

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

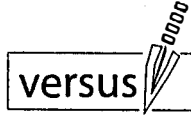
DÜNYAYI SANSAN KİTAPLAR

İncil

KAREN ARMSTRONG

versus





dünyayı sarsan kitaplar

Karen Armstrong

Karen Armstrong dünyanın en önde gelen dinsel konu yorumcularından biridir. Çoksatan eserleri arasında *İslam: A Short History*, *Buddha*, *A History of God*, *Through the Narrow Gate*, *The Spiral Staircase* ve *The Great Transformation* bulunmaktadır.

Versus Kitap (81)

İncil

Karen Armstrong

Özgün Künye

The Bible

A Biography

Atlantic Books, 2007

Yayına Hazırlayan

Algan Sezgintüredi /

İngilizceden Çeviri

İlgin Yıldız

Kapak Tasarımı

Bülent Arslan

Sayfa Düzeni

Bülent Arslan

Baskı

Can Matbaacılık

0212 613 10 77

ISBN: 978-9944-989-86-2

VERSUS KİTAP Ağustos 2008

© Her hakkı mahfuzdur.

Albay Faik Sözdener Sk.

Benson İş Merkezi No:21/2

Kadıköy / İstanbul 34710

Tel: 0 216 418 27 02 (pbx) Faks: 0 216 414 34 42

www.versuskitap.com

versuskitap@versuskitap.com

İncil

Karen Armstrong

İngilizceden Çeviri
İlgın Yıldız



İçindekiler

Giriş	1
1. Bölüm: Tevrat	9
2. Bölüm: Kutsal Metin	35
3. Bölüm: İncil-i Şerif	61
4. Bölüm: Midraş	89
5. Bölüm: Merhamet	115
6. Bölüm: <i>Lectio Divina</i>	141
7. Bölüm: <i>Sola Scriptura</i>	171
8. Bölüm: Modernite	201
Sonsöz	243
Anahtar Terimler Sözlüğü	251

Eileen Hastings Armstrong'un anısına
(1921-2006)

Giriş

İnsanlar, anlam arayan yaratıklardır. Yaşamlarımızda bir düzen ya da anlam bulmazsak, kolayca ümitsizliğe kapılırız. Dil, arayışımızda büyük bir rol oynar. Sadece can alıcı bir iletişim aracı olmaktan öte, bize iç dünyamızın tutarsız çalkantısını ifade etmemiz ve netleştirmemiz için de yardım eder. Kelimeleri, kendi dışımızda bir şeyin vuku bulmasını istediğimizde kullanırız: Bir emir verir ya da bir istekte bulunuruz. Öyle ya da böyle, son derece küçük bir şekilde dahi olsa, etrafımızdaki her şey değişir. Bununla birlikte, konuştuğumuzda aynı zamanda da bir şey geri alırız: Sadece bir düşünceyi kelimelere dökmek bile, ona daha önce sahip olmadığı bir parlaklık ve çekicilik verir. Dil, esrarengizdir. Bir kelime dillendirildiğinde uhrevi ete bürünür. Konuşma, cisimleşmeyi, solunum, kas kontrolü, dil ve dişlerin kullanımını icap ettirir. Dil, kişi eğitilmiş bir dilbilimci olmadığı sürece, konuşmacıya algılanamaz gelen tutarlı bir sistem

oluşturmak üzere birleşmiş, derin kurallar tarafından yönetilen karmaşık bir koddur. Ama dilin, doğasından gelen bir yetersizliği vardır. Her zaman söylenmemiş, ifade edilemez bir şey kalır. Konuşmak, insan deneyimini tanımlayan aşkınlığın bilincine varmamızı sağlar.

Tüm bunlar hem Yahudiler hem de Hristiyanlar için Tanrı'nın Sözü olan Incil'i okuma biçimimizi etkilemiştir. Kutsal metin, dinsel atılımda önemli bir unsur halini almıştır. Neredeyse tüm ana inançlarda, insanlar belirli metinleri diğer tüm dokümanlardan daha kutsal ve ontolojik açıdan farklı görmüştür. Bu yazılara en büyük tutkularının, en abartılı umutlarının ve derin korkularının sorumluluğunu yüklemiş; yazılar da onlara esrarengiz bir şekilde karşılık vermiştir.

Okuyucular bu yazılarda bir varlık gibi görünen ve bu yüzden kendilerini aşkın bir boyutla tanıştıran şeyle karşılaştılar. Yaşamlarını pratik, ruhani ve ahlâki anlamda yazıya dayandırdılar. İnsanlar kutsal metinleri hikâyeler anlattığında, genellikle onların doğruluğuna inandılar ancak edebi ya da tarihi doğruluk, yakın geçmişe dek asla gündemde olmadı. Kutsal yazının doğruluğu, ayinle ilgili ya da etik anlamda uygulamaya koyulmadığı sürece değerlendirilemez. Örneğin, Budist kutsal metinler okuyuculara Buda'nın yaşamı üzerine bazı bilgiler de verir fakat genellikle Budistlerin sadece kendi aydınlanmalarına ulaşmaları için yapmaları gerekenleri içerir.

Günümüzde kutsal yazının adı kötüye çıkmıştır. Teröristler, Kuran'ı zulmü gerekçelendirmek adına kullanmakta ve kimileri Müslümanların, kutsal metinlerinin içerdiği şiddet sebebiyle doğaları gereği saldırgan oldukları konusunda

kanıtlar ortaya koymaktadır. Hristiyanlar, evrim teorisinin öğrencilere öğretilmesine karşı kampanya yürütür çünkü evrim teorisi, Incil'deki yaratılış hikâyesiyle ters düşmektedir. Yahudiler, Tanrı, İbrahim'in nesline Kenan'ı (modern İsrail) vaat ettiği için Filistin'e karşı sürdürülen baskıcı politikaların meşruluğunu savunur. Kamu yaşamına zorla giren bir "kutsal metin dirilişi" söz konusudur. Dinin laik karşıtları, kutsal metnin şiddet, bağınazlık ve hoşgörüsüzlük doğurduğunu, insanları kendileri için düşünmekten alıkoymadığını ve aldanmaya yol açtığını iddia eder. Din, şefkat öğütleyorsa neden kutsal metinlerde bu kadar fazla nefret mevcuttur? Bilimin Incil'e ait birçok öğretiyi zayıflattığı günümüzde, bir "inanan" olmak mümkün müdür?

Kutsal metin, bu derece patlamaya hazır bir konu haline geldiği için, onun ne olduğu ve ne olmadığı konusunda açıklık önem taşır. Incil'in bu biyografisi, bahsi geçen dinsel olgu için bir kavrayış sunuyor. Örneğin, Incil'in aslına uygun yorumunun yakın zamanda gerçekleşmiş bir gelişme olması, belirtmeden geçilemeyecek kadar önemlidir. On dokuzuncu yüzyıla dek, Tekvin'in ilk bölümünün yaşamın kökleri üzerine gerçeklere dayanan bir açıklama olduğunu pek az insan düşünmüştür. Yüzyıllar boyunca Yahudi ve Hristiyanlar, gerçeğe dayanan bir Incil okumasının ne mümkün, ne de arzulanabilir bir şey olduğu konusunda ısrar ederek, epey alegorik ve yaratıcı tefsirlerin tadına vardılar. Incil'e ait tarihi yeniden yazdılar; Incil hikâyelerini yeni mitlerle değiştirdiler ve Tekvin'in ilk bölümünü şaşırtıcı şekilde farklı yollarla yorumladılar.

Yahudi kutsal metinleri de Yeni Ahit de sözlü duyurularla başlayarak sonradan yazıya dökülseler de genellikle (diğer

geleneklerde de var olan), söylenen söze karşı bir önyargı kalmıştır. En eski zamanlardan itibaren insanlar, yazılı bir kutsal metnin katılığı ve gerçekdışı, sert kesinliği teşvik etmesinden korku duydu. Dinsel bilgi, diğer bilgiler gibi, basit bir kutsal sayfa incelemesiyle açıklanamaz. Dokümanlar, başta ilahi anlamda esinlenildikleri düşünül­düğünden değil, insanlar onları farklı kavramaya başladıkları için “kutsal metin” haline geldiler. Bu, sadece sıradan yaşam ve laik düşünce biçimlerinden ayrı tutacak bir ayinsel bağlamla yaklaşıldığında kutsal hale gelen Incil’in ilk metinleri için kesinlikle geçerliydi.

Yahudi ve Hristiyanlar kutsal metinlerine törensel bir hürmetle yaklaşırlar. Değerli bir kapak içinde, bir “sandık”ta barındırılan Tevrat tomarlarının bulunduğu rulo, sinagogdaki en kutsal nesnedir; rulo, dua şallarının¹ püskülleriyle ona dokunan cemaate resmi olarak ileti­ldiği ayinin doruk noktasında ortaya çıkarılır. Kimi Yahudiler, ruloyu aziz bir nesne gibi kucaklayarak onunla birlikte dans bile ederler. Katolikler de törenlerinde Incil taşır; onu tütsülere bular, alıntı yapıldığında ayağa kalkar ve alın, dudak ve kalp üzerinde haç işareti yaparlar. Protestan cemaatlerde Incil okuması ayinin en yüksek noktasıdır. Ancak daha da önemli olanlar, çok eski bir tarihten beri Yahudi ve Hristiyanların Incil’i başka bir akıl yapısıyla değerlendirmelerine yardım eden perhiz, yoğunlaşma içinde duruş ve egzersiz içeren ruhani disiplinlerdi. İnananlar böylelikle satır aralarını okuyabiliyor ve yeni bir şey bulabiliyorlardı çünkü Incil, her zaman söylediğinden fazlasını ifade ederdi.

1- Tallit ya da Tallet. (ç.n.)

İlk zamanlardan beri, İncil'in tek bir mesajı olmamıştır. Düzeltmenler, Yahudi ve Hristiyan ahitlerinin kanonlarını² düzelttiklerinde, birbirleriyle mücadele içindeki görüşleri de dahil ettiler ve onları, yorum yapmadan yan yana yerleştirdiler. İlkinden itibaren İncil yazarları, miras aldıkları metinleri gözden geçirmek ve onlara tamamen farklı anlam vermek konusunda kendilerini özgür hissettiler. Daha sonraki yorumcular İncil'i, zamanlarının sorunları için bir model olarak ele aldılar. Zaman zaman İncil'in dünya görüşlerini şekillendirmesine izin verdiler fakat aynı zamanda onu değiştirmek ve çağdaş şartlara hitap etmesini sağlamakta da serbest davrandılar. Genellikle İncil'e ait bir pasajın özgün anlamını keşfetmekle ilgilenmiyorlardı. İncil, insanlar onu yorumlamak üzere devamlı taze yollar keşfettiği ve bunu zorlayıcı buldukları, eski dokümanlarsa kendi yazarlarının hayal edemeyeceği durumlara ışık tuttuğu için, kutsal olduğunu "kanıtladı". Vahiy, devamlılık gösteren bir süreçti; Sina Dağı'nda uzak bir tecelliye hapsedilmemişti. Yorumcular, Tanrı'nın Sözünün her nesilde duyulabilir olmasını sağlamayı sürdürdüler.

En önemli İncil otoriteleri, yorumcunun yol gösterici ilkesinin merhamet olması gerektiğinde ısrar ettiler: Nefret ya da kibir yayan herhangi bir yorum geçerli olamazdı. Tüm dünya inançları, merhametin sadece birincil erdem ve doğru dindarlık olmadığını, bizi gerçekten Nirvana, Tanrı ya da Tao'yla tanıştırdığını ileri sürerler. Buna karşın İncil'in biyografisi, acı bir şekilde, dini arayışların zaferleri kadar yenilgilerini de temsil eder. İncil yazarları ve onların yo-

2- Yerleşik kurallar, ölçütler. (ç.n.)

rumcuları toplumlarında yaygın şiddet, hoşgörüsüzlük ve ayrımcılığa direnememiştir.

İnsanlar normal, sıradan deneyimlerinden bir *ekstasis*, bir “dışarı çıkış” arar. Artık bir sinagog, kilise ya da cami-de coşkunluk bulamıyorlarsa, onu dansa, müzikte, spor-da, sekste ya da uyuşturucuda bulmaya çalışırlar. İnsanlar Incil’i anlayış ve sezgiyle okuduklarında, onlara aşkınlık önermeleri verdiğini gördüler. Zirveye ulaşmış bir dini anlayışın ana özelliği bütünlük ve bir olma duygusudur. Buna *coincidentia oppositorum* adı verilmiştir: Bu coşkulu durumda, birbirinden ayrı, hatta birbirine zıt görünen şeyler uyum içindedir ve beklenmedik bir bütünlük sergilerler. Incil’deki Cennet Bahçesi hikâyesi bu ilk bütünlük deneyimini tasvir eder: Tanrı ve insanlık bölünmüş değildi, aynı yerde yaşırdı. Erkek ve kadınlar cinsiyet farklılığından habersizdi, hayvanlar ve doğayla uyum içindelerdi; iyi ile kötü arasında bir fark yoktu. Böylesine bir evrede bölünmeler, çarpışılan sıradan yaşamın parçalar halindeki doğasından ayrı bir *ekstasis* içinde aşılır. İnsanlar bu cennetsel deneyimi dinsel ayinlerde yeniden yaratmaya çalışmıştır.

İleride göreceğimiz gibi, Yahudi ve Hristiyanlar için bağlar barındırmayan metinleri birbiriyle bağlayan bir Incil çalışma metodu geliştirdiler. Metinsel farklılığın bariyerlerini sürekli bir şekilde kırarak, aynı zamanda başka kutsal metin geleneklerinde de bulunan coşkulu bir *coincidentia oppositorum*’a ulaştılar. Bu, örneğin, Kuran’ın doğru yorumlamalarında elzemdir. Çok eski bir zamandan itibaren, Hindistan’ın Arileri, açıkça bağlantısız şeyleri kaynaştıran Rig Veda ilahilerinin paradokslarını ve bilmecelerini dinlediklerinde, dünyanın ayrı unsurlarını bir arada tutan esra-

rengiz potansiyeli, Brahman'ı anlamayı öğrendiler. Yahudi ve Hristiyanlar, kendi paradoksal ve çok çeşitli kutsal metinlerinde bir bütünlük bulmaya çalıştıklarında, aynı şekilde, bir ilahi birlik sezgisi hissettiler. Tefsir, akademik bir uğraş olmaktan öte, her zaman ruhani bir disiplindi.

Başlangıçta, İsrail halkı bu *ekstasise* Cennet Bahçesi'nin sembolik bir kopyası olarak tasarlanan Kudüs Tapınağı'nda ulaştı.³ Burada canlandırdıkları, yaşadıkları, *shalom*, genellikle "barış" şeklinde tercüme edilen fakat "bütünlük, tamlik" olarak daha iyi anlaşılabilen bir kelimedir. Mabetleri yıkıldığında, trajik, şiddet dolu bir dünyada *shalom*'u bulmak için yeni bir yol keşfetmeleri gerekti. Mabetleri iki kez yakılıp yerle bir edilmişti. İnsanlar sonradan İncil'e dönüşecek dokümanlarda şifa ve uyum aradıkça, bu iki yıkım da yoğun bir kutsal metin çalışması dönemine yol verdi.

3- Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, Londra, 1991, s. 26-9; R.E. Clements, *God and Temple*, Oxford, 1965, s. 65.

Bölüm 1

Tevrat

MÖ 597'de, Kenan'ın dağlık bölgesindeki Yahuda adlı küçük ülke, güçlü Babil İmparatorluğu'nun hükümdarı Nebukadnezar ile vasallık anlaşmasını bozdu. Bu, felaket doğuran bir hataydı. Üç ay sonra Babil ordusu Yahuda'nın başkenti Kudüs'ü kuşattı. Genç kral hemen teslim oldu ve rahipler, ordu liderleri, zanaatkârlar ve maden işçileri gibi, ülkeyi yaşamını sürdürebilir kılan yaklaşık on bin yurttaşıyla birlikte Babil'e sürüldü. Sürgünler, Kudüs'ü terk ederken, bir daha asla göremeyeceklerini hüznle bildikleri ulusal ve ruhani yaşamlarının merkezine, Kral Süleyman'ın (yaklaşık MÖ 970-930) inşa ettirdiği, Sion Tepesi'ndeki tapınaklarına son bir kez bakmışlardı. Korkuları gerçekleşti: 586'da, Yahuda'daki bir başka ayaklanmada Nebukadnezar, Kudüs'ü yıktı ve Süleyman Tapınağı'nı yerle bir etti.

Sürgünler Babil'de kötü muameleye maruz kalmadılar. Kral, beraberindekilerle birlikte güneydeki kalede rahat bir

eve yerleştirildi; geri kalanlar, kanalın yanında bulunan yeni yerleşimlerde bir arada yaşadılar ve işlerini kendilerinin yönetmelerine izin verildi. Buna karşın ülkelerini, politik bağımsızlıklarını ve dinlerini kaybetmişlerdi. İsrail halkına aitlerdi ve Tanrıları Yehova'nın, eğer sadece ona ibadet ederlerse, sonsuza dek kendi topraklarında yaşayacaklarına dair söz verdiğine inanıyorlardı. Yehova'nın, insanların arasında oturduğu Kudüs Tapınağı bu cemaat için esastı. Oysaki burada, yabancı bir diyarda, Yehova'nın varlığından çok uzakta bırakılmışlardı. Bu, ilahi bir ceza olmalıydı. İsraililer, defalarca Yehova'yla anlaşmalarına riayet etmekte başarısızlığa uğramış, diğer Tanrıların cazibesine yenik düşmüşlerdi. Kimi sürgünler, durumu düzeltmenin İsrail'in liderleri sıfatıyla kendilerine bağlı olduğuna hükmettiler. Fakat tanrılarıyla iletişime geçmenin tek yolu, mabetleri olmadan, Yehova'ya nasıl hizmet edebilirlerdi?

Ezekiel adlı genç bir rahip, Babil'e ulaşmasından beş yıl sonra, Chebar (Kever) ırmağının kıyısında ürkütücü bir görü yaşadı. Herhangi bir şeyi açıkça görmek mümkün değildi çünkü bu fırtınalı ateş girdabı ve gürültülü ses içindekiler sıradan insan kategorilerine uymuyordu fakat Ezekiel, *kavod*'la, Yehova'nın, genelde mabedin içindeki kutsal bölmede tahta oturan "ihtişamı"nın huzurunda bulunduğunu anladı.¹ Tanrı, Kudüs'ü terk etmiş ve büyük bir savaş arabası gibi görünen bir araç sürerek, Babil'deki sürgünlerle birlikte yaşamaya gelmişti. "Ağıtlar, inilti ve sızlanmalar" yazılı bir rulo tutan bir el, Ezekiel'e uzandı. "Bu ruloyu ye," diye buyurdu ilahi bir ses, "ye ve sana verdiğim bu ruloyla

1- Zekeriya, 1.

doy.” Ezeziel, sürgünlüğünün acı ve sefaletini kabul ederek rıloyu ağzına zorla tıktırdığında, “bal kadar tatlı” olduğunu gördü.²

Kehanetsel bir andı bu. Sürgünler, yitirdikleri mabetlerinin özlemini çekmeye devam edeceklerdi çünkü Ortadoğu’da bu dönem içinde, mabetsiz bir din hayal etmek imkânsızdı.³ Fakat İsraillilerin Tanrılarıyla bir tapınak yerine kutsal yazılarla iletişim kuracağı zaman gelecekti. Kutsal kitapları kolay anlaşılmayacaktı. Ezeziel’in rulosu gibi, mesajı çoğu zaman acıklı ve tutarsız görünecekti. Ama bu karmaşık metni özümsemek için çaba sarf ettikleri, onu iç varlıklarının parçası kıldıkları zaman, tıpkı Kudüs’te, mabedini ziyaret ettiklerindeki gibi Tanrı’nın huzuruna çıktıklarını hissedeceklerdi.

Bununla birlikte, Yehovacılık bir kitap dini haline gelene dek daha uzun yıllar geçecekti. Sürgünler yanlarında Babil’e, Kudüs’teki kraliyet arşivinden birçok rulo getirmişlerdi; buraya geldiklerinde bu dokümanlar üzerinde çalıştılar ve düzenlemeler yaptılar. Geri dönmelerine izin verilirse, insanların tarihi ve ibadeti üzerine bu belgeler, ulusal yaşamın yeniden yapılandırılmasında önemli bir rol oynayabilirdi. Buna karşın kâtipler, bu yazıları kutsal olarak değerlendirmediler ve içinde bulundukları değişmiş koşullara uyum sağlamaları için bunlara yeni bölümler eklemekte kendilerini özgür hissettiler. Henüz bir kutsal metin kavrayışına sahip değillerdi. Ortadoğu’da, mucizevî bir biçimde yeryüzüne inen ve gizil, ilahi bilgiler veren cennet-

2- Zekeriya 3: 1-3.

3- Zekeriya 40-8; İlahi 137.

sel tabletler hakkında birçok hikâye anlatıldığı doğrudur. İsrail’de, Yehova’nın, kendisiyle yüz yüze konuşmuş peygamberi Musa’ya verdiği oyulmuş taşlar hakkında hikâyeler mevcuttu.⁴ Ama Yahuda arşivindeki rulolar bu çapta değildi ve İsrail’in ibadet geleneğinde bir rolleri yoktu.

Eski dünya üzerindeki birçok halk gibi İsraililer gelenek ve anlatılarını sözle aktarırlardı. Uluslarının ilk dönemlerinde, yaklaşık MÖ 1200’lerde, Kenan dağlığında on iki kabile halinde yaşar ama atalarından biriyle ya da önemli bir olayla ilişkilendirilmiş mabetlerinde kutladıkları, ortak bir soy ve tarihe inanırlardı. Ozanlar, kutsal geçmişle ve onları *am Yāhweh*, “Yehova’nın ailesi” olarak bağlayan anlaymayı yenileyen insanlarla ilgili epik hikâyeler anlatırdı. Böyle eski bir devirde bile İsrail çoktan kendine özgü bir dini görüşe sahipti. Bölgedeki pek çok insan, ilkel zamandaki tanrıların dünyasına merkezlenen bir mitoloji ve ayin biçimi geliştirmişti fakat İsraililer, Yehova’yla birlikte *bu* dünyadaki yaşamlarına odaklanmıştı. İlk baştan itibaren tarihsel bir açıyla, sebep ve sonuç üzerinden düşünmüşlerdi.

Daha sonraki İncil anlatılarına gömülü eski parçalardan, İsraililerin, atalarının göçebe olduğuna inandıklarını çıkarabiliriz. Yehova, onları Kenan’a yönlendirmiş ve bir gün soylarının bu toprağa sahip olacağına söz vermişti. Yıllar boyunca, Mısır egemenliği altında köle olarak yaşamışlardı fakat Yehova, onları muazzam işaretler ve mucizelerle bağımsızlaştırmış, Musa’nın liderliğinde Vaat Edilmiş Topraklara yönlendirmiş ve dağlık arazileri yerli halktan almaları

4- Geo Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala ve Leipzig, 1950, *Passim*; Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, Londra, 1993, s. 59-61.

için onlara yardım etmişti.⁵ Henüz bir esas anlatı yoktu; her kabilede hikâyenin kendine özgü yorumu, her bölgenin kendi yerel kahramanları vardı. Örneğin, en kuzeydeki Dan rahipleri Musa'nın soyundan geldiklerine inanırlardı; tüm ulusun babası İbrahim Hebron'da⁶ yaşamıştı ve özellikle güneyde popülerdi. Gilgal'de yerel boylar, İsrail'in, Ürdün Nehri sularını geçmeleri için ortadan ikiye ayrılışı sayesinde Vaat Edilmiş Topraklara mucizevî girişini kutlardı. Shechem'in⁷ insanları, Yeşu'nun (Joshua) Kenan'ın fethinden sonra Yehova'yla yaptığı anlaşmayı her yıl yenilerdi.⁸

Ancak MÖ 1000 civarında, kabile sistemi yeterliğini yitirdi. Böylece İsraililer Kenan dağlığında iki monarşi oluşturdular. Bunlar, güneyde Yahuda Krallığı, kuzeydeyse daha geniş, daha müreffeh İsrail Krallığıydı. Eski anlaşma festivalleri, ulusal mabetlerde krala odaklanan kraliyet ayinlerine dönüştü. Kral, taç giyme töreninde Yehova tarafından evlat edinilir, "Tanrı'nın oğlu" olur, Yehova'nın semavi varlıklarından mürekkep İlahi Birliği'ne üye alınırdı. Kuzey Krallığı'nın ibadet geleneği hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz çünkü İncil tarihçilerinin Yahuda'ya eğilimi söz konusuydu ama daha sonra İncil'e dahil edilen ilahilerin birçoğu Kudüs ayinlerinde⁹ kullanılmıştır ve bu ilahiler Yahudalığın, kendisine benzer bir kraliyet mitolojisine sahip komşu Suriye'deki Baal'ın ibadet geleneğinden etkilendiği-

5- Tesniye 26: 5–9. Bu çok eski metin büyük ihtimalle anlaşmanın kutlandığı festivallerden birinde okunmuştu.

6- El-Halil, *al-khalil/al-halil*. (ç.n.)

7- Tell Balatah veya Eski Nablus. (ç.n.)

8- Yeşua 3; 24.

9- Örneğin, İlahiler: 2, 48, 87 ve 110.

ni göstermektedir.¹⁰ Yehova, Yahuda hanedanının kurucusu Kral Davut'la kayıtsız şartsız bir anlaşma yapmış ve soyunun Kudüs'e sonsuza dek hükmedeceğine söz vermişti.

Eski hikâyeler, artık ibadet geleneğinden kurtulduğu için bağımsız, yazınsal bir yaşam elde ettiler. Sekizinci yüzyıl içinde Ortadoğu ve Doğu Akdeniz'de bir yazınsal devrim yaşandı.¹¹ Krallar rejimlerini yücelten belgeler yazdırdılar ve bu metinleri kütüphanelerde tuttular. Yunanistan'da Homeros epiklerinin yazılışı bu dönemde başladı ve İsrail ile Yahuda'da tarihçiler, Incil'in ilk beş kitabı olan *Pentateuch*'un¹² en eski tabakasında muhafaza edilen ulusal menkıbeleri yaratmak için eski hikâyeleri bir araya getirdiler.¹³

Sekizinci yüzyıl tarihçileri, İsrail ve Yahuda'nın çeşitli geleneksel anlatılarından yola çıkarak tutarlı bir anlatı geliştirdiler. Bilginler Yahuda'nın güney epigine "J"¹⁴ ismini verirler çünkü yazarlar Tanrılarını her zaman "Yehova" adıyla anarlar; öte yandan kuzey menkıbesi ise "E" olarak bilinir çünkü bu tarihçiler daha resmi "Elohim" unvanını yeğlemiştir. Sonraları, bu iki ayrı anlatı, bir düzeltmen tarafından İbrani Incilinin belkemiğini oluşturacak tek bir hikâyede birleştirilmiştir. Anlatıya göre, MÖ XVIII. yüzyılda Yehova, İbrahim'e soyunun tüm ülkeye sahip olacağının sözünü ve-

10- Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Mass ve Londra, 1973, s. 148-50, 162-3.

11- William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge, 2004, s. 35-47.

12- *Pentateuch*: Beş kitap. (ç.n.)

13- Frank Moore Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore ve Londra, 1998, s. 41-2.

14- J harfi söz konusu dillerde Y sesiyle okunur. (Joseph / Yasef/ Yusuf gibi)

rerek, Mezopotamya'nın Ur kasabasındaki evini terk edip kendisiyle anlaşma yaptığı yere, Kenan dağılığına yerleşmesini emretmişti. İbrahim Hebron'da, oğlu İshak Beersheba'da yaşamış; torunu Yakup ("İsrail" adıyla da bilinir) ise sonunda Shechem yakınındaki kırsal bölgeye yerleşmişti.¹⁵

Bir kıtlık döneminde Yakup ve oğulları, yani on iki İsrail kabilesinin kurucuları, başlangıçta ilerleyip geliştirecekleri Mısır'a göçtüler fakat sayıları fazlalaşınca köleleştirildiler ve baskı gördüler. En sonunda, MÖ yaklaşık 1250 yılında, Yehova onları Musa'nın önderliğinde özgürlüklerine kavuşturdu. Kaçışları sırasında Yehova, Kızıldeniz'in sularını İsraililerin güvenle geçebilmesi için ikiye ayırdı; Firavun ve ordusu boğuldu. İsraililer kırk yıl boyunca Kenan'ın güneyindeki Sina yabanılında dolaştılar. Yehova, Sina Dağı'nda İsrail'le ciddi bir anlaşma yaptı ve taş tabletlere kendi eliyle yazdığı On Emir'i içeren yasayı verdi. Sonunda, Musa'nın varisi Yeşua kabileleri Ürdün Nehri üzerinden Kenan'a götürdü. Tüm Kenan şehirleri ve kasabalarını yıktılar, yerli halkı öldürdüler ve topraklara sahip çıktılar.

Ancak bölgede 1967'den beri kazı yapan İsraili arkeologlar bu hikâyeyi onaylayacak bir kanıt bulamamışlardır. Yabancı istila ve kitle imhasına dair hiçbir işaret, nüfusta büyük ölçekli bir değişikliği gösteren herhangi bir delil yoktur. Bilimsel uzlaşma, "Çıkış" hikâyesinin tarihi olmadığı yönündedir. Birçok teori mevcuttur. Mısır, MÖ XIX. yüzyıldan itibaren Kenan şehir devletlerine hükmetmiş ve önceden oturulmayan dağlık arazilerdeki ilk yerleşimler ortaya çıkmadan biraz önce, on üçüncü yüzyılın sonunda geri

15- Beersheba, *Beer sheva* olarak da bilinir. (ç.n.)

çekilmiştir. Bu bölgede “İsrail” olarak adlandırılan insanlara ilk olarak yaklaşık MÖ 1200’de rastlıyoruz. Bazı bilgiler İsraillilerin, kıyı ovalarındaki çöken şehir devletlerden gelen mülteciler olduğunu öne sürmektedir. Sina civarındaki güney bölgelerinden kaynaklanıyor görünen tanrıları Yehova’yı beraberlerinde getiren diğer güney kabileleri bu insanlarla birleşmiş olabilir.¹⁶ Kenan şehirlerinde Mısır’ın hükümdarlığında yaşayanlar, kendi ülkelerinde Mısır’dan bağımsızlaştıklarını düşünmüş olabilirler.¹⁷

J ve E, modern tarihsel değerlendirmeler değildi. Yazarlar yazdıklarına, Homeros ve Herodot gibi, olanların anlamını açıklamaya çalışan ilahi figürler ve mitolojik unsurları dahil etmişlerdir. Anlatılarında tarihten fazlası vardır. Daha en baştan itibaren, İncil’e dönüşecek şeyin içinde tek yetke sahibi mesaj yoktu. J ve E yazarları İsrail menkıbesini çok farklı biçimlerde yorumladılar ve sonra gelen düzeltmenler bu tutarsızlıkları, çelişkileri düzeltme girişiminde bulunmadılar. Bunun sonucunda tarihçiler JE anlatısına eklemelerde bulunmakta ve radikal değişiklikler yapmakta serbest davrandılar.

Örneğin, hem J hem de E’de çok farklı Tanrı algılamaları ifade edilmiştir. J, sonraki yorumcuları mahcup durumda

16- Hâkimler 5: 4–5; Habakuk 3: 4–8. Bunlar MÖ onuncu yüzyıla tekabül eden çok eski metinlerdir.

17- George W. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition*, Baltimore ve Londra, 1973; N.P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden, 1985; D.C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, Sheffield, 1985; James D. Martin, “Israel as a Tribal Society” R.E. Clements (editör), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* içinde, Cambridge, 1989, s. 94-114; H.G.M. Williamson, “The Concept of Israel in Transition”, Clements, *The World of Ancient Israel*, s. 141-63.

birakan antropomorfik¹⁸ bir imgelem kullanmıştır. Yehova Cennet Bahçesi'nde bir Ortadoğu hükümdarı gibi gezinir; Nuh'un gemisinin kapısını kapar, sinirlenir ve fikrini değiştirir. Buna karşılık E'de, neredeyse hiç "konuşmayan" ve habercisi olarak bir melek göndermeyi tercih eden Elohim, daha aşkın bir algılanışla sunulmuştur. Daha sonraları Yehova'nın *tek* Tanrı olduğuna kanaat getiren İsrail dini tutkulu bir tektanrıcılığa yönelecekti. Fakat ne J ne de E yazarları buna inanıyordu. Başta Yehova, Kenan'ın büyük Tanrısı El'in, eşi Asherah ile yönettiği "kutsallardan" kurulu İlahi Birlik'in bir üyesiydi. Dinin her ulusu kendi koruyucu tanrısına sahipti ve Yehova, "İsrail'in kutsal olanı" idi.¹⁹ Sekizinci yüzyıla gelindiğinde Yehova, İlahi Birlik'teki El'i yerinden etmiş²⁰ ve semavi ordusundaki savaşçıları olan bir grup "kutsalı" tek başına yönetmişti.²¹ Öteki tanrılardan hiçbirisi, insanların sadakati açısından Yehova'yla boy ölçüşmemiştir. Bu konuda ne emsali ne rakibi vardır.²² Buna karşın İncil, Nebukadnezar'ın tapınağı 586 yılında yıkmasına kadar, İsraililerin bir grup başka tanrılara da tapıldığını gösterir.²³

J'nin tarihinin kahramanı Musa değil, bir güney adamı, İbrahim'di. Yaşamı ve Tanrı'nın kendisiyle yaptığı anlaşma,

18- İnsan biçiminde. (ç.n.)

19- Tesniye 32: 8-9.

20- İlahi 82.

21- İlahiler: 47-48, 96, 148-51.

22- İlahi 89: 5-8; Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, New York ve Londra, 2001, s. 9.

23- Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, New York ve Londra, 1990, s. 44-9.

Kral Davut'u düşündürmektedir.²⁴ Öte yandan E, kuzeyli bir karakterle, Yakup'la ve onun Shechem'de gömülü oğlu Yusuf'la daha çok ilgiliydi. E, J için çok önemli olan tarihöncesi çağlara ait bilgilerden (dünyanın yaratılışı, Kabil ile Habil, Sel ve Babil Kulesi'ndeki ayaklanma) hiçbirini kapsamıyordu. E'nin kahramanı kuzeyde, güneyde olduğundan daha çok saygı gören Musa'ydı.²⁵ Ama ne J ne de E, Yehova'nın Musa'ya Sina üstünde verdiği, sonradan çok önem kazanan yasadan bahsediyordu. Henüz On Emir'e herhangi bir atıf söz konusu değildi. Neredeyse kesin olan şey, diğer Yakındoğu efsanesindeki gibi, Musa'ya verilen cennetsel tabletlerin gizlemleri (ezoterik) ibadetsel bilgiler taşıdığıydı.²⁶ Sina, J ve E için önemliydi çünkü Musa ve Yaşlılar, dağın tepesinde Yehova'nın bir görüntüsünü görmüşlerdi.²⁷

Sekizinci yüzyıla gelindiğinde küçük bir peygamber grubu insanların sadece Yehova'ya tapınmasını istedi. Fakat bu pek ilgi gören bir hareket olmadı. Savaşçılık konusunda Yehova'yı aşan yoktu ama tarım alanında uzman değildi. Dolayısıyla İsrail ve Yahuda'nın insanların, iyi mahsul istediklerinde olağan seks ayinini gerçekleştirerek tarlaların ürün vermesini sağlayan yerel bereket tanrısı Baal ile kız kardeşi-eşi Anat kültüne başvurmaları doğaldı. Sekizinci yüzyılın başlarında, kuzey krallığından bir peygamber, Hosea, bu uygulamaya şiddetle karşı çıktı. Karısı Gomer Baal'ın kutsal fahişelerindendi ve onun sadakatsizliğinin verdiği acı-

24- R. E. Clements, *Abraham and David*, Londra, 1967.

25- David S. Sperling, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers*, New York ve Londra, 1998, s. 89-90.

26- Çıkış 24: 9-31; 18. Schiedewind, *How the Bible Became a Book*, s. 121-34.

27- Çıkış 24: 9, 11. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, s. 86.

yı, insanları diğer tanrıların ardından gittiğinde Yehova'nın yaşadığı duyguya benzer hayal etti. İsraililer tüm ihtiyaçlarını karşılayabilecek Yehova'ya dönmeliydiler. Onu mabet ayiniyle tatmin etmeyi dilemenin bir anlamı yoktu: Yehova, hayvan kurban edilmesini değil, ibadet sadakati (*hesed*) istiyordu.²⁸ Yehova'ya karşı sadakatsizliğe devam ederlerse İsrail Krallığı; güçlü Asur İmparatorluğu tarafından yıkılacak, kasabaları yerle bir edilecek, çocukları öldürülecekti.²⁹

Asurlular Ortadoğu'da eşi benzeri görülmemiş bir güç elde etmişlerdi; boyun eğmeyen vasalların topraklarını sürekli harap ediyor ve nüfusu sürüyorlardı. Sekizinci yüzyılın ortalarında İsrail'de vaaz veren peygamber Amos, Yehova'nın, sistemli adaletsizliğini cezalandırmak adına İsrail'e karşı kutsal bir savaş yürüttüğünü öne sürdü.³⁰ Hosea'nın yaygın saygı gören Baal ibadetini lanetlemesi gibi, Amos da geleneksel savaşçı Yehova inancını ters yüz etti: Yehova artık refleks icabı İsrail'in tarafını tutmuyordu. Amos, aynı zamanda, Kuzey Krallığı'nın mabet ayinlerine de tepeden baktı. Yehova, gürültülü ilahilerden ve arpların dindar tıngırtısından bıkmıştı. Adaletin "su gibi çağlamasını ve dürüstlüğü, yolundan şaşmayan bir ırmak gibi olmasını" istiyordu.³¹ Bu erken tarihten itibaren, İncil'e ilişkin yazılar, geçerli gelenekselliğe meydan okuyarak, yıkıcı ve tabu deviren bir hal aldı.³²

28- Hoşea 6: 6.

29- Hoşea 11: 5-6.

30- Amos 1: 3-5; 6.13; 2: 4-16.

31- Amos 5: 24.

32- İkonoklast: İkon yıkıcı / putkıran. (ç.n.)

Kudüs'ün İşıya'sı daha gelenekseldi; kâhinleri Davut'un Evi'nin kraliyet ideolojisine tamamen riayet ettiler. İşıya, peygamberlik görevini yaklaşık 740 yılında, Yehova'yı semavi varlıklarının oluşturduğu İlahi Birlik'i ile kuşatılmış gördüğünde ve meleklerin³³ "kutsal (*qaddosh*) kutsal, kutsal!" diye haykırdığını duyduğunda almıştı.³⁴ Yehova, "ayrı"ydı, "öteki"ydi ve radikal bir şekilde üstün, aşkındı. Yehova, İşıya'ya gaddarca bir mesaj verdi: Kırsal bölge yerle bir edilecek, yerliler sürülecekti.³⁵ Ama İşıya Asur'dan korkmuyordu. Yehova'nın "gölkeminin" dünyayı doldurduğunu görmüştü,³⁶ Sion Tepesi'ndeki mabedinde tahta çıktığı sürece Yahuda güvendedi çünkü ilahi savaşçı Yehova, bir kez daha yürüyüşe geçmiş, insanları için dövüşüyordu.³⁷

Ama kuzey krallığı böyle bir dokunulmazlıktan yoksundu. İsrail kralı, Asur'un 732'de batıya doğru ilerleyişini engellemek amacını güden yerel bir konfederasyona katıldığında, Asur Kralı III. Tiglat-Pileser saldırdı ve İsrail topraklarının büyük bir bölümüne el koydu. On yıl sonra, 722 yılındaki başka bir isyanda Asur orduları İsrail'in güzel başkenti Samiriye'yi yok etti ve egemen sınıfı sürdü. Asur vassalı haline gelen Yahuda krallığı güvende kaldı ve mülteciler kuzeyden, muhtemelen yanlarında E anlatısını ve trajediyi önceden gören Hosea ve Amos'un kayıtlı kehanetlerini de getirerek Kudüs'e aktı. Bu kehanetler, sonraki bir zamanda

33- *Cherubim*, *çerubim*. (ç.n.)

34- İşıya 6: 1-9.

35- İşıya 6: 11-13.

36- İşıya 6: 3.

37- İşıya 2: 10-13; 10: 5-7. krş. İlahi 46: 5-6.

yazmanların “Elohist” geleneği J’nin güney epiğiyle birleştirdiği Yahuda kraliyet arşivine katıldı.³⁸

İşaya, bu karanlık yıllar boyunca, kraliyetten çıkan bir bebeğin eli kulağındaki doğumunda teselli buldu. Bu, Tanrı’nın hâlâ Davut Soyu’nun yanında olduğunu gösteren bir işaretti: “Genç bir kadın (*almah*) hamile ve yakında *Immanu-El* (Tanrı-bizimle-birlikte) adını vereceği bir oğlan doğuracak.”³⁹ Doğumu, kuzeyin “karanlıkta” ve “derin gölgelerde yürüyen” sarsılmış insanlarına bir umut, “bir büyük ışık” bile olabilirdi.⁴⁰ Bebek doğduğunda, ona Hezekiah⁴¹ adı verildi ve İşaya bütün İlahi Birliğin, tüm Davut-soylu krallar gibi ilahi bir figür ve semavi konseylerinin bir üyesi olacak kraliyet çocuğunun doğumunu kutladığını hayal etti: Çocuk, taç giyme töreninde, “Mucize-Danışman, Muazzam-Tanrı, Ezeli-Baba, Barış-Prensi” olarak adlandırılacaktı.⁴²

İncil tarihçileri, yabancı tanrılara tapınmayı yasaklamaya çalışan sadık bir kral olarak ona saygı göstermekle beraber, Hezekiah’nın güttüğü dış politika bir felaketti. Asur’a karşı 701 yılında gerçekleştirilen düşüncesizce bir ayaklanmadan sonra Kudüs neredeyse yıkıldı, kırsal kesim vahşice yerle bir edildi ve Yahuda, küçücük, yıkıntı bir devlete dönüştü. Ama Yahuda’nın kaderi, Asur’un vasalı haline gelen Kral Manas-

38- William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids, Mich., ve Cambridge, İngiltere, 2001, s. 280.

39- İşaya 7: 14. Bu, ayetin gerçeğe uygun tercümesidir ve Kudüs İncili’nin geleneksel versiyonunu izlemez.

40- İşaya 9: 1.

41- *Hizkiya* ya da *Ezekias* olarak da bilinir (ç.n.)

42- İşaya 9: 5-7.

seh (MÖ 687-42) yönetimi altında düzeldi. Kral Manasseh, imparatorlukla bütünleşme yolunda bir girişim kapsamında Baal'a sunaklar kurarak, Asherah'nın bir büstünü ve Kudüs tapınağında güneşin ilahi atlarının heykellerini dikerek, şehir dışında çocuk kurban edilmesini başlatarak, babasının dini hükmünü ters yüz etti.⁴³ Incil tarihçisi bu gelişmeler karşısında dehşete düşmüştü fakat kendi evlerinde bu ikonların benzerlerini bulunduran Manasseh'in kullarından çok azı şaşkın durumdaydı.⁴⁴ Yahuda'nın başarısına karşın, Asur istilasının darbelerine katlanmış kırsal kesimlerde yaygın bir çalkantı söz konusuydu. Manasseh'in ölümünden sonra için için alevlenen tedirginlik, Manasseh'in oğlu Amon'un tahttan indirildiği ve yerine sekiz yaşındaki oğlu Yoşiya'nın geçirildiği bir saray darbesiyle patlak verdi.

O sırada Asur çöküşte, Mısır yükselişteydi. 656'da Fira-vun Asur ordusunu Levant'tan⁴⁵ çekilmeye zorladı; Yahudalılar Asurluların eski Israil krallığına ait toprakları boşaltmasını şaşkınlıkla izledi. Büyük güçler egemenlik için dövüşürken, Yahuda kendi işleyişine bırakılmıştı. Bir ulusal his dalgalanması mevcuttu ve 622'de Yoşiya, Yahuda'nın altın çağının simgesel abidesi Süleyman Tapınağı'nı onartmaya başladı. İnşaat sırasında yüksek rahip Hilkiyah mühim bir keşifte bulundu ve kraliyet yazmanı Shaphan'a bu haberi yetiştirdi. Yehova'nın Sina Dağı'nda Musa'ya verdiği "yasa rulosu"nu (*sefer torah*) bulmuştu.⁴⁶

43- 2 Krallar 21: 2-7; 23: 11; 23: 10; Zekeriya 20: 25-6; 22: 30.

44- Krş. İlahiler 68: 18;84: 12. Gosta W. Ahlstrom, *The History of Ancient Paletsine*, Minneapolis, 1993, s. 734.

45- Netliği tartışılmakla birlikte, tarih boyunca, bugünkü Israil, Ürdün, Suriye, Lübnan ve Sina yarımadasını içeren bölgeye verilmiş isim.

46- 2 Krallar 22.

Daha eski hikâyelerde, Yehova'nın öğretisinin (*torah*) yazıya döküldüğünden bahsedilmiyordu. JE hikâyelerinde Musa, Yehova'nın emirlerini sözle aktarmış, insanlar da sözlü olarak yanıt vermişlerdi.⁴⁷ Bununla birlikte yedinci yüzyıl reformcuları JE menkıbelerine Musa'nın "Yehova'nın tüm buyruklarını yazıya döktüğünü" ve insanlara *sefer torah*'yı okuduğunu ifade eden ayetler eklediler.⁴⁸ Hilkiyah ve Şaphan, bu rulun kayıp olduğunu, öğretilerinin hiç uygulanmadığını ancak Tanrı'nın inayetiyle bulunuşunun, Yahuda'nın yeni bir başlangıç yapabileceği anlamına geldiğini öne sürdüler. Hilkiyah'nın dokümanı, büyük ihtimalle Musa'nın, ölümünden kısa bir süre önce bir "ikinci yasa" iletmesini betimleyen Tesniye kitabının (Yunanca: *deuteronomion*) eski bir sürümünü kapsıyordu. Buna karşılık Tesniye eski bir eser değil, tamamen yeni bir kutsal metindi. Reformcuların geçmişin büyük bir figürünü yeni fikirlerle bağdaştırması alışılmadık değildi. Tesniyeciler, bu geçiş zamanında Musa için konuştuklarına inanıyorlardı. Başka bir deyişle bu, bugün bir "ikinci yasa" iletiyor olsaydı Musa'nın Yoşiya'ya söyleyeceği şeydi.

İlk kez bir İsrail metni, basitçe mevcut durumu kaydetmek yerine radikal değişiklik talep ediyordu. Yoşiya, rulo ona yüksek sesle okunduktan sonra, sıkıntıyla giysisini parçaladı ve hemen Yehova'nın yeni *torah*'sını harfi harfine takip edecek bir program başlattı. Manasseh'in mabetteki ucube nesnelerini yakıp yıktı ve Yahudalılar kuzey krallığının kraliyet tapınaklarını her zaman gayrimeşru görmüş

47- Çıkış 24: 3.

48- Çıkış Kitabı 24: 4–8. Bu, İncil'de *sefer torah* ifadesinin yer aldığı diğer bölüm. Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, s. 124-6.

olduğu için, Bethel ve Samiriye mabetlerini yok etti; kırsal ibadethanelerdeki rahipleri öldürdü ve mihraplarını yıktı.⁴⁹

Kutsal metne yönelik tutuculuk fikrinin öncüsü Tesniyecilerin, uygulanması halinde İsrail'in eski inancını değişime uğratacak şaşırtıcı yeni bir yasa getirmeleri, öğreticidir.⁵⁰ Tesniyeciler, ibadetin saflığını garantilemek için ibadet geleneğini merkezileştirmeye çabaladılar;⁵¹ mabetten bağımsız, laik bir yargılama yarattılar ve kralı kutsal güçlerinden ederek herkes gibi *torah*'nın kulu yaptılar. Eski yasa yazılarını, menkıbeleri ve ayinsel metinlerin ifade biçimini kendi önermelerini desteklemeleri için değiştirdiler. Ulusu ve yapısal monarşiyi merkezileştiren seküler katmanıyla Tesniye, bazı açılardan modern bir belge gibi görünmektedir. Hatta sosyal adalet konusunda Amos'tan daha tutkuluydu ve teolojisi eski Yahuda ibadet mitolojisinden daha rasyoneldi.⁵² Tanrı'yı *göremiyordunuz* ve O, insan eliyle inşa edilmiş bir binada yaşamıyordu.⁵³ İsraililer, Yehova Sion'da yaşadığı için değil, insanlar onun emirlerini yerine getirdiği için topraklarının sahibiydiler.

Reformcular kutsal metinlerini, bugün de sıklıkla yapıldığı gibi, geleneği muhafaza etmek için değil, radikal değişim ortaya çıkarmak için kullandılar. Aynı zamanda İsrail'in tarihini, JE epiğini yedinci yüzyıla uyarlayan taze malzemeyi ekleyerek ve Yahudileri Mısır'dan kurtaran Musa'ya ayrı bir

49- 2 Krallar 23: 4-20.

50- Tesniye 12-26.

51- Tesniye 11: 21.

52- R. E. Clements, *God and Temple*, Oxford, 1965, s. 89-95; Sperling, *The Original Torah*, s. 146-7.

53- 1 Krallar 8: 27.

dikkat göstererek Yoşıya'nın Firavun'dan bağımsızlaşmayı dilediği bir zamanda yeniden yazdılar. Çıkış (Exodus) öyküsünün doruk noktası artık Sina'daki tecelli değil, *sefer torah* ve Yehova'nın Musa'ya verdiği tabletlerde On Emir'in yazılı oluşuydu. Tesniyeciler Çıkış öyküsünü, Yeşua'nın kuzeyin dağlık arazileri fethini (Yeşua'nın kuzey topraklarını yeniden fethetmesinin detaylı bir planını) içine alacak şekilde genişlettiler.⁵⁴ Aynı zamanda, Israil ve Yahuda krallıklarının tarihini, Davut monarşilerinin Israil'de tek geçerli egemenlik olduğunu öne sürdükleri Samuel ve Krallar kitaplarında yazdılar. Hikâyeleri, yeni bir Musa ve Davut'tan daha büyük bir kral olarak anılan Yoşıya'nın hüküm sürdüğü dönemde, doruk noktasına çıktı.⁵⁵

Yeni *torah*'dan büyülenmeyenler de vardı. Aşağı yukarı bu dönemde vaizliğe başlayan peygamber Yeremya (Jêremiah) Yoşıya'yı takdir ediyor, reformcuların çoğunun amaçlarını da onaylıyordu fakat yazılı bir kutsal metin konusunda kuşkuları vardı: "Yazmanların yalan söyleyen kalemi", sadece bir kalem aldatmacasıyla geleneği altüst edebilir ve yazılı metin, bilgelik yerine bilgilendirmeye odaklanan yüzeysel bir fikir tarzını teşvik edebilirdi.⁵⁶ Modern Yahudi hareketlerine dair bir çalışmada, saygın bilgin Haym Soloveitchik, sözlü gelenekten yazılı metinlere geçişin, okura aslen betimlenemez olaylar hakkında gerçekdışı bir kesinlik sunarak dinsel katılığa yol verebileceğini öne sürmektedir.⁵⁷

54- Hâkimler 2: 7.

55- 1 Krallar 13: 1-2; 2 Krallar 23: 15-18; 2 Krallar 23: 25.

56- Yeremya 8: 8-9; Schniedewind, *How the Bible became a Book*, s. 114-17.

57- Haym Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition* içinde, s. 28, 1994.

Tesniyeci din, kesinlikle katıydı. Reformcular Musa'nın, yerli Kenanlıların şiddetle bastırılmasını içeren bir politikayı vâaz edişini betimlemişlerdi: "Malına el koyduğunuz ulusların, tanrılarına hizmet ettiği her yeri tamamen yıkmalısınız... Sunaklarını alaşağı etmeli, sütunlarını kırmalı, kutsal direklerini kesmeli, tanrılarının oyulmuş resimlerini yakmalı ve o topraktan onların isimlerini silip yok etmelisiniz."⁵⁸ Yeşua'nın, Ay kentinin insanlarını sanki Asurlu bir generalmiş gibi katletmesini onaylayarak anlattılar:

İsrailliler Ay kentinden çıkıp kendilerini kırsal alanlarda ve çölde kovalayanların hepsini kılıçtan geçirdikten sonra kente dönüp geri kalanları da kılıçtan geçirdiler. O gün Ay halkının tümü öldürüldü. Öldürülenlerin toplamı, kadın erkek, on iki bin kişiydi.⁵⁹

Tesniyeciler neredeyse iki yüzyıl boyunca Asur vahşetine maruz kalmış bir bölgenin şiddetli düşünce sistemini özümsemişti. Bu, kutsal metnin, dinsel arayışın yüksek noktaları kadar, başarısızlıklarını da yansıttığının ilk göstergelerinden biriydi.

Bu metinlere büyük saygı gösterildiyse de, henüz "kutsal metin" haline gelmemişlerdi. İnsanlar, eski yazıları değiştirme iradelerini kullanmışlardı ve saptanmış kutsal kitapların da dini bir listesi yoktu. Buna karşın metinler toplumun en yüksek arzularını ifade etmeye başlamışlardı. Yoşiya'nın reformunu kutlayan Tesniyeciler, İsrail'in ihtişamlı, yeni bir

58- Tesniye 12: 2-3.

59- Yeşua 8: 24-5.

çağın eşiğinde olduğuna ikna olmuşlardı ancak Yoşiya, 622 yılında Mısır ordusuyla girişilen bir çatışmada öldürüldü. Birkaç yıl içinde Babilliler Asur'un başkenti Ninova'yı fethettiler ve bölgedeki ana güç haline geldiler. Yahuda'nın kısa bağımsızlığı bitmişti. İzleyen onlarca yıl boyunca kralar mensubiyet konusunda Mısır ile Babil arasında fikir değiştirdiler. Yeremya onları Babil'e kafa tutmanın intihar anlamına geldiği konusunda uyarmasına rağmen birçoğu, Yehova mabedinde yaşamaya devam ettiği sürece Yahuda'nın güvende kalacağına inanıyordu. Sonunda, iki beyhude isyandan sonra, Kudüs ve tapınağı Nebukadnezar tarafından 586 yılında yıkıldı.

Sürgündeki yazmanlar kraliyet arşivinde parşömen ruloları incelediler. Tesniyeciler, tarihlerine Manasseh'in dini politikalarına bağladıkları felaketi açıklamak adına bölümler eklediler.⁶⁰ Tapınaklarını kaybedince tüm dünyalarını kaybeden bazı rahipler geçmişe baktılar ve umut etmek için bir sebep buldular. Bilginler, *Pentateuch*'un bu rahipsel katmanına "P" der; P'nin bir birey mi yoksa bütün bir ekol mü olduğunu ki daha çok böyle görünüyor, bilmiyoruz. P, JE anlatısını gözden geçirerek düzeltti ve kimi yazılı, kimi sözlü aktarılmış (soyagaçları, yasalar ve ayinle ilgili metinler gibi) daha eski belgeleri kullanarak Sayılar ve Levililer kitaplarını ekledi.⁶¹ P'nin bahsi geçen eski kaynaklarından en önemlileri, "Kutsallık Yasası"⁶² (yedinci yüzyıl kanunlarının bir koleksiyonu) ve P'nin tasavvurunda merkezî olan,

60- 2 Krallar 21: 10–15.

61- Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 321-5.

62- Levililer 17–26.

Yahudilerin Sina yabanında geçen yıllarında, Yehova'nın çadır mabedinin bir betimlemesi olan “Çadır Belgesi”dir.⁶³ P'nin bazı malzemeleri gerçekten çok eskiydi fakat moralsiz insanları için tamamen yeni bir bakış açısı yarattı.

P, Çıkış hikâyesini Tesniyecilerden çok farklı algılamıştı. Doruk noktası *sefer torah* değil, Tanrı'nın, çöl yıllarında sürekli var olacağını vaat etmesiydi. Tanrı İsrail'i, basitçe, “aralarında yaşamak [skn] için” Mısır'dan çıkarmıştı.⁶⁴ *Shakan* fiili, “Göçebe bir çadır sakininin yaşamını sürmek” anlamını ifade ediyordu. Tanrı, sabit bir yapıda yaşamak yerine, yürüyen insanlarıyla birlikte “çadır”ı tercih etmişti; tek bir yere bağlı değildi, insanlarına nereye giderlerse gitsinler eşlik edebilirdi.⁶⁵ P'nin gözden geçirip değiştirmesinden sonra Çıkış kitabı çadır hikâyesinin tamamlanmasıyla son buluyordu: Yehova'nın “görkemi” çadırı doldurdu ve varlığının bulutu, çadırı kapladı.⁶⁶ P, Tanrı'nın Babil İmparatorluğu'ndaki son “gezinişlerinde”, hâlâ insanlarıyla birlikte olduğunu ima ediyordu. P, menkıbesini Yeşua'nın fethiyle bitirmek yerine, İsrailileri Vaat Edilmiş Toprakların sınırında bıraktı.⁶⁷ İsrail, belirli bir ülkede yaşadığı için değil, Tanrısı'nın huzurunda yaşadığı için bir halktı.

P'nin değiştirilmiş tarihinde sürgün bir dizi göçün sonuncusuydu: Âdem ile Havva Cennet'ten kovulmuş, Kabil, Habil'i öldürdükten sonra evsiz bir avare yaşamına mahkûm

63- Levililer 25-7; 35-8; 40.

64- Çıkış 29: 45-6.

65- Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 321.

66- Çıkış 40: 34, 36-8.

67- Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 421.

edilmiş, insanoğlu Babil Kulesi'nde bölünmüş, İbrahim Ur'u terk etmişti; kabileler Mısır'a göç etmiş ve sonunda çölde göçebe hayatı yaşamıştı. Sürgünlerin, son dağılımlarında, varlığın geri dönebileceği bir topluluk oluşturmaları gerekiyordu. P şaşırtıcı bir buluşla tüm insanların, mabet çalışanlarının saflık kurallarını izlemesini önerdi.⁶⁸ Herkes, sanki ilahi varlığa hizmet ediyormuş gibi yaşamalıydı. İsrail, Yehova gibi "kutsal" (*qaddosh*) ve "ayrı" olmalıydı.⁶⁹ Böylece P, ayrılık ilkesine dayalı bir yaşam biçimi ortaya çıkardı. Sürgünler perhiz ve temizlik gibi kendine özgü kuralları izleyerek Babilli komşularından ayrı yaşamalıydı. İşte o zaman (ve sadece o zaman) Yehova onların arasında yaşayacaktı: "Çadırımı ortanıza yerleştireceğim," demişti Tanrı onlara "ve sizinle birlikte yürüyeceğim."⁷⁰ Babil İmparatorluğu, Tanrı'nın Âdem'le birlikte akşam serinliğinde yürüdüğü bir başka Cennet'e dönüşebilirdi.

Kutsallığın güçlü bir ahlâki unsuru da vardı. Yahudiler, her bir yaratığın kutsal "ötekiliğine" saygı göstermek zorundaydı. Bu nedenle hiçbir şey, toprak bile esarete mahkûm edilemez ya da sahiplenilemezdi.⁷¹ Yahudiler yabancıyı hor görmemeliydi: "Eğer bir yabancı, sizinle birlikte toprağınızda yaşıyorsa, ona rahatsızlık vermeyin. Onu vatandaşlarınızdan saymalı ve kendiniz gibi sevmelisiniz çünkü bir zamanlar siz de Mısır'da bir yabancıydınız."⁷² P'nin görüşü,

68- Peter Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought in the Sixth Century BC*, Londra, 1968, s. 254-5.

69- Levililer 19: 2; *qaddosh* (kutsal), "ayrı, öteki" anlamına gelir.

70- Levililer 26: 12; çev.: Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 298.

71- Levililer 25.

72- Levililer 19: 33-4.

Tesniyecilerin aksine, dahil ediciydi. Yabancılaşma ve sürgün anlatısı eski düşmanlarla uzlaşmanın önemini sürekli vurguluyordu. Bu vurgu hiçbir yerde en ünlü eserindeki, P'nin Elohim'i cennet ve dünyayı altı günde yaratırken tasvir ettiği Tekvin'in birinci bölümündeki kadar açık değildi.

Bu, gerçekçi ve tarihsel anlamda doğru bir yaratım değerlendirmesi değildi. Son düzeltmeler mevcut Incil metinlerini bir araya koyduğunda, P'nin hikâyesini, J'nin epey fark gösteren yaratılış hikâyesinin yanına yerleştirdiler.⁷³ Eski dünyada kozmogoni, olgusalılıktan çok, tedavi edici bir alandı. İnsanlar hasta yatağında, yeni bir projenin başlangıcında, yeni bir yılın başında, ne zaman tüm şeyleri "varlığa getiren" ilahi gücün telkinine ihtiyaç duysalar yaratılış mitleri okurlardı. P'nin hikâyesi, Yehova'nın Babil Tanrısı Marduk tarafından alçakça yenilgiye uğratıldığını hisseden sürgünler için avutucuydu. Yehova, dünyayı yaratışı her yeni yılda Esagila ziguratındaki görkemli törenlerle tekrarlanan Marduk'un aksine, emredilmiş bir kozmos yaratmak için öteki tanrılarla mücadele etmek zorunda değildi. Okyanus, Marduk'la kavgaya girip öldürülen Tiamat gibi korkutucu bir deniz tanrısı değil, basitçe kinatın ham malzemesiydi; güneş, ay ve yıldızlar tanrı değil, sadece yaratıklar ve görevlilerdi. Yehova'nın zaferinin tekrarına lüzum yoktu: O, eserini altı günde bitirmiş ve yedinci günde dinlenmişti.⁷⁴

Ancak bu, tumturaklı bir dalaşma değildi; alay etme, öfke duyma taşıımıyordu. Eski Yakındoğu'da tanrılar, kozmosu genellikle bir dizi şiddetli, korkunç savaştan sonra yaratır-

73- Tekvin 2: 5-17.

74- Smith, *Origins of Biblical Monotheism*, s. 167-71.

dı; sahiden de Israillilerin, Yehova'nın zamanın başlangıcında ilahi deniz canavarlarını katlettiğiyle ilgili hikâyeleri vardı.⁷⁵ Fakat P'nin yaratılış miti şiddet içermiyordu. Tanrı sadece bir emir dillendirmiş ve dünyamızı oluşturan unsurlar teker teker yaşam bulmuştu. Her günün sonunda, Tanrı yaptığı her şeyin *tov*, “iyi” olduğunu görmüştü. Son günde Yehova, her şeyin “çok iyi” olduğunu onaylamış ve muhtemelen Babilliler de dahil, tüm yaratımını kutsamıştı.⁷⁶ Herkes Yehova gibi hareket etmeliydi; Seb'te dinlenip Tanrı'nın dünyasına hizmet etmeli ve yaratıklarının her birini kutsamalıydı.

Ama altıncı yüzyılın ikinci yarısında Babil'de vaaz veren bir başka peygamber, daha saldırgan bir teoloji benimsemişti ve İsrail'in ardından zincirler içinde yürüyen yabancı ulusları, yani *goyim*'leri görmek için sabırsızlanıyordu. Bu peygamberin adını bilmiyoruz fakat görüşleri İşaya'nınkilerle aynı ruloda korunduğu için, genellikle İkinci İşaya adıyla bilinir. Sürgün bitmek üzereydi. 539'da, Pers Kralı Cyrus (Keyhüsrev), Babillileri mağlup etti ve dünyanın o zamana kadar gördüğü en büyük imparatorluğun başına geçti. Sürgünleri yurtlarına geri yollamaya söz verdiği için, İkinci İşaya ona Yehova'nın *meshiah*'ı (Mesih), “mesh edilmiş” kralı adını verdi.⁷⁷ Yehova, İsrail uğruna Keyhüsrev'i kendi aracı olarak getirmiş ve bölgede bir güç devrimine sebep olmuştu. Başka herhangi bir tanrı onunla boy ölçüşebilir miydi? Hayır, diye *goyim*'in tanrılarına tepeden bakarak konuştu

75- İlahiler 89: 10–13; 93: 1–4; İşaya 27: 1; Eyüp 7: 12; 9: 8; 26: 12; 38: 7–11.

76- Tekvin 1: 31.

77- İşaya 44: 28.

Yehova, “Siz bir hiçsiniz ve eserleriniz hiçlik.”⁷⁸ *Tek Tanrı* olmuştu. “Ben Yehova, eşsiz olan,” diye gururla açıkladı. “Benden başka tanrı yok.”⁷⁹ Bu, Yahudi Inciline dönüşen metin içindeki ilk su götürmez tektanrıci ifadedir. Ama yıkıcı zafer tutkusu, bölgenin daha savaşçı özelliklerini yansıtmaktaydı. İkinci İşaya, *Pentateuch*’un geri kalanıyla pek az bağ sergileyen mitsel geleneğe dayanmıştı. Yehova’nın başlangıçtaki kaosa hükmetmek üzere deniz ejderhalarını katlettiği eski hikâyeleri diriltti. Yehova’nın, bu kozmik zaferi İsrail’in tarihsel düşmanlarını mağlup ederek tekrarlamak üzere olduğunu ifade etti.⁸⁰ Ancak sürgün edilmiş tüm toplumun bakış açısını yansıtmıyordu. Dört “Kul Şarkısı”, İkinci İşaya’nın coşkun kehanetleri üzerinde durur.⁸¹ Bunlar arasında bahsi geçen, kendisine “Yehova’nın kulu” diyen esrarengiz bir figüre, dünyada adaleti sağlama görevi verilmişti ama şiddet içermeyen bir mücadele söz konusuydu. Bu figür küçümsendi ve geri çevrildi fakat çektikleri, insanların kurtaracaktı. Bu kulun *goyim*’i zapt etmek gibi bir arzusu yoktu fakat “ulusların ışığı” olacak ve Tanrı’nın selametinin dünyanın her yerine erişmesini sağlayacaktı.⁸²

Keyhüsrev sözünü tuttu. 539’un sonuna doğru, taç giyme töreninden sonra, küçük bir sürgün grubu Kudüs’e doğru yola çıktı. İsraillilerin büyük kısmı İbrani kutsal metinlerine önemli bir katkıda bulunacakları Babil’de kalmayı seçti.

78- İşaya 41: 24.

79- İşaya 45: 5.

80- İşaya 51: 9–10.

81- İşaya 42: 1–4; 49: 1–6; 50: 4–9; 52: 13; 53: 12.

82- İşaya 49: 6.

Geri dönen sürgünler yurtlarına, insanların yaratılıştan sürgüne kadar olan tarihini izleyen dokuz rulo, Tekvin (Genesis), Çıkış (Exodus), Levililer, Sayılar, Tesniye, Yeşua, Hâkimler, Samuel ve Krallar ile peygamber öngörülerinin antolojilerini (*neviim*) ve Babil'de yazılmış yeni ilahileri içeren bir ilahi kitabı getirdiler. Sürgünler, henüz tamamlanmamış İbrani Incilinin temel kemiklerine sahipti.

Geri dönen sürgünler topluluğu *Golah*, düzenlenmiş dinlerinin Yehovacılığın tek hakiki türü olduğuna inanmışlardı. Ama Babil'e gönderilmemiş, eski kuzey krallığının topraklarında yaşayan İsraililer bu görüşü paylaşamayacak ve bu ayrıcalıklı tutuma kızacaktı. En sonunda MÖ 520'de tamamlanan yeni tapınak –daha gösterişsiz bir mabet– Yehovacılığı yeniden bir tapınak inancı yaptı. Bununla birlikte çok yavaş bir şekilde, Yehovacılıkla yan yana gelişen bir başka maneviyat baş gösterdi. *Golah*, Babil'de kalmış İsraililerin yardımıyla, tomarlardan oluşan karmaşıklığı bir kutsal metne çevirmek üzereydi.

Bölüm 2

Kutsal Metin

Yahudalılar Sion Tepesi'nde ikinci tapınaklarını yapmayı tamamladıklarında, yaşamlarının önceki gibi devam edeceğini hayal ettiler. Fakat ruhani rahatsızlığa yenildiler. Birçoğu, Süleyman'ın mabedinin efsanevi görkemiyle baş edemeyen yeni tapınaktan hayal kırıklığı duyuyordu. Golah, sürgünler Babil'deyken Yahuda'ya yerleşmiş yabancıların kuvvetli muhalefetiyle karşı karşıya geldi ve Babilliler tarafından sınır dışı edilmemiş İsraillilerden yürekten bir karşılama göremedi. Rahipler tembelleşmiş ve kayıtsızlaşmıştı; ahlâki önderlik sergilemekten yoksunlardı.¹ Ama dördüncü yüzyılın başında, MÖ yaklaşık 398 yılında Pers Kralı, Yahudi ilişkilerinden sorumlu vekili Ezra'yı, Musa'nın *torah*'sını toprağın yasası olarak uygulamak üzere bir fermanla Kudüs'e gönderdi.²

1- Malachi 1: 6–14; 2: 8–9.

2- Bu dönemin tarihini kesin olarak belirlemek oldukça zor. Bkz. Gosta W. Ahlstrom, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, 1993, s. 880-83; Eli-

Ezra, bu karışık öğreti parçalarının *tek* Tevrat'a dönüşmesi için mutlak değer görmesini sağlayacaktı.

Persliler, tüm tebaalarının yasal sistemlerini, imparatorluğun güvenliğiyle uyumlarından emin olmak adına gözden geçiriyorlardı. Tevrat konusunda uzman Ezra, muhtemelen, Musa yasası ile Pers hukuk sistemi arasında tatmin edici bir yaşayış birliği ortaya çıkardı. Kudüs'e geldiğinde, bulduğu şey onu dehşete düşürdü. İnsanlar, P'de bildirilen, *goyim*'den kutsal ayrılığı korumuyorlardı. Hatta bazıları yabancı kadınlarla evlenmişti. Kudüs'ün sakinleri, kralın elçisinin tüm bir gün boyunca giysisini yırtıp halkın geçtiği sokakta derin bir keder içinde oturduğunu görmekten umutsuzluğa kapılmışlardı. Derken Ezra tüm Golah'ı bir toplantı için bir araya gelmeye çağırdı. Katılmayı reddeden, toplumdan dışlanacak ve toprağına el konulacaktı.

Yeni Yıl Günü Ezra, Tevrat'ı Su Kapısı'nın önündeki meydana getirdi. Tahta bir platformun üstünde metni, Levililerle³ ilgili Tevrat ayetleri kalabalıklar arasında dolanırken, "insanların ne okunduğunu anlayabilmesi için, tercüme ederek ve mantığa oturtarak" yüksek sesle okudu.⁴ Bu olayda hangi yasaların duyurulduğundan emin değiliz fakat hangileri olursa olsun, toplanan insanlar tarafından daha önce hiç duyulmadıkları açıktı. Toplananlar, bu tanımadık-

as J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass., 1988, s. 29-32; W.D. Davies and Louis Finkelstein (editörler), *The Cambridge History of Judaism*, 2 cilt, Cambridge, UK, 1984, C I, s.144-53.

3- Levili boyu, ilk olarak Yehova'nın çöl çadırında ona hizmet vermek için seçilmişti (Sayılar 1: 48-53; 3: 5-40). Bununla birlikte sürgünden sonra bu boy ikinci sınıf rahipler haline gelerek Musa'nın kardeşi Aaron'un soyundan gelen rahiplere tabi oldu.

4- Nehemya 8: 7-8.

ları taleplerden korkarak ağlamaya başladılar. “Ağlamayın!” diye ısrar etti Ezra. Artık “onlara duyurulan şeyin anlamını algılıyorlardı”. Bu, Sukkoth sezonuydu, festival zamanıydı; Ezra, İsraililere, atalarının yabanda geçen kırk yılının anısına, bu kutsal ayı özel “çardaklarda” (*sukkoth*) geçirmelerini buyuran yasayı açıkladı.⁵ İnsanlar hemen zeytin, mersin ve çam ağacı dalları toplamak için tepelere koşturdular; tüm şehirde yapraktan barakalar ortaya çıktı. İnsanlar her akşam Ezra’nın tefsirini dinlemeye gittikçe, karnaval havası oluştu.

Ezra kutsal metine dayalı bir ruhani disiplin geliştirmeye başlamıştı. Tevrat, artık diğer yazılardan üstün tutuluyordu ve ilk kez “Musa’nın yasası” olarak adlandırılıyordu. Bununla birlikte, başka bir metin gibi basitçe okunduğunda Tevrat, talepkâr ve endişelendirici görünebiliyordu. Tevrat, kendisini sıradan yaşamdan ayıran ritüeller bağlamında ele alınmalıydı ve dinleyicileri farklı bir mantık çerçevesine sokmalıydı. Tevrat, insanlar ona farklı davranmaya başladığı için, “kutsal metin” haline geliyordu.

Bu Tevrat ruhaniliğinin belki de en önemli unsuru, Ezra’nın kendisiydi.⁶ O bir rahip, “Musa’nın Tevrat’ında gayretli bir yazman” ve geleneğin koruyucusuydu.⁷ Bununla birlikte Ezra aynı zamanda yeni bir tür dini yetkili, “Kendini Yehova’nın Tevrat’ını incelemeye (*li-drosh*) adamış, İsrail’de

5- Nehemya 8: 12–16.

6- Michael Fishbane, *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington ve Indianapolis, 1989, s. 64-5; Greald L. Bruns, “Midrash and Allegory; The Beginnings of Scriptural Interpretation”, Robert Alter and Frank Kermode, *The Literary Guide to the Bible* içinde, Londra, 1978, s. 626-7.

7- Ezra 1: 6. *Garments of Torah*’da Fishbane tercümesi, s. 65.

yasayı ve düzeni öğretip uygulayan” bir bilgindi.⁸ O, törensel ilim konusu üzerine bildik rahip öğretilerinden farklı bir şey sunuyordu. Incil yazarı, bize “Yehova’nın elinin kendi üzerinde olduğunu” söyleyerek bir vurgu yapıyordu. (Bu, geleneksel anlamda, peygamberlerin üzerindeki vahiyden kaynaklı ağırlığı betimlemek için kullanılan bir tabirdir).⁹ Sürgünden önce, rahiplere, Urim ve Thummim olarak bilinen kutsal objelerle kura çekerek Yehova’ya “danışmaları” için gitmek alışkanlıktı.¹⁰ Yeni kâhin¹¹ bir falcı değil, kutsal metinleri yorumlayabilen bir bilgindi. *Midrash* (tefsir), bu ümitli araştırma duygusunu her zaman koruyacaktı.¹² Tevrat çalışması, akademik bir eylem değil, ruhani bir arayıştı.

Buna rağmen, Ezra’nın okuması sınırdışı edilme ve mülke el konulması tehdidiyle başlıyordu. Bunu, şiddetli kış yağmuru şehri basmışken tapınağın önündeki meydanda insanların titreyerek ayakta durup Ezra’nın yabancı karılarını göndermelerini buyruk vermesini dinlediği, daha kasvetli bir toplantı izliyordu.¹³ İsrail’e aidiyet, artık kendini Golah’a ve Yahuda’nın resmi yasa ilkesi Tevrat’a adanmışlarla sınırlıydı. Kutsal metne duyulan coşkunun ayrımcı, bölücü

8- Ezra 1: 10. Fishbane’ tecümesi, aynı eserde s. 66.

9- Ezra 1: 6, 9; krş. Ezekeil 1: 3.

10- 1 Samuel 9: 9; 1 Krallar 22: 8, 13, 19; krş. Neremya 7: 65.

11- Kâhin kelimesi, İbranice “khn” yani din adamı, rahip vb. anlamlar taşıyan kelimedenden türemiş, dilimizde zaman içinde (o zamanki anlamlarında da bulunan) “geleceği görme/gaipten haber verme” anlamına indirgenmiştir. Aynı kelimedenden gelen Cohen/Kohen/Cohn/Kahn/Kahane/Kagan vb. soyadları, doğrudan Hz. Musa’nın kardeşi Harun’un soyundan gelme iddiası taşır. (ç.n.)

12- Willfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, Londra, 1993, s. 290.

13- Ezra 10.

ve potansiyel anlamda gaddar bir gelenek geliştirmesi, daima bir tehlike arz ediyordu.

Ezra'nın okuması, sadece vahiy algılamak ve korumakla değil, onun sürekli yeniden yorumlanmasıyla ilgilenen bir dinin, klasik Museviliğin başlangıcını simgeler.¹⁴ Ezra'nın yasasının ilk kez duyduklarında gözyaşı döken insanlar tarafından bilinmediği açıktır. Metni izah ettiğinde, Musa'ya uzak geçmişte bildirilmiş olan özgün *torah*'yı yeniden üretmemiş, yeni ve beklenmedik bir şey yaratmıştı. İncil yazarları da miras edindikleri metinleri radikal bir şekilde tashih ederek aynı şekilde çalışmışlardı. Vahiy, tek sefere mahsus meydana gelen bir şey değil, daima keşfedilecek taze öğretilerden meydana geldiği için, asla sona ermeyecek, devamlı bir süreçti.

O zamana kadar belirlenmiş iki adet kutsal metin kategorisi mevcuttu: Tevrat ve Peygamberler (*Neviim*). Bununla birlikte, sürgünden sonra, kimi zaman daha eski kitapları basitçe yeniden yorumlayan "Yazılar" olan ve daha sonra *Kethuvim* adıyla bilinecek bir başka metin topluluğu üretildi. Böylelikle, rahip-yazarların yazdığı tarihsel bir anlatı, özünde Samuel ve Kralların Tesniyeci tarihi üzerine bir yorum olan Tarihler ortaya çıktı. Bu iki kitap Yunancaya tercüme edildiğinde, onlara *paralipomena*, yani "ıkarılanlar" adı verildi.¹⁵ Yazarlar eski kayıtlarda yeterli bulmadıkları şeyleri daha iyi bir hale getirmek için satır aralarını yazıyorlardı. P'nin uzlaştırma idealini paylaşıyorlardı ve sürgüne gönderilmemiş İsraillilerle şimdi kuzeyde yaşayanlar arasında köprü kurmak

14- Fishbane, *Garments of Torah*, s. 64.

15- Bruns, "Midrash and Allegory", s. 626-7.

istiyorlardı. Böylelikle, Tesniyecilerin kuzey krallığına karşı geliştirdiği acımasız polemigi metinden çıkardılar.

Yazıların önemli bir kısmı Yasa'dan da Peygamberlerden de uzak bir ekole aitti. Eski Yakındoğu'da saraya öğretmen veya danışman sıfatıyla bağlı bilgiler, gerçekliğin tümünü, ilahi kökenin uçsuz bucaksız, temel ilkesi tarafından şekillendirilmiş olarak görme eğilimindeydi. Yahudi bilginleri bu kök ilkeye *Hokhmah*, yani "Bilgelik" (Erdem) derdi. Her şey (doğa kanunları, toplum ve bireylerin yaşamındaki ayrıntılar) insanların asla tamamen kavrayamayacağı bu semavi tasarıya uyum gösterirdi. Ama kendilerini Bilgelik üzerine düşünmeye adanmış âlimler, arada bir anlığına onu gördüklerine inanırlardı. Bazıları sezgilerini güçlü özdeyişlerle ifade ediyorlardı: "Bir kral istikrarı ülkesine adalet üzerinden verir; bir zorba ise adaleti istikrarı mahvetmek için kullanır" ya da "Komşusunu öven adam, onun ayakları altına ağ atıyordur (tuzak kuruyordur)."¹⁶ Bilgelik geleneğinin Musa ve Sina'yla temelde pek az bağı vardı ve bu tip sezgiyle¹⁷ nam salmış Kral Süleyman'la ve ona atfedilen üç *Kethuvim*'le birlikte anılırdı: Meseller (Özdeyişler), Derlemeci¹⁸ ve Neşideler Neşidesi. Meseller, yukarıda alıntılanan ikisi gibi, sağduyu aforizmalarından oluşan bir toplamaydı. Derlemeci, açıkça sinik bir meditasyondur; her şeyi "beyhude" görürdü ve bütün Tevrat geleneğini zayıflatma amacında gibiydi. Neşideler Neşidesi ise göze görünür bir ruhani içerik taşımayan, erotik bir şiirdi.

16- Meseller (Özdeyişler) 29: 4-5.

17- 1 Krallar 5: 9-14

18- *Ecclesiastes*: İbranice *Qohelet*. Vaiz ya da *Ekleziast* olarak da bilinir. Eski Ahit'te Süleyman'a yazılan kitap. (ç.n.)

Diğer Bilgelik metinleri, adil bir Tanrı'nın hükümdarlığı altındaki dünyada yaşayan masum insanların acı çekmeleri gibi çözümsüz bir sorunu araştırdı. Eyüp'ün Kitabı eski bir halk hikâyesine dayanıyordu. Tanrı, İlahi Toplantı'nın meşru savcısı Şeytan'a, Eyüp'ün başına hak etmediği felaketler salarak sınama yetkisi vermişti. Eyüp, dokunaklı bir şekilde cezasından yakınmış ve kendisini avutmak isteyen arkadaşlarının beylik açıklamalarını kabul etmeyi reddetmişti. Sonunda Yehova, Çıkış'taki hadiselerle gönderme yaparak değil, temelde yaratımı yöneten ana plan üstüne düşünmesi için onu zorlayarak, Eyüp'e yanıt vermişti. Eyüp, karın muhafaza edildiği yeri ziyaret edebilir, Pleiades'in koşum takımını bağlayabilir ya da yabancı bir öküzün neden insanlara hizmet etmeye gönüllü olduğunu açıklayabilir miydi? Eyüp bu ilahi Bilgeliği algılayamayacağını itirafa zorlanmıştı: "Anlayamayacağım olaylar, benim ve bilgimin ötesindeki mucizeler üstüne uzun uzadıya konuşmuşum."¹⁹ Bilge, Erdem'e, Tevrat üzerine çalışarak değil, fiziksel dünyanın mucizeleri üzerine derinlemesine düşünerek ulaşmıştı.

Ama MÖ II. yüzyılda bazı Bilgelik yazarları Tevrat'a yakınlaşmaya başlamışlardı. Kudüs'te yaşayan dindar bir bilge, Ben Sirah, Bilgeliği artık soyut bir ilke olarak görmemeye, dışı bir figür ve İlahi Birliğin üyesi olarak hayal etmeye başladı.²⁰ Bu dışı figürü konseyin diğer üyeleri önünde kendisini anlatırken betimledi. O, Tanrı'nın tüm şeyleri üzerinden var ettiği Söz'dü. O, yaratım sürecinin başlangıcındaki ilk okyanusun üstünde dönenen ilahi Ruh'tu (*ruach*).

19- Eyüp, 42: 3.

20- Ben Sirah 24: 1–22 (Bu kitap da Ekleziast olarak anılır.)

Tanrı'nın Sözü ve ana plan olarak ilahi fakat Yaratanından ayrıydı; dünyanın her yerindeydi. Ama Tanrı ona, çadırını İsrail halkıyla kurmasını buyurmuş, o da tüm tarihleri boyunca onlara eşlik etmişti. O, onlara yabanda yol gösteren bulut sütununda ve ilahi düzenin bir başka simgesel ifadesi olan tapınak ayinlerindeydi. Ama hepsinin üstünde, Bilgelik, *sefer torah*'yla, "Musa'nın emrettiği yasayla" özdeşti.²¹ Tevrat artık basit bir yasa ilkesi değildi; en yüksek bilgeliğin bir ifadesi ve en aşkın iyilik haline gelmişti.

Aşağı yukarı aynı zamanda yazan bir başka yazar, Bilgeligi benzer bir şekilde, ilahi ancak yine de Tanrı'nın özünden ayrı kişileştirdi. "Yehova beni, amacı ilk ortaya çıktığında yarattı," diye açıklıyordu Bilgelik, "yaptıklarının en eskisinden önce." O, kozmosu yaratırken bir "usta zanaatkar" olarak, "onu gün be gün memnun ederek, onun varlığında sürekli hareket halinde olarak, dünyanın her yerinde hareket halinde olarak; insanoğlunun oğullarıyla birlikteliğinden memnun kalmasını sağlayarak" yanında yer aldı.²² Yehovacılığa yeni bir ışık ve zarafet girmişti. Tevrat incelemesi, neredeyse erotik olarak nitelendirilebilecek duyguları ve arzuları harekete geçirmeye başlıyordu. Ben Sirah, Bilgeligi bir sevgili gibi bilginleri çağırırken betimledi: "Yaklaşın bana, beni arzuluyorsunuz, meyvelerimden payınıza düşeni alın. Çünkü bana dair hatıralarınız baldan tatlıdır; bana varis olmak, bal peteğinden tatlıdır."²³ Bilgeligi araştırmanın sonu yoktu: "Beni yiyenler, daha fazlasına iştah duyacak;

21- Ben Sirah 24: 23.

22- Meseller 8: 22, 30-31

23- Ben Sirah 24: 20.

beni içenler, daha fazla susuzluk hissedecek.”²⁴ Ben Sirah’ın ilâhîsinin tonu ve imgelemi, Neşideler Neşidesi’ne çok benziyordu ki bu, şiirin neden sonunda Yazılara dahil edildiğinin açıklaması olabilir. Görünüşte Yazılar, sefer âlimi Tevrat üstünde çalışırken “denizden daha büyük”, tasarımları “dipsiz uçurumlardan daha derin” bir varlıkla karşılaştığında yaşadığı tutkulu lirik deneyimi dışa vurmaktadır.²⁵

Ben Sirah sefer âlimini, kutsal metnin her kategorisini, yani Tevrat, Peygamberler ve Yazılar’ı derinlemesine araştıran biri olarak tanımladı. Bu âlim kendisini dünyadan dışlamış şekilde bir hayal âleminde değildi; devlet işleriyle de ilgiliydi. Tefsiri, bütünüyle ibadet üzerinden bildiriliyordu: “Şafak vakti, tüm kalbiyle kendisini yaratan Tanrısına başvurur” ve sonucunda, kendisini değişime uğratan ve dünyada bir iyilik gücü haline getiren bir bilgelik ve algı²⁶ akınına uğrardı. Önemli bir cümlesinde Ben Sirah, âlimin öğretilerinin “bir kehanet gibi, tüm gelecek nesiller için bir miras” olduğunu öne sürdü.²⁷ Bilgin sadece peygamberler hakkında bir şeyler öğrenm.yordu; tefsiri, kendinden bir peygamber çıkarıyordu.

Bu, bir politik kriz döneminde, MÖ II. yüzyılda Filistin’de yazılmış Danyal’in Kitabı’nda açıklığa kavuşur.²⁸ Bu tarihte Yahuda, MÖ 333’te Pers İmparatorluğu’nu işgal eden Bū-

24- Ben Sirah 24: 21.

25- Ben Sirah 24: 28-9.

26- Ben Sirah 35: 1-6.

27- Ben Sirah 24: 33.

28- Fishbane, *Garments of Torah*, s. 67-9; Donald Harman Akenson, *Surpassing Wonder, The Invention of the Bible and the Talmuds*, New York, San Diego ve Londra, 1998, s. 89-90.

yük Iskender'in takipçileri tarafından kurulmuş Yunan imparatorluklarının bir eyaleti konumuna gelmişti. Yunanlar Yakınoğu'yu Helenizm adıyla bilinen, Atinalı klasik kültürün değişik bir türüyle tanıştırmışlardı. Kimi Yahudiler Yunan idealinden büyülenmişti fakat Mezopotamya ve Filistin Selevkos İmparatorluğu'nun²⁹ hükümdarı Antiochus Epiphanes Kudüs Tapınağı'nı bozup buraya Helenistik bir kült getirince ve bu rejime karşı çıkan Yahudilere zulmedilince Helenizm'e karşıtlık daha muhafazakâr Yahudiler arasında iyice yerleşti. Yahuda Makabi ve ailesi, Yahudi direnişine liderlik etti; 164'te Yunanları tapınaktan çıkarmayı başarabildiler ancak savaş, 143'e dek, Makabiler Selevkos hükümdarlığından kurtulup MÖ 63 yılına kadar Hasmon hanedanı tarafından yönetilen Yahuda'yı bağımsız bir devlet ilan ettikleri tarihe dek sürdü.

Danyal'ın Kitabı Makabi Savaşı sırasında düzenlendi. Sürgün sırasında Babil'de geçen bir tarihi roman biçimini aldı. Gerçek hayatta Danyal (Daniel), erdemli sürgünlerden biriydi;³⁰ ancak bu kurgusal çalışmada Nebukadnezar ve Keyhüsrev'in saraylarında resmi bir peygamberdi. Antiochus'un kutsallıklara gösterdiği saygısızlıktan önce yazılan ilk bölümlerde Danyal, "her tür tasavvuru ve rüyayı yorumlama" konusunda özel bir yeteneğe sahip³¹ tipik bir Ortadoğulu hükümdarlık bilgisi olarak sunulmuştu.³² Bununla birlikte, Antiochus'un tapınağı altüst edişinden sonra ve Ma-

29- Büyük Iskender imparatorluğunun Helen halefi, Anadolu, Ortadoğu, İran ve Türkmenistan'ı içeren imparatorluk. (MÖ 312-60)

30- Zekeriya 14: 14; 28: 15.

31- Danyal 1: 18.

32- Danyal 1: 4.

kabilerin son zaferinden önce oluşturulan diğer bölümlerde Danyal, kutsal metin çalışmalarının peygamberce bir içgörü ihсан ettiği, esinlenmiş bir tefsirciye dönüşmüştür.

Danyal, zihnini karıştıran bir dizi tasavvur deneyimi yaşamıştı. Her seferinde sonuncusu bir öncekinden daha kötü, görkemli canavarların yönettiği dört adet korkunç imparatorluğun birbirinin yerine geçişini görmüştü. Selevkoslara açık bir göndermede bulunan dördüncü imparatorluk, tamamen farklı bir kötülük düzeniydi. Hükümdarı, “En Yüce’ye karşı gelen sözler konuşur ve En Yüce’nin azizlerini rahatsız ederdi”.³³ Danyal, Antiochus’un tapındaki Hellenistik kültünün “yıkıcı iğrençliğini” öngörmüştü.³⁴ Buna rağmen bir umut ışığı vardı. Danyal aynı zamanda “cennetin bulutları üzerinde insanoğlu gibi birinin”, Makabileri temsil eden, gizemli şekilde insan ama insandan öte bir figürün “gelişini” görmüştü. Kurtarıcı, kendisine “hâkimiyet, görkem ve krallık” veren Tanrı’nın huzuruna girmişti.³⁵ Bu kehanetler, kitabın bir sonraki bölümünde göreceğimiz gibi, sonradan çok önem kazanacaktı. Fakat bizi şu anda, Danyal’in heyecan uyandıran tefsiri ilgilendiriyor.

Danyal anlayamadığı bir sürü başka imgelem daha görmüştü. Aydınlanmayı kutsal metinde aradı ve özellikle Yeremya’nın Kudüs’ün art arda yıkılışlarının sonu gelmeden önce’ birçok yıl, “yani, yetmiş yıl” geçmesi gerektiğine dair tahminiyle ilgilendi.³⁶ İkinci yüzyıl yazarının metnin

33- Danyal 7: 25.

34- Danyal 11: 31.

35- Danyal 7: 13-14.

36- Yeremya 25: 11-12; Danyal 9: 3.

asıl anlamıyla ilgilenmediği açıktır: Ona göre, Yeremya'nın Babil sürgününün aşağı yukarı ne kadar süreceği üzerine bir kehanette bulunduğu belliydi. Danyal, Makabi savaşlarının sonuçlarını tedirginlikle bekleyen Yahudilere rahatlatma getirecek eski kehanetin içinde tamamen yeni bir anlam bulmak istedi. Bu tavır Yahudi tefsirinin tipik bir özelliği halini alacaktı. Yorumcu, tarihî anlamını açığa çıkarmak için geçmişe bakmak yerine, metnin şimdiye ve geleceğe hitap etmesini sağlayacaktı. Danyal, Yeremya'daki gizli mesajı bulmak adına, kendini sıkı bir çilecilik programına tabi tuttu: "Dua etmek, perhiz, çuval bezi ve küllerle öna minnet edebilmek adına bana zaman vermesi için yalvararak, yüzümü Efendi Tanrı'ya döndüm."³⁷ Bir başka sefer şöyle belirtmişti: "Bu üç hafta bitinceye dek hiç gösterişli bir yemek yemedim, ete ya da şaraba dokunmadım ve başımı kutsal yağ ile mesh etmedim."³⁸ Bu ruhani disiplinlerin sonucunda kendisine ilahi bir esin verildi: Cebrail, vahiy meleği, ona doğru uçu ve sorunlu bölüm içinde yeni bir anlam keşfetmesini sağladı.

Tevrat çalışmaları, kehanetle ilgili bir disipline dönüşüyordu. Tefsirci şimdi bu eski belgeleri araştırmaya kendini, sanki kutsal bir mekâna girmek üzereymiş gibi taze bir sağgörü sağlayan alternatif bir zihin haline sokup ayinleri arıtarak hazırlıyordu. İkinci yüzyıl yazarları, Danyal'ın aydınlanışını kasten, İşaya ve Ezeziel'in düşsel tecrübelerini anımsatacak bir biçimde betimledi.³⁹ Ancak İşaya peygamberlik

37- Danyal 9: 3.

38- Danyal 10: 3.

39- Danyal 9: 21; 10: 16 krş. İşaya 6: 6-7; Danyal 10: 4-6 krş. Hezekyel 1: 1, 24, 26-8.

için kabulünü tapınakta elde ederken, Danyal kendininkini kutsal yazıda buluyordu. Ezekiel gibi ruloyu yemesine gerek yoktu; bunun yerine, kutsal metnin kelimelerini içselleştirerek sürekli zihninde yaşattı ve kendisini başkalaşmış, “temizlenmiş, arınmış ve bembeyaz” buldu.⁴⁰ İkinci yüzyıl yazarı, en sonunda Danyal’i, Yeremya’nın kelimelerinde tamamen yeni bir mesaj bularak Makabi Savaşı’nın başarılı sonucunu tahmin ederken betimledi. Cebrail karmaşık, esrarengiz bir ayetle, ister “yetmiş hafta”, isterse “yetmiş yıl” sürsün, Makabilerin yeneceğini belirtiyordu. Metin, kutsallığını ve ilahi kaynağını, ilk yazarın önceden göremeyeceği, doğrudan güncel şartlarla ilgili konuşarak kanıtlamıştı.⁴¹

Ne yazık ki Makabilerce kurulmuş Hasmon hanedanı büyük bir hayal kırıklığıydı. Krallar zalim ve yozlaşmıştı. Davut’un neslinden değillerdi ve daha dindar Yahudileri dehşete düşürerek, rahip soyundan gelmemelerine rağmen Yüksek Rahip makamına çıkmak suretiyle tapınağın kutsallığını çiğniyorlardı. Bu saygısızlıktan öfkeye kapılan Yahudilerin tarihsel imgelemi geleceğe yöneldi. İkinci yüzyılın sonunda, kıyametsel bir sofuluk patlaması söz konusuydu. Yahudiler, yeni metinlerde Tanrı’nın insan ilişkilerine şiddetle karıştığı, var olan bozuk düzeni altüst ettiği, bir adalet ve saflık çağı başlattığı eskatolojik⁴² görüşler çizdi. Çözüm bulma uğraşı içindeki Yahuda halkı, her biri kendisinin gerçek İsrail olduğunu söyleyen pek çok mezhebe bölündü.⁴³

40- Danyal 11: 35; 12: 9-10.

41- Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 160-67.

42- Dünyanın sonunu anlatan. (ç.n.)

43- Jacob Neusner, “Judaism and Christianity in the First Century”, Philip R. Davies ve Richard T. White (editörler), *A Tribute to Geza Vermes; Essays in*

Ancak bu sıradışı biçimde yaratıcı bir dönemdi. Incil kano-nu henüz tamamlanmamıştı. Halen yetkin bir kutsal metin ve bir gelenek mevcut değildi ve mezheplerin pek azı kendilerini, Yasa ve Peygamberlerin geleneksel okumalarına bağımlı hissediyordu. Hatta bazıları kendilerini tamamen yeni kutsal metinler yazmak konusunda bile özgür görüyordu. İkinci Geç Tapınak döneminin sonundaki bu çeşitlilik, 1942'de Kumran cemaatinin kütüphanesi keşfedildiğinde ortaya çıkmıştır.

Kumran, bu çağın tabu deviren ruhunu yansıtmıştır. Mezhep üyeleri Kudüs'ten ayrılıp manastır inzivasına çekildikleri Ölü Deniz kıyısına gittiler. Yasa ve Peygamberler'e hürmet etmekle birlikte, sadece kendilerinin onları anladıklarına inandılar.⁴⁴ Önderleri "Adalet Öğretmeni" kendisini, kutsal metinde sadece özel bir *peshar* (deşifre) tefsiriyle açığa çıkarılabilecek "saklı şeyler" olduğuna ikna eden bir vahiy almıştı. Yasa ve Peygamberler'deki her bir kelime, bu son günlerde⁴⁵ cemaatlerini bekliyordu.⁴⁶ Kumran, Yahudi tarihinin zirvesi, gerçek İsrail'di. Tanrı, yakında yeni bir dünya düzeni sunacak, ışığın çocuklarının son zaferinden sonra insan eliyle yapılmamış heybetli bir tapınak inşa edilecek ve Musa'ya ait anlaşma yeniden yazılacaktı. Bu süre zarfında Kumran cemaati Kudüs'te mahvedilmiş mabedin yerini alan saf, sembolik bir tapınaktı. Üyeleri rahip kurallarını takip ediyor, giysilerini temiz tutuyor ve yemek

Jewish and Christian Literature and History içinde, Sheffield, 1990, s. 256-7.

44- Fishbane, *Garments of Torah*, s. 73-6.

45- Ahir zaman. (ç.n.)

46- Bruns, "Midrash and Allegory", s. 534.

salonuna tapınağın ibadet bölümüne giriyormuş gibi yürüyordu.

Kumran, MÖ I. yüzyılda yaklaşık dört bin üyesi bulunan Esene hareketinin uç bir kanadıydı. Birçok Esene de aynı şekilde sıkıca birbirine bağlı cemaatler içinde yaşıyordu fakat çöl yerine köy ve kasabaları tercih ediyorlardı. Evlenip çocuk yaptılar ancak yaşamlarını sanki zamanın sonu başlamış gibi, saflık kurallarını takip ederek, özel mülkiyeti reddederek, her şeyi ortak görerek ve boşanmayı yasaklayarak sürdürdüler.⁴⁷ Gelecek krallığı bekledikleri toplu yemekler düzenlediler ve tapınağın yıkılacağını beklemelerine rağmen, orada ibadet etmeye devam ettiler.

Nüfusun yaklaşık yüzde 1,2'sini oluşturan bir başka mezhep, Ferisiler,⁴⁸ yüksek saygı görüyordu. Yasa ve Peygamberlere yaklaşımları daha geleneksel olsa da, imanlı ölülerin Tanrı'nın son zaferini paylaşmak için mezarlarından kalktığı genel diriliş gibi yeni fikirlere açıktı. Çoğu, kendilerini rahipler gibi yaşamaya adanmış, arınmışlık kurallarını evlerinde, sanki tapınakta yaşıyormuşçasına gözetken sıradan kimselerdi. Muhlifleri, yazılı metinleri daha sert bir şekilde yorumlayan ve kişisel ölümsüzlük üzerine yenilikçi fikirleri kabul etmeyen Sadukiler'di.

İnsanlar kendilerine Tanrı'ya ulaşma yolu sağladığı için, tapınak üzerine odaklandı; tapınak başarısız olursa, din amacını kaybederdi. İlahi varlığa erişmek, yeni kutsal me-

47- Jacob Neusner, "Varieties of Judaism in the Formative Age", Arthur Green (editör), *Jewish Spirituality* içinde, 2 cilt, Londra, 1986, 1988, s. 185; E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE to 66 CE*, Londra ve Philadelphia, 1992, s. 342-7.

48- Josephus, *Jewish Antiquities*, 17.42.

tinler ve Yahudi olmanın yeni yolları için umutsuzca bir arayış mevcuttu.⁴⁹ Kimi mezhepler eski metinleri tamamen baştan yazdı. Enok'un İlk Kitabı'nın yazarı,⁵⁰ Tanrı'nın dünyayı parçaladığını ve Musa'ya özgü bir vahyin Sina Dağı üzerinde temiz bir başlangıç için bölündüğünü hayal etti. MS II. yüzyılda yaygın bir şekilde okunan Jübileler'in yazarı, daha eski yazılardan bazılarının zalimliğinden ıstırap duymuş ve JEP anlatısını bütünüyle yeniden gözden geçirmişti. Tanrı, gerçekten de Büyük Sel felaketinde tüm insanlığı yok etmek istemiş, İbrahim'e tek oğlunu öldürmesini emretmiş ve Kızıldeniz'de Mısır ordusunu boğmuş muydu? Yazar, Tanrı'nın insan ilişkilerine doğrudan karışmadığına, etrafımızda gördüğümüz ıstırabın Şeytan ve iblislerinin işi olduğuna karar verdi.

MS I. yüzyıldan önce bir Mesih'in, bir "mesh edilmişin" dünyayı doğru yola sokmak için geleceği beklentisi yaygın değildi.⁵¹ Bu tip bir figüre ara sıra yapılan atıflar dışında, Mesih görüşü halen ikincil derecede, gelişmemiş bir fikirdi. İkinci Tapınak Dönemi'nin sonundaki kıyamet senaryoları genellikle Tanrı'yı, yeni düzeni insan yardımı olmadan kurarken göstermişti. Sonradan can alıcı olacak kavramlara tek tük birkaç gönderme mevcuttu. "Tanrı'nın krallığını" başlatan ve "yargıda sonsuza dek goyimin üstünde oturacak" Davut benzeri bir kralın bahsi geçiyordu.⁵² Bir başka metin, "Tanrı'nın oğlu ve en ulunun oğlu olarak çağrılacak

49- Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 144-70.

50- Hanok ya da İdris olarak da bilinir. (ç.n.)

51- A.g.y., s. 171-89.

52- Süleyman'ın Meselleri, 17: 3. Akenson tercümesi.

ve dünyaya barış getirecek” bir hükümdardan söz ediyordu.⁵³ Bu, açıkça İşaya’nın Immanu-El kehanetine özlemlili bir göndermeydi. Yine de bu soyut fikirler henüz tutarlı bir görü oluşturmamıştı.

Bu durum, Filistin MÖ 63 yılında Roma generali Pompey tarafından fethedilip Roma İmparatorluğu’na bağlandıktan sonra değişti. Kimi açılardan Roma yönetimi yararlıydı. MÖ 37 ile 4 yılları arasında Kudüs’te hükümdarlığını sürdüren ve Roma vesayeti altındaki Kral Herod, tapınağı muhteşem bir ölçek ile yeniden inşa etti; hacılar buraya festivalleri kutlamak için toplandı. Yine de Romalılar pek tutulmuyordu; kimi yöneticiler, özellikle de Pontius Pilate (MS 26-36) Yahudi duyarlılıklarını aşağılıyordu. Bir grup peygamber, halkı isyan için seferber etmeye uğraştı.⁵⁴ Theudas adlı biri, dört yüz adamı Tanrı’nın onları özgürleştireceğini vaat ederek çöle yönlendirdi. “Mısırlı” adıyla bilinen bir peygamber, tapınağın arkasına tahrik edici bir biçimde konuşlanmış Roma kalesini yerle bir etmek için binlerce insanı Zeytinler Tepesi’nde toplanmaya ikna etti. Bu ayaklanmaların birçoğu gaddarca bastırıldı; bir seferinde, Romalılar Kudüs’ün dışında iki bin kadar isyancıyı çarmıha gerdi. Esene hareketine dahil olması mümkün çileci bir aziz, Vaftizci Yahya, MS 20’lerde büyük kalabalıkları “cennet krallığı”na ramak kaldığını açıkladığı Yahuda çölüne çekti.⁵⁵ Yahudilerin günahlarını itiraf ederek, Ürdün Nehri’nde kendilerini yıkayıp

53- Florentino Garcia Martinez (editör), *The Dead Sea Scrolls Translated*, Leiden, 1994, s. 138.

54- Josephus, *The Jewish War*, çev: G. A. Williamson, Harmondsworth, 1959, 2: 258-60; Josephus, *Jewish Antiquities*, 20: 97-9, krş. Elçilerin İşleri 5: 36.

55- Matta 3: 1-2.

suçsuz, dürüst bir yaşam sürecekleri üzerine yemin ederek hazırlanmaları gereken büyük bir yargılama günü olacaktır.⁵⁶ Yahya, Roma yönetimi karşısı bir vaaz vermemiş görünmekle birlikte, yetkililerce idam edildi.

Yahya, aşağı yukarı aynı zamanda Tanrı'nın krallığının yakında geleceğini açıklayan Galileli şifacı ve kötü ruh kovucu Nasıralı İsa'yla bir şekilde ilişkilendirilmiş görünmektedir.⁵⁷ Roma karşısı duygular, özellikle büyük ulusal festivallerde hüküm sürüyordu ve İsa, Fısıh Bayramı'nı kutlamak için Kudüs'e gittiğinde, MS 30 yılında Pontius Pilate tarafından idam edildi. Ancak bu idam İsa hareketini sonlandırmadı. Bazı müritleri, İsa'nın mezarından kalktığına inanıyordu; onu imgelemlerinde gördüklerini ve dirilişinin, erdemli ölümlerin mezarlarından kalktığı son günleri müjdelediğini öne sürdüler. İsa, yakında krallığı başlatmak için görkemli bir dönüş yapacaktı. Bu grubun Kudüs'teki lideri, *Tzaddik*, "Erdemli Olan" adıyla bilinen ve hem Ferisilerle, hem de Esenelerle iyi ilişkilere sahip, İsa'nın kardeşi James'ti (Yakup).⁵⁸ Hareket, aynı zamanda diasporadaki Yunanca konuşan Yahudileri ve şaşırtıcı bir şekilde, sinagogların onursal gayri Yahudi⁵⁹ üyeleri, "Tanrı'dan korkanlar"ı da kendine çekti.

İsa hareketi, mezheplerin büyük bölümünün gayri Yahudilere karşısı düşmanca bir tutum sergilediği Filistin'de na-

56- Luka 3: 3-14; Josephus, *Jewish Antiquities*, 18: 116-19.

57- Markos 1: 14-15. "Tanrı'nın Krallığı" ve "Cennetin Krallığı" kavramları birbiriyle yer değiştirebilir şekilde kullanılmıştı. Bazı Yahudiler, "Tanrı" kelimesi yerine "Cennet"i tercih etmeyi daha saygılı bir hareket olarak gördü.

58- Bazı kaynaklarda, diğer havari Yakup'tan ayırt edebilmek için "Küçük Yakup" adıyla anılır.

59- Gentile. (ç.n.)

diren yankı buldu fakat diasporada Yahudi ruhaniliği, daha az dışlayıcı ve Helenistik fıkirlere karşı daha açık olmaya eğilimliydi. Büyük Iskender'in Yukarı Mısır'da kurduğu ve ana bir öğretim merkezine dönüşmüş Iskenderiye'de büyük bir Yahudi topluluk mevcuttu. Iskenderiyeli Yahudiler *gymnasium*'da eğitim alıyor, Yunanca konuşuyorlardı; ileride ilginç bir Yunan ve Yahudi kültürü sentezine erişeceklerdi. Ama çok azı klasik İbranice okuyabildiği için Tevrat'ı anlayamıyorlardı. Gerçekte, Filistin'de bile çoğu Yahudi İbranice yerine Aramice konuşuyor, Yasa ve Peygamberler sinagogda yüksek sesle okunduğunda tercümeye (*targum*) ihtiyaç duyuyorlardı.

Yahudiler, kutsal metinlerini MÖ yaklaşık III. yüzyılda, Iskenderiye sahilinin biraz açığındaki Pharos isimli bir adada Yunancaya tercüme etmeye başlamışlardı.⁶⁰ Bu projeyi büyük olasılıkla Iskenderiyeli Yahudilerin kendileri başlatmıştı fakat uğraş, yıllar boyunca mitsel bir atmosfer kazanmıştı. Mısır'ın Yunan kralı Ptolemy Philadelphus'un Yahudi kutsal metinlerinden çok etkilendiği ve kütüphanesi için bir tercüme istediği söyleniyordu. Kral, Kudüs'teki Yüksek Rahip'e on iki kabilenin her birinden altı yaşlıyı Pharos'a göndermesini söyledi. Yaşlılar hep birlikte metin üzerinde çalıştı ve ortaya öylesine mükemmel bir tercüme çıktı ki herkes bunun "kaybolmadan ve değişmeden" sonsuza dek saklanması gerektiği üzerinde fikir birliğine vardı.⁶¹ Metine,

60- Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through Ages*, New York, 2005, s. 36-44; Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 124-5; Cantwell Smith, *What Is Scripture?* s. 58; Bruns, "Midrash and Allegory", s. 636-7.

61- Moses Hadas (editör ve çevirmen), *Aristæus to Philocrates*, New York, 1951, s. 21-3.

yetmiş kûsur çevirmeninin onuruna, *Septuagint* (Yetmişler) adı verildi. Bir başka efsane, yeni Tevrat ruhaniliğinden unsurları içselleştirmiş gibi görünüyordu. Yetmiş çevirmen, “gizemlerin peygamberleri ve rahipleri” olduklarını kanıtlamışlardı: “İnzivaya çekilmiş (...) oturarak (...) ruhları ele geçirilmiş gibi ve esinlenmiş halde, her biri farklı şeyler değil, kelimesi kelimesine aynı şeyi yazdı.”⁶² Çevirmenler, tefsirciler gibi, Tanrı’nın sözünden Incil yazarlarının yaptığı gibi esinleniyor ve onu aynı şekilde telaffuz ediyorlardı.

Bu son hikâye, Iskenderiye’deki varsıl bir Yahudi aileden gelen ünlü Iskenderiyeli tefsirci Philo (MÖ 70-MS 45) tarafından anlatılmıştır.⁶³ Philo, Vaftizci Yahya, İsa ve Hillel’in (ilk Ferisilerin en ayrıcalıklılarından biri)⁶⁴ çağdaşı olmasına rağmen, çok farklı bir entelektüel dünyada yaşıyordu. Philo, bir Platoncu olarak Tekvin ve Çıkış üzerine, bu metinleri ilahi *logos*’un (akıl) alegorilerine dönüştüren çok sayıda yorum üretti. Bu, *translatio*’nun başka bir türüydü. Philo, semitik hikâyelerin özünü, bir başka kültürel lehçeye “transfer” ediyor ya da “taşıyor”, bunları yabancı bir kavramsal çerçeveye yerleştirmeye uğraşıyordu.

Alegorik yöntemi icat eden Philo değildir. Iskenderiye’nin *grammatikoi*’si, halihazırda Homeros epiklerini felsefi terimlere “tercüme” ediyordu; dolayısıyla Platon ve Aristoteles’in akılcılığıyla eğitilmiş Yunanlar, *Ilyada* ve *Odysey*’i, bil-

62- Philo, *The Life of Moses*, Philo, çev: F. H. Colson, Cambridge, Mass., 1950, 6: 476.

63- Beryl Smalley, *The Study of Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, s. 3-4; Bruns, “Midrash and Allegory”, s. 637-42; Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, San Francisco, 1995, s. 254-6; Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 128-32; Pelikan, *Whose Bible Is It?* s. 46-7.

64- İlel olarak da bilinir. (ç.n.)

gelik arayışlarının bir parçası olarak kullanabiliyorlardı. *Allegoria*'larını nümeroloji ve etimolojiye dayandırmışlardı. Her isim, gündelik anlamının yanında, ebedi, Platonik biçimini ifade eden daha derin, sembolik bir anlama sahipti. Bir eleştirmen, derinlemesine düşünerek ve çalışarak, bu daha derin önemi keşfedebilir ve böylece Homerik hikâyeleri ahlâki felsefenin alegorilerine dönüştürebilirdi. Yahudi tefsirciler bu metodu, barbarca görünen ve Yunanca eğitilmiş zihinleri için algılanamaz olan Incil'e çoktan uyarlamaya başlamışlardı. İbranice isimlerin Yunanca tercümelerini veren elkitaplarından yardım aldılar. Örneğin Âdem, *nous* (doğal akıl), İsrail, *psyche* (ruh) ve Musa da *sophia* (bilgelik) halini aldı. Bu yöntem, Incil hikâyelerine tamamen yeni bir ışık tuttu. Karakterler, isimlerine uygun muydu? Belirli bir öykü, insan ikilemi hakkında neyi açığa çıkarıyordu? Okur, bunu kendi içgörüsüne nasıl uygulayabilirdi?

Philo bu yöntemi Incil hikâyelerine uygularken özgünü bozduğunu düşünmüyordu. Bu öykülerin literal, yani kelime anlamını çok ciddiye almakla birlikte,⁶⁵ Danyal gibi, o da taze bir şey arıyordu. Bir öyküde literal anlamdan daha fazlası mevcuttu. Platoncu sıfatıyla Philo, gerçeğin zamansız boyutunun, fiziksel ya da tarihsel boyutundan daha "gerçek" olduğuna inanıyordu. Dolayısıyla Kudüs tapınağı şüphesiz gerçek bir binayken, mimarisi kozmosu simgeliyordu; öyleyse tapınak aynı zamanda, Doğru olan Tanrı'nın ebedi bir yansımasıydı. Philo, Incil hikâyelerinin, Yunanların *mythos* adını verdiği şey olduğunu göstermek istiyordu. Bu olaylar gerçek dünyada belirli bir an içinde yaşanmıştı

65- Philo, *The Migration of Abraham*, I.16, *Philo in Ten Volumes*, çev: F. H. Colson ve G. H. Whitaker, Cambridge, Mass ve Londra, 1958, C II.

fakat zamanı aşan bir boyuta da sahiplerdi. Tarihsel bağlamlarından özgürleştirilmezlerse ve inançlıların yaşamlarında manevi bir gerçek halini almazlarsa, dinsel bir işlevleri olamazdı. *Allegoria* süreci, bu öykülerin daha derin anlamını, okuyucunun daha içsel yaşamına “tercüme ediyordu”.

Allegoria, hatiplerin, yüzeysel anlamından farklı bir şey ifade eden bir söylemi betimlemek için kullandığı bir terimdi. Philo, yöntemine, daha esas bir hakikat seviyesine erişmeye çabaladığından, *hyponoia*, yani “daha yüksek/daha derin düşünce” adını vermeyi tercih etti. Tefsirini, metin ile yorumcunun bir “dönüşümü” olarak tanımlamaktan da hoşlanırdı. Metin, kendi “etrafında döndürülmeliydi” (*trepain*).⁶⁶ Yorumcu, muğlak bir yazı parçasıyla boğuşurken, onu bir o yana, bir bu yana bükmeli, daha net görebilmek için ışığa yaklaştırmalıydı. Kimi zamanlar, metinle doğru bir bağ kurabilmek için kendi duruşunu farklılaştırmalı, “fikrini değiştirmeli”ydi.

Trepain, bir öykünün pek çok farklı evresini açığa çıkarıyordu fakat Philo, tefsircinin, tüm okumalarında hüküm süren merkezi bir oluşum bulması gerektiği üzerinde ısrarla durdu. Kabil ile Habil öyküsü üzerine, altta yatan felsefi önemi keşfetme çabasıyla, dört adet tez yazdı. Sonunda öykünün ana temasının benlik sevgisi ile Tanrı sevgisi arasındaki savaş olduğuna karar verdi. “Kabil” “mülk edinme”, “sahiplik” anlamına geliyordu.⁶⁷ Kabil her şeyin tek sahibi olmak istiyordu; temel amacı kendi çıkarlarına hizmet et-

66- Bruns, “Midrash and Allegory”, s. 638-9.

67- Kabil: İbranice, *Qayin*. *Qayin*, bir şeyi almak, elde etmek, ona sahip olmak; “ayin” ise göz, görmek anlamına geliyor. Ayna kelimesinin türediği Arapça “ayn” da aynı köke sahiptir. (ç.n.)

mekti. “Habil” “her şeyi Tanrı’ya atfeden” demekti.⁶⁸ Bu nitelikler her bireyde mevcuttu ve herkesin içinde sürekli bir savaşım halindeydi.⁶⁹ Bir başka “dönüşüm”de öykü, doğru ve yanlış konuşma arasındaki çatışmayı betimliyordu: Habil, Kabil’in aldatıcı kanıtlarına yanıt verememiş, kardeşi onu öldürene dek dili bağlı ve savunmasız kalmıştı. Philo, bunun bencillik kontrolden çıktığında ve içimizdeki Tanrı sevgisini yok ettiğinde meydana gelen şey olduğunu ifade etti. Philo’nun aracılık ettiği biçimiyle Tekvin, Yunan eğitimi almış İskenderiyeli Yahudilere, manevi yaşam hakkında zor fakat temel doğruları düşünüp taşınmalarına imkân veren bir yapı ve simgesellik verdi.

Philo, aynı zamanda, bir Platoncu’ya Tanrı’nın ümitsizce antropomorfik görünebilecek bir algılamasını da düzeltilti. Tanrı’yı, Musa’ya “Beni algılamak, insan doğasından daha fazlasıdır; evet, cennet ve evrenin kapsayacağından bile daha fazladır,” diye söylerken yazdı.⁷⁰ Philo, Tanrı’nın insanlara tamamen kavranamaz gelen *ousia’sı*, yani tözü ile dünya üzerinde algılayabileceğimiz eylemleri (*energeiai*) ve güçleri (*dynameis*) arasında son derece önemli bir ayrım yaptı. Kutsal metinde, Tanrı’nın *ousia’sı* hakkında hiçbir şey yoktu; sadece O’nun güçleri, Tanrı’nın Söz’ü ya da Logos’u, evreni yapılandıran akılcı tasarımı görebilirdik.⁷¹ Philo, Ben

68- Habil: İbranice, *Hebhel*. *Hebhel*’in aynı zamanda nefes, buhar, geçicilik, fanilik, hiçlik gibi anlamlarına da rastlanıyor. (Habil’in kısa ömrünü anlatan sözcükler) (ç.n.)

69- Philo, *On the Birth of Abel and the Sacrifices Offered by Him and His Brother Cain*, C II, 11. 95-7. Colson ve Whitaker tercümesi.

70- Philo, *Special Laws*, I: 43. Colson ve Whitaker tercümesi.

71- Philo, *On the Confusion of Tongues*, II. 146-7.

Sirah gibi, yaratılış ve Tevrat'ta Logos'u bir an için görsek, tutarsız aklın erişebileceğinden öteye, Tanrı'nın "bir düşünce biçiminden yüksek, sadece düşünce olan her şeyden değerli" olduğuna dair coşkulu bir algılayışa kavuşacağımıza inandı.⁷²

Philo, Tekvin'in ilk bölümünü literal anlamına göre okumanın ve dünyanın altı günde yaratıldığını hayal etmenin saçmalığını ileri sürdü. "Altı" sayısı mükemmelliğin bir sembolüydü. Philo, Tekvin'de iki adet epey farklı yaratılış öyküsü bulunduğunu fark etti. P'nin birinci bölüm üzerine değerlendirmesinin, Tanrı'nın "ilk doğan"ını,⁷³ evrenin büyük planı Logos'un yaratılışını anlattığını, J'nin ikinci bölüm üzerine daha dünyevi değerlendirmesinin, Platon'un *Timaeus*'unda düzenli bir kozmos kurmak için evrenin işlenmemiş maddelerini düzenleyen ilahi "zanaat-kâr" *demiourgos*'un maddi evreni yaratışını simgelediğini düşündü.

Philo'nun tefsiri, isim ve sayıların zekice çarpıtılması değil, ruhani bir pratikti. Tüm Platoncular gibi, o da bilgiyi bir anımsama biçiminde, varlığının derin bir seviyesinde kendisine tanıdık gelen bir şey olarak tecrübe etti. Bir İncil hikâyesinin literal anlamının derinine daldığında, bir anımsama şaşkınlığı yaşadı. Öykü, bir anda kendisinin parçası olan bir gerçekle birleşti. Kimi zamanlar, bütün gücüyle kitaplarıyla boğuştu ve bir ilerleme kaydetmiyormuş gibi hissetti fakat sonra, bir uyarı olmadan, gizem kültlerindeki rahipler gibi, bir vecd hali yaşadı:

72- Philo, *Abraham*, I. 121. Colson ve Whitaker tercümesi.

73- Philo, *On the Confusion of Tongues*, II. 146-7.

“ (...) Bir anda tamamlanmış hale gelmiştim; fikirler, kar gibi iniyordu, böylece ilahi varlığın etkisindeyken, Sibyl rahibine özgü bir taşkınlıkla dolmuş ve hiçbir şeyi umursamaz olmuştum; mekân, insanlar, geçmiş, şimdi, kendim, söylenmiş ve yazılmış hiçbir şeyi. Çünkü ifade, fikirler, yaşam keyfi, keskin bir görüş, en berrak görüntüye maruz kalma sonucu gözlerde oluşan şekilde, nesnelerin gittikçe artan bir netliğini elde etmiştim.”⁷⁴

Philo'nun ölümüyle aynı yıl, Iskenderiye'deki Yahudi topluluğuna karşı katliamlar söz konusuydu. Roma İmparatorluğu'nda olası bir Yahudi ayaklanmasından ötürü yaygın bir korku vardı. MS 66'da, bir grup Yahudi partizan, Romalı askerleri inanılmaz bir şekilde dört yıl boyunca koyda tutmayı başarabilen bir isyana ön ayak oldu. İsyanın diasporadaki Yahudi toplulukları arasında da yayılacağından korkan yetkililer, bu ayaklanmayı zalimce bastırmaya kararlıydı. 70 yılında, İmparator Vespasian sonunda Kudüs'ü işgal etti. Romalı askerler tapınağın iç odalarına zorla girdiğinde, onlarla ölümüne savaşmaya hazır altı bin Yahudi partizan buldu. Tapınağın alev aldığını gördüklerinde, korkunç bir haykırış yükseldi. Kimileri kendilerini Romalıların kılıçlarına, kimileri de ateşe doğru attı. Tapınak elden gidince Yahudiler pes etti ve şehrin geri kalanını savunma konusunda kayıtsız kalarak, Titus'un yetkililerinin şehirden geri kalanı yerle bir etmesini savunmasızca izledi.⁷⁵ Tapınak, yüzyıllarca Yahudi dünyasının kalbinde dikili kalmıştı ve dinleri için merkeziydi. Şimdi, bir kez daha yok

74- Philo, *The Migration of Abraham*, II. 34-5. Colvin ve Whitaker tercümesi.

75- Dio Cassius, *History*, 66: 6; Josephus, *Jewish War*, 6: 98.

edilmişti fakat bu sefer yeniden inşa edilmeyecekti. İkinci Tapınak Dönemi'nin sonunda çoğalan Yahudi mezheplerinden yalnızca ikisi yaşamını sürdürebildi. Bunu başaranların birincisi, felaketten tamamen yeni bir dizi kutsal metin yazacak şekilde esinlenen İsa hareketiydi.

Bölüm 3

İncil-i Şerif

Romalıları tapınağı yok etmeseydi Hristiyanlığın ne olabileceği konusunda hiçbir fikrimiz yoktur. Tapınağın kaybı, çoğu bu trajediye cevaben yazılmış, Yeni Ahit'i oluşturan kutsal metinlerde yankı bulmuştur.¹ İsa hareketi İkinci Tapınak Dönemi'nin son zamanları boyunca şiddet içinde birbiriyle yarışan yığınla mezhepten sadece biriydi. Hareketin bazı alışılmadık nitelikleri vardı ama ilk Hristiyanlar, diğer birçok grup gibi kendilerini gerçek İsrail olarak görüyor ve Musevilikten kopma gibi bir niyet gütmüyorlardı. Pek az birincil elden kaynağa sahipsek de, grubun İsa'nın Pontius Pilate tarafından ölüm cezasına çarptırılmasının üzerinden geçen kırk yıla dair tarihi hakkında çıkarımlarda bulunabiliriz.

İsa'nın kendisi bir muamma kalmaya devam etmektedir.

1- Donald Harman Akenson, *Surpassing Wonder, The Invention of the Bible and the Talmuds*, New York, San Diego ve Londra, 1998, s. 212-13.

“Tarihi” İsa figürünü açığa çıkarma yolunda ilginç girişimler olageldi ve bu proje bilim endüstrisine ait bir hale dönüştü. Bununla birlikte, gerçekten bildiğimiz tek İsa’nın, bilimsel anlamda nesnel tarihle ilgilenmeyen Yeni Ahit’te betimlenmiş İsa olduğu bir gerçektir. Yeni Ahit dışında, İsa’nın misyonu ve ölümünün o döneme ait bir başka anlatısı mevcut değildir. Neden çarmıha gerildiği konusunda bile kesin bir yargıya varamamaktayız. Incil-i Şerif anlatıları onun Yahudilerin kralı görüldüğüne işaret eder. Onun, cennet krallığının yakın zamanda gerçekleşecek kuruluşunu öngördüğü fakat aynı zamanda, bahsi geçen krallığın bu dünyaya ait olmadığını açıkça belirttiği söylenmektedir. İkinci Tapınak Dönemi’nin sonuna ait edebiyatta, bir grup insanın, ebedi bir krallık kurmak için Davut Soyu’ndan erdemli bir kral beklediğine dair ipuçları mevcuttur ve anlaşıldığına göre bu fikir, savaşa götüren gergin yıllar boyunca gittikçe taraftar bulmuştur. Josephus, Tacitus ve Suetonius, isyandan hem önce hem de sonra, devrimci dindarlığın önemini vurgulamışlardır.² Artık kimi çevrelerde bir *meshiah* (Yunanca, *christos*), İsrail’i kurtaracak, Davut Soyu’ndan “mesh edilmiş” bir kral beklentisi mevcuttu. İsa’nın bahsi geçen Mesih olduğunu iddia edip etmediğini bilmiyoruz; Incil-i Şerif bu konuda muğlaktır.³ Bu iddiayı İsa’nın yerine başkaları öne sürmüş olabilir.⁴ Bununla birlikte, ölümünden sonra

2- Josephus, *The Jewish War*, çev.: G. A. Williamson, Harmondsworth, 1959, 6: 312–13; Tacitus, *Histories*, 5: 13; Suetonius, *Vespasian*, 4. Paula Fredricksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, Londra, 2000, s. 246.

3- Markos 8: 27–33.

4- Markos 5: 12; Matta 27: 17, 22; krş. Josephus, *Jewish Antiquities* 18: 63-4.

bazı takipçileri İsa'yı imgelemelerinde gördüler ve onun mezarından kalktığına ikna oldular. Bu, Tanrı dünyada kendi hükümdarlığını başlattığında tüm erdemlilerin dirileceğini müjdeleyen bir olaydı.⁵

İsa ve tilmizleri (öğrencileri veya çıkarları), kuzey Filistin'deki Galile'dendi. İsa'nın ölümünden sonra büyük ihtimalle, tüm kehanetler tapınağın yeni bir dünya düzeninin mihveri olacağını söylediği için, krallık geldiğinde hazır bulunmak amacıyla Kudüs'e geçmişlerdi.⁶ Hareketlerinin liderleri, "On İlkiler" adıyla biliniyordu: Krallıkta, yeniden kurulacak İsrail'in on iki kabilesini yöneteceklerdi.⁷ İsa hareketinin üyeleri tapınakta her gün birlikte ibadet ederdi. Aynı zamanda da, krallığın yakın zamanda gelişine inançlarını doğruladıkları toplu yemekler için bir araya gelirlerdi.⁸ Dindar, geleneksel Yahudiler olarak yaşamayı sürdürdüler. Eseneler gibi, onlar da özel mülk sahibi değillerdi; mallarını eşit şekilde paylaşıyor, yaşamlarını son günlere adıyorlardı.⁹ İsa, gönüllü fakirlik önermiş, yoksullara özel itina gösterilmesini, gruba sadakatin aile bağlarından daha çok önemsenmesini, kötünün, şiddet içermeyen bir tavırla ve sevgiyle karşılanmasını tavsiye etmiş görünmektedir.¹⁰ Hristiyanlar vergilerini ödemeli, Roma otoritelerine saygı

5- 1 Korintliler 15: 20.

6- Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 94; Fredricksen, *Jesus*, s. 262-3.

7- Matta 19: 28.

8- Matta 26: 29; Markos 14: 25.

9- Elçilerin İşleri 4: 32-5.

10- Matta 5: 3-12; Luka 6: 20-23; Matta 5: 38-48; Luka 6: 27-38; Romalılar 12: 9-13, 14; 1 Korintliler 6: 7; Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 102; Fredricksen, *Jesus*, s. 243.

göstermeli, silahlı çatışmayı akıllarından bile geçirmemeliydi.¹¹ İsa'nın takipçileri Tevrat'a hürmet etmeye,¹² Sebt gününe uymaya devam etti;¹³ perhiz kurallarının takibine büyük önem veriliyordu.¹⁴ Büyük Ferisi Hillel gibi, onlar da etraflarına Yahudi inancının temeli olduğuna inandıkları Altın Kural'ın bir türünü öğretiler: "Bu nedenle diğerlerine, size davranmalarını istediğiniz gibi davranın; Yasa ve Peygamberler'in mesajı budur."¹⁵

İsa hareketinin üyeleri, Eseneler gibi, tapınakla muğlak bir ilişki geliştirmiş görünmektedir. İsa'nın, Herod'un görkemli mabedinin yakında mahvolacağını öngördüğü söyleniyordu. "Bu büyük binaları görüyor musunuz?" diye sormuştu müritlerine. "Taş üstünde taş kalmayacak; her şey yerle bir olacak."¹⁶ Yargılanması sırasında, tapınağı yerle bir edip üç gün içinde yeniden yapacağına dair yemin ettiği öne sürülüyordu. Bununla birlikte, İsa'nın takipçileri, Eseneler gibi tapınakta dua etmeye devam ettiler ve bu anlamda da, İkinci Tapınak Dönemi'nin sonuna ait dindar gruplara uyumluydular.

Ancak Hristiyanlık diğer açılardan fazlasıyla ayrıksı ve tartışmalıydı. Mesih'in ölüp dirileceğine dair genel bir beklenti yoktu. Gerçekte, İsa'nın ölüm şekli bir utanç kaynağıydı. Sıradan bir suçlu gibi ölmüş bir adam nasıl Tanrı'nın "Mesh Edilmiş" olabilirdi? Birçok kişi İsa'yla ilgili Mesih

11- Matta 12: 17; Romalılar 13: 6-7.

12- Matta 5: 17-19; Luka 16: 17.

13- Luka 23: 56.

14- Galatyalılar 2: 11-12.

15- Matta 7: 12; Luka 6: 31; krş. Romalılar 13: 10 ve Sebt 31a.

16- Markos 13: 1-2.

iddialarını bir rezillik olarak niteliyordu.¹⁷ Hareket, aynı zamanda diğer mezheplerden bazılarında var olan ahlâki tizlikten de yoksundu: Günahkârlar, fahişeler ve Roma vergilerini toplayanların, papazlarla birlikte krallığa gireceğini öne sürüyordu.¹⁸ Hıristiyan misyonerler, Samiriye ve Gazze gibi, Filistin'in uçta ve dini açıdan belirsiz bölgelerinde İncil-i Şerif'i, yani İsa'nın yakın dönüşünün "müjdesini" vaaz ediyordu. Aynı zamanda da büyük bir aşama kaydettikleri diasporada (Şam, Fenike, Kilikya ve Antakya'da)¹⁹ cemaatler yapılandıldılar.

Misyonerler, öncelikle Yahudi kardeşlerine vaaz verseler de, aynı zamanda gayri Yahudilerin, özellikle de "Tanrıdan korkanlar"ın arasından bazılarının dikkatini çektiklerini gördüler.²⁰ Diasporada Yahudiler bu pagan sempatizanları hoş karşılamıştı ve Herod'un yeni tapınağının dış avlusu, Yahudi festivallerine katılmak isteyen *gentile* kalabalıklarına hizmet etmesi düşünülerek tasarlanmıştı. Pagan ibadetçiler tektanrıci olmadılar. Diğer tanrılara ibadet etmeyi, yerel kültlere katılmayı sürdürdüler. Birçok Yahudi Tanrı sadece İsrail'den özel ibadet talep ettiği için buna karşı gelmedi. Buna karşın bir gayri Yahudi Museviliğe geçerse sünnet olmalı, Tevrat'ı izlemeli ve putperestlikten vazgeçmeliydi. Böylece, cemaatlerine önemli sayıda gayri Yahudi'nin gelmesi, İsa mezhebinin liderlerini tereddütte bıraktı. Hiç kimse gayri Yahudilerin dışlanması gerektiğini düşünmemiş gibi görünüyordu fakat

17- 1 Korintliler 1: 22.

18- Matta 21: 31.

19- Elçilerin İşleri 8: 1, 18; 9: 2; 11: 19.

20- Fredricksen, *Jesus*, s. 60-61.

bu insanların cemaate dahil edilmesinin şartları konusunda kayda değer sayıda karşıt görüş mevcuttu. Kimileri, gayri Yahudi Hristiyanların Museviliğe geçmesi, Tevrat'ı kabullenmesi ve sünnet gibi sıkı bir imtihandan geçmesi gerektiğini düşünüyordu. Kimileriye, mevcut dünya düzeninin geçiciliğine dayanarak, din değiştirmenin gereksizliğine inanıyordu. Bu tartışma gittikçe alevlendi fakat sonunda, İsa'yı Mesih kabul eden gayri Yahudilerin Museviliğe geçmesine gerek bulunmadığı konusunda fikir birliğine varıldı. Sadece putperestliği bırakmaları ve kendilerine uygun hale getirilmiş perhiz kurallarını takip etmeleri gerekiyordu.²¹

Ama bazı gayretli kişiler, din değiştiren bu gayri Yahudileri sorun görmek yerine, onları arayıp buluyor ve gayri Yahudi dünya içinde hırslı görevler üstleniyorlardı. On İkkiler'den Peter, Caesarea (Kayseri) isimli Roma garnizon şehrinde birçok kişinin din değiştirmesini sağlamıştı. Yunanca konuşan Kıbrıslı Yahudi Barnabas'ın, İsa'nın *christos* olduğuna inananlara "Hristiyanlar" adının ilk verildiği²² Antioch (Antakya)'daki *ekklesia*'sında (kilise),²³ pek çok gayri Yahudi mevcuttu. Biri –kimliği halen meçhuldür– Roma'da bir kilise bile kurmuştu. Kudüs'teki Hristiyan cemaatinden bazı kişiler, özellikle İsa'nın kardeşi James (Yakup), bunu kaygı verici buldu. Bu gayri Yahudiler gerçekten etkileyici bir sadakat gösteriyordu. Birçok Yahudi, paganları ahlâki açıdan bozuk alışkanlıklara kronik anlamda bağımlı görürdü.²⁴ Pek

21- Galatyalılar 2: 1-10; 5: 3; Elçilerin İşleri 15.

22- Elçilerin İşleri 11: 26.

23- Elçilerin İşleri 10-11.

24- Romalılar 1: 20-32.

çoğunun mensubu oldukları Yahudi mezhebin yüksek ahlâki standartlarına uyum sağlaması, Tanrı'nın, aralarında ve iş başında olduğunu işaret ediyordu. Tanrı, bunu neden yapıyordu? Din değiştiren *gentile*ler, bir pagan şehrindeki sosyal yaşam için temel kültlerden tamamen çekilmeye hazırlardı. Kendilerini tatsız bir belirsizlik içinde buldular. Yanlış tanrılara kurban edilmiş etten yiyemiyorlardı; bu yüzden komşu ve akrabalarla sosyalleşmek neredeyse imkânsızlaşmıştı.²⁵ Eski dünyalarını kaybetmişlerdi; yenisinde de tam anlamıyla hoş karşılandıklarını hissetmiyorlardı. Yine de, din değiştiren gayri Yahudiler çoğalmaya devam ediyordu. Bu, ne anlama geliyordu?

Yahudi-Hıristiyanlar yanıt için kutsal metinleri araştırdı. Kumran toplumu gibi, zamanın bitişi içinde İsa ve gayri Yahudilere yönelik kehanetsel atıflar bulmak üzere Tevrat ve Peygamberler'i tarayarak, kendi *peshet* tefsirlerini geliştirdiler. Bazı peygamberlerin, *goyim*'in İsrail'in Tanrısı'na iradeleri dışında tapmaya zorlanacağını önceden söylediğini, bazılarının bu insanların İsrail'in zaferini paylaşacaklarına ve putlarını gönüllü olarak bir kenara atacaklarına inandığını gördüler.²⁶ Böylece, kimi Hıristiyanlar gayri Yahudilerin varlığının, yaşanan vaktin gerçekten de son günler olduğunu kanıtladığı fikrinde karar kıldı. Peygamberlerce önceden söylenen süreç başlamıştı. İsa, gerçekten Mesih'ti ve krallığın gelişi eli kulağındaydı.

Bu yeni eskatolojinin önde gelen isimlerinden biri, Hıristiyan hareketine İsa'nın ölümünden üç yıl sonra katılan,

25- Eski dünyada insanlar bir tapınakta kurban edilmemiş ve Tanrı'ya adanmamış kırmızı etten genellikle yemezlerdi.

26- İşaya 2: 2-3; Sefanya 3: 9; Tobit 14: 6; Zekeriya 8: 23.

Kilikya'daki Tarsus'tan gelme, Yunanca konuşan Yahudi Paul'dü. İsa'yı şahsen tanımamıştı ve ilk başta, mezhebe karşı düşmanca bir tutum içindeydi. Daha sonra, *christos*'un, kendisini gayri Yahudilerin havarisi atadığına ikna olduğu bir vahiy alarak din değiştirmişti.²⁷ "Müjdeyi" (İncil'i) İsa'nın dönüşünden önce dünyanın her yerine yaymaya kararlı Paul, diasporada geniş kapsamlı yolculuklar yaptı, Suriye, Anadolu ve Yunanistan'da cemaatler kurdu. Din değiştirmesine destek verdiği insanlara, sorularına yanıt veren, öğütlerde bulunan ve inancı anlatan mektuplar yazdı. Paul, "kutsal metin" yazdığını bir an bile düşünmemişti çünkü İsa'nın kendi ömrünün süresi içinde döneceğinden emindi; gelecek nesillerin mektuplarını inceleyeceğini asla hayal etmemişti. Birincil öğretmen olarak görülüyordu ama patlamaya hazır ünlü öfkesinin, evrensel anlamda popüler olamayacağı anlamına geldiğinin gayet farkındaydı. Yine de, Roma, Korint, Galatya, Filipi ve Selanik'teki kiliselere yazdığı mektuplar korundu ve 60'ların ilk yarısındaki ölümden sonra, Paul'e hürmet gösteren Hristiyan yazarlar, onun adına yazdılar. Fikirlerini, Efes ve Kolossae'deki²⁸ kiliselere yazılan mektuplarda geliştirdiler ve Paul'ün çalışma arkadaşları Timoteus ve Titus'a hitaben, sözde ölümünden sonra yazılmış mektuplar kaleme aldılar.

Paul, din değiştirttiği kişilerin tüm pagan kültürlerinden vazgeçtiği ve yalnızca İsrail'in Tanrı'sına ibadet ettiklerinin altını çizdi.²⁹ Ama Museviliğe geçmeleri gerektiğine inan-

27- Galatyalılar 1: 1-16.

28- Denizli'nin 25 km. doğusundaki antik kent.

29- 1 Selanikliler 1: 9; 1 Korintliler 5: 1-13; 8: 4-13; 10: 4.

miyordu çünkü İsa, halihazırda onları sünnet ve Tevrat olmaksızın “Tanrı’nın çocukları” yapmıştı. Krallık çoktan gelmiş gibi yaşamalıydı: Fakirlere yardımcı olmalı, merhametli, ağırbaşlı, erdemli ve alçakgönüllü bir şekilde hareket etmelilerdi. Gayri Yahudilerin, Mesih çağına özgü şekilde³⁰ kehanette bulunması, mucizeler yaratması, vecd halinde tuhaf dillerde konuşması, Tanrı’nın ruhunun içlerinde yaşamını sürdürdüğünü ve krallığın çok yakın bir zamanda geleceğini kanıtlıyordu.³¹

Bununla birlikte Paul, asla Yahudilerin Tevrat’ı izlemeyi bırakması gerektiğini söylemedi çünkü bu, anlaşmanın dışında kalmalarına yol açardı. İsrail, Sina Dağı’ndaki vahiy gibi değerli bir hediye, tapınak kültü ve Tanrı’nın “oğulları” olmak gibi bir ayrıcalık kazanmış, Tanrı’yla özel bir yakınlıktan kaynaklanan keyfi sürüyordu ve Paul, bunların hepsine değer veriyordu.³² “Judaizer”leri³³ şiddetle eleştirdiğinde aslında Yahudileri ya da Museviliği değil, *gentilelerin* sünnet olmalarını ve Tevrat’ın tamamına riayet etmelerini isteyen Yahudi-Hıristiyanları suçluyordu. İkinci Tapınak Dönemi’nin sonlarındaki diğer mezhep üyeleri gibi, Paul de gerçeğe sadece kendisinin hâkim olduğuna inanıyordu.³⁴ Mesih çağında gerçek İsrail, onun Yahudiler ve gayri Yahudilerden oluşan karışık cemaatiydi.

Paul, anlamlarının *christos*’un gelişinden itibaren değişti-

30- Joel 3: 1-5; Elçilerin İşleri 2: 14-21.

31- Romalılar 8: 9; Galatyalılar 4: 16; Fredricksen, *Jesus*, s. 133-5.

32- Romalılar 9: 1-33.

33- Yahudici, Yahudi sempatizanı. (ç.n.)

34- Julia Galambush, *The Reluctant Paring. How the New Testament’s Jewish Writers Created a Christian Book*, San Francisco, 2005, s. 148.

gine inandığı kutsal metinleri de araştırdı. Davut'a atfedilmiş gibi görünen bir ilahi, aslında İsa'dan bahsediyordu.³⁵ “Gerçekte, kutsal metinlerde çok uzun zaman önce yazılmış her şey, bize bir şey öğretmek amacındaydı.”³⁶ Yasa ve peygamberlerin gerçek önemi henüz ışığa çıkmıştı; işte bu yüzden İsa'yı Mesih kabul etmeyi reddeden Yahudiler, artık onları anlamıyordu. Sina, artık ölümcül bir önem arz etmiyordu. Şimdiye dek İsrail'in insanları Musa'ya ait anlaşmanın geçiciliğinin farkına varmamışlardı. Bu yüzden, zihinleri “perdelenmiş”, kutsal metinlerin neye dair olduğunu görememişlerdi. Perde, halen, sinagoglarda Tevrat'ı dinlerken zihinlerini örtüyordu. Yahudiler, doğru görebilsinler diye “dönüştürülmeli”, doğru yöne döndürülmeliydi. Böylece, “perdesi kalkmış yüzlerinde, Efendi'nin parlaklığını aynalar gibi yansıtarak”, dönüşüm geçireceklerdi.³⁷

Bunda kâfirce bir şey yoktu. Yahudiler uzun zamandır eski yazılarda yeni anlamlar buluyordu ve Kumran mezhebi, kutsal metinlerde kendi topluluklarına atfen gizli bir mesaj bularak, aynı türde bir *peshet* pratiği uygulamıştı. Paul, din değiştirmelerini sağladığı kişileri eğitmek için Incil hikâyelerinden alıntı yaptığında, bunları tamamen yeni bir şekilde yorumladı. Âdem artık İsa'ya delalet ediyordu fakat Âdem dünyaya günah getirirken, İsa insanlığı Tanrı'yla doğru bir ilişki içinde konumlandırıyordu.³⁸ İbrahim, artık sadece

35- İlahi 69: 9; Romalılar 15: 3.

36- Romalılar 15: 4. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, New York, 2005, s. 72. Vurgu benim.

37- 2 Korintliler 3: 9–18. Galambush, *Reluctant Parting*, s. 145-6.

38- Romalılar 5: 12–20; krş. 1 Korintliler 15: 45.

Yahudi halkının babası değil, tüm “güvenenlerin”³⁹ atasıydı. “Güven”i (Yunanca: *pistis*, bu kelimenin “inanç” değil de “güven” olarak tercüme edilmesi gerektiğinin altını çizelim) İbrahim’i, Mesih’in gelişinden yüzyıllar önce örnek bir Hristiyan yapmıştı. Kutsal metin İbrahim’in “güvenini” överken,⁴⁰ “bizden de” bahsediyordu.⁴¹ “Kutsal metin, Tanrı’nın paganları temize çıkarmak için güveni kullanacağını önceden görmüş, Müjdeli Haber’i (gospel) çok önce, İbrahim’e, *Sende tüm paganlar kutsanacak*⁴² denildiğinde duyurmuştur.” Tanrı’nın, İbrahim’e odalığı Hagar (Hacer) ve oğulları Ishmael’i (İsmail) yabanda bırakmasını emretmesi bir *allegoria*’ydı: Hagar, Yahudileri Yasa’ya esir eden Sina anlaşmasını temsil ederken, İbrahim’in hür doğmuş eşi Sarah (Sara, Sera) ise gayri Yahudileri Tevrat’ın yükümlülüklerinden bağımsızlaştıran yeni anlaşmaya tekabül ediyordu.⁴³

İbranilere hitap eden mektubun, olasılıkla aynı zamanda yazmış sahibi daha da radikaldi. İsa’nın Tevrat’ın yerine geçtiğini, Musa’dan daha çok yüceltildiğini⁴⁴ ve kurban etme kültürünün, İsa’nın insanlık için yaşamını verişini içeren rahipçe eylemini önceden gösterdiğini şiddetle savunarak, umutlarını yitirmiş bir grup Yahudi-Hristiyan’ı avutmaya uğraşıyordu.⁴⁵ Yazar, sıradışı bir pasajda İsrail’in

39- Burada aslen inanç anlamına gelen “faith” sözcüğü kullanılıyor ancak yazar hemen ardından bağlam içindeki anlamı vurguluyor. (ç.n.)

40- Tekvin 15: 6.

41- Romalılar 4: 22-4. Vurgu benim.

42- Galatyalılar 3: 8; Tekvin 12: 3.

43- Galatyalılar 4: 22-31.

44- İbraniler 3: 1-6.

45- İbraniler 4: 12-9; 28.

tüm tarihinin, *pistis* erdemini, “halihazırda görünmez kalan gerçekler”e duyulan güveni örneklediğini görmüştü.⁴⁶ Habil, Enok, Nuh, İbrahim, Musa, Gideon, Barak, Samson, Jephthah, Davut, Samuel ve peygamberler, en büyük, hatta tek başarıları olan bu “güveni” sergilemişlerdi.⁴⁷ Ama yazar, şu sonuca varmıştı: “Tanrı, *bizim* daha iyi bir şeye sahip olacağımızı temin ettiğinden, vaat edileni alamamışlardı ve mükemmelliğe, *bizsiz* ulaşamayacaklardı.”⁴⁸

Tefsire dair bu hüner gösterisinde tüm İsrail tarihi yeniden tanımlanmıştı fakat *pistis*’ten daha fazlasıyla ilgili eski hikâyeler, zengin karmaşalarından büyük bir bölümü yitirdi. Tevrat, tapınak ve kült, basitçe bir gelecek gerçekliğine işaret ediyordu çünkü Tanrı’nın aklında her zaman daha iyisi bulunurdu. Paul ve İbraniler’in yazarı, gelecek nesillere İbrani İncilini nasıl yorumlayıp kendilerinin kılacaklarını göstermişlerdi. Diğer Yeni Ahit yazarları, bu *pesher*’i geliştirecek ve Hristiyanların, Yahudi kutsal metnini Hristiyanlığa bir girişten öte görmelerini zorlaştıracaktı.

İsa hareketi 70 felaketinden önce bile tartışmalı bir hale dönüşmekteydi.⁴⁹ Diğer tüm Yahudi grupları gibi Hristiyanlar da Herod’un görkemli mabedini küle dönmüş bir avuç taş olarak görmekten ötürü sarsılmıştı. Belki Herod’un tapınağını bir başkasıyla değiştirmeyi hayal etmişlerdi fakat hiçbiri bir tapınak olmaksızın yaşamayı öngörmemişti. Ama Hristiyanlar, bu yıkımı aynı zamanda bir *apokalypsis*, “va-

46- İbraniler 11: 1.

47- İbraniler 11: 32.

48- İbraniler 11: 40.

49- Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 213.

hiy” ya da hep orada olmuş fakat daha önce net bir şekilde görülememiş bir gerçeğin, yani Museviliğin bitişinin “açığa çıkışı” olarak da görmüştü. Tapınaktan arta kalanlar inancın trajik ölümünü simgeliyor, sonun yaklaşmasına işaret ediyordu. Şimdi Tanrı, geçersiz dünya düzeninden geriye kalanları yıkacak ve krallığı kuracaktı.

Birinci tapınağın MÖ 586 yılında yerle bir edilişi Babil’deki sürgünler arasında baş döndürücü bir yaratıcılık patlamasına esin vermişti. İkinci tapınağın yıkılışı, Hristiyanlar arasında benzer bir edebi çabayı teşvik etti. İkinci yüzyılın ortasına gelindiğinde Yeni Ahit’in yirmi yedi kitabının hemen hepsi tamamlanmıştı. Cemaatler Paul’un mektuplarından sanki kutsal metinlermiş gibi alıntı yapmaya çoktan girişmişti.⁵⁰ Dolaşımdaki İsa biyografilerinden birinin okunması, Pazar ibadetlerinde geleneksel nitelik kazanmıştı. Matta, Markos, Luka ve Yuhanna’ya atfedilen gospelsler sonunda kanon için seçilecekti ama daha pek çok başkası mevcuttu. Thomas İncil-i Şerif’i (MS 150 civarı), İsa’nın, kurtarıcı bir “bilgi” (gnosis) bildiren gizli söylemlerinin derlemesiydi. Artık kayıp olan, Ebionist’lere,⁵¹ Nasranilere ve İbranilere ait, Yahudi Hristiyan cemaatlerince kullanılan İncil-i Şerifler mevcuttu. Hristiyanlığın, gnosis merkezli, İsa’yı elçi göndermiş, bütünüyle ruhani bir Tanrı’ya, bozuk maddesel dünyayı yaratmış *demiourgos*’tan ayıran türünü temsil eden,

50- 2 Petrus 3: 15; Antakyalı Ignatius, *Letter to the Ephesians* 2: 12.

51- İbranice *Evyonim*, yani “fakir olanlar” sözcüğünden gelir. Ebionistler birinci ve dördüncü yüzyıllar arasında Filistin ve Yahuda’da yaşadılar. Yahudilik ve Hristiyanlık öğretilerinin bir sentezine sahiplerdi. İsa’nın ilahlığını onaylamadılar; onun ölümlü bir insan ve bir elçi olduğuna inandılar. (ç.n.)

birçok “gnostik” Incil-i Şerif söz konusuydu.⁵² Diğer metinler yaşamlarını sürdüremedi. Bunlar arasında, âlimlerin, Matta ve Luka üzerine bir kaynak (Almanca: *quelle*) olduğu için Q adıyla andığı bir Incil-i Şerif, İsa’nın öğretilerinin oluşturduğu birçok antoloji ile yargılanışı, işkencesi ve ölümünün bir anlatısı da vardı.

Ancak ikinci yüzyılda belirlenmiş bir metin kanonu henüz mevcut değildi çünkü henüz standart bir Hristiyanlık biçimi yoktu. Birçok gnostik fikre sahip Marcion (100-165), Hristiyanlığın tamamen farklı bir din olduğuna inandığından Hristiyanlık ve İbrani kutsal metinleri arasındaki bağı koparmak istedi. Marcion, Paul’un mektupları ve Luka’nın ayıklanmış bir okumasına dayalı kendi Incil-i Şerifini yazdı. Bu, birçok Hristiyan’ı Musevilikle ilişkileri konusunda tedirginliğe sürükledi. Lyons piskoposu Irenaeus (140-200), hem Marcion hem de Gnostikler yüzünden dehşete düşmüş, eski kutsal metinlerle yenileri arasındaki bağ üzerinde durmuştu. İçinde, gelecekteki Yeni Ahit’i cenin halinde gördüğümüz onaylanmış metinlerin bir listesini bir araya getirdi. Liste Matta, Markos, Luka ve Yuhanna (bu sırayla) Incil-i Şerifleriyle başlıyor, Elçilerin İşleri (ilk kilisenin bir tarihi) ile devam ediyor, Paul, James, Petrus ve Yuhanna’nın mektuplarını kapsıyor ve sona dair iki kehanetsel betimleme ile tamamlanıyordu: Vahiy ve Hermas’ın Çobanı. Bununla birlikte kanon dördüncü yüzyılın ortalarına dek sabitlenmemiştir. Hermas’ın Çobanı gibi Irenaeus’un seçtiği kitaplardan bazıları reddedilecek, İbraniler ve Yahuda’nın mektubu gibileri de Irenaeus’un listesine eklenecekti.

52- Bu Gnostik Incil-i Şeriflerin bir toplaması 1945 yılında Mısır’daki Nag Hammadi’de keşfedildi.

Hristiyan kutsal metinleri farklı zamanlarda, farklı bölgelerde, çok farklı okuyucular için yazılmıştı fakat ortak bir dil ve simgeler bütününü paylaşıyor, köklerini İkinci Tapınak Dönemi'nin sonuna ait metinlerden kadar, Yasa ve Peygamberlerden de alıyorlardı. Tanrı'nın oğlu, insanoğlu, Mesih ve krallık gibi, aslen birbirleriyle bağlantısız fikirleri yeni bir sentez içinde bir araya getiriyorlardı.⁵³ Yazarlar, mantıklı bir tartışma yapmaksızın, bu imgeleri öyle çok yana yana koydular ki hepsi okuyucunun zihninde birbirinin içine geçti.⁵⁴ Standart bir İsa görüşü mevcut değildi. Paul, ona "Tanrı'nın oğlu" demiş fakat bu ismi, geleneksel Yahudi mantığında kullanmıştı: İsa, İsrail'in eski kralları gibi, Tanrı'yla özel bir ilişkiye sahip bir insandı ve O'nun tarafından eşsiz şekilde yüksek bir mertebeye çıkarılmıştı.⁵⁵ Paul, İsa'nın Tanrı'nın kendisi olduğunu asla iddia etmedi. "Şeyleri birlikte gördükleri" için "sinoptikler" adıyla bilinen Matta, Markos ve Luka da "Tanrı'nın oğlu" ismini bu şekilde kullandılar ama aynı zamanda İsa'nın (ona eskatolojik bir boyut kazandıracak şekilde) Danyal'in bahsettiği "insanoğlu" olduğunu ima ettiler.⁵⁶ Farklı bir Hristiyan geleneğini temsil eden Yuhanna, İsa'yı, dünyanın yaratılışından önce var olmuş Söz ile Tanrı'nın Bilgeligi'nin enkarnasyonu olarak gördü.⁵⁷ Yeni Ahit'in son düzeltmenleri bu metinleri bir araya koyduklarında bu uyumsuzluklardan rahatsızlık

53- Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 229-43.

54- Örn. bkz. Markos 14: 61-4.

55- Filipililer 2: 6-11.

56- Danyal 7: 13; Matta 24: 30; 26: 65; Markos 13: 26; 14: 62; Luka 17: 22; 21: 25; 22: 69.

57- Yuhanna 1: 1-14; İbraniler 1: 2-4.

duymadılar. İsa, Hristiyanların zihninde, tek bir tarife indirgenemeyecek kadar yoğun bir olguya dönüşmüştü.

“Mesih” unvanı ölümcül bir önem arz ediyordu. İsa, bir kez Tanrı’nın “mesh edilmiş” (*christos*) olarak tanımlandığında, Hristiyan yazarlar terime radikalce yeni bir anlam verdi. İbrani kutsal metinlerini Yunanca okudular ve ne zaman bir *christos*’tan bahsedildiğini görseler (bu bir kral, peygamber ya da rahip olabilirdi) bunu hemen İsa’ya dair şifreli bir kod olarak yorumladılar. Aynı zamanda, İkinci İşaya’daki, acıları dünyayı kurtaran esrarengiz kul figürüne de ilgi duydular. Kul, o zamana dek mesihvari bir figür olarak yorumlanmamıştı fakat onu sürekli İsa *christos*’la karşılaştırıp aynı “bulanıklaştırma” yöntemini kullanarak, ilk defa acı çeken Mesih fikrini yarattılar. Böylelikle üç ayrı figür; kul, Mesih ve İsa, Hristiyan hayal gücünde birbirinden ayrılamaz hale geldi.⁵⁸

Hristiyanların *pesher* tefsiri öyle titizlikle yapılandırılmıştır ki Yeni Ahit’te, daha eski kutsal metinlere atıfta bulunmayan pek az ayet mevcuttur. Dört İncil yazarı (dört evangelist) anlaşıldığı kadarıyla Yetmişler’i İsa’nın biyografisi için bir başka kaynak olarak kullanmıştır. Bunun sonucunda gerçeği tefsirden ayırmak güçleşmiştir. Cellatları, gerçekten İsa’ya içmesi için sirke vermiş, kıyafetleri için kura çekmişler miydi, yoksa bu olay, İlahiler’deki belirli ayetlerde söylenen şeyler miydi?⁵⁹ Matta İsa’nın bir bakireden doğuşunu, İşaya bir “bakirenin” hamile kalacağını ve Immanu-El (Yetmişler, İbranice *almah*, yani “genç kadın”)ı,

58- Luka 2: 25; Matta 12: 14–21; 26: 67; İşler 8: 32–4; 1 Petrus 2: 23–4.

59- İlahiler 69: 21; 31: 6; 22: 18; Matta 33–6.

parthenos, yani “bakire” olarak tercüme etmişti) adında bir oğul dünyaya getireceğini kehanet ettiği için mi anlatmıştı?⁶⁰ Bazı âlimler, Yahudi metinlerinden, İsa’nın kendisinden tek bir kelime alıntılamaadan bütün bir İncil-i Şerif yapılandırmanın mümkün olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmişlerdi.⁶¹

İncil-i Şerifleri kimin yazdığını bilmiyoruz. İlk kez ortaya çıktıklarında, anonim olarak dolaşmışlar ve eski kilisenin önemli figürlerine daha sonra atfedilmişlerdi.⁶² Yazarlar, Yunanca yazmış ve Roma İmparatorluğu’nun Helenistik şehirlerinde yaşamış Yahudi-Hristiyanlardı⁶³ ve yalnızca her biri kendi eğilimine sahip yaratıcı yazarlar değil, eski malzemeyi tekrar gözden geçiren yetkin düzeltmenlerdi. Markos yaklaşık 70 yılında, Matta ve Luka 80’lerin, Yuhanna ise 90’ların sonunda yazdı. Dört İncil-i Şerif’in tümü, bu travmatik dönemin korku ve tedirginliğini yansıtır. Yahudiler kargaşa içindeydi. Roma’yla savaş aile ve toplulukları bölmüştü. Bütün farklı mezhepler tapınak geleneğiyle aralarındaki ilişkiyi yeniden düşünmek durumundaydı. Bununla birlikte, yerle bir edilmiş mabedin *apokalypsis*’i Hristiyanlar için o kadar zorlayıcıydı ki kutsal görevinin tapınakla bağlandığına inandıkları İsa’nın mesihliğini duyurmak için ilham aldıklarını hissettiler.

Hemen savaştan sonra yazan Markos bu temayla özellikle ilgiliydi. Halkı büyük bir belanın içindeydi. Hristiyanlar

60- İşaya 7: 14; Matta 1: 22–3.

61- David Flusser, *Jesus*, New York, 1969, s. 72.

62- Fredricksen, *Jesus*, s. 19.

63- Luka’nın gayri Yahudi olduğuna dair yaygın bir inanış mevcuttur fakat bunun için öne sürülecek kesin bir kanıt yoktur.

tapınağın yıkılışından keyif almakla suçlanmıştı. Markos *ekklesia'sının* üyelerinin sinagoglarda hırpalandığını, Yahudi yaşlıların önüne sürüklenip aşağılandıklarını gösterir. Birçoğu inancını yitirmişti.⁶⁴ İsa'nın öğretileri, engebeli bir yola girmiş gibiydi ve Hristiyan liderler, Markos'un İncil-i Şerifi'nde İsa'yı çok nadir anlayan On İkiler kadar kör gibiydi.⁶⁵ Ana akım Musevilik içinde acı dolu bir çatlamanın amansız duygusu mevcuttu. Eski bir giysiye yeni kumaşla yama yapamazdınız; İsa bu şekilde uyarmıştı: "Yama giysiye uymaz, yeni eskiye uymaz ve yırtık daha beter olur. Ve hiç kimse yeni şarabı eski tulumlara doldurmaz. Yoksa tulumlar patlar; hem şarap dökülür hem de tulumlar mahvolur!"⁶⁶ Müritlik acı çekmek ve kötücül güçlerle sonu gelmeyen bir şekilde boğuşmak demektir. Hristiyanlar uyanık kalmalı, sürekli tetikte olmalıydı!⁶⁷

Tapınak hâlâ ayakta iken yazan Paul, yapıdan çok az bahsetmişti fakat tapınak Markos'un İsa görüşü için merkezîydi.⁶⁸ Yıkılışı, yakında gelecek kıyametin ilk evresiydi.⁶⁹ Danyal, "terkedilmiş hissettiren" bu "hürmetsizliği" çoktan öngörmüştü, yani tapınak yazgısına çoktan mahkûm edilmişti.⁷⁰ İsa, düşmanlarının iddia ettiği gibi dininden dönen biri değildi; tersine geçmişin büyük figürleriyle derin bir uyum sergiliyordu. Markos, tapınağın Yahudiler kadar

64- Markos 13: 9-19, 13.

65- Markos 4: 3-9; 8: 17-18.

66- Markos 2: 21-2.

67- Markos 13: 33-7.

68- Markos 14: 58-61; 15: 29.

69- Markos 13: 5-27.

70- Markos 13: 14; Danyal 9: 27.

diğer tüm uluslar için de inşa edilmişliğini göstermek adına Yeremya ve İşaya'dan alıntılar yaptı.⁷¹ Gayri Yahudileri kabul eden *ekklesia'sı* bu eski kehanetleri yerine getirmişti fakat tapınak Tanrı'nın planına uyum göstermemişti. Yokedilmesine şaşmamalıydı.

İsa'nın ölümü de bir skandal değildi, Yasa ve Peygamberler tarafından daha evvel söylenmişti.⁷² Kendi takipçilerinden biri tarafından ihanete uğrayacağı⁷³ ve tilmizlerinin onu terk edeceği önceden görülmüştü.⁷⁴ İncil-i Şerif yine de bir korku hikâyeciğiyle bitiyordu. Kadınlar, bedeni mesh etmeye gittiklerinde mezarın boş olduğunu gördüler. Bir melek onlara İsa'nın dirildiğini söylese de, "kadınlar mezardan çıkıp kaçtılar çünkü fazlasıyla ürkmüşlerdi; hiç kimseye bir şey söylemediler çünkü korkmuşlardı".⁷⁵ Markos'un öyküsü, Hristiyanların o zaman diliminde yaşadığı korkulu kuşku hissini örnekleyerek burada son buluyordu. Gene de Markos'un kısa, gaddar öyküsü "Müjdeli Haber"di çünkü krallık "çoktan gelmişti".⁷⁶

Matta 80'lerin sonuna doğru yazdığı sıralarda, bu umutlar kaybolmaya yüz tutmuştu. Hiçbir şey değişmemişti: Krallık nasıl gelmiş olabilirdi? Matta, krallığın gizliden gizliye geldiği ve bir fırın dolusu hamurda bulunan maya gibi, sessizce

71- Markos 11: 15–19; İşaya 56: 7; Yeremya 7: 11.

72- Markos 14: 21, 27.

73- İlahi 41: 8.

74- Zekeriya 13: 7.

75- Markos 16: 8. En eski elyazmalarında, Markos'un İncil-i Şerifi burada biter. İsa'nın dirilmelerini tasvir eden sonraki on iki ayetin sonradan eklendiği neredeyse kesindir.

76- Markos 1: 15. Bu, Yunancadan kelimesi kelimesine yapılmış bir tercümedir ve Kudüs İncilini takip etmez.

işlev gördüğü yanıtını verdi.⁷⁷ Toplumu korkmuştu ve öfkeliydi. Yahudi kardeşleri tarafından Tevrat ve peygamberleri terk etmekle suçlanıyor,⁷⁸ sinagoglarda hırpalanıyor, yaşlıların kürsüleri önüne sürükleniyor⁷⁹ ve Son gelmeden önce işkence görüp öldürülmeleri bekleniyordu.⁸⁰ Dolayısıyla Matta, Hristiyanlığın sadece Yahudi geleneğiyle uyumlu değil, aynı zamanda onun zirvesi olduğunu göstermek konusunda istekliydi. İsa'nın yaşamındaki her olay, "kutsal metni tamamen erdirmek için" meydana gelmişti. Ishmael (İsmail), Samson ve Isaac (Ishak) gibi, onun doğumu da bir melek tarafından duyurulmuştu.⁸¹ Çölde baştan çıkarılmaya çalışıldığı kırk gün, İsraillilerin yabandaki kırk gününe koşuttu; İşaya onun mucizelerini önceden söylemişti.⁸² En önemlisi, İsa büyük bir Tevrat öğretmeniydi. Mesih çağının yeni yasasını, Musa gibi, bir dağın tepesinde bildirmiş,⁸³ Yasa ve Peygamberleri yok etmeye değil, tamamlamaya geldiğinin altını çizmişti.⁸⁴ Yahudiler artık Tevrat'ı eskisinden daha kararlı bir şekilde izlemeliydi. Onlar için cinayet işlemekten sakınmak artık yeterli değildi; öfke bile duymamalıydı. Zina sadece yasaklanmakla kalmıyordu; bir adam, bir kadına şehvetle bile bakmamalıydı.⁸⁵ Eski kısasa kısas kuralı (göze göz, dişe

77- Matta 13: 31-50.

78- Matta 5: 17.

79- Matta 5: 11; 10: 17-23.

80- Matta 24: 9-12.

81- Tekvin 16: 11; Hâkimler 13: 3-5; Tekvin 17: 15-21.

82- Matta 8: 17; İşaya 53: 4.

83- Matta 5: 1.

84- Matta 5: 19.

85- Matta 5: 21-39.

diş) yerini başka bir talebe bırakmıştı: Yahudiler artık diğer yanaklarını çevirmeli ve düşmanlarını sevmeliydi.⁸⁶ İsa, tıpkı Hosea gibi, şefkatin ritüelleri takip etmekten daha önemli olduğunu ileri sürmüştü.⁸⁷ Hillel gibi, Altın Kuralı vaaz etmişti.⁸⁸ İsa, Süleyman, Yunus ve tapınaktan daha büyüktü.⁸⁹ Matta'nın zamanındaki Ferisiler, Tevrat çalışmasının Yahudileri daha önce tapınakta karşılaştıkları ilahi varlıkla (*Shekhinah*) tanıstıracağını öne sürmüştü: "İki kişi birlikte otursun ve Tevrat'ın kelimeleri onların arasındaysa, *Shekhinah* onların ortasında yer alır."⁹⁰ İsa da söz vermişti: "İki ya da üç kişinin benim adıma toplandığı yerde, aralarında olacağım."⁹¹ Hristiyanlar *Shekhinah*'la artık tapınak ve Tevrat'ın yerine geçmiş olan İsa üzerinden karşılaşacaktı.

Luka, İncil-i Şerif'in yanında, Elçilerin İşleri'nin bazı kısımlarını da yazmıştı. İsa ve takipçilerinin dindar Yahudiler olduğunu gösterme konusunda o da istekliydi. Aynı zamanda da İncil-i Şerif'in herkese yönelik, herkes için, Yahudiler ve gayri Yahudiler, erkekler kadar kadınlar, fakirler, vergi toplayanlar, iyi Samiriyeli⁹² ve müsrif oğul⁹³ için olduğunu

86- Matta 5: 38-48.

87- Matta 9: 13; Hoşea 6: 6; krş. Aboth de Rabbi Nathan 1. 4.11a.

88- Matta 7: 12; krş. B. Shabbat, 31a.

89- Matta 12: 16, 41, 42.

90- M. Pirke Avoth, 3: 3, C. C. Montefiore ve H. Loewe (editörler), *A Rebbi-nic Anthology*, New York, 1974, s. 23.

91- Matta 18: 20; Galambush, *Reluctant Parting*, s. 67-8.

92- Luka İncilinde bahsedilen, kimsenin yardım etmediği kişiye yardım eden Samiriyeli'nin hikâyesi; bu hikâyede geçen kişi daha sonra "The Good Samaritan/İyi Samiriyeli" şeklinde "yardımsever/iyiliksever" anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

93- Sadece Luka İncili'nde bulunan (Luka 15: 11-32) öykü.

vurguladı. Luka, bize kendi *pesher* tefsirlerinin Hristiyanlara yaşattığı ruhsal deneyime dair çok değerli bir ipucu vermiştir. Çarmıha gerilme olayından üç gün sonra Kudüs'ten Emmaus'a yürüyen iki İsa tilmizinin sembolik hikâyesini anlatmıştır.⁹⁴ Luka'nın zamanındaki birçok Hristiyan gibi, bu iki tilmiz de endişeli ve ümitsizdir fakat yolda onlara neden bu kadar dertli olduklarını soran bir yabancıya rast gelirler. Yabancıya, İsa'nın takipçileri ve O'nun Mesihliğinden emin olduklarını söylerler. Ama İsa, buna rağmen çarmıha gerilmiştir ve durumu daha da kötü kılan şey, cemaatlerindeki kadınların boş bir mezar ve melekler hakkında tuhaf hikâyeler yaymasıdır. Yabancı onları kibarca paylar: Mesih'in, görkemine kavuşmadan önce acı çekmesi gerektiğini anlamamışlar mıydı yoksa? Ardından, Musa'dan başlayarak, peygamberlerin "tam mesajını" izah etmeye başlar. Müritler, o akşam varacakları yere ulaştıklarında, yabancıya kendileriyle konaklaması için yalvarırlar. Yabancı, akşam yemeğinde ekmeği böldüğünde, tilmizler bir anda o kadar zaman boyunca İsa'yla birlikte olduklarını fakat "gözlerinin onu fark etmekten kaçındığını" anlarlar. O, görüş açılarından yitip giderken, "kutsal metni açtığında" kalplerinin için için nasıl "yandığını" anımsarlar.

Hristiyan *pesher*'i kökleri keder ve şaşkınlıktan gelen, doğrudan kalbe hitap eden ve onu aydınlatan ruhani bir disiplindi. Hristiyanlar "ikili ya da üçlü" gruplar halinde toplanır, Yasa ve Peygamberlerin İsa'yla ilişkisini tartışırlar-

94- Luka 24: 13-35; Galambush, *Reluctant Parting*, s. 91-2; Gabriel Josipovici, "The Epistle to the Hebrews and the Catholic Epistles", Robert Alter ve Frank Kermode (editörler), *The Literary Guide to the Bible* içinde, Londra, 1987, s. 506-7.

dı. Konuştukça, metinler “açılır” ve anlık bir aydınlanma getirirdi. Bu aydınlanma, tıpkı İsa’nın fark edildiği an kaybolması gibi, geçiciydi ama sonrasında görünür çelişkiler, bütünlüğün bir esrarengiz iması içinde beraberce kilitlenmiş kalırdı. Yabancı can alıcı bir rol üstlenmişti. Tilmizler, daha önce hiç görmedikleri birine açıldıklarında, bir güven hareketinde (*pistis*) bulunmuşlardı. Luka’nın *ekklesia*’sında, Yahudiler ve gayri Yahudiler bunu “öteki”ne el uzatarak buldular; gittikçe daha fazla *christos*’larıyla özdeşleştirdikleri *Shekhinah*’ı tecrübe ettiler.

Anadolu’daki bazı kiliseler İncil-i Şerif, Yuhanna’ya atfedilen üç mektup ve eskatolojik Vahiy kitabının temsil ettiği, farklı bir İsa anlayışı geliştiriyordu. Tüm bu “Yuhannacı” metinler İsa’yı, Tanrı’nın nihai vahyi olarak dünyaya inmiş enkarné Logos olarak gördü.⁹⁵ İsa, Tanrı’nın Kuzusu, Fısıh’ta tapınağın içinde kurban edilen kuzular gibi, dünyanın günahlarını alıp götüren bir kurbandı.⁹⁶ Topluluğu oluşturanlar, en önemli görevlerinin birbirlerini sevmek olduğuna inanmakla birlikte,⁹⁷ yabancıya el uzatmadılar. Bu cemaat kendini, “dünyaya” karşı kuşatılmış ve birbirine bağlanmış hissediyordu.⁹⁸ Varoluşun tümü, çatışan karşıtlara kutuplaşmış görünüyordu: Karanlığa karşı ışık, ruha karşı dünya, ölüme karşı yaşam ve kötüye karşı iyi. Kiliseler kısa süre önce acı veren bir hizipleşme yaşamıştı: Kimi üyeleri öğretileri “hoş görülemez” bulmuş ve “İsa’yla birlikte

95- Yuhanna 1: 1-5.

96- Yuhanna 1: 30.

97- 1 Yuhanna 4: 7-12; Yuhanna 15: 12-13.

98- Yuhanna 15: 18-27; 1 Yuhanna 3: 12-13.

yürümeyi bırakmıştı.”⁹⁹ İnançlılar dinden dönen bu kişileri Mesih’e karşı korkunç bir nefretle dolmuş “Mesih-karşıtları”¹⁰⁰ olarak gördü.¹⁰¹

Bu Hristiyan mezhebin üyeleri sadece kendilerinin doğru ve tüm dünyanın kendilerine karşı olduğuna inanmıştı.¹⁰² Özellikle Yuhanna’nın Incil-i Şerifi, yabancılara algılanamaz gelen özel bir sembolizme sahip bir “iç grup”a hitap ediyordu. İsa, “Yahudiler”e sürekli kendisini arayacaklarını fakat bulmakta başarısız olacaklarını söylemek durumundaydı: “Bulduğum yere gelemesiniz”.¹⁰³ Dinleyenleri sürekli şaşkınlığa kapılıyordu ama İsa, Tanrı’nın dünyaya nihai açılımı olduğundan, bu kabullenme eksikliği bir yarıydı: Onu reddedenler şeytanın çocuklarıydı ve karanlıkta kalacaklardı.

Yuhanna’ya göre, Musevilik kesinlikle sona ermişti. Onun sistematik betimlenmiş İsa’sı, Tanrı’nın İsrail’e verdiği her bir büyük vahyin yerini alıyordu. Bu andan itibaren, yükselmiş Logos, Yahudilerin ilahi varlıkla karşılaştığı yer olacaktı: Logos İsa, yerle bir edilmiş tapınağın işlevini üstlenecek ve Yahudilerin ilahi varlıkla karşılaştığı yer olacaktı.¹⁰⁴ Tapınaktan dışarı yürüdüğünde, *Shekhinah* da onunla birlikte çıkmıştı.¹⁰⁵ Suyun törensel olarak mihrabın üstüne döküldüğü ve tapınağın kocaman meşalelerinin yakıldığı

99- Yuhanna 6: 60–66.

100- Anti-christ, deccal. (ç.n.)

101- 1 Yuhanna 2: 18–19.

102- 1 Yuhanna 4: 5–6.

103- Yuhanna 7: 34; 8: 19–21.

104- Yuhanna 2: 19–21.

105- Yuhanna 8: 57.

Sukkoth (Çardak) festivali kutlandığında, İsa (Bilgelik gibi) yaşayan su ve dünyanın ışığının *kendisi* olduğunu haykırmıştı.¹⁰⁶ Fısıh Bayramı'nda¹⁰⁷ "yaşam ekmeği"nin *kendisi* olduğunu öne sürmüştü. Sadece Musa¹⁰⁸ ve İbrahim'den büyük değil, aynı zamanda ilahi varlığın beden bulmuş haliydi. Tanrı'nın yasaklanmış ismini telaffuz etme cesaretine sahipti: "İbrahim doğmadan önce, Ben varım (*Ani Waho*)."¹⁰⁹ Yuhanna, Sinoptiklerin aksine, İsa'yı din değiştiren gayri Yahudileri çekerken hiç göstermedi. Onun *ekklesia*'sı başlangıçta muhtemelen tamamen Yahudi'ydi ve din değiştirenler de, cemaatin tartışmalı ve potansiyel anlamda kâfirce görünen Hristiyanlığını "hoş karşılanamaz" bulan Yahudi-Hristiyanlardı.¹¹⁰

Vahiy kitabı Yuhannacı Hristiyanlığın öfkeli acılığını gözler önüne sermektedir. Yuhanna'nın İncil-i Şerifi'nde sürekli var olan düalizm, burada iyi ile kötü güçler arasındaki kozmik savaşa dönüşür. Şeytan ve yandaşları, Mikail ve onun cennetteki ordusuna hücum ederken, kötüler de dünyada iyilere saldırmaktadır. Tedirgin *ekklesia*'ya, kötü

106- M. Sukkah 4: 9; 5: 2-4; Yuhanna 7: 37-39; 8: 12.

107- Fısıh Bayramı: Mayasız ekmek bayramı. Fısıh, İbranice *Pesah*'tan gelir. Dokunmadan geçmek anlamına gelir. Tanrı'nın Mısır üzerine belalar verip İbranilere dokunmamasına atfen kullanılır. Mısır'dan çıkan Yahudilerin yanında maya bulunmuyordu; bu sebeple ekmekleri mayasızdı. Yahudiler, Mısır'dan çıkmalarını ve kölelikten kurtulmalarını mayasız ekmek yiyerek kutlarlar. (ç.n.)

108- Yuhanna 6: 32-6.

109- Yuhana 8: 58. *Ani Waho* ifadesi: Sukot ritüellerinde kullanıldı ve olasılıkla, *Shekhinah* için kullanılan bir terimdi; W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley, 1974, s. 294-5.

110- Galambush, *Reluctant Parting*, s. 291-2.

galip gelecek gibi görünmüştür fakat Vahiy'in yazarı Patmoslu Yuhanna,¹¹¹ Tanrı'nın en kritik noktada müdahalede bulunacağı ve düşmanlarını mağlup edeceği konusunda ısrar etmiştir. Patmoslu Yuhanna, inançlılar son günlerde kendilerini nasıl idare edeceklerini bilsinler diye, olayların gerçek durumunu "açığa çıkaran" özel bir "vahiy" (*apokalypsis*) almıştı. Vahiy, sürekli korku üzerinden bildiriyordu: Kilise Roma İmparatorluğu'ndan, yerel Yahudi cemaatlerinden ve rakip Hristiyan gruplardan korkuyordu. Ama yazarlar, onları temin ediyordu: Şeytan, sonunda yetkesini, denizin derinliklerinden yükselecek ve evrensel biat talep edecek bir Iblis'e verecekti. Daha sonra imdada Kuzu yetişecekti. Hristiyan şehitlerinin kanıyla sarhoş Babil Fahişesi gelse bile, melekler dünya üzerine yedi korkunç salgın salacak ve Söz, Iblis'le savaşmak ve onu bir ateş çukuruna fırlatmak için beyaz bir at üstünde savaşa girecekti. İsa, bin yıl boyunca azizleriyle birlikte dünyayı yönetecek ama sonra Tanrı, Şeytan'ı hapisten salacaktı. Barış yeniden sağlanıncaya ve Yeni Kudüs cennetten Kuzu'yla tanışmak için bir gelin gibi inene dek, daha fazla yıkım, daha fazla savaş olacaktı.

Vahiy, tüm Yuhannacı yazılar gibi kasten muğlaktır; simgeleri yabancılara kavranamaz gelir. Vahiy kitabı ağulu, zehirleyici bir kitaptır ve göreceğimiz üzere, Yuhannacı kiliseler gibi, kendini yabancılaşmış ve kızgın hisseden insanlara hitap edecektir. Aynı zamanda tartışmalı bir kitaptır ve kimi

111- Sıklıkla İlahi Yuhanna, Teolog Yuhanna veya Patmos Kartalı adlarıyla da anılan, bazı mezheplerce aziz kabul edilen ve Patmos adasında sürgün yaşayan kişi. Güncel İncil'in son kitabı (bölümü) olan Vahiy'in (Semavi Açıklama) yazarıdır.

Hıristiyanlar onu kanona dahil etme konusunda tereddüt duymuştur. Ama nihai düzeltmenler onu Yeni Ahit'in sonuna eklemeye karar verdiğinde, İbrani Kutsal Metinlerine yaptıkları *peshet* tefsirlerinin muzaffer finaline dönüştü. Vahiy kitabı, Hıristiyanlığın yükselişinin tarihi öyküsünü gelecek odaklı bir *apokalips*'e çevirmiştir. Yeni Kudüs, eskisinin yerini alacaktır: "Şehirde bir tapınak görmedim çünkü şehrin tapınağı, mutlak Efendi Tanrı ile Kuzu'ydu." Musevilik ve en kutsal sembollerinin yerini muzaffer, militan bir Hıristiyanlık almıştı.¹¹²

Bir nefret silsilesi Yeni Ahit boyunca vardır. Yazarları Yahudi olduğu için, Hıristiyan kutsal metinlerine anti-semitik demek isabetli değildir fakat yazıların birçoğu Yahudi dine karşı düş kırıklığıyla yüklüdür. Paul, Museviliğe karşı bu düşmanlığı paylaşmıyordu ama Yeni Ahit'in büyük kısmı, tapınağın yıkımının hemen sonrasını kapsayan, Yahudilerin keskin bir şekilde bölündüğü zaman diliminin kaygı, endişe ve sarsıntısını yansıtmıştır. Sinoptikler, gayri Yahudi dünyaya ulaşma kaygısıyla, Romalıları İsa'nın ölümle cezalandırılışı konusundaki sorumluluklarından kurtararak, git gide artan bir vurguyla, Yahudilerin suçu üzerlerine almaları gerektiğini öne sürdü. Museviliğe en olumlu bakan Luka bile, iyi İsrail (İsa'nın takipçilerinin temsil ettiği) ve bilmiş Ferisilerin örneklediği "kötü İsrail" arasında açık bir ayırım yaptı.¹¹³ Matta ve Yuhanna İncil-i Şeriflerinde bu eğilim daha da yerleşti. Matta, Yahudi halkını, İsa'nın ölümü için yüksek sesle bağırırken betimledi: "Onun kanı bizim ve ço-

112- Vahiy 21: 22-4.

113- Luka 18: 9-14.

cuklarımızın üzerinde olsun!”¹¹⁴ Anti-semitizmi Avrupa’da yüzyıllardır şifası bulmaz bir hastalık haline getiren pogromlara¹¹⁵ ilham vermiş kelimeler, bunlardır.

Özellikle Matta, Ferisilere karşı öfkeliydi: Onlar yasaya ruhunu tamamen reddedecek kadar takıntılı, kendilerini önemseyen riyakârlar, Hıristiyan kiliselerini yıkmaya niyetli “kör rehberler”, “kuluçkaya yatmış yılanlardı”.¹¹⁶ Yuhanna da Ferisileri kötü niyetli, baskıcı ve doğaları gereği kötüye bağımlı betimledi; İsa’ya karşı bilgi toplayan ve onun ölümünü planlayanlar, Ferisilerdi.¹¹⁷ Ferisilere karşı bu keskin nefretin sebebi neydi? Tapınağın yıkımından sonra Hıristiyanlar, gerçek Yahudi sesi olma konusunda düzenli bir çaba gösteren ilk gruptu ve başta önemli rakiplere sahip değilmiş gibi görünüyordular. 80’ler ve 90’larla birlikte Hıristiyanlar rahatsız edecek derecede sıradışı bir şeylerin meydana geldiğini fark ettiler: Ferisiler hayret verici bir uyanış başlatıyordu.

114- Matta 27: 25.

115- Rusça’dan gelme, Yahudilere ve (başta bir Yahudi mezhebi sayılan) Hıristiyanlara yönelik toplu katliamları tanımlayan kelime. Daha sonra genel anlamda katliamlar için kullanılmaya başlamıştır. (h.n.)

116- Matta 23: 1–33.

117- Yuhanna 11: 47–53; 18: 2–3. Tek saygıdeğer istisna, gizlice İsa’dan ders almaya gelen Farisi Nicodemus’tur.

Bölüm 4

Midraş

Kudüs kuşatmasının son günlerinde, Ferisilerin lideri Rabbi¹ Yohanan Ben Zakay'ın kapıları tutan Musevi partizanları geçmek için şehri bir tabut içinde terk ettiği söyleniyordu. Rabbi, savaş boyunca sürekli, Roma'ya karşı ayaklanmanın sadece beyhude değil, aynı zamanda da yıkıcı bir hareket ve dini korumanın politik bağımsızlıktan daha önemli olduğunu savunmuştu. Şehirden çıkınca Roma kampına gitti ve Vespasian'a Kudüs'ün güney batısındaki kıyı şehri Yavneh'yi Yahudi âlimler için güvenli bir bölge olarak ayırmasını istedi. Kudüs ve tapınağın yıkılışından sonra Ferisiler, yazmanlar ve rahipler, altmış yıldan fazla bir süre boyunca kayda değer bir dinî sentezin merkezi olacak

1- Ülkemizde ve diğer Müslüman toplumlarda, aynı anlama gelmemekle birlikte, Arapça "Tanrı" karşılığı Rab'la aynı kökten gelmesinden dolayı Müslüman coğrafyada Yahudilerin yanlış anlamadan çekinmeleri üzerine "Bilge kişi" anlamındaki "Haham" adıyla bilinegelmiş din bilgini ve adamı. (h.n.)

Yavneh'de toplanmaya başladı. Yohanan'ın dramatik kaçışında uyduruk öğelerin bulunduğu açıktır ama bir rabbinin felakete mahkûm şehrin dışında tabutun içinden çıkması gibi güçlü bir imge, kehanetsel bir andı çünkü Yavneh, yeni bir tür tapınak Museviliğinin, eskisinin küllerinden dirilmesini kesinleştirmişti.

Yine de Yavneh dönemi hakkında çok fazla şey bilmiyoruz.² Âlim topluluğu, başlangıçta Rabbi Yohanan ile iki yetenekli öğrencisi, Rabbi Eliezer ve Rabbi Joshua, sonradan Rabbi Akiba olmak üzere Ferisiler tarafından yönetildi. Ferisiler, 70 trajedisinden çok önce halkı, her kalp bir mabet, her ev reisi bir rahip olabilsin diye sanki tapınakta ibadet ediyormuş gibi yaşamaya teşvik etmişti. Ancak Ferisiler gerçek tapınakta da ibadet etmeyi sürdürmüş ve Yahudilerin bir gün o olmadan idare etmeleri gerekeceğini asla hayal etmemişlerdi. Yavneh'deki yıllar boyunca bile Yahudilerin yeni bir tapınak inşa edeceğine inanmış görünüyorlardı. Bununla birlikte ideolojileri 70 sonrasına daha uygundu çünkü gündelik yaşamlarını maneviyatlarının odak noktası haline gelmiş sanal bir tapınağın etrafında kurmuşlardı. Artık R. Yohanan ve ardından gelenler bu hayalî mabedi daha detaylı bir biçimde inşa etmeye başlayacaktı.

Yavneh'deki rabbilerin ilk görevi, tapınak yeniden inşa edildiğinde ibadet sürdürülebilsin diye geleneksel dinin ulaşılabilir tüm anı, uygulama ve ayinsel törelerini toparlayıp korumaktı. Diğer Yahudiler Roma İmparatorluğu'na karşı yeni isyanlar planlayabilir, Hristiyanlar İsa'nın tapınağın yerini aldığı konusunda ısrarcı olabilirdi. Fakat Ferisiler,

2- Donald Harman Akenson, *Surpassing Wonder, The Invention of the Bible and the Talmuds*, New York, San Diego ve Londra, 1998, s. 3 19-25.

Yavneh'de kendilerine katılan yazman ve rahiplerle birlikte, kayıp mabedin her detayını zihinlerinde tutmak için kahramanca bir çaba gösterecek ve aynı zamanda Tevrat'ı, kayda değer biçimde değişmiş dünyalarının ihtiyaçlarını karşılamak üzere gözden geçireceklerdi. Ferisilerin yeni Museviliğin tartışmasız liderleri haline gelmeleri için uzun yıllar geçmesi gerekecekti. 80'lerin sonlarına ve 90'lara gelindiğinde bazı Hristiyanlar kendilerini, bakışı birçok Yahudi'ye Incil-i Şerif'ten daha zorlayıcı ve özgün gelen Yavneh yüzünden ciddi tehdit altında hissetmeye başlamıştı. Ama gerçekte Ferisi girişimi erken dönem Hristiyan kiliseleriyle pek çok ortak noktaya sahipti. Ferisiler de kutsal metinleri araştırarak, başka bir tür tefsir bulacak ve yeni kutsal yazılar (bunların bir "Yeni Ahit" oluşturduğunu asla iddia etmeseler de) bir araya getireceklerdi.

İki ya da üç Ferisi birlikte Tevrat çalışması yaparken, Hristiyanlar gibi *Shekhinah*'ın ortalarında olduğunu gördüler. Ferisiler Yavneh'de Tevrat çalışmasının ilahi varlıkla karşılaşmak için temel araç sıfatıyla tapınağın yerini aldığı bir ruhaniliğin öncüsü oldular. Ama modern Incil âlimlerinin aksine, verili bir kutsal metin pasajının esas önemini yeniden bulmakla ilgilenmiyorlardı. Danyal gibi, taze anlam arayışı içindeydiler. Kutsal metnin tek bir yetkin okuması bulunduğu inanmıyorlardı. Dünya üzerinde olaylar meydana geldikçe, Tanrı bile kendi Tevrat'ını gerçek önemini keşfetmek için okumayı sürdürmek durumundaydı.³ Rab-biler, tefsirlerine, ikinci bölümde gördüğümüz üzere *darash* (araştırmak, aramak) fiilinden gelen *midrash* ismini verdi-

3- B. Berakhot 8b; 63b; B. Avodah Zarah 3b.

ler. Bir metnin anlamı apaçık olmazdı. Tefsirci onu aramaya çıkmalıydı çünkü bir Yahudi ne zaman kutsal metinde Tanrı'nın Sözü'yle yüzleşse, başka bir şeyi simgelediğini görürdü. Kutsal metin bitmek tükenmek bilmezdi. Rabbiler, Kral Süleyman'ın Tevrat'ın her bir ayetini tasvir etmek için üç bin adet mesel kullandığının ve her meselin bin beş adet yorumunu verebildiğinin (bu, kutsal metnin her birimi için üç milyon on beş bin olası ifade anlamına geliyordu) altını çizmekten hoşlanırdı.⁴

Gerçekten de, radikal anlamda, günün ihtiyaçlarını karşılamak üzere yeniden yorumlanamayacak bir metin ölü sayılırdı; kutsal metnin yazılı sözcükleri süreklilik gösteren tefsirle yeniden yaşam bulmalıydı. Ancak o zaman Tanrı'nın Tevrat'ında gizli ilahi varlığı ortaya çıkarabilirlerdi. Midraş, sadece entelektüel bir uğraş değildi ve çalışmanın kendisi asla tek amaç olmamalı, dünyadaki pratik eyleme ilham vermeliydi. Tefsirci, Tevrat'ı kendi özel durumuna uygulama ve cemaatindeki her bir bireyin koşuluna hitap ettirme görevine sahipti. Amaç hiçbir zaman sadece muğlak bir pasajı netleştirmek değil, günün önemli meselelerine değinmekti. Bir metni, uygulamaya dökmenin yolunu bulmadan anlayamazdınız.⁵ Rabbiler, kutsal metne *miqra* (Yahudileri harekete çağıran bir “çağrı”) ismini verdi.

Her şeyden öte, *midraş*, şefkat prensibi tarafından yönlendirilmeliydi. Birinci yüzyılın ilk yıllarında, büyük Ferisi bil-

4- Pesikta Rabbati 14: 9, çev.: William Braude, *Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts and Special Sabbaths*, 2 cilt, New Haven, 1988; Gerald L. Bruns, “Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation”, Robert Alter ve Frank Kermode (editörler), *The Literary Guide to the Bible* içinde, Londra, 1987, s. 630.

5- Bruns, “Midrash and Allegory”, s. 629.

gini Hillel, Babil'den, Ferisilik anlayışı daha sert olan rakibi Şamay'ın⁶ yanında ders verdiği Kudüs'e gelmişti. Bir gün bir paganın Hillel'e yaklaştığı, ona, eğer tek ayaküstünde dururken Tevrat'ın tümünü özetleyebilirse Museviliğe geçeceğine söz verdiği söylenirdi. Hillel tek ayaküstünde durarak yanıt vermişti: "Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma. Bu, Tevrat'ın tüm anlamıdır ve geri kalan her şey yorumdan ibarettir. Git, çalış."⁷ Bu, hayret verici ve kasten tartışmaya açık bırakılmış bir midraştı. Tevrat'ın özü, başka bir insana acı vermeyi disiplinli reddedişti. Kutsal metinlerdeki diğer her şey sadece "yorum", Altın Kural üzerine bir açıklamaydı. Hillel, tefsirinin sonunda bir *miqra*, bir eylem çağrısı dillendirmişti: "Git, çalış!" Rabbiler, Tevrat üzerine çalıştıklarında, yaptıkları metnin esas anlamını çarpıtmak anlamına gelse dahi, kutsal metinlerdeki tüm kurallar ve hikâyelerin kalbinde yatan şefkatin özünü ortaya çıkarmaya çalışmalıydı. Yavneh'nin rabbileri Hillel'in takipçileriydi. Yavneh döneminin lider âlimi R. Akiba, Tevrat'ın en büyük prensibinin Levililer'deki emir olduğunu ifade etmişti: "Komşunuzu kendiniz gibi sevin."⁸ Buna rabbilerden sadece biri, "Bu, Âdem'in soyuna ait rulodur" kelimelerinin daha önemli olduğunu, çünkü tüm insan ırkının birliğini açıkladığını öne sürerek karşı çıktı.⁹

Yohanan Hillel'in öğrencilerinden eğitim almıştı ve 70

6- Shammai. (ç.n.)

7- B. Shabbat, 31a, A. Cohen (editör), *Everyman's Talmud*, New York, 1975, s. 65.

8- Levililer 19: 11 üzerine Sifra.

9- Tekvin 5: 1; C. G. Montefiore, "Giriş", C. G. Montefiore ve H. Loewe (editörler), *A Rabbinic Anthology*, New York, 1974, s. xl.

felaketinden hemen sonra bu görüşü tapınak sonrası dünyanın sert gerçekliğine uyguladı. Bir gün, R. Joshua ile birlikte tapınağın kül olmuş yıkıntılarının önünden geçerken R. Joshua ıstırapla haykırmıştı: Yahudiler kurban ayinlerini burada gerçekleştiremeyecekse, günahlarını nasıl telafi edecek? R. Yohanan, onu, Tanrı'nın Hosea'ya söylediği sözlerle teselli etti: "Yas tutma, tapınakla eşit kefarete sahibiz, şefkatli işler yapmak gibi; söylendiği üzere: 'Arzuladığım şey sevgidir (hesed), kurban değil.'"¹⁰ Şefkat pratiği, günahları eski kefaret ayinlerinden daha etkin bir biçimde telafi edecek rahipsel bir eylemdi ve sadece özel bir rahip kastının koruması altında olmak yerine, sıradan halk tarafından da uygulanabilirdi. Yine de R. Yohanan'ın tefsiri Hosea'yı muhtemelen şaşırtırdı. Rabbi, esas bağlama daha yakından bakardı, Tanrı'nın Hosea'ya merhametli işlerden bahsetmediğinin farkına varırdı. *Hesed*, daha doğru bir biçimde, "sevgi" yerine "sadakat" olarak tercüme edilmelidir. Tanrı, insanların birbirlerine göstermesi gerektiği şefkatle değil, İsrail'in, kendisine borçlu olduğu inançsal bağlılıkla ilgileniyordu.

Yine de bu, metnin tarihsel bir açıklamasına girişmek yerine sarsıntı geçirmiş toplumunu teselli etmek isteyen R. Joshua'yı rahatsız etmedi. Tapınak için aşırı yas tutmanın gereği yoktu: Pratik merhamet eski törensel ritüelin yerini alabilirdi. Özgün hallerinde birbirleriyle ilgisi bulunmayan ama "zincirlendiklerinde" bütünsel birliklerini ortaya seren alıntıları ilintilendiren bir *horoz*, yani "zincir" inşa ediyordu.¹¹ MÖ III. yüzyılın saygıdeğer bir yüksek rahibi

10- Aboth de Rabbi Nathan, 1.4.11a, Montefiore ve Loewe (editörler), *A Rabbinic Anthology*, s. 430-1. Hosea 6: 6.

11- Michael Fishbane, *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneuti-*

Adil Simeon'un¹² iyi bilinen bir özdeyişiyle başladı: "Dünya üç şeye dayanır: Tevrat'a, tapınak ibadetine ve şefkatli işler yapmaya."¹³ Hosea'dan yapılan alıntı gibi, bu da pratik şefkatin Tevrat ve tapınak ibadeti kadar önemli olduğunu ispatlıyordu. Şefkat, tüm dünyayı destekleyen üçayaklı sehpanın ayaklarından biriydi; şimdi tapınak yok olduğuna göre, Tevrat ve merhamet daha önce hiç olmadıkları kadar önemli hale gelmişti. R. Yohanan bu görüşü desteklemek için Zebur yazarını alıntılardı (veya biraz yanlış alıntılardı): "Dünyayı inşa eden sevgidir."¹⁴ R. Yohanan, bu üç bağlantısız metni bir araya koyarken, Hillel'in öne sürdüğü gibi, merhametin aslında kutsal metin için merkezî olduğunu gösterdi: Bu gizli ilkeyi açığa çıkarmak ve ona ışık tutmak tefsircinin işiydi.

Horoz, rabbilerin midraşı için temeldi. Tefsirciye, Yahudilerin tapınakta bulduğu *shalom*'a ve Hristiyanların *peshet* tefsirinde tecrübe ettikleri *coincidenia oppositorum*'a benzer bir bütünlük ve tamlık sezgisi verdi. Rabbiler, Hristiyanlar gibi, Yasa ve Peygamberleri, onlara eski yazarların niyetleriyle pek az bağa sahip bir anlam vererek farklı biçimde okuyordu. R. Akiba bu yenilikçi midraşı kusursuz hale getirdi. Öğrencileri onun hakkında şu hikâyeyi anlatmaktan hoşlanırdı: R. Akiba'nın dehasının ünü cennetteki Musa'ya ulaşır. Musa bir gün dünyaya inmeye ve onun derslerinden birine katılmaya karar verir. Sekizinci sırada, diğer öğrenci-

cs, Bloomington ve Indianapolis, 1989, s. 37.

12- Ben Sirah, 50.

13- M. Pirke Avot, 1: 2.

14- İlahi 89: 2; Aboth de Rabbi Nathan, 1.4.11a, Montefiore ve Loewe (editörler), *A Rabbinic Anthology*, s. 430.

lerin arkasına oturur ve R. Akiba'nın açıklamalarının, kendisinin Sina Dağı'nda aldığı vahiy üzerine olduğu söylenmiş olsa da, onları anlaşılmaz bulur. Cennete geri dönerken, pişmanlık fakat gururla, "Oğullarım beni geçmiş," diye düşünür Musa. Fakat neden, diye iç geçirir. Neden Tanrı, Tevrat'ı Akiba'nın entelektüel itibarına sahip bir adama emanet edebilecekken, kendisine vermiştir?¹⁵ Bir başka rabbi, bunu daha az ve öz şekilde ifade eder: "Musa'ya gösterilmemiş meseleler R. Akiba ve meslektaşlarına gösterilmişti."¹⁶ Vahiy ilk ve son kez Sina Dağı'nda meydana gelmemişti; devam eden bir süreçti ve yetenekli tefsirciler metinde saklı bitmek tükenmek bilmez bilgeliği bulup çıkardıkça devam edecekti. Kutsal metin insani bilginin toplamını cenin halinde içeriyordu: "Her şeyi onun içinde" bulmak, mümkündü.¹⁷ Sina sadece bir başlangıçtı. Gerçekte, Tanrı Tevrat'ı Musa'ya verdiğinde gelecek nesillerin onu tamamlaması gerekeceğini biliyordu. Yazılı Tevrat bitmiş bir nesne değildi. İnsanlar tıpkı buğdaydan un çıkardıkları, ketenden giysi yaptıkları gibi onu mükemmelleştirmek için hünelerini kullanmalıydı.¹⁸

Kimi rabbiler R. Akiba'nın çok ileri gittiğini düşündüler. Meslektaşı R. Ishmael, onu kutsal metne kendi anlamını dayatmakla suçladı: "Aslında metne 'Ben yorumlayana dek sus' diyorsun'.¹⁹ İyi bir midraş, esas anlama mümkün

15- B. Menahoth, 29b.

16- M. Rabbah, Sayılar 19: 6.

17- M. Avoth, 5: 25; Fishbane, *Garments of Torah*, s. 38.

18- Eliyahu Zatta, 2.

19- Levililer 13: 47 üzerine Sifra, Fishbane, *Garments of Torah*, s. 115.

mertebe yakın olurdu ve R. Ishmael sadece tam anlamıyla gerekli olduğunda değiştirilmesi gerektiğini ileri sürdü.²⁰ R. Ishmael'in yöntemi saygı görüyordu fakat R. Akiba'nınki, kutsal metni açık tuttuğu için üstün geliyordu. Modern bir bilgin için bu metot haddini aşıyor görünür. Midraş, devamlı fazla ileri gitmekte, metnin bütünlüğünü ihlal eder görünmekte ve eskisini feda etme pahasına, yeni anlamlar aramaktadır.²¹ Ama rabbiler, kutsal metin Tanrı'nın sözü olduğundan, onun sonsuz olduğuna inandılar. Bir metinde keşfettikleri herhangi bir anlam, taze bir anlayış sunuyor ve topluma yarar getiriyorsa, Tanrı'nın niyeti dahilindeydi.

Rabbiler, Tevrat'ı açıklarken düzenli olarak kelimeleri düzeltir, öğrencilerine "bunu değil, şunu okuyun" derlerdi.²² Metni bu şekilde değiştirerek kutsal metne zaman zaman aslında olmayan bir şefkat unsuru verdiler. Bu, R. Akiba'nın en yetenekli öğrencilerinden biri olan R. Meir Tesniye'deki²³ bir kural üzerine tartışırken meydana geldi:

Bir adam, ölümle cezalandırılacak bir suç işlediyse ve onu bir ağaca astıysan, bedeni gece boyunca orada kalmamalıdır; onu aynı gün içinde gömmelisin çünkü asılmış kişi, Tanrı tarafından lanetlenmiştir (*qilelat Elohim*) ve sen, Tanrın Yehova'nın sana miras verdiği toprağı kirletmemelisin.²⁴

20- John Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature, An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge, 1969, s. 54-5.

21- Bruns, "Midrash and Allegory", s. 629.

22- Fishbane, *Garments of Torah*, s. 22-32.

23- Tesniye: Yasa Kitabı. (ç.n.)

24- Tesniye 21: 23.

Bu uygulamada kişisel çıkar söz konusuydu çünkü eğer İsrailliler toprağı kirletseydi, onu kaybedeceklerdi. Bununla birlikte, R. Meir, sözcük oyununa dayalı yeni bir okuma önerdi: “*qilelat Elohim* olarak değil, *qallat Elohim* (“Tanrı’nın acısı”) olarak okuyun,” dedi. R. Meir, yeni metnin, yaratıklarıyla birlikte acı çeken Tanrı’nın *pathos*’unu açığa çıkardığını ifade etti: “Bir insan büyük bir dert içindeyse, *Shekhinah* ne der? Âdeta şöyle der: ‘Başım ağrıyor, kolum ağrıyor.’”²⁵ Tevrat’ın en beklenmedik kısımlarında sevgi ve Altın Kural’ı bulmak mümkündü. Modern bir bilginin belirttiğı üzere, “Midraşçı yolculuk katı yasal kuralın etrafına bir şefkat katmanı örer” çünkü rabbi, öğrencilerini metni değiştirmeye çağırır; onlar da sonsuz ve aktif bir yeniden yorumlama sürecine katılırlar.²⁶ Aynı şey, R. Judah’nın, Tanrı’nın Zekeriya’ya söylediğı kelimelerini açıklayış biçimi için de geçerli: “Kim seni yaralarsa (yani İsrail’i), kendi (*eyno*) gözünü yaralar.” “*Eyno* (‘kendi’) olarak değil, *eyni* (‘benim’) olarak okuyun,” diye açıkladı R. Judah meslektaşlarına. Metin şimdi şefkatli bir Tanrı’nın insanların acısını paylaştığını söylüyordu: “Kim İsrail’i yaralarsa, Benim (*eyni*) gözümü yaralar.”²⁷

Kutsal metnin kesin bir yorumu olamazdı. Bu görüş, R. Eliezer’in, meslektaşlarıyla birlikte Tevrat’taki yasal bir hüküm (*halakha*) üzerine yaptığı zorlu bir tartışma sırasında, Yavneh’deki ilk günlerde ileri sürülmüştü. Meslektaşları görüşünü reddedince, R. Eliezer, Tanrı’ya kendisini

25- M. Sanhedrin, 6: 4–5.

26- Fishbane, *Garments of Torah*, s. 22-32.

27- Sifre Benidbar, Pisqa 84; Zekeriya 2: 12; Fishbane tercümesi, *Garments of Torah*, s. 30-31.

mucizelerle desteklemesi için yalvardı. *Mirabile dictu*,²⁸ bir keçiboynuzu ağacı, bulunduğu yerden iki yüz metre öteye hareket etti; bir kanaldaki su yokuş yukarı aktı ve çalışma evinin duvarları öyle şiddetli bir biçimde sallandı ki bina neredeyse yıkılacakmış gibi oldu. Diğer rabbiler yine de bu doğaüstü güç gösterisinden etkilenmediler. R. Eliezer, ümitsizlikle, hakemlik etmek üzere bir *bat qol* (“cennetten ses”) için yalvardı. İlahi ses nezaketle şöyle söyledi: “R. Eliezer’e karşı neden böylesiniz? *Halakah*, her zaman onun söylediği gibidir.” Rabbi Joshua, yine de Tesniye’den bir ayet alıntılı: “Cennette değildir”.²⁹ Tevrat, artık semavi dünyayla sınırlı değildi. Bir kez Sina Dağı’nda duyurulduğunda, artık Tanrı’ya aitlikten çıkmış, her bir Yahudi’nin devrolunmaz mülkiyeti halini almıştı. O halde, diye yorumladı sonraki bir rabbi, “Cennetsel bir sese dikkatimizi vermeyiz.” Üstüne üstlük Sina’da şöyle açıklanmıştı: “Çoğunluk karar verir”.³⁰ Dolayısıyla, R. Eliezer tek başına bir azınlık olarak, çoğunluğun oyuna baskın çıkamazdı. Tanrı, fikrinin geçersiz kılındığını duyunca güldü ve şöyle dedi: “Çocuklarım beni alt etti.”³¹

Bir midraştaki sınırlamalar, verili bir durumda metni algılamak ya da taze anlam bulmak açısından yetisiz tefsircinin güçsüzlüğüne bağlıydı.³² Altın Kural, aynı zamanda, nefret saçan her midraşın kanuna aykırı olduğu anlamına

28- Latince, söylemesi, anlatması muhteşem. (ç.n.)

29- Tesniye 30: 12.

30- Çıkış 33: 2, midraşa yorumlandığı gibi.

31- Baba Metziah, 59b, Montefiore ve Loewe (editörler), *A Rabbinic Anthology*, s. 340-41.

32- Tekvin Rabbah 1: 14.

geliyordu. Diğer bilgelere tepeden bakan ya da onların itibarını düşürmenin yollarını arayan kötü ruhlu bir yorumdan kaçınılmalıydı.³³ Midraşın amacı, R. Meir'in ifade ettiği gibi, Tevrat'ı kendi yararı için değil "Tevrat uğruna" çalışması gereken tefsircinin egosunu şişirmek değil, topluma hizmet etmektir. Rabbi, iyi bir midraşın uyumsuzluk yerine şefkat tohumları ektiğini çünkü kutsal metni düzgün bir biçimde çalışan kişinin sevgi dolduğunu ve diğer insanlara da neşe verdiğini söyleyerek devam etti: Bu kişi, "İlahi Varlığı ve tüm yaratıkları sever, İlahi Varlığı ve tüm yaratıkları hoşnut kılar". Tevrat çalışması, tefsirciyi, etrafındaki herkes bundan yararlansın diye, alçakgönüllülük ve korkuyla donatarak; dürüst, erdemli, doğru ve inançlı kılarak dönüşüme uğratır. "Tevrat'ın gizemleri ona gösterilir," diye sözünü tamamladı R. Meir, "coşup taşmış bir şelale ve sonu gelmeyen bir sele dönüşür... Onu muhteşem kılar ve tüm yaratımın üstüne çıkarır."³⁴

Yehova, Yeremya'ya, "Sözüm ateş gibi yakmaz mı?" diye sormuştu.³⁵ Midraş, Tevrat'ın yazılı sözlerinde keşfedilmemiş yatan ilahi ışığı salıvermişti. Bir gün, R. Akiba öğrencisi Ben Azzai'nin, Tevrat'ı yorumlarken etrafında yanan, ateşten bir nur çemberiyle sarmalandığını duydu. Aceleyle olayı araştırmaya gitti; Ben Azzai, ona sadece *horoz* pratiği yaptığını söyledi:

33- B. Sanhedrin, 99b.

34- A.g.y.

35- Yeremya 23: 29.

Sadece Tevrat'taki sözleri birbirine, sonra Peygamberlerin sözleriyle ve Peygamberlerle de Yazıları ekliyordum; sözler, Sina Dağı'nda teslim edildiklerindeki gibi coştular; tıpkı esas anlam-ları gibi tatlıydılar.³⁶

Sina vahyi, bir Yahudi ne zaman metinle yüzleşse, ona kendini açıp kendi durumuna uygulasa, yenileniyordu. Ezekiel gibi, midraşçı da metni sindirdiğinde ve tamamen kendinin kıldığında, Tanrı'nın Söz'ünün bal kadar tatlı ol-duğunu ve dünyayı alevlerle tutuşturduğunu gördü.

Eski rabbilerin pek çoğu gibi, Ben Azzai de bir gizemciydi (mistik). Bu rabbiler, Hezekyel'in Tanrı'nın "gölkemini" (*kavod*) imgeleminde görüşü üzerine yaptığı değerlendirmeyi, kendilerini başkalaşmış bir zihin evresine götüren egzersizler yaparak (oruç, başlarını dizlerinin arasına koymak, Tanrı'ya fısıltıyla şükretmek) düşünmekten hoşlanırlardı. Cennetsel tahtı üstündeki "gölkem"i görene dek, sanki yedi kat göğün üzerinden uçuyorlardı. Bu mistik yolculuk, yine de tehlikelerle doluydu. Çok eski bir öykü, dört bilgenin nasıl "*pardes*"e, Cennet Bahçesi'ni çağrıştıran sembolik bir "meyve bahçesi"ne girmeye çalıştıklarını anlatır. Ben Azzai, bu ruhani evreye ölümünden önce ulaşmayı başarmış ancak diğer mistiklerden ikisi, bu deneyimden ruhsal ve zihinsel anlamda zarar görmüştü. Sadece R. Akiba, zarar görmeden kurtulma olgunluğuna sahipti ve hikâyeyi anlatacak kadar uzun yaşayacaktı.³⁷ R. Akiba, özellikle Neşideler Neşidesi'nin bu *ekstasis*'e eriştirici özellikte olduğunu

36- M. Neşideler Neşidesi Rabbah 1.10.2; Bruns, "Midrash and Allegory", s. 627; Fishbane, "Midrash and the Nature of Scripture", s. 19.

37- B. Hagigah 14b; T. Hagigah 2: 3-4; J. Hagigah 2: 1, 77a.

düşündü. Neşideler Neşidesi, Tanrı'nın insanlarına duyduğu sevgiyi simgelemekle kalmıyor, mistiğin kalbinde yakıcı bir gerçeklik kılıyordu. R. Akiba, şöyle açıkladı: "Zamanın tümü, Neşideler Neşidesi'nin Israil'e yerildiği gün kadar etmez. Tüm Yazılar (*Kethuvim*) kutsaldır. Neşideler Neşidesi, Kutsalların Kutsalı'dır."³⁸ Neşide, R. Akiba'nın iç dünyasında, ilahi varlığın eski tahtında oturduğu tapınak bölmesinin yerini almıştı.

Diğer rabbiler, Yehova'nın Ruhunu, içlerinde ve etraflarındaki heyecanlandırıcı bir ilahi varlık olarak tecrübe ettiler. Bir keresinde, R. Yohanan, öğrencileriyle Ezeziel'in görüşünü tartışırken, gökten bir ateş indi ve bir *bat qol* Tanrı'dan özel bir görev aldığını ilan etti.³⁹ Ama ateş biçimindeki Kutsal Ruh, beraberce kutsal metne ait ayetleri birleştirdikleri *horoz*'la meşgulken, tıpkı Pentecost'ta İsa'nın müritleri üstüne indiği gibi, R. Yohanan ve R. Eliezer'in üstüne de inmişti.⁴⁰

Bu evrede rabbiler içgörülerini henüz yazıya dökmemişlerdi. Anlaşıldığı kadarıyla, R. Akiba ile R. Meir'in malzemeyi ezber kolaylığı için parçalara bölmelerine rağmen, ezbere derledikleri anlatıları öğrenmiş ve bunları sözlü nakletmişlerdir.⁴¹ Bu kıymetli ilmi yazmak onlara riskli gelmişti. Kitap, tapınak gibi yakılabilir ya da Hristiyanların eline düşebilirdi; ilim, bilgelerin zihinlerinde ve kalplerinde

38- M. Tohorot; Yadayim 3: 5, çev.: Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, Londra, 1993, s. 253.

39- Levililer Rabbah 8: 2; Sotah 9b.

40- J. Hagigah 2: 1.

41- T. Sanhedrin 11: 5; T. Zabiim 1: 5; T. Maaser Sheni 2: 1; Bowker, *The Targums*, s. 49-53.

daha güvendeydi. Ama rabbiler söylenen sözü de önemsediler. Bu sözlü metinleri ezberleyerek öğrenmeyi başarmış Yavneh mezunları, *tannaim*, “tekrarcılar” adıyla bilinirdi. Tevrat’ı yüksek sesle söyler ve midraşlarını söyleşi içinde geliştirirlerdi. Çalışma Evi, hararetli tartışmalar ve gürültülü müzakerelerle doluydu.

Ama 135 yılına gelindiğinde, rabbiler daha kalıcı bir yazılı kayıta ihtiyaç duydu. İmparator Hadrian, Yahudileri modern Greko-Romen dünyaya sürüklemeye yönelik bir girişim kapsamında, Kudüs’ün kalıntılarını temizletip kutsal bölgede modern bir şehir kurmaya niyetlendiğini duyurdu. Sünnet, rabbilerin eğitimi ve Tevrat’ın öğretilmesi, kanun tarafından yasaklandı. Dikbaşı Yahudi asker Simeon bar Koseba, Roma’ya karşı bir isyan başlattı ve Onuncu Lejyonu Kudüs’ten çıkarmayı başardığında, R. Akiba onu Mesih olarak selamladı. R. Akiba, öğretmeyi bırakmayı reddetti; Romalı otoritelerce idam edildiği söylenir. Bar Koseba isyanı 135 yılında Hadrian tarafından kanlı bir biçimde bastırıldı.⁴² Binlerce Yahudi öldü; tapınağın yıkıntıları olduğu gibi kaldı fakat yeni şehir inşa edildi. Yahudiler’in Yahuda’da yaşaması yasaklandı ve Filistin’in kuzeyine yerleştirildiler. Yavneh’deki akademi kapatıldı ve rabbi kadrosu dağıtıldı. Ama bu durum, Yahudi karşıtı uygulamaları yumuşatan İmparator Antoninus Pius’un (158-161) yönetimi altında düzeldi ve rabbiler, Aşağı Galile’deki Usha’da yeniden bir araya geldiler.

Bar Koseba isyanının feci sonucu rabbileri dehşete düşürmüştü. Mistik R. Simeon ben Yohay gibi birkaç radikal,

42- Dio Cassius, *History*, 69: 2.

Roma'ya karşı seferberliğe devam etti fakat pek çoğu politikadan elini ayağını çekti. Rabbiler, artık Mesihliğe karşı ihtiyathydı ve ruhun tehlikeli uçuşları yerine disiplinli bir yaşam seçerek, insanları mistik pratiklere teşvik etmiyorlardı. Usha'da, İkinci Tapınak döneminin Yazılarından (*Kethuvim*) son bir seçim yaparak İbrani Incilinin kano-nunu oturtttular.⁴³ Daha ciddi tarihsel çalışmalar seçtiler; Tarihler, Esther, Ezra ve Nehemya'yı seçerek, apokaliptik fantezileri reddettiler. Bilgelik türünden de Meseller, Derlemeci, Neşideler Neşidesi ve Eyüp'ü seçip, Ben Sirah'ı dahil etmediler. Bundan böyle *Torah*, *Neviim* (Peygamberler) ve *Kethuvim*'den oluşan Incil, TaNaKh adıyla bilinecekti.

135 ile 160 yılları arasında rabbiler, Mişna (*Mishnah*) ismini verdikleri, Yavneh'de topladıkları anlatıların bir antolojisi olan ve R. Akiba ile R. Meir'in artık yazıya dökülmüş planına göre düzenledikleri, tamamen yeni bir kutsal metin yaratmaya başladılar.⁴⁴ Rabbiler, sonunda kendilerine tapınağın asla yeniden inşa edilmeyeceğini itiraf ettiler; böylece metne, çoğu kült ve festivallerle ilgili olan bir yığın yeni malzeme eklediler. İbrani terimi *mishnah*, "tekrarlayarak öğrenmek" anlamına geliyordu: Yeni kutsal metin, yazılı biçimi alsa da, sözlü bir çalışma olarak kavranıyordu ve öğrenciler onu ezberlemeyi sürdürdü. Mişna, yaklaşık 200 yılında Patrik R. Judah tarafından tamamlandı ve rabbilerin Yeni Ahit'i haline geldi. Yeni Ahit, Hristiyan kutsal metinleri gibi, Tanakh'ı sonsuza dek yitip gitmiş bir tarih dönemine

43- Geleneksel olarak bunun Yavneh'de yapıldığına inanılır fakat bu gelişmeyi, yazılı kutsal metne daha bağlı Usha dönemine ait görmek için kanıtlar bulunmuştur.

44- Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 324-5.

ait fakat tapınak sonrası Museviliği yasallaştırmak açısından kullanılabilir görüyordu. Ama benzerlik burada sona eriyordu. Tarih, hikâye ya da teoloji yoktu. Mişna, basitçe, yasal kuralların zorlu bir toplamasıydı ve altı *Sederim* (Buyruk) halinde düzenlenmişti: *Zeraim* ("Tohumlar": Dualar, kutsamalar ve zirai hükümlerle ilgili), *Moed* ("Festival": Sebt ve bayram günleriyle ilgili hükümler), *Nashim* ("Kadınlar": Kadınlar ve boşanma ile ilgili hükümler), *Niziqin* ("Zararlar": Ceza ve medeni kanunla ilgili hükümler), *Qodeshim* ("Kutsal Şeyler": Kurban törenleri, tapınak ve perhiz kuralları ile ilgili hükümler) ve *Tohoroth* ("Temizlikler": Ölülerinki dahil kirlilik ve temizlik, rahiplerin ayinsel temizliği ve aile temizliği [âdet kuralları] ile ilgili hükümler). Bunlar daha sonra altmış üç risaleye bölünüyordu.

Mişna, İbrani kutsal metinlerini alıntılar için tek bir olanağı kaçırmamış Yeni Ahit'in aksine, Tanakh'tan gururlu bir biçimde uzak kaldı. Incil'den çok nadir alıntı yaptı ve öğretisine çok nadir başvurdu. Mişna, yetkesinin Musa'dan geldiğini öne sürmedi, kökenlerini ya da gerçekliğini hiç tartışmadı; gururlu bir biçimde, yetkisinin sorgulamanın ötesinde olduğunu varsaydı.⁴⁵ Tevrat'ın soluk alıp veren, canlı, somut örnekleri sıfatıyla rabbiler, Tanrı'nın iradesini yorumlamada üst seviyede yetkindi ve Incil'den destek almaya ihtiyaçları yoktu.⁴⁶ Mişna, Yahudilerin neye inandıklarıyla değil, nasıl davrandıklarıyla ilgiliydi. Tapınak git-

45- M. Yadayim 4: 3; M. Edayyoth 8: 7; M. Peah 2: 6; M. Rosh Hashanah 2: 9. Mişna, *halakoth*'una Musa'ya ait bir referansta bulunur fakat bunları Musa'dan ya da Sina'dan aldığını iddia etmez; Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 302-303.

46- Cantwell Smith, *What Is Scripture?* s. 116-17.

mişti ama *Shekhinah* halen İsrail'in ortasıındaydı. Rabbilerin görevi, tapınak hâlâ ayaktaymışçasına, Yahudilerin kutsallık içinde yaşamalarına yardım etmekte.

Altı Buyruk, bir tapınak gibi yapılandırılmıştı.⁴⁷ İlk ve son buyruklar, yani *Zeraim* ile *Tohorot*, sırasıyla toprağın kutsallığı ve insanların kutsallığı üzerineydi. *Nashim* ile *Niziqin*, Yahudilerin özel, aile içi yaşamları ve iş ilişkilerini düzenlerdi. Bununla birlikte, ikinci ve beşinci Buyruklar *Moed* ve *Qodeshim*'in konusu, tapınaktı. Neredeyse tamamen Usha'da derlenmiş bu iki *Sederim*,⁴⁸ tüm binanın dayandığı paralel, yük taşıyan iki sütun gibiydi. Kaybedilmiş tapınaktaki tanıdık ayrıntıları sevgiyle hatırlatıyorlardı: Her odanın ne için kullanıldığını, yüksek rahibin şarabını nerede tuttuğunu... Gece bekçileri nasıl hareket ederdi? Bir rahip, görev başında uykuya dalarsa ne olurdu? Bu şekilde tapınak, Yahudilerin zihinlerinde yaşamaya devam edecek ve Yahudi yaşamının merkezi kalacaktı. Mişna'nın öne çıkardığı eski tapınağın kurallarını incelemek, ayin yapmakla eşitti.⁴⁹

Erken dönem Ferisiler için tapınak hâlâ ayaktaırken rahip olarak yaşamakla geriye birkaç yanık yıkıntı kalmışken rahiplik yapmak bambaşka şeylerdi. Yeni maneviyat, tefsir anlamında kahramanca bir yadsıma talep ediyordu. Bununla birlikte Mişna, sadece geçmişe dönüp bakmadı. Binlerce yeni kural, tapınağın sanal varlığının imalarını ortaya serdi.

47- Jacob Neusner, *Medium and Message in Judaism*, Atalanta, 1989, s. 3; "The Mishnah in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds", *Journal of Biblical Literature* içinde, 11, Yaz 1993; Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 305-20.

48- Jacob Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago, 1981, s. 87-91, 97-101, 132-137, 150-53.

49- B. Menahoth, 110a.

Yahudiler rahip gibi yaşayacaklarsa, gayri Yahudiler konusunda nasıl bir tutum sergileyeceklerdi? Artık evdeki temizlik kurallarını yönetmek gibi rahipsel bir görev edinmiş kadınların rolü neydi? İnsanlar, verdiği ruhani deneyimi yaşamasaydı, rabbiler onları asla bu güç kuralları izlemeye ikna edemezdi.

Mişna tamamlandıktan yaklaşık elli yıl sonra, yeni bir metin, bu sözlü geleneğe, Sina Dağı'na uzanan ruhani bir soy sağladı.⁵⁰ *Pirke Avoth* (Ataların Özdeyişleri)⁵¹ yazarı, Usha ve Yavneh rabbilerinden geçmişe, Tevrat'ı Hillel ve Şamay'dan öğrenen R. Yohanan ben Zakay'a uzanan çizgiyi takip etti. Sonra, öğretinin, İkinci Tapınak dönemine ait seçkin bilgilerinin oluşturduğu nesiller boyunca nasıl geçtiğini gösterdi ve Tevrat'ı peygamberlerden almış "Büyük Birliğin" üyeleriyle tamamladı. Peygamberler, Vaat Edilmiş Toprakları elde etmiş "yaşlılar" tarafından eğitilmişti;⁵² yaşlılar Yeşu'dan, Yeşu Musa'dan, anlatının kaynağı Musa ise Tevrat'ı Tanrı'nın kendisinden almıştı.

Soyağacının gerçeklere dayanması niyetlenen bir şey değildi; tüm *mythos* gibi, o da tarihsel anlamda kesin bilgi yerine anlamla ilgileniyordu ve dini bir deneyim betimliyordu. Yahudiler, Tevrat'ı Mişna'ya göre incelediklerinde, kendilerini, sanki geçmişin tüm büyük bilgeleri ve Tanrı'nın kendisiyle süregiden bir konuşmaya katılıyor gibi hissediyorlardı. Bu, rabbi Museviliğinin esas mitlerinden biri halini alacaktı. Bir değil, iki adet Tevrat mevcuttu; yazılı ve

50- Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 329-39.

51- Ataların Etikleri olarak da anılır. (ç.n.)

52- Yeşu 24: 51.

sözlü. İkisi de Sina Dağı'nda Musa'ya verilmişti. Tevrat, bir metinle sınırlandırılmazdı; her nesilden bilgelerin yaşayan sesleriyle yeniden canlandırılmalıydı. Rabbiler, Tevrat üzerinde çalışırken kendilerini, Sina üstünde, Musa'nın arkasında duruyormuş gibi hissettiler. Vahiy açığa çıkmayı sürdürüyordu; geçmiş, şimdi ve gelecekteki tüm Yahudilerin algılarının Tanrı'dan gelmiş olduğu, yazılı Tevrat'ın Musa'ya verildiği kadar kesindi.⁵³

Roma İmparatorluğu'ndaki Yahudilerin durumu, İmparator Konstantin'in 312'de Hristiyanlığa geçmesiyle kötüleşti. Bar Koseba isyanından sonra, *christos* geri dönmeyince, Yahudi-Hristiyanlık gittikçe önemini yitirmişti ve kiliseler artık büyük ölçüde gayri Yahudi'ydi. II. Theodosius (401-50), Hristiyanlığı imparatorluğun resmi dini yaptığında, Yahudilerin sivil ya da askeri görevlerde bulunmaları ve sinagoglarda İbranice konuşulması yasaklandı. Fısıh, Paskalya'dan önceye denk gelirse, Yahudiler bayramı doğru zamanda kutlayamıyordu. Rabbiler, müritlerini "Tevrat için bir çit inşa etmeye" teşvik eden bilgelerin *Pirke Avot*'taki buyruklarına uyarak karşılık verdi.⁵⁴ Yaşayan Tevrat'ı miras alınmış, sadık yorumla kuşatan daha fazla kutsal metin ürettiler. Onu, tapınak mahkemesinin bir zamanlar Kutsallar Kutsalı'nı koruduğu gibi, düşmanca bir dünyadan korudular.

Mişna'ya bir "ek" olan Tosefta, 250 ile 350 yılları arasında Filistin'de derlendi: Bu, Mişna hakkında, açıklama üstüne açıklama yapan bir yorumdu. Aşağı yukarı aynı zamanda,

53- Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York, 1995, s. 46.

54- *Pirke Avot*, 1: 1; 3: 13, Jacob Neusner (çev.), *The Mishnah, A New Translation*, New Haven, 1988.

yine Filistin'de yazılan Sifra, Yahudileri Tanakh'tan ayırıyor gibi görünen akımı tersine çevirmeye çalıştı ve sözlü Tevrat'ı yazılı Tevrat'a göre ikincil konuma getirmeye girişti. Ama iki Talmud, Yahudilerin kendilerini bu yolu seçmeye eğilimli hissetmediğini netleştirdi. *Yerushalmi* adıyla bilinen Kudüs Talmud'u, Yahudi toplumu için oldukça kötü bir dönemde, beşinci yüzyılın başlarında Filistin'de tamamlandı. *Talmud*, öğrenmek anlamına gelir ancak *Yerushalmi*, Mişna'nın Tanakh'tan gururlu bir biçimde bağımsız oluşunu yumuşatsa da, Incil'e değil, Mişna'ya yakınlaştı.⁵⁵ *Yerushalmi*, Incil'den daha sık alıntı yaptı ve Incil'in yasanın tek yargıcı olmasına asla izin vermese de, hukuki kuralları için sık sık kutsal metne bağlı bir kanıt talep etti. Yasal durumlar, ilkeler kadar gerçekleri de kapsardı ve Tanakh, bu gerekli bilgiyi sağlayamamıştı. Buna karşın, *Yerushalmi*'nin altıda biri, sert yasal yapıyı insancıllaştırmaya yardımcı kutsal metin tefsirleri ve büyük rabbiler hakkında hikâyecikler de içeriyordu.

Filistin'deki sefil koşullar, gelişim sürecinde bir iş olarak nitelenebilecek *Yerushalmi*'nin tamamlanmasını engellemiş olabilir. Bununla birlikte, altıncı yüzyıl sırasında, Babil Yahudileri daha tatmin edici ve bütünlüklü bir Talmud üretti.⁵⁶ Filistin ve Babil rabbileri arasında sürekli bir alışveriş olagelmışti. İranlı hükümdarlar Hristiyan imparatorlardan daha liberaldi; dolayısıyla, Babil Yahudileri kendi meselelerini resmen atanmış sürgünlerin bağlı bulunduğu otorite altında idare etme özgürlüğüne sahiplerdi. Filistin'deki Ya-

55- Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 361-2.

56- A.g.y., s. 366-95.

hudi halkı çöktükçe, Babil, Yahudi dünyasının entelektüel merkezi haline geldi. *Bavli* adıyla bilinen Babil Talmud'u bu daha uygun koşulları yansıtan sessiz bir güvene sahiptir. *Bavli*, rabbi Museviliği'nin anahtar metni haline gelecekti. O da, *Yerushalmi* gibi, Mişna üzerine bir yorumdu (*gemara*) fakat Sözlü Tevrat'ı desteklemek için kullanılan Tanakh'ı görmezden gelmiyordu. *Bavli*, yazar-editörleri tarafından Ibrani Incili'nin tamamlanmış hali, değişmiş dünya için yeni bir vahiy sıfatıyla nitelendiğinden, Yeni Ahit'le bazı açılardan benzerdi.⁵⁷ *Bavli* de, Yeni Ahit gibi, daha eski kutsal metinlere yaklaşımında çok seçiciydi; Tanakh'ın sadece yararlı bulduğu kısımlarını alıp kalanını görmezden geldi.

Bavli yorumu, Mişna boyunca bölüm bölüm, sistematik olarak devam etti. *Gemara*, sadece Incil'e değil, hahamların fikirlerine, tarihe, teolojik yansımalara ve hukuk ilmine de başvurdu. Bu metot, öğrenciyi, yazılı ve sözlü gelenekleri bütünleştirmeye zorladı; böylece, bu iki gelenek zihinde bir araya gelecekti. *Bavli*, Mişna'dan daha eski birçok malzemeyi bünyesinde barındırıyordu fakat içeriği genellikle yeniydi. Bu şekilde, öğrenci hem Mişna hem Incil üzerine görüşünü değiştiren taze bir bakış açısı kazandı. *Bavli*, eski metinlere saygı gösteriyordu fakat hiçbirini çok kutsal görmüyordu. Yazar-editörler, kimi zaman yorumlarında bir rabbiyi diğeriyle karşı karşıya getirerek, Mişna'nın kanununu ters yüz edip iddia ve delillerindeki ciddi boşlukların altını çizdiler. Aynı şeyi Incil'de de yaptılar; metinlerdeki eksikliği dikkat çekip⁵⁸ esin almış yazarların ne

57- Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, New York, 2005, s. 67-8.

58- B. Yoma, 81a.

söylemiş olması *gerektiği* üzerine öneriler getirdiler.⁵⁹ Hatta Incil'e ait bir yasayı, kendilerine daha uygun gelen kural-larla değiştirdiler.⁶⁰ Tıpkı Yeni Ahit'in Hristiyanların Eski Ahit okumalarını değiştirmesi gibi, Bavli'yle birlikte okunduğunda Incil de dönüşüme uğruyordu. Incil'e ait metinler gemaraya dahil edilmiş olsaydı kendi kavramlarıyla ve Incil'e ait bir bağlamda asla tartışılmaz, her daim Mişna'nın bakış açısından okunurdu. Hayfalı R. Abdini'nin ifade ettiği gibi, rabbiler, artık yeni peygamberlerdi: "Tapınağın yok edildiği gün, kehanet peygamberlerden alındı ve bilgelere verildi."⁶¹ Tevrat, bu minvalde, iki dünyevi biçimde beden bulmuş, aşkın bir gerçeklikti: Yazılı bir kutsal metin ve sözlü bir gelenek.⁶² İkisi de Tanrı'dan gelmişti; ikisi de gerekliydi. Buna karşın rabbiler Sözlü Tevrat'a ayrıcalık tanıdılar çünkü yazılı bir metin, katılığı ve geriye dönük bir bakışı teşvik ederken, konuşulan söz ve sonsuza dek değişim halini koruyacak düşünce akımları, Söz'ü değişen şartlara karşı daha duyarlı kılacaktı.⁶³

Bavli'de birçok ses duyarız: İbrahim, Musa, peygamberler, Ferisiler ve rabbiler. Bunlar, içinde bulundukları tarihsel dönemleriyle sınırlandırılmamışlar, sanki birbirleriyle, genelde şiddetle fikir ayrılığına düşerek, yüzyıllardır tar-

59- Davod Kraemer, *The Mind of the Talmud. An Intellectual History of the Bavli*, New York and Oxford, 1990, s. 151.

60- B. Zebatim, 99a.

61- B. Baba Batara, 12a.

62- Cantwell Smith, *What Is Scripture?* s. 102-4; Pelikan, *Whose Bible Is It?* s. 66.

63- Louis Jacobs, *The Talmudic Argument. A Study in Talmudic Reasoning and Methodology*, Cambridge, 1984, s. 20-23; 203-13.

tışıyorlarmış gibi görünmeleri için, aynı sayfada bir araya getirilmişlerdi. Bavli kesin yanıtlar vermiyordu. Bir tartışma içinden çıkılmaz hale gelince, öğrencilerin onu öğretmenlerle birlikte, kendi tatminleri doğrultusunda çözmeleri gerekiyordu. Bavli, ilk etkileşimli metin olarak tanımlanır.⁶⁴ Metodu, rabbilerin kullandığı çalışma sürecini takip etti ve böylece, öğrencileri aynı tartışmayla meşgul olmaya iterek katkı sağlamalarını sağladı. Her sayfanın düzeni can alıcı öneme sahipti: Mişna üzerine tartışma bölümü ortaya yerleştirilmiş ve hem uzak hem de yakın geçmişten bilgilerin tefsirleriyle çevrenmişti. Incil'in peygamberleri ve patrikleri rabbilerden daha üstün gibi yansıtılmamıştı çünkü asıl vahiye katılmışlardı. R. Ishmael'in açıkladığı üzere, "Kutsal metinde üstünlük ya da sonradan gelme yoktur."⁶⁵ Her sayfada aynı zamanda öğrencinin kendi yorumunu ekleyebileceği bir alan da mevcuttu. Öğrenci, Bavli üzerinden Incil çalışırken, hiç kimsenin son söze sahip olmadığını, doğrunun sürekli değiştiğini, gelenek esrarengiz ve değerli olsa da, kendi yargı gücünü sınırlamaması gerektiğini öğrendi. Öğrenci, kutsal metne kendi gemara'sını eklemeliydi çünkü bu olmadan, geleneğin çizgisi bir sona kavuşurdu. "Tevrat nedir?" diye sordu Bavli, "Tevrat, Tevrat'ın yorumudur."⁶⁶

Tevrat çalışması sadece bir uğraş değildi. On yedinci yüzyılda Filistinli bilgin R. Berachiah, rabbilere ait tartışmayı bir raket oyununa benzetmişti: "Bilge, bir çalışma evine gelip Tevrat üzerine tartışırken sözcükler geriye ve ileriye

64- Akenson, *Surpassing Wonder*, s. 379.

65- Mekhilta de R. Ishmael, Beshalah, 7; Fishbane, *Garments of Torah*, s. 124.

66- B. Qedoshim, 49b; Cantwell Smith, *What Is Scripture?* s. 116-17.

doğru uçar; biri kendi fikrini söylerken diğeri bir başka fikir söyler ve bir başkası da farklı bir fikir...” Yine de temel bir birlik mevcuttu çünkü bilginler sadece kendi fikirlerini ifade etmiyorlardı: “Bunların ve diğer bilginlerin sözleri, hepsi, Çoban Musa’nın Evrenin Tek Olanı’ndan alarak verdikleriydi.”⁶⁷ Gerçekten ilgili bir öğrenci, kızıışmış bir tartışmaya karışsa bile, hem kendisinin hem karşıındakinin bir şekilde Musa’ya uzanan ve gelecekte de sürececek bir konuşmaya katıldığının, söylenenlerin zaten Tanrı tarafından önceden görüldüğünün ve kutsandığının farkında olurdu.

Hristiyanlar, artık Musevilige düşman olarak nitelendirilseler de, benzer bir ruhanilik geliştiriyorlardı

67- *Pestika Rabbati Discourses for Feasts, Fasts and Special Sabbaths*, çev.: William G. Braude, 2 cilt, New Haven, 1968, Piska 3: 2.

Bölüm 5

Merhamet

Konstantin'in 312'de din değiştirmesinden önce Hristiyanlık, Hristiyanlar Roma tarafından nadir ancak içerik bakımından yoğun zulme maruz kaldıkça, yaşamını sürdürebilir gibi görünmüyordu. Romalılar, bir kez sinagogun üyeleri olmadıklarını netleştirdikten sonra kiliseyi, ana inançtan saparak, dinsizlik gibi başlıca bir günahı işleyen bir fanatik *superstitio*'su olarak gördü. Romalılar, geleneğin sınırlarından kurtulan kitle hareketlerinin meydana gelmesinden endişeleniyordu. Hristiyanlar, Roma'nın egemen tanrılarını onurlandırmayı reddettikleri ve böylece imparatorluğu tehlikeye attıkları için, tanrıtanımazlıkla suçlandı. Zulümler, inancın kökünü kazımak üzere tasarlandı ve bunu kolaylıkla yapabilirlerdi. 303'te İmparator Diocletian, Hristiyanlara karşı bir imha savaşına girişti. Bu korku ve endişe zamanı, ardında izini bıraktı. İsa'yı ölümüne kadar takip etmeye hazır şehit figürü eşsiz bir Hristiyan kahramanı haline geldi.

Kimi Hristiyanlar, pagan komşularını Hristiyanlığın geçmişteki dindarlıkla yıkıcı bir kopuş olmadığına ikna etmek üzere, inançlarının *apologiae*, yani “akılcı açıklamalarını” yazdılar. Başta gelen tezlerden biri, İsa’nın yaşamı ve ölümünün İbrani peygamberler tarafından öngörüldüğüydü. Bu, münecimler ve kâhinlere saygı duyan Romalıların çok ciddiye aldıkları bir iddiaydı. Incil yazarları, *peshet* tefsirlerinin tadını çıkarmışlardı ancak apolojistler (savunmacılar) için bunu yapmak zordu. Marcion, Hristiyanları İbrani kutsal metinlerinden kurtulmaya teşvik ettiğinde, dönmüş *gentile*ler, Yahudi mirasları konusunda git gide artan bir gerginlik hissetmişti.¹ Artık sinagoglarda ibadet etmediklerine göre Yahudi tanrısıyla ne işleri vardı? Tanrı, eski anlaşma konusunda fikir mi değiştirmişti? İsrail’in kutsal tarihi, nasıl Hristiyan tarihi olabilirdi? Peygamberler, İsa hakkında gerçekte ne biliyorlardı ve bunu nasıl öğrenmişlerdi? İşaya ve Ezeziel, neden *gentile* bir dinin kurucusu İsa’yı düşünmüşlerdi?

Bu apolojistlerin en eskilerinden biri, Kutsal Toprak’taki Samiriye’den gelen ve bir şehit olarak ölen, din değiştirmiş bir pagan, Justin’di (100-160). Justin, çeşitli Yunan felsefeleri üzerinde çalışmış fakat aradığını Hristiyanlıkta bulmuştu. Yuhanna’nın Incil-i Şerifi’nin giriş bölümündeki *logos* Justin’e, Stoacıların tüm gerçekliği düzenlediğine inandıkları ve *Logos* (“Akıl”), *Pneuma* (“Ruh”) ya da Tanrı ismini verdikleri, ateşli, ilahi nefesi anımsatmıştı. Hristiyanlarla paganların birtakım benzer simgelere sahip oldukları ortadaydı. Justin, iki *Apologiae*’sinde İsa’nın, Yunanlara ve İbraniler gibilerine ilham veren, tarih boyu aktif Logos’un beden

1- Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, San Francisco, 1995, s. 266-73.

bulmuş hali olduğunu öne sürdü. Logos, Mesih'in gelişini önceden söyleyebilen peygamberler üzerinden konuşmuş, İsa'da belirleyici bir biçimde açığa çıkmadan önce birçok biçime girmişti. Platon ve Sokrat'ın ağzından konuşmuştu. Musa, Tanrı'nın yanan çalıktan konuştuğunu duyduğunu sanarken, aslında Logos'u dinliyordu. Peygamberlerin öngörülleri, "bizzat ilham almışlar (peygamberler) tarafından değil, onları harekete geçiren ilahi Söz tarafından telaffuz edilmişlerdi."² Logos, kimi zamanlar geleceği önceden söylemişti; kimi zamanlarsa Tanrı'nın adına konuşmuştu. Yine de, Yahudiler Tanrı'nın kendilerine doğrudan konuştuğunu hayal etmiş, onun Tanrı'nın "ilk bedene gelmiş Logos"u olduğunu fark etmemişlerdi.³ Tanrı, Yahudi kutsal metinlerinde insanlığa sadece Hristiyanların çözmeyi başardığı şifreli bir mesaj göndermişti.

Justin'in Logos görüşü, Hristiyanlığın yeni ufuklar açan fikirlerini yarattıkları ve bu Yahudi inancını Greko-Romen dünyaya uyarladıkları için Kilise Babaları⁴ adıyla bilinen teologların tefsiri için merkezî hale gelmiştir. Eski zamanlardan beri, babalar, Tanakh'ı incelikli bir işaret sistemi olarak nitelendirmişti. Irenaeus'un ifade ettiği gibi, Musa'nın yazıları aslında İsa'ya, onun üzerinden konuşan ebedi Logos'a aitti.⁵ Babalar "Eski Ahit"i bir yazı antolojisi değil, Irenaeus'un

2- Justin, *Apology*, 1.36; Mack, *Who Wrote the New Testament?* s. 269.

3- *Apologia* 1: 63.

4- Hristiyan felsefesinin büyük düşünürlerine Kilise Babaları (*patres ecclesiae*), bunların geliştirdikleri dinsel felsefeye de patristik felsefe denir. Kilise babaları, İsa'nın saf düşüncesini antik çağ Yunan felsefesiyle temellendirmeye çalışmışlardır. İlkçağdan ortaçağa geçiş yüzyıllarında yaşayan kilise babalarının en ünlüleri şunlardır: Clemens (150-215), Tertulian (160-222), Origenes (185-254), Augustinus (354-430). (h.n.)

5- Irenaeus, *Against Heresies*, 4: 23.

“hipotez” adını verdiği (yüzeyin “altındaki” [hypol] “iddia” [tez]) birleşik bir mesaja sahip tek bir kitap halinde gördü. İbrani kutsal metinleri, İsa’dan doğrudan bahsetmiyordu fakat onun yaşamı ve ölümü İncil’in şifreli altmetnini oluşturuyor ve aynı zamanda da kozmosun sırrını açığa çıkarıyordu.⁶ Maddesel nesneler, görünmez gerçeklikler, tarihsel olaylar ve doğa kanunları, yani var olan her şey, Irenaeus’un “ekonomi” adını verdiği ilahi bir biçimde organize edilmiş sistemin bir bölümünü oluşturuyordu. Her şeyin ekonomide düzgün bir yeri vardı ve diğer her şeyle uyumlu bir bütün oluşturmak üzere birleşiyordu. İsa, bu ilahi ekonominin beden bulmuş haliydi. Paul’un ifade ettiği gibi, İsa’nın gelişi, sonunda Tanrı’nın, “Evrenin, gökteki ve dünyadaki her şeyin İsa’da bir araya getirilebileceği (*anakephalaiosis*)” planını açığa çıkarmıştı.⁷ İsa, Tanrı’nın büyük tasarımının nedeni, amacı ve zirvesiydi.

İsa, İbrani kutsal metinlerinin kalbinde yattığı için, bu metinler de ilahi ekonomiyi betimliyordu fakat söz konusu altmetin, sadece İncil doğru bir biçimde yorumlandığında aşikâr hale geliyordu. Kozmos gibi, kutsal metin de bir yazı (*textus*), içinden çıkılmaz bir bütün oluşturmak üzere “bir araya getirilmiş”, birbirleriyle birleşen sonsuz sayıda varlıktan mürekkep bir dokuydu.⁸ Kutsal metnin şifreli *textus*’u

6- R. R. Reno, “Origen”, Justin S. Holcomb (editör), *Christian Theologies of Scripture: A Comparative Introduction*, New York ve Londra, 2006, s. 23-4; R. M. Grant, *Irenaeus of Lyon*, Londra, 1997, s. 47-51.

7- Efesliler 1: 10, Gözden geçirilmiş standart cilt. Efesliler, muhtemelen bizzat Paul tarafından yazılmamıştır.

8- David S. Pacini, “Excursus: Reading Holy Writ: the Locus of Modern Spirituality”, Louis Dupre ve Don E. Saliers, *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, Londra ve New York, 1989, s. 177.

üstünde düşünüp taşınmak, insanlara, her şeyi bir arada tutanın ve tüm ekonominin derin önemini açıklayanın İsa olduğunu anlamaları konusunda yardım etti. Tefsircinin görevi bunu göstermek, tüm sırları, büyük bir yapbozun birbirinin içine geçen parçaları gibi yerleştirmektir. Irenaeus, kutsal metinleri, bir kez doğru bir biçimde yerleştirildiklerinde yakışıklı bir kralın resmini oluşturan, sayısız minik taşlardan meydana gelmiş bir mozaikle karşılaştırdı.⁹

Kutsal metnin yorumu, İsa'nın havarilerinin öğretisine, Irenaeus'un "inanç kuralı" adını verdiği, yani yaratılışın yapısında başlangıçtan itibaren bulunan ve İsa'da bedene gelmiş Logos kuralına uyum sağlamak durumundaydı:¹⁰

Kutsal metinleri dikkatle okuyan herhangi biri, içlerinde İsa'yla ilgili bir söylem ve yeni bir çağrı için önceden bir canlandırma bulacaktır. Çünkü İsa, *toprakta saklı hazinedir*, yani, bu dünyadadır *çünkü toprak, dünyadır*. Ancak aynı zamanda, kutsal metinlerde gizlidir çünkü O, geliş kehanet edilen o şeylerin yerine getirilmesinden, yani İsa'nın varışından önce, insan dilinde anlaşılamayacak türler ve mesellerle simgelenmiştir.¹¹

Ama İsa'nın kutsal metinde "saklı" olması, Hristiyanların, eğer onu bulmak istiyorlarsa, gayretli bir tefsir çabası göstermeleri gerektiği anlamına geliyordu.

Hristiyanlar, Tanakh'ı ancak, "Eski Ahit" in olay ve karakterlerinin Yeni Ahit'te Hristiyan türleri haline geldiği bir

9- Irenaeus, *Against Heresies*, I: 8-9.

10- Mack, *Who Wrote the New Testament?* s. 285-6.

11- Irenaeus, *Against Heresies*, 4.26.1; Reno, "Origen", s. 24.

allegoria'ya dönüştürerek anlayabilirlerdi. Evanjelistler, İbrani kutsal metinlerinde İsa'nın "tür ve mesellerini" zaten bulmuşlardı fakat babalar, daha hırslıydı. Caesarea (Kayseri) Piskoposu Eusebius (260-340), ısrarla, "Her peygamber, her eski yazar, her ulus devrimi, her yasa, eski anlaşmanın her kutlaması, sadece İsa'ya işaret eder, sadece onu duyurur, sadece onu temsil eder,"¹² diyordu. Logos İsa, neslin atası Âdem'de, şehit Habil'de, iradesiyle kurban olmayı seçmiş İshak'ta ve kederli Eyüp'te mevcuttu.¹³ Hristiyanlar, kutsal metnin merkezî gerçekliği olduğuna inandıkları şeyi açığa çıkarmak üzere o zamana dek ayrı olan insanları, olayları ve imgeleri "birleştirirerek", kendi *horoz*'larını geliştiriyordu. Rabbiler gibi, onlar da İncil yazarının niyetini keşfetmek ve bir metni tarihsel bağlamında görmekle ilgilenmiyorlardı. İyi bir yorum, ilahi ekonomiye yeni bir görüş katardı.

Alegoriye yönelik bu hevesi herkes paylaşmıyordu. Antakya'daki tefsirciler kutsal metnin literal anlamına göre yorumlanmasına odaklanmıştı. Amaçları, edinilmiş bilgi ve deneyimin avantajıyla peygamberlerin kelimelerinden ne çıkarılabileceği değil, öğretmeye niyetlendikleri şeyi bulup çıkarmaktı. Peygamberler, sık sık mecaz ve teşbih kullanmıştı fakat bu biçimsel dil, Peygamberlerin ve ilahicilerin ne kastettikleri konusunda elzem literal anlamın bir unsuruydu. Antakyalılar alegoriye gerek görmedi. Dördüncü yüzyılın son döneminden bir vaiz, John Chrysostom, İncil'in literal, yalın anlamından sağlam ahlakî dersler çıkarmanın mümkünüğünü gösterdi. Antakyalılar, İncil yazarlarınınca

12- Eusebius, *Demonstratio Evangelium*, 4: 15, J. P. Migne (editör), *Patrologia Graeca*, Paris, 1857-66, C 22, s. 296.

13- A.g.y.

(evanjelistler) bol miktarda kullanılmış tipolojik tefsirin tümünden vazgeçemediler ama âlimleri Yeni Ahit'teki alegorilere bağlı kalmaya ve yenilerinin peşinden koşmaya teşvik ettiler. Örneğin, 392 ile 428 tarihleri arasında Mopsuestia piskoposluğunda bulunan Theodore, Neşideler Neşidesi'nde bir değer bulamıyordu. Bu, sadece bir aşk şiiriydi ve ancak tamamen yabancı anlamlar yüklenirse kutsal bir yazı şeklinde okunabilirdi.

Ama Neşide, özellikle Iskenderiye'de popülerdi çünkü *allegoria* için epey zengin olanaklar sunuyordu. Iskenderiyeli Hristiyanlar, Philo'yla aynı açıklayıcı gelenekle yazılmış, ruhani yorum adını verdikleri, müritlerin Emmaus yolundaki deneyimlerini yeniden üretmek adına girişilen bir okuma sanatı geliştirmişlerdi. Rabbiler gibi, Incil'i bitmek tükenmek bilmez, sonsuza dek yeni anlamlar üretmek için yetkin bir metin olarak görmüşlerdi. Kutsal metinde bulunmayan şeyleri ona yüklediklerini düşünmediler ama "her şeyin onun içinde olduğu" konusunda rabbilerle fikir birliğine varacaklardı. En parlak Iskenderiyeli tefsirci, gününün en etkin ve verimli yazarı Origen'di (185-254).¹⁴ Incil yorumlarının dışında, *Hexapla* (Incil'in, İbrani metni beş farklı Yunanca tercümenin yanına konumlandırıran bir nüshası) ve iki anıtsal çalışma üretti: Bir pagan filozofun Hristiyanlık eleştirisini çürütmek adına bir savunma yazısı, *Against Celsus* ve Hristiyan öğretisinin kapsamlı bir değerlendirmesi, *On First Principles* [İlk İlkeler Üzerine].

.14- Reno, "Origen"; David W. Kling, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*, Oxford ve New York, 1994, s. 89-91; Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, New York, 2005, s. 61-2.

Origen'e göre, İsa her tefsirin başlangıcı ve sonuydu:

İsa, bize Yasa'nın sırlarını gösterdiğinde, yasayı gösterir. Biz, Katolik Kilisesi mensupları, onu bize İsa okuduğu sürece Musa'nın yasasını reddetmez, kabul ederiz. Gerçekte, ancak O bize okuduğunda Yasa'yı doğru bir biçimde anlayabiliriz ve onun mantığı ile algısını kavrayabiliriz.¹⁵

Origen'e göre, Yahudi kutsal metinleri, kendisi Tanakh üzerine bir yorum olan Yeni Ahit hakkında bir midraştı. Incil, alegori olmadan anlam ifade etmiyordu. İsa'nın, "Sağ gözünüz günah işlemenize sebep olursa, onu yerinden sökün ve atın,"¹⁶ emrini literal anlamda nasıl açıklayabilirsiniz? Bir Hristiyan, sünnetsiz çocukların öldürülmesine dair vahşi emri nasıl kabul edebilirdi?¹⁷ Çadırın/Çardağın kurulmasına dair uzun uzadıya talimatların Hristiyanlarla nasıl bir ilişkisi mevcuttu?¹⁸ Incil yazarı, gerçekten de Tanrı'nın Cennet Bahçesi'nde "yürüdüğünü" mü söylemek istemişti?¹⁹ Ya İsa'nın havarilerinin asla ayakkabı giymemesinde ısrar etmiş miydi?²⁰ Kelime anlamına göre yorumladığınızda, Incil'e kutsal bir kitap sıfatıyla inanmak, "im-

15- R. B. Tollington (tercüme), *Selections from the Commentaries and Homilies of Origen*, Londra, 1929, s. 54. Gerald L. Bruns, "Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation", Robert Alter ve Frank Kermode (editörler), *A Literary Guide to the Bible*, Londra, 1987, s. 365.

16- Matta 5: 29.

17- Origen, *On First Principles*, 4.3.1. Yetmişler'de tercüme edildiği biçimiyle, bir ayet üstüne yorum yapıyor.

18- Çıkış 25-31; 35-40.

19- Tekvin 3: 8.

20- Matta 10: 9.

kânsız değilse, çok zor”du.²¹ Kutsal metin okumak güç bir eylemdi; bu, Origen’in tekrar tekrar üzerinde durduğu bir gerçektir. Heretikler,²² sık sık metni kendi amaçlarına göre çarpıtmış ya da çok karmaşık bir pasaja yüzeysel, kolaycı yorumlar getirmişlerdi. Daha sorunsal ya da eğitici olmayan kimi İncil hikâyelerinde ilham ve sağlam bir öğreti bulmak güçtü ancak Logos kutsal metinde konuştuğu için, “Fayda görülmesi de, bunun mümkünlüğüne inanılmalıydı.”²³ Böylece Origen, İbrahim’in, karısını kız kardeşiymiş gibi gösterip Firavun’a satması gibi kuşku götürecek davranışı üzerine tartışmasında,²⁴ Sara’nın bir erdem simgesi olduğunu ve İbrahim’in bunu kendine saklamaktansa paylaşmayı tercih ettiğini ileri sürdü.

Modern bir okuyucu, Origen’in, kutsal metni payladığı heretikler gibi çarpıttığını düşünebilir. Rabbi midraşı gibi, onun tefsiri de kasten sınırları zorlayan, yazarın asıl niyetini feda etmek uğruna çıkılan bir arayış gibi görünmektedir. Origen, Yahudi midraşıyla önce İskenderiye’de, daha sonra da kendi akademisini kurduğu Caesarea’da karşılaşacaktı. Yöntemleri benzerdi. Örneğin, Çıkış üzerine bir yorumunda, genel algılamadan tatmin duymuyordu (İsraililerin, kölelikten İsa’nın getirdiği türden bir kurtarıyla özgürleştiklerini görmek) ancak önemsiz görünen ayrıntılarda İsa’ya

21- *On First Principles*, 4.3.1, G. W. Butterworth (tercüme), Origen; *On First Principles*, Gloucester, Mass, 1973.

22- Yerleşik dinsel inançlara ters düşen, inançları tartışan kimse anlamında, Roma Katolik inancını eleştirenlere, zorlayanlara verilen ad. (ç.n.)

23- Zekeriya üzerine Homilies 1: 2, Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, New York, 2005, s. 60.

24- Tekvin 20.

bir atıf bulmakta kararlıydı. Tüm Hristiyanlar “Mısır”ın karanlığını arkalarında bırakmalı, İsa’yı takip etmek için dünyevi yollarından vazgeçmeliydi. Kutsal metin bize İsraillilerin Mısır’dan çıkış yolculuklarının ilk ayağında “Sukotu Ramses için bıraktıklarını” söyler.²⁵ Origen de, Philo gibi her zaman düzgün isimlerin etimolojisini araştırdı ve Ramses sözcüğünün “bir güvenin telaşı” anlamına geldiğini keşfetti. Sonra da, bu görece mantıksız kelime topluluğuna tamamen farklı bir anlam katacak, kutsal metin alıntılarında oluşan “zincir”i buldu. “Güve” kelimesi, ona, İsa’nın güvelere ve tahtakurduna dayanıksız dünyevi mallara bağlanmaya karşı uyarısını anımsattı.²⁶ Dolayısıyla,

Efendi’nin lideri olacağı ve *bulut sütununun içine*²⁷ götüreceği ve daha azı değil, *ruhani yiyecek ve içecek*²⁸ sunan *taşın*²⁹ takip edeceği yere gelmek isteyen “her Hristiyan’ın, Ramses’ten ayrılması gerekiyordu”. *Güvenin yok ettiği ve hırsızların kazıp çaldığı yere*³⁰ hazinenizi saklamamalıydınız. Efendi, bunu İncil-i Şeriflerde açıkça söyler: *Eğer mükemmel olmak istiyorsanız, tüm mülkünüzü satın ve fakire verin; cennette hazine bulacaksınız.*³¹ Bu, o halde, Ramses’ten ayrılıp İsa’ya takip etmektir.³²

25- Çıkış 12: 37.

26- Matta 6: 20.

27- Çıkış 13: 21.

28- 1 Korintliler, krş. Yuhanna 6: 51.

29- 1 Korintliler 10: 1-4.

30- Matta 6: 20.

31- Matta 19: 21.

32- Ronald E. Haine (çev.), *Origen: Homilies on Genesis and Exodus*, Washington DC, 1982, s. 277; Reno, “Origen”, s. 25-6.

Böylece, Israilîlerin Ramses'teki geçici ikameti, yüzünü İsa'nın tam sadakat talebine döndü. Origen'e göre kutsal metin bir *textus*, her bir kelimesi Logos İsa tarafından söylenmiş ve okuyucuya kendisini izlemesi için seslenen, sımsıkı örülmüş bir kelimeler kumaşıydı. Origen, tefsirinin keyfi olduğuna inanmıyordu çünkü Tanrı, ipuçlarını yerlerine yerleştirmişti; görevi, bunları çözmek ve ilahi sesi İsa'nın gelişinden önce mümkün olmayan biçimde duyulabilir kılmaktı.

Tefsir, yorumcu ve öğrencilerine bir *ekstasis* anı, dünyeviden bir "dışarı adım atma" eylemi sundu. Modern İncil âlimliği, bir metni, ona herhangi başka bir eski doküman gibi yaklaşıp, akademik âlemin dünyevi ekonomisine yerleştirmeye çalışır.³³ Origen'in amacı farklıydı. Eski Hristiyan maneviyatında "ebedi felsefe" merkezîydi çünkü neredeyse modernlik öncesi her kültürde bulunurdu. Bu mitik söyleme göre, her dünyevi gerçeklik, ilahi kürede kendi karşısına sahipti.³⁴ Bu, yaşamlarımızın bir şekilde tamamlanmamış, parça parça ve çok net bir biçimde hayal edebildiğimiz daha tatminkâr halinden farklı olduğuna dair tama ermemiş sezgiyi telaffuza yönelik bir çabaydı. Cennet ve dünya, büyük varlık zincirinde birbirine bağlandığı için, bir simge kendi görünmez imasından ayrılamazdı. "Simge" (Sembol) kelimesi, Yunanca *symbollein*, yani "birlikte atmak"tan gelir. Arketip ve dünyevi kopyası, bir kokteyldeki cin ile tonik gibi, birbirinden koparılamaz. Birini tatmak için, diğerini de tatmanız gerekir. Hristiyan ritüelinin temeli buydu: Hı-

33- Reno, "Origen", s. 29.

34- Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, çev.: Willard R. Trask, New York, 1959.

ristiyanlar, Aşai Rabbani Ayini'nde şarap içip ekmek yediklerinde, bu nesnelerin temsil ettiği İsa'yla karşılaşmışlardı. Aynı şekilde, kutsal metnin kelimeleriyle uğraştıklarında, tüm insan dilinin ilk örneği olan Logos'la karşılaştılar. Bu, Origen'in açıklamacı çalışması için merkezî konumdaydı. Origen, "Kutsal metnin içerdikleri, ilahi şeylerin gizemleri ve imgelerinin açığa çıkmış biçimleridir," diye açıkladı.³⁵ Yeni Ahit'i dikkatle incelediğinde, sürekli, "oradaki söylene-
mez gizemlerin derin belirsizliğinden ötürü hayrete" düşüyordu; sayfaları her çevirişinde, "bir yığın derin düşünceye açılan geniş bir pencere gibi, binlerce pasaja" rastlıyordu.³⁶

Ama Origen, İncil'in literal mantığını da boşlamadı. *Hexapla* üzerine itinalı çalışması, güvenilir bir metin oluşturma konusundaki kararlılığını gösterdi. İbranice öğrendi, rabbilere danıştı, Kutsal Toprakların coğrafyası, iklimi ve canlılarından çok etkilendi. Ama İncil'in öğretilerinin ve hikâyelerinin pek çoğuna ait, tatmin etmeyen yüzeysel anlam onu daha öteye bakmaya itti. Kutsal metin, bir bedene ve ruha sahipti. Bedenlerimiz, zihinlerimizi ve düşüncelerimizi biçimlendirir. Bize acı verir ve sürekli ölümlülüğümüzü hatırlatırlar. Dolayısıyla, fiziksel yaşamlarımız bize, doğru yanıt verirsek ruhani, ölümsüz doğamızı işlememizi sağlayacak yerleşik bir sofuluk sağlardı.³⁷ Aynı şekilde, kutsal metnin bedenindeki keskin sınırlar (kelimeye dayalı anlam), bizi onun ruhunu aramaya iterdi ve Tanrı, bu aykırılıkları bilerek oraya yerleştirmişti:

35- Origen, *On First Principles*, Önsöz, paragraf 8, çev.: Butterworth.

36- A.g.y., 4.2.3.

37- A.g.y., 2.3.1.

İlahi bilgelik, anlatının okuyucuya adeta bir bariyer sunabilmesi ve onu sıradan anlamın yolunda ilerlemeyi reddetmeye teşvik etmesi adına, ortaya belirli sayıda imkânsızlıklar ve tutarsızlıklar koymak suretiyle tarihsel mantığa ait, tökezleten belirli engeller ve kesintiler düzenlemiştir.³⁸

Bu zorlu pasajlar, “bizi, özellikle yüzeysel anlamlarını kabul etmekten ‘uzak tutarak ve engelleyerek’, sanki geniş bir patikanın girişine, daha yüksek ve ulvi bir yola getirmektedir”.³⁹ Tanrı, bizi “kelimeye dayalı mantığın imkânsızlığı” üzerinden “daha içteki anlamı incelemeye” teşvik etmektedir.⁴⁰

Ruhani tefsir zorlu bir çalışmaydı: Kutsal metinleri, dik-kafalı benliklerimizi dönüştürdüğümüz biçimde dönüştürmeliydik. Incil yorumu, “en yüksek derecede saflık ve ağırbaşlılık ve (...) gecelerce gözlem” gerektirirdi; ibadet ve erdemle dolu bir yaşam olmadan imkânsızdı.⁴¹ Bir matematik problemi çözmeye benzemezdi çünkü daha sezgisel bir düşünce durumunu içerirdi. Eğer âlim azimle devam eder, kutsal metinleri “hak ettikleri tüm dikkat ve saygıyla” araştırırsa, “onları okuma ve özenle inceleme eyleminde, zihni ve duygularına ilahi bir nefes dokunacaktır ve okuduğu kelimelerin bir insanın ifadeleri değil, Tanrı’nın dili olduğunu fark edecektir.”⁴²

İlahinin bu şekilde kavranışına, yavaş yavaş, adım adım

38- A.g.y., 4.2.9.

39- A.g.y.

40- A.g.y., 4.2.3.

41- A.g.y., 4.2.7.

42- A.g.y., 4.1.6.

erişilebilirdi. Origen, Neşideler Neşidesi üzerine yorumunun önsözünde, Süleyman'a atfedilen üç kitabın (Meseller, Derlemeci ve Neşideler Neşidesi), bu yolculuğun evrelerini temsil ettiğini söylüyordu. Kutsal metin, bir bedene, tine ve bizim ölümlü doğamızın ötesine geçen bir ruha sahipti. Bunlar, kutsal metnin anlaşılabilceğı üç farklı mantığa tekabül ederdi. Meseller, bedenın bir kitabıydı. Alegori olmadan anlaşılabilirdi; dolayısıyla, tefsircinin ilerlemeden önce ustalık kazanması gereken, kutsal metnin *kelimeye dayalı* (literal) anlamını temsil ediyordu. Derlemeci, zihin ve kalbin doğal güçlerinde, tin evresinde işlerdi. Derlemeci, dünyevi şeylerin anlamsız ve boş olduğunu göstererek, tüm umudumuzu maddi dünyaya bağlamanın faydasızlığını açığa çıkarırdı. Böylelikle de, kutsal metnin ahlâksal mantığını örneklemiş oluyordu çünkü bize, hiçbir doğaüstü kavrayış gerektirmeyen kanıtlar kullanarak, nasıl davranacağımızı gösteriyordu. Birçok Hristiyan, İncil okurken nadiren kelimeye dayalı mantık ile ahlâksal mantığın ötesine geçiyordu.

Tanrı'nın inayetiyle Meseller ve Derlemeci'den sonraya konulmuş ve *ruhani*, alegorik mantığı temsil eden Neşideler Neşidesi'nin üstesinden, sadece kutsal metnin daha yüksek gizemleriyle doğru bir şekilde tanışmış bir tefsirci gelebilirdi. Neşide, İncil'i tamamen literal anlamına dayalı okuyan Hristiyanlar için sadece bir aşk şiiriydi. Bununla birlikte, alegorik bir yorum, onun daha derin anlamını, "Gelin'in semavi damada duyduğu aşk; yani, mükemmel ruhun Tanrı'nın Sözü'ne duyduğu aşk"⁴³ açığa çıkarırdı.

Çok şey vaat eder görünen dünyevi aşk, neredeyse her za-

43- R. P. Lawson (çev.:), Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, New York, 1956, s. 44.

man hayal kırıklığına uğrattır. Ona sadece, arketipi, sevginin kendisi olan Tanrı ile erişilebilir.⁴⁴ Neşide, ilahi olana böyle bir yükselişin dramasını betimliyordu. Origen, Neşide'yi üç evrede yorumladı. Açılıştaki, "Beni ağzının öpüşleriyle öpmesine izin ver" ayetini açıklarken, kelimeye dayalı, tarihsel mantıkla başladı. Bu, bir düğün kasidesinin başlangıcıydı: Gelin, damadını bekliyordu; damat ona drahomasını göndermiş fakat henüz yanına, birleşmeye gelmemişti ve gelin, onun varlığını özlüyordu. Bununla birlikte, alegorik anlamda, gelin ve damat imgesi, Paul'un açıkladığı gibi, İsa ile kilisenin arasındaki ilişkiye denk geliyordu;⁴⁵ ayet ise, İsa'nın gelişinden önceyi simgeliyordu. İsrail, Yasa ve peygamberleri bir drahoma gibi almıştı fakat halen bunları tamamlayacak Logos'un beden bulmuş halini bekliyordu. Sonunda metin, "tek arzusu Tanrı'nın Söz'üyle birleşmek olan" bireysel ruha uyarlanmalıydı.⁴⁶ Ruh halihazırda doğa kanunu, akıl ve özgür irade drahomasına sahipti fakat bunlar onu tatmin edemiyordu. Böylece, "saf ve bakire ruhu, Tanrı'nın kendisine ait Söz'ün ışığı ve ziyareti ile aydınlanсын" umuduyla, Neşide'nin açılış kelimelerini söyleyerek dua ediyordu.⁴⁷ Bu ayetin *ahlâksal* yorumu, gelinin, dualarını durmadan aşmak arzusu için eğitmesini ve Tanrı'yla birliğe ulaşması gereken tüm Hristiyanlar için bir model olduğunu gösterirdi.

Tefsir her zaman eyleme götürmelidir. Bu, Origen için

44- Neşideler Neşidesi I: 2.

45- Efesliler 5: 23-32.

46- Lawson, *Song of Songs*, s. 60.

47- A.g.y., s. 61.

derin düşünce (*theoria*) anlamına geliyordu. Okuyucular, “gerçeğin prensiplerini alma yetisini edininceye dek”, ayet üzerinde düşünmeliydi.⁴⁸ Böylelikle, Tanrı’ya doğru yeni bir yönelim kazanacaklardı. Origen’in yorumları, genellikle sağlam bir sonuçtan yoksun görünür çünkü okuyucuları son adımı tek başlarına atmak durumundadır. Origen’in yorumu, onlara sadece doğru ruhani tavrı sunabilirdi; tefekkürü onlar için yapamazdı. Devam ettirilen *theoria* olmadan, onun tefsirini tam anlamak olanaksızdı.

Origen, gençliğinde şehitliği arzulamıştı. Konstantin’in din değiştirmesinden sonra, Hristiyanlık Roma İmparatorluğu’nda yasal bir din haline geldiğinde, çok fazla şehitlik olanağı kalmadı. Böylece keşişlik, birincil Hristiyan örneği haline geldi. Dördüncü yüzyılın başında sofular, münzevi ibadetle geçen bir yaşam için Mısır ve Suriye’nin çöllerine çekildi. Bu keşişlerin en büyüklerinden biri, mülkünü İncil-i Şerifle bağdaştıramadığını hisseden Mısırlı Antony’di (250-356). Bir gün kilisede, İsa’nın davetini geri çeviren zengin ve genç adamın öyküsünün yüksek sesle okunduğunu işitti. İsa, şöyle diyordu: “Git ve sahip olduklarını sat; parayı fakire ver... Sonra gel, beni izle”.⁴⁹ Antony, bu kutsal metni, rabbiler gibi bir *miqra*, yani çağrı olarak tecrübe etti. O öğleden sonra, tüm mülkünü sattı ve çölün yolunu tuttu. Keşişler, Söz’ü gerçekleştirenler sıfatıyla hürmet görürdü.⁵⁰ Keşişler, çöl mağaralarında kutsal metinleri okudular, ezbe-

48- Origen, *Commentary on John*, 6: 1, Reno, “Origen”, s. 28.

49- Matta 19: 21.

50- Douglas Burton Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York ve Oxford, 1993, s. 297-8; Kling, *Bible in History*, s. 23-40.

re öğrendiler ve üzerlerinde derinlemesine düşündüler. Bu Incil pasajları keşişin içsel dünyasının parçası haline geldikçe, asıl anlamları, kişisel değerlerinden daha az önem arz etmeye başladı. Keşişler, İsa'nın kendilerine Incil'i nasıl okuyacaklarını gösterdiğine inanmıştı: İsa, Dağ'daki Vaaz'da, Incil'in kimi kısımları üzerinde diğerlerinden daha fazla durarak, kutsal metne yeni bir anlam vermişti. Aynı zamanda, merhametin önemini de vurgulamıştı. Keşişler, Incil-i Şerif'in farklı bir okumasını gerektiren yeni bir Hristiyan yaşam biçiminin öncüleriydi. Öğrendikleri metinlerin, zihinlerinde, onlara sevmek için özgürlük veren, kişisel refahlarını düşünme yoksunluğu, *apatheia*, yani benliği unutma dinginliğine erişene dek yankılanmalarına izin veremelilerdi. Modern bir bilginin ifade ettiği gibi:

Antikitenin son dönemlerine ait gerilim dolu dünyanın en derin sosyal ihtiyaçlarını karşılayan biçimde sevmek ve sevilmek adına, yeterince görmezden gelinebiliyor, yeterince kendilerinin dışına çıkabiliyorlardı. Tanrı'yı sevmek, diğer insanları sevmek, içine yerleştirildikleri yaratılmış dünyayı sevmek; bu, *apatheia*, yani sevgide son bulan yüce kayıtsızlığın büyük ve arzulan sonucuydu.⁵¹

Origen, Neşide üzerine yaptığı yorumda Tanrı sevgisine odaklanmıştı; keşişler, komşu sevgisine odaklandılar. Cemaat içinde bir arada yaşarken, kendilerini yaşamlarının merkezinden çekmek ve oraya başkalarını koymak durumundaydılar. Keşişler, dünyaya sırtlarını dönmediler: Bin-

51- Beldon C. Lane, *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Monastic Spirituality*, New York ve Oxford, 1998, s. 175.

lerce Hristiyan, onlara danışmak için civar köy ve kasabalardan gelip aralarına girdi. Sessizlik içinde yaşamak, keşişlere nasıl dinlemek gerektiğini göstermişti.

Antony'nin en coşkulu hayranlarından biri, İsa'nın ilahlığı konusundaki çalkantılı dördüncü yüzyıl tartışmasında merkezi bir karakter olan İskenderiyeli Athanasius'tu (296-373). Hristiyanlık artık gayri Yahudi bir inanç olduğu için, insanlar "Tanrı'nın Oğlu" ya da "Ruh" gibi Musevi kavramlarını anlamakta güçlük çekiyordu. İsa, Babası'nın olduğu biçimde mi ilahiydi? Kutsal Ruh, başka bir Tanrı mıydı? Tartışma, Meseller'deki Bilgelik şarkısına odaklanmıştı. Şarkı, şöyle başlıyordu:⁵² "Yehova, beni amacı ilk kez ortaya çıktığında, eserlerinin en eskisinden önce yarattı." Bu, İsa'nın yalnızca bir yaratık olduğu anlamına mı geliyordu ve eğer öyleyse, nasıl ilahi olabilirdi? İskenderiye'deki karizmatik bir Presbiteryen, Arius, Athanasius'a bir mektubunda İsa'nın, Tanrı tarafından ilahi konuma çıkarılmış bir insanoğlu olduğu konusunda ısrar etti. Görüşünü desteklemek için, bir dolu kutsal metin üretme yetisine sahipti. Arius, tam da İsa'nın Tanrı'ya "Baba" olarak hitap etmesi gerçeğinin, aralarındaki bir ayrıma işaret ettiğini çünkü baba olmanın öncelikli bir varoluş içerdiğini öne sürdü. Aynı zamanda, İsa'nın insanlığı ve kırılганlığı üzerinde duran İncil-i Şerif pasajlarından alıntılar yaptı.⁵³ Athanasius, karşıt görüşü benimsedi: İsa, Baba Tanrı'nın olduğu şekilde ilahiydi; bu, Athanasius'un

52- Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine.1. The Emergence of Catholic Tradition (100–600)*, Chicago ve Londra, 1971, s. 191-200.

53- Matta 26: 39; 24: 36; 17: 5.

kendi kanıt metinleriyle desteklediği, eşit şekilde tartışmalı bir görüştü.

Anlaşmazlığın başında, İsa'nın doğası üzerine herhangi bir ortodoks öğreti mevcut değildi ve Athanasius ile Arius'tan hangisinin haklı olduğunu kimse bilmiyordu. Tartışma iki yüz yılı aşkın bir süre devam etti. Metinlerin her iki tarafı da desteklediği düşünülüyordu, kutsal metin üzerinden bir şey ispatlamak imkânsızdı. Bununla birlikte Yunan Kilisesi'nin babaları, kutsal metnin kendi teolojilerine baskın çıkmasına izin vermedi. Athanasius, İznik Konseyi'nden sonra biçimlendirdiği öğretilerde, İsa'nın Tanrı'yla ilişkisini betimlemek amacıyla, tamamen kutsal metin dışı bir kavram kullandı: İsa, Baba ile *homousion*, yani "aynı tözden"di. Diğer pederler teolojilerini, tüm insan kelimeleri ve kavramlarını aşan bir Tanrı hakkında her şeyi söylemekten yoksun detaylı bir İncil okuması yerine, dinî tecrübe üzerine temellendirmişlerdi.

Kapadokya'daki Caesarea'lı Basil (329-79), her biri İsa'dan çıkan iki tür dinsel öğreti bulunduğunu ileri sürdü: *kerygma*, İncil'e dayalı ve kilisenin halk öğretisiyken, *dogma* söylenemeyen her şeyi ifade ederdi. Sadece halkın simgesel hareketlerinde sezdirilir ya da meditasyonda tecrübe edilebilirdi.⁵⁴ Basil, Philo gibi, algımızın ötesinde yatan Tanrı'nın tözü (*ousia*) ile onun kutsal metinde tasvir edilen dünya üzerindeki eylemleri (*energeiai*) arasında bir ayrım yaptı. İncil'de, Tanrı'nın *ousia*'sının bahsi bile geçmiyordu.⁵⁵ Bu, Basil'in, erkek kardeşi Nyssa'lı Gregory (335-95) ve arkadaş-

54- Basil, *On the Holy Spirit*, 28: 66.

55- Basil, *Epistle*, 234: 1.

ları Nazianzus'lu Gregory (329-91) ile birlikte ürettiği Teslis (Üçlü) doktrini için merkezîydi. Tanrı, bize her zaman algılanamaz gelecek tek bir töze (*ousia*) sahipti. Bununla birlikte kutsal metinde, Tanrı, tarifsiz gizemini bizim sınırlı zekâ-mıza uyumlu hale getiren ilahi *energeiaei*, “tezahür” (Baba, Logos ve Ruh), yani *hypostases* içinde bilinir kılmıştı.

Kapadokyalı rahipler derin düşüncelere dalarlardı; kutsal metin üzerine gündelik *theoria*'ları onları, Incil'in esinlenmiş dilinin bile ötesindeki bir aşkınlıkla tanıştırmıştı. Aynı şey, Areopagite Denys⁵⁶ takma ismiyle yazmış, çalışmaları, Yunan Ortodoks dünyasında neredeyse kutsal metin kadar önemli yere sahip, Yunan baba için de doğrudu. Bu kişi, “sessizliğin” apopatik⁵⁷ teolojisini kurmuştu. Tanrı, bize O'nun “iyi”, “şefkatli” ve “adil” olduğunu söyleyen bazı isimlerini kutsal metinde açığa çıkarmıştı fakat bu özellikler, bu tip kelimelerin ötesinde yatan ilahi gizemi saklayan “kutsal perdeler”di. Hıristiyanlar, kutsal metni dinlediklerinde, bu insan terimlerinin Tanrı'ya uygulanmak için çok sınırlayıcı olduğunu kendilerine sürekli hatırlatmalıydı. Dolayısıyla Tanrı, “iyi”ydi ve “iyi değil”di; “adil”di ve “adil değil”di. Bu paradoksal okuma onları, “idrakin ötesindeki o karanlığa”⁵⁸ ve tarif edilemez Tanrı'nın varlığına götürecekti.

56- Areopagite Denys, Aziz Paul'un Atina'da din değiştirttiği ilk kişiydi.

57- *Apophatic*: Söylememenin dili. Yunanca, “konuşmama” anlamındaki kelimedenden gelir. Bu yaklaşıma göre, Tanrı'yı bilmeye çabalarsak da onun hakkında asla bilemeyeceğimiz şeyler vardır; kimi ilahi gizemler insan aklı ve dilini aşar niteliğe sahiptir. Bilmeye çabalamakla asla bilememek, bir paradoks oluşturur. (ç.n.)

58- Denys, *Mystical Theology*, 3, Paul Rosea, “The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius”, Bernard McGinn ve John Meyendorff (editörler), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* içinde, Londra, 1985, s. 142.

Denys, Sina Dağı'na inen bulut hikâyesini seviyordu: Musa, zirvede, bilememenin kalın bulutuyla sarılmıştı. Hiçbir şey göremiyordu fakat aslında Tanrı'nın olduğu yerdeydi.

Kutsal metin, İsa'nın ilahlığı meselesini çözememişti fakat Bizanslı teolog İtirafçı Maximus (580-662 civarı), Yunanca konuşan Hristiyanlar arasında, İsa'ya dair kendi içsel deneyimlerini yansıttığı için standart hale gelen bir açıklamaya ulaştı. Maximus, Logos'un Âdem'in günahını onarmak için insana dönüştüğüne inanmıyordu; Âdem günah işlemeseydi bile, enkarnasyon meydana gelirdi. İsa, tam anlamıyla tanrılaştı ve hepimiz onun gibi olabilirdik; bu yaşamda bile. Söz, "tüm insanlık Tanrı"ya dönüşsün, Tanrı'nın zarafetiyle tanrılaşıp insan olsun, doğa ile ruh ve beden, tamamen insan olsun; zarafet ile ruh ve beden, tamamen Tanrı olsun" diye ete kemiğe büründürülmüştü.⁵⁹

Batı Avrupa ile Kuzey Afrika'nın Latince konuşan Kilise Babaları daha gerçekçiydi. Batı'da, *theoria*'nın akılcı bir yapı anlamına gelişi ve dogmanın din hakkında söylenebilecek her şeyi ifade edişi kayda değerdir. Bu, Batı'da korkutucu bir dönemdi; Roma İmparatorluğu, Almanya ve Doğu Avrupa'dan gelen barbar boylar karşısında çöküyordu. En etkin Batı tefsircilerinden biri, Dalmaçya'da doğan, Roma'da edebiyat ve retorik çalışan, bir manastır kurduğu Bethlehem'e yerleşmeden önce Antakya ve Mısır'a yolculuklara çıkarak işgalci boylardan kaçan Jerome'du (342-420). Jerome, ilkin İskenderiye'nin alegorik açıklamalarına ilgi duymuştu fakat yetenekli bir dilbilimci ve hem Yunanca hem de İbranice'deki ustalığıyla zamanında eşsiz biri olarak

59- Maximus, *Ambigua*, Migne, *Patrologia Graeca*, C 91, s. 1085.

en önemli katkısı, tüm Incil'i Latinceye tercüme etmesiydi. Bu, Vulgata (günlük konuşma)⁶⁰ olarak isimlendirildi ve on altıncı yüzyıla dek Avrupa'daki standart metin olarak kaldı. İlk başta *Hebraica veritas* (İbranicedeki hakikat) olarak isimlendirdiği şeye karşı büyük bir saygı besleyen Jerome, rabbilerin kanondan çıkardığı kitapları dışta bırakmak istedi fakat meslektaşısı Augustine'in önerisiyle, bunları da tercüme etmeye karar verdi. Metin üzerine yaptığı çalışmanın sonucu olarak, Jerome git gide Incil'in literal, tarihsel anlamı üzerine yorumlarına odaklanmaya başladı.

Arkadaşı, Kuzey Afrika'daki Hippo piskoposu Augustine, retorik çalışmıştı ve ilk başta, büyük Latin şair ve hatiplere nazaran aşağı bir seviyede görünen Incil'e karşı hayal kırıklığı duymuştu. Incil, yine de uzun ve acı dolu bir boğuşmadan sonra Hristiyanlığa geçmesinde can alıcı bir rol oynadı. Ruhani bir kriz anında, yan bahçede bir çocuğun bir nakarat söylediğini duymuştu: "tolle, lege" (Al ve oku). Antony'nin Incil-i Şerif'ten bir okuma yaptıktan sonra manastır yaşamını benimsediğini hatırladı. Büyük bir heyecanla Paul'un mektuplarının bir kopyasını kaptı ve gözünün iliştiği ilk kelimeleri okudu: "(...) içkili, gürültülü eğlence âlemleriyle, sarhoşlukla, fuhuşla, soysuzlukla, kavgacılıkla, kıskançlıkla değil. Rab İsa Mesih'i kuşanın ve beden gereksiz tutkularını karşılamayı bırakın."⁶¹ Augustine, Batı Hristiyanlığının bir niteliği haline gelecek ilk kayıtlı "yeniden doğuş"lar, yani din değiştirmelerden birinde, tüm kuşkularının yok olup gittiğini hissetti: "Sanki

60- Vulgat: Herkesçe tanınan. Vulgus: Kalabalık. (ç.n.)

61- Romalılar 13: 13-14.

kalbime dökülen sadık güvenin ışığı gibiydi; tüm tereddüt gölgeleri akıp gitti.”⁶²

Daha sonra Augustine, İncil konusunda önceden yaşadığı zorlukların gururdan kaynaklandığını fark etti: Kutsal metin, sadece benliklerini kibir ve kendini üstün tutma hislerinden arındırmışlar için erişilebilirdi.⁶³ Logos, bizim insani zayıflığımızı paylaşmak için cennetten inmişti. Aynı şekilde, Tanrı, kutsal metinde Söz’ünü açığa çıkardığında, bizim seviyemize inmiş ve anlayabileceğimiz, zamanla sınırlı imgeler kullanmıştı.⁶⁴ Tüm gerçeği bu yaşamda asla bilemezdik; Musa bile ilahi öze doğrudan bakamamıştı.⁶⁵ Dil, doğası gereği noksanlıydı: Düşüncelerimizi, diğer insanlara nadiren yeterince iletirdik ve bu, bizim diğerleriyle ilişkimizi sorunlu kılırdı. Öyleyse, kutsal metinle boğuşmamız, bize ilahi gizemi insan diliyle ifade etmenin imkânsızlığını anımsatmalıydı. Kutsal metnin anlamına dair sert, öfkeli tartışmalar saçmaydı. İncil, her insanın algısının ötesinde ve sonsuz bir gerçeği ifade ediyordu. Yani, hiç kimse son söze sahip olamazdı. Musa, yazdığı şeyi açıklamak için bizzat gelseydi bile, kimi insanlar onun Tevrat’ın ilk beş kitabı (*Pentateuch*) üzerine yorumunu kabul edemeyecekti çünkü her birimiz zihnimizde tüm vahyin sadece küçük bir kısmına sahip olabilirdik.⁶⁶ Herkesin

62- Augustine, *Confessions*, 8.12.29, Philip Burton (çev.), *Augustine, The Confessions*, Londra, 2001.

63- A.g.y., *Confessions*, 7.18.24.

64- A.g.y., *Confessions*, 13.15.18. Pamela Bright, “Augustine”, Holcomb (editör), *Christian Theologies of Scripture* içinde, s. 39-50.

65- Çıkış 33: 23. Augustine, *The Trinity*, 2.16.27; G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge, 1984, s. 3-6.

66- Augustine, *Confessions*, 12.25.35.

sadece kendini haklı gördüğü sert karşıtlıklara girmek yerine, sezgi yoksunluğumuzun alçakgönüllü bir kabulü bizi bir araya getirmeliydi.

İncil, sevgiyle ilgiliydi. Musa'nın yazdığı her şey, "sevginin hatırı içindi". Yani, kutsal metin üzerine tartışmalara girmek sapkındı: "Bu kelimelerden çıkarılacak çok fazla anlam mevcut; o halde, Musa'nın gerçekte hangisini söylemek istediğini tartışmak için acele etmek ve sevginin ruhunu yıkıcı tartışmalarla gücendirmek ne kadar budalacadır. Hele, Musa bizim açıklığa kavuşturmaya çalıştığımız her şeyi, sevgi adına söylemişken."⁶⁷ Augustine, Hillel ile rabbilerinkiyle aynı sonuca ulaşmıştı. Merhamet, Tevrat'ın merkezî prensibiydi; geri kalan her şey yorumdu. Musa başka ne yazdıysa yazsın, temel amacı şu çifte emirdi: Tanrı sevgisi ve komşu sevgisi. Bu, aynı zamanda İsa'nın da temel mesajıydı.⁶⁸ Dolayısıyla, İncil adına diğer insanları aşağılamak, "Efendi'yi yalancı çıkarmaktı."⁶⁹ Kutsal metin üstüne kavgaya eden insanlar kibirle doluydu; "Musa'nın anlamını bilmiyor, kendilerininkini seviyorlardı; doğru olduğu için değil, kendilerinin olduğu için".⁷⁰ O halde, "kimsenin yazılmış şey üstüne kardeşine karşı kibirle dolmasına izin vermeyin," diye yalvardı cemaatine Augustine, "bırakın Efendi Tanrı'yı tüm kalbimizle, tüm ruhumuzla, tüm aklımızla; komşularımızı da kendimiz gibi sevelim."⁷¹

67- A.g.y. Burton tercümesi.

68- Tesniye 6: 5; Matta 22: 37-9; Markos 23: 30-31; Luka 10: 17.

69- Yuhanna 5: 10. Augustine, *Confessions*, 12.25.35.

70- Augustine, *Confessions*, 12.25.34-5, Philip Burton (çev.), *Augustine, The Confessions*, Londra, 1907.

71- Tesniye 6: 5; Matta 22: 37-9; Markos 12: 30-31; Luka 10: 17; Augustine,

Bir Platoncu sıfatıyla Augustine için ruhani olanı kelimeye dayalı anlamdan üstün tutmak doğaldı. Yine de, kendisini bir orta yol izlemek için yetkin kılan, güçlü bir tarih anlayışına sahipti. Augustine, tatsız bir hikâyenin değişmeceli bir yorumunu vermek için acele etmek yerine, ahlâksal standartların kültürel anlamda koşullandığını göstermeye daha çok eğilimliydi. Örneğin çokeşlilik, ilkel insanlar arasında yaygındı ve hoş görülürdü. En iyilerimiz bile günah işlerdi; o halde, Incil’de hepimiz için bir uyarı olarak yer alan Davut’un zinası hikâyesini alegoriyle anlatmaya gerek yoktu.⁷² Doğrucu suçlama sadece insafsızlık değildi; aynı zamanda kutsal metni anlayışımızda önemli bir engel teşkil eden kişisel tatmin ile böbürlenmeye de işaret ediyordu. Augustine, “merhametin saltanatını kurmaya eğilimli bir yorum bulana dek okuduğumuz şey üzerine derinlemesine düşünmeliyiz,” diyordu. “Kutsal metin, merhamet dışında bir şey öğretmez ya da açgözlülük dışında hiçbir şeyi suçlamaz; böylelikle insanların zihinlerine biçim verir.”⁷³

Irenaeus, tefsirin “inanç kuralı”na uyum göstermesi gerektiği üzerinde ısrarla durmuştu. Augustine için, “inanç kuralı” bir doktrin değil, sevginin ruhuydu. Yazar esasen ne yazmaya niyet ettiyse etsin, sevgiyi iletmekten yoksun bir Incil pasajı, değişmeceli açıdan yorumlanmalıydı çünkü merhamet, Incil’in başı ve sonuydu:

Confessions, 12.25.35, Burton tercümesi.

72- Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, s. 11.

73- D. W. Robertson (çev.), *Augustine: On Christian Doctrine*, Indianapolis, 1958, s. 30.

İlahi metinleri ya da onların herhangi bir parçasını, Tanrı sevgisi ile komşu sevgisini kurmadığını sanarak anladığını düşünen herhangi biri, kutsal metni hiçbir şekilde anlamamıştır. Orada, yazarın söylediği şey farklı olsa da, merhametin kurulmasına yararlı bir ders bulan herhangi biri, aldanmamıştır.⁷⁴

Tefsir, bizi zorlu merhamet sanatı için eğiten bir disiplindi. Rahatsız edici metinlerin merhamete bağlı bir açıklamasını arayarak, aynı şeyi gündelik yaşamlarımızda yapmayı da öğrenebilirdik. Augustine, diğer Hristiyan tefsirciler gibi, İsa'nın İncil için temel olduğuna inanıyordu. Bir vaazında şöyle dedi, "İlahileri, Peygamberler ve Yasayı duyduğumuzda, tüm amacımız orada İsa'yı görmek, orada İsa'yı anlamaktır."⁷⁵ Bununla birlikte kutsal metinde bulunduğu İsa asla tarihsel İsa değil, Aziz Paul'un insanlıktan ayrılmaz olarak öğrettiği Mesih'in tümüydü.⁷⁶ Hristiyan, İsa'yı kutsal metinde bulduktan sonra dünyaya dönmeli ve onu topluma sevgi dolu bir şekilde sunma eyleminde bulmayı öğrenmeliydi.

Augustine bir dilbilimci değildi. İbranice bilmiyordu ve Yahudi midraşıyla karşılaşmamıştı fakat Hillel ve Akiba'yla aynı sonuca vardı. Kutsal metnin nefret ve çekişme yayan herhangi bir yorumu meşru değildi. Her tefsir, merhamet prensibiyle yönlendirilmeliydi.

74- A.g.y.

75- Augustine, On Psalm 98: 1, Michael Cameron, "Enerrationes in Psalmos", Allen D. Fitzgerald (editör), *Augustine Through the Ages* içinde, Grand Rapids, 1999, s. 292.

76- 1 Korintliler 12: 27-30; Koloseliler 1: 15-20. Charles Kannengiesser, "Augustine of Hippo", Donald Mc Kim (editör), *Major Biblical Interpreters* içinde, Downers Grove, Ill. 1998, s. 22.

Bölüm 6

Lectio Divina

Augustine, 430'da, ömrünün son yılında, Roma İmparatorluğu'nun batı eyaletleri işgalci barbar boyları karşısında çaresizce düşerken, Vandalların Hippo şehrini kuşatışını izledi. Bu dönem çalışmalarında derin bir hüznün hâkimidir. Hüznün, özellikle Âdem ile Havva'nın düşüşü hakkındaki yorumunda görülür. Roma'nın düşüşünün trajedisi, Augustine'i bu ilk günahın tüm insan ırkını sonsuz lanete mahkûm ettiğine ikna etmişti. İsa'nın bizi kurtarışından sonra bile insanlığımız, şehvetle, Tanrı yerine yaratıklardan haz almaya yönelik akıldışı arzuyla bozulmuştu. İlk günah suçu, Âdem'in nesline cinsel birleşme yoluyla geçiyordu: Akılcı güçlerimiz, tutku tarafından alt edilince Tanrı unutuluyordu; erkekler ve kadınlar, utanç hissetmeden birbirlerinden zevk alıyorlardı. Akılcılık imgesi, barbarlarca yıkılan Batı'daki düzen kaynağı Roma'nın kötü durumunu yansıtan bir duygu keşmekeşi tarafından perişan edilmişti. Tekvin'in

üçüncü bölümünün bu yorumu, Batı Hristiyanlığına özeldir; Roma'nın çöküşünü tecrübe etmemiş Yahudiler ve Yunan Ortodokslar, bu trajik gösterime maruz kalmamıştır. İmparatorluğun yıkılışı, Batı Avrupa'yı yüzyıllar süren politik, ekonomik ve sosyal durgunluğa sürüklemiştir. Bu sarsıntı, daha eğitilmiş Hristiyanları, erkek ve kadınların gerçekten de Âdem'in günahıyla kalıcı olarak damgalandığına ikna etti. Artık Tanrı'nın onlara ne söylediğini duymıyorlardı; bu da kutsal metinleri anlamalarını neredeyse imkânsız kılıyordu.

Avrupa, bir pagan yabanına dönüşmüştü. Hristiyan geleneği, beşinci yüzyıldan dokuzuncu yüzyıla dek, İncil üzerine çalışmak için gerekli istikrar ve sessizliği sağlayabilen tek alanlarla, manastırlarla sınırlanmıştı. Manastır ideali, Batı'ya John Cassian (360-435) tarafından getirilmişti. Cassian aynı zamanda Batılı Hristiyanları Origen'in üç katmanlı kutsal metin yorumuyla, yani literal, ahlâki ve alegorik anlamlarla tanıştırmış ancak bir dördüncüsünü eklemişti: Bir metnin eskatolojik önemini ortaya çıkaran *anagojik* ya da mistik anlam. Örneğin, peygamberler Kudüs'ün gelecek görkemi ni betimlediklerinde, bu anagojik anlamda, Vahiy'deki cennetsel Kudüs'e denk düşüyordu. Cassian, keşişlerine kutsal metin çalışmasının yaşam boyu süren bir görev olduğunu öğretti. İnsan kelimelerinin perdesi ardında saklı yatan tarifsiz gerçekliklerin değerini bilmek adına, odaklanma güçlerini eğiterek, perhiz ve gece nöbetleriyle disipline sokarak ve bir maneviyat alışkanlığı geliştirerek düşkün doğalarını arındırmalıydı.¹

1- John Cassian, *Collationes*, 1.17.2.

Lectio divina (ilahi okuma) Nursia'lı Aziz Benedict'in (MS 480-543) Kuralı için de temeldi. Benedikten keşişleri her gün en az iki saatlerini kutsal metinleri ve rahiplerin yazılarını inceleyerek geçiriyordu. Yine de kutsal metin bir kitap olarak tecrübe edilmiyordu: Keşişlerin pek çoğu, Incil'i asla tek bir cilt olarak görmeyecek, ayrı elyazmalarında okuyacaklardı. Incil'e dair bilgilerinin büyük kısmını, ayinden ya da babaların çalışmalarından, ikinci elden edindiler. Incil, yemekler sırasında yüksek sesle okunurdu ve İlahi Oda'da gün boyu düzenli aralıklarla İlahiler Kitabı'ndan şarkılar söylenirdi. Incil'in ritimleri, imgeleri ve öğretisi, günden güne, yıldan yıla sessiz ve düzenli meditasyonla oluşan maneviyatlarının temeline dönüştü.

Lectio divina'da resmi ya da sistematik bir şey yoktu. Keşişler, seans başına belirlenmiş sayıda bölüm okumak zorunda değildi. *Lectio*, keşişin zihninde Söz'ü duymasına yardım edecek sessiz bir yer bulmayı öğrendiği, metnin barışçıl, sakin bir şekilde okumasıydı. Incil hikâyesi, tarihsel bir olay anlamında çalışılmıyor, çağdaş bir gerçeklik olarak yaşanmıyordu. Keşişler, kendilerini Sina Dağı'nın üstündeki Musa'nın ardında, İsa'nın Tepe'deki Vaazı sırasında izleyiciler arasında ya da çarmıhın dibinde tahayyül ederek, eyleme hayali bir biçimde girmeye teşvik ediliyorlardı. Sahneyi, dört duyunun her birine göre düşünmek, kelimeye dayalı anlamdan ruhaniye doğru, Tanrı'yla mistik bir birleşmeye yükselişi işaret eden bir süreç içinde hareket etmek durumundaydılar.²

2- Ewart Cousins, "The Humanity and Passion of Christ", Jill Raitt (editör), Bernard McGinn ve John Meyendorff, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* içinde, Londra, 1988, s. 377-83.

Batıdaki etkin bir isim, Papa seçilen Benedikten papaz Büyük Gregory idi (540-604). Gregory, *lectio divina* disiplinine gömülmüştü fakat Incil teolojisi, Roma'nın çöküşünün ardından Batı ruhunun peşini bırakmayan gölgeyi açığa çıkardı. O, ilk günah doktrinini tamamen özümsemiş, insan zihnini onarılamaz biçimde bozulmuş ve çarpıklaşmış görmüştü. Tanrı'ya ulaşmak artık zordu. O'nun hakkında hiçbir şey bilemezdik. Doğal unsurumuza, yani karanlığa tekrar düşmeden önce derin düşüncelerimizde anlık bir haz tecrübe etmek, büyük çapta bir zihinsel çaba gerektiriyordu.³ Tanrı, Incil'de günahkârlığımıza tenezzül etmiş, küçük zihinlerimizin seviyesine inmişti fakat insan dili, ilahi etki altında paramparçaydı. Jerome'un *Vulgata*'sının kelime hazinesi, işte bu yüzden klasik Latin kullanımdan ayrılmıştı; ilk okumada kimi Incil hikâyelerinde herhangi bir dinsel değer bulmak da aynı nedenle zordu. Gregory (Origen, Jerome ve Augustine'den farklı olarak), literal yorum üzerinde zaman harcamadı. Kutsal metnin düz mantığını incelemek, birinin yüzüne kalbinin içinde ne olduğunu bilmeden bakmak gibiydi.⁴ Literal anlama dayalı metin, "bizi kırılmış insan kelimelerinin ötesine taşıyacak ruhani anlamları" temsil eden dağlarla çevrelenmiş düz bir arazi gibiydi.⁵

Avrupa, on birinci yüzyıldan itibaren Karanlık Çağlar'dan çıkmaya başlamıştı. Paris'in yanındaki Cluny Benediktinleri, Hristiyanlık bilgileri hayret edilecek derecede yetersiz halkı eğitmek adına, bir reform başlattı. Eğitimsiz halk

3- Gregory, *Homilies on Ezekiel*, 2.2.1.

4- Gregory, *Morals on Job*, 4.1.1. G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge, 1984, s. 56, 143, 164.

5- Gregory, *On the First Book of Kings*, 1.

elbette İncil'i okuyamıyordu ama Aşai Rabbani Ayini'ni, simgesel anlamda İsa'nın yaşamını yeniden sahneleyen karmaşık bir alegori olarak tecrübe etmek için eğitilmişlerdi. Ayinin ilk bölümünde kutsal metinden yapılan okumalar, O'nun vaizliğini yeniden anımsatıyordu; ekmek ve şarap ikramı sırasında, kendini kurban edişi üzerine derinlemesine düşünüyorlardı ve cemaat, O'nun, inançlıların yaşamı içinde yeniden dirilişini temsil ediyordu. Halkın artık Latinceyi takip edememesi gizeme eklendi: Ayinin büyük kısmı rahip tarafından alçak sesle okunuyordu; sessizlik ve kutsal dil ritüeli ayrı bir alana çekiyordu ve cemaati, İncil-i Şerif'le bir *mysterium*, güç dolu bir eylem olarak tanıstırıyordu. Ayin, halkın İncil-i Şerif öyküsüne hayalî olarak girmesini sağlayarak, halkın *lectio divina'sı* haline geliyordu.⁶ Cluny'ciler, halkı İsa ve azizlerle birlikte anılan yerlere hacca gitme konusunda da teşvik ettiler. Kutsal Topraklara çok fazla kişi gidemezdi fakat denildiğine göre, havarilerden bazıları Avrupa'ya gitmiş ve orada gömülmüşlerdi: Peter Roma'da, Arimathea'lı Joseph Glastonbury'de, James de İspanya Compostela'daydı. Hacılar, yolculukları sırasında bir süre keşişler gibi yaşamış ve Hristiyan değerlerini öğrenmişlerdi: Seküler yaşamı geride bırakmışlar, yolculuk süresince bekâr kalmışlar, diğer hacılarıyla bir cemaat içinde yaşamışlardı; ayrıca dövüşmeleri ve silah taşımaları yasaklanmıştı.

Bununla birlikte Avrupa hâlâ tehlikeli, ıssız bir yerdi. İnsanlar toprağı zar zor işliyordu; soylular, kıyı şeridini yerle bir edip bütün köyleri harap ederek durmadan birbirleriyle savaşa girdiği için kıtlık ve sürekli savaş hali vardı.

6- James F. McCrae, "Liturgy and Eucharist: West", Raitt, *Christian Spirituality* içinde, s. 428-9.

Cluny'ciler, süreli ateşkes uygulatmaya çalıştı ve kimileri, baron ve kralları etkilemeye yeltendi. Ama şövalyeler askerde ve saldırgan bir din istiyorlardı. Karanlık Çağlar'dan çıkarken yeni Avrupa'nın ilk toplu, işbirliği içindeki hareketi Birinci Haçlı Seferi oldu (1095-99). Haçlıların bir kısmı, Kutsal Topraklara yolculuklarına Ren Vadisi'ndeki Yahudi topluluklara saldırarak başladı. Saldırının sonunda, Haçlılar Kudüs'te yaklaşık otuz bin Yahudi ve Müslüman'ı katletmişti. Haçlıların değerler sistemi, İsa'nın İncil-i Şerif'teki uyarısının literal yorumuna dayanıyordu. Bu uyarı şuydu: "Haçını taşıyıp arkamdan gelmeyen hiç kimse müridim olmaz."⁷ Haçlılar, giysilerinin üstüne haç şekilleri diktiler ve İsa'nın ayak izlerini, yaşadığı ve öldüğü topraklara doğru izlediler. Trajik bir ironiyle, haçlı seferi, bir sevgi hareketi olarak vaaz edilmişti.⁸ İsa, Haçlıların feodal efendisiydi; onlar da sadık kullar gibi, bu mirası kurtarma görevine bağlılardı. Hristiyanlık, Haçlı Seferleri'nde Avrupa'nın feodal şiddetini özümsemi ve kutsadı.

Bazı Avrupalılar, Yakın Doğu'da Müslümanlarla çarpışırken, diğerleri de kendilerine Karanlık Çağlar'da kaybettikleri kültürün büyük kısmını kurtarmalarına yardım eden Müslüman bilginlerle İspanya'da çalışmalar yürütüyordu. Müslüman krallığı Endülüs'te Batılı bilginler İslam dünyasında korunmuş ve geliştirilmiş tıp, matematik ve klasik Yunan bilimini keşfetti. Aristoteles'i ilk Arapça okudular ve çalışmalarını Latinceye tercüme ettiler. Avrupa entelektüel bir yeniden doğuşa girişti. Aristoteles'in, kilise babaların-

7- Luka 14: 27.

8- Jonathan Riley-Smith, "Crusading as an Act of Love", *History* içinde, 1980, s. 65.

dan kaptıkları Platonculuktan daha gerçekçi akılcı felsefesi, pek çok Batılı bilgini heyecanla doldurdu ve onları kendi akılcı güçlerini kullanmaya teşvik etti.

Bu, Incil çalışmalarını kaçınılmaz biçimde etkiledi. Avrupa daha düzenli hale geldikçe ve akılcı yaklaşım hâkim oldukça, bilginler ile keşişler, miras aldıkları az çok kaotik gelenekler üzerine bir tür sistem uygulamaya çabaladı. Vulgata metni, nesiller boyu keşiş kopyacıların birbirini takip eden yanlışları ile bozulmuştu.⁹ Kopyacılar, genellikle Incil'in her kitabını, Jerome ya da diğer pederlerden birinin bir yorumuyla başlatmıştı. On birinci yüzyıla gelindiğinde en popüler kitaplara, genellikle birbirleriyle çelişen pek çok önsöz eşlik ediyordu. Böylece, bir grup Fransız bilgin, *Glossa Ordinaria* adıyla bilinen, standart bir yorum oluşturdular. Bu çalışmaya başlayan Laon'lu Anselm (ö. 1117), öğretmenlere Incil'in her ayetinin net bir açıklamasını vermek istedi. Okuyucu, bir sorunla karşılaşırsa, kendisine Jerome, Augustine ya da Gregory'nin açıklamalarını gösterecek olan, sayfa kenarındaki boşluklarda yazılı notlara ya da elyazmasının satır aralarına bakabilirdi. Glossa, soruların doğru yanıtlarını gösteren bir kitaptan biraz daha fazlasıydı: Notlar, ister istemez kısa ve temeldi; daha ince noktalar üzerine detaylı bir inceleme için yer yoktu. Yine de bilginlere, geliştirebilecekleri temel bir bilgi sağlıyordu. Anselm, en popüler kitaplar, İlahiler, Paul'un mektupları ve Yuhanna Incili üzerine yorumu tamamladı. Aynı zamanda *Sententiae*'yi ve babaların "fikirleri"nin antolojilerini, konulara göre düzenlenmiş halde topladı. Anselm'in ağabeyi

9- Evans, *Language and Logic*, s. 37-47; Beryl Salley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, s. 31-57.

Ralph Matta Incilini ele alırken, öğrencileri Poitiers’li Gilbert ile Peter Lombard projeyi tamamladı.

Üstat, sınıfta, sonradan soru sorma ve tartışmalara girme şansına sahip olacak öğrencilere önsözlü metni okurdu. Daha sonra, sorular biriktiğinde, *quaestiones* için ayrı bir seans yapılırdı. Öğrenciler Aristocu mantık ve diyalektikle deney yapmaya başladıkça tartışma daha yoğun bir hal alırdı. Bazıları, yeni dil bilimini, Incil metnine uyguladı: Vulgata’nın Latincesi neden klasik Latincenin temel kurallarını kırmıştı? Manastırlar ile katedral okulları arasında yavaş yavaş bir çatlak ortaya çıktı. Manastırlarda üstatlar *lectio divina*’ya odaklanıyor, öğrencilerinin Incil’i tefekkür içinde okumalarını ve maneviyatlarını geliştirmelerini istiyorlardı. Bununla birlikte, katedral okullarındaki üstatlar yeni öğretiyle ve nesnel Incil eleştirisiyle daha çok ilgiliydi.

Aynı zamanda, Incil’in literal yorumuna karşı, Kuzey Fransa rabbilerinin öncülük ettiği bir ilgi uyanmıştı. RaSHI adıyla bilinen Rabbi Shlomo Yitzhak (1040-1105) Aristoteles’e ilgi duymuyordu. Onun tutkusu filolojydi ve her şeyin üstünde, kutsal metnin düz anlamıyla ilgileniyordu.¹⁰ İbrani Incilinin metni üzerine, tek başına kelimelere, metne yeni bir ışık tutacak biçimde odaklanarak, bir yorum yazdı. Örneğin, Tekvin’in ilk bölümünün ilk kelimesi *bereshit*’in “başlangıcında” anlamına gelebileceğini fark etti; yani cümle şöyleydi: “Tanrı’nın gökler ile dünyayı yaratışının başlangıcında, dünya şekilsiz bir boşluktan (*tohu bohu*).” Bu, dünyanın hammaddelerinin, Tanrı yaratım işine başladığında zaten var olduğunu ve O’nun, basitçe *tohu bohu*’ya

10- A.g.y., s. 121-7. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, New York, 2005, s. 106.

düzen getirdiğini ima ediyordu. Rashi, aynı zamanda da, bir midraşçı yorumda *bereshit*'in şu anlama gelecek şekilde algılanmışlığını fark etti: "Başlangıç sebebiyle". Buna ilaveten İncil, hem İsrail'e hem de Tevrat'a "başlangıç" diyordu. Bu, Tanrı'nın dünyayı, İsrail'e Tevrat'ı vermek için yarattığı anlamına mı geliyordu? Rashi'nin yöntemi okuyucuyu metne, kendi midraşını ona yüklemekten önce yakından bakmaya itti: Yorumu, Tevrat'ın ilk beş kitabı için en önemli ve etkin rehberlerden biri haline geldi.

Rashi, literal tefsirini, geleneksel midraşı tamamlayıcı nitelikte gördü fakat onun ardından gelen isimler daha radikal. Joseph Kara (ö. 1130), düz anlama odaklanmayan birinin, boğulurken bir dala tutunmaya çalışan bir adam gibi olduğunu ileri sürdü. Rashi'nin torunu, RaSHBaM adıyla bilinen R. Shemuel ben Meir (ö. 1174), midraşa karşı daha hoşgörülüydü fakat yine de daha akılcı bir açıklamayı destekliyordu. Rashi'nin literal yorumlama yöntemi, çevresinde heyecan verici bir noktaya doğru ilerliyordu; "Her gün yeni örnekler geliyor," diye ifade etti.¹¹ Rashbam'ın öğrencisi Joseph Bekhor Shor, fantastik İncil hikâyeleri için her zaman doğal bir açıklama bulmaya çalıştı.¹² Örneğin, Lût'un karısının ölümünde gizemli bir taraf yoktu; Sodom ile Gomora'yı yok eden volkanik lavda kalmıştı. Joseph mükemmelliği, hırslı bir genç adam olduğu ve Firavun'un rüyalarını yorumlarken Tanrı'dan yardım almaya ihtiyaç duymadığı için hayal etmişti: Bir nebze zekâya sahip herhangi biri aynı şeyi yapardı.

11- Smalley, *Study of the Bible*, s. 123.

12- Joseph Bekhor Shor, *Commentary on Exodus*, 9: 8.

Haçlılara karşı, Fransa'daki Yahudiler ve Hristiyanların arasındaki ilişkiler iyiydi. Benzer şekilde, literal mantığa karşı ilgi geliştirmeye başlamış, Seine'in sol kıyısındaki Aziz Victor Manastırı'ndan bilginler, yerel rabbilere danışmaya ve İbranice öğrenmeye girişmişti. Viktorcular, *lectio divina*'yı katedral okullarının daha akademik ilmiyle birleştirmeye çalıştı. 1141'deki ölümüne dek manastırda ders veren Aziz Victor'lu Hugh, kendini düşünmeye adanmıştı fakat bunun akılcı güçleriyle çatıştığı görüşünde değildi. Aristocu dilbilgisi, mantık, diyalektik ve doğal bilim, öğrencilere Incil'i anlamalarında yardım edebilirdi. Hugh tarih üzerine çalışmanın, "açıklama evi" adıyla tanımladığı yapı için temel olduğuna inanıyordu. Musa da Incil yazarları da tarihçiydi ve öğrenciler, Incil üstüne çalışmaya tarihsel kitaplarla başlamalıydı. Alegori, Incil'in doğru literal algılanışı olmaksızın, başarısızlığa mahkûmdur. Öğrenciler, yürümeden evvel koşmamalıydı. Incil yazarının ne söylemek istediğini keşfetmek için, Vulgata'nın sözdizimini ve kelime hazinesini incelemelilerdi. "Kutsal metne kendi anlamımızı (*sententia*) yansıtmamalı, ona ait cümleyi kendimizin kılmalıyız,"¹³ diyordu.

Hugh'nun yetenekli öğrencisi Aziz Victor'lu Andrew (1110-75), İbrani Incil'inin tamamen literal bir yorumuna kalkışan ilk Hristiyan bilgindi.¹⁴ Alegoriye karşı bir önyargıya sahip değildi fakat alegori ilgisini çekmiyordu. Rabbilerden çok şey öğrendi ve kutsal metnin "İbranice daha net" okunduğunu gördü.¹⁵ Literal yoruma akademik bağlılığı,

13- Hugh of St Victor, *Didascalion*, 8-11; Smalley, *Study of the Bible*, s. 69-70.

14- Smalley, *Study of the Bible*, s. 86-154.

15- A.g.y., s. 139.

Rabbiler Eski Ahit'in Hristiyan algılanışı için esas olan yorumlarını dikkate almadıklarında bile onu yarı yolda bırakmadı. İbrani metninin, ayeti İsa'nın bakire doğumuna dair bir kehanet gören geleneksel Hristiyan yorumlamasını desteklemediğini keşfettikten sonra, Rashi'nin İşaya kehaneti yorumunu kabul etti: "İşte, genç bir kadın (*almah*) bir çocuğa hamile kalacak ve doğuracak" (Rashi, İşaya'nın kendi karısından bahsettiğini düşünmüştü). Andrew, Kul Şarkıları yorumunda, İsa'dan bahsetmedi bile; onun yerine, Yahudi bakış açısını kabul etti ve "kul", onun için İsrail insanlarını simgeledi. Ezeziel'in tecellisindeki "insanoğlu gibi" olan figürü İsa üzerine kehanet gibi görmektense, bu imgelemin Ezeziel ve sürgünler için ne anlama geldiğini bilmek istedi. "İnsanoğlu", fazlasıyla garip ve korkutucu bir teofani (tanrısal bir varlığın insana görünmesi) içindeki tek insani unsur olduğu için, sürgünlerin, Tanrı'nın kendi çıkmazlarıyla ilgilendiğine ikna olduklarına karar verdi.

Andrew ve Yahudi arkadaşları, Incil'in modern tarihsel eleştirisine doğru ilk adımı atmışlardı fakat huysuz ve sevimsiz Andrew'un kendi zamanında pek az takipçisi vardı. On ikinci yüzyıl sırasında devrin adamları, inançlarını koruyabilecekleri ve o zamana dek tarifsiz olarak düşünülmüş şeyi açığa çıkarmak için akli kullandıkları, yeni bir tür akılcı teoloji geliştirmeye başlayan filozoflardı. 1189 yılında Canterbury Başpiskoposu Bec'li Anselm (1033-1109), her şeyi kanıtlamanın mümkünlüğüne inanıyordu.¹⁶ Bir keşiş olarak, *lectio divina* onun maneviyatı için esastı fakat kutsal metin üzerine hiç yorum yazmadı ve teolojik yazılarında Incil'den

16- Evans, *Language and Logic*, s. 17-23.

çok nadir alıntı yaptı. Bununla birlikte din, şiir ya da sanat gibi, tamamen akılcı olmak yerine sezgisel bir yaklaşım gerektirir ve Anselm'in teolojisi sınırlarını burada belli eder. Örneğin, *Cur Deus Homo* isimli incelemesinde, Enkarnasyonun kutsal metinle hiçbir şekilde bağlantı sergilemeyen mantıksal bir değerlendirmesini yapmaya girişti: Incil'den yapılan her alıntı sadece iddiayı sürdürmeye yaradı. Yunan Ortodokslar da kutsal metinden bağımsız bir teoloji üretmiştir fakat Anselm'in enkarnasyon üzerine "adli" açıklaması Maximus'un ruhani bakış açısından yoksundur. Âdem'in günahının kefarete gerektirdiğini çünkü Tanrı'nın adil olduğunu ve insanın kefarete ödemesi gerektiğini, ancak yapılan yanlış çok ağır olduğundan sadece Tanrı'nın onu onarabileceğini ileri sürmüştü. Dolayısıyla, Tanrı, insana dönüşmek durumunda kalmıştı.¹⁷ Anselm, Tanrı'yı, meseleyi sanki bir insanmış gibi tartarken gösteriyordu. Bu dönemde Yunan Ortodoksların Latin teolojisinin fazla antropomorfik oluştundan korkması şaşkınlık verici değildir. Yunan Ortodokslar Maximus'un yorumunu tercih etmeye devam ederken, Anselm'in kefarete teorisi Batı'da ölçüt hale geldi.

Fransız filozof Peter Abelard (1079-1142), yine kutsal metinle pek az bağ kuran, bunun yerine babaların ruhuna yaklaşan farklı bir "kurtarılma" değerlendirmesi geliştirdi.¹⁸ Rabbilerin bazıları gibi, Tanrı'nın yaratıklarıyla birlikte acı çektiğine inanıyordu ve çarmıha gerilmenin, Tanrı'nın ebedi merhametinde tek bir ânı gösterdiğini ileri sürüyordu. Acı çeken İsa figürünü düşündüğümüzde, acıma hissine doğru

17- Anselm, *Cur Deus Homo*, 1: 11-12; 1: 25; 2: 4; 2: 17.

18- Evans, *Language and Logic*, s. 70-71; 134-41.

gideriz ve bizi kurtaran şey, İsa'nın kendini kurban etmesinin sonucu olan ölüm değil, merhamet eylemidir. Abelard, kendi neslinin entelektüel yıldızıydı; Avrupa'nın her yerinden derslerine katılmak için öğrenciler gelirdi. Anselm gibi, o da kutsal metinden çok nadir alıntı yaptı ve çözüm önerir gibi görünmeden sorular sordu. Gerçekte Abelard felsefeyle daha çok ilgiliydi; teolojisi fazlasıyla muhafazakârdı. Bununla birlikte tabu yıkıcı, saldırgan niteliği onu, insan aklını Tanrı'nın gizemine karşı kibirle kıskırtıyor gibi gösterdi. Bu durum onu hızla günün en güçlü kilise adamlarından biriyle fikir ayrılığına götürdü.

Burgondy'deki Clairvaux Manastırı Başrahibi Bernard (1090-1153), Papa II. Eugene ve Fransa Kralı VII. Louis'e egemen ve kendi açısından Abelard kadar karizmatikti. Birçok genç adam Benedikten manastırcılığın yenilenmiş bir kolu olan yeni Manastır Düzeni'ne doğru peşinden gitmişti. Bernard, Abelard'ı "insan aklının Tanrı olanı algılayabileceğini sandığından Hristiyan inancının değerini kaybettirmekle" suçladı.¹⁹ Paul'un merhamet ilahisinden alıntı yaparak, Abelard'ın "hiçbir şeyi muamma olarak, bir aynanın içindeymiş gibi" görmediğini, bunun yerine "her şeye yüz yüze yaklaştığını" ileri sürdü.²⁰ 1141'de Bernard, o dönem Parkinson hastalığıyla cebelleşen Abelard'ı Sens Konseyi'ne çağırıp sözleriyle ona o kadar şiddetli bir şekilde saldırdı ki Abelard oracıkta bayıldı ve bu olayı takip eden yıl içinde yaşamını yitirdi.

19- Bernard, *Epistle*, 191. 1, J. P. Migne (editör), *Patrologia Latina*, Paris, 1878-90, C 182, s. 357.

20- Krş. 1 Korintliler 13: 12. Aktaran Henry Adams, *Mont St Michel and Chartres*, Londra, 1986, s. 296.

Bernard, merhametli bir adam olarak tanımlanamasa da, tefsiri ve maneviyatı Tanrı sevgisine dayanıyordu. En ünlü çalışması, Clairvaux keşişlerine 1135-1153 yılları arasında verdiği ve Neşideler Neşidesi üzerine seksen altı vaazdan oluşan yorumuydu. Bu, *lectio divina*'nın vardıgı zirveydi.²¹ “Beni yönlendiren şey, arzudur,” diye ısrar etmişti, “akıl değil.”²² Logos’un bedene getirilişinde Tanrı, ilahi olana yükselebilmemiz için bizim seviyemize inmişti. Neşide’de, Tanrı bize bu yükseliş ü evrede yaptığımızı göstermişti. Gelin, “Kral, beni odasına getirdi” dediğinde bu, alegorik olarak kutsal metnin duyularına denk geliyordu. Üç adet “oda” vardı: bahçe, ambar ve yatak odası. Bernard şöyle önerdi, “Bahçenin kutsal metnin yalın, sade algılanışı, ambarın, ilahi düşüncenin ahlâksal algılanışı, yatak odasının ise gizemi olduğunu düşünün.”²³ Incil’i, basit bir yaratılış ve kurtarılış öyküsü olarak okumaya başlamıştık fakat sonra, bize davranışlarımızı değiştirmeyi öğreten ahlâksal algılanışa, ambarlara ilerlemeliydik. “Ambarlarda” ruh, merhamet pratiğiyle yenilenirdi. Başkalarına karşı “hoş ve ılımlı” hale gelirdi; “sevgi işleri için azimli bir içtenlik”, onu, “benliği unutuşa ve benliğin çıkarlarına karşı kayıtsızlığa” götürürdü.²⁴ Gelin, “gece olunca” yatak odasında damadı ararken, bize alçakgönüllülüğün önemini göstermişti. Gösterişçi dindarlık-

21- Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Londra, 1993, s. 29-37; David W. Kling, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*, Oxford ve New York, 2004, s. 96-112.

22- Irene M. Edmonds ve Killian Walsh (çev.), *The Works of Bernard of Clairvaux: On the Song of Songs*, 4 cilt, C 1, Spencer, Mass. C 2-4; Kalamazoo, Michigan, 1971-1980, C 1, s. 54.

23- A.g.y., C 2, s. 28.

24- A.g.y., C 2, s. 30-32.

tan kaçınmak ve kişinin kendi odasının sessizliğinde ibadet etmesi daha doğrudu çünkü “başkaları etraftayken ibadet edersek, onların takdiri, duamızın etkisini azaltabilir”di.²⁵ Ani bir aydınlanma meydana gelemezdi; keşişler, düzenli *lectio divina*’yla sağlam, alçakgönüllü ve gittikçe artan bir ilerleme kaydedebilirlerdi.

Bernard, bu final evresinin anlık imalarına erişebildiğini itiraf etse de ruh, eninde sonunda damadın “yatak odasına” girme hakkını kazanacak ve Tanrı’nın görünüşüne kavuşacaktı. Neşide akılcı bir biçimde anlaşılamazdı. Anlamı, metinde “saklı”²⁶ olan “gizem”, mantıksal yetimizi daima bertaraf edecek yorucu bir aşkınlıktı.²⁷ Bernard, akılcıların aksine, sürekli kutsal metinden alıntı yaptı: Neşide üzerine yorumu Tekvin’den Vahiy’e kadar değişen 5526 adet alıntıya sahiptir.²⁸ Incil’i nesnel bir akademik güçlük olarak görmek yerine kişisel, ruhani bir disiplin olarak gördü. “Bugün incelediğimiz metin, tecrübemizin kitabıdır,” diye söylemişti keşişlerine, “öyleyse, duygularınızı içinize yöneltmelisiniz; herkes şeyler hakkında kendi özel uyanıklığını dikkate almalı.”²⁹

On üçüncü yüzyıl sırasında, İspanyol Dominic Guzman (1170-1221) tarafından bulunan yeni Vaizler Düzeni, eski *lectio divina* ile okulların akılcılığını birleştirmeyi başardı. Dominikenler, Aziz Victor’un filozof ve bilginlerinin en-

25- A.g.y., C 1, s. 2.

26- A.g.y., C 4, s. 86.

27- A.g.y., s. 4.

28- Kling, *The Bible in History*, s. 103.

29- Edmonds and Walsh, *On the Song of Songs*, C 1, s. 16.

telektüel varisleriydi.³⁰ Ruhani tefsirden vazgeçmemekle birlikte, literal algılamaya daha fazla önem verdiler. Dominikenler, Aristocu felsefeyi Hristiyanlığa uyarlamayı amaçlayan sistematik akademisyenlerdi. Babalar, alegoriyi kutsal metnin “tini” ya da “ruhu”yla karşılaştırmışlardı fakat Aristo için ruh, bedenden ayrılamazdı; fiziksel gelişimimizi belirler, şekillendirirdi ve duyuların kanıtına dayanırdı. Dolayısıyla, Dominikenler için kutsal metnin “ruhu”, metnin içinde gizli değildi; literal ve tarihsel anlam içindeydi.

Thomas Aquinas (1225-74), *Summa Theologica* eserinde, eski ruhani yöntemi yeni felsefeyle harmanladı. Aristo’ya göre Tanrı, kozmosu harekete geçiren “İlk Hareket Ettirici”ydi. Thomas, bu görüşü, Tanrı’nın aynı zamanda Incil’in “İlk Yazarı” olduğunu vurgulayarak genişletti. İlahi Söz’ü dünyevi bir gerçeklik kılan insan yazarlar, Tanrı’nın araçlarıydı. Tanrı, onları da harekete geçirmişti fakat onlar sadece metnin üslup ve edebi biçiminden sorumluydu. Tefsirci, yalın anlamı göz ardı etmeden, bu yazarların çalışmalarını yöntemsel ve bilimsel açıdan inceleyerek, ilahi mesaj hakkında pek çok bilgi edinebilirdi. Skolastikler (bu okul adamlarına böyle deniyordu), on ikinci yüzyıl akılcıları gibi, kendi teolojik düşüntülerini tefsirden özgürleştirmek için, akılcı güçlerinden yeterince eminlerdi. Ama Aquinas daha muhafazakâr bir konum tuttu. Tanrı, mesajını sadece kelimelerle ileten bir insan yazara benzemezdi. Tanrı, aynı zamanda, kurtuluş hakkındaki gerçekleri açığa çıkarmak adına, tarihsel olayları yönetecek güce sahipti. Eski Ahit’in literal mantığı, insan yazarların kullandığı kelimelerde

30- Evans, *Language and Logic*, s. 44-7.

bulunabilirdi fakat ruhani mantığı, Çıkış'taki olaylarda ve Tanrı'nın İsa'nın kurtarıcı işlerini önceden tanımlamak için kullandığı Paskalya Kuzusu geleneğinde ayırt edilebilirdi.

Bu sırada, İslam dünyasında yaşayan Yahudiler de klasik Yunan kültürünün akılcılığını İncil'e uyarlamaya çabalamışlardı ve kutsal metnin Tanrısıyla, Aristo ile Plato'nun zaman ötesi, aşilamaz, dünyevi olaylarla ilgisiz, kozmosu yaratmamış (ki kozmos da Tanrı gibi ebediydi) ve zamanın sonunda onu yargılamayacak biçimde tarif ettikleri ilahı bağdaştırmakta güçlük çekiyorlardı. Yahudi filozoflar, İncil'in en antropomorfik pasajlarının alegorik açıdan yorumlanması konusunda ısrar ettiler. Yürüyen ve konuşan, bir tahtta oturan, kıskançlık duyan, öfkelenen ve fikrini değiştiren bir Tanrı'yı kabul edemezlerdi.

Özellikle, Tanrı'nın dünyayı *ex nihilo*, "hiçbir şeyden" yarattığı konusundaki görüş yüzünden endişe duyuyorlardı. Saadia ibn Joseph (882-942), Tanrı tüm dil ve kavramların ötesinde kaldığı için, sadece onun var olduğunu söyleyebileceğimiz konusunda ısrar etti.³¹ Saadia, *ex nihilo* yaratılışı kabul etmek durumundaydı çünkü bu fikir artık Yahudi geleneğinde güçlü bir biçimde temellenmişti. Ama ilahi Yaratıcıyı kabul ediyorsak, hakkında mantıksal başka ifadelerde bulunabilirdik. Yarattığı dünya zekice planlandığı, yaşam ve enerji barındırdığı için Yaratıcı, Bilgelik, Yaşam ve Güç niteliklerine sahip olmalıydı. Diğer Yahudi filozoflar, maddi dünyanın tamamen ruhani bir Tanrı'dan nasıl çıktığını akılcı biçimde açıklama yolunda, yaratılışı, gittikçe daha maddi hale gelen, Tanrı'dan çıkan on yayılımın (emanation) ev-

31- Henry Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, Philadelphia, 1942.

rimisel süreci olarak düşündüler. Her yayılım, Ptolemy evrenindeki kürelerden birini üretmişti: Sabit yıldızlar, sonra Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve nihayetinde Ay. Buna karşın, dünyevi yaşamımız zıt bir yönde ilerlemişti: Cansız madde olarak başlamış, bitki ve hayvanlardan, ruhları ilahi akılda yer etmiş fakat bedenleri dünyadan çıkmış insanlara doğru gelişmişti.

Maimonides (1135-1204), Aristo ile Incil arasındaki çatışma yüzünden zihinleri karışmış Yahudileri telkin etmeye çalıştı.³² *The Guide of the Perplexed*'ta, hakikat tek olduğuna göre, kutsal metnin akılla uyum göstermesi gerektiğini ileri sürdü. *Ex nihilo* yaratılışla bir sorunu yoktu çünkü Aristo'nun maddenin ebediliği üzerine söylemini ikna edici bulmuyordu. Maimonides, Tanrı'nın Incil'deki antropomorfik betimlemelerinin literal açıdan yorumlanmaması gerektiği görüşüne katıldı ve akıldışı Incil yasaları için akılcı sebepler bulmaya çalıştı. Ama dinsel deneyimin akıllı aşuğunu biliyordu. Peygamberlerin ürkek bir huşunun eşlik ettiği sezgisel bilgileri, akılcı güçlerimizle elde ettiğimiz bilgiden daha yüksek bir düzene aitti.

İspanya'nın en büyük şair ve filozoflarından biri, Abraham ibn Ezra (1089-1164), modern tarihsel eleştirinin ortaçağdaki bir diğer öncüsüydü.³³ Tefsir, literal mantığa öncelik tanınmalıydı; efsane (*aggadah*) manevi değere sahipti ama hakikatle karıştırılmamalıydı. Incil metninde çelişkiler bulmuştu: Kudüslü İşaya, kitabın kendisine atfedilen ikinci

32- Abraham Cohen, *The Teachings of Maimonides*, Londra, 1927; David Yellin ve Israel Abrahams, *Maimonides*, Londra, 1903.

33- Moses Friedlander, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, Londra, 1877; Louis Jacobs, *Jewish Biblical Exegesis*, New York, 1973, s. 8-21.

yarısını toparlamış olamazdı çünkü kitabın bu kısmı, onun ölümünden sonra meydana gelmiş olaylardan bahsediyordu. Aynı zamanda ihtiyatla ve dolaylı yoldan, Musa'nın Tevrat'ın ilk beş kitabının tümünü yazmış olamayacağını ima etti. Örneğin, Muşa kendi ölümünü tarif etmiş olamazdı. Üstelik Vaat Edilmiş Topraklar'a hiç girmediği halde, son adresini "Ürdün Nehri'nin öteki tarafı" olarak konumlandırarak Derlemeci'nin açılış ayetlerini nasıl yazmış olabilirdi?³⁴ Bunu yazan, Yeşu fethinden sonra İsrail topraklarında yaşamış biri olmalıydı.

Felsefi akılcılık, İspanya ve Provence'ta mistik bir geri tepmeye ilham verdi. Seçkin Talmud'cu ve Castille'deki Yahudi cemaatinin etkin üyesi Nahmanides (1194-1270), Maimonides'in akılcı tefsirinin Tevrat'a haksızlık ettiğine inanıyordu.³⁵ Tevrat'ın ilk beş kitabı üzerine, yalın anlamını özenle açıklayan, etkili bir yorum yazdı fakat çalışmasını yazdığı süreçte, literal mantığı aşan esrarlı bir değerle yüz yüze geldi. On üçüncü yüzyılın sonunda Castille'deki bir grup gizemci, bunu daha ileri götürdü. Kutsal metin çalışmaları, onları sadece metnin daha derin bir seviyesiyle tanıştırmakla kalmamış, Tanrı'nın içsel yaşamını da göstermişti. Gizemci disiplinlerine *kaballah* (miras alınan gelenek) adını verdiler çünkü bu disiplin öğretmenden öğrenciye geçiyordu. Bu kabalistler (Abraham Abulafia, Moses de Leon, Isaac de Latif ve Joseph Gikatilla), Talmud konusunda Nahma-

34- Derlemeci 1: 1; Vurgu benim. Bu, Kudüs İncilini izlemiyor fakat İbraniceden, İbn Ezra tarafından okunduğu gibi, literal bir tercümedir.

35- Hyam Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputation in the Middle Ages*, Londra ve Toronto, 1982, s. 95-150; Solomon Schechter, *Studies on Judaism*, Philadelphia, 1945, s. 99-141.

nides gibi uzmanlığa sahip değillerdi fakat felsefenin güç-süzleştirilmiş tanrısının dini içerikten yoksunluğuna karar vermeden önce hepsi felsefeyle ilgilenmişti.³⁶ Talmud yerine, Hristiyan komşularından öğrenmiş olabilecekleri bir açıklamacı metoda giriştiler.

Gizemci midraşları, meyve bahçesine (*pardes*) giren dört bilgeyi anlatan Talmud hikâyesine dayanıyordu. R. Akiba bu tehlikeli ruhani deneyimden tek başına sağ çıktığı için kabalistler, *pardes* adını verdikleri tefsirlerinin Akiba'dan geldiğini ve mistisizmin (gizemciliğin) tek güvenli türü olduğunu öne sürdüler.³⁷ Tevrat üzerine çalışma metotlarının, kendilerini gündelik olarak "cennete" (*paradis*) taşıdığını gördüler.³⁸ PaRDeS, kutsal metnin dört farklı algılamasının anagramıydı: *Peshat*, edebi algılama; *remez*, alegorik; *darash*, ahlâksal / vaiz algılaması ve *sod*, yani Tevrat çalışmasının mistik zirvesi. *Pardes*, *peshat* ile başlayan ve *sod*'un tarifsiz tepelerine tırmanan bir pasaj ayınıydı. Asıl *Pardes* hikâyesinin netleştirdiği gibi, bu yolculuk herkes değil, kabul edilmiş seçkinler içindi. Midraşın ilk üç biçimi (*pardes*, *remez* ve *darash*) Philo, hahamlar ve filozoflar tarafından kullanılmıştı. Dolayısıyla kabalacılar, yeni ruhaniliklerinin gelenekle aynı hızda durduğunu ima ederken, bir yandan da kendi uzmanlıklarının (*sod*) geleneğin gerçekleştirilmesi olduğu önermesinde bulundular. Deneyimleri kendilerine,

36- John J. Collins ve Michael Fishbane'in *Death, Ecstasy and Other-Worldly Journeys*, Arnavutluk, 1995, s. 251, 255-6 eserinde Moshe Idel, "PaRDeS: Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics".

37- Collins ve Fishbane, *Death, Ecstasy and Other-Worldly Journeys*, s. 249-57; Michael Fishbane, *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington ve Indianapolis, 1989, s. 113-20.

38- Cantwell Smith, *What Is Scripture?* s. 112.

büyük ihtimalle öyle aşikâr bir biçimde Yahudice görün-müştü ki ana görüşle herhangi bir çatışmadan tamamen habersizdiler.³⁹

Kabalacılar güçlü bir sentez yarattılar.⁴⁰ Hahamların ve filozofların hafife aldığı ya da kökünü kazımaya çalıştığı eski İsrail geleneğindeki mitsel unsuru dirilttiler. Aynı zamanda, muhtemelen aşına oldukları Müslüman dünya-daki çeşitli gizemci hareketlerde tekrar su yüzüne çıkmış Gnostik gelenekten de etkilendiler. Sonunda kabalacılar, filozofların tasavvur ettiği ve varlık zincirindeki her unsurun birbirine bağlandığı on yayılımdan⁴¹ ilham aldılar. Vahiy, artık ontolojik uçurumda köprü görevi görmek durumunda değildi; her bireyin içinde sürekli meydana gelen bir süreçti. Yaratılış, uzak geçmişte bir kez meydana gelmiş bir şey değil, hepimizin katılabileceği, zamansız bir oluşumdu.

Kabala büyük olasılıkla kutsal metne diğer mistisizm tür-lerinden daha fazla dayanıyordu. Kabalanın “İncil”i, *Zohar*, yani “Görkemin Kitabı”ydı. Kitap büyük ihtimalle Leonlu Musa’nın çalışmasıydı ancak Filistin’de dolaşıp yoldaşlarıyla tefsirleri sonucu doğrudan ilahi dünyaya “açılan” Tevrat üzerine tartışmalar yapmak için buluşan gizemci devrimci R. Simeon ben Yohai hakkında bir ikinci yüzyıl romanı şeklini aldı. Kabalacı, kutsal metin üzerine çalışarak katman

39- *On the Kabbalah and Its Symbolism*, çev.: Ralph Manheim, New York, 1965, eserinde, s. 33, Gershom Scholem, “The Meaning of Torah in Jewish Mysticism”.

40- A.g.y., s. 11-158; Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1995, s. 1-79, 119-243; Michael Fishbane, *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*, Cambridge, Mass. ve Londra, 1998, s. 99-126; Fishbane, *Garments of Torah*, s. 34-63.

41- On sudûr, on türüm. (ç.n.)

katman metnin ve kendisinin içine doğru indi; bunu yaparken aynı zamanda tüm varlığın kaynağına yükseldiğini gördü. Kabalacılar kelimelerin Tanrı'nın kavranamaz aşkınlığını iletemeyeceği konusunda filozoflarla aynı fikirdeydi fakat Tanrı bilinemese de, O'nun, kutsal metnin sembolleri üzerinden yaşanabileceğine inanıyorlardı. Tanrı'nın, Incil metnine kendi içsel dünyası hakkında ipuçları bıraktığına ikna olmuşlardı. Kabalacılar mistik tefsirlerinde, *peshat* metnini kırıp açan mitsel öyküler ve dramalar yaratarak, fikirlerini bu ipuçları üzerine inşa ettiler. Mistik yorumları kutsal metindeki ilahi varlığın gizemlerini betimleyen her dizede bir gizlemlilik anlam buldu.

Kabalacılar, Tanrı'nın en içteki özüne *En Sof* (sonu olmayan) adını verdiler. *En Sof* kavranamazdı ve Incil'de ya da Talmud'da bile sözü geçmiyordu. Bir kişilik değildi; dolayısıyla, *En Sof'a*, kişileştirmeden "O" demek daha doğrudu.⁴² Ama kavranamaz *En Sof*, kendini insanlığa dünyayı yarattığı zamanda açmıştı. Delinmez örtüsünden bir gövde, dallar ve yapraklar tomurcuklandıran kocaman bir ağaç gibi çıkmıştı. İlahi yaşam, *En Sof'un* kendisi saklı kalırken, geniş kürelere her şeyi doldurana dek yayılmıştı. O, ağacın kökü, dengesinin ve diriliğinin kaynağıydı fakat ebediyen görünmezdi. Filozofların Tanrı'nın nitelikleri diye andıkları, yani Gücü, Bilgeliliği, Güzelliği ve Zekâsı, böylelikle aşinalık kazanıyordu ama kabalacılar bu soyut nitelikleri dinamik güçlere dönüştürdü. Filozofların on yayılım kavramları gibi, onlar da akıl sır ermez *En Sof'un* özelliklerini açığa çıkardılar ve maddi dünyaya yaklaştıkça daha somut ve makul hale

42- *En Sof'a*, İngilizce "he", yani (erkek) "O" yerine, "it", yani nesne veya insan dışı varlık anlamında "O" demeyi daha doğru buluyorlardı. (ç.n.)

geldiler. Kabalacılar, bu on güce, yani ilahi aklın içsel boyutlarına, *sefiroth* (sayılar) ⁴³ adını verdiler. Her bir *sefirah* kendi sembolik ismine sahipti ve *En Sof*'un açığa çıkışında bir evreyi temsil ediyordu ancak Tanrı'nın "parçası" değildi. Birlikte, insanların bilmediği tek bir büyük Ad oluşturuyorlardı. Her *sefirah* belirli bir başlık altında Tanrı'nın bütün gizemini kapsıyordu.

Kabalacılar, Tekvin'in ilk bölümünü *sefiroth*'un meydana çıkışının bir meseli olarak yorumladılar. *Bereshit* (başlangıç), yani Incil'in ilk kelimesi, ilk *sefirah* Kether Elyon'un (Üstün Hükümdar), *En Sof*'un kavranılmaz gizini bir "karanlık alev" olarak yarıp geçtiği "an"ı açığa çıkarıyordu. Yalnız ilk *sefirah*'da insanların anlayabileceği bir şey bulunmadığı için hiçbir şey açığa çıkmamıştı. *Zohar*'da şöyle yazar: "Gizli, semavi bir nokta, son delip geçmenin etkisi altında ileri doğru ışıyana dek, hiçbir şekilde fark edilemez." Bu "nokta", ikinci *sefirah*, yani Hokhmah'tı (Bilgelik); insan anlayışının sınırını temsil eden yaratımın ilahi planıydı. "Bunun ötesinde, hiçbir şey bilinemez," diye devam eder *Zohar*. "Bu yüzden, ona *reshit*, başlangıç denilir." Sonra Hokhmah, üçüncü *sefirah*, yani Binah'a nüfuz etmişti. Binah, "bilinmez aydınlığı ilk noktadan daha anlaşılır ve şeffaf" olan ilahi Akıl'dı. Bu "başlangıçtan" sonra, "daha aşağıdaki" yedi *sefiroth* birbirinin ardından, "açılma ardına açılma; her biri, beyinde bir zar gibi, kendisinden öncekine bir örtü teşkil ederek" takip etmişti.⁴⁴

Bu *mythos*, bilinmez Tanrı'nın kendisini insanlara bilindir kıldığı ve kozmosu varlığa büründürdüğü tarifsiz sürece

43- Tekili *sefira* ya da *sephira*, şifre. (ç.n.)

44- *Zohar*, 1.15.a, çev. ve editör: Gershom Scholem, *Zohar, The Book of Splendor; Basic Readings from the Kabbalah*, New York, 1949, s. 27-8.

ışık tutmak için düzenlenmişti. Kabala'da her zaman güçlü bir cinsel unsur mevcuttu. Binah, aynı zamanda, "ilk nokta" bir kez rahmine nüfuz ettiğinde, insanlara daha ulaşılır olan ilahın niteliklerini yansıtan Semavi Anne adıyla da bilinirdi. Tekvin'in ilk bölümünde Semavi Anne, yaratılışın yedi günüyle sembolize edilmişti. İnsanlar, Tanrı'nın "güçlerini", aynı zamanda da *Tifereth* (Inayet) adıyla bilinen *Rakhamin* (Şefkat), daima *Hesed*'le (Merhamet) dengelenmesi gereken Din (Kati Yargı), *Netsakh* (Zafer), *Hod* (Görkem), *Yesod* (Denge), *Tzadik* (Adalet) ve son olarak kabalacıların dışı bir kişilik olarak hayal ettikleri *Shekhinah*, yani *Malkuth*'u (Krallık) dünya üzerinde ve kutsal metinde sezebilirlerdi.⁴⁵

Sefiroth, Ulûhiyeti insanlıkla birleştiren bir merdiven gibi görülmemeliydi. Dünyamızı haberdar eder ve kapsardı. Böylece bu dinamik, çoklu ilahi edimle çevrelenirdik. *Sefiroth*, aynı zamanda insan zihninde de bulunduğu için mistiğin, üzerinden Ulûhiyet'e yükseldiği insan bilincinin evrelerini de temsil ediyordu. *Sefiroth*'un yayılımı, kişilikdışı En Sof'un, Incil'in "kişi" Tanrısı'na dönüştüğü süreci betimlemişti. Üç "yüksek" *sefiroth* meydana çıktığında, En Sof'un kişilikdışı "O"su, kişi olan "O" halini alırdı. Diğer altı *sefiroth*'ta, kişi olan "O", "sen"e, yani insanların bağlantı kurabileceği bir gerçekliğe dönüşürdü. *Shekhinah*'ta, dünyamızdaki ilahi varlıkta "sen", "ben" olurdu çünkü Tanrı her bireyde mevcuttu. *Pardes* tefsiri sırasında kabalacılar, yavaş yavaş tinin en derin gizlerindeki ilahi varlığın farkına varırdı.

45- Türkçede yaygın kullanımlarıyla, yaratılışın mistik simgeleri: *Keter El-yon* veya *Keter*: En yüksek taç, *Holma*: Bilgelik, *Bina*: Akıl, *Gedula*: Yücelik, *Hesed*: İyilik, *Gevura*: Güç, *Din*: Yargı, *Tifereth*: Güzellik, *Rabamim*: Şefkat, *Netzah*: Zafer, *Hod*: Haşmet, *Tzadik*: Adil ve adalet, *Yesod Olam*: Dünyanın Kuruluşu, *Malkhut*: İktidar, hükümdarlık. (ç.n.)

Kabalacılar, *ex nihilo* (hiçlikten) yaratılış kuramını epey ciddiye almakla birlikte, dönüşüme uğrattılar. Bu “hiçbir şey”, tüm gerçekliği oluşturan Ulûhiyet’in dışında olamazdı. Uçurum, En Sof’un içindeydi ve bir şekilde yaratılışta üstesinden gelinmişti. Kabalacılar, aynı zamanda ilk *sefirah*’yı, açığa çıkarıcı/yaratıcı süreci başlatan karanlık alevi “Hiçbir şey” olarak isimlendirmişlerdi çünkü bizim algılayabileceğimiz hiçbir gerçekliğe denk gelmiyordu. Yaratılış, kesinlikle *ex nihilo*’ydu. Kabalacılar, Âdem’in yaratılışı üzerine iki anlatı bulunduğunu fark ettiler. Tekvin’in birinci bölümünde Tanrı, mistiklerin ilksel insanlık (*adam kadmon*) olduğuna karar verdiği ve Tanrı’nın suretinde meydana gelmiş *adam*’ı (insan) yaratmıştı: İlahi olan, ilk insanda kendini göstermiş; *sefiroth*, onun bedenini ve uzuvlarını biçimlendirmişti.

İkinci bölümde, Tanrı Âdem’i topraktan yarattığında, var olan biçimiyle dünyevi insanlığı ortaya çıkarmıştı. Bu dünyevi Âdem, ilk Sebt gününde Ulûhiyet’in tüm gizemi üzerine düşünüp taşınması gerekirken, kolay seçeneği tercih etmiş ve sadece *Shekhinah*, yani en yakın ve ulaşılabilir *sefirah* üzerine meditasyon yapmıştı. Âdem’in, ilahi dünyanın birliğini bozan, Yaşam Ağacı’nı Bilgi Ağacı’ndan ayıran ve meyveyi asılı durması gereken ağaçtan koparan düşüşünün sebebi itaatsizlik değil, buydu. *Shekhinah*, *sefiroth* ağacından koparılmış ve ilahi dünyadan sürgün kalmıştı.

Buna karşın kabalacılar *Shekhinah*’ı, Âdem’e verilen görevi uygulayarak, *sefiroth*’un geri kalanıyla yeniden birleştirme gücüne sahiplerdi. *Pardes* tefsirlerinde ilahi gizemin tamamını tüm karmaşıklığıyla düşünebilirlerdi. Kutsal metnin tamamı *sefiroth*’un etkileşimine dair şifreli bir atıfa dönüştü. İbrahim’in İshak’ı bağlaması, *Din* ile *Hesed*’in (Yargı

ile Merhamet) nasıl birlikte hareket etmeleri, birbirlerini yumuşatmaları gerektiğini gösteriyordu. Cinsel anlamda baştan çıkarılmayı reddeden ve Mısır'da yiyecek sağlayıcı olarak güç kazanan Joseph'in öyküsü, ilahi tinde sınırlamanın (Din) her zaman zarafeti/lütfu (*Tifereth*) dengelediğini gösteriyordu. Neşideler Neşidesi, varlığın tüm evrelerinde işleyen uyum ve birlik arzusunu simgeliyordu.⁴⁶

En Sof'un, *sefiroth*'un aşamalı yayılımında kendisini dışa vurduğu ve sınırladığı gibi, Ulûhiyet de kendini Tevrat'ın sınırlı insan kelimeleriyle ifade ediyordu. Kabalacılar, Incil'in farklı evrelerini, ilahiyetin katmanları üzerine düşündükleri şekilde keşfetmeyi öğrendiler. *Zohar*'da Tevrat, gizli bir âşığı olan, bir sarayda tek başına inzivaya çekilmiş, güzel bir bakireye benzetilmişti. Âşığının, kendisini görme arzusuyla, yatak odasının dışındaki sokakta bir aşağı, bir yukarı yürüdüğünü biliyordu; bu yüzden, ona yüzünü göstermek adına kısa bir an için kapıyı aralamış ve sonra da geri çekilmişti. Onun bir anlık görüntüsünün önemini sadece âşığı anlamıştı. Tevrat'ın kendini gizemciye gösterme yolu buydu. Önce ona bir işaret verir, sonra da onunla "yavaşça ilerlesin ve anlayış üslubuna uygun olsun diye sözlerinin önüne astığı bir perdenin ardından" konuşurdu.⁴⁷ Kabalacı, yavaşça kutsal metnin bir evresinden diğerine, *darash*'ın ahlâksal düşüncelerinden, *remez*'in giz ve alegorilerine geçerdi. Perdeler, *sod*'un zirveye taşıyan fikrine erişirken, âşık "onunla yüz yüze, açığa çıkmış halde durup derin gizleri, en eski zamanların kalbinde saklı yöntemleri hakkında" konuşana

46- Fishbane, *The Exegetical Imagination*, s. 100-1.

47- Zohar, II.94b, Scholem, *Zohar; The Book of Splendor*, s. 90.

dek daha incelir ve şeffaflaşır⁴⁸. Gizemci, Incil'in yüzeydeki anlamını, tüm öykü, yasa ve soy ağacını (tıpkı bir âşığın aşkını açığa çıkarıp sadece onun bedenini değil, ruhunu da fark etmesi gibi) soyup atmalıydı.

Algıdan mahrum insanlar, sadece hikâyeleri, giysiye görürler; zekâsı bir şekilde daha keskinlerse bedeni de görürler. Ama gerçekten bilge, en yüksek Kral'a hizmet eden ve Sina Dağı'nda duranlar ruha, her şeyin kök ilkesi gerçek Tevrat'a dek delip geçerler.⁴⁹

Incil'i literal biçimde, "hikâyeler ve gündelik meseleler sunan bir kitap" olarak okuyan biri, hedefi kaybederdi. Literal Tevrat'ta özel bir şey yoktu: Herkes daha iyi bir kitap yazabilirdi; *gentileler* bile daha büyük eserler üretmişti.⁵⁰

Kabalacılar, kutsal metin üzerine yaptıkları mistik meditasyonları, gece nöbetleri, perhiz ve sürekli benlik sınamalarıyla birleştirdiler. Yoldaşlık içinde hep birlikte yaşamalı, bencilliği ve egoistliği bastırmalıydı çünkü öfke, zihne kötü bir ruh gibi girer ve kişinin ruhunun ilahi uyumunu bozardı. Böylesine parçalanmış bir durumda, *sefiroth*'un birliğini yaşamak imkânsızdı.⁵¹ Dost sevgisi kabala *ekstasis*'i için esastı. Zohar'a göre, başarılı bir tefsirin işaretlerinden biri, yorumcunun meslektaşlarının ilahi gerçek olarak yaşadıkları şeyi duyduklarında coşkuyla haykırmaları ya da

48- A.g.y.

49- A.g.y., s. 122.

50- Zohar, III. 152a, Scholem, *Zohar, The Book of Splendor*, s. 121.

51- Zohar, II. 182a.

yorumcuların mistik yolculuklarına devam etmeden önce birbirlerini öpmeleridir.

Kabalacılar Tevrat'ın kusurlu ve eksik olduğuna, mutlak yerine göreceli gerçeği sunduğuna inanmıştı. Kimileri, Tevrat'tan iki kitabın ya da alfabemizin harflerinden birinin eksik olduğunu, dolayısıyla da dilin kendisinin bozulduğunu düşünüyordu. Kimileri de, her biri yedi bin yıl süren ve "daha aşağı" yedi *sefiroth*'tan biri tarafından yönetilen İnsanın Yedi Çağı mitinin bir türevini geliştirdiler. İlk Çağ, *Rekhamim / Tifereth* (Lütuf ve Şefkat) tarafından yönetiliyordu. Bütün yaratıklar, uyum içinde yaşamıştı ve Tevratları asla yıldıran, Bilgi Ağacı'ndan ya da ölümden bahsetmemişti çünkü bu tip gerçeklikler yoktu. Buna karşın biz, İkinci Çağ'da, *Din*, yani Tanrı'nın daha karanlık yüzünü yansıtan Katî Yargı'da yaşıyorduk. Bu yüzden Tevrat'ımız iyi ile kötü arasındaki ezeli çatışmadan bahsediyordu; yasalarla, yargılarla, yasaklarla doluydu ve öyküleri genellikle şiddetli ve zalimdi. Ama Üçüncü Döngüde, *Hesed*'in (Merhamet) yönetimi altında Tevrat, bir kez daha iyi ve kutsal olacaktı.

Kabala küçük, gizlemlili bir hareket olarak başlamıştı fakat Musevilikte büyük bir hareket haline gelecek, mitolojisi mistik yetileri bulunmayanları bile etkisi altında bırakacaktı. Yahudiler, tarihleri daha trajik hale geldikçe, mistiklerin dinamik Tanrısını, filozofların sessiz Tanrısından daha ilgi çekici buldu ve kutsal metnin yalın anlamının git gide daha az tatmin edici olduğunu, miras alınan bir gelenek (*kaballah*) olmadan hiçbir şeye ışık tutamayacağını düşündü.

Bununla birlikte, Avrupa'da Hıristiyanlar tam karşıt bir

sonuca varıyordu. Fransisken bilgin Lyre'li Nicholas (1270-1340), daha eski yorum yöntemleriyle skolastiklerin yeni fikirlerini birleştirdi. Incil'in üç "ruhani anlamı"nın kullanımını savundu fakat tarihsel tefsirin yalın anlamını tercih etti. Kendi kendine İbranice öğrendi; Rashi'nin çalışmaları- nı biliyordu ve Aristocu felsefede yetkin di. *Postillae* isimli, Incil'in tümünün literal bir tefsiri olan çalışması, standart ders kitabı haline geldi.

Diğer gelişmeler geleneksel yorum konusunda büyüyen bir tatminsizliği açığa çıkardı. İngiliz Fransiskeni Roger Bacon'ın (1214-1292), skolastik teolojiye sabrı yoktu ve bilginleri, Incil'i orijinal dillerde incelemeye teşvik etti. Padualı Marsilio (1275-1342), yerleşik kilisenin büyüyen gücünden dolayı öfkelen di ve papalığın, Incil'in en yüce koruyucusu olma iddialarına meydan okudu. Bundan böyle tüm reformcular papalar, kardinaller ve piskoposlara karşı memnuniyetsizliklerini tefsirin hakemleri olma iddialarını reddetmekle birleştirecekti. Oxfordlu bir akademisyen, John Wycliffe (1329-1384), kilisenin bozulmasından öfke duydu ve Incil'in, halk papazlığa bağlı kalmayıp Tanrı'nın Sözü'nü kendileri okuyabilsin diye, gündelik dile dönüştürülmesi gerektiğini öne sürdü. "İsa, Incil-i Şerif'in tüm dünyada okunması gerektiğini söyledi," diye ısrar etti: "Kutsal yazı öğrencilerin kutsal metnidir çünkü tüm öğrenciler onu bilsin diye yapılmıştır."⁵² Incil'i İngilizceye tercüme eden William Tyndale (1494-1536), benzer meseleleri öne çıkardı: Kilisenin yetkesi Incil-i Şerif'in yetkesinden daha mı büyük olmalıydı? Yoksa Incil-i Şerif kiliseden üstün mü tu-

52- A. Hudson, *Selections from English Wycliffite Writings*, Cambridge, 1978, s. 67-8.

tulmalıydı? On altıncı yüzyıla gelindiğinde bu tatminsizlik inançlıları yalnızca kutsal metne bağılı kalmaya iten bir Incil devriminde patlak verecekti.

Bölüm 7

Sola Scriptura

On altıncı yüzyıla gelindiğinde Avrupa'da, Batılı insanların dünyayı tecrübe etme üslubunu geri dönüşsüz şekilde değiştirecek, karmaşık bir süreç baş gösteriyordu. Ortaya çıktıkları dönemde çok önemli görünmeyen ama toplu etkileri belirleyici olacak icatlar ve yenilikler, pek çok farklı alanda eş zamanlı meydana geliyordu. İspanyol kâşifler yeni bir dünya keşfetmişti; astronomlar gökleri açıyor ve yeni bir teknik yetkinlik Avrupalılara çevreleri üzerinde daha önce olmadığı kadar fazla kontrol kazandırıyorlardı. Pragmatik, bilimsel bir ruh ortaçağ duyarlılığının altını yavaşça kazıyordu. Bir dizi felaket insanların kendilerini yardıma muhtaç ve tedirgin hissetmelerine yol açtı. On dört ve on beşinci yüzyıllarda Kara Ölüm Avrupa nüfusunun üçte birini öldürmüştü, Osmanlı Türkleri Hristiyan Bizans'ı 1453'te fethetmişti; Avignon esaretinin¹ papalık skandalları ve üç

1- 1305-1376 arasında papalığın arka arkaya ve hepsi Avignon'da yaşayan yedi papada kaldığı dönem.

başpiskoposun Peter'ın Yeri'nde² hak iddia ettiği Büyük Hi- zip, pek çok insanı kiliseye karşı yabancılaştırmıştı. İnsan- lar, yakında geleneksel anlamda dindar kalmayı olanaksız görecek ve bu, Incil okumalarını etkileyecekti.

Batı, dünya tarihinde örneği görülmemiş bir uygarlık ya- ratmak üzereydi fakat bu yepyeni çağın eşliğinde, pek çok kişi *ad fontes*, yani kültürlerinin “kaynaklarına”, ilk Hı- ristiyanlığa olduğu kadar, Yunanistan ve Roma'nın klasik dünyasına geri dönmek istiyordu. Rönesans'ın filozof ve hümanistleri, ortaçağ dindarlığını, özellikle de çok kuru ve soyut buldukları skolastik teolojiyi fazlasıyla eleştiriyordu ve Incil ile Kilise Babaları'na geri dönmek istiyordu.³ On- lara göre, Hristiyanlık bir doktrinler yapısından çok, bir deneyim olmalıydı. Ama hümanistler, aynı zamanda döne- min bilimsel ruhunu da özümsemişlerdi ve Incil metnini daha nesnel incelemeye başladılar. Rönesans, genellikle kla- sik paganizmi yeniden keşfetmesiyle hatırlanır ancak aynı zamanda, Yunanca çalışmaya karşı tamamen yeni bir şevk duygusuna ilham veren güçlü bir Incil karakterine de sa- hiptir. Hümanistler, Paul'ü ve Homeros'u orijinal dillerinde okudular ve bu deneyimi heyecan verici buldular.

2- Papalık makamında (Aziz Peter'in koltuğunda/yerinde) oturmak anla- mında.

3- Jerry S. Bentley, *The Humanists and Holy Writ; New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton, 1983; Debora Kuller Shuger, *The Renaissance Bible, Scholarship, Sacrifice, Subjectivity*, Berkeley, Los Angeles ve Lond- ra, 2004; Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of Scripture Through the Ages*, New York, 2005, s. 112-28; William J. Bouwsma, “The Spirituality of Renaissance Humanism”, Jill Raitt (editör) & Bernard McGinn ve John Meyendorff, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* içinde, Londra, 1988; James D. Tracy, “Ad Fontes, The Humanist Understanding of Scripture”, Raitt (editör), *Christian Spirituality*.

Ortaçağda çok az Batılı insan Yunancayla haşır neşirdi. Osmanlı savaşlarından kurtulan Bizanslı mülteciler on beşinci yüzyılda Avrupa'ya kaçılar ve öğretmenlik yapmaya başladılar. 1519'da, Hollandalı hümanist Desiderius Erasmus (1466-1536), Vulgata'dan oldukça farklı, seçkin bir Çiçero'cu Latinceye tercüme ettiği Yeni Ahit'in Yunanca metnini bastırdı. Hümanistler biçem ve retoriğe her şeyin üstünde değer veriyordu. Aynı zamanda, yüzyıllar boyunca metinde meydana gelen bozulmalar hakkında da düşünüp taşıyor, Incil'i geçmişin ilavelerinden ve yükünden kurtarmak istiyorlardı.

Matbaanın keşfi, Erasmus'un tercümesini bastırmasını sağlamasında derin bir öneme sahipti. Artık Yunanca bilen herkes, gospellerden birini hemen orijinal dilinden okuyabilirdi. Diğer bilginler, tercümeyi her zamankinden daha hızlı bir biçimde gözden geçirebilir ve öneriler sunabilirdi. Erasmus, bu önerilerden yararlandı ve ölümünden önce, Yeni Ahit'inden pek çok baskı daha çıkardı. Ana Yeni Ahit "kanıt metinleri"nden Kilise doktrinini desteklemek adına bir antoloji üreten İtalyan Hümanist Lorenzo Valla'dan (1405-57) fazlasıyla etkilenmişti. Yine de Vulgata sürümünü orijinal Yunancanın yanına yerleştirdi ve bu metinlerin her zaman iddia ettikleri şeyi "kanıtlamadıklarının", çünkü Vulgata'nın kusurlu olduğunun altını çizdi. Valla'nın *Collatio*'su sadece elyazması olarak çıkmıştı; Erasmus onu bastırdı ve çalışma derhal geniş kitleye ulaştı.

Artık Incil'i orijinal dillerde okumak zorunlu olacaktı; bu ilmi talep Incil eskiliğine karşı daha bağımsız, daha tarihsel bir tavrı teşvik etti. O zamana dek, tefsirciler Incil'i ayrı kitapların bir toplamayı yerine, tek bir eser olarak görmüşler-

di. Kutsal metinleri fiziksel anlamda tek bir cilt olarak hiç görmemişlerdi belki ama apayrı metinleri bir araya getirme alışkanlığı, görüş ve dönem farklılıklarını hafifsemeye yönlendirmişti. Artık hümanistler, Incil yazarlarını, özel yeteneklerini ve kişisel yapılarını göz önünde bulundurarak, bireyler sıfatıyla incelemeye başlamışlardı. Özellikle, orijinal *koine* Yunancada üslubu yeni bir yakınlık kazanan Paul'un çalışmalarına vuruldular. Paul'un kurtuluşu tutkuyla arayışı skolastik akılcılık için gerekli panzehir gibi görünüyordu. Günümüzdeki hümanistlerin aksine, din konusunda şüpheci değillerdi; coşkulu Paul'cü Hıristiyanlar haline geldiler.

Özellikle Paul'un keskin günah anlayışını paylaşıyorlardı. Tedirginlik, yoğun sosyal değişim dönemlerinin, genel karakteristik özelliğidir. İnsanlar kendilerini kayıp ve aciz hissediler; *in medias res*⁴ yaşarken, toplumlarının gittiği yönü göremez fakat yeraltındaki dönüşümünü tutarsız, düzensiz biçimlerde tecrübe ederler. On altıncı yüzyılın büyüleyici başarılarının yanında, yaygın bir gerginlik söz konusuydu. Protestan reformcular Huldrych Zwingli (1484-1531) ve John Calvin (1509-64), yeni bir dinsel çözüme ulaşmalarından önce, keskin bir başarısızlık ve zayıflık hissetmişti. İsa Topluluğu'nun⁵ kurucusu, Katolik reformcu Ignatius Loyola (1491-1556), bir ayın sırasında öyle çok gözyaşı dökmüştü ki doktorlar onu görme yetisini kolayca kaybedebileceği konusunda uyarmak zorunda kalmıştı. İtalyan şair Francesco Petrarca (1304-74) aynı ölçüde kötü durumdaydı: "Onun hakkında ağlamadan azıcık konuşabileyim diye, gözyaşı sel-

4- Latince, "her şeyin ortasında". (ç.n.)

5- Cizvit tarikatı. (h.n.)

leriyle lekelerimi temizlemeye çabaladım ama hepsi boşuna. Gerçekten de Tanrı en iyi ve ben en kötüyüm.”⁶

Çok az kişi çağın öfkesini Almanya Erfurt’taki Augustin-
yen manastırdaki genç bir rahip kadar acı bir biçimde tec-
rübe etmişti:

Bir rahip olarak günahsız bir yaşam sürmüş olsam da, Tanrı’nın karşısında, rahatsız bir vicdanla duran bir günahkâr olduğumu hissettim. O’nu yaptıklarımla memnun etmiş olduğuma inanamıyordum. Günahkârları cezalandıran erdemli Tanrı’yı sevmekten çok uzak bir halde, aslında O’ndan nefret ettim (...) Vicdanım, bana kesinlik veremezdi; bunun yerine her zaman şüphe duydum ve “Şunu doğru yapmadın. Yeterince tövbekâr olmadın. Günah çıkarırken bunu söylemedin,” dedim.⁷

Martin Luther (1483-1546), Hristiyanları iyi işlerle Tanrı’nın zarafetine layık olmaya çalışmak için teşvik eden Ockhamlı William’ın (1287-1347 civarı) skolastik felsefesi ile eğitilmişti.⁸ Ama Luther acı verici bir depresyona girdi ve geleneksel dindarlıklardan hiçbiri onun aşırı derecedeki ölüm korkusunu hafifletemedi.⁹ Korkularından kurtulmak için bir reform çılgınlığına daldı. Özellikle, kilisenin endüljans sat-

6- Charles Trinkaus, *The Poet as Philosopher, Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness*, New Haven, 1977, s. 87.

7- Alastair Mc Grath, *Reformation Thought, An Introduction*, Oxford ve New York, 1988, s. 73.

8- Marc Leinhard, “Luther and the Beginnings of the Reformation”, Raitt (editör), *Christian Spirituality*, s. 269.

9- Richard Marius, *Martin Luther: The Christian Between God and Death*, Cambridge, Mass., ve Londra, 1999, s. 73-4, 213-15, 486-7.

ma¹⁰ yönündeki politikası yüzünden çileden çıkıyordu.

Luther varoluşsal geriliminden tefsir ile kurtuldu. Incil'in toplu halde bir kopyasını ilk gördüğünde, düşündüğünden çok daha fazla yazı içermesi karşısında hayrete düşmüştü.¹¹ Kendini kitabı ilk kez görüyormuş gibi hissetti.¹² Luther, Wittenberg Üniversitesi'nde Kutsal Metin ve Felsefe Profesörü oldu. İlahiler, Paul'un mektupları, Romalılar ve Galatyalılar üzerine verdiği dersler sırasında (1513-18), Ockhamcı hapishanesinden kurtulmasını sağlayan ruhani bir kopuş yaşadı.¹³

İlahiler üzerine dersler yeterince geleneksel bir biçimde başlamıştı. Luther, metni satır satır, dört algıya göre izah ediyordu. Bununla birlikte iki önemli değişiklik vardı. Birincisi, Luther üniversitenin matbaacısı Johannes Gutenberg'den, açıklamaları için geniş kenar boşluklu özel yapım bir İlahi Kitabı üretmesini istemişti. Sanki kutsal sayfayı temizlemiş, yeniden başlamak için geleneksel yorumu silmişti. İkinci- siyse, literal algı konusunda tamamen yeni bir tanımlama getirmesiydi. "Literal" derken, yazarın esas niyetini kastetmiyordu; söylemek istediği şey, "kristolojik"ti. "Kutsal metnin tamamında," diyordu, "gerek yalın kelimelerde, gerekse anlaması güç olanlarda, İsa'dan başka bir şey yoktur."¹⁴ Bir

10- Endüljans satışı: Kilisenin, kişilerin günahlarının affedildiği yönünde kimi belgeleri para karşılığı satması. (ç.n.)

11- G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation*, Cambridge, 1985, s. 8.

12- A.g.y., s. 100.

13- David W. Kling, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*, Oxford ve New York, 2004, s. 120-49.

14- Philip S. Watson, *Let God Be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther*, Philadelphia, 1947, s. 149.

başka gün, şöyle sordu: “İsa’yı kutsal metinlerden çekin, orada başka ne bulacaksınız?”¹⁵

Bu soruya hızlı bir yanıt, orada başka pek çok şey bulacağınızdır. Luther, İncil’in tümünü daha iyi tanıdıkça, kitabın İsa’yla çok az ilgisi olduğunun farkına vardı. Yeni Ahit’te bile, diğerlerinden daha fazla İsa odaklı kitaplar mevcuttu. Bu, onu geçen yıllar süresince yeni bir açıklamacılık keşfetmeye zorladı. Luther’in çözümü, bir “kanon içinde kanon” yaratmak oldu. Çağının adamı sıfatıyla özellikle Paul’e ilgi duydu ve onun mektuplarının yükselen İsa’nın Hristiyan deneyimini, sadece İsa hakkında olan sinoptik gospellerden çok daha değerli gördü. Aynı sebepten ötürü, Yuhanna’nın gospelini ve Petrus’un İlk Mektubu’nu ayrıcalıklı tutarken, İbraniler, James ve Yahuda’nın mektupları ve Vahiy’i dışarıda bıraktı. Aynı ölçütü, Eski Ahit’e de uyguladı: Apokrifa’yı attı; tarihsel kitaplar ile Tevrat’ın ilk beş kitabının yasa kısımlarına pek az zaman ayırdı. Bununla birlikte, Tekvin’i kişisel kanonuna aldı çünkü Paul ondan, İsa’nın gelişini gören peygamberlerle birlikte alıntı yapmıştı. İlahiler de, Luther’in Paul’ü anlamasına yardım ettiği için, kanona girdi.¹⁶

Luther, İlahiler Kitabı üzerine derslerinde, “erdem” (İbranice: *tseddeq*; Latince: *justitia*) kelimesinin anlamı üzerine düşünmeye başladı. Hristiyanlar, Davut’un kraliyet Soyu ilahilerini, geleneksel açıdan, İsa’nın doğrudan kehanetleri görerek okumuşlardı. Bu sebeple, örneğin “Tanrım, adaletini krala, kendi erdemini de kraliyet oğluna ver” ayeti, İsa’dan

15- Martin Luther, *Luther’s Works (LW)*, 55 cilt, Jaroslav Pelikan ve Helmut Lehmann (editörler), Philadelphia ve St Louis, 1955-86, C 33, s. 26.

16- Emil G. Kraeling, *The Old Testament Since the Reformation*, Londra, 1955, s. 145-6.

bahsediyordu.¹⁷ Bununla birlikte Luther'in vurgusu farklıydı. Literal açıdan algılandığında (yani Luther için, kristolojik açıdan), "Erdeminde beni yarat"¹⁸ yazarısı, İsa'nın Babasına ettiği bir duaydı. Bununla birlikte, ahlâksal mantığa göre bu kelimeler, İsa'nın kendi erdeminin ihsan ettiği bireyin yaratılışına denk geliyordu.¹⁹ Luther, yavaş yavaş erdemin Tanrı zarafeti için bir önkoşul değil, metni doğrudan kendi ruhani ikilemine bağlayan ilahi bir hediye olduğu fikrine ilerledi: Tanrı, insanlara kendi adaletini ve erdeminin vermişti.

Luther, ilahiler üzerine bu derslerden sonra, manastır kulesinde çalışması konusunda tefsire dair önemli bir yeniliğe erişti. Paul'un, Incil-i Şerif'i Tanrı'nın erdemi olarak betimlemesini anlamak için uğraşıyordu: "(Incil'in) İçinde, *Erdemli insan, inanç üzerinden yaşar yazılmasında olduğu üzere, Tanrı'nın erdemi açığa çıkar.*"²⁰ Ockhamcı öğretmenleri "Tanrı'nın erdeminin" (*justitia*) ona, günahkârı mahkûm eden ilahi adalet olarak anlamayı öğretmişlerdi. Bu nasıl "müjde" olabilirdi? Ayrıca, Tanrı'nın adaletinin inançla ne ilgisi vardı? Luther metin üzerine geceli gündüzlü bir tefekküre daldı ve sonunda ışığı gördü: Incil-i Şerif'teki "Tanrı'nın erdemi", günahkârın üstünü Tanrı'nın kendi iyiliğinde örten ilahi merhametti. Günahkârın tek ihtiyacı, inançtı. Luther'in tedirginliği bir anda dağıldı. "Sanki yeniden doğmuş; bizzat cennete, açık kapılardan girmiştin."²¹

17- İlahi 72: 1.

18- İlahi 71: 2.

19- Leinhard, "Luther and the Beginnings of the Reformation", s. 22.

20- Romalılar 1: 17, Habakuk 2: 4.

21- McGrath, *Reformation Thought*, s. 74.

Bundan sonra, kutsal metnin tamamı yeni bir anlam edindi. Luther'in Romalılar üzerine derslerinde gözle görülür bir değişim vardı. Yaklaşımı çok daha gayri resmi ve ortaçağ geleneğine daha az bağlıydı. Artık dört algılama üstüne düşünmüyor, Incil üzerine yaptığı kristolojik yoruma odaklanıyor ve skolastikleri açıkça eleştiriyordu. Korkuya gerek yoktu. Günahkâr, “inanç” sahibi olduğu sürece, “İsa benim için yeterince şey yaptı. O, adaletlidir. O, benim savunmamdır. O, benim için öldü. O, erdemini benim erdemim kıldı,” diyebilirdi.²² Luther, “inanç” derken “iman”dan bahsetmiyor, bir güven davranışını ve benlikten vazgeçmeyi kastediyordu: “İnanç bilgi, ilim ve kesinlik değil, özgür iradeyle teslimiyet ve (Tanrı'nın) hissedilmemiş, denenmemiş ve bilinmeyen iyiliği üzerine coşkuyla bahse girmeyi gerektirir.”²³

Galatyalılar üzerine derslerinde Luther, “inançla meşrulaştırma” konusunu derinleştirdi. Paul, mektubunda din değiştiren gentilelerin Musa'nın tüm yasasını izlemelerini isteyen Yahudi-Hristiyanları eleştirmişti. Paul'e göre, gerekli tek şey, Mesih'e duyulan güvendi (*pistis*). Luther, Yasa ile Incil-i Şerif arasında bir ayrılık geliştirmeye başlamıştı.²⁴ Yasa, Tanrı'nın gazabını ve insanların günahkârlığını açığa çıkarmak için kullandığı araçtı. Yasa'yla, On Emir gibi kutsal metinde bulunan, esnekliği olmayan emirlerde karşıla-

22- LW, C 25, s. 188-9.

23- Martin Luther, *Sermons*, 25: 7; LW, C 10, s. 239.

24- Mickey L. Mattox, “Martin Luther”, Justin S. Holcomb (editör), *Christian Theologies of Scripture*, New York ve Londra, 2006, s. 101; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: Volume 4: Reformation of Church and Dogma*, Chicago ve Londra, 1984, s. 168-71; Leinhard, “Luther and the Beginnings of the Reformation”, s. 274-6.

şırdık. Günahkâr, yerine getiremeyeceğini düşündüğü bu emirler önünde ürkerdi. Ama İncil-i Şerif, bizi kurtaran ilahi merhameti açığa çıkarmıştı. “Yasa”, Musa yasasıyla sınırlı değildi: Eski Ahit’te (peygamberler İsa’yı beklerken) “Gospel” (müjdeli haber) ve Yeni’de pek çok yıldırıcı emir vardı. Yasa da Gospel de Tanrı’dan geliyordu fakat sadece Gospel, yani İncil-i Şerif bizi kurtarabilirdi.

31 Ekim 1517’de Luther, Wittenberg’de kilisenin kapısına doksan beş maddelik tezini asarak endüljans satışlarını ve Papa’nın günahları bağışlama iddiasını protesto etti. İlk tez, İncil’in yetkesini dinsel geleneklerin karşısına çıkarıyordu: “Efendimiz ve Büyük İsa Mesih “Tövbe et” dediğinde, inananların tüm yaşamının tövbekâr olmasını istedi.” Luther, Erasmus’tan, Vulgata’nın *poenitentiam agere* (kefaret öde) şeklinde çevirdiği *metanoia*’nın, Hristiyan kişinin tüm benliği için bir “dönüşüm” anlamına geldiğini öğrenmişti. Bu, günah çıkarmaya gitmek anlamına gelmiyordu. Kilise’nin herhangi bir pratiği ya da geleneği, İncil’in desteğini almadığı sürece, ilahi yaptırım iddiasında bulunamazdı. Luther, Ingolstadt’ta teoloji profesörü Johann Eck’le (1519) birlikte Leipzig’deki tartışmasında, tartışmalı yeni kuramı *sola scriptura*’yı (sadece ve yalnızca kutsal kitap) ilk kez ortaya serdi. Eck, Luther’in İncil’i papalar, konseyler ve üniversiteler olmadan nasıl anlayabildiğini sordu. Luther, yanıt verdi: “Kutsal metinle donanmış basit bir adama, kutsal metne sahip olmayan bir papa ya da bir konseyden daha çok inanılır.”²⁵

25- Scott H. Hendrix, *Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict*, Philadelphia, 1981, s. 83; Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York, 1950, s. 90.

Bu, daha önce görülmemiş bir iddiaydı.²⁶ Yahudiler ve Hristiyanlar her zaman miras alınan geleneğin kutsal önemini savunmuştu. Yahudiler için sözel Tevrat, yazılı Tevrat'ın anlaşılmasında elzemdi. Yeni Ahit yazılmadan önce Incil-i Şerif söz üzerinden anlatılmıştı ve Hristiyanların kutsal metni Yasa ve Peygamberler olmuştu. Dördüncü yüzyıla gelindiğinde, Yeni Ahit kanonu bitirilince kiliseler kutsal metne olduğu kadar kendi ilkelerine, ayinlerine ve kilise konseylerinin bildirilerine yaslanmışlardı.²⁷ Ama inancın köklerine dönme yolunda bilinçli bir çaba olan Protestan reformu, *sola scriptura* fikrini en önemli ilkelerinden biri yaptı. Aslında Luther bizzat geleneği reddetmemişti. Ayin ve ilkeleri kutsal metinle çelişmedikleri sürece kullanmaya hazırdı ve Incil-i Şerif'in esasen sözel olarak vaaz edildiğinin farkındaydı. Ona göre Incil-i Şerif'in yazıya dökülmesinin sebebi sapkınlık tehlikesiydi ve bu, idealden kopmayı temsil ediyordu. Incil-i Şerif, "yüksek bir çağlık", sözlü bir çağrı olarak kalmalıydı. Tanrı'nın Sözü yazılı bir metinle sınırlanamazdı; vaazla, derslerle, ağıt ve ilahilerde, insan sesiyle yaşamın içine dahil edilmeliydi.²⁸

Ama ağızdan çıkan Söz'e bağlılığına karşın, Luther'in muhtemelen en büyük başarısı Almanca Incil tercümesidir. Erasmus'un Yunanca metninden (1522) tercüme ettiği Yeni Ahit'le başlamış, hızla çalışarak 1534 yılında Eski Ahit'i ta-

26- Bernard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, çev.: Robert C. Schultz, Philadelphia, 1988, s. 154.

27- Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Londra, 1993, s. 204-5; Pelikan, *Whose Bible Is It?* s. 145.

28- Leinhard, "Luther and the Beginnings of the Reformation", s. 276-86; Pelikan, *The Christian Tradition*, s. 180-81.

mamlamıştı. Luther'in öldüğü tarihe gelindiğinde, yetmiş Alman'dan biri anadilindeki Yeni Ahit'e sahipti ve Luther'in Almanca Incil'i Alman namusunun bir simgesi haline geldi. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, Avrupa'da krallar ve prensler papalıktan bağımsızlıklarını ilan etmeye ve mutlak monarşiler kurmaya başladılar. Merkezileşmiş devlet modernleşme sürecinin elzem parçalarından biriydi ve anadildeki Incil, gelişme sürecindeki ulus iradesinin simgesine dönüştü. Incil'in, Kral James Incilinde (1611) zirveye çıkan İngilizce tercümesi, Tudor ve Stuart monarşileri tarafından neredeyse her adımında destek gördü ve denetlendi.

Zwingli ve Calvin de reformlarını *sola scriptura* ilkesine temellendirdiler fakat Luther ile birçok önemli açıdan farklılık sergilediler. Teolojiyle daha az, Hristiyan yaşamının sosyal ve politik dönüşümüyle daha çok ilgiliydiler. Bu iki isim de hümanistlere çok şey borçluydu ve Incil'i orijinal dillerde okumanın önemini ısrarla vurguladılar. Buna karşın, Luther'in "kanon içinde kanon" fikrini onaylamadılar. İkisi de cemaatlerinin Incil'in tümünden haberdar olmalarını istiyordu. Zwingli'nin Zürih'teki teolojik semineri, Avrupa'nın her yanına dağıtılan mükemmel Incil yorumları üretti ve Incil'in Zürih tercümesi, Luther'in tercümesinden daha önce basıldı. Calvin, Incil'in basit, eğitimsiz insanlar için yazıldığına ve bilginler tarafından bu insanlardan alındığına inanıyordu. Ama bilginlerin rehber ihtiyacı olduğunun farkındaydı. Vaizler, rabbinik ve patristik yorumlar konusunda eğitim almalı ve çağdaş ilimle ilgilenmeliydi. Bir Incil pasajını daima orijinal bağlamında görmeli fakat aynı zamanda da Incil'i cemaatlerinin gündelik ihtiyaçlarıyla ilişkili kılmalıydılar.

Zwingli'nin Yunan ve Romalı klasikleri incelemişliği, ona diğer dini kültürlerle saygı duymayı öğretmişti.²⁹ Incil, açığa çıkarılmış hakikatin tekeli değildi; Sokrates ve Platon da Ruh'tan esinlenmişti ve Hristiyanlar cennette onları da görecekti. Zwingli, Luther gibi, yazılı Söz'ün yüksek sesle söylenmesi gerektiğine inanıyordu. Bir vaiz, Incil yazarlarıyla aynı şekilde Ruh tarafından yönlendirildiği için, Zwingli kendi vaazlarını peygamberce gördü. Onun görevi, yazılı Söz'ü canlandırmak ve toplum içinde yaşayan bir güç kılmaktı. Incil, Tanrı'nın geçmişte ne yapmış olduğuyla değil, şimdi ve burada ne yaptığıyla ilgiliydi.³⁰

Buna karşın, Calvin'in klasik kültüre ayıracak zamanı yoktu. İsa'nın kutsal metnin odak noktası ve Tanrı'nın nihai görüntüsü olduğu konusunda Luther'le hemfikir idi. Ama İbrani Incili'ne daha çok saygı duyuyordu. Tanrı'nın açıklanışı, yavaş, evrimsel bir süreçti; Tanrı, tarihlerinin her evresinde, kendi gerçeğini insanların sınırlı kapasitelerine uyarlamıştı. Tanrı'nın İsrail'e verdiği öğreti ve rehberlik, zaman içinde değişmiş ve gelişmişti.³¹ İbrahim'e verilen din, *torah*'nın Musa ya da Davut'a ihsan ettiğinden daha basit bir toplumun ihtiyaçlarına göre biçimlendirilmişti. Vahiy, git gide daha net, *christos*'a daha odaklı hale gelmiş ve İsa'nın gözlerine doğrudan bakmış Vaftizci Yahya'nın zamanına ulaşmıştı. Bununla birlikte Eski Ahit, Luther'in öne

29- İnancı için Yuhanna 3: 8'de destek buldu.

30- Fritz Buster, "The Spirituality of Zwingli and Bullinger in the Reformation of Zurich", Raitt (editör), *Christian Spirituality* içinde; Kraeling, *The Old Testament*, s. 21-2.

31- Kraeling, *The Old Testament*, s. 30-32; Randall C. Zachman, "John Calvin", Holcomb (editör), *Christian Theologies*, s. 117-29.

sürdüğü gibi, sadece İsa hakkında değildi. İsrail’le yapılan anlaşma kendi bütünlüğüne sahipti; aynı Tanrı’dan gelmişti ve Tevrat incelemesi, Hristiyanlara Incil-i Şerif’i anlamak için yardım edecekti. Calvin, en etkin Protestan reformcularından biri haline gelecek ve özellikle Anglosakson dünyasında Musevi kutsal metinlerini Hristiyanlar için daha önce hiç olmadığı kadar önemli kılacaktı.

Calvin, Incil’de Tanrı’nın bizim sınırlarımıza indiğine işaret etmekten hiç bıkmadı. Söz, söylendiğinde içinde bulunduğu koşullar tarafından güdümlenirdi. Dolayısıyla, Incil’in daha zor anlaşılan hikâyeleri, süre giden zaman içinde bir aşama olarak, bir bağlam içinde görülmeliydi. Bu hikâyeleri alegorik açıdan açıklamaya gerek yoktu. Tekvin’deki yaratılış hikâyesi, eğitimsiz insanların mantığına yoğun ve karmaşık süreçleri uyarlayan bu *balbative*’nin (bebek dili) bir örneğiydi.³² Tekvin hikâyesinin, eğitilmiş filozofların yeni teorilerinden farklılık göstermesi şaşırtıcı değildi. Calvin, modern bilime büyük bir saygı duyuyordu. Bilim, basit bir biçimde sırf “kimi çılgınlar kendilerine bilinmez gelen her şeyi reddettiği” için suçlanamazdı; “Çünkü astronomi, sadece zevkli değil, ayrıca bilinme anlamında yararlıdır: Bu sanatın, Tanrı’nın takdire değer bilgeliğini açığa çıkardığı inkâr edilemez.”³³ Kutsal metnin bilimsel bir gerçeği öğretmesini beklemek saçmaydı. Astronomi hakkında bir şeyler öğrenmek isteyen biri, başka bir yere bakmalıydı. Doğal dünya Tanrı’nın ilk açığa çıkışıydı ve Hristiyanlar, yeni coğrafi, biyolojik ve

32- Alastair McGrath, *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990, s. 131; Zachmann, “John Calvin”, s. 129.

33- Commentary on Genesis 1: 6, *The Commentaries of John Calvin on the Old Testament*, 30 cilt, Calvin Translation Society, 1643-48, C 1, s. 86.

fiziksel bilimlere dini faaliyetler olarak bakmalıydı.³⁴

Büyük bilimciler bu görüşü paylaştı. Nikolaus Copernicus, (1473-1543), bilimi “insandan daha ilahi” gördü.³⁵ Güneş tabanlı hipotezi o kadar radikal ki çok az insan sindirebildi: Dünya ve diğer gezegenler evrenin merkezi yerine güneşin etrafında dönüyorlardı; dünya, sabit görünüyordu ama aslında hızla hareket ediyordu. Galileo Galilei (1564-1642) Kopernik teorisini gezegenleri teleskoptan gözlemleyerek deneye dayalı açıdan sınamadı. Engizisyon tarafından susturuldu ve sözünden cayması için baskı gördü fakat bir parça-saldırgan ve kışkırtıcı siniri de bu suçlamada rol oynadı. Katolikler ve Protestanlar başta yeni bilimi hemen reddetmediler. Papa, Kopernik teorisini ilk kez Vatikan’da sunulduğunda onaylamıştı ve ilk Calvinciler ile Cizvitler hevesli bilimcilerdi. Ama yeni teoriler bazılarını rahatsız etmişti. Kopernik teorisini Tekvin’in literal yorumuyla nasıl harmanlayabilirdiniz? Galileo’nun önerdiği gibi Ay’da hayat olsaydı, orada yaşayanlar nasıl Âdem’in soyundan gelmiş olabilirdi? Dünyanın dönüşleri İsa’nın göğe yükselişiyle nasıl bağdaşırdı? Kutsal metin göklerin ve dünyanın insanların yararına yaratıldığını söylüyordu. Eğer dünya niteliksiz bir yıldızın etrafında dönen herhangi bir gezegense, bu nasıl mümkündü?³⁶ Eski alegorik tefsir Hristiyanların değişen-

34- Bernard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, çev.: Robert C. Schultz, Philadelphia, 1988, s. 154.

35- Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind; Understanding the Ideas that Have Shaped Our World View*, New York ve Londra, 1990, s. 300.

36- William R. Shea, “Galileo and the Church”, David C. Lindberg and Ronald E. Numbers (editörler), *God and Nature; Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science* içinde, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1986, s. 124-5.

dünyalarıyla baş etmesini daha da kolaylaştırırdı.³⁷ Buna karşın, kutsal metnin literal yorumuna yapılan ve gittikçe artan vurgu, erken modernizmin ürünüydü: Erken modern düşüncenin bilimsel önyargısı insanlardan hakikati, dış dünyanın yasalarına uyum sağlayan bir biçimde görmelelerini istedi. Bazı Hristiyanların, bir kitabın tarihsel ya da bilimsel açıdan açıklanamadığı sürece doğru olamayacağını düşünmesi için fazla vakit geçmesi gerekmecekti.

Yahudiler literale duyulan bu coşkuya henüz yenik düşmemişti: 1492'de, pek çoğunu kabalanın mistik tesellilerine döndüren bir felaket yaşamışlardı. 1492'de Aragon ve Castille'in Katolik hükümdarları Ferdinand ve Isabella, Avrupa'daki son Müslüman kalesi Granada Krallığı'nı fetihetmişti. Yahudi ve Müslümanlara Hristiyanlığa geçme ya da sürgün seçenekleri verilmişti. Pek çok Yahudi sürgünü tercih etmiş ve Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmıştı. Bunların büyük kısmı artık bir Osmanlı eyaleti olan Filistin'e yerleşmişti. Kuzey Galile'deki Safed'de, aziz mistik Isaac Luria (1534-72) Tekvin'in ilk bölümü ile hiçbir benzerlik taşımayan kabalacı bir mit geliştirdi. On yedinci yüzyılın ortasına gelindiğinde Luria kabalası, Polonya'dan İran'a, Yahudi cemaatlerinde büyük bir kitleye sahipti.³⁸ Sürgün, Yahudiler için Babil'e yollanmalarından beri temel meş-

37- Pelikan, *Whose Bible Is It?* s. 128.

38- Gershom Scholem, *Sabbetai Sevi, The Mystical Messiah*, Londra ve Princeton, s. 30-45; Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1995 baskısı, s. 245-80; "The Messianic Idea in Kabbalism", Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, New York, 1971, s. 43-8; "The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism", Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, çev.: Ralph Manheim, New York, 1965; "Kabbalah and Myth", Scholem, *On the Kabbalah*, s. 90-117.

guliyetti. İspanyol Yahudiler (Sephardim) için, vatanlarını kaybetmek, tapınağın yıkılışından beri insanların başına gelen en kötü felaketti. Her şeyin yanlış gittiğini hissettiler ve tüm dünyaları çöktü. Sürgünler, kimlikleri için elzem hatıralar sinmiş yerlerden sonsuza dek koparılmışlıkta varoluşlarının tehlikeye girdiğini hissedebiliyorlardı. Sürgün, insan zalimliğiyle özdeşleştirildiğinde, sözüm ona adil ve yardımsever bir Tanrı'nın yarattığı bir dünyada kötünün doğası konusunda acil çözüm talep eden sorunlar ortaya çıkarıyordu.

Luria'nın yeni mitinde Tanrı, yaratım sürecine gönüllü sürgüne gitmekle başlıyordu. Tanrı her yerde olsaydı, dünya nasıl var olabilirdi? Luria'nın yanıtı, *zimzum* (geri çekilme) mitiydi: Sonsuz En Sof, kozmosa yer açmak için, kendi içinde bir bölgeyi boşaltmak durumunda kalmıştı. Bu kozmoloji, P'de betimlenen düzenli, barışçıl yaratılıştan epey farklı olarak, kazalar, ilkel patlamalar ve yanlış başlangıçlarla imlenmekteydi. Ama Luria'nın miti, Sephardim'e, kestirilemez, parçalanmış dünyalarının daha doğru bir değerlendirilmesi gibi göründü. Yaratım sürecinin erken bir aşamasında En Sof, *zimzum* ile yarattığı boşluğu ilahi ışıkla doldurmaya çalışmış, fakat onu yönlendirmek için tasarlanmış "damarlar" ya da "borular" kırılmış, parçalanmıştı. Böylece ilkel ışığın kıvılcımları, Tanrı-olmayan'ın uçurumuna düşmüştü. Bunların bazıları ilahi dünyaya geri dönmüş fakat geri kalanları, En Sof'un kendinden arındırmaya kalkıştığı kötü potansiyel Din tarafından hükmedilen Tanrısız âlemdede kalmıştı. Bu kazadan sonra her şey ters gitmişti. Âdem, ilk Sebt gününde durumu düzeltebilirdi fakat bunun yerine günah işlemiş ve sonrasında ilahi kıvılcımlar maddenin

içine hapsolmuştu. Artık daimi sürgünde olan Shekhinah, *sefiroth*'un geri kalanıyla birleşmeyi arzulayarak dünya üzerinde dolaşacaktı. Yine de umut vardı. Yahudiler toplumun dışında kalmamışlardı; dünyanın kurtuluşu için elzemlerdi. Emirleri ve Safed'de gelişen özel ritüelleri dikkatle takip etmeleri, Shekhinah'ın Ulûhiyet'le, Yahudilerin Vaat Edilmiş Topraklarla, dünyanın da doğru düzeniyle "yeniden yapılanması"nı (*tikkun*) etkileyebilirdi.³⁹

Luria kabalasında, Incil'in literal, yüzey anlamı, ilksel felaketin bir belirtisiydi. Esasen, Tevrat'ın harfleri ilahi ışıkla huşu uyandırıyor ve Tanrı'nın gizli isimlerini, *sefiroth*'u oluşturmak için bir araya gelmişti. Âdem, yaratıldığında ruhani bir varlıktı ancak günah işlediğinde "büyük ruhu" sarsılmış ve doğası daha maddi bir hale gelmişti. Bu felaketten sonra, insanlık daha farklı bir Tevrat'a ihtiyaç duymuştu: Emirler, kirli maddeyi kutsal maddeden ayırmak için fiziksel eylemler talep ederken, ilahi harfler, şimdi insanlarla ve dünyevi meselelerle bağ kuran kelimeler meydana getiriyorlardı. *Tikkun* tamamlanınca, Tevrat özgün ruhaniliğini yeniden kazanacaktı. "Dindar insanlar, şimdi emirlerin maddi edimi içinde hareket ediyorsa, eskiden ruhun cennetsel giysisinde hareket ediyorlardı," diye açıklıyordu Luria. "Öyleyse, Tanrı'nın insanı yarattığı gün niyetlendiği gibi hareket et."⁴⁰

Tikkun'un yeniden yapılanması aynı zamanda Incil'i de kurtaracaktı. Kabalacılar öteden beri kutsal metinlerindeki kusurların farkındaydı. Luria kabalasında, İbrani Incilinin

39- Scholem, *Sabbetai Sevi*, s. 37-42.

40- Hyam Vital, *Sh'ar Ma'amar Razal 16c*, Scholem, "The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism", s. 72-5.

Tanrısı, ilksel insan Adam Kadmon'un "yüz"lerinden (*parzufim*) biriydi; bu yüzler, "daha aşağı"daki altı *sefiroth*'tan oluşurdu: Yargı (*Din*), Merhamet, Şefkat Sabır, İhtişam ve Sabitlik. Başta mükemmel denge içindeydiler fakat damarların kırılmasından sonra, *Din*'in yıkıcı eğilimi artık diğer *sefiroth*'un kontrolü altında değildi. *Din* tarafından baskı altında tutulan diğer *sefiroth*, kolektif halde Zeir Anpin (Sabırsız Olan), yani post lapsaryan⁴¹ Tevrat'ta açığa çıkan ilah olmuştu. Incil Tanrısının sık sık bu denli zalim ve öfkeli görünmesinin sebebi buydu. Dişi karşılığı Shekhinah'tan ayrı, çaresizce erildi.

Yine de bu mitte iyimser bir yan vardı. Luther'in kendi kurtuluşu için hiçbir katkı sağlayamayacağını hissettiği yerde, kabalacılar dünyayı dönüştürebileceklerine, Tanrı'yı gerçek doğasına kavuşturabileceklerine ve kutsal metinlerini reformdan geçirebileceklerine inanmıştı. Acılarını inkâr etmediler: Safed ritüelleri tam da bu acıyla yüzleşmelerine yardım etmek için tasarlanmıştı. Shekhinah'ın sürgününü, kendilerinininkiyle özdeşleştirmek için gözyaşı döktükleri ve yüzlerine toprak sürdükleri gece nöbetleri tuttular. Buna karşın Luria, toprağa bulanma olmaması gerektiği konusunda ısrarlıydı. Kabalacılar, neşeye erişinceye dek, kederlerini anlamlı bir yolla çözmelilerdi. Gece nöbeti daima Shekhinah'ın *Zeir Anpin*'in, bedenlerinin ilahi varlık için dünyevi bir mabet haline gelmiş olduğu yeniden bir araya gelişi üzerine tefekkürle son bulurdu. İmgelemler gördüler, hayret ve huşu içinde titrediler ve fazlasıyla zalim ve yaban-

41- *Lapsaryan* teriminin Latince *Lapsus* ya da *Lapsum*'dan geldiği söylenir. *Lapsus* yanlış, hata; *Lapsum* ise düşmek anlamındadır. *Post lapsaryan*, insanlığın düşüşünden sonra anlamına gelmektedir. (ç.n.)

cı görünen dünyayı dönüştüren vecd halinde bir aşkınlık tecrübe ettiler.⁴²

Bu birlik ve neşe duygusu pratik eyleme geçirilmeliydi çünkü Shekkinah, keder ve acının egemenliğindeki bir yerde yaşayamazdı. Mutsuzluk dünyadaki kötü güçlerden yayılırdı; bu nedenle mutluluğun yetişmesi *tikkun* için esastı. Din'in hâkimiyetini dengelemek için, kabalacının kalbinde, onlara zulmetmiş ve mülksüzleştirmiş *goyim* için bile öfke ya da saldırganlık bulunmamalıydı. Cinsel istismar, kötü niyetle dedikodu yapmak, diğerlerini aşağılamak ve ailenin onuna leke sürmek gibi başkalarına zarar veren hatalar için ciddi cezalar vardı.⁴³ Luria'nın yaratılış öyküsünü mitsel olarak yeniden yazışı, Yahudilere, öfke ve ümitsizliğe yenilebilecekleri bir dönemde bir coşku ve iyilik ruhu geliştirmelerinde yardımcı olmuştu.

Yeni disiplin *sola scriptura* Avrupalı Hristiyanlar için bunu yapamayacaktı. Luther, büyük başarısından sonra bile ölümden korkmaya devam etti. Papa Türkler, Yahudiler, kadınlar, isyankâr köylüler, skolastik filozoflar ve teolojik karşıtlarının her birine karşı sürekli bir öfke içindeydi. Zwingli'yle, İsa'nın son yemekte Aşai Rabbani Ayini'ni başlatırken, "Bu benim bedenim"⁴⁴ derken ne demek istediği üzerine şiddetli bir tartışmaya girdi. Calvin, bu iki reformcunun zihinlerini bulandıran ve kaçınılması gereken

42- R. J. Wenlowsky, "The Safed Revival and Its Aftermath", Arthur Green (editör), *Jewish Spirituality*, 2 cilt, Londra, 1986, 1989, C 2, s. 15-17; Louis Jacobs, "The Uplifting of the Sparks", a.g.y., s. 108-11.

43- Laurence Fine, "The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah", Green (editör), *Jewish Spirituality*, C 2, s. 73-8.

44- Matta 26: 26.

bir anlaşmazlığa yol açan öfkeden dehşete düştü: “İki taraf da, tutku olmaksızın hakikati nerede bulunabilecekse oraya doğru takip etmek için birbirini dinleme konusunda sabır göstermekte başarısız olmuştur. Zihinleri, karşıtlıklarının aşırı şiddetiyle çileden çıkmasaydı, anlaşmazlığın aslında o kadar büyük olmadığı, uzlaşmanın basitçe sağlanabileceği görülürdü.”⁴⁵ Yorumcuların, Incil’in her bir pasajı hakkında fikir birliğine varmaları imkânsızdı; anlaşmazlıklar alçakgönüllülükle ve açık görüşle yürütülmeliydi. Bununla birlikte, Calvin’in kendisi de her zaman bu yüksek standartlara uyum sağlamadı; kendi kilisesinde muhalifleri idama hazırdı.

Protestan Reformu Batı’da ortaya çıkmaya başlayan yeni kültürün pek çok idealini ifade etmiştir. Ekonomisi, daha önceki uygarlıklardaki gibi artan tarım üretimi miktarı yerine kaynakların bilimsel ve teknolojik replikasyonuna ve sermayeye sürekli yeniden yatırıma dayanacaktı. Bu toplum, üretken olmak zorundaydı ve Calvin’in teolojisi, iş ahlâkını desteklemede kullanılacaktı. Bireyler, matbaacılar, fabrika çalışanları, ofis kâtipleri gibi konumlarda, alçakgönüllü bir düzeyde de olsa katılım göstermeliydi. Böylece, eğitim ve ilim payı kazanacaklardı. Buysa devletin karar verme sürecinde daha büyük bir pay talep etmelerine varacaktı. Daha demokratik rejimler kurabilmek adına politik ayaklanmalar, devrimler ve iç savaş yaşanacaktı. Sosyal, politik, ekonomik ve entelektüel değişim, birbirine zincirli bir sürecin parçasıydı; her unsur diğerlerine bağlıydı ve din, bu gelişim spiriline engellenemez bir biçimde çekilmişti.

45- John W. Fraser (çev.), John Calvin: *Concerning Scandals*, Grand Rapids, MI, 1978, s. 81.

İnsanlar kutsal metni artık “modern” bir biçimde okuyorlardı. Protestanlar tek başlarına Tanrı’nın önünde duruyor, sadece Incil’e dayanıyorlardı. Ama bu, tüm Hristiyanların bireysel kopyaları edinmesini sağlayan matbaanın keşfi ve kitabı okumaları için yeterli ilmi yetiyi kazanmalarından önce imkânsızdı. Modernitenin faydacı bilimsel değerler sistemi etkisini peyderpey gösterdikçe kutsal metin açığa vurduğu bilgi için okunmaya başlandı. Bilim incelikli analize dayanıyordu ve bu, daimi felsefenin simgesel sistemini algılanamaz kılmıştı. Aşai Rabbani Ayini’nin ekmeği (Luther ile Zwingli’yi ayıran mesele) artık “sadece” bir simgeydi. Bir zamanlar ilahi Logos’un dünyevi kopyaları görülen kutsal metin kelimeleri esrarlı boyutlarını kaybetti. Ama Hristiyanları dinsel uzmanların gözetiminden kurtaran sessiz, bireysel okuma, modern ruhun vazgeçilmezi haline gelecek bağımsızlığı ifade ediyordu.

Sola scriptura, tartışmalı olmakla birlikte, soylu bir idealdi. Buna karşın uygulamada, herkesin bu aşırı karmaşık belgeleri diledikleri gibi yorumlayabileceğine dair Tanrı vergisi bir hakkı olduğu anlamına geliyordu.⁴⁶ Her biri sadece kendisinin Incil’i anladığını iddia eden Protestan mezhepleri hızla çoğaldı. 1534 yılında, Munster’deki radikal bir apokaliptik grup, çokeşliliğe izin veren, her tür şiddeti ve özel mülkiyeti yasaklayan, bağımsız bir teokratik ulus kurdu. Bu kısa ömürlü deney sadece bir yıl sürdü fakat reformcuları alarma geçirdi. Incil okumalarını kontrol altında tutacak yetke sahibi bir bünye olmazsa, kimin doğru olduğunu nereden bileceklerdi? Luther şöyle sordu: “Kim vicda-

46- Pelikan, *Whose Bible Is It?* s. 132.

nımıza hangi tarafın Tanrı'nın Sözü'nü öğrettiği konusunda kesin bilgi verecek? Biz mi, karşıtlarımız mı? Her fanatik, istediğini öğretme hakkına sahip mi?"⁴⁷ Calvin bu görüşe katıldı: "Herkes bu mesele üzerine karar verme ve son söz söyleme hakkına sahipse, hiçbir şey kesin belirlenemeyecek ve dinimiz tutarsızlıkla dolacaktır."⁴⁸

Dinsel bağımsızlık, gittikçe daha fazla mutabakat talep eden ve buna zorlayıcı yollarla erişmeye hazır politik dünyada sorun haline geliyordu. On yedinci yüzyılda Avrupa, dinsel bir imgelem içinde ifade bulabilecek fakat aslında yeni Avrupa'da farklı bir politik oluşuma duyulan ihtiyaç nedeniyle çıkmış savaşlarla sarsıldı. Eski feodal krallıklar, başlangıçta, güç kullanarak birlik kabul ettirebilen mutlak monarşiler altında etkin, merkezi devletlere dönüştürülmeliydi. Ferdinand ve Isabella, eski Iber krallıklarını birleşik bir İspanya oluşturmak üzere birleştiriyordu fakat yurttaşlarına kısıtlanmamış bir özgürlük vermek için yeterli kaynağa henüz sahip değillerdi. Yahudi topluluklar gibi özerk, kendi kendini yöneten oluşumlar için yer yoktu. Bu muhalifleri avlayan İspanyol Engizisyonu, ideolojik uygunluk ve ulusal birlik yaratmak için tasarlanmış, modernize edici bir kurumdu.⁴⁹ Modernizasyon geliştikçe, İngiltere gibi ülkelerdeki Protestan hükümdarlar devlet düşmanı diye nitelendirilen Katolik yurttaşlarına karşı zalimleşti. Militan Kalvinizm ile yeniden canlanmış, reforme edilmiş Katolikliğin yüzleşme-

47- LW, C 36, s. 67.

48- Calvin, *Commentaries*, çev.: ve editör: J. Harontinian ve L. P. Smith, Londra, 1958, s. 104.

49- Yirmanyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2 cilt, Princeton, 1989, C 1, s. 17.

si ile karmaşılaşmışsa da, sözde Din Savaşları (1618-48) aslında Fransa kralları ve Alman prensleri arasında, Kutşal Roma İmparatorluğu ve papalıktan politik anlamda bağımsızlaşmak adına meydana gelmiş otuz yıllık bir çatışmaydı.

Modernleşme, aşamalı ve yetki verici unsurlar içeriyordu ama içkin bir hoşgörüsüzlüğe sahipti: Bu yeni Batılı toplumunu zalim ve istilacı yönüyle tadacak insanlar her daim olacaktı. Bazıları için özgürlük, diğerleri için kölelik demekti. 1620’de, bir grup İngiliz göçmen, *Mayflower* gemisiyle Atlantik üzerinde tehlikeli bir yolculuk gerçekleştirdi ve Massachusetts’teki Plymouth limanına ulaştı. Bunlar, İngiliz Püritenler, yani kendilerini Anglikan düzeni tarafından zulme uğramış hisseden radikal Kalvinistlerdi ve Yeni Dünya’ya göçmekte karar kılmışlardı. Calvin’in Eski Ahit’e duyduğu ilgiyi miras almışlardı ve özellikle, kendi projelerinin literal bir tahmini gibi görünen Çıkış hikâyesiyle ilgiliydiler. İngiltere onların Mısır’ı, okyanusu aşmalarıysa yabanda dolanmalarıydı; artık Yeni Kenan olarak isimlendirdikleri Vaat Edilmiş Topraklar’a ulaşmışlardı.⁵⁰

Püritenler kolonilerine Incil’den isimler verdiler: Hebron, Salem, Bethlehem, Siyon ve Judaea (Yahuda). Önderleri konumuna yükselecek John Winthrop 1630’da *Arbella*’ya bindiğinde, birlikte yolculuk edeceği insanlara, Amerika’nın İsrail olduğunu duyurdu. Eski İsraililer gibi, toprağı sahipleneceklerdi fakat o, Musa’nın Tesniye’deki kelimelerinden alıntı yaptı: Püritenler, Tanrı’nın emirlerini izlerlerse başarıya ulaşacak, boyun eğmezlerse yok olacaktı.⁵¹ Toprağı

50- Kling, *Bible in History*, s. 205-7; Alan Heimert ve Andrew Delbanco (editörler), *The Puritans in America: A Native Anthology*, Cambridge, Mass., 1988.

51- Tesniye 30: 15–17; John Winthrop, “A Model of Christian Charity”,

sahiplenmeleri Püritenleri yerlilerle karşı karşıya getirdi. Bu durum için de kutsal metinde bir emir buldular. Sonraki koloniciler gibi, bazıları yerlilerin kaderlerini hak ettiğine inanıyordu. Koloninin iş temsilcisi Robert Cushman, “Ne çalışkandılar ne de toprağa ya da ürünlerine şifa olacak sanata, bilime, yetiye ya da beceriye sahiplerdi,” diye yazmıştı. “Eski patriklerin dar yerlerden daha geniş, toprağın bomboş ve harap halde olduğu ve kimsenin onu kullanmadığı yerlere geldikleri gibi (...) Öyleyse, artık kimsenin kullanmaya çalışmadığı bir toprağı almak meşrudur.”⁵² Püritenler, düşmanca davranan Pequotları “İsrail’e karşı ittifak eden” ve dolayısıyla “yok edilmesi gereken”⁵³ Amalekitler ve Filistinlilerle karşılaştırdı. Ama yerleşimcilerin bazıları, yerlilerin, Asurlular tarafından MÖ 722’de sürülen İsrail’in on kayıp kabilesinden biri olduğu görüşündeydi. Paul, Yahudilerin son gelmeden önce Hıristiyanlığı kabul edeceklerini öngördüğü için, Pequotların din değiştirmesi, İsa’nın İkinci Gelişi’ni hızlandıracaktı.

Püritenlerin pek çoğu, Amerika’ya göçlerinin son günlere bir giriş olduğunu düşünüyordu. Kolonileri, İşaya tarafından önceden görülmüş “tepedeki şehir”, yeni bir barış ve mutluluk çağının başlangıcıydı.⁵⁴ 1654’te, Edward Johnson bir New England tarihi yayınladı:

Perry Miller, *The American Puritans: Their Prose and Poetry*, Garden City, NY, 1956, s. 83.

52- Robert Cushman, “Reasonsand Considerations”, Heimertve Delbanco (editörler), *The Puritans in America*, s. 44.

53- Regina Sharif, *Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History*, Londra, 1983, s. 90.

54- İşaya 2: 1–6.

Bilin ki burası, Tanrı'nın yeni bir cennet ve bir dünya ve beraberce bir ortak gönenç yaratacağı yerdir. (...) Bunlar, Mesih'in görkemli yenilenişinin ve kiliselerinin hiç olmadığı denli haşmetle yeniden kuruluşunun başlangıcından başka şeyler değildir. Bu nedenle o, varlığını göz kamaştıran parlaklığının akdine halkının coşkusunun alevli kadehinde yol açmıştır ki bu andan itibaren parlaklık dünyanın pek çok yerinde hissedilmiştir.⁵⁵

Tüm Amerikalı koloniciler Püriten görüşü paylaşmadı ama bu görüş, ABD'nin değerler sisteminde silinmeyen bir etki bıraktı. Çıkış, can alıcı bir metin olarak kalacaktı. Britanya'ya karşı yürütülen Bağımsızlık Savaşı'nın devrimci liderleri tarafından alıntılandı. Benjamin Franklin, ulusun büyük simgesinin Kızıldeniz'in ikiye ayrılışını resmetmesini istedi fakat Amerika'nın simgesi haline gelen kartal, sadece eski bir imparatorluk amblemi değil, aynı zamanda da Çıkış'la bağlantılıydı.⁵⁶

Diğer göçmenler, Mormonlar, Güney Afrika'nın Afrikalılar, Avrupa'da zulümden kaçmış ve ABD'ye sığınmış Yahudiler, aynı şekilde Çıkış hikâyesinden esinlendiler. Tanrı, onları zulümden kurtarmış ve kimi zaman başkalarının canı pahasına, onlara yeni bir toprak vermişti. Bugün pek çok Amerikalı hâlâ kendilerini belirli bir kadere sahip seçilmiş insanlar olarak nitelendirmekte ve uluslarını dünyanın geri kalan kısmı için bir yol gösterici görmektedir. Amerikan reformcularının, yeni bir başlangıç yapmak için "yabana bir

55- Edward Johnson, "Wonder-Working Providence of Sion's Savior in New England", Heimert and Delbanco (editörler), *The Puritans in America* içinde, s. 115-16.

56- Çıkış 19: 4; Kling, *Bible in History*, s. 206-7.

gezinti” yapmaları gibi bir gelenek olagelmıştır. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, önemli bir sayıda Amerikan Protestan, son günleri düşünmekle uğraşmayı sürdürdü ve İsrail’le güçlü bir kimlik bağı hissetti. Amerikalılar bağımsızlık ve özgürlüğe adanmışsalar da, iki yüz yıl boyunca ortalarında köle edilmiş bir İsrail bulundu.

1619’da, *Mayflower*’ın Plymouth’a ulaşmasından bir yıl önce, bir Hollanda firkateyni, Batı Afrika’da tutsak edilen ve zorla Amerika’ya nakledilen yirmi “zenci”yle, Virginia sahiline demir atmıştı. 1660’a gelindiğinde, bu tür Afrika-lıların durumu tanımlandı. Onlar alınıp satılabilecek, kırbaçlanıp zincirlenebilecek ve kabilelerinden, eşleri ve çocuklarından ayrılabilen kölelerdi.⁵⁷ Hristiyanlıkla köle olarak tanıştırıldılar ve Çıkış, onların öyküsü haline geldi. İlk başta muhtemelen geleneksel dinlerini korumuşlardı: Efendileri, onların din değiştirmeleri konusunda ihtiyatlıydı çünkü özgürlük ve temel insan haklarını talep etmek için İncil’i kullanabilirlerdi. Ama Hristiyanlık, vaizler kutsal metinden köleliği gerekçelendirmek için alıntı yaptığı için, kölelere iğrenç derecede ikiyüzlü gelecekti. Vaizler, Nuh’un torununa, Ham’ın oğlu Kenan’a, yani Afrikalıların atasına okuduğu lanetten alıntı yapıyorlardı: “O, kardeşinin aşâğılık kölesi olacak.”⁵⁸ Paul’ün, kölelerin efendilerine ita-

57- Kling, *Bible in History*, s. 207-29; Theophilus H. Smith, “The Spirituality of Afro-American Traditions”, Louis Dupre ve Don E. Saliers, *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, New York ve Londra, 1989; Lewis V. Baldwin ve Stephne W. Murphy, “Scripture in the African-American Christian Tradition”, Holcomb (ed.), *Christian Theologies*; Sterling Stuckey, *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*, New York ve Oxford, 1987.

58- Tekvin 9: 25.

at etmeleri yönündeki buyruklarına atıfta bulunuyorlardı.⁵⁹ Ama 1780'lerde, Afrika kökenli Amerikalı köleler, Incil'i kendi terimleriyle yeniden tanımlayacaklardı.

"Ruhani", yani Afrika ibadetini tanımlayan ayak vurmalar, el çırpımlar, ağlamalar ve feryatlar eşliğinde okunan Incil temalı şarkı, Hristiyanlıklarında merkezîydi. Kölelerin sadece yüzde beş kadarı okumayı biliyordu; bu sebeple "ruhaniler", kelimelerin literal algısı yerine Incil öyküsünün özüne odaklandı. Luther gibi, onlar da doğrudan, Yakup'un meleklerle mücadelesi, Yeşua'nın Vaat Edilmiş Topraklar'a girmesi, Aslan'ın inindeki Danyal ve İsa'nın acı çekmesi ve yeniden dirilişi gibi kendi durumlarına seslenen hikâyelere odaklanarak kendi "kanon içinde kanon"larını yarattılar. Ama en önemli anlatı, Çıkış'tı. Amerika, kölelerin Mısır'ıydı fakat bir gün Tanrı, onları özgür kılacaktı:

İsrail Mısır toprağındayken,
 Ey, bırak gitsin halkım!
 Öyle zulüm gördüler ki ayakta duramıyorlardı,
 Ey, bırak gitsin halkım!
Koro: Ey, Musa aşağı in
 Mısır toprağına,
 Ve söyle Kral Firavun'a
 Bıraksın, gitsin halkım!

Köleler, Çıkış öyküsünü, bilinçlerini yükseltmek, içinde yaşadıkları insanlık dışı şartlara dayanabilmek ve adalet talep etmek adına yardım etmesi için kullandılar. Ruhaniler,

59- Efesliler 6: 5.

Abraham Lincoln'ın köleliği kaldırmasından çok sonraya kadar yaşadı. Çıkış öyküsü, 1960'lardaki sivil haklar hareketi sırasında Martin Luther King Jr.'a ilham verdi. King (1968) ve Malcolm X (1965) suikastlarından sonra, siyah özgürleşme ilahiyatçısı James Hal Cone, Hristiyan teolojinin, zulüm görenlerin durumuyla tamamen özdeşleşen ve bu insanların özgürlük savaşının ilahi niteliğini doğrulayan siyah teoloji haline gelmesi gerektiğini ileri sürdü.⁶⁰

Bir metin, tamamen karşıt çıkarılara hizmet etmek üzere yorumlanabilirdi. İnsanlar, İncil'i maneviyatlarının odağı yapma konusunda teşvik edildikçe, temel bir mesaj bulmak da o kadar zor hale geldi. Afrika asıllı Amerikalılar özgürlük teolojilerini İncil üzerine kurarken, aynı sırada Ku Klux Klan, İncil'i siyahları linç etmeyi gerekçelendirmek için kullanıyordu. Çıkış hikâyesi herkes için özgürlük demek değildi. Musa'ya yabanda isyan eden İsrailliler yok edilmişti; yerli Kenanlılar Yeşua'nın orduları tarafından katledilmişti. Siyah feminist teologlar, İsraillilerin köle sahibi olduklarına, Tanrı'nın, kızlarını köle olmaları için satmalarına izin verdiğine ve Tanrı'nın, İbrahim'e de Mısırlı köle kız Hagar'ı yabanda terk etmesini buyurduğuna işaret ettiler.⁶¹ *Sola scriptura*, insanları İncil'in yoluna yönlendirebilirdi fakat asla mutlak bir emir veremezdi. İnsanlar her zaman karşıt bir bakış açısını destekleyecek alternatif metinler bulabilirdi. On yedinci yüzyıla gelindiğinde, dindar insanlar keskin bir şekilde İncil'in epey akıl karıştırıcı bir

60- James Hal Cone, *A Black Theology of Liberation*, Philadelphia, 1970, s. 18-19, 26.

61- Çıkış 21: 7-11; Tekvin 16; 21: 8-21. Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll, NY, 2003, s. 144-9.

kitap olduğunu fark etmeye başlamışlardı ve bu, netlik ve akılcılığın daha önce hiç olmadığı kadar övüldüğü bir zamandı.

Bölüm 8

Modernite

On yedinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Avrupalılar akıl çağına girmişti. Bilim insanları, âlimler ve filozoflar, kutsal geleneğe yaslanmak yerine geçmişten kurtulmaya ve yeniden başlamaya hazır, gelecek odaklı hale geliyordu. Yeni keşifler alışıldığı üzere eski kesinlikleri zayıflattığı için doğrunun asla mutlak olmadığını fark etmeye başlıyorlardı. Doğru, dış dünyadaki yetkinliği ve ona sadakati üzerinden değerlendirilerek, kendisini gittikçe deneye dayalı ve nesnel bir biçimde göstermek durumundaydı. Sonuçta sezgisel düşünce biçimleri şüpheli hale geldi. Âlimler, başarılımış muhafaza etmek yerine, öncülere ve uzmanlara dönüşüyordu. Ansiklopedik bilgi anlayışıyla “Rönesans adamı” artık geçmişe aitti. Yakında, herhangi bir alanda uzman biri için, bir diğerinde gerçekten ehil olmak imkânsızlaşacaktı. Aydınlanma adıyla bilinen felsefi hareketin akılcılığı analitik bir düşünce biçimini teşvik etti: İnsanlar, şeyleri bütün ha-

linde görmeye çalışmak yerine, karmaşık bir gerçekliği parçalara ayırıp onu oluşturan kısımları incelemeyi öğreniyordu. Tüm bunlar insanların Incil'i okuma biçimleri üzerinde derin bir etki yaratacaktı.

İngiliz Kralı I. James'in danışmanı Francis Bacon (1561-1626), ufuk açıcı tezi *Advancement of Learning* (1605) ile en kutsal kuramların bile deneye dayalı bilimin sıkı yöntemlerine tabi tutulması gerektiğini öne süren ilk kişiydi. Bunun anlamı, inançlar algılarımızın kanıtıyla çelişiyorsa, onlardan vazgeçmekti. Bilimden büyülenen Bacon, bilimin dünyayı kurtaracağını ve peygamberlerce önceden söylenmiş bin yıllık krallığı başlatacağını düşünüyordu. O halde, bilimin gelişimi yüreksiz, basit ruhban sınıfı tarafından engellenemezdi. Bununla birlikte Bacon, bilim ile din arasında hiçbir çatışma çıkmayacağına ikna olmuştu çünkü doğru tekti. Ancak Bacon'ın bilime bakışı bizimkinden farklıydı. Ona göre bilimsel yöntem kanıtlanmış olguların bir araya getirilmesinden ibaretti; Bacon, bilimsel araştırmada tahmin ve hipotezin önemini göz ardı ediyordu. Güvenebileceğimiz tek bilgi beş duyumuzdan gelirdi; deneye dayalı yolla kanıtlanamayan her şey (felsefe, metafizik, teoloji, sanat, mistiklik ve mitoloji) önemsizdi. Bacon'ın hakikat tarifi, Incil'in daha muhafazakâr savunucuları arasında da fazlasıyla etkili konuma gelecekti.

Yeni hümanizm dine karşı gittikçe daha muhalifleşiyordu. Fransız filozof René Descartes (1596-1650), vahiyle verilmiş kutsal metnin gereksinilmediğini çünkü aklın bize Tanrı'yla ilgili bolca bilgi sunduğunu ileri sürdü. İngiliz matematikçi Isaac Newton (1642-1727), sayısı bol çalışmalarında Incil'den pek az bahsetti çünkü Tanrı bilgisini, evren

üzerine yaptığı yoğun çalışmadan alıyordu. Bilim, yakında geleneksel inancın akıldışı “gizemlerini” netleştirecekti. Aydınlanmanın kurucularından John Locke’un (1632-1704) benimsediği yeni Deizm inancı sadece akla dayanıyordu. Immanuel Kant (1724-1804), ilahi bir biçimde kendini gösteren Incil’in, insanoğlunun özerkliğini ve özgürlüğünü ihlal ettiğini düşünüyordu. Kimi düşünürler daha da ileri gittiler. Iskoç filozof David Hume (1711-1776), algılayabildiğimiz dışında bir şeylerin varlığına inanmak için hiçbir sebep bulunmadığını ileri sürdü. Filozof, eleştirmen ve romancı Denis Diderot (1713-89), Tanrı’nın var olup olmamasını umursamazken, Holbach Baronu Paul Heinrich (1723-1789) ise doğaüstü bir Tanrı’ya inanmanın bir korkaklık ve ümitsizlik eylemi olduğunu iddia edecekti.

Yine de, akıl insanların büyük kısmı, kutsal metnin işlevlerinin pek çoğunu yerine getiriyor görünen Greko-Romen klasiklerine sevgi duyuyordu.¹ Diderot klasikleri okuduğunda, “hayranlıkla kendinden geçişler (...) keyiften kaynaklı heyecanlar (...) ilahî coşkunluk” yaşıyordu.² Jean-Jacques Rousseau (1712-72), Yunan ve Romalı yazarları tekrar tekrar okuyacağını beyan edecekti. Plutarch okurken, “Alev aldım!” diye haykırmıştı.³ İngiliz tarihçi Edward Gibbon (1737-94), Roma’yı ilk kez ziyaret ettiğinde, araştırmasını daha fazla ilerletemeyeceğini gördü çünkü çok

1- Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Londra, 1993, s. 184-94.

2- Diderot, *Letter to Falconet*, 1766, Diderot, *Correspondence*, Georges Roth (ed.), 16 cilt, Paris, 1955-70, C VI, s. 261.

3- Rousseau, *Confessions*, Bölüm I; Kitap I, G. Petain (editör), *Oeuvres complete de J.J. Rousseau*, 8 cilt, Paris, 1839, C I, s. 19. [J.J Rousseau, *İtiraflar*, 2 cilt, çev: S. Özburun, Kaknüs Yay., 1998-1999]

“güçlü hisler”le sarsılmış ve kısmen dini bir “sarhoşluk” ve “coşkunluk” geçirmişti.⁴ Hepsi bu eski çalışmaları en derin tutkularıyla donattı ve bunların, zihinlerini biçimlendirmesine, içsel dünyalarını canlandırmasına müsaade etti; karşılığındaysa, bu metinler onlara aşkınlık anları verdi.

Diğer âlimler, kuşkunun yönlendirdiği eleştirel yetilerini Incil’de uyguladılar. İspanya asıllı, Amsterdam doğumlu Sefarad Yahudisi Baruch Spinoza (1632-77) matematik, astronomi ve fizik çalıştı ve bunların, dini inançlarıyla bağdaşmadığını gördü.⁵ 1655 yılında, toplumunu huzursuzlaştıran birtakım kuşkular dile getirdi: Incil’de açıkça görülen tutarsızlıklar onun ilahi kökenlere sahip olmadığını kanıtlıyordu; vahiy fikri bir yanılsamaydı; doğaüstü bir ilah yoktu; “Tanrı” dediğimiz şey, doğanın kendinden başkası değildi. Spinoza, 27 Temmuz 1656’da sinagogdan aforoz edildi ve Avrupa’da yerleşik dinin eriminden ötede başarılı bir biçimde yaşayan ilk kişi oldu. Spinoza, geleneksel inancı kafasından, “anlamsız bir gizem silsilesi” diyerek çıkardı; aklının özgür çalışmasından “salt mutluluk”⁶ adını verdiği şeyi almayı tercih etti. Spinoza, Incil’in tarihsel arkaplanını ve edebi türlerini eşsiz bir nesnellikle inceledi. Musa’nın Tevrat’ın ilk beş kitabının tamamını yazmış olamayacağı konusunda Ibn Ezra ile aynı görüşe sahipti; mevcut metnin,

4- Edward Gibbon, *Memoirs of My Life*, Georges A. Bonnard (ed.), Londra, 1966, s. 134.

5- Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, Londra ve New York, 1964, s. 265-85; R. M. Silverman, *Baruch Spinoza: Outcast Jew*, Universal Sage, Northwood, İngiltere, 1995; Leo Strauss, *Spinoza’s Critique of Religion*, New York, 1982; Yovel Yirmanyahu, *Spinoza and Other Heretics*, 2 cilt, Princeton, 1989.

6- Yüksek mutluluk, üstün iyilik olarak da bilinir. Çiçero’nun kullandığı bir kavram. (ç.n.)

pek çok değişik yazara ait olduğunu ileri sürdü. Sonraları Incil'in Yüksek Eleştirisi adını alacak tarihsel-eleştirel yöntemin öncüsü oldu.

Almanya'daki fakir bir Tevrat eğitimcisinin zeki oğlu Moses Mendelssohn (1729-86) daha az radikaldi. Modern seküler öğrenime tutkundu fakat Locke gibi, kendisine bir sağduyu meselesi gibi görünen yardımsever Tanrı fikrini kabul etme konusunda güçlük çekmiyordu. Museviliği, moderniteye uygun, akılcı bir inanç halinde sunan bir Yahudi "aydınlanması"nı, *Haskalah*'ı yarattı. Sina Dağı'nda Tanrı kendini bir dizi doktrinle değil, yasayla açıklamıştı, dolayısıyla sadece ahlâk kurallarıyla ilgiliydi ve aklı tümüyle serbest bırakmıştı. Yahudiler, yetkesini kabul etmeden önce, kendilerini Incil'in iddialarına akılcı bir biçimde ikna etmelilerdi. Bunu Musevilik olarak görmek zordur. Mendelssohn bunu, ruhaniliğe uzak, akılcı bir kalıba sokmaya uğraştı. Bununla birlikte, *maskilim* ("aydınlanmış olanlar") adıyla bilinen pek çok Yahudi, onu izlemeye hazırды. Gettonun entelektüel sınırlamalarından kurtulmak, *gentile* topluma girmek, yeni bilimler çalışmak ve inançlarını kendilerine özel tutmak için şevk duyuyorlardı.

Ama bu akılcılık Polonya, Galiçya, Belarus ve Litvanya Yahudileri arasında, moderniteye karşı bir isyan doğuran, gizemci bir hareket ile karşı karşıya geldi.⁷ 1735 yılında, Polonya'nın güneydoğusundan fakir bir hancı, Israel ben Eliezer (1698-1760), bir *baal shem*, "İyi İsmi'nin Ustası", yani

7- Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1995 basımı, s. 327-429; Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, 1971, s. 189-227; Gerschon David Hundert (editör), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, New York ve Londra, 1991.

Doğu Avrupa'nın kırsal bölgelerinde dolaşıp Tanrı adına vaaz veren ve imanla tedavi eden pek çok kişiden biri olduğunu açıkladı. Bu, Polonya Yahudileri için karanlık bir zamandı. Yahudiler soylulara karşı bir köylü ayaklanması sırasında (1648-67) toplu katliama uğramışlardı ve hâlâ kırılğan ve ekonomik açıdan kötü durumdaydılar. Zenginle yoksul arasında git gide büyüyen bir boşluk vardı; pek çok rabbi Tevrat çalışmalarına sığınmış ve cemaatlerini ihmal etmişti. Israel ben Eliezer bir reform hareketi başlattı ve *Baal Shem Tov* (ya da "Besht"; sıradışı durum ustası) adıyla tanındı. Yaşamının sonuna geldiğinde yaklaşık kırk bin *Hasidim*'e ("sofular") sahipti.

Besht, Talmud üzerine çalıştığı için değil, geleneksel duaları coşku ve konsantrasyonla söyleyip Tanrı'yla vecd halinde birliğe eriştiği için Tanrı tarafından ayrıcalıklı kılındığını ileri sürdü. Besht, Tevrat çalışmasının ibadetten öncelikli olduğuna inanan Talmud çağı rabbilerinin aksine⁸ tefekkürün üstünlüğünde ısrarcı oldu. Bir rabbi kendisini kitaplarının içine gömüp fakiri ihmal etmemeliydi. Hasidik ruhanilik, Isaac Luria'nın maddi dünyada kapalı kalmış ilahi kıvılcımlar mitine dayanıyordu fakat Besht, bu trajik bakışı Tanrı'nın her yerdeki varlığına yönelik olumlu şükretmeye dönüştürdü. İlahi olanın bir kıvılcımı herhangi bir maddi cisimde cismin değersizliğine bakılmaksızın bulunabilirdi ve hiçbir eylem (yemek, içmek, sevişmek ya da bir iş yürütmek) dine saygısızlık değildi. Bir Hasid, ebedi Tanrı varlığına dair bilincini sürekli *devekut* ("bağlılık") uygulamasıyla geliştirdi. Hasidikler bu gelişkin bilinci, coşkun, gürültülü patırtılı

8- B. Shabbat, 10a; 11a.

ibadetin yanında, tüm benliklerini ibadetlerine adanmalarına yardım eden abartılı hareketlerle (görüşün tam bir tersine dönüşünü simgeleyen taklalar atmak gibi) ifade etti.

Hasidikler, en sıradan nesnede saklı ilahi kıvılcımı görmek için maddenin perdesinden öteye baktıkları anda, Incil'in sözlerini çözmeyi ve yüzeyin altında saklı ilahiliği görmeyi de öğrendiler. Tevrat'ın kelimeleri ve harfleri *En Sof*'un ışığını barındıran damarlardı. Öyleyse bir Hasid metnin safiyane literal anlamına değil, açığa çıkardığı ruhaniliğe odaklanmalıydı.⁹ Açık görüşlü bir tavır geliştirmeli, Incil'in zihinsel güçlerinde dizginleri ele alarak kendisiyle konuşmasına izin vermeliydi. Besht bir gün Hasidik hareketinde kendisinden sonra lider konumuna erişecek bilgili bir kabalacı, Dov Ber (1716-1772) tarafından ziyaret edildi. İki adam birlikte Tevrat üzerine çalıştı ve melekler hakkında bir metin üzerine düşüncelere daldı. Dov Ber bu bölüme daha çok soyut bir biçimde yaklaştı ve Besht, ona üzerinde tartıştıkları meleklere saygı göstermesi için ayağa kalkmasını söyledi. Dov Ber ayağa kalkar kalkmaz, "bütün ev ışıkla kaplandı, her yanı bir ateş sardı ve (ikisi de) meleklerin varlığını duyumsadı." Besht Dov Ber'e, "Yalın okuma tıpkı söylediğin gibidir fakat inceleme üslubun ruhtan yoksundu," dedi.¹⁰ Akliselim bir okuma, ibadet tavırları ve hareketleri olmaksızın görünmeze dönük görüş getirmeyecekti.

Bu tip bir ibadet olmaksızın Tevrat çalışması beyhudeydi. Dov Ber'in tilmizlerinden birinin ifade ettiği gibi, Hasidikler kutsal metni "kalbin alev almış coşkusuyla, insanın tüm

9- Scholem, *Messianic Idea in Judaism*, s. 211.

10- Simon Dubnow, "The Maggid of Miedzyrzec, His Associates and the Center in Volhynia", Hundert (editör), *Essential Papers*, s. 61.

psikolojik yeteneklerinin Tanrı üzerine net ve saf duygular yönünde sürekli zorlanmasıyla ve tüm hazlardan koparak" okumalıydı.¹¹ Besht, onlara eğer Sina Dağı öyküsüne bu şekilde yaklaşırlarsa, "Tanrı'nın Sina'daki vahiyde yaptığı gibi her zaman onlarla konuştuğunu" duyacaklarını "çünkü Musa'nın, tüm İsrail'in kendi eriştiği seviyeye erişmeye değer olmasını istediğini" söyledi.¹² Amaç Sina hakkında okumak değil, Sina'yı bizzat yaşamaktır.

Dov Ber Hasidik hareketin önderliğine gelince, ilmi saygınlığı pek çok rabbi ve âlimi harekete geçirdi. Ama tefsiri artık kuru ve akademik değildi. Tilmizlerinden biri, "Hakikatin sözlerini konuşmak için ağzını açtığı anda, kesinlikle bu dünyadan değilmiş gibi görüldüğünü ve İlâhi Varlığın onun gırtlığından konuştuğunu" söylemişti.¹³ Bazen bir kelimenin ortasında durur ve bir süre sessizlik içinde beklerdi. Hasidikler, kendi *lectio divina*'larını geliştiriyor, kalplerinde kutsal metin için sessiz bir yer hazırlıyorlardı. Hasid, bir metni analiz edip onda kusur bulmak yerine, eleştirel yetilerini dizginlemeliydi. "Tevrat'ın en iyi nasıl öğretileceğini size göstereceğim," derdi Dov Ber, "kişinin kendi [bilincinde] olmamasıyla değil, sesin dünyasını konuştuğunu dinleyen ama kendi konuşmayan bir kulak gibi olmasıyla."¹⁴ Tefsirci kendini ilâhi varlık için vasıta kılma-

11- R. Meshullam Phoebus of Zbaraz, *Devekh emet*, n.p., n.d., Jacobs, "Hasidic Prayer", s. 333.

12- Benzion Dinur, "The Messianic-Prophetic Role of the Baal Shem Tov", Marc Saperstein (editör), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York ve Londra, 1992, s. 381

13- Dubnow, "The Maggid", s. 65.

14- A.g.y.

lıydı. Tevrat tefsirciyi aracıymış gibi kullanmalıydı.¹⁵

Hasidizm, Besht'in Tevrat'ın ilmî incelemesini açıkça karalamasıyla şaşkınlığa kapılan ortodoks Yahudiler tarafından sert bir tepki gördü. Bunlar *Misnagdim* (karşıtlar) adıyla bilindi. Liderleri Litvanya'daki Vilna Akademisi'nin başı (*gaon*) Elijah ben Solomon Zalman'dı (1720-97). Tevrat üzerine çalışmak Gaon'un başat tutkusuydu fakat o, aynı zamanda astronomi, anatomi, matematik ve yabancı dillerde de yetkindi. Kutsal metin üzerine Hasidiklerden daha saldırgan bir biçimde çalıştıysa da, Gaon'un yöntemi kendi üslubuyla mistikti. Çalışma "çabası" dediği, kendini yeni bir bilinç seviyesine getiren, uykuya dalmasını önlemek üzere ayaklarını buzlu suya sokmuş halde tüm gece kitaplarıyla baş başa tutan şeyden keyif alıyordu. Kendisine sızmak için izin verdiğinde, Tevrat onun rüyalarına giriyordu ve ilahi olana doğru bir yükseliş duyumsuyordu. Tilmizlerinden biri, "Tevrat çalışan, Tanrı'yla birleşir," demişti, "çünkü Tevrat ile Tanrı birdir."¹⁶

Ancak Tanrı'yı kutsal metinde bulmak Batı Avrupa'da git gide güçleşiyordu. Aydınlanma ruhu daha fazla âlime Incil'i eleştirel çalışma yönünde ilham vermişti ama Incil'in aşkın boyutunu ibadeti belirleyen tavır ve tabiattan ayrı yaşamak olanaksızdı. İngiltere'de kimi radikal deistler Incil'in altını kazımak adına yeni ilimsel yöntemler kullandı.¹⁷ Matematikçi William Whiston (1667-1752) erken Hristiyanlığın

15- A.g.y.

16- Louis Jacobs (editör ve çevirmen), *The Jewish Mystics*, Londra, 1990; New York, 1991, s. 208-15.

17- Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible; Translation, Scholarship, Culture*, Princeton ve Oxford, 2005, s. 28-44.

daha akılcı bir inanç olduğuna inanıyordu. 1745 yılında, Enkarnasyon ve Teslis'e, yani inançlılara Kilise Babaları tarafından zorla kabul ettirilmeye çalışıldığını iddia ettiği doktrinlere yapılan atıfları içinden çıkardığı bir Yeni Ahit bastırdı. İrlandalı deist John Toland (1670-1722), Yeni Ahit'i İsa'nın ilahlığını reddeden ve o vakte kadar kayıp bilinen, Barnabas'ın Yahudi-Hıristiyan İncili olduğunu iddia ettiği bir elyazmasıyla değiştirmeye çalıştı. Diğer kuşkucular Yeni Ahit metninin gerçekten ne söylediği anlaşılamayacak derecede bozulmuş olduğunu ileri sürdü. Ama seçkin klasikçi Richard Bentley (1662-1742) İncil'i savunmak adına ilimsel bir kampanya başlattı. Greko-Romen edebiyata uyarlanan eleştirel teknikler sayesinde, orijinal elyazmalarının değişkenleri karşılaştırıp analiz etmek suretiyle yeniden yapılandırılabilceğini gösterdi.

Almanya'da, birbiriyle yarış halindeki Protestan mezheplerin yavan kuramsal polemiklerinin ötesine geçmek isteyen Pietistler, aynı şekilde İncil'i yeniden kurmak için bu analitik yöntemlerden yararlandılar. İncil eleştirmeninin mezhepsel sadakatin ötesinde olması gerektiğine inanıyorlardı.¹⁸ Pietistlerin amacı dini teolojiden özgürleştirmek ve ilahi olanın daha kişisel bir tecrübesini yeniden oluşturmaktı. 1694 yılında Halle'de, yeni ilmi sıradan halka hizipçilikten yoksun bir üslup içinde getirmek için bir üniversite kurdular; Halle bir İncil devriminin merkezi oldu.¹⁹ Matbaası 1711-1719 yılları arasında 100.000 adet Yeni Ahit kopyası, 80.000 adet tam İncil bastı. Halle âlimleri, aynı

18- A.g.y., s. 95-136.

19- A.g.y., s. 54-84.

zamanda kutsal metnin mezhepler ötesi bir okumasını teşvik etmek için *Biblia Pentapla*'yı ürettiler. *Biblia Pentapla*, Lutherciler, Kalvinistler ve Katolikler seçtikleri versiyonu okusun fakat aynı zamanda da bir zorlukla karşı karşıya geldiklerinde bir başka sütundaki ifade biçimine danışabilsinler diye, yan yana basılı beş farklı tercümeden oluşuyordu. Diğerleri Incil'i anadilde dahi Tanrı'nın Sözü'nün açıklıktan çok uzak olduğunu göstermek için bütünüyle literal bir yolla tercüme ettiler. Teologlar üzerlerine binen teolojik yorumun ağırlığını taşıyamayan "kanıt metinleri" kullanma konusunda daha ketum davranmalıydı. Orijinali zarif Almancaya tercüme edilemezse Incil kulağa tuhaf ve yabancı gelirdi ve bu, Tanrı'nın Sözü'nü anlamanın her zaman zor olduğunun faydalı bir hatırlatıcısıydı.²⁰

On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde Alman âlimler Incil çalışmalarında başı çekiyor ve Spinoza'nın tarihsel-eleştirel yöntemini farklı boyutlara taşıyorlardı. Musa'nın her biri kendine özgü üsluplarla yazan bir dizi farklı yazara sahip görünen Tevrat'ı yazmış olamayacağına hemfikir diler. Biri ilahi isim "Elohim"i üstün tutarken, bir başkası Tanrı'ya "Yahweh" demeyi tercih ediyordu. Tekvin'deki iki yaratılış anlatısı gibi, farklı ellerden çıktıkları açık çifte anlatılar vardı.²¹ Böylece Parisli fizikçi Jean Astruc (1684-1766) ile Jena Üniversitesi'nden Doğu Dilleri profesörü Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) Tekvin'de iki ana doküman bulunduğunu ileri sürdüler: "Yahwist" ile "Elohist". Ama Eichhorn'un ardılı Karl David Igen, 1798 yılında Elo-

20- A.g.y., s. 68.

21- Ernest Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, 1998, s. 3-61.

hist malzemenin iki farklı kaynaktan geldiğini öne sürdü. Johann Severin Vater (1771-1826) ile Wilhelm DeWette'nin (1780-1849) aralarında bulunduğu diğer âlimler, bunun fazla basite indirgeyici bir yaklaşım olduğuna inandı: Tevrat'ın ilk beş kitabı, bir redaktörün bir araya koyduğu pek çok farklı parçadan oluşuyordu.

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, Yüksek Eleştiri'yi benimsemiş âlimler Tevrat'ın ilk beş kitabının aslında birbirinden bağımsız dört kaynağın bir bileşimi olduğuna dair genel fikir birliğine varmıştı. 1805 yılında DeWette, Tesniye'nin (Deuteronomy; "D") Tevrat'ın beşinci kitabı ve muhtemelen Yeşua zamanında keşfedilmiş *sefer torah* olduğunu ileri sürdü. Halle'den Profesör Hermann Hupfeld (1796-1866), "Elohist" kaynağın iki ayrı belgeden oluştuğu konusunda Igen ile fikir birliğine vardı: E1 (bir rahip çalışması) ve E2. Ona göre, E1 en eski kaynaktı ve sırasıyla E2, J ve D tarafından takip ediliyordu. Buna karşın Karl Heinrich Graf (1815-69), rahip dokümanının (E1) aslında dört kaynağın en sonuncusu olduğunu ileri sürdüğünde önemli bir aşama kaydetti.

Julius Wellhausen (1844-1918) Graf'ın teorisini benimsedi çünkü uzun zamandır kendisini düşündüren bir problemi çözmüştü. Peygamberler neden asla Musa kanununa atıfta bulunmamışlardı? Yahveci ile Elohist'in çalışmalarına aşına Tesniyeci, neden rahip belgesine karşı umursamazdı? Bunların hepsi rahip kaynağı (E1) gerçekten de geç bir kompozisyonsa açıklanabilirdi. Wellhausen aynı zamanda dört belge teorisinin fazlaca basite indirgeyici olduğunu gösterdi; tek bir anlatıda birleşmeden önce dört kaynağın hepsine eklemeler yapılmıştı. Çalışması, çağdaşları tara-

findan eleştirel yöntemin zirvesi olarak nitelendirildi fakat Wellhausen'ın kendisi, araştırmanın henüz yeni başladığının farkındaydı ve gerçekten de söz konusu çalışma bugün de devam etmektedir.

Bu keşifler Yahudi ve Hristiyanların dini yaşamlarını nasıl etkileyecekti? Bazı Hristiyanlar Aydınlanma'nın görüşlerini benimsedi. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) ilk başta Incil'in bu kadar kusurlu bir doküman gibi görünmesinden rahatsız olmuştu.²² Buna yanıtı, tüm dinler için esas olan fakat Hristiyanlığın ayrıksı bir yolla ifade ettiği bir deneyime dayalı bir maneviyatı teşvik etmektir. Bu deneyimi "mutlak bağlılık duygusu" olarak tanımladı.²³ Bu, gurursuzca kölelik değil, bize evrenin merkezi olmadığımızı fark ettiren yaşamın gizi önünde duyulan huşu ve saygı duygusuydu. Gospeller İsa'nın bu şaşkınlık ve teslimiyet tavrını kusursuzca vücuda getirdiğini göstermiş ve Yeni Ahit, onun kişiliğinin ilk kiliseyi kuran tilmizleri üzerindeki etkisini betimlemişti.

O halde kutsal metin, İsa'ya erişmek için tek olanağı tanıdığı için Hristiyan yaşamının esasıydı. Buna karşın, yazarları içinde bulundukları tarihsel şartlar tarafından güdümlendiklerinden, ifadelerini eleştirel araştırmaya tabi tutmak meşruiydu. İsa'nın yaşamı ilahi bir açıklamaydı fakat onu kaydeden yazarlar günah ve yanlışlara kapılmaya meyilli, sıradan insanlardı. Yanlış yapmaları fazlasıyla muhtemeldi.

22- John R. Franke, "Theologies of Scripture in the Nineteenth and Twentieth Centuries", Holcomb (ed.), *Christian Theologies of Scripture A Comparative Introduction* içinde, New York ve Londra, 2006; Jeffrey Hensley, "Friedrich Schleiermacher", Holcomb (ed.), a.g.y içinde.

23- Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, çev.: H. R. Mackintosh ve J. S. Steward, Edinburgh, 1928, s. 12.

Ama Kutsal Ruh kanon kitapları seçimlerinde Kilise'yi yönlendirmişti; dolayısıyla Hristiyanlar Yeni Ahit'e güvenebilirlerdi. Âlimin hedefi, kitabın kültürel kabuğunu içindeki zamansız özü çıkarmak için soyup atmaktı. Kutsal metnin her kelimesi otoriter değildi; dolayısıyla tefsirci uç fikirleri gospelin ana itkisinden ayırmalıydı.

Yasa ve peygamberler Yeni Ahit yazarlarının kutsal metni olagelmışti. Ama Schleiermacher Eski Ahit'in Hristiyanlar için Yeni Ahit kadar yetkin olmadığına inanıyordu. Farklı Tanrı, günah, erdem görüşleri vardı ve ruhtan ziyade yasaya dayanıyordu. Zamanla, Eski Ahit bir ilave konumuna bile düşürülebilirdi. Schleiermacher'ın Incil teolojisi evrensel dini mesajı gossellerde arayan, önemsiz görünen şeyleri terk eden, bu esas gerçekleri modern bir kitleyi çekecek bir üslupla ifade etmeye çalışan ve Liberalizm adıyla bilinen yeni bir Hristiyan hareketi doğurdu.

1859 yılında Charles Darwin (1809-82) bilim tarihinde yepyeni bir dönemi belirleyen *Türlerin Kökeni* isimli çalışmasını yayınladı. Darwin, Baconcu üslupla sadece olguları bir araya getirmek yerine bir hipotez öne sürmüştü: Hayvanlar, bitkiler ve insanlar tamamen biçim verilmiş bir halde yaratılmamış, çevrelerine evrimsel uyum sağladıkları uzun bir dönem içinde yavaşça gelişmişlerdi. Sonraki bir çalışması *İnsanın Türeyişi*'nde, *Homo sapiens*'in goril ve şempanze ile aynı proto-maymundan evrildiğini ileri sürdü. *Türlerin Kökeni* bilimsel bir teorinin makul, dikkatli bir açıklamasıydı ve büyük bir kitleyi kendisine çekti: Basıldığı gün 1.400 nüshası satıldı.

Darwin dine saldırmak niyetinde değildi ve ilk başta, dinî tepki sessizdi. Yedi Anglikan rahip *Essays and Reviews*

(1861) isimli, Yüksek Eleştiri'yi genel okuyucuya erişilir kılan çalışmayı yayınladığında daha büyük bir yaygara çık-tı.²⁴ Halk, Musa'nın Tevrat'ın ilk beş kitabını, Davud'un da İlahiler'i yazmadığından artık haberdardı. İncil'deki mucizeler sadece edebi mecazlardı ve gerçek gibi algılanmama-lıydılar; İncil'de anlatılan olayların pek çoğu açıkça tarihsel değildi. *Essays and Reviews*'ın yazarları, İncil'in özel mua-mele görmemesi ve İncil'e herhangi başka bir eski metne karşı gösterilenle aynı titizlik içinde yaklaşılması gerektiği-ni ileri sürdüler.

On dokuzuncu yüzyılın sonunda, liberal ve muhafazakâr Hristiyanlar arasında çekişmenin ana noktası, Darwinci-lik yerine Yüksek Eleştiri'ydi. Liberaller eleştirel yöntemin uzun vadede İncil'in daha derin algılamasına yol açacağına inanmıştı. Buna karşın muhafazakârlar için Yüksek Eleştiri, eski kesinlikleri alıp götürən Aydınlanma sonrası dünyada yanlış olan her şeyi simgeliyordu.²⁵ 1888 yılında, İngiliz romancı Mrs. Humphry Ward, inancı Yüksek Eleştiri tara-fından yok edilmiş genç bir rahibin öyküsü *Robert Elsmere*'i yayınladı. Eser pek çok insanın kendini Robert'ın ikilemi-ne aşına hissettiğini kanıtlayarak, çoksatanlar arasına gir-di. Kitapta Robert'ın eşi şöyle diyordu: "Gospeller, olgular ve tarih kadar gerçek değilse, ne gerçek ne de herhangi bir

24- James R. Moore, "Geologists and Interpreters of Genesis in the Nine-teenth Century", David C. Lindberg ve Ronald E. Numbers (ed.), *God and Nature; Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science* içinde, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1986, s. 341-3.

25- Ferenc Morton Szasz, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930*, University, Alabama, 1982, s. 16-34, 37-41; Nancy Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (edi-törler), *Fundamentalisms Observed* içinde, Chicago ve Londra, 1991, s. 11-12.

değere sahip oldukları söylenebilir.”²⁶ Bu, günümüzde pek çok kişinin paylaşıacağı bir duyguydu.

Modern dünyanın akılcı eğilimi git gide artan sayıda Batılı Hristiyanın mitolojinin rolü ve değerine saygı duymasını, olanaksız kılmadıysa da, zorlaştırdı. Bu sebeple, din gerçeklerinin olgusal olması gerektiğine dair artan bir inanış ve Edebi Tarihi Eleştirisi’nin tehlikeli bir boşluk bırakacağına dair derin bir korku ortaya çıktı. Bir mucizeyi dikkate almadığınız an, tutarlılık hepsini reddetmenizi talep ederdi. Lutherci bir papaz şöyle sordu: “Yunus, balinanın karnında üç gün kalmadıysa, İsa mezarından gerçekten kalkmış mıdır?”²⁷ Rahip sınıfı yaygın sarhoşluk, gittikçe artan suç ve boşanma oranı için Yüksek Eleştirisi’yi suçladı.²⁸ 1886’da, Amerikalı revivalist²⁹ vaiz Dwight Moody (1837-99), Yüksek Eleştirisi’yle savaşmak için Chicago’da *Moody Bible Institute*’u kurdu. Amacı, ulusu yıkımın eşiğine getirdiğine inandığı yanlış fikirlerle savaşmak için bir gerçek inançlılar kadrosu yaratmaktı. İncil enstitüsü, Tanrı’sız bir dünyada güvenli ve kutsal bir sığınağı temsil eden can alıcı bir köktencilik fenomenine dönüşecekti.

Mezhepler içinde Liberallere karşı sayıca çok azaldıklarını hisseden muhafazakârlar bir araya gelmeye başladılar. Muhafazakârların kutsal metni literal, anlamsızlıklara yer vermeyen bir üslupla okuyabildiği ve zihinlerini Yüksek Eleştirisi’den arındırdıkları İncil Konferansı, on dokuzuncu

26- Mrs Humphry Ward, *Robert Elsmere*, Lincoln, Neb., 1969, s. 414.

27- *New York Times*, 1 Şubat 1897.

28- A.g.y., 18 Nisan 1899.

29- Yeniden canlandırmacı. (h.n.)

yüzyılın son yıllarında ABD’de gittikçe popüler hale geldi. Kesinlik için yaygın bir açıklık söz konusuydu. İnsanlar Incil’den artık tamamen yeni, o zamana dek sunmuş gibi yapmadığı bir şey bekliyorlardı. Amerikalı Protestan Arthur Pierson, adından kendini belli eden *Many Infallible Proofs* (1895) başlıklı kitabında Incil’in “gerçekten tarafsız ve bilimsel bir ruhla” tartışılmasını istedi:

Bir hipotezle başlayıp, sonradan olgularla felsefeyi dogmamızın kancasına uyacak şekilde bükmeyen, bunun yerine öncelikle Tanrı’nın Sözü’nün öğretilerini alan ve olguların düzenlenebileceği bir genel hukuk ortaya çıkarmanın yollarını arayan, Baconcu sisteme sahip bir Incil teolojisini seviyorum.³⁰

Pek çok geleneksel inancın yıpratıldığı bir dönemde bu anlaşılabilir bir arzuydu fakat Incil’in mitleri, Pierson’ın beklediği bilimsel kesinliği hiçbir şekilde sağlayamazdı.

New Jersey, Princeton’daki Presbiteryen seminer, bu “bilimsel” Protestancılığın kalesine dönüşmüştü. “Kale” terimi buraya uygundur çünkü Incil’in tamamen akılcı bir yorumuna yönelik bu arayış müzmince savunmacı görünüyordu. Princeton’da teoloji profesörü Charles Hodge (1797-1878), “Din, kalabalık bilimsel insanlar sınıfına karşı, yaşamı için mücadele etmelidir,” diye yazacaktı.³¹ 1871 yılında Hodge, *Systematic Theology* isimli çalışmasının birinci cildini yayınlattı. Kitabın sadece başlığı bile Baconcu eğilimi açığa

30- George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870–1925*, New York ve Oxford, 1980, s. 55.

31- Charles Hodge, *What is Darwinism?* Princeton, 1874, s. 142.

vuruyordu. Hodge'a göre, teolog kutsal metnin kelimelerinin ötesinde bir anlam aramamalı, sadece Incil'in öğretilerini bir genel doğrular sistemine düzenlemeliydi. Bu tip bir sistem Incil'e tamamen yabancı olduğu için önerilen, büyük oranda yanlış yönlendirilmiş çaba içerecek bir projeydi.

1881'de, Charles Hodge'un oğlu Archibald A. Hodge kendisinden daha genç meslektaşı Benjamin Warfield ile birlikte Incil'in literal doğruluğuna dair bir savunma yayınladı. Çalışma bir klasik haline geldi: "Kutsal metinler sadece Tanrı'nın Sözü'nü içermez, aynı zamanda Tanrı'nın Sözü'nün kendisidirler. Dolayısıyla tüm unsurları ve tüm doğrulamaları mutlaka yanlışsız ve insan inancı ile itaatine bağlıdır." Incil'e ait her ifade ya da her konu muallak biçimde "gerçeklere sadıktı".³² İnancın doğası değişiyordu. Artık "güven" değil, bir dizi inanca entelektüel teslimiyet vardı. Ama Hodge ve Warfield için bu, inançsızlığın askıya alınışını gerektirmiyordu çünkü Hristiyanlık tamamen akılcıydı. Warfield sonradan yayınlanan bir makalesinde şöyle demişti: "Bu kadar yolu sadece akılla geldi ve düşmanlarını da sadece akılla ayaklarının altına alacak."³³

Bu tamamen yeni bir başlangıçtı. Geçmişte kimi yorumcular Incil'in literal anlamı üzerine yapılan çalışmayı övmüştü fakat kutsal metnin her bir sözcüğünün olgusal anlamda doğru olduğuna asla inanmamışlardı. Pek çoğu, dikkat alanımızı harflerle sınırlandırırsak Incil'in imkânsız bir metin olduğunu itiraf etmişti. Ancak Warfield ve Hodge'un

32- A. A. Hodge ve B. B. Warfield, "Inspiration", *Presbyterian Review* içinde, 2, 188.1.

33- B. B. Warfield, *Selected Shorter Writings of B. B. Warfield*, 2 cilt, John B. Meeber, Nutley, NJ, 1902, s. 99-100.

önderlik ettiği İncil'in yanılmazlığına dair inanç, Hristiyan köktencililiği için can alıcı konuma gelecek ve hatırı sayılır bir reddediş içerecekti. Hodge ve Warfield, modernitenin meydan okumasına karşı tepki veriyorlardı fakat ümitsizlikleri içinde, savunmaya çalıştıkları kutsal metin geleneğini bozuyorlardı.

Aynı şey, muhafazakâr Amerikan Protestanlara on dokuzuncu yüzyılın sonunda hâkim olan yeni apokaliptik görüş için de geçerliydi. Bu, İngiltere'de pek az takipçi bulabilmiş fakat 1859-1877 yılları arasında ABD'de dolaşarak büyük yankı uyandırmış İngiliz John Nelson Darby'nin (1800-82) yaratacağıydı.³⁴ Darby, Vahiy'in literal okunması temelinde Tanrı'nın tarihin bu dönemini kısa süre sonra görülmemiş, korkunç bir felaketle sona erdireceğine inanmıştı. Sondan önceki gelişi Aziz Paul³⁵ tarafından söylenmiş sahte kurtarıcı Deccal, ilk başta hoş karşılanacak ve dikkatsizleri yanıltacaktı. Sonra insanlığın üzerine yedi yıl sürecek çile, savaş ve katliam salacak ama sonunda İsa dünyaya inecek, onu Kudüs'ün dışındaki Mahşer ovasında yenecekti. Ardından İsa, Son Yargı tarihi sona erdirene dek bin yıl boyunca dünyada hüküm sürecekti. Bu teorinin çekiciliği, gerçek inançlıların esirgeneceği söylemindeydi. Darby, İkinci Geliş'te Hristiyanların İsa'yla tanışmak üzere "bulutlara çıkarılacağını"³⁶ söyleyen Aziz Paul'un ifadesini temel alarak, Çile'den hemen önce yeniden-doğmuş Hristiyanların bir "vecd", bir

34- Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge, Mass. ve Londra, 1992, s. 87-90; Marsden, *Fundamentalism*, s. 50-58.

35- 2 Selanıkliler 2: 3-8.

36- 1 Selanıkliler 4: 16.

“kapış” yaşayarak cennete alınacaklarını ve böylece bitiş zamanının acılarından kurtulacaklarını ileri sürdü.

Kulağa geldiği kadar tuhaf bu Vecd teorisi on dokuzuncu yüzyıl düşüncesine ait niteliklere paraleldi. Darby, her biri yıkımla biten tarihi çağlardan ya da “dağılmalar”dan bahsetti. Bu görüş, jeologların kayalarda ve yamaçlardaki fosil katmanlarında buldukları, kimilerine göre her biri felaketle sonuçlanmış birbirini izleyen çağlardan farklı değildi. Darby’nin modern ruhla aynı çizgideki teorisi literal ve demokratikti. Sadece eğitilmiş seçkinlerin erişimine açık, saklı bir gerçek yoktu. Incil tamamen kastettiği şeyi söylüyordu. Bir milenyum on yüzyıl demekti; peygamberler “İsrail”den bahsetmişse, Kilise’yi değil Yahudileri kast etmişlerdi. Vahiy, Kudüs’ün dışında bir savaş kehanet ettiyse, bu olacak şeyin ta kendisiydi.³⁷ Kutsal metnin bu okuması, hemen bir çoksatın haline gelen *The Scofield Reference Bible* (1909) isimli çalışmanın yayınlanmasından sonra daha da kolaylaşacaktı. Cyrus I. Scofield, Vecd teorisini pek çok Hristiyan köktenci için neredeyse Incil’in kendisi kadar yetkin bir açıklamayı içerecek şekilde ayrıntılı notlarla açıklamıştı.

Yahudi dünyası da moderniteyi benimsemek isteyenlerle onunla mücadele vermeye kararlılar arasında bölünmüştü. Almanya’da Aydınlanma’yı benimsemiş *maksilim*, getto ile modern dünya arasında bir köprü olabileceklerine inanıyordu. On dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında bazıları dini yeniden biçimlendirmek istedi. Ayinleri, koro şarkıları ve kadın-erkek karma korolarla Almanca icra edilen Reform Yahudiliği Yahudi’den çok Protestan görünüyordu. Hamburg

37- Marsden, *Fundamentalism*, s. 57-63.

ve Berlin’de ortodoks rabbileri tiksindiren sinagoglar (artık bunlara “tapınak” deniyordu) kurulmuştu. Amerika’da oyun yazarı Isaac Harby Charleston’da reform edilmiş bir tapınak kurmuştu. 1870 yılına gelindiğinde ABD’deki iki yüz sinagogun önemli bölümü en azından birkaç Reform uygulamasını kullanmaya başlamıştı.³⁸

Reformcular modern dünyaya aitti. Akıldışı, gizemci ya da gizemli için vakitleri yoktu. 1840'lara gelindiğinde, Yahudi tarihinin eleştirel bir çalışmasına girişen kimi Reform âlimleri, Musevilik Bilimi adıyla bilinen bir ekol kurdular. Kant ve *Zihnin Fenomenolojisi*’nde (1807), evrensel Tin adını verdiği Tanrı’nın sadece dünyaya inerse insan zihninde tamamen fark edileceğini ve tam potansiyeline erişebileceğini ileri süren Georg Wilhelm Friedrich Hegel’in (1770-1831) felsefelerinden etkilenmişlerdi. Hem Hegel hem Kant Museviliği kötü dinin somut örneği olarak görmüştü. Hegel, Yahudi Tanrı’nın katlanılmaz yasalarına sorgusuz sualsiz teslimiyet bekleyen bir zorba olduğunu ileri sürmüştü. İsa insanları bu aşağılık kölelikten kurtarmaya çalışmıştı fakat Hristiyanlar eski tiranlığa geri dönmüştü.

Musevilik Bilimi âlimlerinin tümü, bu önyargıyı düzeltmek için tüm Incil hikâyesini Hegelci terimlerle yeniden yazdı. Çalışmalarına göre Incil, Yahudiliğin kendi öz bilincine erişmesini sağlayan tinselleşme sürecini kayda geçirmişti.³⁹ Solomon Formstecher (1808-89) *The Religion of*

38- David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment*, gözden geçirilmiş baskı, New York, 1967, s. 157-64, 286-90.

39- Guttman, *Philosophies of Judaism*, s. 308-51; A. M. Eisen, “Strategies of Jewish Faith”, Arthur Green (editör), *Jewish Spirituality*, 2 cilt, Londra, 1986, 1989, C 2, s. 291-97.

the Spirit (1841) isimli çalışmasında, Yahudilerin Hegelci Tanrı kavrayışına erişen ilk kişiler olduklarını ileri sürdü. İbrani peygamberleri, başta ilhamlarının kaynağının dışsal bir güçten geldiğini düşünmüş fakat sonunda buna yol açan şeyin Tin-doğaları olduğunu anlamışlardı. Sürgün Tanrı'ya özgürce yaklaşabilsinler diye Yahudileri dışsal destek ve kontrollerden uzaklaştırmıştı. Samuel Hirsch (1815-89), İbrahim'in pagan kaderciliğini ve bağımlılığını, kendini tam anlamıyla kontrol altında tutarak Tanrı'nın önünde tek başına durabilmek adına terk eden ilk insanken, Hristiyanlığın putperestliğin batıllığı ve akıldışılığına dönmüş olduğunu ileri sürdü. Nachman Krochmal (1785-1840) ve Zachariah Frankel (1801-75), yazılı Tevrat'ın tümünün Musa'ya Sina'da verildiğini kabul etti fakat tamamen insan yapımı olan ve şimdinin taleplerini karşılamak adına değiştirilebilecek Sözlü Yasa'nın ilahi ilhamını reddetti. Katıksız bir akılcı olan Abraham Geiger (1810-74) Incil zamanlarında başlamış naif, yaratıcı ve doğal Yahudi döneminin bir sona yaklaştığına inanıyordu. Aydınlanma'yla birlikte, yansıtmacı tefekkürün daha yüksek bir aşaması yoldaydı.

Ama bu tarihçilerin bazıları, Reformcuların yok etmek istediği muska takmak ya da perhiz kuralları gibi eski ritüellerin değerini görebiliyorlardı. Frankel ve Leopold Zunz (1794-1886) geleneğin hepten yok edilmesinde büyük tehlike olduğuna inanıyorlardı. Bu uygulamalar Yahudi yaşamının elzem unsurları haline gelmişti ve onlarsız Musevilik soyut, cansız bir kuramlar sistemine doğru yozlaşabilirdi. Özellikle Zunz, Reformun duygularla teması kaybettiğinden korkuyordu: Tek başına akıl, Musevilğin en iyi halini tanımlayan haz ve keyfi üretemezdi. Bu önemli bir noktay-

dı. Geçmişte Incil'in okunuşu her zaman, okunan kutsal sayfayı yaşama getiren ritüellerle (ayin, konsantrasyon egzersizleri, sessizlik, oruç, ilahi söylemek ve törenlere özgü hareketler) birlikte gerçekleştirilirdi. Bu ayinsel bağlam olmaksızın, Incil bilgi sağlayan fakat ruhani deneyim sunmayan bir belgeye indirgenebilirdi. Refom Museviliği sonunda Zunz'un eleştirisinin doğruluğunu fark edecek ve zamanında vazgeçtiği âdetlerinden bazılarını yeniden kuracaktı.

Pek çok Yahudi, soydaşlarının asimile oluşunu izlerken, geleneğin kaybedilmesi konusunda derin endişelere sahipti; daha sofular kendilerini git gide daha fazla savaşa hazır hissediyordu. Vilna'lı Gaon'un öğrencilerinden R. Hayyim Volozhiner, 1803 yılında Litvanya Volozhin'de Etz Hayyim yeşivasını⁴⁰ kurarak belirleyici bir adım attı. Benzer yeşivalar on dokuzuncu yüzyıl sırasında Doğu Avrupa'nın diğer bölgelerinde kuruldu ve Amerikan Incil kolejlerinin eşeyleri haline geldiler. Geçmişte yeşiva, basitçe sinagogun arkasında Tevrat ve Talmud çalışması için yapılmış birkaç odadan oluşurdu. Avrupa'nın dört bir yanından uzmanlarla çalışmak üzere gelmiş yüzlerce yetenekli öğrencinin bir araya toplandığı Etz Hayyim oldukça farklıydı. R. Hayyim, Gaon'dan öğrendiği yöntemle, metni mantıklı fakat ruhani bir deneyim üreten bir yolla analiz ederek Tevrat ve Talmud dersleri verdi. Öğrenciler Tevrat hakkında bilgi öğrenmek için burada değillerdi; tekrarla öğrenme, hazırlık, canlı ve ateşli tartışma süreci sınıfta erişilen her bir sonuç kadar önem taşıyan ritüellerdi. Bu yöntem bir tür ibadetti ve içer-

40- Talmud eğitimi veren ve genelde ortodoks Yahudilik ile bağdaştırılan eğitim kurumları. Başlangıçta sadece erkek öğrencilere hizmet verirken günümüzde kız öğrenci kabul eden birimler bulunmaktadır.

diği yoğunluk Gaon'un ruhaniliğini yansıtıyordu. Müfredat zorlu, dersler uzundu ve bu genç adamlar ailelerinden, arkadaşlarından ayrıldardı. Bazılarına seküler konular üzerine biraz da olsa zaman ayırma izni verildi fakat bunlar ikinci derecede önemli, Tevrat'tan zaman çaldığı düşünülen meşguliyetlerdi.⁴¹

Etz Hayyim'in esas amacı Hasidizmle yüzleşmek ve tizlikli bir Tevrat çalışmasını yeniden kurmaktır. Ama on dokuzuncu yüzyıl ilerledikçe Yahudi Aydınlanması tehdidi daha baskın bir tehlikeye döndü; Hasidim ve *misnagdim*, seküler kültürün kötülüklerini gizleyen bir tür Truva atı gördükleri *maskilim*'e karşı güçlerini birleştirdi. Yeni yeşivalar bu yaklaşan tehlikeyi savuşturmak için peyderpey ortodoksluğun kaleleri haline geldi. Yahudiler, genellikle dış bir düşmanla savaşmaktan değil, iç çekişmelerden çıkan ve gelenekçilerin dindaşlarıyla çarpışacağı, kendilerine has bir fundamentalizm türü geliştiriyorlardı. Köktenci kurumlar, moderniteye, inançlıların kendi yaşamlarını yeniden biçimlendirebileceği, saf inanç için kuşatılmış bir bölge (yeşiva ya da Incil koleji) yaratarak yanıt veriyordu. Bu, geleceğe dönük bir karşı saldırı potansiyeli barındıran, savunmacı bir harekettir. Yeşiva, medrese ya da Incil kolejinin öğrencileri paylaştıkları eğitim ve ideolojiyle yerel cemaatleri içinde birer kadroya dönüşmeye eğilimlidirler.

On dokuzuncu yüzyılın sonunda dünya gerçekten de

41- Samuel C. Heilman ve Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews", Marty ve Appleby (editörler), *Fundamentalisms Observed* içinde, s. 211-15; Charles Selengut, "By Torah Alone: Yashiva Fundamentalism in Jewish Life", Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (editörler), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago ve Londra, 1994; Menachem Friedman, "Habad as Messianic Fundamentalism", a.g.y., s. 201.

Tanrısız bir yer gibi görünebilirdi. Ateistler geçmişteki gibi sakıngan bir azınlık değillerdi; yüksek ahlâki zemine yerleşmeye başlamışlardı. Hegel'in öğrencisi Ludwig Feuerbach (1804-72) Tanrı fikrinin insanlığımızı zayıflattığını ve değerini düşürdüğünü ileri sürdü. Karl Marx'a (1818-83) göre din hasta bir toplumun belirtisi, hastalanmış sosyal sistemi tahammül edilebilir kılan bir afyundu ve bir şifa bulma istemini yok ediyordu. Kutsal metin ile bilim arasında günümüzde hâlâ süren savaş için tetiği ilk çekenler radikal Darwinciler oldu. İngiltere'de Thomas H. Huxley (1825-95) ve Kıta Avrupası'ndan Karl Vogt (1817-95), Ludwig Buchner (1824-99), Jacob Moleschott (1822-93) ve Ernst Haeckel (1834-1919) din ve bilimin tam anlamıyla bağdaşmazlığını kanıtlamak için evrim teorisini basitleştirerek halkın anlayacağı şekle soktu. Huxley'e göre, bilim ile geleneksel din arasında hiçbir uzlaş olamazdı: "Belirsiz bir süre boyunca çatıştıktan sonra, biri ya da diğeri gitmek zorunda kalacaktır."⁴²

Dindar insanlar kendilerini yirminci yüzyıl yüzünden tüfeğin ucunda hissediyorsa, sebebi gerçekten de saldırıya uğruyor olmalarındandı. Yahudiler, Avrupa insanların temel biyolojik ve genetik niteliklerini fazlasıyla dar bir alana sığdırarak tanımlayan, böylece Yahudi'nin "öteki" haline getirildiği yeni bir "bilimsel" ırkçılık yüzünden tehlike içindeydiler.⁴³ Doğu Avrupa'da yirminci yüzyılın dönümünde

42- Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*, New Haven ve Londra, 1987, s. 6-7.

43- Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, NY, 1989, s. 40-77. [Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev.: S. Sertabiboglu, Versus Kitap, 2007]

yaşanan yeni pogrom dalgası dindar olmayan bazı Yahudileri anavatan Filistin’de bir Yahudi yurdu kurmaya yönelik politik bir harekete, Siyonizmi yaratmaya yöneltti. Incil’e ait Israil Toprakları simgesini kullansalar da, Siyonistler it-kilerini dinde değil, seküler modern düşüncede, yani ulusçuluk, sömürgecilik ve sosyalistlikte bulmuşlardı.

Seküler modernite pek çok açıdan iyi niyetliydi fakat aynı zamanda şiddetliydi ve silahlı mücadeleyi romantikleştirmeye eğilimliydi. 1914 ile 1945 arasında Avrupa ve Sovyetler Birliği’nde yetmiş milyon insan savaş ve çatışma sonucu öldü.⁴⁴ İki dünya savaşında zalimce etkili bir etnik temizlik ile soykırım eylemleri yaşandı. En korkunç gaddarlıklardan bazıları, Avrupa’daki en gelişkin ve eğitimli toplumlardan birini yaratmış Almanlar tarafından yapıldı. Artık akılcı eğitimin barbarlığı yok edeceğini varsaymak mümkün değildi. Nazi Holocaust’u ile Sovyet Gulagı’nın aşikâr ölçeği modern kökenlerini açığa çıkarmaktadır. Daha önce hiçbir toplum böylesine devasa imha planlarını uygulayacak teknolojiye sahip değildi. İkinci Dünya Savaşı’nın (1939-45) dehşeti, Japon şehirleri Hiroşima ile Nagazaki üstündeki ilk atom bombalarının patlamasıyla sona erdi. Yüzyıllar boyunca erkekler ve kadınlar Tanrı’nın getireceği son bir kıyametin hayalini kurmuştu. Şimdiyse bunu yapmanın yolunu müthiş bilgilerini kullanarak kendi kendilerine bulmuşlardı. Ölüm kampı, mantar bulutu ve günümüzde çevrenin nedensizce yok edilişi, modern kültürün kalbindeki nihilist merhametsizliği açığa çıkarmaktadır. Incil’in yorumlanması her zaman tarihi koşulların etkisinde kalmıştı ve yirminci yüzyıl

44- George Steiner, *In Bluebeard’s Castle: Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, Londra ve New Haven, 1971, s. 33.

boyunca Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar modernitenin şiddetini benimsemiş, kutsal metne dayalı ideolojilerini geliştirmeye başlamışlardı.

Birinci Dünya Savaşı sırasında ABD'deki muhafazakâr Protestancılığa bir terör unsuru girdi: Eşine rastlanmamış katliam öylesine büyük bir ölçekteydi ki insanlar bunların Vahiy'de öngörülmüş savaşlar olduğu sonucuna vardılar. Muhafazakârlar artık Incil'in her sözünün literal anlamda gerçekliğine inandıkları için, yaşanan olayları belirli Incil öngörülerinin gerçekleşmesi olarak göremeye başladılar. İbrani peygamberleri Yahudilerin sondan önce topraklarına döneceklerini ilan etmişlerdi; dolayısıyla İngiltere hükümeti Filistin'de bir Yahudi yurdu için destek teminatı vererek Balfour Deklarasyonu'nu (1917) çıkardığında, Hristiyan köktenciler şaşkınlık ve sevinç karışımı bir duygu hissettiler. Cyrus Scofield, Rusya'nın Kıyamet'ten önce İsrail'e saldıracak "Kuzey'den gelen güç"⁴⁵ olduğunu ileri sürdü: Ateist, komünizmi devlet ideolojisi yapan Bolşevik Devrimi (1917) bu iddiayı doğrular görünüyordu. Savaştan sonra Milletler Cemiyeti'nin yaratılışının Vahiy 16.14'ün içerdiği kehaneti⁴⁶ gerçekleştirdiği açıktı. Milletler Cemiyeti, yeniden canlanmış ve Sahte Mesih'in kısa süreliğine yöneteceği Roma İmparatorluğu'ydu. Bir zamanlar liberallerle tamamen teorik bir uyuşmazlığa yol açan şey, uygarlığın geleceği için bir çatışma halini alıyordu. Hristiyan köktenciler Incil'i okuduklarında kendilerini kısa za-

45- Danyal 11: 15; Yeremya 1: 14.

46- Vahiy, 16.14: "Bunlar doğaüstü belirtiler gerçekleştiren cinlerin ruhlarıdır. Her Şeye Gücü Yeten Tanrının büyük gününde olacak savaş için bütün dünyanın krallarını toplamaya gidiyorlar."

man içinde dünyayı yok edecek şeytani güçlerle yüz yüze gördüler (hâlâ da görüyorlar). Savaş sırasında ve sonrasında dolaşan Alman zalimliği hikâyeleri Yüksek Eleştiri'nin kendisini doğuran ulus üzerindeki yozlaştırıcı etkilerini kanıtlar nitelikteydi.⁴⁷

Bu, yoğun korkunun esinlediği bir bakış açısydı. Hıristiyan köktenciler “bu dünyanın görüp görebileceği en şeytanca yönetime”⁴⁸ gidebilecek demokrasi konusunda kararsızdı. Milletler Cemiyeti gibi (günümüzde de Birleşmiş Milletler gibi) barışı koruyan kurumlar daima mutlak kötülükle ilişkilendirilecekti: Incil, son geldiğinde barış değil savaş olacağını söylemişti; öyleyse, Cemiyet tehlikeli bir biçimde yanlış yoldaydı. Paul’un inandırıcı bir yalancı sıfatıyla tanımladığı Sahte Mesih, muhtemelen bir barış kurucusu çıkacaktı.⁴⁹ İsa artık şefkatli bir kurtarıcı değil, Vahiy’in önde gelen Vecd ideologlarından Isaac Haldermann’ın söylediği gibi, “Ne dostluk, ne de sevgi arayan biri gibi gelen (...) Giysileri kana, başkalarının kanına bulanmış. İnsanların kanını dökübsün diye inen” savaşçı Mesihiydi.⁵⁰ Geçmişte tefsirciler Incil’i bir bütün halinde görmeye çalışmıştı. Artık bir metnin diğeri uğruna seçilmesi (köktencilerin “kanon içinde kanon”u) gospelin şaşkınlık verici bir biçimde bozulmasına götürüyordu.

47- Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*, Oxford ve New York, 1995, s. 115-17; Paul Boyer, *When Time Shall Be No More*, s. 101-5; Marsden, *Fundamentalism*, s. 141-4; 150; 157; 207-10.

48- Boyer, *When Time Shall Be No More*, s. 119; Marsden, *Fundamentalism*, s. 90-92.

49- Boyer, *When Time Shall Be No More*, s. 192; Marsden, *Fundamentalism*, s. 154-5.

50- Szasz, *The Divided Mind*, s. 85.

1920'de demokrat partili politikacı William Jennings Bryan (1860-1925) devlet okullarında evrim teorisinin öğretilmesine karşı bir seferberlik başlattı. Ona göre, Birinci Dünya Savaşı'nda yaşanan gaddarlıkların sorumlusu (ikisi birbiriyle ilintili olsa da) Yüksek Eleştiri değil, Darwincilikti.⁵¹ Araştırması Bryan'ı, yalnızca güçlülerin yaşamını sürdürmesine dair Darwinci önermenin "tarihteki en kanlı savaş için temelini attığına" ikna etmişti. "Askerleri boğmak üzere zehirli gazlar imal eden bilimin, insanın gaddar bir soydan geldiğini vaaz vermesi ve Incil'den mucizevî ile doğaüstü olanları çekip çıkarması" kaza değildi.⁵² Bryan'a göre evrim, modernitenin zalim potansiyelini simgeleyen bir kötülük halesiyle çevrelenmişti.

Bryan'ın vardığı sonuçlar naif ve yanlıştı fakat insanlar onu dinlemeye hazırdı. Savaş, bilimle yaşanan balayını sona erdirmişti ve insanlar bilimin sınırlar dahilinde tutulmasını istiyorlardı. Yalın konuşan Baconcu dini benimseyenler, onu, evrim konusunu tek başına, daha sonra yerleşip kalacağı köktenci gündemin başına getiren Bryan'da buldu. Buna karşın Tennessee'de yaşanan dramatik bir gelişme olmasaydı, Yüksek Eleştiri'nin yerini alamazdı.

Güney eyaletleri, o zamana dek köktenci harekette çok az yer almıştı fakat evrim teorisinin öğretilmesi konusunda endişe duyuyorlardı. Darwinci teorisinin öğretilmesini yasaklamak amacıyla Florida, Mississippi, Louisiana ve

51- Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", s. 26; Marsden, *Fundamentalism*, s. 69-83; Ronald L. Numbers, *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1992, s. 41-4; Szasz, *The Divided Mind*, s. 107-18.

52- J. Baldon, Mark 27, 1923, Sayılar, *The Creationists*, s. 41.

Arkansas eyalet yasama meclislerinde yasalar çıkarıldı. Tennessee'deki evrimcilik karşıtı yasalar özellikle daha katıydı. Dayton adında küçük bir kasabada genç bir öğretmen olan John Scopes, ifade özgürlüğü adına bir adım attı ve müdürü yerine girdiği bir biyoloji dersinde yasayı çiğnediğini itiraf etti. Scopes 1925 yılının temmuz ayında mahkemeye çıkarıldı. Yeni Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği (ACLU), John Scopes'u savunmaları için akılcılık mücadelelerinden Clarence Darrow önderliğinde bir grup avukat gönderdi. Bryan savcılığı kabul etti. Dava bir anda Incil ile bilim arasında bir yarışa dönüştü.

Bryan savcı sandalyesinde tam bir felaketti ve Darrow, mahkemeden akılcı düşüncenin galibi olarak çıktı. Basın, neşe içinde köktencileri modern dünyada bir yer edinemeyecek umutsuz bir tarih hatası olarak ilan etti. Bu tavır günümüzde bizim için öğretici olacak bir etki yarattı: Kökten-ci hareketler saldırıya maruz kaldıklarında genellikle daha aşırı uca kayarlar. Dayton davasından önce muhafazakârlar evrim fikrinden endişe duyuyorlardı ama Tekvin'in ilk bölümünü olgusal anlamda tüm ayrıntısıyla doğru alan "yaratılış bilimi"ni pek azı kabullenmişti. Ancak Scopes'tan sonra, kutsal metin yorumlarında daha hiddetli literal bir tavır takındılar ve yaratılış bilimi, hareketlerinin sancak gemisine dönüştü. Scopes'tan önce köktenciler toplumsal reform için soldan insanlarla birlikte çalışma konusunda istekliydiler. Scopes'tan sonra politik yelpazenin artık hep kalacakları en sağ kısmına geçtiler.

Holocaust'tan sonra ortodoks Yahudiler, öldürülen altı milyon kişi hürmetine, yeni İsrail Yahudi Devleti ve ABD'de Hasidik mahkemeler ve *misnagdic* yeşivaları yeniden kur-

maları gerektiğini düşündüler.⁵³ Tevrat çalışmak artık yaşam boyu süren, tam zamanlı bir uğraştı. Erkekler evlendikten sonra yeşivaya gitmeye devam edecek ve eşlerinin ekonomik desteği altında dış dünyayla asgari iletişim kuracaklardı.⁵⁴ Haredim (“Tanrı önünde titreyenler”)⁵⁵ adıyla bilinen bu aşırı ortodoks Yahudiler, perhiz ve saflık konusunda aşırı titizlik adına yeni yollar bularak⁵⁶ emirleri daha önce hiç olmadığı kadar katı bir biçimde takip ettiler.⁵⁷ Holocaust öncesinde aşırı katılık bölücü niteliğe sahip görüldüğü için desteklenmezdi. Ama şimdi Haredim, altı milyon Yahudi’yi katletmeye yardım eden akılcılaştırılmış çabaya tamamen karşıt, Incil temelli bir karşı-kültür yaratıyordu. Yeşiva çalışmalarının modernitenin faydacılığıyla hiçbir ortak yanı yoktu: Tapınak ibadeti kuralları gibi kuralların pek çoğu artık günlük hayatta uygulanamıyordu. Tanrı’nın Sina’da söylediği İbranice kelimelerin tekrarı, ilahi olanla birleşmenin bir biçimiydi. Yasanın ayrıntılarını incelemek, Tanrı’nın zihnine simgesel girişin bir yoluydu. Büyük rabbi-

53- Heilman ve Friedman, “Religious Fundamentalism and Religious Jews”, s. 220.

54- Michael Rosenek, “Jewish Fundamentalism in Israeli Education”, Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (editörler), *Fundamentalisms and Society* içinde, Chicago ve Londra, 1993, s. 383-4.

55- Bu isim, İşaya 66: 5’ten gelir: “Yehova’nın sözünü dinleyin; onun sözünün önünde titreyen siz.”

56- Heilman ve Friedman, “Religious Fundamentalism and Religious Jews”, s. 229-31.

57- Menachem Friedman, “The Market Model and Religious Radicalism”, Laurence J. Silberstein (editör), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity* içinde, New York ve Londra, 1993, s. 194.

lerin *halakha'sını*⁵⁸ tanımak, yok edilmenin kıyısından dönmüş geleneği kazanmak için bir yoldu. Siyonizm, özünde seküler bir ideoloji, ortodokslar tarafından Museviliğin en kutsal simgelerinden biri olan İsrail toprağını kirletmekle lanetlenen sofı Museviliğe karşı bir isyandı. Ama 1950'ler ile 1960'lar arasında bir grup genç sofı İsrailli, Incil'in literal yorumu üzerine temellendirdikleri bir sofı Siyonizmi geliştirmeye başladı. Tanrı, toprakları İbrahim'in soyuna vaat etmişti ve bu, Yahudilere Filistin'i sahiplenmeleri için meşruiyet tanıyordu. Seküler Siyonistler böyle bir iddiada hiç bulunmamıştı: Toprağı işleyerek, toprak için dövüşerek veya faydacı diplomasiyle yürüterek kendilerinin kılmaya çalışmışlardı. Ama sofı Siyonistler İsrail'de yaşamı ruhani bir fırsat bildiler. Aradıkları önderi 1950'lerin sonunda, o zaman neredeyse yetmiş yaşına gelmiş R. Zvi Yehuda Kook'ta (1891-1982) buldular. Kook'a göre, seküler İsrail devleti Tanrı'nın krallığıydı, *tout court*.⁵⁹ Toprağının her karışı kutsaldı. Hristiyan köktencilere gibi, o da Yahudilerin yurtlarına dönüşleri hakkındaki İbrani kehanetlerini literal açıdan yorumluyordu: Şimdi Arapların yaşadığı topraklara yerleşmek son Kurtuluş'u hızlandıracaktı ve İsrail'in politik meseleleriyle ilgilenmek kutsallığın doruk noktasına erişmekti.⁶⁰ Yahudiler, tıpkı Incil'de anlatıldığı şekliyle, İsrail

58- Halakah ya da Halachah olarak da bilinir. İbranice, "yol" anlamına gelir; Yahudi yasası. (ç.n.)

59- *tout court*: (Fr.) basitçe, bu kadar, daha başka bir şey değil. (ç.n.)

60- Gideon Aran, "The Roots of Gush Emunim", *Studies in Contemporary Judaism* 2 içinde, 1986; Gideon Aran, "Jewish Religious Zionist Fundamentalism", Marty ve Appleby (editörler), *Fundamentalisms Observed* içinde, s. 270-71; "The Father, the Son and the Holy Land", R. Scott Appleby (editör), *Spokesmen for the Despised, Fundamentalist Leaders in the Middle East* içinde,

topraklarının tümünü işgal edinceye dek Kurtuluş gerçekleşemezdi. Araplara ait toprağı istila etmek artık en önemli dini görevdi.⁶¹

İsrail ordusu 1967 Haziran Savaşı'nda Batı Şeria, Sina yarımadası, Gazze Şeridi ve Golan Tepeleri'ni işgal ettiğinde, Siyonistler kutsal metne ait mecburiyetin bu şekilde gerçekten yerine getirilmesini, son günlerin başladığına dair bir kanıt olarak gördü. Yeni toprakları, barış karşılığında Araplara geri vermeleri söz konusu değildi. Radikal Kook takipçileri Hebron'a sahip çıktı ve çarpışmalar sürerken işgal edilen topraklarda yerleşmeyi yasaklayan Cenevre Antlaşması'na aykırı düşmeye aldırmandan Kiryat Arba'nın yanında bir şehir kurdular. Bu yerleşim girişimi 1973 Ekim Savaşı'ndan sonra yoğunlaştı. Dindar Siyonistler herhangi bir barış anlaşmasına karşı seküler sağla güç birleştirdi. Gerçek barış, toprak bütünlüğü ve İsrail yurdunun tümünün korunması demekti. Kook takipçisi rabbi Eleazar Waldman'ın açıkladığı üzere, İsrail, kötülüğe karşı tüm dünyada barış umutlarının bağlı olduğu bir savaşa girişmişti.⁶²

Bu uzlaşmazlık tavrı kulağa sapkınca gelmektedir ama tüm savaşları bitirecek savaşlardan ve dünya barışını korumak için savaşa girmenin gerekliliğinden bahsetmeyi alışkanlığa dönüştürmüş seküler politikacılarınkinden farklı bir durum değildir. Başka bir yapılanma içinde küçük bir grup kökten-

Chicago, 1997, s. 318-20; Samuel C. Heilman, "Guides of the Faithful, Contemporary Religious Zionist Rabbis", a.g.y., s. 329-38.

61- Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, New York, 1988, s. 84.

62- Eleazar Waldman, *Artzai* 3, 1983, Lustick, *For the Land and the Lord*, s. 82-3.

ci Yahudi, Filistinlileri aşırı zalimlikleri nedeniyle Tanrı'nın Israillilere öldürmeleri emrini verdiği Amalekitlerle karşılaşarak,⁶³ yirminci yüzyıl soykırım ruhunun Incil'e dayanan bir türünü geliştirdi. Aynı eğilim, R. Meir Kahane'nin kurduğu, fazlasıyla indirgeyici bir kutsal metin okumasına sahip ve bu okumayı, etnik temizliği Incil üzerinden akılcı hale getirerek sonunda Musevilğin ölümcül bir karikatürüne dönüştüren harekette de mevcuttu. İbrahim'e verilmiş söz hâlâ geçerliydi; öyleyse Araplar gaspçıydı ve buradan gitmelilerdi.⁶⁴ Meir Kahane, "Musevilikte bir sürü mesaj yoktur," diye ısrar ediyordu. "Sadece bir tane vardır (...) Tanrı, yabancıyla mümkün olduğunca az temasta kalalım diye kendimize ait bir ülkede, yalıtılmış yaşamamızı istemiştir."⁶⁵

1980'lerin ilk yarısında bir grup Kook takipçisi, Süleyman'ın tapınağının bölgesine inşa edilmiş ve İslam dünyasındaki üçüncü en kutsal yer olan Harem-i Şerif'teki Müslüman mabetleri yıkma planları yaptı. Mesih bu kutsal yer kirletilmişken nasıl dönebilirdi? Dünya üzerindeki olayların ilahi olanı etkileyebileceğine dair kabalacı ilkenin literal bir yorumunu benimseyen köktenciler, tüm Müslüman dünyasıyla girilecek savaş riskini alarak Tanrı'yı İsrail'i kurtarması için Mesih'i göndermeye "zorlayabileceklerini" düşündüler.⁶⁶

63- 1 Samuel 15: 3; R. Israel Hess, "Genocide: A Commandment of the Torah", *Bat Kol*, 26 Şubat 1980; Haim Tzuria, "The Right to Hate", *Nekudah*, 15; Ehud Sprinzak, "The Politics, Institutions and Culture of Gush Eminim", Silberstein (editör), *Jewish Fundamentalism*, s. 127.

64- Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Far Right*, Oxford and New York, 191, s. 233-5.

65- Raphael Mergui ve Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*, Londra, 1987, s. 45.

66- Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*,

Bu plan uygulansaydı Yahudi devleti için ölümcül sonuçlar doğuracaktı; ayrıca Washington'daki strateji uzmanları böyle bir eylemin, Sovyetlerin Arapları, ABD'nin de İsrail'i desteklediği Soğuk Savaş bağlamında, üçüncü bir dünya savaşı bile doğurabileceği fikrindeydiler.⁶⁷ Yine de bu nihilist proje, büyük güçlerin düşmanı yenmek uğruna kendi insanlarını nükleer imhaya tabi tutmaya hazırlandığı bir dünyada, şaşırtılacak bir şey değildi.

Zaman zaman kutsal metnin bu ölümcül yorumlamaları gaddarlıkla sonuçlandı. Kahane'nin ideolojisi, Kiryat Arba yerleşimcilerinden Baruch Goldstein'i 25 Şubat 1994'te Purim Bayramı sırasında El-Halil'deki İbrahim Camii'nde ibadet eden yirmi dokuz Filistinliye ateş açması yolunda esinlendirdi. 4 Kasım 1995 tarihinde, eski bir Siyonist yeshiva öğrencisi Yigal Amir Tel Aviv'deki bir barış mitingi sırasında başbakan İzak Rabin'i öldürdü. Amir, daha sonra Yahudi yasası üzerinde yaptığı çalışmaların kendisini, Oslo Görüşmeleri'nde kutsal toprağı bir imzayla veren Rabin'in Yahudi yaşamını tehlikeye sokan ve bu yüzden cezalandırılması gereken bir *rodef* ("bir kişiyi öldürmek için izleyen; takipçi") olduğuna ikna ettiğini söyledi.

ABD'de Protestan köktenciler paradoksal biçimde anti-semitik bir Hristiyan Siyonizmi geliştirmişti. Yahudiler John Darby'nin "Vecd" görüşünde merkezîydi.⁶⁸ İsa, Yahudiler kut-

çev.: Michael Swirsky ve Jonathan Chipman, Chicago ve Londra, 1983, s. 133-4; Sprinzak, *Ascendance of Israel's Radical Right*, s. 94-8.

67- Aran, "Jewish Religious Zionist Fundamentalism", s. 267-8.

68- John N. Darby, *The Hopes of the Church of God in Connexion with the Destiny of the Jews and the Nations as Revealed in Prophecy*, 2. baskı, Londra, 1842.

sal topraklarda yaşamadığı sürece geri dönemezdi.⁶⁹ 1948'de İsrail Devleti'nin kuruluşu, köktenci ideolog Jerry Falwell tarafından, "İsa Mesih'in yakın zamanda dönüşünün göstergesi, en büyük işaret" olarak görülmüştü.⁷⁰ İsrail'i desteklemek zaruriydi. Buna karşın Darby, Sahte Mesih'in son günler içinde Filistin'de yaşayan Yahudilerin üçte ikisini katledeceğini öğretmişti; dolayısıyla köktenci yazarlar Yahudilerin feci rakamlarla öleceği bir katliamı beklemeye başladılar.⁷¹

Kook'un takipçileri gibi, Hristiyan köktenciler de barışla ilgilenmiyordu. Soğuk Savaş sırasında "kuzeydeki düşman" Sovyetler Birliği'yle ilişkilerin herhangi bir yolla yumuşamasına inatla karşı çıktılar. "Barış," diyordu Televanjelist⁷² James Robinson, "Tanrı'nın Sözü'ne aykırıdır."⁷³ Aziz Peter tarafından öngörülmüş ve hiçbir koşul altında Çile'den önce vecd ile kurtarılacak gerçek inançlıları etkilemeyecek nükleer felaketten endişelenmiyorlardı.⁷⁴ Vecd, ABD'nin politikasında halen etkili bir güçtür. Hristiyan sağın desteğine yaslanan Bush yönetimi ara sıra Vecd konuşmalarına başvurur. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bir dönem "kuzey düşmanı" rolünü Saddam Hüseyin üstlendi; onun yeri de kısa süre sonra Suriye veya İran tarafından devralındı. İsrail'e yönelik tehlikeli hale gelebilecek mutlak bir destek hâlâ devam etmektedir. Ocak 2006'da başbakan Ariel Şaron beyin kanaması geçirdikten sonra, köktenci li-

69- Boyer, *When Time Shall Be No More*, s. 187-8.

70- Jerry Falwell, *Fundamentalist Journal*, Mayıs 1968.

71- John Walvoord, *Israel and Prophecy*, Grand Rapids, Mich., 1962.

72- Televizyonda İncil üzerine vaaz veren programcı. (ç.n.)

73- Boyer, *When Time Shall Be No More*, s. 145.

74- 2 Petrus 3: 10.

der Pat Robertson bunun İsrail askerlerini Gazze'den çektiği için Tanrı'nın cezası olduğunu öne sürdü.

Pat Robertson, Jerry Falwell'ın Ahlâki Çoğunluk hareketinden çok daha aşırı bir Hristiyan köktencililiğiyle bağlantılıdır. Teksaslı iktisatçı Gary North ile kayınpederi Rousas John Rushdoony tarafından kurulan Yeniden Yapılandırma hareketi, Washington'daki seküler yönetimin lanetli olduğuna, Tanrı'nın yakında bu yönetimi tamamen İncil üzerinden hareket edecek Hristiyan bir devletle değiştireceğine inanmaktadır.⁷⁵ Bu yüzden, Yeniden Yapılandırmacılar modern demokrasi sapkınlığının yok edileceği ve İncil'deki her yasanın yazıldığı gibi uygulanacağı bir Hristiyan devletin planlarıyla uğraşmaktadırlar. Bu devlette kölelik yeniden kurulacak, doğum kontrolü yasaklanacak, zinacılar, homoseksüeller, kâfirler ve astrologlar yok edilecek, itaat etmemekte ısrarcı çocuklar taşlanarak öldürülecektir. Tanrı, yoksulun yanında değildir; North “günahkârlıkla yoksulluk arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu” öne sürmektedir.⁷⁶ Vergiler, “aylamlara yardım etmek, kötülüğe yardım etmekle aynı şey” olduğundan refah için kullanılmamalıdır.⁷⁷ İncil, gelişme sürecindeki ülkelere her tür yabancı yardımı yasaklamaktadır: Bu ülkelerin ekonomik sorunlarının kaynağı paganizm, ahlâksızlık ve iblise tapmadır.⁷⁸ Geçmişte tefsirciler

75- Ammerman, “North American Protestant Fundamentalism”, s. 49-53; Michael Liensesch, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right*, Chapel Hill, NC ve Londra, 1995, s. 226.

76- Gary North, *In the Shelter of Plenty: The Biblical Blueprint for Welfare*, Fort Worth, Texas, 1986, s. xiii.

77- A.g.y., s. 55.

78- Gary North, *The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments*, Tyler Tex., 1986, s. 213-14.

İncil'in bu insaniyetsiz bölümlerini görmezden çalışmış ya da onlara alegorik bir yorumla yaklaşmışlardı. Yeniden Yapılandırma hareketi mensupları bu bölümleri kasten bulup çıkarıyor ve tarihsel bağlam dışında literal açıdan yorumluyor görünmektedirler. Diğer köktenciler modernitenin şiddetini sindirmişken, Yeniden Yapılandırma takipçileri militan kapitalizmin dinsel bir türünü üretmişlerdir.⁷⁹

Manşetleri Köktenciler kapmıştı fakat diğer İncil araştırmacıları geleneksel İncil maneviyatını daha barışçıl bir ruhla canlandırmaya çalışmışlardır. 1940'larda yazan Yahudi filozof Martin Buber (1878-1965) İncil'in Tanrı'nın varlığına, yokmuş gibi görüldüğü bir dönemde tanıklık ettiğine inanıyordu. İncil, Tanrı ile insanlık arasında süre giden bir diyalogu temsil ettiği için Tefsir asla yerinde sayamazdı. İncil araştırmaları dönüşüm geçirmiş bir yaşam biçimine yol açmalıydı. İncil'i açtığımızda, gördüğümüz şeyin bizi kökten değiştirmesine hazırlıklı olmalıydık. Buber, rabbilerin kutsal metne *miqra*, "çağrı" adını takmalarından çok etkilenmişti. Bu, okuyucuların dünyanın sorunlarından kendilerini soyutlamalarına izin vermeyen, onları duyarlı olup olayların altındaki gerçekleri görmek için eğiten bir çağrıydı.

Arkadaşı Franz Rosenzweig (1886-1929) İncil'in bizi zamanımızın krizleriyle yüzleşmeye zorladığı görüşünü paylaşıyordu. Okuyucular onun *miqra*'sına peygamberlerin yaptığı biçimde, haykırarak yanıt vermeliydi: "*Hinneni*: 'İşte buradayım'; tamamen hazırım, tüm ruhumla (...) olacaklara."⁸⁰

79- Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", s. 49-53; Liensesch, *Redeeming America*, s. 226.

80- Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, çev.: William W. Hallo, New York, 1970, s. 176.

İncil önceden kararlaştırılmış bir metin değildi. Gündelik yaşamlarımız İncil'i aydınlatmalıydı; bunun karşılığında İncil gündelik yaşantımızın kutsal boyutunu keşfetmemize yardım edecekti. Kutsal metni okumak iç-gözlemsel bir süreçti. Rosenzweig modern insanların İncil'e eski kuşaklar gibi karşılık veremeyeceğinin farkındaydı. Yeremya'ya tarifi edilen yasanın kalbimizde yazılacağı yeni anlaşma gerekiyordu.⁸¹ Metin hasredilmeli ve sabırlı, disiplinli bir çalışmayla içselleştirilerek yaşamda eyleme dökülmeliydi.

Halen Chicago Üniversitesi'nde Yahüdi İncelemeleri Profesörü görevinde bulunan Michael Fishbane, tefsirin bize kutsal bir metin fikrini yeniden ele geçirmek için yardım edebileceğine inanmaktadır.⁸² Ona göre, İncil'in tarihsel eleştirisi zaman içinde apayrı yerlere konulmuş pasajları bir araya getirerek kutsal metinleri eşzamanlı okumamızı olanaksız kılmıştır. Buna karşın modern edebi eleştiri, içsel dünyamızın zihinlerimizde birbirini tanımlayarak bir arada yaşayan pek çok farklı metin tarafından yaratıldığını onaylar. Ahlâki evrenimiz İncil kadar *Kral Lear*, *Moby Dick* ve *Madam Bovary* ile de şekillenmiştir. Metinleri nadiren bütünüyle sindiririz: Soyutlanmış imgeler, ifadeler ve parçalar zihnimizde sayısız akışkan grup içinde birbirleriyle etkileşim halinde yaşar. Benzer biçimde, İncil de zihinlerimizde bütün değil, parçalanmış halde bulunur. Kendi "kanon içinde kanonumuzu" yaratırız ve bilinçli bir biçimde seçimlerimizin iyici metinler olduğundan emin olmamız gerekir. İncil'in tarihsel incelemesi, eski İsrail'de her biri Yehovacılı-

81- Yeremya 31: 31-3.

82- Fishbane, "The Notion of a Sacred Text", *Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics* içinde, Bloomington ve Indianapolis, 1989, s. 122-32.

ğın geçerli türü olduğunu (çoğu zaman saldırgan bir tutumla) iddia eden, yarış halinde pek çok görüş bulunduğunu göstermiştir. Bugün Incil'i kendi öfkeli tutuculuklar dünyamız üzerine kehanetsel bir yorum olarak okuyabiliriz; bu okuma katı dogmatizmin tehlikelerinin farkına varmamız için gerekli merhametli uzaklığı sağlayabilir ve dogmatizm yerine erdemli bir çoğulculuk getirebilir.

Fishbane'in çalışmalarının ana hamlesi Incil'in kendini nasıl sürekli yorumladığını ve düzelttiğini göstermek oldu. İşıya, tüm ulusların, "Gelin, Yehova'nın dağına çıkalım (...) ki bize yollarını öğretsin (...) çünkü Yasa Siyon'dan çıkacak ve Yehova da Kudüs'ten,"⁸³ diyerek Siyon Tepesi'ne, barış şehrine doğru gidişlerini tasvir etmişti. Mikah bu sözleri alıntılardığında ulusların birbirleriyle kibarca konuştuğu evrensel bir barışı da kastetmişti. Ama hayret verici ölçüde cüretkâr bir final de eklemişti. İsrail dahil tüm uluslar, "her biri kendi Tanrısı adına, ilerleyecekti." Sanki Mikah, İsrail için kendi Tanrıları fikriyle ifade edilmiş, ortak bir doğru üzerinde birleşen çeşitli görüşlerle dolu zamanımızı önceden görmüştü.⁸⁴

Hıristiyan tefsirciler İsa'yı Incil'in kalbi olarak görmeyi sürdürdüler. İsviçreli Cizvit Hans Urs von Balthasar (1905-88), teolojisinde enkarnasyon fikri üzerine eğildi. Ona göre İsa, kutsal metin gibi, Tanrı'nın Sözü'nün insan biçimi almış haliydi. Tanrı bilinebilirdi ve kendini bizim anlayabileceğimiz şekilde ifade edebilirdi. Ama bu zor fakat elzem metinlerle sürekli boğuşmak durumundaydık. Incil, okuyuculara

83- İşıya 2: 1-4.

84- Fishbane, "The Notion of a Sacred Text", s. 131.

ilahi olanı kendi yaşamlarının ideal boyutu olarak görmelerinde yardımcı, Tanrı ile insan arasındaki karşılaşmaların örnek hikâyelerini sunuyordu. Bu hikâyeler, *Kral Lear* ya da Michelangelo'nun *Davut*'u gibi, hayal gücünü yakalayabiliyorlardı. Buna karşın, Tanrı'nın Incil'deki vahyinin belirleyici "esas" ya da "köklerini" çıkarmak imkânsızdı. Teoloji, "kelimeler ve kavramlardaki bir yansımadan fazlası olamaz, asla sona erdirilemezdi (...) asla tamamen anlaşılamazdı."⁸⁵ Yine de kutsal metin hâlâ yetkindi ve Papa ile hiyerarşi dahil herkes onun çağrısına ve eleştirisine tabiydi. Incil-i Şerif ruhundan ayrıldığını görürlerse, Kilise'ye meydan okumak Katolikler'in göreviydi.

Musevilikten Hristiyanlığa geçmiş Episkopal rahip ve Yale'de Profesör Hans Frei (1922-88), eleştiri öncesi dünyada okuyucuların çoğunun, öncelikle değişmeceli tefsir türleriyle ilgilenseler de, Incil hikâyelerini tarihsel varsaydığını söylemiştir.⁸⁶ Ama söz konusu fikir birliği on sekizinci yüzyıl sırasında çökmüştü: Aydınlanma'dan sonra kimileri, öyküler halinde yazıldıklarını unutarak, Incil hikâyelerini tamamen olgusal görmüştü. Yazar'ın sözdizim ve kelime dağarcığı kullanımının bu hikâyeleri anlayış biçimimizi etkilemesi gerekliydi. İsa kesinlikle tarihsel bir figürdü fakat, örneğin, yeniden diriliş üzerine Incil anlatılarını incelediğimizde, gerçekte ne olduğuna karar vermek olanaksızlaşmaktadır. Yahudi tefsirciler gibi Frei da Incil'in zamanımıza yönelik bir yansıma eşliğinde okunması gerektiğine inanı-

85- Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic*, C VII, *Theology: The New Covenant*, John Riches (editör), çev.: Brian McNeill C.R.V., San Francisco, 1989, s. 202.

86- Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven, 1974.

yordu. Incil-i Şerif ile günümüze ait olayların bu yan yana konma durumu yüzeysel yorumlara götürmemeli, bunun yerine ikisinin karmaşasına da daha derin bir biçimde girmemizi sağlamalıydı. Incil altüst edici bir niteliğe sahipti. Bu hikâyeler sadece kurulu düzenin ideolojisine arka çıkmak için kullanılmamalıydı. Zamanımızın umutlarını, iddialarını ve beklentilerini Incil hikâyesine yansıtmalı ve buna göre incelemeli, yapısını çözmeli ve yeniden biçimlendirmeliydik.

Harvard'da Karşılaştırmalı Din profesörlüğü yapmış Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) yakın geçmişte Incil'i tarihsel biçimde anlamının önemini vurgulamıştır.⁸⁷ Fikrine göre, ayetlerinden herhangi biri pek çok farklı yolla yorumlanabilecekken, Incil'in "gerçekten" ne söylemek istediğini bilmek olanaksızdı. Dindar kişiler, belirli bir yer ve zamanın sınırlamaları içinde kendi kurtuluşlarının yolunu bulmuştu. Incil, tarihlerinin farklı evrelerinde Yahudi ve Hristiyanlara farklı şeyler söylemişti; tefsirleri kaçınılmaz biçimde kendi özel koşullarıyla renklenmişti. Bir yorum sadece Incil yazarının ne söylediği üzerine odaklanıyor, kuşaklar boyu Yahudi ve Hristiyan'ın onu nasıl anladığını görmezden geliyorsa, Incil'in önemine zarar verirdi.

87- Smith, *What Is Scripture?*

Sonsöz

İleri giden yol nedir? Bu kısa biyografi Incil hakkındaki modern varsayımların pek çoğunun yanlış olduğunu netleştirmektedir. Incil, kölelere özgü bir boyun eğmeci uyumu teşvik etmemektedir. R. Eliezer'in öyküsünde gördüğümüz gibi, özellikle Yahudi geleneğinde, Tanrı'nın sesi bile bir tefsirciyi başka birinin yorumunu kabul etmeye zorlayamamaktadır. Incil yazarları, ilkinden itibaren birbirleriyle çelişmiş ve çelişen görüşlerinin hepsi editörler tarafından son metne dahil edilmişti. Talmud, doğru düzgün öğretildiğinde, öğrenciyi kendi yanıtlarını bulmaya zorlayan, etkileşimli bir metindi. Hans Frei haklıydı: Incil, Amos ile Hoşea'nın zamanından beri tutuculuğa kuşkuyla bakan, altüst edici bir belgeydi.

Politikaları ve yargıları meşrulaştırmak adına kanıt metinlerden alıntı yapmaya dayanan modern alışkanlık yorumcu gelenekle örtüşmemektedir. Wilfred Cantwell Smith'in ifade

ettiği gibi, kutsal metin gerçekte bir metin değil, binlerce insanı aşkınlıkla tanıştıran ruhani bir süreç, bir eylemdir. Incil, kuram ve inançlara arka çıkmak için kullanılmış olabilir fakat birincil işlevi bu değildir. Literal algılama üzerindeki köktenci vurgu modern ruhu yansıtır fakat gelenekten, genellikle değişmeceli ya da yenilikçi yorumu tercih eden bir kopuşa işaret eder. Örneğin, Incil’de tek bir yaratılış kuramı yoktur ve Tekvin’in ilk bölümü, nadir olarak kozmosun kökenlerinin olgusal bir tanımlaması olarak okunmuştur. Günümüzde Darwinciliğe karşı çıkan Hristiyanların pek çoğu Calvindir ama Calvin, Incil’in bilimsel bir belge olmadığı, astronomi ya da kozmoloji hakkında bir şeyler öğrenmek isteyenlerin başka bir yere bakmaları gerektiği üzerinde ısrarla durmuştur.

Farklı metinlerin tamamen karşıt programları desteklemek üzere kullanıldığını görmüştük. Hem Athanasius hem Arius, İsa’nın ilahlığı hakkındaki kişisel inançlarını kanıtlamak için alıntılar üretebilmişlerdi. Babalar, kutsal metinde bu mesele üzerine karar vermek için belirleyici bir gerekçe bulamadıkları için, Incil’le pek az bağ gösteren teolojik çözümler getirmişlerdi. Köle sahipleri Incil’i belirli bir yolla, köleler ise bambaşka bir yolla yorumlamışlardı. Aynı şey kadınların papazlık unvanı alması üzerine dönen Hristiyan tartışması için de geçerlidir. Incil, modernite öncesi hemen tüm belgeler gibi, ataerkil bir metindir. Feminizm karşıtları ve kadın rahipler davalarına arka çıkacak bir sürü Incil metni bulabilirler. Buna karşın bazı Yeni Ahit yazarları oldukça farklı görüşlere sahiptir; bunlardan, İsa’da ne erkek ne de kadın olduğunu, kadınların eski kilisede “yardımcılar” ve “yardımcı havariler” olarak çalıştıklarını göstermek

için alıntı yapılabilir. Metinleri polemiksel biçimde ortalığa savurmak kısır bir uğraştır. Kutsal metin bu tip bir mesele üzerine kesinlik sunamamaktadır.

Bu, aynı zamanda kutsal metinle ilişkili şiddet meselesi için de geçerlidir. Incil sahiden Kuran'dakinden çok daha fazla şiddet içermektedir. Tarih boyunca insanların gaddarca hareketleri gerekçelendirmek amacıyla Incil'i kullandığı sorgu götürmez bir gerçektir. Cantwell Smith'in gözlemlediği gibi, Incil ve yorumu tarihsel bağlam içinde ele alınmalıdır. Dünya her zaman şiddetli bir yer olmuş ve kutsal metin ile tefsiri genellikle çağdaşı saldırganlığa yenik düşmüştür. Yeşua, Tesniyeciler tarafından bir Asurlu general zalimliğiyle dövüşürken sunulmuştur. Haçlılar, İsa'nın pasifist öğretilerini umursamamış ve Kutsal Topraklar'a yapılacak sefere kaydolmuşlardı çünkü onlar askerdi, militan bir din istiyorlardı ve özellikle feodal değer sistemlerini Incil'e uyguladılar. Kendi zamanımız için de aynısı geçerlidir. Modern dönem daha önce hiç olmadığı kadar büyük ölçekte şiddet ve katliam görmüştür ve bunun kimi insanların Incil'i okuma biçimlerini etkilemesi şaşırtıcı değildir.

Ama kutsal metin bu yolla böylesi kötü suiistimal edildiği için, tefsir geleneklerinin iyicil yönlerini vurgulayan karşı-anlatı kurmak Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların görevidir. Dinlerarası anlayış ve işbirliği artık hayatta kalabilmemizde elzemdir: Belki de tektanrılı üç dinin üyeleri ortak bir yorumlama yöntembilimi oluşturmak için bir arada çalışmalıdır. Bu tür bir çalışma, sorunlu metinlerin kalıcı eleştirel, ahlâki ve ruhani incelemelerinden, tarih boyunca yorumlanma biçimlerinden ve onları şimdi sömüren insanların tefsirlerinin derinlemesine araştırılmasından oluşma-

lıdır. Gelenekte bir bütün olarak önemleri açık bir biçimde tanımlanmalıdır.

Michael Fishbane'in, zamanımızın dinî biçimde ifade bulan nefretini yumuşatmak için bir "kanon içinde kanon" oluşturmamız önerisi son derece yerindedir. Incil gerçekten de kasıp kavuran tutuculuk tehlikesine şahittir; üstelik zamanımızda bu tutuculukların tümü dinî değildir. Herhangi bir Incil temelli köktencilğin sekülerizm konusunda olduğu gibi, din hakkında bağnaz, önyargılı ve yanlış bir tür "laik köktencilik" de mevcuttur. Incil'de iyi ve kötü şeyler vardır. Kabalacılar Tevrat'larının kusurlarından haberdirdi ve *Din*'in sert baskınlığını uygunlaştırmak için yenilikçi yöntemler buldular. Incil'in kendisinde benzer bir tartışma vardı. Tevrat'ın ilk beş kitabında P'nin uzlaşma mesajı Tesniye'nin keskinliğine karşı çıkıyordu. Yeni Ahit'te Vahiy savaşları Dağdaki Vaaz'ın barışçılığıyla üst üste bindirilmiştir. Beşinci yüzyılın başında Jerome teolojik karşıtlarına karşı vahşice söverken, Augustine, tıpkı daha sonra Calvin'in Luther ile Zwingli arasındaki ağız dalaşı yüzünden dehşete kapılmasındaki gibi, Incil tartışmasında iyilik ve insanîyet için yalvarıyordu. Incil'e bağlı saldırganlığa yönelik baskın hevese karşı seçilecek kanon, Fishbane'in önerdiği gibi, bu alternatif Söz'ü bölünmüş dünyamızda daha duyulabilir kılmalıydı. Buber, Rosenzweig ve Frei, Incil araştırmasının akademik dünyanın fildişi kulesiyle sınırlandırılmaması gerektiğini, özenle çağdaş arenaya uygulanması gerektiğini ileri sürdüler. Midraş ve tefsir, daima günün yakıcı meseleleriyle doğrudan bağ kurmalı ve bu konu köktencilerin tekeline bırakılmamalıydı.

Hem Buber hem Rosenzweig Incil'i dinlemenin öneminin

altını çizmiştir. Bu biyografide Yahudi ve Hristiyanların kutsal metne karşı hangi yollarla yenilikçi, sezgisel bir yaklaşım geliştirmeye çalışmış oldukları üzerinde düşündük. Bunu yapmak günümüzde zordur. Konuşkan, fikir sahibi bir toplumuz ve dinlemek konusunda her zaman iyi sayılmayız. Politika, medya ve akademik dünya söylemleri özünde rakiptir. Bu, bir demokraside kuşkusuz önemliyken, insanların gerçekte karşıt bir görüşe açık olmadıkları anlamına da gelebilir. Parlamento tartışmalarında ya da televizyondaki tartışmalarda katılımcıların, kendilerine karşıt kişiler konuşurken, bir sonraki sefer *kendilerinin* söyleyeceği zekice yanıtı düşündükleri genellikle ortadadır. Incil'e dair söylem, genellikle Hasidik lider Dov Ber'in önerdiği "dinleyen kulak"tan çok farklı bir biçimde, aynı çatışmacı ruh içinde yürütülmektedir. Aynı zamanda, karmaşık sorulara hemen yanıt almak isteriz. Laf kırpıntıları her yerdedir. Incil zamanlarında, kimi insanlar yazılı kutsal metnin kaypak, yüzeysel bir "bilme" durumunu teşvik etmesinden korkuyorlardı. Bu, insanların doğruyu bir fare tıklamasıyla bulmaya alıştıkları elektronik çağda kesinlikle daha da büyük bir tehlikedir.

Bu durum Incil'in gerçekten ruhani bir okumasını güçleştirmektedir. Tarihsel-eleştirel yöntemin başarıları görkemlidir; bize Incil hakkında öncesi görülmemiş bilgiler vermiş ama henüz bir ruhanilik sağlamamıştır. Fishbane haklıdır, geçmişin horoz ve *pesher* tefsirleri artık bir seçenek değildir. Aynı durum, İbrani kutsal metnlerinin her kelimesinde bir gospel *miqra* bulmayı başarmış Origen'in incelikli alegorileri için de geçerlidir. Bu tip değişmeceli tefsirler orijinal metnin bütünlüğünü bozdukları için modern akademik duyarlılıkları incitmektedir. Ama *allegoriada*, modern söylemde

genellikle eksik bir cömertlik vardı. Philo ve Origen, Incil metinlerini küçümseyip onlardan vazgeçmemiş, mazur görmüşlerdi. Modern dil filozofları “merhamet ilkesi”nin her tür iletişim biçiminde elzemliğini ileri sürmüşlerdi. Başkasını gerçekten anlamak istiyorsak, onun doğruyu konuştuğunu var saymalıydık. *Allegoria*, barbarca ve bulanık görünen metinlerdeki gerçeği bulmak ve ardından onları daha uygun bir tabire “tercüme etmek” adına bir girişimdi.¹ Mantıkçı N. L. Wilson, yabancı bir grup metinle karşılaşan bir eleştirmenin “merhamet ilkesi”ni uygulaması gerektiğini öne sürdü. Eleştirmen, “olgular hakkında ne bildiğinin ışığında, bedenin cümleleri arasından gerçeği büyütecek” bir yorum aramalıydı.² Dilbilimci Donald Davidson, “Başkalarının söyledikleri ya da yaptıklarından anlam çıkarmak, en sapkın davranışlar söz konusuysa bile, içlerinde büyük bir gerçek ve mantık bulmanızı gerektirir,”³ diyordu. İnancıları sizinkilerden çok farklı olsa da, “yabancıların size fazlasıyla benzediğini var saymalıydınız” yoksa onların insanîyetini reddetme tehlikesi içine düşeriniz. Davidson sözlerini şöyle tamamlamıştı: “Merhamet bize dayatılmıştır. Bundan hoşlanalım, hoşlanmayalım; başkalarını anlamak istiyorsak, onları pek çok konuda haklı bulmalıyız.”⁴ Ancak kamusal alanda insanların doğrulukları kanıtlanmadan

1- Gerald L. Bruns, “Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation”, Robert Alter ve Frank Kermode (editörler), *The Literary Guide to the Bible* içinde, Londra, 1987, s. 641-2.

2- Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge, 1975, s. 148.

3- Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, s. 153.

4- A.g.y.

önce genellikle yanlış sayılır; bu, Incil anlayışımızı önlenemez biçimde etkilemiştir.

“Merhamet ilkesi” dinî şefkat idealiyle, ötekiyle “birlikte hissetme” ödeviyle uyumludur. Geçmişin bazı büyük tefsircileri (Hillel, İsa, Paul, Yohanan ben Zakay, Akiba ve Augustine) merhamet ve şefkatin Incil yorumu için elzemliği üzerinde ısrarla durmuştur. Tehlikeli bir biçimde kutuplaşan dünyamızda, dinler arasında kurulacak ortak bir yorumlama yöntembilimi bu geleneğin altını mutlaka çizmelidir. Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar, öncelikle kendi kutsal metnlerinin kusurlarını incelemeli, sonra da diğerlerinin tefsirlerini alçakgönüllülükle, cömertçe ve merhametle dinlemelidir.

Incil’in tamamını Altın Kural üzerine bir “yorum” olarak okumak ne anlama gelirdi? Böyle bir okuma, öncelikle, diğer insanların kutsal metnlerine saygı gösterilmesini talep ederdi. R. Meir, nefret yayan ya da diğer bilgelere çamur atan hiçbir yorumun meşru sayılmayacağını söylemişti. Bugün bu “diğer bilgiler” tanımı, Hz. Muhammed, Buda ve Rig Veda’nın *rishi*’lerini kapsamalıdır. Hristiyanlar, Michael Fishbane’in Mikah’ın finalini okuyuşundaki ruhla, Tanakh’ı sadece Hristiyanlığa bir giriş niteliğinde görmekten vazgeçmeli, rabbilerin görüşlerine değer vermeyi öğrenmelidir. Yahudiler, İsa’nın ve Paul’ün Yahudiliğini teslim etmeli, Kilise Babaları’na saygı göstermeyi öğrenmelidir.

Augustine, kutsal metnin merhametten başka bir şey öğretmediğini ileri sürmüştü. O halde Yeşua’nın katliamlarını, Ferisilerin gospeli istismar etmelerini ve Vahiy savaşlarını nasıl yorumlarız? Augustine’in nasihat ettiği gibi, bu konular öncelikle tarihsel bağlamlarına yerleştirilmeli ve daha

önce üstünde düşünöldüğü yolla incelenmelidir. Geçmişte nasıl yorumlanmışlardır? Çağdaş söylem ve modern politik arenadaki merhamet eksikliğini ortaya çıkarıyorlar mıdır?

Günümüzde hem dinsel hem de seküler alanlarda fazlasıyla kesinlik görüyoruz. Homoseksüellere, liberallere ya da kadın rahiplere çamur atmak için Incil'den alıntılar yapmak yerine, Augustine'in inanç kuralını anımsayabiliriz: "Bir tefsirci, bir metnin daima en merhametli yorumunu aramalıdır." Modern yorum teorisyenleri geçmişte kalmış bir gelenek için bir Incil pasajını kullanmak yerine, midraşın orijinal anlamını zihinlerinde tutabilirler: "Aramaya çıkmak." Tefsir, yeni bir şey arayışıdır. Buber, her okurun Incil karşısında, Musa'nın alev almış çalıllığın önünde durduğu gibi, dikkatle dinleyerek ve kendisini eski önyargıları bir kenara bırakmaya itecek bir vahye hazırlanarak durması gerektiğini söyler. Bu, dinsel düzeni gücendirirse, onlara Balthasar'la birlikte hatırlatabileceğimiz şey, otoritelerin de kutsal metnin *miqra*'sına karşı sorumlu olduklarıdır.

Ana dinlerin hepsi gündelik merhamet pratiğinin bizi Tanrı'ya, Nirvana'ya ve Tao'ya götüreceği üzerinde ısrarla durur. "Merhamet ilkesi"ne dayalı bir tefsir, bölünüp parçalara ayrılmış dünyamızda derinden ihtiyaç duyulan ruhani bir disiplin haline gelebilirdi. Incil, ölü ya da önemsiz bir mektup olma tehlikesiyle karşı karşıyadır; yanılmazlığı konusundaki iddialarla çarpıtılmakta, seküler köktenciler tarafından (genellikle haksız yere) alaya alınmakta ve aynı zamanda, nefret ve kısır polemikleri ateşleyen, zehirleyici bir cephaneliğe dönüşmektedir. Daha şefkatli bir yorum yöntembilimini geliştirmek, ahenksiz dünyamız için önemli bir karşı-anlatı sağlayabilecektir.

Anahtar Terimler Sözlüğü

Alegori (Yunanca, *allegoria*): Bir şeyi bir başka şey kisvesinde tasvir eden anlatı.

Anagoji; anagojik (Yunanca): Incil'e dair bir metnin mistik ya da eskatolojik anlamı.

Apatheia (Yunanca): Dünyevi koşullara karşı kayıtsızlık, hissizlik, dinginlik, kendini düşünmemek ve sağlamlık.

Apokalips (Yunanca, *apokalipsis*): Kelime anlamı, "perdenin kalkması" ya da vahiy, açılma. Genellikle son günler ya da zamanın sonuna dair bir açılma atıfta bulunmak için kullanılır.

Apologia (Latince): Akılcı bir açıklama. Hristiyan apolojistler pagan komşularını ikna etmek üzere inançlarının mantıklı bir anlatısını sunmaya gayret etmişlerdi.

Apophatic (Yunanca): Sessiz; konuşmanın erişebileceğinden ötede bir deneyim. Grek Hristiyanlar, Tanrı'nın ifade edilemezliğini ve gizemini vurgulamak adına teolojinin

bir durgunluk, paradoks ve sınırlama unsuru içermesi gerektiğine inanmışlardı.

Baba: İsa'nın Tanrı'yla konuşurken kullandığı düşünülen isim; daha sonra Hristiyanlar tarafından, Teslis'in *dynameis*'lerinden ilki ile özdeşleştirilmiştir.

Bavli: *bkz.* Babil Talmud'u.

Bilgelik: *bkz.* *Hokhmah*.

Binalı (İbranice): Zekâ; kabalacı yaratılış ve kurtarılış mitindeki üçüncü *sefirah*. *Hokhmah*'la birleştğinde "daha aşağı" yedi *sefiroth*'u ve böylece olan her şeyi doğuran rahim. Binah, aynı zamanda "Semavi Anne" olarak bilinir.

Coincidentia Oppositorum (Latince): Bir "Zıtlar anlaşması"; bölünmelerin ve zıtlıkların her şeyin birliği algılayışında kaybolup gittiği vecdî deneyime verilen isim, uyum ve bütünlüğün ilahi iması.

Damarların parçalanması: Lurianik kabala'da bir terim. İlahi ışığın kıvılcımları yeryüzüne düştüğünde ve maddenin içinde hapsediklerinde gerçekleşen ilkel felaketi tasvir eder.

Darash (İbranice): "İncelemek", "araştırmak", "aramaya çıkmak". Bu terim aynı zamanda kabalacılar tarafından *Pardes* tefsirindeki ahlâki ya da vaizsel mantığı tanımlamak için kullanıldı.

Demiourgos (Yunanca): "Zanaatkâr". Platon'un *Timaeus*

isimli eserinde demiourgos, maddesel dünyaya biçim ve tutarlılık veren, onu ebedi biçimlere uygun kılan ilahi zanaatkâr, Üstün Tanrı'nın alt seviyesindeki varlık. Gnostikler, *demiourgos* terimini kötü madde dünyasının yaratılışından sorumlu Yahudi İncili'nin Tanrısını tanımlamak için kullandılar.

Devekut (İbranice): Tanrı'ya "bağlılık". Hasidiklerin arzu duyduğu, ilahın daimi bilinci.

Din (İbranice): Katî Yargı; kabalacı yaratılış ve vahiy mitinde beşinci *sefirah*. Lurianik kabala'da *Din*, ilkel "damarların parçalanması" felaketinden sonra baskın hale gelen, ilahın içindeki kötü potansiyeli temsil etti.

Dogma (Yunanca): Yunanca konuşan Hristiyanların, Kilise'nin sadece mistik olarak anlaşılabilir ve sembolik olarak ifade edilebilecek anlatılmaz, saklı geleneklerini tanımlamak için kullandıkları bir terim. Batıda "dogma" kategorik anlamda ve otoriteyle ortaya konulan bir dizi fikri nitelemek için kullanıldı.

Dynameis (Yunanca): Tanrı'nın "güçleri". Yunanlar tarafından Tanrı'nın doğal dünyadaki hareketini nitelemek için kullanıldı. Tanrı'nın erişilemeyecek *ousia*'sından ("töz") oldukça farklı düşünöldü.

Ekonomi: Dünyanın ilahi yönetimi; ilahi dağılım. Gerçekliğin tümünün altında yatan sistem.

Ekklesia (Yunanca): Cemaat, kilise.

Ekstasis (Yunanca, "dışına çıkmak"): İbadet eden kişiyi benliğinin ötesine, dünyevi deneyimin dışına götüren haz.

En Sof (Ibranice, “sonu olmayan”): Mistik kabala felsefesinde Tanrı’nın esrarengiz, erişilmez ve bilinemez tözü; Ulûhiyet. İlahın gizli kaynağı ya da kökü.

Energieiai (Yunanca, “enerjiler”): Tanrı’nın dünya üzerindeki anlık bir tasavvurunu yakalamamıza izin veren “işleri”.

Enkarnasyon (Latin kökenli): Ruhani bir gerçekliğin dünyevi bir biçimde “beden bulması”. Hristiyanlıkta, özel olarak, İsa’nın insan bedeninde “ete kemiğe bürünen” Logos’un inişi anlamına gelir.

Epithalamium (Latin kökenli): Gelin ile damadın birliğini anlatan bir evlilik şarkısı.

Eskatoloji: Grekçe eskaton’dan (“son”) türemiştir. Son günler ve zamanın sonu üzerine yapılan incelemeler.

Ex nihilo (Latince, “hiçbir şeyden”): Tanrı’nın zaman içinde evreni özgür, kendiliğinden ve özgün bir eylemle hiçbir şeyden yaratışını tanımlamak için kullanılan tabir. Kimi filozoflar bunu olanaksız bir fikir olarak gördü çünkü Yunan akılcı teolojisinde evren sonsuz, Tanrı hissizdir; ani eylemler ve değişime tabi olamaz.

Gaon (Ibranice): Rabbi akademisinin “baş”ı ya da müdürü.

Gemara (Ibranice): Tefsir. Talmud’da, Mişna üzerine yapılan yorumdur.

Gentile: Gayri Yahudi; Latince gentes’ten gelir. İbrani *goyim*’in (“yabancı uluslar”) bir tercümesi.

Gnostik (Yunanca): *Gnosis*, yani kurtaran bir “bilgi” üzerinde durmuş, elçisi olarak İsa’yı göndermiş, tamamen ruhani Üstün Tanrı ile kötü maddi dünyayı yaratmış,

Yahudi İncili'nde açığa çıkan *demiourgos* arasında ayırım yapmış bir Hristiyanlık biçimi.

Gospel / İncil-i Şerif: Kelime anlamı Anglosakson *god spel*'den gelen "müjdeli haber". İlk kilisenin duyurusu (Yunanca, *evangelion*) Terim, aynı zamanda İsa'nın çeşitli biyografilerine uygulandı.

Goyim (İbranice): Yabancı uluslar, gayri Yahudiler.

Halakah; halakoth (İbranice): Rabbilere özgü, yasal bir uygulama.

Haredim (İbranice, "Tanrı'nın önünde titreyenler"): İşaya 66: 5'ten gelen, Tanrı'nın sözü önünde "titreyen" dinibütün İsrailliler için kullanılan, aşırı ortodoks Yahudiler'e de verilen isim.

Hasid (İbranice, "sofu"); Hasidim: Baal Shem Tov tarafından sekizinci yüzyılda kurulmuş, Yahudi mistik reform hareketi.

Haskalah (İbranice): Moses Mendelssohn tarafından kurulan Yahudi aydınlanma hareketi.

Hesed (İbranice): Boylara özgü ya da kültürel "sadakat"; daha sonra "sevgi" ya da "merhamet" olarak kullanıldı. Kabalacı yaratılış ve vahiy mitindeki, *Din* ile birleşen altı sefirah; *hesed* daima Tanrı'nın Kesin Yargısı'nı dengelemelidir.

Hipotez (Yunanca, "altta yatan iddia"): Esas anlamı İncil'in yüzeysel anlamı altında gizli altmetin, -mesaj. Sonraları deneye dayalı ispat için bir varsayım olarak öne sürülen bilimsel teori anlamına gelecek şekilde kullanıldı.

Hod (İbranice, "Görkem"): Kabalacı yaratılış ve vahiy mitindeki sekizinci sefirah.

Hokhmah (İbranice, “Bilgelik”): İncil’de yaratılışın tasarısı, evreni yöneten ve sonunda Tevrat’la özdeşleştirilen ilahi plan. *Hokhmah*, aynı zamanda, *Binah*’ın rahmine nüfuz eden “nokta” olarak ilk *sefirah*’la birleşen ikinci *sefirah*-dır.

Horoz (İbranice, “zincirlemek”): Aynı İncil alıntılarını, vecdî *coincidentia oppositorum* deneyimine varan bir “zincir” ile “birleştirmeyi” anlatan rabbi pratigi.

Kabala (İbranice, “miras alınmış gelenek”): Gizemci Musevilik geleneği.

Kanon: Kelime anlamı, kural ya da buyruk; İbrani ve Hristiyan İncili’nde resmen kabul edilmiş kitapların listesi.

Kerygma (Yunanca): Yunan Hristiyanlar tarafından Kilise’nin dogmasına zıt olarak kelimelerle yeterli biçimde ifade edilebilen, kutsal metne dayalı halk öğretisini tanımlamak üzere kullanılır.

Kether Elyon (İbranice, “Üstün Krallık”): Kabalacı yaratılış ve vahiy mitinde “kara alev” olarak, *En Sof*’un kavranması imkânsız derinliklerinden gelen ilk *sefirah*. Aynı zamanda “hiçbir şey”dir çünkü insanların algılayabileceği hiçbir kategoriye tekabül etmez.

Kethuvim (İbranice): Yazılar; İbrani İncili’nin üçüncü kategorisi. Yazılar kanonu Tarihler, Ezra, Nehemya, Ester, Eyüp ve Süleyman’a atfedilen Bilgelik kitaplarından oluşur (Meseller, Derlemeci ve Neşideler Neşidesi).

Kutsal Ruh: Talmud çağında rabbiler tarafından –genellikle *Shekhinah* ile değişimli olarak– Tanrı’nın dünyadaki varlığını ifade etmek için kullanılan terim. Deneyimledi-

ğimiz Tanrı ile daima bizden sıyrılan aşkın ilahı ayırmanın bir yolu. Hristiyanlıkta ilahi varlık, Baba ve Logos ile birlikte kutsal metinde sayılan üç *dynameis*'ten biri oldu. Bu üç *dynameis*, Tanrı'nın teslis halinde açığa çıkışını oluşturdu.

Lectio Divina (Latince) “Kutsal Çalışma”: İncil'in yavaşça, tefekkürle, eylemle özdeşleşerek ve *ekstasis* anları tecrübe ederek okunmasını içeren manastır pratiği.

Logos (Yunanca): “Akıl”, “tanımlama”, “söz”. Tanrı'nın Logos'u, Bilgelikle ve her şeyi var eden, tarih boyunca insanlarla iletişim kurmuş Tanrı'nın Sözü ile özdeşleştirildi. Yuhanna gospelinin girişinde, Söz'ün Nasıralı İsa'da beden bulduğu öne sürülür.

Lurianik kabala: Altıncı yüzyılda Isaac Luria'nın başlattığı, *Zimzum* mitine dayanan kabala türü.

Malkuth (İbranice, “krallık”): Kabalacı yaratılış ve vahiy mitindeki son *sefiroth*; aynı zamanda *Shekhinah*, yani dünyadaki ilahi varlık olarak da bilinir.

Maksilim (İbranice, “aydınlanmış olanlar”): Dinlerini özelleştirmek, akılcı bir inanç kılmak ve gayri Yahudi kültürde yer almak isteyen Yahudi Aydınlanması takipçileri.

Mesih (İbranice *meshiah*, “mesh edilmiş olan”): Terim, esasen Tanrı tarafından özel bir görev verilmiş herhangi biri (özellikle taç giyme töreninde mesh edilen ve “Tanrı'nın bir oğlu” olan kral) için kullanıldı. Buna karşın terim aynı zamanda peygamberler, papazlar, Musevilerin Yahuda'ya

dönmesine ve Babil'deki uzun sürgünlüklerinden sonra tapınağı yeniden inşa etmelerine izin veren Pers kralı Keyhüsrev için de kullanıldı. Sonradan, birinci yüzyılda bazı Yahudiler, *meshiah*'ın İsrail'i kurtarmasını, son günlerde Yehova'ya yardım etmesini ve dünyada hükümünü sürmesini bekledi. Hıristiyanlar İsa'nın bu Mesih olduğuna inandı.

Metin (Latince, *textus*): Sayısız iple, anlam ve gerçeklikle "örülü" bir yazı.

Midraş (İbranice): *Darash*'tan gelir; tefsir; araştırma anlamına sahip yorum, arayış.

Misnagdim (İbranice): *Hasidim*'in "karşıtları".

Mişna (İbranice, "tekrar ederek öğrenmek"): 135 ile 200 yılları arasında toparlanmış, sözlü geleneklerin ve rabbi yasalarının bir koleksiyonunu içeren Yahudi kutsal metni.

Mythos (Yunanca, "mit"): Tarihsel ya da olgusal olmayan, bir olay ya da hikâyenin anlamını ifade eden, onun zamandışı, ebedi boyutunu içeren bir öykü. Bir mit, bir açıdan zamanında olmuş fakat her zaman olan bir olay olarak tasvir edilebilir. Mit, zihnin labirentini ve gizemli dünyasını betimleyen psikolojinin eski bir biçimi olarak da tanımlanmıştır.

Netsakh (İbranice, "sabır"): Kabalacı yaratılış ve vahiy mitindeki yedinci *sefirah*.

Neviim (İbranice): "Peygamberler"; İbrani İncili'nin ikinci kategorisi.

Ousia (Grekçe): Tanrı'nın, algımızın ötesinde yatan, insanlar için bilinmez olan ve İncil'de bahsi geçmeyen "töz"ü. *En Sof*tan çok farklı sayılmaz. Buna karşın kutsal metinlerde Tanrı kendisini üç *dynameis* içinde açığa çıkarmıştır: Baba, Logos ve Kutsal Ruh.

Pardes: Köken olarak "bahçe" anlamına gelen Pers sözcüğü. "Cennet"le özdeşleştirilen oldukça yüksek bir mistik evreyi belirtmek üzere kullanıldı. Sonraları *Pardes*, kabalacı kutsal metin tefsirinde, metni *Peshat* (literal), *Remez* (alegorik), *Darash* (ahlâki) ve *Sod* (mistik) anlamlara göre yorumlayan ve ilahi olana doğru ruhani bir yükselişe erişen bir yöntem halini aldı.

Pentateuch: İncil'in ilk beş kitabı (Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye) (aynı zamanda Tevrat).

Peshat (İbranice): Kabalacı *Pardes* tefsirinde kutsal metnin literal anlamı.

Pesher (İbranice, "deşifre etmek"): Kumran mezhebi ve ilk Hristiyanlar tarafından kullanılan, kutsal metnin tamamını son günler içindeki cemaatlerine atıfta bulunur biçimde gören bir tefsir biçimi.

Pistis (Yunanca): "Güven" erdemi; genellikle "inanç" olarak tercüme edildi.

Polis (Yunanca): Şehir devleti.

Rachamin (İbranice, "şefkat"): Kabalacı yaratılış ve vahiy mitindeki dördüncü *sefirah*. Kimi zamanlar *Tifereth* ("zarafet/lütuf") olarak isimlendirilir.

Remez (Ibranice, “alegori”): Kabalacı *Pardes* tefsirinde kutsal metnin ikinci algılanış biçimi.

Sefer Torah (Ibranice): Josiah zamanında yedinci yüzyıl reformcularının keşfettiği, Sina Dağı’nda Musa’ya verilen doküman olduğu iddia edilen “yasa rulosu”.

Sefirah; Sefiroth (Ibranice, “sayılandırma”): İlahi zihnin daha içsel boyutları; Tanrı’nın uzak soyutlamalar değil, dinamik potansiyeller olan nitelikleri. Kabalacı mitte on *sefiroth*, Tanrı’nın kendisini açığa çıkarışındaki on yayılım ya da evredir. On *sefiroth* şunlardan oluşur:

-“daha yüksek” üç sefiroth: *Kether Elyon*; *Hokhmah* ve *Binah*.

-“daha aşağı” yedi sefiroth: *Rachamin* / *Tifereth*, *Din*, *Hesed*, *Netsakh*, *Hod*, *Yesod* ve *Malkuth* / *Shekhinah*.

Sephardim (Ibranice): İspanya Yahudileri (*Sepharad*).

Shalom (Ibranice): Genellikle “barış” olarak tercüme edilir fakat daha doğru anlamı, “bütünlük, tamlık”tır.

Shekhinah (Ibranice): *Shakan* (çadır kurmak, çadırda yaşamak) fiilinden gelir. Dünya üzerindeki ilahi varlık. Rab-biler tarafından, bir Yahudi’nin Tanrı deneyimini tarifsiz gerçekliğin kendisinden ayırmak için kullanılan terim. Kabalacılar, *Shekhinah*’ı *sefiroth*’un geri kalanından sürgün edilmiş ve ebediyen dünya üzerinde dolanan dışil bir kişilik, onuncu *sefirah* olarak gördü.

Sinoptikler (Grekçe, “birlikte görmek”): Hemen hemen aynı İsa teolojisini ve görüşü paylaşmış olan Markos, Matta ve Luka’nın üç gospelsi.

Sod (Ibranice): Kabalacı *Pardes* tefsirinde kutsal metnin “mistik” anlamı.

Sola Scriptura (Latince): “Sadece kutsal metinler”, Protestan reformunun sloganı.

Talmud (İbranice, “öğreten çalışma”): Terim iki kutsal metni anlatmak için kullanılır: Yerusalmi; yani beşinci yüzyılın başında tamamlanmış olan Kudüs Talmud’u ve Bavli; yani altıncı yüzyılda tamamlanmış olan Babil Talmud’u. İkisi de Mişna üzerine bir *gemara* (“yorum”) biçimini almıştır.

Tana; Tannaim (İbranice, “ezberden okuyanlar, tekrarcılar”): Mişna’yı bir araya getiren âlim rabbiler.

Tanakh (İbrani kısaltması): Tevrat, Neviim ve Kethuvim’den (Yasa, Peygamberler ve Yazılar) oluşan İbrani İncili.

Tanrıdan korkan: Farklı adanmışlık derecelerine sahip, sinagogun onursal üyesi olan gayri Yahudi pagan sempatizan.

Tesniye; Tesniyeci (Grekçe, deuteronomion: “ikinci yasa”) Terim, ilk olarak, Musa’nın Tevrat’ın beşinci kitabında anlatılan Nebo Dağı’ndaki ölümünden önceki son söylemi için kullanıldı. Aynı zamanda, MÖ VII. yüzyılda Tesniye kitabını ve tarihi Samuel ile Krallar kitaplarını bir araya getiren reformcular için de kullanıldı.

Theoria (Yunanca): Tefekkür, derin düşünme.

Tikkun (İbranice): *Shekhinah*’ın, geri kalan *sefiroth*’la, Yahudilerin yurtlarıyla, dünyanın doğru konumuyla ve kutsal metnin esas maneviyatı ve zarafetiyle “birleşmesi”. *Tikkun*, Yahudiler tarafından Tevrat’ın adanmışlık içinde takip edilmesi, *Pardes* tefsiri ve kabalacı ritüeller aracılığıyla etkilenebilir.

Torah (Ibranice): Genellikle basitçe “yasa” olarak tercüme edilir. Öğretmek ya da rehberlik etmek anlamına gelen bir fiilden türemiştir. Incil’de *Torah*, Tanrı’nın dünyadaki rehberliği ve bunu biçimlendirmek için kullandığı sözleri içerir. Böylece *Torah*, genellikle Tanrı’nın yasasının yanında ilgisi ve korumasını açığa çıkaran anlatılardan oluşan Incil’in ilk beş kitabına atfen kullanılır. *Torah*, sonraları Tanrı’nın Bilgeliğiyle (*Hokhmah*) ve dünyayı var eden Söz’le ilişkilendirildi: Böylece en yüksek bilgi ve aşkın iyilikle eşanlamlı hale geldi.

Ulûhiyet: İlahiliğin kaynağı; ilahi olanın gizli kökü; *En Sof*.

Yayılım: Gerçekliğin çeşitli derecelerinin Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların Tanrı’yla özdeşleştirdiği tek ve ilkel bir kaynaktan dağıldığı süreç. Kimileri yayılım metaforunu, *ex nihilo* yaratılıştan ziyade yaşamın köklerini tasvir etmek amacıyla kullanmayı tercih etti. Zamanda belirli bir an içinde, her şeyin aniden yaratılışı.

Yesod (Ibranice, “denge”): Kabalacı yaratılış ve vahiy mitinde dokuzuncu *sefirah*.

Yeşiva, Yeşivot (Ibranice): *Shivah* (“oturmak”) anlamındaki fiilden gelir. Çalışma evi; Yahudilerin Tevrat’ı ve Talmud’u inceleyebileceği, bir sinagoga bağlı bir dizi oda.

Zeir Anpin (Ibranice, “Sabırsız Olan”): Lurianik kabala’da, altı daha aşağı *sefiroth*’tan oluşan, İbrani Incili’nde açığa

çıkan Tanrı. *Din*, “damarların parçalanması”ndan sonra baskın hale geldiği ve *hesed* ile dengelendiği için, kutsal metinde Tanrı genellikle öfkeli, hatta şiddetli görünürdü. *Zeir Anpin*, *Shekhinah*’tan ayrıldığı için, artık hatasız bir biçimde erildi.

Zimzum (İbranice, “geri çekilme”): Lurianik kabala’da, *En Sof*’un yaratılış sürecinin başında, kozmos için yer açmak adına kendi içine çekilip daralışını içeren süreç.