de sünnetsizlere gönderildiği iddiasının tam tersi bir yaklaşım yer alır. Petrus kendisinin milletlere gönderilidiği halde Pavlus'un kendisinden önce onlara gittiğini söyler. *The Letter of Peter to James*, 17/3.

[208] *Gal.* 1/15-16.

[209] *Gal.* 1/15-16.

[210] *Gal.* 2/6-10.

[211] "Özgür değil miyim? Elçi değil miyim? Rabbimiz İsa'yı görmedim mi? Ve Kifas'a sonra Onikilere göründü... Ondan sonra Yakup 'a, sonra bütün resuller: ve hepsinden sonra, vakitsiz doğmuş çocuk gi olan bana göründü". Kor I 1/5-9. "Rabbin kardeşleri, ve Kifas gibi yanımızda iman eden bir karı gezdirmeğe salahiyetimiz yok mudur?". *Kor.* I 9/5.

[212] Goguel, *Jusus and Origins of Christianity.*, s. 117.

Munck'a göre, Pavlus'un milletlere havari olduğuna dair inancı kesin olmakla birlikte, milletlere yönelik faaliyetini İsrail ile ilgili misyonuna bağlamadan devam ettirmek istemez. Bu yüzden de Kudüs'teki Yahudileri, çalışmasının esasının İsrail'in ihtidasi ve Kudüs'ün ihtişamı olduğu hususunda ikna etmeden, Roma'ya gitmek istemez. Pavlus'un korkusu milletlere olan misyonun boşa gitmesi değil, İsrail'e olan çağrısının tehlikede olmasıdır. İsrail'e karşı bu yaklaşımından dolayı bütün tehlike sinyallerine rağmen Roma öncesi Kudüs'e gitmeyi bir görev sayar[213].

Pavlus çalışmalarının kabul edilmesini ister. Bu yüzden de, Kudüs'ü arkasına almadan milletler misyonunu, daha ileri götürmek istemez. Kudüs, kendi tebliğ sahasının sadece Yahudiler olduğunu düşünmesine rağmen, Pavlus kendi tebliğ sahasının milletler kadar Yahudilerin de olduğunun Kudüs cemaati tarafından kabul edilmesini ister. Az önce ifade edildiği gibi bunun içinde her şeyi göze alır[214].

E. PAVLUS'UN HAVARİLİK İDDİASINA DİĞERLERİNİN BAKIŞI

Pavlus'un kendisi havariliği hususunda bir kuşkusu olmamasına rağmen, daha kendi zamanında özellikle de, Galatya'da ve Korint'te sorgulandığını bunların eleştirilerine verdiği cevaplardan çıkarmak mümkündür[215]. Pavlus'un havariliğini sorgulayanların, kendisine karşı üstünlük iddiasında bulunmalarını reddettiği şakirtlerin olması mümkündür. Ayrıca Luka'nın *Elçilerin İşleri*'nde Pavlus'u sürekli olarak Kudüs'le barışık gösterme gayreti içinde olması, Luka'nın çalışmasını kaleme aldığı zaman bile, Pavlus'un bu iddiasının kesin bir kabul görmekten çok uzak oluşunun bir işareti olarak kabul edilebilir. Ayrıca, Petrus'un mektubunda Pavlus'un öğretisinin anlaşılmasının zor olduğu ifadesi[216],

---

[213] Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s.109.

[214] Munck, *a.g.e.*, s.120.

[215] *Kor.* II 2/14, 7/4; John W. Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More", *NTS*, 17, s. 303.

[216] "Pavlus, bütün mektuplarında bu konulardan böyle söz eder. Mektuplarında güç anlaşılan bazı yerler vardır ki, bilgisiz ve kararsız kişiler, diğer kutsal yazı-

Pavlus'un kendisinin tebliğ ettiği incilin Kudüs cemaatinin tebliğ ettiği incille aynı olduğunu vurgulaması, anlattıkları ve havariliği hususunda kuşkuların hayatında iken bile etkisini sürdürdüğü söylenebilir [217].

Pavlus'un havariliğinin sorgulanması, onun bütün misyon görevini tehlikeye sokmaktadır. Çünkü, havarilik iddiası, ona, İncil'in Mesih tarafından tayin edilmiş yetkili bir yorumcusu olma hakkını verir. Bu yüzden de, havariliğine yöneltilen eleştirilere karşı tavrı çok serttir [218].

Galatya'da da, Pavlus'un başlangıçta Kudüs tarafından görevlendirilen bir elçi olduğu, ancak sonradan milletleri memnun etmek için onlara yük gibi görünen sünneti ve Yasa'nın emirlerini yerine getirmeyi tebliğ etmeyi bırakarak Kudüs'ün mesajındaki en kolay olanı tebliğe kendinî hasretmesi, Kudüs'deki ana kilisenin incilini çarpıtmakla suçlanmasına yol açmıştır [219]. Bunların izlerini *Galatyalılar'a Mektub*'ta [220] görmek mümkündür [221].

---

ları olduğu gibi bunları da çarpıtarak kendi yıkımlarını hazırlıyorlar". Petrus II 3/16.

[217] Leander E. Keck, *Paul and His Letters*, s. 6; Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s. 76-77.

[218] Beker, *Paul the Apostle*, s. 5.

[219] Munck, *a.g.e.*, s. 100.

[220] "Sizi Mesih'in lütfuyla çağıranı bırakıp değişik bir İncil'e böylesine çabuk dönmenize şaşıyorum. Aslında başka bir İncil yoktur. Ancak aklınızı karıştıran ve Mesih'in İncil'ini çarpıtmak isteyen kimseler vardır. Biz, ya da gökten bir melek bile, size bildirdiğimiz İncil'e ters düşen bir incil bildirirse, lanet olsun ona! Daha önce söylediğimizi, şimdi yine söylüyorum, bir kimse size, kabul ettiğinize ters düşen bir incil bildirirse, ona lanet olsun! Şimdi ben, insanların onayını mı, yoksa Tanrı'nın onayını mı arıyorum? Ya da insanları mı hoşnut etmeye çalışıyorum? Eğer hâlâ insanları hoşnut etmek isteseydim, Mesih'in kulu olmazdım. Kardeşlerim, yaydığım İncil'in insan uydurması olmadığını bilmenizi istiyorum. Ben bu İncil'i insandan almadım, kimseden de öğrenmedim. Bunu bana İsa Mesih açıkladı" *Gal.* 1/6-13.

Yahudiciler, Pavlus'un milletlere elçi olmasını reddetmekten ziyade, Kudüs tarafından tebliğ etmekle görevlendirildiği şeyleri reddetmekle suçlanır. Munck, *a.g.e.*, s. 280.

[221] Pavlus'un Korint'teki muhaliflerinin kimler olduğuna dair farklı gruplar öne sürülmüştür. Bunların Kudüs'ten elçiler olduğunu F. C. Baur ileri sürmüştü.

Korintliler'e II. Mektup'taki saldırı konusu daha farklıdır. Burada Pavlus'un havariliğine saldırının gerisinde Yasa ve İncil ilişkisi yer almaz; merkezi saldırı noktası, onun 'kişisel olarak orada' bulunmayışı, ruhsal büyüklüğünün ve etkisinin olmayışıdır. Bunların yokluğu onun bir havari olarak vasıflanmasına engeldir. Pavlus zayıf ve etkisizdir [222] ; Pavlus, Mesih'in bu dünyanın güçleri üzerindeki hakimiyetini somutlaştırmaktan ziyade onlara maruz kalmıştır. Güvenilir bir havari olduğunu iddia etmesine rağmen, hiçbir şekilde Mesih'in bir şakirdi olarak isimlendirilmez. Pavlus'un Mesih hakkındaki mesajı, İsa'nın kendi muhteşem hizmeti hakkındaki bilgiyle desteklenmez [223]. Ruh'a sahip değildir. Çünkü, karizmatik bir havariyi karakterize eden işaretler, mucizeler ve fevkalade işler yapmaz [224]. Pavlus'un hiçbir karizması ve onda Mesih'in sözünün ve kişisel var oluşunun delili yoktur [225].

Bu yaklaşımın daha rafine bir şekilde son zamanlardaki temsilcileri ise E. Käsemann, J. Hering, C. K. Barett'tir. Bir diğer teklif ise, bunların gnostik içerikli de olsa, helenistik Yahudi Hıristiyanlar olmalarıdır. Bu yaklaşım en geniş şekliyle W. Lüterg tarafından savunuldu. Teklifi kabul etmekle birlikte, onların gnostik bir özelliğe sahip olduklarını Allo kabul etmez. Muhaliflerin gnostik olduklarını vurgulayan R. Bultmann, W. Schmithals tarafından takip edildi. Bultmann'ın yaklaşımı daha sonra D. Georgi ve J. L. Marteyn tarafından geliştirildi. John W. Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More", *NTS*, 17, s. 303. Pavlus'un muhalifleri konusuyla ilgili olarak daha ayrıntılı bilgi için bkz. P. W. Barnett, "Opponents of Paul", *DPL*, s. 644-653.

[222] "Mektuplarımla sizi korkutur gibi görünmek istemiyorum. Çünkü, bazıları diyor ki, 'mektupları ağır etkilidir, ama kişisel varlığı etkisiz ve konuşma yeteneği sıfırdır. Bu adamlar şunun bilsin ki, sizden uzakken mektuplarımızda ne diyorsak, aranızdayken de öyle davranıyoruz". *Kor.* II 10/10.

[223] "Bu nedenle biz artık kimseyi insan ölçülerine göre tanımayız. Mesih'i buna göre tanıdıksa da, artık şimdi öyle tanımıyoruz". *Kor.* II 5/16.

[224] "Elçiliğimin kanıtları aranızda büyük bir sabırla, belirtiler, harikalar ve mucizeler ile gösterildi". *Kor.* II 12/12.

[225] "Bu, yanınıza üçüncü gelişim olacak. Her sav, iki ya da üç tanığın tanıklığıyla doğrulanmalıdır. Daha önce, aranızda ikinci kez bulunduğumda, geçmişte günah işlemiş olanlarla onların dışında kalanların hepsine söylemiştim, şimdi sizden uzaktayken yineliyorum: tekrar gelirsem, hiç kimseyi esirgemeyeceğim! Mesih'in benim aracılığımla konuştuğuna dair kanıt istiyorsunuz. Mesih size karşı güçsüz değil, ama aranızda güçlüdür..." *Kor.* II 13/1-3 Beker, *Paul the Apostle*, s. 295.

Kendi havariliğine karşı ileri sürülen iddiaları cevaplandırmış olmasına ve başarısının havariliğinin bir göstergesi olduğu konusunda emin olmasına rağmen, havariliğinin ve bu konudaki başarısının tasdiki için Kudüs cemaatinin kabulüne muhtaç olduğunun farkındadır. Bunu bildiği için Kudüs'te kendisini bekleyen her türlü tehlikeye karşın [226] onlar tarafından elçi olarak kabul edildiğini ya da kabul edilmesini sağlamak için en son Kudüs'e gitmesi, elçilik iddiasının onlar tarafından da çok kolay bir şekilde kabul edilmediğinin bir işaretidir [227]. Üstelik Kudüs'te kendisi hakkındaki su-i zanlardan kurtulmak için kefaret törenine katılması, onların gözündeki şüpheli durumunun hiçbir zaman ortadan kalkmadığını göstermektedir.

Pavlus, Luka için büyük bir kahraman olmakla birlikte, hiçbir zaman [228] onun tarafından havari olarak isimlendirilmez. Çünkü ona göre havari olmak, Yahya'nın vaftizinden, semaya yükseldiği ana kadar İsa'yı tanımak demektir [229]. Bu yüzden de, Luka açısından havariler onikilerdir ve Pavlus bunlardan biri değildir [230]. Luka'nın havarilik anlayışı da Korintlilere II. Mektub'un yazılmasına sebep olan kimselerin Havarilik anlayışlarını andırır. Bunlar birkaç madde halinde şöylece sıralanabilir:

1. *Elçilerin İşleri*'nde havariler, anlaşılması güç konuşmalar yapan geçmiş kahramanlar gibi edebi yeteneğe sahip insanlardır. Eski Ahit'in başarılı yorumcularıdır (*Elç. İşl.* 2/37). Başkaları tara-

---

[226] *Rom.* 15/30-31.

[227] Goguel, *Jesus and Origins of Christianity*, s. 119. Elç. İş. 21/20-28. Burada özellikle Pavlus'un Yasa'ya karşı tavrındaki farklılıkdan dolayı, Yasa'ya bağlılığı kuvvetli olan kardeşlere kendisini isbat etmek için tevbe alemeti olan şeyler yapması istenir.

[228] Barnaba ile birlikte zikredildiği 14/4,14 hariç. *Beker, Paul The Apostle*, s. 5.

[229] Yahuda'nın yerine seçilecek olan havârinin taşıması gereken özellikler bağlamında zikredilen sözlerde, Luka havarilik anlayışının şartını ortaya koyar: "Buna göre, Yahya'nın vaftiz döneminden başlayarak Rab İsa'nın, aramızdan yukarı alındığı güne değin bizimle birlikte geçirdiği bütün süre boyunca yanımızda bulunmuş olan adamlardan birinin, İsa'nın dirilişine tanıklık etmek üzere bize katılması gerekir". Elç. İş. 1/21-22.

[230] Elç. İş.,1/15-16; C. K. Barett, *Paul, An Introduction to His thought*, s. 125.

fından dinlenilmesi gerekenlerdir (*Elç. İşl.* 13/42). Hiçbir kimse havarilere benzeyemez. Çünkü hiç kimsenin gerçekleştiremeyeceği konuşmalar yapmalarını sağlayan Ruh'a sahiptirler (krş. *Elç. İşl.* 6/10).

2. Havariler, mucize gösteren ve Mesih'i dünyevî hayatında görmenin işaretlerini üzerlerinde taşıyan kimselerdir (*Elç. İşl.* 2/22; krş. *Kor. II* 12/12).

3. Korint'teki havariler, vecdî insanlardır ve tanrısal ilhama sahip olduklarını iddia ederler. Onların havarilikleri, yalnızca mucizelere değil, aynı zamanda, vecd ve vizyonlar (*Kor. II* 12/1, 5/12-13) gibi etkileyici olağanüstü hallere de dayanır. Pavlus'u bedensel olmakla (*Kor. II* 10/2), zayıf ve desteksiz ya da bütüncüllükten yoksun (*Kor. II* 10/12, 11/7) olmakla suçlamalarından dolayı, vecdî konuşma, *Elçilerin İşleri*'nde havariliği karakterize eden bir özellik olarak görünür.

4. Havariler çok büyük bir etkileme gücüne sahiptirler (*Elç. İş.* 19/19; krş. *Kor. II* 11-13).

5. Havariler acı çekerler ve eziyete maruz kalırlar [231].

Bu kriterlerinden dolayı da, az önce ifade edildiği gibi Luka, *Elçilerin İşleri*'nde Pavlus'u havari olarak isimlendirmekten kaçınır.

Pavlus'un Yasa'ya bakışına karşı çıkan Yahudi Hıristiyanlardan - en azından- bir kısmı Pavlus'u elçi olarak kabulden ziyade ondan hain [232], İsa'nın öğretilerini yanlışlayan, Roma'nın desteğini elde etmek için Yasa'nın yerine getirilmesini reddeden, güç peşinde koşan birisi olarak bahsederler. Onun Hıristiyanlığı, Romacılık'tır. Roma'yı Hıristiyanlaştırmak yerine, Hıristiyanlığı Romalı'laştırmıştır [233]. Yukarıda da değinildiği gibi, havariliğinin sorgu-

---

[231] Beker, *Paul The Apostle*, s. 298.

[232] Benjamin W. Bacon, *Jesus and Paul*, The Macmillan Company, New York, 1921, s. 23; Stegnar, "Paul The Jew", *DPL*, s. 511.

[233] Hyam Maccoby, *The Mythmaker*, *Paul And The İnvention of Christianity*, s. 181. Ayrıca Sarıkçıoğlu, *a.g.e.* s. 233. Ebionitler ve onların bize kadar gelen düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Maccoby, *a.g.e.*, s. 172-183.

landığını, *Korintliler'e* ve *Galatyalılar'a Mektup*'larındaki tavrından anlamak mümkün olduğu gibi, Hıristiyan kültürüne ait bazı kitaplar da bu tartışmaların izlerini taşır [234]. Bu konuda bize kadar gelen belgelerden mesela, Petrus'un Yakup'a mektubu olmasına ya da öyle bilinmesine rağmen yanlışlıkla Papa I. Clement'e atfedilen mektup, Pavlus'un havariliğini Petrus'un ağzından sorgular. Mesih'i vizyon halinde görmenin havari olmak için yeterli olmadığını, yeterli olsaydı Mesih'in kendi aralarında kalmasına gerek olmadığını söyler[235]. Üstelik vizyonu dindar olan ve olmayan herkesin gördüğünü, Eski Ahit'ten Abimelek'i, Mısır Fıravunu'nun ve Nabukadnazer'ın vizyonlarını hatırlatarak örneklendirir[236]. Havari olmak için onunla bir saat bile bir arada kalmanın yeterli olduğunu, bu kadar bile tanıyorsa, İsa'nın sözlerini söylemesini ve öğretisini yorumlamasını ister. Kendilerine Tanrı'nın Mesih'i ifşa ettiğini, bu yüzden de kendilerine karşı yaptığı saldırıları aslında, Tanrı'ya yaptığını ileri sürer. Eğer gerçekten hakikat için çalışmak istiyorsa, kendilerine öğrenci olmasını ve Mesih'i öğrenmesini ister[237]. Petrus'un Pavlus'dan Mesih'i öğrenmesini istemesine rağmen, Pavlus kendi bilgisinin doğruluğu hususunda, bir meleğin bile kendi tebliğ ettiklerine aykırı bir şey takdim etmesinin mümkün olmadığı iddiasını ileri sürecek kadar kendisine güvenir (*Kor. I* 4/4)[238].

Tam olarak havarilik meselesiyle alakalı görünmese de, Pavlus'un Hıristiyanlığı milletlere götürmesinin Hıristiyanlığı yok olmaktan kurtardığı yaklaşımı onun milletlere havariliği ile ilişkili görüldüğünden bu bağlamda ona da kısaca değinmek uygun görünmektedir.

---

[234] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 145.

[235] *The Letter of Peter ta James*, 19/2. Bu mektupta Petrus'un düşmanı Simon Magnus olarak zikredilir. Ancak, bu şahsın Pavlus olduğunu aşikar olduğunu Meeks ekler. Aynı mektuptan bahseden ancak, mektubu Papa Clement I'e atfeden Maccoby de burada adı geçen şahsın Pavlus olduğunu zikreder. Bkz. yukarıda *a.g.e.*, a.y.

[236] *The Letter of Peter ta James*, 17/1-5.

[237] *A.g.y.*, 19/3-7.

[238] Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 68.

Stendahl, Pavlus olmasaydı Hıristiyanlık bugünkü kadar yayılmaz ve bir Yahudi mezhebi olarak kalırdı, yaklaşımının tam gerçeği yansıtmadığını ileri sürer. Zira Pavlus olmasaydı da Hıristiyanlık, bunu başaracak birikime ve tebliğcilere sahipti. Stephan, diğer milletler arasında başarılı misyon faaliyeti yapan tebliğcilerden biridir. *Elçilerin İşleri*'nde kendisine atfedilen konuşma, eğer biraz gerçeklik payı taşıyorsa onun teolojik düşünme yeteneğine sahip olduğunu gösterir. Cornelius, ihtida etmiş bir pagandır ve Pavlus'un teolojisi ile ilgisi yoktur. Antakya'da Hıristiyanlık, Pavlus'un çağrılmasından önce gelişmişti ve bütünüyle milletlerden oluşuyordu. Buralarda tebliğ faaliyetinde bulunanlar vardır ve Apollos bunlardan biridir. Pavlus'un hiç katkısı olmadan Hıristiyanlığı kabul etmiş kişilerin yoğun bir şekilde bulunduğu Roma vardır. Pavlus İskenderiye'den bahsetmez. Çünkü o, kimsenin gitmediği yerlere gitmeyi arzu etmektedir. Bu da İskenderiye'nin başkaları tarafından tebliğ sahası olarak kullanıldığını gösterir.

Bütün bunlardan daha da önemlisi, Yeni Ahit'te yer alan metinlerin tamamının diğer milletlerden oluşan cemaatlere gönderilmiş olmasıdır. Bu, milletlerin Hıristiyan oluşunun Pavlus'un misyonundan ve onun hususî anlayışından bağımsız olarak geliştiğini gösterir.

Milletler Hıristiyanlığını o kurmadıysa, o zaman Pavlus'u eşsiz yapan nedir? Petrus'un Pavlus'un biraz anlaşılması güç biri olduğunu söylemesi bir anlamda buna bir işaret olarak kabul edilebilir[239].

Pavlus'un ayrıcalığı, ilk dönem Hıristiyanların kaçındıkları ya hafiften bir göz attıkları ya da ruhsal anlayış temelinde çözmeye çalıştıkları Yasa ve Yahudileri milletlerden ayırma meselesi üzerinde düşünmesi ve onu çözüme kavuşturmasıdır. Bu özelliği ile Pavlus, ilk nesil kilise içindeki, tek teolog ve entelektüeldir[240]. Bu özelliğine rağmen Pavlus yaşarken yaygın bir şöhrete sahip değildir. İlk üç nesil kilisede de önemli bir rol oynamaz. Gündeme özel-

[239] Petrus II 3/15 vd.

[240] Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s.

likle Augustine'le gelir. Daha yaygın bir kabulü ise Reformasyon'la görür.

F. HAVARİLİK-KURTULUŞ İLİŞKİSİ

Pavlus'un teolojisi, iki temel kanaate dayanır. Bunlardan birincisi, İsa Mesih'in Rab olması, Tanrı'nın onda inanan herkese kurtuluş temin etmesi ve İsa'nın kısa süre sonra geri dönerek her şeye bir son vermesidir. İkincisi ise, Pavlus'un milletlere havari olarak seçilmesidir. Bu iki kanaat el ele gider. Pavlus'un milletlere havari olarak seçilmesi, ister Yahudi ister milletlerden olsun inanan herkes için kurtuluşun olabileceği ve yaşanan çağın sonunun yakın oluşuyla ilişkilidir. Sonun yakın olmasından dolayı milletlere havari olarak seçilen Pavlus, Hıristiyanlığı bütün dünyaya mümkün olan en kısa zamanda tebliğ etmesi gerekmektedir. Çünkü, son yakındır ve insanların kurtuluşu Pavlus'un onlara tebliği ulaştırması ile mümkündür. Bundan dolayı kendisini sürekli olarak bir baskı altında hisseder.

V. TEOLOJİSİ (TANRI ANLAYIŞI)

Pavlus'un teolojisinden maksat onun din anlayışı değildir. Subjektif terimlerle açıklanamayan dinî tecrübesinin bir yansıması olan teolojisi, mektuplarının yazılmasını gerekli kılan şartlara uygun olarak din anlayışını ifade etme çabasıdır. Teolojisi, bir elçi olarak faaliyetinden kaynaklanır ve doğrudan bu faaliyet için hizmet görür[241]. Munck'a göre, Pavlus'un teolojisi, Mesih'in hem Şam yolundaki vizyonuna hem de ondan sonraki görünümlerine,

---

[241] Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s. 67. Pavlus'un teolojisinin ne olduğuna dair tanımlar ve bunlar üzerinde yapılan tartışmalar ve Pavlus'un teolojisini belirleme çabası ve bu teolojinin ortaya konulmasında yararlanılacak kaynaklara dair bkz. James D. G. Dunn, "In Quest of Paul's Theology: Retrospect and Prospect", *SBL Seminal Papers*, 1995, s. 704-721. Paul W. Meyer, "Pauline Theology: Some Thoughts For a Pause in Pursuit", *SBL Seminal Popers*, 1995, s. 688-703; J. C. Beker, "The Method of Recasting Pauline Theology: The Coherence-Contingency Schema as Interprertive Model", *SBL Seminal Popers*, 1986, 596-600; J. C. Beker, "Paul's Theology: Conisistent or Inconsistent", *NTS*, vol. 34, 1988, s. 364-377.

Kutsal Ruh'un rehberliğine ve onun aydınlatmasına[242], Bultmann için ise, Pavlus'un antropolojisine dayanır[243]. Fitzmyer için de, Pavlus'un tanrı hakkındaki öğretisi, Tanrı'nın, Rabb'imiz İsa Mesih'in babası (*Kor. II* 1/3; *Roma.* 15/6) olmasından dolayı, İsa-merkezli kurtuluş öğretisinden bağımsız, tam anlamıyla bir teoloji değildir[244].

Teolojisi'nin ne olduğuna dair yukarıdaki kısa girişten sonra, Yeni Ahit'te yer alan tanrı kelimesinin yüzde kırkı[245], Pavlus tarafından kullanılmış olduğu söylendiğinde, bu ifadelerden onun Tanrı anlayışından maksadının ne olduğunun net olarak ortaya konması mümkünmüş gibi anlaşılabilir. Ancak, tanrı kelimesinin bu kadar çok kullanılmasına rağmen, kısa ve sentetik bir şekilde, onun Tanrı anlayışını kavramak zor olduğu gibi, ifadelerinden yeni bir Tanrı anlayışı, ya da ondan ne kastettiğini tam olarak ortaya koyacak toplu metinler bulmak da mümkün değildir. Zira, mektuplarının hiçbirisi -nispeten, *Romalılar'a Mektup* hariç- rahat bir ortamda ve bir konu tespit edilerek kaleme alınmamıştır. Farklı yerlerde ifade edildiği gibi, Pavlus mektuplarını, düşünce üretmek yerine, ortaya çıkan problemlere çözüm bulmak maksadıyla yazmıştır[246]. Bu yüzden de, mektuplarında cevaplandırmak zorunda olduğu problemleri ele aldığında, gerektiği zaman Tanrı hakkında konuşuyor olmasına rağmen, tanrının doğası üzerine düşünmek için fazla bir yer ve zaman ayırmaz[247]. Mektupları, kiliselerin ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla yazıldığından, Tanrı anlayışı da,

---

[242] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 28.

[243] Bultmann, *Theology of New Testament*, I, 1.

[244] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 4; Meyer, "Pauline Theology: Some Thoughts For a Pause in Pursuit", *Seminal Papers* 1995, s. 692.

[245] Pavlus'un olduğu kabul edilen mektuplarda 425 kez, ona aidiyeti kabul edilmeyenlerde ise 75 kez geçer. John Reumann, *Variety and Unity In New Testament*, Oxford University Press, 1991, s. 78.

[246] Reumann, *a.g.e.*, s. 78. Bultmann için de Pavlus'un teolojisi spekülatif olmaktan uzaktır. Pavlus, Tanrı ile bizatihi olduğu şekliyle ilgilenmez, daha ziyade insan için, insanın sorumluluğu ve kurtuluşu açısından öneminden dolayı O'nunla ilgilenir. Bultmann, *TNT.*, I, s. 191.

[247] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 509.

mektuplarına dağıldığı gibi[248] Tanrı'ya dair söyledikleri de, genellikle O'nun kurtarıcı faaliyetinin geçtiği bağlamlarında yer alır[249].

Deissmann' ın ifadesiyle 'Hıristiyan olmakla Pavlus, yeni bir Tanrı doktrini değil, Tanrı'ya ait yeni bir konum bulur'. Tanrıya dair bu yeni konumu ifade için Eski Ahit kavramları, daha yüce olan bir Tanrı ögretisiyle uyuşmadıkları için, Pavlus tarafından kullanılmazlar[250]. Buna rağmen, onun yeni tanrı anlayışında enkarnasyon ve Ruhun lütfu dışında, önceki inancına eklenecek fazla bir şey yoktur. Yeni vahiy hala eski vahiy tarzında ve hala Tanrı'nın kurtarıcılık hedefini gerçekleştirmek maksadıyla gelmektedir. Ancak kurtarma amaçlı vahyin hedef kitlesi, -Yahudilere ilaveten milletleri de içine alarak- şimdi daha da genişlemiştir (*Roma*. 16/25)[251].

Pavlus yalnızca doğuştan bir Yahudi olmakla kalmamış Hıristiyan olduktan sonra da Yahudi olmayı sürdürmüştür. Onun ayrıldığı Yahudilik değil, modası geçmiş olarak kabul ettiği Yahudilik şekliydi. Hıristiyan olmasını Yahudiliğin bir tamamlanması olarak görmüş ve geçmişinin bir kısmını reddederken kendisini İsrail'in bir parçası olarak kabul etmekten asla vazgeçmemiştir. Bu da - açıkça göndermede nadiren bulunsa da- Yahudilerin yalnızca tek bir Tanrı'ya inancını tartışmasız kabulünde kendisini gösterir[252]. Pavlus Hıristiyan olduktan sonra eski inançlarının bir kısmını düzeltmiş, onlara yeni şeyler eklemiş olmakla birlikte, yenisiyle ça-

---

[248] D. Guthrie and R. P. Martin, "God", *DPL*, s. 354; Meyer, "Paline Theology...", s. 692.

[249] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 42.

[250] Goudge, *The Theology of St. Paul*, "A New Commentary On Holy Scripture„ s. 412-13.

[251] Goudge, *a.g.e.*, s. 413.

[252] Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 50; Ziesler, *Pauline Theology*, s. 8-9. Yahudilerin Tanrı anlayışları ve bu anlayışın tarih içindeki algılanışı hakkında bkz. E.G.H, "God", *Jewish Encylopedia*, New York and London, Furkand Waganalls Company MDCCCCV, XI, 1-15; W. T. Davinson, "God", *ERE*, VI, s. 252-256.

tışmadıkça ya da yeni eskinin reddinî gerektirmedikçe onları devam ettirmiştir.

Eski Ahit Tanrı'sını ortadan kaldırıp O'nun yerine yeni bir tanrı koymadığı gibi, Tanrı hususundaki katkısı ise, kutsal metinlerin Tanrı'sıyla insan arasında gerçekleşen yeni ilişkiyi kabul etmesidir[253]. Bu Tanrı, insanlığın kurtuluşu için yeni bir plan yapan, bunu vahyeden ve Oğlu'nda bu planı gerçekleştirendir ki, bu Tanrı Pavlus'un Ferisi iken de tapındığı Eski Ahit'in Tanrı'sıdır (*Roma.* 9/4).

Diğer bütün Yeni Ahit yazarları gibi, Tanrı'nın varlığını tartışmayan[254] Pavlus için de, Tanrı bilgisi, beşerî çabanın bir sonucu değil, Tanrı'nın insana olan ilgisinin bir sonucudur. Tanrı'yı bilme, O'nun insanı bilmesinden kaynaklanır. Bu yüzden de, Pavlus'da vurgu, insanın Tanrı'yı bilmesinden ziyade, Tanrı'nın insanı bilmesine kayar (*Gal.*4/9; *Kor.* I 8/2)[255].

Pavlus Eski ve Yeni Ahit arası (intertestemantel) dönemde Yahudilerin *Tevrat* ve Hikmet'e verdikleri yaratmadaki aracılık rolünü Mesih'e verse de, yaratılışın kaynağının Tanrı olduğu kesindir (*Kor. I* 8/6; *Kor. II* 4/4-6). Tanrı, varlıkların kaynağı ve onların hedefidir; kurtuluşun faili, yaratılışta aracısı olan Mesih de, Tanrı'nın kendi iradesini yerine getirdiği vasıtasıdır (*Kor. II* 5/18). Tanrı'ya inanmak, tek bir Tanrı'ya inanmaktır. Tek olmayan bir tanrı hiç bir zaman Tanrı olamaz (*Kor.* 8/5-6). Bu tek Tanrı, yaşayan, ve gerçekten bizimkinden daha yüksek kendi hedefleri ve kendi tarzıyla aktif (*Kor. II* 3/3), ancak bir ölçüde anlaşılmaya müsait olan tek bir Tanrı'ydı (*Kor. I* 2/9-10)[256]. İnsanları amellerine göre yargılaması sebebiyle O, yalnızca Yahudilerin değil, bütün insanların Tan-

---

[253] Childs, *Biblical Theology of The Old and New Testament*, s. 241; Prudy, "Paul The Apostle", *IDB*, IV, s. 691.

[254] Guthrie and Martin, "God", *DPL*, s.354. Kitab-ı Mukaddes'te yer alan metinlerin hiçbirinde Tanrı'nın varlığı tartışması yer almaz. A.J. Maclean, "God", James Hastings, *Dictionary of The Bible,* Edinburg, T & T Clark, 1914, s. 299.

[255] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 247.

[256] E. G. H., "God", *JE.*, XI, 1.

rı'sıdır (*Roma.* 2/9, 16, 3/28). Bu yüzden de, sünnetliye ve sünnetsize eşit olarak davranacaktır (*Roma.* 3/30).

Pavlus için aksiyom niteliğinde olan, Tanrı'nı varlığı ve tekliği hususunun yanısıra, Tanrı'nın sıfatlarından ya da vasıflarından bahsettiğinde onları, her zaman Tanrı'yı "*bizim için*, *bizim yararımıza/adımıza*" şeklinde takdim etmesidir. Bu yüzden o, Tanrı'yı, yaratıcı[257], yaşayan ve gerçek[258], "karanlıktan ışık parlasın" diyen ve kalplerimizde parlayan[259], var olmayanları varlık haline getiren Tanrı[260] olarak kabul eder. Ayrıca Tanrı'nın "ezeli gücünden ve tanrılığından[261]", O'nun gerçeğinden[262]"; "hikmet ve bilgisinden[263]" söz eder.

Yukarıdaki sıfatlarının yanı sıra, Tanrı'nın gazabından da mektuplarında bahseder[264]. Bu sıfat, Pavlus tarafından Eski Ahit'ten alınmıştır (*Mez.* 78/31; *İşa.* 30/27-28). Tanrı'nın kızgın olduğunun ifade edilmesi, O antropomorfik bir tarzda tasvir ediyor gibi görünebilir; ancak, "Tanrı'nın gazabı" O'nun kin güden, kıskanç ve kaprisli olduğu anlamına gelmez. Bu vasıf, İsrail'in kendisiyle olan ahit ilişkisini ihlaline (*Hezek.* 5/13; *Kron.* 36/16) ya da kendi halkı üzerindeki milletlerin baskısına (*İşa.* 10/5-11; *Yer.* 50/ (Septuagınte 28) 11-17), bir hakim olarak Tanrı'nın reaksiyonunu ifade etmede kullanılan Eski Ahit'in ifade tarzıdır.

Pavlus'un Tanrı'yı takdim ederken kullandığı ve "Tanrı'nın gazabının" karşıtı bir vasıf olarak görünen kelimeler, Eski Ahit'in bilinen kavramları olan adalet ve merhamettir. Bunların daha dikkat çeken kullanımı adaletle ilgili olan ve Tanrı'nın adil olu-

---

[257] *Kor.* I 8/6.
[258] Sela. 1/9.
[259] Tek. 1/3; *Kor.* II 4/6.
[260] *Rom.* 4/19.
[261] *Rom.* 1/20.
[262] *Rom.* 1/25.
[263] *Rom.* 11/33; 16/27.
[264] *Rom.* 1/18. Krş. Sela. I 1/10, 2/16, 5/9; *Rom.* 2/8, 3/5, 4/15, 5/9, 9/22; Koles. 3/6; Efes. 5/6.

şu[265], "Tanrı'nın adaleti" (*Roma.* 1/17; 3/5; 21-22, 25; 10/3) şeklindeki kullanımlardır. Pavlus'un kullanım tarzı aynı şekilde Eski Ahit'te bulunmasa da, Pavlus oradan almıştır[266]. Pavlus'un deyimine en yakın olan, *sidqat Yahveh* "Rabb'in adil hükümleri" (*Tes.* 33/21) ya da "Rabb'in doğru işleri" ifadeleridir (*Hakim.* 5/11). Ancak Pavlus'un kullandığı deyimin tam dengi, onun Hıristiyanlık öncesi Filistin'e özgü kullanımını gösterir şekilde Qumran Literatürü'nde (1QM 4/6, *sedeq'El*) bulunur. Eski Ahit'in ilk kitaplarında *sedeq* ya da *sedaqah,* Tanrı'nın isyankâr halkıyla davalaştığı, Tanrı'nın kendisiyle İsrail'e hükmettiği ve adaletini gösterdiği sıfatını ifade eder (*İşa.* 3/13; *Yer.* 12/1; *Hoş.* 4/1-2; *Mik.* 6/2). Bu sıfat, O'nun adlî ya da hukukî faaliyetini tasvir eder. O, "adaletle" hükmeder (*Mez.* 96/13, 98/9). Bu bağlamda "Rabb'ın doğru işleri", O'nun hukukî işleri olarak anlaşılabilir (*Mik.* 6/5; *Sam.* 112/7). Sürgün sonrası dönemde Tanrı'nın vasfı olarak *sedeq*, artı bir anlam kazanır: "Benim adaletim" ve "benim kurtuluşum"a paralellik arzeder (bkz. *İşa.* 46/13) ve kurtarıcı inayet faaliyetini yönelttiği halkını, kendisiyle kurtardığı bir sıfat haline gelir. Eski Ahit'in "Tanrı'nın adilliği" anlayışından dolayı, Pavlus, Tanrı'nın - kurtuluş tarihinin bir parçası olarak- Mesih İsa'ya imandan kaynaklanan inayetle aklanma şeklinde, insanlık için yeni bir kurtuluş modeli hazırladığını kabul eder[267].

Tanrı'nın sevgisi, O'nun adilliği kadar sık görünmese de *Romalılar'a Mektup*'un doktriner kısmının ikinci bölümüne hakim ve Pavlus için önemli olan bir kavramdır (*Roma.* 5/5. krş. 5/8, 8/29-31; *Kor. II* 13/11, 13; *Sela. II* 3/5). Pavlus için bu sıfat, tanrısal kurtuluş tarihi planının temelidir[268]. Bu sevgi sıfatının bir tecellisi olarak, Tanrı insanların içinde bulundukları günahın hakimiyetinden insanları kurtarmak için, günaha bulaşmamış Oğlu'nun

---

[265] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 691; Davinson, "God", *ERE*, VI, 258.
[266] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 691.
[267] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 42-43
[268] Fitzmyer, *a.g.e.,* s. 44.

insanlar eliyle ölüme teslim etmekten bile çekinmemiştir[269]. Pavlus'da olduğu gibi, daha sonraki Hıristiyanlar için de, Hıristiyan Tanrı'sının Yahudi tanrısından farkı, ikincide bulunmayan sevginin, birincinin temel özelliklerinden birisi olmasıdır. Ancak, Moor'un çalışması birinci yüzyıl Yahudiliğinin bu konuda, Pavlus'un ve daha sonraki Hıristiyanların söylediğinden daha fazla olarak sevgiye yer verdiğini ortaya koymuştur[270].

Yahudilikte olduğu gibi, Pavlus için de Tanrı Baba'dır. O, bu kavramı Eski Ahit'ten alır. Eski Ahit'ten Tanrı'nın, İsrail halkının Baba'sı olması düşüncesini alan Pavlus, onu daha ileri götürür[271]. Tanrı, Mesih'in babasıdır; o da O'nun oğlu[272]. Özel bir anlamda ise Tanrı, bütün Hıristiyanların babasıdır; Hıristiyanlar evlatlık edinme suretiyle O'nun oğulları olmuşlardır[273]. Hıristiyan cemaatinin Tanrı'yla ilişkilerinin yakınlığını "Baba'mız" kavramıyla ifade eder; "... bizi sevmiş olup lütfuyla bize sonsuz cesaret ve sağlam bir umut vermiş olan Baba'mız Tanrı..." (*Sel. II* 2/1)[274]. Herkes yaratılış itibariyle ondan olmakla birlikte yalnızca Ruh'tan yeni doğanlar, şimdi sahip oldukları özgürlük ve görkemli kaderlerinde O'nun çocukları (*Roma.* 8/16) ve oğullarıdır (*Gal.* 4/6)[275]. Tanrı'yı, insan-

---

[269] "Öyleyse buna ne diyelim? Tanrı bizden yana ise, kim bize karşı olabilir? Öz Oğlu'nu bile esirgemeyen, O'nu hepimiz uğruna ölüme teslim eden Tanrı, O'nunla birlikte bize herşeyi bağışlamayacak mı? "
"Ama bizi sevenin aracılığıyla bunların hepsinde galiplerden üstünüz. (...)...ne de yaratılmış başka bir şey Rabbimiz Mesih İsa'da olan Tanrı'nın sevgisinden bizi ayırmaya yetecektir". *Rom.* 8/31-39.

[270] Bkz. Moore, *Judaism*, I, 396 vd., 400.

[271] Pavlus'un Tanrı'yı Baba olarak düşünme alışkanlığı onun Baba'nın "Oğlunu bende" (*Gal.* 1/16) ifşa etmesi olarak kabul ettiği Hıristiyan oluşuna kadar geri gider. Tanrı'nın baba olarak vahyedilmesi Pavlus'un Eski Ahit'ten öğrendiği her şeyi bastırmıştır.Görünüşü göre, Pavlus'un mektuplarında Tanrı, sürekli olarak "Rabbimiz İsa Mesih'in Baba'sı" olarak görünür (*Kor.* II 1/3; 11/31; *Rom.* 15/6). Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 256.

[272] *Kor.* II 1/3; *Rom.* 1/4; Galat. 2/20.

[273] *Rom.* 8/15 vd.; Galat. 13/26; Davinson, "God", *ERE*, VI, 257.

[274] Baba olarak Tanrı takdimi için bkz. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 255-57.

[275] Goudge, *The Theology of St. Paul*, *a.g.e.*, s. 413.

ların babası olarak kabul etse de Pavlus, insanlar arasındaki babalık ilişkisiyle, Tanrı-insan arasındaki babalık ilişkisini karıştırmaz ve sürekli olarak aradaki farkı ifade eden kavramlar kullanır[276]:

O, hem Ruh'u hem de Oğul'u gönderen Baba'dır (*Gal.* 4/4-6); onlar onun vasıtalarıdır, delegeleri değil; Tanrı'dan onlara vermek için hiç bir şey alınamaz (krş *Kor. I* 8/6'le *Roma.* 11/36). Mesih Tanrı'nındır (*Kor. I* 3/23); Baba onun tanrı'sı (*Kor. II* 1/3) ve onun başıdır (*Kor. II* 1/3) ve Tanrı'nın her zaman kutsadığı (*Roma.* 9/5) olmakla birlikte o, sadece Tanrı'yla olan biridir.

Pavlus, kendi yaptığı işleri Tanrı'ya atfettiği gibi, bizim için yapılan her şey Tanrıya atfedilebilir. Baba, kendi maksadına uygun vasıtaları önceden bilir ve onları seçer (*Roma.* 8/29). Yarattıklarına hayat verdiği (*Kor.* 2/13) gibi O, vahyeder (*Gal.* 1/8) ve sonuna kadar inananları destekler (*Kor.* I 1/8); onları görevlendirir (*Kor.I* 12/28), iyi işler yapıldığında mükâfatı arttırır (*Kor. I* 3/6-7)[277].

Tanrı irade sahibidir. Pavlus'un Tanrı'sı bir maksadı, iradesi, hedefi olan Tanrı'dır. Sürekli olarak Tanrı'nın iradesine ve hedeflerine ve son olarak Mesih'te gerçekleştirdiği faaliyetlerine vurgu yapar. Dilediğinin kalbini katılaştırır, dilediğine merhamet eder ve bu merhametini her zaman ve mekanda gösterebilir. Bu O'nun iradesi hususunda mutlak özgür olduğunu ve iradesini istediği yönde tecelli ettireceğini gösterdiği gibi, iradesini iyi, merhamet ya da gazap için kullanması da bunu destekler[278]. Pavlus'un tanrısı, on sekizinci yüzyıl deistlerinin emekliye ayrılmış tanrısı değildir. Hedeflerinin peşinde olan aktif bir tanrıdır[279].Yahudilikte olduğu gibi, Pavlus için de, Tanrı, gerçekleştirdiği faaliyetleriyle tanınan diri bir Tanrı'dır. Tanrı diri, aktif ve olayların dinamik kaynağıdır. Tanrı, İsrailliler'i Mısır köleliğinden kurtaran, onları Vadedilmiş Topraklar'a götüren ve onları sürgünden geri döndüren, Mesih'de

---

[276] Maclean, "The Apostle Paul"., *DBH*, s. 691.

[277] Goudge, *The Theology of St. Paul*, s. 413.

[278] Amiot,*The Key Concepts of St. Paul*, s. 38; Leander, *Paul aul and His Letters*, s. 66

[279] Leander, *Paul and His Letter*, s. 66.

faaliyet gösteren, insan ve kozmik tarihin nihaî sonunda faaliyet gösterecek olandır[280].

Baba'ya atfettiğinin çoğunu Pavlus, Oğul'a ya da Ruh'a da atfeder. Onların faaliyetlerini, asla Tanrı'nın faaliyeti düşüncesinden uzaklaştırmaz. Oğul ve Ruh'un her vahyi ya da tecrübesi bizatihi Baba'nın bir vahyi ve tecrübesidir[281]. Bu ifadelerden hareketle, Oğul ve Ruh'un bir parçasını oluşturduğu teslis anlayışını, Pavlus'da gelişmemiş bir halde bulunduğu söylenebilir (*Kor. I* 12/4-11; *Kor. II* 13/14). Buna rağmen, esasen daha sonraki gelişmiş anlamında bir teslis doktrinini Pavlus'da bulunduğunu söylemek haksızlık olur. Buna rağmen, arayanlar için Tanrı, Oğul ve Kutsal Ruh'un birlikteliğini gösterdiği şeklinde yorumlanabilecek metinler bulmak mümkündür[282]. "Tanrı'nın lütfuyla ben, milletlerin yararına Mesih İsa'nın hizmetkârı oldum. Tanrı'nın müjdesini bir kahin sıfatıyla yaymaktayım. Öyle ki milletler, Kutsal Ruh'la kutsal kılınarak Tanrı'yı hoşnut eden birer adak olsunlar" (*Roma.* 15/15-16); "... Bazılarınız böyleydiniz; ama yıkandınız, kutsal kılındınız, Rab İsa Mesih'in adıyla ve Tanrımız'ın Ruhu aracılığıyla aklandınız" (*Kor. I* 6/11); "Çeşitli ruhsal armağanlar vardır, ama Ruh birdir. Çeşitli görevler vardır, ama Rab birdir. Çeşitli etkinlikler vardır, ama herkeste hepsini etkin kılan aynı Tanrı'dır (*Roma.* 12/4-6)"; "Bizi sizinle birlikte Mesih'te pekiştiren ve bizi meshetmiş olan Tanrı'dır. O bizi mühürledi ve güvence olarak yüreklerimize Kutsal Ruh'u yerleştirdi (*Kor. II* 1/21-22)"; "Rab İsa Mesih'in lütfu, Tanrı'nın sevgisi ve Kutsal Ruh'un beraberliği hepinizle birlikte olsun (*Kor. II* 13/14)"; "O, ölülere hayat veren ve varlıkları yaratandır, Mesih'i diriltendir[283]. Mesih asla 'Tanrı' olarak isimlendirilmez -'O, her şeyin üzerinde hüküm süren, sonsuza dek övülecek Tanrı'dır' şeklinde ifadenin yer aldığı *Romalılar'a Mektup* 9/5'da bile böyledir. İsa, 'Tanrı'nın Oğlu', 'Rab' ve 'Me-

---

[280] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 691; Goudge, *a.g.e.*, s. 406.

[281] Goudge, *a.g.e.*, s. 413.

[282] Witherington, "Christology", s. 103-4.

[283] *Rom.* 4/5, 17, 24.

sih', Tanrı'nın yüceliği için faaliyet gösterdiği ve O'nun için öldüğü ve zamanın sonunda kendisine bağlı olacağı (*Kor. I* 15/28) Baba'ya, tâbî olmayı sürdürür[284]. Bu yüzden yukarıda ifade edildiği gibi, daha sonra geliştirilen teslis doktrini tarzında gelişmiş bir anlayışı bulmak maksadıyla Pavlus'un okunması uygun değildir. Ondaki teslis anlayışı, Mesih'in ve Ruh'un Tanrı'nın apokaliptik semavi 'yardımcıları' olarak işlev gördükleri apokaliptik-monarşidir (*Kor. I* 5/28)[285].

Teslisi çağrıştıran hatta belki de ima eden metinlerin mektuplarında yer almasına rağmen, Pavlus'un ister konjonktürel, isterse başka bir sebepten kaynaklanmış olsun daha sonraki Hıristiyanlığın sahip olduğu anlamda bir Teslis doktrinine ulaşması mümkün görünmemektedir. Bu özellikle Tanrı ve İsa arasını ayırmasında ve Tanrı'nın tekliğini vurgulamasında açıkça görülür[286]. Fakat kendisinin böyle bir düşünceyi açıkça ortaya koymaması ya da koymaktan çekinmesi, kendisinden sonraki talebeleri tarafından böyle bir sonuca ulaşılmasına engel olmamıştır[287].

Pavlus'un yer verdiği Tanrı'nın sıfatları arasında şunlar da sayılabilir: Tanrı sever (*Roma.* 5/8) [288], merhamet sahibidir (*Kor. II*

---

[284] "Bundan sonra Mesih, her yönetimi, her hükümranlık ve gücü ortadan kaldırıp egemenliği Baba Tanrı'ya teslim ettiği zaman son gelmiş olacak. Çünkü Tanrı bütün düşmanlarını O'nun ayaklaarı altına serinceye dek O'nun egemenlik sürmesi gerekir. Ortadan kaldırılacak en son düşman ölümdür. "Tanrı her şeyi Mesih'in ayakları altına sererek O'na bağlı kılındı" sözünün her şeyi Mesih'e bağlı kılan Tanrı'yı içermediği açıktır. Her şey Oğul'a bağlı kılınınca, o zaman Oğul da her şeyi kendisine bağlı kılan Tanrı'ya bağlı olacaktır. Öyle ki, Tanrı her şeyde her şey olsun". *Kor.* I 15/28;. Beker, *Paul the Apostle*, s. 200.

[285] Beker, *a.g.e.*, s. 200.

[286] Ancak Pavlus'un Tanrı ile İsa arasını ayırması, Tanrı'nın tekliğini vurgulaması (*Kor.* I 18/5-6), onu bazen Tanrı ile aynı özden olduğunu söylemesine engel olmaz: "Mesih Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı'ya eşitliği sarılacak bir hak saymadı. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendinî alçalttı" *Filip.* 2/6-8.

[287] Teslis türü bir anlayışı, özellikle Pavlusyen denilen ve talabelerine atfedilen mektuplarda net bir şekilde görmek mümkündür.

[288] Havarilerin tanrı anlayışında sevginin önemli bir yeri olduğuna (Tanrı, sevgidir) dair bakz. Davinson, "God", *ERE*, VI, 259.

1/3-4); öfkelenmeyi gerektirecek bir şey olduğu zaman öfkeli (*Roma.* 1/18) ve kıskançtır (*Kor. I* 10/22). Yahudiler, dünya ve insanın, şahsı ve belli bir hedefi olan Tanrı'ya dayandığına inanırlar (*Roma.* 2/36; *Kor. I* 8/6)[289]. Rabb'ın bizim gibi bir bedeni vardır ve bizimki Kutsal Ruh'un mabedidir (*Kor. I* 6/19).

Ancak burada zikredilenlerden daha önemli olanlar, O'nun ahlâkî sıfatlarıdır. Tanrı İbraniler'e bir inayet ve doğruluk tanrısı olarak vahyedilmiştir; bu yüzden O'nun sıfatları, korkutmaktan ziyade cezbedicidirler[290]. Onlar *Doğruluk* Yasa'sını, Tanrı'nın üstünde bir yerde düşünmezler. Doğruluk Yasa'sının, Tanrının rastgele bir isteğiyle yaratıldığına da inanmazlar. Daha ziyade, bizim mutluluğumuz için dizayn edilmiş bu yüzden de her zaman kutsal, iyi ve kurtarıcı olan Tanrı'nın tabiatının bir ifadesi olarak görürler (*Roma.* 7/12). Bütün bunların yanında İbraniler için Tanrı'nın ayırt edici karakteri pratik faaliyetlerinde kendinî ortaya koyarlar. Mükafat ve hükümlerinde ifadesini bulan kurtarıcılığı yaşayan bir kurtarıcılıktır. Mükemmel şeklini ve son ifadesini yaklaşan gününde bulacaktır (*Roma.* 1/16, 2/2-12). O'nun inayet ve yaşayan merhameti şimdi bile kurtarıcı faaliyetinde ifade edilmiş ve tam olarak da kutsal krallığında ifade edilecektir.

Yukarıda da yer yer ifade edildiği gibi, Pavlus'un teolojisi temel olarak Kitab-ı Mukaddes merkezlidir ve böyle olmayı sürdürür. Gnostikler tarafından iddia edilen yüce Tanrı ile kurtarıcı ve yaratılıştan sorumlu kötü, Demiurge arasındaki ayırımı reddeder. İnsanın düşüşünden sonra evren Şeytan'ın hakimiyeti altındadır ancak, kurtuluş ikinci bir yaratılışa denktir ve dünya aslî mükemmelliğine kavuşacaktır[291].

Kristoloji açısından bakıldığında, kristolojinin tek şekli olmamakla birlikte, Pavlus'un kristolojisi, teolojisinin bir şekli olduğu

---

[289] Yahudilerin Tanrı'yı yaratıcı, evrenin ilk sebebi dünyanın ve insanların yöneticisi olarak kabul ettikleri hakkında bkz. E. G.H.,"God", *JE*, X

[290] Goudge, *The Theology of St. Paul*, s. 407.

[291] Eliade, *A History of Religious Ideas*, II, 351

kabul edilebilir. Pavlus, kristolojisini teolojisi içinde eritmez[292]. Pavlus'un kristolojisi inhisarcı ya da inhisarcı olmaya yakın, yalnızca Mesih'i merkeze alan (kristomonistik) bir teoloji şekli değildir. Mesih merkezli bir bakış açısından Tanrı'yı ve evreni düşünen Pavlus, teolojisinde Baba'ya ve Ruh'a da önemli bir yer verir. Oğul'u gönderen Baba'dır; haçta ölen Oğul'dur ve kendisiyle Mesih'in bedeninde inananların vaftiz edildikleri Ruh'tur. Pavlus bu üçünün yalnız fonksiyonların değil onların doğalarını da birbirinden ayırır (Mesih insan doğasına sahipken Baba ve Ruh beşerî bir tabiata sahip değildirler). Sadece mesih merkezli (kristomonistik) bir yaklaşım, Baba, Oğul ve Ruh'un kesin rolleri, fonksiyonları ve karakterleri arasındaki ayırımı takdir etmede yeterli olmaz[293].

Tanrı'dan ve onun insanla olan ilişkisinden bahsederken kullandığı kelimelerin zenginliği, Pavlus'un esas olarak Tanrı'nın insanların kurtuluşu ile ilgilendiği ve İncil'in bu kurtuluşa yönelik Tanrı'nın gücü olduğunu göstermeye çalışmasını ortaya koyar. "Doğruluk, sevgi, inayet ve babalık" Tanrı'nın faaliyet içinde olan karakterini ifade etmek için birbirlerinin yerine kullanılabilir[294].

Pavlus'un tanrı anlayışı anlamında ele alınan teolojisinin, Eski Ahit'in tanrı anlayışına, evrenin yaratılışındaki aracılık rolünü, Mesih'e verme, tam olarak Parousia'da gerçekleşecek bir kurtarma planı uygulayan ve bunun içinde oğlunu bile kurban etmekten çekinmeyen bir özelliklerin eklendiği bir tanrıyı kendisine konu aldığı söylenebilir. Eski Ahit tanrı anlayışından, ayrıntılarda görünen farklılıklar ise, bu son iki özelliği vurgulamaktan kaynaklanmaktadır.

---

[292] Witherington, "Christology"., *DPL*, s. 104.
[293] Witherington, a.g.m., *DPL*, s. 104.
[294] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 691; Bultmann, *TNT*, I,191.

VI. PAVLUS'UN İSA ANLAYIŞI (KRİSTOLOJİSİ)[295]

Pavlus'un din anlayışının temelini İsa anlayışı, yani diriliş sonrası Rab ilan edilen Rab İsa Mesih oluşturmaktadır. Dirilen Rab İsa Mesih'in kabulü, kurtuluşun[296] yani Pavlus'un Hıristiyanlık anlayışının biricik şartıdır. Bununla Hıristiyan olunur, kurtuluş gerçekleşir ya da Hıristiyan olunmaz ve geçmiş kölelik/mahkumiyet devam eder[297]. Birey açısından olduğu gibi, bir din olarak Hıristiyanlığın var oluş temeli de bu anlayışta yatar. Bu yüzden de, Mesih'in ölmesi-dirilmesinin tarihsel gerçekliği geçmişte olduğu kadar

---

[295] Kristoloji, bütün Yeni Ahit kitaplarının ve bunlar hakkındaki kilise babaları ve konsil kararlarının oluşturduğu bakış açısıyla Mesih-olayının teolojik bağlamda anlaşılmasıdır. Klasik kristoloji hem varlık-öncesi hem de varlık-sonrası Mesih'i içermekle birlikte, merkez, kanonik kitaplarda ulaşılabilen İsa'dır. Leander, *Paul and His Letters*, s.99. Kristoloji ve anlamları ve çağrıştırdıkları için bkz. Madeleine & Miller, "Christology", *HDB*, s. 99;Hinnels, "Christology", *DR*, s. 89-90;Goring, "Christology", *DBR*, s. 105; Brandon, "Christology", *DCR*, s.195. Sistematik bir kristoloji çalışmasının ele aldığı konular için bkz. Wolfhart Pannenberg, *Jesus-God and Man,* trs. Lewis L. Wilkins and Duane A. Prube, SCM Press Ltd. London, 1964; Oscor Cullmann, *The Christology of The New Testament*, trs..Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall, SCM Press Ldt., Great Britain.1963.

[296] Pavlus'un din anlayışının kurtuluş merkezli olduğuna dair bkz. Ernest Käsemann, *Perspectives on Paul*, s. 60-61; Fitzmyer, *Pauline Theology*, s. 138; Brevard 5. Childs, *Biblical Theology of The Old and New Testament*, Theological Refleciton on the Cristian Bible, Fortress Press, Minneapolis, 1993, s. 245. Kurtuluş düşüncesi ve din ve felsefede yaygın bir anlayış olması hakkında bkz. Ninan Smart, "Sorteriology An Overview", *ER*, IX, 418; Smart, "Salvation", *DCR*, s. 552-553; Goring, "Salvation", *DBR*, s. 455; Joachim Wach, "Din ve Felsefede Kurtuluş Düşüncesi", Dinler Tarihinde Kurtarıcı (Kurtarıcı Düşüncesi), çev. Ali Coşkun, M. Ü. İlahiyat Fakultesi Dergisi, 13-15, 1997, s. 249-261; Coşkun, *Osmanlı "Dinî Kurtuluş Hareketleri" Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma,* yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul, 1996; S. G. F. Brandon (ed), *Savior God*, Manchester University Press, London, 1963; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1986, s. 232.; *Sociology of Religion,*trs. Eprahim Fiscoff, London, 1965, s. 151-165, 184-206'daki kurtuluş yolları ve kurtuluş tipleri adlı bölümler.

[297] *Rom.* 10/8-14; *Filip.* 2/6-11.

gelecekte de, hem kerygmanın hem de kilise inancını ayakta tutan ya da onu çökerten (*Kor. I* 15/14, 19) bir özelliğe sahiptir[298].

Dirilen İsa Mesih'in Pavlus için önemi, İsa Mesih'in ölümden dirilmesi sonrasında kendisine görünmesi ve kendisini milletlere havari olarak görevlendirmesinden kaynaklanmış olabilir. Bu yüzden de, Pavlus'u ilgilendiren ölümden dirilmiş, Rab ve Mesih ilan edilmiş olan İsa'dır[299]. Bu yaklaşımın Pavlus'un düşüncesindeki hakimiyetini görmek için artı bir gayret sarfetmeye gerek yoktur. Dünyevî mesih hakkındaki bilgiler Pavlus'u çok ilgilendirmemektedir[300]. Çünkü, önemli olan diriliş sonrası, Mesih'in yaptıkları ve yapacaklarıdır. Diriliş sonrasının Pavlus'u ilgilendiğinin en önemli göstergelerinden biri, inananlardan yapmalarını istediği şeyleri, diriliş sonrası olan Rab İsa Mesih'e atfetmesi ya da bu şeylerin ondan aldığını ifade etmesidir[301].

Burada, Pavlus için hayatî önem taşıyan ve merkezinde İsa'nın yer aldığı kristolojisi, İsa için kullandığı kavramlardan hareketle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çünkü, kelimenin alışılmış anlamıyla kristolojide ele alınan konular, bütün Yeni Ahit metinlerini içermektedir. Bu metinlerde İsa için Pavlus'un kullanmadığı "İnsanoğlu", "peygamber", "Söz (Logos)" gibi kavramlar da kullanılmaktadır. Mektuplarında bulunmayan konuları ve kavramları onda arama şeklindeki bir yaklaşım, Pavlus'a yönelik anlama gayretini, boşa giden bir çaba içine sokmak anlamına gelir.

Pavlus'un İsa hakkında kullandıkları, başta Mesih olmak üzere, Rab, Tanrı'nın Oğlu ve Hikmet kavramlarının yanı sıra, Tanrı'nın benzeyişinde doğması, Davud'un soyundan olması, kadından doğması gibi nitelemelerdir. Bunlar, onun İsa anlayışını ortaya koymada ele alınması gerekenlerdir. Bu kavramlardan bir kısmı

---

[298] Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, s. 50; Beker, *Paul the Apostle*, s. 345.

[299] Grant, *St. Paul*, s. 57.

[300] Pavlus'un dünyevî İsa ile ilgilenmediği konusuyla alakalı olarak bkz. bu çalışmanın "Pavlus-İsa İlişkisi" adlı bölüm.

[301] *Gal.* 1/11-12; *Kor.* I 11/13-26; *Sel. I* 2/13.

onun tanrısal bir öze sahip olduğunu çağrıştırır ya da o maksadı ifade etmek için kullanılırlar: Rab ve Tanrı'nın Oğlu gibi. Bir kısmı ise beşerî özelliğini ön plana çıkarır ya da bu özelliğini vurgulamak için kullanılır: Davud'un soyundan olması ve kadından doğması gibi. Pavlus'un İsa için kullandığı bu kavramları en çok kullanılandan daha az kullanılana doğru olmak üzere ele alınacak ve onun bunlarla neyi hedeflediği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A. Mesih

Hemen hemen bütün dünya dinlerinde ortak bir tema olan beklenen kişiye verilen ismin Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslam'daki karşılığı olan Mesih[302], *Yetmişler Tercümesi*'nde, Yahudilerin beklenilen kurtarıcılarına verilen *maşiah* (yağlanmış) anlamına gelen[303] ve Yunanca'ya *christos* olarak geçen kelimenin[304] karşılığıdır. Yahudiler'de özellikle İsrail'in kralını ifade etmek maksadıyla kullanılan bu kavram, ayrıca, Tanrı'nın kendi halkı için hususî bir göreve seçtiği kimseyi (*Çık*. 28/41; *Kral*. I 19/16) ifade ettiği gibi, Davud soyundan olan ve "Davud Oğlu" diye isimlendirilen kimse için de kullanılır[305].

Pavlus'da Mesih, İsa'nın ikinci bir ismi haline gelmiştir. İsa'yı ifade etmek için "Mesih, İsa Mesih, Mesih İsa, Rab İsa Mesih, Rabbimiz İsa Mesih" şekillerinde olmak üzere Pavlus tarafından çok yoğun bir şekilde kullanılır[306]. Kelimenin bu kadar yoğun kul-

---

[302] Dinlerdeki Mesih düşüncesi hakkında bkz. Wilson D. Wallis, *Messiahs, Their Role in Civilization*, American Council on Public Affairs, Washington, 1943; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi İnancı*, Samsun 1997.

[303] Yahudi literatüründe bu kelime, çok sık bir şekilde Yahudi krallarına, nadiren baş rahip için ve bir kez de pagan kral Kirus için kullanılır. Fitzmyer, *Paul and His Theology, A Brief Skecth*, s. 50-51.

[304] Ziesler, *Pauline Religion*, s. 28.

[305] Oscar Cullmann, *The Christology of The New Testament*, s. 113-114,117; Madeleine & Miller, "Messiah", *HDB*, s. 439; Goring, "Messiah", *DBR*, s. 337.

[306] Pavlus, kendisine ait olduğu hususunda tartışma olmayan mektuplarında "İsa Mesih=46", Mesih İsa=44", Rabbimiz İsa Mesih/Rab İsa Mesih=16" ve müstakil olarak "Mesih=204" kez olmak üzere toplam 320 kez kullanılır. Pavlus'daki bu kullanımın yoğunluğuna rağmen, aynı kelime dört incilde toplam 57 ve *Elçilerin İşleri*'nde ise 27 kez kullanılır. *Müjde İncil'in ABC Dizini*, "Mesih" mad-

lanılması, onun için taşıdığı önemin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Pavlus Mesih'le, İsa'nın haçta zirvesini bulan yeryüzündeki rolünü gösterdiği (*Kor. I* 1/23) gibi, bazen de, onunla İsa'nın ölümü, diriliş sonrası ve hatta varlık-öncesi rollerine gönderme yapar (*Kor. I* 10/4)[307].

İsa'nın mesihliği Pavlus'un teolojisinden bağımsız dogmatik bir unsur değildir. Kelimenin çağrışımları, Yahudi geçmişinden izler taşısa da, Pavlus'un kullandığı anlamdaki mevcut içeriğini Yahudi mesih anlayışından değil, İsa Mesih'in gerçek şahsiyeti ve yaptıklarından dolayı Hıristiyan cemaatiyle kazanır[308]. Yahudilere has olan mesih anlayışını Pavlus, milletlerin tamamının kapsayacak şekilde genişletir[309].

İnsanları günahın hakimiyetinden kurtaran Pavlus'un mesihi, hem insan[310] hem de insanüstü olan ama Tanrı olmayan ancak, Tanrı Oğlu olan bir şahıstır. Daha sonra gelişecek olan Mesih'in şahsında iki tabiatın birleşmesi düşüncesi Pavlus'da yoktur. Onun yerine, ilahken insan olma düşüncesi vardır (*Filip.* 2/5-11; *Kor. II* 4/4; *Kol.* 1/15 vd.). Pavlus, Mesih'i varlık-öncesi ve onu Tanrı'yla eşit kabul etmesine rağmen, varlık-öncesi halinde Mesih, tanrısallık özelliğinin bütün avantajlarını almamıştı[311]. Tanrı'yla eşit olan Mesih, insan şeklini alınca bütün tanrısal sıfatlarını bir kenara bırakmıştı. Bu, onun Rabblik özelliğine sahip olduğu halde, sahip olduğu güçlerin hiç birisini beşer suretindeyken çektiklerinden

---

desi. Bu kelime İsa için Pavlucu okulun olduğu kabul edilen mektuplarda 81, Pastoral mektuplarda ise, 32 kez kullanılır. Yeni Ahitte yer alan ve İsa'nın kendisine Mesih olarak ifade ettiği ve havarilerin onu bu sıfata sahip olarak görmeleriyle ilgili olarak bkz. Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1994, s. 155-159.

[307] Witherington, "Christology", s. 104.

[308] Childs, *Biblical* Theology of The Old and New Testament", s. 245.

[309] Küng, *Judaism*, s. 362.

[310] Davud'un soyundan gelmesi, Yahudilerden olması (*Gal.* 4/4; *Rom.* 1/3), kusursuz kutsal olması (*Kor.* II 4/21; *Rom.* 5/17-19) gibi..

[311] Witerington, a.g.m., *DPL*, s. 107.

kurtulmak için kullanmayarak insanlık için katlandığı özverinin de bir göstergesi olarak da kabul edilir[312].

Pavlus için Mesih, önce tanrısal bir özü olan, sonra insan olan ve öldükten sonra dirilen ve Rab olan bir özelliğe sahiptir[313]. Bu yüzden tanrısal olarak yağlanmış ve krallığı İsrail'e geri getirecek şekilde güçlendirilmiş, İsrail'in krallığını geri getirmede Tanrı'nın vasıtası olan bir insan anlayışının Pavlus için çok fazla bir anlamı yoktur. Aksine o, tanrısal bir varlıktır[314]. Pavlus için İsa Mesih, Yahudilerin beklenen mesihi olmadığı gibi, Mesih'in kendisi de, hiçbir zaman "beklenen Mesih" olduğunu iddia etmemiştir[315].

Yahudiler için, mesihin önemi, onun gelişinde, Yahudilerin siyasî hakimiyetlerini onlara yeniden kazandırarak, krallık dönemlerindeki ihtişama döndürmesinde yatar. Pavlus için ise, Mesih'inin fonksiyonu ve taşıdığı anlam/önem, onun kurtuluş tarihindeki rolünde belirginleşir. Bu yüzden de, ancak kurtuluş tarihindeki yeriyle mesihin Pavlus için bir anlam ifade ettiğini söylemek fazla bir abartma sayılmaz.

Adem'le dünyaya ve insan hayatına giren günahın hakimiyetinden insanların kurtulması, ancak bu günaha denk bir kefaretle olur. Tanrı Oğlu'nu, bu kefareti ödemek için insan benzeyişinde yeryüzüne gönderir[316]. İnsanları, günahın hakim olduğu bu dönemden ve onun sebep olduğu Tanrı'ya yabancılaşmadan kurtarmak için, Tanrı Oğlu Yasa altında doğar ve hatta haçta ölmeye bile razı olur[317]. Ölen İsa Mesih, ölüler arasından dirilir ve Tanrı tarafından kendisine Rab sıfatı verilir[318]. Mesih'in haç üzerindeki ölümü, yeryüzünde Tanrı karşıtı güçlerin hakimiyetinin sona erişini başlatır. Vaftiz ve Evharistiya ile Hıristiyanlar, İsa Mesih'in ya-

---

[312] *Filip.* 2/8.
[313] Goguel, *Jesus and Origins of Christianity*, s.109.
[314] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, s. 693.
[315] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s.50.
[316] *Rom.* 6/10; *Kor.* I 6/20, 7/23, 15/3; *Gal.* 1/4; *Filip.* 2/7
[317] *Gal.* 4/4; *Filip.* 2/7.
[318] *Rom.* 14/9; *Filip.* 2/10-11.

şadıklarına katılırlar. Onunla beraber, ölür ve dirilirler[319]. Bununla günahın hakimiyetinin geçerli olduğu ve Adem'de olmak, bedende olmak şeklinde ifade edilen durumdan, günahın hakimiyetini yitirdiği ve Mesih'de olmak, Ruh'ta olmak şeklinde ifade edilen Tanrı'yla barışık olan, günahın ve şer güçlerin hakimiyetin ortadan kaldırıldığı yeni bir varlık türüne geçilir[320]. Bu geçiş ise, ancak Mesih'in yaptıkları ve onun yaptıklarına katılmayla mümkün olur[321]. Bütün bu yaşananlar, Pavlus için kutsal metinlerde önceden vaad edilmiştir, ve her şey bu vaade uygun olarak gerçekleşmektedir[322]. Bu plan, Tanrı'nın yüzyıllarca gizli tuttuğu, İsa'da gerçekleşen ve Pavlus tarafından anlaşılmasına izin verilen bir plandır[323].

Mesih'in kurtuluş tarihi bağlamındaki tamamlayıcı bir fonksiyonu da, günahın hakimiyetinden yeni bir döneme geçilmeye başlanılmış olmakla birlikte, ondan tam kurtuluşun yine, dünyanın sonuna doğru İsa Mesih'in ikinci gelişiyle, yeryüzündeki hakimiyetin onun ayaklarının altına serilmesiyle gerçekleşecek olmasıdır. Mesih'in bu ikinci gelişiyle, eskatolojik son başlamış olacak, ölüler dirilecek ve Mesih yargı kürsüsünde insanları yargılayacaktır[324].

Bu yaptıklarından ve gelecekte yapacak olduklarından hareketle Pavlus'un mesihi, İsrail için olduğu gibi, politik krallığı kuracak, savaşçı, dinî öğretici ve kanun koyucu değil, fakat günahkârlara nihaî kurtuluşu getirecek olan Tanrı'nın krallığının kapısını açacak kurtarıcıdır. Sonuç olarak, Pavlus'da İsa, hayatıyla, ölümüyle ve tekrar dirilmesiyle eskatolojik anlamda Tanrı'nın kurtu-

---

[319] *Rom.* 6/4; *Gal.* 3/27; *Kor.* I 10/16-17.

[320] *Rom.* 6/4; *Kor.* II 5/17; *Gal.* 6/15.

[321] Pavlus'un İsa Mesih anlayışı hakkındaki bu ifadelerin kaynakları, onun "Vaftiz Anlayışı", "Evaharistiya Anlayışı", "Günah Anlayışı" ve "Yasa Anlayışı"nın ele alındığı bölümlerde verileceğinden, tekrara düşmemek kaygısıyla burada kaynaklar verilmemiştir.

[322] *Rom.* 1/2; *Kor.* I 15/3.

[323] *Rom.* 16/25; *Kor.* I 2/7.

[324] Pavlus'un Mesih'in eskatolojik fonksiyonu ile ilgili olarak bkz bu çalışmanın Pavlus'un "Eskatolojik Anlayışı" adlı bölüm.

luş müjdesini insanlara ulaştıran tanrısal öze sahip bir Mesih'tir[325].

Mesih ve Ruh

Pavlus, sık sık Mesih'le Ruh'u özdeşleştirir; bir çok noktada ise Ruh ile Mesih aynı görünürler. İnananlara Ruh, ancak Mesih dirildiği ve semaya yükseldiği zaman gelir. Mesih "hayat-veren-ruhtur" (*Kor. I* 15/45). Mesih, Ruh sayesinde Tanrı'nın Oğlu olmuştur (*Roma.* 1/3-4). Pavluscu düşüncede sık sık İsa'nın fonksiyonlarıyla Ruh'unkiler özdeşleştirilir. Mesih'te olmak, Ruh'ta olmayı ifade etmenin bir başka yoludur[326]. Mesih'le Ruh'u özdeşleştirme, Eski Ahit'te Ruh'un ayırıcı özelliklerinin Mesih'e atfıyla daha ileri bir seviyeye ulaşır[327]. Pavlus'un Ruh'un özelliklerini Mesih'e atfetmesi, dirilişinden sonra Ruh'un özelliklerin onun aldığı anlamına gelmektedir[328].

Ruh ve Mesih birbirlerini tamamlayan iki kavram olmakla birlikte bu, ikisinin aynı oldukları anlamına gelmemektedir. Aynîlikleri faaliyetlerindedir, varlıklarında değil. "Rabb'in Ruh'u", "Mesih'in Ruh'u[329] " ve "Tanrı'nın Ruh'u" kullanımları bunların ikisinin aynı şey olmadığı ortaya koyarlar. Buradan Ruh'un Mesih'in vasıtası/aracısı olduğunu ve onun adına faaliyette bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bu fonksiyondaki aynilik, kesinlikle Mesih'in tanrılığını ima eder, çünkü Eski Ahit bakış açısından yalnızca Tanrı hayat-veren-Ruh olabilir ya da gönderebilir[330]. Varlıkları göz önüne alındığında Ruh ve Mesih eşit olamazlar ve hatta fonksiyonları

---

[325] Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes'de ve Kuran-ı Kerim'de Nübüvvet*, s.159-160.

[326] Mesih'te gelecek hayat ümidi (*Kor.* I 15/19), Ruh'un gücü ebedi hayat verecektir (*Gal.* 6/8); İnanlar Kutsal Ruh'ta sevince sahiptirler (*Rom.* 14/17), Rabb'de de (*Filip.* 4/4). Ayrıca Mesih'te doğruluk, Ruh'ta doğruluk için, (*Rom.* 9/1; *Kor.* I 12/3-6); Mesih'te ve Ruh'ta kutsanma için bkz. *Kor.* I 1/2; *Rom.* 15/16). Fonksiyonlarından dolayı Ruh ve Mesih'in özdeşleştirilmesi hakkında bkz. Morgon, *The Theology and Religion of Paul,* s. 24-25, 26.

[327] Mezmurlar'da Ruh, hayat verir; *Kor.* I 15/45'de Mesih de hayat verendir.

[328] Witerington, "Christology", *DPL*, s. 108.

[329] *Rom.* 8/9.

[330] Witherington, "Christology", *DPL*, s. 108.

bile ayrılabilir: Ölen ve yeniden dirilen Mesih'tir Ruh değil; dönecek ve yargılayacak olan Mesih'tir, Ruh değil; beden haline gelen Mesih'tir Ruh değil[331]. Dirilen Mesih, enkarnasyon sırasında bıraktığı tanrısal konumunu yeniden kazanır (*Filip.* 3/20/21). Bu andan itibaren Ruh'tur ve Ruh'u insanlara taşımak için beşerîliğini Ruh kuşatır. Onun bedeni insanların suçlu doğasının sınırlamalarından ve onun zayıflıklarından kurtulmuş, ruhsal bir bedendir. Bu yüzden de tanrısal ruhtur (*Kor. II* 3/17)[332]. Ancak bunun tersi yani Ruh, Rab değildir. Rab, Ruh vasıtasıyla vardır ve hakimiyetini onunla özellikle de "dinsel tecrübe" denilen alanda devam ettirir. Rab, inanlar arasında Ruh'da/vasıtasıyla faaliyet gösterir[333].

Sonuç olarak, özellikle insanlara gelme tarzında ve onlarla ilgilenmesinde Mesih, Ruh'tur. Nasıralı tarihî şahıs olan İsa olarak değil, Mesih'in ve Tanrı'nın Ruhu'nun eşit olduğu (*Roma.* 8/9) tarzda gelir. Diğer taraftan, Ruh Mesih'le tanımlanır. Ruh, yalnızca Tanrı'nın değil Mesih'indir de; kelimenin içini dolduran şey, Mesih-muhtevasıdır. Bu ikisinin özdeşleştirildiği anlamına gelmez. Çünkü ikisi de tam olarak aynı türden değildir. Ruh, esasen tanrısal faaliyetin bir ismidir; Mesih ise -şimdi yüceltilmiş ve göksel olmakla birlikte- tarihsel bir şahsın ismidir[334].

Mesih'le Ruh eğer karışmayacaklarsa, inananın bakış açısından pratikte tam olarak ayrılamazlar da. Çünkü Ruh, Mesih'e onun dünyevî işini ve mevcut otoritesini verir. Bu yüzden de Pavlus, ayırım yapmaksızın birinden diğerine geçer. "Biz Mesih'te ve Ruh'tayız (*Roma.* 8/1.)", "Mesih bizdedir ve Ruh bizdedir (*Roma.* 8/9 vd.)", sevinç Ruh'ta ve Rabb'dedir (*Roma.* 14/17), esenlik Ruh'ta ve Rabb'dedir (*Roma.* 14/17). Pavlus için Ruh-tecrübesinin Mesih-tecrübesi olması hayatî bir öneme sahiptir ve somut tarihi bir şahısta gerçekleşmiştir (*Roma.* 8/14 vd; *Kor I* 12/3; *Kor. II* 3/8)[335]. Ruh'un gönderilmesi, Mesih'in Baba'ya geri dönmesine bağlı-

---

[331] Witherington, a.g.m., s. 108.

[332] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 255.

[333] Leander, *Paul and His Letters*, s. 47.

[334] Ziesler, *Pauline Religion*, s. 48.

[335] Ziesler, *a.g.e.*, s. 48.

dır (*Roma*. 16/7). Rab ruhtur ve Rabb'in olduğu yerde özgürlük vardır. (*Kor. II* 3/17-18). Ruh bedenin üstesinden gelir, bu yüzden de o, özgürlüktür[336].

B. Rab

Rab, Yunanca *kyrios* kelimesinin karşılığı olarak kullanılır. Terim, Yunan dünyasında tanrılar ve yöneticileri ifade etme hususunda yaygın bir kullanıma sahiptir[337]. *Yetmişler Tercümesi*'nde Yahve'nin yerine kullanılan Adonai kelimesinin karşılığı olarak çevrilmiştir.

Rab, Pavlus tarafından İsa için, Mesih kadar olmasa da, Oğul ve Tanrı'nın Oğlu'ndan daha çok kullanılan sıfattır[338]. İsa'nın Rab olarak isimlendirilmesi, bizatihi Pavlus'un kendisinden kaynaklanmamaktadır. Pavlus, diğer iki kavramı -Mesih (bunu da ilk Hıristiyan cemaatten almıştır[339]) Tanrı'nın Oğlu- kullanırken oluduğu gibi, bu sıfatı kullanırken de, sıfatın bir saygı ifadesi olarak imparatorlara ve yalancı tanrılara verildiğinin farkındadır. Sıfatın kullanımındaki bu karışıklığı ortadan kaldırır ve kendisi için Rabb'in kim olduğunu ortaya koyarak onu pagan tanrıları anlamında kullanmayıp, İsa Mesih için kullanıyor olduğunu ifade eder[340]. Ancak,

---

[336] Ridderbos, *Paul*: *An Outline of His Theology*, s. 216.

[337] Brandon, "Kyrios", *CDR*, s. 403; Cullmann, *The Christology of The New Testament*, s. 196-198.

[338] Rab sıfatı, İsa ile birlikte Rab İsa şeklinde 63 kez, Mesih'le birlikte ve müstakil olarak göndermelerde ise 244 kez kullanılır. Luka *Elç. İşl.* bir kez kullanır. O da Pavlus'dan yapılan bir nakilde yer alır. Rab sıfatının Pavlus'daki kullanımları için bkz. *Müjde İncil'inin ABC Dizini*, "Rab" maddesi.

[339] W. Douglas Mackenzie, "Jesus Christ", *ERE*, VII, 529; Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, s. 175.

[340] Anadolu, Suriye ve Mısır kökenli dinî metinlerde Isis, Osiris ve Serapis gibi tanrı ve tanrıçalar, *kyrios* ya da *kyrio* isimlendirilirler. Pavlus bunu bilir görünmektedir. "Yerde ya da gökte ilan diye adlandırılanlar varsa da -nitekim bir 'ilahlar' ve 'rabler' vardır- bizim için tek bir Tanrı baba vardır. O her şeyin kaynağıdır ve biz O'nun için yaşarız. Tek Rab var, O da İsa Mesih'tir. Her şey O'nun aracılığıyla yaratıldı, biz de O'nun aracılığıyla yaşarız (*Kor.* I 8/5-6). Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 52.
Kendi dışındaki kullanımların karışıklığını kendi kullanımında ortadan kaldırır. Bu sıfatı Baba için (*Kor.* I 3/5) kullanır.

bazen kendisi de sıfatın kullanımında karışıklığa yol açacak bir yaklaşım sergiler. Rab sıfatını, Baba için kullandığı gibi[341] İsa Mesih için de kullanır. Rabb'in korkusundan[342], Rabb'in inayetinden[343], Rabb'in günü ve Rabb'ın Parausia'sından[344], Rabb'e imandan[345], Rabb'in ihtişamından[346] bahseder.

Pavlus *kyriosu* birkaç şekilde kullanır. Bunların başında Eski Ahit'ten yaptığı içinde Yahve'nin de bulunduğu alıntılar gelir. Bu alıntılarda Yahve'nin zikredildiği yerlere *kyriosu* koyarak bunlarla İsa'yı kasteder[347]. Bu alıntılara "yerde ve gökte" ibaresi eklenerek Mesih'in Rabbliğinin kapsamı genişletilir ve Yahve'ye has olan yönetici fonksiyonu Mesih'e verilir[348]. Ancak bütün bunlara rağmen her ikisi Tanrı ve İsa, birinin alt-tâbî, diğerinin üst olmayı sürdürmesi sebebi ile eşitlenmezler. Mesih kendinî yüceltmez, Tanrı tarafından yüceltilir[349]. Mesih, Tanrı'nın gücünün taşıyıcısı ve ilahi saygının alıcısı olur. Tanrı'dan ayrı ve O'na tâbidir[350]. Pavlus, onları birbirinden ayırmaya özen gösterir: Tanrı, "Rabb'i görür gözetir, Rab, O'na aittir[351] ", ölünceye kadar ilahi emre itaat eder[352]. Pavlus'a göre bir tek tanrı vardır; O Baba'dır, herşey O'ndandır ve biz O'na aidizdir. Bir tek Rab vardır. Herşey onun vasıtasıyla olmuştur. Bu yüzden, Rab, asla Tanrı'ya eşit değildir, ancak O'nun ruhunu temsil eder[353].

---

[341] *Kor.* I 3/5, 4/10, 9/29, 10/3,11/3, 129; *Kor.* II 6/18.

[342] *Kor.* II 5/11.

[343] *Gal.* 6/18; *Rom.* 16/20.

[344] Sel. I 5/23; Sel. II 2/1-2.

[345] *Rom.* 10/9.

[346] *Kor.* I 2/8; *Kor.* II 3/18.

[347] Bu şekilde davrandığı metinler şunlardır: *Rom.* 4/8 (Mez. 32/1-2, 9/28-29 (İşaya 28/22), 10/16 (İşa. 53/1), 11/34 (İşa. 40/13), 15/11 (Mez. 117/1); *Kor.* I 3/20 (Mez. 94/11); *Kor.* II 6/17, 18 (İşa. 52/11; Sam. 7/14).

[348] *Filip.* 2/6-11; İşa. 45/23-25. Ziesler, *Pauline Religion*, s. 45-46.

[349] *Filip.* 2/11.

[350] Ziesler, *Pauline Religion*, s. 46.

[351] *Kor.* I 3/23.

[352] *Filip.* 2/8; *Kor.* I15/28.

[353] *Kor.* I 3/17; Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 136.

İlk mektubundan itibaren bu sıfatı Mesih için özellikle de, mektuplarının giriş ve selamların yer aldığı kısımlarda kullanır. Üstelik bu sıfatı kimin için kullandığını açıklama gereği duymaksızın yapar[354]. Pavlus, İsa'nın hem ölülerin hem dirilerin Rabb'i olsun diye diriltildiğini söyler[355]. Mesih'in çarmıha gerilmeyi de içine alacak şekilde Tanrı'nın her emrine boyun eğişinin bir mükâfâtı olarak Tanrı, her adın en üstünde olan adı, Rab adını ona vermiştir[356]. Tanrı'nın her şeyin üstündeki adı kendisine, ölümden dirildikten sonra bağışlamış olması, onun bu özelliğine diriliş sonrası kazanmış olduğu gibi bir anlamaya yol açacak gibi görünüyorsa da, Pavlus böyle düşünmez; yukarıda da ifade edildiği gibi, kul özünü almış, insan biçiminde doğmuş ve çarmıh üzerinde ölmüş olmasına rağmen Mesih, Tanrı özüne sahiptir, Tanrı'ya eşittir[357], Tanrı'nın sûretidir[358].

Tanrı kendisine Rab adını, yerdekiler ve göktekiler onun hakimiyetini kabul etsin, İsa onlara hakim olsun diye vermiştir. Ancak Tanrı tarafından kendisine Rab ismi verilmiş olsa da, bu mutlak bir Rablik değildir. Onun Rabliği, sınırlı bir zaman dilimi için geçerlidir. Mesih, her şeyi Baba'ya teslim ettiğinde onun hâkimiyetinin sonu da gelmiş olacaktır[359]. Pavlus'un İsa Mesih'in tanrısal bir varlık olduğunu anıştıracak sıfat ve özelliklerden sonra, onun Tanrı'dan ayrı ve O'na tabi bir varlık olduğunu söylemesi, Yahudi monoteizmi içinde kalarak, bu ifadelerden hareketle Mesih'in ikinci bir

---

[354] Hurtado, "Lord", *DPL*., s. 562.

[355] *Rom*. 14/9.

[356] *Filip*. 2/5-11. Witherington, "Christology", *DPL*, s. 104.

[357] *Filip*. 2/6-11.

[358] *Kor*. II 5/6.

[359] Bundan sonra Mesih, her yönetimi, her hükümranlığı ve gücü ortadan kaldırıp egemenliği Baba Tanrı'ya teslim ettiği zaman son gelmiş olacak. Çünkü Tanrı bütün düşmanlarını O'nun ayakları altına serinceye dek O'nun egemenliği sürmesi gerekir. Ortadan kaldırılacak son düşman ölümdür. "Tanrı her şeyi Mesih'in ayakları altına sererek O'na bağımlı kıldı". Bu "her şeyi O'na bağımlı kıldı" sözünün, her şeyi Mesih'e bağımlı kılan Tanrı'yı içermediği açıktır. Her şeyi Oğul'a bağımlı kılan Tanrı'yı içermediği açıktır. Her şey Oğul'a bağımlı kılınınca, o zaman Oğul da her şeyi kendisine bağımlı kılan Tanrı'ya bağımlı olacaktır. Öyle ki, Tanrı her şeyde olsun". *Kor*. I 24-28.

tanrı gibi algılanmasına engel olmaya matuf bir çaba ya da ortamın uygun olmamasından dolayı, Mesih'i teslisin -bugünkü anlamda teslis Pavlus'da yoktur- ikinci unsuru olarak Mesih'in kabulü için bir alt yapı çalışması olarak bakılır.

Pavlus için İsa'nın Rab oluşunu kabul, Hıristiyan olmanın ve kurtuluşun birincil şartıdır. "İsa'nın Rab olduğunu ağzınla söyler ve Tanrı'nın O'nu ölümden dirilttiğini söylersen, kurtulacaksın. İnsan yürekten iman etmekle aklanır, imanını ağzıyla açıklamakla da kurtulur[360]". Kurtulmak için iman şarttır ve bu imanın nesnesi de, İsa'nın Rabbliğinin kabulü ve bunun dil ile ilanıdır. Ayrıca, Pavlus, Kutsal Ruh'un etkisi altında olmanın yani Hıristiyan olmanın göstergelerinden biri olarak da, İsa'nın Rab olduğunu kişinin söyleyebilmesi olarak kabul eder[361].

Rab, Pavlus'a göre, Tanrı'ya en yakın ilah diye vasıflanabilecek kadar yakın bir varlık anlamına gelmekteydi. Pavlus bu kullanımın doğuracağı problemlerin fazla farkında değil görünür[362]. Bu yüzden de Rab sıfatının kullanımında çok dikkatli davranmaz. Kendisi, hem Tanrı (*Kor. II* 5/18; *Gal.* 1/16) hem de Mesih (*Roma.*1/5; *Kor. II* 5/20, 10/8; 8/13; *Filip.* 3/12) tarafından elçi olarak görevlendirilir. Pavlus, hem Tanrı'nın (*Kor. II* 6/14; *Sel. I* 3/2) hem de Mesih'in (*Kor. I* 3/5; *Kor. II* 11/23) kuludur. Hem Tanrı'dan (*Gal.* 1/16) hem de Mesih'ten (*Gal.* 1/12) vahiy alır. Bu kullanımlardan bazen kimi kastettiği net olarak anlaşılmaz[363].

Rab sıfatını hem Tanrı hem de İsa için kullanması, kendisinden sonra gelen ve onunun yolunu takip edenler tarafından İsa'nın Tanrı olduğunu söylemelerine yol açmıştır (*Kol.* 1/17; 2/9). Titus'da da, açık bir şekilde İsa için Tanrı sıfatı kullanır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, sonrakilerin aksine Pavlus, Tanrı ile

---

[360] *Rom.*10/ 9

[361] *Rom.* 10/9; *Kor.* I 12/3. Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kuran-ı Kerim'de Nübüvvet*, s. 175.

[362] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 136.

[363] Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 693.

İsa'yı birbirinden ayırır. Tek Tanrı vardır ve Mesih Tanrı'ya tâbîdir (*Roma.* 11/36; *Kor. I* 3/23; 11/3; *Filip.* 2/11; *Sel. I* 1/9)[364].

Pavlus'un, Rab (Kyrios) Kavramını Kullanmasının Kökenine Dair Bir Kaç Söz

Burada üzerinde durulacak konu, kyrios/Rab kavramının Pavlus tarafından kullanımının kaynağı meselesidir. Rab kullanımının kaynağı, ilk Hıristiyanlar, Yahudilik/Yahudiler ve helenizm bağlamında kısaca ele alınacaktır.

Pavlus, Aramca, "*Rabbimiz gel*" (*Maranatha*[365]) dua cümlesini, mektuplarında anlamını vermeden kullanır. Onun bu kullanımı, kelimenin kökenin Aramca konuşan Filistinliler ya da iki dili (Yunanca-Aramca) birden konuşan Antakyalı Yahudi Hıristiyanlara kadar giden bir tarihi geçmişe sahip olduğunun ve mektuplarını kaleme almadan önce Mesih'in Rab/*kyrios* olarak adlandırıldığını ve böyle kabul edildiğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Eğer Filistin Yahudileri İsa'yı sıradan bir Filistinli ölü olarak kabul etmiş olsalardı böyle bir düşünce ortaya çıkmazdı. Bu çağrının Aramca'da muhafaza edilmesi ve Yunanca'ya tercüme edilmesi ilk dönem kilisede *kyrios* olarak ona verilen üstün yeri gösterir[366].

Hıristiyanlığın doğduğu zaman Yahudiler Tanrı'nın ismi olan Yahve kelimesini telaffuz etmekten kaçınıyorlardı. Yahve'nin telaffuzu bilinmediğinden ya da yanlış kullanımından kaçınmak maksadıyla, onun yerini tutacak isimler kullanılmaktadır. Bunlar arasında, *Elohim* ve *Adonāi* yer almaktadır. Bunlardan *Adonāi*, Yahve'nın geçtiği yerlerde onun yerine kullanılmaya başlandı. Böylece hem Tevrat derslerinde hem de Targumlar'da bu şekilde

---

[364] Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, s. 693.

[365] Erken Hıristiyan litürjide kullanılan Aramca bir ifade. Ey Rab gel!, şeklinde anlaşıldığında ilk zamanlar Mesih'in dönüşü için kullanılan bir dua anlamındadır. Aramca kelimeler farklı olarak ayrıldıklarında "Maran atha=Rabbimiz gel", o zaman bir iman ikrarı haline gelir. Bazan birinci tür yorum, bu ifadenin Yunanca eşiti olan ve Yuhanna'nın Vahyi 22/20'de yer alan "gel ya Rab İsa" ile desteklenir. *The New American Bible*, *Kor.* I 16/21-24'un dip notu, s. 1302.

[366] Witherington, "Christology", *DPL*, s. 101

bir gelenek oluşmaya başladığı gibi, Qumran metinlerinde gözlemlendiği gibi, Aramca'da onun dengi olan *māryā* da benzer şekilde kullanılmaya başlandı. Bunların yanısıra birinci yüzyıl Yahudi çevrelerde, *kyrios*'un muadili olan kelimeler, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sını göstermek için kullanılıyor olduğu ya da daha ihtiyatlı bir ifadeyle İbranice, Yunanca ve Aramca konuşan Yahudilerin Tanrı'yı göstermek için 'Rab' kelimesini kullanmaya başladıkları söylenebilir. Culmann ise, bu kullanımlardan haraketle *kyrios*'un sahip, efendi anlamından Rab (Tanrı) anlamına doğru bir gelişim süreci gösterdiği sonucuna ulaşır[367].

Yunanca konuşan Yahudi çevrede Yahve yerine bu kelimeden başka bir kullanım olmadığına hem Philo hem de Josephus tanıklık etmektedir. Philo da, Yahve'nin yerine *kyrios* kullanır[368]. Ayrıca Yeni Ahit yazarları da, Eski Ahit iktibaslarında Yahve'nın geçtiği yerleri, *kyrios* olarak tercüme ederler. Özet olarak söylendiğinde, Yahudiler Yahve yerine *Adonāi*, Aramca konuşan Yahudiler ise *mārêh* kullanırken, Yunanca konuşan Yahudiler de, bu kelimelerin Yunanca dengi olan, *kyrios*'u kullanmaktadırlar[369].

Pavlus'un Rab kullanımının kaynakları arasında bulunduğu düşünülen helenizmden maksat, bu dönemin hakim bir özelliği olan sır dinleridir. Sır dinlerinden bahsedilirken, Yakın doğudan gelen ve Greko-Romen dünyasında yeni bir form kazanmış olan kültler kastedilmektedir. Sır dinleri "kurtuluşu" sağlayan bir özelliğe sahiptirler. Bu yüzden de onların tanrıları, "kurtarıcılar (σωτήρία/*soteria*)" diye isimlendirilir (*soter*, Serapis; *soteira*, İsis gibi). Bu isimlendirmelerin yanı sıra sır tanrılarını ifade etmek maksadıyla, kyrios ve kyria da kullanılmaktaydı[370]. helenistik dö-

---

[367] George Foot Moore, *Judism,* I, s. 424, 429; Hurtadon, "Lord", *DPL*., s. 561; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 52; Fitzmyer, 'Pauline Theology', s. 1394. Culmann, *History of Salvation*, s. 201; Brandon, "Kyrios", *DCR*, s. 403; Bultmann, *Primitve Christianity in its Contemporoy Settings*, s. 176.

[368] Moore, *Judaism,* I, 424; Hurtadon, "Lord", *DPL*., s. 561

[369] Hurtado, "Lord", *DPL*., s. 563.

[370] Brandon, "Kyrios", *CDR*, s. 403; Cullmann, *The Christology of The New Testament*, s. 196-198.

nemde sır dinleri olarak bilinenler arasında Orfik ve Pythagoren kardeşlikler, Büyük Anne ve Attis kültleri, Mısır Rab Serapis'i ve Kraliçe İsis'i, Suriye Baalleri ve Adanis, İran Mitra'sı, Yunan Eleusinian ve gnostik kardeşlikler vs. yer alır[371].

Bu sır dinlerinin temel hedefi kurtuluşu sağlamaktır. Kurtuluş, hayatın tehlikelerinden, hastalıktan ve kötü talihten korunma ve bunlardan da öte, ruhun kurtuluşunu ve ölümsüzlüğü içerir[372].

Sır dinleri olarak isimlendirilen bu kültlerde, Mitraizm dışında merkezi figür ölen ve dirilen genç tanrıdır. Bu kültlerin ilahları esasen bitkisel ilahlardır. Kült vasıtasıyla burada gerçekleştirilen birleşmeler, bu ilahların kaderlerine ortak olmayla özdeşleştirilir. Böylece inisiye edilen yeni üye, ölümsüz hayat için sır dinînin ilahının ölmesine ve yeniden doğmasına katılır. İnisiye edilen, yeniden doğar, tanrılaştırılır ve aydınlatılır. Ruhunda ölümsüzlük ilacına sahip olur. Her zaman olmasa bile bazı durumlarda, inisiasyonlarda ilahla bir olan yeni reel bir şahsiyet inşa edilir[373].

Pavlus'un Rab kullanımının kaynakları olabilecekler hakkındaki bu kısa bilgiden sonra, kesin bir kanı olmamakla birlikte yukarıdaki bilgilerden hareketle şunlar söylenebilir. İlk Hıristiyanlar, İsa Mesih hakkında Rab sıfatını kullanıyorlardı. Bunu "Rabbimiz gel" kullanımında görmek mümkündür. Bu kullanımın, öldüğüne ve dirildiğine inandıkları İsa için, sıradan bir üstat bir efendi anlamından fazla bir anlam ifade ettiği de söylenebilir. Rab sıfatının incillerde kullanımı da bu bağlamda düşünülebilir. Burada, kelime hem İsa için hem de Yahve için kullanılmaktadır. Ancak, bağlamlar ikisinin birbirine karıştırılmadığını ortaya koymaktadır.

Rab sıfatının -en azından bir Yahudi olan Pavlus için- Yahudi kaynaklı bir geçmişe sahip olduğunu da yukarıda anlatılanlardan çıkarmak mümkündür. Kelimenin Yahudi kullanımında, Tanrı'yı ifade etmek maksadıyla *Adonāi*'in yerine kullanıldığı ve *Yetmişler*

---

[371] Angus, *The Environment of Early Christianity*, s. 77.

[372] Bultmann, *Primitve Christianity in its Contemporoy Settings*, s. 158.

[373] Bultmann, a.g.e., s. 157-59.

Tercümesi'nde de, *kyrios*'a bunu karşılığında yer verildiği meydandadır.

Öyleyse, Pavlus'un kullandığı bu sıfatın köken itibariyle bu iki geçmişe ait olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, her iki kullanımda da, Tanrı'nın yerine kullanılan Rab sıfatını bir insan için ve bunların birbirlerinin yerine kullanıldığını gösterecek bir şey yoktur. Bu yüzden de, geriye ölen dirilen, acı çeken ve bu çektiklerine katılan tâbisini kurtaran sır dinlerinin kurtarıcı rabbleri kalmaktadır. Pavlus'un İsa Mesih anlayışını, insanlar için çektiklerini, kurtarıcılığı üzerindeki vurgusunu dikkate aldığımızda kelimeyi Yahudi ve Hıristiyan kullanımından almış olsa bile, ona sır dinlerinin rabblik anlamını yüklediği ve İsa Mesih için kullandığı söylenebilir. Pavlus'un bu kullanımının Yahudilik değil de, helenistik anlamının yaygın olarak bilindiği bölgelerde kendi din anlayışını takdim etmede büyük bir kolaylık sağlaması da Pavlus'un bu anlayış tarzı için itici bir güç olarak düşünülebilir[374].

C. Tanrı Oğlu

Pavlus tarafından kullanılan ve İsa Mesih'in tanrısallığını çağrıştıran bir diğer kavram da Tanrı Oğlu'dur. Rabb'le karşılaştırıldığında Pavlus tarafından kullanımı daha az olsa da (*Roma.* 1/3 vd., 9; 8/3; *Gal.* 4/4 *Kor. I* 1/9) yine de mektuplarında yer verilen bir sıfattır[375]. Pavlus'un kullandığı ve İsa'ya verebileceği en önemli, en yüce isimdir[376]. Ancak bu kullanım, Mesih ve Rab kullanımında olduğu gibi, ilk kez kendisinin ortaya koyduğu bir şey değildir.

---

[374] Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 694, 96;M.A. Seifrir, "In Christ", *DPL*, s. 433.

[375] Pavlus, "Tanrı'nın Oğlu" ismini, mesih ve Rab ile karşılaştırıldığında çok az ve "Tanrı'nın Oğlu" *Kor.* I 1/3; "kendi oğlu" *Kor.* I 2/20; *Gal.* 4/5-7 tarzında kullanır. Bir yerde de, Tanrı'yla aynı özden olduğunu ima eden bir tarzda kullanır. *Filip.* 2/6-8. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 114.

[376] Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, s. 694; W. Douglas Mackenzie, "Jesus Christ", *ERE*, VII, s. 530.

Eski Ahit geleneğinde İsrail[377], İsrail milletinin temsilcisi olarak kral[378], melekler [379] ve daha sonraki zamanlara doğru insanlar[380], Tanrı'nın oğulları[381] olarak isimlendirilmekteydi. Bu tür isimlendirmeler onların Tanrı'yla soy ilişkileri olduğu anlamına gelmemekteydi. Zira İsrail'in böyle bir düşünceyi kabul etmesi mümkün değildir. Tanrı'nın oğlu olmak, bir taraftan O'na itaatkâr olmak diğer taraftan, tanrısal olarak görevlendirilmek ve söz konusu görevi başka insanlara aktarmak anlamına gelmekteydi[382].

Eski Ahit'te bazen, bütün Yahudiler ya da bütün insanlar Tanrı'nın çocukları olarak görüldüğünden Tanrı Baba olarak tanımlanır. Genelde böyle olmakla birlikte, zaman zaman bu sıfat Tanrı tarafından belli bir maksat için seçilen kimseleri ifade edecek şekilde daraltılmaktaydı. *Mezmurlar*'da Tanrı'nın Baba, halkının da O'nun oğulları olduğu ifade edilir (*Mez*. 2/7). Bu ifadeye uygun olarak beklenen mesih *Süleyman'ın Mezmurları*'nda[383], -kelime mecazî olarak kullanılarak-, Tanrı'nın Oğlu olarak selamlanır (*Sül. Mez*. 17)[384]. Yine Davud'un soyundan gelecek olan kral da Tanrı'nın Oğlu olarak isimlendirilir (*Sam II* 7/14; *Mez*. 2/7, 89/26-27).

---

[377] Hoşea 11/1. Ayrıca bkz. Çık. 4/22; İşa. 43/6 vd. Eski Ahit'te bu sıfat bazen İsrail ve bazen da teokratik ya da messiyanik kral için kullanılırdır. Bu tarzda kullanıldığında Tanrı'yla metafizik bir ilişkiden ziyade sadece saygın bir konumu, bir taraftan sevgi ve teveccüh diğer yandan ise, itimat ve itaat ilişkisini çağrıştırır. Daha sonraki Yahudi literatüründe kelime, çoğu kez mesihin bir sıfatı olarak kullanılır (Enok 105/2; Ezra 7/28, 13/7). Morgon, *The The Theology and Religion of Paul*, s. 56.

[378] Sam. II 7/14; Mez. 2/7.

[379] Tek. 6/2; Tes. 32/88.

[380] Hik. 2/10-20, 5/1-5.

[381] Ziesler, *Pauline Religion*, s. 41.

[382] Ziesler, *a.g.e*., s. 41; Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 693; Grant, *Saint Paul*, s. 54.

[383] Eski Ahit'te yer alan ve Süleyman'ın Mezmurları olarak da tasvir edilen iki kitaptan farkı olan eser, sekizinci yüzyıl Yahudi şiirlerinden oluşan bir koleksiyonudur. Yunanca ve Süryanice versiyonları vardır. Metin Pompey'in Kudüs'ü ele geçirmesine (m.ö 63) ve ölümüne (m.ö 48) dair göndermeleri içerir. Grant, *Saint Paul*, s. 237.

[384] Grant, *a,g,e*., s. 54.

Helenistik dünya da bu sıfat, krallar, felsefeciler, kahramanlar, mucize yapanlar gibi güçlü ve karizmatik; kendilerinde alışılmışın dışında ve tabiatüstü güçler bulunduğunu ortaya koyan insanlara verilmekteydi. Augustus'tan itibaren önce doğu imparatorluğunda daha sonra Roma'da Roma imparatorları tanrı olarak kabul edilmeye başlandılar. Roma'da tanrılarla insanlar arasındaki ayırım Yahudilikteki kadar büyük değildi. Yarı-tanrı, yarı-insan düşünceleri onlar için mümkündü.

Pavlus Tanrı'nın Oğlu sıfatını İsa için birkaç bağlamda kullanır. Bunlardan birinde Pavlus, Tanrı'nın Oğlu sıfatını paganizmden çok Yahudilikteki anlayışı yansıtır şekilde, Mesih'in özel tanrısal hedefleri/maksatları gerçekleştirmek maksadıyla seçildiğini ifade etmek için kullanır[385]. Ölümüyle bizi Tanrı'yla barıştırır[386], kendisi aracılığıyla Tanrı'nın bütün vaatleri gerçekleşir[387].

---

[385] Buradaki yaklaşım Pavlus'un Tanrı'ya Oğlu'nu hiçbir zaman eşitlemediği ve onları her zaman ayrı telakki ettiği ve muhtemelen ilk dönem anlayışını yansıtan bir yaklaşımdır. Ancak burada Yahudi geleneğine uygun okunmaya çalışılan metinler, daha sonraki dönemlerde tamamen -paganist anlamda- anlaşılmaya başlandı ve Hıristiyan tarihindeki tartışmaların her zaman merkezinde yer aldı. Yukarıdaki metinlerden İsa'nın tanrısallığı ve varlık öncesi özelliklerinin ortaya konulması tarzındaki bir okuma için bkz. Amiot, *a.g.e.*, s. 91-92. Amiot bu yaklaşımın temel dayanaklarından birisi olan *Rom.* 9/5'teki "Büyük atalar onların atalarıdır. Mesih de bedence onlardandır. O, herşeyin üzerinde hüküm süren sonsuza dek övülecek Tanrı'dır" ifadelerini, Mesih'in Tanrı oluşu iddiasını zora sokacak diye Tanrı'ya atfedilmesini kabul etmez. Amiot, *The Key Concepts af St. Paul*, s. 92, 10 nolu dipnot. Pavlus'un buradaki kullandığı sıfatın Tanrı'ya mı yoksa Mesih'e atfedileceği hususunda, Hıristiyan tarihinde farklı yorumlar yapılmıştır. Bunlardan, Origen, İskenderiyeli Cyrill, Diodorus, Photius Tanrı'nın sıfatı olarak kabul ederken, Sociunus Mesih'e işaret ettiğini kabul eder. Erasmus ise, bazen birine bazen de diğerine gönderme yapıyor olarak yorumlar. Tarihî süreç içindeki bu yaklaşımları nakleden, Sanday ve Headman, gramer, bağlam ve Pavlus'un düşünceleri esas alınarak, bu yaklaşımlardan birincisinin tercih edilmesinin daha uygun olduğunu söyler. William Sanday & Arthur Headlam, *Critical and Exegetical Cammentar on The Epistle ta The Romans*, s. 234, 283. İsa'nın tanrısallığını ima edecek metinler Pavlus'un mektuplarında çok az iken, Pastoral olarak bilenen ve Pavlus'a atfedilen mektuplarda bu konu oldukça yoğun bir şekilde işlenir. Örnek olarak bkz. Titus 2/13.

Yahudi geçmişi, Tanrı'nın Oğlu kullanımında bizatihi tanrısal oğulluğu İsa'ya atfetmesine izin vermez. Yahudilikte olduğu gibi, birine Tanrı'nın Oğlu demekle, onun özel bir konuma, statüye sahip ve tanrı tarafından tercih edilen biri oluşunu kasteder. Buna uygun olarak, Pavlus'un İsa'ya Tanrı'nın Oğlu şeklindeki göndermesi, onun Tanrı'yla ilişkisi açısından eşsiz bir konuma, statüye ve yakınlığa sahip olduğunu ortaya koyar[388].

Pavlus'un erken dönem mektupları, tanrısal oğulluğu eskatolojik kurtuluş düşüncesiyle ilişkili olarak betimlerler. İkinci gelişinde İsa, Tanrı'nın oğludur (*Sel. I* 1/10). Tanrı'nın Hıristiyanlara olan çağrısı, Oğlu'yla birlikteliğe yöneliktir. Bu birliktelik Rab İsa Mesih'in gününde gerçeklik kazanacaktır (*Kor. I* 1/8-9). Beşerîyet tarihi, kemâline Oğul olarak dirilen Mesih Krallığı Tanrı'ya teslim ettiği (*Kor. I* 15/24) ve evrenin kendisine teslim olduğu Oğul, Tanrı her şeyde olsun diye, kendisini Tanrı'ya teslim edecektir (*Kor. I* 15/28)[389].

Bu eskatolojik bağlamda, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olarak isimlendirilmesi, Davud soyundan gelecek olan kralın Eski Ahit'e yer aldığı bağlama benzer yerlerde bulunur (*Sam. II* 7/12-14'un bir yansıması olan *Roma.* 1/3-4). Yahudi messiyanik krallık beklentilerine uygun olarak İsa'yı Tanrı'nın Oğlu olarak vasıflar. Ancak, Pavlus'un Tanrı Oğlu anlayışının taşıdığı dirilmesi, Tanrı'nın oğlu olması, tanrısal gücü ve otoriteyi uygulayan biri şeklindeki özellikleri Yahudi mesiyanik anlayışında yoktur.

Pavlus, *Galatyalılar'a Mektup*'uyla kendisinin yaşadığı tabiatüstü tecrübe vasıtasıyla Hıristiyanların Tanrı'nın Oğlu olarak dirilen Mesih'le olan yakın ilişkilerinin altını çizmeye başlar. Kendi Hıristiyan oluşuna Baba'nın 'Oğlu'nu onda ifşa etmesi' şeklinde

---

[386] "Zira eğer düşman iken, Oğlu'nun ölümü vasıtasıyla Allah ile barıştıksa, barışmış olarak onun hayatı ile daha ziyade kurtulacağız" *Rom.* 5/10. Ayrıca bkz. *Kor.* I 1/13 vd.

[387] "Çünkü Tanrı'nın ne kadar vaatleri varsa ondadır" *Kor.* I 1/20.

[388] Hurtado, "Son of God", *DPL*, s. 903.

[389] Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 266..

gönderme yapar (*Gal.* 1/169). Kendi hayatının Oğul olarak Mesih'le ilişkisi ile belirlendiğini düşünür (*Gal.* 2/20). Mesih Tanrı'nın oğlu olarak insanlar için ölerek onlara olan sevgisini ortaya koymuştur. Ayrıca, Pavlus için, Baba'nın kendi Oğlu'nu göndermesiyle gerçekleştirilen kurtuluş, inananların oğul olması gibi bir maksada sahiptir (*Gal.* 4/4-6)[390].

Farklı metinler, oğul oluş anının farklı zamanlarda olacağını ifade ettikleri gibi, bazıları da onun doğumundan önce var olduğunu gösterir. *Filipeliler'e Mektup* 2/6-11 bunlardan biri ve en önemlisidir: "Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı'ya eşitliği sımsıkı sarılacak bir hak saymadı. Ama yüceliğinden soyunarak kul özünü aldı ve insan benzeyişinde doğdu..."

Bazıları, buradaki ifadelerin Mesih'in tanrısal bir varlık oluşunu değil, onu Adem'le karşılaştırdığını söylemelerine rağmen, çoğu kimse, *Filipeliler'e Mektup* 2/6-7'nin Mesih'in varlık öncesi oluşuna dair inancı yansıttığını kabul eder. Bu da, oğulluk vasfını ya da ismini dirilişle kazanmış olsa bile, bu özü doğuştan getirdiğini ortaya koyar, derler[391].

Pavlus İncil'ini, Oğlu'yla ilgili olarak Tanrı'nın İncil'i (*Roma.* 1/1-3) ya da basitçe "Oğul'un İncil'i" (*Roma.* 1/9) şeklinde isimlendirir. Bizim adımıza ölen Tanrı, Oğul olan Mesih'tir; biz Tanrı'yla O'nun Oğul'unun ölümüyle barıştık; Tanrı enkarne olan oğlunun kutsal beşerîyeti sayesinde günahı mahkum etti. Mesih'in ölümünün Pavlus için temel önemi, onun Tanrı'nın Oğlu olarak ölmesinde yatar. Mesih'in Tanrı'nın Oğlu olarak dirilişi Hıristiyan kaderinin modelini belirler[392].

---

[390] *Gal.* 4/4 vd. Morgan, Tanrı'nın Oğlu oluşunu hem varlık öncesi durumunda hem de bir kul formuna sahip olduğu zamanda devam ettirdiğini (*Rom.*5/10, 8/32 ve *Rom.* 8/3) kabul eder. Ada ionist bir kristolojisinin hiçbir izinin Pavlus'da yok olduğunu söyler. Keza Morgon, Mesih'in Tanrı'nın Oğlu oluşunu Ruh'a bağlanamayacağını, çünkü Pavlus'da böyle bir yaklaşmın olmadığını ifade eder. Morgon, *The The Theology and Religion of Paul*, s. 57, 58.

[391] Hurtado, "Son of God", *DPL*, s. 745.

[392] *Rom.* 5/8-10, 8/3, 32, 29.

Pavlus, Mesih ve Tanrı'yı açık bir şekilde özdeşleştirmekten kaçınır. Daha sonrakilerin onun yaptığını düşündükleri şekilde hiçbir zaman, ontolojik olarak ikisinin aynı şey olduklarını ilan etmez. Ancak Pavlus, Mesih'in doğasının tanrısal olduğunu, ayrı bir ilah değil fakat Tanrı'nın tanrısallığını paylaştığını söyler (*Filip.* 2/6). *Selanikliler'e I. Mektup* 3/11'de ise Tanrı'ya ve İsa'ya aynı ve tek kelime ile gönderme yapar; bir ilahın tasvirinin iki yolu olsa da[393].

Tanrı ile Tanrı Oğlu'nun bir ve aynı olma anlamına gelen ifadelerin yanısıra, onların arasını ayıran yeteri kadar metin de vardır. İkisinin statüsünü eşitler görünen *Filipelilere Mektup* 2/10-11'in son ifadesi Mesih'in statüsünün Tanrı'nın yüceltmesine matuf olduğunu ortaya koyan bir sözle biter. İkisinin arasını ayıran en net ifadelerden biri *Korintliler'e I. Mektup* 7/5-6'dır. "Yerde ya da gökte ilah diye adlandırılanlar varsa da -nitekim birçok 'ilahlar' ve 'rabbler' vardır- bizim için tek bir Tanrı Baba vardır. O her şeyin kaynağıdır ve biz O'nun için yaşarız. Tek bir Rab vardır, O da İsa Mesih'tir. Her şey O'nun aracılığıyla yaratıldı, biz de O'nun aracılığıyla yaşarız"[394].

D. Tanrı'nın Hikmeti[395]

Korintliler'e I. Mektup 1/24, 30 ve 8/6 yer alan Pavlus'un hikmetle ilgili düşünceleri, onun kozmik Mesih-Rabb kavramında açılımını bulur. Pavlus kendisinden önceki hellenistik Yahudiliğin hikmet[396] anlayışını kabul edip kendi hedefleri için kullanırken bu

---

[393] "Babamız Tanrı'nın kendisi ve Rabbimiz İsa size kavuşmamız için yolumuzu açsın!" Sel. I 3/11.

[394] Grant, *Saint Paul*, s. 55.

[395] Helenistik Yahudilik'te, Tanrı'nın dünyayı yaratırken kullandığı aracı rol Sofia/Hikmet tarafından yerine getirilir. Hikmet, Tanrı'nın iradesi ve onun sözünün yerine kullanılabilir olarak anlaşılması sebebiyle, Tanrı'nın evreni Hikmet vasıtasıyla yarattığı kolayca çıkartılabilir. Pavlus'dan iki asır önce Süleyman'ın Hikmeti, Sofia'yı Tanrı'nın ışınlanımı olarak över. Leander, *Paul and His Letters*, s. 45.

[396] Pavlus'un Yahudilerin yaratılışta hikmete verdikleri aracılık rolünü, İsa'ya vermesi dışında, Pavlus hikmete dair olumlu bir şekilde bakmaz. Hatta, Tanrı'nın

kullanımın çağrıştırdıkları oldukça önemlidir[397]. Pavlus helenistik Yahudilik'te olduğu gibi, Tanrı'nın yaratmadaki aracısı olarak kabul edilen Tanrı'nın Hikmeti'ni Mesih'in kendisi olarak isimlendirir. Onun rolünü Mesih'e verir: "her şey onun aracılığıyla yaratıldı, biz de onun aracılığıyla yaşarız (*Kor.* I 8/6)"[398]. Pavlus'un bu yaklaşımı daha sonraki Logos öğretisinin[399] temeli olarak kabul edilse de, kendisi varlık-öncesi Hikmet'in İsa'nın misyonuyla ilişkisini açık bir şekilde ortaya koymaz. Pavlus için İsa, hakîm bir adam ya da hikmet öğreten biri değil, bizatihi hikmet'in kendisidir[400].

E. Davud'un Soyundan Olması

Mesih Davud'un soyundandır (*Roma.* 1/3-4). Bu onun hem insanî yönünü hem de Mesih sıfatını hak etmesine sebep olan soy ağacını gösterir. Mesih Yahudilerin çoğu için, tanrısal bir çok lütuf ve yetki verilmiş olsa da onun insanı yönünü gösteren bir terimdir. Mesih terimi onun diğer sıfatlarından daha çok kullanılır. Bu da kurtuluşun inananlara yalnızca onlar gibi olan ve ölüp dirilen bir insan vasıtasıyla geleceğini akla getirir[401].

Pavlus Mesih'i tam bir insan olarak anlar; ancak onun insanlığını nasıl tarif ettiğini ayrıntılarıyla ortaya koymaz. Mektuplarda böyle bir bilginin olmama sebebi Mesih ve onun göreviyle ilgili

---

saçmalığı insan bilgeliğine tercih ettiğini bile söylemekten çekinmez. *Kor.* I 1/25. İnsan bilgeliğine karşı da oldukça güvensizdir. *Kor.* I 2/4, 5, 13, 3/19.

[397] Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 695.

[398] Leander, *Paul and His Letters*, s. 45

[399] Philo, Tanrı ve O'na yabancı olan dünya arasındaki boşluğu kapatmak için, kozmogonik ve soteriyolojik bir rol oynayan Logos kavramını ortaya atar. Logos Tanrı'nın yaratmadaki aracısı ve dünyayı bozulmaktan birlikte korudukları güçtür. Tanrı ve Logos dünya ile ile ilgilidir. Birincisi yaratıcı olarak, ikincisi ise, aracı sebebi olarak. Ayrıca Logos, vahiydeki ve kurtuluştaki tanrısal vasıtadır. Pavlus, hiçbir yerde Mesih'i Logos olarak isimlendirmez. Ancak Morgan'a göre o, Yuhanna'nın Logos bildirisine bir adım olarak kabul eder. Pavlus'un Mesih'i helenistik temelde kullanışını ifade eden yaklaşımları için bkz. Morgan, *The Relgion and Theology of Paul*, s. 62-63. Mesih'in Tanrı'nın doluluğunu ve kurtaran bilgiyi nakletmede aracı olması hakkında bkz. Morgan, *The Relgion and Theology of Paul*, s. 64.

[400] Leander, *a.g.e.*, s. 45.

[401] Witherington,"Christlology", *DPL* s. 109.

gerçekler hakkında Pavlus'la mektuplarının alıcıları arasında bir ön bilginin var olmasıdır[402].

F. Kadından Doğma

Pavlus, İsa'nın bir kadından doğduğunu söyler (*Gal.* 4/4). Onun bu dünyaya gelişi normal yoldan bir anne vasıtasıyla olmuştur. İsa'nın doğumunun zikredildiği mektuplarda onun doğumunun olağanüstülüğüne dair bir şey söylemez. Bu yaklaşımın yokluğunu, bakireden doğumu zikretmemesinde de görmek mümkündür: "İsa, Yasa altındaki bir anneden Yasa altında olarak doğmuştur (*Gal.* 4/4)[403]".

G. İnsan Benzeyişinde Doğması

Filipeliler'e Mektup'ta Mesih'in insan benzeyişinde doğduğundan söz edilir (*Filip.* 2/7). Mesih insan şeklini alarak günahı mahkum etmiştir (*Roma.* 8/3). Bu yüzden de her hangi bir doketizm söz konusu değildir. O, gerçek et ve gerçek kandır. Ancak Mesih, bedenin günahkârlığına katılmamıştır (*Roma.* 8/3). Pavlus'un mektupları Mesih'in dünyevî hayatına dair bilgilere imalar dışında çok yer vermezler. Son Akşam Yemeği'nin zikredildiği yerde ondan, ekmeği kıran, şarabı döken ve bu tür dünyevî lütuflarından dolayı semavî Baba'ya şükreden bir insan olarak söz edilir. Burada İsa'nın yemeği yediğinden bahsedilmemekle birlikte, bu kesinlikle ima edilir (*Kor. I* 11/23/26).

Pavlus, Mesih'in insan oluşundan yani onun enkarnasyonundan bahseder. Ancak enkarnasyon tabirini kullanmaz. Mesih'in insan oluşundan bahsederken, iki farklı ifade kullanır. Bunlardan birinde, Mesih'in insan olduğunu ve Tanrı'nın gönderdiğini[404];

---

[402] Witherington, a.g.m., *DPL*, s. 109.

[403] Witherington, a.g.m., *DPL*, s. 109.

[404] "Ama zaman dolunca, Tanrı, Yasa altında olanları özgürlüğe kavuşturmak için kadından doğan, Yasa altında doğan öz Oğlu'nu gönderdi" *Gal.* 4/4; ayrıca bkz. *Rom.* 8/3.

diğerinde ise İsa'nın kendi iradesi ile varlık-öncesinden zaman-mekan boyutuna gelerek İsa olduğunu söyler[405].

VII. YASA ANLAYIŞI

Yasa'yı, Mesih, Ruh ve yeni hayat anlayışından kaynaklanan bakış açısına göre değerlendiren[406] Pavlus'un Yasa anlayışı, hem onun için hem de okuyucuları için düşüncelerinin en zor olan kısmını oluşturur[407].

Yasa kelimesi Pavlus'un mektuplarında toplam yüz on sekiz defa geçer ve bunların yüz üç tanesi *Romalılar'a Mektup* ve *Galatyalılar'a Mektup*'ta[408] on dört tanesi de *Korintlilere I.-II. Mektup*'da yer alır. Yasa tartışmasını, *Romalılar'a Mektup*, *Galatyalılar'a Mektup* ve *Korintliler'e I.-II. Mektup*'ta; bunlar arasında da esas olarak *Romalılar'a Mektup*'un 8/3-4; 13/8-10 ve *Korintliler'e I. Mektup*'un 7/19, 9/21; *Gal.* 5/14, 6/2 bölümlerinde yapar[409].

Yasa kelimesini, Yahudi kutsal metinlerine gönderme yapmak için kullandığında, bazen *Pentatök* (*Gal.* 3/10; *Kor. I* 9/9)[410], bazen

---

[405] "Mesih Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı'ya 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 kendinî alçalttı" *Filip.* 2/7-8. Ayrıca bkz. *Kor.* II 8/9; *Rom.* 1/3.

[406] Leander, *Paul and His Letters*, s. 126.

[407] Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testamens*, s. 246; Ziesler, *Pauline Relgion*, s. 11; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1403..

[408] G. G. Findley, "Law" (New Testament'te)", s. 536.

[409] Hastings, "Law", *DAC*, II, 687; Pavlus'un bu metinlerde özellikle de Romalılara Mektup'ta ve Galatyalılar'a Mektup'ta Yasa'ya bakışı farklılık arzeder. Çünkü Galatyalılara Mektup, Yasa'nın yerine getirilmesinin daha bir Hıristiyan olunmasının bir koşulu olarak gören Yahudicilere yazılmasına karşın, Romalılar'a Mektup, Sinagogdan ayrılarak Hıristiyan olan tanrıdan korkanlar ve Yahudilere yönelik kaleme alınmıştır. Bir tartışma ortamı özelliği taşımaz. Beker, *Paul the Apostle*, s. 53. Yasa'nın ilga edildiğinin söylenmesi ise, Pavlus'un talebelerinin kaleme aldığı mektuplardan yalnızca,, Efes. 2/15'de yer alır. Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1403.

[410] *Rom.* 3/21 (Yasa ve Peygamberler gibii). *Gal.* 4/21; *Kor.* I 14/34.

da *Mezmurlar* (*Roma.* 3/19) da dahil bütün Eski Ahit (*Kor. I* 14/21)[411] için kullanır. Ancak bir kural olarak *nomos*u yalnızca, Musa'ya ait olduğu kabul edilen Tekvin'den Tesniye'ye kadar olan kitaplar için kullanır[412].

Pavlus için tek bir yasa vardır. Putperestlerin kalplerinde olanla Yahudilerin yazılı Yasa'sı, her ikisi de Tanrı'nın iradesinin yansımalarıdır. Bu yüzden de, Yasa terimini, hep tekil olarak kullanır. Mektuplarında, Yasa'yla genellikle Kutsal metinlerde vahyedilen Tanrı'nın iradesini[413] kasteden Pavlus, onu bir kaç anlamda kullanır:

Genel kanun/yasa anlamında "ruh'un bu tür meyvelerine karşı bir yasa yoktur (*Gal.* 5/23); "Yasa'nın olmadığı yerde suç da yoktur (*Roma.* 4/15)"; "Yasa'nın olmadığı yerde günah sayılmaz (*Roma.* 5/13)"[414]. bazen *nomos*u mecazî anlamda bir prensibe (*Roma.* 3/27; 7/21, 23), günaha (*Roma.* 7/23, 25) ya da günah ve ölüme (*Roma.* 8/2); insan doğası anlamına (*Roma.* 2/14); imana (*Roma.* 8/27), Mesih'e (*Gal.* 6/2), ruha (*Roma.* 8/2) gönderme yapacak şekilde kullanır[415]. Birkaç yerde de Yasa'yı, vicdanın yerine getirdiği sorumluluk (*Roma.* 2/14-16), sivil yasa (*Roma.* 7/2-3) ve hatta Mesih'in arzusu anlamında bile kullanır (*Gal.* 6/2)[416].

Geri kalan yerlerde, yaklaşık doksan yedi kez *nomos*u Musa'nın Yasa'sına gönderme yapmak için kullanmasına[417] rağmen yalnızca bir yerde "Musa'nın Yasa"sından bahseder (*Kor. I* 14/34; *Roma.* 3/31)[418]. Pavlus Musa'nın Yasa'sının dışındaki yasalardan

---

[411] *Kor.* I 14/21; Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 696; Grant, *Saint Paul*, s. 49.

[412] Ram. 5/12, 14. "Vaadden 430 yıl sonra verilen Yasa"gibi. Hastings, "Law", *DAC*, III, s. 687. W. D. Davies, "Law in New Testament", *IDB*, III, 99; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1403.

[413] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 696.

[414] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 76; Fitzmyer, a.g.m., *NJBC*, s. 1403.

[415] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 76; Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 696.

[416] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 696.

[417] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 75-76; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1403; Ridderbos, *Paul:An Outline of His Theology*, s. 106.

[418] Davies, "Law in The New Testament", *IDB*, III, 98; Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 76.

da bahseder. Bunlar, Tanrı'nın Yasa'sı[419], günah yasası[420] ve Mesih Yasa'sı[421] kullanımlarıdır.

Yasa'ya bakışı onun tarih anlayışıyla da ilgilidir. Çünkü üçe ayırdığı insanlık tarihinin bir safhasını, Yasa'nın bulunduğu kısım oluşturur[422]. Pavlus, ölüm, inayet, günah gibi konularda olduğu gibi Yasa'yı de kişiselleştirerek kullanır. Bu da onlara, insani davranışlar atfetmesinden kaynaklanır[423].

Yasa, tanrısal emrin, İsrailliler'e vahyi olarak tarif edilebilir. İçinde ahitler, vaadler ve mabetle ile ibadetler de yer alır. Diğer milletlerin paylaşamadığı özel bir kutsallığı vardır. Putperestlerde içsel ve belirsiz bir kanaat olan Tanrı'nın Yasa'sı, Yahudiler için objektif ve yanlışlanamaz bir şekilde yazılı olarak formüle edilmiştir (*Roma.* 2/17-20; krş. *Kor. II* 3/7). Bu Yasa, yerine getirmeseler de (*Roma.* 2/21) Yahudilere putperestlere karşı ahlâkî bir avantaj sağlar (*Gal.* 2/15)[424].

Pavlus'un Yasa'ya karşı tutumunu esas olarak Yasa ve Hıristiyan olan diğer milletler meselesi belirler; ve onu hep bu zaviyeden değerlendirir[425]. Tanrı'nın vahyi olduğu için onu kimsenin reddedemeyeceğini düşünür[426].

---

[419] *Rom.* 7/21-23, 25, 8/7, 9/19-23; *Kor.* I 9/21.

[420] *Rom.* 7/21-23, 25.

[421] *Gal.* 6/2; *Rom.* 9/19-23.

[422] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 76.

[423] Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1404.

[424] Hastings, "Law", *DAC*, II, 687. Yasa, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi ve insanın Tanrı'ya İbadetini ya da tanrısal emirleri yerine getirmeyişine dair düzenlemeleri içerir. Yasa'nın bütününü yerine getirdiğinde hayat bulur. Kazanacağı bu hayat bir inayet değil, yaptığının karşılığında alacağı bir borçtur. Onu bütün olarak yerine getiremediğinde ise lanetlenecek ve ölümün hakimiyeti altına girecektir. *Gal.* 3/12; *Rom.* 4/4; *Gal.* 3/10; *Rom.* 6/23, 7/10; *Kor.* I 15/16.

[425] Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 81. Kitabı Mukaddes Sözlüğü, "Law", s. 500. Morgan da, Yahudi-hristiyan zelotların, kurtulacak cemaatin temel olarak Yahudi olamaları gerektiği bu yüzden de asgari emirleri mesela, sünneti yerine getirmeleri tavrı, Pavlus'un Yasa'ya karşı tavrını belirleyen unsurların başında yer alır. Morgan, *The Relgion and Theology of Paul*, s. 79.

[426] "Law", *DB*, s. 500.

Onun Yasa'ya yaklaşımı iki açıdan birinci yüzyıl Yahudiliği'ne benzer: Yasa'nın özünün, komşu sevgisi olduğuna işaret etmesi ve bunun ifadesi olarak On Emir'in (dekolog) sosyal emirlerini göstermesi (*Roma.* 13/8-10; *Gal.* 5/14); diğer emirleri de bir kimsenin komşusuyla ilgili olarak kabul etmesidir[427].

Mesih'ten önce insanlığın durumu yalnızca günaha ve ölüme mahkumiyet değil, aynı zamanda bu dünyanın ruhlarına ve Yasa'ya kölelikti (*Gal.* 3/23-24). İnsanlığı mahkumiyet altına alan Musa'nın bu Yasa'sını, meleklerin ilan ettiğini düşünür. Bu özelliğinden dolayı onlar Eski Ahit'in atalarına yapılan vaade göre, Yasa'nın daha aşağı bir konumda olmasını sembolize eder (*Gal.* 1/18). Bu tür varlıklar her zaman kötü, bazen iyi en azından nötr olabilirler (*Kor. I* 11/10;*Gal.* 4014)[428].

Beşerî hayatın bir safhasının aktörü olarak Yasa'nın (Nomos) kaynağı ilahîdir. O, kutsal, tanrısal ve manevîdir[429]. Yani bu dünyaya değil Tanrısal alana özgü olarak tasvir edilir. Tanrı'dan gelmiş olması ve insanı Tanrı'yla birlikte yaşamaya yönlendirmeyi hedeflemesinden dolayı "Tanrı'nın Yasa'sıdır (*Roma.* 7/22, 25,8/7)". Pavlus, Yasa'yı yerine getirmedeki başarısızlığa rağmen, Mesih'in aksine Yasa'yı hiçbir zaman suçlamaz. Onun doğru olması dışında ona gönderme yapmaz. O, Tanrı'nın kutsal metinlerdeki tanrısal iradesinin vahyidir[430]. Aynı şekilde, beşer hayatının bir aktörü olarak Yasa, "iyi/doğru/gerçek" (*Roma.* 7/12,17) ve ruhsal (*Ro-*

---

[427] Karl Rahner, SM., III, 281.Ridderos, Pavlus'un Yasa anlayışını İsa'nın Şeirat anlayışıyla benzerlikler gösterdiğini söyler. Bu benzerlikleri, Yasa'yı sevgiye indirgemesiyle (*Rom.* 13/8; *Gal.* 5/14 ve krş. *Kor.* I 13) ortaya koyar. Pavlus'un sevgiyi imandan ve ümitten daha büyük olarak isimlendirmesini de İsa ile olan benzerliğine ekler. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.136.

[428] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 75.

[429] *Rom.* 7/12, 14, 16, 22; Hıristiyan olmadan önce Pavlus için Yasa, bütün İsrailliler için olduğu gibi Tanrı'nın üstün inayetidir, vahyinin ve iradesinin zirvesidir; dinîn merkezi ve adaletin kaynağıdır. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 79.

[430] Morgan, *The Relgion and Theology of Paul*, s.81.

*ma.*7/149) yani, Tanrısal sifere ait olarak tasvir edilir[431]. Onun emirleri doğrudur. Bizatihi kendisi doğruyu hedefler. Ancak onun istekleri yalnızca Mesih'de tamamlanır (*Roma.*8/4).

Yasa insanlara hayat versin diye indirilmiştir; ancak hayat yerine ölüm getirmiştir[432]. Hiçbir insanın tam anlamıyla Yasa'yı yerine getirmesi mümkün olmadığından insanlara hayat verme fonksiyonunu icra edememiştir. Onun hayat verme hususundaki yeteneksizliği aynı zamanda Tanrı'nın her şeyi önceden görmesinin de bir sonucudur. Zira Yasa'nın temel maksadı, Tanrı'nın inayetinin daha güçlü olarak işlev görebilmesi için insanların ahlâkî ve manevî izdıraplarını arttırmaktı. Yasa'nın veriliş sebeplerinden biri buydu. Bu olumsuz fonksiyonu aynı zamanda onun olumlu rolünü de oluşturuyordu[433]. Pavlus mektuplarının hiç birisinde Yasa'yı Tanrı'dan bağımsız ve onun belirlediği hedefin dışında hareket eden bir güç olarak tasvir etmez. Yasa'ya atfedilen bütün faaliyetler -köleleştirme, öldürme gibi- Tanrı'nın kurtarıcı maksadına matuftur. Bu faaliyetler, bizatihi Tanrı tarafından gerçekleştirilir. Bu göstergeler sebebiyledir ki, Mesih dışındaki insanlar için onun içerdiği korkunç tehlike bilinir hale gelir[434].

Pavlus, içinde yaşadığı sıkıntının sorumlusu olarak Yasa'yı suçlamaz. Bu sıkıntıdan günaha bağımlı-dünyevî insan doğasını sorumlu tutar. Pavlus'un içinde yer alan ve Tanrı'nın Yasa'sına karşı koyan, Ölüm Yasa'sıdır[435]. Bu Yasa, büyük kısmı itibarıyle cismani bedenin hakimiyetine bağlı olan kullanışsız ve yük olan ritüeller ve seremoniler sisteminden ibarettir (*Gal.* 5/8). Kutsal günler, temiz ve temiz olmayan yiyecekler ve sünnet gibi düzenlemeleri cismani bedene yönelik düzenlemelerdir ve ahlâken önemsiz şeylerdir (*Gal.* 6/15)[436].

---

[431] Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1404.
[432] *Rom.* 7/10, *Gal.* /12.
[433] Hastings, "Law", *DAC*, II, 688.
[434] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.151.
[435] *Rom.* 7/12-23, 8/2.
[436] Morgan, *a.g.e.*, s. 82.

Nomos'un oynadığı karmaşık rol insan hayatında bir yabancılaşma başlatır. Yahudilerin kendilerine hayat verecek olan Yasa'ya sahip oldukları halde "hepsinin günah işlemesi" bu yüzden de Tanrı'nın yüceliğinden mahrum kalarak Yasa'ya sahip olmayarak diğer milletlerle aynı konuma düşmelerini Pavlus, Yasa'nın insan hayatında yol açtığı yabancılaşma (anomali) olarak ifade eder. Bu sonucu itibariyle, insana hayat verecek olan Yasa'nın, bunu yapabilecek kapasitede olmadığı ortaya çıkar. Pavlus Yasa'nın bu olumsuz yönüne "Yasa'nın yapamadığı (*Roma.* 8/3)" şeklinde gönderme yapar. Yasa'nın yalnızca "yap", "yapma" gibi emrilerinden ve bizatihi hayat verici güce sahip olmadığından dolayı hayat vermeye yetenekli değildir[437]. Yasa'nın bu olumsuz yönüne rağmen olumlu tarafları da vardır.

A. YASA'NIN OLUMLU YÖNLERİ

Burada Yasa'nın olumlu yönleri olarak zikredilecek olanlardan bir kısmı, ilk bakışta başlıkla pek uyumlu gibi görünmemektedir; günahı arttırmak, suçu günah sayma, kurtuluşa vesile olamama gibi. Ancak bunlar, tersten bir bakışla olumlu bir fonksiyona sahiptirler. Eğer zikredilen bu fonksiyonları yerine getirmemiş olsaydı, o zaman Pavlus'un anladığı anlamdaki bir kurtuluş planının işlemesi mümkün olmazdı. Bu yüzden de bu olaylar tersinden Pavlus için önemli olduğundan Yasa'nın olumlu yönleri başlığı altında işlenmiştir.

1. Yasa Günahı Arttırır

Yasa, hem önemsiz şeyleri yasaklayarak hem de "yasaklanan meyvelere" dair arzu uyandırarak ya da bunlarla Pavlus'un zihnini meşgul edecek şekilde insanı yetiştirerek günaha bir vesile rolü oynar. Pavlus bu rolü, "Ben, eğer Yasa aç gözlü olma demeseydi "aç gözlü olmak nedir?"i bilmeyecektim" (*Roma.* 7/5, 7, 8, 11)[438]

---

[437] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 76.

[438] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 696; Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 101.

şeklinde ifade eder[439]. Pavlus için, Yasa, günahı tahrik eden ve onun ortaya çıkmasına sebep olan bir güçtür. O, günaha engel olan değil, onu uyandırandır; onu azaltmaz aksine arttırır (*Roma.* 5/20; 7/14)[440].

Ayrıca günah bir kez insanın kontrolünü ele geçirdikten sonra, Yasa artık onu bu kontrolden kurtaramaz. Çünkü Yasa, beden karşısında zayıftır (*Roma.* 8/3). Üstelik onun varlığı, insanın durumunu daha iyi hale getirmek yerine, gittikçe daha kötü hale getirir. Bu yüzden de, Pavlus, günahı tasvir etmek için kullandığı her vasfı, aynı zamanda Yasa için de kullanır. Günah, insanlar için ölüm anlamına gelir, Yasa da (*Kor. II* 3/6). Zira ölüm, Yasa ile dünyaya gelmiştir (*Roma.* 7/10, 213); Günah insanı köle haline getirmiştir; Yasa da[441]. Günahı işleme arzusunun günahı arttırmaya sebep olması Yasa'nın yalnızca sonucu değil aynı zamanda onun dünyaya geliş maksadıdır da. Yasa yalnızca günah duygusunu açığa çıkarmaz aynı zamanda onu üretir ve böylece de onu artırır[442]. Bunlara rağmen, yani Yasa-günah arasındaki bu kadar çok ilişkinin olmasına rağmen, Pavlus günah-Yasa özdeşliğini reddeder "günah Yasa ile aynı mıdır? tabii ki hayır" (*Roma.*7/7). Ancak Yasa'yı tenkidinde açıkça İsa'nın daha önce yaptığından daha da ileri

---

[439] Weiss, *Earliest Christianity*, II, 547; Amiot, *The Key Concepst of St. Paul*, s. 70; Stendahl, Yasa'ya yüklenilen bu günahı arttırma suçlamasının, hem Yahudilikte hem de Hıristiyanlıktaki ortak bir öğretiden kaynaklandığını ifade eder. Bu öğretiye göre, Musa Sina dağından elinde levhalarla döndüğünde halkının altından yapılmış bir buzağıya ta ığını görünce kızmış ve elindeki levhaları yere atarak onları parçalamıştır. Sonra yeniden dağın tepesine Yasa'nın ikinci bir versiyonun almaya gider. Yorumculara göre işte bu ikinci çıkışta alınan Yasa, günakârların emirleri çiğnemesine ve halkın itaatsizliğine dikkat çekendir. Bu yüzden o, gerçek Yasa değildir. Stehdahl, Pavlus'un "Yasa'nın suçları ortaya çıkarmak için eklendi"ğini söylediğinde kastettiğinin bu anlayışa konu olan Yasa olduğunu söyler. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 20. Günahın Yasa'yla ortaya çıktığına dair yine bkz. Ridderbos, *Paul : An Outline of His Theology*, s. 144.

[440] Ziesler, *Pauline Christianitiy*, s. 112-113; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.144, 151.

[441] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 147.

[442] *Rom.* 5/12-21;7/5-7 vd.; Ridderbos, *a.g.e.*, s.150.

gider[443]. Pavlus'un Yasa'ya karşı bu şekildeki olumsuz tavrının sebeplerinden biri ve belki de en önemlisi, Tanrı'nın Oğlu'na karşı onun gözlerini kör etmesi ve onun kilisesini takibata uğratmaya sevk etmesi (*Gal.* 1/13-14, 13/13; *Filip.* 3/5-6) ve Mesih'i ondan gizleyen bir perde olmuş olmasıydı (*Kor. II* 3/14/15)[444].

2. Suçları Günah Sayar

Yasa ahlâkî anlamda bilgi verici bir rol oynar; "insana gerçek günah bilgisini verir (*Roma.* 3/20)". Pavlus, Musa'dan önceki dönemde kötülüğün bulunduğunu kabul eder; ancak bu dönemde Yasa bulunmadığından bunların Tanrı'ya karşı bir isyan olduğu da bilinmiyor, dolaysıyla da günah sayılmıyorlardı (*Roma.* 5/13). "Yasa'nın olmadığı yerde, emirleri çiğneme de yoktur (*Roma.* 4/15)"; "Yasa'nın yokluğunda günah ölüdür (*Roma.* 7/8-9)[445] ". Yasa, Tanrı tarafından insanın emirleri yerine getirmediğinin bilgisinin aklî olarak farkında olması için verilmiştir. Bundan anlaşılan, Yasa'nın verilme sebebi günah bilgisiyle birlikte, günahı ortaya çıkarmak ve onların emirler olarak çiğnenmesine sebep olmaktır[446]. Bu fonksiyonuyla Yasa'nın yerine getirdiği şey, insanların günahın farkına varmalarını sağlamak ve İbrahim'e yapılan vaadin tamamlanması olan Mesih'in kurtarıcı mesajına hazır hale getirmektir[447].

3. Kurtuluşu Sağlayamaz

Yasa, kurtuluş tarihinin bir parçası ve kozmik bir güç olması sebebiyle günah ve ölüm gibi bir güçtür. Dindarı yoldan çıkarır. Yasa, insanın kendisini ahlâksızlık ve günahkârlıktan korumaya

---

[443] Grant, *Saint Paul*, s. 47. Pavlus'un Yasa anlayışı ile üstadı İsa'nın anlayışı hakkında bakınız. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.96-97.

[444] Dawies, "Law", *IDB*, III, 99.

[445] Weiss, *Earliest Christianity*, II, 547; Morgan, *a.g.e.*, s.244.

[446] "Yasa, suçları ortaya çıkarmak için antlaşmaya eklendi" *Rom.* 7/21; "Ama günah, günah olarak tanınsın diye, iyi olanın aracılığıyla bana ölüm getiriyordu. Öyle ki, buyruk aracılığıyla günahın ne denli günah olduğu anlaşılsın" *Rom.* 7/13. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 150; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 483.

[447] Ziesler, *Pauline Christianity*, s. 109.

uğraştığı bir alan yaratır. Pavlus bu tutumu günah olarak görür. Çünkü bu dindarlık iddiaları ve amelleri Tanrı'yı bize tâbî kılmaya götürür. İncil bunun günah ve Şerait tarafından oynanan hakiki rol olduğunu ortaya koyar[448].

Yasa, otoritesi altındaki insanları lanetler. Pavlus, *Tesniye.* 27/26'den hareketle bunu "Yasa işlerinden olanların hepsi lanet altındadır; çünkü: "Yasa kitabında yazılmış olan bütün şeyleri yapmak için onlarda durmayan her adam lanetlidir" diye yazılmıştır" şeklinde ifade eder. İnsanların Yasa'yı yerine getirememe sebebini Pavlus, Yasa'nın manevî yapısına zıt olan insanın dünyevî yapısı olarak zikreder. Dünyevî doğası yüzünden günahın köleliğine satılmış olması yüzünden Tanrı'nın manevî olan Yasa'sına boyun eğmez[449].

Yasa, İnsanları Mesih'e götüren bir gözetmen rolü oynar (*Gal.* 3/24; 4/1-2), onları şuurlandırır; ahlâkî yeteneklerini disipline eder; vadedilmiş zamana kadar onları kontrol altında tutar (*Gal.* 4/1-5); günahı arttırarak insanları kendilerine teklif edilen çareyi kabule hazırlar (*Roma.* 7/24); her türlü kurtuluş yolunu kapatarak günahkârın, Mesih'e iman vasıtasıyla aklanmayı şartsız kabul etmesini sağlar (*Filip.* 3/9)[450]. Pavlus bu maksada hizmetinden dolayı onu kutsal, doğru ve iyi diye vasıflar (*Roma.* 7/7 vd.).

4. Yasa Hayat Vermez

Bu Yasa hayat vermek için verilmemiştir, zira "o zaman aklanma, gerçekten Yasa'yla olurdu" (*Gal.* 3/21). Ancak Pavlus'un yaklaşımına göre, Yasa bu maksat için gelmemiştir. O zaman Yasa ne için gelmiştir? Kutsal metinler her şeyi günah altına koydular ki, vaad Mesih'e imana dayansın ve İsa Mesih'e inananlara verilsin[451]. Yasa'nın her şeyi günah sayması, İsa Mesih'e inananların

---

[448] Käsemann, *Perpectives On Paul*, s. 72.

[449] Hastings, "Law", *DAC*, II, 688-89; Davies, "Law in The New Testament", *IDB.*, III, 100.

[450] Findlay, "Law"., *DBH*, s. 536; Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 83-84, 244.

[451] Käsemann, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 21.

vaadi miras almaları içindir. Eğer hayat verci bir özelliği olmuş olsaydı, aklanma Yasa'yla olurdu[452].

B. YASA'NIN VARLIĞININ SEBEBİ

Pavlus Yasa'nın varoluş sebebini iki başlık altında *Galatyalılar* ve *Romalılar*'da ele alır ve açıklar.

1. Geçici Bir Rolü Vardır

Musa Yasa'sının kurtuluş tarihinde geçici bir rolü vardır[453] : "Fakat iman gelmeden evvel, keşfolunacak iman için kapatılmış olarak, Yasa altında muhafaza olunuyorduk. Şöyle ki, imanla salih sayılalım diye, Yasa Mesih için mürebbimiz oldu (*Gal.* 3/23-24)". Pavlus burada nomos/Yasa'yı, helenistik dünya da okul çocuklarını koruyan, onlara sınıflarda rehberlik eden, çalışmalarını gözeten köle/pedagog olarak tasvir eder[454]. Böylece Yasa, insanları Mesih gelinceye kadar disipline eder. Ridderbos, Pedegogun gözetiminde olmanın eğitim almak anlamında okulda olmak anlamına gelmediğini, daha ziyade özgür olmamak, bir kimsenin kendisini kul konumunda bulması, yabancı bir gücün altında hissetmesi anlamına geldiğini ifade eder[455]. Beker ise Yasa'nın günah şuurunu, af ihtiyacını keskinleştiren ve Mesih'e götüren hoca anlamında bir

---

[452] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 483, Beker, *Paul the Apostle*, s. 54.

[453] *Gal.* 3/19-20; Davies, "Law in New Testament" *IDB*, III, 100; Ziesler, *Pauline Christianity*, s. 108.

[454] Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1404. Bultmann, *Gal.* 3/24'deki "Yasa, Mesih gelinceye kadar, eğiticimiz oldu" metnin, bir kişinin Yasa tarafından sübjektif ümitsizlik durumuna götürüldüğü ve böylece de Tanrı'nın affedici inayeti arzusuyla dolduğu şeklinde anlaşılamayacağı, onun yerine insanın Yasa altındaki objektif ümitsizlik durumuna işaret ettiğini kabul eder. Bundan dolayı, insanlar için engelleyici bir unsur görevi görür. *Rom.* 9/33; *Kor.* I 1/23. Stendahl, The King James Version'un *Gal.*3/4'deki *paidagõgos*u eğitici anlamındaki tercümesinin yanlış olduğu, ancak bu yanlışın teolojik anlamda, günahın suç olduğunu ortaya koyma ve Mesih'in gelişiyle başlayacak olan yeni hayatta inayeti ve affı aramaya götürme işlevi gördüğü için bu tercümenin kullanıldığını ifade eder. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s.18. *paidagõgos*un antik Yunanda ve Roma'daki anlamı ve kullanımları için bkz. Stendahl, *a.g.e.*, s. 21

[455] Ridderbos, *Paul : An Outline of His Theology*, s.148.

fonksiyonunun olmadığını söyler. "Mesih gelinceye kadar" ifadesi, onun geçiciliği anlamındadır[456].

Yasa, İbrahim'e yapılan vaadden 430 (*Gal.* 3/17) yıl sonra gelmiştir ve onun geçerliliği Mesih'in zamanı gelinceye kadardır (*Gal.* 3/15-22). Bu yüzden o, muhafız/koruyucu olarak hizmet görür. Kurtuluş için kesin bir temel olan Mesih ve ona iman geldiğine göre, Yasa bir muhafız/koruyucu olarak görevini yerine getirmiş olur[457]. Yasa'nın kurtuluş tarihindeki konumu geçici de olsa, "Tanrı tarafından teyid edilmiş olan ahdi hükümsüz bırakmaz (*Gal.* 3/18)", İbrahim'e yapılan vaadi ortadan kaldırmaz[458].

Pavlus'un Yasa'nın geçiciliği sonucuna ulaşmasındaki hareket noktası, Tanrı'nın bu messiyanik zamanında, İbrahim'e yapılan vaadlerin tamamlanmasına katılan (*Gal.* 3/29) milletlere (gentile) niçin Yasa'nın empoze edilemeyeceğidir[459].

2. Beden Yüzünden Yasa Güçsüzdür

Galatyalılar'a Mektup'undaki açıklamasını yetersiz bulan Pavlus, *Romalılar'a Mektup* 7/1, 8/4'ü telif ederken önceki zahirî açıklamayı reddederek daha temel olan felsefi bir açıklama getirir. Güçlük, Yasa'ya değil, Tanrı'ya yabancılaşmış ve O'na düşman bedenin bu dünyevî konumundaki insandadır. İnsan (*Antropo*) ya da e*go* zayıftır ve kendisinde meskûn olan *Hamartia*nın/günahın hakimiyeti altındadır. "Ben cismaniyim (*sakrkinos*), günah altında satılmışım (*Roma.* 7/14)". Adem'in emirleri çiğnemesiyle insanın varlık dünyasına giren kötü güç *Hamartia*, esas olarak cismani olması sebebiyle insanı (*Antropos*) köle haline getirmiştir[460]. İnsan egosu, ruhen Tanrı'nın Yasa'sına hizmet etmekle beraber, bedenle Günah Yasa'sına hizmet eder (*Roma.* 7/17,25). Yani insan zihnen Tanrı'nın Yasa'sının ne için var olduğunu kabul eder; ancak, onun beden olarak güçsüz beşerî konumu Pavlus'un sembolik

---

[456] Beker, *Paul the Apostle*, s.55.

[457] Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 86; Beker, *Paul the Apostle*, s. 54.

[458] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s.78.

[459] Stendahl, *Paul among The Jews and Gentiles*., s. 86.

[460] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 78; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1404-5.

olarak, "Günah Yasa'sı (*nomos*)" diye isimlendirdiği günaha köledir[461]. Pavlus, Yasa, bedenle ilgili olduğu için güçsüzdür (*Kor. II* 3/6 vd), der. Hatta Yasa'yı ve bedeni birbirlerinin yerine karşılıklı olarak kullanır. Bu karşılıklı kullanım, bedenin bu dünyaya ait ve geçici olduğundan Yasa'nın da geçici olduğunu ifade etmek için kullanılır[462]. Yasa, günahı ortadan kaldırıp bedeni ele geçirerek, günahın ölümlü bedene artık hakim olamaz hale gelmesini sağlamada yetersizdir[463]. Bundan da önemlisi, Pavlus, Yasa'nın, evrenin manevî güçleriyle ilişkili olduğunu kabul eder. Onun bu manevî güçlerden maksadının[464] ne olduğunu tam olarak ortaya koymak mümkün değildir[465]. Ancak buradan anlatmaya çalıştığı şey, bu güçlerin etkisiyle Yasa'nın kötü emellere hizmet etmeye ve fonksiyonunun şeytanın fonksiyonuna denk olmaya başlamış olmasıdır (*Roma.* 2/12, 3/19, 7/7-8; *Kor. II* 3/6 vd.)[466].

C. YASA'NIN İLGASI MI, TAMAMLANMASI MI?

Pavlus'un, Musa Yasa'sıyla ilgili bir diğer ve tartışmalı ifadesi ise "ne var ki, her iman edenin aklanması için Mesih, Yasa'nın sonudur (*telos nomou*) (*Roma.* 10/4)"[467], sözüdür. Bu ifade Tevrat

---

[461] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 78. Pavlus'un kullandığı kölelik kavramlarının kullanımının Roma'daki kölelik hukukunun özelliklerini mi yoksa Yunan kölelik hukukunun özelliklerini yansıttığı tartışması için bkz. F. Lyall, Roman Law ın The Writings of Paul-The Slave and the Freedman", New Testamen Studies, Chambridge, 1970, XVII, s. 73-799.

[462] Bo Reicko, "The Law and This World According to Paul, Some thoughts concerning *Gal.*4/1-11", *JBL*, s. 268; Weiss, *Earliest Christianity*, II, s. 548.

[463] *Rom.* 6/12.

[464] Pavlus'un Yasa'yı evrenin manevi güçleriyle ilişkili olarak görmesinden maksadını Galatyallılar 4/1-1'i ele alarak ortaya koymaya yönelik bir çaba için bkz. Bo Reicke, "The Law and This World According to Paul, Some thoughts concerning *Gal.*4/1-11", *JBL*, s. 259-276.

[465] Pavlus'un mektuplarında geçen bu güçlerden anladıkları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. D.G. Reid, "Principalities and Powers", *DPL*, s. 740-751.

[466] Dawies, a.g.m., *IDB*, III, 99; Weiss, *Earliest Christianity*, II, 548. Weiss'e göre, Pavlus'un; Yahudiler Yasa'nın paganlar ise sözde tanrıların esareti altında olduklarından ikisinin aynı konumda yani, dünyanın güçlerine kölelik etmeleri anlamında kabul eder.

[467] Lüteryan rahip "Şimdiyse, önceden tutsağı olduğumuz Yasa karşısında ölerek o Yasa'dan özgür kılındık. Öyle ki, yazılı Yasa'ya bağlı olan eski yaşamda değil

döneminin sonunu ima eder görünmektedir. Ancak *telos*, hem "son, yok olma" hem de "hedef, maksat" anlamlarına gelebilir. Birinci anlamda Mesih, bütün insanlığın Tanrı'nın gözünde Yasa'yı yerine getirme vasıtasıyla doğruluğa ulaşma gayretinin yok edilmesi anlamında Yasa'nın sonudur. Bu anlam, *Galatayalılar'a Mektup*'un Yasa'nın geçici olduğuna dair olan yaklaşımına uygundur.

Romalılar'a Mektup 9/31-33'deki, "Öyleyse ne diyelim? Aklanma peşinde olmayan milletler, imandan gelen aklanmaya kavuştular. Aklanmayı sağlayacak bir yasanın ardından giden İsrail ise, o yasayı yerine getiremedi", bağlamı arkadan koşma ya da yarış mecazıyla ilgili olduğundan *telos*un son anlamı tercih edilebilir. Böyle bir takip belli bir hedefi ima eder; bu yüzden de *Romalılar'a Mektup* 10/4'deki *telos* için "hedef/maksad" anlamı tercih edilebilir. İsrail'in ulaşmaya çalıştığı hedef, şimdi Mesih'e iman vasıtasıyla başarıldı (*Roma.* 9/30-31). Aynı şekilde *Romalılar'a Mektup* 8/2-3'te *telos* kelimesinin "ortadan kaldırma" anlamında tercümesini gerektirmez. Çünkü *Romalılar'a Mektup* 8/4, Yasa'nın tam olarak istediği şeyin, bedene göre değil de, Ruh'a göre yürüyen bizlerde tamamlandığını açıkça ifade eder. Bir diğer ifadeyle Tanrı, Yasa'nın gerektirdiği şeyi inayet ve Mesih'e iman vasıtasıyla insanlarda meydana getirdi[468].

Mesih'in Yasa'sı, ciddi olarak araştırıldığında onun Sevgi Yasa'sı olduğu görülür. Açıkçası Pavlus, On Emir'in 5, 6, 7, 8 emirlerini "komşunu kendin gibi sev" şeklinde özetler ve Mesih'in Yasa'sını, "bu nedenle sevgi, Yasa'nın yerine getirilmesidir" diyerek Musa Yasa'sının yerine Sevgi Yasa'sını koyar (*Roma.* 13/5-10). Bu aynı zamanda, Mesih tarafından Musa Yasa'sının yerine konan "Ruh'un Yasa'sıdır (*Roma.* 8/2)". Pavlus bu terimi, Ruh'un faaliye-

---

de Ruh'un sağladığı yeni yaşamda kulluk edelim "*Rom.* 7/6'dan haraketle Yasa'nın mutlak anlamda devre dışı kaldığını göstermeye çalışır.Anders Nygren, *Commentary on Romans*, s. 275 vd'den naklen Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 279.

[468] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 80; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1405.

tini *nomos* terimiyle tanımlamak için ikisini bir araya getirerek Ruh'un Yasa'sı şeklinde, kullanır[469].

Ancak, Yasa bir kurtuluş vasıtası olarak anlaşıldığı müddetçe Mesih, onun sona erişini gösterir[470]. Çünkü artık amellerle ya da Musa'nun Yasa'sına itaatle kurtuluş mümkün değildir. Yasa iyi, adil ve hatta onun bir kısım emirleri Hıristiyanları için ahlâkî rehber olma değerine sahiptir (*Kor. I* 10). Fakat o, insanlara iyi ve kötü hakkında bilgi verebilmekte ise de, kötüden kaçınmak ve iyilik yapmak ve böylece Tanrı'nın rızasına nail olmak için gereken gücü sağlayamamıştır. Yasa muhteşem olmakla birlikte, Tanrı'nın mükemmel iradesinin vahyi olan Mesih tarafından kaldırılmıştır (*Kor. II* 3/4-18)[471]. Hıristiyan olmakla insanın Tanrı önündeki konumu değiştiğinden, evvelce Yasa altında olan kimse artık Mesih'de inayetin ve bu inayetin aklaması altındadır. Tanrı'yla birlikte olmanın bir vasıtası, kurtulmanın bir yolu ya da kendi gayretleriyle kurtuluşun bir vasıtası olarak görülen Yasa'nın ortadan kaldırılması, Yahudilerle milletler arasındaki engeli ortadan kaldırır. Kurtuluşun vasıtası, dirilen Mesih'e iman ise, o zaman, dinî hiçbir ayırım yapılmaksızın bu kurtuluş bütün gruplara şamil olabilir[472].

Yasa dünyayla olduğu kadar, bedenle de alakalıdır. Kurtuluş, Mesih'in ölümü vasıtasıyla gerçekleşiyorsa, bu aynı zamanda dünya dan, bedenden ve Yasa'dan da kurtuluş anlamına gelir[473]. Keza, kurtuluş yalnızca İsa Mesih ve ona olan iman vasıtasıyla geliyorsa, o zaman sünnetle ve Yasa'nın emirlerinin gözetilmesi ile gelmiyor demektir[474]. Pavlus, Mesih'e imanın yalnızca gerekli değil aynı zamanda kurtuluş için yeterli olduğunu kabul ettiğinden, Yasa kadar kutsal bir şeyin fazladan herhangi bir şey emredemeyeceğini düşünür[475]. Ayrıca, Şam vizyonu Pavlus'da eski

---

[469] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 98-99.

[470] Rahner, "Law", *SM*, III, 282; Prudy, "Paul The Apostel", *IDP*, IV, 701.

[471] Witherington, "Christology", s. 102-3.

[472] Witherington, a.g.m., s. 103.

[473] *Gal.* 4/4; Weiss, *Earliest Christianity*, II, s. 548.

[474] *Gal.* 16. *Rom.* 11/6. Hastings, a. g.m., *DAC*, II, 688.

[475] Ziesler, *Paul and His Theology*, s. 90.

şeylerin ortadan kalktığı, yeni şeylerin varlık kazandığı eskatolojinin işareti olmuştu. Şam vizyonu ile başlayan yeni çağ, Pavlus'a Mesih merkezli yeni bir Yasa ve yeni bir ahlâk anlayışı getirmişti[476].

Guignebert de, Pavlus'un sünnetin Yunanlılar'ın hoşuna gitmeyen bir şey olduğunu, Yahudi Yasa'sının onların hayat anlayışlarına ve düşünce tarzlarına uymadığını düşündüğünden, İsa'nın, Yasa'yı, değiştirmek için geldiğini kabul etmede fazla tereddüt etmediğini söyler. Ancak Guignebert, bu yaklaşımın onikiler tarafından kabul edildiğini ve bunun aynı zamanda İseviliğin Yahudilikten ayrılması ve mustakil bir din haline gelmesi anlamına geldiğini de ifade eder[477].

Bultmann da, Yasa'nın Pavlus'daki iki tür değerlendirilmesinden söz eder: Bir taraftan ondan ebedî ve Tanrı'nın süregiden iradesi, diğer yandan ise, Mesih'le ortadan kalkan bir şey. Özellikle bu ikinci anlayış, "Musa'nın Yasa'sı" ve Tanrı'ya kadar gitmeyen, ancak meleki güçlere atfedilen "arizî" yasayla (*Gal.* 3/19 vd) ilgilidir[478].

Yahudi eskatolojik anlayışına göre dünyanın kötülüğü şeytanlardan kaynaklanmaktadır ve melekî varlıklar Tanrı'nın izin vermesiyle kendilerini Tanrı'yla insanlar arasına konuşlandırmışlardır. Bu yüzden de, en basit anlamında kurtuluş, Mesihî krallığın bu duruma bir son vermesidir. Pavlus'a göre, Yasa melekî varlıklar tarafından verilmiştir ve onunla insanları kendilerine tâbî kılmaya

---

[476] Witherington, "Christology", s. 103.

[477] Guignebert, *el-Mesihiyye*, s. 133.

[478] Bultmann, Theology, I, s. 268. Bultmann, meleki güçler kullanımının mitolojik bir kullanım olduğunu ve Pavlus'un bunu Gnostisizm'den aldığını söyler. Bultmann, *Primitive Christianity in its Comtemporary Settings*, s. 190. Tesniye'nin Yunanca verisiyonuna dayanan bir Yahudi geleneğine göre meleksi güçler, Sina'da Yasa'nın verilmesinde aracıydılar. Bu düşünce esasen Yasa'yı daha fazla yüceltmek maksadına yönelik olmasına rağmen, Pavlus bunu Yasa'nın daha az yüce oluşuna ve onun aşağılığına işaret etmek maksadıyla kullanır. Musa gibi insan olan bir ikinci aracının kullanılmasının da, Yahudi kodunu zayıflatan bir başka unsur olduğunu ileri sürer. Grant, *Saint Paul*, s. 49.

çalıştıkları için Mesih'in ölümüyle bunların güçleri sarsılmıştır ve Yasa'nın üzerinde artık fazla bir güce sahip değildir. Yahudi düşüncesinde, messiyanik hakimiyetin başlamasıyla Yasa sona ererken, Pavlus için, Mesih'in ölümüyle geçersiz kılınır. Scheweitzer'e göre Pavlus için Yasa, melekî varlıkların hakim olduğu tabii dünyaya aittir. Bu yüzden İsa Mesih'te olanlar hususunda Yasa geçersizdir. Yahudilerin anlayış tarzına göre, eskatoloji ve Yasa bir arada bulunması mümkün olmayan iki olgudur. Çünkü messiyanik çağın semavî özelliği, mutlak bir Evharistiya'daa yönelik içsel bir saik olmasından dolayı, tabii dünya için temellendirilmiş olan Yasa'yla uyuşmaz. Yahudi eskatoloji anlayışındaki bu Yasa-eskatoloji uyuşmazlığı sonraki dönem apokaliptik Yahudilik tarafından *de facto* bir durum olarak kabul edilmiştir[479].

Daha sonraki Yahudi apokaliptik eserlerinde, Yasa'nın gelecek olan krallıkta varlığının sona ereceği iddia edilmemekle birlikte, onlar da, yukarıda ifade edilen Yasa-eskatoloji uyuşmazlığından etkilenmişlerdir. Hiçbir zaman gelecek messiyanik krallıkta Yasa'nın hakimiyetini devam ettireceği ve onun mükemmel bir şekilde Yasa'nın yerine getirildiği bir zaman olacağı ileri sürülmemiştir. Aksine o an, bütün dünyevî sınırlardan kurtulmuş bir ortamdaki yeni bir hayat olarak takdim edilir. Scheweitzer, IV. Ezra ve II. Baruh'daki mesihî kralların, Yasa'nın yerine getirildiği bir krallık olarak betimlenmediğini örnek olarak verir. Yasa krallığa varma hususunda yardım eder, ancak bu duruma ulaşıldığında ise, insan yeni şartların gereği olarak tabii bir itkiyle Tanrı'nın iradesine uygun bir şekilde hareket eder. Pavlus'da bu davranış ölçüsünün yerini, onunla zıt olan, diriliş ruhunun ilham ettiği mesiyanik varlık tarzının tabiatüstü karakteriyle uyuşan bir ahlâk anlayışı alır[480].

Sanders, Schweitzer'in Pavlus'un Yasa'nın geçerliliği anlayışını tartışırken ileri sürdüğü Yahudi eskatolojik anlayışı-Yasa uyuşmazlığını desteklemek maksadıyla başvurduğu IV. Ezra ve II. Baruh'un

---

[479] Schweitzer, *Mysticism of Paul the Apostle*, s. 192; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 477.

[480] Schweitzer, *a.g.e.*, s. 192.

bu konuda destekleyici kaynaklar olmadığı gibi, Pavlus dönemi *soferîm*in (katiplerin) de onun tasvir ettiği gibi düşünmediklerini söyler. Schweitzer, Pavlus'u Yahudi apokaliptik düşüncesine uygun olarak açıklamaya çalışır. Ancak, Sanders'e göre, Schweitzer, önce hiçbir dayanağı olmaksızın yukarıda ifade edilen şeyleri *apokaliptizm*inin bir göstergesi olarak kabul eder, sonra da Pavlus'un da bu düşünceyi paylaştığını göstermeye çalışır. Oysa, Pavlus, Yasa'nın hayat vermediğini, bu yüzden de, onun aklanmayı sağlamadığı (*Gal.* 3/21); aklanmanın kutsal metinlere imanla elde edileceğini (*Gal.*3/11; *Roma.* 4/2, 10/5, 11) dolayısıyla kesinlikle Yasa'yla elde edilmeyeceğini ve Yasa'nın günahı, günah olarak bilinmesi ve böylece de iman gelinceye kadar bütün dünyanın mahkumiyet altında olması fonksiyonunu icra ettiğini söylemekle birlikte, Pavlus'un Yahudi düşüncesine uygun olarak Yasa'nın ilgasını düşündüğü anlamına gelmediği gibi, İsa'nın Mesih olması da, Yasa'nın ilgasının gerekliliğinin sebebi değildir[481].

Pavlus'un herkesin çağrıldığı halde kalmasına dair Schweitzer'in yaklaşımının uygun olmadığını söyleyen Sanders, milletleri Yasa'nın emirlerini yerine getirmekten alıkoymasını, çağrıldıkları konumu sürdürmeleri anlamında değil de, Yasa'yı yerine getirmenin Mesih'in bedeninin üyeleri olanları birbirinden ayırdığı (*Gal.* 2/11-14) için Yasa'yı uygulamamalarını istediği anlamında olduğunu söyler.

Pavlus'un Yasa'ya bakışına Yahudilerin dünyanın sonuna doğru milletlerin Sion dağına gelecekleri beklentilerinin radikalleştirilmesi olarak bakılamaz. Bu beklenti, Yahudi Yasa'sına itaat ve Tek Tanrı'ya ibadetle ilgilidir. Kurtuluşa ulaşmanın evrenselleştirilmesi değildir ve kesinlikle Yasa'nın ilgası anlamına gelmemektedir[482].

---

[481] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s.480.

[482] Sanders, *a.g.e.*, s.497. Sanders'in Pavlus'un kurtuluşu evrenselleştirilmesi gibi bir yaklaşım sonucunun Yasa'nın ilgası olmadığını söyleyerek sanki Pavlus'un kurtuluşu evrenselleştirmeyi düşünmemektedir gibi bir sonuç çıkarır ki, mektuplarda açıkça bunun reddi yer alır. En açık örneklerinden birisi *Rom.* 1/16'dır: Çünkü ben Müjde'den utanmıyorum. Müjde, önce Yahudilerin, son-

Pavlus'un mektuplarındaki konuyla ilgili ifadelerine dikkat çeken Beker, temel tezi olan "tutarlı merkez" ve onun şartlara göre yorumlanması yaklaşımından hareketle meseleyi açıklamaya çalışır. Galatya'dakiler iyi bir Hıristiyan olmanın ancak Yasa'yı yerine getirmekle mümkün olacağını düşündüklerinden, onları bu yaklaşımdan vazgeçirmeye yönelik olarak Yasa'ya karşı katı bir tutum izler. Yasa'yla imanı birbirinin alternatifi olarak takdim eder. Yasa, bütün olarak yerine getirilmesi gerektiğinden, yoksa lanetin gerekeceği ve bunun aynı zamanda da Tanrı'nın inayetinden mahrum kalmak anlamına geleceğini ifade ederek bir anlamda Yasaa'yı yerine getirmenin aklanmak, vaade mazhar olmak bakımından bir fonksiyona sahip olmadığını ortaya koymaya çalışır. Oysa, *Romalılar'a Mektup*'ta durum bundan tamamen farklıdır. Burada Yasa savunulur. Pavlus Yasa'dan "kutsal, adil/doğru, iyi ve manevî" diye sözeder (*Roma.* 7/12, 14). Hatta, Yasa'yı yerine getirdiklerinden bile sözeder (*Roma.* 3/31, 8/4). Galatya'daki ortam ise Pavlus'u, Yasa'ya tarihte olumsuz bir fonksiyon yükleyecek derecede radikal bir hermenötiğe götürür. Hatta bu yaklaşımından dolayı, gnostistiklerin ve ahlakî kurallara önem vermeyenlerin elinde köşeye sıkıştırılması sebebiyle, Pavlus'un kendi düşüncesini de tehlikeye sokar (*Gal.* 5/13-24). Pavlus, burada imanın sonucu olan kutsamayla, Yasa ve onun emirlerini yerine getirmenin sonucu olan laneti birbirinin zıttı şeyler olarak karşılaştırır. Yasa Mesih'i lanetler ve Mesih, iman ve kutsama milletleri de kapsasın diye, Yasa'yı ilga eder. İman ve Yasa arasındaki zıtlık, *Habakkuk* 2/4 (*Gal.* 3/11) *Levililer* 18/5 (*Gal.* 3/12) ile karşılaştırılarak daha da belirginleştirilir. İman, amele muhaliftir. Çünkü Tanrı imanı, kurtuluş tarihinin temeli olarak koymuştur (*Gal.* 3/11, 12)[483].

İbrahim'in tek evladı/soyu olarak Mesih, Yasa'nın geçiciliğine ve istenilmeyen hakimiyetine son verdi. Mesih'e olan kurtarıcı iman, bir gerçek haline gelerek Yasa'nın mahkum edişinin üstesinden geldi. Burada Yasa'nın kurtuluş tarihindeki yerine dair

---

ra da Yahudi olmayanların olmak üzere, iman eden herkesin kurtuluşu için Tanrı'nın gücüdür...".

[483] Beker, *Paul the Apostle*, s.53,54.

Tanrı'nın olumsuz niyeti açıktır: O, Mesih'te gerçekleşecek olan yeni özgürlük için zorunlu bir sahifedir (*Gal.*3/29). Bu yüzden de Yasa'ya geri dönüş, Mesih'ten kopma anlamına gelir (*Gal.* 5/4)[484]. Galatya daki yahudicilerin tavırları sebebiyle Pavlus'un, İman İncil'inin zaferinin milletler için de geçerli olabilmesine yönelik çabası, Yasa'nın bütünüyle yoksayılmasını gerektirmiştir. Pavlus'la onların yaklaşımı arasındaki zıtlık, çok belirgindir. Tercih özgürlük-kölelik, Tevrat-Mesih arasındadır (*Gal.*2/4, 3/2-5, 4/9, 22-26, 5/1-4)[485].

Pavlus'un Yasa'nın ilgasını ortaya koymaya çalıştığı yerlerde bunu niçin yaptığına dair Schweitzer bir takım sorular ortaya atar. Schweitzer sorduğu bu soruları, Pavlus'un yaşadıklarının onda bu tür bir sonuca ulaşmaya götürecek bir özelliğe sahip olmadığı, yani onun Şam yolunda yaşadıklarının Yasa ile doğrudan bir bağlantısı olmadığı şeklinde cevaplandırır. Pavlus Mesih'in kurban olarak ölümüne dair Antakya geleneğini yalnızca kabul etmez, onu radikal bir şekilde değiştirir. Ancak Mesih'in ölümünü ve dirilişini Yasa'nın radikal bir sonu olarak yorumlar. Yahudilerin İsa'nın messiyanik konumuyla ilgili hükümlerini tersine döndürür. Onun ölümü Tanrı'nın laneti değil, Tanrı'nın yargısının ve kaybedilmiş bir dünyaya yönelik sevgisinin kurtarıcılığı, Mesih'in ölümünde merkezî bir yere sahiptir. Bu düşüncenin çağrışımları ve sonuçları arasındaki tutarlılık, Pavlus'un İncil yorumunun sabit merkezini ve derinliğini oluşturmaktadır. Onun radikalliği, İncil'in radikal yorumu şeklindeki bir tersine döndürmedir. Pavlus, Mesih'in çarmıha gerilmesini ilk dönem Hıristiyanlardan farklı olarak Yahudi dokusu için yıkıcı bir sonuca sahip olduğunu gördü. Bu radikallik Yahudi Pavlus'daki ve Hıristiyan Pavlus'daki sürekli unsuru oluşturmaktadır. Değişen Yahudilik ve İncil arasındaki zıtlık değil, fakat onun evrimiydi: Bir zamanlar yıkıcı olan şimdi kurtarı-

---

[484] Beker, *Paul The Apostle*, s. 57.

[485] Beker, *o.g.e.*, s. 57.

cıdır (krz. *Gal.* 1/23). Mesih gerçekte, Yasa'nın sonudur (*Roma.*10/4)[486].

Ancak Pavlus, Yahudilikteki 'bir ağaca asılan herkese lanet olsun' ifadesini nasıl tersine, 'Mesih bizim için lanet olarak bizi Yasa'nın lanetinden kurtardı" şekline (*Gal.* 3/13) dönüştürdü? Mesih'in ölümü niçin yalnızca Yasa'nın lanetini tersine döndürmedi de, aynı zamanda "Yasa'nın sonunu" da gösterdi? Schweitzer, Mesih vizyonunun bizatihi Yasa'nın ilgasıyla bir ilişkisinin olmadığını diğer Hıristiyanların İsa'nın ölümünden ve dirilişinden aynı sonucu çıkarmadıklarını[487] düşünür. Ancak Beker, Schweitzer'in bu son ifadesinin yanıltıcı olabileceğini, çünkü, Pavlus'un Mesih'in ölümünü Tevrat'ın geçerliliği meselesiyle ilişkilendiren ilk Hıristiyan olmadığını söyler. Diğer Hıristiyanlar da, Pavlus'un kendisine has olduğu düşünülen Mesih'in ölümünün, Yasa'nın geçerliliğiyle ilişkilendirilmesi ve İncil'in milletlere açılması gibi iki konuda da ondan daha önce bu fikirleri ileri sürmüşlerdi[488].

Filistin-Yahudi-Hıristiyanlığı, Yasa'nın hakimiyetini kabullenmeyi sürdürdüler. Helenistik-Yahudi-Hırstiyanlığı da, İsa'nın ölümü ve Yasa arasındaki uygunsuzluğu aşırı şekilde vurgulamazlar. Kendilerini, Yasa'yı ortadan kaldırmaksızın bağımsızlaşıyor olarak düşündüler ve bu yüzden de Yasa'nın asgarî şartlarını milletler tarafından kabulünü gerekli gördüler. Bunlara karşılık Pavlus, meseleyi her iki durumda da radikalleştirdi. Hıristiyanların Mesih olarak kabul ettikleri İsa'yı Tevrat lanetliyorsa o zaman İsa, yalnızca sahte Mesih değil aynı zamanda deccaldir de. Sahte bir mesih Yahudilik içinde can sıkıcı olmakla birlikte, hoş görülebilir bir şeydir. Ancak Tevrat'a saldıran bir deccalin, yok edilmesi gerekir. Tevrat ve çarmıha gerilmiş bir mesih kaçınılmaz olarak birbirleriyle çatışır. Bu noktada hiçbir uzlaşma söz konusu değildir. Çünkü, eğer 'ağaca asılan' gerçekten mesih ise, ağaca asılmayla Tevrat'ın sonu gelmiş olur. Bizatihi Tanrı Tevrat'ın yerini alır ve onu ilga

---

[486] Schweitzer, *Paul and His İnterpreters*, s. 105; Beker, *a.g.e.*, s. 184-85.
[487] Schweitzer, *The Mysticism of Paul The Apostle.*, s. 105
[488] Beker, *Paul The Apostle,* s.185.

eder. Bu durumda Mesih'in dirilişi, yalnızca İsa'nın mesihlik iddiasının teyidi değil, fakat aynı zamanda Tanrı'nın İsa'nın ölümünü teyididir de. Çünkü olay, Tanrı'nın hedefi içinde yer alır. Diğer milletleri ayıran ve Yahudilere ayrıcalıklar sağlayan Halakaik anlamda duvar olan Tevrat'ın hakimiyeti, bir kenara bırakılmış olabilir. Tanrı'nın doğruluğu/adilliği Yasa dışında tecelli etmiştir (*Roma.* 3/21) ve "Mesih 'Yasa'nın sonu'dur" (*Roma.*10/4) (*Gal.* 2/20) sözü, bunu özlü bir şekilde ifade eder: "Tanrı için yaşayayım diye, Yasa aracılığıyla Yasa karşısında öldüm"; "Yasa aracılığıyla öldüm" yani, onun hakkımdaki hükmü aracılığıyla; "Yasa karşısında öldüm" yani, Mesih benim için öldü ve ben Mesih'le öldüm, öyle ki, Yasa'nın hükmü ve onun hakimiyeti artık bana uygulanmasın. Mesih hem Yasa'nın iddialarını yerine getirdi ve hem de Yasa'yı lağvetti ta ki, Tanrı için, Tanrı'yla Yasa bağımsız mahrem bir ilişkinin hakimiyetinde yaşayabileyim. Pavlus şu sonuca ulaşır: "Mesih'le birlikte çarmıha gerildim" (*Gal.* 2/20a). Bu ifade hem Mesih'in kurban olarak ölümünü (kendisini benim için veren Tanrı oğlu) hem de Yasa'nın ölümünü çağrıştırır[489].

Cullmann için ise Yasa varlığını devam ettirmektedir. Hz. İsa bile Dağ Vaazında yeni bir Yasa getirdiğini değil, eski Yasa'nın gelecek olan Tanrı'nın Krallığı ışığında nasıl tamamlanmış olduğunu gösterir. Kurtuluş tarihinin ilerleyen ve gelişen bir özelliğe sahip olmasından dolayı, her zaman yeni bir takım durumlar ortaya çıkar. Eski Yasa'nın yeniden uygulanmasının ve kurtuluş tarihinin yeni "emirler" tarafından belirlenmesinin anlamı budur. Pavlusculuk'ta, Tanrı'nın iradesinin formulasyonu olarak Yasa ilga edilmez. Ancak o, imanla elde edilen ve yalnızca komşularımızı sevmeye zorlayan ruh vasıtasıyla ilk kez radikal olarak yerine getirilmiştir.

Pavlus'un Yasa'ya karşı olan zor anlaşılan tutumu, onun bütün olarak kurtuluş anlayışı ile belirlenir. Tanrı'nın değişmez planı ile kurtuluş tarihinin şarta bağlı özelliklerinin yan yana konulması, onun Yasa'ya yaklaşımında açıkça görülür. Yasa, emir olarak ge-

---

[489] Beker, *a.g.e.*, s. 185-187.

çerliliğini devam ettirmektedir (*Roma.* 7/12, "kutsal, iyi, adil"). Ancak insan saygılı, imanî bir tavırla Yasa'ya teslim olmadığından, kendi gücüyle onun emirlerini yerine getirme yeteneğini kabulde başarısız olmasından ve bunu yaratıcıyı ve yaratığı birbirine benzeterek aslî beşerî günah şeklinde işlemesinden, Mesih'in nihaî kurtarıcı draması ortaya çıkar. Mesih'in yaşadığı drama, bu günahı telafi eder veya günahın kefareti olur. Mesih'de yaşanan bu olaya imanla, Ruh alınır ve Ruh, inananların Yasa'yı yerine getirmelerini mümkün kılar (*Roma.* 3/21 vd.). Bu yüzden emir olarak Yasa var olmaya devam etmekle birlikte, tanrısal kurtuluş planı Eski Ahit'inkinden Yeni Ahit'inkine doğru geliştiğinden her şey onun emirlerinin yerini aldığında ise Yasa ilga edilir. Mesela, sünnet, Eski Ahitin bir alameti olarak geçerliliğe sahip ve imanın varlığına (*Roma.* 4) işaret etmesine rağmen, Yeni Ahit'te imanın varlığının alameti vaftizle verilen Ruh olunca, sünnetin alamet oluşu ilga edilmiştir. Tanrı'nın iradesinin formülasyonu olarak Yasa devam eder; ancak artık o, Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmenin bir aracı değildir[490].

Mektuplarını polemik ortamında yazmış olmasından kaynaklanan Yasa'ya yönelik olumlu tavrının sebebi ise, Yasa'yı yok saydığında Yahudilerin Pavlus'a kapılarını tamamen kapamaları tehlikesinin olmasıdır[491]. Ancak onun bu farklı yaklaşımları mektuplarında birbiriyle çelişik gibi görünen ifadelerin yer almasına yol açtığı gibi, Yasa'ya karşı tavrının net olarak ortaya konulmasını da güçleştirmiştir. Fakat, Yasa'ya karşı tavrını açıkladığı mektuplarının da polemik[492] mektupları olması, ifadelerindeki tutarsızlıkları bir nebze de olsa anlaşılır kılmaktadır[493].

---

[490] Cullmann, *Salvation in History*, s. 332-334.

[491] Dawies, "Law", *IDB*, III, 100.

[492] Yasa'nın en fazla ele alındığı *Romalılara Mektup*'unun gönderildiği Roma'daki kilise, onun tarafından kurulmayan bir kilisedir. Mektup ortaya çıkan belli bir problem sebebiyle kaleme alınmış olmayan yegâne mektuptur. Ancak buradaki kilise mensupları çoğunluk itibarıyla Yahudiler olduğu için, Pavlus tanımadığı bu kiliseye kendisini anlatırken Yasa'dan oldukça çok bahsetmek zorunda kalmıştır.

[493] Dawies, "Ethics in The New Testament", *IDB*, III, s. 100.

Pavlus'un milletlerin ihtidasına yönelik çalışmasındaki hedefi, bu muhtedileri Yasa'nın yükümlülüklerinden kurtarmaktı. Onun meseleye bu şekilde yaklaşması, Tanrı'nın tarihteki planını yorumlayan bir inanç ve tecrübe formülasyonuna ihtiyaç doğurdu. Niçin muhtedilerin Yasa'dan bağımsız olduklarını ve onlara *proselit*ler gibi davranılmamasını bu formülasyonla açıklamak zorundaydı. Bunu da Yasa'nın Tanrı'nın nezdindeki yeriyle yapabilen Pavlus, bu çözümü rabbinik bir tarzda yerine getirdi[494].

Pavlus ve Yasa ilişkisine dair yapılan en son çalışmalardan biri J. D. G. Dunn'ın *Jesus, Paul and the Law* adlı kitabıdır. Dunn, bu çalışmasında Pavlus-Yasa meselesine az da olsa bir açıklama getirmektedir. Dunn, "Şer'î emirler" içindeki en önemli şeyin Yahudi kökenli Hıristiyanların diğer milletlerden olan Hıristiyanlarla aynı masada yemek yemeleriyle ilgili olduğunu ileri sürer. Pavlus, bu konuda Yahudi-Hıristiyanların yiyecekle ilgili tutumlarına karşı çıkar. Çünkü bu kurallar, dinî olmaktan ziyade ırkî özelliklere sahipti. Bunun temel göstergelerinden biri de kadim dünyanın pagan yazarları tarafından, sünnet, temizlik kuralları, yiyecekle ilgili kurallar ve Sabbat uygulamasının Yahudilerin ayırıcı özellikleri olarak görülmesidir. Bu yüzden de, Pavlus ırkî özellik taşıyan emirlere, sünnete (*Kor. I* 9/19-23), yiyecekle ilgili yasaklara (*Kor. I* 8/1-13, 10/1-11) karşı çıkar[495]. Çünkü bu konularla ilgili emirler, milletlerle Yahudi-Hıristiyanların arasını ayırmaktadır[496].

Dunn'a göre Pavlus, Yasa'yı hem kabul etmekte hem de reddetmektedir. Yahudi ırkçılığını destekleyen ve Yahudilerin diğer milletlerden ayrı kalmalarını sağlayan ve bu ayrılığı güçlendiren

---

[494] Arthur Darby Nock, *Early Gentile Christianity and Its Helenistik Background*, s. 77.

[495] Pavlus, Yasa'nın ırkî ayırımları çağrıştıran uygulamalara karşı olduğu şeklindeki bir ayırım, bir çok bakımdan mantıkî bir açıklama tarzı gibi görünmekle birlikte, mektupların konjonktürel olması yüzünden, bazan de bunlara kabul ettiğini, reddetmediği anlamına gelecek ifadeler de kullanır. Mesela, *Gal.* 5/11 ve 6/12 kendisinin sünneti tebliğ ettiği İncil'den kaldırdığı suçlamasına karşılık etrafında toplanan milletleri memnun etmeye çalışır. Munck, *a.g.e.*, s. 91.

[496] Rowland, *Christian Origins*, s. 222

Yasa kurallarına hayır derken, Tanrı'nın iradesini ifade eden emirleri kabul etmektedir[497]. Zira bu tür ayırımlar diğer milletlerin kurtuluşuna engel teşkil etmektedir. Bu tür emirlerin onlara empoze edilmesi, imanla aklanmanın yerine, Yasa ile aklanmayı doğuracağından ve ırkî ayırımı destekleyen Yasa emirleri, Pavlus'un genel tavrına ters olduğundan hem Pavlus'un en acımasız tenkidine maruz kalmışlar hem de onlara karşı olan tavrı, tüm Yasa'ya karşı gösterilen bir tavır olarak algılanmaya da yol açmıştır[498].

Bu yaklaşım Pavlus'un tavrını bir ölçüde de olsa anlamamızı kolaylaştırmaktadır. İsa ile yeni bir devir başlamıştır ve bu yeni dönem bütün insanlara açık olan bir davet içermektedir; Tanrı'nın Mesih'teki yeni faaliyeti, ahdin sınırlarını milletleri içine alacak şeilde genişletmiş ve inayet, ritüel ve ırkın yerini almıştır. Pavlus bu yüzden, Yasa'nın daha ırkçı ve daha inhisarcı kısımlarına karşı çıkmıştır[499].

Bu yaklaşıma benzer bir yaklaşımı da Prudy gösterir. Ona göre, Pavlus Tanrı'yla ilişkileri düzeltme anlamında alındığında Yasa'nın geçersiz olduğunu ileri sürerken, ahlâkî bir norm olarak varlığının hâlâ geçerli olduğunu kabul ettiğini söyler [500].

Buraya kadar söylenenler iki başlık altında toplanabilir: Yasa'nın Mesih'in gelişiyle ilga edilmesi ve onun hala hırisiyanların hayatlarındaki Ahlakî norm olarak varlığını devam ettiriyor olmasına rağmen, ırkî özellikleri ön plana çıkaran emirlerinin Pavlus tarafından geçersiz sayılmış olmasıdır.

---

[497] Aynı yaklaşımı biraz tersinden Findlay de yapar. Ancak o, sünnetin dinî anlamını yitirmekle birlikte, milli bir adet olarak varlığını devam ettirdiğini, ancak ahit işareti olmaktan çıkarak onun yerini vaftizin aldığını söyler. *DBH*, "Law"., s. 536.

[498] Findlay, a.g.m., *DBH* (*Dictionary of The Bible of Hastings*), s. 536; Ridderbos, *Paul*: *An Outline of His Theology*, s. 284.

[499] Stegnar, "Paul The Jew", *DP*, s. 510-511.

[500] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 701; Hastings, "Law"., *DCR*., II, 690.

Yukarıda zikredilenlerden farklı ancak yine Pavlus'un mektuplarından[501] hareketle ileri sürülen onun Yasa'ya bakışıyla alakalı bir diğer yaklaşım ise, Yasa'nın ilga edilmediği aksine tamamlandığı, şeklindedir[502]. Rowland, çoğu yorumcunun bu yaklaşımı kabul ettiğini ve bu yaklaşımın da Pavlus'un mektuplarından elde edilen delillere uygun olduğunu söyler[503]. Sevgi, Pavlus için Yasa'nın tamamlanmasıdır ve bu da imandan kaynaklanmaktadır[504].

İkinci yüzyıl kilise mensupları, Pavlus'un iki Yasa'nın arasını ayırdığını iddia ederler: Bunlardan birincisi merasime yönelik istekleri içeren ancak tam olarak yerine getirilemeyen; ikincisi ise, yerine getirilmesi mümkün olan ahlakî emirleri içeren Yasa'dır. Pavlus'un Mesih'in Yasa'sı diye yazması, İskenderiyeli Klement'e göre, İsa Mesih'in Yasa'nın sonu olması anlamından ziyade, Yasa'nın Mesih'te kemâle erdiği anlamını kast ettiğine işaret eder[505].

Şimdiye kadar Pavlus ve onun Yasa'ya bakışına dair söylenen bunca söz, bu konu hakkında söylenenlerin yalnızca bir kısmı olmasına rağmen, bunlar bile meselenin kolaylıkla çözüme kavuşturulmaktan her ne kadar uzak olduğunu gösterir sanıyoruz[506]. Bu yüzden Pavlus'un Yasa ile ilgili yaklaşımlarını anlamaya çalışmakla birlikte, bunların Yahudilerle çekişme ortamında söylenmiş sözler olduğu gerçeğinin de gözden ırak tutulmaması gerekir[507].

D. YASA-KURTULUŞ İLİŞKİSİ

Yahudi tarzında, Yasa'nın kurtuluş vasıtası oluşunun Pavlus tarafından reddedilmesi, ne teolojik bir dogmadır; ne de kişisel bir

---

[501] "Öyleyse biz iman aracığıyla Yasa'yı geçersiz mi sayıyoruz? Hayır tersine, Yasa'yı doğruluyoruz" *Rom.* 3/31.

[502] "Öyleyse biz iman aracılığıyla, Kutsal Yasa'yı geçersiz mi kılıyoruz? Hayır, tam tersine, Yasa'yı doğruluyoruz". *Rom.* 3/31.

[503] Christopher Rowland, *Christian Origins*, *SPCK*, London, 1983, s. 220.

[504] Hatch, *The Pauline Idea of Faith*, s. 32.

[505] Davies, "Law in The New Testament", *IDB*, III, 100; Grant, *Saint Paul*, s. 103.

[506] Stegnar,"Paul The Jew", *DPL*, s. 511.

[507] Weiss, *Earliest Christianity*, II, s. 553.

tecrübeye dayanır. Kurtuluş, Yasa'nın emirlerine değil, Tanrı'nın vahyettiği ve Mesih'in ölümünde ve dirilişinde verdiği şeye yani, Mesih'in ölümü ve dirilişinin bizatihi kurtarıcı rolüne imana dayanır[508].

Pavlus için Mesih'in ölümü, büyük bir tersine dönüşü ifade eder. Çünkü, Tevrat'ın Mesih hakkındaki yargısı, Mesih'de Tanrı'nın Tevrat hakkındaki yargısı haline gelir. Bu tersine dönüş çok radikal bir olgudur. Çünkü Pavlus, Mesih'in ölmünü, Yahudi cehaletine ya da bireysel bir suça bağlamaz; onu bir insan hatası olarak değil, Tanrı'nın kurtuluş planının bir parçası olarak kabul eder[509].

Hem Yahudilik hem de Pavlus, Yasa'yı müstakil teolojik bir bütün olarak görürürler. Yasa, Mesih'e imanla yarışan bir kurtuluş yoludur[510]. Bu yüzden Pavlus, Yasa'nın Yahudilikteki sosyal fonksiyonuna değinmezken, Yasa'nın kurtuluş fonksiyonu iddiasi onun için problem doğurur[511]. Çünkü, onun için Mesih'e imanla kurtuluşun kazanılması bir aksiyomdur. Bu hem Yahudi hem diğer milletlere aynı şekilde uygulanabilir[512]. Hıristiyanlar Yasa dışında bir kurtuluş yolu bulduklarından, artık o, kurtuluşun bir şartı değildir. Bu yüzden de Yasa, kurtuluş yolunda bir engeldir[513].

Pavlus'un Yasa'ya ve onun emirlerini yerine getirmeye karşı tavrı, kurtuluşun yalnızca Mesih'le olacağından, kurtuluş için başka bir yol takip etmenin yanlışlığı kanaatinden kaynaklanmaktadır[514].

---

[508] Ridderbos, *Paul : An Outline of His Theology*, s.138.

[509] Beker, *Paul the Apostle*, s. 186. Pavlus'nu bu yaklaşımlarına yakın bir şekilde anlama gayretinin Marcion'un yaklaşımları olduğuna dair bkz. aynı yer.

[510] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 696.

[511] Rahner, "Law", *SM*, III, 281.

[512] Rahner, a.g.m., *SM*, III, 281.

[513] Weiss, *Earliest* Christianity, II, s. 553.

[514] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 550; Rowland, *Christian Origins*, s 220.

Kurtuluş, Tanrı'nın adaletini yani, atalara yapılan vaadin gerçekleşmesini içerir. Yahudilik'te bu, Yasa'nın yerine getirilmesiyle tamamlanırken Pavlus kutsal metinlerin yardımına da baş vurarak imanla adaletin bağını ortaya koyarak, vaadin ve onun gerçekleşmesinin imanla aklanmaya bağlı olduğunu gösterir. Aklanmanın imanla (burada kastedilen, İsa Mesih'e imandır) bağı ortaya konulduktan sonra Yasa'nın ve imanın birbirlerini dışlayan alternatif iki kurtuluş yolu olduğu da kesinlik kazanır. Pavlus'a göre, Yasa'yı tam olarak yerine getirmek mümkün olmadığından hiç kimse onun vasıtasıyla aklanmayı elde edemez (*Gal.* 3/10, 5/3, krş. 6/13)[515].

Sayısal ve yoğunluk olarak günahı arttıran Yasa, insanları onun olmadığı anda yaşadığından daha bedbaht bir duruma düşürdü. Tanrı'nın gazabı[516] endişesini, laneti ve ölümü[517] doğurdu[518]. Ölüm Adem'in günahının sonucu olarak insanlık üzerinde hakimiyet kurdu (*Roma.* 5/14; *Kor.* I 15/21 vd.). Ancak günahın varlığına rağmen insanlar onun varlığını daha az hissettiler[519]. İnsanlığı kurtarmaya karar veren Tanrı onlardan birini seçti. Seçtiği halkın babası olarak İbrahim'e, tek şartı iman olan vaadi=kurtuluş vaadinî verdi. Arkasında ona denk ya da onun yerini alma özelliği olmayan, İsa Mesih'e iman yoluyla aklanma[520] dışında bütün yolları geçersiz kılacak kadar günahı ve onun gücünü arttıran Yasa'yı verdi. Yasa'nın, Mesih gelinceye kadar, Tanrı halkını gözetme (*pedegog*) görevi vardır. O, ahlâkî koruyucumuzdu. Bu yüzden onun kurtuluştaki payı, bundan fazla değildir[521].

Yasa'nın yerine getirilmesi, artık kurtuluşa götüren bir yol değildir. Çünkü kurtuluş, bir lütuf olarak evvelce garanti edilmişti; o,

---

[515] Rahner, *a.g.e.*, *SM*, III, 281. Pavlus'un bu yaklaşımının Filistin teolojik yaklaşımının bir yankısı olduğuna dair bkz. Alexander, *The Ethics af St.Paul*, s. 37.

[516] *Rom.* 4/15; *Gal.* 3/10.

[517] *Rom.* 7/10, 24; *Kor.* II 3/6-9; *Kor.* I 15/56.

[518] Hastings, "Law", *DAC.*, II, s. 689.

[519] Hastings, a.g.m., *DAC.*, II,

[520] *Gal.* 3/6-25; *Rom.* 4/13 vd.

[521] *Gal.* 4/1-2.

lütfun bir sonucudur. Kurtuluşun bir yolu olması açısından Yasa iptal edilmiştir. Ancak o iyi ve Tanrı'nın kutsal iradesinin bir ifadesi olduğu müddetçe bedene göre değil de Ruh'a göre hareket etmekle tamamlanır. Bu da sevginin emirlerinin Yasa'nın bütün emirlerini içerdiği anlamına gelir. Pavlus'un sevgi tarafından içerildiğini düşündüğü emirler tabii ki, Yasa'nın ahlakî emirleridir (komşu sevgisi gibi; *Gal.* 5/14; *Roma.* 13/8-10)[522].

Yasa'nın aklaması, amellerin karşılığı olmasına rağmen, imanla aklanma, Tanrı'nın karşılıksız olarak verdiği bir lütuftur. İnsandan yapılması istenen şeyler onun kendi gücüyle gerçekleşecek şeyler olduğunda, kurtuluşu kendi fiileri sonucu kazanmış olarak kabul edilir. Oysa Pavlus'un imanla aklanma da kulun hiçbir dahli yoktur. Bu süreci başlatan da, onu tamamlayan da bizatihi Tanrı'dır[523].

E. TABİİ HUKUK ANLAYIŞI

Pavlus'un, "Zira Yasa'sı olmayan milletler, Yasa'nın işlerini tabii bir surette yaptıkları zaman, onların Yasa'sı olmayarak kendi kendilerine Yasa'dır" ve "tabiat bile size öğretmiyor mu ki, erkeğin uzun saçlı olması kendisi için hürmetsizlik, fakat kadının uzun saçlı olması kendisinin izzetidir (*Kor.* I 11/14-15)"; "Yasa'yı bilmeyen milletler kendiliklerinden bu Yasa'nın gereklerini yaptıkça, Yasa'dan habersiz olsalar bile, kendi yasalarını koymuş olurlar. Böylelikle, Yasa'nın göğüslerinde yazılı olduğunu gösterirler (*Roma.*2/14)" ifadelerinden, onun tabii hukuk düşüncesine sahip olduğunu kabul etmenin kesinlik ifade etmekten öte olduğunu söyleyen Fitzmayer'in aksine Weiss, Pavlus'un Musa'nın yazlı Yasa'yı ile Stoiklerin yazılı olmayan akıl yasası *nomos agrophos* arasında bir sentez yaptığını düşünür[524].

---

[522] Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemparary Settings*, s. 205.

[523] Peter Blaser, "Law", s. 490.

[524] Weiss, *Earliest Christianity*, II, 550; Fitzmyer, *Paul and His Thealagy*, s. 102-3.

VIII. GÜNAH ANLAYIŞI

A. GÜNAH NEDİR?

Yeni Ahit'te günah için kullanılan otuzdan fazla kavramın en az yirmi dördünü, Pavlus, kullanır[525]. Günahla ilgili olarak bu kadar çok kelime kullanmasına rağmen, günahkâr olmanın sonucu olan suçluluk terminolojisini kullanmaz. Sıfat olarak "suçluluk (*enochost*) yalnızca *Korintliler'e I. Mektup* 11/27'de ("Bu nedenle kim uygunsuz şekilde ekmeği yer ya da Rab'in kasesinden içerse, Rabb'in bedenine ve kanına karşı *suç* işlemiş olur"), yer alır. Bu da Pavlus'un günahı suçluluk doğuran, tövbe ve afla ortadan kaldırılacak bir şey olarak anlamadığı düşüncesine götürmüştür[526]. Genel yaklaşımı bu şekilde olsa da, bazen konunun bağlamından, günahkar insanın aynı zamanda suçlu olduğu anlaşılabilir[527].

Günah anlamında kullandığı kelimelerden "*parabasis*" ile, tanrısal Yasa'nın isteyerek ihlal edilmesini (*Roma.* 2/23, 25, 27), Adem'in Tanrı'nın açık emrine isteyerek itaat etmediği zaman yaptığı şeyi (*Roma.* 5), *Anomia* ile de, Yasa'sız olmayı ifade eder[528].

Pavlus, kendi tecrübesinden[529] hareketle günahın evrenselliğini vurgulamasına ve bazen Adem'in yaptığı şeye günah olarak

---

[525] İsim olarak "günah" için *hamartia* (elli sekiz kez), "ihlal etmek" anlamında *para oma* (dokuz kez), "günah işlemek" *hamartana* (yedi kez), "günahkâr" için *hamartolos* (dört kez), "kötü" için *kakos* (on beş kez) ve "doğru olmamak" için *adikia* (yedi kez) kullanılır. Morris,a.g.m., *DPL*, s. 877; Green, *The Meaning of Salvation*, s. 155.

[526] Sanders, *Paul andn Palestinian Judaism*, s. 503

[527] L. Morris, "Sin, Guilt", *DPL*, s. 877.

[528] Green, *The Meaning of Salvation*, s. 155.

[529] *Rom.* 7/7-25; Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 695. Stendahl, Pavlus'un tek günahının Tanrı'nın kiliseni takibata uğratması olduğunu söyler. Zira o, kendisinin Yasa hususunda emsallerinden daha ilerde olduğunu Yasa'ya bağlılığı sadedinde söyler. Bu yüzden de, *Romalılara* 7 bölümdeki ifadeleri kendisinin konumunu anlatan bir içe bakış olarak anlamaz. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s.; Ridderbos da bu metinleri biyografik bir anlatım olarak kabul etmez. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 129.

gönderme yapmasına rağmen, onun soyut bir tarifini yapmaz[530]. Günahı, bireysel ya da kişisel değil ortak ve bireyüstü bir bakış açısından ele aldığı gibi[531], günahı hem insanlarla hem de Tanrı'yla ilgili olarak kullanır. İnsanlara karşı işlenen suç Tanrı'yla olan doğru ilişkinin kopmasına vesile olsa da, Pavlus için temel önemi haiz olan Tanrı'ya olan ilişkilerde işlenen ve günah özelliği taşıyan suçlardır[532].

. Soyut bir günah tarifini yapmamasına rağmen, Pavlus'un günahtan ne anladığını tespit etmek mümkündür.

Tanrı'nın kanunlarını çiğnemek, Tanrı'nın standartlarına ulaşamamak, Tanrı'nın sevgi kuralına karşı isyan, Pavlus'un günahtan anladığı şeylerin başında gelir. Bu özellikler ise hem Yahudiler hem de milletlerde hüküm sürmektedir (*Roma.* 1-3). Bu yüzden de bütün dünya Tanrı'nın huzurunda suçludur. (*Roma.* 3/19)[533].

Günah, Tanrı'yı övmekten uzaklaşmaktır (*Roma.* 3/23). İnsanın Tanrı'dan uzaklaşması, O'ndan bağımsızlaşması, kendi gücüyle ve kendi hikmeti seviyesinde hayatın gerektirdiği şeyi yapabileceğine güvenmesidir (istiğna)[534]. Bu, tam bir günahtır[535]. Pavlus'un bu yaklaşımı, Eski Ahit'in kullandığı "Tanrı'ya karşı isyan" anlamının bir devamı olarak görülebilir[536]. Bu bağlamda günah, Tanrı'nın

---

[530] J.G. Simpson, "Sin", James Hastings, *A Dictionary of Christ and The Gospels*, II, Edinburg, T and T Clark, 1907, 623; Morris,a.g.m., *DPL*, s. 877.

[531] Ridderbos, *Paul:An Outline of His Theology*, s. 125-6.

[532] Morris, "Sin, Guilt", *DPL*, s. 877. Eski Ahit'te günahın tanrıya karşı isyan olması ya da Eski Ahit'te günahın anlamının yanı sıra günahın yalnızca emirleri çiğneme olmadığı hakkında bkz. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s.51.

[533] Green, *The Meaning of Salvation*, s. 155.

[534] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 692.

[535] Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 192.

[536] S. V. McCasland, "Sin, sinners", *IDP*., IV., 361; Alexander, *Ethics of St. Paul*, s. 35; Ali Erbaş, *Hıristiyan Ayinleri* (*Sakramentleri*), Nun Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 127. Miladi birinci yüzyıl Yahudiliğine göre günah, Yasa'nın emirlerini çiğnemek ya da onun emirlerinden ya da yasaklarından birini ihmal etmektir. Daha geniş bilgi için bkz. Moore, *Judaism*, II, 319. Pavlus'un günah düşüncesinin Yahudilikten aldığına dair bkz. Powell Davies, *The First Christian*, s. 141.

Yasa'sını çiğnemekten daha çok, Tanrı'ya karşı olma ya da O'na bir isyandır[537]. Tanrı'ya itaat etmemek ve hakikî insanlıktan ayrılmak, aynı zamanda, Yasa'nın emirlerini çiğnemek anlamına da gelir. Zira Yasa, insanın Tanrı'yla olan ilişkisi ve hakiki insanlık için Tanrı tarafından norm olarak tayin edilmiştir. Bu yüzden de günah, aynı zamanda Yasa'nın emirlerini yerine getirmemektir. Bir başka ifadeyle günah, Tanrı tarafından insanlar için belirlenmiş olan Yasa'nın çiğnenmesidir (*Kor. I* 15/56)[538].

Yahudilikte günah, haddi aşmak, ihlal ve itaatsizlik anlamına gelir. Pavlus da günahın haddi aşmak, ihlal etmek ve itaatsizlik olduğunu kabul eder. Bu yüzden de, günahı, kurtuluşa ermek için kendisinden âzâde olunması gereken bir güç olarak görür. Günah hem bizim tercih ederek ve isteyerek yaptığımız bir şey hem de, basit istekle hakimiyetinden kurtulamayacağımız bir güçtür[539]. Bundan dolayı da, günahın Rab'liğinden Mesih'in Rab'liğine geçilmelidir[540]. Günah, kozmik değil ahlakî bir niteliktir. Yani, Tanrı karşısında yer alan insanın ve dünyanın kendi iradesi dışında maruz kaldığı müstakil bir prensip değildir[541]. Bir insan vasıtasıyla dünyaya girmiştir[542].

İradî yönüyle günah, Tanrı'dan daha küçük şeylere dönme ve yüce olmayana yüceymiş gibi davranmadır[543]. İnsandaki günah,

---

[537] Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 692; Whiteley, *a.g.e.*, s. 209. Yahudilikte günah Tanrı'ya isyan, baş kaldırmadır. Yahudilikteki bu günah anlayışı ve ona bu şekilde bakan Rabbinik metinler için bkz. Arthur Hertzbeg (ed), *Judaism*, George Braziller, New York, 1962, s. 195.

[538] Ridderbos, *Paul:An Outline of His Theology*, s. 106, 7.

[539] Ziesler, *Poul and His Theology*, s. 75. Yahudilere göre de, günah dokungaçlarını bütün dünyaya yayan ve hissedilecek bir tarzda insanın kalbini etkileyen karşı konulmaz bir güçtür. Bultmann, *a.g.e.*,, s. 70.

[540] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 547.

[541] Ridderbos, *Paul:An Outline of His Theology*, s.101.

[542] Günah Adem ve insanların günahla ilişkilerine dair bu çalışmanın günahın kaynağına dair başlığa bakılabilir.

[543] Ziesler, *Pauline Religion*, s. 75; *Rom.* 1/18-32.

bir yabancılaşmadır; bu yüzden de, varlığı gerçek olmakla birlikte istisnai bir şeydir[544].

Pavlus, zaman zaman günaha, bağışlanması (*Roma.* 3/25) gereken bir borç olarak göndermede bulunmasının yanı sıra, günahı ifade etmek için kullandığı kavramlar, onun günahı şahsiyeti olan dışsal bir varlık, şeytanî bir güç olarak gördüğünü de akla getirir: "Günah dünyaya geldi (*Roma.* 5/12)" gibi. Ayrıca, günahı, beşerî varlıkların tamamına sızan ve onun bütün doğal ve bedensel eğilimleriyle teşvik edilen bir güç olarak ele alır. Bu yüzden de, insanların bireysel yanlış fiilleri, "ihlal" (*Gal.* 3/19; *Roma.* 2/23, 4/15), "suç" tur (*Gal.* 6/1; *Roma.* 5/15-18, 20) ve "günah"tır (*Roma.* 7/11).

Pavlus, hem ölümü hem de günahı, insanlığın tarih alanındaki aktörleri olarak kişileştirir. *Hamartia*, beşerî varlığa sızan aktif kötü güçtür. İnsanın "içinde yaşar" (*Roma.* 7/17, 23), onu aldatır ve onu öldürür (*Roma.* 7/11)[545].

İnsanların tanrı ile olan ilişkileri hususunda günahtan ne anladığı üzerinde durduktan sonra şimdi kurtuluş tarihi yaklaşımı bağlamında Pavlus'un günahtan ne anladığına kısaca işaret edilebilir: Bu bağlamda günah, insanın kendisini Tanrı'nın yerine koyması, imanın karşıtı bir tavır alması ve kurtuluş planına karşı baş kaldırmasıdır[546].

B. GÜNAHIN KAYNAĞI

Günahın kaynağı Pavlus'un düşüncesinin merkezinde değil,onda ikincil bir yer tutar [547]. Bu yüzden de, günahın kaynağına dair soruyu nadiren sorar. Sorduğunda ise verilen cevap, açık

---

[544] Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 153.

[545] Prudy, *Paul and His Theology*, *IDP*, IV, 692; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1403; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 547. Qumran yazmalarında günah, elinden kurtulunması gereken bir güç değildir. Seçilmiş olanlar bile onunla birlikte varlıklarını devam ettirirler. Onlara göre kurtuluş ahit içinde kalmayı sürdürmektir, bedenin gücünden kurtulmak değil. A.g.y.

[546] Cullmann, *Salvation in History*, s. 265.

[547] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 695; Leander, *Paul and His Letters*, s. 125.

olmaktan uzaktır. *Romalılar'a Mektup* 5/12-21'de günahın dünyaya bir insan vasıtasıyla ve ölümün de günah vasıtasıyla geldiğini söyler ki bu ima edilen kişi Adem'dir[548]. Ancak son dönem Pavlus yorumcuları, Pavlus'un "Adem'in düşüşünde hepimiz günah işledik" düşüncesinden çok, düşüşünden beri herkesin günah işlediği ile ilgilendiği hususunda hem fikirdirler[549]. Onun yaşadığı dönemde, kötülük prensibinin maddede yer almasına dair doktrine yönelik bir eğilim olsa da, bu Pavlus'da bulunmaz. Aksine, onun için hiçbir şey bizatihi kötü değildir (*Roma.*14/5)[550].

Pavlus için beden, Tanrı'dan uzaklaşma ve ona karşı olmak anlamında günahı gösterir. Yalnızca bedene göre yaşamak değil (*Roma.* 8/5) aynı zamanda onda olmakta günahtır (*Roma.* 7/5, 8/8, 9)[551]. Bu yüzden, günahla beden arasında doğrudan bir bağ vardır. Bundan dolayı da Pavlus, günaha köle olmamak için günahkâr bedenin ortadan kalkması gerektiğini ifade eder. Çünkü beden, insanın günaha kulluk etmeyi bırakmasına engeldir (*Roma.* 6/6, 12). Ridderbos, bu metinlerden bedenle günah arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ortaya koymaya çalışır ancak, bunlardan ortaya çıkan, sebep-sonuç anlamındaki bir bağdan ziyade, kendi başına nötr olan bedenin, günahın hakimiyeti altında, onun bir vasıtası olarak hizmet görüyor olduğudur. Pavlus'un kendi isteklerini yapmadığını, kendisine günahın hakim olduğunu ifade etmesi ve kurtulmak için yardım bekliyor olduğunu ortaya koyan sözlerinden de böyle bir sonuç, yani bedenin günaha sebep olduğu sonucu çıkartılamaz[552]. Çünkü, var olan hiçbir şey bizatihi kötü değildir (*Roma.* 14/5); ancak, günahla bedenin bir arada bu kadar

---

[548] Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 692. Weiss, bu ilk günahın cinsel bir günah olduğunu söyler.Weiss, *Earliest Christianity*., II, 580.

[549] F.R. Tennat, "Original Sin", *ERE*, IX, 559-560; Leander, *Paul and His Letters*, s. 125.

[550] Morgon, *The Theology and Religion of Paul,* s. 20.

[551] Ridderbos, Paul: An Outline of His Theology, s. 103.

[552] Beden-günah ilişkisini kabul edenler için bkz. Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 81; Ridderbos, *Paul:An Outline of His Theology*, s. 124-125; Morgon, *The Theology and Religion of Paul,* s. 17, 20; *Käsemann, Perspectives On Paul, s.* 25

çok zikredilmesi, günah olarak yansıyan şeylerin, bedenden kaynaklanıyor gibi görünmesine yol açmıştır.

Günahkârlığın her türü, özellikle de cinsî olanlar[553] Tanrı'dan uzaklaşma ve tanrı olmayanlara dönüşten kaynaklanır. Pavlus, günahın kendisini çoğaltma eğilimini Tanrı'nın gazabının bir ifadesi olarak görür. Çöküş ve bozulmanın hızlanması Tanrı'dan diğer varlıklara dönüşün işaretleridir[554].

Pavlus Hıristiyanlık öncesi Yahudi literatürün[555] aksine olarak, yalnızca ölümün değil aynı zamanda günahın da dünyaya gelişini Adem'e atfeder[556]. Adem'in aslî kusursuzluğunu değil, günahkârlığını vurgular. Şimdiye kadar ki insanlığı Adem'de kabul eder[557]. "Ölüm bir insan aracılığıyla geldiğine göre, ölümden diriliş de bir insan aracılığıyla gelir. Herkes nasıl Adem'de ölüyorsa, herkes Mesih'te yaşama kavuşacak (*Kor. I* 15/21/22)". Pavlus, yalnızca bütün insanları etkileyen toplam günah halini değil, şahsî günahlar tarafından ortaya konulmuş olan günahın bulaşmasını da, Adem'e atfeder (*Roma.* 5/12-14)[558]. Ancak, Adem'i konu aldığı *Romalılara Mektup*'un 5. bölümündeki araştırmasında, günahın aslî yaratılışın bir parçası olmadığı sonucuna ulaşır[559].

---

[553] Pavlus'un cinsel hayatı, bu konudaki varsayılan problemleri ve ilgili diğer meseleler hakkıdaki yaklaşımı içi bkz. Grant, *Saint Paul*, s. 23-25.

[554] Ziesler, *Paul and His Theology*, s. 75-6.

[555] *Apocalypse of Baruch, Life of Adem and Eva, Apocalypse of Moses, Ezra IV*'da ilk günahın sebebi olarak Havva zikredilir. Blinzler, a.g.m., *EBT*., III, 621-22. Moore, *Judaism*, I, 474-475.

[556] "Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi". *Rom.* 5/12.

[557] Ziesler, *Pauline Religion*, s. 56.

[558] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 73; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1402. Pavlus'un günahın ve ölümün Adem'in düşüşü olduğuna dair teorisine benzerlikler Eski Ahit'te vardır. Ancak Yahudilik, hiçbir zaman insanın bütün olarak iyi işler yapma hususunda yeteneksiz olduğu farzetmez. Bultmann, *Primitive Christianity in its Comtemporary Settings*, s. 183.

[559] Morris, "Sin, Guilt", *DPL*, s. 878; Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 692. Pavlus'da sonraki Hıristiyan anlaşı anlamında bir aslî günah doktrinin bulunmadığına, ancak, onun konu ile ilgili ifadelerinin belirsizliğinden dolayı, aslî günah doktirinini ele alan yaklaşımlara desteğin Pavlus'un metinlerinde bulunabileceğine dair, bkz. F. R. Tennat, "Original Sin", *ERE*, IX, 559-560.

Blinzer, günah-ölüm arasındaki ilişki hakkında Pavlus'un, ölümün irsî olarak alınmış bir ceza olduğuna dair doktrinini net olarak ortaya koymadığını kabul eder[560]. Ona, göre, burada detaylı olarak açıklanmamakla birlikte Pavlus, bütün insanların Adem'in cezasını paylaştıklarını; ceza, suçluluğu gerekli kıldığından açıkça Adem'in suçuna da ortak olduklarını zihnen kabul eder. *Kor. I* 15/22 vd. ile *Roma.* 5/12 ve devamını günahın sonucu olan ölümün, irsî olarak geldiği anlamındaki, Katolik öğreti ışığında yorumlar[561]. Bir takım Katolik yorumcular ise, Pavlus'un *Romalılar'a Mektup*'ta çocukların günahkarlığından ziyade mevcut günah durumunda bireysel sorumluluk üzerinde durmaktadır[562]. *Roma.* 14/12'deki "imdi öyleyse, her birimiz kendisi hakkında Tanrı'ya hesap verecektir", bu kişisel sorumluluk bağlamında anlaşılabilir.

Moris ise, Pavlus'un günahı, Adem tarafından dünyaya getirilmiş, hepsi günah işledikleri için, günahı bütün insan ırkı tarafından işlenmiş olarak gördüğünü belirtir[563]. Herkes kendi günahını işledi, ancak bir şekilde Adem'in günahına katıldılar[564]. Günahı, Tanrı'nın yaratığı, insanın doğasının bir parçası olarak görmediği gibi, kusurlu bir yaratılış için de O'nu sorumlu tutmaz. Bu yaklaşım tarzı, Adem'in günahının ciddiyetini arttırır[565]. Çünkü günah, Adem dünyanın tozlarından yaratıldığında değil, o Tanrı'ya itaatsizlik ettiği zaman bu dünyaya girmiştir[566].

---

[560] *Kor.* I 15/21 vd. Blinzler, a.g.m., *EBT.*, III, 622.Grant da, Pavlus'un Adem'in günahı ile diğer insanların günahkârlığı hakkında illi bir bağın olduğunu iddia etmek istese bile, bu ilişkinin doğasını belirsiz bırakmaktadır. Grant, *Saint Paul*, s.30. Ayrıca aynı konu hakkında bkz. Ismai'l Ragi Al-Faruqi, *Christian Ethics, A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas*, McGill University Press, Montreal 1967, Netherlands, s. 204.

[561] Blinzler, a.g.m., *EBT.*, III, 623-24.

[562] Blinzler, a.g.m., *EBT.*, III, 624.

[563] *Rom.* 3/23; Morris, a.g.m., *DPL*, s. 878; Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 692.

[564] "...bir kimsenin söz dinlemezliği ile bir çok kişi öldü" *Rom.* 5/15.

[565] Morris, "Sin, Guilt", *DPL*, s. 878.

[566] Goudge, *The Theology of St. Paul*, "A New Commantary On Holy Scripture, s. 406.

C. GÜNAHIN EVRENSELLİĞİ

Pavlus, *Romalılar'a Mektup*'una milletlerle başlar[567] ; Yahudiler de dahil bütün insanlığın günahkâr olduğunu bir varsayım olarak ortaya koyar. Mesih'ten önceki dönemde insanların hepsi günahkârdılar. Doğru olarak yaşama gayretlerine rağmen yaratıcı tarafından kendileri için takdir edilen yücelik hedefine asla ulaşamadılar. "Biz daha önce, ister Yahudi ister Grek olsun, herkesi günahın buyruğu altında olmakla suçladık (*Roma.* 3/9)"; "..zira hepsi günah işlediler ve Tanrı'nın izzetinden mahrum kaldılar (*Roma.* 3/23)". Pavlus günahın bütün dünya üzerindeki hakimiyeti hakkındaki öğretisinde Eski Ahit'e dayanır (*Tekvin* 6/5; *Kral. I* 8/46; *İşa.* 64/5; *Eyyub* 4/17, 15/14, 25/4;*Vaiz* 7/20; *Süleyman'ın Meselleri* 20/9,130/3, 143/2; *Sir.* 8/5 "Tövbe eden bir günahkar utanmasın, hatırla hepimiz suçluyuz"). Günah eğilimi doğuştandır (*Mez.* 51/5). İnsan günahı geçicidir (*Yer.* 9/13-14). Bu tür günah çağdaşların (*Tekvin* 11/1-9; *Sam. II* 24/1-17; *Say.* 16/22) ve halefl erinin (*Mez.* 79/8; *Çık.* 20/5; 34/7) arasında bir dayanışma oluşturur [568]. Burada kastedilen aslî günah değil, tecrübe, gözlem ve tarihî tanıklıkla desteklenen genel bir kanının ifadesi olan günahtır[569]. Pavlus için önemli olan, ilk günahın nasıllığından daha çok

---

[567] *Rom.* 1/18-32.

[568] Fitzmyer, *Paul and His Theology,* s. 71.

[569] Joseph, "Original Sin", *EBT*, III, 620; Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 71; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1402. Faruqi, Pavlus'un mektuplarında doğrudan 'aslî günah'' olarak anlaşılacak bir atfın bulunmadığını söyler. Faruqi, *a.g.e.*, s. 206. Voltaire göre, "ne Beş Siferde ne Peygamberlerde ne sahte, ne doğru bilinen incillerde ne de *İlk Kilise Babaları* denilen yazarların hiç birinde bu ilk günah uydurmasına dokunan bir tek sözcük bile yoktur". Voltarire, *Felsefe Sözlüğü*, s. 267. Alexander de, Pavlus'un zihninde her hangi bir kötülüğün kökenine dair bir teori geliştirmediğine inanır. Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 76. Cullman asli günah hususunda biraz daha farklı bir yaklaşımı varıdır. Varlığa ilk vahiy, imana yol açmayı hedefler. Ancak insan kendinî yaratıcının yerine koyarak iman tavrını kabul etmedi. İbadet ve onu yüceltme (*Rom.* 1/21) vasıtasıyla Tanrı'nın vahyine cevap verme yerine bir tür bilgi nesnesi olarak yaratıcının kendi kendisini ifşasıyla ilgilenebileceğini düşündü. Cullmann bunu aslî günah olarak kabul eder. Bu aslî günah, Tanrı'nın gazabı ve Mesih'teki inayeti anlamındaki kurtuluş tarihini daha ileri gelişimini belirler. Yahudilerin günahkâr olması da aynı anlamdadır. Onlar da vahiyde gereken iman tavrını kabul

günahın nasıl yayıldığı ve günahın evrensel olduğu ve bütün insanların onun hakimiyeti altında olma bakımından eşitliğidir [570]. Ona göre, bütün insanlık günaha bulaşmıştır. İnsanların ara sıra iyi işler yapmaları bu durumu değiştirmez. İyiliklerin var olması, günahın hakimiyetinin yokluğu anlamına gelmez. Günah, küçük bir problem değildir. Çünkü, bütün insan ırkını kapsamıştır ve bu günahlar, sonucu felaketler olan etkilere sahiptirler[571]

D. YASA-GÜNAH İLİŞKİSİ

Bu konuyla ilgili olarak aynı başlığı taşıyan ilgili bölümde yeterince durulduğundan burada aynı şeyler tekrarlanmayacak, yalnızca Yasa'nın günah duygusunu uyandırdığı, Tanrı'nın insanı aklamak için gönderdiği halde bu fonksiyonunu günahın hakimiyeti altında kaldığından yerine getiremediği hatırlatılmakla yetinilecektir.

E. GÜNAHIN ETKİLERİ

1.Ölüm

Pavlus, ölümle günah arasında bağlantı kurar. Ölümün "günah vasıtasıyla geldiğini", "herkes günah işlediğinden, ölüm herkese

---

etmediler, bunun yerine yaratıcıyı ve yaratılanı teoride değil ama pratikte karıştırdılar. Bunu da, şer'i emirleri kendi güçleriyle yapabileceklerine inanarak yaptılar. Bu yüzden de Tanrı'nı gazabı, bütün azılılara karşı "vahyedildi" (*Rom.* 1/18). Cullmann, *Salvation in History*, s. 226.

[570] *Rom.* 5/18-21; Leander, *Paul and His Letters*, s. 125. İsa'nın kurban olarak ölümünün bir suçun cezasının o suçun cinsinden olmasından haraketle ilk günahın, babalarını öldüren çocukların günahı yani katl olduğunu Freud söyler. Bu konu ve ayrıca ilk günahın bir diğer kaynağı hakkında da bkz. Freud, *Totem ve Tabu*, s. 222.

[571] Morris, "Sin, Guilt", *DPL*, s. 878; Pavlus'un günaha karşı bu yaklaşımı tamamen Eski Ahit kaynaklı olarak kabul edilebilir. Eski Ahit metinlerinde - Pavlus'un iktibas ettileri de dahil- günaha bulaşmamış hiçbir insanın olmadığı, doğru adam bulmanın mümkün olmadığını ifade eden çok sayıda metin vardır. Bunlara örnek olmak üzere bkz. Kral. I8/46; Tarihler II 6/36; Mez. 14/3-2; İşa. 9/17; Eyyub 4/17-19; Vaiz 7/20. McCasland, a.g.m., *IDP*, IV, 361. Birinci yüzyıl Yahudilikte günahsız hiçbir kimsenin olmadığa dair örnekler için bkz. George Foot Moore, *Judaism, In The First Centuries of The Christian Era The Age of The Tannaim*, Harvard University Press, 1950, I, s. 467-68.

geldi [572] " diye ifade eder. Adem sonrası işlenen günahlar onunkine denk olmamakla birlikte, Adem bütün insanlığın sembolü olmasından dolayı ölüm bütün insan ırkına hakim olmuştur [573]. Basit bir ifadeyle ölüm, günahın karşılığıdır (*Roma.* 6/23). Biyografik ifadeler olarak kabul edildiğinde *Romalılar'a Mektup* 7/9-10'da, günah, Yasa vasıtasıyla Pavlus'u öldürmüştür.

Günahın sonucunun ölüm olduğuna dair Pavlus'un bu yaklaşımında, onun Yahudi eğitiminin etkisini görmek mümkündür. Çünkü, cenneten konulan Adem ve Havva'ya, Tanrı hayat ağacını kastederek "ondan yemeyin, ve ona dokunmayın ki, ölmeyesiniz[574]" der. Pavlus, bu yasağı çiğnemenin doğuracağı sonuç olan ölümün, Adem'le dünyaya geldiğini kabul eder. Tanrı'dan ayrılan, O'nun için yaşamayan, kendisi ve günah için yaşayan ölüme maruz kalır (*Roma.* 6/10).

Günah, yalnızca insanın kendi başına kalmasına yol açan aykırı davranışlardan kaynaklanmakla kalmaz, insanın Tanrı önündeki hakikî insanlığını bozar ve onu günahtan başka bir şey yapamayacak hale getirir (*Roma.* 8/7). İnsanın bu durum karşısında çektiği acı, var olan durumu ortadan kaldırmadığı gibi, daha çok ölüme yol açar. Gerçekten de günah, ölümün sebebidir: "Günah dünyaya bir adam ve ölüm de günah vasıtasıyla geldiği gibi, böylece ölüm de bütün insanlara yayıldı. Çünkü, bütün insanlar günah işledi" (*Roma.* 5/12).Günah, ölümde hakimiyet sürer (*Roma.* 5/21) ve 'günah bedeni' (*Roma.* 6/6) 'ölümlü bu beden' ile eşittir (*Roma.* 7/24). Hıristiyanlık öncesi hayat, gerçekten 'günahın gücü altın-

---

[572] *Rom.* 5/12. Morgan, günahın karşılığının ölüm olduğu düşüncesinin kaynağının Yahudi kaynaklı değil, helenistik kaynaklı olduğunu söyler. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 92.

[573] *Rom.* 5/14. Morris, "Sin, Guilt", *DPL*, s. 878; Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 692; Leander, *Paul and His Letters*, s. 125.

[574] Tekvin 2/17. Ancak, Bultmann, birinci yüzyıl Yahudiliğinin Adem'ın yaptığının sonucunun ölüm olması hususunda aynı şeyi düşünmez ve şöyle der: "Eski Ahit'te günahkar vaktinden önceki bir ölümle cezalandırılır. Ancak Eski Ahit'te ölümden sonra ceza düşüncesi yoktur. Adem'in emri ihlalinin cezası, ölüm değildir. Fakat cennetten çıkarılma ve güç bir hayat lanetidir". Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 47

dadır' (*Roma.* 3/9). Augustin'e göre, bir kimsenin günah işlememesi ihtimali yoktur, çünkü, herkes günahın kölesi durumundadır (*Roma.* 6/20)[575]

Günah ve ölüm, bu dünya da Yasa'nın ve bedenin fonksiyonunu belirleyen eski çağın yüce güçleridir. Onlar, müttefiklerdir ve kişileştirilmiş güçler ya da uknumlar olarak görünürler. Her ikisi de eski çağın hakimleridir (*Roma.*5/12-21)[576].

Pavlus'un, günahın evrenselliği düşüncesinden hareketle ölümün de evrensel olduğu düşüncesine vardığı kabul edilir. Onun için ölümün evrensel oluşu yukarıda, günahın insanlara hakim olmasının sebebi olarak yer yer ifade edilen şu iki şekilde açıklanır: İnsanlar, ya Adem'in soyundan olmalarının bir sonucu olarak onun günahına katılmışlar ya da bizatihi herkesin kendisi günah işleyerek, Adem'in maruz kaldığı sonuca yani ölüme mahkum olmuşlardır[577].

Ölümden Kurtuluş

Günahın hakimiyeti ile ölümün hakimiyeti birbirleriyle yakından ilişkilidir. Bu yüzden de, ölen herkes günahtan kurtulur (*Roma.* 6/7). Mesih'in ölümüne katılış, onun ölümden kurtuluşuna katılıştır. Çünkü, günahtan kurtulma sebebiyle artık ölüm onun üzerinde hakimiyetini sürdüremeyecektir[578].

Mesih'in ölümü ve dirilişiyle günahın üstesinden gelindiyse o zaman nasıl oluyor da ölüm hala hakim oluyor? Mesih'in dirilişi, Mesih'in ölüm üzerindeki hakimiyetini ilan ediyorsa, o zaman ölüm, yüce bir güç ve 'son düşman' olarak 'Mesih'de olanlar da bile' nasıl hala hakim durumdadır?

Pavlus'un "eski benliğimiz onunla çarmıha gerildi (*Roma.* 6/6)" gibi antropolojik ifadeleriyle; "ancak biz Mesih'le birlikte öldüy-

---

[575] Beker, *Paul the Apostle*, s. 214-215; Ridderbos, *Paul:An Outline of His Theology*, s. 113.

[576] Beker, *Paul The Aopstle*, s. 214.

[577] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 132.

[578] *Rom.* 6/9; Leander, *Paul and His Letters*, s. 125.

sek, biz inanıyoruz ki onunla birlikte yaşayacağız (*Roma.* 6/2)" gibi kristolojik ifadeleri arasındaki kesin bir uyuşmazlık vardır. Mesih hem günahı hem de ölümü yendiği halde ölümün yenilgisinin gelecekte olduğu beyan edilmesine rağmen, Pavlus hala günahın ve ölümün ortadan kalkmış olduğunu nasıl söyler?

Beker, Pavlus'un ölüm-günah ilişkisi ve bunların Mesih'in ölümü ve dirilişiyle ortadan kalkmaları gerektiği yaklaşımıyla, reel hayatta hala ölümün varlığını devam ettirmesini ontolojik ve antropolojik alanlar (siferler), arasındaki bir uyuşmazlık olarak anlamaya çalışır. Günah antropolojik bir gerçeklik, ölüm ise kozmolojik bir gerçekliktir. Kozmik düzen Pavlus'a göre günahkârdır ve insanlığın günahkârlığı (*Roma.* 8/20) sebebiyle ölüme tabidir. Öyleyse günahın gücü antropolojiktir; ancak, kozmik bir sonucu vardır (*Roma.* 5/12-21; 8/18-27) bu yüzden de günahın sonucu olan ölüm, gelecekte son bulacağı ana kadar varlığını devam ettirecektir[579].

2. Kölelik

Günahın bir diğer sonucu ise, köleliktir. Pavlus, Roma'daki inananlara, Hıristiyan öncesi dönemlerinde "günahın köleleri[580]" olduklarını hatırlatır. Kendisinin de, "bedensel olarak günaha köle gibi satıldığını", "akılla Tanrı'nın yasasına, doğal benlikle günah yasasına kulluk/ kölelik" ettiğini söyler[581].

Pavlus'a göre günahkâr yaptıklarıyla kendisini Tanrı'ya yabancılaştırır ve yaratılış maksadının zıddına davranmaya başlar. Tanrı da, bu halleri sebebiyle onları terk eder. Tanrı'nın onları terk etmesiyle, Tanrı'yla aralarında O'na ulaşmalarını engelleyen bir boşluk ortaya çıkmış olur[582]. Tanrı'ya ulaşmak zor bir hal alınca, araya Mesih öncesi dönemin güçleri olan "çağın yöneticileri, yönetimler, güçler, şeytan, dünyanın temel ilkeleri, günah ve onun

---

[579] Beker, *Paul the Apostle*, s. 221-22.
[580] *Rom.* 6/17, 20.
[581] *Rom.*7/14, 23.
[582] *Rom.*1/21-25.

sonucu olan ölüm[583] " girer ve insanı kendi köleleri haline getirirler.

F. ADEM/HAVVA-GÜNAH İLİŞKİSİ

Pavlus'un günah-ölüm ilişkisini anlatırken gönderme yaptığı *Tekvin* 2.-3. bölüm, insanın içinde bulunduğu günahkâr durumun nasıl başladığını sebep-sonuç ilişkisini ele alan (etiological) bir anlatımıdır. Metindeki sembolizme rağmen, Adem ve Havva'yı dünyaya günahı getirenler olarak tasvir eder. Anlatım, günahın Tanrı'dan kaynaklanmadığı, insanla başladığı ve insan var olduğundan beri onunla günahın da var olduğunu öğretir[584]. Bu günah sebebiyle insan, Tanrı'yla olan yakın ilişkisini kaybetti ve ölüme ve bütün beşerî acılara maruz kaldı. Günah, kadının doğumu vasıtasıyla nesilden nesile aktarılacak ve insan, Tanrı gibi olmaktan şeytan tarafından her zaman alıkonacaktır[585]. Yaratılıştaki bu anlatıma rağmen, Eski Ahit'in proto-kanonik kitaplarında bu yaklaşım hemen hemen hiçbir yankı bulmaz. Adem'e yapılan göndermeler, genel olarak olumludur.

Kanonik olarak kabul edilmeyen durumlarda durum değişmeye başlar. İbranice *Sirak* "Adem'in yüceliğinden" bahsederken[586]; Adem hakkındaki bu iyimser anlayışının aksine, 25/24'de "günah bir kadınla başladı ve onun yüzünden hepimiz ölüyoruz" diye devam eder. Böylece günahın kaynağı Havva'ya kadar götürülür ve insanların ölümleriyle günah arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurulur. Ölüm, Havva'nın yaptıklarından dolayı onun bütün soyunu etkiler[587].

Daha sonraki Hıristiyanlık öncesi-Yahudi literatüründe, Tanrı'nın suretinde yaratılması sebebiyle Adem'i yüceltme eğilimi vardır. Ancak Adem yüceltilirken günah, ölüm ve kötülük Hav-

---

[583] *Kor.* I 2/6-9; *Kor.* I 15/24; *Rom.* 8/38; *Gal.* 4/3.

[584] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 72; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1402.

[585] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 72.

[586] Sirak 44/1.9

[587] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 72; Fitzmyer, a.g.m., *NJBC*, s. 1402.

va'ya bağlanır. "Onun (Adem) için bir eş yarattım ki, onun yüzünden ölüm Adem'e geldi[588] ". "Adem Havva'ya dedi, 'bütün ırkımıza hakim olan büyük azabı (ölümü) bize getirecek ne yaptın[589] ". Bu geç dönem literatüründen yalnızca *Adem ve Havva'nın Hayatı* (*Life of Adam and Eva*) 44/2'de "bütün soyumuzun günahı ve emirleri çiğnemesi", Adem ve Havva'ya birlikte atfedilir[590].

Adem hakkındaki Hıristiyanlık öncesi bu geç dönem-Yahudi geleneğinden ayrılan Pavlus, yalnızca ölümü değil günahı da Adem'e atfeden daha evvelki *Tekvin* 2-3 geleneğine geri döner. Günahı, ölümü bir kişiye atfeder: "Ölüm bir insan aracılığıyla geldiğine göre (..) Herkes Adem'de nasıl ölüyorsa, herkes Mesih'te yaşama kavuşacak[591]". *Romalılar'a Mektup*'ta 5/12'de daha ileri giderek yalnızca ölümü değil, bizatihi günahın da insan hayatına girmesine yol açan günah-ölüm ilişkisini, Adem'e atfeder: "Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi. Böylece bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi"[592]. Günahın dünyaya ve insan hayatına girmesinin Adem vasıtasıyla oluşunu kabul etmesine rağmen, bunun nasıllığını açık bir şekilde ortaya koymamıştır. Bunun nasıllığı, kendi ifadelerinden hareketle -yukarıda günahla ilgili konuların ele alındığı yerlerde ifade edildiği için, tekrara düşmemek için onları burada bir kez daha yinelemeye gerek yoktur.

G. GÜNAHTAN KURTULUŞ

Pavlus günahı, hem iradî olarak seçilen bir davranış ve hem de hakimiyetinden kurtulmanın başarılamadığı bir güç olarak, düalist bir tarzda anlar[593]. Onun günaha dair bu yaklaşımı, çağının en kötümser (pesimist) yaklaşımlarından birini temsil eder. Bu yaklaşıma bir ilave olarak, çağdaşlarının aksine Pavlus, insanların, gü-

---

[588] Enok II 30/17.
[589] Apokrif Mos. 14; Ezra 3/7.
[590] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 73.
[591] *Kor.* I 15/21-22.
[592] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 73.
[593] Ziesler, *Pauline Religion*, s.75.

nahın bu hakimiyetinden tövbe ve sonucunda af edilmekle kurtulamayacaklarını kabul eder. Oysa, Yahudiler, eğer gerçekten istenirse tövbe edip af dilemek ve sonra Tevrat'ın emirlerini yerine getirmekle doğru bir hayata ulaşılabilir[594] olduğunu kabul ederler. Yahudilikte temel bir uygulama olan tövbenin Pavlus'da yokluğu ise, onun düşüncesinin zorunlu bir sonucudur. Çünkü, insanlar isteseler de istemeseler de, bir kez günahın gücünün kontrolü altına girmişlerdir ve ondan kurtulmaları mümkün değildir. Tövbe ve bağışlama yeterli değildir. Ahlakî hayat kadar kurtuluşun da olmazsa olmazı (*sin qua none*) olan Ruh'a sahip olduktan sonra, yerini daha basit ve etkili olan bir çözüm yolunun alması anlamında olan tövbe, günahtan kurtulma yolu olarak kullanılmaz[595]. Günahtan kurtulmak için, tövbe ve bağışlama yeterli değildir. Pavlus, kötülük eğilimine karşı bir silah olmasına rağmen Yasa'nın da günahtan kurtuluşu gerçekleştireceğini kabul etmez. Zira, kendi tecrübesinden bunun olmayacağını bilir[596].

Mesih'in ölümü, günaha, kölelerinin serbest kalmasına razı olması için verilmiş bir karşılık olarak görünür. Günah, köle kıldığı insanlığın kendisine itaat etmesi hususunda resmî bir hakka sahiptir. Bu hak, kendisinin muadili olan bir karşılık ödenmeksizin ortadan kalkmayacaktır. Mesih, hayatını insanlığın hayatının dengi olarak sunma anlamında ölmüştür. Onun başkalarının yerine ölümüyle ya da onun vasıtasıyla ölmeyle, inananlar aklanır ve günahtan özgür kalırlar. Zira günah artık onların üzerinde hakim olmadığı için onlar da günaha itaat etmek zorunda değildirler. Sonuç, günahın gücünden bir kurtuluş değil, onun hukukî hakkından kurtuluştur[597].

---

[594] Yahudilikte Yasa, şeytanî itki ve güce karşı koruyucu ve kurtarıcı bir kaynaktır. Tanrı'dan ve Tanrı'nın Ruh'unun insana yardımından bahsedilmekle birlikte, Yasa'nın yolundan daha doğru ve daha mükemmel olan bir yol yoktur. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 133.

[595] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 501.

[596] *Filip.* 3/6; *Gal.* 1/13. Powell Davies, *The First Christian*, s. 142.

[597] *Rom.* 6/1-14; Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 101.

Mesih olayı, günahın gücünü sona erdirmiştir. Pavlus'da bu konuda herhangi bir belirsizlik yoktur; aksine bu onun için kesin bir kanıdır: "Eski insan Mesih'le birlikte çarmıha gerildi" ve "günah bedeni ortadan kaldırıldı"; "ölen kimse günahtan özgür kılındı"; "siz Yasa'nın değil de inayetin hakimiyeti altında olduğunuzdan, artık günah sizin üzerinizde hakim olamayacak"[598].

IX. VAFTİZ ANLAYIŞI

Türkçe'de vaftiz olarak kullanılan ve Yunanca "batırmak, daldırmak" anlamını ifade eden *baptein* fiilinden türeyen *baptism* kelimesi, ne genel batırmak, daldırmak anlamında *baptismos*, ne de bir dine giriş ritüeli anlamında daha hususî bir anlamda olan, *baptisma* olarak *Yetmişler Tercümesi*'nde (*Sepuaginte*) görünmez. Sözlük anlamı olarak, banyo yapma manasında *baptisein* iki kez (*Kral.* II 5/14 ve *Yudit* 12/7), mecazî anlamda bir kez (*İşa.* 21/4) ve bir kez de ritüel banyo anlamında (*Sir.* 31/30) kullanılır. Bu tür banyoları ifade etmek için kullanılan daha erken ve daha kullanışlı bir kelime ise, Yeni Ahit kullanımının ifade ettiği gibi (*Elç. İşl.* 22/16; *Kor. I* 6/11), arındırma nesnesine aktif katılma anlamını vurgulayan *lanesfay* (*Lev.* 14/8, 15/5) kelimesidir. Yeni Ahit'le birlikte *baptiseyn*, dinî arınma anlamında kullanılmaya başlanır. *Baptismos ve baptisma*dan birincisi hususî anlamı da içermekle birlikte, daha ziyade genel anlamda (*Markos* 7/4); ikincisi ise, yeni bir dine girişte arındırıcı giriş ritüeli (*Markos* 1/4; *Luka* 7/29; *Elç. İşl.*1/22, 10/37, 13/24, 18/25, 19/31; *Kor. I* 1/14, 17) anlamında kullanılır[599]. Aynı kelime, daha sonra ise bir Hıristiyan sakramentini ifade eden bir alem isim halini almıştır.

---

[598] Beker, *Paul the Apostle*, s.215.

[599] H. G. Wood, "Baptism (New Testament)", *ERE*, II, 375; A. Scott, "Ba ism", *DAC*, I, 82; W. F. Flemington, "Baptism", I*DB*, I, 348; Ali Erbaş, *Hıristiyan Ayinleri* (*Sakramentleri*), s. 69-70.

Hıristiyanlık öncesi zamanlarda da vaftiz[600] bir arındırma ritüeli olarak önemli bir yere sahiptir. İlkel diye kabul edilen dinlerde tabu olarak isimlendirilen ve kendilerine dokunmanın tehlikeli olduğu şeylerden kaynaklanan kirlilikleri temizlediği düşünülürdü. Yahudilikte banyolar, ölü beden, ay başı halindeki kadın, domuzun bedeni gibi kirli olarak kabul edilen şeylere dokunulduğunda meydana gelen kirlenmeden temizlenmede etkin bir fonksiyon icra ederdi. Ancak ne Eski Ahit'te ne de Yahudi yazılarında yıkanmanın ahlâkî lekeleri uzaklaştıran aklayıcı bir özelliğinin olduğuna dair bir delil yoktur. Ancak, onu bir ritüel olarak kabul etmeyen büyük peygamberlerde vaftiz bir temizleme sembolü olarak görünür (*İşa.* 1/16; *Hezek.* 36/25; *Zek.* 13/1; *Mez.* 51/7).

Bilinen şekliyle vaftize ahlâkî bir önem atfeden ilk kişi Vaftizci Yahya'dır. Onun vaftizi Yahudi *proselit vaftizi*nden alınmıştır ve günahlardan tövbeye yönelik olan bir *tövbe vaftizi*dir. Sakrament olmaktan ziyade bir semboldür[601]. Hıristiyan vaftizi, Yahya'nın vaftizi modeline uygun olarak yapılmış ve aslen aynı anlamdadır[602]. Bu vaftiz, tövbenin ve affın bir sembolüdür [603]. Vaftizci Yahya, *proselite* uygulanan vaftizi, bütün Yahudilere teşmil etmiştir. Yahya bu yaklaşımında, Yahudiler İsrail'in kurtuluşu için fizik-

---

[600] Vaftizi andıran ritüeller Yunan dünyasında da oldukça yaygındır. Vaftize benzeyen ritüellerin bulunduğu kültler arasında şunlar sıralanabilir: Eleusis ritüeli, Sabazios misteri, Attis kültü, Isis misteri, Mitra ve Dionysis kültleri vs. S. J. Huga Rahner, *Greek Myhts And Chrisian Mystery*, London, Burns&Oates, 19633, s. 70; A. A. Nock, "Hellenist Mysteries and Christian Sacraments", MNEMOSVNE BIBLIOTHEC Series IV, vol. V, 1952, s.178-184; Karl Ludwing Schmidt, "The Eucharist", I The Eucharist in The New Testament and The Primitive Church, *TCTM*, I, s. 294; Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Cox & Wyman Ldt, London, 1976, s.622.

[601] Angus, *The Religious Quests*..., s. 149; Madaleine-Miller, "BaPTism", *HBD*, s. 60.

[602] Hıristiyan vaftizinin Yahya'nın vaftiziyle ve özellikle de eskatolojik çağrışımlarının çok yakın bir benzerliğe sahip olması hususunda bkz. Eduard Schweizer, "Dying and Rising with Christ", *NTS*, vol. XIV, s. 4. Ayrıca bu konuyla ilgili olarak Albert, Schweitzer, *The Mystcism of Paul The Apostle*, s. 101-140.

[603] Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.208-9. Sır dinlerinde de vaftiz günahların cezasının affı ve yeniden doğum anlamını ifade eder. Angus, *The Religions Quests*.., s. 167.

sel olarak İsrail'li olmanın yetmeyeceğine inandıklarından, pisliklerin yıkanmayla giderilmesi yoluyla yeniden doğması gerektiğine inanır görünmektedir. Akan suda gerçekleştirilen bu vaftiz eskatolojjk bir ortamda yapılır; ayrıca, onun vaftizi, *proselit vaftizi*[604] gibi, kendi başına yapılmaz[605]. Yahya'nı vaftizini bu şekilde uygulaması, onu Qumran vaftizinin gerisinde yer alan düşünceyle mukayese etmeye götürmüştür. Her ikisinin vaftizi de, hazırlık niteliği taşır. Büyük temizlik, gelecekte gerçekleşecektir. Her iki vaftiz de, gelecekte yerlerinin bir başka şeyin alacağını kabul eder[250].

Yahya'nın vaftizi, yalnızca geleceğe işaret eder ve yalnızca daha sonra vuku bulacak olan kurtuluş tarihinin gelecek yönüyle ilişkilidir; yani eskatolojik bir özvellik taşır[607]. Bu yüzden de, onun vaftiz anlışı -Pavlus'un anlayışında olduğu gibi- her hangi bir "şimdiden"i ortaya çıkarmaz[608]. Günahların affına dair vaftiz, "şimdiden" haç üzerinde Mesih'in kendisi tarafından tamamlanan Hıristiyan vaftizi gibi hususî bir olaya dayanmaz. Keza, Hıristiyanların yaşadığı "şimdiden-henüz değil[609] "den kaynaklanan gerilim ben-

---

[604] Proselit vaftizi, yeni muhtedilerin Yahudiliğe kabul edildiği bir seremonidir. Eski Ahit'te zikredilmemesine rağmen, Mişna'dan haraketle proselit vaftizinin birinci yüzyılda var olan bir uygulama olduğunu söylemek mümkündür. H.H. Rowley, proselit vaftizinin bir arındırma ritüeli olmayıp, temel sakramental özelliğinin yanısıra, kişinin kendisini Tanrı'ya adadığı bir fiildir, der. Flemington, "Baptizm", *IDB*, I, 349.Proselit ve Yahudilik'teki anlamı için bkz. Madeliene & Miller, "Proselyte", *HBD*, s. 586-87.

[605] Proselit ve Yahya'nın tövbe vaftizi ve Hıristiyan vaftiziyle aralarındaki farklar için bkz. Louis Berkhouf, *Systematic Theology*, s. 622-623.

[606] Wood, "Baptism (New Testament)", *ERE*, II, 375; Green, *The Meaning of Salvation*, s. 92-93; Flemington, "Baptism", *IDB*, I, 349.

[607] Fleminton, "Babtism", *IDP*, I, 349.

[608] Pavlus'un vaftiz anlayışı hakkında bu cümlede kullanılan ve daha sonra/ları da diğer düşüncelerini ele alırken kullanılacak olan "şimdiden", "henüz değil" kullanımları, Mesih'in çarmıha gerilmesi, ölümü ve dirilmesi ile başlayan ancak ikinci gelişiyle (*parausia*) tam kemale erecek olan kurtuluş anlayışını ifade etmek için kullanılmaktadır. İnsanların vaftiz olmalarıyla kurtuluş olayı 'şimdiden' başlamış ancak tam olarak kurtuluşun gerçekleşmesi 'henüz değil'dir.

[609] Bu kavramlar, Mesih'in ölmesi ve dirilmesiyle yeni çağın, yeni hayatın, yeni bir var oluş tarzının başladığı ancak, tam kemaline henüz ermediği, sonun

zeri bir olayı yaşamadığı için, gerilim türü bir şey Yahya'da yoktur[610].

Vaftiz, Pavlus'a göre onun aslî görevi değildir. Misyonunda ikincil bir yere sahiptir. Çünkü, Mesih onu vaftiz etmek için değil değil, İncil'i insanlara bildirmek için göndermiştir. Vaftize ikincil bir yer verme sebeplerinden bir diğeri ise, onda sembolik olarak yeniden yaşanan olayların gerçekliğinin imanla bilinir olmasıdır. Bu yüzden de iman, her şeyden önce gelir. Pavlus için vaftiz seremonisi, inananın imanın sonuçlarını taşımasını mümkün kılan bir mekanizmadır. İman olmaksızın vaftiz kullanışsızdır. Mesih'in kurtarıcı ölümüne iman, vaftizin merkezinde yer alır ve vaftiz bütünüyle bu olaya dayanır[611].

Mesih'in kendisini vaftiz için değil, İncil'i insanlara bildirmek için göndermiş olduğunu söylemesine rağmen, mektuplarının Hıristiyan okuyucularının hepsinin vaftiz olduklarını varsayması sebebiyle vaftizin onun misyonun bir parçası olduğunu söylemek mümkündür. Zira Pavlus, vaftizi, tekrar tekrar argümanlarını dayandırdığı bir temel yapar ki, bu da vaftizin tebliğine aradığı karşılığın temel bir unsuru olduğunu gösterir[612]. Pavlus'da vaftiz, tek başına bir anlam ifade etmez. Bunu, başına bir nitelendirme takısı getirilmeksizin zikretmemesinden çıkartmak mümkündür. Pavlus için anlamlı olan vaftiz, Mesih'e izafeten kullanılan vaftizdir: Mesih'te vaftiz ya da daha özel olarak da onun ölümüne vaftiz gibi (*Gal.* 3/27; *Roma.* 6/3).

Vaftizi ilk Hıristiyanlar icat etmedikleri ve İsa'nın kendi misyonundan da kaynaklanmadığı az önce ifade edilmişti. Ancak insanları Mesih'e ve Hıristiyan cemaata (kiliseye) katılmasını sağlayan bu giriş ritüeli anlamında, ilk Hıristiyanların ihtida edenleri vaftiz

---

henüz gelmediğini ifade ederler. Daha çok Pavlus'un eskatolojik anlayışından kaynaklanmakla birlikte düşüncesinin diğer yansımalarında da etkin bir rol oynayan bu kullanımlar, zikredilen bağlamda anlaşılmalıdır.

610 Cullmann, *Salvation in History*, s. 260.

611 Grant, *Saint Paul*, s. 122. *Kor.*I **1**/14-17.

612 Leander, *Paul and His Letters*, s. 56; Ridderbos, *Paul: An Outline Of His Theology*, s. 397.

ettikleri bilinmektedir. Onikiler vaftizi, dinî arınma olarak gördükleri gibi, şirk diyarındaki kiliseler de onun yerine getirilmesini, Hıristiyanlığın kabulü olarak algılamışlardır. Pavlus'un vaftizle ilgili olarak kullandığı ifadeler[613], muhtemelen ilk vaftizle ilgili inançların bir yansıması olabilir. Ancak "Mesih'te" (*Gal.* 3/26-27) vaftizden dolayı, Hıristiyanların iman vasıtasıyla "Tanrı'nın oğulları" oluduklarını öğreten ve bugünkü anlamını ona kazandıran Pavlus'tur[614].

İlk Hıristiyanlar, Kutsal Ruh'un lütfunun vaftize bağlı olduğunu ve vaftiz olan herkesin Ruh'u alacağına inanırlardı[615]. Pavlus da vaftizi bu ortak kabule uygun olarak takdim etmiştir. Ritüel, Yahya'nınkiyle aynı ritüel, ancak yorumu farklıdır. Buradaki vurgu, Yahya'daki gibi, günahlar için tövbe yerine Mesih'in ölümüne katılımaya kayar. Bu yorum Filistin Yahudi Hıristiyanlığında gelişmiş olmasına rağmen, Pavlus tebliği ile tanışmayan Roma'daki Hıristiyanlara yazarken, "Mesih İsa'ya vaftiz edilenlerimizin hepsinin O'nun ölümüne vaftiz edildiğini bilmez misiniz?" derken, helenistik Yahudi ve milletlerden olan Hıristiyanların da "Mesih'te vaftiz" düşüncesini bildiklerini var sayar[616].

Vaftizle Hıristiyan, gerçekte ölüm, gömülme ve dirilişinde Mesih'le birleşir, onunla aynîleşir[617]. İlk dönem kilise, İsa'nın kendi ölümüne "vaftiz[618]" (*Markos*10/38; *Luka* 12/50) olarak gönderme yaptığı bir derlemeyi muhafaza etmiştir. Ancak Pavlus'un Mesih

---

[613] "Çünkü biz, gerek Yahudi gerek Yunanlı, gerek kul, gerek hür, hepimiz bir beden olmak üzere, bir Ruh'da vaftiz olunduk ve hepimize bir Ruh'tan içirildi (*Kor.*I 12/3)".

[614] Yıkanan Hıristiyanlar, kutsandılar ve aklandılar". *Kor.* I 6/11. Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1408; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 87.

[615] Peygamberlerde Yahve'nin Ruh'unun vecd halindeki insanlara onları boyun eğdirmek ve onları kendisi için birer vasıta yapmak için indiği inancı vardır. Daha fazlası için bkz. Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 21-22.

[616] Morgan, *a.g.e.*, s. 210.; Leander, *Paul aul and His Letters*, s. 57; Ridderbos, *Paul*: *An Outline Of His Theology*, s. 397.

[617] Hinnels, "Baptism", *DR*, s. 62; Wood, "Baptism (New Testament)", *ERE.*, II, 386-87; Erbaş, *Hıristiyan Ayinleri* (*Sakramentleri*), s. 103.

[618] "İsa onlara 'Benim içeceğim kâseden siz de içeceksiniz, benim vaftiz olacağım gibi siz de vaftiz olacaksınız' dedi".

olayının etkisine dair görüşü, vaftizi Hıristiyanları Mesih'in kurtarıcı faaliyetinin temel safhalarıyla özdeşleştirir: "...ve hepsi uğruna biri öldü öyleyse, hepsi öldüler (*Kor. II* 5/14)". Pavlus'un vaftizi ölüm, gömülme ve Mesih'in dirilişiyle karşılaştırılması, suya daldırma ritüelini ima ettiği şeklinde düşünülür. Ölümde Mesih'le özdeşleştirilen Hıristiyan, Yasa ve günah için ölür (*Gal.* 2/19; *Roma.* 6/6,10, 7/4). Vaftizde eski insan, Mesih'in kurtarıcı ölümüyle birleşerek çarmıha gerilir. Bu, günaha köle olmuş olan bedenin yok olması içindir (*Roma.*6/6). Böylelikle çarmıha gerilen, sakramentel ölümle günahın hakimiyetinden ve insanların suçlu doğasından özgür kalmış olur[619].

Morgan'a göre, vaftizdeki sakramentel[620] düşünceler, Pavlus'un zamanında yaygın olmakla birlikte, bu yaygın oluştan onun da bu düşünceleri paylaştığı anlamı çıkmaz. Pavlus'da banyo suyunun tabiatüstü bir değerle vasıflandığını göremeyiz. Var olan yalnızca, mühtedinîn suya dalması ve yeniden çıkmasıyla ölme ve dirilme arasındaki yüzeysel benzerliktir. Vaftizle ilgili kesin tanımların olmamasından dolayı vaftiz, ölümünde ve dirilişinde Mesih'le birleşmenin canlı bir sembolünden başka bir şey değildir. Etkili olacak sebeplere değindiği zaman Pavlus, ritüele değil, Tanrı'nın gücüne ya da iman işine veya mistik birleşme işine baş vurur[621]. Oysa, Morgan'ın Pavlus'daki sakramental düşüncenin yokluğunu ima eden bu yaklaşımlarına karşın, mesela, Galatya'da Evharistiya'ya katılanların uygunsuz katılımları yüzünden hastalık ve ölümlerin olduğunu ifade etmesi, sakramental yaklaşımı çağrıştırır (*Kor. I* 11/27-30). Keza yine *Roma.* 6/1-11'de vaftizin bu

---

[619] Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1408; Amiot, *The Key Concepts of St.Paul*, s. 241; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 397.

[620] Sakramentalizm, ibadet ve ayinlerde ya da sır dinlerindeki törenlerde, yapılması gereken davranışların bizatihi bir etkiye sahip olması ve böylece fiilin sembolize ettiği şeyi gerçek kıldığını kabul eden anlayışı tarzını ifade eder. Schweitzer, *Paul and His Interpreters*, s. 212.

[621] Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 211.

özelliğe sahip olduğunu vurgular: Vaftize katılan kişi, Mesih'in ölümünün bir parçası haline gelir[622].

Vaftizin sakramental bir özelliğe sahip olduğunun bir diğer göstergesi de, Pavlus'un bu konuda selefleri olan ilk dönem Hıristiyanların bunu sadece sembolik olarak yerine getirmedikleri gibi, onun asıl anlamının sembolize ettiği şeyde saklı olduğunu düşünmeleridir. Çünkü genelde bütün kadim milletler için ritüller, bir şeyler yapacak fiili bir güce sahiptirler. Bu yüzden de, ilk Hıristiyanların vaftizi, sakramental bir fiil olarak gördükleri kesindir[623].

Dirilişte Mesih'le özdeşleştirilen kimse, yeni bir hayatı ve dirilen Mesih'in ve onun Ruhu'nun gerçek gücünü paylaşır: "Fakat Rabb'e yapışan onunla bir ruh olur (*Kor. I* 6/17)". Vaftiz yalnızca ferdî bir şey değildir; onunla özel bir Hıristiyan birliği oluştuğu için aynı zamanda birleştirici özelliği olan bir şeydir de[624]. Bu yüzden insanlar, kurtuluşçu bir cemaate (*Heilsgemenindi*) ve "Mesih'in bedenine" katılmakla kurtuluşa ulaşırlar. Bu aynı zamanda Pavlus'un niçin vaftizi İsrail'in Kızıl Deniz tecrübesiyle karşılaştırdığını da açıklar (*Kor. I* 10/-2): Vaftiz sularında Tanrı'nın yeni İsrail'i şekillenir[625].

Vaftiz olan Hıristiyanlar, "kutsal ruhun mabedi (*Kor. I* 6/11)" haline gelirler ve Ruh'un aktarılması (*Gal.* 4/6; *Roma.* 8/9, 14-17) sebebiyle Tanrı'nın sonradan edinîlmiş çocuğu, evlatlığı olurlar: "Çünkü Tanrı'nın Ruhu'yla sevkedilenlerin hepsi Tanrı'nın oğullarıdır (*Roma.* 8/14)". Bu şekilde alınan Ruh, oğul olmanın temel

---

[622] Leander, *Paul and His Letter*, s. 58; Rahner, *a.g.e.*, s. 74. Diğer mektuplarında sakramental özelliğin yokluğuna rağmen *Kor.* I'de bunun bulunduğuna dair bkz. G.H.Clayton, "Eucharist", *DAC*, II, s. 374. Pavlus'daki sakramental anlayışların olduğu şeklindeki yaklaşımlar ve bunlara yönelik eleştiriler için bkz. Schweitzer, *Paul and His Interpreters*, s.195-200.

[623] Leander, *Paul and His Letter*, s. 56. Ayinsel yıkanma ya da vaftiz sır dinlerinde yer alan sakramentlerden biridir. Su, mistik bir aklanma vasıtası olarak kabul edildiği gibi yeniden doğuş düşüncesi ile bağlantılı oldunun gösteren işaretler de vardır. Morgan, *The Theology of Religion of Paul*, s. 140.

[624] "Çünkü biz gerek Yahudi, gerek Yunanlı, gerek kul, gerek hür, hepimiz bir beden olmak üzre bir Ruhta vaftiz olunduk" *Kor.* I 12/13.

[625] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 87.

prensibi ve Hıristiyan hayat ve amelinin dinamik kaynağı haline gelir.

Vaftizle ilgili bilinen formülü Pavlus bir kez ve dolaylı bir şekilde kullanır[626]. Nakledilen bu şekliyle, Pavlus'un ekmek-şarapta olduğu gibi, vaftize de, derûnî bir anlam kazandırdığını gösterir. *Gal.* 3/27'de "vaftizde Mesih'le birleşenlerinizin hepsi Mesih'i giyindi" der. Bundan kastedilen muhtemelen, vaftiz olan Hıristiyanın Mesih'le bütünleşmiş olmasıdır. Bu yorum, Pavlus'un söylemediği bir şeyi ona isnat etmek değildir. Zira, Hıristiyan, vaftiz ırmağına/küvetine girmekle sembolik olarak ölüler diyarına girer, üç defa dalmakla da üç gün sonra kabrinden kalkan Mesih gibi çıkar ve onun tebcil edildiği gibi, bir gün yüceltileceğine inanır[627].

Vaftiz alan, suya batırıldığında Mesih'in ölümüne ve gömülmesine katılmış olur. Vaftizden çıkışı ise Mesih'in dirilişi ile irtibatlandırılır. İkisi bir ve aynı şeydirler ve birbirinden ayrılmazlar. Mesih günah için ve günah adına öldü ve mezarda bedenin günahın sonucu olan zayıflıklarını bıraktı. Şimdi o, Tanrı'nındır, ölümsüzdür ve zaman ve mekanın bütün sınırlamalarından bağımsızdır (*Kor. I* 15/45). Vaftiz edilen kişinin evvelki tabiatı, Mesih'le birlikte çarmıha gerilir. Aynı şekilde vaftiz edilen Mesih'le dirilir ve onun gibi, yalnızca Tanrı için yaşar[628]. Üstelik, Mesih'te vaftiz, yeni Adem'e katılmadır. Mesih'e bu katılma şuurlu bir aynîleşme ya da Mesih'te kaybolma değildir. Mesih'te vaftiz olma, Mesih'in hakimiyeti altında olan yeni bir güç alanına geçiş anlamına gelmektedir[629].

---

[626] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 88. "Kimse benim ismime vaftiz olundunuz demesin, diye.." *Kor.* I 1/14. "..fakat Rab İsa Mesih isminde ve Tanrı'mızın Ruhu'nda salih kılındınız" *Kor.* 6/11.

[627] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 140. Pavlus'un vaftiz anlayışının özelliğini vurgulayan çalışmalar ve bunların gerçeği ifade etmekten uzak olduklarını göstermeye çalışanlar için bkz. Rahner, *Greek Myhts And Chrisian Mystery*, s. 9-10.

[628] Amiot, *The Key Concepts Of St. Paul*, s. 138.

[629] Leander, *Paul and His Letter*, s. 58.

İman ve vaftizle Hıristiyan, Mesih'le çok yakın bir 'bir'liğe girer. Bu, yalnızca bir değişim meselesi değil fakat o aynı zamanda, günah tarafından asla durdurulamayacak bir hayata katılım ve Mesih'le gerçekleştirilen mistik bir birleşmedir[630]. İbrahim'in vaadedilen soyu Mesih'tir. Mesih'te olmakla iman vasıtasıyla Hıristiyanlar Tanrı'nın oğulları olurlar. Zira vaftiz olmakla herkes Mesih'i giyinir. Bunun sonucu olarak da aralarındaki bütün ayırımlar kalkar. Pavlus'un böyle düşünmesinin sebebi, vaftizin vaftiz edileni, Mesih'e kattığına inanmasıdır. Bunu aynı zamanda dirilen Mesih'in muhteşem hayatına katılma olarak da görülür[631].

İsa'nın mesih oluşunu kabul etme ve Mesih'e kendinî adama ve Mesih adına vaftiz gibi özellikleriyle[632] Hıristiyan vaftizi, diğer vaftizlerden özellikle de, Yahya'nınkinden ayrılır[633]. İnananı kilisenin bir üyesi yapan, Ruh'a sahip olmasıdır ve Ruh vaftizle verilir. Vaftiz ihtida ile yakından ilgilidir. Mühtedi açık bir iman itirafı yapar ve kilise üyeliğini alır[634]. Ancak, Mesih'in kabulünü içermesi ve Mesih'e hasredilmesi vaftizin ayrıcı özelliklerini tüketmez. Pavlus için vaftizin üç temel işlevi daha vardır: Kiliseye giriş, arıtıcı ve yeniden doğma ritüeli olması[635].

---

630 Amiot a.g.e, s. 142.

631 Leander, *Paul aul and His Letters*, s.58; Rahner, *Greek Myhts And Chrisian Mystery*, s.74.

632 Eduard Schweizer, "Dying and Rising With Christ", *NTS*, s.6-7.

633 Yahya'nın vaftizi ölme ve dirilme olarak düşünülmez. Ancak bir takım farklılıklarla birlikte, Orta Doğu toplumlarında yaygın olan sembolik, ritüel yaygın bir yıkanmadır. Peyagamber Elişa'nın uzun bir süre önce düzenlediği suyla yıkanma ve temizlenme olan, "sembolik" tövbe ve günahların affı anlamı taşıyan bir uygulamaydı. Yahya'nın vaftiz uygulaması, Qumran cemaati tarafından uygulanan arındırıcı ritüel banyoyla ortak tarafları olmakla birlikte, Qumran cemaati banyoları kendi kendilerine alırlarken, Yahya'nınki başkası tarafından yapılmasıyla onlardan ayrılır. Grant, *Saint Paul*, s. 121, Martin Schian, "Baptism In Canon Law", *TCTM*, vol. I, s. 300.

634 Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 206; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 399.

635 Morgan, *a.g.e.*, s. 205.

Vaftizin arındırma işlevi vardır[636]; arındırdığı şey ise vaftiz olanların günahlardır [637]. Ancak, inananların vaftizle aklandıkları günahlar, Hıristiyan olmadan önce işlemiş oldukları günahlardır. Vaftiz sonrası günahlar için hiçbir etkisi yoktur [638]. Bu özelliğine rağmen vaftizin ayırıcı temel vasfı, ne günahtan temizleme ve ne de Ruh'un verilmesidir; daha ziyade Mesih tarafından temsil edilen hayat tarzına ve onun bedenine giriş olarak bir işlev görmesidir. "Mesih'in ölümüne vaftiz olma", "ölümüne vaftiz edilme" gibi ifadeler, vaftizin bir kimseyi Mesih'e ve onun temsil ettiği hayata bağladığı genel düşüncesinin ayırıcı bir özelliği olarak görülebilir; özellikle de *Galatyalılar'a Mektup* 3/27'de kastedilen budur.

Vaftizle gerçekleştirilen, Mesih'in bedenine katılarak onun yaşadıklarını yaşamaktır. Vaftizle ölmek, Mesih'le ölmektir ve vaftizle dirilmek Mesih'le dirilmektir. Mesih'in ölümü insanlığın ilk günahını ortadan kaldırdığı gibi, vaftizle onun bedenine katılarak yaşadıklarını yaşayanlar da artık günahın hakimiyetinde olmayacaklardır (*Roma.* 6/3-4)[639]. Vaftizle, onlar eskiyi çıkartıp yeniyi giymişledir. Çünkü Mesih'le çarmıha gerilmeyle (*Roma.* 6/6) eski insan bir kenara bırakılmıştır. Bu yüzden vaftiz, bu eşsiz olaya katılışı ifade eder. Vaftiz inananı, Mesih'in ölümü ve dirilişiyle ilişkilendirir. Mesih'e vaftiz olmak ve vaftizle onun bedenine katılmak, Ruh'a vaftiz olmaktır. Ve bu yalnızca günah için ölmeyi değil, aynı zamanda yaşamak ve Ruh'un yeni durumuna hizmet etmek anlamına da gelir (*Roma.* 6/12, 7/4) [640]. Keza vaftizle,

---

[636] "Bazılarınız böyleydinîz; ama yıkandınız, takdis olundunuz. Rab İsa Mesih'in isminde ve Tanrı'mızın Ruhu'nda salih kılındınız". *Kor.* I 6/11. Rahner, *a.g.e.*, s. 70.

[637] Wodd, "Baptism (New Testamen)", *ERE*, II, 387; Erbaş, *Hıristiyan Ayinleri* (*Sakramentleri*), s. 102.

[638] Morgan, *a.g.e.*, s. 152-123.

[639] Ridderbos, *Paul: An Outline Of His Theology*, s. 400-401. Grant'a göre, Pavlus'un *Rom.* 6/3-4'de "unuttunuz mu?" şeklinde sorması onun bu anlayışı daha önceki Hıristiyanlardan aldığı anlamına gelir. Grant, *Saint Paul*, s. 121.

[640] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology.*, s. 403-404; Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 203.

İsa'nın faaliyetini devam ettirsin diye geride bıraktığı Kutsal Ruh, insan üzerindeki etkisini gerçekleştirme fırsatı bulur[641].

Yukarıda kısaca değindiğimiz ve Pavlus'da yer alan "şimdiden", "henüz değil" ayırımından birincisi, özellikle Vaftiz ve Son Akşam Yemeği'nde açıkça görülür. "Şimdiden"in işaret ettikleri doğrudan Vaftize bağlıdır. Vaftiz'in "şimdiden"i, aynı zamanda ileriye, gelecekte gerçekleşecek olana ve haç üzerindeki kesin olaya dair geçmişe yönelik bir işaret taşır. Bu, her ikisinin eskatolojide birbirine yakından bağlı olduğu bir tarzda yapılır. Vaftizde, inananlar şimdide, -geçmişte tamamlanmış ve gelecekte beklenen- kurtuluş tarihinin bütününe katılırlar. Aynı şey, Rabb'in akşam yemeğinin durumu için de doğrudur. Bu yüzden Pavlus için sakramentler yalnızca kurtuluş tarihi içinde bir anlama sahiptir. Sakramentlerin herbirinde, inananlar "şimdiden" hem geriye hem de ileriye doğru bakarlar ve bu şekilde şimdiki an, bir *ara* olarak anlaşılır. Kurtuluşun geçmiş ve geleceği, kurtuluş tarihindeki mevcut ara durum boyunca vaftizde bir araya gelir[642]. Vaftiz ve haç olayları bir arada vukuu bulmamışlardır; ancak ikisi de, kurtuluş olayına katılış anlamını ifade ederler.

Pavlus'da sakramentlerin önemi, gelecek sona yönelik olmalarından başka, kendilerinde geçmiş olayların şimdi olmasından kaynaklanır. Sakramentlerin mitlerle değil de, ilk ve son kez gerçekleşen olaylarla bağlantılı olmasının kendisinin, diğer vaftiz benzeri sır dinlerinden ayrıldığı bir özgünlük olarak kabul edilir[643].

Vaftizin kendi kurtuluş tarihi vardır ve şu safhaları izler: Eski Ahit'in bir işareti olarak sünnet, gelecek bir ahit düşüncesine uygun olarak günahların affına yönelik olan Vaftizci Yahya'nın suyla vaftizi, bir çok kimse için genel bir vaftiz özelliği taşıyan İsa'nın haçı ve suyla günahların affedilmesi; Ruh'un verilmesi için suyla vaftizle insan, ilk haline geri döndürülür. Günahların affı ve Ruh'un verilmesi, Mesih'in ölümü ve dirilişi ile gerçekleşir. Vafti-

---

[641] Grant, *St. Paul*, s. 121.

[642] Cullmann, *Salvation in History*, s. 260.

[643] Cullmann, *a.g.e.*, s. 259.

zin kurtuluş tarihine yönelik bu unsurlarını, Pavlus teolojik olarak düşünür. Vaftize rağmen sünneti sürdüren Yahudilerin hatası, kurtuluş tarihinden vazgeçmiş olmalarıdır. Sünnetin vaftizde tamamlandığını ve bu yüzden de Mesih'in ölümünde vaftizle birlikte sünneti sürdürmenin imkansız olduğunu görmezler. Sünneti sürdürmekle, kurtuluş tarihine göre düşünmedikleri ortaya çıkar. Pavlus'un sünnetle mücadelesi nihai anlamda, kurtuluş tarihini kabul, vaftizin sünneti izlediğini ve Yeni Ahit'in İsa'nın ölümündeki yeni mührünün, eski mühürlü Eski Ahit'i izlediğini kabul etme mücadelesidir. Yahudiler kurtuluş tarihine göre düşünmezler ve vaftizin "şimdiden"ini ciddiye almazlar. Onlar, Eski Ahit'e teslimiyetlerini, Mesih'in haçı üzerinde gerçekleşen kesin olayla yeni bir temele konulmamış gibi Eski Ahit'in mührünü yeninin yanına koymak isterler[644].

Eski Ahit'in bir devamı olduğu düşünüldüğünde ancak vaftizin Yeni Ahit'in bir mührü olması anlamlı hale gelir. *Romalılar'a Mektup* 2/25 vd, 4 ve *Galatyalılar'a Mektup* 3-4'de Pavlus'un argümanın gerisinde Eski Ahit'in yeni ile karşılaşması yer alır. Fakat bu, kurtuluş tarihi perspektifinde eskinin, yeni tanrısal olayla ortadan kaldırılması ve ancak Yeni Ahit'in eskiyle bir devamlılık içinde görülmesi tarzında olur. Bu yüzden eski mührün önemi yeninin ışığı altında azalmaz, fakat Eski Ahit'te ona atfedilen önemi artar[645].

Hıristiyanlığı kabul edenlere uygulanan, bir giriş ritüeli özelliği taşıyan ve daha ritüalist bir açıdan bakıldığında yaşayanların kurtulmasının kaçınılmaz bir şartı olan vaftiz, ölmüş olanlar için de gereklidir. Mesih tarafından cehennemlerde doğruların vaftiz edilmesi fikri veya bu fikrin yayılışından daha sonraki bir aşamada, onun ardından yer altı dünyasına inen havariler tarafından vaftiz edilmesi düşüncesi, işte buradan ortaya çıkmıştır[646]. "Diriliş yoksa,

---

[644] Cullmann, *a.g.e.*, s. 261;Erbaş, *Hıristiyan Sakramentleri*, s. 125.

[645] Erbaş, *Hıristiyan Ayinleri* (*Sakramentleri*), s. 104.

[646] Marcel Simon, "Yeni Ahit'in Kurtuluş Düşüncesine Bakışı" trc. Ali Erbaş, (Fransızca metin Brandon tarafından yayınlanan *The Savior God* içinde s.144-159), yayınlanmamış çeviri, s. 10.

ölüler için vaftiz olanlar ne yapacaklar? Ölüler hiç dirilmezse, insanlar neden ölüler için vaftiz oluyorlar?"[647].

Pavlus için vaftizin bir sonucu da, insanlar arasındaki farklılıkların ortadan kalkmasıdır. İnsanlar arasındaki farkın ortadan kalkmasının ifadesi, insanların vaftizle tek bir beden haline gelmiş olmalarıdır: "İster Yahudi ister Grek, ister köle, ister özgür olalım, hepimiz bir beden olmak üzere aynı Ruh'ta vaftiz olduk ve hepimizin aynı ruhtan içmesi sağlandı"[648]. "Vaftizde Mesih'le birleşenlerinizin hepsi Mesih'i giyindi. Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayırımı vardır. Hepiniz Mesih'te birsiniz. Ve eğer Mesih'e aitseniz. O zaman İbrahim'in soyundansınız, vaade göre de mirasçılarsınız"[649].

Pavlus'un vaftiz anlayışının Yahudi *proselit vaftizi*, Yahya'nın tövbe vaftizi ve Qumran Essenilerin'in vaftiz anlayışından radikal anlamda kopuşu ve ona farklı anlamlar yüklemesi, onun vaftiz anlayışına zikredilenler dışında kaynaklar aramaya sebep olmuştur.

Alman "Dinler Tarihi" okulu, ilk Hıristiyan sakramentlerini özellikle de vaftizi, Mesih'in ölümü ve dirilişine katılmanın helenistik sır dinlerindeki ölen ve dirilen tanrı anlayışından alındığını, A. J. M. Wedderburn ise, helenist sır dinlerinin Pavlus'un vaftiz anlayışına etki etmediklerini göstermeye çalışmışlardır[650]. Bu iki zıt kutbun orta yolu ise Rahner'dir. Genel olarak vaftizin diğer sır dinlerinden kaynaklanmadığını esas itibarıyla Hıristiyan menşeli olduğunu kabul etmesine rağmen o da, Hıristiyanlığın boş bir ortamda ortaya çıkıp gelişmediğini, belli bir kültürün hâkim olduğu ortamda gelişip serpildiğini kabul eder. Rahner'e göre Pavlus, sır dinlerinin, vaftizin şekillenmesindeki etkisini reddetmekle beraber, yukarıdaki yaklaşımına uygun olarak vaftizin taşıdığı anlamı

---

[647] *Kor.* I 15/29.

[648] *Kor.* I 12/13. Vaftizle, sosyal ve etnik ayrılığa rağmen bütün ayrılıklar tek bir organizmada bütünleşir. Aynı metnin dip notu.

[649] *Gal.* 3/27-29.

[650] Aune, "Greco-Roman Relgions", *DPL* s. 793.

insanlara nakletmek için yaygın kültürün bir takım kalıplarını kullanır. Ancak bunları özellikle bularak kullanmadığını, bunlara, Pavlus'un sahip olduğunu söyler. Sır dinlerinden alınan ifade unsurları, sözler, imajlar ve jestlerden oluşmaktadır[651].

İleri sürülen bu teklifleri de dikkate alarak, vaftiz ve onun sır dinleri ile ilişkisi hakkında şunları söylemek uygun gibi görünmektedir.

Pavlus'un yeni bir hayata başlamanın kapısı olarak gördüğü bu ayin, köken itibariyle yukarıda da ifade edildiği gibi, hiç yokken ortaya çıkmış, onun tarafından icat edilmiş bir şey olmadığına, kısmen değinilmişti. Vaftiz, şeklen Yahya'nın uyguladığı vaftizdir. Yahya'nın uygulamasının daha öncesi ise, Yahudiler tarafından milletlerden Yahudi olanlara uyguladıkları *proselit vaftizi* olarak bilinendir. Hem Yahudilerin hem de Yahya'nın vaftizinin arındırıcı bir özelliğinin olduğu bir şekilde kabul edilebilir. Ancak, Pavlus'un ifade ettiği anlamda, bu insanların vaftizde, belli bir şahısla, onun ölümünü takliden -Pavlus'da bu bazen taklîdin ötesinde bir gerçekliğe sahiptir- ölmesi ve onun dirilişiyle dirilmesi ve bununla eski hayatından tamamen farklı bir hayata/yaşam tarzına geçmesi şeklindeki bir anlayış tarzı, ne Yahudi *proselit vaftizi*nde ne de Yahya'nın günahlara tövbe vaftizinde yoktur. İsa'nın vaftiz ettiğinden ise bir yerde bahsedilir ve burada da vaftiz, Pavlus anlamında bir şeyler ima etmez[652]. Bu yüzden de Pavlus'un üzerinde durduğu vaftiz, bu kaynaklardan gelmiş olsa bile, onun bu uygulamaya yüklediği anlamın, başka bir kaynaktan geldiğini söylemek mümkündür: bu kaynak ise çok büyük bir ihtimalle sır dinleridir[653]. Bu yaklaşım, vaftizle ilgili öncekilerin yaklaşımının bir de-

---

[651] Rahner, *Greek Myhts and Christian Mystery*, s. 14.

[652] Yuhanna 3/22. Ayrıca bkz. Ali Erbaş, *Hıristiyan Ayinleri* (*Sakramentleri*), s. 79-82.

[653] Ayrıca burada ayrıntısına girmek istemediğimiz sır dinleri -Orfizm, Mitraizm, Gnostisizm- ve bunlarda vaftizi, ölme-dirilme ve tanrıyla birleşerek kurtulma anlayışları ve uygulamaları için bkz. Walter Woodburn, *Paganism to Christianity in The Roman Empire*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia-Oxford University Press, London, 1986; Powell Davies, *The First Christian,* A Mentor Book, Published by New American Library, 1959;

vamı, Pavlus'un vaftiz anlayışının tek kaynağının sır dinleri[654] şeklindeki bir açıklama gayreti olmaktan ziyade, Yahudi *proselit vaftizi*ni, Yahya'nın vaftizi ile onun İsa'yla bağlantısını kabul etmekle birlikte, Pavlus'un bu uygulamaya yüklediği anlamı anlamaya yönelik bir ifadedir. Daha önce de söylenildiği gibi, Pavlus'un helenistik sır dinlerinin bilindiği, bilinmekle de kalmayıp uygulandığı Tarsus gibi bir yerde yaşamış olması, Guignebert'in teklifi kabul edildiğinde, Antakya'da eğitimini almış olması ve Şam vizyonu sonrası, -muhtemelen yaşadığını düşündüğü şeylere belli bir açıklama getirmeye çalışmak için- Arabistan'da üç yıl nerede olduğu bilinmeyen bir yere inzivaya çekilmesi bu açıklamayı mazur gösterecek işaretler olsa gerektir[655].

Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, The Camelot Press Ltd., Southamton, 1956; Joachim Wach, "Din ve Felesfede Kurtuluş Düşüncesi, Dinler Tarihinde Kurtarıcı (Kurtarıcı Düşüncesi)", trc. Ali Coşkun, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. XIII-XV, s. 249-261.

[654] Sır dinlerinde uygulanan vaftizinin Hıristiyan vaftizine kaynak olamayacağı hususundaki itirazın bir dayanağı olarak, birincisinde ahlâkî bir endişenin olmaması zikredilmiş ve bu itirazın aksine onlarda da bu özelliğin varlığını kabul edenlerin olduğu söylenmişti. Burada, birincilerin ikinciye kaynak olamayacağına dair ileri süregelen diğer farklılıkları da zikretmek gerekmektedir. Louis Berkhof'a göre bu farklılıklar şunlardır: Sır dinlerinin giriş ritüelleri bir tanrıyı kabul etmekle birilikte, belli bir Tanrı adına vaftiz yoktur. Sır dinlerinde, vaftiz türü banyolarda, tanrısal ruhun bir etkisi olduğuna dair bir delil yoktur. Pavlus tarafından ortaya konulan ölüm-diriliş ilişkisi sır dinlerindeki tam olarak uymaz. Son bir itiraz noktası da, bu sır dinleri vaftiz uygulamaları arasında Hıristiya vaftizine benzenyen Mitraizm'deki *Taurobolium* uygulamasıdır. Bu uygulam Yeni Ahit uygulamasına yabancıdır. Üstelik, sır dinleri Roma dünyasında, Pavlus'dan önce henüz ortaya çıkmamışı. Lois Berkhof'un bu tür itirazlarına burada cevap vermek gibi bir niyetimiz yoktur. Ancak, mesela, Mitarizm'in Avrupa içlerine kadar yayıldığı ve Pavlus öncesine kadar uzanan bir tarihe sahip olduğunu söylemek yerterlidir. Louis Berkhof, *Systematic Theology*, s. 622. Sır dinleri hakkındaki bilgiler için bkz. bu çalışmanın farklı yerlerinde verilen ve Sır dinlerini ele alan çalışmalar. Mitraizm'le ilgili müstakil ve yetkin bir çalışma olarak, bkz. Franz Cuman, *The Mystries of Mithra*, trs. by Thomas J. McCormack, Dover Publications Inc. New York, 1956.

[655] Tarsus'un dinî yapısı ve Arabistan hakkında bilgi için, bu çalışmanın Tarsus'un dinî yapısıyla ilgili bölüm ve Arabistan'ın neresi olduğuna dair ayrıntılı bilginin verildiği dip nota bakınız.

X. EVHARİSTİYA/EKMEK ŞARAP AYİNİ[656]

Rabb'in "Son Akşam Yemeği"nin müesseseleşmiş hali olan Evharistiya'nın *Matta*'nın Aramca versiyonu dışında[657], Yeni Ahit'teki en eski anlatımı Pavlus'un mektuplarından *Korintliler'e I. Mektup* 11/23-25'te bulunur. Bu metin, kaynak itibariyle *Luka'ya Göre İncil*'in (22/15-20) anlatımıyla aynı ve *Markos'a Göre İncil* (14/22-25) ve *Matta'ya Göre İncil*'in (26/26-29) anlatımlarından bir şekilde farklı olsa da, Evharistiyaya dair Antakya kilisesinden alınmış olan geleneksel bilginin, müstakil bir şekilde nakledilmiş halidir[658]. Pavlus, onu yaşayan bir gelenek tarzında nakleder; ancak nakil tarzı, gören bir kimsenin yaptığı nakil gibi değildir. Mesela, vaftizle ilgili metinlerinde, kaynağının Mesih olduğunu "size ilettiğimi ben Rabb'den öğrendim" şeklindeki sözleriyle ifade eder. Ancak, bu ifadelerinden Pavlus'un İsa Mesih'den doğrudan aldığı şeklinde anlamak yerine, dolaylı bir şekilde ona ulaşan bir kaynaktan aldığı şeklinde anlamak daha uygun görünmektedir[659]. Zira, Pavlus'un, Mesih'i dünyevî hayatında görmediği hususunda neredeyse tam bir uzlaşma vardır[660]

Pavlus, İsa Mesih'in şakirtlerine emrinin bir sonucu olduğunu kabul ettiği[661] ekmek-şarap ayinini, müstakil bir olay olarak ele almaz; diğer problemleri tartışırken ona da göndermede bulunur

---

[656] Bu konu için bkz. Ziesler, *Pauline Religion*, s. 14-15.

[657] Amiot, *The Key Concepts of St.Paul*, s. 193; Leander, *Paul aul and His Letters*, s.62.

[658] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 93-94; Evharistye anlatımında Pavlus ve Luka'nın arkaik bir ifadeyi muhafaza ettiklerine dair bkz. Amiot, *a.g.e.*, s. 196. İncillerdeki ve Pavlus'un anlatımı arasındaki aynilikler ve farklılıklar için bkz. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 218-219.

[659] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 194.

[660] İsa Mesih-Pavlus ilişkisi hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bkz. bu çalışmanın ilgili yeri.

[661] "Ele verildiği gece Rab İsa eline ekmek aldı, şükredip ekmeği böldü ve şöyle dedi: "Bu sizin uğrunuza feda edilen benim bedenimdir. Beni anmak için böyle yapın". Aynı şekilde yemekten sonra kâseyi alıp şöyle dedi: "Bu kâse benim kanımla gerçekleşen yeni antlaşmadır. Bunu her içtiğinizde beni anmak için böyle yapın. Bu ekmeği her yedinîğinizde ve bu kâseden her içtiğinizde, Rabb'ın gelişine dek Rabb'in ölümden ilan etmiş olursunuz". *Kor.* I 11/23-26.

(*Kor. I* 11) Bu göndermeler de, konuya yönelik karışıklıklar olduğu zaman yapılır[662]. Onikiler, şakirtlerden birinin evinde toplandıklarında, ekmeği cemaat halinde yerlerdi. İsa'nın yapmış olduğu bu uygulama, onlar için birliğin sembolü olmuştu. "Ekmek kırma" ile Mesih'in ölümü arasında herhangi bir bağ kurduklarına dair bir delil olmadığı gibi, onu dinî bir sembol olarak gördükleri de söylenemez[663]. Bu yaklaşımın, Pavlus'un Evharistiya anlayışında da, var olmayı sürdürdüğe söylenebilir. Yani, onun için de Evharistiya'daki ekmek-şarap yalnızca bir sembol değildir. Onlar, katılımcı için, Mesih'in bedeni ve kanıdır[664].

Pavlus için "Akşam Yemeği" (*Kor.I* 11/20) her şeyden önce Tanrı'nın yeni halkının, "manevî yiyecek" yediği ve "manevî içecek" tükettiği (*Kor. I* 10/3-4) bir yemektir ve sakramentel bir özelliğe sahiptir[665]. "*Mesih'in bedeni*" kullanımını, Mesih'in evharistik bedeni anlamını ifade etmek için kullanır: "Kırdığınız ekmeğe gelince, Mesih'in bedenine bir katılma değil midir?"(*Kor. I* 10/16). Pavlus onu, yalnızca inanların Mesih'e katılması değil, diğer Hıristiyanların da birbirlerine katılmaları (*Kor. I* 11/25. Krş. *Yer.* 31/31; *Çık.* 24/8) olarak kabul eder. Hıristiyan cemaatinin birliği, "tek bir bedene vaftiz olma" ve tek bir ekmekten yemenin sonucudur [666]. Bu yeni halkın birleşmesi (komünyon), yalnızca kendilerinin Mesih ve diğerleriyle birleşimini değil aynı zamanda mesih-olayını ve onun eskatolojik karakterini de gösterir[667].

Evharistiya Pavlus tarafından Hıristiyan birliğinin kaynağı olarak kabul edilir. Bu şunlara dayandırılır:

1. Bu ritüelle Mesih'in halkıyla olan beraberliği somut hale gelir. Pavlus'un öğretisinde Mesih'in evharistik yiyecekle özdeşliği-

---

[662] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 94; Amiot, *a.g.e.*, s. 202.

[663] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 139.

[664] Clayton, "Eucharist", *DAC*, II, 375.

[665] *Kor.* I 11/29; Amiot, *a.g.e.*, s. 202.

[666] Leander, *Paul anl and His Letters*, s. 64; Clayton, "Eucharisth", *DAC*, II, 375. Putperest kurbanlarında bu özelliğin bulunması sebebiyle, aralarında benzerliğin olduğuna dair bkz. Clayton, a.g.m., a.y.

[667] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 94.

nin gerçekliği tartışılmaz (*Kor. I* 11/27-32). Bu ayniyetin nasıl gerçekleştiğini açıklamasa da bu böyledir. Bu varlığı sayesinde evharistik Mesih, Pavlus'a göre, inananların birliğini doğurur[668].

2. Mesih'in kurban olarak ölümünün bir hatırası ve onun bir ilanı olarak Evharistiya, yeniden bir buluşma noktasıdır. "Çünkü bu ekmeği yediğiniz ve bu kaseyi içtiğiniz zaman, kendisi gelinceye kadar Rabb'in ölümünü ilan edersiniz" (*Kor. I* 11/26)[669]. "Bunu benim zikrim için (beni anmak için) yapın (*Kor. I* 11/24)".

Bununla Pavlus, ekmek-şarapda İsa'nın insanlığı kurtarmak için çektiği ızdırap arasında bir bağlantı kurarak onu kefaret, Tanrı'ya yaklaşma, tanrısal birliğe katılma maksadıyla kendinî feda etmenin bir sembolü olarak gördü. Böylece onu, sıradan bir hatırayı yâdetmekten çıkararak, bir sır haline dönüştürdü[670]. Bu ritüelin sürekli tekrarlanmasıyla ona katılanlar Mesih'in ölümünün kurtarıcı etkisine katıldılar. Evharistik kasede yer alan şarap, "Yeni Ahit"in kanıdır. Buradaki ima, Musa tarafından kurbanlık hayvanların kanıyla Eski Ahitin belirlenmesinedir: "Ve Musa kanı aldı, ve kavmin üzerine serpip dedi: İşte, bütün bu sözler hakkında Rabb'ın sizinle ettiği ahdin kanı (*Çık.* 24/8)"[671].

Amiot, bir kurbanla birleşmenin en azından moral olarak kurbanın kendisine sunulduğu Tanrı ile birleşmek anlamına geldiğini ifade eder. Paganlar put kültlerini takdim ettikleri kötü ruhlarla komünyona girerken[672], kurbanları yiyen Yahudiler, altarla[673] sembolize edilen Tanrı'yla birleşirler[674].

---

[668] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 94. Fitzmyer'in bu yaklaşımını desteklemek yerine susmayı sağlayacak daha çok mülahazanın olduğunu söyler. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.225.

[669] Morgan, İncillerde yer almayan bu ifadenin Pavlus tarafından eklendiğini ifade eder. Bu aynı zamandan Pavlus'un bu meseleyi nasıl düşündüğünün de bir göstergesidir. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 224.

[670] Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 139.

[671] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 94-95.

[672] Pavlus'un Evharistiya'da kurban dilini kullanır. Ancak, burada kullanılan kurban dili, semitik hayattan daha fazla olarak, Yunan dinî ve ilkel kabile dinleri ile ilişkilidir. "Eucharist (to end of Middle Ages), *ERE*, V, 547.

Bu ifadeleriyle, pagan ve Yahudilerin kurbanlarını Tanrı'yla bir birleşme yolu olarak kabul eden Amiot, her halûkarda takdim edilenin kurban olduğu ve bu kurbanın yenildiğini söyledikten sonra, Evharistiya durumunda da kana, Mesih'in kanına katılımın Yahudi mabetlerinde takdim edilen kurbanların yenmesi kadar gerçek olduğunu söyler. "Tanrı'ya şükrettiğimiz şükran kasesiyle Mesih'in kanına paydaş olmuyor muyuz? Bölüp parçaladığımız ekmekle Mesih'in bedenine paydaş olmuyor muyuz (*Kor. I* 10/16)? Evharistiya'da ayrıca beden ve kanın ayrı olarak zikredilmesiyle gösterilen kurbanın boğazlanmış haliyle hazır olması gibi kurbana ait bir karaktere de sahiptir. Evharistiya'da Mesih'in gerçek bir var oluşu söz konusudur; kurban hakikaten gerçekleşir, sembolik olarak değil[675]. Rabb'in bedeninde ve kanında birleşme için komünyon (χοινονια/*khoynonia*) kelimesinin kullanımı, gerçek var oluşu ve ondan kaynaklanan yakın birliği destekler[676].

Evharistiya'daki birleşme mekanda değil, zamanda gerçekleşen bir birleşmedir, "bu ekmeği her yediğimizde ve kaseden her içtiğimizde, Rabb'in gelişine dek Rabb'in ölümünü ilan etmiş olursunuz" (*Kor. I.* 11/26)[677]. Evharistiya'da gerçekleşen birleşme ile imanla başlayan ve vaftizde gerçekleşen katılım arasında bir fark var mıdır?

Evrahistik var oluş daha içten bir birleşme meydana getirir. Hıristiyanların "bir ekmeği" almaları ile, Rab onları hem bireysel hem de toplu olarak kendisine dönüştürür/kendisiyle birleştirir (*Kor. I.* 10/1). Vaftizin etkisi daha yoğun ve daha uzun olmasına rağmen, Evharistiya'daki Mesih'in kurbansal varlığı geçicidir;

---

[673] Çeşitli dinlerde üzerine kutsal objeler konan taş, ağaç ya da metalden yapılmış olan masa benzeri nesenler, Hıristiyanlıkta "Evharistik Masa" için bu terim kallanılır. Şinası Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 27. Ayrıca "altar" ve onun Yahudi dinî tarihindeki yeri için bkz. Madaleine & Miller, "Altar", *HBD*,s. 13-14.

[674] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, 197.

[675] Amiot, *a.g.e.*, s. 197.

[676] Amiot, *a.g.e.*, s. 198.

[677] Amiot, *a.g.e.*, s. 200.

ancak hayat verme şeklindeki etkisi devam eder. Mesih'in "hayat veren Ruh" olan bedeni, Kutsal Ruh'la kuşatılır. Onun kutsal bedeni, Hıristiyanların Kutsal Ruh vasıtasıyla kendisiyle tam olarak asimile olduğu aracı haline gelir. Evharistiya'da mümini bedenin bir parçası yaparak inananları Mesih'le birleştirmedeki Mesih ve Kutsal Ruh'un ortak çalışmasını (*Gal.* 3/26-28) görmek mümkündür[678].

Mesih'in bedeninden ve kanından bahseden yerler, bununla İsa'nın kendisinden söz etmezler. Bu kullanım daha ziyade kurban terminolojisi içinde bir anlam kazanır. Bu yüzden de, Son Akşam Yemeğinde kâsenin "benim kanımda Yeni Ahit" olarak tanımlanması, kurban düşüncesi göz önüne alınmaksızın taşdığı derin anlamdan mahrum kalır. Bu anlam, Mesih'in kanının, Tanrı ile halkı arasındaki barışmanın kendisiyle gerçekleştirildiği bir vasıta olduğu ve günahların bağışlanmasını ve yeni ilişki için onun akmasının zorunlu olmasıdır[679]. Mesih'in kurban olarak sunulmasıyla Tanrı ile insan arasında gerçekleştirilen barışmayı bu yemek temsil eder. Son Akşam Yemeği, Hıristiyan cemaatinin birliğinin bir göstergesidir. Onlar bu yemeğe katılmakla, onun tanırsal-beşeri tabiatından bir pay alır ve Mesih'in bedeni haline gelirler. Bu aynı zamanda Hıristiyan birliğini de oluşturur[680]. Mesih'in bedenine ve kanına katılma, onun halkının Mesih'in ölümüne katılmasından başka bir anlam ifade etmez.

Pavlus'un, Mesih'in ölmesi ve dirilmesi ile başlayan ancak onun ikinci gelişiyle tamamlanacak olan kurtuluş anlayışının yansıması olan "şimdiden" "henüz değil" arasındaki gerilim onun bütün düşünce tarzında yansır. "Henüz değil" noktası yalnızca Evharstiya'da ortadan kalkar[681]. Evharistiya'da geriye ve ileriye olmak üzere iki yön ifade edilir. Aynı zamanda ileriye bakarak, inanan "henüz değil"i unutmaz. "Bu ekmeği her yediğinizde ve bu

---

[678] Amiot, *a.g.e.*, s. 202.

[679] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 190.

[680] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 424.

[681] Cullmann, *Salvation in History*, s.258.

kâseden her içtiğinizde, Rabb'in gelişine dek Rabb'in ölümünü ilan etmiş olursunuz" (*Kor.* I 11/26).

Pavlus, inananın ekmeğe ve kâseye katılımının çarmıha gerilen ve dirilen Rabb'in bedenine ve kanına katılmadır, diyerek Rabb'in Son Akşam yemeğinin "şimdiden" oluşunu vurgular. Bu sakrament boyunca "şimdiden", geçmişin takdimi ve geleceğin beklenmesinden dolayı özel bir tarzda gerçekleşir. Pavlus, "Henüz değil"i ise acı bir şekilde hisseder (*Kor. I* 11/30)[682].

Hahn, vaftizin ve Evharistiya'nın tebliği ile Hıristiyanın Mesih'in çağdaşı haline geldiğini söyler. Yani, Hıristiyan imanı vasıtasıyla inanan, Golgota'da yaşanana geri döner ve dirilişin gücüne katılan biri haline gelir. Stanley, Hahn'ın bu yaklaşımının zafiyetinin bu düşüncenin Pavlus'da olmaması, olduğunu söyler[683]. Ancak bir düşüncenin Pavlus'da olup olmadığı düz metin okumalarıyla karar verilecek bir şey değildir. Onu söylediklerinden böyle bir şeyin var olduğu çıkartılabilir. Yoksa kendisinden önceki Hıristiyanların ulaşmadığı bir takım sonuçlara nasıl ulaştığını net olarak ortaya koymak mümkün olmaz.

Pavlus'un Evharistiya ilgili ifadelerinin Yahudi kaynaklı bir özellik taşıyıp taşımadığı sorusuna, Paskalya ile bazı benzerlikler taşısa da, ilişkinin varlığına dair metinlerden hareketle kesin bir cevap verilmez. Yahudilerde yemekten önce Tanrı adına şükretme olmakla birlikte, Hıristiyan Evharistiyasının önceki benzerleri olabilecek ve ekmek ve şarabın ilahla bir olmayı mümkün kılacağına inanılan ritüel bir yemek yoktur. Kan içme gibi bir uygulama ise Yahudilere tamamen yabancıdır [684]. Böyle olmakla birlikte Pavlus, hem Vaftiz hem de Evharistiya için Eski Ahit'ten örnekler bulma gayreti göstermekten geri durmaz. "Kardeşler, atalarımızın hepsinin bulutun altında korunduğunu ve hepsinin denizden geçtiğini

---

[682] Cullmann, *a.g.e.*, s. 260.

[683] Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 7-8.

[684] Grant, *Saint Paul*, s. 126. Evharistiya'nın Yahudi kökenin *Passover* değil de, *Kiddush* olduğu ve *Kiddush* ile arasındaki benzerlikler ve farklılıklar için bkz. G. B. H., "Jewish Antecedents of The Eucharist", *JTS*, vol. III, 1902, s. 356-369.

bilmenizi istiyorum. Musa'ya bağlanmak üzere hepsi bulutta ve denizde vaftiz edildi. Hepsi aynı ruhsal kaya dan içtiler ve o kaya Mesih'ti..." (*Kor. I* 10-5).

Pavlus'un Evharistiya ilgili düşüncesindeki bu Musevî hatıralar birincil bir önem taşır. Ancak Mesihî yemeğin liturjik selefi *İşaya*'da daha önceden ifade edilmiş olan şeydir. Bu yönüyle Evharistiya, "bu ekmek, İsrail'in Mesihi'dir" sözlerinin eşlik ettiği Qumran'daki yemekleri andırır. Mesih'in gelişini beklemede bu yemeğe katılanlardan her biri, şahsî bir temsilci olarak hareket eder. Bu ruhla Pavlus tarafından konulan ritiüelin kutlamaları, İsa'nın dünyaya ilk gelişini ortadan kaldıran geçmişteki Son Akşam Yemeği'ni hatırlamakla kalmazlar aynı zamanda, onun ikinci gelişini de sabırsızlıkla beklerler[685].

Evharistiya, Hıristiyanların hayatında, Tanrı'yla ve Mesih'le ilişkinin sürdürülmesi anlamında önemli bir rol oynar ve bu yüzden de herhangi bir doktrinden daha önemlidir. Pavlus, onun detayları üzerinde durmakta oldukça dikkatlidir. Bu yüzden de, bu seremonin uygun bir şekilde yerine getirilmesi hususunda mektup yazdığı cemaatleri uyarır[686].

Pavlus tarafından tasvir edildiği şekliyle Evharistiya'da önce, ekmek sonra yemek ve arkasından da şükran gelirdi. Ancak Pavlus'un ölümünden sonra belli olmayan bir zamanda, ekmek ve şükranın arası ayrıldı ve şükran ayrı, yeniden düzenlenmiş bir ritüel halini aldı[687].

A. SIR DİNLERİ VE EVHARİSTİYA

İsa öncesi kurtarıcı tanrı -Mitra, Suriye Baali, Kibele vs.- inançlarında, tanrıyla kurtulma anlamında birleşme, ayinsel bir takım uygulamaların yanısıra tanrının parçasını temsil eden bir parçayı

---

[685] Grant, *Saint Paul*, s. 125.

[686] Grant, s. 126.

[687] Pavlus'daki bu ekmek şarap sırası ve onun Yahudi benzeri yemeklerdeki ve daha sonraki Hıristiyan tarihindeki uygulamaları için bkz G.B. H., "Jewish Antecedents of The Eucharist", *JTS*, vol. III, 1902, s. 356-369; Grant, *Saint Paul*, s. 126.

toplu olarak hususî yemeklerde yenmesiyle de gerçekleştiği kabul ediliyordu. Bu dinî yemekler, inananlar arasındaki kardeş oluşu sembolize ediyor şeklinde yorumlanıyordu. Cumon, bu yemeğe katılan insanların, yedikleri hayvanın etini ilahın eti olarak kabul ettiklerini ve sonuç olarak, tanrıyla birleşeceklerini ve öz ve sıfat olarak onun aynileşmeyi beklediklerini nakleder[688].

Justin, Mitra sır dininin, o zaman bilinen bir takım dualarla birlikte mümine bir parça ekmek ve bir kase şarap sunulmasını gerekli kılan bir kısım ritüeli içerdiğini nakleder; ancak bunların neler olduğunu açıklamaz. Mitra'nınkine benzer şekilde Kibele inancında da tâbîlerin katıldıkları kutsal yemekler vardır. Bu yemeklerde Kibele ile özdeşleştirilen bir müzik aleti olan Santur'a ve Attis ile özdeşleştirilen müzik aletlerine ekmek ve şarap konulur ve bu ekmekten yer şaraptan içilirdi. Bunlar, kurtarıcı tanrının yenilmesini ve onun özünün içilmesini sembolize etmekteydi[689].

Bultmann, Mesih'in bedeninin bir parçası olmak şeklindeki Pavlus'un düşüncesinin Gnostizm'den, onun ölümüne katılmanın ise, sır dinlerinden[690] alınma düşünceler olduğunu söyler. Ancak, çağdaş kurtuluş öğretilerinden almış olsa da, bunların Pavlus'un gerçek düşüncesine göre yorumlanması gerektiğini söyler. Bu yaklaşımlarda insanın büyüsel bir değişimi yoktur, daha ziyade eskinin yerini alan yeni bir ben anlayışı vardır[691].

Pavlus'tan Aziz Augustin'e kadar bütün kilise mensupları Hıristiyan ekmek şarap ayini ile bu ilk dönem kurtarıcı tanrıyla ilgili dinî yemekler arasındaki benzerliklerin farkındaydılar ve buna gerekli ihtimamı gösterdiklerine dair yeteri kadar delil vardır. Ancak benzerliğin farkında olmalarına rağmen onu farklı şekilde yorumlar-

---

[688] Guignebert, *el-Meshiyye,* s. 99.

[689] Gugnebert, *a.g.e.*, s. 99.

[690] Genel olarak sır dinleri ve bunlardaki uygulamalar hakkında bkz. Mircae Eliade, "İlkel Toplumlarda Gizli Kadın ve Erkek Toplulukları", *P.S.İ*, cilt I, sayı 2, 1988, s. 133-151; Lena Weishau, "Kadim Mister Dinleri", *a.g.d.*, cilt I, sayı 2, s. 152-160; Lena Weishau, "Misterler, Ezoterizm ve İnisiasyon", *a.g.d.,* I, 2, s. 161- 166.

[691] Bultmann, *TNT*, I, 310-11.

lar: Bu benzerlikler, Şeytan'ın Mesih'e benzemek isteğinden ve kilisenin ritüellerini ve ayinlerini, müşriklerin kendi sır dinlerinde yerine getirme isteklerinden kaynaklanmaktadır[692].

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, ilk dönem sır dinleri ve onlarla Pavlus'un takdim ettiği ve bugün Hıristiyanların sakramentlerinden biri olarak bilinen Evharistiya arasındaki bu tür benzerliklerin olmasından dolayı, benzerliklere yönelik açıklamalar getirilmek zorunda kalınmıştır. Bu açıklama tarzları, Pavlus'un sakramentler olarak isimlendirilenleri, yukarıda zikredilen sır dinlerinden aynen aldığı, bunlara yeni anlamlar kazandırdığı ya da bu Sır Dinleri'nin Pavlus daha doğrusu, Hıristiyanlık sonrası olduğu[693], bu yüzden de etkilenmenin tersinden olduğu veya şeklen aralarında benzerlik olsa da, vurgularının farklı yönlerde olmasıyla birbirinden ayrıldığı şeklindedir.

Hıristiyanlıkla, yukarıda zikredilen ilk dönem Sır Dinleri arasındaki benzerlik yalnızca belli bir takım ritüellerle sınırlı da değildir. Benzerliğin boyutu daha da geniştir[694]. Bazılarının savunma bâbında söyledikleri gibi, Evharistiya'nın ya da mesela, vaftizin sır dinlerindeki uygulamalardan farkı, ahlâkî boyuta daha fazla önem vermesi değildir. Çünkü sır dinleri de tabilerinden, Hıristiyan inancının istediği ahlâki erdemleri onların gerekli gördüğü boyutta olmasa da, yerine getirmelerini isterler[695]. Bu yüzden, vaftizi ele

---

[692] Grant, *Saint. Paul*, s. 126.

[693] Ancak bu yaklaşım tarzı günümüzde savunulması mümkün değildir. Tercih edilen, Hıristiyanlığın aracı bir kurtarıcıyla insan oğlunun ebedî kurtuluşunu temine ehemmiyet veren çevredeki dinlerden etkilenmiştir. Bu inancı muhafaza eden ve onu belli merasimlerle ve bu anlamda yorumlayan dinler ondan önce de vardılar ve Pavlus'un yaşadığı Yunan dünyasında bunlar oldukça yaygındı.

[694] Daha fazlası için Guignebert'in *el-Mesîhiyye*, s. 100; Evharistiya ve Trakya dionisos ritülleri arasındaki benzerlikler için bkz. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 214.

[695] Guignebert, *el-Mesihiyye*, s. 101; Amiot, sır dinlerinin Pavlus üzerinde etkisinin olmadığını söyler. O da, bu ritüellerin ahlâk meselesini bir kenara bırakmalarıya Pavlus'un bakış açısından farklı olduğunu ileri sürer. Bu inasiasyonların, mekanik olarak etkisini icra edeceği öğretilir. İnisiye edilenin kendi adına mutlu bir hayat için birleşmeyi istediği ifade eder. Kurtuluş mese-

aldığımız bölümün sonunda söylediğimiz şeyi, aynı şekilde vaftizin yerine Evharistiyayı koyarak söylemek mümkündür. Bu ayin de, incillerin anlattığı anlamda köken olarak İsa'ya ve ondan önce de Yahudi kutsal yemeklerine[696] kadar gitse de, Pavlus'un bu yemeğe kazandırdığı -Mesih'in etini yiyerek ve kanını içerek onunla bir olma- anlam, bu yemeklerin hiçbirisinde yoktur. Böyle bir anlam içeriyor olsalar bile en azıdan bize kadar gelmemiştir.

B. VAFTİZ VE SON AKŞAM YEMEĞİ (EVHARİSTİYA)

Hem vaftiz hem de Evharistiya; birincisi, onun ölümüne katılma, ikisincisi ise, Mesih'in etine ve kanına katılma anlamında[697] Mesih'in ölümüyle ilişkilidir. Keza Mesih'in bedeni olarak kilisenin birliği de, ikisine bağlıdır. Vaftiz, giriş ve bedene katılma olarak; Evharistiya ise, bedeninin birliği olarak bir ekmeğin yenilmesiyle tekrar tekrar alınır ve yeniden ifade edilir. Hem vaftiz hem de Evharistiya, kurtuluşun vasıtaları olarak ayrı fonksiyonlara sahiptirler. Vaftiz, "günah için ölümden" "Tanrı için yaşamaya" (*Roma.* 6/11) ve eski insandan yeni insana geçişi temsil eder. Bu yüzde de, kurtuluşun birleştirici vasıtasıdır; ilk ve son kez yapılmıştır ve bir daha tekrarlanamaz. Evharistiya, Mesih'in ölümünün kurtarıcı öneminin sürekli bir şekilde ilan edilmesidir. Hem "şimdiden"i hem de "henüz değil"i temsil eder. Ekmek ve şarapla, Yeni Ahit'in

---

lesi olmadığını ve tanrıların hiçbirinin günahkârların bağışlanması için ölmediğini söyler. Bu pagan sır dinlerinde, Pavlus'un bütün Hıristiyanlar için arzuladığı tabiatüstü menfaatle ortak olan hiçbir yön yoktur. Amiot. *The Key Cancepts af St.Paul*, s. 46. Amiot'un buradaki yaklaşımı onun genel tavrının bir yansımasıdır. O, Pavlus'un yetiştiği ortamdan yalnızca Yahudi eğitiminin onu düşünce tarzını belirlediğini ortaya koymaya çalışır.

[696] Pavlus'un Evharistiya anlayışının Yahudi kutsal yemeklerinin mesela, Passover'le benzer özellikler taşıdığı, dolaysıyla Yahudi bir kaynaktan geldiği yaklaşım için bkz A. D.Nock, "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments", Mnemosyne Bibliotheca Classica Batava Serias, IV, vol V, 1952, s. 178-210. Ayırıca, Mesih'in kanın içilmesi ve etinin yenilmesi kullanımının dışında, Evharistiya'nın Yahudi Passover'le bağlantısı için bkz. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 242-251.

[697] Grant, *Saint Paul*, s. 124. Ortak bir amaçları olmakla birlikte, Evharistiya, vaftiz olmaksızın hem kadın hem de erkek tarafından uygulanabilir. Uygulamalarının yanyana olması gerekmez. Grant, *a.g.e.l*, s. 124.

kurbansal yemeğinin tamamlanması olarak şimdiden kutlandığı gibi, hem Mesih'in ölümünün hatırlanmasında hem de onun beklenmesi için de kutlanır. Bu yüzden vaftiz, Evharistiya için uygun olan yolu açar. Her ikisi de, aynı ölümü ve onun kurtarıcı önemine katılımı mümkün kılar. Bu yüzden ikisi de aynı imanı gerektirir[698].

XI. KİLİSE ANLAYIŞI

İncillerde nadir olarak yer almasına rağmen (*Matta*.16/18, 18/17), Pavlus külliyatında kelime sık sık kullanılır. *Elç. İşl.*'inde ilk dört bölümde bulunmaz. Ancak Pavlus'un hikâyesinin anlatımından önce "kilise/inananlar topluğu" anlamında yalnızca (5/11) bir kez kullanılır. Pavlus'un hayatını anlatmaya başladıktan sonra ise 21 kez kullanılır. Pavlus'un kendisine izafeti sahih olan mektuplarında 44 (Pavlus'a izafeti tartışmalı olanlarda 15, Pastoral mektuplarda ise, 3) kez kullanılır. Buradan ilk Hıristiyanların bir *ekklesia/kilise* olarak Mesih'teki birleşmelerinin farkına varmalarının bir müddet sonra gerçekleştiği anlamı çıkartılabilir. Pavlus'un Şam vizyonunu konu edinen rivayetlerde, ne *Mesih'in Bedeni* ve ne de *kilise*nin yer almaması, Pavlus'un o zaman Hıristiyan toplumunu bu ifadelerle düşünmediği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü bu iki kavramı, mektuplarında Hıristiyan cemaatini ifade etmek için kullanır[699]. Pavlus'un bu kelimeyi kullanması, Yeni Ahit'in diğer metinlerinin kullanımlarından önce olduğu için Pavlus'un kullanımının anlaşılması onların kullanımının anlaşılması için de önemlidir[700]

Pavlus'un kullandığı *ekklesia* (εκκλησια) kelimesinin anlamını tesbit ederken dikkatli olmak gerekmektir. Pavlus'un Yunanca *ekklesia* (εκκλησια) kelimesiyle yeni toplum anlamını vurgulamak iki bakımdan uygun değildir: Birincisi, Pavlus Hıristiyanlar için

---

[698] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 425.

[699] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 95; Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 699.

[700] P.T. O'Brien, "Church", *DPL*, s.124.

"kutsallar [701] (yirmiden çok)"; ortak inanca gönderme yapıldığında "kardeşler (yaklaşık yüz kez) ve Tanrı'nın gerçek İsrail'ini oluşturan yeni topluluğuna işaret etmek için "bütün inananlar (*Roma.* 4/11)"; "vaadin çocukları (*Gal.* 3/29, 6/16: *Filip.* 3/3)" ve "hakiki sünnet" gibi farklı ifadeler kullanır. İkincisi, Yunanca *ekklesia* kelimesinin arkaplanında Aramca ve İbranice vardır, bu yüzden de hem linguistik hem de kök olarak kelimenin arkaplanı çok net değildir[702].

Yukarıda inanlar topluluğunu ifade etmek için *ekklesia* dışında kullanılan diğer kavramlardan bahsedildi. Bunların yanı sıra kullanılan ve kilise/inananlar topluluğu/toplantısının kastedildiği iki kavram daha vardır. Birincisi, mecazî olarak Tanrı'nın halkına işaret etmek için kullanılan *mabet*tir. Pavlus bu kelimeyi, Kutsal Ruh'un takdis edici faaliyeti sayesinde Tanrı'nın ikâmet ettiği yeri oluşturan kurtulmuş toplum anlamında ve Korint'teki topluluk arasında ayrılık tehlikesi baş gösterdiğinde yazdığı mektubunda kullanır[703].

Kiliseye gönderme yapıyor olarak anlaşılabilecek bir diğer kavram da *beden* benzetmesidir. "İster Yahudi ister grek, ister köle isterse özgür olalım, hepimiz bir beden olmak üzere aynı Ruh'ta vaftiz olduk ve aynı Ruh'tan içmemiz sağlandı[704]". Ancak Pavlus, bu benzetmeyi karşılıklı davranışlarında herhangi bir ölçü tanımayan inanların birbirlerine iyi davranmaları gerektiğini göstermek için kullanır. Ona göre, beden birdir, ancak, her azânın bir görevi vardır. Kilise atomik fertlerden değil, birinin acısıyla diğerinin de etkilendiği (*Kor.* I 10/17), herkesin bir fonksiyonun bulunduğu bir

---

[701] Weiss, bu kullamın Yahudilikten alındığını İsarail'in ideal haklarının mirascılarının olduğu anlamında kullandıklarını söyler. Weiss, *Earliest Christianity*, II, 626.

[702] Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 699.

[703] *Kor.* I 3/16-7; *Kor.* II 6/16-8. İnanların Tanrı'nın içinde ikamet ettiği bir yapıyı oluşturdukları ve ayrılığın bu yapıyı kirletmek anlamına geleceğini ifade eder. İnanların yaşayan Tanrı'nın mabedi olduğunu tekrarlayarak Eski Ahit'teki Tanrı'nın halkıyla birlikte olduğu düşüncesini daha da ileri giderek, O'nun hakikaten aralarında mevcut olduğunu söyler. O'Brien, "Church", *DPL*, s. 127.

[704] *Kor.* I 12/13.

organizmadır[705]. Bu yüzden de, insanların birbirlerinden ayrı yaşamaları mümkün değildir[706]. Burada kullanılan *beden* benzetmesini, bir cemaat anlamında değil, bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Zaten *Rom.* 12/4-5 de aynı benzetmeyi inanların birbirleriyle ilişkileri anlamında kullanmıştır[707]

Bu gün kilise olarak tercüme edilen kelimeyi Pavlus'un serbestçe kullanıyor olması, bu kelimenin kendisi için özel bir anlamı olmadığını, ancak mektup yazdığı hedef kitlenin kavramı bildikleri içinde tarife ihtiyaç göstermediği anlamında da kabul edilebilir. Kelimeyi hem tekil hem de çoğul olarak kullanması, onun tek bir kiliseden bir çok kiliseye oradan da evrensel kilise anlayışına gittiği değil de tersinin doğru olduğu kabul edilir. Pavlus kiliseyi, yeni ve küçük bir varlık olarak değil, Korint'te var olan ve gerçek İsrail olarak *Qahal-Yahveh* karşılığı "Tanrı'nın kilisesi" yani, belli bir ikametgâhı bulunan (*Kor.* 1/2) bir cemaat olarak düşünür.

Pavlus, takibâta uğrattıklarını da 'Tanrı'nın kilisesi" ve "kilise" olarak zikreder (*Kor.* 15/9; *Gal.* 1/13; *Filip.* 3/6). Burada kastedilen kilise, eskatolojik bir toplumdur. Ancak, burada eskatolojik beklentide bir müessese olarak kilisenin yeri olduğu anlamında değil[708] de, eskatolojik bir toplum olarak kilisenin, Tanrı'nın Krallığı'nın yakın gelişini bekleyen bir hareketin kalbi olması şeklinde anlaşılması gerekir[709].

Mektuplarındaki kullanımlardan hareketle "kilise" kelimesiyle kastettiği anlamlarda kesin bir gelişimin olduğu görülebilir. *Selaniklilere I. Mektup*'ta Pavlus'un, *ekklesia* kullanımı hem yerel kilise (1/1. krş. *Sela. II* 1/1) hem de "Tanrı'nın kilisesi" (*Sela. I* 2/14) anlamına gelir. İkinci anlamda kelime, ortak iman ve ibadetlerin-

---

[705] Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.202.

[706] *Kor.* I 12/27; O'Brien, a.g.m., *DPL*, s. 127.

[707] "Bir bedende ayrı ayrı görevleri olan çok sayıda üyemiz olduğu gibi çok sayıda olan bizler de Mesih'te bir bedeniz ve birbirimizin üyeleriyiz" O'Brein, a.g.m., *DPL*, s. 127.

[708] *Ekklesia*/kilisenin organize yerel bir kilise anlamında olduğuna dair bkz. Weiss, *The Earliest Christianity*, II, 620; Leander, *Paul and His Letters*, s. 60.

[709] Prdudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 699.

den gelişen Selanikliler birliğini/beraberliğini gösterirken, birincisinde ise Pavlus tarafından primitif Yahudi cemaatleri için tercih edilen bir sıfat olarak kullanılır[710].

Yetmişler Tercümesi'nde *ekklesia,* özellikle göçebe çöl hayatında İsrail meclisine verilen bir ad olan *qahal* teriminin karşılığı olarak yer alır: "Rabb'in cemaati/*ekklesia* (*Tes.* 23/2), "Tanrı kavminin toplantısında/*ekklesia* (*Hakim.* 20/2) kullanımları gibi. Kelime aynı zamanda liturjik toplantı halindeki İsrailliler'e işaret etmek için de kullanılırdı (*Kral. I* 8/55; *Tarih.* 29/10)[711].

Eski Ahit kitaplarındaki kullanımlarına rağmen Pavlus'un kelimeyi kullanırken verdiği anlamın tam eşiti Qumran Literatürün'de (1QM 4/10) bulunur. Qumran cemaatinde, "Tanrı'nın cemaati" eskatalojik savaşta taşınacak bayraklardan birinin üzerine yazılmıştır. Tabire Filistin Yahudi arka planının verilmesi, Hıristiyan

---

[710] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s.204; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 96.

[711] Amiot, *a.g.e.*, s. 204. Ekklesia "toplantı" kelimesi *ek-kalō* 'celbetmek, bağırarak çağırmak', bir orduyu toplanmaya çağırmak için kullanılan bir fiilden türemiştir. Fiil, Euripides ve Herodotus'dan (m.ö. V. yy) beri bilinir ve Grek şehir devletlerinin vatandaşlarının halka açık toplantısını gösterir. Eski ve Yeni Ahit'in tercüme edildiği zamandan önceki yüzyıllarda, siyasî bir fenonmen olarak karakterize edilirdi. Eski Ahit'in Yunanca tercümesi olan Yetmişlerde ise, İbranice *qahal*ın karşılığı olarak tercüme edilir. Kelime, dinî olduğu kadar dinî olmayan anlamlarda, bir ordunun savaş için toplanması (Sam. I 17/47; *Kor.* II 28/14), serkeş ya da tehlikeli bir kalabalığın toplanması anlamında kullanılır. Özel anlamda ise, İsrail oğullarının Tanrı'yı dinlemek için yılda üç kez Sina ve daha sonra Sion dağında toplanmalarına işaret eder. Bazan da kabilelerin reislerinin toplanması anlamında kullanılır. Josephus da, farklı yerlerde siyasî, dinî ve kendiliğinden toplantılar için aynı kelimeyi kullanır. Philo da kelimeyi klasik Yunancaki anlamında kullanır. Böylece Yeni Ahit'ten önce ve onun döneminde *ekklesia* kelimesi, hem Yunan hem de Yahudi dünyasında, halkın toplanması ya da bir araya gelmesi analmını ifade ediyordu. Bir "organizasyon"u ya da bir "toplum"u göstermiyordu. Esas olarak dinî bir anlamı olmamasına ve seküler bir karakterde olmasına rağmen, Yetmişler Tercümesinde Tanrı'nın sözünü dinlemek için bir araya geldiklerinde oluşan topluluğu için de kullanılır. Yahudi kutsal metinlerinde Yahudi cemaatini ifada etmek için kullanılan kelimeler ve kullanım sıklıkları için bkz. Beker, *Paul the Apostle*, s. 315; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 328. Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 96; O'Brien, "Church", *DPL*, s. 124.

tarihinde teşekkül eden ilk birlikler ve özellikle de Yahudi kökleri vasıtasıyla "eski cemaate" bağlanan İsrail'in ilk yahudici cemaati için uygundur[712]. Ancak, Klaus Berger de, kelimenin Hıristiyanî anlamının helenistik ve helenistik Yahudi kullanımından alındığını (*Elç. İşl.* 19/39) ve ibadet için toplanan cemaati ve sonuç olarak yalnızca bu maksatla toplanmış olan grupların sürekliliğine işaret ettiğini göstermiştir[713].

Pavlus'un *ekklesia* kelimesini ikili *anlamda* kullanımı, büyük mektuplarında (*Roma. Kor. I-II Gal.*)[714] yer alır. Yahudiye'daki ilk kiliseler için kullandığı "Tanrı'nın kiliseleri" tabirini Korint kilisesi için de kullanır ".. yani, Korintos'da olan Tanrı'nın kilisesi (*Kor. I* 1/2)". Pavlus'un Filistin'deki ana kiliseler için kullandığı tabiri Korintos cemaati için de kullanması, onun *ekklesia* anlayışının genişlediğini ve Hıristiyan cemaatını yerel engelleri aşan bir şey olarak düşünmeye başladığını gösterir. Bu kullanım, Pavlus'un evrensel kilise anlayışının tohumunu oluşturur[715]. Pavlus için, "kilise" Mesih'in kurtuluştaki rolüne dair düşüncesindeki gelişmeyi temsil eder. Kilise, "tek bir Ruh'da tek bir beden oluşturmak için (*Kor.* I 12/13)" vaftiz olunan insanlardan oluşan Mesih'in somut ifadesidir. Yerel engelleri aşan tek bir bedendeki inananların

---

[712] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 96.

[713] Beker, *Paul the Apostle*, s. 317. Aynı maksat için biraya gelen insanlar anlamında kullanıldığı hakkında bkz. Grant, *Saint Paul*, s. 143. Hobbes'da da *kilise*, bir ev anlamında alınmadığı zaman, Grek toplumunda ifade ettiği şeyle aynı anlama gelir yani, *magistra*nın onlarla konuşmasını dinlemek için toplanmış cemaat ve yurttaşlar topluluğu; Roma toplumanda ise, buna *concio* denilirdi: konuşan kişi ise, *eccleiastes* ve *consionator* olarak anılırdı. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, II. baskı, İstanbul, 1995, s. 324.

[714] Galatyalı'lara Mektup'ta, Yahuda, Mekadonya ve Kenrae yerel kiliseleri anlamında, *Gal.* 1/2, 22; *Kor.* II 8/1; *Rom.* 16/1. Yahuda'daki ilk kiliseleri ifade eden "Tanrı'nın kiliseleri" anlamında ise, *Kor.* I 11/16.

[715] Barett, *Paul An Introduction to His thought*, s. 122; Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 96; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 204; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 329. Bir bütün olarak kilise anlamında kullanımın *Efeslilere* dışında Pavlus'un mektuplarında nadir oluşu, Morgan'ı, *Efeslilere*'nin otantik olmadığının bir delili olarak kullanılır. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 199

birliği anlamında kilise, Pavlus'un Hıristiyan teolojisine yaptığı en büyük katkıdır. Pavlus'a göre, inananlardan oluşan bu birlik, Mesih İsa'da insanların kurtuluşunu hedefleyen plandan doğmuştur. Pavlus için nihai anlamda "Tanrı'nın kilisesi", hem Yahudileri hem de Yunanlıları aşan ancak, inandıklarında onları birleştiren bir ünitedir "Yahudiler'in ve Grekler'in ya da Tanrı topluluğunun tökezleyip düşmesine neden olmayın (*Kor.* I 10/32)"[716].

Tarihsel Pavlus için kilise, her şeyden önce Tanrı'nın hakimiyetinin gelecekteki gelişini bekleyen, geçici eskatolojik bir cemaattir. 'Mesih'in bedeni (=kilise)', dirilen Mesih'in bedeni ile aynı değildir. Ve kilisenin organik gelişimi, Mesih'in İkinci gelişinin (*Parousia*) yerini almaz. Kilise Tanrı'nın krallığı ile de aynîleştirilemez. Kilise, Pavlus'un düşüncesinde merkezi bir yere sahip olmakla birlikte, onun ilgisi, kiliseyi tanımlayan iki merkez: eskatoloji ve kristoloji tarafından belirlenir. Bunlar, Pavlus'un kilise anlayışının kurucu unsurlarıdır. Onların karşılıklı ilişkilerinin doğası, kilisenin karakterini ve fonksiyonunu tayin eder[717].

Ekklesia eskotolojik önemi olan bir özelliğe sahip olmasına rağmen, gelecekte gerçekleşek bir cemaat anlamındaki eskatolojik bir kullanım, Pavlus'da yoktur. Çünkü Pavlus, *ekklesia*yı gelecek bir gerçeklikten ziyade mevcut bir gerçeklik olarak görür. Semavî kilisenin apokaliptik tasviriyle ya da gerçek kilisenin gelecekte bir araya gelişiyle ilgilenmez. Bu yüzden de, Yahudi helenistik Hıristiyanlık'ta yaygın olarak bulunan 'Senin kilisen dünyanın sonunda bir araya gelebilir/gelecektir" gibi eskatolojik ümit ifadeleri Pavlus için düşünülemez[718].

Kiliseye katılma şartı, Mesih'de tamamlanır ve kişisel gayretle bu katılım gerçekleştirilemez. İnananların katıldığı kilise, kutsallığını Mesih'de kazanır (*Kor.* I 6/11). Bu yüzden Hıristiyanlar, şimdi 'kutsal', 'çağrılmış' ve 'seçilmişler'dir.

---

[716] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 97.
[717] Beker, *Poul the Apostle*, s. 303.
[718] Beker, *o.g.e.*, s. 316-17.

Aralarındaki ırkî ve cinsî farklılıkların kalkması anlamında Mesih'te inananların eşitliğini vurgulanmasına rağmen, bu eşitlik cemaat toplantılarında pek yankısını bulmaz. Kadınların toplantılarda soru sormamaları gibi şeyler var olmaya devam eder[719].

Mektuplarının hiçbirinde kilise görevlilerinden bahsetmez. Pavlus dönemi kilisede (Hıristiyan cemaatinde) 'sabit görevler' ya da papazlığa atanma ritüelleri yoktu. Kullanılan otoritenin meşrulaştırıcı unsuru, 'ruhsal lütuflar' olarak kabul edilen Evharistiya'daki lütuflardı. Cemaatlerin (kiliselerin) liderleri, muhtemelen ev sahipleri, idarî memurlar ve hususî kehanet ve yorum lütuflarına sahip olarak kabul edilen halktan insanlardan oluşuyordu ('peygamberler' ve 'öğretmenler' krş. *Kor. I* 12/28). Bu görevleri yerine getirenlere yönelik verilen ve kilisedeki hiyerarşiyi ifade eden isimlerin ilk ve son defa zikredilişi *Filipelilere*'de yere alır. *Filipelilere*'in daha selamlama kısmında, gözetmenlerden (*bishop*) ve şammaslardan (*deacon*) bahseder. Pavlus'un sahih mektuplarından *Filipeliler* dışında bu görevlililerden bahsedilmemesine rağmen, pastoral mektuplarda bu hiyerarşinin heryerde kurumsallaştığını gösteren ifadeler yer alır[720].

Pavlus *ekklesia* kelimesini farklı birkaç anlamda kullanılır. Bu anlamlar kullanıldıkları bağlamlardan hareketle şu başlıklar altında incelenebilir.

A. YEREL TOPLANTI YA DA HIRİSTİYAN MECLİSİ ANLAMINDA KİLİSE

Kronolojik olarak ilk kez kilise, *Selanikliler'e I. Mektup* 1/1'de "Selanikliler kilisesi (*ekklesia*)/Selanik inananlar topluluğu" şeklinde kullanılır. Aynı tabir şehirdeki Yunan ve Yahudi toplulukları içinde kullanılır. Ancak Hıristiyan topluluğu, Baba Tanrı'ya diyerek Yunanlılarınkinden ve Rab İsa Mesih'e ait diyerek de Yahudililerinkinden ayırlır. Buradaki kullanımın bir araya gelme anlamında

---

[719] *Kor.* I 12/25; *Kor.* I 8-10; Beker, *Paul the Apostle*, s. 323.

[720] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 213. Kilise görevlileri ve kilisedeki önem sırası hakkında bkz. Barett, *Paul, An Introduction to His Thought*, s. 123; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 450 vs.

olduğu, mektubun sonunda, onun erkek ve kız kardeşlere okunmasını istemesinden anlaşılır. Keza, kelimenin tekil kilise ve çoğul kiliseler kullanımlarında aynı anlamı, yani her birinin kendine özgü bir organizasyonu olan[721] yerel toplantıları ya da yerel Hıristiyan cemaati ifade eder. Bu kullanımlardan Hıristiyanların günlük ve düzenli olarak bir araya gelen bir grup özelliğine sahip bir topluluk olduğu çıkartılabilir[722]. Weiss, hem tekil hem de çoğul kilise kullanımlarının tek bir topluluğu gönderme yaptığını[723] ancak bütün Hıristiyanları[724] ifade eden şekilde de kelimenin kullanıldığını söyler[725].

Birisine yani Tanrı'ya ya da Mesih'e izâfeten kullanılan kilise ise, bu cemaatı meydana getirene yani Tanrı'ya ait olmayı[726] ya da kendisi vasıtasıyla cemaatin meydana geldiği kimseye yani Mesih'e ait olma[727] anlamını ifade eder[728].

---

[721] "Tanrı'nın kiliseleri" Sel. II 1/4, Yahudiye'deki "Tanrı'nın kiliseleri" 2/14; *Gal.* 1/2; *Kor.* I 7/17; 11/16; 14/33, 34; *Kor.*II 8/19, 23, 24, 11/8, 28; 12/13; *Rom.* 16/4, 16; Asya'daki kiliseler *Kor.*I 16/19; Galatya daki kiliseler *Gal.* 1/2; *Kor.* I 16/1, Makedonya daki kiliseler *Kor.*II 8/1; Yahudiyedeki kiliseler *Gal.* 1/22; Amiot, *a.g.e.*, s. 204; Ridderbos, *a.g.e.*, s. 328; Grant, *Saint Paul*, s. 143; Brandon, "Church", *DCR*, s. 196; Hinnels, "Church (Christian)", *DR*, s. 91; Barett, *Paul, A Introduction to His Thought*, s. 121.

[722] O'Brien, "Church", *DPL*, s. 124.

[723] Kilisenin çoğul ve tekil kullanımlar için bkz. 871 nolu dip not.

[724] *Kor.* I 12/28; *Filip.* 3/6.

[725] Weiss, *Earliest Christianity*, II, 615.

Kor. I 14/34'de yer alan "Mukaddeslerin bütün kiliselerinde olduğu gibi kiliselerde kadınlar sükût etsinler; Çünkü onlara söylemek için izin yoktur; ancak Yasa'nın da dediği gibi tâbi olsunlar. Eğer bir şey öğrenmek isterlerse, evde kendi kocalarına sorsunlar". Bu kullanım, "topluluk" anlamını çağrıştıran bir özelliğe sahip olmasına rağmen bazen yanlış anlaşılmış ve bugün bilindiği anlamında kilise olarak tercüme edilmiş ya da Hobbes da olduğu gibi bu şekilde anlaşılmışıtır. Ancak İncil'in Türkçe'ye en son tercümelerinden biri olan ve Yeni Yaşam Yayınları arasında çıkanda bu metin "topluluklar" olarak yer alır. Hobbes, *Leviathan*, s.324.

[726] *Kor.* I 1/1; *Kor.* II 1/1 "Tanrı'nın Korint'teki kilisesi" gibi.

[727] *Rom.*16/16.

[728] O'Brien, "Church", *DPL*, s. 125.

*Ekklesia*yı hiçbir zaman bir polemik terimi olarak kullanmayan Pavlus, hemen hemen bütün durumlarda kiliseyi toplantılar yekününe (*Roma.* 16/4, 16; *Gal.* 1/2, 22; *Kor. I* 4/17, 7/17, 11/16, 16/1) ve yerel toplantılara (*Roma.* 16/1; *Kor. I* 11/18, 22, 14/4, 5, 12, 23, 28) gönderme yaptığını ve ibadet için toplanmış somut yerel cemaatler anlamına geldiğini vurgular[729]. Pavlus Hıristiyanlardan oluşan ve dinî bir topluluk anlamında olmak üzere onları zaman zaman şu sıfatlarla anar: Onlar kutsaldırlar, seçilmişlerdir (*Roma.* 8/33); bir bütün olarak kilise, sevgili ve seçilmiştir (*Roma.* 1/17; *Sel. I* 1/4; *Sel. II* 2/13); onlar aynı zamanda kurtuluşa çağrılanlardır (*Roma.* 1/6, 7, 8/21; *Kor. I* 1/2, 21). Kilisenin sıfatı olarak kullanılan bu kavramlar birbirini tamamlayan şeylerdir.

B. EV ANLAMINDA KİLİSE

Bu kullanım, toplanılan yer anlamını ifade eder. Bunlar kilise evlerdir. Filumun'un evi (*Fil.* 2), Korint'te Gaius'un evi (*Roma.* 16/23) gibi. Bu ifadelerden aynı zamanda buralarda bulunan Hıristiyanların küçük gruplar oluşturduğunu çıkarmak da mümkündür[730]. Yukarıdaki kullanımın aksine Pavlus, kiliseyi asla Sinagog ya da bir bina olarak isimlendirmez[731].

Pavlus'un mektupları oldukları hususunda tartışma olan mektuplarda, onun kullanımında farklı ya da onun hiç kullanmadığı tarzda, kiliseden semavî ve eskatolojik bir varlık olarak bahsedilir. Mesih'in bedenin kilisenin başı olduğu ifade edilir (*Kol.*1/18). Yorumcular, bu kullanımın bütün inananların ait olduğu evrensel bir kilise anlamında olduğunu söylerler. Ancak bu kilise kullanımını, evrensel olarak anlamak, iki sebeple mümkün görünmüyor. Birincisi, kilise bir araya gelmek, toplanmak anlamına gelir. Onun dünya ölçeğinde kilise anlamında düşünmek zordur; bu yüzden

---

[729] Beker, *Paul the Apostle*, s. 315.
[730] O'Brien, "Churcuh", *DPL*, s. 125.
[731] Beker, *Paul the Apostle*, s.315.

de, *Koleseliler'e Mektuptaki* kullanım dünyevî değil semavî bir kilise anlayışıdır[732].

C. TANRI'NIN HALKI ANLAMINDA KİLİSE

Kilise, İsrail'in devamıdır. Bir taraftan İsrail'den doğmuştur; diğer yandan ise Tanrı'nın tarihsel halkı olan İsrail'in yerini alır.

Pavlus kiliseyle Tanrı tarafından kendi halkına yapılan vaadin, Hıristiyanlarda gerçekleştiğini ortaya koymaya çalışır. Zira Yahudiler, Mesih'i reddederek bu vaadin kendilerinde gerçekleşmesine engel olmuşlardır. Pavlus, yeni bir Tanrı halkı tanımını Yeni Ahit bağlamında yapar. Bu yeni tanım İsrail'in seçilmesini ve halkıyla ilgili Tanrı'nın maksadının içeriğinin gerçek doğasını takdim eder. Tanrı halkı anlayışının yeni tanımı, tarihsel İsrail ile bağını koparmaz. İsrail, inançsızlığına rağmen, Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak O'nun vaadinîn gerçekleşmesinde önemli bir unsur olarak varlığını korumaya devam eder.

Bu yeni tanımda esas olan, millî ya da törensel gereklilikler değildir. Gerekli özellikler, Mesih'de olmak, ona inanmak ve Ruh'un lütuflarında pay sahibi olmaktır [733]. Bunlar İbrahim'ın soyundan olmanın tanımlandığı yerlerde ifadesini bulur: Yasa'ya bağlı olanlar değil, İbrahim'in soyundan olanlar, İbrahim'in imanına sahip olanlar (*Roma.* 4/16); Mesih'e ait olmak İbrahim'in soyundan olmak anlamına gelir ve vaade varis olacaklar da onlardır (*Gal.* 3/29). Yahudi olmanın bir göstergesi olarak kabul edilen dış sünnet önemli değildir. Asıl olan kalbin sünnetidir (*Roma.* 2/28, 29)[734].

---

[732] O'Brien, a.g.m., *DPL*, s. 125.

[733] Ridderbos, *Paul*: *An Outline of His Theology*, s.333.

[734] Ridderbos, *a.g.e.*, s. 334. Pavlus'un burada kullandığı kalbin sünneti ifadesi, Tesniye 10/16, 30/6'da yer alan bir kullanımdır ve gelecekte bir kurtuluş lütfu olarak verilecek olan bir şey anlamındadır. Pavlus, buradan, sünnetin ayırıcı dışsal bir özellik olmadığı aslalolanın Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek olduğu sonucuna ulaşır. Sünnet, Pavlus'da manevî bir anlam kazanır. Ridderbos, *a.g.e.*, s. 335. Pavlus için dışsal bir öneme sahip hale gelen sünnet, diyaspora Yahudiliği için, Şabat'la birlikte kendilerini komşularından ayı-

İsrailli kavramını yeniden tanımlama ne Pavlus'a ne Yeni Ahit'in diğer yazarlarına has bir olgu değildir. Bu dönemde yaygın olarak bulunan Yahudi hareketlerinde de böyle eğilim vardı. Pavlus'la bu Yahudi hareketleri arasındaki temel fark, Pavlus, Yahudi olmaktan bahsederken ırkı ve kan bağını dışarıda bırakan, dışsal alametleri sembolleştiren ve Yahudi olmayı kalben Yahudi olmakla, Ruh'da olmakla, Mesih'e ve onun inayetinin lütuflarına imanla tanımlarken başkaları bu yeni İsrail tanımını, Yasa ve milliyetçi Yahudilik alanında düşünürler. Pavlus'un yeni tanımından dolayı, İbrahim'e kan bağıyla bağlı olma anlamında onun soyundan gelme, Tanrı halkı olmadaki belirleyici özelliğini yitirir[735].

Pavlus'da Yeni Ahit'in temeli, cemaatin Evharistya'da katıldığı, Mesih'in haç üzerinde dökülen kanıdır. Yeni Ahit, mürekkeple değil, yaşayan Tanrı'nın Ruh'uyla taştan levhalara değil, kalpteki beden levhalarına yazılmıştır. Pavlus, Yeni Ahit'le ilgili bütün vaadleri (*Yer.* 31/33; *Hezek.* 11/19, 36/26) yansıtır görünmektedir. Yeni Ahit'in Hıristiyan cemaatinde gerçekleştiğini düşündüğünden Eski Ahit'teki Tanrı'nın halkıyla ilgili bütün özelliklerinin kiliseye geçtiğini düşünür[736]. Pavlus için Hıristiyan cemaati, Tanrı'nın gerçek halkı, Mesih'de ortaya çıkan kurtuluş sebebiyle, Tanrı'nın vaadinîni kendisine uygulanabilecek olan eskatolojik İsrail'dir.

Pavlus'un *ekklesia* kullanımında, kavramın İsrail ile ilişkisi çok net değildir. Ancak kesin olarak *ekklesia*, Tanrı'nın 'eskatolojik' halkıdır. Çünkü o, 'kutsalları (*haioi*)', 'seçilmişleri (*ekklesia*)' ve Tanrı'nın 'çağrılmışlarını (*klētoi*)' eskatolojik birlikte toplar. *Ekklesia*, ibadet için bir araya toplananlar ve evvelce 'yüceliği Tanrı'ya' imanla vermede kutladıkları Tanrı'nın gelen yüceliğinine şahitlik edenler olmaları hasebiyle Tanrı'nın eskatolojik halkını temsil ederler. Bu anlamda, *ekklesia*nın kurtuluş tarihsel yönü,

---

ran temel göstergelerden biridir. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 94.

[735] Ridderbos, *a.g.e.*, s. 335

[736] Tanrı halkının özellikleriyle ilgili olarak bkz. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 337.

Tanrı'nın halkı İsrail'e vaadinîn tasdikinin yaşayan şahidi olması itibariyle Pavlus'da oldukça belirgindir[737].

D. DİNÎ BİR TOPLULUK ANLAMINDA KİLİSE

Kilisenin yukarıdaki anlamlarının yanı sıra bir diğer anlamı da, dinî bir topluluk anlamında kullanılmasıdır. Bu özellikle *Kor. I* 14/34 vd. açıktır. Pavlus burada kelimeyi, bir yerde yapılan dinsel anlamlı bir toplantıyı kastetmektedir. Zira, burada kadınların susmalarını ve öğrenmek istedikleri bir şey varsa onu evde kocalarına sormalarını istemektedir[738].

E. MESİH'İN BEDENİ OLARAK KİLİSE

Mesih'in bedeni anlamındaki *ekklēsia* kelimesi, Antakya kilisesinden alınmıştır ve bu yüzden de Pavlus'un mektuplarında bu anlamdaki kullanımı nadiren görülür. Mesela, *Romalılar'a Mektup*'ta *ekklēsia* terimi, Pavlus'a aidiyeti tartışmalı olan 16. bölüm dışında olmadığı gibi, Mesih'in bedeni motifi yalnızca *Romalılar*'ın parentez cümle özelliği taşıyan bölümlerinde (12/24) yer alır. Pavlus hiç bir zaman, kilise Mesih'in bedenidir demez, onun yerine, "Mesih'in bedeni aracılığıyla", "Mesih'in bedeninde..." ve "Mesih'in bedenisiniz" gibi ifadeler[739] kullanır.

Ekklesia kelimesini Yahudi-helenistik bir özellik taşıyan Antakya kilisesinden almış olmasına rağmen beden mecazını Hıristiyan diline sokan Pavlus'tur [740]. Beden mecazını, yalnızca *Korintliler'e I. Mektup* 12 ve *Romalılar'a Mektup* 12'de ve teolojik bir bağlamda kullanılır. Pavlus, bedene Mesih'in bedeni olarak gönderme ya-

---

[737] Beker, *Paul the Apostle*, s. 317.

[738] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 329. Yazar buradan sanki bu "ev-kilise" karşıt kullanımından dinî maksatlı evden ayrı bir yapı anlamak ister görünür. Ancak adı geçen dönem için böyle bir şeyin söz konusu olması mümkün görünmemektedir. *A.g.e.*, a.y.

[739] *Rom.* 7/4, 10/16; *Kor.* I 12/27; Beker, *Paul The Apostle*, s. 307, 315.

[740] Bultmann'a göre, Pavlus'un Hıristiyan cemaati ifade etmek için "Mesih'in Bedeni" kullanımını Gnostik kaynaklıdır. Mesih'in Bedeni'ne fertler vaftiz ve Son Akşam Yemeği sakramentleriyle katılırlar. Bultmann, *Primitive Christianity in its Comtemporary Settings*, s. 178.

parken *ekklesia*yı münhasıran Tanrı'nın *ekklesia*sı olarak kullanır (*Kor. I* 10/32, 19, 23-24). Bunu ise, Hıristiyan bir topluluğu siyasî helenistik Romalı topluluklardan ayırmak için yapar. Bu ayrımdan şu sonuç çıkartılabilir: Beden mecazı, mesih merkezli (*christocentric*) iken, *ekklesia* kavramı, tanrı merkezlidir (*theocentric*)[741].

Bu beden mecazı muhtemelen Gnostik mitolojiden değil de Stoik felsefeden alınmıştır. Fitzmyer'e göre ise "Mesih'in bedeni" kavramı, devlet hakkındaki bölgesel helenistik düşüncelerden alınmıştır. Bu düşünce çok eski dönemlerde Aristo'da bulunmaktaydı ve sonra Stoacı felsefenin bir parçası haline gelmiştir. Bu açıklamayla, kavramın nereden geldiği çözülmüş olmakla birlikte, kelimenin kökeni hususundaki belirsizliği ve Pavlus'un onu teolojik ve pragmatik sebeplerle kullandığı gerçeğini değiştirmez[742].

Genel olarak konuşulduğunda, Mesih'in bedeni anlamında kullanılan kilise ile, Mesih'le inananları arasındaki hususî ve yakın ilişki kastedilir[743]. Bu ilişkinin neliğine dair iki yaklaşım vardır: Bunlardan biri mecazî birliktelik, diğeri ise, gerçek ve şahsi birliktelik. Birinci yaklaşım hem Katolik hem de Protestan yorumlarında kabul gören daha geleneksel bir anlayış tarzıdır. "Mesih'in bedeni" kilise ile Mesih arasındaki hayatî bağın sembolik bir ifadesidir. "Beden", tarihsel, gerçek Mesih'in kutsanmış bedeni değildir. Birliktelik anlamında, Mesih'tir. Protestanlar için Mesih'in bedeni olarak kilise, yüceltilen Mesih'le birleşme temelinde kilisenin ruhsal varoluş tarzıdır. Bu bağlamda, Mesih'in bedeninden *görünmeyen kilise* (*invisible church*) olarak söz edilir.

Roma Katolik yorum geleneğinde ise, Mesih'in bedeni olarak kilise, ilk planda ruhsal olarak değil, fakat, Mesih'in tanrısal-beşerî doğasıyla kilisenin birleşmesinin bir sonucu olarak görülür. Ancak buradaki tasvir de, yine mecazî bir özelliği kendinde taşır. Son dönemlerde yapılan -hem Katolik hem de Protestan cenahtan-

---

[741] Beker, *Paul the Apostle*, s. 314.

[742] Fitzmyer, "Pauline Theology", *N JBC*, s. 1409; Beker, *a..g.e.*, s. 307.

[743] Mesih'le beden olma için bkz. Prudy, "Paul The Apostle", *IDB*, IV, 699; Alexander, *The Ethics of St.Paul*, s. 344.

çalışmalar, mecazî anlayışların Pavlus'da olmadığını ortaya koymuşlardır. Hareket noktaları farklı olmakla birlikte, yol açtıkları sonuç itibarıyla ikisi de birdirler: Mesih'in bedenin mecazî olarak anlaşılmadan, gerçek olarak anlaşılmaya geçiş[744].

Mesih'in bedeni şeklindeki kilise kullanımını, Yunanların kullanımını çağrıştırmaktadır. Onlar da, bedenin azâlarının herbiri organik bir ilişki içindedirler. Pavlus'un başlangıç noktası burasıdır. Buradan ileriye doğru bir gelişmenin olması ise tabiidir. Kilisenin birliğini Evharistiya'dan çıkaran Pavlus, Mesih'in bedeni olarak ekmekten pay alarak onun bir parçası haline gelmiş olduklarını kabul eder. Bu olay sonunda ortaya çıkan beden gerçek ve kişisel bir bedendir; bu beden, kelimenin sözlük anlamında, Hıristiyan dünyasındaki birliğin kaynağı ve merkezi noktasını meydana getirir[745]. Kilisenin Mesih'in bedeni olarak tasviri, karşısında kilise içindeki ayrılığa bir alternatif olarak değil, Hıristiyan cemaati anlamındaki kilisenin Mesih'te ve Mesih'le birliğini gösterir.

Bu kavram ne reel ne de ruhsal anlamda Mesih'in kilisede bulunduğu anlamına değil, daha ziyade, kurtarıcı tarih anlamında, kilisenin Mesih'te, herkesin birde olduğu anlamına gelir. Kilisenin tarihsel ve yüceltilen Mesih bedeniyle aynîleştirildiği açık değildir. Beden olarak kilise, Evharistiya'da Mesih'in kurban olarak sunulan bedenine katılmasına dayanır. Tarihsel ve yüceltilen Mesih'in bedeniyle birleşme bu bedeni oluşturmaz[746].

Pavlus'a aidiyeti tartışmalı olan mektuplarda *ekklesia*, "Mesih sırrının" hayatî bir parçası olarak önemli bir rol oynar. Yahudiler ve Yunanlılar arasındaki engeller kalkmış ve bütün insanlar Tanrı'yla Mesih İsa'nın "bedeni olan kilise" de (*Kol.* 1/7) barıştırılmışlardır. Pavlus'un talebelerine göre, kozmik Mesih şimdi onun bedeni olan kilisenin başıdır. Bu mektuplarda kilise o kadar önemli bir hal alır ki, sıralamada Mesih'in bile önüne geçer: "Kilisede ve

---

[744] Bu yaklaşımlar ve onaların tartışılması ile ilgili olarak bkz. Ridderbos, *Paul: An Outline Of His Theology*, s. 365.

[745] Ridderbos, *a.g.e.*, s. 367

[746] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 376.

Mesih İsa'da bütün nesillere kadar ebetler ebedince izzet olsun (*Efes.* 3/21)"[747].

Mesih'in bedeni ve Tanrı'nın halkı olarak kilise, Kutsal Ruh'un yeryüzündeki faaliyetlerini yerine getirdiği yerdir[748]. Her şeyden önce Kutsal Ruh, kilisede iş başındadır. Bu yüzden de kilise için de *şimdiden* ve *henüz değil* arasındaki gerilimin olağanüstü bir önemi vardır. Pavlus kilisenin, Mesih'in bedeni yani, onun dirilmiş bedeni olduğunu söylediğinde, söyleyebildiği en yüce şeyi söylemiş oluyordu. Mesih'in "kilisenin başı" olduğu ifadesi bile burada da gerginliğin devam ettiğine işaret eder. Gerçekte ise, kilisinin bedeni ve kiliseni başı şeklindeki iki mecazî kullanım, asla yan yana yer almazlar.

Hem kiliseyi hem de Mesih'i aynîleştirerek ikisini yan yana koymanın ve her ikisini birbirinin muhalifi olarak karşı karşıya koymanın imkansızlığı, bir taraftan kilisenin sonun en mükemmel beklentisi olduğunu, diğer yandan ise, onun hala günahkar mensuplardan oluştuğunu gösterir. Bu yüzden de açıkça Pavlus'un ahlakının temelini oluşturan, (Mesih'in başından geçenleri taklîden ya da gerçekten yaşayarak, inananların vaftizle nasıl bir konumda olduklarını) *haber verme* ve (bu duruma uygun hareket etmeleri gerektiğini ifade eden) *emirler*de yer alan birbirinin zıddı olan ifadeler kilise-mesih ayrılmazlığıyla ilişkilidir. "Siz Ruh'u aldınız" ve "Ruh'a göre yürüyün" (*Gal.* 5/16). Pavlus'da gerilim olmaksızın *emir* olanı, *haber verme*nin yanında yer verildiğini görmek imkansızdır. Bunun en iyi örneğini *haber verme*yi içeren *Romalılar'a Mektup* 61/11 ve *emir*i içeren *Romalılar'a Mektup* 6/12-19'da görmek mümkündür. Eğer gerilim Pavlus'un kilise kavramı için temel bir öneme sahipse, bu kilisenin her zaman mevcut olan (*şimdiden* ve *henüz değil* arasındaki) *ara*nın kurtuluş tarihsel

---

[747] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 97.

[748] Tanrı halkı ve Mesih'in bedeni olarak kilisenin tanımlanmasının birbiriyle olan ilişkileri hakkında bkz. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 39- 95.

önemi ile tanımlanan kurtuluş tarihsel bir varlığa sahip olduğu anlamına gelir[749].

XII. AHLÂK ANLAYIŞI

Patristik yazarlar, ortaçağ skolastikleri ve reformasyon dönemi teologları Pavlus'un ahlâk öğretilerini, moral teolojiye dair çalışmalarında ele almışlardır. Reform sonrası Pavlus'un ahlâk anlayışı üzerine yapılan çalışmalarda, iman ve Yasa'dan kurtulmaya yönelik Reformasyon tartışmaları hakimdir[750]. Bu yüzden bir kısım yazarlar Pavlus'u bu etkiden ari bir şekilde komuya ve ahlak anlayışını temellendirmeye çalışmalardır. Mesela A. Schweitzer, Pavlus'un ahlâk anlayışı üzerindeki, reformasyonun etkisi olan aklanma doktrininden kurtararak onun eskatolojik yönünü vurgulamaya çalışır. Onun ahlakının geçici bir karaktere sahip olduğunu ifade eder ve ahlakın, Hıristiyanın "Mesih'in ölmesi ve dirilmesine katılması" şeklindeki bir mistik anlayışta temellendiğini ortaya koymaya çalışır. Ancak buna rağmen Schweitzer bu doktrini, tam olarak Pavlus'un mistik doktrini değil, etik doktrini olarak isimlendirilir[751].

Bultmann ise, Pavlusçu ahlâkın, imanla aklanma kavramından alındığını göstermeye çalışır. Bu iki çaba ile ilgili olarak Sanders, Schweitzer'in Mesih'le bir olma hususundaki vurgusunun, Pavlus'un imanla aynı zamanda Ruh'un da alındığı şeklindeki ifadelerini görmezden gelindiğini; Bultmann'ın ise, Pavlus'un Ruh'a göre yürümenin aklanma olmayıp, Ruh'ta yaşam olmasının (*Gal.* 5/16-25; *Roma.* 8/1-17) noksanlığı dışında doğru olduğunu söyler[752].

Schweitzer'in aralarını ayırmaya çalıştığı ve reformasyon etkisi olan, imanla kurtuluş ve ahlâk arasındaki ilişkiyi yeniden kuran

---

[749] Cullmann, *Salvation in History*, s. 257.
[750] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 99.
[751] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 99, 69.
[752] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 439-40.

Bultmann benzer bir ayırımı, Pavlusçu *haber verme*, "sen aklanmış bir Hıristiyansın (*indicative*)" ile Pavlusçu *emir* "o zaman bir Hıristiyan gibi sev (*imperative*)" arasında bir ayırım yapar[753].

Bultmann'ın ortaya koyduğu bu yaklaşım, Pavlus'un ahlâkında ya da daha genel bir ifadeyle dünyaya bakışında önemli bir yere sahiptir. Bunlardan birincisi olan *haber verme* (*indicative*), Mesih'le ölme ve dirilmenin, onunla birleşmenin sonucu olarak ortaya çıkan yeni durumla ilgilidir. O sadece *haber vermek*le yetinmez, bununun için gerekleri olan şeyleri de yapmalarını ister. *Haber ver* ve *emri* birbirinden ayrı düşünmek, Pavluscu anlamda vaadin ve kurtuluşun gerçekleşmemesi demektir (*Roma.* 5/13-14)"

Pavlus'un diğer bütün yaklaşımları gibi ahlâk öğretisi de, mektuplarında sistematik bir tarzda takdim edilmez. Ahlâk anlayışı ve ahlâk kurallarına bakışı hep konjonktürel olarak ortaya konulmuştur. Ahlâkla ilgili yaklaşımlarının, şartların ya da soru/nların güncellik kazandırmış olduğu şeyler olduğu rahatlıkla söylenebilir[754]. Yaklaşımlarının konjonktürel olması bazılarını, onun sistematik bir ahlâk anlayışı ortaya koymayı düşünmediğini söylemeye kadar götürmüş, hatta bu tarz yaklaşım onun ahlâk anlayışı ile ilgili tartışmalarda genel bir kabul bile görmüştür. Hans von Soden gibi onun bu özelliğini, Pavlus'un 'kutsal büyüklüğü' olarak kabul bile edenler bile vardır.

Pavlus'un ahlak anlayışının hedefi, Hıristiyan bir toplum inşa etmeye yöneliktir[755]. Bu yüzden de, Hıristiyan olmayanların davranışlarının şekillenmesiyle ilgilenmez[756]. Pavlus'a göre Hıristiyanlık saf ahlâk olmadığı gibi, bizatihi ahlâk da saf ahlâk değildir;

---

[753] Leander, *Paul aul and His Letters*, s. 81; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 99; Ridderbos, *Paul: Outline Of His Theology*, s. 253.

[754] Pavlus'un bütün yaklaşımlarının konjonktürel olduğunu en güzel bir şekilde ifade eden cümle, M. A. Alexander'in Pavlus için kullandığı cümledir:"Pavlus 'ibn'ül-vakt'tir", Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 6; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 276.

[755] Ridderbos, *a.g.e.*, s. 299.

[756] Leander E. Keck, *Paul and His Letters*, Fortress Press, Philadelphia, Pensylvania,1979, s. 94; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 276.

ahlâk, onun bütün düşüncesinin temeli ve ayrılmaz bir parçası[757] olduğundan, Pavlus'da din ve ahlâkın birbirinden ayrı olmaları asla düşünülemez. Ahlâk her zaman dine bağlıdır (*Roma.* 1/21-25). Ahlâk anlayışını imanla aklanma düşüncesinden çıkartmadığı gibi, onun ahlâk anlayışı, Yeni Ahit'le de bağlantılı değildir. Ahlâk anlayışı, hepsinden daha çok, Ruh'u almaya ilişkilidir[758].

Hıristiyanların hayatı çift yönlü bir özellik gösterir. Bir taraftan, Mesih'le birleşmiş olmaları sebebiyle onlar yeni dünyaya aittirler, mevcut dönemden kurtulmuşlar ve Mesih krallığına girmişlerdir (*Kor.* II 5/17; *Gal.*1/ 4). Diğer yandan, hala bedendedirler ve bu yüzden de mevcut dünyaya aittirler (*Gal.* 2/20). Bu ikili hali yaşamak, Pavlus'un ahlâki davranış tarzının esasını oluşturur[759]. Bu yüzden de, Cullmann'a göre, Pavlus'un bütün ahlâkı, bir gerilim ahlâkî olarak anlaşılabilir.

Pavlus'un ahlâka dair ister bireysel isterse cemaatin bu dünya ile ilişkisiyle alakalı ahlâk sorularına dair birbiriyle çelişik ifadeleri olsun, bunlar "şimdiden" ile "henüz değil" arasındaki gerilimden hareket edilirse açıklanabilir. Bu, Pavlus'un mektuplarındaki ilgili yerlere bakılarak doğrulabilir. Bu yaklaşım en güzel ifadesini *Korintlilere I. Mektup* 7/29-31'de bulur: "Kardeşler, şunu demek istiyorum, zaman daralmıştır. Bundan böylece, karısı olanlar karıları yokmuş gibi, yas tutanlar, yas tutmuyormuş gibi, sevinenler sevinmiyormuş gibi, malı olanlar malları yokmuş gibi, dünya dan yararlananlar alabildiğine yararlanmıyormuş gibi olsunlar. Çünkü dünyanın şimdiki hali geçicidir". Burada Pavlus'un insanlardan istediği şey, onlardan olmayan çağı yaşıyormuş gibi davranmalarıdır[760]. Cullmann'a göre ahlâkî *emir*, her zaman bir *haber vermeden* kaynaklanır. Bunun sebebi ise, temel ilginin kurtuluş tarihine yönelik olmasıdır. *Emir*, kendi kendinî geliştirme, kurtuluş tarihini kendi kendine açma ahlâkıdır. Bu özelliğiyle de o, ne statik,

---

[757] D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, Oxford Basil Blackwell, 1972, s. 205, 209.

[758] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 513.

[759] Ridderbos, *a.g.e.*, s. 301.

[760] Cullmann, *Salvation in History*, s. 259.

nomistik ne de ahlâkî kurallara karşı bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden de kurtuluş tarihinin bütün özellikleri, Pavlus'un ahlâk anlayışında ortaya çıkartılabilir[761].

Kurtuluş tarihinin sürekli gelişmesi ve değişikliklere maruz kalması sebebiyle dinamik bir yapısı olduğundan, dinamik bir ahlâk anlayışına sahip olmak zorundadır. Pavlus'un ahlâkı, kurtuluş tarihi anlayışında temellenmiş olduğu için, onda, zamanın sonu anlayışının önemli bir yeri vardır. Uyulması gereken kurallar, spekülatif bir düşünceden kaynaklanmak yerine, somut durumların bir gereği olarak istenir. Bu da "şu durumdaysanız" "öyleyse şöyle davranın" şeklindeki bir tarzdır. Ve bu tür yaklaşım Pavlus'un ahlâk anlayışının en önemli tarafını oluşturur[762].

"Şimdiden" ve "henüz değil" arasındaki gerilime uygun olarak bedenin alt edilmesi, ancak henüz ortadan kaldırılamaması yaklaşımı, bir bütün olarak bu dünyanın yapısı için de geçerlidir. Dünyanın bu özelliğinin Pavlus'un ahlâk anlayışı açısından önemli sonuçları vardır. Hıristiyanlara düşen görev, Tanrı'nın Krallığı'nın gelişini bekleyerek tanrısal olarak düzenlenen bu yapı içinde onun ortadan kalkmakta olduğunu bilerek yaşamaktır. Pavlus ahlâkının diyalektik yapısı bu yaklaşımda ortaya çıkar. Tanrı'nın iradesiyle varlığını devam ettiren bu yapıyı kabul etmeli, onda faaliyet göstermeyi sürdürmeli ve onu daha iyi hale getirmeye çalışmalı ancak, onun içinde kaybolunmamalı ve hiçbir zaman o, nihai hedef olarak görülmemelidir.

Yaşanan bu olgunun Tanrı tarafından devamının isteniyor olması, ahlâkî normların bu devam eden yapıdan alınması gerektiği şeklindeki yanlış bir sonuca götürmemelidir. "Henüz değil" bilgisi ve beşerî günahın Tanrı'nın kurtarma planında bir yeri olması, ahlâkî tavizler için bir bahane olamaz. Bütün davranışlar, Mesih'de gelişiyle başlayan, "şimdiden" mülhem olmalıdır. Bu "şimdiden" bilgisiyle birlikte "henüz değil" bilgisi, yalnızca tarihteki kurtuluş planını gerçekleştirmede birlikte faaliyet gösterme husu-

---

[761] Cullmann, *a.g.e.*, s. 229.

[762] Cullmann, *a.g.e.*, s. 233.

sunda, Hıristiyanların vicdanlarını canlı tutma anlamında ahlâkî bir etkiye sahiptir. Bu aynı zamanda ahlâkî kararları karakterize eden şeydir.

Onun ahlâkı, bir "ara dönem" ahlâkıdır ve bu yüzden de karşılaşılan herbir durum için normların formüle edilmesi gerekmektedir. Pavlus'un "zamanın kısalığı"ndan çıkardığı "evli olanların evliymiş gibi yaşamamaları; sızlananların sızlanmıyormuş gibi, sevinenlerin sevinmiyormuş gibi davranmaları, alış veriş yapanların iyi şeyler satın almıyormuş gibi yapmaları" şeklindeki sonuç, kurtuluş tarihinin "şimdiden" ve "henüz değil" tarafından karakterize edilen bütün ahlâk anlayışının yol gösterici çizgisini oluşturur. Burada vurgu "değil" üzerinedir. Zira zaten olgu olarak hala bunlar yaşanmaktadır.

Grant'a göre, Pavlus'un ahlâk anlayışında orijinal olan hiçbir şey yoktur. Onun ahlâki ideal olarak ortaya koyduğu şeyler, her yerde bulunabilir. Bu yüzdende de, Hıristiyan ahlâk sistemi denilebilecek karakteristik bir şey yoktur[763]. Pavlus'un ahlâk anlayışını diğerlerinden ayıran tek şey, ahlâkî emirlerin Yasa ya da başka birşey ile irtibatlandırılması yerine, yalnızca Mesih'le ilişkilendirilmesidir. Bütün Hıristiyanların yapmaya çalıştığı şey, Mesih'e uygun bir hayat yaşamaktır. Pavlus'un vurgusu da budur: "Ben Mesih'i örnek aldığım gibi, siz de beni örnek alın" (*Kor.* I 11/1).

Pavlus'un ahlâk anlayışındaki orijinalitenin azlığına rağmen onda yeni olan bir başka unsur da, istenilen davranışları yerine getirmede itici unsur olarak kabul edilen prensiptir: Bu motive edici unsur, İsa Mesih vasıtasıyla, Tanrı'nın devrimci aksiyonundan türer. Bu, esas itibariyle yeni bir anlayışdır. İyi davranışın bu olaydan kaynaklanması gerekmektedir[764].

---

[763] Grant, *Saint Paul*, s. 194. Grant'a göre Hıristyan ahlâkı, daha ziyade Yahudi ahlâki kurallarının yeniden bir üretiminden başka bir şey değildir.

[764] Grant, *a.g.e.*, s. 97.

A. PAVLUS'UN AHLAK ANLAYIŞININ TEMELİ

Hıristiyanların davranış tarzının esasını oluşturan sevginin, detaylı, somut açıklaması olarak görülmesi gereken[765] Pavlus'un ahlâk anlayışının temelini, Tanrı'nın Mesihi olan İsa Mesih'in ölümü ve dirilmesinde ortaya koyduğu kurtarıcı faaliyeti oluşturur. Ahlâkî davranış, Tanrı'nın Mesih'inin kurban olarak ölümüyle olmalarına imkan verdiği şeye uygun olacak olan davranıştır. Bu ahlâkî ilgi, yukarıda da ifade edildiği gibi Bultmann tarafından "*haber verme*" ve "*emir*" olarak isimlendirilir[766]. Yani, Mesih'te Tanrı'nın sizi dönüştürdüğü yeni varlığın gerektirdiği karakterde olun ve onun gerektirdiği davranışı yapın. Bu yüzden de *emir*, manevî olarak olgunlaşmamışlar için ikincil bir uygulama özelliği taşımaz. Pavlus'un ilk mektuplarında ahlâk, kutsallığın mevcut durumunu yargı gününe kadar korumak için bir vasıtadır[767]. '*Haber vermeden*' '*emir*'e geçiş, *Romalılar'a Mektup*'ta açık hale gelmeye başlar[768]. Bu da Mesih'le bir olmanın, bu bir olmaya uygun davranmayı gerektirdiği şeklindeki bir anlayışa geçişin ifadesi olarak görülebilir[769].

Pavlus için *haber verme-emir* (*indikatif-emperatif*) şeması, apokaliptik kozmik bir yaptırıma sahiptir. *Emir*, birincil olarak 'ben nasıl kurtulacağım?' sorusunu değil, daha ziyade 'bu dünyanın Tanrı karşıtı güçleri Mesih'te bu dünya adına benim kurtarıcı fiilimde nasıl karşı karşıya gelecekler? sorusunu cevaplar.

---

[765] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 99.

[766] S. C. Mott, "Ethics", *DPL*, s. 269. Bu "emir" tarzının Helenistik Yahudilik'te bulunmayıp, İbrani hukuk dökümanlarında bulunması, Pavlus ve Ölü Deniz yazmalarını kaleme alan diğer yazarların da bu kullanımı *Mishna Demai, Derek Ereetz Rabba ve* Zuta gibi Rabbinik hukuk materyallerinden aldıklarını göstermektedir. Dawies, "Ethics in The New Testemant", *IDP*, II, 175. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 208.

[767] Sel. I 5/23.

[768] *Rom.* 6/2-11; Cullmann, *Salvation in History*, s. 329.1

[769] *Rom.* 6/12-23;Cullmann'a göre Pavlus'da yer alan, hangi konumda bulunduğunu haber vererek ondan bu konuma uygun davranmasını isteme şeklindeki Pavlus'un ahlâk anlayışının temelinin Eski Ahit'te de bulunduğunu söyler ve bu ahlâk anlayışını da *kurtuluş ohlâkı* diye isimlendirir. *A.g.e.*, s. 330.

Pavlus ahlâkını -*Korintlilere Mektuplar*'daki Ruh-beden ayırımı sebebiyle- Mesih'in ölümü ve dirilişi üzerine temellendirir. *Korintlilere I. Mektup* 15'de olduğu gibi yalnızca diriliş deliline dayanır. Mesih'in dirilişi gelecek bir bedensel dirilişi vaadeder. Bu yüzden de onun ahlâk anlayışı *beden ahlâkı* olarak da önemlidir[770].

Onun ahlâkı, üstadınınki[771] gibi eski-yeni ikileminin ikinci yarısına özgü bir ahlâktır. İnsanlar için, İsa Mesih'in ölmesi ve dirilmesiyle yeni bir dönem, beden ve hayat başlamıştır[772]. Bu dönem, Tanrı'nın gücünün ve hakimiyetinin etkin olduğu bir dönemdir. Bu yeni dönemi, vaftiz temsil eder. İsa Mesih'le ölüp onunla yeniden dirilmeye inanan, eski olan herşeyi bırakmış, Mesih'le bir olarak benliğin hakimiyetini yitirdiği yeni bir bedene[773], Ruh'un, Tanrı'nın gücünün ve inayetinin hakim olduğu yeni bir hayata doğmuştur. Bu yüzden -teoride de olsa[774] - eskiden kendisinin kölesi olunan şeyler, bu özelliklerini yitirmişlerdir[775]. Ancak bu, her şeyin mübah olduğu anlamına da gelmemektedir. Bu hayat, bir kölelikten, bir diğer köleliğe, Yasa'nın köleliğinden doğruluğun köleliğine geçiştir. Ancak bu zamanın köleliği, zoraki bir şey değil, gönüllü bir kabulden kaynaklanan köleliktir[776].

---

[770] Beker, *Paul The Apostle*, s. 175, 278.

[771] W. D. Davies, "Ethics in The New Testament", *IDB*, II, 168.

[772] Dawies, a.g.m., *IDB*, II, s. 173.

[773] "...Mesih İsa'ya ait olanlar, doğal benliğin tutku ve arzularıyla birlikte çarmıha getirilmişlerdir" *Gal.* 5/22-25.

[774] Teoride böyledir. Zira birazdan görüleceği üzere, ahlâkî yargılar konusunda pek yeni bir şey yoktur. Pavlus'un ahlâkî tavsiyelerinde daha ziyade, Eski Ahit ahlâk kuralları hakimdir.

[775] Leander, *Paul and His Letters*, s.89. Bu yeni dönemdeki en büyük yenilik Pavlus tarafından Yasa'ya karşı takınılan tavırdır. Bu konuyla ilgili yerde de ifade edildiği gibi Yasa'nın Yahudi ırkının bir göstergesi olan kurallara karşı yok sayıcı, hatta daha kesin bir ifade ile Mesih'in Yasa'nın sonu olduğu şeklinde bir tavır Pavlos tarafından savunulmuştur. Bkz.bu çalışmanın "Pavlus'un Yasa Anlayışı" adlı bölüm.

[776] *Rom.* 6/15-20; Leander, *Paul and His Letters*, s.89. Pavlus'un Mesih'in Yasa'nın sonu olduğunu, ilan etmesinin doğal bir sonucu olarak yeni Hıristiyan olanlar, haram-helal sınırlarının kalktığını düşünüp ona göre haraket etmeye

Tanrı'dan bağımsız bir ahlâk anlayışı Pavlus için düşünülemez[777]. Tanrı, kulun kendi maksadına uygun isteklerine göre hareket eder (*Filip.* 2/12/13). Mesela doğruluk, insanın Tanrı için yaşadığı hayatın sonucu değil, kurtuluşta verilen bir lütuftur. İnsanın ahlâkî başarısına değil, Tanrı'nın inayetine dayanır[778]. Çünkü, ahlâkî hayatı Tanrı'nın istediği anlamda başarmak, bireyin kendi gücünün ötesinde bir şeydir[779].

Pavlus'un ahlâk anlayışını belirleyen temel unsurlardan birisi de, sonun yakın olmasıdır[780]. Pavlus'un, İsa Mesih'in dönüşünün yakınlığı, -mektuplarının bir kısmında konuyla ilgili bazı değişik yaklaşımlar olsa da- onun her meseleye ele alışında hakim bir rol oynar. Sonun yakınlığı meselesi özellikle sosyal ahlâk, evlilik gibi konularda kendinî gösterir[781].

B. AHLÂKÎ DAVRANIŞTA ÖLÇÜ

Ahlâk, yazılı hukuk dışında insanların birbirlerine karşı davranışlarını belirleyen kurallar bütündür. Bu kurallar mutlak olarak iyi ya da insanların yaşam tarzından kaynaklanmış kabul edilirler. İnsanların nasıl davranmaları gerektiğini belirler: İyi nedir, kötü nedir/doğru nedir, yanlış nedir'in ölçüsünü koyarlar. Davranışlar, bu kurallara göre övgüye ya da yergiye hedef olurlar; doğru ya da yanlış olarak kabul edilirler. Doğru ve yanlışın ölçütlerinin neler olduğunun tespiti ve yaptırım güçleri onların kaynaklarının, uygulayıcıları tarafından ortak olarak kabulüne bağlıdır[782]. Bu bütün ahlâk ya da yaptırım gerektiren şeylerde, yasalar vb.inde böyle

---

başlamaları ve diğer havarilerin Pavlus'un helâl-harâm, iyi-kötü sınırlarının olmadığı eleştirisine bir karşılık olmak üzere, her şeyin serbest olmadığını vurgulayan bu ifadeleri kaleme almak zorunda kalmıştır.

[777] Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 209.

[778] Fitzmayer, *Paul and His Theology*, s. 99.

[779] Alexander, *The Ethcis of St. Paul*, s. 134.

[780] Alexander, *a.g.e.*, s. 169.

[781] Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.185, 193.

[782] Ahlâk'la ilgili olarak bkz. Ahmet Cevizci, "Ahlâk", *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996, s. 14-23; Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 8-10, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982; İbrahim Agah Çubukçu, *Ahlak Tarihinde Görüşler*, s. V, AÜİFY., Ankara 1994.

olduğu gibi Pavlus için de böyledir. O da, insanlardan yapmalarını istediği şeyleri, belli bir kabul, ortak kabul üzerine oturtmaya çalışır.

Pavlus, Mesih'in ölüp-dirilmesiyle yeni bir dönemin/toplumun oluşmaya başladığını ileri sürer. Bu yeni dönem, Hıristiyanların davranışlarını dikkate almak zorunda oldukları bir model işlevi görecektir[783]. Sistematik olarak ele aldığı bir ahlâk anlayışı geliştirmese de Pavlus, bu yeni dönemin dayanacağı ahlâkî davranış normlarının dayanaklarının neler olduğunu yer yer zikreder[784]. Bunları aşağıdaki gibi tespit etmek mümkündür.

İlahî dinlerde, ahlâkî davranışlarda neyin iyi neyin kötü olduğunun kaynağı dinîn sahibi olan Tanrı'dır. Bundan dolayı, iyi-kötü Tanrı tarafından belirlenmiş ve vahyedilmiştir; onlar, iman vasıtasıyla Tanrı'yla kurulan ilişkinin içeriğine dayanılarak sübjektif olarak temellendirilen bir şey değildir[785]. "Kardeşlik sevgisi hakkında kimsenin size bir şey yazmasına gerek yoktur. Çünkü Tanrı size birbirinizi sevmeyi öğretti" ifadesi neyin doğru olduğuna dair gerekli vasıtaları doğrudan Tanrı'nın sağladığı anlamına gelir[786].

Tanrı'nın nazarında iyi ve kötünün neler olduğunu bilmenin yolu da O'nunla doğrudan bağlantısı olan kişilerin nasıl davrandıklarına bakmaktır. Böyle bakıldığında Rab İsa'nın sözleri -Pavlus'un mektuplarında çok az sayıda yer verilmiş olsa da[787] - ve davranışları bir norm özelliği taşıdığı gibi[788] İsa da ideal bir insanın somut

---

[783] Fitzmayer, *Paul and His Theology*, s. 99.

[784] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 701.

[785] Mott, "Ethics", *DPL*, s. 27; Alexander,*The Ethics of Paul*, s. 32.

[786] Tanrı'nın ya da Mesih'in Yasa'yı, Tanrı'nın ya da Mesih'in iradesi ahlâki bir norm olarak düşünülür. *Rom.* 7/22, 12/8;*Kor.*I 9/21; *Gal.* 6/2; Sel.I 4/9; Whiteley, *a.g.e.*, s. 211.

[787] Weiss, *Earliest Christianity*, II, 554; Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 180. Bu konun geniş bir tartışması ve İsa'nın Yeni Ahit ve de Pavlus'un mektuplarında ne kadar zikredildiği hakkında bkz. 5. Kim, "Sayings of Jesus", *DPL*, s. 481.

[788] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 513. Whiteley, spekülatif olduğu kaydını koyarak, Pavlus'un, Mesih'in yalnızca sözle değil, örnekle, yalnız enkarne hayatıyla değil, bedeni olan kilisede devam eden hayatının örneği ile

örneği olarak takdim edilir[789]. Bu yüzden Pavlus, kendisinin Mesih'e uyduğu gibi, onların da kendisine uymalarını bağlılarından ister[790].

Ruh, benliğin isteklerine zıt şeyler istediğinden onun davranış kuralları, benliğin hakim olduğu döneminkinden farklı olacaktır. İsa'nın ölümü ve dirilişi ile başlayan yeni dönemde, Ruh hakim bir rol oynadığından, Ruh'a sahip olmak onun isteklerine göre yaşamak anlamına gelmemektedir[791]. Ruh ahlâki hayatın gerisindeki güçtür. Ölümlü bedende, Ruh'un dünya daki hakimiyetini ifşa etmeleri için onlara ahlâki görevlerini gösterir[792].

Yenilenen insan aklı da, kriterleri değiştiği için, iyinin belirlenmesinde önemli bir role sahip[793] olarak kabul edilir.

Monoteist ahlâkî mirasa sahip bir Yahudi olarak Pavlus, insanla Tanrı arasında doğru ilişkiler meydana getirme yeteneğinin olması bakımından Yasa'yı reddetmekle birlikte Yasa'nın kendisi için ahlâkî anlamda geçerli bir davranış rehberi oluşunu asla reddetmez[794]. Yasa'nın ilgası anlamına gelebilecek ifadelerine -bazen gerçekten de onu kastetmiş olmasına- rağmen, ahlâk için Yasa hala ölçüt olmayı sürdürmektedir. Bu devamlılığı, ahlâki öneme sahip olan emirlerin onda dokuzunun, Eski Ahit ve Apokrif metinlerin ahlâkî standartlarına oldukça yakın olmasında görmek müm-

---

de öğrettiğini kabul ettiğini söyler. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 213; Mesih'in örnek alınması Hıristiyan hayatının temeli olduğundan dolayı, Pavlus Mesih'in örnek alınmasını söylemeyi ihmal etmez, *Kor.* I 11/1.

789 Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 104-106.

790 *Kor.* II 4/15-16, 11/1. Prudy,a.g.m, *IDP*, IV, 701; Weiss, *a.g.e.*, II, 554.

791 *Gal.* 5/13-17;*Rom.* 8/5-11. Weiss, *a.g.e.*, II, 556; Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 213; Fitzmayer, *Paul and His Theology*, s. 99; Beker, *Paul The Apostle, The Triumph of God in Life and Thought*, s. 289; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 282; Powell Davies, *The First Christian*, s. 145; Rowland, *Christian Origins*, s. 221.

792 Beker, *a.g.e.*, s. 289; Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 204-5.

793 *Rom.* 12/2; *Filip.* 1/9-10; Sel. I 5/21.

794 Weiss, *Earliest Christianity*, II, 550-51-52; Prudy, *"Paul The Apostle"*, *IDP*, IV, 701; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 513.

kündür[795]. Yasa'nın emirleri içinde On Emir'in özel bir yeri vardır ve Pavlus, bunları özellikle iktibas eder[796].

Bir toplum tarafından kabul gören ve uygulanan gelenek, ahlâkî davranışın iyi ya da kötü olması konusunda bir ölçüdür. Çünkü, Pavlus, inananlara nasıl davranmaları gerektiğini yazarken, olardan halkın gözünde iyi olanı yapmaya dikkat etmelerini özellikle ister[797].

Pavlus, diğer milletlerin ahlâkî uygulamalarına karşı oldukça eleştireldir. Ancak, onların Yasa'ya sahip olmadıkları halde Yasa'nın emirlerine uygun davranacaklarını kabul etmesi[798], doğuştan getirilen şeyleri ifade etmek için kullanılan Stoik "tabîi/doğal" kavramını alması[799]" ahlâkî kuralların evrensel olduğunu kabul ettiğini düşündürtür[800]. Böyle bir yaklaşım doğru olduğunda, ahlâkî kuralların esas kaynaklarından biri de, bizatihi insan tabiatının kendisi olmaktadır. Bu konuda özellikle, paganların cinsel davranışlarını -homoseksüel ve lezbiyen ilişkilerini- eleştirirken, kullandığı *"tabiî/doğal"* kelimesini[801], Stoacılar'ın kullandığı anlamda *"doğa yasası"*[802] anlamında kullanması, bu yargıyı desteklemek-

---

795 Grant, *Saint Paul*, s. 97.

796 Ridderbos, *Paul*: *An Outline of His Theology*, s. 285. Yeni Ahit'te bir davranış kuralı olarak Eski Yasa devam etmektedir. Yeni bir Yasa getirmez. Ancak o, bütün kurtuluş tarihinin tamamlanması ışığında eskiyi uygular. Zeytin Dağı konuşmasında bile Hz. İsa yeni bir Yasa getirmez. Fakat, her durumda eski Yasa'nın, gelmesi çok yakın olan Tanrı'nın Krallığı ışığında radikal olarak nasıl tamamlanmış olduğunu gösterir. Cullmann, *Salvation in History*, s. 331

797 *Rom.* 12/17-18. Krş. *Kor.* II 8/21; Alexander, *The Ethcis of St. Paul*, s. 276-277.

798 "Kutsal Yasa'dan yoksun uluslar, Yasa'nın gereklerini kendiliklerinden yaptıkça, Yasa'dan habersiz olsalar bile kendi yasalarını koymuş olurlar. Böylelikle, Kutsal Yasa'nın gerektirdiklerinin yüreklerinde yazılı olduğunu gösterirler. Vicdanları buna tanıklık eder..." *Rom.* 2/14-15.

799 *Rom.* 2/15-16.

800 Findlay, "Law", *DBH*, s. 536; *Rom.* 3/9-19.

801 "...çünkü onların kadınları tabiî kullanışı tabiata muhalif olana çevirdiler; ve aynı suretle erekekler de kadının tabiî kullanışını bırakarak şehvetlerinde birbirlerine kızıştılar".

802 Dawies, a.g.m., *IDP*, II, s. 175; Bu tür kullanımlarına rağmen Morgan, Pavlus'un ahlâk anlayışını Stoik tabii yasa anlayışı üzerine oturturtamadığını söyler. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.179. Stoik tabii yasa

tedir. Tanrı tarafından vahyedilen Yasa ile tabiatta var olan düzen arasında bir benzerliğin olduğunu düşünen Helenistik Yahudiliğin, Pavlus'un bu yaklaşımında etkisi olduğunu söylemek de mümkündür[803].

İnsan tabiatının, bizatihi iyi-kötünün tespitinde bir ölçü olarak kabul edilmesini andırır tarzda ahlâki davranışlarda ölçü olarak Pavlus tarafından kullanılan bir diğer unsur da, vicdandır[804]. Bunu ifade etmek için Pavlus *syneidesis*[805] kavramını kullanır. Eski Ahit ve Qumran Literatüründe karşılığı olmayan ancak Yahudi geleneğine *Yetmişler Tercümesi* (*Septuaginte*) ile giren bu kavramın[806], geçmiş ve gelecekteki davranışların iyi-kötü olarak adlandırılmasında bir kriter olarak kullanılabileceğini kabul eder. Milletler bunu vicdanları sayesinde Musa'nın Yasa'sının bir takım emirlerini yerine getirirler[807] diyerek ifade eder. Bu Yasa olmaksızın, vicdanın doğruyu yanlıştan ayırabilecek ölçüt olduğunu kabulün bir ifadesidir[808]. Pavlus'daki *vicdan* anlayışının Stoacı felsefeden

---

hakkında bkz. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 137.

[803] Weiss, *Earliest Christianity*, II, 550; Mott, "Ethics", *DPL*, s. 272. Pavlus'un hem yukarıdaki *Rom.* 2/15-16 ve tabiatın kadınların saçlarını uzatmalarının onlar için bir izzet olduğunu, ifade etmesi de Yasa-tabî düzen özdeşliğinin kabulu olarak görülebilir. Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 102-3.

[804] *Rom.* II 15; Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 66.

[805] Pavlus tarafından popüler kullanımdan alınan bu kelime *syneidesis*, basitçe "vicdan azabı" anlamına gelir. Bu da bir şey yaptığımızda eğer bir vicdan azabı duyuyorsak, bu o davranışın yanlış olduğunu ifade eder. Daha sonra üçücü yüzyıldan itibaren Hıristiyanlar, onu, Aristo'nun pratik hikmet dediği *phronēsis*i olarak anlamaya başladılar. Bu, bir işi yapmadan önce onun yanlış ya da doğru olup olmadığını bilme anlamına geliyordu. Pavlus'un kullandığında kastettiği anlam da budur. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 210.

[806] Fitzmayer, *a.g.e.*, s. 101-102. Eyyub 27/6.

[807] *Rom.* 2/14/15; *Kor.* I 10/23-29.

[808] Pavlus'un vicdanın ahlâkî bir ölçü olarak kullanıldığı yerlerde gönderme yapılanlar yalnızca paganlardır. Yahudiler için bu ölçü, yazılı Yasa, inanlar için ise, onda sakin olan Ruh'tur. *Rom.* 2/12-17 vd. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 288.

alınmasına dair yaklaşım, tartışmalı olmasına rağmen, helenistik felsefeden alındığı ihtimali oldukça güçlüdür[809].

Ahlâkî davranışların bir diğer ölçüsü de, sevgidir(*agape*). Hıristiyan davranışı için sevgi, bir norm niteliği taşır[810]. Pavlus'a göre sevgi kaynaklı davranışlar, aynı zamanda Yasa'nın desteklediği davranış kurallarıdır[811]. Sevginin bir davranış normu olması Weiss'e göre kesinlikle Pavlus'un kendisinin ortaya koyduğu bir şey değil, Yahudi bir temelden kaynaklanmaktadır[812].

Hıristiyanın davranışının ahlâkî bir özellik kazanmış olması için Pavlus, kendisinin de örnek alınmasını ister[813]. Yukarıda Mesih'in bir ölçüt oluşu zikredilirken değinildiği gibi, Mesih'i takip ettiği için kendi yaptıklarının da ahlâkî bir davranış ölçütü özelliği taşır. Kendisinin bu özelliğe sahip olduğunun bir diğer göstergesi de, yaptığı herşeyi kendisi değil Tanrı'nın lütfu sonunda gerçekleşmiş olmasıdır[814].

Bir davranışın doğru ya da yanlış olarak kabul edilmesinde yukarıda zikredilen kriterlerin yanı sıra, doğrudan davranışın ahlâkî olup olmamasını belirlemeleyen ancak, o ana yapılıp yaplımamasını etkileyen şeyler de vardır. Bunlardan en önemlisi de, sizin davranışızının karşınızdaki arkadaşınızı nasıl etkileyeceğdir. Bu yüzden Pavlus kendisinin özgür olduğunu ilan etmekle beraber, her istediği davranışı yapamadığını söyler[815].

Zira bazı durumlarda bir davranışın bizatihi iyi ya da kötü olmasından daha önemlisi, o davranışla inanan bir kardeşe zarar

---

[809] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 101-102. Alexander, bu kavramın Stoa kaynaklı olduğunu söyler. Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s.70.

[810] *Rom.* 13/8-10, 14/15; *Kor.* I 13/16, 14; *Gal.* 5/6.

[811] *Gal.* 5/22-25; Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 701.

[812] Weiss, *Earliest Christianity*, II, 552. Komşu sevgisinin Yahudi kaynaklı oluduğu ve Hilell tarafından bunun bütün Yasa olduğu yaklaşımı için bkz. a.g.y; Moore, *Judaism,* II, 85-87.

[813] *Filip.* 3/17.

[814] *Kor.* I 15/10; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 32.

[815] Pavlus için kötü/pis olan hiçbir şey yoktur. Çünkü herşey Rabb'indir. Onun doluluğunu barındırır. *Rom.* 14/14; *Kor.* I 10/23-26, 3/22, 23.

vererek onun yoldan çıkmasına sebep olmamasıdır. Bunun bir yansıması olarak da Pavlus, içsel olarak kabul etmediği şeyleri inciline taraftar toplamak ya da taraftarlarının ahlâkını bozmamak için benimsiyormuş gibi davranmaktan çekinmez[816]. Pavlus'un bu bakış açısı ve davranış tarzı, kendi anlayışı çerçevesinde insanları kurtarmak maksadıyla yapılan ancak tam bir pragmatizm örneği olarak kabul edilebilir.

Bu kriterler çerçevesinde ahlâkî davranışları bu kriterlere uygun olanları ahlâki ve olmayanları da ahlâkî olmayanlar şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.

C. AHLÂKÎ DAVRANIŞLAR

Schweitzer, Pavlus'un, iyi işler yapmaya irsî olarak yeteneksiz olan insanın nasıl bu yeteneği kazandığı sorusuna, bu kapasiteye, aklanma sayesinde ulaştığını söyleyerek cevapladığını ifade eder. Bu kapasite, yalnızca İsa Mesih vasıtasıyla ve imanla aklanma doktrinine göre elde edilmiştir [817].

Aklanma ile elde edilen iyi davranış kapasitesiyle gerçekleştirilen iyi davranışların neler olduğuna geçmeden önce, bu davranışların kendilerinden kaynaklandığı şeyler olarak kabul edilenlere işaret etmek gerekmektedir.

Pavlus için iyi davranışların kaynaklarındanilki, vaftiz ile aldığımız Ruh'tur. Ahlâkî yaşam, Ruh'un isteklerine uygun olan yaşamdır[818]. Zira Ruh, benliğin zıttı olan davranışları arzular[819].

---

[816] "Ben özgürüm, kimsenin kölesi değilim. Ama daha çok kişi kazanayım diye herkesin kölesi oldum. Yahudileri kazanmak için Yahudilere Yahudi gibi davrandım. Kendim Yasa denetimi altında olmadığım halde, Yasa altında olanları kazanmak için onlara Yasa altındaymışım gibi davrandım. Tanrı'nın Yasa'sına sahip olmayan değil de Mesih'in Yasa'sı altında olan biri olarak, Yasa'ya sahip olmayanları kazanmak için Yasa'ya sahip değilmişim gibi davrandım. Güçsüzleri kazanmak için güçsüzlerle güçsüz oldum. Ne yapıp yapıp bazılarını kurtarmak için herkesle her şey oldum. Bunların hepsini, Müjde'de payım olsun diye, Müjde'nin uğruna yapıyorum" *Kor.* I 19-23.

[817] Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, s. 295.

[818] *Gal.* 5/13-17, 22-25. Pavlus'un sevgi üzerindeki bu vurgusu sebebiyle, Hıristiyanlığın sevgi ile özdeş olduğu, onun doğduğu zamandaki Yahudiliğin ise, ku-

İkincisi ise sevgidir. Yeni dönemin bütün davranışlarının temeli sevgi üzerine oturtulur. Sevgi, Yasa'nın tamamlanmasıdır. O, Yasa'nın yerini almaz, daha ziyade, onun ahlâkî isteklerini yerine getirme ve anlamada yeni bir güç işlevi görür[820]. Bu yüzden bu dönemin ahlâkî davranışları, sevgiden kaynaklanmalı, Ruh'a uygun olmalıdır. Çünkü iyi davranış, Ruh-dolu-hayatın normal bir ifadesidir[821].

Pavlus açısından ahlâkî anlamda iyi olan davranışların neler olduğunu, hem doğrudan yapılmasını istediklerinden, hem de yapılmasını istemediği davranışların zıttının, yapılmasını istediği davranışlar olduğu var sayımından hareketle tespit edilebilir. Tesbit edilebilecek bu davranışları toplumsal ve bireysel yönü ağır basanlar olarak iki gruba ayırmak da mümkündür.

İnsanlar arasındaki ilişkilerde samimi olmak, birbirlerine karşı şefkat göstermek, misafirperver olmak, ihtiyaç içinde olanlara yardım etmek, kötü davranışa karşı iyilikle karşılık vermek, zulmedenler hakkında iyilik dilemek, mütevazı olmak, toplumda hor görülenleri koruyup gözetmek gibi davranışlar, Pavlus'un mektuplarında kabul gören fertler arası/toplumsal özelliği olan davranışlardır.

Sevmek, sıkıntılara karşı sabretmek, iyiyi kötüden ayırmak, iyi olana sıkı sıkıya sarılmak, bağlılık, başkalarının çektiklerini hisse-

---

ru ve soğuk bir emirler bütünü olduğu, sevgiye yer vermediği genel olarak kabul edilen bir yaklaşım tarzıydı. Bu yaklaşımın sonucu olarak da Pavlus'un sevgi üzerindeki vurgusu, eskiden yok olan, onunla önem kazanan bir şey olarak kabul edilirdi. Oysa birinci yüzyıl Yahudiliği hakkında yapılan çalışmalar, Pavlus'un sevgiye dair yaklaşımının yalnızca onunla gündeme gelmediği, o dönemde sevgi ve özellikle de komşu sevgisine ("...ve Komşunu kendin gibi seveceksin" Levliler 19/18) dair vurguların hayli fazla olduğu ortaya koyduğu gibi Pavlus'un sevgi-Yasa ilişkisine dair yaklaşımlarının temellerinden birinin birinci yüzyıl Yahudiliği olduğunu da göstermiştir. Bu bakış açısı için bkz. Moore, *Judaism*, II, 85-87.

819 *Gal.* 5/13-17.

820 Mott, "Ethics", *DPL*, s. 271; Yasa'nın tamamlanmasına dair bkz. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 81.

821 Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 701.

derek acılarını paylaşmak, kızmamak, başkalarına karşı düşmanlık beslememek, onlar hakkında hayır dilemek, özgece davranmak[822], yumuşak huylu olmak, kendine hakim olmak, Rabb'e kullukta daim olmak ve duaya kendinî vermek gibi davranışlar, ferde yönelik övülen ahlâkî tavırlardır[823].

Pavlus tarafından istenen bu davranışların karşısında istenmeyen davranışlar yani, ahlâkî olmayan davranışlar yer almaktadır.

D. AHLAKÎ OLMAYAN DAVRANIŞLAR

İyi davanışlar Ruhtan ve sevgiden kaynaklandığı gibi, kötü davranışlar da doğal benlikten kaynaklanırlar. Bu yüzden de Ruh'un hakim olduğu yeni hayata aykırı olan davranışlardır ve onlardan kaçınmak gerekmektedir[824]. Kaçınılması gereken davranışların neler olduğu, yoğun bir şekilde *Korintlilere Mektup*, *Galatyalılara Mektup* ve *Romalılara Mektup*'da yer alır. Bunların bir kısmı kadın erkek arasındaki cinsel ilişkiyle alakalı olanlardır: Zina[825], cinsel sapıklıklar -lûtilik ve lezbiyenlik- ve eş cinsellik[826] gibi.

---

[822] "...çünkü eğer yiyecek sebebi ile kardeşin mahzun olursa, artık sevgiye göre yürümüyorsun. Onun uğruna Mesih'in öldüğü kimseyi yiyeceğin ile helak etme". *Rom.* 14/15.

[823] Pavlus tarafından ahlâkî olarak kabul edilen ve övülen davranışlar/tavırlar Sel. I 5/14, 15-16, 21; *Gal.* 5/19-21,22-25; *Rom.* 12/9-18 gibi metinlerinden alınmıştır.

[824] *Kor.* II 7/1, *Gal.* 5/13-17,19-21.

[825] Pavlos'un ahlâk öğretisinin Yahudi kaynaklı olduğunun delillerinden biri de, *Kor.* I 5/9-127'deki zina suçu işleyen inananların ceza olarak cemaatten kovulmasıdır. Pavlus'un kendi ifadesiyle "kötü adamı kendi aranızdan çıkarın". Eski Ahit'te bu ceza, Levililer 20/5-6'da "...ve Molek'in ardınca zina etmek üzre kendi ardınca zina edenlerin hepsini, kavimlerinin arasından atacağım. Ve cincilerin ve bakıcıların ardınca zina etmek üzre, onlara dönen cana karşı döneceğim, ve onu kavminin arasından atacağım" şeklinde yer alır. Bu metin dışında Eski Ahit'teki zina ilgili diğer hükümlerin tamamına yakını, bu tür fiilleri işleyenlerin taşlanarak öldürülmesini ve kötülüğün İsrail arasından kaldırılmasını emreder. Levililer 20/10-21; Tesniye 22/22-27. Yahudi kaynağı kullanmakla birlikte Pavlus zina ilgili en hafif cezayı seçmiş görünmektedir.Pavlus'un zinaya karşı takındığı tavrın aldığı Yasa eğitimi arkaplanından kaynaklanmasının yanı sıra, vaftizle inananın öldüğü ve yeniden dirildiği, İsa Mesih'in çektiklerini yaşayarak onunla bir olması ve Ruh'u almış olduğunu kabul etmesi yatar. Vaftiz sonrası, artık kendisi yaşamıyor, İsa onda yaşamak-

Bu tür davranışların yasaklanma sebebi, bunların doğrudan olarak bedenle alakalı olmalarıdır. Zira inanların bedenleri kendilerine ait değildir. Onlar İsa Mesih'in kendisinde yaşadığı şeylerdir. Bu yüzden de, bedenin dahil olduğu bu tür davranışlar, yalnız ferdin kendi bedenine karşı işlenmiş bir suç değil, aynı zamanda İsa Mesih'e karşı işlenmiş birer suç olduklarından, çirkin görülmüş ve yasaklanmış davranışlardır[827]

Ahlâki olmayan diğer davranışlar ise, putperestlik, tamahkârlık, küfürbazlık, ayyaşlık, gâsıp olmak; fucur, iki yüzlülük, böbürlenme, bilgiçlik taslamak; büyücülük, çekişmek, kıskançlık, öfke, bencil tutkular, ayrılıkçılık, çılgın eğlenceler vb.leridir[828]

Pavlus'un ahlâkî ve ahlâkî olmayan bu davranışları eskatolojiyle ilişkilendirmesi, bunların Pavlus öncesi Hıristiyan ilmihal eğitiminin unsurları olduğu ve bunları kendisinden öncekilerden miras aldığını ve kullandığını gösterir[829].

Bireysel ahlâkın yanı sıra Pavlus'ta sosyal ahlak denilebilecek bir ahlak anlayışının da var olduğunu söylemek mümkündür.

---

tadır Beden inananın olmaktan çıkmış Mesih'in yaşadığı beden haline gelmiştir; kutsiyet kazanmıştır. Zina, kutsal olanın kirletilmesi anlamına geldiğinden kimsenin zina türü bir davranışla kendisinin olmayan bir bedeni kullanma ve kirletme hakkı yoktur. Ayrıca, beden Ruh'un da mabedidir. Bütün günahlar bedenin dışında gerçekleşiyor olmasına rağmen zina bizatihi bedende vukuu bulan ve iki kişinin bir beden olduğu bir fiildir. Bu yüzden de Pavlus buna özel bir itina gösterir. Zinaya beden ilişkisi bağlamında bakan metinler için bkz. *Kor.* I 6/12-20, 12/27.*Gal.* 2/19-20. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 213-15; Morgan, *The Religion and Theology of Poul*, s.189.

826 Sel.I 4/3-5; *Kor.* I 5/9-12, 6/9-11; *Rom.* 1/26-27.

827 Amiot, *The Key Concepts of St. Poul*, s. 225; Morgan, *o.g.e.*, s. 189.

828 *Kor.* I 5/9-12, 6/9-11; *Gal.* 5/19-21; *Rom.* 12/9-18.

829 Fitzmyer, bu ahlâki-gayr-i ahlâki davranışların Hellenistik, Stoik felsefi yazılarla ve Filistindeki Yahudi metinleriyle (Essenilerinkiyle) karşılaştırılmasının yanlış olacağını ifade eder. Fitzmayer, *Paul and His Theology*, s. 100-101. Pavlus'a aidiyeti tartışmalı olanlarla Pastoral mektuplarda da davranış listeleleri yer alır. Bunlar Greko-Roman dünyasındaki aile üyelerinin, karı-koca, çocuk, köle ve efendilerin görev listesidir. Bu listeler, Pavlus'un bu talebeleri zamanlarının ahlâkî problemlerini aldıklarını ancak onları genelleştirmeksizin naklettiklerini gösterirler. Fitzmayer, *o.g.e.*, s. 101.

E. SOSYAL AHLAK

Bu başlık altında ahlâken övülen davranışlar içinde yer alan ancak, toplumsal yönü ağır basanlar -yukarıda kısa da olsa bahsedildiği için- ele alınmayacak, daha çok Pavlus'un sosyal statülere bakışı ele alınacaktır[830].

İnsanlar ihtida ederek Mesih'e katıldıklarında, yeni bir yaratık haline gelirler. Bu yüzden de artık insanlar eski dünyevî ölçütlerle değerlendirilemezler[831]. Vaftizle Mesih'i giyinmeleri sebebiyle ne Yahudi, ne Yunanlı, ne özgür ne köle, ne kadın ne de erkek ayırımı vardır. Çünkü, herkes Mesih'te birdir[832].

Pavlus'un bu eşitlikçi yaklaşımı, herbir ferdin kurtuluş ihtiyacı içinde olması ve eşit olarak Tanrı'ya ulaşabilmesi anlamında yani, tamamen dinî anlamdadır. Pavlus bu yaklaşımıyla bir kısım insanların Tanrı huzurunda ayrıcalıklı konumda olmalarını ortadan kaldırmış; günahkârlık, kurtuluşa muhtaç olma ve kurtuluşu elde etmede bütün insanları -Yahudi, Yunan, pagan- aynı konumda eşitlemiştir[833].

Yoksa onun bu ifadelerinden sosyal statüleri kaldırdığı ya da kaldırılmasını istediği anlamını çıkarmak mümkün değildir; zaten Pavlus'un bunu ima eder türden bir ifadesi de yoktur. İncilinde de var olan düzeni güçle değiştirmek için sosyal bir program sunmaz[834]. Kadının erkekler karşısındaki durumuyla alakalı ifadeler de, bunun böyle olmadığını ortaya koymaktadır[835]. O, yeryüzün-

---

[830] Pavlus'un ve İsa'nın ahlâk anlayışlarının sosyal oluşu ve ikisinin ahlâk anlayışları arasındaki benzerlikler için bkz. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 194-95.

[831] *Kor.* II 5/17; *Gal.* 6/15.

[832] *Gal.* 3/27-28.

[833] Alexander, *The Ethcis of St. Paul*, s. 113-347; Weiss, *Earliest Christianity*, II, 585; Ernest Troeltsch, *The Social Teaching of Christianity*, s. 61'den nakleden, Weiss, *a.g.e.*, II, 586; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 317

[834] Ridderbos, *a.g.e.*, s. 316-317.

[835] *Kor.* I 11/2-16; 14/35-37. Bu metinlerdeki kadınlara yönelik yaklaşımlara karşı farklı çözüm yolları ileri sürülmüştür. Anderson Scott'a göre, *Kor.* 14/34-35 metinleri sonradan asıl metne katılmıştır. Dolayısıyla sahtedir. Ghoshide, bu-

deki düzenin Tanrı tarafından konulduğunu bu yüzden de onun devamını sağlayacak türden davranışların sürdürülmesini, herkes ne haldeyken çağrıldıysa o halde kalmasını ister[836]. Köle, köle olarak kalmalıdır. Köle ya da özgür olmak Tanrı huzurunda bir avantaj değildir[837]. Hangi konumda olunursa olunsun asıl olan, Tanrı'nın iradesine uygun olarak yaşamaktır[838]. Pavlus, sosyal eşitsizliğe karşı devrimci değil, geleneksel, hatta muhafazakar bir tavır sergiler. Bunlar hususundaki geleneksel yaklaşımdan tek farkı, geleneksel olarak var olan yükümlülükleri ahlâkî alana (sifere) yükseltmeye çalışmış olmasıdır[839]. Sosyo-ekonomik özgürlük önemli değildir; önemli olan, Mesihte'ki iç özgürlüktür[840].

---

radaki ifadelerin bir ayımcılık değil, kadınların da kehanette bulunmaları anlamına geldiği için bir lütuf olarak kabul eder. Heiring de Ghoshide yakın bir tarzda, bu metinlerin,örtülü olduğu zaman kadının kehanette bulunabileceği anlamına geldiğini kabul ederek bir ayırımın olmadığını söyler. Ancak Whiteley, Mesih'te olmayla aradaki bütün farklılıklar kalkmış olsa da, evlililkteki ikincil durumuna ek olarak kadının cinsiyeti sebebiyle Pavlus'un onları daha aşağı bir statüde bulunduklarına inandığını söyler. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 224-225.

836 "Herkes ne durumda çağrıldıysa, o durumda kalsın. Köleyken mi çağrıldın, üzülme. Ama özgür olabilirsen, fırsatı kaçırma! Rabb'in çağrısını oldığı zaman köle olan kimse, şimdi Rabb'in azatlısıdır. Özgürken çağrılmış olan da Mesih'in kölesidir. Bir bedel karşılığı satın alındınız. İnsanlara köle olmayın. Kardeşler, herkes ne durumda çağrıldıysa,Tanrı önünde o durumda kalsın". *Kor.* I 7/21-24.

837 *Kor.* I 7/21-24. Pavlus'un köle ve özgür anlayışı ve bu anlayışının Roma Hukukundaki köle ve özgür insan anlayışıyla aynı olduğuna dair bkz. G. M. Toylar, "Roman Law in The Wrintings of Paul -The Slave and The Freedman", NTS, 1970-71, cilt XVII, s. 73-79.

838 Mott, a.g.m., *DPL*, s. 273-74. Pavlus'un Mesih-Tanrı ve Kilise-Rab ilişkisinden hareketle *Kor.* I 11/2-16'daki kadın erkek hakkında yaptığı benzetmelere dair Whiteley, Pavlus'un bu konulardaki yaklaşımının ebedî özellikte şeyler olmak yerine yaşadığı dönemin toplumsal şartlarının bir sonucu olduğunu ve eğer Pavlus farklı bir medeniyette yaşamış olsaydı farklı benzetmeler kullanırdı, der. *The Theology of St. Paul*, s. 223.

839 Weiss, *Earliest Christianity.*, II, 587, 89; McArthur, "Ethichal Teaching of St. Paul", s. 246; Leander, *Paul and His Letter*, s. 95-96, 98, Beker, *Paul the Apostle*, s. 324. Pavlus adını kullanarak mektup kaleme alanlar, mevcudu koruma hususunda Pavlus'tan daha da muhafazakârdırlar. Kadının ev hizmetlerini yapması, kilise hizmetlerine katılmaması Tim I 2/11-12; kadının kocasına,

Pavlus'un mevcudu muhafaza etmek anlamındaki yaklaşımı, onun devlete karşı tavrında da görülür. Ona göre, bütün yönetimlere boyun eğmek gerekir, çünkü bütün yönetimler Tanrı'dandır[841].

Cemaat içindeki kardeşlere yönelik sürekli olarak inananları teşvik etmesi, bazıları tarafından sosyal dayanışmayı esas alan bir ahlâkî kaygı olarak görülmek istenmiştir. Bu kaygı cemaat içi dayanışmayı esas alan cemaat etiği mi, yoksa bir sosyal etik midir?

Pavlus'un ihtiyaç içinde olanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik tavsiyelerinin tamamı cemaat içi yardımlaşmaları desteklemeye yöneliktir. Ahlâkî davranışların bir kısmında, "samimi olmak", "şefkat göstermek", "misafirperver olmak", "ihtiyaç içinde olanlara yardım etmek", "kötü davranışa karşı iyilikle karşılık vermek", "zulmedenler hakkında iyilik dilemek" gibi kurallar, cemaat dışı insanları da içine alacak türden evrensel davranış kuralları gibi görünüyorsa da, bağlamları göz önüne alındığında böyle bir sonuç çıkarmak kadar, tersi bir sonuç çıkarmak da mümkündür.

Ancak, yine de bu tavırların bir kısmını evrensel, bir kısmını ise cemaat içi dayanışma örnekleri olarak görmenin gerekli olduğunun işaretlerini çıkartılabilir. Evrensel özelliğe sahip olanlar için mesela, "sevgi"[842], "düşmanlara karşı iyilik dilemek"[843], "misafir-

---

kocanın karısına tâbi olması Efes. 5/22; Koles.3/18; Titus 2/3-5; kölenin efendisine itaat etmesi Efes. 6/5-8; Koles. 3/22, 4/1; Tim.I 6/1-2.

[840] Leander, *Paul and His Letters*, s. 95; Rowland, *Christian Orgins*, s. 214; Beker, *Paul the Apostle*, s. 323. Pavlus'un bu iç özgürlük anlayışının Stoiklerdeki iç özgürlük anlayışı arasındaki benzerlikle ve farklar için bkz. Leander, *Paul and His Letters*, s. 96.

[841] *Rom.* 13/1-7. Morgan, bu yaklaşımın sebeplerinden birinin imparatorluğun kendisine iyi davranması ile ilgili kişisel tecrübesi olabilir. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 186. Pavlus'un yönetimlerler ilgili bu yaklaşımının farklı yorumları için bkz. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 228-29.

[842] "Rab, birbirinize ve bütün insanlara olan sevginizi, bizim size olan sevgimiz ölçüsünde çoğaltıp, arttırsın" Sel. I 3/12.

[843] "Size zulmedenler için iyilik dileyin, lanet etmeyin". *Rom.* 12/14.

perverlik"[844]. "Kutsallara yardım edin", "kardeşleriniz içinde ihtiyaç içinde olanların ihtiyaçlarını giderin", "birbirinize karşı hoşgörülü olun" gibi ahlâkî emirler ise, cemaat içi olan, ancak cemaat dışı sosyal ahlâk denebilecek bir özelliğe de sahip emirler olarak da kabul edilebilir.

Pavlus, ekonomik meseleleri sorgulamaz ya da refâhın fakir ve zengin arasında eşit olarak yeniden dağıtılması anlamında mevcut ekonomik meselelere dair değiştirmeye yönelik bir teklifi de yoktur. Mesih'deki eşitlik anlayışını, ekonomik eşitliğe götürmez. Bir diğer ifadeyle, Pavlus, sosyo-ekonomik ayırımlarla uğraşmaz; daha çok kendisini bireysel davranışlara hasreder[845].

Pavlus Mesih'deki özgürlüğü, eşitliği vurgulamasına rağmen, bunların yaşandığı toplum hayatına yönelik tavrının muhafazakâr bir nitelik taşımasını Elaine Pagels, çifte standart olarak vasıflar ve şöyle der: "Pavlus, kölelerin ve kadınların kurtuluşunu iddia ederken onların mevcut madûnluklarının ifadesi olan sosyal yapılara meydan okumakta tavsar". "Yahudiler ve milletler durumunda 'yeni insanlık' Pavlus için yeni, mevcut bir sosyal gerçeklik oluşturur. Ancak Pavlus, köleler ve kadınlar ayırımını ve madunluğunu düzenleyen müesseselere meydan okumayı düşünmez. Pagels'in ifade ettiği gibi, bunu çifte standart olarak da görmek mümkündür: Tevrat'ın *koşer* kurallarını devam ettirmek, "Mesih'in kendisi için öldüğü özgürlüğü reddetmektir"; ancak sosyal, siyasî ve evlilikle ilgili kuralları ve gelenekleri devam ettirmek kabul edilebilir ve hatta tavsiye edilmeye devam edilir. 'Yeni insanlık' Yahudi ve milletler arasındaki bütün ilişkileri değiştirmekle birlikte Pavlus, inananların sosyal, cinsî ve siyasî ilişkilerin bütün yapısına bu değişikliğin yansımasına izin vermez"[846].

Sosyal ahlâk çerçevesi içinde yer alacak bir diğer unsur da, Pavlus'un başkalarına zarar verecek olan bir takım davranışlardan kaçınması ve inananlardan da bu tür davranışlardan kaçınmalarını

---

[844] *Rom.* 12/13-14.

[845] Beker, *Paul the Apostle*, s. 323.

[846] Beker, *a.g.e.*, s. 324.

istemesidir. Kendisine her şeyi yapmasına izin verilmiş olmasına rağmen her şeyin cemaat için faydalı olmadığını zikretmesi bunun bir ifadesi olduğunu ya da Hıristiyanların davranışları için bir prensip olarak vaz edildiğini söylemek daha doğru olacaktır[847].

Pavlus'un bütün dinî anlayışı, Hz. İsa'nın yeniden dönüşü üzerine bina edilmiştir. Bu yüzden onun ahlak anlayışının eskatolojiyle sıkı bir ilişkisi vardır. Bu yüzden de bir sonraki başlık altında eskatoloji-ahlak ilişkisini ele almak yerinde olacaktır.

F. AHLAKÎ DAVRANIŞLARIN ESKATOLOJİYLE OLAN BAĞLANTISI

Pavlus için Hıristiyanların yaşadıkları an, iki devrenin arası olan bir geçiş dönemidir. Mesih'in ölümü, dirilmesi ve Tanrı tarafından yüceltilmesi, Tanrı'ya düşman olan güçler üzerindeki hakimiyetini başlatmış ancak, Mesih öncesine ait olan her şeyin ortadan kalması, Mesihin ikinci gelişinde gerçekleşecektir[848]. Onun dönüşüyle Tanrı'nın iradesine muhalif olan bütün güçler ve en son olarak da ölüm ortadan kalkacaktır[849]. Son başlamış ancak, henüz tamamlanmamıştır. Tanrı'nın iradesine muhalif olan güçler tam olarak ortadan kalkmadığı gibi, günah da varlığını sürdürmektedir. Mesih'le yeni bir dönemi yaşayan Hıristiyanlar, eski dönem tam olarak ortadan kalkmadığı için geçiş döneminin sıkıntısını yaşamaktadırlar[850].

Pavlus'un ahlâkı da bu sıkıntılı durumun etkisini üzerinde taşır. Günah, varlığını devam ettirdiği için ve günah işleyenlerin de gelecek olan Tanrı'nın krallığında payları bulunmayacağından Pavlus, inananları uyarırken günah işleyenlerin Tanrı'nın krallığını

---

[847] "Bize herşey serbest, ama her şey yararlı değildir. Her şey serbest, ama her şey yapıcı değildir. Herkes kendi yararını değil, başkalarının yararını gözetsin" *Kor.* I 10/23. Ayrıca bkz. *Kor.* I 6/12. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 61.

[848] *Filip.* 2/9/11.

[849] *Kar.* I 15/24-26.

[850] Mott, "Ethics", *DPL*, s. 272.

miras alamayacaklarını, özellikle vurgular[851]. Gelecek çağda pay sahibi olmak için, bedene değil, Ruh'a uygun bir hayat yaşamalarını onlardan ister[852]. Hıristiyanlar, herkesin yaptıklarına göre yargılanacağı o günde Tanrı'nın ya da Rabb'in arzularını yerine getirerek erdemli fiillerle doğruluğunu ortaya koymaları gerekir. Bu *ara dönemde*, vaftizle günahların affı da mümkün değildir. Çünkü vaftizin bu fonksiyonu, vaftiz öncesi olanlara hasredilmiştir[853].

Pavlus'un evlilik ve bekarlıkla ilgili yaklaşımları bile büyük oranda eskatoloji ile bağlantılıdır[854]. "Kardeşler, şunu demek istiyorum, zaman daralmıştır. Bundan böyle, karısı olanlar karıları yokmuş gibi, yas tutanlar yas tutmuyormuş gibi, sevinenler sevinmiyormuş gibi, malı olanlar malları yokmuş gibi, dünya dan yararlananlar alabildiğine yararlanmıyormuş gibi olsunlar. Çünkü dünyanın şimdiki hali geçicidir[855]".

Pavlus'un dışsal bir takım olumsuz uygulamalara reform türü yaklaşımlarda bulunmaması, onun bu yaklaşmış olan eskatolojik anlayışı ile ilişkili[856] olarak kabul edilebilir. Onun bu yaklaşım, "muhafazakâr" bir tarzı doğurmuştur. Bunun sonucu olarak da herkesin bulunduğu hal üzere kalmasını ve sosyal rollerini değiştirmemelerini ister[857]. Pavlus'un öğretisinde şimdiki her şey gelecek tarafından gölgelendiği için şimdiki kurumlar, önemlerini kaybederler[858].

---

[851] *Gal.* 5/19; *Kor.* I 6/9.

[852] *Gal.* 5/13-17.

[853] Bultmann, "Eschatology in The New Testament", *NTS*, s. 15; Weiss, *Earliest Christianity*, II, 559-562

[854] Weiss, *Earliest Christianity*, II, 563,581; Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 215-216.

[855] *Kor.* I 7/29-31.

[856] McArthur, "Ethichal Teaching of St. Paul", s. 246-47; Alexander, *The Ethcis of St. Paul*, s. 112.

[857] *Kor.* I 7/17-24; Leander, *Paul and His Letter*, s. 95.

[858] Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.192.

Buradan haraketle, Pavlus'un ahlâk anlayışının temelinin, yeni dönemin hâkimi ve her türlü bağlayıcılığın normu haline gelen kristolojinin ve gerçek anlamda kurtuluşun gerçekleşeceği Mesih'in ikinci gelişinin, *parousia* üzerine kurulduğunu söylemek uygun gibi görünmektedir[859].

Yukarıda Grant'ın Pavlus'un ahlak anlayışının orijinal olmak yerine bir takım vurgularda değişiklikler yaptığını, söylediği zikredilmişti. Bu da Pavlus'un ahlak anlayışının arkaplanı meselesini gündeme getirmektedir. Bu yüzden tüketici bir tarzda olmasa da, Pavlus'a ait olanların ve olmayanların ya da orijinalitesinin görülmesi açısından onun ahlak anlayışının arkaplanının kısaca da olsa ele alınması gerekmektedir.

G. PAVLUS AHLÂKININ ARKAPLANI

Pavlus'un ahlâkî öğretisi, hususî ve somut tavsiyelerinde, onun Ferisi- Yahudi ve helenistik ve kilise geleneğini yansıtır[860]. Bu yüzden de, Pavlus'un ahlâkî öğretisini oluşturan üç unsuru birbirinden ayırmak mümkündür:

1. Yahudi- Ferisi Arkaplanı

Pavlus Yahudidir ve kendi ifadesine göre de, Yasa'ya Ferisi[861] bir perspektiften bakar. Pavlus'un bu yönü, teolojiyi, ahlâkî/dinî davranışı aynileştirmesinde, Yasa'ya karşı olan saygısında ve ahlâkî öğretisinin ayrıntılarında -mesela, cinsî ahlâka karşı tutumunda[862] ya da Hıristiyanlar arasındaki davalara bakışında[863] - yansımasını bulur. Pavlus'un devraldığı ahlâkî monoteizm, dinde kaynağı olmayan bir davranış ve davranışa yansımayan bir dinî düşünceyi imkansız kılar[864]. Kadınların, çocukların, kölelerin ve aile-

---

[859] Leander, *Paul and His Letters*, s. 89, 95. E. C. Devick, "Eschatology", *DAC*, s. 362.

[860] Bunlar için bkz. Ziesler, *Pauline Religion*, s.116-26.

[861] *Filip.* 3/5.

[862] Bu konuda daha ayrıntılı bir anlatımı için bkz. yukarıda ahlâkî olamayan davranışlar kısmı.

[863] *Kor.* I 5-6.

[864] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 701.

nin diğer üyelerinin görevlerinden bahsederken farkında olmayarak, Yahudilikten kaynaklanan geleneksel öğretiyi ifade eder. *Roma.* 13/9'da zina, cinayet, hırsızlık ve kıskanmayı yasak olarak kabul ettiğinden, on emiri esas alır. Ahlâkî ve törensel olanlarla Yasa arasında bir ayırım yapmasına rağmen, ahlâkî öğretisinin çoğunu Eski Ahit'ten alır[865].

2. Helenistik Arkaplan

Tarsus'daki Stoacılar, felsefelerini Sokrates gibi gezerek toplum içinde icra etmeye çalışıyorlardı. Pavlus'un bütün öğretisinde olduğu gibi, helenistik özellikleri içselleştireceği düzenli bir eğitimi görmemiş olsa da Tarsus gibi bir yerde yaşamış olması, o ortamda bulunmanın sonucu olan bir takım etkileri kaçınılmaz kılmaktadır[866]. Kullandığı kavramların bir kısmı ancak, helenistik arkaplan kabul edildiği zaman açıklamak mümkündür. Gerçi Filistin Yahudiliği ve Hellenisitik Yahudilik hakkındaki son çalışmalar, helenistik unsurların Filistin'e kadar sızdığını ve mesela, bir Filistin-Helenistik Yahudilik ayırımının çok net olarak savunulamayacağını ortaya konulmuş olsa da, Stoacılık asıl olarak batı kökenli olduğundan bu tür etkileri, helenik unsurlar olarak dile getirmeyi yanlış olarak kabul etmemek gerekir.

Pavlus'un ahlâk öğretisindeki helenistik unsurlar olarak - yukarıda da ifade edildiği gibi- "tabii vahiy" ve doğal yasa"[867] ile "vicdan"ı[868] ahlâkî bir norm olarak telakki edişi, kabul edilebilir. Grant, helenistik unsurları, ahlâk anlayışına farkında olmaksızın katmış olmasına rağmen, bu etkinin baskın olmadığı ve Pavlus'un

---

[865] Whiteley, *The Theology of St. Poul*, s. Grant, *Soint Poul*, s.97.

[866] Whiteley, *o.g.e.*, s. 211. Angus, Plotinizm'in Hıristiyan teolojisinde ve felsefesinde etkili olduğu gibi Stoizm de ahlâk öğretilerinde etkili olmuştur der. S. Angus, *The Religious Quests of The Groeco-Romon World*, John Murray-Albemarle Street, London, 1928, s. 69. Pavlus'un Stoacı kavramlar kullanmasıyla ilgili olarak bkz. W. D. Davies, *Poul ond Robbinic Judoism*, s. 180-181.

[867] *Rom.* 1-2.

[868] *Rom.* 2/15, 9/1, 13/5 vs.

Qumran cemaatinin yaptığı gibi, Yahudi ahlâk kodunu esas aldığını söyler[869].

3. Kilise Geleneği

Bu üçüncü başlığın altında, İsa hakkında anlatılanlar, ilk dönem kilise hayatı ve Pavlus'un kendisine özgü Hıristiyanlık tecrübesine yer verilebilir.

Artan bir şeklilde bilim adamları arasında ilk Hıristiyan cemaatinin yerleşmiş ahlâkî bir geleneği olduğu ve Pavlus'un mektuplarına da bunların yansıdığı, savunulmaya başlanmıştır[870]. Weiss, Pavlus'un ahlâki kaynaklarından biri olarak bunu zikreder ancak, bunun Pavlus'a yaptığı etkiyi, bu tür bilgileri içeren kaynaklar elimizde olmadığından bilemiyoruz, diye de ekler[871].

İsa'nın ahlâk anlayışı, aşkın ya da eskatolojik bir ahlâktır. Ancak bu, gelecek yargılama beklentisinin, davranışlar için bir kaide olması anlamına gelmez. Onun ahlâk anlayışında, Eski Ahit'in "bunu yap, kurtulacaksın" gibi şeyler olmadığı gibi, ahlâkında asketizme de yer yoktur. Ahlâkı, aşkın bir ahlâk anlayışıdır. İsa'nın ahlâk anlayışı hakkında böyle kaba bir çerçeve çizmek mümkün olmasına rağmen, onun adına nakledilen ve ahlâki emirler olarak kabul edilecek şeyler hususunda kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Zira, onun diye nakledilen sözlerin ne kadarının ona ait olduğu hususunda tatmin edici bir sonuca oluşmak da aynı ölçüde mümkün değildir[872].

XIII. TARİH ANLAYIŞI

Yunanlar için tarih çevrimsel bir özelliğe sahiptir. Sonsuz bir yeniden başlamalar vardır. Yahudiler için ise, tarih lineer, doğru-

---

[869] Grant, *Saint Paul*, s. 97.
[870] McArtur, "Ethical Teaching of St. Paul", s. 245-46.
[871] Weiss, *Earliest Christianity*, II, 558.
[872] Grant, *Saint Paul*, s. 194.

sal bir özelliğe sahiptir. Onlar için merkezi nokta, ileridedir. Bu an, Mesih'in geleceği ve tarihi yeniden başlatacağı andır[873].

Hem *Elohistik* hem de *Tesniyeci redaksiyon* için tarih, geçmişe bakmak ve geleceği uyarmak anlamını ifade eder. Tarih, Tanrı'nın İsrail'i kendi halkı olarak seçiğini gösterir. O, tanrısal inayet, milletin günah işlemesi, tanrısal yargı, insanın tövbe etmesi ve tanrısal affı ortaya koyar. İsrail, tarihi felaketle bittiği kadar, kurtuluş ümidiyle yeniden başlar.

Din adamları anlatımında da tarih, geçmişte Tanrı'nın hakimiyeti ve gelecek için vaadine işaret eder. Geçmiş tedricen açılan vahiy safhalarına ayrılır. Adem, Nuh ve İbrahim'in oluşturduğu üç safhayı, Musa'ya olan vahiy izler. Bu tarihin maksadı, sürgünden halkın geri dönüşü ve halkın Yasa'nın emirlerini yerine getiren âbid bir cemaat haline getirilmesidir. Bu anlamda tarih, Tanrı'nın planına göre işler. Tanrı, halkına gelecek refah için rehberlik edecek ve serkeşliklerine karşın planını gerçekleştirecektir. Halkının maruz kaldığı bir takım afetlere rağmen, Tanrı'nın vaadi devam etmektedir. Gerçekleşmeme sebebi, halkın günahı[874] olan vaad edilen gelecek mutlu günler, tabiatüstü renklerle boyanmış olsa bile bu dünya da gerçekleşecektir[875].

Pavlus'un tarih anlayışı, İsrail tarihi üzerindeki düşünmesinden değil, insan anlayışından kaynaklanır. Tarihi, Adem'le başlayan Yasa vasıtasıyla Mesih'e doğru doğrusal tarzda ilerleyen bir süreç olarak takdim eder[876]. Tarih, süre giden çevrimsel bir süreç değil, Adem ve Mesih'in ait oldukları iki alanın zıtlaşmasıdır. Teolojisi bu zıtlaşmayı yoğun bir şekilde, ölüm-hayat, günah-kurtuluş, Yasa-İncil arasındaki mücadele olarak gözler önüne serer. Bu birbirini

---

[873] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 278.

[874] Rudolf Bultmann, "History and Eschatology in The New Testament", *NTS*, V/I 1954-55, s. 6.

[875] Bultmann, "History and Eschatology in The New Testament"., *NTS*, V/I 1954-55, s. 6.

[876] Bultmann, a.g.m., s. 12.

takip eden apokaliptik iki dönemin günümüze taşınmasıdır[877] : o, bir kurtuluş tarihidir

Tarih Pavlus'la birlikte bütüncül bir geçmiş anlamı kazanır. Başlangıçta Adem yer alır. Onunla günah ve ölüm bu dünyaya girmiştir[878]. Tarihsel süreç, İbrahim'e doğru ilerler. İbrahim, vaad lütfunu almıştır[879]. Kesin tarihsel bir adım, Musa ve emirleri çiğnetmek için gelen Yasa ile atılır[880]. Bu süreçteki hedef, günahtan, Yasa'dan kurtuluşun kendisiyle yaşanacağı, eskatolojik lütufların ve Ruh'un dökületeceği Mesih'tir[881].

Pavlus'un tarih anlayışı, tarihin belirlenmiş tanrısal bir plana göre gerçekleştiğini kabul ettiği ölçüde[882], Eski Ahit geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Ancak bu tarih anlayışı, apokaliptik eskatolojiyle belirlenmiş ve Pavlus tarafından da oldukça değişikliğe uğratılmıştır[883]. Pavlus'da geçmiş tarih, önemli bir yere sahiptir. Tanrı'nın tarihteki kurtuluş planına dair derin bilgi, Pavlus'ta geçmişi, şimdi haline getirir. Pavlus'un sünnet ve vaftiz düşüncesinin yaygın olarak bulunmadığı bağlamda bile, İsrail tarihine gönderme yapmasının maksadı, kurtuluş tarihinin kaldırıldığını göstermek değildir. Aksine, yeni olaylarla başlayan geçmişteki sürekliliği aydınlatmayı ister. Bu yolla da Pavlus, şimdiyi geçmişin tamamlanması olarak anlamaya çalışır[884].

Pavlus'un kurtuluş teolojisinde geçmiş hiçbir zaman basit bir geçmiş değildir. Geçmiş, bu günün ışığında kurtuluş tarihi olarak görülür. Bu gün, hiçbir zaman geçmişin olumlu 'takdimi' olmaksızın kurtuluş tarihi olarak kabul edilemez. Geçmişin olumlu takdimi

---

[877] Käsemann, *Perspectives On Paul*, s. 67, 96.

[878] *Rom.* 5/12 vd.

[879] *Gal.* 3/6 vd.

[880] *Rom.* 5/20; *Gal.* 3/19.

[881] *Gal.* 4/6. Bultmann, a.g.m., s. 12.

[882] Käsemann, *a.g.e.*, s. 96; Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 13

[883] Bultmann,"History and Eschatology in The New Testament", *NTS*, s. 11; Apokalıptik iki çağ anlayışı üzerine tarih anlayışını bina etmiştir. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 241.

[884] Cullmann, *Salvation in History*, s. 262-63.

ise, Tanrı'nın kurtuluş planının tarihsel gelişiminin vahyedilmesidir. Bu türlü takdimden maksat, "henüz değil"in tam olarak geçmişte olduğunu göstermek değildir. Geçmişin bu şekildeki takdimi, Tanrı'nın planını gösterdiği müddetçe, geçmişte varolan "evvelceyi" göstermektir. Şimdinîn "evvelcesi", geçmişin "evvelcesi" ile ilişkisiyle birlikte kabul edilir. Bu yüzden de geçmişin "evvelcesi" geride bırakılan kurtuluş tarihindeki her şeyle birlikte kesin bir gerçek olmaya devam eder. "Eski ortadan kalkmış ve yeni gelmiş" olmakla birlikte, tanrısal bir plan geçmişi, şimdiyi ve geleceği birbirine bağlaması sebebiyle geçmiş gerçek, bitmez ve vazgeçilmez olmayı sürdürür[885].

Geçmiş tarih, artık İsrail'in değil, bütün insanlığın tarihidir. İsrail merkez olmakla birlikte, onun yerini Tanrı'nın planına uygun olarak diğer milletler almıştır. İsrail tarihi, bütün olarak insanlığın günah tarihidir. Bu günah onları, Mesih'e ve Hıristiyanlığa inanmamalarına yol açmıştır. İsrail'in itaasizlik günahı, onların doğruluğa yanlış yerde bulma çalışmalarındaki gayretlerinin sonucudur[886].

Her Yahudi gibi Pavlus da, tarihin iki çağa ayrıldığını kabul eder[887]. Tanrı'ya açıkça isyan edildiği günahın yaygınlaştığı şimdiki kötü çağ ve tanrısal hakimiyetin yeniden kurulduğu, evrensel kabul gördüğü, yanlışlıkların doğrultulduğu ve baskı altındakilerin özgür kılındıkları gelecek çağ. Bu tarih anlayışı, Yahudilerde uzun bir süredir, sürgün döneminden beri vardır ve siyasî, ahlâkî ve dinî

---

[885] Cullmann, *a.g.e.*, s. 263.

[886] *Rom.* 9/31.

[887] "Geç Yahudilik'te bu iki çağ anlayışının bir sonucu olarak, Davud'un Krallığı'nı yenileyecek Mesih'in yönettiği halka yönelik, muhteşem gelecek ümidi anlamında bir ümit olan bu dünyadaki refah ümidi, varlığını devam ettirdi. Bunun yanısıra artık bu dünya da ve Tanrı'nın sebep olduğu tarihsel bir kriz ile değil de, kozmik bir âfet sebebiyle gerçekleştirilecek ve maksadı, ölülerin dirilmesi, Son Yargı'nın olduğu, mutlu bir geleceğe yönelik başka bir ümit ortaya çıktı. Davudî Mesih'in yerini, Tanrı'dan ayrı bir kurtarıcı olarak "İnsan Oğlu" figürü alır. İşte bu ikinci ümit, geç Yahudiliğin iki çağa ayrılmasıyla ilişkilidir. Bu teorinin oluştuğu dönem, büyük dünya hanedanlarının değiştiği bir dönemdir". Bultmann,,"History and Eschatology in The New Testament", *NTS*, s. 6.

terimlerle millî bir yenilenmeyi bekliyordu. Bu yenilenmeyi de yalnızca Tanrı gerçekleştirebilirdi[888].

Eskatolojik diye isimlendirilen bu bekleyiş yerini ondan daha radikal olan ve o ana kadar saklanmış olan Tanrı'nın "gizli planını" açığa çıkarmayı ima eden, *Apokaliptik* olana bırakmıştır[889]. İsrail tarih anlayışının hedefi, vaaddir. Ancak bu vaadin gerçekleşmesi seçtiği halkının itaatine bağlıdır. Apokaliptik anlayışta, tarihin sonu, Tanrı tarafından belirlenmiştir, bu yüzden de zorunlu olarak gelecektir. Birincisinde, tarihsel süreç, hedefe doğru rehberlik eden tanrısal adalet bilgisiyle bilinirken, ikincisinde tarihsel süreç, Tanrı'nın gizli planının bilgisiyle bilinir hale gelir. Birincisinde fertlerin sorumluluğu, halkın sorumluluğu ile bir kabul edilirken ikincisinde, fert yalnızca kendinden sorumludurlar. Çünkü, son, refahı ve yargıyı getirecektir; bu yüzden de, bireysel gelecek, onun kendi yapıp etmelerine göre kararlaştırılacaktır[890].

Apokaliptik çevrelerde tarih, bir çok şekilde beşerî özgürlüğün alanı olmaktan çıkar ve su götürmez bir şekilde kötülük ve ölümün sahası haline gelir. Bu ruh haliyle Pavlus, "bu dünyanın tanrısı" olarak Şeytan'dan (*Kor.* II 4/4) ya da "bu çağın önderleri (*Kor.* I 2/8), "gökyüzündeki, yeryüzündeki ve yer altındaki güçlerden (*Filip.* 2/10)" söz eder.

Bultmann'ın varoluşsal bakış açısından birey olarak insanın sorumululuğunu merkeze oturtan bu yaklaşımına rağmen, tamamen kaderci bir bakış açısıyla Pavlus'un tarihe bakışını okumak da mümkündür. Tarih'in gerçek aktörleri birey değil, Tanrı ve Me-

---

[888] Bkz. Yer. 30-33; İşa., 40-55. Bultmann, a.g.m., *NTS*, s. 6.

[889] Yalnızca bu çağın bir yenilenmesini değil, yeni bir gök, yeni bir yeryüzü, ulusal olmaktan ziyade kozmik boyutta eski dünyanın ortadan kalktığı, adaletin, barışın ve doğrunun var olduğu tanrısal bir krallık, Apokaliptik bekleyişte yer alır. Zeisler, *Pauline Religion*, s. 9-10. Her iki yaklaşımda geleceğe yöneliktir. Eskatolojik bakış, tarihin anlamının Tanrı'nın halkının tarihinde açıldığını kabul ederken, apokaliptik anlayış için tarihin bir hedefinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak tarihin bir parçası olmayan bir sondan bahsedilebilir. Tarih, eski çağın sona ermesiyle biter. Refah, yeni çağın bir özelliğidir.

[890] Bultmann, "History and Eschatology in The New Testament", *NTS*, s. 7.

sih'dir. İnsanlar çömlekçinin elindeki çamur gibidirler. Olan her şey Tanrısal öngörüye ve belirlemeye göre olmaktadır. Bu plana göre insanlar günah işler ve günah bataklığına batar; onlar kendilerinin kurtuluş için hiçbir yeteneklerinin olmadığını anladıklarında kurtuluş gerçekleşecektir. İnsanın kurtuluşu başından beri Tanrı'nın işidir. Tanrı yaptığı her şeyi Mesih aracılığıyla yapar. Bütün beşerüste şeylerin gerisinde Ruh'un aracılığı yatar. İnsanların kurtuluşu elde ettikleri iman bile, Tanrı'nın işidir (*Kor.* I 2/4; *Roma.* 12/3). Kurtuluş süreci, insan iradesinin ortak bir çabası olmaksızın takdim edilir. Tanrı'nın hakimiyeti ve onun yegâne sebep oluşu, Pavlus'un yalnızca tarih anlayışının değil bütün teolojisinin köşe taşını oluşturur[891].

İnsanlık tarihi, tanrısal bir planın gerçekleşmesidir ve bir gün bu plan gerçekleşecektir (İşa. 55/8-11)[892]. Bu planın gerçekleşmesinde Pavlus kendisinin önemli bir yeri olduğunu düşünür. Kendisini ezelden beri gizli kalmış olan, Tanrı tarafından tasarlanan ve Mesih İsa'da gerçekleşen kurtuluş planını, Yahudiler kadar millet-lerin de paylaşması için onlara açıklayan biri olarak görmektedir.

Pavlus'un tarihi, tanrısal kurtuluş planının temelini oluşturan ve ifadesini haçta bulan, Tanrı'nın sevgi sıfatının temelini oluşturduğu[893] tanrısal kurtuluş planına göre anlaması[894], Tanrı'nın

---

[891] Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 246.

[892] Goudge, *The Theology of St. Paul, "A New Commantary on Holy Scripture"*, s. 406.

[893] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 44; Reicke, "The Law and This World...", s. 275.

[894] Aşağıda sıralanan ifadelere rağmen yorumcuların tamamı, Pavlus'un tanrısal kurtuluş tarihinin terimleriyle konuştuğundan emin değildir. S. Schulz "helenist Luka'nın kurtuluş tarihi anlayışının ortaya koyucusu olduğunu kabul eder. Bu tür bir yaklaşım Luka öncesi Yeni Ahit yazarlarında benzer düşüncelerin olmadığını ima eder. Buna rağmen bu yaklaşıma cevaben E. Kümmel, yalnızca Pavlusyen kurtuluş tarihi düşüncesini yeniden ileri sürmekle yetinmez; onun teolojisinin bir yönü olarak bunu kabul eden yormcuların adlarını da sıralar (Bultman, Dibelius, Feine, Holtzman ve diğerleri). Bu kabule rağmen kurtuluş tarihi anlayışı, tek anlamlı değildir. Hem Pavlus'un hem de Luka'nın kendilerine özgü kurtuluş tarihi anlayışları vardır. Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 44.

"amacı"na (*Roma.*8/28, 9/11), "iradesi"ne (*Gal.* 1/4; *Kor.* 1 1/1; *Kor.* II 1/1, 8/5; *Roma.* 1/10, 5/32), "takdiri"ne (*Roma.* 8/28-30) ayrıca "zamanın doluluğu"na (*Gal.* 4/4), Tanrı'nın "tayin edilmiş zamanına" (*Kor.* 7/29-32), "Adem'den Musa'ya" kadar olan döneme (*Roma.* 5/14), "çağların sonunun" karşılaşmasına (*Kor.* I 10/11), "Rabb'ın "günü"nün yaklaşmasına (*Roma.* 13/11-14) ve "şimdi kurtuluş günüdür" (*Kor.* I6/2) şeklindeki göndermelerinde görülebilir. Bu plana uygun olarak, Tanrı seçer ve insanları kurtuluşa veya izzete çağırır (Sel. I 5/9; *Roma.* 1/16, 11/11)[895].

Pavlus'da tarih eskatolojide tüketilir. Onunla eskatoloji, tarihin hedefi olarak anlamını kaybeder. Bu bakış açısından geçmişin tarihi, inayet altındaki hayat için günahtan, ölümden, Yasa altındaki hayattan kurtulan insanın tarih tipi olur [896]. Kesin tarih, dünyanın, İsrail halkının ve diğer halkların tarihi değil, ancak bizatihi kendisini tecrübe eden herkesin tarihidir. Bu tarihte, Mesih'le karşılaşma kesin bir olaydır. Çünkü, bu olayla eskatolojik olarak da var olmaya başlaması sebebiyle birey tarihsel olarak var olmaya başlar[897]

Pavlus, tarihi bir takım şahısların aktör olarak faaliyet gösterdikleri bir dönem olarak kabul eder. Bu aktörler arasında, zaman zaman *Ego* "ben"(*Roma.* 7/9) diye de isimlendirilen *Antropos* "insan" (*Roma.* 7/1), *Hamartia* "günah", *Thanatos* "ölüm" (*Roma.* 5/12) ve *Nomos* "Yasa" (*Roma.* 7/1) ve *Grace* "inayet" yer alır. İnayet dışında kalanlar aktörler olarak şahıslaştırılırlar (*Roma.* 5/21). Bu roller Pavlus'un onları şahıslar olarak düşünmesinden, onlara "girdi", "yerleşti", "hakim oldu" "yeniden hayata kavuştu/canlandı" gibi beşerî fiiller atfetmesinden kaynaklanır[898].

Pavlus için tarihin önemli anı Mesih'in ortaya çıkışıdır. Bu ortaya çıkış insanlık tarihini ikiye böler: Mesih'in çıkışına kadar olan

---

[895] Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 44.

[896] Bultmann, "History and Eschatology in The New Testament", *NTS*, s. 13. *Rom.* 4/14.

[897] Bultmann, a.g.m., *NTS*, s. 13.

[898] Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 76.

dönem ve onun ikinci gelişine (*parousia*) kadar ki dönem. Mesih'in ortaya çıkışıyla, tarihin sonu yaklaşmıştır. Ancak *parousia*'ya kadar devam edecektir. Mesih'in gelişi, tarihin sonudur. Çünkü Mesih, Yasa'nın sonudur ve bu, onun gelişinin tarihin sonu olmasıyla aynı şeydir[899]. Bu peygamberler tarafından ilan edilen, beklenen sondur[900]. Bu son aynı zamanda tarihin kemâle ermesidir. Ancak, bu kemâl, Mesih'in gelişinin yanı sıra bir diğer olayın gerçekleşmesine, İsrail'in ona tam olarak katılmasına bağlıdır (*Roma.* 11/26)[901].

Mesih ile tarihin sonu arasında ara bir dönem vardır. Bu "ara dönem", gelenin Mesih olması sebebiyle bir mutluluk dönemidir; ancak aynı zamanda sabır, katlanma, acı çekme ve bekleme zamandır da. "Ara dönem", saf olarak bireyselci bir tarzda değil, fakat, tarihsel materyalistik gerilim olarak karekterize edilir. Bu "ara dönem", henüz kurtulmamış olan alemin messiyanik çağın nimetlerine katılmasını ve bedenin nihai kurtuluşunu bekler (*Roma.* 8/23); öyle ki, beden daha önce Hıristiyanların Ruh'da evvelce almış olduklarına uygun bir hal alabilsin[902].

XIV. ESKATOLOJİSİ

Eskatoloji, Yunanca "son şeyler" anlamına gelen *eskhato*dan (*τά ἔσχατα*) gelir[903]. *Sirak* 7/36'dan "bütün yaptıklarında sonunu hatırla" ifadesinden alındığı tahmin edilmektedir. Eskatolojinin ne zaman Yunanca'dan alındığı ve ilk kez ne zaman kullanıldığı belirlenemese de, dünyanın sonuna dair şeylerin bilgisi anlamında

---

[899] Bultmann, "History and Eschatology in New Testament", *NTS*, s.13.

[900] Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 278-79.

[901] Beker, *Paul the Apostle*, s. 346.

[902] Beker, *a.g.e.*, s. 346.

[903] J.A. McCulloch, "Eschatology", *ERE*, V, 373; H. Z. H., "Eschatology", *EJ*, V, 860; Goring, "Eschatology", *DB*R., s. 163; Hinnels, "Eschatology (Biblical)", *DR*, s.117; Brandon, "Eschatology" *DCR*, s. 262.

olan kelime[904], on dokuzuncu yüzyılda sistematik teolojinin bir kısmına isim olarak kullanılmaya başlandı. Bu başlık altında, dünyanın geleceği, ölüm, diriliş, yargı, ezeli hayat, cennet-cehennem ya da ortak veya milli eskatolojik konular, Hıristiyan Kilisenin veya Yahudi halkının geleceği (yani, Mesih'in gelişi, büyük sıkıntı, ölümden diriliş, yargı, Mesih'in İkinci Gelişi, geçici Mesiyanik krallık, Tanrı'nın Krallığı'nın gelişi, evrenin yeniden yaratılışı) gibi konular yer alır[905].

Bazen eskatoloji *apokaliptik*le karıştırılır ve birbirlerinin yerine kullanılır. Apokaliptik, "açmak, ifşa etmek, gizli bir şeyi göstermek" anlamına gelen Yunanca *apokalipsist'*ten (αποκαλιψις) alınmıştır. Yahudilerin m.ö. 200 ile m.s. 200 arası döneme özgü dünya görüşünü ve bunların yazıya geçirmiş hali olan edebi bir türü ifade eden modern bir kullanımdır [906]. Birbirine muhalif iki kozmik güce -Tanrı ve şeytan-; birincinin şeytanın hakimiyetinde olduğu iki çağa -şimdi ve gelecek- ve Tanrı'nın hakimyeti altında olan gelecek, mükemmel ve ebedi çağa dair düalistik, kozmik ve eskatolojik inanç olarak tanımlanabilen *apokaliptizm*[907], Tanrı'nın

---

[904] Cullmann, varoluş felsefesi bağlamında Yeni Ahit'i anlamlandırmaya çalışan Bultmann ve talabelerinin kavramı, 'her zaman karar anında olma' şeklinde anlamının genişletilmesinin uygun olmadığını söyler. Eskatoloji, zamanın sonu ile ilgilidir, karar anı ile ilgili değildir. Her son an bir karar anıdır, ancak her karar anı bir son an değildir. Bu yüzden de *eskatoloji* ve *eskatolojik* kavramları mevcut anı değil, gelecekte ve bir kez olacak olan *son an* için kullanılması gerektiğini ekler. Keza ona göre, *son an* ifadesi kurtuluş tarihi bağlamında bir anlama sahiptir. Varoluşsal felsefe bağlamında anlaşılamaz. Cullmann, *Salvation in History*, s.78.

[905] Madleine & Miller, "Eschatology", *HBD*, s. 171; L. J. Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 253; Brandon, "Eschatology", *DCR*, s. 262; Peter Toon, "Eschatology", *NIDB*, s. 322.

[906] Rist, apokaliptisizmin esas olarak Zerdüşti kaynağa sahip olduğunu ve sürgün ve sürgün sonrası dönemde Yahudiler tarafından alınarak Hıristiyanlara nakledildiğini söyler. M. Rist, "Apocalypicism", *IDB*, I, 157.

[907] Rist, "Apocalypticism", *IDB*, I, 157; Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 8-15; Yahudi apokaliptik literatürünün ortaya çıkışı, ortaya koyduğu ürünler ve bu ürünlerin taşıdığı ayırcı vasıfları hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocaly ic, 200 BC-AD 100*, The Westminister Press, Philadelphia, SCM Press Ldt, 1964 ve Rist, "Apocaly icism", *IDB*, I, 157-161.

halkını kurtarmak için, mevcut kozmik düzeni yok etmesi onu yeniden yaratması ya da restore ederek eski kusursuz haline getirmesi, seçilmiş halkının düşmanlarını cezalandırmak maksadıyla insanlık tarihine kesin müdahelesi üzerine odaklanır. Tanrı'nın, dünyanın sonuyla alakalı bu ezelî kurtuluş planı, seçilmiş kişilere rüyalar ve vizyonlar yoluyla bildirilir[908].

Yuhanna'nın Apokalipsi/Vahyi (Esini) ve *Çoban Hermes* (*Shepherd of Hermes*), en erken Hıristiyan apokaliptik çalışmalardır. Hıristiyanlıkta da bu tür çalışmaların olması, kavramı, erken dönem Yahudilik ve ilk dönem Hıristiyanların eskatolojik beklentilerinin karekteristik türünü ifade etmek için kullanılmasını yaygın hale getirmiştir[909].

*Apokaliptizm*in, eskatolojiyle aralarında benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da vardır[910]. Benzerlikleri, ikisinin de dünyanın sonunda gerçekleşecek olan şeylerle ilgilenmiş olmalarıdır. Farklılıklar, karşılıklı olarak eşit anlamda kullanılamayacak kadar belir-

---

[908] Aune, "Apocalypticism", *DPL*, 25-34; Brandon, "Apocaliptic Literatürü", *DCR*, s. 90; Mehmet Paçacı, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", İslâmiyât, Ankara, 1998, s. 35; J. A. McCulloch, "Eschatology", *ERE*, V, 379.

[909] Aune, a.g.m., *DPL*, 25

[910] Cullmann, apokaliptiği, eskatolojiden ayırmak için, başlangıç noktasının, apokaliptik olarak tertip olunan geç dönem Yahudi kitaplarinin içeriğinin alınmasının adet olduğunu söyler. Bu kitaplarla ilgili bütün konular, zaman ve araştırma konusu olarak ele alındığı zaman, apokaliptik olarak isimlendirilir. Bu anlamda kelime, geç dönem Yahudilik'ine ait bir edebiyat türünün sıfatı anlamında kullanılır. Kelime, kurtuluşla, gerçek herhangi bir ilgisi olmayan, yalnızca beşerî merakı tatmin hizmeti görecek olan geleceğin saf, spekülatif bir tasviri özelliğini taşır ve bu tür eserleri *apakoliptik* olarak isimlendirmek adettir. Ancak bu aşağılayıcı vasıf, kelimenin etimolojisiyle desteklenemez. Eskatolojiden farklı olarak *apokaliptik*, objeyle değil, bilgi vasıtalarıyla ilgilidir; doğrudan Tanrı'dan kaynaklanan bir vahiy. Eskatolojinin konusu tabii ki, yalnızca tanrısal vahiy yoluyla kabul edilir. Bu yüzden eğer, etimolojik anlamda 'vahiy' olarak tertiplenmiş son hakkındaki bilgiye *apokaliptik* şeklinde gönderme yapılırsa, bu yalnızca derecede bir farklılık anlamına gelir. *Apokaliptik*, peygamberlere emanet edilen alışılmış vahiylerin ötesinde yer alan nihai, tanrısal sırlar hakkındadır. Bu sırlar, bizim şahit olduğumuz olaylarla doğrudan bir bağlantısı olmayan olaylarla ilgilidir. Ve bu olaylar, münhasıran değilse bile, birincil olarak kozmik olaylardır. Apokaliptiğin diğer ayırıcı özellikleri için bkz. Cullmann, *Salvation in History*, s.80.

gindir[911]. Ancak aşağıda anlatılacak olanlardan anlaşılacağı üzere bunları özellikle Pavlus'ta birbirinden ayrı olarak kullanmak uygun değildir. Birbirleriyle iç içe girdiklerinden dolayı müstakil birer eskatolojiden ya da *apokaliptizm*den bahsetmek yerine Pavlus'un bu konuya dair düşüncesini ifade etmek için apokaliptik eskatoloji[912] terkibini kullanmak da uygun görünmektedir[913].

Pavlus'un eskatolojisinin *apokaliptik eskatoloji* olduğunun bir göstergesi de, Mesih'in ölümü hakkındaki yorumunda görülür. Mesih'in ölümü, apokaliptik güçlerin yenilmesini gösterir ve bu yüzden de yalnızca ahlâki bir olay değil, aynı zamanda apokaliptik bir olaydır da. O, eski çağın sonuna işaret eder. Mesih'in ölümü Pavlus'a göre, eski çağın güçleri üzerindeki hakimiyetinin bir ifadesidir. Bu güçler ontolojik güçlerdir ve beşerî konumu, Tanrı'nın yaratılmış düzeni bağlamı içinde determine ederler. Bu güçleri Pavlus, "idareciler", "rabbler" "tahtlar" ve "karanlık dünyanın idarecileri" şeklinde antropolojik olarak yorumlar. İnsanın içinde yer aldığı bu yaratılmış düzen, ölüm, günah, Yasa ve bedenin ala-

---

[911] Birincisi mutlak anlamda dünyanın sonuyla alakalı şeyleri konu aldığından hemen hemen insanlık tarihinin her anında, onları ilgilendirmiştir. İkincisi ise, Tanrı tarafından evrenin yaratılışından itibaren var olan ve tarih içinde açımlanan plana uygun olarak planın tamamlanması anlamında bir dünyanın sonunuyla ve bu sonun alametleriyle ilgilenir.

Bu temel farkın yanısıra, peygamberî eskatoloji ile apokaliptik eskatoloji arasında bir ayırım yapılır. Peygamberî eskatoloji, tarihsel süreç vasıtasıyla Tanrı'nın bozulmamış eski aslî temiz ânâ geri döndüreceğini kabul anlamında iyimser bir bakış açısına sahiptir. Apokaliptik eskatoloji, geleceği bu gündeki bir kırılma olarak gördükleri için kötümserdirler. Aune, a.g.m., *DPL*, 25-34; Brandon, "Eschatology, *DCR*, s. 90; Paçacı, a.g.m., s. 35.

[912] Apokoliptik eskatoloji kullanımı hakkında geniş bir çalışma için bkz. John J. Collins, "Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death", *Visionaries and Their Apocalyses*, Fortress Press Philadelphia, SPCK, London, 1983, s. 61-84.

[913] Pavlus'un eskatolojisinin apokaliptik olduğuna dair bkz. Richard N. Longenecker, "Paul's Early Eschatology", *NTS*, vol. XIII, 1985, s. 93.

nıdır. Mesih'in ölümü, bir anlamda bu grubun yenilmesi demektir (bkz. *Kor. I* 15/24-26)[914].

Pavlus burada yalnızca Yahudi apokaliptik düşüncesinin şiddetini arttırmaz, onu değiştirir de; öyle ki, Mesih'in ölümü, hem ölümden sonraki hayat hem de Yahudi *apokaliptizm*inin partikülarist görüşünü değiştirir. Dahası, Mesih'in ölümü onun dirilişi ile de ilişkilidir. Çünkü diriliş apokaliptik-kozmik bir olaydır. Tanrı'nın kozmik hakimiyetini başlatır. Diriliş, Mesih'in ölümünü apokaliptik yörüngeye çeker. Pavlus, Mesih'in ölümünün ve dirilişinin kurtarıcı etkilerini apokaliptik tarzda arda arda gelen bir şey olarak değil, diyalektik olarak yorumlar[915].

Pavlus'un eskatolojik yaklaşımı evvelkilerinin değiştirilmişi, aynı zamanda da devamı niteliğini taşır[916]. Apokaliptik türü esas alan çalışmalar, Yahudi dünyasına has olmamakla birlikte[917], Pavlus'un öncelleri, Yahudi kültür coğrafyasına özgü olanlardır. Bunlar da, özellikle, birinci yüzyıl Yahudi-Hıristiyan dünyasının apokaliptik eserleri olan, *Enok I*, *Ezra IV*, *Baruh II* gibi, Pavlus'la önemli paralellikler gösterenlerdir[918].

Pavlus'u anlamaya yönelik çalışmalarda *apokaliptizm*, anahtar kavram özelliği kazanmaya başlamıştır. Mesela, Ernest Käsemnan, "Pavlus da dahil *Yeni Ahit*'i anlamanın anahtar kavramı, *apokaliptizm*dir"[919], der. Beker, apokaliptik dünya görüşünü

---

[914] Beker, *Paul the Apostle*, s. 189-190. Pavlus'un bu şeylerin neler olduğuna dair bkz. G.H. Macgregor, "Principalities and Powers: The Cosmic Bakcground of Paul's Thought", *NTS*, 1, s. 17-28.

[915] Beker, *a.g.e.*, s.189.

[916] Pavlus'un eskatoloji anlayışının, Yahudi eskatalojik form olduğuna dair bkz. Devick, "Eschatolgy", *DAC*, II, 362.

[917] Yahudi apokaliptisizminin özellikleri ve nasıl bir ortamda gelişip ortaya çıktığı ile ilgili olarak bkz. Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 6-7, 9-11. Bu konuda daha ayrıntılı bir çalışma olarak bkz. D.S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocaly ic*, 200 BC-AD 100, adlı kitabın ilgili yerleri.

[918] Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 254.

[919] Kesamann için, "apokaliptik, bütün Hıristiyan teolojisinin anahtarıdır", Kaseman, "Beginings", s. 102'den nakleden, Kreitzer, a.g.m., *DPL*, s. 254; Morgon, Pavlus'un bakış açısının temelde Yahudi apokaliptik olduğunu ve

Pavlus'un uyumlu merkezi (coherent center) olarak tasvir eder. Ona göre, apokaliptik, yalnızca bir başlangıç noktası değil, aynı zamanda, Mesih-olayının yorum çerçevesini de oluşturur[920]. Böylece Käsemann'da "imanla aklanma", Schwitzer'de "Mesih mistisizmi" olan Pavlus'un düşüncesinin merkezi, Beker'le "apokaliptizme" döner[921].

---

başka kaynaklardan aldığı kavramları apokaliptik temel esaslara kattığını söyler. Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 6. Pavlus'un apokaliptik kullanımları onun bu tarz düşüncenin göstergesi olan kalıplarda görülebilir: "İlk önce", "o zaman", "bu yüzden" (*Rom.* I 15/23, 24; Sel. II 2/3). Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 510. Beker, Pavlus'u açıklamak için eskilerin yaklaşımlarından da yararlanmakla birlikte -özellikle Kasemann'ın apokaliptikle ilgili yaklaşımını- onları biraz daha ileri götürür. Beker'e göre de, Pavlus'un mesajının temeli apokaliptisizmdir. Ancak, apokaliptisizm, onun tutarlı merkez/coherent center dediği şeyi oluşturur. Bu merkez her zaman aynı kalmakla birlikte farklı zamanlarda farklı ihtiyaçlara uygun olarak belli bir takım kavramlarla yorumlanır. Değişmeyen merkezî olgu, tarihin apokaliptik anlamda kemâle ermesi olarak Mesih-olayı, "sembolik yapı ya da derin yapı"; onun yorumlanmasındaki ikincil önemdeki sembolik dili ise "yüzeysel yapı" diye isimlendirir. Pavlus'un merkezî olguyu yorumlamak için kullandığı semboller Beker'e göre, "doğruluk, aklanma, barışma, özgürlük, evlat edinme, Mesih'te olmak, Mesih'le olmak, ihtişam vb. Beker, apokaliptik merekez olan Mesih-olayını, askerî yönetim karargâhına benzetir. Buradan savaş bölgelerinin kendi bulundukları yere uygun olarak ihtiyaç duydukları şeyler buradan gönderilir. Mesela, Roma ve Galatya için doğruluk sembolü uygun iken, hikmetin kullanılmasının gerektiği Korint için uygun bir sembol değildir. J. Chritian Beker, *Paul the Apostle, The Triumph of God in Life and Thought*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, s. 11-18. Beker'in bu yaklaşımına yöneltilen eleştiriler ve onlara verdiği cevaplar için bkz. *a.g.e.*, "Preface to the First Paperback Edition", XII-XXI; Beker'in Pavlus'un Mesih-olayını şartlara bağlı yorumu olan *contigence* anlayışı, mektupların yazıldığı ortamların tam olarak bilinemediği için Pavlus'un yorumlanmasında tam bir çözüm olamiyacağına dair bkz. Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 255.

[920] Beker, *a.g.e.*, s. 19.

[921] Öncekilerden aldığı apokaliptık düşünceyi, Pavlus'un artık işlev göremeyecek kadar değiştirdiğini düşünen Bulttman, *apokaliptizm*i, mitten arındırarak onu varoluşsal benlik anlayışına (existential self-understanding) indirgedi, Conzelmann, onu Pavlus'un inancını yorumlamada ikincil bir unsur olarak kabul etti; Dodd ise, Pavlus'un düşünce gelişiminin psikolojik bir parçası gördü. Kasemann, apokaliptiğin Yeni Ahit teolojisi için önemini vurgulamasına rağmen, "eskatolojik rezervasyon" kullanımından onun, Helenistik Hıristiyan hamasetine karşı bir şey gibi düşündüğünü çağrıştırır. Beker, *a.g.e.*, s.18. Keza Beker'a göre apokaliptik, Pavlus için periferik bir özellik taşımaz, ilk Hıristi-

Pavlus'un İncili, apokaliptiğin temel unsurları içinde formüle edilmiştir. Apokaliptik düşünce, Pavlus'da derin bir değişikliğe maruz kalmış olmakla birlikte, bu Pavlus'daki apokaliptik beklentilerinin yoğunluğunu etkilemez. Pavlus'un apokaliptik yaklaşımı, hem onda yapılan değişiklik hem de, Mesih olayıyla belirlenir. Apokaliptik anlayışın Pavlus'da uğradığı değişiklikler şunlardır: 'Bu çağ' şeklindeki geleneksel apokaliptik terminolojiyi 'gelecek çağ'ınkiyle birlikte kullanmaz. Geleneksel anlamdaki iki çağa uygun olan apokaliptik düşünce ve onların katı geçici düalizmi, Pavlus'da önemli bir yer tutmaz. (*Kor. I* 10/11; *Gal.* 4/4). Zamanın sonundaki şer güçlerin artışı hakkındaki geleneksel apokaliptik düşünceyi önemli ölçüde değiştirir. 'Tanrı'nın Krallığı' ya da 'Rabb'in günü' deyimlerini nadiren geleneksel bağlamda kullanır[922].

Apokaliptik bakışla Pavlus'u yorumlamak onda eskatolojik perspektifin olmadığını söyleyenlere karşı takınılmış bir tavır değildir. Pavlus'da eskatolojiyle *apakaliptik* yaklaşım örtüşmüş olsa da, *apokaliptik*ten bağımsız eskatolojik olgu da Pavlus'da vardır. İki boyutlu bir eskatoloji ayırımına gider: Şimdiki-gelecek, içkin-aşkın eskatoloji. Bazen bu kategorileştirme, dikey-ufkî ya da dünyevî-uzaysal şeklinde de yapılır[923].

Pavlus'un düalizmi, bu dünya ya da gelecek dünyayı hor görme anlamındaki gnostik düalizm değildir. Düalizmi, yalnızca eski düzeni olumsuzlayan değil, fakat, yoldan çıkan ve çöküşten kurtulmayı (*Roma.* 8/20) arzulaması sebebiyle sıkıntıda olan varlığın değişme ümidinî de başlatan, Mesih olayıyla belirlenir. Tanrı'nın yüceliği, düşmüş bu dünyaya zorla girecek olmasına rağmen, onu ortadan kaldırmayacak, yalnızca onun mevcut ölümlü yapısını

---

yan düşünürlerin çoğu gibi onun düşüncesinin merkezini oluşturur. Başkaları (William Marxsen, Conzelmann) bunu reddetseler de, ilk mektubu *Selanikliler I* ve son mektubu *Filipelilere*'de bu, açıktır. Beker, *Paul the Apostle*, s. 144.

[922] Beker, *Paul the Apostle*, s. 144.

[923] Kreitzer, "Eschatology"., *DPL*, s. 254.

durduracaktır. Çünkü, Tanrı'ın yüceliği, kozmosu değiştirmeyi hedefler, onun ontolojik hiçliğini desteklemeyi değil[924].

Pavlus'un mektuplarının tam gözden geçirilmesi, onun eskatoloji öğretisinde, hem zaman hem de mekan dilini kullandığını gösterecektir[925]. Pavlus'un dünyevî tarihi iki zaman dilimine ("şimdiden" ve "henüz-değil") ayırması, Yahudi kültürününün onun üzerindeki bir etkisidir ve bu ayırım eskatolojisinde önemli bir rol oynar. "Şimdiden" ve "henüz değil" arasındaki gerilim, Pavlus'un eskatolojisinde göze çarpar ve kurtuluş tarihinde Pavlus'la Mesih arasındaki en önemli bağı oluşturur[926]. Pavlus Yahudi apokaliptik dünya görüşünü almış ancak, Yahudi apokaliptik dünya görüşü, Mesih'in dirilişinin ona katılması ile önemli bir değişikliğe uğramıştır.

Bultmann, Pavlus'un eskatolojisinde gelecekle ilgili boyutun, temel önemde olduğunu kabul eder. Pavlus eskatolojiyi antropolojik temelde yorumlar. Yani, eskatolojik şimdi ve gelecek, beşerî varlığın hususî bir şekilde anlaşılmasının ifadesidir. Bultmann'a göre Pavlus, dirilişin, yargının, ihtişamın vs.nin apokaliptik resmini reddetmez; ancak gerçek kurtuluş, doğruluk, özgürlük ve Kutsal Ruh'ta mutluluktur. Bu yüzden de kurtuluş, bireyseldir. Bultmann'a göre eskatolojik görüşler, Pavlus'un tebliğinin özünü oluşturmaz. Bu özü, antropolojik görüşler oluşturur.

---

[924] Beker, *Paul the Apostle*, s. 149.

[925] Kreitzer, a.g.m., *DPL*, s. 255.

[926] Bunun bir örneği, bir taraftan şeytan ve onun bütün gücü, Mesih'in gücüne tâbi kılındığı ifade edilirken (*Rom.*16/20), diğer yandan, şeytanın gücünün ve etkisini inanlar üzerinde devam etmesinin ve (*Kor.* I 7/5, *Kor.*II 2/11, 11/14; Sel. I 3/5) tam hakimiyetinin Mesih'in ikinci gelişinde ortadan kalkacağını söylemesidir. Bu tür şeylerin hâlâ var oluşu, kurtuluşun tam anlamıyla gerçekleşmemesiyle açıklanır. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 269. Cullmann'a göre, "evvelce" ve "henüz" arasındaki gerilim, onun Kutsal Ruh, Kilise, sakramentler ve ahlâkını belirler. Bu gerilim hiçbir şekilde yalnızca bireyin varlığı ile ilgili değildir. Bütün varlığın temeli ve önceden var sayılanı olan *arat*nın kurtuluş tarihi oluşuyla ilgilidir. Cullmann, *Salvation in History*, s. 255.

Pavlus'un eskatolojisi tanrı merkezli (teosentrik) bir özellik taşır. Bu eskatoloji, Tanrı'nın Mesih'de gerçekleşen ve gerçekleşecek olan kurtarıcı faaliyetiyle belirlenir. Pavlus'un Eski Ahit ve Yahudi eskatolojisinin malzemelerinin kavramsal yardımıyla Mesih'in gelişinin önemini ifade etmesi, onun eskatolojik anlayışının bunlardan alınmış kavramlarla oluşturulduğu şeklinde açıklanamaz. Pavlus'un eskatolojisinin Yahudi eskatolojisinden ayrılan tarafı, geleneksel bütün kavram ve düşüncelerden kaçınmakla çağdaş Yahudi eskatolojisinin beklentilerinden ayrılması ve bütünüyle müstakil bir özellik taşımasıdır. Bu, onun eskatolojisinin herhangi geleneksel bir şema tarafından değil, ancak Tanrı'nın Mesih'deki gerçek faaliyetiyle belirlendiğini gösterir[927].

Yalnızca günahın suçundan aklanmak değil, günahın gücünden kurtulma, yenilenme, kutsallık ve iman, Pavlus için Mesih'in gelişiyle ortaya çıkan yeni dönemin başladığının işareti olan eskatolojik gerçeklerdir. Kutsal Ruh'un faaliyeti de tamamen bu bağlamda gerçekleşir. Mesih'in ruhu anlamında Ruh da, bu yeni dönemin ruhudur. Onun yenilediği, yeniden yarattığı ve değiştirdiği şeyler, eskatolojik "yenilik" içinde yer aldıklarından yeni ve farklıdır[928].

Yahudi eskatolojisinde olduğu gibi (Sina dağında Tanrı'nın Hz. Musa'ya görünmesi sırasında duyulan gürültü gibi, *Çıkış* 19/16), Pavlus'un eskatolojik anlayışında, eskatolojik tasvirlerinde de, "son davul" (*Kor. I* 15/32),"Tanrı'nın davulu" (*Sel. I* 4/16) şeklinde kullanılan trampetin önemli bir yeri vardır. Pavlus, için son trampet, dirilişi ilan eder[929].

Mesih'le birlikte geleceği söylenen, melekler, azizler, davul, ölülerin dirilmesi, yaşayanların değiştirilmesi gibi şeyler, ikinci gelişte yer alacak olan şeylerdir. Ayrıca bulutlar da bu anlatımın geleneksel bir parçasını oluştururlar. Pavlus, *Selaniklilere I. Mektup* 4/17'de bulutları, Mesih'le birleşmenin ve onunla karşılaşma-

---

[927] Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, s. 50, 52.
[928] Ridderbos, *a.g.e.*, s. 205.
[929] Ridderbos, *a.g.e.*, s. 534.

nın başlamasının bir işareti olarak kullanır. Bu bağlamda, ölülerin dirilişi anlamına da gelmektedir. Mesih'in ortaya çıkışı, davulla haber verildiğinde, ilk önce ölülerin dirilişi, gerçekleşecektir. Bundan sonra da yaşayanların ve ölülerin Mesih'le birleşmeleri gerçekleşecektir[930].

Mesih'le tek bir şahıs olup, günah için onunla birlikte ölen ve dirilişiyle vaade katılan insan, kurtuluşa katılmakla birilikte değişimi, Rab dönünceye kadar gerçekleşmez. Bu haliyle günahın gücünden ve suçun kirliliğinden kurtulan insanın davranışları yeni durumla belirlenir. Mesih bütün insanları kurtarmak için öldüğünden herkesin günahın hakimiyetinde olması gerekir. "Beden'de olmak", "Ruh'da olmak"dan farklı bir şeydir. Bu tarz bir düşünüş tarzının, "katılımcı eskatoloji" olarak isimlendirilmesi makul görünmektedir.

Pavlus, Hıristiyan olmadan önce apokaliptik düşüncelere sahip bir diyaspora ferisisi olmasından dolayı, Hıristiyan Pavlus, döneminin *apokaliptik* ideolojisine çok şey borçludur. Pavlus için apokaliptizm, Tanrı'nın geçmişteki faaliyetlerini bastıracak ve değişmiş bir alem ortaya çıkaracak olan gelecekte, Tanrı'nın yeni faaliyeti hakkındaki peygamberî vaadleri canlı tutar. Tanrı'nın krallığının apokaliptik görünümü, Pavlus'un kristolojisinin bir parçasıdır. Çünkü, Mesih'in gelişi, Tanrı'nın tarihte açıkça görülen varlığının bir göstergesidir. Bu yüzden Pavlus'un kristolojisi, Mesih'in İkinici Gelişi (*parousia*) olmaksızın yaşayamaz; bu ayrılmazlık yüzünden Pavlus, eskatolojiyi kristoloji içinde dağılmasını önleyemez [931].

Pavlus'un eskatolojik anlayışı, onun kristolojisiyle yakından ilgilidir. Kristolojisi iki odaklıdır. Bu iki odaklılık arasında bir gerilim vardır. Mesih gelmiş ancak, onun krallığı henüz gelmemiştir. Pavlus, hem Mesih'in Tanrı'nın vaadlerinin ruhsal gerçekleşimi

---

[930] Pavlus'un bu apakoli ik-eskatolojik anlatımını kaynaklarını bulma çabasına ve bunların neler olabileceğine dair bkz. Ridderbos, *Paul:An Outline of His Theology*, s. 535-36.

[931] Beker, *Paul the Apostle*, s. 345.

hem de Tanrı'nın krallığının ayincilik (sakramentalizm) ve din adamcılığı (klerikalizmi) şeklindeki kilise kurumuyla özdeş olması şeklindeki *gerçekleşmiş eskatoloji*yi kabul etmez. Keza Pavlus, Hıristiyanların çarmıha gerilen ve dirilen Mesih itirafı ve ona katılımının, nihai olarak ortadan kalkacak olan ve bütünüyle kurtulunmamış ânın ortasında yapılması gerekeni ilan eden yeni bir peygamber ya da yeni bir kanun yapıcı olarak İsa hakkında bir iddiaya dönüştüğü yerde, *geleceğe yönelik eskatoloji*yi de kabul etmez[932].

Mesih'in şahsında ve faaliyetinde meydana gelen ve Sanders gibi bazı bilim adamları tarafından yukarıda ifade edildiği gibi, "gerçekleşen eskatoloji" olarak isimlendirilen kurtuluş olayının başlamış olması olgusunu, helenistik dünyaya taşırken Yahudi eskatolojik düşüncesine ait olan kavramlarla bunu yapmanın güçlüğünü fark edince, eskatolojinin kurtarıcının yeryüzünde görünmeye başladığı hususunda hemfikir oldukları gnostik terimleri kullanmak zorunda kalmıştır. Çünkü, Yahudi eskatoljik düşüncesi, kurtuluşu gelecekte gerçekleşecek bir olay olarak kabul etmekte ona uygun terimler kullanmaktadır. Pavlus, Yahudi eskatolojisinin bir parçası olan, ancak Mesih'in yeryüzüne inişiyle başlayan, gerçekleşen kurtuluşu şimdiki bir şey olarak olarak kabul edip ve buna uygun olan Gnostik kavramları kullanmakla birlikte, hala *parousia* hakkındaki apkolaptik resmi, ölülerin dirilişini ve yargılamalarını bir araya toplayarak birlikte zikreder. Bununla ifade etmeye çalıştığı, kurtuluşun tam olarak gelecekte gerçekleşecek olmasıdır[933].

A. PAVLUS ESKATOLOJİSİNİN MERKEZİ KONULARI

1. İsa'nın Mesihliği

İsa, Pavlus için Eski Ahit'in vadedilen Mesihi'dir[934]. Öyle ki, onu İsa isminden daha çok kullanır[935]. Mesihi, İsa Mesih'in şahsını

---

[932] Beker, *a.g.e.*, s. 346.

[933] Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 199, 200.

[934] Yahudi apokaliptik kitaplarda Mesih'e dair referanslar bir kısmında yokken *Daniel* ve *Assumption of Moses* gibi diğerlerinde ise çok azdır. Yalnızca Enok

ifade etmenin dışında, mutlak anlamda mesih olarak kullanmayan Pavlus, diğer mesihî sıfat ve tasvirleri de İsa için kullanır: Tanrı'nın Oğlu[936], Davud Oğlu[937], Rab[938].

Nasıralı İsa'nın Mesih olarak ilanı, Pavlus'un eskatolojisinin temelini oluşturur[939]. Onun Mesihliğinin garantisi ise, ölümden dirilmesidir. Zira dirilmeyle eskatolojik çağ başlamış olmaktadır[940]. Ölümü ve dirilişi ile yeni bir dönemin başladığı Mesih, İsrail'in Mesih'idir (*Roma.*1/2-4,9/5). Bu mesihde Tanrı, kendi halkını bir araya getirecek ve onları kurtaracaktır (*Kor. II* 6/16 vd). Pavlus'un kullanımlarında Mesih, İsa'nın bir ismi haline gelmiş olmakla birlikte, bu onun tarihsel olarak İsrail'e özgü anlamını kaybettiğini ifade etmemektedir[941]. Pavlus'un eskotoljisinde İsa'ya Mesih

---

Kitabında ve Süleyman'ın Mesellerinde Mesih önde gelen bir şahsiyettir. Mesih sahneye çıktığı an o artık ehlî Davud'dan bir prens ve peygamberi beklentinin ideal teokratik bir kralı değildir. Mesih, diğer varlıklardan önce yaratılmış ve Tanrı tarafından uğursuz saate kadar gizlenilen semavî bir varlık haline gelir. Ona has kılınan rol de, onun insanüstü yapısına uygun bir roldür. Bulutlarla birlikte indiğinde Tanrı'nın bir temsilcisi ve vasıtası olarak haraket edecektir. Yargı kürsüsüne oturacak ve kralları ve milletleri yargılayacak; onun elinde doğru olan kurtulacak, günahkâr ve şer güçler yokluğa mahkûm olacaklar. Morgan, *The Theology and Religion of Paul*, s. 9-10.

935 Pavlus'a aidiyeti tartışmasız kabul edilen mektuplarında Mesih'i üç yüz iki kez kullanırken, İsa ismini yalnızca yüz otuz üç kez kullanır. *Müjde-İncil'in ABC Dİ-ZİNİ*, Mesih ve İsa maddeleri.

936 *Rom.* 14, 9, 5/10, 8/3, 29,32; *Kor.* I 1/9, 15/28; *Kor.*II 11/19; *Gal.* 1/16, 2/20.

937 *Rom.* 1/3.

938 *Kor.* I 8/6; *Filip.* 2/11.

939 Pavlus'da mesih düşüncesinin onun esktalojisinin esasını teşkil etmesmine rağmen, Yahudilikte eskatolojiye dair olan apokaliptik çalışmalarda, mesih ya hiç görünmez, göründüğünde ise, ikincil bir rol oynar. Rahip ekolunun teokratik idealleri ve katiplerin (*soferim*) legalizmi messiyanik krallığa gerçekten mantiki bir yer bırakmaz. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 82.

940 Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 256.

941 Pavlus'un Hıristiyan olmasından önce, Ferisi Saul'un Mesih'in Romalıları yenerek İsrail'i özgürlüğüne kavuşturacağına inandığına dair, bkz. John W. Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More", *NTS*, 17, 301.

olarak verilen büyük rolün aksine[942], İsa, kendisinin Mesih olduğunu söylemediği gibi, kendisinden ayrı olarak bir mesihin geleceğini de ilan eder[943].

2. Eskatolojik Çağın Varlığı

Pavlus Yahudi apokali isizminin en belirgin özelliği olan iki çağ düşüncesini devam ettirir: Şimdiki çağ ve gelecek çağ[944]. Bu tür bir ayırımı kabul ettiğinin ifadesi olarak, "bu çağ" tabirini kullanır. Bunun karşılığında ise, "gelecek çağ" yer alır[945]. Bunlar, yalnızca manevi değil, kurtuluşa özgü-tarihî ve eskatolojik anlamda da birbirlerinin karşıtı olan çağlardır. Bu çağ, kötü ve bu dünyanın sakinleri ise, günahkâr ve ahlâksızlardır. Eski şeyler günah ve acı içindeki kurtarılmamış dünyayı temsil ederler; yeni şeyler kurtuluşu ve Mesih'in dirilişi ile ortaya çıkan yeniden yaratılışı temsil ederler[946].

---

[942] Yahudi apokaliptik literatüründe mesih, esaslı bir yere sahip değildir. Bazan metinlerde yer alır, bazan da almaz. Ancak çoğunlukla Yahudi apakaliptik metinlerinde mesihe yer verilmez. Apocalyse of Abraham'da mesih sınrılı bir role sahip görünür, ancak Rist, bu metnin de muhtemelen daha sonra bu metne eklendiğini söyler. Rist, "Apocalyticism", *IDB.*, I, 159.

[943] Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, s. 50-51; Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 90. Pavlus'un Mesih anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bkz. bu çalışmanın Pavlus'un Kristolojisi adlı bölümü.

[944] Pavlus'un bu iki çağ ayrımı Yahudi apokaliptik kaynaklı bir yaklaşmdır. Leander, *Paul aul and His Letters*, s. 77; Morgon, *The Theolagy and Religion of Paul*, s. 8; Bultmann, *a.g.m.*, s. 83; Rist, "Apocaly icism", *IDB*, I, 157. Bütün apakaliptik düşünce bu ikili şema içinde işler. Mevcut ve gelecek, gerçek ve ideal düalistik bir şekilde birbirine karşı karşıya getirilir. Morgon, *a.g.e.*, s. 8. "En yüce olan, tek bir çağ değil, fakat iki çağ kıldı" (Ezra IV 7/50). Keza apokaliptik yazarlar, eski çağ-yeni çağ arasındaki dönüm noktasının yakın olduğu kanaatindedirler. Bultmann, *a.g.e.*, s. 83.

[945] Bu kullanıma imalar olmakla birlikte bu şekliyle sahih kabul edilen mektuplarda kullanılmaz. Bu şekildeki kullanım, Efes. 1/21'de görülür. Leander, *Paul aul and His Letters*, s. 77.

[946] *Gal.* 1/4 ; *Filip.*2/15. Pavlus'un Yahudiliğe yönelttiği eleştiriler de bu iki çağ anlayışının bir yansımasıdır. Yasa'nın kurtuluş için yetersizliği, İncil'in yeterliliği, Yahudilikte inayet anlayışının yokluğu, imandan ziyade amale güven, birincisinde bedenin ve karşılığın ikincisinde inayet ve Ruh'un hakimiyeti gibi. Pavlus'un burada yaptığı, hakim bir takım yaklaşımları soyutlamak ve bunlara

Pavlus'un geleceğe yönelik eskatolojik ümidi, şimdinîn sınırını aşacak görünmektedir. Eski yok oldu, yeni geldi[947], çağın sonu geldi[948], bu dünyanın şekli sona eriyor[949]; Pavlus bunları, eski çağın bittiği/bitiyor olduğu, yeni çağın başladığını ifade etmek için kullanır[950]. Bu eskatolojik çağ "yeni bir evren-dünya" anlamını ifade eder. Ancak Pavlus, bunu nasıl olacağına dair bir açıklamada bulunmaz[951]. Eskatolojik çağın başlamış olması, aynı zamanda, Tanrı'nın oğlunu göndermesinin yakın olduğu anlamına gelmektedir[952].

Gelecek, şimdinîn uzatılması değil, şimdinîn alternatifidir. Şimdi tam olarak gerçekleşmemiş olana katılarak yaşamak, beklemeye katılımla yaşamaktır. Gelecek çağın vakti olduğunu söylemek, şimdinîn sınırlarını aşmak demektir. Mesih'in ölümüne katılma, geleceğin ulaşılabilirliğini; kurtuluşu bekleme, inananın katılacağı şeyin gelecekte olacağını vurgular. Mesih'in ölümüne katılım, "şimdiden"i, bekleme ise "henüz değili", vurgular[953].

Pavlus'un iki çağ düşüncesini kabul ettiğini, farklı bağlamlarda kullanılan, Adem-Mesih[954], eski benlik-yeni benlik[955], dışsal benlik-içsel benlik[956], fizikî şahıs-ruhî şahıs[957] gibi ikilemelerde de görmek mümkündür:.

---

mantikî sonuçlarına götürmektir. Bu yaklaşım tarzı Pavlus'un Yahudilik hakkında verdiği bilgilerin bir çoğunun doğru olmaktan uzak olmasına yol açmıştır. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.85; Ridderbors, *Paul, An Outline of His Theology*, s.45.

947 *Kor.* II 5/17.

948 *Kor.* I 10/11.

949 *Kor.* I 7/31.

950 Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 256.

951 Leander, *Paul and His Letters*, s.77.

952 Kreitzer, a.g.m., *DPL*, s. 257.

953 Leander, *Paul and His Letters*, s. 81. Grant, Pavlus'un "şimdiden/already" ve "henüz değil" şeklinde anlayışını İsa'dan, ölümünün hemen arkasından şakirtlerinin acılı düşüncelerinden aldığını söyler. Grant, *Saint Paul*, s. 132.

954 *Rom.* 5/14-15. Adem-Mesih karşıtlığının tamamen Yahudi arkaplana uygun olduğu hakkında bkz. N. T. Wright, "Adam in Pauline Christology", *SBL Seminal Papers*, 1983, s. 371

955 *Rom.* 6/6.

956 *Rom.* 7/22; *Kor.* II 4/16.

Eskatolojik çağın başladığını ifade eden sözlerine rağmen, onun için eskatolojinin nihai gelişi hala gelecektedir. Bu dünyanın düzeninin değişmesi, inananın nihai kurtuluşu ve son yargı gibi olaylar, hala beklenmektedir. Bu çağ, "şimdiyle" (İsa Mesih'in ölümü ve dirilişi) ve "gelecekle" (zamanın sonunda bekenen İsa'nın İkinci Gelişiyle (Parausia) belirlenir[958].

3. Tanrı'nın/Mesih'in Krallığı

Pavlus, Yahudi apokaliptizminin genel bir özelliği olan ve merkezini Tanrı'nın krallığını getirecek olan Mesih'in dirilişinin teşkil ettiği, Tanrı'nın/Mesih'in[959] krallığı düşüncesini kabul eder; ancak bunu mektuplarında açıkça kullanmaz. Pavlus, açıkça ifade etmese de[960], İsa Mesih'in hayatının ve görevinin bir şekilde Tanrı'nın krallığını başlattığını[961], ancak kemâlinin gelecekte olduğuna dair, genel bir kabul vardır[962].

---

[957] *Kor*. II 2/14-16.

[958] Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 257.

[959] Pavlus'da Tanrı'nın Krallığı ve Mesih'in Krallığı birbirinden net olarak ayrı kullanılmadığından, bu bölümde yukarıda görüldüğü gibi iki terimin ayrılmazlığını ifade etmek için Tanrı'nın/Mesih'in Krallığı şeklindeki bir kullanım tercih edilmiştir.

[960] Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 702.

[961] Tanrı'nın Krallığı, Şeytan ve diğer bütün şer güçleri ve son olarak da ölümün ortadan kaldırılacağı bir dönem kastedilmektir. Tanrı'nın Mrallığı, ölümün ve Şeytan'ın gücünü kırmak için Mesih şahsında dünyaya gelmiştir. Mesih'in bu güçlerin yok edilişini tamamlayacağı ikinci gelişinde kemâle erecektir. Tanrı'nın Krallığı'nın mevcut hakimiyeti sebebiyle, inananlar onun mutluluk sahasına girebilirler. Ancak, daha büyük lutüflar Mesih'in tekrar gelişinde olacağını da beklerler. Bu kısa açıklamadan sonra, "Tanrı'nın Krallığı'nı şöylece tarif edebiliriz: Tanrı'nın Krallığı, kendisinin üzerlerinde hakim olduğu bir halk yaratarak ve kendi hakimiyetinin tecrübe edildiği bir alan ya da alanlar meydana getirerek düşmanlarını yenmek için Mesih'de tezahür eden Tanrı'nın mutlak yönetimidir''. George Eldon Ladd and Peter Toon, "Kingdom of God", *NIDB*, s. 568-569. Tanrı'nın Krallığı için ayırca bkz Goring, "The Kingdom of God", *DBR*, s. 285; Madelein & Miller, "Kingdom of God", *HDB*, s. 367-368.

[962] Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 257; Kritzer, " Kingdom of God/Christ", 524; Ridderbos'a göre çok fazla kullanmamakla birlikte bu yaklaşım Pavlus'un tebliğinin dinamik temelini oluşturmaktadır. Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, s. 48.

Pavlus, Tanrı'nın/Mesih'in krallığından gelecekte beklenen bir şey olarak bahsetmesine rağmen, Hıristiyanların hayatında mevcut olan krallık gerçeğini de ima eder. Başlatılan ve Hıristiyan hayatında var olan Tanrı'nın Krallığı, Ruh'ta hayat ya da Mesih'in bedeni içinde hayat olarak betimlenebilir[963]. Bu imalara rağmen, günah işleyenlerin Tanrı'nın/Mesih'in krallığından paylarının olmayacağı/miras alamayacakları[964] gibi ifadeler, gerçek anlamıyla krallığın, eskatolojik nihai gerçekleşmeyle vukuu bulacağı şeklinde düşündüğünü ortaya koyarlar[965].

Tanrı'nın Krallığı-Mesih'in Krallığı meselesinde, Schweitzer gibi *Korintliler I. Mektup* 15/20-28'den hareket edenler, kaçınılmaz olarak iki diriliş doktrini düşüncesine ulaşırlar. Birincisi, azizlerin geçici messiyanik krallıkta katıldıkları diriliş; ikincisi ise, gelecek çağ gelmeden önce, yargılanmak için olacak olan genel diriliş. Bu, Mesih'in krallığının onun ikinci gelişi (*Parousia*) ile başladığı, Tanrı'nın krallığının gelişinde sona ereceği ve Mesih'in hakimiyetinin bu iki olayla ilgili iki diriliş arasında olduğu anlamına gelmemektedir.

Ancak, Pavlus iki krallık arasını ayırmadığı gibi, iki diriliş doktrinini öğretmediği için de, bu yaklaşım kolayca kabul edilir bir yaklaşım olarak görülmemiştir. Çoğu bilim adamı, Tanrı'nın krallığının kemâlinin gelecekte olduğunu söylemesine rağmen, bunun zorunlu olarak krallık anlayışında bir dikotomiyi (Tanrı'nın Krallığı-Mesih'in Krallığı ayrımını) gerektirmeyeceğine işaret etmişlerdir. Bunlar, Mesih'in krallık üzerindeki hakimiyetinin genel olarak haç üzerindeyken başladığını kabul ederler. Ancak bu yaklaşımı kabul etmek, Pavlus'un eskatolojisi ile ilgili bir konu hususunda onu uyumlu hale getirme anlamında bir gayret olarak görülmemektedir. Çünkü onun eskatolojisiyle ilgili bu tür gerilimler zaten vardır. Tanrı'nın Krallığı'ndan Mesih'in Krallığı şeklindeki bir tanımlamaya geçiş, aralarındaki yakın ilişkinin bir sonucudur. Klappert, Tan-

---

[963] *Rom.* 1417; *Kor.* I 4/20. Kreitzer, "Kingdom of God/Crist", *DPL*, s. 525.

[964] *Kor.* I 6/9-10, 15/50; *Gal.* 5/21.

[965] Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 257.

rı'nın Krallığı'nın Mesih'in Krallığı'yla eşitlenmesinin, gizli bir kristolojiden açık bir kristolojiye geçişin sonucu olarak görülebileceğini söyler[966].

4. İsa Mesih'in Ölümden Dirilişi ve İkinci Kez Dönüşü (*Parousia*)

Parousia kelimesi, "geliş", "ulaşma" ve "var olma" anlamını ifade eder. Genel olarak terim, teknik ya da hususî bir anlamda olmaksızın bütünüyle nötr bir anlamda kullanılır. Helenistik dünya da, tanrıların ortaya çıkarak görünmeleri kadar büyük adamların, kralların, generallerin ziyaretlerini ifade etmek için de kullanılırdı[967]. *Parousia* terimi, Pavlus'da, özellikle de *Sel. I-II*'de, bu teknik anlama sahiptir. Burada ve *Kor. I* 15/23'de "geri dönüş" anlamını ifade etmez ve Pavlus'da *parousia* Mesih'in birinci gelişi için kullanılmaz[968]. Rabb'in *Parousia*'sı, Mesih'in ihtişamının nihai ve kesin ifşası olarak onun beklenen tezahürünü gösterir[969].

Mesih'in ihtişam içindeki (*Sel. I* 1/7) ikinci gelişini ifade etmek için Parousia'nın yanı sıra "görünmek (revelation/apokalypsis)" kelimesi de aynı maksat için kullanılır[970]. Bu kullanım, Mesih'in başka bir şeyi değil de, şu an bulunduğu gizlilikten ortaya çıkışını gösterir. Yine, onun ikinci gelişine "gün" ifadesiyle gönderme yapılır. Bu kelime bazen mutlak anlamda kullanılır (*Sel. I* 5/4). *Roma.* 2/5'de ise "gün" ve "görünme" birlikte kullanılır:

---

[966] Kreitzer, "Kingdom of God/Christ", *DPL*, s. 525-26.

[967] Ali Erbaş, "Pavlus'a Göre 'Diriliş' ve 'Ruhun Ölümsüzlüğü' Meselesi", (yayınlanmamış makale), s. 5.

[968] *Parousia*'yı, Yeni Ahit onu bazan seküler anlamda, bazande en yüksek derecede varlığını gösterecek olan ihtişam içinde Mesih'in gelişini ifade etmek için kullanır (Sel. I 2/19; 3/13; 4/15; Sel. II 2/1. Mesih'in bu ikinci gelişini ifade etmek için, epifany (Sel. 2/8), apokalip (Sel. II 1/7; *Kor.* I 1/7) ve Yahve'nin Günü karşılığı olarak (Amos 5/18) Rabb'in günü Sel. I 5/2; Sel. II 1/10, 2/2; *Kor.* I 1/8, 3/13, *Kor.* II 1/14), Rabb'in gelişinden (Sel. I 2/19, 3/13, 4/15, 5/23; *Filip.*4/5). Keza Pavlus bu olayı ifade etmek için, bazan Tanrı'nın hakim olacağında (*Rom.*2/16, 3/6), bazan da, Mesih'in hakim olacağında bahseder (*Kor.* II 5/10) Amiot, *a.g.e.*, s. 259; Leander, *Paul and His Letters*, s. 47.

[969] Ridderbos, *Paul*: *An Outline of His Theology*, s. 529.

[970] Peter Toon, "Eschology", *NIDB*, s. 322.

"...Tanrı'nın adil yargısının açıklanacağı gazap günü...". Rabb'in günü de, bu anlamı ifade etmek için kullanılır (*Sel. I* 5/2; *Sel. II* 2/2; *Kor.*I 5/5). Pavlus'un Mesih'in ikinci gelişi için kullandığı "gün" kavramı, Eski Ahit'ten alınmıştır. Burada Yahve'nin gücünün gelecekte ortaya çıkması anlamını ifade eder. Rabb'ın günü kullanımlarından bir kısmını "Tanrı'nın günü" şeklinde anlamak da mümkündür. Ancak Pavlus'un fazladan yaptığı şey "Rabb'in (Yahve'nin) gününü", Rabb'in gününe (Mesih'in gününe) dönüştürmesidir[971].

Yahudilikte Rabb'in günü, hem kurtuluşu hem de yargıyı ifade eder (*Amos* 5/18 vd). Tanrı'nın bir gün yargılayacağı bir aksiyomdur. Pavlus, (*Roma.* 3/5 vd.) Tanrı'nın adil davranmayacağı düşüncesini reddederken, Tanrı'nın her şeyden sonra dünyayı yargılayacağı gerçeğine başvurur. Tanrı herkesi, yaptıkları işlere göre yargılayacaktır (*Roma.* 2/6). Bu genel beklenti, Mesih'in ikinci gelişine bağlıdır.

Yargılamayla ilgili olarak bazen Tanrı'nın yargı kürsüsünden (*Roma.* 14/10), bazen de, Mesih'in yargı kürsünden (*Kor. II* 5/10) söz edilir. Pavlus, Mesih'in yargısı hakkında, şimdiden gerçekleşen bir şey olarak bahseder. Ancak buna rağmen, yargı hakkındaki bildirgesinin esas merkezi, Mesih'in gelişine yöneliktir[972]. Tüm bu kelimelerle ifade edilmeye çalışılan şey, Mesih'in gelişiyle birlikte ortaya çıkacak olan büyük gelecektir.

Parousia, yeni çağın tamamlanmasına eşlik edecektir. O, Mesih'te ölenler için bedenin dirilişi ve canlı olanların bedeninin değişimi anlamına gelir. Ölüm, zaferle ortadan kaldırılacaktır (*Kor. I* 15/54). Kurtulanlar değişmiş karakterlerinin ifadesi olarak Mesih'inkine benzer bir bedenle Rab'leri gibi, dirilen bedenler Mesih'in bedeni gibi olacaklardır. Bu dünya da iki ortak dayanışma, iki beden vardır: Adem ve Mesih. Adem'le ilişkili olanlar Adem'in benzerliğini, Mesih'le ilişkili olanlar da, Mesih'in benzerliğini taşırlar. Adem'deki eski dayanışma, fiziki bedeni karakterize eder ve

---

[971] Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 259; Ridderbos, *a.g.e.*, s. 231, 522

[972] Kreitzer, a.g.m., *DPL*, s. 259; Ridderbos, *a.g.e.*, s. 553, 530.

onun gibi ölümle sonuçlanır (*Roma.* 15/22, 28). Aynı şekilde, Mesih'le olan yeni dayanışma da, manevi hayata işaret eder ve onun gibi hayatta ortaya çıkar[973].

Mesih'in dirilişi, Tanrı'nın yüceliğinin değiştirmeyi hedeflediği düşmüş bu dünyanın değişim sürecinin başlamasını gösterir. Bu yüzden de, Pavlus için hayatî bir öneme sahiptir. Bu, aynı zamanda yalnızca tarihin sonunu değil, tarihte sonun görünmesine de işaret eder[974].

Pavlus'un mektuplarında Mesih'in ikinci gelişi doktrini ya da tasviri ve bu gelişte gerçekleşecek olaylar hakkında tam bir bilgiye rastlanmaz. Tanrı'nın planında gizli olan bu olaylar hakkında sistematik bir yorum vermek yerine, sadece mektupların yazılmasını gerektiren şartlara uygun olarak detaylı bilgiler verir.

Mesih'in gelişi ve bu gelişte ona eşlik edeceklerin neler olduğu, Pavlus'un tebliğinin en merkezi ve en güçlü itkisidir. Hatta o, ihtidayı ve Hıristiyan hayatını, "Tanrı'nın ölüler arasından kaldırdığı, inananları gelecek olan azaptan koruyacak olan oğlu İsa'nın semadan dönüşünü bekleme olarak tarif edebilir[975].

İsa'nın dirilişi, yeni çağın geldiğini ortaya koyan eskatolojik bir olaydır. İsa'nın çarmıhta ölümü, onun suçsuzluğunun ortaya konulması ve Tanrı'nın sağ elinde bulunan[976], kutsallar adına müdaheleyi sağlayan güce ulaşmasıyla yakından bağlıdır. Diriliş, Tanrı'nın eskatolojik fiilidir. İsa'nın dirilişi farklı bir boyutta olmasına rağmen bedensel bir şeydir[977]. Mesih'in dirilişi, Pavlus için hayatî bir öneme sahiptir. O'nun bütün öğretisi İsa'nın ölmesi ve dirilmesi üzerine kurulmuştur[978]. Bu yüzden, dirildiğini kabul et-

---

[973] Green, *The Meaning of Salvatian*, s. 188-189.

[974] Beker, *Paul the Apostle*, s. 149.

[975] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 488.

[976] *Rom.* 8/34.

[977] Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 257

[978] Ölüm ve diriliş birbirinden ayrılamaz. Amiot, *a.g.e.*,s. 106. Kendisinden önceki havarilerle bu konuda Pavlus'un anlaştığına dair bkz. Ridderbos, *a.g.e.*, s. 48; Eliade, *A History of Religiaus Ideas*, II, 330.

memek onun bütün emeklerinin boşa gitmesi anlamına gelmektedir[979]. Mesih'in dirilişi diğer inananların dirilişinin garantisidir[980]. Onu dirilten Rabb, insanları da diriltecektir[981]. Eskatolojik çağın ilk meyvesi olarak Mesih dirilmiştir. Arkasından, Mesih'in gelişinde hazır olanlar, sonra da geri kalanlar dirilecektir[982].

Diriliş sonrası giyilecek olan beden, göksel bir beden olacaktır[983]. Zira Pavlus'a göre insanlar çürüyen bedenle gömülecek, çürümez bedenlerle kalkacaklardır[984]. Dirilen bedenler, yaşayanlarla birlikte semadan inecek olan Mesih'i karşılayacak ve oradan alınıp götürülecekler ve sonsuza kadar, Rabb'le birlikte olacaklardır[985]. Pavlus, Parousia'nın yakın olduğunu ve kendi elçiliğini de onun gelişine hazırlık olarak kabul eder. Bu sebeple Pavlus'un başarısı, son yargı gününde eskatolojik mükâfâtı (*Sel. I* 2/20; *Filip.* 2/16, 4/1) ve muhtemel bir başarısızlık, onun ezelî hayattan kovulma sebebi (*Kor. I* 9/27; *Sel. I* 2/19) olacaktır[986].

Yeni çağın başlamasından haber veriyor olmasına rağmen Pavlus'un kullandığı sembolik anlatımlardan -hasadın toplanması ile ilgili örnekte olduğu gibi[987]- inananların bedenlerinin dirilişinin hala gelecekte olacağı anlaşılmaktadır.

---

[979] *"Mesih dirilmemişse, bildirimiz de imanımız de boştur. Bizim Tanrı'yla ilgili tanıklığımız da yalan olmuş olur. Ama ölüler gerçekten dirilmezlerse, Tanrı Mesih'i de diriltmemiştir.Çünkü ölüler dirilmezlerse Mesih de dirilmemiştir.Mesih dirilmemişse, imanımız boştur. Siz hala günah içindesiniz". Kor.* I 15/14-17.

[980] *Kor.* I 15/15-16.

[981] *Kor.* I 6/14.

[982] *Kor.* I 15/23; Sel. I 4/; 16.

[983] Pavlus, geleneksel Yahudi yaklaşımı olan, insanların gömüldükleri bedenleriyle doğacakları düşüncesini yeni eskatalojik çağa uygun bir olan "göksel bedenler-dünyasal bedenler" kullanımı, gnostisizmin bedensiz varlıklar inancını çağrıştırmaktadır. Weiss, *a.g.e.*, II, 533.

[984] *Kor.* I 15/51-52, 54; *Filip.* 3/20,21; Ali Erbaş, "Pavlus'a Göre 'Diriliş" ve 'Ruhun Ölümsüzlüğü' Meselesi", (yayınlanmamış makale), s. 8.

[985] Sel. I 14/17.

[986] Beker, *Paul the Apostle*, s. 160.

[987] *Kor.* I 15/20, 23.

Pavlus ve onunla birlikte olanların Mesih'in gelişinde, yaşayacak oluşlarını ifade eden metinlerle, öleceklerini ima eden metinlerin bulunması, İsa Mesih'in ikinci gelişinin (Parouisa) zamanına dair önemli bir problem teşkil eder. Mesih'in dönüşünün yakın oluşu, gecenin bitişine ve sabahın gelişine, hırsız gibi beklenmedik bir anda geleceğini, kendilerinin Rabb'ın gelişine kadar yaşıyor olacakları şeklindeki ifadelerde yer alır[988]. Pavlus'a aidiyeti tartışılan ama çoğu kişi tarafından sahihliği kabul edilen *Selanikler II*'de durum değişmeye başlamaktadır[989]. *Parousia*nın gerçekleşmesini, messianik düşmanlar öncelerler (*Sel. I* 2/39). Mesihi'in ikinci gelişinin zamanı için ölümden, kendi ölümünden hatta *Sel. II*'de "Tanrı tanımaz adam"ın çıkması, imandan dönüşün başlaması gibi şartlar ileri sürülmeye başlanır[990]. Deccalın apokaliptik zamanı henüz gelmemiştir. Gizemli biri tarafından engel olunmaktadır. Deccal'in zamanının gelişini engelleyen, muhtemelen, elçilik faaliyetleriyle Pavlus'un kendisidir[991].

---

[988] "Bunu, yaşadığımız zamanın bilincinde olarak yapın. Artık sizin için uykudan uyanma saati gelmiştir. Çünkü şimdi kurtuluşumuz, ilk iman ettiğimiz zamandan daha yakındır. Gece ilerlemiş, gündüz yaklaşmıştır...", Sel. I 14/14-15. "Ondan sonra biz yaşamakta olanlar, Rabb'in gelişine kadar diri kalacak olanlar", Sel. I 4/15. "İşte size bir sır açıklıyorum. Hepimiz ölmeyeceğiz", *Kor.* I 15/51-54. "Çünkü şimdi kurtuluşumuz, ilk iman ettiğimiz zamandan daha yakındır. Gece ilerlemiş, gündüz yaklaşmıştır..." *Rom.* 13/11. Burada yer alan ve Pavlus'un Rabb'in ikinci gelişinin yakınlığını ifade eden kendi metinlerine rağmen Amiot, Pavlus'un *Parousia*'dan normal olarak yargı gününden bahsederken atıfta bulunduğunu söyeyerek, *Parousi*'nın yakınlığına dair bir şey söylemediğini iddia eder. Bu iddianın İsa Mesih'in dönüşünün beklenilenin aksine oldukça geçikmiş olması olgusunan harakete Pavlus'un sanısını revize etme gayreti olarak görmek mümkün olsa gerektir. Bunun için bkz. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 245. Ridderbos ise, Pavlus'un *Parousia* hakkındaki sözlerinden onun bu olayın olacağı zamanın çok uzakta olmadığını düşündüğünü söyler. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 489.

[989] *Kor.* I 15/32; *Filip.*2/21-24.

[990] Sel.II 2/3-12.

[991] Beker, *Paul the Apostle*, s.161. Pavlus'un ikinci gelişten önce olması gerekenleri sayarken kullandığı dil, Yahudi *apokaliptizm*inin dilidir. Pavlus yeni bir dil ortaya koymak yerine, var olanı alarak kendi anlatmak istedikleri için kullanmaktadır. E.C. Devick, "Eschatology", *DAC*, II, 362.

Mesih'in ikinci gelişinde kendisinin hayatta olacağını düşünürken, artık ikinci gelişte kendisinin bulunmayacağını ima eden bir dil kullanır. *Korintliler I-II*'de "içinde yaşadıkları çadırın yıkılacağından ve bedenden ayrı olmak[992] " şeklinde ölümden, *Filipililere*'de ise, "bu dünya dan ayrılmak ve Mesih'le bir olmak[993] " şeklinde -Pavlus en eski mektubu olan *Sel. I* 5/10'da- kendi ölümünden ima yollu da bahseder.

Bütün tebliğinin özü, Mesih'in gelişi, ölümü ve dirilişi ile başlatılan kurtuluşun eskatolojik zamanının açıklanması ve bildirilmesi olmasına rağmen, Pavlus'un Parousia zamanının yakınlığına dair çıkarımları, her hangi özel bir bilgiden kaynaklanmamaktadır. Çünkü o bu konudaki cehaletini kabul etmektedir (*Sel. I* 5/1, 2). Yakınlığı ile ilgili yaklaşımları daha ziyade, Mesih'in birinci gelişiyle evvelce başlamış olan kurtuluşun eskatolojik anının baskın öneminden kaynaklanmaktadır[994].

Beker da, Pavlus'un *Selanikliler'e I. Mektup* 4/15 ve *Korintliler'e I. Mektup* 15/50-52'deki ifadelerinden onun Parousia'da yaşıyor olacağını beklemesine; *Filipililer'e Mektup*. 1/20 ve muhtemelen *Korintliler'e II. Mektup* 5/1-11'de (krş. *Kor.* II 1/9) ise Parousia'nın ortaya çıkışından önce ölümünü düşünmeye başladığını ancak buna rağmen son mektuplarından birinde "artık sizin için uykudan uyanma saati gelmiştir, çünkü şimdi kurtuluşumuz, ilk iman ettiğimiz zamandan daha yakındır" yazmasını, Parousia'nın gecikmesinin farkında olmasına rağmen, beklenilenin yakın oluşunda ısrar ediş olarak anlar[995].

---

[992] *Kor.* II 5/1, 8.

[993] *Filip.* 1/23.

[994] Ridderbos, *Paul*: *An Outline of His Theology*, s. 493-44.

[995] Beker, *Paul the Apostle*, s. 178. Grant ise, Pavlus'un Mesih'in ikinci gelişinin o ve diğerlerinin beklediği gibi artık yakında gerçekleşecek bir şey olmadığını düşünmeye başladığını kabul etmekle birlikte, geçmişte de asla daha önce ifade ettiği gibi ikinci gelişin mutlak olarak yakın bir gelecekte olacağını kabul etmediğinin muhtemel olduğunu, Sel. I 'de yer alan ve kısa bir sür sonra oluşunu onun mutlak anlamda gerçekleşmesi anlamından kullandığını söyler. Grant, *Saint Paul*, s. 131.

Bu metinlerin kendilerinde taşıdıkları aynı konu hakkındaki birbirine aykırı iki yaklaşıma, John Hurd, Pavlus'un bu teolojik yaklaşımıyla onun kronolojisi arasında bir ilişki kurarak Walter Schmithals gibi kıta Avrupası bilim adamları ise, mektupların polemik ortamında yazılmasıyla açıklamayı teklif ederler. Yeni hermenötik anlayışdan hareket eden ikinci yaklaşıma göre, Hıristiyan edebiyatı, kerygmanın yeni şartlara sürekli olarak tercümesi şeklinde anlaşılmalıdır. Robert Funk, *Korintliler'e II. Mektup*'u, Korint'teki hususî tartışma dilinde İncil'in bir takdimi olarak bakar. James M. Robinson ise, bu farklılığı apokaliptikten gnostik formülasyonlara, eskatolojik olmayan bir apokaliptik şekle doğru bir geçişle açıklamaya çalışır. Bu bakış açısına göre, dilde bir değişim olmasına rağmen, anlamda bir devamlılık vardır[996].

Keza Beker'a göre, Parousia hakkındaki bilimsel tartışma, münhasıran kronolojik hesaplama üzerinde yani, Mesih olayını ve son zamanı ayıran kronolojik bilgi üzerine odaklaşırken Pavlus için mesele, kronolojik hesaplama değil, teolojik zorunluluktur. Kronolojik yakınlık, teolojik zorunluluğun tabiî sonucu olarak önemlidir[997].

Değişimi kronoloji ile açıklamaya çalışanlardan Robinson'a göre, *Selanikliler'e I. Mektup* 4'deki baş meleğin çağrısı ve trampet sesi, apokaliptik bir özelliğe sahiptir. Benzer apokaliptik özelliklere *Korintliler'e I. Mektup* 15'de rastlanır. Bultmann'a göre ise, *Korintliler'e II. Mektup* 5/1-5'de Pavlus, yalnızca ifade formunda değil, aynı zamanda düşüncede de, helenistik gnostisizme yaklaşır. Parousia hakkındaki değişimin *Korintliler'e I. Mektup* 15'ten *Korintliler'e II. Mektup* 5'e doğru olduğunu kabul eden Moul ise, *Korintliler'e II. Mektup* 5 ve *Filipipeliler'e* 1'i, apokaliptik spekülasyondan bireyselliğe doğru bir ilgi kayması olarak görür. *Romalılar'a* 8 ise, apokali isizmin dar sembolizmini kırar ve geleceği,

---

[996] William Baird, "Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective", New Testment Studies, 1970-71, 17, s. 314-15.

[997] Beker, *Paul the Apostle*, s. 178.

kozmik boyutlarla tasvir eder[998]. Pavlus'un düşüncesindeki bu değişimi açıklamak için "gelişim teorisi"ni ileri sürenler metinlerden kendilerine bir ölçüde de olsa, deliller bulmalarına rağmen, yine de tedricen gelişim teorisi problemsiz değildir. Geleneksel kronolojiden epey yararlanan bu yaklaşım, *Selanikliler'e I.-II. Mektup*'u başa, *Filipeliler'e Mektup*'u ise sona yerleştirir. John Knox ve Jack Suggs, *Selanikleliler'e I. Mektup*'u 40'ların başlarıyla tarihlendirmeyi teklif ederler. Ancak bu kabul edildiğinde, eskatolojik yaklaşımında *Korintliler'e I. Mektup* ile arasındaki yirmi yılda gerçekleşen önemsiz değişmeyle, *Korintliler'e I. Mektup* ile II. Mektup arasındaki kısa zamanda gerçekleşen büyük değişikliği açıklamak kolay olmamaktadır. *Filipelilere Mektup*'u ise *Korintliler'e Mektup I*'den önce Efes'teki hapislik günlerinde yazıldığını kabul etmek, Parousia'nın gecikmesine duyarlı, helenistik bireyselliğe uygun olarak geleceği tasvir eden bir mektubu, sonun yakın olduğunu vurgulayan, eskatonu Yahudi apokaliptiktizmine göre yorumlayan bir mektuptan önceki bir tarihe yerleştirmek anlamına gelir[999].

Bunların yanı sıra gelişim teorisi, özel bir takım metinlerin hususî yorumuyla da temellendirilmeye çalışılmıştır. Ancak hem metinlerin kronolojisi esas alınarak bulunmaya çalışılan deliller hem de hususî yorumlar problemsiz teşebbüsler olmaktan uzaktır[1000].

Farklı eskatolojilere yönelik bir diğer açıklama ise, Pavlus'un mektuplarının farklı polemik ortamının ürünü olmalarıdır. Walther Schmithals'a göre, Korint'teki eskatolojik tartışmanın taraflarının septikler ya da helenistik ölümsüzlüğe inananlar değil,

---

[998] Baird, "Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective", *NTS*, s. 316. Pavlus'un Mesih'in ikinci gelişini tasvir ederken kullandığı kaynaklar Eski Ahit'in apokaliptik özellikleri ile tanınan metileridir. Pavlus'un bu sahneleri tasvirde kullandığı metinler olarak şunlar sırlanabilir. Mezmurlar 16, 72, İşaya'nın ikinci bölümü, Daniel 7/13-14; 12/1-4; Mak. II 12/43-46. Ayrıca Yahudi apokaliptik eserlerinden ve Qumran metinlerini de andıran anlatılar vardır. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 260.

[999] Baird, a.g.m., *NTS*, s. 316.

[1000] Baird, a.g.m., *NTS*, s. 317.

gnostik Korintliler'dir. Erhardt Güttegemans ve Bultmann da Korint'teki muhaliflerin gnostik olduklarını kabul ederler[1001]. Bunlar için, son beklentisindeki farklılıklar, bu muhatapların farklılığından kaynaklanmaktadır.

Dieter Georgi yukardakilerin aksine, (iki farklı mektubun parçaları olan) *Korintliler'e II. Mektup* 2/14, 7/13'ün *Korintliler'e I. Mektup*'da hitap edilenlerden tamamen farklı muhaliflere yöneltildiğini kabul eder. Ona göre, *Korintlilere II. Mektup*'un 5. bölümü gnostiklere yöneltilmiş bir açıklama tarzı değil, Korint'teki gnostiklere sempati duyan Yahudi-Hıristiyanlardır. James M. Robinson, bunların Petrus'un taraftarları olduğunu söyler. *Filipeliler'e Mektup*'un üç farklı parçadan (4/10-23; 1/1+3/1+4/4-7; 3/2+4/3+4/8-9) oluştuğunu kabul eden Helmut Koester de eskatolojik özellikteki 3/10-11'i erken dönem Hıristiyan Gnostikler olarak isimlendirilenlere yönelik olduğunu kabul eder. Schmithals, dört farklı mektuptan oluştuğunu kabul ettiği *Selanikliler I.-II. Mektuplar*'ın Efes'ten Korint'teki Yahudi-Hıristiyanlar'a karşı yazıldığını söylerler[1002].

Eskatolojinin zamanı ile alakalı değişmeyi, mektupların kaleme alınmasına vesile olan muhatapların farklılığıyla açıklamaya çalışanlardan ayrı olarak, bir kısım bilim adamı ise, *Korintliler'e I. Mektup* 15. bölüm ile, *Korintliler'e II. Mektup* 5/1-10 arasındaki eskatolojik farklılığı, birincisinin kollektif eskatoloji, ikincisinin ise, bireysel eskatoloji ile ilgili olduğunu söyleyerek açıklamaya çalışırlar[1003].

Diğerleri ise, bu değişikliği Pavlus'un ilk mektuplarıyla aynîleştirmeye çalışmışlardır. Mesela, C. L. Mearns, *Selanikliler'e I. Mektup*'da eskatolojiyi radikal düşünen Pavlus, buradaki inananların ölümüyle bu yaklaşımını yeniden kavramlaştırmak zorunda kalmıştır. İnananların ölümünün bu anlayışta sorun olduğu kesin olmakla birlikte, bunun Pavlus'un konuyla ilgili öğretisinden kay-

---

[1001] Baird, "Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective", *NTS*, XVII, 318.
[1002] Baird, a.g.m., *NTS*, XVII, 319-320.
[1003] Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 261.

naklandığı kesin değildir. Çünkü Pavlus, bu mektubu yazmadan önce yaklaşık yirmi yıl misyoner olarak çalışmıştır. Bu arada inananlar topluluğundan ölenlerle karşılaşmaması ve daha o zamanlar eskatolojik öğretisinin değişmemesi çok makul görünmüyor[1004].

Pavlus'un Rabb'in gelişinin yakınlığı ile ilgili beklentisi en azından kısmen Filistin Yahudiliği ile uyuşur. Ancak Pavlus'un beklentisi doğrudan Yahudilikten ziyade Hıristiyan gelenekten kaynaklanır. Böylece, Pavlus ve Yahudilik arasında bir benzerlik vardır. Ancak bu benzerlik detaylarda olmak yerine genel bir benzerliktir.

Mesih'in ikici kez gelişinin zamanı belli değildir. Ancak onun gelişinden önceki olayların sırası bildirilir. Mesih'in eskatolojik anlamda büyük öneme sahip olan ikinci gelişinde, yalnız değildir. Beraberinde ona eşlik eden varlıklar vardır. Bütün eskatolojik anlatımlarda olduğu gibi, Mesih'e ikinci gelişinde de kendisine melekler eşlik edeceklerdir (*Sel. II* 1/7). Pavlus bazen, onunla birlikte "bütün azizlerin"in olacağından da (*Sel. I* 3/13) söz eder. Bundan onların arasında meleklerin olduğu da anlaşılır[1005].

Pavlus'un düşüncesi çift odaklıdır. Mesih olayıyla tarih çift odaklı bir elips haline gelir: Mesih olayı ve *Parousia* ya da Tanrı'nın nihai hakimiyeti. İki odak arasındaki dinamik gerilim, Pavlus'un düşüncesindeki iki odağı karakterize eder[1006]. Hıristiyanlar, bedenlerinde kurtarılmamış varlıkla, dayanışma halinde, varoluşsal olarak tamamlanmamış mevcut varlıklarının gerilimini yaşarlar. Varlığı zehirleyen ölümün gücü üzerinde Tanrı'nın zafe-

---

[1004] Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 261. Pavlus'un Parousi'ya dair görüşlerinin değişmesine dair açıklamalar için bkz. Kreitzer, a.g.m., *DPL*, s. 260-61, William Baird, a.g.m., *NTS*, XVII, 314-327. Bu değişmenin inananların ölümlerinin sonucu ortaya çıkması hakkında bkz. Ali Erbaş, "Pavlus'a Göre 'Diriliş' ve 'Ruhun Ölümsüzlüğü" Meselesi", (yayınlanmamış makale), s. 3.

[1005] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 509, 534.

[1006] Beker, *Paul the Apostle*, s. 160.

rinden başka bir şey olmayan dirilişin tamamlanmasını beklerler[1007].

5. Tanrı'nın/Mesih'in Yargı Kürsüsü

Pavlus'un mektuplarında Rab İsa Mesih'in gelişiyle, nihaî yargının yerine getirilmesi arasında yakın bir ilgi vardır. Rab İsa Mesih'in gelişi ve "Tanrı'nın önünde" yargı ifadesi aynı cümlelerde yan yana kullanılır[1008]. Tanrı'nın son yargısı vardır[1009], o insanların gizli olan şeylerini, İsa Mesih vasıtasıyla yargılayacaktır[1010].

Bu yargılamalardan ayrı olarak Pavlus, yargı tahtından da bahseder. Bu motifin önemli tarafı, hem Tanrı'nın (*Roma.* 14/10) hem de Mesih'in yargı tahtından (*Kor. II* 5/10) bahsetmesidir [1011]. Mesih'in yargılaması hakkında, şimdiden gerçekleşen bir olay olarak bahsetse de, yargılama hakkındaki bildirgesinin esas merkezi, Mesih'in gelişine yöneliktir. İnananlar ve inanmayanlar aynı şekilde yargılanmaya gelmeyecekler. İnanlar, daha ziyade Mesih tarafından güvenlik altına alınmış bir şekilde yargılanmaya geleceklerdir (*Sel. I* 1/10).

[1007] Beker, *a.g.e.*., s. 179

[1008] Sel. I 3/13.

[1009] *Kor.* I 3/12-15,

[1010] *Rom.* 2/16.

[1011] "Öyleyse sen, kardeşini neden yargılıyorsun? Ya sen, kardeşini neden hor görüyorsun? *Tanrı'nın yargı kürsüsü* önüne hepimiz çıkacağız" *Rom.* 14/10. "Bedende yaşarken gerek iyi gerek kötü, yaptıklarımızın karşılığını almak için herbirimizin *Mesih'in yargı kürsüsü* önünde görünmesi gerekir" *Kor.* II 5/10. Pavlus'un bu yaklaşımının bir kısım öncülleri, Yahudi pseudepigrafik metinlerden mesela, Enok I 37-71'de Tanrı'yla onu messiyanik vasıtası arasında vardır. Orada da, Tanrı yerine bazen messiyanik şahıs kullanılır. Pavlus, yukarıdaki metinlerden *Kor.* I 50/11-13'de cemaat üyelerinin birbirlerini yargılamaktan kaçınmalarını, çünkü, asıl yargılayıcının Tanrı, olduğu vurgusunun yanı sıra, kutsalların ve hatta meleklerin eskatolojik yargıyı uygulayacaklarına ima etmesi (*Kor.* I 6/2-3), Tanrı'nın/Mesih'in yargı kürsüsünün zamanla Mesih'in aracısı olarak Kiliseyi içine alacak kadar genişletilmesine sebep olmuştur. Krietzer, "Eschatology", *DPL*, s. 261. Morgan, yargı, Pavlus için günahkârla doğru olanın ayrılması olduğunndan ve bu daha önceden gerçekleştiği için, Yahudi apokaliptiğinde olduğu gibi gelecekteki işlevi bakımından fazla bir önemi olmadığını ifade eder. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 240.

6. Şer Güçlerin Ortadan Kalkması

Pavlus mektuplarında Tanrı'ya düşman ve kutsallar için kötülük düşünen bir varlık olarak Şeytan'dan sık sık söz eder[1012]. Onu, iğvacı/*ho-peyrazon* (ήο πειραζον) olarak nitelendirir[1013]. Pavlus'un şer güçlere bakışı onun Yahudi apokaltizminde var olan eskatolojik düalizmi[1014] muhafaza ettiğinin bir delili olarak kabul edilir. "Bu çağın tanrısı", gibi kullanımlar, Yahudi apokaliptik kullanımıdır[1015]. Şeytanın yanı sıra melekî varlıklara da bazen olumlu bazen de olumsuz sıfatlarla vasıflanırlar. Bu melekî varlıklar, "bu çağın yöneticileri[1016] ", "yönetimler ve güçler[1017]", "dünyanın temel ilkeleri ve güçleri olarak göndermeler yapılır[1018]. Şeytan ve melekî güçlerin nihai yargıları ve yenilgileri Pavlus'un mektuplarında, özellikle de *Roma*. 16/20'de resmedilir. Şeytanın hakimiyetinin, bu geçmiş ve gelecek boyutları adalet ölçüsünün dayanağı olan Mesih'in haçı ile dengelenir[1019].

Bu şer güçlerin arasına, *Selanikliler'e II. Mektup* 2/12'de Mesih'in dönmesinden önce çıkması beklenen Yasa tanımaz adamı da katmak gerekir. Çünkü, o da Mesih'in ikinci gelişiyle ortadan kalkacak olan mutlak bir kötülük örneğidir. Mucizelerle, gücünü

[1012] Sel. I 2/18; *Kor.* I 5/5, 7/2; *Kor.* II 2/11, 11/14, 12/7; *Rom.* 16/20.

[1013] Sel. I 3/5.

[1014] Pavlus'un düalizmi, metafizik düalizm olmaktan ziyade, tarihsel bir düalizmdir. Beker, *Paul the Apostle*, s. 191-192. Bultmann, Babil vastısayla ve İran mitolojisin etkisi altında, Yahudi dünya görüşünün pesimistik bir düalizm çizgisine doğru değiştirildiğini söyler. Bu dünya, Tanrı'nı hakimiyetinin muhalifine olarak, Şeytan'ın başkanlığında kötü ruhların yurduydu. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 82.

[1015] Keitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 262.

[1016] *Kor.* I 2/6/9.

[1017] *Kor.* I 15/24; *Rom.* 8/38.

[1018] *Gal.* 4/3. Tartışılmayan bu mektuplarında da yukarıda yer alan isimlerin yanı sıra daha ziyade gnostik kullanımları çağrıştıran, "mevcut bu karanlık dünyanın yöneticileri ve yüksek yerlerdeki günahkâr manevî ordu" şeklinde göndermelere de yer verilir. *Efeslilere* 6/13.

[1019] Pavlus'un meleksi kullanımlarıyla ilgili dili, hem manevi güçleri (*Rom.* 8/38-39), hem de siyasî güçleri (*Rom.* 13/17; *Kor.* I 2/6-8) çağrıştırmaktadır. Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 262.

ortaya koyarak kendisinde tanrılık bulunduğunu iddia edecek kadar şeytanî bir varlıktır. Ortaya çıkması, eskatolojik sonun yaklaştığının ve Mesih'in ikinci gelişinin yakın olduğunun ifadesidir[1020].

Pavlus'da yer alan bu şeytânî güçler, Tanrı ve dünya ya da Tanrı ve güçler arasındaki bir düalizme kadar götürülmez. Bunların hepsi yaratılmışlardır ve yaratma da Tanrı'ya özgüdür (*Roma.* 8/39). Bu güçlerin dünya üzerinde hakiki bir kontrolleri olmamasına rağmen yine de, onların hakimiyeti Pavlus'un bakış açısını belirler[1021].

Bu şer güçler, hakimiyetlerini Mesih'in ortaya çıkmasıyla kaybetmeye başlamış olsalar da, mutlak anlamda yenilgileri, Mesih'in ikinci gelişiyle gerçekleşecektir.

7. Kutsal Ruh'un Eskatolojik Lütufları

Pavlus'un eskatolojisinin en şaşırtıcı özelliği, dirilen Rab İsa ile, Kutsal Ruh arasındaki ilişkidir. Kutsal Ruh, bazen Mesih'in Ruh'u ve Tanrı Oğlu'nun Ruh'u, diğer pasajlarda ise, Tanrı'nın Ruh'u olarak betimlenir[1022].

Yahudi eskatolojisi, geleneksel olarak gelecek olan çağın doğuşunu Tanrı'nın Ruh'unun ihsan edilmesiyle ilişkilendirir. Pavlus bu düşünceyi, inananın hayatında Tanrı'nın Ruh'unun mevcud olmasıyla destek bulan, dirilen Rab İsa Mesih hakkındaki doktriniyle teyit eder.

[1020] Pavlus'un anlaşılır bir tarzda ifade etmediğinden burada adı geçenin kim olduğu tartışlara konu olmuştur. Burada kastedilen, Şeytan'ın sembolü mü, yoksa onu bir aracı mı? Yoksa tarihsel bir şahsiyet mi? Ezekiel'in Tyre kralı hakkındaki pasajı andırmakla birlikte Pavlus'un bu kullanımdan neyi kastettiği tam olarak belli değildir. Yuhanna'nın Vahyi'ndeki Anti-Krist (Mesih karşıtı-Deccal-) aynı pasaj üzerindeki vurgunun bir daha fazlası olarak anlaşılabilir. Krietzer, a.g.m., s. 262.

[1021] Ridderbos, *Paul:An Outline of His Theology*, s. 92

[1022] Bu kullanımlar için bkz. *Rom.* 8/9; *Filip.* 1/19; *Gal.* 4/6;*Kor.* I 3/16; *Filip.* 3/3; Sel.I 4/8.

Ruh, imanın ilk meyvesidir[1023]. Hatta Kutsal Ruh'un kendisi, Eski Ahit kehanetine göre, eskatolojinin önde gelen bir lütfudur[1024]. Mektuplarında Pavlus, Ruh'un verilmesi/Ruh'u alma lütfu, Tanrı'nın garantilediği bir şey olarak vasıflandırır[1025]. Burada garanti edilen şey, Kutsal Ruh'a sahip olmaya dayanan, nihaî kurtuluştur[1026]. İbrahim vasıtasıyla vaadedilen kurtuluş, onun soyundan olmakla kazanılacağı Pavlus'un öğretisinin bel kemiğini oluşturur[1027]. Çünkü, Tanrı'nın halkı olmak, İbrahim'in soyundan olmakla mümkündür. Tanrı halkından olmayı, kan bağı gerektirmeyen bir temelde tarif eden Pavlus, Tanrı'nın evlatları olmakla elde edilir. Tanrı halkı olma anlamındaki, Tanrı'nın evlatları olmanın temeli, Ruh'a sahip olmaktır. Hıristiyanların vaftizle ona sahip oldukları ise, mektuplarının her yerinde açıkça ifade edilir[1028].

8. Kozmosun Değiştirilmesi

Apokaliptik eskatolojinin değişmez özelliklerinden biri de, gelecek çağın ortaya çıkışının etkileri sonucu olarak yaratılmış düzenin değişmesidir. Yahudi ve daha sonraki apokaliptik özellik taşıyan Hıristiyanî eserlerde (mesela, Yuhanna'nın Esini/Vahyi) ortaya konduğu gibi net bir değişimden söz etmez. Pavlus'un mektuplarında bu boyut, yaratılış ve kurtuluş arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bir bağlamda yankısını bulur. Pavlus'un mektuplarında kozmik kurtuluş, içsel anlamda, insanın kurtuluşuyla bağlantılıdır. Hem yaratılan düzenin hem de insanın kaderi, Mesih'in ölüler arasından dirilmesiyle belirlenir. Bu kaderin gerçekleşmesi, onun Rab oluşunun bir sonucudur.

Pavlus *Romalılar'a Mektup* 8/19-23'te yaratılmış olanların da yanlış yola sevk edilmekten acı çektiğini ve bundan kurtulmak istediğini, bu isteğin ancak Tanrı'nın evlatları olarak kabul edil-

---

[1023] *Rom.* 8/23.

[1024] Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 87.

[1025] *Kor.* II 1/22.

[1026] Krietzer, "Eschatology", s. 263.

[1027] *Kor.* I 6/9-10, 15/50; *Gal.* 5/21.

[1028] Krietzer, a.g.m., *DPL*, s. 264.

mekten geçeceğini söylerken bu arzuyu aynı zamanda insanın da taşıdığını ona ekler. Bu yüzden de, Tanrı'nın oğulları, yalnızca insanların kendi kurtuluşları için çağrılmış değillerdir. Onların kurtuluşu, yalnızca kendilerinin değil, aynı zamanda içinde yaşadıkları kozmosun kurtuluşu anlamına da gelmektedir[1029].

Filipeliler'e Mektup'ta ise mesele, dirilişin gücüyle, inananın fiziksel bedeninin parlak bedenlere dönüşmesi şeklinde ele alınır. Bu metinlerinde Pavlus, antropolojik tasvirin sınırlarını aşar ve ona kozmik bir işareti dahil eder. Diriliş, her şeyi kendisine tâbi kılan bir güç olarak kabul edilir. Sonuç olarak, insanlığın değişimi ve kozmosun baş eğmesi, birbirleriyle ilişkili düşüncelerdir[1030]. İsa'nın Mesih olması sebebiyle onun dirilişi, önceki ölülerin dirilişi şeklinde müstakil bir olgu değil, aynı zamanda kendisinde vaad edilen kurtuluş zamanındaki eski çağdan yeni çağa bir geçiştir.

9. Adem-Mesih Karşıtlığı

Pavlus Mesih'i Adem'in karşısında konumlandırır. Adem'e "ilk insan" dediği gibi, Mesih'e de "son insan" der (*Kor. I* 15/45 vd.). Pavlus'un "son insan" kullanımı onun tebliğinin eskatolojik karakterinin tipik bir özelliğidir. Yeni insanlığın başlatıcısı olarak betimlenen Mesih, bu özelliği dirilişinin sonrasında elde eder: "Ölüm, bir insan aracılığıyla geldiğine göre, ölümden diriliş de bir insan aracılığıyla gelir. Herkes nasıl Adem'de ölüyorsa, herkes Mesih'de yaşama kavuşacak". "Nitekim şöyle yazılmıştır; 'ilk insan Adem, yaşayan bir can oldu'. Son Adem ise yaşam veren bir can oldu"[1031].

Mesih'in ve Adem'in karşı karşıya getirilmesi Adem'in devrinin Mesih'in ölümü ve dirilişi ile sona erdiği ve yeni bir dönemin başlamış olması anlamındadır. Bu iki şahsın iki dünyanın, iki varlık tarzının, eskinin ve yeninin temsilcileri olmaları aynı zamanda,

---

[1029] William Sanday and Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to Romans*, Charles Scribners Sons, New York, 1920, s.212.

[1030] Krietzer, "Eschatology", *DPL*, s. 264.

[1031] *Rom.* 15/21, 22; *Kor.* I 15/45.

onlara mensup olanların onların temsil ettikleri şeye aidiyetlerini kaçınılmız olarak belirler. Bu tarz, "Adem'de", "Mesih'de" olmak şeklindeki formüllerle ifade edilir. Birinci-ikinci Adem ebedî, düalistik prensipleri ya da birbirlerine muhalif varoluş tarzlarını değil, kurtuluş tarihinde iki farklı durumu ifade ederler. Kurtuluş ekonomisinde, Adem birinci, İsa ikinci ya da sonuncudur. Bu yüzden de, İsa öncesi insanlar, birincisinin benzerinde olduğu gibi, İsa'ya inananlar da ikincisinin benzerinde olacaklardır. Birincisinin topraktan, dünyevî, ölümlü olması, günahın hakimiyetinde bulunmasının bir sonucu olarak ona tâbi olanların aynı özellikleri taşımaları gibi, ikincisinin semavî, ölümsüz, günaha hâkim olması gibi özelliklerine ona uyanlar da sahiptir[1032].

Adem-Mesih ayırımının bir benzeri de, Musa-İsa ayrımında görülür. Pavlus; Musa'yı İsa ile seçilmiş kurtarıcı olarak karşılaştırmaz. Musa, kurtarıcı değil, herkesi mahkum eden Yasa'nın temsilcisidir[1033]. Bu yüzden de Mesih, yeni Musa olarak değil, ikinci Adem olarak isimlendirilir[1034].

B. ESKATOLOJİ-KRİSTOLOJİ İLİŞKİSİ

Pavlus'un eskatolojisini Yahudi eskatolojisinden ayıran temel farklılık, onun eskatolojisinin kristolojik bir özellik taşımasıdır. Bu, onun anlayışının bu dünyanın sonunun yakın olduğu şuuruyla değil; Mesih'de daha önce ortaya çıkan ve ileride gerçekleşmesi beklenen kurtuluşun tek bir kurtuluş olması düşüncesiyle belirlendiği anlamına gelir. İnananlar şimdi bile, hem hayatta, hem ölümde, hem bu ve hem de gelecek dünya da Rabbleri olan Mesih'e aittirler[1035].

[1032] Ridderbos, *Paul:An Outline of His Theology*, s.60-61;543-44.

[1033] Pavlus'un olmadığı hususunda genel kabul olan İbraniler'de, Musa-İsa karşılaştırması yapılır. Buradaki karşılaştırmanın konusu, Musa'nın Tanrı tarafından yapılan, sâdık bekçisi iken, Mesih, evin üzerinde hâkim olan sadık hizmetkârıdır. Musa, daha sonra söylenecek sözlere tanıklık etmek için vardır. İbraniler 3/2-6.

[1034] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 512.

[1035] Ridderbos, *Paul:An Outline of His Theology*, s.313.

Pavlus'un eskatolojisi, Mesih-eskatolojisidir; tarihe yaklaşımı ise, Mesih'e imandır. Bu yüzden kristolojisine bu şekildeki bir bakış, bir şekilde Pavlus'un eskatolojisi ile kristolojisi arasındaki ilişkinin ayrılmazlığını gösterir[1036]. Bu ayrılmazlık, kristolojisinin eskatolojisinden kaynaklanması yerine, eskatolojisinin fonksiyonel bir kristolojiye dayanmasında, özellikle de, Tanrı'nın nihaî yargısının yerine getiricisi olarak, Mesih'in rolünde rahatlıkla görülebilir[1037]. Mesih'in bu özelliğini ifade etmek için Pavlus, Sinoptik İnciller'de yaygın bir kullanıma sahip olan, İnsan Oğlu, sıfatını kullanmadığı gibi, ona denk olan düşünce ve imajları da kullanmaz. Mektuplarında Eski Ahit'in Rabb'in Günü'ne dair teofonik gelenekler, yeni anlamlar kazanır ve bu anlamlar Rab İsa Mesih'e hamledilir. Burada, Rab kavramı, messiyanik anlamda Tanrı'dan İsa Mesih'e kayar.

Pavlus'un eskatolojisinin merkezi özelliği olan Mesih'in ölülerden dirilmesi, tamamen teolojik bir beyandır. Bunun böyle olduğu, Mesih'in dirilişinde Tanrı'nın aktif olduğunun söylenmesiyle delillendirilebilir. Mektuplarda birçok yerde, İsa'nın dirilişinin sorumlusu olarak Tanrı'dan[1038] söz edildiği gibi[1039], her şey Mesih'in hakimiyeti altına verildikten sonra, her şeyi Baba'ya tâbi kılacağını ifade etmesi de bunun bir ifadesi olarak kabul edilebilir.

C. PAVLUS'UN KULLANDIĞI ESKATOLOJİK DİL

Pavlus'un eskatolojik öğretisindeki özellikle Parousia ve ona bağlı olarak ölüm ve ölülerin dirilişi anlayışlarındaki değişikliklerin yanı sıra eskatolojik dilinde de değişikler yaşanır. Eskatolojik dilindeki bu değişmeler, kısmen yazıldığı yerin şartlarının değişmesi sebebiyledir. Eskatolojik mesajını aktarmak ve onu anlaşılır kılmak için mevcut dili kullanır.

[1036] Mesih'in gelişi ve zaman dolunca Tanrı'nın Oğlu'nu göndermesi gibi ifadeler eskatoloji-kristoloji ayrılmazlığının birer örneğidirler. Ridderbos, *a.g.e.*, s. 49.

[1037] Richard N.Longenecker, "Paul's Early Eschatology", *NTS*, vol. XIII, 1985, s. 89-90.

[1038] Sel. I 1/9-10;*Kor.* I 6/14, 15/15; *Kor.* II 4/14; *Gal.* 1/1; *Rom.* 4/24, 10/9.

[1039] Krietzer, "Eschatology", *DPL*, s. 265.

Rabb'ın muzaffer dönüşü, yalnızca *Korintlilere I. Mektup* ve *Selaniklilere I. Mektup*'ta παροσια (*parousia*) olarak tasvir edilirken, *Korintlilere II. Mektup* 4/14 ve *Filipelilere Mektup* 3/20'de farklı dille tasvir edilir. *Selaniklilere I. Mektup* ve *Korintlilere I. Mektup* ölüm için edebi bir ifade olan, κοιμαω (*koymao*) kullanılırken, *Filipelilere Mektup* 1/23'de onun yerini ανλυω (*anluo*) alır. θαντοδ (*thantod*)kelimesi *Selaniklilere I. Mektup*'ta hiç yer almazken, *Korintlilere I. Mektup*'de çok sık olarak kullanılır. Mesih'in dirilişi için kullanılan Ανιστεμι (*anistemi*) gelecekte gerçekleşecek olan diriliş için hiçbir yerde kullanılmaz. İsa'nın dirilişine göndermede kullanılan *egeyro* (Ἐγειρο) *Korintlilere I. Mektup* 15'te on beş kez kullanılırken, *Selaniklilere I. Mektup*'ta yalnızca bir kez kullanılır. Bunlardan Pavlus'un eskatolojik dilinin standart olmadığı, dolaysıyla da karmaşık olduğu sonucuna ulaşılabilir[1040] ya da bu farklı kavramlar ve farklı anlatım tarzlarının kullanılması bir anlamda, geleceğin gizli olmasından dolayı kesin olarak tanımlanmalarının imkansız olmasından kaynaklanıyor olarak da anlaşılabilir.

Eskatolojisinde apokaliptikten, kozmik unsurlara varıncaya kadar uzanan kavramları kullanan Pavlus'un eskatolojik dilinin kaynaklarının bir kısmı Yahudi apokaliptik metinler, bir kısmı ise, helenistik merkezli, diğerleri ise Yahudi-Hıristiyan apokaliptik geleneğinden kaynaklanır. Bunları, elimizedeki mevcut metinlerden çıkarmak mümkündür [1041].

[1040] Baird, "Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective", *NTS*, 324.

[1041] Yahudi apokaliptiğinde benzeri bulunanlar, Rabbin gelişi, Mika 1/3; baş melek, IV Ezra 4/36; Trompet, IV Ezra 6/23; bulutlar, II Enok 3/1; Sel. I 5/5, *Rom.* 13/13'daki ışık oğulları, Qumran 1QM'yı hatırlatır; Rabbin günü sembolü, Amos 5/18 ve Zek. 14/1'de ve Mesih'in tahtının önünde görünme Enok 62/3-5'de görünür. Baird, a.g.m., NTS, 324. Helenistik kullanımlar *Kor.* II 5. bölümde yer alır. Ruh'un bedenden ayrılışının sembolik ifadesi olan, çıplaklık, Nag Hammadi metinlerinde vardır. Çıplaktan korkmak, bir Yahudi kullanımı olmakla birlikte çıplak bedensiz ruh, Plato ve Philo'da vardır. Pavlus'un erken Hıristiyan apokaliptiğinden alınmış kullanımlar için, Sel. I 5/1'deki "gece beklenmeden gelen hırsız" (Matta 24/43, Vahiy, 3/3) kullanımı örnek olarak verilebilir. *Kor.* II 5, Davies tarafından Yahudi kavramlarıyla temellendirilmeye çalışılmış, J.N. Sevenster tarafından ise farklı anlamlı helenistik ter-

Pavlus, sona dair, açık ve basit bir apokaliptik resme sahip değildir. Dili dış kaynaklardan alınmıştır ve tutarlı değildir. Ölümden sonraki hayata dair farkli bir helenistik doktirini yoktur. Bu tür kavramları çağrıştıranlar ise, farklı ve Yahudi apokaliptik unsurlarla lekelenmiştir.

---

minoloji kullanıldığı gösterilmiş, Bulttman da pasajın hellenistik kullanımı betimlemiştir. Baird, a.g.m., *NTS*, 324. Bkz.Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 308 vd ; Bultmann, *TNT*, I, 201 vd.

SONUÇ

Hıristiyan tarihi içindeki yerine rağmen, *Elçilerin İşleri* ve kendi mektupları dışında, hakkında tarihi diyebileceğimiz miladî birinci yüzyıla ait hiçbir kaynakta bilgi bulunmaz. Pavlus'un hayatına dair söylenen ve bu iki kaynak dışında yer alanlar ise; spekülatif ve efsanevî bir özellik taşırlar. Hayatı hakkında bilgi veren iki kaynaktan biri olan *Elçilerin İşleri*'nde nakledilenler ise, mektuplardan sonra en eski kaynak olma itibariyle bir ayrıcalığa sahiptir. Yoksa mutlak anlamda güvenilir bir kaynak olduğu anlamına gelmez. Çünkü metnin yazarı olarak kabul edilen Luka, Pavlus'la ilgili olarak yazarken çok rahat davranır. Hatta bazen onun Pavlus hakkında yazdıklarıyla Pavlus'un mektuplarında yer alanlar arasında ciddi tutarsızlıklar çok açık bir şekilde görünür.

Yahudi bir anne-babadan doğan Pavlus, yetişme döneminin tamamına yakın bir kısmını, Yahudi dininin merkezi konumunda olan Kudüs dışında geçirmiştir. Yasa'ya bağlı katı bir Yahudi olarak yetişmiş olsa bile, (Yahudi olmayan) milletlere (*gentil*) karşı daha açık ve Yahudiliği onlar arasında yaymaya hevesli biridir. Bu özelliğiyle Kudüs Yahudi toplumundan farklılık gösteren bir diyaspora Yahudisidir. Bir diyaspora Yahudisi olmanın izlerini özellikle Hıristiyan olduktan sonra, kurtuluşun milletleri kapsayacak kadar genişletilmesi tavrında görülmesi gibi, sürekli olarak üzerinde taşır. Ayrıca Pavlus, genel özelliği doğu-batı kültür ve dinlerinin karşı-

laşması ve karışması olan helenistik bir dönemin insanıdır. Bu dönemin onun hayata bakışında ve yaşadığı olayları okumasında bir etken olduğu da -aşırı olmamak kaydıyla- genel olarak kabul edilir.

İsa'nın kendisine görünmesiyle Pavlus, bir dönüşüm yaşar. İsa tarafından, milletlere elçi olarak görevlendirildiğine kesin olarak inanır. Bu dönüşüm, yeni bir dinle değil eski dinîn, yaşadıkları bağlamında yeniden yorumlanmasıyla sonuçlanır. Bunu, dönüşüm sonunda ulaştığı noktayı hep eskiden hareketle açıklamayla çalışmasından, Yahudi ve ferisi olmakla övünmesinden, farklı kullanımları olsa da, Yasa'ya karşı tavrından çıkarmak mümkündür.

Hayata bakışı ve din anlayışı, geçmiş birikimlerinin yardımıyla, kendisine görünen, böylece bir anlamda içinde bulunduğu sıkıntılardan onu kurtaran İsa'nın yaşadıkları üzerindeki yorumundan kaynaklanmaktadır. Din anlayışının merkezinde, İsa'nın yaşadıkları ve kendisine görünerek onu milletlere elçi olarak görevlendirmesiyle sonuçlanan kendi yaşadıkları yer almaktadır.

Hıristiyanlık hakkındaki bilgilerinin, dünyevî olmayan vasıtalardan kaynaklandığını iddia eder. Kaynaklarından dolayı bu bilgiler, tanrısal bir özellik taşır; bu yüzden de, bu bilgilerle ulaştığını düşündüğü sonuçların sorgulanmasını hiçbir zaman kabullenmez ve karşı eleştirileri, beşerî kaynaktan geldiğini düşündüğü için de küçümser. Oysa, yıllarca takibata uğrattığı insanlar hakkında hiçbir bilgiye sahip olmaması mümkün değildir. Üstelik, yaşadığı tecrübenin arkasından Hıristiyanlardan, kendisinin ismen naklettiği Hananya ile tanışır ve Kudüs'te Yakup ve Petrus'la on beş gün bir arada kalır. Barnaba ile birliktelikleri ise, daha uzun bir dönemi kapsar. Bu birlikteliklerden, İsa ve öğretisi hakkında bilgi edinmesi mümkündür. Zaten, durumun böyle olduğu bazı şeyleri kendisinden önceki Hıristiyanlardan aldığını ifade eden, "aldığımı verdim" şeklinde bir dili kullanmasından da kolaylıkla anlaşılabilir.

Yaşadığı tecrübe ile ilgili yorumlarında, kendi katkıları da olmakla birlikte, bu yorumlarla ilgili olarak Yahudi ve helenistik kaynaklar bulmak da mümkündür. Bu kaynakların, onun yaşadık-

larını ifade etmesinde en azından kavram düzeyinde etkili oldukları genel olarak kabul görür. Pavlus'un yaşadığı-yetiştiği ortamın ve edindiği bilgi birikimin, İsa'nın kendisine görünmesinden itibaren yaşadıklarını yorumlamasını sağlayacak sağlıklı bir düşünme ortamının olmasını gerektirmektedir. Bu ortamı, onun hayatının 'kayıp yılları' olarak isimlendirilebilecek olan üç yılını geçirdiği Arabistan'da bulmuş olması mümkündür. Bu üç yılda yaşadıklarını, sahip olduğu birikimle açıklamaya ve anlamlandırmaya çalıştığını düşünmek uygun görünmektedir. Ancak, yaşadıklarına dair bu tutarlı temellendirme çabasının, konjonktürel olan mektuplarının tutarsızlıklar ve çelişkiler taşımalarından dolayı tam olarak onlara yansımadığı düşünülebilir.

Hıristiyanlık hakkındaki bilgi kaynaklarının tanrısallığına dair yaklaşımının bir diğer sonucu da, kendisinin İsa Mesih tarafından milletlere havari olarak gönderildiği inancında görülebilir. İsa'nın ilk tâbîleri olan Yahudi-Hıristiyanlar tarafından kabul edilmese ve eleştirilse de, Pavlus bu konudaki iddiasını sürdürmek için her türlü savunmaya başvurmaya hazırdır. Hatta, İsa'yı dünyevî hayatında tanımanın havarilik için gerekli olduğu ve Pavlus'un ise, onu dünyadayken hiç görmediği eleştirilerine karşı, havariliğini savunmak için İsa'yı dünyevî olarak tanımanın önemli olmadığını söyler. Ancak havariliği hususundaki kendi vurgusu ve havari olarak atanma tarzının diğerlerinden farklı olduğuna dair ısrarlarına rağmen, Pavlus'un bu iddiası Kudüs'teki merkez Hıristiyan cemaat tarafından hiçbir zaman kabul edilmiş görünmektedir. Bu kabul edilmemişlik, Pavlus'un, dolaştığı her yerde takip edilmesi ve kendisinin de mektuplarında sürekli olarak Kudüs cemaatine yönelik atıflarında ve onlar nezdinde meşrûluk arayışlarında görülebilir.

İsa'nın kendi yaşadıkları ve Pavlus'a görünmesi, onun İncil anlayışının özünü oluşturur. İsa'yı ve onun yaşadıklarının Pavlus'un kendi yaşadıkları ve geçmiş birikimi süzgecinden geçerek mesaja dönüşmüş hali olan İncil, yazılı bir metin değil, Tanrı'nın İsa vasıtasıyla gerçekleştirdiği/gerçekleştireceği kurtuluşun mesajıdır/müjdesidir. Hıristiyanlık hakkındaki bilgi kaynağının tanrısal

oluşunu vurguladığı gibi, İncil'inin de kaynağı itibariyle tanrısal olduğunu söyler. Kendisinin tebliğ ettiği İncil, gerçek İncil'dir. Bu yüzden, hiçbir kimse onun aksini iddia edemez ve onu yok sayamaz. Hatta melekler bile, onun İncili'nin aksine bir incil getirme hakkına sahip değildirler. İncil'i kurtuluş mesajını taşır ve kurtuluş tarihinin gizli planı, onunla aşikâr hale gelir.

Tanrı'nın İsa vasıtasıyla gerçekleştirdiği/gerçekleştireceği kurtuluşun mesajı olan İncil'i kabul imandır. Bu mesaj, İsa'nın ölüp dirilerek kazandığı Rab sıfatının kabulünü de içermektedir. Bu yüzden de iman, Rab İsa Mesih'in öldüğünün ve ölüler arasından dirildiğinin kabul edilmesidir. Bu kabul, Hıristiyan oluşun ve Hıristiyanlığın bir din olarak mevcudiyetinin temel şartıdır. İman, tebliğle yani mesajı işitmeyle elde edilir. Bu yüzden de, iman ve havarilik birbirinden ayrılmaz bir özellik arzeder.

İsa'nın kendisine görünmesinden sonra bir dönüşüm geçirmiş olmasına rağmen, Pavlus'un önceki tanrı anlayışında her hangi bir değişiklik olmamıştır. O, yine tek, her şeyin yaratıcısı, insanları yargılayan ve onlara karşı sevgisi diğer tavırlarına baskın olan Tek Tanrı'dır. Değişiklik, Yahudilerin tanrısı olan ve yalnızca onları kurtarmayı hedefleyen bir tanrı anlayışından tüm insanları kurtarmayı hedefleyen, bunun için ödenmesi gereken kefaret olarak kendini oğlunu feda etmekten çekinmeyen bir tanrı anlayışına geçiş ve tanrı'nın yargılama fonksiyonuna Mesih'in ortak olmasıdır. Ancak, kendi içinde sıkıntılar doğuracak ifadeler olsa da, Pavlus mektuplarında tanrı'nın tekliğini muhafaza etme hususunda büyük bir gayret gösterir.

Pavlus'un bütün tecrübesinin ve onun ifadesi olan din anlayışının temelinde Rab İsa Mesih oturmaktadır. İsa'nın ölmesi ve dirilmesinin kabulü imanın içeriğini oluşturduğu gibi, imanın nesnesini de Rab İsa Mesih oluşturmaktadır. Pavlus için İsa, Mesih'tir. İsa, Rab ismi gibi Mesih ismini de diriliş sonrası kazanmıştır. Ancak, mesih Yahudilerin beklediği gibi, onlara siyasî özgürlüklerini geri vererek eski dünyevî ihtişamlarını kazandıracak siyasal görevi olan bir mesih değildir. Bu mesih, insan görünüşünde olmakla

birlikte, yalnızca insan değil, Tanrı'yla aynı özden olup; bu özelliğinden, insanların kurtuluşunu gerçekleştirmeyi isteyen Tanrı'nın planına uygun olarak sıyrılarak haç üzerinde çarmıha gerilmeye razı olan biridir. Tanrı'nın bu isteklerine gönüllü olarak boyun eğmesinden dolayı, Tanrı onu her şeyin üstünde olan bir sıfatla, Rab sıfatı ile mükafatlandırmıştır. Bununla, yeryüzündeki her şey üzerinde hakim olması sağlanmıştır. Rab kavramı, köken ve kullanım itibariyle kendisinden önceki Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından bilinmekte ve kullanılmaktadır. Ancak, Pavlus'un kavramı İsa için kullanış şekli onlardan farklıdır ve sır dinlerinin acı çeken, ölen ve dirilen kurtarıcı özelliğine sahip tanrılarını çağrıştırmaktadır. Rab kavramı ve Yahudiler tarafından kullanılan ve Tanrı'yla yakın ilişkiyi ya da onun tarafından belli bir görev için seçilmeyi ifade eden Tanrı Oğlu kavramı hususunda -bu kavramlarla ifade edilen kişinin Tanrı olmadığına dair- Pavlus'un çok dikkatli davranmaması yüzünden kendisinden sonra gelenler bu kavramların kullanıldığı kimseyi Tanrı'yla eşitlemişler ve İsa Mesih'i ontolojik olarak Tanrı'yla aynı statüye yerleştirmişler; böylece de İsa'yı daha sonra gelişen teslisin bir unsuruna dönüştürmüşlerdir. Pavlus'da teslisi çağrıştıracak kullanımlar olmasına rağmen, bu üç unsurun birbirinden ayrı olduğunu ortaya koymaya yönelik bir gayret içinde de olmuştur. Ancak, bu hususta çok dakik olmaması, kendisinde teslis düşüncesini arayanlara gereken malzemeyi verecek bir ortam hazırlamıştır.

Pavlus'un İsa anlayışı, günah ve Yasa'ya bakışıyla yakından ilişkilidir. Günah, Adem'in Tanrı'nın sözünü dinlememesiyle yeryüzüne girmiştir. Ancak, ister bu günahın irsî bir şekilde sonraki nesle geçmesiyle -aslî günahı çağrıştıran bu yaklaşım Pavlus'da yoktur, ancak, her konu da olduğu gibi, bu şekilde yorumlanmaya müsait metinler bulmak da mümkündür- isterse, şahsî günahlarıyla bu günaha ortak olmalarının bir sonucu olsun, bütün insanlar günahkârdır. Bu günah duygusunu uyandıran ise, Musa'ya verilen Yasa'dır. Yasa, günah duygusunu uyandırdığından insanları günahın, onun sonucu olan ölümün ve yeryüzünde hakim olan diğer güçlerin kölesi haline getirmiş ve insanların bu kölelikten kurtul-

masını sağlayamamıştır. Zaten Yasa, bu görevi yerine getirme kapasitesine sahip de değildir. Çünkü o, kurtarmak için değil, günah duygusunu uyandırarak insanların günah içine batmaları ve günah'ın hakimiyetinden kurtulmak için Mesih'in ölümü ve dirilişiyle gerçekleşen kurtuluş yolundan başka bir yolun olmadığını kabule hazır hale gelmeler için verilmiştir. Tanrı, oğlu olan İsa'yı Yasa'nın yerine getiremediği yeryüzündeki günah ve onun sonucu olan ölümün hakimiyetinden insanlığı kurtarma görevini yerine getirmek için göndermiştir. Pavlus, yer yer Yasa'nın kutsallığını, iyi oluşunu ve tanrısal kaynaklı oluşunu kabul etse de o, kurtuluşun gerçekleşmesiyle sonuçlanan yolu hazırlama anlamında görevini tamamlamıştır. Yasa'nın iki konuda sona erdiğini düşünür. Onun için, kurtuluşa götüren bir yol olarak Yasa, İsa'nın alternatifi değildir. Bu anlamda İsa, Yasa'nın sonudur yani, Yasa İsa'nın hazırlayıcısı olma görevini yerine getirmiş ve ilga edilmiştir. Milletlerle Yahudiler arasındaki ayırımı devam ettiren emirler hususunda da Yasa geçerliliğini yitirmiştir. Bu ayırımları konu alan şerî emirler de Pavlus'a göre ilga edilmiştir. Sünnetle, yeme-içme ile ilgili emirler artık geçerli değildir. Kurtuluş yolu olma bakımından ve milletlerle Yahudiler arasındaki ayrılığa sebep olan kısımlarının ilga edildiğini söylemesine rağmen, Hıristiyanların davranışlarında uyulması gereken bir ölçü olma anlamında Yasa, hala geçerliliğini sürdürmektedir. Ayrıca Yasa'ya karşı tavırları sebebiyle, onu geçersiz sayıyor olduğu suçlamalarına karşılık, Pavlus zaman zaman da, Yasa'nın emirlerinin yerine sevgiyi koyarak, onu geçersiz saymak yerine onu yerine getirdiğini de söyler.

Pavlus'un Yahudi Yasa'sı hakkındaki yaklaşımları hususunda yapılmaya çalışılan bu tasnifle, onun konuyla ilgili tavrı net olarak ortaya konulmuş olmamaktadır. Mektupların yazılmasının savunmaya yönelik olmasından dolayı, konunun, Pavlus'un anlaşılması en zor taraflarından birini oluşturduğuna dair Pavlus'u araştıranlar arasında genel bir uzlaşma vardır.

Hıristiyanlar İsa Mesih'in yaşadıklarında ona katılarak, onun gibi günah karşısında ölerek, günahın hakimiyetini ortadan kaldırır ve böylece kurtuluşu gerçekleştirmiş olurlar. İsa Mesih'in ya-

şadıklarına katılma ise, ancak vaftizle gerçekleşir. Hıristiyan vaftiz suyuna dalmakla, İsa'nın ölmesi ve ölüler diyarına inmesi, sudan çıkmakla da, onun ölüler arasından kalkması ve her şeye hâkim olmasını gerçekleştirmiş olur. Vaftizle insanlar Hıristiyan olur ve yeni bir dönemin alamet-i fârikası olan Ruh'u alırlar. Vaftizde gerçekleştirilen fiiler, bizatihî bir etkiye sahiptir ve onu alan üzerinde bir dönüşüm gerçekleştirirler. Vaftiz olan kimse, ölmesi ve dirilmesiyle günahı ve şer güçleri alt eden Mesih'e vaftizle katıldığından, günahın ve yeryüzündeki diğer güçlerin hakimiyetinden kurtulur. Ancak, bu nihaî bir kurtuluş değildir. Çünkü, günah ve onun sonucu olan ölüm hala varlığını devam ettirmektedir. Bunlardan mutlak kurtuluş, İsa Mesih'in ikinci gelişinde gerçekleşecektir.

Başlangıçta İsa'nın hatırasını canlı tutmak maksadıyla kutlanan Evharistiya, Pavlus'da yeni bir yorum ve yeni bir anlam kazanır. İnananlar, İsa'nın eti olan ekmeği yedikleri ve onun kanını olan şarabı içtiklerinde, onuna katılırlar. Evharistiya ile inananlar yalnızca İsa Mesih'le değil birbirlerine de katılırlar. O, İsa Mesih'in günahın karşılığında kefaret olarak ölüşünün sembolüdür. Bu yüzden de, ona katılanlar İsa Mesih'in ölümünün kurtarıcı etkisine katılmış olurlar. Evharistiya da sakramental bir özelliğe sahiptir. Uygulanması sırasındaki yanlış davranışlar kötü sonuçlara yol açar.

Hem vaftiz hem de Evharistiya, kendilerine şeklen benzeyen ve Yahudi kaynaklı olan öncüllere sahiptir. Ancak, önceki uygulamalar, tam olarak Pavlus'un yüklediği anlamlara sahip değildirler. Pavlus'un anlamlandırdığı şekliyle bu ayinlerde gerçekleştirilen fiiller, bizatihî bir etkiye sahiptir ve onları yapanda bir değişikliğe sebep olma bakımından sır dinlerinin uygulamalarını andırmaktadırlar. Pavlus ve sır dinleri arasında benzerliğin olduğu şeklindeki yaklaşım, sır ayinlerinde kurtuluşun gerçekleştiği ve Pavlus'un yaşadığı yerlerde bu tür sır dinlerinin yaygın olarak bulunduğu bilindiğinde daha da güçlü bir hal almaktadır.

Pavlus'un Yasa'nın geçersizliğin çağrıştıran -bazen gerçekten da o anlama gelen- ifadeleri onun davranışlarında bir ölçü gözetmediği suçlamasına maruz kalmasına yol açmıştır. Suçlama karşısında Pavlus, Yasa'yı geçersiz saymakla birlikte, davranışlarda bir ölçüsüzlüğün olduğu anlamına gelmediğini ortaya koymaya çalışır. Mesih'in gelişi, ölmesi ve dirilmesi ve kendisine katılarak onun yaşadıklarını yaşayan insanlar, yeni bir varlık haline gelmişlerdir. Bu yüzden eskinin ölçütleri, ortadan kalmış olup onun yerini yeni ölçütler almışlardır. Bunlar, Rab İsa Mesih, onu gören ve kendisine ölçü alan Pavlus, yeni dönemin hakim unsuru olan Ruh, vicdan ve örf gibi, yeni dönemin ahlâkî kıstaslarıdır. Ancak yeni ölçütlere rağmen, Pavlus Eski Ahit'i ve özellikle de On Emir'in bir kriter olarak varlığını devam ettirdiğini sözleriyle ortaya koyar.

Rab İsa Mesih'in gelişiyle yeni bir devir ve inananların kurtuluşu başlamış olmakla birlikte, kurtuluş tam anlamıyla İsa Mesih'in ikinci gelişinde (*parousia*) gerçekleşecektir. Bu bir anlamda dünyanın ve aynı zamanda da tarihin sonu olacaktır. Pavlus, bu ikinci gelişin çok yakın bir zamanda gerçekleşeceğini düşünmektedir. Bu yüzden de, inanları sonun yakın oluşuna uygun olarak davranmaya teşvik eder. Sonun yakın oluşuna dair Pavlus'un kanaati, onun düşünce tarzının tamamında yankısını bulur. İnananları günah işlemekten alıkoymaya çalışır, çünkü gelmesi yakın olan Tanrı'nın Krallığı'nda günahkârların ve ahlâksızların payları olmayacaktır.

Son geldiğinde İsa her şeye hakim olacak; tüm güçler gerçek anlamda hakimiyetlerini yitirecek ve son olarak da, ölüm ortadan kalkacaktır. Ölüler çürümeyen göksel bedenlerle dirilecek, diri olanların bedenleri ise göksel bedenlere dönüştürülecektir. İsa Mesih, herşeyi hâkimiyeti altına aldıktan sonra, yani Mesihî Krallığı'nı yani, Tanrı'nın/Tanrı Krallığı'nı tam olarak hâkim kıldıktan sonra, onu Tanrı'ya teslim edecek ve kendi Rabb'lığı da böylece sona erecektir. Bu, Mesih'in ilk gelişiyle başlayan ve ikinci gelişiyle her yerde Tanrı'nın Krallığı'nın tam olarak hakim olmasıyla tamamlanan tarihin sonudur.

BİBLİYOGRAFYA

A Dictionary of Christ and Gospels, ed. James Hastings, Edinburg 1908, I-II.

ADAM, Baki, "Yahudiliğin Hıristiyanlığa va İslâm'a Bakışı" Dinler Tarihi Araştırmaları I, Ankara 1998, s. 152.

----------, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul 1998.

ALEXANDER, B. D. *The Ethics of ST. Paul*, James Maclehose and Sons, Glasgow 1912.

ALEXANDER, L. C. A., "Chronology of Paul", *DPL*, s. 115-123.

ALEXANDER, M. A., *The Ethics of St. Paul*, Macmillan and Co. Ltd. London 1910.

AL-FARUQI, Ismai'l Ragi, *Christian Ethics, A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas*, Montreal, McGill University Press, Netherlands 1967.

AMIOT, François, *The Key Concepts of St. Paul*, Herder, Freiburg/Nelson, Edinburg-London 1962.

ANGUS, S., *The Environment of Early Christianity*, Charles Scribner's Sons, New York 1914.

----------, *The Religious Quests of The Graeco-Roman World*, John Murray-Albemarle Street, London 1928.

ARNOLD, C.E., "Letter to the Ephesians", *DPL*, s. 238-249.

ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 1994, s. 17/23.

ARSLAN, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* Paradigma Yayınları, İstanbul 1992.

ARTZ, Frederick B., *Orta Çağların Tini*, trc. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul 1996.

AUFSTIEG und Niedergang Der Römishen Welt, (ANRW), Walter De Gruyter, Berlin, Teil: Principat, Bant 26: 2 Teilbantd, New York 1995.

AUNE, D.E., "Greco-Roman Relgions", *DPL*, s.792.

BACON, Benjamin W., *Jesus and Paul*, The Macmillan Company, New York 1921.

BAIRD, William "Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective", *NTS*, 1970-71.

BARCLAY, J. M. G., "Jesus and Paul", 492-503.

BARELVI, Mahmud, *Islam and World Religions*, Islamic Puplications Ltd. Lahor, Pakistan 1983.

BARLEY, John W., *The Firs and Second Epistle to the Thessalanions*, "Introduction".

BARNETT, P.W., "Apostle", *DPL*., s. 45-51.

BARRETT, C. K., *Paul An Introduction to His Thought*, Geoffery Chapman, London 1994.

BEARE, Francis W., The Epistle to the Colossians, Introduction, *IB*., XI.

BEKER, J. Christian, "Paul's Theology: Conisistent or Inconsistent", *NTS*., vol. 34, 1988, s. 364-377.

----------, *Paul The Apostle*, Fortress Press, Philadelphia 1984.

----------,"The Method of Recasting Pauline Theology: The Coherence-Contingency Schema as Interpertive Model", SBL Seminal Papers, 1986, 596-600.

----------, *The Triumph of God, The Essence of Paul's Thought*, tr. Loren T. Stuckruck, Fortress Press, Minneapolis 1990.

BERKHOF, Louis, *Systematic Theology*, Cox & Wyman Ldt, London 1976.

BLAKE, Everett C., & Anna G. Edmonds, *Biblical Sites in Turkey*, SEV Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş., Ninth Edition, İstanbul 1998.

BLASER, Peter, "Law'',

BOX, G.H., "Pharisees", *ERE*., IX, 831-36.

----------, "The Jewish Antecedents of The Eucharist", JTS., v. III, 1902.

----------, "The Jewish Antecedents of The Eucharist", *The Journal Of Theological Studies*, Vol. III, 1902.

BRANDON, S. G. F. (ed), *A Dictionary of Comperative Religions*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1970.

----------,"Apocaliptic Literatürü", *DCR*., s. 90.

----------, "Apocaliptic Literatürü", *DCR*., s. 90.

----------, "Eschatology", *DCR*., s. 262.

----------, "Kyrios", *DCR*, s. 403.

----------, "Orphism", *DCR*., s. 481-482.

----------, *Savior God*, Manchester University Press, London 1963

BRAUCH, Manfred T., "Perspectives on 'God's righteousness' in recent German discuss", Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* içinde, s. 523-42.

BRING, Ragner, "The message to the Gentiles, A Study to the Theology of Paul the Apostle", *ST*, v. 19, AAR. Hus C, Denmark 1965.

BRUCE, F. F., "Paul in Acts and Letters", *DPL*, s. 679-692.

BULTMANN, Rudolf, *Theology of New Testament*, I, *ET* by K. Grobel, New York and London1988.

----------,"History and Eschatology in The New Testament", *NTS*., V/I, 1954-55,

----------, *Primitive Christianity in Its Contemporary Settings*, ET by R. H. Fuller, London and New York 1956.

BURGE, G. M., "Barnabas", *DPL*, s. 66-67

BURKITT, F. C., *Church and Gnosis, A Study of Christian thought and Speculation in the Second Century*, Cambridge University Press, London 1963.

CAMPELL, Joseph, *Batı Mitolojisi*, trc. Kudret Emiroğlu, İmge Yayınları, Ankara 1992.

CAMPELL, W. S., "Judaizers", *DPL*., s. 512-516.

CAVENDISH, Richard, "Kadim Mister Dinleri", *P.S.İ*, I, 2, s. 152-160.

CEVİZCİ, Ahmet *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996.

CHILDS, Brevard S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

CLAYTON, G.H., "Eucharist", *DAC*, II, 373-377.

COLLİNS, John J., "Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death",*Visionaries and their Apocalyses*, Fortress Press Philadelphia; SPCK, London 1983, s. 61-84.

COMPELL, R. J., *The Life of Christ*, D. Appleton & Company, New York 1921.

CRAIG, Clarence Ttcker, *The Begining Of Christianity*, Abindgdon-Cokesbury Press, New York, Nashville, ts.

CULLMANN, Oscar, *Salvation in History*, SCM Press Ltd. London 1967.

DAVIES, Powell, *The First Christian*, Amentor Book, Published by New American Library 1959.

DAVIES, W. D., "Ethics in The New Testament", *IDP*, II.

DAVINSON, W. T., "God", *ERE*, VI, 252-256.

DAVIS, W. D., *Paul And Rabbinic Judaism, Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, SPCK, London 1970.

DEANE, Anthony C. *St. Paul and His Letters*, Hodder and Stoughton Ltd. London trs.

Dictionary of Apostolic Church, ed. James Hastings, Edinburg 1918, I-II.

Dictionary of Bibilical Theology, ed. Xavier Le'on Dufor, London 1970.

Dictionary of The Bible, ed. James Hastings, Edinburg 1963.

DOUGLAS J. D., (Revising editor) & Merrill C. Tenney (general editor), *The International Dictionary of The Bible*, Zondervan Publishing House, Michigan 1963.

DUNN, James D. G., "In Quest of Paul's Theology: Retrospect and Prospect", *SBL Seminal Papers*, 1995, s. 704-721.

el-HADARÎ, Hanâcır Hasan, *Târîhu'l-fikrü'l-Mesîhî*, Dâru's-sekâfe, Kahire 1981.

ELIADE, Mircae, "İlkel Toplumlarda Gizli Kadın ve Erkek Toplulukları", *P.S.İ*, I, 2, 1988, s. 133-151

----------, *Ebedi Dönüş Mitosu*, İmge Kitapevi, Ankara 1994.

----------, *İmgeler ve Simgeler*, gece Yayınları, Ankara 1992.

----------, *A History of Religious Ideas, From Goutama Buddha to the Triumph of Chistianity*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1982, I-III.

Early Christian Writings, Transleted by Maxell Staniforth, Penguin Books, Baltimore 1968,

ERASMUS, *Deliliğe Methiye*, Çev. Nusret Hızır, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1992.

ERBAŞ, Ali, "Pavlus'a Göre 'Diriliş' ve 'Ruhun Ölümsüzlüğü' Meselesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakületesi*, 2001/2, s.7-22.

----------, *Hıristiyan Ayinleri* (*Sakramenteri*), Nûn Yayıncılık, İstanbul 1998.

EUSEBIUS, *The History of Church*, Penguin Books, England 1988.

EVERETT, Charles Carroll, *The Gospel Of Paul*, Houghton, Mifflin and Company, Boston and New York 1893.

EVERTS, J. M., "Conversion and Call of Paul", *DPL*, s.156-163.

EWERT, Daid, *A Genaral Introduction to The Bible*, Michigan 1990.

F. H. A., "Hellenism", *EJ*, VIII, s. 290-303.

FARRAR, Frederic W., *Life and Work of St. Paul*, Cassel & Company Limited, London, Paris & Malbourn 1891.

FINDLEY, G. G., "Law", *DAC*, II, 532-537.

FISHER, George P., *Essays on The Supernaturel Origin of Christiainity*, Scribner, Armstrong & Co., New York 1877.

FITZMYER, Joseph A., *Paul and His Theology, A Brief Sketch*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1967.

FLEMINGTON, W. F., "Babtism", *IDB.*, I, 348.

FRASER, John W., "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More", *NTS*., XVII, 293-213.

FRESMONTANT, Claude, *Man Of Wisdom Saint Paul and His The Mystery of Christ*, New York, Arper and Brothers; London, Longmens.

FRUED, S., *Totem ve Tabu*, trc. Niyazi Berkes, Remzi Yayınları, İstanbul 1971.

GARAUDY, Roger, *Filistîn Ardu'r-risaletü'l-ilâhiyye* (*PALASTİNE, Terre des message divins*), trc. thk. tak. Dr. Abdussabûr Şâhîn, Dâru't-türâs Kahire.

GOGUEL, Mourice, *Jesus and Origins of Christianty, Volume I Prolegomania to the life of Jesus*, translated by Olive Wyon with an Introduction by C. Laslie Milton, Harper Torcbooks/Cmoister Library, New York 1960.

GOODENOUGH, Erwin R., with A. T. Kraabel, "Paul and The Hellenization of Christianity", A Posthumous Paper, *Studies in the History of Religions*, ed. Bentley Layton, E. J. Brill 1968, s. 23.

GORING, Rosemary, The Wordsworth The Dictionary of Belief and Religions (*DBR*), W&R Chambers Ltd.Edingburg 1992.

----------, "Eschatology", *DBR*., s. 163.

----------, "Salvation", *DBR*, s. 455

----------, "The Kingdom of God", *DBR*, s. 28.

----------, "Mithra", "Mithraism", *DBR*, s. 344.

--- ---------, "Orphic/Pythogorean Movemant", *DBR*, s.364.

---------- -, "Paul, St", *DBR*, s. 396.

GOUDGE, L., *The Theology of St. Paul*, "Anew Commantary On Holy Scripture, London.

GRANT, Michael, *Saint Paul,* Weidenfeld and Nicholsan, New York, 1976.

GUIGNEBERT, Charles, *el-Meshiyye, Neşetuhu ve Tatavvuruhu*, Arapçaya trc. Abdulhalim Muhammed, Dâru'l-maârif, II. baskı, Kahire1988.

GUTHRIE D., and Martin, R.P., "God", *DPL*, 354-368.

GÜNALTAY, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.

GÜNDÜZ, Şinasi, "Cahiliyye Dönemi Arap Politeizmine Nebatiler'in Etkileri". *Dinler Tarihi Araştırmaları*, I, Ankara 1998.

----------, Din ve İnanç Sözlüğü, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

----------, "Kuran'ın nasârâ terimi üzerine Etimolojik ve Tarihsel Bir Yaklaşım", *Mitolojii ve İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun 1998.

H. E. G., "God", Jewish Encylopedia, New York and London, Furkand Waganalls Company, MDCCCCV, XI, 1-15.

H., H.Z., "Eschatology", *EJ.*, V, 860.

H., M. S., "Hellenistic Jewish Literature", *EJ.*, VIII, s. 303-304.

----------, "Hellenistic Jewish Literature", *EJ.*, VIII.

HAFEMANN, S. J., 'Letters to the Corinthians', *DPL.*, s.164-179.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, "Bilgi Kuramı", Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitapevi, İstanbul 1982.

HANSEN, G.W., 'Letter to the Galatians', *DPL.*, s. 323-334.

HARMAN, Ömer Faruk, *Barnaba İncili, Kaynak ve Muhteva Açısından*, Basılmamış Profesörlük Çalışması, İstanbul.

HATCH, William Henry Pain, *The Pauline İdea of Faith, in its Relation to Jewish and Hellenistic Religion*, Harvard University Press, London 1917

HERZBEG, Arthur (ed), *Judaism*, George Braziller, New York 1962.

HİNNELS, John R., *The Penguin Dictionary of Religions, From Abraham to Zoraaster*, Penguin Books, New York 1987.

----------, "Eschatology (Biblical)", *DR*, s. 117

HİTTİ, Philip K., *İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1989, I-II.

HOBBES, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, II. baskı, İstanbul 1995.

HOMEROS, *Odysseia*, Türkçe terc. Azra Erhat-A.Kadir, Can Yayınları, İstanbul 1996.

HONIGMANN, "Nabatîler", *İA*, IX.

HURTADON, L. W., "Lord", *DPL*., s. 561

HYDE, Walter Woodburn, *Paganism to Christianity in The Roman Empire*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Oxford University Press, London 1946, s. 40.

Interpreter's Dictionary of the Bible, ed. New York, Nashville, I-II, 1962.

İNCİl, İncil'in Çağdaş Tercümesi, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 1994.

JACKSON, J. Foakes, and Kirsopp Lake, *The Beginings of Christianity*, Macmillan and Co. London, 1920, Part I F. Hawthorne, "Letter to Philippians", *DPL*, s.709.

JACOB, Xavier, *İsa Kimdir ? İncil'e Göre*, İstanbul 1992.

Jewish Encyclopedia, New York 1902.

JOHN W. Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: Il Corinthians V. 16 Once More", New Testament Studies, 17.

JOSEPH, "Original Sin", *EBT*., III

KARADENİZ, Özcan, *Roma Hukuku*, *A.Ü.H.F*. Ankara 1974.

KÄSEMANN, Ernest, *Perspectives on Paul*, SCM Press Ltd. London 1971.

Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit ("Tevrat" ve "İncil"), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993.

KRAABEL, T., "The Disappearanca of The 'God-Fearers", *Numen, International Review For The History of Religions*, XXVIII/2, E.J.Brill, Leiden, 1981, s.103/126.

----------, "The Disappearanca of The 'God-Fearers", Numen, International Review For The History of Religions, XXVIII/2, E.J.Brill, Leiden, 1981, s.103/126.

KREITZER, L. J., "Eschatology", *DPL*, s. 253-269.

----------, "Kingdom of God/Christ", *DPL*., s. 524-526.

KUTLUAY, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, *A.Ü.İ.F.Y*, Ankara 1965.

KÜNG, Hans, *Judaism*, trs. John Bowden SCM Press Ltd., London 1991.

LADD, George Eldon, and Peter Toon, "Kingdom of God", *NIDB*, s. 568-569.

LEANDER, *Paul and His Letters*, Fortress Press, Philadelphia, Pensnylvania, Fourth Printing, 1982.

LEBRETON, J., "Jesus-Christ Chronologie", *Dictionrie de la Bible, Supple'ment*, Paris 1949, IV, 972-973.

LONGENECKER, Rıchard N., "The Nature of Paul's Early Eschatology", *NTS*, vol. 31, 1985, s. 85-95.

LUKA, *Elçilerin İşleri*, İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* ("Tevrat" ve "İncil"), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.

LUTHER, A. B. "Gospel", *DPL*, s. 369-372.

LYALL, F., "Roman Law ın The Writings of Paul-The Slave and the Freedman", New Testamen Studies, Chambridge, 1970, XVll, 73-79.

MACCOBY, Hyam, The Mythmaker, *Paul And The İnvention of Christianity*, Perennial Library, New York 1987

MACCULLOCH, J. A., "Eschatology", *ERE*., V, 373.

MACGREGOR, G. H., "Principalities and Powers: The Cosmic Bakcground of Paul's Thought", *NTS*, I, s. 17-28.

MACLEAN, A. J. "The Apostle Paul", *DBH*, ed. James Hastings,

----------, "God", *DB*, s. 299.

MADLEINE, S., & J.Lane Miller, *Harper's Bible Dictionary*, Harper & Row, Publishers, New York, 1961.

----------, "Altar", *HBD*, s. 13-14.

----------, "Apostle", *HBD*, s. 27.

----------, "Eschatology", *HBD*, s. 171-172.

----------, "Kingdom of God", *HDB*, s. 367-368.

----------, "Shalmaneser", *HBD*, s. 667-668.

----------, "Tarsus", *HBD*, s.727-728.

MARTIN, Luther H., "Why Cecropian Minarva? *Hellenistic Religious Syncretism as System*", *Numen*, International Review For The History of Religions, XXX, fas. s. 131-145.

MATHEWS, Shailer, "Messiah", *DAC*, Il, 607-613.

MCARTUR, Harvey K., "Ethical Teaching of St. Paul".

MCCASLAND, S.V., "Sin, sinners", *IDP*, IV.

MCGRATH, E. Alister, "Justification", *DPL*., s. 515-523.

MCKENZIE, John L., *Dictionary of the Bible*, McMillan Publishes, London, 1965.

MEEKS, Wayne A., "The Social Contex of Pauline Theology", Interpretation, s. 269.

----------, *The Writtings of St. Paul*, W.W. Norton & Company, New York –London, trs.

METZGER, "Punctuation of *Roma.* 9/5" *Christ and the Spirit in the new Testament, ed*. B. Lindars and S.S Smalley, Cambridge, university press.

MEYER, Paul W., "Paline Theology: Some Thoughts For a Pause in Pursuit", SBL Seminal Papers, 1995, s. 688-703.

MOORE, Clifford Herschel, *Ancient Beliefs in The İmmortality of The Soul*, 1931.

MOORE, George Foot, *JUDAISM, in The First Centuries of The Age of The Tannaim,* Harward University Press, Cambridge 1950.

MORGON, William, *The Theology and Religion of Paul*, T&T Clark, Edinburg 1917.

MORRIS, L., "Sin, Guilt", *DPL*, s. 877-881.

MOTT, S.C., "Ethics", *DPL*, 269-275.

MUIRHEAD, Lewis A., *The Times Of Christ*, T & T Clark, Edinburg 1888.

MUNCK, Johannes, *Paul and The Salvation of Mankind*, SCM Press Ldt, London 1959.

MURPHY, Jerome, -O'Conner, OP, *Paul A Critical Life*, Clarendon Press, Oxford 1996.

New American Bible with Revised New Testament, The New Catholic Translation, Catholic Bible Press, Narshville 1979.

NIETZSCHE, Freideric, *Deccal, Hıristiyanlığa Lanet*, trc. Oruç Aruaba, Hil Yayınları, İstanbul, 1987.

NOCK, Arthur Darby, "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments", Mnemosyne, Biblioteca Classical Batava Series, Vol. V., 1952.

----------, *ST. PAUL*, Oxford Press, London, New York, Toronto, 1963.

----------, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistik Backgroun*, trs.

Numen, International Review For The History of Religions, XXVIII/2, E. J. Brill, Leiden 1981.

O'BRIEN, P.T., "Mysticism", *DPL*., s. 623-625.

----------, "Church", *DPL*., s. 644-652.

PAÇACI, Mehmet, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslâmiyât*, Ankara, 1998.

PANNENBERG, Wolfhart, *Jesus-God And Man*, tr. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe, SCM Press Ltd., London 1976.

PARKER, Pierson, "Paul", Encyclopedia of America, XXI.

PATZIA, A. "Letter to Philemon", *DPL*, s.703-707.

Paul and His Letters, editors: Gerald F. Hawthrone, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, Intervarsity Press, Downers Grove. Illiniois USA, Leicester, England 1993.

PAVLUS, *Filimuna Mektup*, *İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* ("Tevrat" ve "İncil"), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993.

----------, *Filipeliler Mektup*, *İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* ("Tevrat" ve "İncil"), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993.

----------, *Galatyalılara Mektup*, *İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 1998

----------, *Korintlilere Birinci Mektup*, *İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* ("Tevrat" ve "İncil"), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993.

----------, *Korintlilere İkinci Mektup*, İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* ("Tevrat" ve "İncil"), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.

----------, *Selaniklilere Birinci Mektup*, *İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* ("Tevrat" ve "İncil"), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993.

----------, *Selaniklilere İkinci Mektup*, *İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 1998;

Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit ("Tevrat" ve "İncil"), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993.

----------, *Romalılar Mektup*, *İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* ("Tevrat" ve "İncil"), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993.

PE, J., "Jesus: The Christ and Chrishtology", *Britannica, Micropadia*, II, USA 1990, 257.

Petrus'un Birinci Mektubu, *İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* ("Tevrat" ve "İncil"), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993.

PORTER, S. E., 'Peace, Reconcialition", *DPL*., 695-699.

PURDY, "Paul The Apostle", *IDB*, V,

RAHNER, S. J.Hugo "Law", *SM*., III,

----------, *Greek Myhts And Chrisian Mystery*, London, Burns & Oates, 1963.

REICKO, Bo, "The Law and This World According to Paul, Some thoughts concerning *Gal*.4/1-11", *JBL*, s. 268.

RENAN, Ernest, *İsa'nın Hayatı*, trc. Ziya İshan, MEB. Yayınları, Ankara 1945.

REUMANN, John, *Variety and Unity in The New Testament*, Oxford University Press, 1991.

RIDDERBOS, Herman, *Paul*: *An Outline of His Theology*, SPCK, London 1977.

RIST, M., "Apocalypicism", *IDB*, I.

RIVKİN, Ellis, "Pharisees", *ER*., XI., 269-272.

ROWLAND, Christopher, *Christian Origins*, *An Account of the Setting and Chracter of the most Important Messianic Sect of Judaism*, SPCK, 1983.

RUPPREECHT, G. H., "Slave, Slaves", *DPL*, s. 881-883.

RUSSEL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocaly ic, 200 BC-AD 100*, The Westminister Press,, SCM Press Ldt, Philadelphia 1964.

SANDAY, Willam, and Arthur Headlam, *Critical and Exegetical Commentary of The Epistle to Romans*, Charles Scribeners Sons, New York 1920.

SANDERS, E. P., *Paul*, Oxford University Press, New York 1991.

----------, *Paul and Paestinian Judaism, A Comparasion of Pattern of Religion,* SCM Press Ldt, London 1977.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1983.

SCHREINER,T.R., "Law of Christ", *DPL*., s. 542-544.

SCHWEITZER, Albert, *The Mystisim Of Paul the Apostle*, tr. W. Montgomery, Henry Holt and Company, New York, 1931.

----------, *Paul and His Inerpreters*, trs. W. Montgomery, Adam and Charles Black, London 1912.

SCHWEITZER, Eduard, "Dying and Rising with Christ", *NTS*, vol. XIV, No. I, 1967, s. 1-14.

SCOTT, A., "Baptism", *DAC*, I, 82.

SCOTT, Ernest F., "The Epistle to the Romans, Introduction", *IB*, XI.

SEİFRİR, M.A., "In Christ", *DPL*., s. 433-436.

SıMON, Marcel, "Yeni Ahit'in Kurtuluş Düşüncesine Bakışı" trc. Ali Erbaş, (Fransızca metin Brandon tarafından yayınlanan *The Savior God* içinde s.144-159) yayınlanmamış çeviri..

SıMPSON, J. G., "Sin", James Hastings, *DCG*.

SIMPSON, J. W., 'Letters to Thessalonians', *DPL*., s. 932-939.

SİNANOĞLU, Mustafa, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1994.

SMART, Ninan, "Salvation", *DCR*, s. 552-553;

----------, "Sorteriology An Overview", *ER*, IX.

STALKER, James, *The Life Of St. Paul*, T & T Clark, Edinburg 1921.

STAMM, Raymod T., "The Epistle to Galathians, Introduction", *IB*, X.

STANLEY, David Michael, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, E. Pontifico Instituto Biblico, Roma, 1961.

STEGNER, W. R., "Paul the Jew", *DPL*., s. 505-511.

STENDAHL, Krister, *Paul Among Jews and Gentiles*, SCM Press Ltd, London 1977.

STRABO, *Coğrafya*, Anadolu, Kitap XII, XIII, XIV, trc. Adnan Pekman, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, trs.

STRACK, H. L., & G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, T & T Clark, Scotland, 1991.

SULLIVAN, Katheryn, "Foreword", François Amiot, *The Key Conse s of St Paul*, Herder, Freiburg, 1961.

TANNEHILL, Robert C., "Rejection by Jews and Turning to Gentiles: The Patern of St. Paul's Mission in Acts", *SBL Seminal Papers*, 1986, s. 130.

TANYU, Hikmet, 'Ahd-i Cedid', *İA*, I, 503-504.

TAYLOR, Justin, "St. Paul and The Roman Empire", Aufstieg und Niedergang Der Römishen Welt, (ANRW), Walter De Gruyter, Berlin, Teil: Principat, Bant 26: 2 Teilbantd, New York 1995.

The Apocrypal New Testament being The Apocryphal Gospels, Acts Episles, and Apocalypses, With Other Narratives and Fragments Newly Transleted by Montague Rhodes James, Oxford At The Clarendon Press.

The Chambridge Ancient History, IX, ed. S. A. Cook, Litt. D, F.E. Adcock, M.A., M.P. Charlesworth, M.A., Chambridge At The University Press, 1971.

The Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings, T & T Clark, I-XII, New York 1980.

The Encyclopedia of Religion, ed. Mircae Eliade, I-XVI, New York 1987.

The Encylopedia of Judaica, I-XVI, Jarusalem 1972-78.

The Interpreter's Bible, ed. Nolan B. Horman, New York I-X, 1952.

The New American Bible, with Revised New Testament, The New Catholic Translation, Catholic Bible Press, 1987.

"The Letter of Peter ta James", ed. Wayne Meeks, *The Writtings of St. Paul*, 178-183.

The New Jerome Biblical Commentary of New Testament, ed. Roymond E. Brown-Joseph A. Fitzmyer-Roland E. Murphy, London 1991.

THIELMAN, F., "Law", *DPL*., s. 529-542.

TOON, Peter, "Eschatology", *NIDB*, s. 321-323.

TOYLAR, G. M., "Roman Law in The Writings of Paul –The Slave and The Freedman", *NTS*, 1970-71, XVII, 73-79.

TUCHLE, Bihlmeyer-H., I-IV. yüzyılda *Hıristiyanlık*,, trc. Antun Göral, İstanbul 1972.

Twentieth Century Theology in The Making, I, Themes of Biblical Theology, ed. Jaroslov Pelikan, Collins, Fontana Books, London; and Harper & Row, New York, Second Impression, 1970.

ÜZÜM, Hamza, "Tevrat ve Talmud'a göre Yahudi Olmayanların Statüsü", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul 1994

VOLTAIRE, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Lütfi Ay, İnkılap ve Aka Kitabevleri Kol. Şti., İstanbul 1977.

WALLACE, Richard & Williams,Wynne, *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*, çev. Z. Zürhe İlkgelen, homer kitabevi, İstanbul 1999.

WEBSTER'S Ninght New Colleiate Dictionary, "Gentil" Massachusetts 1988

WEISHAU, Lena, "Misterler, Ezoterizm ve İnisiasyon", a.g.e., I, 2, s. 161- 166.

WEISS, Johannes, *Earliest Christianity, A History of the Period AD.* 37-50 II, Completed after the Author's death by Rudolf Kro, trc ed. by Frederick G. Grant, HarperTorchbooks, Harper Brothers Publishers, New York 1959.

WHITELEY, D.E.H., *The Theology of St. Paul*, Oxford Basil Blackwell, 1972.

WITHERİNTON, B., "Christology", *DPL*, s. 100-115.

WOOD, H.G., "Babtism (New Testament)", *ERE*., II, 375.

WRIGHT, D. F., "Sexualit and Sexual Ethics", *DPL*, s. 871-875.

WRıGHT, T., "Adam in Pauline Christology", *SBL Seminer*, 1983.

YILDIRIM, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, DİB. Yayınları, Ankara 1988.

ZIESLER, A., *Pauline Christianity*, Oxford New York, Oxford University Press; 1990

İNDEKS

A

Adonis, 62
Ahlâk anlayışı, 289, 290
Ahlâkî davranışlar, 300, 307
ahlâki hayat, 297
Aklanma, 217, 301
Anadolu, 40, 43, 49, 60, 61, 76, 105, 190, 380
Antakya kilisesi, 263, 284
Apokaliptik, 317, 321, 322, 323, 324, 326, 349
Arabistan, 86, 94, 105, 262, 359
Aramca, 65, 66, 76, 83, 86, 194, 195, 263, 274
Asli Günah, 11
Atina, 34, 61, 100
Aziz Augustin, 270

B

Baal Tarz, 62
Baba, 123, 156, 159, 176, 177, 178, 179, 181, 189, 190, 191, 192, 198, 200, 202, 204, 279, 352
Babil, 62, 66, 77, 347
Babil sürgünü, 77
Barnaba, 56, 80, 85, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 106, 122, 155, 160, 166, 358, 373
Bîrûnî, 14
Bultmann, 46, 67, 73, 82, 104, 111, 112, 113, 114, 126, 127, 130, 135, 136, 165, 171, 181, 195, 196, 214, 219, 232, 234, 235, 238, 242, 257, 262, 270, 283, 284, 288, 289, 293, 297, 299, 310, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 327, 330, 331, 332, 342, 344, 347, 354

C

coğrafi keşif, 14

Ç

çarmıh, 85, 109, 179, 192, 205

D

Din anlayışı, 358
Diriliş, 183, 259, 324, 336, 338, 339, 345, 350, 371
Diyaspora, 77, 78
Diyaspora Yahudiliği, 77, 78
doğal yasa, 312
düalizm, 326, 347

E

Ekmek kırma, 264
ekmek şarap ayini, 270
epistemoloji, 121
Eskatolojik çağ, 333, 334, 339
Eskatolojik dil, 352
Eskatolojik mesaj, 352
evlilik, 64, 68, 295, 310

F

F. C. Baur, 28, 164
F. C. Burkitt, 29
Felsefe, 57, 64, 121, 240, 295, 370, 373, 381
Ferisi, 6, 9, 66, 71, 79, 80, 89, 92, 173, 311, 331
Ferisilik, 71
Filistin Yahudiliği, 78, 79, 127, 128, 312, 345

G

Galile, 64, 77, 155
Gamelyel, 67, 68, 69, 70, 71, 109
Gelecek çağ, 310, 333
gelişim teorisi, 343
Gentile, 110, 158, 227, 377
Gnostisizm, 126, 219, 261
göksel beden, 339, 364
greko-romen, 28
günahın hakimiyeti, 175, 185, 186, 187, 215, 237, 241, 253, 257, 329, 351, 362
günah-kurtuluş, 314
günah-ölüm, 239, 245, 246

H

Haç, 111
Havari, 7, 154, 156, 158, 159, 161, 162, 168
Havarilik, 17, 158, 166
Helenistik, 6, 9, 63, 67, 70, 74, 75, 77, 79, 110, 140, 142, 158, 199, 202, 224, 227, 293, 299, 312, 325, 336, 353
Helenizm, 74, 142
Hermes, 56, 97, 322
Hıristiyanlaştırmak, 167
Hıristiyanlık anlayışı, 12, 16, 25, 26, 27, 87, 121, 127, 182
Hikmet, 65, 66, 130, 142, 173, 183, 202, 203, 380
Hint dinler, 14

I

ırkî ve cinsî farklılıklar, 279

İ

İbranice, 55, 65, 70, 72, 83, 84, 140, 141, 195, 245, 274, 276
iç özgürlük, 306, 307
ihtida, 37, 40, 49, 81, 82, 88, 98, 169, 251, 256, 305
iki ilah, 62
ikinci Adem, 121, 351
ikinci geliş, 101, 111, 187, 250, 267, 269, 309, 311, 320, 327, 328, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 343, 345, 347, 348, 363, 364
ilmihal eğitimi, 304
İman anlayışı, 130
iman-amel, 140
imanın konusu, 139, 140
imanın nesnesi, 139, 140, 193, 360
İncil, 7, 17, 21, 29, 43, 57, 80, 107, 109, 112, 117, 121, 122, 123, 129, 134, 135, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 156, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 181, 184, 190, 201, 213, 223, 224, 227, 251, 263, 280, 331, 332, 342, 359, 360, 374, 375, 377, 378
İsa, 7, 9, 10, 11, 15, 17, 58, 59, 66, 77, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 98, 102, 103, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 122, 123, 124, 125, 128, 132, 134, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 175, 176, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 208, 211, 212, 213, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 228, 229, 231, 241, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 261, 263, 265,

267, 269, 272, 278, 279, 286, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 303, 304, 305, 309, 313, 318, 330, 331, 333, 334, 336, 338, 340, 346, 348, 350, 351, 352, 353, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 374, 378
İsis, 195
iyi-kötü, 295, 296, 299

J

Jerome, 20, 58, 64, 376, 381

K

Kerigmatik, 7, 151
kıssalar, 15
Kibele, 269, 270
Kifas, 94, 124, 151, 154, 160, 162
Kilikya, 57, 60, 61, 100
Kilise, 5, 9, 29, 154, 240, 274, 277, 278, 279, 282, 306, 313, 327
Koin, 76
Konya, 40, 97
koşer, 308
kozmik, 178, 202, 212, 235, 244, 286, 293, 316, 317, 321, 322, 324, 343, 349, 350, 353
köle, 49, 77, 211, 214, 215, 237, 244, 247, 253, 260, 274, 304, 305, 306
Kristoloji, 16, 128, 180, 182
Kudüs cemaati, 95, 102, 103, 106, 107, 111, 112, 159, 162, 163, 164, 166, 359
Kudüs Konsili, 6, 97, 99, 102, 105, 107
Kurtarıcı, 182, 262
kurtuluş, 43, 63, 92, 116, 130, 131, 133, 135, 138, 139, 141, 142, 148, 150, 151, 159, 170, 171, 175, 180, 182, 186, 187, 200, 201, 210, 212, 213, 214, 215, 218, 219, 222, 225, 229, 230, 231, 236, 240, 247, 250, 258, 259, 267, 270, 282, 283, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 298, 305, 314, 315, 318, 321, 322, 327, 330, 332, 349, 350, 351, 360, 362, 363, 364
Kyrios, 8, 85, 190, 194, 195, 369

M

Marcion, 29, 30, 34, 36, 42, 230
melek, 144, 164, 353
Mesih, 2, 7, 8, 10, 67, 72, 80, 81, 84, 88, 89, 90, 94, 102, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 164, 165, 167, 168, 170, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 228, 229, 230, 231, 235, 238, 240, 243, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 311, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 323, 324,

325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 359, 360, 362, 363, 364
Midraşik yorum, 71
mucize, 160, 167, 199
Muratori, 30, 31, 42
Musa, 15, 71, 79, 98, 123, 206, 208, 211, 212, 214, 216, 217, 218, 219, 232, 265, 269, 299, 314, 315, 319, 328, 351, 361

N

Nasıralı, 83, 149, 189, 331
Nietzche, 90
Nomos, 208, 210, 319

O

on emir, 312
Oziris, 62

Ö

Ölümden sonraki hayat, 354
ölüm-hayat, 314
ölümsüzlük, 67, 196
ölümün hakimiyeti, 116, 207, 243, 362
özgür olmak, 306

P

Pagan, 77
Pastoral mektuplar, 30, 31, 42, 50, 105, 185, 273, 304
Pavlus, 2, 4, 5, 8, 11, 12, 16, 17, 18, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347,

348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 371
Pavlusculuk, 225
Petrus, 2, 21, 37, 42, 45, 53, 55, 94, 96, 98, 99, 102, 110, 112, 123, 158, 162, 163, 164, 168, 169, 344, 358, 378
Proselit vaftizi, 250

Q

Qumran, 72, 175, 195, 236, 250, 256, 260, 269, 276, 299, 313, 343, 353

R

Rab sıfatı, 186, 190, 191, 193, 196, 197, 360, 361
Rabbin günü, 353
Rabbinik eğitim, 68, 71, 73
reddiye geleneği, 14
Roma Hıristiyanları, 44
Roma vatandaşı, 55, 64, 74, 104

S

sahih mektuplar, 26, 50, 279
Sakrament, 249
Sandan, 62
Sanders, 32, 44, 50, 78, 79, 127, 135, 136, 139, 147, 171, 212, 214, 220, 221, 230, 233, 235, 236, 247, 288, 290, 296, 297, 330, 351, 369
Sanhedrin, 58, 68
Schweitzer, 28, 32, 33, 37, 38, 39, 41, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 111, 117, 127, 220, 221, 223, 224, 249, 253, 254, 288, 301, 335
seçilmiş halk, 67, 282, 322
Selanik cemaati, 33
Senkretik, 63
Septuaginte, 72, 152, 174, 299
Sevgi, 110, 217, 229, 302
Sır dinleri, 195, 196, 249, 261, 262
Sokrates, 312
Son Akşam Yemeği, 204, 258, 263, 267, 269, 284
Sosyal ahlâk, 308
sosyal statü, 133, 305
Stoacı felsefe, 61, 75, 285, 299
Stoacılar, 61, 298, 312
Stoik felsefe, 61, 67, 285
Sünnet, 87, 282

Ş

Şam, 58, 60, 63, 68, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 93, 94, 105, 108, 109, 122, 123, 125, 128, 145, 156, 157, 170, 218, 223, 262, 273
Şam vizyonu, 83, 84, 85, 109, 123, 125, 145, 157, 218, 262, 273
Şam yolu, 81, 82, 89, 93, 109, 128, 156, 170, 223
Şehristânî, 14
şer güçleri, 187, 326, 334, 347, 363
Şeytan, 180, 271, 317, 334, 347, 348
şükran kasesi, 266

T

tabii vahiy, 312
Tanrı bilgisi, 173
Tanrı halkı, 231, 282, 283, 287, 349
Tanrı Oğlu, 8, 124, 185, 186, 197, 200, 202, 348, 361
Tarsus, 6, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 74, 75, 76, 81, 90, 91, 95, 126, 262, 312, 375

Tebliğ, 160
Teslis, 179
toplumsal yön, 305
Tubingen Okulu, 28

U

uzak doğu, 14

V

Vaftizci Yahya, 2, 101, 249, 258
Vahiy, 7, 42, 53, 160, 353

W

Weiss, 34, 108, 110, 145, 211, 212, 216, 218, 229, 230, 232, 237, 274, 275, 280, 296, 297, 299, 300, 305, 306, 310, 313, 339
William James, 89

Y

Yahudi arkaplanı, 72
Yahudi dini, 357
Yahudi eskatolojisi, 103, 328, 330, 348, 351
Yahudi helenizmi, 66
Yahudi Yasası, 40
Yahudiciler, 37, 41, 44, 99, 164
Yahudi-helenistik, 284
Yahudi-Hıristiyanlar, 28, 37, 41, 48, 103, 107, 124, 158, 161, 227, 344, 359
Yahya, 101, 111, 166, 249, 250, 252, 256, 260, 261
Yargı kürsüsü, 331
Yarı-tanrı, 199
Yasa-İncil, 314
Yeni dönem, 302
yeni dünya, 290
Yeni insan, 308, 350
yeni insanlık, 308
Yetmişler Tercümesi, 65, 140, 142, 152, 153, 190, 197, 248, 276, 299
Yudah Ha-Nasi, 73
Yunan düşünce tarzı, 74
Yunan felsefesi, 66

Z

Zeus, 56, 62, 97