

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>

WERNER G. JEANROND

teolojik Hermenötik



Teolojik Hermenötik

WERNER G. JEANROND

Teolojik hermenötik, Tanrı kelamının tarihle olan ilişkisi, Tanrı kelamının bize ulaşmasında vahyin ya da tarihsel hadiselerin aracılık yapıp yapamayacağı meselesi gibi konularla ilgili olan bir disiplindir.

Yahudi-Hristiyan geleneğinin oluşumunda büyük bir rol oynayan hermenötik tartışmaların kökeni, Yunan mitolojileri hakkındaki felsefi ve teolojik yorumlara dayanır. Bununla birlikte, Hristiyanlığın başlangıcından itibaren teolojinin felsefeyi kendi bünyesine dahil etmesinden dolayı, teolojik tartışmalardan bağımsız olarak felsefi hermenötik gelişmemiştir. Diğer taraftan Aydınlanma felsefesiyle birlikte ortaya çıkan tarihsel eleştiri yöntemleri, modern Hermenötüğün ilk adımları olarak görünürken, artık felsefi hermenötikten bağımsız bir teolojik hermenötüğün varlığının söz konusu olamayacağı anlayışı kabul görmektedir.

Bununla birlikte acaba antik hermenötik ve modern hermenötik arasında bir süreklilikten mi yoksa kopuştan mı söz edilmelidir? Werner Jeanrond bize bu konuda son derece aydınlatıcı bir argüman sunar. Jeanrond, adına eleştirel hermenötik dediği yöntemin, hermenötüğün bütün tarihi boyunca tutarlı bir yol izlediğini iddia eder. Bu bakımdan elinizdeki eser, klasik hermenötüğün eleştiri öncesi bir çağa ait olduğu iddiasını çökertmekte ve eleştiri öncesi-eleştiri sonrası gibi kategorilerin hatalı olduğunu savunmaktadır. Diğer taraftan Jeanrond, hermenötüğün teolojik anlayışın bütünü üzerinde egemenlik kurabilecek kadar abartılmaması gerektiğini düşünür. Ona göre, hermenötik, sadece Tanrı ve beşeri gelenek arasındaki ilişkiyi anlayabilmemiz konusunda bize yardımcı olabilir. Bir başka deyişle elinizdeki eserin gayesi, hermenötüğün, özellikle ilahiyatçıların ufkunu genişletmeye yarayan bir disiplin olarak anlaşılması gerektiğini göstermektir.



ISBN 975-355-653-5



İZ YAYINCILIK 510

İNCELEME ARAŞTIRMA DİZİSİ

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

Teolojik Hermenötik

WERNER G. JEANROND

© Macmillan Publishers Limited, 1991

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2007

İZ YAYINCILIK: 510

İnceleme araştırma dizisi: 161

ISBN 975-355-653-5

İstanbul, 2007

Çatalçeşme Sokakı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul

telefon: (212) 5207210

faks: (212) 5115791

www.izyayincilik.com

e-posta: bilgi@izyayincilik.com

kapak resmi:

St. Bernard'ı yazarken gösteren illüstrasyon

University of Oxford, Bodleian Library, MS. 385 fol. 41v

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Şenyıldız Matbaası; Gümüşsuyu Caddesi No:3 Topkapı-İstanbul

WERNER G. JEANROND

Teolojik Hermenötik

Gelişimi ve Önemi

İngilizceden Çeviren:
Emir Kuşçu



WERNER G. JEANROND; 2 Mart 1955'te Almanya'nın Saarland eyaletinin başkenti Saarbrücken'de doğdu. Saarbrücken Üniversitesi Katolik İlahiyatı Enstitüsü'nde araştırma görevlisi olarak bulunduğu 1977-79 yıllarında aynı üniversitede İlahiyat, Alman Dili ve Edebiyatı ve Eğitim Bilimi alanlarında yüksek lisansını tamamladı. 1981 yılında araştırma görevlisi olarak gittiği Chicago Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde doktorasını verdi (1984). 1991-1994 yılları arasında Dublin'deki Trinity College'da çeşitli görevler üstlenen yazar 1994 yılında İsveç'teki Lund Üniversitesi'nde Sistematik İlahiyat Profesörü oldu. Bu tarihten 1999'a kadar Sistematik İlahiyat ve Din Felsefesi Bölüm Başkanlığını yürüttü. Halen 2006 yılında devraldığı İlahiyat Fakültesi Dekanlığı görevini sürdürmektedir. Almanca ve İngilizcenin yanı sıra Fransızca, İsveççe, İspanyolca, Latince, Grekçe ve İbranice bilen yazar evli ve biri oğlan biri kız iki çocuk babasıdır.

Eserleri:

- Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens: Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, 1986.
- Theological Hermeneutics: Development and Significance: Studies in Literature and Religion*, 1991.
- Call and Response: The Challenge of Christian Life*, 1995.
- Guds närvaro: Teologiska reflexioner I*, 1998.
- Gudstro: Teologiska reflexioner II*, 2001.
- Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*, ed., Jennifer L. Rike ile birlikte, 1991.
- Why Theology?*, ed., Claude Geffré ile birlikte, 1994.
- Who Do You Say I Am?*, ed., Christoph Theobald ile birlikte, 1997.
- Ljus av ljus: Läsning av en kristen bekännelse*, Ola Sigurdson vd. ile birlikte, 1998.
- God: Experience and Mystery*, ed., Christoph Theobald ile birlikte, 2001.
- Religious Education of Boys and Girls*, ed., Lisa Sowle Cahill ile birlikte, 2002.
- Öppningar: En Bok om Bibeln*, Anne-Louise Eriksson, Cristina Grenholm, Johnny Jonsson ve Fredrik Lindström ile birlikte, 2004.
- The Concept of God in Global Dialogue*, ed., Aasulv Lande ile birlikte, 2005.
- Recognising the Margins: Essays in Honour of Seán V. Freyne*, Andrew D. H. Mayes ile birlikte, 2006.

Betty'e

İçindekiler

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ	11
PREFACE TO THE TURKISH EDITION	15
ÖNSÖZ	19

I. HERMENÖTİĞİN AMACI

1. HERMENÖTİĞE DUYULAN İHTİYAÇ	25
2. HERMENÖTİĞİN DİSİPLİNERARASI TABİATİ	28
3. HERMENÖTİK DAİRE	31
4. METİNLER VE OKUMALAR	32
5. ÖZEL YA DA GENEL HERMENÖTİK	34
a. Sözlü ve Sözlü Olmayan İletişim	34
b. Teolojik ve Edebi Hermenötik	34
6. YORUMDA YÖNTEM MESELESİ	36
7. TEOLOJİK BİR MESELE OLARAK BİBLİKAL YORUM	37
8. ARAŞTIRMAMIZIN PLANI	38

II. TEOLOJİK HERMENÖTİĞİN GELİŞİMİ (I): BAŞLANGICINDAN AYDINLANMA'YA

GİRİŞ	41
1. BATI HERMENÖTİĞİNİN GELİŞİMİ ÜZERİNDE KLASİK YUNAN EDEBİYAT NAZARİYESİNİN VE FELSEFENİN ETKİSİ	42
2. BİBLİKAL YORUMUN YAHUDİ HİRİSTİYAN NAZARİYELERİ	45
a. Yahudi Hermenötöğü - Kitap-Arsivi - https://rantey.org	45
b. İlk Dönem Hristiyan Hermenötöğü	48

c. Augustine'nin Hermenötiği	54
d. Ortaçağ Hermenötiği	59
e. Hermenötik ve Hristiyan İlahiyatın Reformu	64
f. Roma Katoliğinde ve Protestan Ortodokside Hermenötik	71
g. Aydınlanma Çağında Teolojik Hermenötik	76
3. SONUÇ	80

III. FELSEFİ HERMÖNÖTİĞİN GELİŞİMİ: SCHLEIERMACHER'DEN RICOEUR'A

GİRİŞ	85
1. SCHLEIERMACHER'İN HERMENÖTİK REFORMU	85
a. Schleiermacher'ın Felsefi Hermenötiğe Yaklaşımı	86
b. Schleiermacher'ın Teolojik Hermenötiği Tartışması	91
c. Hermenötiğin Gelişimi Üzerinde Schleiermacher'ın Etkisi	93
2. HERMENÖTİK VE BEŞERİ BİLİMLERİN KİMLİĞİ: WILHELM DILTHEY	94
a. Beşeri Bilimler İçin Hermenötiğin Temel İşlevi	94
b. Hermenötik Üzerine Dilthey ve Schleiermacher	97
c. Dilthey'in Hermenötiğinin Meselesi ve Önemi	98
3. FELSEFİ HERMENÖTİKTEN HERMENÖTİK FELSEFEYE: MARTIN HEIDEGGER	102
a. Fenomenolojik Hareket ve Heidegger	103
i. Edmund Husserl'in Fenomenolojik Programı	103
ii. Heidegger'in Hermenötiksel Fenomenolojisi	106
b. Hermenötik Üzerine Heidegger'in Düşünümleri	107
c. Heidegger'in Dile Dönüşü	109
d. Heidegger'in Hermenötik Felsefesinin Önemi	110
4. HAKİKAT YA DA YÖNTEM: HANS GEORGE GADAMER'İN HERMENÖTİĞİ	112
a. Beşeri Çaba Olarak Anlama	112
b. Yorum ve İdeoloji Meselesi: Jürgen Habermas'ın Gadamer'in Hermenötiğine Eleştirisi	115
c. Yeterli bir Anlama Ölçütüne Duyulan İhtiyaç	117
5. YENİDEN ELDE ETME VE ŞÜPHE: PAUL RICOEUR'UN FELSEFİ HERMENÖTİĞİ	119
a. Anlama ve Açıklama	120
b. Yorumların Çatışması	125
c. Ricoeur'un Hermenötiğinde Varoluşsal ve Teolojik Boyutlar	127
6. SONUÇ	129

IV. YAZILI METİN

GİRİŞ	133
1. YAZI	135
2. BİR METİN NEDİR?	140
3. METİN ÜRETİMDE TÜR VE ÜSLUP	143
a. Tür	143
b. Üslup	146
4. METİNSEL STRATEJİLER	148
5. SONUÇ	150

V. OKUMANIN DÖNÜŞTÜRÜCÜ GÜCÜ

GİRİŞ	153
1 METİN VE OKUMA DİYALEKTİĞİ	153
2. ÇAĞDAŞ OKUMA NAZARİYELERİ TAYFI	155
a. Okumada Determinizm ve Rölativizm	155
b. Estetik Etki Nazariyesi ve Okur-Cevap Eleştiriciliği	159
c. Yapısalcılık, Post-Yapısalcılık ve Formalizm	161
d. Sosyo-Politik, Psikolojik ve Kültürel Etkinlik Olarak Okuma	169
e. Varoluşsal Etkinlik Olarak Okuma	176
3. METİN-YORUM: YÖNTEMSEL BİR ÖNERİ	178
a. Hareket-Noktası Meselesi	178
b. Metin-Yorumun Boyutları	180
c. Okuma Etiğine Doğru	183
4. SONUÇ: FELSEFİ VE TEOLOJİK HERMENÖTLER	185

VI. TEOLOJİK HERMENÖTİĞİN GELİŞİMİ (II):

GİRİŞ	191
1. TEOLOJİK HERMENÖTİKTE TARİHSELÇİLİĞİ AŞMAK	193
a. Tarihsel Bilincin Biblikalı Yorumu Meydan Okuması	193
b. Teolojik Hermenötüğün bir Yönü olarak Tarihsel Eleştiricilik	197
2. TEOLOJİK HERMENÖTİK ÜZERİNDE	
BARTH-BULTMANN TARTIŞMASI	199
a. Barth'a Göre Teolojik Hermenötik	200
b. Barth'ın Hermenötüğü Ne Kadar Eleştirel?	208
c. Bultmann'a Göre Teolojik Hermenötik	214
d. Yeni Ahit'i Mitolojiden Arındırma Programı	220

e. Teolojik Hermenötiğe Bultmann'ın Katkısını Değerlendirmek	223
f. Hermenötik Üzerine Barth-Bultmann Tartışması Hakkındaki Münakaşamızdan Sonuçlar	226
3. YENİ HERMENÖTİK	227
a. Barth ve Bultmann'ın Ötesinde	227
b. Daha Sonraki Heidegger ve Teolojik Hermenötik: Ernst Fuchs	229
c. Gerhard Ebeling'in Teolojik Hermenötiği	234
i. İlahiyatın Hermenötik Tabiatı	234
ii. Ebeling'in Hermenötiği Ne Kadar Eleştirel?	237
4. SONUÇ	239
 VII. TEOLOJİK HERMENÖTİĞİN GELİŞİMİ (III): HERMENÖTİK VE HİRİSTİYAN KİMLİĞİ	
GİRİŞ	243
1. BUGÜNÜN İLAHİYATINDA HERMENÖTİK PARADİGMALAR	244
2. HİRİSTİYAN GELENEĞİNİ YORUMLAMAK	251
3. GELENEĞİN FORMALİZASYONU	254
a. Ortodoksi Ölçütünü Araştırmak	254
b. Ortodoksi Müdafaası	257
i. Kutsal Kitap ve Gelenek	257
ii. Kutsal Kitap versus Gelenek	259
4. HİRİSTİYAN GELENEĞİ VE ELEŞTİREL HERMENÖTİK	261
a. Eleştirel bir İlahiyata Duyulan İhtiyaç	261
b. Eleştirel bir Hermenötiğe Duyulan İhtiyaç	264
c. Hıristiyan Geleneginin Özünde Çoğulluk ve Belirsizlik	267
d. Geleneg'e Rağmen Gelenek	268
5. SONUÇ: İLAHİYAT İÇİN HERMENÖTİĞİN ÖNEMİ	273
BİBLİYOGRAFYA	275
İNDEKS	281

Türkçe Baskıya Önsöz

Ne zaman bir türün metinlerini, sanat, müzik, hukuk eserlerini, kültürel normlarımızı, kendimizi, komşularımızı, dünyamızı, Tanrı'yı anlamayı denersek, hermenötiği uygularız. Hermenötik, anlama nazariyesi anlamına gelmektedir. Geleneksel anlamda, hermenötik, metinleri anlama sanatı olarak anlaşıldı. Bu nedenle önemli ve normatif metinlerin özel bir koleksiyonunu kabul eden dini gelenekler ve kültürler zaruri olarak hermenötikle meşgul oldular.

Batı'da çoğu kimse hermenötiği Aydınlanma'nın ürünü olarak düşünmesine rağmen, hermenötik, çok daha uzun bir tarihe ve gelişim sürecine sahiptir. Aydınlanma'nın, eleştirel hermenötik düşünümün yeni bir dalgasına yol açtığı doğrudur. Fakat hermenötiği sadece Aydınlanma düşüncesiyle özdeşleştirmek yanıltıcı olur. Klasik Yunan kültüründe, Yahudilikte, Hristiyan ilahiyatında ve İslami tefekkürde farklı hermenötik modeller dikkate alındı ve normatif metinlere birkaç farklı yaklaşım geliştirildi. Bu, hermenötiğin gelişimiyle ilgili değerlendirmeme niçin Aydınlanma'yla değil de Yunan ve Biblikal hermenötikle başladığımı açıklamaktadır.

Her şeye rağmen, bu eserdeki esas gayem, sistematik olduğu kadar tarihsel değildir. Eleştirel ve öz eleştirel bir ilahiyat için hermenötik temelleri dikkate almak üzere din, felsefe ve edebiyatta hermenötik modellerin gelişimini tartış-

mayı arzulamaktayım. Kitab-ı Mukaddes'in her yorumcusunun -bilinçli ya da bilinçsiz olarak- hermenötik temeller üzerinde hareket ettiği olgusu, (kutsal kitap) yorumu praksişi ve yorum nazariyesi arasındaki yakın ilişkiye işaret etmektedir. Hem biblikal metinleri yorumlamanın somut praksişi hem de böyle yorum edimlerine olan teolojik ilgiler, ilahiyatta hermenötiğin sarıh bir incelemesini talep etmektedir ve göreceğimiz gibi, bugün hermenötik mütalaamızda mevcut olan böyle büyük zengin bir düşünüm vardır.

Doğal olarak, teolojik hermenötiğin gelişimini ve önemini tartışma noktasındaki her çaba, kendinde hermenötik bir teşebbüstür. Ben, ilahiyat açısından hermenötiğin gelişimini ve önemini "anlamayı" deniyorum. İyi bir hermenöt, kendi ufuk ve sınırlamalarının farkında olmaya çalışır. Hermenötiksel gelişim ve önem hakkındaki değerlendirmeme yüklenen belirli sınırlamalar vardır: Tek fakat hâlâ okunabilir bir seste (volume) hermenötik geleneği tartışma hırsı, özel düşünürlerin, geleneklerin ve periyotların daha ayrıntılı bir tartışmasının zararına hermenötiğin bütün gelişimine bilinçli bir odaklanma. Yine de ummaktayım ki, bazı önemli düşünürlerin ve onların entelektüel bağlamlarının önemli boyutlarını tartışma noktasındaki çabalarım -hermenötik düşüncenin bütün gelişimi üzerindeki etkilerinin olduğu kadar- bu eserin okurları tarafından zahmete değer olarak dikkate alınır.

Bu eserin, genel hermenötik düşüncenin ve özel Hristiyan hermenötik praksisin etkileşimiyle çokça ilgili olmasından, ve şimdi de Türkçe tercümesinin yayımlanmasından dolayı büyük bir onur ve memnuniyet duymaktayım. Hermenötiğin kültürler, diller ve dinler arası boyutları, bu nedenle, fevkalade bir dikkat görmektedir. Bir metni diğer bir dile tercüme etme, kendinde hermenötik bir çabadır. Üstelik herhangi bir tercüme, hem mütercime hem de okura bir anlama edimi için dilin zaruriyetini fark ettirir. İnsanlar olarak bizlere ulaşılabilir olan gerçekliğe lengüistik olmayan hiçbir geçiş yoktur. Ve lengüistik ifadelerimizin hepsi, her zaman zaten yorumlar-

dır. Öznelliğimiz, dünya görüşlerimiz, dini inançlarımız, tecrübelerimiz ve anlama çabalarımızın hepsi dilin arabuluculuğuyla gerçekleşir. Bu bakımdan, hermenötik bir nazariye, genelde dilin ve özelde metinsel iletişimin nasıl işlediği üzerine büyük oranda hermenötik bir düşünöme ihtiyaç duyar.

Hermenötik, köprü kuran bir temrindir. O, her zaman iki alem arasındaki, -bilinen ve bilinmeyen, kişinin kendi ufku ve yeninin ufku arasındaki, bildiğimize inandığımız ve bize yabancı olarak kavradığımız şey arasındaki- buluşmayla ilgilidir. Bu bakımdan hermenötik, her zaman ötekiyi konu edinmektedir. Yeni, yabancı ötekiyle bu *Auseinandersetzung*'ta, hermenötik anlamda bilinçli bir yorumcuya, kendini yeni gözlerle görme fırsatı sunulmaktadır. Ötekini anlamak isteyen herkes, kendini yeniden anlamak için kendisine meydan okunmasını göze alır. Bu anlamda, hermenötik tehlikeli bir sanattır. Ötekilikle nasıl karşılaşılması gerektiği konusundaki düşünce, otomatik biçimde "öteki olarak kendisi" (Paul Ricoeur) hakkındaki düşünmeyi ima etmektedir. Bu nedenle ulaşılabilir hiçbir hermenötik kısa yol yoktur. Ötekini anlamak istersek, kendi öz anlamamızı riske atmalıyız. Tanrı'nın inayetini ve mevcudiyetinin daha fazlasını öğrenmek istersek, kendi öznelliğimizin, imkanlarımızın ve sınırlamalarımızın heyecan uyandıran bir yeni mütalaası için hazırlanmalıyız. Bu, antik zamanlarda, Aydınlanma düşüncesinde ve postmodern ve küreselleşmiş kültürel bağlamlarda böyle olmaktadır. Düşünen hiçbir insan, hermenötik riskten korunamaz.

Yine de hermenötik sadece bize bireysel yorum taleplerini fark ettirmez. Ayrıca, bu, zaruri olarak yorum çoğulculuğunun biçimlendirdiği, yorumsal topluluklar için gerekli olan ihtiyaca dikkatimizi çekmektedir. Hiç kimse yorumsal geleceğin dışında yorum yapmaz. Bu bakımdan, hermenötik nazariye, bireysel yorumcularla bunların anlama konusundaki dinamik gelenekleri arasındaki diyalektik ilişki üzerine düşünme konusunda bize yardım edebilir. Üstelik küreselleşmiş dünyamızda, farklı yorumsal geleneklerin buluşması,

kendi yorum ufuklarımız ve modellerimiz üzerinde daha da derinlikli olarak düşünme konusunda bize bir fırsat vermektedir. Bu yüzden hermenötik olarak konuşmak gerekirse, bugün zengin hermenötik geleneklerin, yorumsal tecessüs, karşılıklı saygı, ve ötekine yönelik hakiki samimiyet ruhunda buluşabildikleri günümüzde yaşıyor olmak bir ayrıcalıktır.

İz Yayıncılık'ın fikirlerimi, Türkiye'nin zengin hermenötik bağlamına ulaştırmaya karar vermesinden ötürü hem minnettar hem de memnunum. Eserime gösterdiği hermenötik ilgisinden ve kendisinin cömert köprü kuran etkinliğinden dolayı mütercim Emir Kuşcu'ya çokça minnettarım. Hermenötik düşünümün, dinî gelenekler arasında, farklı entelektüel disiplinler arasında ve bütün iyi niyetli insanlar arasında daha iyi bir anlamaya katkı sağlayabilmesi benim samimi umumdur.

Lund, İsveç, 24 Ekim 2006
Werner G. Jeanrond

Preface to the Turkish Edition

Whenever we try to understand texts of any kind, works of art, music, laws and cultural norms ourselves, our neighbours, our world, God, we are practicing hermeneutics. Hermeneutics means theory of understanding. Traditionally, hermeneutics was understood as the art of understanding texts. Religious traditions and cultures acknowledging a special collection of significant and normative texts have thus been necessarily engaged in hermeneutics.

Although many people in the west consider hermeneutics to be a product of the Enlightenment, hermeneutics looks back on a much longer history and development. It is true that the Enlightenment gave rise to a new wave of critical hermeneutical reflection. But it would be misleading to identify hermeneutics only with Enlightenment thinking. In classical Greek culture, in Judaism, in Christian theology, and in Islamic thinking different hermeneutical models have been considered and a number of approaches to normative texts have been developed. Enlightenment hermeneutics owes much to all of these traditions. That is why my account of the development of hermeneutics does not begin with the Enlightenment, but with Greek and biblical hermeneutics.

My chief aim in this book, however, is not so much historical as systematic. I wish to discuss the development of hermeneutical models in religion, philosophy, and literature in order to consider the hermeneutical foundations for a critical and self-critical theology. The fact that every interpreter of the Bible – consciously or not – acts on hermeneutical foundations, points to the intimate relationship between exegetical praxis and interpretation theory. Both the concrete praxis of interpreting the biblical texts and the theological interests in such acts of interpretation demand the explicit study of hermeneutics in theology, and, as we are going to see, there is a great wealth of such reflection available for our hermeneutical consideration today.

Naturally, any effort to discuss the development and significance of theological hermeneutics is in itself a hermeneutical enterprise. I try to “understand” the development and significance of hermeneutics for theology. Any good hermeneut must seek to become aware of his or her horizon and limitations. There are definite limitations imposed on my account of the hermeneutical development and significance: the ambition to discuss the hermeneutical tradition in a single though still readable volume, and the conscious focus on the overall development of hermeneutics to the detriment of a more detailed discussion of particular thinkers, traditions, and periods. But there is also the limitation of my own competence. I cannot claim to master all the different aspects of any epoch or particular tradition with regard to hermeneutical development. Nevertheless I hope that my efforts to discuss important dimensions of some significant thinkers and their intellectual contexts as well as their impact on the overall development of hermeneutical thinking may be considered worthwhile by the readers of this book.

I am very much honoured and pleased that this book, that is so much concerned with the interplay of general hermeneutical thinking and particular Christian hermeneutical praxis,

is now appearing in a Turkish edition. The inter-cultural, inter-linguistic and inter-religious dimensions of hermeneutics are thus receiving admirable attention. Translating a text into another language is a hermeneutical art in itself. Moreover, any translation makes both translator and reader aware of the necessity of language for any act of understanding. There is no non-linguistic access to reality available to us human beings. And all of our linguistic expressions are always already interpretations. Our subjectivity, our world-views, our religious beliefs, all of our experiences and all of our efforts to understand are mediated through language. Therefore, any hermeneutical theory requires a great amount of reflection upon how language in general and textual communication in particular works.

Hermeneutics is a bridge-building exercise: It has always been concerned with the meeting between two realms: between the known and the unknown, between one's own horizon and the horizon of the new, between what we believe we know and what we perceive to be foreign to us. In this respect, hermeneutics has always been dealing with otherness. In this *Auseinandersetzung* with the new, the foreign, the other, the hermeneutically conscious interpreter has been presented with an opportunity to see himself or herself with new eyes. Everybody who wishes to understand the other, risks to be challenged to understand himself or herself afresh. In this sense, hermeneutics is a dangerous art. Thinking about how to meet otherness implies automatically thinking about "one-self as other" (P. Ricœur). Therefore, there are no hermeneutical shortcuts available. If I do wish to understand the other, I must risk my own self-understanding. If I do wish to understand more of God's glory and presence, I must be prepared for a dramatic reconsideration of my own subjectivity, possibilities and limitations. This has been so in ancient times, in Enlightenment thinking and in post-modern and globalised cultural contexts. No thinking human being can be spared the hermeneutical risk.

However, hermeneutics does not only make us aware of the individual demands of interpretation. It also draws our attention to the need for interpretative communities where the necessarily pluralism of interpretation takes shape. Nobody interprets outside of any interpretative tradition. In this respect, hermeneutical theory might be able to help us to reflect upon the dialectical relationship between individual interpreters and their dynamic traditions of understanding. Moreover, the meeting of different interpretative traditions in our globalising world grants us an opportunity to reflect even more deeply on our own particular horizons and patterns of interpretation. Hence, hermeneutically speaking, it is a privilege to be alive today when rich hermeneutical traditions can meet in a spirit of interpretative curiosity, mutual respect and genuine openness to otherness.

I am both grateful and delighted that Iz Yayincilik (Publishers) in Istanbul have decided to make my hermeneutical thoughts available to the rich hermeneutical context of Turkey. I am very obliged to the translator Emir Kuscü for his hermeneutical engagement with my work and his generous bridge-building activity. It is my sincere hope that hermeneutical reflection may contribute to a better understanding between religious traditions, between different intellectual disciplines, and between all people of good will.

Lund, Sweden, 24 October 2006

Werner G. Jeanrond

Önsöz

Hermenötik meselelere duyulan ilgi, sadece ilahiyatta değil, bütün beşeri bilimlerde artmaktadır. Bu trendin güzel bir örneği, son zamanlarda yayımlanmış olan pek çok *hermenötik okurları* tarafından sağlanır. Çoğunun kendi hermenötleri tarafından metinlere değerli takdimler sunmalarına rağmen, bu özet takdim yazıları, hermenötik nazariyenin gelişiminin ve alanının daha tutarlı bir tartışmasına duyulan ihtiyacı karşılar. Üstelik dikkatimizi çeken bu koleksiyonların tamamı, Aydınlanma'dan beri hermenötiğin gelişimiyle kendilerini sınırlar. Aydınlanma öncesi metin-yorum nazariyeleri yorum nazariyeleri üzerindeki eklesyal ve diğer 'harici' etkiler tarafından gölgelenirken, sadece Aydınlanma sonrası hermenötiğin, 'eleştirel' düşünüm sunduğu dikkate alınabildiği konusunda genellikle sahip olunan kanaat açısından anlaşılabilir. Üstelik, sadece Aydınlanmadan beri hermenötik düşünümün kendini teolojik ilgiler alanından özgürleştirebildiği çoğu kez vurgulanmaktadır.

Bu eserde, disiplinin Yunanlı başlangıcından beri hermenötiğin gelişimini tartışmaya çalışarak, modern hermenötiğin üzerindeki bu dışlayıcı vurguyu aşmaya çalışacağız. Aydınlanmadan önce hermenötik düşünüm güya "eleştiri öncesi çağ" a ait olmasına rağmen, bugün hâlâ bize öğretecek çok şeye sahip olduğunu kanıtlanmak istenmektedir. Fakat bu eser-

deki esas ilgim, eleştirel bir ilahiyatın hermenötik temellerini tartışmaktır. Bu tartışma, genelde tarihsel bir yolu izler, çağ-daş sistematik ilgilerce sevk edilir.

Bu eser, biblikal yorumun bir tarihini değil, fakat hermenötüğün gelişimi hakkındaki bir tartışmayı sunar. Farkında olsun ya da olmasın, her yorumcunun hermenötik temeller üzerinde hareket ettiği olgusu, yorumsal praksis ve yorum nazariyesi arasındaki üstü kapalı ilişkiye işaret eder. Hem biblikal yorum praksişi hem de yorumun bu edimlerine ilgi duyan teolojik ilgi, ilahiyatta hermenötüğün açık bir incelemesini talep eder, ve göreceğimiz gibi, bugün kendi hermenötik düşünümümüz için, böyle elde edilebilir bir düşünümün büyük bir mirası vardır.

Doğal olarak, teolojik hermenötüğün gelişimini tartışma çabası, kendinde hermenötik bir çabadır. Teolojik hermenötüğün gelişimini ve önemini 'anlamaya' çalışacağım. İyi bir hermenöt, kendi sınırlarının farkında olmaya çabalamalıdır. Böyle bir çaba üzerine empoze edilen pek çok sınır vardır. Tek fakat hâlâ okunabilir bir ses içinde hermenötik geleneği tartışma hevesi ve bilinç, kendi yazarları ve dönemlerinin daha ayrıntılı bir tartışmasının zararına hermenötüğün bütün gelişimi üzerine odaklanır. Fakat yapabileceklerimin de bir sınırı var. Hermenötik gelişiminin herhangi bir çağının bütün farklı yönlerine hükmetmeyi iddia edemem. Yine de, hermenötik düşüncenin bütün gelişimi üzerindeki vurgular kadar, kendi hermenötlerinin ve bağlamlarının önemli boyutlarını aydınlatma çabamun ve bu eserin okurları tarafından yararlı olarak düşünülmesini ummaktayım.

Bu eser, esas olarak, teolojik hermenötüğün öğrencileri ve bu disipline ilgi duyan kişiler için yazıldı. Fakat eserin genelde hermenötiğe bir giriş olarak da hizmet edebilmesi için, eserde bu konuyla ilgili materyaller sunmaya çalıştım. Bu yüzden, edebiyat nazariyesine ve felsefeye ilgi duyan okurlar, bunu kendi yöntemsel tartışmaları için yararlı bulabilirler.

SCM yayınevinin bu eseri yayımlamaya ve bu nedenle onun kendisi için yazıldığı okura onu daha elde edilebilir kıl-

maya karar verdiğinden dolayı çok memnunum. SCM yayınevinin yönetici direktörü Dr. John Bowden'a bu esere gösterdiği ilgiden ve teolojik çalışmama verdiği destek ve teşvikten dolayı teşekkür etmek istiyorum.

Bazı tipografik yanlışları bu yeni edisyon için tashih ettim. Dikkatimi bu yanlışlara çeken bu eserin okurlarına ve eleştirmenlerine minnettarım.

Werner G. Jeanrond
Dublin, 1 Ocak 1994

I.

HERMENÖTİĞİN AMACI

1. HERMENÖTİĞE DUYULAN İHTİYAÇ

Hermenötikle, yorum nazariyesini kastediyoruz. Sözcük, mitolojide Tanrı'nın habercisi olan Hermes'e bir atıf yapar. Hermes'in görevi, tanrıların eylemlerini ve planlarını insanlara izah etmektir. Böylece, tanrısal alanla beşeri alan arasında bir köprü kurdu. Benzer bir biçimde hermenötik, iki alanın, bir taraftan bir metnin ya da bir eserin ve diğer taraftan onu anlamak isteyen kişinin arasındaki ilişkiyle ilgilendi. Fakat böyle bir izah neden zaruridir? Önümüzdeki metinleri ya da sanat eserlerini her zaman anlayamaz mıyız? Hermenötiğin çözmek istediği mesele nerededir?

İkinci bir defa bir kitabı okumanın tuhaf tecrübesini hatırladığımızda, hermenötik mesele bize daha açık olur. Böyle bir yeniden okuma çoğu kez, metnin yeni bir alınılanmasına açıktır. Metinde yeni bir şeyi, farklı bir şeyi keşfederiz ve şimdi kitabı farklı gözlerle gördüğümüzü söyleriz. Fakat açıkçası, gördüğümüz aynı kitaptır ana farklılık gözlerimiz sayesinde mümkün olmuştur. Öyleyse fark nerededir? Ne değişmiştir? Perspektifimiz değişmiştir; bu bir metni ya da bir sanat eserini görme tarzımızdır. Bizim durumumuzda, kitabı görme tarzımız, başlangıçtaki okumamızdan beri değişmiştir. O, köklü bir biçimde değişmemiş olabilir, fakat yine de metni

farklı bir biçimde görürüz. Bu tecrübe bize, önümüzdeki kağıtta bir dizi tutarlı özdeş işaretleri deşifre etmenin otomatik ve sorunsal olmayan temrini olmadığını öğretir. Dahası, metin-anlama her zaman söz konusu metni yeniden yaratmaya faal katılımımızı gerektirir. O, gerçekliğimizden metne ödünç vermemizi ister ki böylece, o bizim için gerçek olabilsin.

O halde, anlama bu iki gerçeklik karşılaştığında gerçekleşmektedir: okurun gerçekliği, metnin gerçekliği.

Ayrıca bir metni yeniden okuma tecrübesi, bizim bir metni asla nesnel ya da yansız olarak okuyamayacağımızı göstermektedir. Biz her zaman okuyoruz ve bu, bir metnin bizim için gerçek olmasına izin verdiğimiz gerçek özel perspektiflerimizin tatbikatı aracılığıyla mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Fakat hepimiz biliyoruz ki perspektiflerimiz sınırlıdır. Hiçbir okur, sınırsız bir perspektife sahip değildir. Hermes, bize bir metnin, nihai ve otoriteriyen anlamını açıklama noktasında emrimiz altında olmadığından, nasıl anladığımız, ne kadar anladığımız ve hangi faktörlerin anlayışımızı koşullandırdığı üzerine kendi kendimize düşünmemiz gerekmektedir. Bu düşünüm, hermenötiğin işidir.

Hermenötiği, yorum nazariyesi olarak tanımladım. Pek çok insan için, anlama ve yorum aynı şeydir. Fakat bu eserde, yorumun, onun bir boyutu olan anlamayı ihtiva eden şemsiye kavram olarak kullanılabileceğini önermek isterim.¹ O halde hermenötik, yorum nazariyesi, bir anlama nazariyesinden daha fazlasıdır. Bu fark, daha ayrıntılı olarak aşağıda izah edilecektir fakat başlangıçta okuru, ona karşı uyarmak isterim.

Elbette çoğu insan, yorumsal etkinliklerinin imaları, boyutları ve koşulları hakkında hiç zahmete girmeksizin metinleri yorumlamaktadır. Hatta bazı okuma durumları, hermenötik araştırmalar için bize zaman ve alan bırakır. Örneğin

1 Ayrıca bkz. benim eserim olan *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, tr. Thomas J. Wilson (Dublin: Gill and Macmillan ve New York: Crossroad, 1989), s. 68. Burada bu terminoloji daha ayrıntılı olarak takdim ettim ve savundum.

bir bot yolculuğu esnasında, acil bir durumla karşılaştığınızda ve can yeleğini kapmak için uzandığınızda muhtemelen, bu hayat kurtarma aletine iliştirilen yönergeleri okuma ediminizin imaları üzerinde derin bir düşünümle meşgul olmazsınız. Daha çok siz, bu yönergelerin, sizi ivedilikle ve belirsiz olmayan bir biçimde bu aletin doğru kullanımına götürmesini umarsınız. Hatta ikinci bir okuma için, zaman mevcut olmayabilir. Benzer bir biçimde, işler haldeki tek yollu bir sistem hakkında bilgi veren bir trafik işaretinin manasını anlamak için bir yorum nazariyesine ihtiyaç duymazsınız. Beşeri iletişimin belirli edimleri, mecmu bir açıklığa ihtiyaç duyar ve mesajlarını okura iletmedeki herhangi bir belirsizlik, feci sonuçlara yol açabilir.

Fakat beşeri iletişimin diğer biçimleri, tabiatı gereği daha belirsizdir. Hatta bazısı, örneğin, beşeri söylemin edebi biçimleri gibileri, üretici bir biçimde belirsizlik yaratabilir. Trafik işaretleri ve diğer öğretici mesajlar sadece, bütün insanlar, zihinlerinde aynı gerçekliği tesis ederek, onlara yanıt verdiğinde işleyebilirken, diğer metinler, beşeri gerçekliğimizi anlamamanın kesin yöntemine meydan okuyarak tam anlamıyla işleyebilir. Bir şiiri okumakla meşgul olan bir okur, kendisinin gerçekliğin mümkün yeni bir anlayışına, perspektifteki bir değişime, hayata ve kainata doğru farklı bir çabaya doğru metin tarafından yönlendirilmesine izin vermektedir. Bununla birlikte, geleneksel olarak böyle bir düşünüm, özellikle daha karmaşık beşeri ifadelerin, özel yazılı metin türlerinin, sanat eserlerinin yorumu üzerine odaklanmaktadır. Hermenötik düşünümün amacı, bir metni okumanın ya da bir sanat eserine bakmanın aktüel edimini yenisiyle değiştirmek değildir, daha çok o, beşeri iletişimin sınırları ve imkanlarını düşünerek, bu edimleri geliştirmeye yardım etmek ister. Beşeri iletişimin hangi alanları en acilen hermenötik düşünüme ihtiyaç duyar?

2. HERMENÖTİĞİN DİSİPLİNLERARASI TABİATI

Bir dizi açık öğretici mesajdan daha karmaşık olan bütün beşeri ifadeler, yorumun karmaşık edimlerine eşit olarak ihtiyaç duyabilmektedir. Bu, özellikle, edebi metinlerin türleri hususundaki durumdur. Onlar çoğu kez, dünya içinde varlığın diğer modlarını önerir ve okuru, dünya görüşleri çatışmasına icbar edebilirler. Fakat sadece okur ve metin arasındaki aşırı bir çatışma durumunda değil, verili bir okurun gerçekten metni anlamaya mı çalıştığı yoksa onun tarafından temsil edilen meydan okumaları uzaklaştırmak için metne kendi ön yargılarını ve perspektiflerini mi dayatmaya çalıştığı sorusu ortaya çıkar. Hatta daha genel bir düzeyde, okurun, kendi önünde duran metni, ne kadar anladığını nasıl biliriz? Metnin belirli yönleri hakkındaki basit ya da o kadar basit olmayan yanlış anlamaları nasıl fark ederiz? Her okur, metni sadece kendi bireysel perspektifini metne tatbik ederek anlayabildiğinden ve bu yüzden bir metni anlama konusunda her araştırma faydasız olduğundan, en azından bir metnin yeterli bir şekilde anlaşılması için ölçüt olan şeyi bilmek isteriz.

Benzer sorular, bir resim (fotoğraf, tablo vb.), bir heykel ya da bir müzik parçası gibi bir sanat eserini anlama edimimiz üzerine düşündüğümüzde ortaya çıkar. Her sanat eseri, yorumu gerektirir ve her yorum, perspektiflerimizi ve yorumsal imkanlarımızı, sınırlarımızı kapsayan koşullarının bir değerlendirmesini gereksinir. Bu yorumsal kabiliyetler, bir taraftan biyografilerimiz ve onları oluşturan bütün amiller tarafından, diğer taraftan içinde yaşadığımız ve edimde bulunduğumuz çağdaş durumumuz tarafından bizzat yeniden koşullandırılır.

Hıristiyan teolojisinin de, (diğer şeyler arasında) biblikal metinler ve kredolar, liturjiler, teolojik yazılar ve manevi sözler gibi diğer dini metinlerle ilgili olduğu için, hermenötik düşünümle iştigal etmesi gerekmektedir. Böylece teoloji de,

bugünkü yorum şartlarını değerlendirmeye çalışmalı ve yüz-yıllar boyunca Hristiyan yorumcunun bu şartlarının hangi ölçüde değiştiğini ve bu değişimlerin bugün antik metinlerin manasını anlama noktasında ne ifade ettiğini sorması gerekmektedir. Edebi metinlerin çoğu yorumundan daha fazla olsa bile, Hristiyan Kilisesi'nin metinlerinin teolojik yorumu-Hristiyan Kilisesi'nin öz-anlaması noktasında doğrudan toplumsal sonuçlara sahiptir, zira bu metinlerin, Kilisenin esas temelini sağladığı görünür. Böylece, bu metinlerin sürekli yeniden yorumlanması, bir biçimde kiliseyle ilgili anlayışımızı etkilemektedir. Bu soruna, VII. Bölümde döneceğiz.

Üstelik bir toplumda, hukukun, özellikle hukuki metinlerin yorumu, bu toplumun öz-anlamasını etkiler. Hiçbir hukuk koyma edimi, sürekli olarak değişen bir toplumun geleceğinde ortaya çıkabilecek bütün somut durumları önceden göremez. Öyleyse, bir toplumun yapısının tinini ele geçirmeye çalışan bu yazılı metinlerin yorumu, bir toplumun hukuki kimliğinin zaruri bir parçasıdır. Böylece toplumdaki hukuk adamlarının toplumsal hayattaki bu hukuki metinlerin işlevi hakkında eleştirel olmayan yanılsamaların kurbanları olmaları için, bu hukuki ifadeleri kavrama süreci üzerine düşünmeleri gerekir.

Edebiyat ve sanat incelemesi, metinlerin teolojik ve hukuki yorumu, asıl olarak, belirli bir eserler mecmuunun yorumuyla ilgiliyken, felsefe, gerçekte, daha çok hermenötiksel ilkelere ilgilenir. Felsefeciler, gerçekliğin herhangi bir yönünü nasıl anlayabileceğimizi araştırırlar. Benim, makro-hermenötik olarak isimlendirdiğim şeyle, yani kainatın yorumuyla iş-tigal ederler. Hermenötik yönelimli diğer disiplinler, çoğunlukla, benim mikro-hermenötik olarak isimlendirdiğim şeyle, yani lengüistik ya da sanatsal bir tabiatın bireysel ifadelerinin yorumuyla ilgilenirken, kişi, onların (felsefecilerin) "metni"nin, kainat ve onun tarihi olduğunu söyleyebilir. Fakat her iki hermenötik ilgi, birbirlerini karşılıklı olarak örmektedir. Makro-hermenötik, sadece mufassal mikro-hermenötiksel

kazanımlar temelinde mümkündür. Başka bir tabirle, kainatımızın kapsamlı manasının yorumu, yorumcunun kendi benine yaklaşımını kapsayan gerçekliğe çoğu metinsel ve sanatsal yaklaşımların yorumuna bağlıdır. Üstelik, bu yaklaşımların tamamının, onların yeterliliği açısından değerlendirilmesi gerekir. Böylece kişi, yorumcu beninin ve gerçek bütününün parçacı yorumu hâlâ söz konusu olsa da, er geç, daha iyi bir yoruma götürebilecek olan yorumların zorunlu olarak uzun ve dolaşık yolculuğu hakkında Paul Ricoeur'le konuşmak isteyebilir.²

Fakat kainatın anlamını yorumlama sürecinde, makro-hermenötik çabalarına katıldığımızda bile, böyle bir yolculuğa asla tam olarak taze ya da yansız bir noktadan başlamadığımızı hatırla(t)malıyız. Kainatı ve ondaki hayatımızın anlamını yorumlama noktasındaki çabalarımızın tamamı, gerçekliğin çokça varolan ve çoğu kez birbiriyle çatışan yorumlarının bazısı tarafından zaten bilgilendirilir ve yönlendirilir. Her yorumcunun, böyle miras kalan yorum modları tarafından şartlandırılması, kendisi aracılığıyla bu kainatın işaretlerini anlamaya başladığımız perspektiflerimizin oluşumu karşısında bir kere daha mesuldür. Üstelik, normal olarak, bizi uyandıran herhangi bir fikir olmaksızın bir romanı ya da bir şiiri okumaya başlamayız. Zaten varolan hermenötik geleneklerimiz sayesinde aracılık yapılan bir beklenti ya da bilgi, özel eylemlerimizin seçimini incelenmeye yöneltir, tıpkı onun, kendisi sayesinde böyle bir incelemeye yaklaştığımız başlangıçtaki perspektiflerimizi şekillendirdiği gibi.

2 Paul Ricoeur, *Essays on Hermeneutics*, (Philadelphia: Fortress, 1980), s. 106

3. HERMENÖTİK DAİRE

Bir metni anlamak üzere, zaten metne ilişkin bütün bir ön-anlamalar dizisini getirmekteyiz. Bu perspektifler ağı dışında, yaşantımıza yön vermemize yardımcı olacak sorularımızı şekillendiririz. Elbette her zaman okuma edimimizin bu karmaşık tabiatının farkında değiliz. Hermenötikğin görevi, kesinlikle, bir metni okuduğumuzda, onu gerçekten ne kadar anladığımızı anlamaya başlayalım diye bu karmaşıklıklara dikkatimizi çekmektir.

Böylece anlayışımız, dairevi ya da tinsel bir tabiatı ifşa eder: Bir metinle ya da bir sanat eseriyle meşgul olmaya başlamak için, bir ön anlama şekline ihtiyaç duyarız. Metnin ya da sanat eserinin kendisine cevap verebileceği bazı suallere ihtiyaç duyarız. Tabiatıyla, bu sualler, kendini anlama ediminde arıtılabilir ve hatta değiştirilebilir. Fakat herhangi bir soru olmaksızın, kendi okuma ya da görme edimlerimizi yapılandıramayız. *Hermenötik dairenin* bir boyutu olarak, genellikle, bu fenomene atıf yapılmaktadır. Bu dairenin ikinci bir boyutu, parçalarının bütününü anlamaksızın, bir bütünün asla anlayamayacağımız gerçeğinden ibârettir; zira biz, onların katkıda bulundukları bütün oluşumda işleyişini görmeksizin, parçaları yeterlilikle anlayamayız.

Ön-anlamaların çeşitli dereceleri ayırt edilebilir. Her şeyden önce, bir metnin bir okuru, en azından bir ölçüde, metnin içinde oluşturulduğu aktüel dil olan lengüistik işaretler, kelimelerin kastettiği şeyi çözebilen lengüistik kodla benzer olmalı. Fakat sırf bir işaretler dili, yine de metnin dünyasını ifşa edemez. Bir kere okur, metnin hakkında konuştuğu şeyle bir varoluşsal ilişki türüne sahip olduğunda, sadece böyle bir ifşa süreci başlayabilir. Fakat burada gerçekten hermenötik sualler vücut bulur. Okuma edimindeki ön-anlamamıza ne olacak? Okuma ediminde, onun ön-anlamamıza meydan okunmasına izin verecek miyiz ya da onu (ön-anlamamızı), elestirel olmayan bir şekilde ve şiddet yoluyla metne zorla kabul ettirtecek miyiz?

Kişinin asla meydan okunamayan perspektiflere sahip olma konusundaki isteksizliği, 'ideolojik' davranışa işaret edebilir. Bir ideoloji, herhangi bir anlama edimine karşı fazlaca katı bir çaba olarak anlaşılabilir. Şahsi ya da toplumsal nedenlere bağlı olarak ideolojik yorumcular, özel okumalarını ne pahasına olursa olsun savunabilir ve bir tavır, perspektif ya da dünya-görüşü değişikliği noktasındaki bütün çağrılara düşman kalabilirler. İdeolojik davranışlar, kasıtlı olarak ya da bilinçsiz bir biçimde benimsenebilir. Herhangi bir durumda, o, okuma edimindeki çarpıtma imkanının farkında olma noktasında bir metnin daha yeterli bir anlayışına ilerlemek için hassas olan okur açısından gereklidir. Böylece, hermenötik ve ideoloji eleştirisi, çok yakın ilişki içindedir. Bu ilişkinin kesin tabiatına, III. Bölüm'de (III.4.b) dönülecektir.

4. METİNLER VE OKUMALAR

Şimdiden bütün yorumun dairevi ya da daha çok sarmal tabiatının farkına varmış olduk. Her zaman, biz, bizzat okuma süreci boyunca meydan okunacak ya da doğrulanacak özel bir ön-anlamalar dizisiyle bir metni okuma edimine yaklaşıyoruz. Okur ve metin arasındaki bu etkileşim, enerjisini, okurun metin tarafından sürekli 'kışkırtılmasından' almaktadır. Fakat, bir metnin bir okuru kışkırtabilmesi, sadece böyle bir etkileşimde onunla iştigal etme noktasında okurun ön rızası sayesinde mümkündür. Açıkça, hiçbir metin, aynı okuru, aynı biçimde kışkırtamaz; ne de her okur, aynı metin tarafından eşit bir güçle kışkırtılabilir. Bazı metinler, tekrar tekrar dikkatimizi çekmeyi başarırken, diğer metinler, basit olarak bizi sıkar ve bu nedenle dikkatimizi çok çabuk kaybeder. Normal olarak sıkıcı metinler ve duyarsız okurlar, metin ve okur arasındaki etkileşime son verirler.

Bazı hermenötler, okur ve metin arasındaki etkileşimi, iki kişi arasındaki konuşmaya benzetirler. Fakat bu imge, oku-

manın bütün tabiatını ele geçirmez.³ Okuma, sadece edimde bulunma ve yeniden edimde bulunmanın eşit kabiliyetini sahiplenen iki eşit partner arasındaki bir konuşma değildir. Bir metin, daha çok örneğin, ideolojik okurlar tarafından bütünlüğüne yöneltilen tecavüzler karşısında kendini savunamayan biraz daha zayıf bir partnerdir. Nihayet, okuma edimi boyunca metne, anlamını açığa çıkarması için bir okur tarafından yetki verilir.

Hermenötik, İngilizce, Arapça ya da Kantonca gibi özel lengüistik geleneğin bir üyesi olarak herkesin muvaffakiyetle edimde bulunmak üzere icra etmesi gerektiği mufassal ihtiyaçları tartışmamaktadır. Böyle bir tartışma, farklı lengüistik disiplinlerin alanına uzanmaktadır. Hermenötik, daha çok, okur ve metin arasındaki diyalektiğin analiziyle ve bireysel okurun ve okurlar grubunun öz-anlamasının diyalektiğiyle ilgilidir (bkz. aşağıda Bölüm 5.a). Böylece hermenötik, özel tarihsel dillerin tarihi ve gramerinden çok, dil aracılığıyla gerçekleştirilen etkinlikler üzerine düşünür.

Öyleyse, bugün Shakespeare'in metinlerini yorumlamak isteyen bir okurun Shakespeare'nin yazdığı özel İngiliz dilinde yeterli olması gerektiğini, aynı şekilde İncil metinlerini yorumlamaya çalışan bir okurun da, biblikal dili anlaması gerektiğini varsayarız. Böyle bir lengüistik yeterlik ya da sadece sınırlı bir yeterlik olmaksızın okurla metin arasındaki diyalektik yeterli ölçüde devam edemez.

3 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Almanca'da John Cumming ve Garret Barden editörlüğünde yapılan 2. baskıdan, çev. William Glen-Doepel, (Londra: Shed and Ward, 1979), s. 333; ve David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Philosophy and Kantian Critique* (New York: Crossroad, 1981), s. 102.

5. ÖZEL YA DA GENEL HERMENÖTİK

a. Sözlü ve Sözlü Olmayan İletişim

Bir metni ya da bir sanat eserini yorumlama lengüistik bir etkinliktir. Bu, onun dil aracılığıyla gerçekleştirildiği anlamına gelmektedir. Burada dil, mümkün en geniş anlamda kullanılmaktadır: Bir heykel, bir tablo, müzikal bir partiyon, bir bale, jestlerini kullanan bir soytarının davranışı -bütün bunlar ve diğer sanatsal ifadeler, dilin bir biçiminde ve onun aracılığıyla gerçekleşir. Dil, sözlü ifadelerden daha fazlasına işaret eder. Böylece o, sözel iletişimle, sözel olmayan iletişim şekillerini ayırt etmede yararlıdır.

Bu eserde amacımız, teolojik bir mesele olarak, metin-yorumun tabiatı ve gelişimini açıklamak olduğundan, sözlü ifadelerin, lengüistik metinlerin yorumu üzerine odaklanacağız. Fakat yazılı metinler üzerine bu odaklanma, ayrıca dini bir bağlamda vuku bulacak beşeri iletişimin çoğu sözlü-olmayan şekillerini, ikonları, resimleri, heykelleri, illüstrasyonları, jestleri, intonasyonu, liturjik ortamdaki dramatik mevcudiyeti ve temsili incelemenin önemini inkar etmek değildir. Elbette, bu ifadelerin tamamının hermenötik imaları, yine de buradaki alanımızın ötesinde olan adam akıllı bir muameleyi hak eder.

b. Teolojik ve Edebi Hermenötik

Edebi ve teolojik hermenötiklerin farklı tabiatlarını açıklamaya çalıştığımızda, makro ve mikro hermenötik arasındaki ayrıştırmamızın yardımı olacaktır.⁴ *Edebi hermenötik*, edebi yorumun tabiatı ve işleviyle ilgilidir. Edebiyat yorumu (1) özel bir edebi eseri ya da eserler dizisini anlamayı (2) böyle bir yorumun yöntemlerini ve etkilerini açıklamayı, (3) metinsel iletişimin yapısını incelemeyi, (4) dünyamızdaki yorumun değişen şartları üzerine düşünmeyi amaçlamaktadır.

⁴ Bkz. David Jasper, *The SDAF Kitapları Arşivi* <http://www.sdaf.org> Introduction. *Studies in Literature and Religion* (Londra: Macmillan, 1989), s. 83-96.

Teolojik hermenötik elbette metinlerle, bazen hatta edebi metinlerle (*Neşideler Neşidesi* ve edebî türde oluşturulan çoğu kutsal metin) fazlasıyla ilgili olduğundan, bu ilgilerin hepsini paylaşır. Fakat o, edebi ilgileri kapsadığından, onun niha-i odağı, çok daha geniştir. O, bu kainatı, Tanrı'nın kainatı olarak anlamayı amaçlamaktadır. Fakat bu makro-hermenötik amaç, sadece mikro-hermenötik temrinlerle kazanılabilmektedir. Prensipite, her yazılı metin, teolojik bir bakış açısından yorumlanabilmektedir, tabir caizse her metin, Tanrı'nın iradesi hakkındaki anlayışımızı ve dünyamızdaki mevcudiyetimizi açıklayabilir. Dışlayıcı teolojik bir perspektiften, bir metnin oldukça keskin bir şekilde anlaşılması, ideolojik okuma sorununu ortaya çıkarır. Hiçbir yazılı metin, kesin olarak iletişimin teolojik bir türünden oluşmaz ve bu yüzden, anlamın genel yeri ve potansiyeliyle uygunluk içinde anlamuna gelecek biçimde, onun resen hak sahipliğinde ilk olarak anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, bazı metinler, göreceğimiz gibi, teolojik metinler olarak tasvir edilir ve bu metinler, özel teolojik bir yoruma ihtiyaç duyar. O, teolojik düşünümün gelişimini teşvik eden ve böylece bizim teolojik makro-hermenötik olarak isimlendirdiğimiz daha geniş bir çatı için temel hazırlayan, teolojik bir perspektiften, herhangi bir metin türünün yorumu olan bu teolojik metinlerin *sui generis* (biblikal metinler ve dualar) yorumudur.

Böylece, teolojik hermenötüğün herhangi bir ele alınış biçimindeki eleştirel nokta, kişinin teolojik bir hermenötüğü ya da hermenötik bir teolojiyi tercih edip etmeyeceğidir. İlki, en azından dolaylı olarak, bütün metinlerin teolojik bir boyuta sahip olduğunu iddia eder. İkincisi, yazılı metinler ve onların yorumu tarafından azımsanmayacak ölçüde aracılık yapılan bir gelenekle ilgili olduğundan, ilahiyatın, tabiatı gereği, hermenötik olduğunu iddia eder. Bu kitapta biz, ikinci yolu izleyeceğiz ve teolojinin hermenötik tabiatını ve Hristiyan hareketin öz-anlaması noktasındaki imalarını araştıracağız. Sadece, böyle açıklanmış bir hermenötik yöntem temeli üzerinde, ilgili konuyu, fakat teolojik hermenötüğün daha da geniş sorununu göze almakla mücehhez olabiliriz.

6. YORUMDA YÖNTEM MESELESİ

Hiçbir hermenöt, yorum nazariyesinin, yöntemsel sualleri tartışması gerektiğine kani değildir. Hans-Georg Gadamer, bir taraftan, anlama edimi üzerine yöntem dayatması karşısında uzun-soluklu bir savaş verdi. Bir metin ya da sanat eserin kendi anlamını, metnin söylemesi gerektiği şeyi görme-ye hazırlanan her yeterli ve iyi-niyetli okura anlamını ifşa edeceğini tekrar tekrar vurguladı. Gadamer'e göre, bir metnin anlamının ifşası, sofistike yöntemlerin daha başarılı ya da daha az başarılı uygulamasının sonucuna göre değil, sadece kendini açıkça gösteren bir hakikat anı olarak değerlendirilebilir.⁵ Diğer taraftan Paul Ricoeur, hermenötik görevin temel bir parçası olarak yeterli anlama yöntemlerinin tartışmasını gören hermenötler arasındadır. O, Gadamer'in amaçladığı gibi, anladığımızda, sadece gerçekleşecek olan şeyi tasvir etmek istemez. Daha çok, o, beşeri anlayışı geliştirmek için yapılması gereken şeyi araştırmak ve onu özellikle mümkün ideolojik çarpıtmalara karşı korumak ister.⁶

Beşeri anlayışı koruma noktasında Ricoeur'un çabaları, metinlerin daha yeterli bir yorumu için bir ölçüt tesis etmeye çalışan uzun teolojik hermenötik geleneği yansıtmaktadır. Bu eser, hem bu geleneği doğrulamak hem de onu, bu geleneğin dışındaki modern hermenötik araştırmayla karşı karşıya getirmeyi istemektedir. Bir anlamda eser, bir taraftan teolojik hermenötik, diğer taraftan edebi ve felsefi hermenötik arasında karşılıklı olarak eleştirel bir korelasyon⁷ noktasında bir çabayı temsil etmektedir.

5 Gadamer, *Truth and Method*, s. 5-10.

6 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed., çev. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 63.

7 Bu terminolojiyi David Tracy'den aldım. *Discourse and the Pluralist Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (New York: Seabury, 1975), s. 45.

7. TEOLOJİK BİR MESELE OLARAK BİBLİKAL YORUM

Hıristiyan cemaatler, her zaman Kutsal Kitabı teolojik olarak yorumlama sorunuyla karşı karşıya geldiler. Tanrı'nın öz-ifşası üzerine düşünmek, Hıristiyan Kilisesi'nin gerçek tabiatı olduğundan, bu metinler her zaman Hıristiyan cemaatte göze çarpan, normatif bir konumu işgal etti. Fakat bu konum, ilişkili iki soruya, şöyle ki bir dizi kabul edilmiş ölçüt açısından herhangi bir özel yorum edimi kadar, biblikal yorum için yeterli ölçüt ve böyle bir ölçütü meşrulaştırma yeterliğine ve otoritesine kimin sahip olduğu sualine işaret ettiğinden, bu konum, hermenötik soruyu daha keskin yapar. Bu eserde ben, otorite sorusunun, Hıristiyan Kilisesi'nin tabiatı hakkında herhangi bir tartışmayla ele alınması gereken bir mesele olmasına rağmen, biblikal yorumda otorite meselesinden ziyade yeterli ölçüt meselesiyle ilgilendim. Yorumsal yeterlik sorunu, yeterli yorumsal ölçüt sorusuna dönüştürüleceği zaman, en iyi bir biçimde cevaplandırılabilir.

Üstelik, incelememizde, Hıristiyan ilahiyatı, felsefe ve edebiyat eleştirisi gibi ilgili disiplinlerin tarihinde yorumsal ölçütün gelişimi konusunda ilk ve en başta gelene odaklanmak isteriz. Sadece bitiş bölümünde, bu dünyadaki Hıristiyan öz-anlamanın mevcut tartışması için bu gelişmelerin önemi üzerine bazı eleştirel ve yapısal düşüncüler sunacağım.

8. ARAŞTIRMAMIZIN PLANI

Yorumda yöntem için ya da ona karşı süren tartışma ve yorumsal yöntemler çatışması, batıdaki hermenötik düşünce gelişimi açısından daha iyi değerlendirilebilir. Bu nedenle, II. ve III. Bölüm, teoloji ve felsefi hermenötik tarihinin bir taslağını sunmaya çalışacaktır. IV. ve V. Bölümler, metin ve okuma arasındaki diyalektiği izah edecektir. VI. Bölüm'de teolojik hermenötiğin daha yeni tartışmasına döneceğiz. Son olarak, VII. Bölüm'de, Hristiyan hareketin öz-anlaması noktasında hermenötiğin imalarına döneceğiz.

**TEOLOJİK
HERMENÖTİĞİN
GELİŞİMİ (I):
BAŞLANGICINDAN
AYDINLANMA'YA**

GİRİŞ

Hermenötiğin tarihi, 'hermenötik' teriminin tarihiyle özdeş değildir. O, modern ifademizin kökenine uzanan Yunanca'daki *hermenia* sözcüğü olmasına rağmen, hermenötik sözcüğünün işaret ettiği etkinlik, lengüistik, resim ve beşeri ifadenin diğer biçimlerinin yeterli yöntemi üzerine insanın düşünme pratiği kadar eskidir ve bu nedenle elbette klasik Yunan kültürü ve onun zengin mirasıyla sınırlandırılmaz. Dahası hermenötik etkinlikler, insanların, kendi anlama yolları üzerine düşündükleri her kültürde gözlemlenebilmektedir. Yine de, Batı geleneğinde hermenötik sözcüğü, Yunanca kökenleriyle ilişkilendirilmeksizin incelenemez.

Yunanca *hermeneuein* fiili, asıl olarak artık 'hermenötik' hakkındaki kullanımla ilişkili olmayan ifade ya da tercüme gibi lengüistik iletişimin daha genel boyutlarına atıf yapmaktadır. Fakat bu, ayrıca fiilin atıfta bulunduğu, şimdiki hermenötiğin neredeyse evrensel anlamına, metin-yorum nazariyesine götüren daha yeni gelişme için mesul olan yorumsal boyuttu.

Batı kültürlerindeki hermenötik etkinliklerin gelişimi, Kutsal Kitaplar'ının yeterli yorum modellerini araştıran Yahudi ve Hristiyan araştırmasına özel bir biçimde bağlıdır.

Hem Yahudi hem de Hristiyan geleneği, hermenötikle ilgilidir. Her zaman biblikal metinlerin yeterli bir yorumu için bir ölçüte ihtiyaç duydular. Her iki dini geleneğin bu temel metinleri, bu metinlerde ihtiva edilene inanılan Tanrı'nın iradesinin devam eden ifşası, mümkün olduğunca güvenli bir biçimde yorumlanmalıydı. Böylece, kendi asli teolojik bağlamı içinde, hermenötik ihtiyacı, bu dini cemaatlerin gerçek pratik ilgilerinden doğdu.

Batı hermenötik tarihini anlamak üzere, gelişimi üç ana döneme ayırmak yararlı olabilir.

1. Klasik Yunan edebiyat nazariyesinin ve felsefesinin etkisi.
2. Biblikal yorumun, Yahudi ve Hristiyan nazariyelerinin doğuşu.
3. Hermenötik düşüncenin alanını şimdiye kadarki ana dini bağlamların ötesinde bir genişlemeye götüren Aydınlanma'nın etkisi.

Yeni hermenötik farkındalığın meyveleri, Friedrich Schleiermacher tarafından daha zengin bir biçimde hasat olarak toplandı. Onun hermenötiğe katkısı, bu disiplinin gelişiminde yeni bir alan açtı. Bu yüzden, hermenötik tarihi hakkındaki tartışmamızı, iki bölüme ayıracağız. Mevcut bölümde Aydınlanma dönemine kadar teolojik hermenötiği inceleyeceğiz. 3. Bölümde Schleiermacher'den günümüze kadar felsefi hermenötiğin gelişimini izlenecek.

1. BATI HERMENÖTİĞİNİN GELİŞİMİ ÜZERİNDE KLASİK YUNAN EDEBİYAT NAZARİYESİNİN VE FELSEFESİNİN ETKİSİ

Klasik Yunan kültürü, sadece 17. yüzyıldan beri müştereken ~~metin-yorum nazariyesine atıf yapan hermenötiksözcü-~~ günümüzü sağlamlaştırmakla kalmadı, fakat o, ayrıca, kesin hermenötik

bir düşünümün önemli bir mirasına yol açtı. Yunan hermenötik düşünce bağlamı, antik Yunan toplumunda, özellikle Homer'in epiğinde edebi metinlerin anlamı, rolü ve işlevini belirleme noktasında kültürel bir ihtiyaçtı. Homerci eleştiri, edebi nazariyenin beşiği olarak isimlendirilebilir: O, Batı'da bütün gelecek edebi eleştiricilik için bir alan, bir terminoloji, yönlemsel bir temel sundu.

Homerci eleştiri, gençlerin eğitimi ve yetişkinlerin tedrisi için *Ilyada* ve *Odysssea'*yı kabul eden bir toplumda Homer'in eserlerini yorumlama ihtiyacına cevap olma arayışından doğdu¹. Bu metinler, klasik Yunan kültürünün genel ve özel hayatını bilgilendirdi ve böylece onların yeterli yorumu, genel bir ilginin konusuydu -Yahudi geleneğinde İncil yorumunda olduğu gibi.

Bu can alıcı metinleri okuma ve anlama noktasında insanları tedris etme gereksinimleri, genelde (Aristo'nun poetiği) edebi eleştiri sürecine derin bakışlar kadar zaman içinde gelişime, gramer arıtımına ve metin-eleştiriciliğine götürdü. Yine de çoğu kez iki ayırt edici yön, eşzamanlı olarak meydana gelen eleştirel okuma yöntemlerine tatbik edildi: alegorik yorum ve gramatik yorum. Bu yöntemlerin mirası, hermenötik tarihinden günümüze kadar izlenebilir ve bu, müteakip sayfalarda tartışmamızın konusu olacaktır. Fakat ilk olarak, her iki yöntemin genel ve temel anlamları açıklanmalıdır.

Alegorik yorum, metnin dışındaki yorumsal bir anahtarın yardımıyla bir metnin gizli anlamına ulaşmaya çalışırken, bir metnin *gramatik yorumu*, onun içindeki lengüistik araçları ve ilişkileri inceleyerek, metnin anlamına erişmeye çalışır.

Homer'in eserlerinin herhangi bir antik okuru için can alıcı soru: Aktüel metinlerin incelemesinin izin verdiği kadar anlaşılması ve kavranması gereken öyküler anlatır mı ya da metinde tasvir edilen hadiselerin, betilerin ve hikayelerin uy-

gun bir evrimi bakımından metnin dışından kazanılabilen bir ölçütü tatbik etmesi gerekir mi? Diğer taraftan alegorik yöntem, bizzat metnin okura uygun anlayışı açısından gerekli olan yeterli bir bilgi ve perspektif sağladığı düşüncesiyle hemfikir olmadığından, ikinci yaklaşımı tasdik etti. Öyleyse bu yöntem, metin için anahtar olanın her yerde bulunabileceğini savunmaktadır. Diğer taraftan gramatik yorum, metnin anlamına götüren anahtarı, bizzat metnin içinde aradı. Metni, kendi keyfi okuma perspektiflerine bağlı kılan okurlara karşı metni ayrıntılarıyla izah etti.

Bununla birlikte, her iki yöntem, metin ve okur arasındaki başlangıçtaki bir boşluğun varlığını, tabir caizse hermenötik farkı, kabul ettiler ve her ikisi, bu boşluğu giderecek köprüleme yöntemlerini kurmaya çalıştılar. Bu boşluğun kabulü, bütün hermenötiğin başlangıcıdır.

Homeri metinlerin Yunan toplumunda ne tür bir rol oynadıklarını düşündüğümüzde, metin-yorumun mümkün toplumsal ve siyasi boyutunu hemen kavrayabiliriz. Herhangi bir kültürde temel metinleri yorumlamanın yeterli yolları hakkındaki tartışma, ilgisiz bir boşlukta gerçekleşmez. Daha çok onun, toplumda ve ayrıca hermenötik düşünümde işler olan çeşitli ve hatta mümkün çatışmalı ilgilerin mevcudiyetiyle her zaman güreşmesi gerekecektir.

Homer'in metinlerinin alegorik yorumunun gelişimi, literal yorumunun, özellikle ahlaki normlar ve uylaşımlar açısından, bu metinlerin içinde ilk defa ortaya çıktıkları kültürden farklı bir kültürel bağlamda şüpheyi yol açtığı metinlerdeki bu pasajları sembolik olarak okuyan kimi sonraki yorumcular tarafından iteklendi. Homerici metinler, Tanrı'dan mülhem metinler olarak ve bu yüzden substantif bir eleştirinin ötesindeki bir varlık olarak ele alınsaydı, böyle bir eleştiri kabul edilemez olurdu. Bu nedenle, alegorik yorum, hermenötik ve kültürel boşluğun ötesinde metinsel bütünlüğü ve rasyonelliği kurtarma noktasında çok faydalı bir araç olduğunu kanıtladı. Kutsal metinlere bu yaklaşım, kulağa saçma ve hat-

ta müstehcen gibi gelen literal mesajlarının üzerinde durmaya mecbur kalmaksızın bunların manasını anlama yollarını araştırmaya izin verdi².

Edebi metne bu iki yaklaşım, dini ve kültürel bağlamlar değişse ve bir dizi yeni temel metin doğsa bile, o zamandan beri hermenötiğin gelişimini belirlemeye devam etti.

2. BİBLİKAL YORUMUN YAHUDİ HİRİSTİYAN NAZARİYELERİ

a. Yahudi Hermenötiği

Kutsal Kitaplar, İsrail'in imanı ve kültürel özdeşlik temelini uzanmaktadır. Onlar, hayatın tanrısal olarak verili düzenini (torah) ve İsrail'in Yahve'yle, Tanrı'sıyla olan ilişkisi açısından Tanrı'dan mülhem olanı kapsamaktadır. Kutsal Kitaplar'a cevap, Tanrı'nın çağrısına cevaptır. Aynı şekilde, İbrani Kutsal metinlerde ifşa olan vahyin tabiatı, temel edebiyatlarının tanrısal ilhamına dair Yunan inancından keskin bir biçimde farklıdır. Yunanlılar, beşeri sözleri, ilham edilmiş şeyler olarak anlarken, Yahudiler Torah'ı Tanrı'nın kendi sözlerini temsil eden bir şey olarak anladılar³. Dahası, Torah, beşeri hayatın bütün hakikatini sunar. Bir sonuç olarak, metinlerinin devam eden yorumu, bu metinlerin anlamını ve Tanrı'nın iradesini Tanrı'nın halkının kendi durumuna tercüme etme noktasında herkes için zorunludur. Fakat bu metinler, her zaman açık ve tutarlı olmadığından, bu görev, her zaman kolay olmadı. Çoğu kez zor metin ve okurun, tutarlı, kapsamlı ve anlaşılabilir bir anlamla ilgisi arasındaki gedik, Yahudi hermenötik düşü-

2 Bkz. Gerhard Ebeling, "Hermeneutik", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (= RGG) içinde, 3. Cilt, 3. bs. (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959), 242-62, burada 245; J. C. Joosen ve J. H. Waszink, "Allegorese", *Reallexikon für Antike Christentum* içinde, 1. Cilt (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1950), 283.

3 Bkz. Richard N. Longenecker, *The Bible as Allegory* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1975), 19.

nümüne enerji sağladı⁴. Böylece, Yahudi hermenötiği, İsrail'in manevi ve kültürel ihtiyaçlarına cevap verdi ve asla sadece felsefi bir temrin açısından anlaşılmadı.

Hıristiyanlık'ın doğuş zamanında, Yahudi hermenötiği, kabaca konuşmak gerekirse, üstüste binen yöntemler olsa bile dört farklı yöntemi karşılaştırdı: Bunlar; Literalist, Midraşçı, Peşer ve Alegorik yorumdur⁵.

Literalist yorum, kutsal metinlere en temel yaklaşım olarak görülebilmektedir. Onların söyledikleri şey, okur tarafından itibari değere alınmalıdır. Bu yaklaşım, özellikle, deuteronomistik hukukun yorumuyla ilişki noktasında tatbik edildi. Elbette Torah'ın normatif değeri, böyle bir yaklaşımı önermektedir. Fakat böyle bir yorum yöntemi, her zaman eksiksiz olarak uygulanabilir görünmez, ne de her zaman arzulanılabildir. Tanrı'yla halkının özel ilişkisinin bütün anlayışı, zaman zaman bir pasajın literalist yorumunu geçersiz kılar ve bu yüzden okuru, metni daha geniş bir perspektife yerleştirmeye zorlar.

Böyle daha genel bir teolojik perspektif, *Midraşçı* yorumun niteliksel temelidir. Bu yorum modu, genellikle, rabbinik okullarda tatbik edilmektedir. O, doğrudan doğruya açık olarak bilinen anlamın sınırlarını aşabilen pasajın manasını ortaya koymak üzere bireysel metinlere nüfuz etmeye çalıştı. Bir dizi 7 kural, Rabbi Hilel'e (MÖ 1. yüzyıl) atfedildi ve yorum yönteminin bilgilendirilmesini yeterli bir biçimde düzenledi. Kurallar, bir pasajın bağlamının önemini ve Kitab-ı Mukaddes'in daha yeterli bir yorumu için metinsel benzerlikler hakkındaki bir düşünümüne ihtiyacını vurguladı. Böyle ilkesel kurallar koyma ihtiyacı, manevi bir yorumun kötüye kullanımına açık olabileceği korkusu karşısında ortaya çıktı. Belirli temel metinler üzerine inşa edilen bir gelenek, bu metinlerin kasıtlı ve kasıtlı olmayan yanlış anlamalara karşı koruma ihtiyacı olarak görünmektedir.

4 Bkz. Cershom Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970), öz. "Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum", *PO#20* Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

5 Bkz. Longenecker, *a.g.e.*, 28 vd.

Kumran topluluğu özelinde karakteristik olan, *Peşer Yorum*, tanrısal gizemlerin özel bir bilgisini ve böylece aksi bir midraşçı yorum bağlamında belirli bir ayrıcalık hakkı istedi. O, biblikal kehanetleri, güncel ve hatta çağdaş hadiselere tatbik etme noktasında izah edildi⁶.

Kutsal metinlerin alegorik yorumu, metin tarafından ve-
rilmeyen ve genellikle hatta onun tarafından bildirilmeyen
perspektifler yardımıyla bir metnin manevi anlamını anla-
maya çabaladı. Metin daha çok, sembolik olarak anlaşıl-
maktadır. O, kendisinin ötesinde daha derin bir gerçekliğe
işaret eder. İskenderiye'nin Yahudi düşünürü İskenderiye-
li Philo (ca. 25 BC - 50 AD), bir bütün olarak kutsal metinle-
rin ve Yahudi düşüncesinin rasyonelitesini, anlaşılabilirli-
ğini ve çağdaş ilgisini çevresindeki Greko-Romen kültürü-
ne ispatlamak üzere Kutsal Kitap yorumunun alegorik yön-
temini kullandı ve arıttı. Bundan dolayı, o, Tanrı'dan vah-
yolani, sözlerin itibarını küçültebilecek herhangi bir şeyi,
Tekvin'de mantıksız olan, hukuk bölümünde ayıp görüle-
bilir olan, ya da Pentateuch'un tarihsel anlatılarında saçma
olan şeyleri alegorik olarak yorumlamakla mücehhezdi⁷.
Bu savunmacı ve pratik ilgilerden ayrı olarak, Philo, kendi
teolojik görüşleri doğrultusunda, biblikal pasajlar Tanrı
hakkında insanbiçimsel yollarla konuştuğunda, Tanrı'nın
aşkınlığını korumak üzere alegorik yorumu kullandı⁸. Hem
Yahudiler hem de Hristiyan düşünürler üzerinde Phi-
lo'nun etkisi, ilk yüzyıl Filistin'indeki alegorik yorumun
göreceli yokluğundan görülebilecek kadar evrensel olmasa
da, büyüktü.

6 Bkz. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 1. Cilt, çev. John Bowden (Londra: SCM, 1974), 99 vd. ve Geza Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies* (Leiden: Brill, 1975), öz. "The Qumran Interpretation of Scripture in its Historical Setting", 37-49.

7 Longenecker, a.g.e., 46.

8 Bkz. Thomas H. Tobin, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*, The Catholic Biblical Association of America (Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1983), 36 vd.

Antik Yahudi yorumsal yöntemlerine özet bakışımız, ilgili iki hermenötik stratejiyi ortaya koydu: 1) Metnin literal anlamının ötesine gitmek ve Kutsal Kitap'ın yorumunu daha geniş teolojik bir çatıya katmak ve 2) öğreten ve aynı zamanda cemaatteki yorumlar dizisini kapsayan ve bu nedenle cemaatin dini kimliği ve tutarlılığını korumaya çalışan bir dizi kuralı tesis etmek. Bu ve diğer mümkün hermenötik prosedürler, yorumsal etkinliğe tam bir odaklanmanın gerektirdiği ölçüde, sıklıkla birleştirilirdi. Örneğin, hukuki bir odak, doğal olarak midraşçı olarak tanımlanan şeye ihtiyaç duyar; karizmatik bir öz-farkındalık, yorumcuyu Peşer yorumuna götürür; ve güçlü bir biçimde gelişmiş teolojik ilgi, özellikle savunmacı bir bağlamda, midraşçı yaklaşımın sınırlarını aşmayı ve metni alegorize etme noktasında onu zorunlu görebilir.

b. İlk Dönem Hıristiyan Hermenötiği

Nasıralı İsa tarafından Tanrı Krallığı'nın vaaz edilmesi, elbette, sadece zamanın Yahudi geleneğinin muhtelif kollarına karşı yeterli bir biçimde anlaşılabilir ve takdir edilebilir. Fakat bu geleneğin ana kolundan farklı olarak, İnciller'de İsa'nın eskatolojik vaazı, daha çok Kitab-ı Mukaddes açısından en uygun stratejilerin tartışılmasından çok Tanrı'nın mevcudiyetine ve çağrısına pratik cevapla ilgilidir⁹. Bununla birlikte, İsa'nın vaazı ve Tanrı Krallığı'nın belirtisi, Ferisi okullardaki Torah'ın bazen hukuki ve otoriteryen yorumunun arka planına ve dini pratikteki özel etkilerine karşı anlaşıldığından, kişi, kendi pratik cevabından kutsal metinlere İsa'nın kendi imalı biblikel hermenötiğini yeniden kazanma noktasında haklı çıkarılabilir.

İsa, hem onun hayatı hem de kutsal kitap anlayışından mülhem vaazı tarafından sunulan bir şey olarak Tanrı'nın çağrısına pratik ve eksiksiz bir cevabı takipçilerinden talep

9 Bkz. Ebeling, "Hermeneutik", 246.

etti. Açıkça o, kutsal kitabın literalist-olmayan yorumunu İnciller'in tanıklığına göre uyarladı (Mt 5:17 vd.; Mt 15:1-20; Mk 2:23-28; Lk 13:10-17; vb.). Tabir caizse, onun hermenötik durumu, daha çok midraşçı gelenekte bulundu. Torah metinlerinin bazı hukuki yorum taleplerinin vaazı ve eleştirisinin özel odağı yine de daha sonra kendi havarilerinin çoğu tarafından tahrif edildi. Tanrı Krallığı'nı vaaz edenin (kimliği sorunu çn.), ara sıra artık yeterli bir yoruma ihtiyaç duyan yeni bir kutsal kitaplar kütlesi mevzusuna indirgendi (İleride VII.4.c).

Bu nedenle, ilk dönem Hristiyanlar için hermenötik sorun, iki boyutluydu: 1) İlk olarak Yahudi arkaplanın çoğunluğuyla ilgili olarak, İsa'ya, onun vaazı, ölümü ve yeniden dirilmesine ilişkin tecrübeleri ışığında kendi İbrani kutsal metinlerini yeniden yorumladılar. 2) Zaman içinde, bizzat yeterli yorumsal stratejiler gerektiren, gittikçe kanonik ve normatif olan kutsal kitaplar külliyatını Yeni Ahit'i bir araya topladılar.

1) İbrani kutsal metinlerinin bu yeniden yorumu, şimdi ilk defa İsrail'e verilen Tanrı'nın vaatlerini Mesih İsa'da gerçekleştirmiş olan perspektif tarafından yönetilir. Yahudi bir görüş noktasından, ekstra-metinsel perspektiften bu, hep o zamandan beri, Eski Ahit'in Hristiyan yorumunu biçimlendirdi. Eski Ahit'in alegorik yorumu, genellikle *tipolojik* olarak isimlendirilmektedir¹⁰. İbranice kitapları okumanın tipolojik yöntemi, 'Eski Ahit'in kendisinin ötesinde kendi yorumunu araştırdığı varsayımına dayanmaktadır¹¹. 'Gelecek Mesih'in nitelikleri (types) ve kehanetleri, Eski Ahit'in bütününde araştırıldı zaten, herkesin malumu olan Mesih'in hayatıyla, onlar, kolaylıkla keşfedildi¹².

10 Bkz. James Barr, *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments* (Londra: SCM, 1966), 103-48, öz. 139 vd. Ayrıca bkz. Leonhard Goppelt, *Typus: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990).

11 Robert M. Grant (David Tracy ile birlikte), *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 2. bs. (Philadelphia: Fortress, 1984), 37.

Bu yorum türünün sorunları, dışlayıcı iddiaları ve keyfiliği. Bu iki özellik, söz konusu yorum türünü, bizzatıhi metinlerin taleplerinin birçoğunu görmezden gelmeye itiyordu. İbrani kutsal metinleri aktüel metinlerine katılmak ve üstelik onları kendi iletişimsel niyetlerine karşı anlamak yerine, tipolojik yorumcular, bu metinleri, kendi teolojik ön kabüllerinin deli gömleğini giymeye zorladılar, ki böylece İbrani kutsal metinlerine ilişkin yorumlarının bu metinlere tek meşru yaklaşımı sunduğunu iddia edebilsinler. Böylece farklı bir dini tecrübe, radikal bir biçimde metinlerin yeni bir tahsisine götürdü, gelecek uzun bir zaman için, Hristiyanlar ve Yahudiler, aşağıda daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, her ikisi de benzer yorum yöntemlerini uygulasalar da, İbrani kutsal metinlere dair birbirlerinin yorumlarına inanmadılar.

2) Yeni Ahit kanonunun doğuşu, Hristiyan cemaatlerinde bile daha dramatik bir biçimde hermenötik suali aydınlattı. Özellikle, Gnostiklerden ve onların özel yorumundan doğan Hristiyan akımı tehdidinden dolayı, Hristiyan ilahiyatçılar, kanonun, onun yorumu için yeterli ilkelerin kurulması üzerine odaklandılar. Hristiyan mütefekkirler tarafından kullanılan, aktüel yorumsal stratejilerin tayfı, tıpkı Yahudi hermenötiğinde uygulanan seçeneklerin benzerini sergiledi. Yahudi hermenötiğindeki gibi, Hristiyan yorumcular için hayati sual, literal ya da alegorik yorumdan hangisinin uygulanacağıydı. Böylece, Hristiyan ve Yahudi mütefekkirler arasında yükselen rekabet, hiçbir biçimde hermenötik ilkelerin düşünülmesi sürecini etkilemedi. Aksine, biblikal yorumun ve teolojinin iki esas Hristiyan Okulu, alegorik yönelimi daha çok olan İskenderiye ve gramatik-tarihsel stratejiyi daha çok izleyen Antakya, her ikisi de, kendi hermenötik eğilimlerini mahalli olarak kurulan Yahudi hermenötik geleneğine borçludur.

Lyon'lu Irenaeus'un, gnostik hermenötlerle mücadelesinin gösterdiği gibi, gerçek Hristiyan gnosisinin ispatı, saf bir

hermenötik zemin üzerinde mümkün değildi. Irenaeus'a göre, hem batıl gnosis, Gnostisizm, hem hak gnosis, yani Hristiyan ortodoksi, elbette, farklı sonuçlara ulaşılar da, Kutsal Kitaba kendi yaklaşımlarında alegorik yöntemleri kullandılar. Bu yüzden, Irenaeus, eklesiastik bir ölçütle, yeterli yorum için tamamlayıcı hermenötik talebine ihtiyacı hissetti: Her nerede iyi-niyetli bir yorumcu, bizzat kesintisiz bir apostolik geleneğe dayanan mahalli bir Kilise'yle ittifak içine girerse, metni, kabul edilen Hristiyan normuna göre yorumlama noktasında emin olmalıdır. Sadece Kilise'deki apostolik gelenek tarafından temsil edilen, bu normu, Irenaeus "hakikat kanonu" (*regula veritatis*) olarak isimlendirdi. Böylece Irenaeus'a göre, Hristiyan yorumcuların tek meşru cemaati, sahici Hristiyan yorumu için zaruri bir çatı kuracak durumdaydı.¹³ Irenaeus'a ileride VII. bölümde tekrar döneceğiz (VII.3.a).

Irenaeus, bizzat İncil metinlerini anlamaya ilişkin olan argümanlarla, gnostik yorumu çürütmekle meşgul olurken, daha radikal bir düşünür olan Tertullian, İncil'in herhangi bir Hristiyan-olmayan yorumunun geçerliğini kategorik bir biçimde ber taraf etti. Kilise'nin dışında, asla hiçbir doğru yorum yoktur. Üstelik, Kutsal Kitapların, Kilise'nin dışlayıcı mülkiyetinde olduğunu vurguladı. Bu nedenle, Gnostikler, ilk yerde, İncil yorumuyla meşgul olmak için herhangi bir hukuki hakka sahip değildir.¹⁴ Burada eklesiastik ölçüt, artık bir ek olarak işlev görmedi. Dahası, sahici ve sahici olmayan yorum arasındaki ayrımın temeli oldu.

Hristiyan hermenötiğin en sistematik gelişimi, Yahudi yorum nazariyesinin ve pratiğinin, en uzun ve faydalı gele-

13 Irenaeus of Lyons, *Adversus Haereses*. Sources Chrétiennes (Paris, Cerf), I (=SC 263-4) 1979; II (293-4) 1982; III (34) 1974; IV (100) 1965; ve V (152-3) 1969. Krş. Norbert Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon* (Salzburg ve Munich: Pustet, 1966), 206.

14 Bkz. Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum*, 37. İngilizce iktibas "Heretics Have No Right to the Scriptures", J. Stevenson, ed., *A New Eusebius: Documents illustrative of the History of the Church to A.D. 337* içinde (London: SPCK, 1983), 181

neğe sahip olduğu İskenderiye ve Antakya'da gerçekleşti. İskenderiye'de Philo'nun hermenötik mirası ayrıca Hristiyan mütefekkirleri etkilemeye devam etti. İskenderiyeli Clement'in, (ö. 214) bütün kutsal kitaplar gizemli sembol dilinde konuştuklarından, alegorik yorumun gerekli olduğunu öne sürdü. Fakat o, böyle bir yöntem üzerinde sistematik bir düşünüm sunmadı.¹⁵

Bu sistematik görev, ilk olarak Origen tarafından onun *İlk Prensiplere Dair* isimli ana teolojik eserinde üstlenildi.¹⁶ Anlamlı bir biçimde, Origen, hermenötiği bu kitabın dördüncü ve beşinci bölümlerinde ele alır. Sadece Tanrı, kozmos ve insanın kurtuluşu gibi böyle önemli teolojik konuları ele aldıktan sonra, Origen, kendi hermenötik yönteminin bir tartışmasına doğru hareket eder. Bu yüzden, teolojik düşüncesi, yorumsal yöntemini şekillendirdi.

Origen için, Tanrı tarafından vahyedilen ve Mesih İsa'da İsrail'in kehanetlerinin tamamlanması, biblikal ilhamın açık kanıtıdır. Bu nedenle, bu hareket noktası, biblikal metinleri okumanın alegorik bir yöntemini talep eder.

Origen tamamiyle, teolojik olarak yorumlanabilen biblikal metinlerin eleştirel ve güvenilir edisyonunu hazırlamak üzere metinsel eleştirmenlikle meşgul olmasına rağmen, onun metin incelemesinin hayati noktası, metnin manevi anlamının ifşası olarak kaldı.¹⁷ Kutsal Kitaplar, asla sembollerden başka bir şeyde ifade edilemeyen nihai gizemi ihtiva ederler ve literal olarak alındıklarında semboller, asla uygun bir biçimde anlaşılamazlar. Bu yüzden sadece alegorik bir yaklaşım, metinde gizlenen gizemi açmak için ihtiyaç duyulan anahtarı sağlayabilir.¹⁸ Origen nazariyede, metinsel anlamı,

¹⁵ Bkz. R. M. Grant, *a.g.e.*, 55.

¹⁶ Origenes, *Peri Archon/De Principiis/Von den Prinzipien*, ed. ve çev. Herwig Görgemanns ve Heinrich Karpp (Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976).

¹⁷ *Peri Archon*, IV 2,4 ve IV 3,5.

¹⁸ *A.g.e.*, IV 2,6.

literal, ahlaki ve manevi olmak üzere üçlü yapıya ayırdı. Pratikte ise, sadece "mektup" ve "ruhu" ayırdı. Irenaeus gibi Origen'de yorumcunun Kilise'nin iman usulü tarafından rehberlik edilmeye ihtiyacı olduğunu kabul etti.¹⁹

Antakya'da yerel Yahudi yorumsal geleneğini takip eden Hristiyan düşünürler, aslen literal yorumla ilgili olan bir biblikal yorum nazariyesi geliştirdiler ve bu nedenle kutsal kitapların metinsel ve gramatik izahını vurguladılar. Mopsuestia'nın Theodore'u gibi Antakyalı ilahiyatçılar, biblikal hikayelerin aktüel gerçekliğinin İskenderiyeli tekzibinde Origen'in hermenötüğünün tehlikelerini gördüler. Bu yüzden Antakyalılar biblikal vahyin tarihsel gerçekliğini vurguladı. Onu, semboller ve gölgeler dünyasında yitirmek istemediler. Onlar, Eflatuncu olmaktan çok Aristocuydular. İskenderiyeliler, alegorik yoruma müsavi olarak nazariye kelimesini kullandıkları yerde, Antakya yorumcuları, literal ya da tarihsel anlamdan daha yüksek ve daha derin, fakat kesinlikle "mektup" üzerinde temellenen bir anlam için onu kullanmaktadır.²⁰ İskenderiyelilere karşı olarak, Antakyalılar, Kitab-ı Mukaddes'in gizli anlamını reddetti. Daha çok onlar, metnin anlamlarının, zahiri olana ilgisini yönelten her okur için aktüel gerçeklere, sarıh ve anlaşılabilir olana atıf yapmaktadır. Böylece İsrail'in kehanetleri, sembolik bir anlam değil, fakat Mesih'e aktüel bir atıf içerir. Peygamber, gelecek Mesih İsa hakkında gerçek terimlerle ve bilinçli olarak konuşur.

Kitab-ı Mukaddes'in bu literal okuması temeli üzerinde Antakyalı ilahiyatçılar, hangi metinlerin aktüel olarak Tanrı katından vahyedildiğini ve Hristiyan kanonundan olmadığı ve bu yüzden dışlanması gerektiğini denetlemek için Kutsal metinleri birebir yeniden izah ettiler. Herhangi bir doğrudan kehanetli, mesihçi ya da kristolojik atfın teşhis edilmiş yoklu-

¹⁹ A.g.e., IV 3, 14.

²⁰ R. M. Grant, *a.g.e.*, 66. Bununla birlikte, Antakyalı okuma sistemi, ara sıra alegorik yorumla meşgul olmaya da açıktır. Krş. J. C. Joosen ve J. H. Waszink, "Allegorese", *a.g.e.*, 294 vd.

ğu, Kitab-ı Mukaddes'in hakiki kanonundan söz konusu metni dışlamak için yeterli bir neden sağladı.

O halde, Antakya ve İskenderiye iki farklı hermenötik paradigmayı simgelemektedir: "İskenderiye", kapsamlı bir teolojik bilgi perspektifinden metnin manevi anlamını ortaya koyarken, "Antakya" metnin açık mesajını inceledi ve metnin manevi niteliğini literal bir yolla değerlendirdi. Bu paradigmaların hiçbirisi, erken Kilise'de saf olarak hiç uygulanmasa da, bu iki hermenötik konum, Yunan ve Yahudi hermenötiğini izleyen entelektüel kutupların arasını ayırdı. Hristiyan yorum nazariyesi, gelecek yüzyıllarda daha da geliştirilecekti.

c. Augustine'nin Hermenötiği

Hippo'lu Augustine (354-430), bu hermenötik geleneklerin her ikisini yeni bir senteze getirdi. İbranice kitapların geçerliği karşısında Gnostik propoganda, literalist yoruma dayalı bir propoganda altında çile çektikten sonra, Augustine, onu Kilise'ye daha da yakınlaştıracak olan alegorik okuma yönteminin özgürlüğünü keşfetti. Klasik retorikte iyi bir eğitim almış olsa da, biblikâl metinlerin serbest dolaşımdaki alegorik okumasını çarpıtmanın nasıl olabildiğini çabucak kavrayacak kadar yeterli semiyotik duyarlılığa sahipti. Böylece o, kendisine eşlik eden manevi okumayı denetlemek üzere bir metnin lengüistik çözümlemesi aracılığıyla ilerledi. Bir anlamda kişi, Augustine'yi semiyotiğin, işaretler kuramının babası olarak isimlendirmekte haklı görülebilir. Semiyotik sözcüğü Yunanca işaret, *semeion*'dan türemiştir.

De Doctrina Christiana (Hristiyan Öğretisi Üzerine)²¹ olarak adlandırılan sistematik hermenötik ve vaaz sanatı üzerine yazılmış etkili eserinde, Augustine, dikkatini bir işaretin iletişimsel işlevlerini izah etme üzerine odaklamaktadır. Spesifik bir hakikate işaret etmek üzere, işaret sözcüğünü kullanmaktayız.

21 Aurelius Augustinus, *De Doctrina Christiana*, Corpus Christianorum: Series Latina XXXII (Thornhout: Brepols, 1962), 1-167. Metindeki çeviriler bana aittir. Metnin İngilizce çevirisi için bkz. Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, çev. D. W. Robertson, Jr. The Library of Liberal Arts (New York: Macmillan, 1958).

İşaretler, işaret ettikleri şeyin kendileri değildir. Onlar daha çok işaretler olarak işlev görmektedir. Bu semiyotik görüş, kutsal kitapları hakkında konuştukları ve işaret ettikleri şeyle özdeşleştirme noktasındaki her çabayı reddetmeye sevk etti. Böyle bir kanışıklık karşısında Augustine, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'ya atıf yapan beşeri metinler olduğunu vurguladı. Bizzat onlar, bir tanrı olarak muamele göremez, fakat bunun yerine onların Tanrı'ya, kişiye ve onun arkadaşlarına doğru gerçek çabaya kılavuzlayan Hristiyan okur tarafından kullanılması gerekmektedir.²² Bu bağlamda Augustine, kullandığımız şeylerle hoşlandığımız şeylerin arasını ayırt etmektedir. Değiştirilebilir herşey, bir şahsı en iyi durumda, sonsuz şeylerin sahici zevkine doğru kılavuzlamaya hizmet ederken, sadece değiştirilemez sonsuz şeylerden hoşlanılabilir. Böylece, sadece Tanrı'dan hoşnut olunabileceğinden, kutsal kitaplar bize, iman-praksismizde ve iman-praksisimiz için verilmektedir. Kutsal kitaplarda ifade edilen Tanrı'yla ve Tanrı'nın kanunuyla gerektiği gibi ilişkide bulunmak üzere, bizim için zaruri olan çaba, Augustine tarafından sevgi olarak kimliklendirilir ve isimlendirilir.

Augustine'nin bir Hristiyan'ın hermenötik görevi hakkındaki anlayışı, yeterli bir yorum nazariyesi hakkında Antakyalı-İskenderiyeli tartışması üzerine önemli bir ilerlemeyi temsil etmektedir. Bir taraftan, Augustine, içinde diğer beşeri metinler gibi, biblikel metnin işlev görmekte olduğunun anlaşıldığı ve bu yüzden yorumlanması gerektiği semiyotik bir çatıyı önermektedir. Diğer taraftan o, bize bir okuma perspektifini, yani, bizzat biblikel metinlerin okumasından çıkarılan sevgiyi sağlamaktadır. Tanrı'nın ve arkadaşlarımızın sevgisi, Hristiyan bir inanan için, uygun okuma perspektifidir.²³ Bu kapsamlı odak, artık biblikel metnin dışından değil, fakat Augustine'nin iddia ettiği gibi, kendisi aracılığıyla bizzat biblikel metnin okunmak istediği yegane perspektiftir.

22 *De Doctrina Christiana*, I, 40, ve 41.

23 *A.g.e.*, I, 44. "Quapropter, cum quisque cognouerit finem praecepti esse caritatem, de corde puro et coonscientia bona et fide non ficta, omnem intellectum diuinarum scripturarum ad ista tria relaturus ad tractationem illorum librorum securus accedat."

Augustine'nin yorum nazariyesinin semiyotik boyutu, biblikal metinlerin okurunu, hem herhangi bir katı literalizmden, hem de keyfi alegorileştirme tehlikelerinden özgürleştirmektedir ve okuru, bizzat biblikal metinler tarafından bilgilendirilen teolojik bir perspektifi kucaklama noktasında yüreklendirmektedir. Aslında, onun önerdiği okuma perpektifi, her okur tarafından doğrulanmaya açıktır ve artık ekstra-metinsel bir anahtara atıf yapmamaktadır.

Üstelik, Augustine'nin hermenötiği, praksis yönelimli bir hermenötik olarak isimlendirilebilir. Onun okuma kuramının özel teolojik ve iletişimsel yönelimi, nihai anlam için Hıristiyan praksisinin hakkında onun düşünümünü takip etmektedir. Bu yüzden, Augustine'nin hermenötiği, saf spekülasyonun değil, sistematik ve pratik düşüncenin ürünüdür.

Onun açıkça tanımlanan ufkundan dolayı, Augustine'nin biblikal yorum nazariyesi, bu eserlerin mutlak hatasızlığı inancına dayanan, biblikal metinlere yönelik eleştirel olmayan bir çabayı; bugün biblisizm olarak isimlendirdiğimiz şeyi bertaraf etmektedirler. Augustine'e göre Kutsal Kitap, bizim için ve öğrenmemiz için oradadır. Fakat Kutsal Kitap'ın Hıristiyan'ın bizzat metinlerle şahsi karşılaşmasından verdiği öğretimi onun alması zorunlu değildir. Önemli olan sadece Hıristiyan çömezın biblikal metinlerin işaret ettiği aynı kurtuluş düzenine ulaşmasıdır.

Kendi hayatını sıkı sıkıya iman, umut ve sevgi üzerine kurmuş bir şahıs, sadece diğerlerine öğretmek üzere kutsal kitaplarla ihtiyaç duymaktadır. Bu yüzden kutsal metinler olmaksızın bile bu temel üzerine yaşayan pek çok insan bulabiliriz.²⁴

Böylece onun hermenötik ön kabullerini açıkladıktan sonra, Augustine, biblikal yorumcunun görevinin tafsilatı hakkındaki bir tartışmaya geçer. İlk olarak, doğal işaretler (örneğin bir ateşten yükselen ve böylece kendi nedeni olarak ateşe işaret eden duman) ve verili (uylaşımsal) işaretler, daha son-

24 A.g.e., I, 43.

ra bütün lengüistik işaretlerin kendisine ait olduğu kategori-
yi ayırt eder. Bütün lengüistik işaretlerin uylasımsal doğasın-
dan dolayı, içinde biblik al metinlerin üretildiği özel lengüis-
tik uylasımlara aşına olması biblik al okur için zorunludur. Bu
yüzden, Augustine, İncil'in herhangi bir ciddi yorumcusun-
dan hem İbranice hem de Yunanca bilgisi istemektedir.

Genellikle yorumdan doğabilen yanlışlıklar ve mümkün
yanlış anlamalar, metinlerdeki iki sorunsal özellikle ilişkilendirilmekte-
dir: 1) İşaretler doğrudan bir referansa sahip olabi-
lirler ya da mecazi olarak işleyebilirler 2) İşaretler bilinmeye-
bilir ve yorumcuya belirsiz olarak görünebilir. Meselelerin
daha sonraki meseleler dizisini ele aldığından, Augustine,
okura bir işareti her zaman kendi bağlamı içinde anlamaya
ve zorlu biblik al pasajları anlamada yardımcı olması için el-
de edilebilir bütün bilgiyi resmetmeye ikna etmek için uğraş-
tı. İşaretin mümkün belirsizliği meselesi, kilisenin rehberliği
araştırılarak çözülebilmektedir. İman kuralı, karanlık pasaj-
lar üzerine ışık saçar. Fakat, iman kuralı, bunu başaramaya-
bilir ve bu durumda, dikkatli bir okur, kendisi için karar ve-
rebilir. Bir kere okur, sevgiyle Tanrı'ya ve komşuya doğru ha-
rekete geçirilirse, biblik al metnin manevi anlamını bütünüy-
le kaçırabilir. İlk meseleler dizisini tartıştığından, Augustine
şu açıklamayı yapar:

Mecazi ifadelere gelince, aşağıdaki kural gözetilmelidir: ki-
şinin okuduğu şeyin, sevgi krallığına ulaşan bir okuma kuru-
luncaya kadar dikkatlice düşünülmesi. Fakat metin, sanki uy-
gun (literal) anlamında kullanılıyormuş gibi görünürse, o za-
man ifade, mecazi olarak ele alınmamalıdır.²⁵

Augustine, kutsal kitapları bir birlik olarak ele almaktadır.
Bu yüzden- daha açık pasajlar aracılığıyla daha karanlık pa-
sajları anlama noktasında okura öğüt verebilir.

İbrani kutsal metinlerine gelince gelince, Augustine,
okumanın geleneksel tipolojik biçimine bağlı olarak kalır.

²⁵ A.g e., III, 23.

"Eski Ahıt'ın eksiksiz ya da hemen hemen eksiksiz içeriği, sadece literal anlamda değil, ayrıca mecazi anlamda anlaşılmalıdır."²⁶

Özetle, Augustine'nin biblikal hermenötiği, doğru tanımlanan genel semiyotik nazariye üzerine kurulmaktadır ve bizzat Yeni Ahit hakkındaki kendi yorumundan çıkarılan tutarlı teolojik bir okuma perspektifi sunmaktadır. Hermenötiğinde Augustine, Hristiyan hermenötiğinin her iki geleneğinden řu sonuçları çıkardı: Onun semiyotiği, Antakyalı düşüncelerin çizgisindedir, yorumun bağlamı olarak manevi praksisin önceliği noktasında onun vurgusu, İskenderiyelilerin ilgilerini izlemektedir. O halde, bu hermenötik, kendi seleflerinin tamamı üzerinde önemli bir ilerlemeyi temsil etmektedir. İman kuralı, yani Hristiyanlar cemaatinin yaşıyan geleneği, kutsal kitapların mesul okuması için bağlamdır.²⁷ Bu yüzden, bu gelenek, bizzat okuma süreciyle diyalektik bir ilişki içinde yaşamaktadır; kutsal kitaplar'ı okumak, cemaate yol gösterir ve sevgi Ruhu'na göre yaşıyan ve kutsal kitapların işaret ettiği cemaat, sorumlu okuma için, zorunlu perspektif sağlamaktadır. Bu yüzden, kutsal kitaplar, açıkça faydalıdır, fakat Tanrı'nın Ruhu tarafından harekete geçirilen Hristiyan için mutlak anlamda zorunlu değildir. "Bir kişinin başka yerde öğrendiği her ne olursa olsun, şayet'o, zararlıysa, burada (kutsal kitapların dışında) mahkum edilecektir, fakat faydalıysa, burada da (kutsal kitaplarda) bulunacaktır."²⁸ Bu itibarla, kutsal kitaplar, yine de hakiki Hristiyan imanının belirlenmesi için nihai ölçütü ortaya koyar.

Augustine'nin hermenötiğiyle birlikte, önceden bilinmeyen ve Orta Çağlar boyunca ve ötesinde çoğu ilahiyatçıyı ve edebi metinlerin yorumcularını etkilemesi gereken derin bir hermenötik görüşe ulaştık. Bununla birlikte, ortaçağ Hristi-

²⁶ A.g.e., III, 32.

²⁷ A.g.e., III, 38.

²⁸ A.g.e., II, 63.: III. Kitapta Augustine, zamanında hermenötik düşünceler üzerinde önemli bir etkiye sahip olan Tyconius'un *Book of Rules* adlı eserini de tartışmaktadır. Bu eserin iki dilde yazılmış edisyonu hermenötiğin gelişimi üzerinde Tyconius'un etkisi hakkındaki gelecekte yapılacak incelemeleri daha kolay hale getirecektir. Tyconius, *The Book of Rules*, çev. William S. Babcock. Metinler ve Çeviriler 31. Early Christian Literature Series 7 (Atlanta: Scholars Press, 1989).

yanlığında Augustine ve sonraki hermenötik düşünümle ilgili mesele, uygun okuma perspektifleri sağlayan kilisenin iman praksisinin çokça biçimlendirilen kurumsal destek yapılarıyla oluşturulan bizzat yorumsal bir inşaydı. Özellikle meydana gelen papazlar-halk ayrımı, Doğu kilisesinde Roma'nın özgünlük iddiaları, kiliseye devlet desteğiyle çoğu zaman teminat altına alınan öğretiler hakkında gelişen yasallaştırmalar, kilisedeki yorumun aktüel praksisini etkiledi. Augustine'nin *De Doctrina Christina'sı*, yazarın her zeki okura öğretme ilgisi tarafından her şeye rağmen esinlenirken, müteakip hermenötik düşünüm dışlayıcı bir biçimde teolojik uzmanı eğitmeyi amaçladı. Kapsamlı bir Hristiyan bilgi sosyolojisinin, kilise açısından daha dolgunlukla bu gelişimi ve onun sonuçlarını izah etmesi gereklidir.

d. Ortaçağ Hermenötiği

Augustine'nin hermenötik düşüncesinin ana parçalarının onun ölümünü izleyen yüzyıllar boyunca etkili olarak kalmasına rağmen, onun yorum nazariyesinde Kutsal Kitap'ın işlevi ve geleneğin işlevi arasındaki denge eklesiastik ilgiler lehine çok geçmeden çarpıtıldı.

Augustine'nin ölümünden kısa bir süre sonra, *Cominitorium'*unda Lérins'li Vincent neyin "katolik imanını" kurduğu sorusuna cevabında eklesiastik bir normun bundan böyle mühim bir tanımını sundu:

Bizzat Katolik Kilisesi'nde mümkün bütün özen sağlanmalığı herkes tarafından her zaman her yerde inanılan bu imanı korumaktayız. Zira bu, gerçekten ve en dar anlamda bizzat isim ve şeyin nedeninin beyanı olarak evrensel anlamda herşeyi kapsayan "Katolik" kelimesidir. Evrenseli, antikiteyi ve muvaffakiyeti izlersek, bu kuralı gözlemleyeceğiz.²⁹

29 Vincent of Lerins, "The Commonitory", *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Father of Christian Church* içinde. Second Series. XI. Cilt (Oxford: James Parker ve New York: The Christian Literature Company, 1894), 127-59, burada 132. Ayrıca krş. J. Stevenson, ed., *Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrative of the History of the Church A.D. 337-461* içindeki alıntı (Londra: SPCK, 1983), 298-300.

Vincent'in tanımlaması, bizzat metinlerin okunmasına dayanan Augustine'nin okuma perspektifinden artarak güçlenen dönüşümü belgeler ve şimdi Hristiyan özdeşliğinin ortodoks anlayışı için daha bir kurumsal yönelimli ve biçimsel bir ilgiye doğru "materyal bir okuma perspektifi" olarak isimlendirilebilir (bkz. ileride Bölüm VII.3.a).

Augustine sonrası düşüncede vuku bulan teolojik hermenötikte ikinci bir dönüşüm, biblikal yorum ve teolojik spekülasyon arasında artarak güçlenen ayrımdır. Metnin literal anlamının yorumsal bir keşfi temelinde, ilahiyat, özel metinsel bir pasajın teolojik imaları üzerine daha fazla sistematik olarak düşünme görevini varsaydı. Metin ve yorum birbirlerinden ayırt edilmedi, bu, büyük skolastik ilahiyatçıların eserlerinde en yüksek noktaya varan bir süreçti.

Augustine'den sonraki ve Thomas Aquinas'tan (1225-1274) önceki periyotta ortaçağ hermenötik tarihine bir göz atalım. Burada hermenötik düşüncenin Augustine'nin eseri tarafından belirtilen yolu yakından takip ettiğini gözlemliyoruz. Hermenötiğin çokça tartışıldığı yerler, manastırlar, zamanın önde gelen okulları ve özellikle Paris'teki Victorines kütüphanesiydi. Burada St. Victor'lu Hugh (ö. 1141) Augustine'nin *De Doctrina Christina*'sından oldukça çok esinlenen *Didascalicon Liber*'de³⁰ isimli etkili eserini kaleme aldı. Hermenötiğinde Hugh, sadece kutsal metinlerin okurunda değil, fakat aynı zamanda seküler yazıların okurundaki hikmeti (sapientia) geliştirmeyi amaçladı.³¹ İncelemesinin ilk kısmı, okullarda öğretilen ortaçağ okullar kanonu olan artes sisteminin bir tartışmasına vakfedilmektedir, ikinci kısım, kutsal kitapların, yeterli bir okuması sorununu konu edinmektedir. *De Doctrina Christina*'da Augustine gibi, Hugh, kutsal metinlere herhangi bir yeterli yaklaşımın hayırlı genel bir eğitimi gerektirdiğini kavradı. Ve zamanının çoğu ilahiyatçısı gibi, Hugh, kutsal metinlerin yorumunu, insan bireyindeki manevi bina olan bir bina-

30 *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*, çev. Jerome Taylor, (New York ve Londra: Columbia University Press, 1961).

31 Krş. Hennig Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), 225.

nın inşasıyla karşılaştırdı. Yorumun manevi boyutları, duvarları ve çatıyı biçimlendirdi, ayrıca dahili süslemeye katkı sağladı. Bu binanın temeli, iman ilkeleri olmalı.³² Bundan dolayı, Hugh, her okurdan hem manevi bir yaradılış, hem de önde gelen Hristiyan otoriteleri, kilisenin "*doctore*"leri (öğretmen) tarafından kılavuzlanma hevesliliğini talep etti...

Genel olarak Ortaçağ hermenötüğünde, kutsal kitapların manevi anlamı, ayrıca üç alt kategoriye ayrılmaktadır: alegorik anlam, ahlaki (ya da tropolojik) ve anagojik anlam. Öyle ki biblikal yorum bütünüyle dördüncü bir yolu takip etmektedir. Lyra'lı Nicholas (öl. 1349), bunu en sonunda bir dizede özetlemektedir.

Littera gesta docet, quid credas allegoria
Moralis quid agas, quo tendas anagogia³³

Bu mısralar, pek çok yüzyıl boyunca teolojik hermenötiğe ve doğrusu edebi hermenötiğe hükmeden ilkeleri çok iyi tasvir etmektedir. Bu mısralara göre, literal anlam, alegorik anlamın imanun içeriğini üzerine kurduğu temeldir, ahlaki anlam, dünyada Hristiyan davranışı ve edimi için kurallar istihraç eder, ve anagojik okuma, Hristiyan hayatının amacı hakkındaki anlayışı örnekler. Bununla birlikte, aktüel yorumsal pratik, genellikle sadece okumanın iki anlamı, literal ve alegorik arasında ayırım yaptı. Yine de Kitab-ı Mukaddes'in dört boyutlu anlam kuramı, onun teolojik imalarının herhangi bir tartışmasından ayrı olarak, metnin literal tabiatı hakkında bağımsız düşünce ihtiyacını vurgulayarak, teolojik disiplinler arasında daha radikal bir ayırımın yolunu hazırladı. Bu teolojik imalara üç açıdan yaklaşıldı: alegorik anlama dayanan spekülâtif ilahiyat, ahlaki anlama dayanan ahlaki ilahiyat, anagojik anlama dayanan eskatoloji (mead öğretisi). Bu nedenle, hem teolojik düşüncenin çeşitli disiplinleri arasındaki kırıma hem de za-

32 A.g.e., 238.

33 Mektup, Tanrı'nın ve Babamızın işlediği şeyi bize gösterir.

Alegori bize imanınızın gizlediği şeyi gösterir.

Ahlaki anlam bize günlük hayatın kurallarını verir.

Anagoji bize savaşımızın nerede son bulacağını gösterir.

manımızda Hristiyan düşünce ve hayatı için vahim olarak algılanan ve çoğu çağdaş ilahiyatçının aşmak istediği teolojik nazariye ve Hristiyan praksis arasındaki kırılma, Ortaçağa özgü bu farklılıklarda kendi kökenine sahiptir.

12. yüzyılda Aristo'nun felsefesinin yeniden keşfedilmesi ve Skolastik ilahiyatın müteakip zuhurundan beri, ilahiyatçılar, hermenötik düşünümüne yeniden dikkat ettiler. Metnin literal anlamı, şimdiye dek görülmemiş bir ölçüde ilgi görürken, şimdiye kadar bütün ilahiyat için uyarıcı olan alegorik anlamaya gösterilen ilgi azaldı. Yorumun antik Antakya geleneğiyle bazı paralellikleri kaydedilebilse bile, skolastik ilahiyatçılar, esasen skolastik öncesi ilahiyatın kendisine tamamen yabancı olduğu Aristo'nun doğa anlayışı hakkında kendi özel yorumlarıyla güdülendiler. Şimdi literal anlam, biblikal yorumun asıl konusudur. Metnin hakikati, daha derin ya da daha yüksek bir anlama referans olmaksızın açıklanmalıdır.

Kitab-ı Mukaddes'in yazarı, sadece insanın da kullanabileceği kelimelerle değil, fakat bizzat şeylerle kudretinde anlamına işaret etmek durumunda kaldığı Tanrı'dır. Zira diğer her bilimde şeylere, kelimelerle işaret edilirken, bu bilim, kelimelerle işaret edilen şeylerin de bizzat bir öneme sahip olduğu özelliğe sahiptir. Bu nedenle, ilk önemin, kelimeler aracılığıyla şeylere işaret etmesi, ilk anlama, tarihsel ya da literal anlama aittir. Şeyler aracılığıyla gerçekleşen öneme kelimeler tarafından işaret edilmesinin de bizzat bir öneme sahip olması, literal anlam üzerine kurulan ve onu varsayan manevi anlam olarak isimlendirilebilir... Bu yüzden, Augustine'nin söylediği gibi, Kitab-ı Mukaddes'in hiçbir karışıklık olmaz, zira bütün anlamlar, herhangi bir argümanın, alegorilerde kastedilenlerden değil sadece kendisinden çıkarıldığı şeye-literal anlama dayanmaktadır. Yine de, bundan dolayı, iman için gerekli olmayan hiçbir şey, literal anlamı içinde Kitab-ı Mukaddes tarafından başka bir yerde ileri sürülmeyen manevi anlam altında metnin hiçbir şeyi, yok edilmez.³⁴

34 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia. 1,10. (çev. Grant. a.g.e., 88 vd.) Latince metin ed. Thomas Gilby, O.P., St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 1. Cilt: Christian Theology (Ia.I) (Cambridge: Blackfriars (Londra ile birleşik olarak: Eyre & Spottiswoode, ve New York: McGraw-Hill), 1964), 36 vd.

O halde Thomas için literal anlamı anlamak herhangi bir ilahiyatçının kendisi için çabalaması gereken şeydir. Alegorik anlamı onun değersizleştirilmesi, ilahiyata bilimsel bir temel sağlama noktasındaki kararlılığının bir işaretidir. Bütün teolojik düşünce, yeniden formüle edilmiş bilimsel standartları karşılayacak bir biçimde organize edilmeliydi.

İlahiyat bilimi hakkındaki bu yeni anlayış, daha sonra iki ayrı gelişmeden etkilendi. İlk olarak, okurun biblikel metin hakkındaki yorumunu kılavuzlamak ve ona geçmiş kuşakların biblikel yorumunu sağlamak üzere, şerhleri, metinsel pasajların açıklamalarını, *sententiae* olarak isimlendirilen önceki şerhlerin şerhlerini tedarik ettiler. Bu gelenek, 12. yüzyıldan beri, kutsal metinlerin kavranmasına yardım etmekten daha çok, engelleme olarak düşünülen son derece karmaşık filolojik bir temrine sevk etti. İkinci olarak, Peter Abelard'ın (öl.1142) etkisi altında, yeni bir ilahiyat anlayışı doğmaya başladı. O, filolojik öğrenimi faydasız olarak reddetti, felsefi spekülasyon temelinde, bilimsel bir ilahiyatın inşa edilmesini istedi. Mantık ve diyalektik, ilahiyatın iş arkadaşları olmalıydı. Teolojik düşüncenin yeni kitaplarına ihtiyaç duyuldu, Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica'sı*, bu yeni akademik ilahiyata ilişkin en göze çarpan giriş oldu.

Thomas'ın alegorik yorumu reddetmesi, ilahiyatı ve aktüel biblikel metinlerin incelemesini daha yakın bir biçimde bir araya getirdi. Yine de, onun felsefeye dönüşü, teolojik düşüncüyü, biblikel yorumdan bir kere daha bağımsız yaptı.

Skolastik yorumcular, kutsal metinleri yeniden keşfetmeler ve onu kendi içinde ciddi bir biçimde ele almaya çalışsalar da, onların yeni ilgisi, -onlardan önce Kilise Babaları'nın ilgisinde olduğu gibi çoğunlukla teolojik oldu. Bununla birlikte, onların skolastik ilahiyatı, seleflerinkinden önemli ölçüde ayrıldı. Dahası, ilahiyat, Kitab-ı Mukaddes'e dayanmalıydı, fakat şimdi teolojik spekülasyon için Kitab-ı Mukaddes yorumu, yorumun yegane amacı oldu. Uygun ilahiyat, *sacra scripturanın*, Kitab-ı Mukaddes'in içeriğini yeterli bir biçim-

de temsil etme iddiasını üstlenen *sacra doctrina*, kutsal öğreti oldu.³⁵ İddiasının aksine, *sacra scriptura* biblikal metinlerden tamamen bağımsız olarak hareket etti. Metinler, gittikçe artarak, spekülative ilahiyat düşünce serüvenleri için, kanıtlar sağlayan unsurlar düzeyine indirgendi. Sonuç olarak, ilahiyat, kendi akademik gündemini takip ederken, halk dindarlığı, geç ortaçağ kültüründe manevi yorum kaygısını benimsemişti. Sonradan, Kutsal Kitap ve yaşayan iman geleneği arasındaki özgün diyalektik ilişki, biblikal yorumun gittikçe artan iki bağımsız gelişimi lehine terkedildi. Hristiyan ilahiyat, biblikal metinleri, kendi teolojik öncüllerini kanıtlama noktasında kullandı ve halkın Hristiyan maneviyatçılığı da, kendi zemininde aynısını yaptı.

e. Hermenötik ve Hristiyan İlahiyatın Reformu

Avrupa'da 16. yüzyıl Protestan Reformasyonu, hermenötik bir hadise olarak pekala tasvir edilebilir. Fakat bu bölümde göreceğimiz gibi, yeni yorumsal bir praksisin sonucu olarak, filolojik ya da hermenötik nazariyede yeni bir hareket noktasını çok fazla temsil etmemektedir. Zamanının hümanist ruhuna göre eğitim almışlar içindeki din adamları, biblikal metinleri yeniden yorumladıklarında ve onları artık resmi Latince edisyonunda (*Vulgata*) değil, asli dillerinde okuduklarında, yorumları, geç 15. ve erken 16. yüzyılın manevi gerçekleriyle çeliştiğinde, Kitab-ı Mukaddes'in okumaya dair bu yeni praksis ortaya çıktı.

35 Krş. Per Erik Persson, *Sacra Doctrina: Reason and Revelation in Aquinas*, çev. Ross Mackenzie (Oxford: Blackwell, 1970), 89:

İlahiyat, kutsal kitaba bir ilave olarak kabul edilemez, ne de, kutsal kitaptan bağımsız bir biçimde izlenebilen bir incelemedir: Thomas'a göre, ilahiyat daha çok, çağlar boyu kutsal kitaba dayalı öğretinin yayılımıdır, her zaman kilise içinde bulunması gereken doktrini açığa çıkarma *traditio*'sudur. O, aktarılması gereken kutsal kitabın esası olduğundan, *sacra doctrina* ve *sacra scriptura*, Etienne Gilson'un yerinde bir ifadesini kullanmak caizse, 'beşeri bir zihinde görülen kutsal kitap' olarak kabul edilebilir.

Krş. Henri de Lubac, S. J., *Exégèse Médiévale: Les Quatre Senses de l'Écriture*, Part II, 2. Cilt (Paris: Aubier, 1964), 301.

Ortaya çıkan hümanist yorum nazariyesi ve hâlâ Kilise Babaları'nın ve özellikle Augustine'nin etkili hermenötik programı arasındaki en önemli fark, biblikal yorumun marifetine duyulan ihtiyaçlar için çok fazla kaygılanmaz, fakat daha çok o, bizzat yorumcunun değişen öz-anlamasına uzanmaktadır. Luther, Calvin ve Zwingli'ye göre, Hristiyan geleneğin ve eklesiyastik hayatın yönleri, sahici Hristiyan inancına tekabül eden ve bu yüzden reforma ihtiyaç duymayan, gittikçe artan kesin bir değerlendirme modu olurken, Augustine ve onun hermenötik takipçilerine göre, biblikal yorum, eninde sonunda Hristiyan kilisesine bağlıdır. O halde, Reformcular, kendilerinden önceki Yahudi ve Hristiyan mütefekkirler tarafından geliştirilen yöntemlere göre, bir biblikal metni okumaya kolaylıkla devam edebilirken, biblikal metinlerin herhangi bir özel okumasının otoritesi ve meşruiyeti hakkındaki anlayışları açısından, teolojik seleflerinin çoğundan ayrıldılar. Bu bağlamda yine de, bu reform hareketinin, geç ortaçağ döneminde pek çok eleştirel düşünür tarafından hazırlandığını takdir etmek önemlidir. Ockham'lı William (1285-1349), John Huss (1372-1415), Wendelin Steinbach (1454-1519) ve John Major (1469-1550) gibi ilahiyatçılar, biblikal bir metnin nihai anlamını belirleme noktasında kutsal metinlerin dürüst bir okuması ve eklesiyastik otoritelerin haklarına dair otoriter bir anlayış arasındaki ilişki ve mümkün çatışmayı mesele edindiler.³⁶ Reformculara göre Hristiyan öğretinin ve varoluşun yeterli teolojik anlayışı için dışlayıcı ölçüt, kutsal metinlerin metruk okumaları aracılığıyla kavranan bir şey olarak Tanrı Kelamı oldu. Artık, tıpkı Romalı otoriteler gibi, biblikal anlamalarının ilave doğrulama sürecini araştırmadı.

Kitab-ı Mukaddes, Tanrı Kelamı'nı bildirdi. Bu yüzden, Tanrı Kelamı hakkındaki uygun bir anlayıştan daha fazlası Hristiyan imanı için zaruri değildir. Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı Kelamı'nı dikkatlice dinleyen, ve kutsal metinleri okuma ve

36 Bkz. Helmut Feld, *Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1977).

inceleme konusunda bütün yeteneklerini kullanan her şahıs, aradığı herşeyi bulacak. Bu anlamda Reformcular, Kitab-ı Mukaddes'in kendi kendini yorumlayan olduğunu söyleyebildiler. Başka hiçbir norma gerek yoktu. Yine de, onlara göre, Kitab-ı Mukaddes'in kendi kendini yorumlayan tabiatı, artık, insan aklının metnin uygun bir incelemesi noktasında bir alet olarak asla zaruri olmadığı anlamına gelmedi. Biblikal yorumda insan aklına yönelik açık bir düşmanlık, sadece Protestan Ortodoksi periyodunda ortaya çıktı (bkz. ileride Bölüm II.2.f).

Bu *sola scriptura* (Sadece Kutsal Kitap) ilkesi, yine de, Kutsal Kitap'ın lafzi ilhamı hakkındaki daha sonraki öğretiyile karıştırılmamalıdır. Martin Luther (1483-1546), Ulrich Zwingli (1484-1531) ve John Calvin (1509-1564), böyle bir öğretiyi muhafaza etmedi. Onların tamamı, gerçekten, kendilerinden önceki ana gövde Hristiyan gelenek gibi, Kutsal Ruh'un Kutsal Kitap'ın yazarı olduğunu ve bu nedenle Tanrı'nın insan kurtuluşu için açık, tutarlı ve yeterli olan bir biçimde biblikal metinler aracılığıyla konuştuğunu savundular. Bundan dolayı, bu metinlerdeki açık tutarsızlıklar ve belirsizlikler, Kutsal Kitap'ın açıklığına olan inancı geçersiz kılmamakta, fakat daha çok sonlu ve bu yüzden çok daha sınırlı yorumcuya devam eden bir meydan okuma sunmaktadır.

Luther, Zwingli ve Calvin, Kitab-ı Mukaddes'in bireysel okuruna bu metinlerin kemerlendiren teolojik anlamını kavramasına izin veren teolojik bir okuma perspektifi ihtiyacı noktasında fikir birliğine vardılar. Reform hareketi, hem biblikal metinleri bir birlik olarak anlamaya çalışan böyle bir teolojik okuma gelişiminden, hem de hümanist düşünce tarafından geliştirildiği gibi, şimdi bireysel olarak metinleri incelemeye ve kendi Hristiyan var oluşunda bu metinlerin iddialarına bireysel olarak cevap vermeye çağrılan okurun meydan okunan bilincinden ibaretti.³⁷ Bununla birlikte, Reform-

37 Gene, biblikal hermenötikte bu bireyselci eğilimler, zaten hem İtalyan Rönesans düşüncesi hem de bazı geç ortaçağ ilahiyatçıları tarafından hazırlandı. Krş. Feld, *a.g.e.*, öz. 7-22. Burada Feld, St. Francis of Assisi'nin bireyselci dini öz anlamasını da vurgulamaktadır.

cular üzerindeki bütün geleneksel empozeler ve kurumsal hudutlardan bu yeni yorumsal özgürlüğü vurgulayan aynı hümanizme, şimdi özgürleşmiş Reformcuların geliştirmeye başladığı yeni teolojik okuma perspektifiyle meydan okunmalıydı.

Reform hermenötüğünün bu kökenlerini daha açıklıkla anlamak üzere, Martin Luther'in hermenötüğünün başlangıcına daha ayrıntılı olarak bakmak faydalı olabilir.³⁸

Martin Luther, Kitab-ı Mukaddes'in ilk ve başta gelen üstadıdır. Bu, onun asli akademik ilgisinin, biblikal yorum olduğu anlamına gelmektedir. Ondan önceki skolastik ilahiyatçılar gibi, ilkin Luther, Meseller üzerine ilk makalesinden belli olduğu gibi, Kutsal Kitap'ın dört katlı anlam nazariyesini kabul etti. Yine de, Meseller hakkındaki makalelerin ikinci dizisinde, yeni hermenötik programı, yine de her zaman mutabık yorumsal pratik tarafından karşılanırsa da, biblikal metinlerin literal anlamına dönüşü ve alegorik yoruma karşı düşmanlığı açıkça görülebilir.³⁹ Yine de, Meseller hakkındaki bu iki konferans dizisi arasında gerçekleşen ve aklanma teolojisi hakkındaki reform hareketiyle çakışan hermenötüğündeki değişim, "mektup" ve "ruh" arasındaki ilişkiyi yeniden tanımladı.

Şimdiye kadar Kitab-ı Mukaddes'in iki boyutlu anlamına işaret eden teknik terimler, "mektup" ve "ruh", şimdi Luther tarafından teolojik terimler olarak kullanıldı. Tanrı vahyinin ışığında ve Mesih-İsa'nın çarmıhındaki gizlenmede, "Ruh", *coram deo* olarak anlaşılması gereken herşeydir. Luther'in teolojisine bu kristolojik odaklanma, okuma ya da vaaz edimleri boyunca biblikal metinlerin literal/tarihsel anlamı tara-

38 Bkz. öz. *Evangelische Evangelienauslegung* adlı eserde Luther'in teolojik hermenötüğü tartışmasına Ebeling'in katkıları, *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962 (1942'deki özgün edisyonun yeniden basımı), ve "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik", *Lutherstudien* içinde, 1. Cilt (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1971), 1-68.

39 Bkz. Ebeling, "Die Anfänge", *a.g.e.*, 4.

findan çağrıştırıldığı müddetçe sadece bir gerçeklik olmaktadır. O halde metin Tanrı'nın Kelamı değil, daha çok o, Tanrı'nın Kelamı'nı imanlı yorumcuya ya da dinleyiciye ifşa etmektedir.⁴⁰ Bundan dolayı, Kutsal Kitap hakkındaki teolojik anlayış, metnin okur için *littera* ya da *spiritus* olup olmadığına karar verir. Luther'in hermenötiği tarafından varsayılan teolojik ufuk, radikal bir biçimde insan varoluşunun iki farklı görüşü tarafından nitelendirilmektedir. *Coram deo* (Tanrı'ya göre) bir varoluş, ve *coram mundo* (Dünyaya göre) bir varoluş. *Coram deo* bir var oluşun anlamı, Mesih'in çarmihında ifşa edilebilir ve sadece imanda (*sola fide*) kabul edilebilir. Bu yüzden Kutsal Kitaplar'ın yeterli yorumu, sadece, *spiritusa* karşı asli varoluşsal bir karar verildiğinde mümkündür. Biblikal metnin ruhu, önceden manevi var oluş modunu seçen bir yorumcu tarafından anlaşılabilir. Fakat bu varlık modu için karar, bizzat Kutsal Kitap okuması tarafından kışkırtılır.

Luther'in hermenötiği dairevidir: Kitab-ı Mukaddes'in ilk olarak, ilkesel bir varoluşu Ruh'un lehine ya da aleyhine kışkırtır, ikinci olarak, manevi bir varoluş lehine, sadece böyle bir ilkesel karar temelinde, Kitab-ı Mukaddesi ayrıntılı yorumlama görevine girişmelidir. O halde Luther'in hermenötiği ilk olarak, mikro-hermenötik bir etkinlik, Kutsal Kitap'ın ayrıntılı teolojik okuması başlamadan önce, yorumcudan bir makro-hermenötik kararı ister.

Bu makro-hermenötik istek, Luther'i hem hermenötik seleflerinden hem de hermenötik çağdaşlarından ayırt eder: Bu, 1) alegorik yorumun ilkesel reddi, 2) önde gelen hümanistler tarafından girilen metinlere esaslı filolojik yaklaşımların materyal aşkınlığını ifade etmektedir.

Luther'in makro-hermenötik perspektifi, esasta kristolojiktir: Mesih-İsa'nın çarmihında, insan var oluşunu anlamının yeni bir modu, Tanrı tarafından vahyedildi.⁴¹ Bu vahiy, Kitab-ı Mukaddes'in teolojik okumasını kılavuzlamalıdır. Biblikal me-

40 A.g.e., 36.

41 A.g.e., 51

tinler koleksiyonuna bir birlik ve tutarlılık bahşeden bu perspektiftir. Sadece Eski Ahit ve Yeni Ahit bir arada okunduğunda, hukuk altındaki var oluş ve ruh altındaki var oluş arasındaki bu fark, açık olur. Bu, Eski Ahit'in ruhi ilgisi olmadığı anlamına gelmemektedir, daha çok Luther'e göre Eski Ahit'in kehanetli karakteri, sadece, bu metinler kristolojik olarak okunduklarında anlaşılabilir.⁴² O halde kristolojik okuma, iki literal anlamı, olağan literal anlam ve kehanetli literal anlam arasında ayırt etme noktasında yardım etmektedir. Hatta Luther daha sonrakinin temeli üzerinde, alegorik olarak yorumlama noktasında kendini özgür hissetti. Onun alegorik yorum hakkındaki tatbikatı, okumanın önceki alegorik modlarından ayrılmaktadır: O, artık teolojik sonuçların temelinde değil, fakat yeni bir teolojik (kristolojik) temelden çıkarılan bir sonuçtur.⁴³

Muhtemelen bu, 16. yüzyılda teolojik hermenötikteki yeni hareket noktasını en iyi biçimde aydınlatmaktadır. Kutsal Kitap'ın okunması, Kutsal Kitap'ın kristolojik tutarlılığına inanç tarafından kılavuzlanmaktadır. Bu inanç, bizzat hümanist program tarafından kısmen kolaylaştırılan biblikal metinlerin yeni kavranışının bir ürünüdür. Yine de, Luther'den sonraki kimi Lutherciler'den farklı olarak, Reformcu (Luther), bizzat, Kutsal Kitap'ı tutarsız olamayan bir sistem olarak ele almadı.⁴⁴ O, tekil metinler arasındaki teolojik farklılıkların pekala farkındaydı ve hem onun bu kolleksiyondaki birleştirici bir odağı kavramasına hem de, onun kristolojik odağına uyma noktasında başarısız olan tekil metinleri, örneğin, Luther'e göre, kristolojik esastan yoksun olan *James'in Mektubu*'nu eleştirmesine imkan veren özel bir teolojik perspektiften bütün bu farklılıklara yaklaştı.⁴⁵

16. yüzyılın bütün reformcuları, hermenötiğin aynı hümanist yeniden keşfinden ilham alırken, onların bireysel herme-

42 A.g.e., 55.

43 Bkz. a.g.e., 58 vd.

44 Bkz. Joseph Blank, "Was Christum Triebet- Martin Luther und die Bibel", *Martin Luther 1483-1983 içinde*, Ringvorlesung der Philosophischen Fakultät, Sommersemester 1983 (Saarbrücken: Universität des Saarlandes, 1983), 63.

45 Bkz. a.g.e., 64.

nötik pratikleri, çoğu kez birbirlerinden anlamlı bir biçimde farklıdır. Luther'in özel kristolojik yorum perspektifi, tamamen eşsiz yol olarak kaldı. Luther'den daha fazla hümanist ilkelere sadık olan Calvin açısından, bizzat Kitab-ı Mukaddes, onun özel teolojik yorumundan daha çok Hristiyan imanının normuydu. Bir taraftan o, yorumsal bir yargı çeşitliliğine daha da açıktı. "Hiç kimse, kendi kurallarına itaat etmeye diğer bütün kişileri zorlamazsa, herbiri kendi yargısını kullanabilir."⁴⁶ Fakat diğer taraftan, Hristiyan inancı açısından Kitab-ı Mukaddes'in biçimsel otoritesine bütün güvenini ifade etti. Böylece, en azından imalı bir biçimde, (Kutsal Kitap'ın hakkında konuştuğu şeyden çok) gelecek biblisizm için zemin hazırlamaya yardım eden kutsal metinlerin kendilerine olgunlaşan imanı geliştirdi. Calvin'in kendisi, zengin hermenötik geleneğin hünerlerin üstesinden gelmesine ve araştırması ışığında Kitab-ı Mukaddes'in tek tek pasajlarını tenkit etme noktasında kendini özgür hissetmesine rağmen, gelecek Calvinist kuşaklar bazen, bu hünerleri kaybettiler ve onun yerine, eleştirel olmayan bir şekilde bütün biblikel metinlerin mutlak ve literal otoritesini müdafaa ettiler.⁴⁷

İnsanın hümanist yeniden yorumu ve hümanizmin klasik metinleri yorumlama noktasındaki bireysel yeteneği tarafından etkilendiklerinden, Reformcular, Kutsal Kitap'a yeni bir ufuktan hareketle yaklaştılar. Bütün İngiltere'de Luther, Zwingli, Calvin, ve Reformcular iman ve İncil arasındaki ilişkiyi belirleme çabasıyla boğuşular, ve bütün Reformcular, Kitab-ı Mukaddes'in eleştirel bir yorumuna duyulan ihtiyaç üzerinde ittifak ettiler. Kutsal metinler, Hristiyan inancının

46 Bkz. William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1988), 120, 71. not.

47 Bkz. Paul L. Lehmann, "The Reformers' Use of the Bible", *Theology Today* 3 içinde (1946), 328-344. Lehmann, sadece sivil hayat için değil, eklesiyastik liderlik için de, daha geniş hümanistik bir eğitime Calvin'in etkisini vurgulamaktadır. A.g.e., 336. Ayrıca bkz. Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988), 62; Torrance, Kutsal Kitaba yeniden yaklaşması için, sıradan bir Hristiyan'a yardım etme noktasında Calvin'in hırsını ve kendi kurumlarıyla böyle yeni bir yaklaşım için, nasıl bir araç elde etmeyi umut ettiğini anlatmaktadır.

sürekli bir sistematik yeniden yorumlaması için yegane temeli sağladı, fakat devam eden doktrinal bir sistemi organize etme niyetiyle insanlar tarafından istismar edilmesine av olmadı. Yine de, aslen, eleştirel yoruma Protestan teslimiyeti, çok geçmeden bütünüyle sınırlandırılmalı ya da terk edilmeliydi.

f. Roma Katoliğinde ve Protestan Ortodokside Hermenötik

Protestan Reformasyon'un teolojik programına cevabında Trent Konsili'nde toplanan Romalı Katolik ilahiyatçılar, kendilerine göre hem Kitab-ı Mukaddes'in hem de Hristiyan Gelenek'in Hristiyan iman ve ilahiyatı için birlikte kaynaklar tedarik ettikleri iki kaynak nazariyesini tashih ettiler. Böylelikle, Tanrı Kelamı'nı ve iradesini anlama noktasında sadece Kitab-ı Mukaddes'in Hristiyanlar için açık, tutarlı ve yeterli bir kılavuzluk yaptığına ilişkin reformasyon kanaatiyle ters düştüler. Tridentin ilahiyatına göre, ayrıca Kilise gelenekleri, sahici Hristiyan iman için temel bir kaynak teşkil etmektedir ve eklesiastik otoriteler, biblikal bir metnin özel bir yorumunun, Kilise'nin resmi olarak müdafaa edilen yorum ve dogma geleneğiyle bir hizada ortadoks olup olmadığı konusunda nihai hakimler olarak kalmaktadırlar.⁴⁸

Roma Katolik ve Protestan ilahiyatçılar arasında gelişen teolojik ihtilaflarda, *sola scriptura* ilkesi hakkındaki münazara, fevkalade göze çarpan bir konum işgal etti. Bu münazara da kullanılan argümanlar, özel bir dizi hermenötik kanaati ifşa eder ve bu yüzden tartışmamız açısından ehemmiyet taşımaktadır.

Protestanlık cihetinden, genellikle 'Protestan Ortodoksi' olarak isimlendirilen periyotta, Matthias Flacius Illyricus (1520-1575), Johannes Andreas Quenstedt (1617-1688) ve Abraham Calov(ius) (1612-1686) gibi ilahiyatçılar, bütün Kutsal Kitap'ın

⁴⁸ Trente Konsili'nin ilgili kararları Henricus Denzinger, ve Adolfus Schönmetzer'de bulunmaktadır, ed. *Enchiridion Symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona, Freiburg i.B. ve Rome: Herder, 1965), 364-366 (1501-1507). Biz ileriki bölümlerde (krş. VII.3.b.i) bu kararlara döneceğiz.

sözlü vahyi doktrinini müdafaa ettiler ve bundan dolayı, biblikal yanılmazlık ilkesini geliştirdiler. Kutsal Kitap'ın aktüel metninin yanılmaz olduğu, Kutsal Ruh tarafından kelimesi kelimesine dikte ettirildiği söylendi. Ve bu ilahiyatçılar, Kutsal Kitap'la Tanrı Kelamı'nı özdeşleştirdiklerinden, Hristiyan olma iddiasında olan hiç kimse, biblikal metnin herhangi bir parçasının doğruluğundan şüphe edemezdi. Bu müfekkirlere açısından, Hristiyan imanı, yanılmaz metinden çıkarılan bir dizi dogmatik metnin entelektüel kabülünü ifade etmekteydi. Hem Lutherci hem de Reformcu ilahiyatçıların, bu yanılmaz metinden çıkarılan doktrinlerinde aynı rasyonalist istihraç yöntemi kullanırken birbirleriyle nasıl mücadele ettiklerini ve daha sonra nasıl herbirinin ortodoks imanını tek başlarına temsil ettikleri iddiasında bulunduklarını görmek ilginçtir.⁴⁹

Kitab-ı Mukaddes'in otoritesine güvenmeye cehdederken, bu ilahiyatçılar, Protestan Reformunun temel hususiyetlerinden birine, yani biblikal metinleri inceleme noktasında her Hristiyan'ın eleştiri özgürlüğüne ihanet ettiler. Bu ilahiyatçılar açısından Kitab-ı Mukaddes, bir an içinde göreceğimiz gibi, insan aklının taleplerini kapsayan eleştirinin her türüne karşı müdafaa edilmesi gereken bir ilke oldu. Bu nedenle Kitab-ı Mukaddes'in, formal otoritenin bir umdesi olarak işlev gördü ve biblikal yorum, dogmatik nazariyeye indirgendi. Hristiyan imanının yegane umdesi olarak Kitab-ı Mukaddes, asla hatalı olamaz. Dahası, o, her zaman doğru olmalıdır, aksi takdirde, aynı şekilde Hristiyan imanı, sahici olmaya son verecektir. Elbette bu dogmatizm, bir bütüncülük biçimidir: Ya herşey doğrudur ya da her şey hatalıdır. Bu ideolojik yorum nazariyesi türü, hem Protestan Kilisesi'nin içinden hem de dışındaki bu Protestanlık türünün düşmanlarına karşı sürdürülen polemikler açısından faydalıdır.

Bu katı biblisizmin müdafiileri özellikle, Kitab-ı Mukaddes'in niteliksiz literalist okuma imkanı hakkında, örneğin

49 Bkz. Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie: Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 51.

Tekvin kitabında yaratma izahlarından şüphelere sevk eden tabiat bilimlerindeki ilerlemelere saldırdılar. Lutherci, Reformcu ve Roma Katolik Ortodoksileri, meydana çıkan bilimsel ve rasyonel dünya görüşünün reddinde, tamamıyla birleştiler. Kepler ve Galilei'nin keşifleri, bir de, Hristiyan kronolojisinin geleneksel biçimine Adem'in bütün insanlığın babası olduğu inancına karşı saldırılar, bütün kampların ortodoks ilahiyatçı- larını bozmaya başladı. Onların hissesine düşen Greko-Romen dünyada Hristiyanlık doğduğundan beri, kozmos ve zaman hakkında miras alınan biblikal görüş vb., bütün düşünce ve inançların temeliydi. Bu nedenle, Hristiyan imanının, tabiat bilimlerinin açıklığıyla karşılaşması ve hatta ilahiyatçıların insan aklını bütün düşünce ve inancın yegane normu olarak kabul etmeleri gerektiği noktasında Descartes ve Spinoza gibi filozofların sistematik iddiaları, ilahiyatta korkunç bir velveleye neden oldu. Ortodoks ilahiyatçılar, ilahiyatın üstünlüğünün sonu geldiğinden korktular. Fakat eleştirel bir yolla güreşmek yerine, yapıcı olmasına rağmen, yeni felsefenin ve tabiat bilimlerinin talepleriyle birlikte, bu ilahiyatçılar kendilerini tamamen insan aklının herhangi bir iddiasına karşı kapadılar ve böylece bilimsel ilerlemenin herhangi bir türüne doğru bir düşmanlık tutumu geliştirdiler. Bu düşmanca tavır, ilahiyatın ve hatta ara sıra gelecek yüzyıllar boyunca bütün olarak Hristiyanlığın vassı-ı mümeyyizi olarak kalacaktı.⁵⁰ Yeni dünya görüşünün kurucularıyla eleştirel bir diyalog yerine, özellikle Almanya'daki ortodoks ilahiyatçılar, insan aklını sadece ilahiyatın hizmetçisi olarak anladı. "Ortodoksi, kendisi aracılığıyla, Hristiyan imanının ilgilerini korumayı düşündüğü, rasyonel savlamadan iftihar etmektedir, fakat bu, insan aklının eleştirel olmasına izin vermez."⁵¹

Almanya'nın dışında, özellikle Hollanda'da Baltasar Bekkere ve Christoph Wittich gibi ilahiyatçılar, ilahiyata ılımlı bir Kartezyen yaklaşım geliştirdiler. Modern aklın talepleri ve

50 Bkz. Klaus Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie* (Munich: Kaiser, 1966), 137 ve 145.

51 Hornig, *a.g.e.*, 52 (benim çevirim).

ilahiyatın geleneksel iddiaları arasında arabuluculuk yapma çabaları, dört faraziyeyle dayanıyordu: 1) Felsefe ve ilahiyat ayrımı. Her iki tanıma modu, farklı konuları ele aldığından ve onlarla ilgilendiğinden, farklıdır. 2) İlahiyat alanında Kutsal Kitap, açık ve belirli ifadeler sağladığı için, mutlak otoriteye sahiptir. 3) Tabii şeyler alanında, felsefi bilme modu, özgür ve eleştirel olarak işleyen meşru bir yöntem sayılmalıdır. 4) Her iki yöntemin ifadeleri, çelişkilerden hali olmalıdır.⁵²

Yöntem ve bilgi ayrışması açısından bu program, ilk defa, Kutsal Kitap'ın iyi tanımlanmış teolojik eleştirisini temsil etti. Kitab-ı Mukaddes'in, artık beşeri bilginin yegane kaynağı olarak alınamaz. Kitab-ı Mukaddes'in asla güvenli bilgi sunmadığı alanlar vardır. Tabiat ve tarih hakkındaki kitabi ve bilimsel ifadeler arasındaki açık tutarsızlık, kendisine göre, biblikal yazarlar sayesinde Kutsal Ruh, zamanın halkının "önyargısına" ulaşılabilir olan bir biçimde tabiat hakkında konuşmak gerektiği uyum (accomodation) nazariyesinin yardımıyla izah edildi. Bu nazariye, Kutsal Kitap'ın genel otoritesini muhafaza etmek için kullanılmasına rağmen, o, aynı zamanda daha ileri bir eleştirinin gelişimi, yani, gelecek Aydınlanma periyodunda antik önyargıların mesele edinilmesi ve reddi için bir karine sundu.⁵³

Yine de, yeni dünya görüşüne doğru bu ılımlı durumun müdafileri, ilahiyatçılar ve bilim adamları arasında diyalog geliştirmeyi başaramadı. Bir taraftan, onlara, Hristiyan ilahiyatının yegane meşru durumu olarak gördükleri şeye ihanet etmeleri yüzünden, Ortodoks meslektaşları saldırdı. Diğer taraftan, onlara, tabiat ve düşünceye getirdikleri yeni görüşlerle yeterince başarılı olamamaları nedeniyle, yeni bilim adamları hücum etti.⁵⁴ Fakat bu ılımlı ilahiyatçılara, en azından, ilahiyattaki yeni hermenötik durumun anlaşılmasıyla, itibar edildi: Bu metinlerin geçerliği ve otoritesinin yeni temel eleştirisi açısından temel metinlerini nasıl anlayabiliriz?

⁵² Bkz. Scholder, *a.g.e.*, 148 vd.

⁵³ *A.g.e.*, 154.

⁵⁴ *A.g.e.*, 159.

İdeolojik tabiatlarından dolayı, 17. ve 18. yüzyıl boyunca Ortodoks ilahiyatçılar tarafından Kutsal Kitap'a yorumsal yaklaşımlar, hermenötüğün gelişimine yardım edemedi. Dahası bu yaklaşımlar, otoritatif bir nesne olarak metin ve düşünen ve eleştirel bir özne olarak yorumcu arasındaki gerilimin rasyonalist bir aşkınlığın yanılsamasına kaçışlar olarak görülebilir. Fakat geç 18. yüzyıl ilahiyatçılarının kanıtladıkları gibi, ne hümanistlerin ve reformcuların hermenötiksel kazanımları ne de hem bütün biblikal dünya görüşünün ve geleneksel ilahiyatın evrenselci iddiaları, dogmatizmin ve eskapizmin bu yeni şekilleri tarafından tamamen silindi.

Kutsal Kitap'ın bu formalist ve dogmatist ele alınışına karşı diğer protesto biçimi, Pietist akımdan doğdu. Burada bireysel beşeri tecrübe, Hristiyan inancı için temel bir ihtiyaç olarak görüldü. Müminlerin şahsi tecrübesi, teolojik görüş ve kitabı inceleme için temel sağladı. Elbette, böyle bir program, Kitab-ı Mukaddes'in daha nitelikli bir ele alınışına sevk etti. Mutlak bir iman umdesinin varlığı yerine, şimdi yeniden Kitab-ı Mukaddes, Hristiyan imanı için bir kaynak oldu.⁵⁵ Yine de, bireysel müminin Pietizm'den aldığı yeni vurgu, yeni problemler dizisini beraberinde getirdi. İmanın şahsi, özel tecrübesi tarihte Tanrı'nın mevcudiyetinin biblikal iletişiminin yerini alacak mı? Şimdi Hristiyan imanı, özel iman alanında dışlayıcı bir biçimde bulunacak ve ifade edilecek mi ve artık genel *ecclesianın*, kilisenin ilgisi olmayacak mı? Hristiyan imanında Kitab-ı Mukaddes'in özel ve genel kullanımı arasında bir muvazene, gerçekte Hristiyan imanının öznel ve komünateryan anlayışı arasında bir muvazeneyi geliştirmeye ihtiyaç duydu. Ve biblikal anlayışta insan aklı nasıl bir

⁵⁵ Pietizm, elbette, birlik içinde olan bir fenomendir, fakat muhtelif trendleri ve okulları ihtiva etmektedir. Hermenötik bakışımız açısından, özellikle, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760), ilginçtir. O, kutsal metinlerin okunmasını okur nezdinde karizmatik bir tecrübeyle birleştiren bir ilham öğretisini tercih etti ve bu özel boyut içinde, biblikal metinlerin saf bir literalistik okumasını aştı. Daha fazla bilgi için bkz. Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik*. Grundrisse zum Neuen Testament. NTD Ergänzungsreihe 6. 2. bs. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 132-140.

rol oynamaktadır? Akıl, Protestan Ortodoksisinin temsilcilerinin iddia ettikleri gibi, biblikal hakikatin düşmanı mı, yoksa akıl, 17. yüzyıldaki ılımlı teolojik bir Kartezyanizmin müdafiileri ve 18. yüzyılda aydınlanan bir Hristiyan ilahiyatının taraftarlarının talep ettikleri gibi, biblikal yorumun her edimi için bir zaruriyet mi? Şimdi ikinci gruba döneceğiz.

g. Aydınlanma Çağında Teolojik Hermenötik

Halle Üniversitesi, 18. yüzyılda aydınlanan düşüncenin propogandasında önemli bir rol oynadı. Burada, Christian Wolff (1679-1754), Siegmund Jakob Baumgarten (1706-1757) ve Salomo Semler (1725-1791) gibi birkaç etkili filozof ve ilahiyatçı, öğretileri ve yazıları aracılığıyla, akla mugayyir otoritenin göstergelerine karşı insan aklının yeniden takdir edilmesine ve yükselen protestoya katkı sağladı. Hem Wolff hem Baumgarten, iman ve Kilise'nin geleneksel Protestan anlayışının bir müdafaası için, daha iyi rasyonel bir ölçütü geliştirmekle ilgilenirken, Semler, radikal bir biçimde, ilahiyattaki yeni hermenötik başlangıç için çalıştı. Rasyonel bir ilahiyat noktasında taşıdığı kaygı açısından, elbette, hem Wolff hem de Baumgarten'den etkilendi, fakat hem Kitab-ı Mukaddes'in hem dogma tarihinin tarihsel-eleştirel bir incelemesinin hermenötik programı, Protestan ilahiyatında yeni bir çağ açtı. Emanuel Hirsch haklı olarak, din tarihçisinin ve eleştirel tarih kaşifinin gözleriyle Kutsal Kitap'a yaklaşan ilk Alman Protestan İlahiyatçı olarak Semler'i teşhis etti.⁵⁶ Bunula birlikte, bu bölümün 2.f kısmında gördüğümüz gibi, Semler'in yöntemsel düşünümü, bir ölçüde, hem Protestan Ortodoksisine karşı teolojik hücumda hem de Pietizmle teolojik bir mücadelede ortaya çıkan sorularla hazırlandı.

Semler, metin-yorum yönteminin mufassal bir tasvirini sunmadı, fakat teolojik hermenötiğin esasının radikal bir başkalaşımını önerdi. Biblikal yorumun, bir dizi özel doktrinin doğrulanmasından başka hiçbir şeyi engellememesi-

⁵⁶ Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 4. Cilt (Gütersloh: Bertelsmann, 1954), 59 vd.

ni istedi. Başka bir deyişle, metnin dinamik okuması, sona ermeli, metnin hakiki eleştirel okuması başlamalı. Semler'e göre hermenötik, çok geniş bir alana sahipti. O, gramer, retorik, mantık, metnin gelenek tarihi, tercüme, metin edisyonlarının ve uygun yorumun eleştirel sorularının ele alınışını ihtiva etti.⁵⁷ Bununla birlikte, hermenötik'in esas görevi, metinleri, yazarlarının onları anladığı gibi anlamaktı. Böylece, Protestan Ortodokside senkronist metin-anlama sürecinin tam karşısında, Semler, biblik al metinlerin diyakronik okumasını talep etti: Yorumcu için önemli olan, biblik al metnin *sensus litteralis historicus*'unun (literal-tarihsel anlam) ifşasıdır.⁵⁸

Semler'e göre, müteakip iki kural, eleştirel bir yorum nazariyesi için temeldir. 1) Kutsal Kitap yorumcusu, onun ve biblik al metinler arasındaki tarihsel mesafenin farkında olmalı. 2) Biblik al hermenötik, metin-yorumun evrensel kaidelerine uymalı, fakat ayrıca bu metinlerin spesifik tabiatı ve muhtevasına dikkat etmeli. Yine de bu ikinci talep, onların metin-yorumu için manevi bir ayrıcalık iddiasında bulunan bu ilahiyatçılarla hemfikir olduğu anlamına gelmedi. Bunun yerine Semler, biblik al metni ve Tanrı Kelamı'nı keskin bir biçimde ayırdı. Biblik al metinler, yorumlanmalı ve onlara sofu anlamlar vermek suretiyle öldürülmemeli.⁵⁹ Fakat bizzat biblik al metinler, Tanrı ve Tanrı'nın bizimle ilişkileri hakkında belli şeyleri iletir, ve bu şeyler, tarihsel-eleştirel bir biçimde yorumcu tarafından ele geçirilmesi gerekmektedir.

Yorumun tarihsel-eleştirel bir yönteminin bir sonucu olarak, Semler'in Eski Ahit görüşü, önemli bir biçimde, Martin Luther'i içine alan hermenötik seleflerinkinden farklıdır. Artık Semler, İbrani kutsal metinleri okumanın tipolojik yöntemiyle hem fikir değildir. Bütün bu metinlerin Mesih İsa'nın kehanetlerini içine aldığını yalanladı. Bilinen Eski Ahit'in, örneğin tarihsel kitaplar ve *Neşideler Neşidesi* gibi metinlerin

57 Hornig, *a.g.e.*, 79.

58 *A.g.e.*, 80 vd.

59 *A.g.e.*, 82.

şimdiye kadar Tanrı Kelamı'ndan hiçbir şeyi içine almadığını ifade edecek kadar ileri gitti.⁶⁰

Pek çok biçimlerde Martin Luther'i izlemesine rağmen, özellikle, dogmatik ve otoriteryan uyarı olmaksızın bibliikal metinleri yeniden okumak için Hristiyan'ın radikal özgürlüğünü kabul etme noktasında Semler, bütün diğer bilimlerdeki gibi, ilahiyatta mantık kurallarının tatbik edilmesi gerektiğine işaret ederek, büyük Reformcu'nun ötesine gitti. O halde, Semler, ilham kaynaklı disiplin olarak ilâhiyatın herhangi bir özel statüsünü reddetti. Luther'i insan aklının derecesini azaltmakla suçladı ve üstelik, şahsi vahyin insan aklının kapasitesine eklediği pietist iddiayı reddetti.⁶¹ Nihayetinde, Semler reformasyonel Kutsal Kitap ilkesini (*sola scriptura*) terketmedi, daha çok bibliikal metinlerin materyal otoritesinin yeni bir kavrayışı için Kutsal Kitap'ın formal otoritesinden bibliikal yorumcuyu özgürleştirmeye çalıştı. Bu anlamda Semler, hem Antakyalı hem de Lutherci hermenötik gelenekte sağlamca durmaktadır.

Sonuç olarak, biz, ayrıca Kutsal Kitap'a eleştirel yaklaşımını aydınlatan uyum nazariyesini zikretmeliyiz. Semler, Romalı Katolik bilgin Richard Simon'un (1638-1712) büyük bir hayranıdır. Hatta Semler, Kutsal Kitap'ın eleştirisi anlayışıyla ilgilenen Simon'un eserlerinin Almanca tercümesini düzenledi, ve onu bastı, bizzat bu yayını takdim etti. Zaten Semler'den önceki yüzyıl, Simon'un bibliikal metinlerin oluşumu hakkındaki önemli görüşleri, örneğin monist Patrist bir gelenekte geleneksel inanç hakkındaki eleştirisi gibi, Pentateuch'ün çok-yazarlığı hakkındaki tartışması, Kutsal Kitap'ın ortodoks doktrinlerine ciddi bir biçimde zarar verdi. Semler kendisini bu eleştirel gelenekte gördü ve Simon gibi, bizzat metinleri uygun bir biçimde inceleme yerine, onlara kendi doktrinlerini empoze etme yoluyla bibliikal metinleri susturmaya çalışan bütün diğer ilâhiyatçılarla savaşmayı amaçladı.⁶²

60 A.g.e., 89 vd.

61 A.g.e., 141.

62 A.g.e., 182 vd.

Şimdi, eleştirel Kitab-ı Mukaddes biliminin bu türüne Semler'in kendi katkısı, İsa'nın ve Kitab-ı Mukaddes metnlerinin yazarlarının hitap ettikleri halkın dili ve kavramlarını benimseyerek dinleyicilerini alıştırması gerektiği nazariyesiydi. Semler'e göre, bu uyum nazariyesi, sadece muhtelif Yeni Ahit metinleri arasındaki lengüistik farklılıkları değil, ayrıca Kutsal Kitap'taki doktrinel çeşitlemeleri izah edebilmekteydi.

Semler'in uyum nazariyesi, farklı niyetler taşıyan diğer iki uyum nazariyesiyle karıştırılmamalıdır. Luteran Ortodoksinin temsilcileri, İncil metninin yazıldığında, Kutsal Ruh'un kendisini biblikal yazarların üslubuna alıştırmasına göre bir uyum nazariyesi geliştirdiler. Böylece bu nazariye, sözlü vahiy nazariyesini muhafaza etmek için çabalama noktasında tamamen apolojetikti. Diğer uyum nazariyesi, tabii fenomenlerin biblikal kayıtları ve modern bilim adamlarının değerlendirmeleri arasında niçin böyle bir tutarsızlığın var olduğunu izah etmekle ilgilenen Semler'in üstadı Baumgarten tarafından ileri sürüldü. Bu yüzden Baumgarten, biblikal yazarların gerçek tabiat kanunlarını çok iyi bildiklerini, fakat muasırlarının cehaletine saygı duymaları gerektiğini iddia etti. Semler'in uyum nazariyesi, biblikal gelenek içindeki gerçek bir çeşitliliğe işaret ederek, biblikal bilimi geliştirmeye çalışırken, bu uyum nazariyelerinin her ikisi, tabiatıyla, regresif ve savunmacıdır.⁶³ Öyleyse Semler'in nazariyesi, doktrinel tabuları parçalamaktan korkmaksızın biblikal metinleri okumak için hakiki çabasının bir sonucudur. Fakat Semler'in uyum nazariyesi, gördüğümüz gibi, zaten Hollandalı Bekker ve Wittich tarafından önceden tahmin edilmiştir.⁶⁴

Semler'in teolojik hermenötiğe katkısı muazzamdır. Ortodoks dogmatizmi ve biblisizmi teşhir etti ve gerçek bir bilimci ilahiyatın, biblikal yorumun uygun bir biçimde akademik, rasyonel ve eleştirel yöntemlerini geliştirmesi gerektiğini gösterdi. O, Hristiyan ilahiyatının dini bir temrin olmadığı,

63 A.g.e., 211 vd.

64 Bkz. Scholder, a.g.e., 79.

fakat genel rasyonel bir metodolojiye göre işleyen Hristiyan dini hakkında rasyonel bir söylem olduğunu güçlü bir biçimde vurguladı. Bu metodolojinin hermenötik yönlerini geliştirmeye başladı. Fakat, hermenötik üzerine dört ciltlik eserinin başlığının akla getirdiği gibi, bu eser, sadece *Teolojik Hermenötik için Hazırlık'ı* (1760-69) temsil etti.⁶⁵ Öyleyse, yeni felsefi dünya görüşü tarafından sunulan geleneksel hermenötiğe gerçek bir meydan okumanın eleştirel bir izâhına ve bu yüzden, hakiki anlamda eleştirel bir teolojik hermenötiğin kesbi-ne ulaşmak üzere teolojik hermenötikte daha fazla eserin yazılması gerekti.

3. SONUÇ

Bu bölümde, Yeni Ahit'in zamanından Aydınlanma'ya kadar Hristiyan teolojik hermenötiğinin gelişimini inceledik. Hristiyan teolojik hermenötiğine odaklanmamız, Philo'dan beri, bütün hermenötik ifşanın tarihinin, Hristiyan hermenötik tarihiyle özdeş olduğunu önermek anlamına gelmez. Daha çok, hermenötik tarihinin daha genel bir incelemesi, zaruri olarak, hem Yahudi hem de Müslüman hermenötiğinin gelişiminin bir tartışmasını içine alması gerekti. Üstelik, Hristiyan teolojik hermenötiği gelişim sürecine, muhtelif noktalarda, Yahudi ve Müslüman fikirlerin dahil olması Hristiyan hermenötik tartışmasına temel bir uyarıcı olmuştur. Bu karşılıklı dini hermenötik karşılaştırmaların incelenmesine acilen ihtiyaç duyulmaktadır.⁶⁶

Bu bölümde ele alınan yazar ve akımları özetleyecek olursak, diyebiliriz ki, Hristiyan gelenekte bütün hermenötler, iki kutup arasında hareket ettiler: Onlar ya başlangıçta, An-

65 Johann Salomo Semler, *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*, 4 Cilt (1. cilt: Carl Hermann Hemmerde, 1760-69).

66 Karşı-dini hermenötik karşılaşmaların incelenmesine yönelik göstergeler için bkz. "Biblical Interpretation, History and Principles" başlıklı makalem, *Anchor Bible Dictionary* içinde (New York: Doubleday, 1992).

takya Okulu tarafından yayılan literal-gramatik yöntemi daha çok tercih ettiler ya da daha güçlü doktrinel ilgilerden etkilendiler ve bu yüzden, İskenderiyeci yöntemi, alegorik temayülleriyle birlikte daha faydalı buldular. Bir anlamda, teolojik hermenötiğin bütün şekilleri, bu iki kutbun çeşitlemeleridir. Bu hermenötik eğilimlerin diğer biçimi, bütün hermenötlerin, mümkün olduğu kadar metinlerin kendilerine saygı duymaları gerekip gerekmediği, ya da spesifik okuma geleneklerine göre, metinleri okumayı daha çok tercih edip etmediklerine karar vermeleri gerektiği olgusuna yönelik işaret oldu. Biblikal metinlerin, doktrinel okumalarının meşruiyeti sorusu, şimdiye kadarki teolojik söylemde mühim bir tartışma noktası olarak kaldı. Buna bağlı olan husus, yorumsal otorite sorusudur. Özel bir biblikal okumanın sahici olup olmadığına karar vermesi gereken kilise, yerel cemaat ya da bizzat bireysel okurlar gibi, bir otorite var mıdır? Daha İskenderiyeci düşünen hermenötler, belirli bir teolojik *statükoyu* müdafaa etmeye meylederlerken, Antakyacı geleneği takip eden bütün bu hermenötler, bana sanki yeni teolojik keşiflere ve teolojik reforma daha açıklarmış gibi gelmektedir. Birisi, Semler'le birlikte teolojik hermenötiğin nihai olarak Antakyacı bir özelliği benimsediğini zikredebilir. Fakat Aristo'nun, Antakyacı hermenötiğin atasının, tümevarımsal felsefi ilkelere dayanan uygun bir teolojik hermenötik yöntemi, 18. yüzyılın sonunda henüz elde edilmedi.

**FELSEFİ HERMENÖTİĞİN
GELİŞİMİ:
SCHLEIERMACHER'DEN
RİCOEUR'A**

GİRİŞ

Bu bölümde, Friedrich Schleiermacher'den Paul Ricoeur'e felsefi hermenötiğin gelişimini izah etmek istiyorum. Müteakip sayfalarda tartışılan bütün hermenötik önerilerin birbiriyle ilişkili olduğunu göreceğiz. Yine de, bu önerilerin her biri, özel çıkar ve ilgilerle güdülenir; biz, bu önerileri keşfetmeye, son iki yüzyıl boyunca kendi gelişimlerini takip etmeye ve eleştirel yorumlar yapmaya çalışacağız. Yine de, bu bölümün bağlamında, Aydınlanma'dan beri, meydana gelen hermenötiksel akımları ve önerileri ele alamayız. Bunun yerine, burada hermenötik düşünmenin gelişiminde süregelen bir etkiye sahip olan Kıta Avrupası'nın Felsefi Geleneğinden bazı önemli figürler üzerine odaklanacağız.

1. SCHLEIERMACHER'İN HERMENÖTİK REFORMU

Friedrich Schleiermacher, genellikle modern hermenötiğin babası olarak bilinmektedir. Hermenötik sorunun genel alanını takdir eden, bunun bir sonucu olarak felsefi bir anlama nazariyesi talep eden ilk mütefekkir olduğundan, bu ünvanı tamamen hak etmektedir. Böylece, hermenötiğin tabiatı-

nı ve alanını yeniden tanımlayarak, II. Bölüm'de gördüğümüz gibi teolojik hermenötiği, ayrıca Roma Katolikliğinin ve Protestan Ortodoksinin onu götördükleri eklesiastik ideolojiler zindanından kurtardı. Hermenötik üzerine Schleiermacher'ın fikirleri ve ders notlarının bazısı, sadece o kadar yakın bir dönemde yayımlandı ki, onun hem felsefi bir anlama nazariyesinin gelişimine hem de teolojik hermenötiğe katkısını değerlendirme noktasında bugün daha iyi bir durumdayız.¹

a. Schleiermacher'ın Felsefi Hermenötiğe Yaklaşımı

II. Bölüm'de tasvir edildiği gibi, hermenötiğin gelişimi, antik kutsal kitaplarını anlamamanın yeterli biçimlerini bulmakla ilgilenen Yahudi ve Hıristiyan ilahiyatçılar tarafından ateşlendi. Vaiz, ilahiyatçı ve ayrıca klasik metinlerin mütercimi olarak, elbette, bütün metin yorumcularının spesifik hermenötik yorumlarını paylaştı. Fakat o, şu evrensel soruyu sorarak bu sırf yorumsal odağın sınırlarını aştı: Beşeri anlama nedir ve nasıl olur? Bu felsefi soruya cevabında, o, "hermenötiği", genel terimler içinde, "anlama sanatı" olarak yeniden tanımladı. Aslında, hermenötiğin sadece felsefi ele alınışının

1 Schleiermacher'ın hermenötiğinin ve daha mühim metinlerin yayımlanma durumunun ayrıntılı bir tartışması için benim makalem, 'The Impact of Schleiermacher's Hermeneutics on Contemporary Interpretation Theory' ed. David Jaspers, *The Interpretation of Belief: Coleridge, Schleiermacher and Romanticism* (Londra: Macmillan, 1986), 81-96. Burada esas olarak Fr. D. E. Schleiermacher'ın *Hermeneutik*'ini (ed. Heinz Kimmerle, 2. bs., Heidelberg: Carl Winter, 1974) takip edeceğiz, ve mümkün olduğu kadar, *Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present* adıyla Kurt Mueller-Vollmer tarafından sunulduğu gibi İngilizce'de bu bölüme işaret edeceğiz (Londra: Blackwell, 1986), 73-97. Şu andan itibaren, Mueller-Vollmer tarafından bu derlemeye MV kısaltmasıyla atıf yapılacak. Mueller-Vollmer, Schleiermacher'ın *Hermeneutik* adlı eseri, ed. Kimmerle: Friedrich D. E. Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed. Heinz Kimmerle, çev. James Duke ve Jack Forstman (Missoula: Scholars Press, 1977). Schleiermacher'ın hermenötiğinin ayrıntılı bir incelemesi için ayrıca bkz. Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Heaven ve Londra: Yale University Press, 1974), s. 287-306.

biblikal yorum gibi, hermenötiğin daha özelleştirilmiş ilgileri için zaruri ve eleştirel temel sağlayabildiğine kaniydi. Yine de, böyle bir felsefi temel nakıs olduğundan, Schleiermacher, onu geliştirmeye girişti.

İlkin, anlamamanın kolay bir süreç olduğunu farz edemeyeceğimizi vurguladı. Bunun yerine, çoğu kez, söyleneni ya da yazılanı yanlış anladığımız gerçeğini dikkate almalıyız. Yine de, hermenötik, sadece anlama ulaşılmasının zor olduğu böyle durumlarla değil, daha çok, anlamamanın bütün yönleriyle ilgilenmektedir. Schleiermacher, anlamamanın bir sanat olarak düşünülmesi gerektiğini önerdi. Fakat bu, bir keyfilik anlamını ima etmez. Daha çok, anlama sürecinde şahsi ya da öznel boyuta, anlaşılması için nesnenin lengüistik tabiatı açısından uygun bir bakışın, yani nesnel bir boyutun eşlik etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

İkincileyin, daha tafsilatlı olarak, beşeri iletişimin bu lengüistik tabiatını mütalaa etti. Bütün anlama dili gerektirir. Biz, dilde düşünür ve dil aracılığıyla iletişim kurarız. Dil olmaksızın hiçbir anlama yoktur ve bu nedenle, hermenötik ve retorik, bütün farklılıklarına rağmen ayırt edilemez. Dil daima uylaşımın genel kalıplarının (onun gramatik ve nesnel yönü) ve bireysel performansın (onun tekniği ve öznel yönü) bir karışımı olarak vuku bulmaktadır. Schleiermacher bu ikinci yönü, ayrıca yorumun "psikolojik" yönü olarak isimlendirmektedir. Terminoloji biraz müphem kalmasına rağmen, bir taraftan yorumun teknik-psikolojik yönü, diğer taraftan yorumun gramatik yönü arasını ayırt etmek önemlidir.

Schleiermacher, yorumun gramatik boyutunun (hermenötik) görevini, "dilde ve dilin yardımıyla belli bir söylemin özel anlamını bulma sanatı" olarak tanımladı.² *Psikolojik-teknik* yorum, eserin bütününü ve birliğini, kompozisyonunun ana özelliklerini kavramaya çabalamaktadır.³

2 *Hermeneutik*, ed. Kimmerle, 83 (benim çevirim); krş. MV, 83.

3 MV, 94.

Üçüncüleyin, Schleiermacher, yorumun bu iki boyutunun, her metin-anlama ediminde eşit bir öneme sahip olduğunu vurguladı.⁴ Her metin-üretim, uyuşumsal lengüistik kaidelerin özel ve şahsi bir tatbikatının neticesi olduğundan, her metin-alımlama edimi, metinleri anlamının uyuşumsal modlarının bireysel bir tatbikatına dayanmaktadır.

Dördüncüleyin, Schleiermacher de, metinlerin tabiatına dikkat çekti. O, bir metni, yeni ve anlamlı bir bütün yaratmak üzere münferit olarak tatbik edilen uyuşumlar ve kaideler ağının birlikte çalıştıkları yerde bireysel evrensel olarak gördü. Kompozisyonunun özelliği metnin "üslubunu" biçimlendirmektedir.⁵ Bir metnin bireyselliğinin gerçek kavramsallaştırması, bu bireyselliği erittiğinden, hiçbir safiyane gramatik düşünce, özel bir üslup kavramını asla üretmedi. Bundan dolayı, bir metin asla total olarak anlaşılamaz. Bu nedenle, Schleiermacher'ın nazariyesi, bir metnin anlamının total kavrayışından çok tahmini vargıyı amaçlamaktadır. Yine de, bir metnin anlamına doğru bu yorumsal tahmini vargı, yorumsal sürecin eleştirel ve mesul niteliğini korumak üzere belli kaideler tarafından yönetilmelidir.⁶

Beşincileyin Schleiermacher, aşağıdaki şu kaideleri tanımladı.

Yorum sanatının kaideleri, olumlu bir formülden geliştirilmeli ve bu: "verili bir ifadenin tarihsel ve ilahi, nesnel ve öznel inşasıdır."⁷

Nesnel olarak, o halde bu kaideler, hem metin ve metnin kendisinden doğduğu lengüistik sistem arasındaki ilişkiyi hem de bu lengüistik sistem hakkında metnin kendi özel vurgusunu kabul etmeye yardım etmeliydi. Öznel olarak, bu kaideler, "hem kişinin (yazarın) zihnindeki bir olgu olarak ifade-

4 MV, 75.

5 *Hermeneutik*, ed. Kimmerle, 44 vd.

6 MV, 95

7 MV, 83.

nin nasıl doğduğunu bilmeyi" hem de "ifadede ihtiva edilen fikirlerin yazarın üzerinde ve yazarda nasıl daha ileri bir etkiyi temrin edeceğini anlamayı" öğretmektedir.⁸ Bu anlama sürecinin gayesi, "ilkinde metni anlamak ve daha sonra yazarının anladığından daha iyi anlamaktır".⁹ Bu yorumsal gaye, yorumcunun yazarın diline mükemmel bir biçimde aşına olması gerektiğini ima eder, üstelik, o, yazarın içsel ve dışsal hayatının bir bilgisine ulaşmalı. Yine de, Schleiermacher, bu hayat bilgisinin ve yazarın dilinin, sadece yazarın yazılarını yorumlamakla bulunabileceğini ekleme konusunda acele eder.¹⁰

Schleiermacher'ın programındaki önemli bir yanlış anlama noktası, onun "ilahi" (*divination*) kelimesini kullanımı oldu. Schleiermacher'e göre, bu terim, metnin ve yazarın gizli ya da esrarlı bir duygusunu ya da (onların dünyasına) bir girişi ifade etmez, daha çok, hiçbir yaklaşımın bir metnin bireyselliğini hiç tüketemeyeceğini bilse bile, bir metne yaklaşan bir yorumcu tarafından üstlenilen zaruri anlamda cesur bir riski tasvir eder. Anlama asla sona ermeyen bir görev ve meydan okumadır. Bu görevin dipolar tabiatına, onun psikolojik ve gramatik boyutları hakkında Schleiermacher'ın ısrarı, bir taraftan ilahi metodun verili semantik olgulardan bireyselci bir kaçış olarak anlaşılamaması gerektiğini, diğer taraftan metnin lengüistik kompozisyonunun hiçbir (nesnel) bilgisinin asla metnin bütün anlamını kavrama noktasında -böyle bir kavrayış, en iyi adıyla takribi bir yeniden yapılandırmaya götürmesine rağmen- yorumcunun mükellifeyetinin yerini alamayacağını vurguladı. Genel ve bireysel, birbirlerine sadece metinde nüfuz ettiklerinden dolayı, onların birleşimi sadece "ilahi metod" aracılığıyla nihai olarak anlaşılabilir.¹¹

Son olarak, Schleiermacher, hermenötik dairenin çeşitli yönleri üzerine yenilenen düşünüm için zemin hazırladı. O

8 Aynı yer.

9 *Hermeneutik*, ed. Künmerle, 83 (çevirim); krş. MV, 83.

10 MV, 84.

11 MV, 96.

elbette, gerçekte parçaların sadece bütünden anlaşılabilmesi gibi, bütünün sadece parçalardan anlaşılabilceği hakkındaki antik görüşle mutabık oldu. Anlamamızın dairevi tabiatına cevap vermek üzere [birbiriyle ilişkili] iki hareketin temel olduğuna işaret ederek, bu klasik bilginin ötesine gitti. Bu hareketler, 1) özel bir metnin içsel yapısı, onun parçalarından bütün anlamı nasıl tahsis ettiğimiz ve metindeki lengüistik araçların bir karşılaştırmasından parçalar hakkında nasıl bilgilendiğimiz açısından, 2) benzer lengüistik üretimlerin bütünüyle metnin ilişkisi, bir metnin anlamını benzer metinlerin ışığında nasıl kavrayabildiğimiz açısından gerçekleşmeli. Fakat Schleiermacher bizi ayrıca mukayeseli bir hareketi fazla önemseme eğilimine karşı ikaz etti.

Kelimelerin ve içeriklerin açıklanması, kendinde yorum değil, fakat sadece yorumun görünüşlerini verir, ve bu yönlerin yardımı olmasına rağmen, hermenötik, sadece anlamın belirlenmesiyle başlar.¹²

O halde Schleiermacher'e göre, hermenötik, bir metnin üretim koşullarının bilgisi, yorumcunun ilahi kabiliyetlerine odaklanmak üzere yardımcı olmayı deneyebilmesine rağmen, bir metni üreten bağlamdan çok onun anlamını anlamaya çalışır. Fakat, gördüğümüz gibi, bütün ilahi yorum, tamamıyla gramatik yorum tarafından eşlik edilmelidir. Bu yüzden kişi asla hermenötik daireden gramatik boyutu dışlamaz.

Schleiermacher'ın hermenötik düşüncesi, hermenötik gelişimdeki bir devrimi temsil etti. Bir zamanlar, teolojik ve edebi disiplinlerin bir alt disipliniyken, şimdi hermenötik, kendi erdemıyla felsefi bir disiplin olarak sunuldu ve diğer

12 Freidrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, ed. Manfred Frank (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977) 344 (çevirim). Schleiermacher'ın akademi adreslerinin son bir İngilizce edisyonu içinde E. Klemm, *Hermeneutical Inquiry*, Cilt 1: *The Interpretation of the Texts* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 86. yorumcunun söz konusu metinleri daha iyi anlamak üzere benzer metinlere danışması gerektiğini önererek, Schleiermacher, zaten metin nazariyesinde 'metinlerarasılığın' şu anki tartışmasının yönlerini önceledi. (İlerde V.2.3)

şahsın lengüistik ifadesini anlamak isteyen herkes için temel bir öneme sahipti.

Konuşma ve anlama sanatı, birbiriyle ilişki içinde olduğundan, düşüncenin dışında konuşan varlık, düşünme sanatının bir parçasıdır ve bu yüzden felsefidir.¹³

Schleiermacher "bu disiplinin hâlâ kaotik durumundan" bahsetmesine rağmen¹⁴, gerçekte bu kaosu çoğunu gideren özerk bir disiplin olarak felsefi hermenötik için bir öneride bulunma noktasında etkili bir çaba sarfetti.

Felsefi hermenötiğin hiçbir müteakip tartışması Schleiermacher'ın önerilerine aldırılmamasına rağmen, o, çoğu kez yanlış anlaşıldı ve o yanlış bir biçimde alıntılındı. Bu kısmen, onun hermenötiksel yazılarının ve notlarının uzun bir müddet fakir ve yetersiz redaksiyon sıkıntısı çekmesinden, kısmen onun kavramlarının özellikle ilahi metot kavramının tamamen basit bir biçimde yanlış anlaşılmasından, kısmen onun hermenötiğinin ortodoks teolojinin özel bir versiyonuna düşman olarak düşünülmelerinden kaynaklandı. Bununla birlikte daha yakınlar da, onun hermenötik düşüncesinin önemi, daha yeterli bir kabul gördü, öyle ki, onun önerilerinin gerçek anlamda daha eleştirel bir tartışması açısından manzara bugün daha az bulanıktır.¹⁵ Yine de bu tartışmaya girmeden önce, Schleiermacher'ın, şimdi özel birkaç hermenötikten biri olarak anlaşılan teolojik hermenötiği nasıl ele aldığını görmeliyiz.

b. Schleiermacher'ın Teolojik Hermenötiği Tartışması

Schleiermacher, teolojik hermenötiği tamamen genel hermenötik ilkelerin hakimiyetine verdi. Kutsal kitapların yo-

¹³ MV, 74.

¹⁴ *Hermeneutik und Kritik*, 346. *Hermeneutical Inquiry* I, 88.

¹⁵ Özellikle Manfred Frank, *Das Individuelle Allgemeine: Text-strukturierung und-interpretation nach Schleiermacher* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977); ve Paul Ricoeur, "Schleiermacher's Hermeneutics", *The Monist* 60 (1977), 181-97.

rumcusu olarak ilahiyatçı, hiçbir özel imtiyaza sahip değil, daha çok herhangi diğer metin-yorumcu gibi hermenötik kâidelere bağlıdır. Bu nedenle, Schleiermacher, biblikal metinlerin Kutsal Ruh tarafından vahyedildiği düşünülür düşünülmez, onların bir dizi farklı yorumsal kâideleri hak ettiği iddiasını reddetmek için hatırı sayılır bir enerji harcadı. Vahiy hakkındaki “dogmatik bir kararın, bu kararın kendisi bir yorum dayandığından, beklenemeyeceğinde” ısrar etti.¹⁶ Başka bir tabirle, kişi, kutsal kitapların kutsal olmalarını sadece onları anlamak suretiyle bilmektedir.¹⁷ Elbette, Schleiermacher kutsal kitapların ayrıca özel bir hermenötiğe ihtiyaç duyduğu düşüncesiyle hemfikirdir, fakat o, herhangi bir özel hermenötiğin genel hermenötiğin zemini dayandığı anlamına gelecek biçimde, “özelin sadece evrensel aracılığıyla anlaşılabilceğini” ekler.¹⁸

Hermenötiksel yazılarında, Schleiermacher çoğu kez genel hermenötik ilkelerini açıklamak için, biblikal yorumdan çıkarılan örnekleri kullandı. Böylece o, özel bir biblikal ve teolojik hermenötiğin ihtiyaçlarına göre, bir dizi ima ve örnek kullandı. O böyle bir girişime yönelik belli öneriler yapmasına rağmen, sistematik anlamda böyle bir özel hermenötiği kendisi geliştirmedir.¹⁹ Schleiermacher’ın herşeyden önce, genel hermenötiğin ilkelerini kabul etme ihtiyacında olan ilâhiyatçı meslektaşlarını ikna etmesi bizi şaşırtmamalı. Öğretim hayatı boyunca su yüzüne çıkan hermenötiksel mülahazalarını incelediğimizde, metinleri belli parçalara ve pasajlara izole etme yerine, hem herhangi bir özel yorumsal otoriteyi terk etme, hem de metinleri metinler olarak ele alma ihtiyacı-

16 *Hermeneutik*, ed. Kimmerle, 81 (benim italiklerim ve çevirim); krş. MV, 80.

17 *Hermeneutik*, ed. Kimmerle, 55.

18 A.g.e. Ayrıca bkz. Joachim Wach, *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 Cilt (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1926-33), öz. 2. Cilt: *Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hoffmann* (1929), 56 vd., biblikal yorumun genel hermenötiğe teslim edilip edilemeyeceği sorunu tartıştığı yer (Wach’ın 19. yüzyılda hermenötiğin gelişiminin ustalıkla incelenmesi bugün yakın bir dikkati hak etmeye devam etmektedir).

19 *Hermeneutik*, ed. Kimmerle, s. 89 vd. (MV’de verilmeyen).

nı dinleyicisinin aklına sokma iştiağını bugün hâlâ anlayabilmekteyiz.²⁰

1810 yılında kaleme aldığı *İlahiyat İncelemesi Üzerine Kısa Bir Taslak* adlı eserinde, Schleiermacher, bir kere daha yeniden genel ve özel hermenötik arasındaki ilişkiyi vurguladı.²¹ Protestan ilahiyatının kendisini, genel hermenötiğin ilkelerinin geçerliğine teslim etmeyen biblikal kanonun herhangi bir davranışını kabul edemeyeceğini ifade etti (s. 134). Sadece bu genel ilkeler temelinde, Yeni Ahit'in özel bir hermenötiği şimdi bu kanonun özel bir niteliğiyle ilişki içinde geliştirilebilir. Burada bir Yeni Ahit metninin ele alınış biçimiyle bütün Yeni Ahit koleksiyonunun ele alınış biçimi arasında denge kurma ihtiyacını düşündü (s. 136). Yorumsal görevin kendisine gelince, eleştirel olmayan bir biçimde bireysel yorumcuların bilgisi üzerine inşa etmemekle ikaz etti. Daha çok biblikal yorumcunun, hünerini geliştirmek için bütün elde edilebilir yardım kaynaklarını kullanmasına çalıştı. Biblikal yorumun akademik görevi, burada geçerliğin herhangi bir dogmatik sonucu için temel bir ihtiyaç olarak savunulmaktadır. Schleiermacher'e göre, onun hermenötik ilkelerine uygunluk içinde, bu akademik görev, hem filolojik yönü (gramatik yorum) hem de sanat (psikolojik ya da teknik yorumda ilâhi yorum) yönünü kapsamaktadır (s. 148).

c. Hermenötiğin Gelişimi Üzerindeki Schleiermacher'in Etkisi

Biblikal/teolojik hermenötiği, genel hermenötiğin ilkelerine teslim ederek, Schleiermacher, hermenötik araştırmasını çeşitlendirdi. Şimdiden felsefi hermenötiğin hâlâ yorumlanmamış bir geleneği ortaya çıktı. Bir taraftan bu geleneğe, biblikal yorum için bile Schleiermacher'in genel felsefi hermenötiğin geçerliğini kabulüyle hemfikir olmayı reddeden bu bib-

²⁰ *Hermeneutik*, ed. Künmerle, 162.

²¹ Friedrich Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*, çev. Terrence N. Tice (Atlanta: John Knox Press, 1966). Mevcut bölümün metninde uygun paragraflara atıf yapacağım.

lik al hermenötler tarafından büyük şüpheyile bakıldı. Diğer taraftan, Schleiermacher'le hemfikir olan bu biblik al yorum- cular, şimdi doğan felsefi hermenötik geleneğinden çok olumlu etkilendiler.

Aşağıda VI. ve VII. Bölümler'de özel bir teolojik hermenö- tik ihtiyaca geri dönmeden önce, ilkin Schleiermacher'den beri genel ya da felsefi hermenötiğ in gelişimi üzerine düşün- meliyiz. Göreceğimiz gibi, modern hermenötik üzerinde Schleiermacher'in etkisi, o kadar güçlü oldu ki, kısmen bu- gün için onları tavsiye etmek üzere, kısmen yenilenen bir eleştirel perspektiften onlara meydan okumak için, eleştirel bir hermenötik uğruna pek çok kişiyi etkileyen önerilerinin bazısına geri dönmek için pek çok fırsata sahip olacağız.²²

2. HERMENÖTİK VE BEŞERİ BİLİMLERİN KİMLİĞİ: WILHELM DILTHEY

a. Beşeri Bilimler İçin Hermenötiğ in Temel İşlevi

Schleiermacher'in hermenötiğ inin yakın etkisi, küçüktü. Öğrenci ve arkadaş muhiti dışında, önceleri Schleiermac- her'in teolojik hermenötiğ inin devrimci kavramı ve genel hermenötik nazariyesi hakkındaki projeleri, çok fazla tepki görmedi. 19. yüzyılın sonlarına kadar, hermenötiksel düşün- celeri, yeniden ele alınmadı. Schleiermacher'in hermenötiksel programının bu yapıcı ele alınışı, filozof Wilhelm Dilthey'in eseri ydi (1833-1911). Böylece ilâhiyatçı Schleiermacher'in ge- nel bir felsefi hermenötik geliştirme çabası, özel olarak teolo- jik hermenötiğe merakı olmayan fakat aslında felsefi herme- nötikle ilgilenen bir filozof tarafından geliştirildi. Kitabımızın amacı açısından, Dilthey'in hermenötiksel düşünceleri, 20. yüzyılda Schleiermacher ve hermenötik gelişimler arasında köprü sağladığından çok önemlidir.

²² Teolojik hermenötik üzerine Barth-Bultmann tartışması için özellikle bkz. Bö- lüm VI.2.

Schleiermacher gibi, Dilthey de, neredeyse beşeri bilimlerin bütün dallarında bilgiliydi. Fakat Schleiermacher'den farklı olarak, beşeri bilimleri, üstün metodolojileri sayesinde, sadece kendilerinin tabiata nesnel anlayışı getirebildiklerini iddia eden tabiat bilimlerinin yükselişi ve saldırgan öz-anlamaları tarafından tehlikeye atılmış olarak tecrübe etti. Yine de, Dilthey, son yüzyılın ikinci yarısında beşeri bilimleri karakterize eden görece düşük öz-saygıyı, sadece tabiat bilimlerinin geniş akışının sonucu olarak değil, aynı zamanda bizzat beşeri bilimler açısından eleştirel bir temel nazariyenin yokluğunun bir neticesi olarak yorumladı. Şimdiye kadar, sahici akademik ilerlemenin vasfı, bir dizi nesnel metodolojik ölçüte bağlı olduğundan, ayrıca akademik güvenirliliklerini ve bilimsel kimliklerini garanti eden böyle bir teorik çatıyı geliştirmek için beşeri bilimler zorunlu olarak göründü.

Dilthey, tabiat bilimlerinin ve beşeri bilimlerin kendi görevlerini şu şekilde tanımladı: Beşeri bilimler, beşeri hayatı ve ifadenin karmaşık şekillerini *anlamayı* amaçlarken, tabiat bilimleri, tabii fenomeni *açıklamayı* amaçlamaktadır. Elbette, her iki araştırma tipi, tabiat bilimleri ve beşeri bilimler, gerçekte aynı fenomeni ele almaktadırlar, fakat bunu farklı perspektiflerden ve farklı yöntemlerle yapmaktadırlar. O halde, *anlama*, beşeri bilimlerin görevini niteleyen anahtar terimdir.

Sadece entelektüel süreçler yoluyla açıklarız, fakat kavrama noktasında, bütün zihinsel süreçlerin birleştirilen etkinliği sayesinde anlarız. Ve anlamada, bu bağlamdaki bireyseli kavramak üzere, yaşayan bir gerçeklik olarak bize kendini sunan bütünün birleştirilmişliğini farz ederek başlarız. Kesinlikle bizim bu birleştirilmişlik farkındalığında yaşadığımız olgusu, özel bir cümleyi, özel bir jesti ve özel bir etkinliği anlamayı bizim için mümkün kılmaktadır.²³

23 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 5. Cilt. 4. bs. (Stuttgart: B. G. Teubner ve Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1964), 172 (benim çevirim). Krş. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Richard E. Palmer (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 115. (Benim çevirim, mevcut iktibasın başlangıçtaki cümlesinin Palmer tarafından yapılan çevirisini tekrarlıyor.)

Hayat-ifadelerini anlama görevi, bütün beşeri bilimleri niteliğinden, hermenötik, yazılı kayıtları anlama nazariyesi, kendini, Dilthey'in araştırdığı bütün beşeri bilimler için temel bir nazariye olarak sunar.²⁴

"Beşeri Bilimlerin Psikolojik Temelini Kurma Görevi" adlı yazısında Dilthey, ilkin, beşeri bilimler, aslen verili olarak her zaman fizik (beşeri) hayatın bağlantısını bulurken, tabiat bilimlerinin bir dizi sonuçlar aracılığıyla, onların hipotezleri arasındaki bir ilişki sayesinde, tabii fenomenler arasında bir bağlantı kurması gerektiğini ifade etti. "Tabiatı açıklarız, fakat fizik hayatı anlarız."²⁵ Hayat beşeri bilimlerin verisidir, o anlamayı gerektirir. Fakat ilkin anlama süreci açıklıkla anlaşılmalı. Ve bu, hermenötiğin görevidir.

Hermenötiğin görevi hakkındaki bu tasvir, nihai anlamda çok geniş bir konuya, yani hayatın kendisini anlamaya işaret etmektedir. Bununla birlikte, zaten gördüğümüz gibi, Dilthey, bu görevi, bir bütün olarak sadece hayatın çeşitli ifadelerini anlama yoluyla anlaşılabilceğini önererek bu görevi tavsif etti. "Her zaman verili olan, hayat-ifadelerinden ibarettir."²⁶ Özeldir, beşeri hayatın yazılı ifadeleri, "eserler", anlaşılması için nesneleri şekillendirmektedirler. Bu yüzden, anlama görevi, sonunda, eserleri aracılığıyla şahısların bir anlayışını amaçlamaktadır. Ondan önce Schleiermacher'ın yaptığı gibi, Dilthey, "hermenötik prosedürün nihai gayesinin bilinçsiz yaratma öğretisinin zaruri sonucu olan bir ifadeyi yazarı, onun kendini anladığından daha iyi anlamak olması gerektiğini" eklemektedir.²⁷

24 Bkz. Dilthey'in, Klemn'de yeniden yazılmış olan "The Development of Hermeneutics" (1900) adlı makalesi, *Hermeneutical Inquiry* I, 93-105, burada 95. Mueller-Vollmer'de yazılmış olan "Diğer İnsanları ve Hayat İfadelerini Anlama", *a.g.e.*, 152-164, Dilthey, "hermenötiği" aşağıdaki biçimde tanımlamaktadır. "Zihin hayatı, tamlığını ve kusursuzluğunu ve bu yüzden nesnel olarak kavranılamaz ifadesini sadece dilde bulduğundan dolayı, açıklama beşeri var oluşun yazılı kayıtlarının yorumunda en son noktaya erişir. Bu sanat, filolojinin temelidir. Bu sanatın bilimi, hermenötiktir." MV, 161.

25 *Gesammelte Schriften*, 5. Cilt, s. 143 vd.

26 MV, 153.

27 *Hermeneutical Inquiry* I, 104.

b. Hermenötik Üzerine Dilthey ve Schleiermacher

Burada onun hermenötiksel düşüncelerinin her yerinde olduğu gibi, Dilthey üzerinde Schleiermacher'ın etkisinin farkına varmaktayız. Dilthey, Schleiermacher'le ömür boyu ilgilendiği için, bu, bizi şaşırtmamalı. Dilthey, hermenötik seleflerinin geniş bir yaşam öyküsünü yazdı ve yaşadığı müddetçe, Schleiermacher'ın hayatının bütün yönleri hakkında yazmaktan asla vazgeçmedi. Beşeri bilimler için bize temel bir nazariye sağlama çabası yanında, birisi, Dilthey'in diğer esas meşgalesinin, Schleiermacher'ı ve onun mirasını anlamak olduğunu söyleyebilir. Fakat Dilthey'in Schleiermacher'e şiddetli ilgisi, Dilthey'in nazarı ve alakaları vasıtasıyla Schleiermacher'ın eleştirel olmayan bir okumasına sevk etmemeli; biz de, Schleiermacher ve Dilthey'in felsefi hermenötikle olan alakalarının özdeş olduklarını farz etmemeliyiz. Onlar açıkça binişmektedir, fakat aynı zamanda farklılaşmaktadır.

Her iki hermenöt, dilde, ifadelerin bireyselliğinin yapısını kavramada, bir tür psikoloji nazariyesinde ve beşeri bilimlerin felsefi bir temelini geliştirmede güçlü bir ilgiyi paylaştılar. Fakat bu müşterek özelliklere rağmen, Dilthey'in düşüncesi-nin Schleiermacher'dekinden çok farklı bir zamanda geliştiği olgusu gözden kaçırılmamalıdır. Dilthey ve onun filozof dostları, muvakkatlık meselesiyle, ona dair hiçbir fenomen ve hiçbir yaklaşımın beşeri hayatın tarihselliğinin (*Geschichtlichkeit*) ve bilincin bir farkındalığı olmaksızın ciddi biçimde incelenemeyeceği sorunuyla güreştiler.²⁸ Bundan dolayı, Dilthey, "Tarihsel Aklın Eleştirisi" projesinde çok enerji harcadı. Bu projenin başlığı, bize, aslında Immanuel Kant'ın bilmenin şartlarını tahlil etmeye çabaladığı *Saf Aklın Eleştirisi* (*Kritik der reinen Vernunft*) adlı eserini hatırlatmaktadır. Dilthey, Kant'ın eserini reddetmedi, fakat onun önemini, sadece tabiat bilimleri alanıyla sınırlandırdı. Yine de Dilthey'e göre, beşeri bilimler, farklı bir bilgi nazariyesine ve farklı bir epistemolojiye ihtiyaç duydu.

28 Krs. Palmer, a.g.e., 100 vd.

1900'de yazılan "Hermenötiğin Gelişimi" adlı yazısında, beşeri bilimler için şunun gibi epistemolojik sualler sormaktadır:

Bireysel beşeri varlıkları ve beşeri varoluşun özel şekillerini incelemenin mümkün olup olmadığını ve bunun nasıl yapılabilirliğini sormalıyız.

Bu, en önemli sorudur, zira edimlerimiz her zaman diğer insanların anlayışını farz eder ve beşeri mutluluğun çoğu, diğerlerinin zihni hayatıyla empatiden doğar. Gerçekte filoloji ve tarih, tekili anlamamanın nesnel olarak sağlanabileceği faraziyesine dayanmaktadır... Sistematik beşeri incelemeler, genel kanunları ve kapsamlı modelleri tekilin nesnel kavrayışından çıkarırken, hâlâ anlama ve yoruma dayanmaktadır. Bu yüzden bu disiplinler, tarih gibi, kesinlikleri adına, tekil hakkındaki anlayışa genel geçerlik bahsetme imkanına dayanmaktadır. Böylece, başlangıştan beri, beşeri bilimleri fiziksel bilimlerden ayırt eden bir meseleyle yüzleşmekteyiz.²⁹

Bu hermenötiksel programın açıklığı, yine de, özel bir anlama sürecinin kapsamlı bir tahliliyle, aynı şekilde örneğin yazılı bir metnin okunmasıyla karşılaştırılmaz. Yine de yazılarının çeşitli yerlerinde, Dilthey, hermenötik selefleri tarafından devşirilen ve kendi özel hermenötik sentezine dahil edilen hermenötik göreve birkaç yerinde görüş sunmaktadır. Zihnindeki bu devamlı anlamla, şimdi daha tafsilatlı bir biçimde Dilthey'in hermenötiksel görüşlerinin bazısını tartışmak ve önerilerinde mevcut esas meselelere işaret etmek istiyorum.

b. Dilthey'in Hermenötiğinin Meselesi ve Önemi

Hermenötikle ilgili Dilthey'in kıymetli görüşlerinin bütünü, bugün kullanımımız açısından onları değerlendirmeden önce, ilkin onun hayat-felsefesi (*Lebensphilosophie*) bağlamında anlaşılmalı. Dilthey'e göre, "hayat", hakkında düşündüğümüz gerçekliğin bütününe işaret etmektedir. Aslında, dü-

²⁹ *Hermeneutical Inquiry* I, 93.

şüncenin gayesi kadar felsefi söylem için hareket noktası sağlamaktadır. Her zaman bilimsel tahlilden daha geniş olduğundan, hiçbir analitik yaklaşım, onun karmaşıklığı içinde onu hiç kavrayamayacaktır. Elbette hermenötik bir yaklaşım bile, hayatın anlamını hiç tüketemeyecektir. En azından, hayatın totalitesinin farkında olarak kalır, hayatın ifâdelerini yorumladığında, hayatın bütünlüğüne saygı göstermektedir.

Dilthey, hayat-ifadelerini üç temel sınıfa ayırdı. Bu ifadelerin anlamı, sınıflarına göre ayrılmaktadır: 1) *Kavramlar, yargılar, daha geniş düşünce-kompleksleri*. Burada, "bütünüyle her bağlamda özdeş kalan içeriğe odaklanan anlama, herhagi diğer hayat-ifâdeleriyle ilişkisinden daha mütemmimdir."³⁰ 2) *Edimler*: İfadelerin ilk sınıfı gibi, "edim de kendini hayat bağlamının arka planından ayırt etmekte, ona, durumların, amaçların, vasıtaların ve hayat bağlamının onda nasıl birleştirildiklerinin bir izahı eşlik etmezse, kendisinden doğduğu içsel hayatın hiçbir kapsamlı değerlendirmesine izin vermez."³¹ 3) *Yaşanmış tecrübe (Erlebnisausdruck)*: Burada "özel bir ilişki, onun kendisinden geldiği hayat ve onun kendisine sebebiyet verdiği anlama arasında varolur."³² Hayat-ifadelerinin bu üçüncü sınıfı, klasik sanat eserlerini ihtiva eder. Onlar kendilerinde -tespit edilmiş, görülebilir ve kalıcı- hakikatte durur. Bu nedenle, yöntemsel ve belli bir anlama mümkün olmaktadır.³³

Bu liste, Dilthey'in idealist eğilimlerinin temelinde yatar: Hayatın en iyi ifadesi, bir dahinin elinden çıkmıştır. Bu uygun ifadeler, çarpıtma şüphesinin ötesindedir. Dilthey, hayatın gündelik ifadelerinde eseri aldattıcı olarak görürken, "klasikler", böyle gündelik meselelerin ötesindedir.

Gündelik hayattan kaynaklanan şey, onun ilgilerinin gücüne tabidir. Üstelik faninin yorumu, ân tarafından belirlenmek-

30 MV, 153 (değiştirilmiş tercüme).

31 A.g.e.

32 A.g.e.

33 MV, 154.

tedir. Pratik ilgiler çabasında, her ifadenin aldatıcı olabileceği ve yorumunun durumumuzdaki değişimle birlikte değişmesi korkunçtur. Fakat büyük eserlerde, zihni içerik, kendini yaratıcısından, şair, sanatçı ya da yazardan ayırdığından, aldatmanın sona erdiği bir alana girmektedir.³⁴

Bu idealist eğilimler, farklı anlama şekilleri hakkında Dilthey'in tasvirinde aşıkardır. Bu bağlamda, "nesnel zihinden", yani "bireylerin dünyasında müşterek olarak sahip oldukları şeyin kendilerini duyular dünyasında nesnelleştirdiği çeşitli şekillerden" bahsetmektedir.³⁵ Bu "nesnel zihin", şahsi gelişimimizin kaynağıdır, o, kendisi aracılığıyla diğerlerini anladığımız medyum olarak işler; kısaca, biri onu, kültür dünyamızdaki her anlamlı şeyi birleştiren *tin* ya da *ruh* olarak tanımlayabilir. Burada Dilthey, Hegel'in birleştiren Tin kavramına çok yaklaşır. Beşeri hayat-ifadelerinin özelliklerini birleştirme (Hegel) ya da temellendirme (Dilthey) çabalarında, her iki mütefekkir, kendi tümevarım yöntemlerinin sınırlarını aşmaktadırlar. Dilthey, bireysel hayat-ifadelerinden, bütün bir hayat bağlamına bir tümevarımdan bahseder. Onun faraziyesi, zihni hayatın bilgisi ve onun çevre ve durumlarla olan ilişkisidir. Elde edilebilir hayat-ifade dizileri, sınırlıdır ve belirsiz temel bir bağlam, muhtemel sonuçlar mümkündür."³⁶ Böylece ona göre, "anlamanın kendisi, tümevarım olarak düşünülmelidir."³⁷

Her zaman analojik düşünce aracılığıyla fenomenlerle ilişki kurduğumuz konusunda Dilthey'in haklı olduğundan şüphe edilemez. Tabir caizse, herhangi bir hayat-ifade-

34 Aynı yer. Krş. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, David Tracy (San Fransisko: Harper and Row, 1987), 12: "Klasikler, aşırılığı ve anlam sürekliliğini taşıyan metinlerdir, fakat her zaman kesin bir yorumu vurgulamaktadırlar. Tracy, hem radikal değişmezliğin, sürekli olduğu hem de radikal değişebilirliğin hep-değişen alımlamalar aracılığıyla anlam aşırılığı olduğunun bir örneğini temsil etmesi açısından klasığı tasvir ederek devam eder." *A.g.e.*, 14. Bu metinlerin radikal değişebilirliği, Dilthey'in dikkatinden kaçtı.

35 MV, 155.

36 MV, 157.

37 MV, 163.

sini kendi geçmişimizin tecrübelerinin bütünüyle analogi içinde anlarız. Beşeri anlamamanın bu analogik niteliğinin sonucu, her yorumcunun verili bir nesnesinin oldukça farklı olduğunu anlaması gerektiğidir. Her yorum ediminde bu zaruri olarak farklı anlama, yorumsal çoğulculuk fenomenine sebebiyet vermektedir. Fakat bütün düşüncenin bu birleştirilmesini “nesnel zihin” gibi böyle bir isim yoluyla tanımladığımız müddetçe anlamada tümevarımsal imkanlar ve gerçekte üretici ve eleştirel çoğulculuk alanını terketmiş olmaktadır.

Dilthey, iletişimin temel ilkesine daha materyal bir içerik atfederken ve aslında tamamen farklı bir felsefe akımıyla bu noktada kendini ilişkilendirirken, Schleiermacher, beşeri anlamamanın kanalını, bütün iletişim çabalarını birleştiren dilde gördü. Bu özellikle, bütün düşünceyi bir hayat kavramında temellendirme konusunda Dilthey’in genel çabası açısından şaşırtıcıdır. Fakat işte bu kavramın kavramsal açıklıktan yoksunluğundan, muhtemelen, onun idealist alana nadir sapmaları mesuldür.

Hermenötiksel düşüncenin gelişiminde, bildirimizin amacı açısından, Dilthey’in meseleleri, hermenötiğin felsefi faraziyelerden bile nasıl bağımsız olduğunu ifşa ettiğinden büyük bir alaka görmektedir. İşte anlama kavramı, ilgilerden kurtulmamıştır. Burada Dilthey örneği, bütün umutlarını, beşeri bilimler için temel bir nazariyenin gelişimine bağlayan bu insanlara bir ikaz olarak işleyebilir. Elbette Dilthey, öz-anlamaları açısından, gelecek beşeri bilimlerde her çabanın zaruri bir parçası olarak hermenötiğin potansiyelini ifşa etmede haklıdır. Fakat Dilthey’in hatası, bütün umudunu, nötr ve bilimsel temel bir nazariye olarak hermenötiğe bağlamasıydı. Richard E. Palmer Dilthey’in dilemmasını zekice ifade etti.

İronik bir biçimde, mevcut avantajlı noktadan, bilimsel kavramların ve hatta Dilthey’in aşmaya çalıştığı tarihselciliğin ne ölçüde onun beşeri bilimler kavramına sokulduğunu görmek mümkündür, zira “nesnel anlamda geçerli bilgi” hakkın-

daki araştırması, bizzat kusursuz bir bilim idealinin, açık bilginin bir ifadesidir.³⁸

Dilthey, tabiat bilimlerini bir açıklama nazariyesinde temellenmiş olarak görürken, beşeri bilimleri bir anlama nazariyesinde temellendirme noktasında önerisi, kendinde idealisttir. Fakat bu öneri, felsefi bir hermenötik için pek çok gelecek projeyi şekillendirecekti. İleride Hans-Georg Gadamer hakkındaki eleştirimizde göreceğimiz gibi, sadece daha yakın zamanlarda, hem "açıklama" hem de "anlama", kainatın bir yönüyle uyuşma içinde her beşeri çabadaki zaruri hareketler olarak ele alındı.

Dilthey'in hermenötiğinin zaruri eleştirisine rağmen, hermenötik düşünceyi felsefi söyleme yeniden takdim eden kişi olduğunu, pek çok gelecek hermenötü etkilediği kabul edilmelidir. Şimdi göreceğimiz gibi, Dilthey'in hermenötiksel düşüncesi, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer tarafından teklif edilen öneriler gibi, böyle önemli hermenötik öneriler için zemin hazırladı ve bu mütefekkirler aracılığıyla, zamanımızdaki teolojik yöntemin gelişimini etkiledi.

3. FELSEFİ HERMENÖTİKTEN HERMENÖTİKSEL FELSEFEYE: MARTİN HEIDEGGER

İlahiyatçı Schleiermacher, uygun temel bir nazariyeyle, teolojik yorumu hazırlamak için, felsefi bir hermenötiğin gelişimini talep etti. Filozof Dilthey, bütün beşeri bilimlerin temel nazariyesi olarak hermenötiği ilerletmeye çalıştı. Böylece Schleiermacher'den beri, hermenötik, felsefede yükselen bir ilgi gördü; bir zamanlar teolojik düşüncenin bir altdisipliniyken, beşeri bilimlerin temel bir nazariyesi rolü için umut vaat eden bir aday olarak ele alındı. Dilthey'in önerisi, genel tasvip kazanmamasına rağmen, Dilthey'in hermenötik düşüncenin

³⁸ Palmer, *o.g.e.*, 106.

önemini yeniden keşfi, Martin Heidegger'in hermenötiksel felsefesindeki esas etki olarak anlaşılmalıdır. Fakat yeni felsefi çıkışında Heidegger'in kullandığı ve dönüştürdüğü, en önemlisinin, fenomenolojik akımın kurucusu olan hocası Edmund Husserl'in eseri olan daha fazla etkiler ve itkiler var.

a. Fenomenolojik Hareket ve Heidegger

Fenomenoloji olarak işaret edilen felsefi hareketin başlangıcı, Dilthey'in indindeki felsefi hermenötiğin gelişiminden tamamen bağımsız olmasına rağmen, hermenötiğin daha ileri ivmesi üzerinde fenomenolojinin etkisi, muazzamdı. Bu yüzden, Heidegger'in ve aynı zamanda daha sonraları Gadamer ve Ricoeur'in indinde hermenötiğin dönüşümü açısından önemli oldukları müddetçe, fenomenolojinin bazı temel özelliklerini anlamaya çalışmalıyız.

i. Edmund Husserl'in Fenomenolojik Yöntemi

19. yüzyılın son döneminde yükselen pozitivizme karşı, fakat ayrıca bir ölçüde Yeni-Kantçılık olarak isimlendirilen harekette Kant'ın fikirlerine dönüşe muhalefet içinde, Husserl, felsefi düşünceyi hem felsefi sistemlerin bütün türlerinin hem de spekülasyon ve dogmatizmin icbarından kurtarma ihtiyacını vurguladı. Sayısız yazılarında, özellikle *Mantiki Araştırmalar* (1900-1901)³⁹ ve *Fikirler: Saf Fenomenolojiye Genel Giriş* (1913)⁴⁰ adlı eserlerinde, felsefede bizzat şeylere bir dönüş fikrini neşretti. Programını, fenomene, şeyleri tecrübe etme ediminde kendi yönelimsellikleri üzerine düşünen şahıslara göründükleri gibi bu şeylere temel bir yönelime doğru bir felsefi düşünüm reformu olarak anladı.

39 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 3 Cilt. Yeniden yazılan 2. baskı (Tübingen: Niemeyer, 1980). Ayrıca *Husserliana*, Cilt XVIII ve XIX (krş. aşağıda s. 44).

40 Edmund Husserl, "Phenomenology" (1927). *Encyclopaedia Philosophie*. Ertes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Cilt 1 içinde. Yeniden yazımı (Tübingen: Niemeyer, 1980).

Düşünüm aracılığıyla, konuyu -değerler, amaçlar ve araçlar gibi- dolaylı unsurlar içinde kavramak yerine, (en geniş anlamda) "göründükleri" biçimde, onların "bilincinde" olduğumuz aynı öznel tecrübeleri kavramaktayız. Bu nedenle onlar, "fenomenler" olarak adlandırılır ve onların en genel temel niteliği, spesifik şeylerin, düşüncelerin (sorunların, zeminlerin ve sonuçların yargılanan durumları), planların kararların vb.nin "bilinci" ya da "görünüşü" olarak var olmaktır.⁴¹

Bundan dolayı, Husserl'in programı, fenomenlerin kavranmasının, sadece bizzat şeylerin özünün görünmesine izin veren bir eş-bilinç (co-consciousness) açısından mümkün olduğunu kabul etmek suretiyle kırılan özne-nesne meselesinin sınırlarını aştı. Bu ilkesel açıklık, bütün fenomenlere doğru neşredildi ve böylece felsefi zanaatı, yeniden kainatın bütün yönlerine icbar etti. Fakat bu tasviri güce ilave olarak, fenomenoloji, Husserl tarafından şiddetli bir biçimde bilimsel bir felsefe için temel aracı (Organon) sağlamayı ve onun son tatbikatında, "bütün bilimlerin yöntemsel bir reformunu mümkün kılmayı amaçlayan bir bilim" olarak anlaşıldı.⁴² Böylece, Dilthey'le karşılaştığımız gibi (benzer noktalarla çn.), burada şimdi sadece beşeri bilimler için değil, bütün bilimler için, yeniden, temel bir nazariye hakkında felsefi bir çabayla karşılaşırız. Bu evrim, kasıtlı bir kibrin sonucu değil, fenomene sadece mufassal ve zahmetli bir ilginin, gerçek anlamda "masum" bir bilimin yeniden ve yeniden kendisinden hareket edebildiği güvenli bir pozisyonu tesis ettiği noktasında Husserl'in samimi kanaatinden doğdu. Ve bu, elbette şu anlama gelmekte: "Gerçek bilim tarikiinde, bu yol sonsuzdur." Husserl devam eder:

Bundan dolayı, fenomenoloji, fenomenologun, felsefi bir sistem ideali üzerine önceden söz vermesini talep eder, fakat

41 Edmund Husserl, 'Phenomenology' (1927). *Encyclopaedia Britannica* için makale. Richard E. Palmer tarafından yapılan çeviri David E. Klemn, *Hermeneutical Inquiry, Cilt II: The Interpretation of Existence* (Atlanta: Scholars Press, 1986) 63-82'de burada 65.

42 A.g.e., 64

diğerlerinin topluluğunda mütevazı bir emekçi olarak, bir hâlid-i hükmet (philosophia perennis) için yaşar.⁴³

Husserl, arındırılmış fenomenin umut edilen kavrayışına teslim olması beklenen az çok iki prosedürü geliştirdi. İlki, *epokhé* (Yunanca "zaptetmek" anlamına gelir) ikincisi *eidetik redüksiyondur*. *Epokhé*, incelemenin indindeki tecrübelerde bütün yargılardan ve ilişkilerden geri duran fenomenologun tavrını tasvir etmektedir. *Eidetik redüksiyon*, fenomenologun, bu biçimde tasvir edilebilen her tecrübenin (ve diğer şeylerin) sahip olması gerektiği, yâni bu tecrübenin özünü özgürleştiren bu standartların özgürleştiği süreçtir. Böylece fenomenoloji, "kavrayışlar, yargılar, duygular vb.'den bahsetmektedir. Aslında, ...onların a priorisi olan...şeyden bahsetmektedir. Bu nedenle, psikoloji değil, fakat fenomenoloji, saf mantıki (bütün bu *vernunftkritischen*'in gibi) açıklamaların (*Auflärungen*) temelidir."⁴⁴ Bu yüzden her iki prosedürün gâyesi, olgusaldan özsel şekle, *eidos*'a geçti.⁴⁵

Bugün hermenötiksel perspektivimizden, eleştirel anlamda, Husserl'in programının, dışlayıcı bir biçimde dünyevi bağlamları dışında özlere kavramaya doğru yöneldiğinin farkındayız. Fakat bu dünyevilik, bütün bu özlerin gerçek temeli olduğundan, basit olarak onlardan ayrı paranteze alınamaz ya da ayırlamaz.⁴⁶ Bu nedenle, Husserl ilimizi icbar ve çarpıtmanın bütün türlerinden fenomene doğru özgürleştirirken, fenomenin târihsel, mekânsal, zamansal ve toplumsal bağlamlarını, anlama ediminden soyutlayarak beşeri anlamayı çarpıttı.⁴⁷

43 A.g.e., 82 (orijinalde dörtlü ayraç).

44 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2. Cilt, I. Bölüm, ed. Ursula Panzer; *Husserliana* XIX/1 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1984), 23 (benim çevirim). Bkz. Wolfgang Künne, "Edmund Husserl: Intentionalität", *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Neuzeit IV* içinde, ed. Joseph Speck, (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1986), 165-215, bu kitapta s. 176 vd.

45 Klemm, *Hermeneutical Inquiry II*, 69.

46 Bkz. Hans-Georg Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung" (1963), *Gesammelte Werke*, 3. Cilt: *Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987), s. 105-46, burada s. 109.

47 Husserl'in ve Heidegger'in felsefeye yaklaşımları arasındaki ilişkinin bir tartışması için bkz. Hans-Georg Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung", a.g.e., öz. s. 113 vd.

ii. Heidegger'in Hermenötiksel Fenomenolojisi

Bir müddet Husserl'in en yakın mesai arkadaşı olan Martin Heidegger, şimdi bu bağlamsal boyutları, fenomenolojik düşünceye yeniden dâhil etti. *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman) adlı programsal eserinin isminin zaten önerdiği gibi, Heidegger'in gayesi, Husserl'in *Mantiki Araştırmalar* adlı eserine ilavede bulunmak değil, fakat temel olarak, bu kainat içinde beşeri var oluşun (Dasein, elifi elifine anlaşıldığında orada varlık) anlamlarına ontolojik bir yaklaşımı sunmaktır. "Dasein'in özü, onun varoluşuna uzanır."⁴⁸

Yine de, Heidegger, Husserl'in fenomenolojisinden yoğunlukla etkilenmiştir.⁴⁹ Heidegger de, ölüm, dünya, varlık ve zamansallık vb. gibi beşeri var oluşun en temel fenomenlerine yakın analitik bir ilgi duydu. Bu fenomenleri bağlamları içinde oldukları gibi özsel tabiatlarını özgürleştirme adına saf bir biçimde değil, hermenötik bir etkinlik olarak, bu özleri, bağlamları içinde aydınlatma adına, onların tahlilini, hocası Husserl'den farklı olarak anladı. Bu yüzden, Heidegger, sadece hem fenomenin hem de analistin tarihsel bağlamlarının farkında olan bir fenomenolojik tahlilin, yorum olarak anlaşılabileceğini kavradı. Bu nedenle, Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da tahlilin ilk kısmını, "Zamansallık Açısından Dasein'in Yorumu ve Varlık Sorunu için Müteâil Ufuk olarak Zamanın Açıklanması" olarak isimlendirdi.⁵⁰

Varlık ve Zaman'da, Heidegger, aslında hermenötiksel felsefeyi ilk defa sunmadı, fakat ayrıca filozof ve ilâhiyatçılar kuşağı üzerinde önemli bir etkiye sahip olan ve bu yüzden felsefi bir hermenötiğin gelişimi hakkındaki anlatımız bağlamında tartışılması gereken birkaç spesifik hermenötiksel düşünümü önerdi.

48 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. 13. bs., (Tübingen: Niemeyer, 1976), 43. İng. çev.: *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1973), 67.

49 *Sein und Zeit*, Edmund Husserl'e ithaf edilmiştir. 8 Nisan 1926 tarihli ithaf şöyledir: "Edmund Husserl in Verehrung und Freundschaft zugeeignet" (Edmund Husserl'e dostluk ve hayranlıkla).

50 *Being and Time*, 65.

b. Hermenötik Üzerine Heidegger'in Düşünümleri

Anlatımız, Heidegger'in felsefi hermenötiğinin eleştirel bir tartışmasına gerek görmemektedir. Yine de, hermenötiğe ilişkin Heidegger'in daha spesifik görüşlerini takdir etmek, bizim için önemlidir. *Varlık ve Zaman*'ın ilk bölümünde, Heidegger, bu dünya içinde Dasein'in varoluşsal şartlarını tahlil etmeyi ayrıntılı olarak izah etti. Hem dünya-içinde-varlık Dasein'in temel yapısını hem de Dasein'in-diğerleriyle-varlığının varoluşsal durumunu ele aldıktan sonra, Heidegger, Dasein'in varoluşsal yapılarından biri olarak, anlama boyutunu tartışmaktadır. "Anlama", iki anlama gelebilir. Ya Dasein'in temel varoluşsal yapısı, ya da pek çok mümkün bilme modlarından biri. "Anlama", şimdi ilk anlamda kullanıldı, yâni Dasein'in varoluşsal yapısı olarak, kendi imkanlarına doğru Dasein'in açıklığını vurgulamaktadır.

Varlık-için-imkan olarak Dasein'in sahip olduğu Varlık türü, varoluşsal olarak anlamaya uzanır. Dasein, fazla bir yolla bir şey için yeterliğine sahip olan el-altında-varolan bir şey değildir; O, aslen mümkün olan Varlıktır.⁵¹

Burada, Heidegger, Dasein'in kavrayabildiği imkanların bütün türünü, yeniden gözden geçirmekle ilgilenmez, daha çok, iki imkân arasında, Varlık'ın kendi gerçek imkânını kavramaya ulaşma ya da ulaşmama arasını ayırt etmek ister.⁵² Bu yüzden anlama, proje olarak nitelendirilebilir ve o, ya sahici-dir ya da sahici olmayandır.⁵³

Anlamanın kendi imkânlarını başardığı somut şekilleri Heidegger, *Auslegung* (yorum) olarak isimlendirdi. Yine de bu bir şey olarak bir şeyin *Auslegung* edimi, her zaman ilgi (*Vorhabe*), öngörü (*Vorsicht*) ve önkavrayışa (*Vorgriff*) dayanmaktadır. Bu nedenle o, asla ön-tahminlerden bağımsız de-

⁵¹ MV, 216.

⁵² MV 216 (*Sein und Zeit*, 191).

⁵³ MV, 218.

gildir.⁵⁴ Heidegger, bu görüşleri, metinlerin yorumuna işaret ederek örnelemektedir: “...Kişi, orada duran şeye baş-vurmak isterse, o halde ilk lahzada orada duran şey, yorum yapan kişinin sarıh tartışılmayan faraziyesinden öte hiçbir şeydir.”⁵⁵

Bu düşünümmler şimdi, Heidegger’in bir *Sinn* (mana-daha iyisi: anlam) tanımına ilerlemesine izin verir. “*Sinn*, içinde bir şeyin anlaşılabilirliğinin bulunduğu şeydir.”⁵⁶ Fakat bu anlaşılabilirlik, her zaman zaten anlayan şahsın önyargıları tarafından yapılandırılmaktadır. Bu nedenle, *Sinn*, beşeri bağlamın dışında bulunamaz. Daha çok varoluşsal bir yapı olarak *Sinn*, sadece tek başına *sinnvoll* (manalı) ya da *sinnlos* (manasız) olabilen Dasein’e âittir.⁵⁷

Bütün anlamamanın zaruri önyapısı göz önüne alınırsa, anlamamanın her zaman dairevi olduğunu anlar: “Anlamaya katkı yapan herhangi bir yorum, yorumlanması gerekeni zaten anlamış olmalı.”⁵⁸ Heidegger, bu dairenin taciz edilmemesi gerektiği, fakat onun gerçek bilme imkânını içerdiği konusunda bizi ikaz etmektedir:

Dairede, bilmenin en asli türünün olumlu bir imkanı gizlidir. Emin olun ki, biz, *Auslegung*’umuzda, ilk, son ve değişmez görevimizin, ilğimiz, ön görüşümüz ve ön kavrayışımızı, fanteziler ve popüler kavramlar aracılığıyla bize sunulmasına asla izin vermeyeceğini ön yapıları çözerek bilimsel temayı güvenli kılmak olduğunu anladığımızda, sadece bu imlanı, hakiki olarak kavrarız.⁵⁹

“Şeylerin kendisi açısından” ifadesi önemlidir, zira, bu, Heidegger’in fenomenolojik ilgilerinin temelini oluşturmaktadır. O, her anlamamanın yeterli olduğunu, söylememek-

54 *Sein und Zeit*, 200 (çevirim). Krş. MV, 223.

55 MV, 223.

56 *Sein und Zeit*, 201 (benim çevirim).

57 *A.g.e.*, 201 (benim çevirim).

58 MV, 225.

59 MV, 226 (değiştirilmiş çeviri) (*Sein und Zeit*, 203).

te fakat elbette hiç kimse hermenötik bir dairenin dışında, önyargılar kaidesi dışında, şeyleri kavrayamamasına rağmen, her anlamamanın şeylerin kendisinin en iyi kavrayışına karşı ölçülmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Böylece şu soru ortaya çıkmaktadır: Bir şeyin görece yeterli bir anlamasını ne teşkil eder?

c. Heidegger'in Dile Dönüşü

Daha sonraki çalışmalarında Heidegger'in dile hareketinin, yaklaşımında varoluşsal hermenötikliğinden ya da mantıki bir temditinden felsefeye doğru bir uzaklaşma olup olmadığı konusu, felsefe tarihçileri arasında bir tartışma meselesi oldu. Heidegger'in gerçekte dilin özü üzerinde bir düşünümle çok meşgul olduğunu farz etmek için yeterli kanıtlar var. Fakat elbette böyle bir düşünüm, Schleiermacher'in hermenötikliği hakkındaki tartışmamızda zaten gördüğümüz gibi, hermenötik olarak düşünen her mütefekkiye kendini icbâr eder. Bu nedenle, kişinin Heidegger'in çalışmasını bir bütün olarak ya da iki kısımda okumak isteyip istememesi, dilin tabiatı hakkındaki bir düşünümün herhangi bir metin-yorum nazariyesi için temel olduğunun farkına varma kadar ilginiz açısından önemli değildir. Yine de, bu farkına varma, dilin özü hakkında Heidegger'in özel tartışmasının bütünüyle yeterli olduğunu ima etmemektedir.

1950'lerde yayımlanan bir dizi konferans ve makalede Heidegger, ifade için beşeri bir araç olarak dilin, hem içsel hareketlerin ya da duyguların, hem de onları yöneten dünya-görüşlerinin geleneksel anlayışını tashih etmek istedi.⁶⁰ Dil hakkında yaygın bir biçimde kabul gören bu bilimsel görüşün, asla dilin özüne ulaşamadığını iddia etti. Bu dil anlayışının tam karşısında, dilin temelde, "ne insanın bir ifadesi, ne de bir etkinliği olduğunu" ifade etti. "Dil konuşur (*Die Sprac-*

60 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. 4. bs. (Pfullingen: Neske, 1971), 15 ve 19.

he spricht)."⁶¹ Şiirsel dilde dilin konuşmasının en saf şeklini keşfetti. Burada yazarın yaşamöyküsünü ya da şiirsel eserin özgün zuhurunun şartlarını bilmek önemli değildir. Mühim olan, şiirsel dilde, dilin kendini konuştuğu, hakiki özünü açtığı gerçeğidir. Bu hakiki öz, dilin şeyleri çağrıştırma yeteneğine uzanır, fakat böyle bir tarzda, şey ve dünya arasındaki can sıkıcı fark (*Unter-Schied*) belli olur.⁶² Bu nedenle Heidegger'e göre, dil hakkındaki düşünüm, varlığın özüyle (*Wesen*) onun özgün alakasını yeniden geliştirmek için arıtılmış anahtarı temsil etti.

Dilin özü, varlığın çağrısını aktarmak üzere, beşeri konuşmaya ihtiyaç duyar. Şiirsel dil, Heidegger'e beşeri dilin hakikaten özgün göstergesi, olağan dil ise, onun daha zayıf kökeni olarak görüldü.⁶³ "Dil konuşur. İnsan, dille anlaştığından, konuşur. Anlaşma, dinlemedir."⁶⁴ Heidegger'e göre, dilin teffekkürü dinlenişi, hakiki ya da sahici varlığımızla yeniden irtibat kurmak için anahtardır.

Bununla birlikte, dinlememizin hakiki dinleme mi yoksa çarpıtılmış ya da ideolojik bir dinleme mi olduğundan emin olmak için, hangi stratejilerin bize yardımcı olabileceklerini bilmeyi isteyebiliriz. Dahası, tek başına şiirsel dili dinlemenin gerçekte varlığımızın özünü ve varlığın varlığını ifşa etme noktasında yeterli bir hareketi sunup sunmadığını sorabiliriz. Bu durumda, Heidegger'in varoluşsal, hermenötiksel ve lengüistik düşünümü yani, makro-hermenötiksel nazariyesi, metin-yorumun eleştirel bir nazariyesinin gelişimini ne ölçüde destekleyebilir?

d. Heidegger'in Hermenötik Felsefesinin Önemi

Hermenötik dairenin tabiatına ve anlama için önyargıların üretici rolüne dair Heidegger'in görüşleri, bu yüzyıl için-

61 A.g.e., 19 (benim çevirim).

62 A.g.e., 26 vd.

63 A.g.e., 31.

64 A.g.e., 33, (benim çevirim)

de hermenötiğe duyulan ilgiyi daha fazla güçlendirdi. Anlaşmanın şartları hakkındaki açıklaması, hermenötiksel incelemelerde bir patlamaya zemin hazırladı. Bir kere kesin olan şeyin, dairenin dışına çıkmadığı, fakat onun doğru yola soktuğu kabul edildiğinde⁶⁵, hermenötiksel prosedürler ve fenomenolojik tahlil, verimli yöntemsel bir programa karışabildi. Bu üretici symbiosis, sadece çoğu Kıta Avrupası ve Amerikan felsefecisini değil, aynı zamanda çok sayıda ilâhiyatçıyı da etkiledi.

İleride daha tafsilatlı göreceğimiz gibi (VI.2.c ve VI.3), ilâhiyat üzerinde Heidegger'in etkisi, üç çeşittir. 1) Sahici varoluşun lehine ya da aleyhine karar vermek için insan şahsının varoluşsal imkanı hakkındaki felsefi tasviri, varoluşsal duruma tepkide yeni teolojik programlar geliştirme noktasında Rudolf Bultmann'ı ve diğer ilâhiyatçıları harekete geçirdi. 2) Dil üzerine düşünceleri, genelde Yeni Hermenötik olarak bilinen ilâhiyat akımında Heidegger'in ikinci bir alımlamasına sebebiyet verdi. 3) İnsanın hermenötik durumu hakkında Heidegger'in bütün görüşleri, biblikal yorumun uygun bir yöntemi üzerine süregelen teolojik düşüncümü etkiledi.

Yine de, okurun, hem felsefede hem de ilâhiyatta Heidegger'in hermenötik kazanımlarının etkisini daha bütüncül kavramasına imkan vermek için, VI. Bölümde ele alacağımız teolojik hermenötikteki paralel gelişimi ve her iki akımın karşılıklı ilişkililiğine geçmeden önce, ilkin felsefi hermenötiğin gelişimi hakkındaki bildiriye devam etmek uygunmuş gibi görünmektedir.

Bu bölümün bakiyesinde, Hans-Georg Gadamer'in ve Paul Ricoeur'in hermenötiksel önerilerini tartışacağız ve çağdaş felsefede hermenötik üzerine devam eden tartışmanın bazı önemli yönlerine işaret edeceğiz.

65 MV., 226.

4. HAKİKAT YA DA YÖNTEM: HANS-GEORG GADAMER'İN HERMENÖTİĞİ

Hans-Georg Gadamer'in (1900-2003) ana eseri, *Wahrheit und Methode* (*Hakikat ve Yöntem*) adlı eseri 1960'da yayımlandı. O zamandan beri, eser, beşeri bilimlerde hermenötiksel düşünümün bütün türlerinin evrimi açısından, hem olumlu hem de olumsuz anlamda, bir meydan okuma ve mihenktaşı oldu. Ayrıca, Gadamer, hermenötiksel konular üzerine çok sayıda makale yayımladı ve bu nedenle, bu yüzyılda felsefi hermenötiğin baş sözcüsü olarak kabul edildi. İlk, onun hermenötiksel düşünümüne bir giriş ve daha sonra, buna bazı eleştirel mülahazaları ilave edeceğim. Başka bir yerde, Gadamer'in hermenötiğini daha tafsilatlı biçimde ele aldığım⁶⁶, burada argümanının temel yönlerine odaklanacağım.

a. Beşeri Çaba Olarak Anlama

Fenomenolojik geleneği takip ederek, Gadamer, kendi hermenötiğini, kendinde yöntemsel bir program olarak değil, insanlar anladıklarında, her zaman vuku bulan şey üzerine bir düşünüm olarak anlamaktadır. Gerçekte, onun hermenötiği, kesin bir yöntem karşıtı bir tabiata sahiptir. Gadamer, hermenötiksel görüşün ve yorumsal yöntemin birleşiminin hermenötiğin saf bir teknik kavramına sevk edeceğinden ve bu nedenle onu diğer modern teknolojilerin düzeyine indireceğinden şüphe etmektedir. Bunun yerine, hermenötiğin fel-

⁶⁶ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4. bs. (Tübingen): J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975. İng. çev.: *Truth and Method*, çev. William Glen-Doepel, ed. John Cumming ve Garret Barden tarafından yapılan 2. Almanca edisyon. (Londra: Sheed and Ward, 1979). Ayrıca bkz. Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften*, 4 Cilt, (Tübingen. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967-77). Hermenötik üzerine Gadamer'in makalelerinden bazıları, İngilizce'de de yayımlandı: Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, çev. ve ed. David E. Linge (Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1976). Gadamer'in hermenötiğini, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking* adlı eserimde tartıştım. (Dublin: Gill and Macmillan ve New York: Crossroad, 1988), 8-37.

sefi niteliğini vurgulamaktadır. Hermenötik, beşeri anlamayı ve beşeri öz-anlamayı geliştirmekle ilgilenir, aslında, o, "pratik felsefe olarak anlaşılmalıdır."⁶⁷

Gadamer, metin-yorum örneğini kullanarak, beşeri anlamayı tahlil etmektedir. Anlama sürecinde önyargıların rolüne ilişkin Heidegger'in görüşünü takip ederek, Gadamer, metin-anlama sürecinin her zaman okurun ön-anlaması tarafından ve metnin manasına (*Sinn*) katılımdaki ilgisi tarafından tamamlandığını vurgulamaktadır. Gadamer'e göre, bir okur için, metin-anlamanın nihai amacı, metinle materyal uyumdur; anlamanın amacı, iki ufkun, metnin ufku ve okurun ufkunun kaynaşması olarak tasvir edilmektedir:

Anlama, yalnızca bir öznellik edimi olarak değil, aynı zamanda kendini geçmişin ve şimdinin mütemadiyen kaynaştığı bir gelenek süreci içine yerleştirme çabası olarak düşünülmelidir. Bu, şimdiye kadar, bir süreç, bir yöntem fikri tarafından fazlaca egemen olunan hermenötik nazariyede ifade edilmesi gereken şeydir.⁶⁸

Gadamer, bu anlama sürecini, bir oyun tecrübesine benzetmektedir. Okur, kendini oyunun kaidelerine tabi kılan ve nihayeten oyun tarafından yönetilecek ya da oynanacak bir oyuncu gibidir. O, oyunun vuku bulmasına izin verir. Bundan dolayı, Gadamer, hermenötiksel düşünümünü, anlamı araştıran şahısların kendileri tabi kıldıkları bu oyunun şartları üzerine bir düşünüm olarak anlamaktadır.⁶⁹

Bu hermenötiksel şartlar hakkındaki anlayışımızın temeli, etkin-tarihsel bilinçtir (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*): Bir metne, belli bir soru kümesiyle yaklaşıyoruz. Bu, aktüel anlamda metni anlamadan önce, zaten bir ölçüde, metnin bizim için anlamı ifşa etme potansiyeli tarafından şekillendirildiğimiz anlamına gelmektedir. Doğru ya da yanlış bu beklentiler aracılığıyla

67 Hans-Georg Gadamer, *Reason in the Age of Science*, çev. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass., and Londra: MIT Press, 1981), 112.

68 *Truth and Method*, 258 vd.

69 *A.g.e.*, 105.

la, anlama sürecine gireriz. Bu anlamda, her zaman metinlerin belirli bir etkiyi nasıl kullandıklarını içinde tecrübe ettiğimiz iletişimin tarihsel gerçekliği tarafından şartlandırılırız.

Anlama sürecinde gerçek bir ufuklar kayması gerçekleşir, bunun anlamı şudur: Tarihsel bilinç ileriye yansıtılır yansıtılmaz hemen ortadan kalkar.⁷⁰

Gadamer'e göre, bu etkin-tarihsel bilincin yapısı, dildir. "Dil, nesneye ilişkin anlama ve anlaşmanın iki şahıs arasında gerçekleştiği ara zemindir."⁷¹ Dilin iki şahıs arasında aracılık yaptığı özel şekil, "sohbet" olarak nitelendirilebilir. Elbette metin, okurla bir etkinlik içinde ya da tashih eden bir biçimde ilişkili olmaz. Fakat her şeye rağmen, metin ve okur arasındaki öte beri hareketi aydınlatmak üzere okuma sürecini beşeri sohbe benzetme duygusu yatmaktadır. Bu hareket elbette okur tarafından başlatılmaktadır. "Metin, bir nesneyi dile getirir, fakat onun buna ulaştığı gerçeği, nihayeten yorumcunun işidir. Her ikisi onda bir hisseye sahiptir."⁷²

Yine de dil, sadece araçsal terimler içinde düşünülmemelidir. Heidegger için olduğu gibi Gadamer için de, dil, bir iletişim medyumundan daha öte bir şeydir. Gadamer'e göre, dilin hakiki özü, iletişim sürecinde ortaya çıkar: "Varlıkların totalitesine ilişkin olduğundan, insanın sınırlı, tarihsel tabiatının, kendisi ve dünyasıyla arasını bulan yalnız dilin merkezidir." Böylece, "anlaşılabilir Varlık'ın dil olduğu" sonucunu çıkarabilmektedir.⁷³ Bu, dilin, hakikatin ifşasında asli bir konum olduğu anlamına gelmektedir. Hakikat anlama sürecinde lengüistik şekillerde gerçekleşmektedir ve böyle bir hakikat hadisesi, Gadamer'e göre, hermenötiksel tecrübenin nihai nimetidir.

O halde hermenötiksel tecrübe, diğer beşeri tecrübeler içinde sadece bir tecrübe değil, insanların hakikate yaklaşma-

⁷⁰ A.g.e., 273-274.

⁷¹ A.g.e., 345-346.

⁷² A.g.e., 350.

⁷³ A.g.e., 415 ve 432. Burada Heidegger'in dile daha sonraki yaklaşımına Gadamer'in yakın irtibatı açıktır. Heidegger'in dil nazariyesi için bkz. yukarıda Bölüm III.3.c.

ları için fevkalade bir fırsatı temsil etmektedir. Hermenötik tecrübenin bu tabiatından dolayı, Gadamer, bu tecrübenin bilincinde olma süreci olarak, hermenötiğin, bütün felsefelerin evrensel bir yönünü temsil ettiğini ve beşeri bilimler için sadece yöntemsel bir temel olma konumuna indirgenmemesi gerektiğini iddia etmektedir.⁷⁴

Burada Gadamer, beşeri bilimlerin temel bir nazariyesi olarak Dilthey'in hermenötik anlayışını reddetmekte ve onun yerine, Heidegger'in Dasein'in varoluşsal yorumunu takip etmektedir. Gadamer'e göre, hermenötik, beşeri anlama fenomeni üzerine ve insanın yeterli bir anlayışı için onun imaları üzerine düşünündür. Önceden işaret ettiğimiz gibi, o, pratik bir felsefedir.

Hermenötiğin tabiatı hakkında Gadamer'in düşünümü, felsefi hermenötiğin gelişimini önemli ölçüde ilerletti. Özellikle etki-tarihsel bilincin tasviri ve anlama sürecinde önyargıların üretici rolünün tahlili, Heidegger'in hermenötik daire hakkındaki görüşlerini somutlaştırdı. Fakat pek çok mesele zuhur etti ve birkaç soru cevaplandırılmadan kaldı. Herşeyden önce eleştiri sorusu. Okur yanlış anlamaya karşı kendini nasıl koruyacak? Okuma sürecinde gelenek hangi rolü oynamaktadır? Bir metin niçin bir otoriteye sahiptir ve bu yüzden niçin temsil ettiği geleneğe itaati talep edebilir? Ufukların kaynaşması, mesut bir kaynaşma mı yoksa en azından okur ve metin arasında bir çatışmanın varlığı da düşünülemez mi? Hakikat kendini metinlerin yorumunda nasıl ifşa eder?⁷⁵

b. Yorum ve İdeoloji Meselesi: Jürgen Habermas'ın Gadamer'in Hermenötiğine Eleştirisi

Gadamer'e göre, anlayan şahıslar, kendilerini metnin iddialarına teslim ettikleri ve metnin temsil ettiği geleneğe girdikleri ölçüde, anlama her zaman başarılı olacaktır. Bu her-

⁷⁴ A.g.e., 433.

⁷⁵ Bu konu üzerine Gadamer'in felsefi hermenötiğinin daha ayrıntılı bir eleştirisi ve daha ileri bir yazı için bkz. benim *Text and Interpretation* adlı eserim, s. 22-37.

menötik türünün, felsefenin evrensel bir yönü olarak görülmesi gerektiği konusunda Gadamer'in vurgusu, keskin bir eleştiriyi harekete geçirdi. Özellikle, Jürgen Habermas (1929-...) bu evrensel iddiayı reddetti ve anlamının sınırlarına işaret etti. "Hermenötiksel bilinç, hermenötik anlamının sınırları üzerine düşünümüne bizzat dahil edilmediği ölçüde, nakıstır."⁷⁶ Habermas özellikle, Gadamer'in anlama modelinin, olağan dil sistematik olarak çarpıtıldığında işlemediğini göstermekle ilgilendi.

Hermenötiğin öz-kavrayışı, sadece sistematik anlamda iletişimin çarpıtılmış modellerinin de, 'normal'de yani patolojik anlamda önemsiz bir ifadede gerçekleştiği aşikar olursa sarsılabilir. Bu, iletişimin aksamasının katılan taraflarca kabul edilebilir olmadığı sahte iletişim durumunda da geçerlidir. Sadece sohbete katılan yeni birisi, onların birbirlerini yanlış anladıklarını farkedecektir.⁷⁷

Habermas, hem bir derin hermenötiği hem de iletişimsel bir yeterlik nazariyesini talep etti. İlkini, sistematik olarak çarpıtılan iletişimi teşhis etmesi gerekti, ikincisi, bastırılmayan iletişimsel etkinliğin şartlarını ve çarpıtılan bir iletişim durumunun kendisi sayesinde çözüldüğü yolları tahlil edebilecekti.⁷⁸

Bir kere daha, Habermas, Gadamer'in düşünümündeki sayısız değerleri yalanlamaz, fakat Heidegger'i takip eden Gadamer'in açıkladığı hermenötiğin ontolojik öz-kavrayışı kesin olarak sorgular.⁷⁹

Gadamer, Habermas'ın eleştirisini reddetti ve yeniden sadece bilginin hermenötiksel süreçte nasıl kazanılabileceğini göstermek istediğine işaret etti. Bu süreçte Gadamer, faaliyetteki baskı güçlerini görememektedir. Bunun yerine, metnin ve onun geleneğinin otoritesine teslimiyet, yorumcunun öz-

⁷⁶ Jürgen Habermas, 'On Hermeneutics's Claim to Universality' (1970), şimdi MV'de 294-319, burada 302.

⁷⁷ MV, 302.

⁷⁸ Bkz. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Cilt (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981).

⁷⁹ MV, 313.

gürlüğüne dayanan bir edimdi.⁸⁰ Yine de, Gadamer, beşeri iletişimin ideolojik çarpıtmasının bütün türlerinin eleştirisi ve yorumda ideolojik davranışın rolünün özel bir tahlili için Habermas'ın yaptığı çağrıdan hoşnut değildir.

Esasen Ricoeur'in de işaret ettiği gibi eleştirel ya da derin hermenötik bile hermenötik olarak kaldığından, Habermas'ın eleştirisi, Gadamer'in evrenselci iddiasını geçersiz kılmayacaktır. Bu nedenle, Habermas'ın ilgilerini, yorum nazariyesinin gözden geçirilmiş bir modeline dahil etmek en uygun çözümmüş gibi görünmektedir.⁸¹

c. Yeterli Bir Anlama Ölçütüne Duyulan İhtiyaç

Gadamer'in hermenötiksel tecrübe kavramı aşırı iyimserdir. O, her zaman anlamada başarıyı hesaba katmaktadır. Bu yüzden Gadamer açısından çarpıtılan iletişim meselesi ve okurun gerçekten bir metni anlayıp anlayamadığı suali zuhur etmektedir. Bu mütalaalar, hermenötik düşünümüne dahil olduğundan, ufukların kaynaşması mesut bir kaynaşma olarak görülmeli. Fakat bir kere bir okurun bir metni yanlış anlayabileceği şüphesi zuhur ederse, Gadamer'in hermenötiksel tecrübenin fenomenolojik tasvirinin bir parça yetersiz olduğu anlaşılır. Üstelik, hermenötikteki metodolojik hareketlerin bütün türlerine karşı, kendi ilkesel şüphesi, yeterli anlamamanın bir ölçütler kümesini geliştirmesini imkansız kılmaktadır. Ayrıca modern lengüistik tahlilin "araçsalıcı" sınırlamalarının ötesinde dilin "ontolojik" boyutunu iyileştirme çabası, böyle lengüistik prosedürlerin, daha eleştirel hermenötiksel programlar için sağlayacağı imkanlara karşı onu körleştirdi.

Gadamer'in *magnus opumunun* adı, gerçekte "Hakikat ya da Yöntem" olmalıydı, zira, bir tarafta hermenötiğe fenomenolojik yaklaşım ve diğer tarafta yeterli bir metin-anlama için

80 Gadamer'in MV, 274-292, özellikle yeniden yazılmış olan Habermas'a cevabı.

81 Paul Ricoeur, "Hermeneutics and Critique of Ideology", *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. ve çev. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) 63-100.

bir sürü modern yöntemsel öneriler arasında radikal bir çatışma görmektedir. Fakat müteakip bölümlerde, daha tafsiyatlı olarak göreceğimiz gibi, bu hermenötik çıkışla arasında böyle radikal bir çatışmanın olmasına lüzum yoktur. Bunun yerine, Gadamer'in hermenötik anlayışını, son iki yüzyılın pek çok önemli nazariyeciler tarafından sağlanan eleştirel hareketlerle birleştirme noktasında bana çok daha umut verici olacak gibi görünüyor. Sadece metin-yorumda yöntemlerin tartışılması, yine de Gadamer tarafından ortaya konan hermenötik tecrübenin daha müteal suallerine doğru zaruri bir düşmanlık olmaksızın, bireysel hermenötik performansın gerçek anlamda eleştirel bir şekilde sınanmasına izin verir.

Ufukların kaynaşması süresince aktüel olarak vuku bulan şeyin eleştirel bir tartışması olmaksızın, bu kavram, tastamam idealist ve ideolojik çarpıtmanın bütün türlerine açık olarak kalır. Örneğin, Kutsal Kitap'ın herhangi bir fundamentalist okuru, kendi özel ufukların kaynaşmasının, kutsal metinlerin hakikatini ifşa ettiğini mutlulukla iddia edecektir ve bu yüzden, diğer bütün okurları metinle bu özel materyal anlaşmayı taklit etmeleye icbâr edecektir. En iyi adla "monist" olarak tasnif edilebilecek böyle bir hermenötik performans, hem okurun ufkunu hem de (onun otoritesinin ve onun iştirak ettiği geleneğin otoritesini kapsayan) metnin farazi olarak anlaşılan ufkunun radikal bir eleştirisine tabi olmadığı müddetçe, o ideolojik ve saptırılmış olarak kalır. Üstelik, özel bir geleneğin herhangi bir müdafii, metin-yorumun sahici değerini vurgulamak üzere, yani, bu geleneğe (meydan okumaktan çok) onu onaylamak için, Gadamer'in hermenötiğini kullanabilcektir (ileriki bölümde VII.2). Bu örneklerin gösterdiği gibi, "çatışma", bu dünyada aktüel hermenötik tecrübemizi tasvir etmek için daha sık kullanacağımız anahtar kelime olmalı. Ve yorumlar çatışması, bir hakikate, metinlerin hakikate açıklığı gibi, bu süreçte farazi olarak aracılık yapılan hakikate doğru önemli bir sürecin her anında açıklanması gerekmektedir.

5. YENİDEN ELDE ETME (RETRIEVAL) VE ŞÜPHE: PAUL RICOEUR'UN FELSEFİ HERMENÖTİĞİ

Fransız filozof Paul Ricoeur, şimdilerde hermenötik üzerine meşhur eserlerinden birinin isminin işaret ettiği gibi, yaygın olan *Yorumların Çatışması*'nın bir tartışmasını kapsayacak biçimde hermenötiksel düşünümü genişletti.⁸² Ricoeur, bir dizi kitap ve makaleyle, hermenötik hakkındaki çağdaş düşünümüne katkı sağladı. O da, Dilthey, Husserl ve Heidegger'den etkilendi. Fakat, hermenötiksel meseleler hakkında kendisiyle çoğuk kez tartıştığı Gadamer'den farklı olarak, Ricoeur, hermenötikğin hakiki anlamda eleştirel bir kavramına doğru yönelen yolda potansiyel olarak yardımcı teklifler olarak bir sürü modern yöntemsel öneriyi hoş karşıladı. Yine de, o, hermenötiksel düşünümün, daha temel felsefi imaları hakkındaki görüşünü yitirmedi. Gerçekte, bütün hermenötik mülahazalar, beşeri durumun daha kapsamlı bir felsefi kavrayışına doğru yönelen yolda, zaruri dolaşık yollar olarak anlaşılmalı. Gadamer, her yorumsal edimi, iyi niyetin geçimli bir çabası tarafından üfürülen her yorumsal edimi ahenkli hale getirerek, hakikati ifşa etme noktasında, daha platonik bir itkiyle güdülenirken, Ricoeur, varoluş fenomeni üzerine bir düşünümle söze başlar.

Varım, düşünüyorum; var olmak, benim için, düşünmektir. Düşündüğüm kadar varım. Bu hakikat bir olgu gibi doğrulanmadığından, ne de bir sonuç gibi çıkarsanamadığından, o, kendini düşünümde ortaya koyar; onun kendini ortaya koyması, düşünümdür. Fichte, bu hakikati, dogmatik (thetic) yargı olarak isimlendirdi. Bu, bizim felsefi hareket noktamızdır.⁸³

Fakat bütün bu ortaya koyma çabaları, kendi ve diğeri hakkında bir anlayışı talep ettiğinden, bu hareket noktası, yo-

⁸² Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, ed. Don Ihde (Evanston: Northwestern University Press, 1974).

⁸³ Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, çev. Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970) 43

rum meselesiyle karşılaşmaktadır. Ricoeur tarafından önerilen düşünüm yolu, ilkin düşünüm, dil olduğundan ve ikinci-leyin, düşünüm, bizzat diğerlerinin lengüistik göstergelerini anlamaya çalıştığından, dille ıstılaha dökülmeli. Dil, yine de, her zaman belirsizdir. Bu nedenle, Ricoeur, yorumcunun bütün lengüistik hadiselerin belirsiz tabiatını eleştirel olarak ele almasına izin veren bir yorum nazariyesine duyulan ihtiyacı vurguladı.

İlkin, onun konu üzerindeki pek çok yazısından damıtılabildiğimiz kadar Ricoeur'un metin-yorum nazariyesinin bir taslağını çıkaracağız ve böylece hem yorum-nazariyesine hem de eleştirel bir teolojik hermenötiğe Ricoeur'un katkıları hakkındaki değerlendirmemizi sunacağız.

a. Anlama ve Açıklama

Gadamer, tarihsel yabancılaşmanın sonucu olarak çağdaş okur ve onun metni arasında varolan mesafeyi mütaala etti ve metnin anlamında yeniden canlandırılan katılımın edimleri aracılığıyla bu mesafeyi aşmayı önerdi. Gadamer, bir metin ve onun okuru arasındaki bu mesafeden hoşnut kalmazken, Ricoeur, bu mesafeyi, okurun metnin tahsisatının hermenötiksel ediminin hakiki temeli olarak kabul etti. Ricoeur'e göre, "uzaklaşmanın hermenötiksel işlevi", yazarı metni yayımladığında, yazılı bir metnin kazandığı özerklikten ibarettir. Özerk bir metin, bunları, metnin yazarının mümkün niyetlerine zorlamaksızın, onun özgün iletişimsel bağlamı ve özgün adresleri olmaksızın, yeni tahsisatları gerektirir.

Ricoeur, böyle özerk bir metni "eser" olarak isimlendirir, ve böylece metin, yayımlanır yayımlanmaz, onun hep yeni tahsisatlar için açık olduğu gerçeğine dikkat çeker. Gadamer'den farklı olarak Ricoeur, farklı metin-tahsisat modellerini tartışmakta ve formalist, yapısalcı Freudcu psikanalitik yorum nazariyelerinden yardım istemektedir. Ricoeur, metnin anlamını kurtarabilen hiçbir tekil yorumsal hareket olmadığını fakat, metni tahsis etmeye çalışan çatışan amaçla-

rın, ilgilerin ve yöntemlerin olduğunu kabul eder. O halde, bir metne kendisi aracılığıyla yaklaşılabildiği radikal anlamda farklı olan ufuklar ve perspektifler var ve bu metodolojiler, ilgiler ve amaçlar cangılında çağdaş yorumcuların kendilerini nasıl yönlendirdikleri sorusu zuhur eder. Ricoeur, farklı metodolojiler yoluyla totaliteryen iddiaları reddetmekte ve bütün metodolojik önerilerin, yorum ediminde kendi yeterliklerini kanıtlamaları gerektiğini talep etmektedir. Örneğin, yapısalcı yorum, potansiyel anlamda metin-yorumun zenginleştirici bir yöntemi olarak hoş karşılanır, fakat felsefi bir sistem olarak yapısalcılık, ideolojik imalarından dolayı, reddedilir. Bir ideoloji olarak, aktüel yorum başlama-dan önce bile, tarihsel boyutu halihazırda yorumdan dışlayarak bir metnin açık ve eleştirel açıklamasını engellerken, yöntem olarak o, metnin yapısını açıklamaya ve böylece özel okuma edimlerine yönelik eleştiriye geçerli kılma sürecine yardım edebilir.⁸⁴

Yorumda açıklayıcı hareketlere doğru bu açıklıkla uygun olarak, Ricoeur, hem beşeri bilimlerin anahtar kavramı olarak anlama ve tabiat bilimlerinin anahtar kavramı olarak "açıklama" arasında Dilthey'in ayrımını, hem de, Gadamer'ın yöntem karşıtı ontolojik hermenötüğünü reddeder. Bunun yerine Ricoeur, hem anlamanın hem de açıklamanın, her yorum ediminde zaruri adımlar olduğunu vurgulamaktadır. Onlar diyalektik olarak birbirleriyle ilişkili olmalılar. Her iki hareket arasındaki ilişki hakkındaki bu yeni görüş, lengüistik bir hadise, Gadamer'in, bir metni semiyotik ıstılah içinde, yani aktüel yapılanmış bir semiyotik bütünlükte değil, sadece semantik bir potansiyel olarak felsefi ıstılahta gördüğünden, onun hermenötüğünün asla üstesinden gelemeyeceği bir görev olarak, bir metnin aktüel lengüistik niteliğini mülahaza etme noktasında Ricoeur için onu mümkün kılar. Böylece, bir ölçüde, hermenötüğün dile daha fazla dikkat etmesi gerektiğine

84 Bkz. *The Conflict of Interpretations*, 44-54. Yapısalcılık hakkında bir tartışma için bkz. bu kitapta Bölüm V.2.c.

dair Gadamer'in çağrısı, Gadamer'in kendisinden çok Ricoeur tarafından daha güzel kavranmıştır!

Ricoeur'un yorum modelinde, anlama ve açıklama arasındaki diyalektik, Schleiermacher'den beri, metinsellik boyutlarının bir açıklamasına dönmesi için modern hermenötiğe ilk defa izin verir. Önceden gördüğümüz gibi, Gadamer metinleri, ayrıca anlamın (*Sinn*) taşıyıcıları olarak ele aldı, fakat metinlerin böyle bir anlamı aktüel olarak nasıl taşıdıklarını asla açıklamadı. (Gadamer'in, modası geçmiş Romantik bir mütefekkir olarak mütalaa ettiği) Schleiermacher, bir metnin metinselliği meselesi üzerine düşünmeye başlamıştı. O, genel dil kalıpları ve bireysel tarzdan ibaret olan yapılanmış bütünlükler olarak tasvir etti.⁸⁵

Sadece bu yüzyıl içinde, metin-lengüistler ve felsefeciler, bu tartışmayı yeniden başlattı ve ilerletti. Metin-lengüistleri IV. bölümde ele alacağız. Yine de burada, Schleiermacher'den farklı olmayan Ricoeur'un dipolar bir yorum nazariyesini savunduğu ve böylece felsefi hermenötiğin kurucusuyla bir ilişki sağladığını anlamak önemlidir. Her iki hermenöt de, 1) yorum ediminde nesnel boyutu tesis eden metnin lengüistik özelliklerinin tafsilatlı bir açıklamasına duyulan ihtiyacın, 2) yorumun öznel boyutunu tesis eden bireysel yorumcunun perspektifinin esaslı bir açıklamasına duyulan ihtiyacın, 3) her iki boyutun, herhangi bir yorum ediminde eşit önemde olduklarının farkındadır. Elbette, bu üç görüş hakkında Ricoeur'un tartışması, daha da geliştirilir, fakat bir ölçüde, onun ilkesel alakaları zaten, Schleiermacher'in hermenötiğinde önceden tahmin edilmiştir.

Yine de, yorumun amaçlarının tasvirleri açısından, Ricoeur ve Schleiermacher, radikal bir biçimde ayrılmaktadır. Yo-

⁸⁵ Metinselliğin gelişimine Schleiermacher'in katkısının daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. benim makalem, (Çağdaş Yorum Nazariyesi Üzerindeki Etkisi Schleiermacher'in Hermenötiğinin Vurgusu) *The Impact of Schleiermacher's Hermeneutics on Contemporary Interpretation Theory* (bkz. Yukandaki 1. not), 90f

rum Nazariyesi adlı eserinde, Ricoeur, bu yorumsal amaçları bu biçimde tanımlamaktadır:

Bir metnin manası onun arkasında değil, fakat önündedir. O, gizlenen bir şey değil, fakat ifşa edilen bir şeydir. Fakat anlaşılması gereken, söylemin başlangıçtaki durumu değil, metnin zahirinde olmayan referansı sayesinde, mümkün bir dünyaya doğru işaret eden şeydir. Anlama, yazarın ve onun durumunu anlamaktan daha az şeye sahiptir. O, metnin referansı sayesinde açılan dünya-önerilerini kavramaya çalışır. Bir metni anlamak, manadan referansa doğru onun hareketlerini takip etmektir: onun söylediği şeyden hakkında konuştuğu şeye. Bu süreçte, yapısal bir tahlille oynanan aracılık rolü, hem nesnel yaklaşımın haklılaştırılmasını hem de metne yönelik öznel yaklaşımın düzeltilmesini sağlayacaktır.⁸⁶

Schleiermacher, metnin arkasındaki zihni (mümkünse onu kendini anladığından daha iyi) anlamak isterken, Ricoeur, her zaman yeni iletişimsel bağlamlarda bizzat metnin anlamı ve referansını anlamak isteyecektir. Üstelik, burada Heidegger'i izleyen Ricoeur, metin-yorumu varoluşsal önemin bir etkinliği olarak kabul etmektedir. Yorum sürecinde metinler, yeni varoluşsal imkanlara, yeni dünyalara, yeni "dünya-içinde-varlığın modlarına" açık olabilir.⁸⁷ Bu varlık modları, Gadamer'in hermenötüğünde olduğu gibi, metnin ufkuna ahenkli bir girişle kazanılmaz, fakat onlar, yorumun eleştirel ve öz-eleştirel edimlerinde ifşa edilir. Ricoeur'un hermenötüğünün bu varoluşsal boyutuna ileride (III.5.c) döneceğiz.

Ricoeur, bir metin hakkındaki her anlayışın, her zaman açıklayıcı geçerlik kazandırma ve doğrulama edimleri aracılığıyla tamamlanmaları gerektiğini talep etmektedir. Birisi bunu bir formül içine sokacak olursa, Ricoeur'un yorum nazariyesini aşağıdaki gibi özetleyebilir:

başlangıçtaki anlama (ya da tahmin) + açıklama = eleştirel anlayış

86 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory, Discourse and the Surplus of Meaning* (Forth Worth: Texas Christian University Press, 1976), s. 87 vd.

87 A.g.e., 94.

Fakat zaten işaret ettiğimiz gibi, Ricoeur'un açıklayıcı hareketleri, yapısalcı ya da lengüistik tahlillerle ve mütalaalarla sınırlandırılmaz. Üstelik onlar, Freud, Marx ve Nietzsche gibi, modern şüphenin bu öncülerini takip eden şüphenin modlarını içermektedir.

Bir geleneğe giriş olarak Gadamer'in eleştirel olmayan anlama kavramının tam karşısında Ricoeur, hermenötik tecrübenin tam merkezine konacak eleştirel bir boyutun takdimini savundu. Bu yüzden o, bir ideolojiler ve yorum sürecinin mümkün sistematik çarpıtmalar eleştirisi konusunda Habermas'la hem fikirdir. Fakat Habermas'tan farklı olarak, Ricoeur, bu eleştirel boyutu, uygun hermenötik bir boyut olarak mütalaa etmektedir. Anlama ve ideoloji eleştirisi birbirlerine nüfuz etmelidir.⁸⁸ Bu nedenle, beşeri geleneklerimizin eleştirel bir yeniden elde edimini geliştirmek için sosyal bilimlerin özgürleştirici ilgileri ve felsefi hermenötiğin ilgileri, gizli bir biçimde ilişkilidirler. "Bu iki ilginin radikal bir biçimde birbirlerinden ayrıldıkları an, hermenötik ve eleştirinin kendileri, ...ideolojilerden başka hiçbir şey olmayacaktır."⁸⁹

Beşeri bilimlerin eleştirel ilgilerini bünyesine dahil ettiğinden, Ricoeur'un hermenötiği, Schleiermacher'den Gadamer'e hermenötik seleflerinin tam karşısında aleni bir ilericiliği temsil etmektedir. Diğerlerinin hiçbirisi, beşeri anlamada eleştirel bir boyutun imkânına açıkça düşmanlık yapmamasına rağmen, onların anlama kavramı, metin ve okur arasındaki mutabakata daha çok odaklandı. Sağlam bir yorumsal gelenek içinde sadece Schleiermacher, metin-yorumda lengüistik bir eleştiriye duyulan ihtiyacı savundu. Fakat elbette, psikoloji, kültürel antropoloji, sosyal bilimler ve diğer ilişkili disiplinlerin eleştirel ilgileri, sadece, Schleiermacher'in devrinden sonra zuhur edebildi. Hermenötiğin yeniden elde etme ve şüpheyi kapsamasına duyulan ihtiyacı vurgulayarak, Ri-

⁸⁸ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 95 vd.

⁸⁹ A.g.e., 100.

coeur'un hermenötiği, uygun yorum nazariyesine eleştirel ilgileri dâhil etmek için hermenötikteki ilk çabayı temsil etmektedir. Üstelik o, bu eleştirel ilgilerin kendilerinin özellikleriyle hermenötiksel olduğunu gösterdi.⁹⁰

b. Yorumların Çatışması

Gördüğümüz gibi, Ricoeur'un felsefi hermenötiğin gelişimine katkısı, zaten çok önemli oldu. Burada Ricoeur'un başarısını özetlemek ve meselelerle artakalan hermenötiksel görevlere işaret etmek istiyorum.

1) O, hermenötiğin varoluşsal-ontolojik boyutunu ihmal etmemekle birlikte, Gadamer'in anlamaya ideolojik yaklaşımının idealist hapsedmesini aştı. Ricoeur'e göre, ontoloji, zaruri, fakat beşeri varoluşumuzda ulaşılamayan bir gayeyi tasvir etmektedir. Her zaman "kırık bir ontoloji", bu nedenle, başarmayı umut edebileceğimiz her şeydir. Metin-yorumun dairevi tabiatı, anlamamanın sınırlarını aydınlatmaktadır.⁹¹ Önyargılar ve başlangıçtaki riskler olmaksızın, yorumcu asla sahici anlama sürecine başlayamaz. Fakat bu öznel boyuttan dolayı, her yorum edimi, bir ölçüde farklıdır. Ricoeur için önemli olan, metnin perspektifinden onun ön-tahminlerini sınamarak anlama edimine kesin olarak sınır koyan eleştirel tahkikata şimdi giriş yapmaktır. Yine de, metinsel perspektiflerin yeniden elde edilmesi, yorumsal bir edimi tesis eder. O halde, hiçbir metin-yorum edimi, "mutlak" bir ontoloji gibi herhangi bir şeyi asla ele alamaz.

2) Ricoeur, yorum nazariyesine, güçlü ve kapsamlı bir eleştirel boyut takdim etti. Şimdi yorum, anlamayı ve anlamamanın başlangıçtaki edimlerini geçerli kılmaya ya da tashih etmeye çabalayan bir sürü açıklayıcı prosedürü kapsamakta-

⁹⁰ Bkz. *Freud and Philosophy*, 28-36.

⁹¹ Özgün Fransızca terim, "ontologie brisée" dir. Bkz. Paul Ricoeur, *Le Conflict des Interpretations: Essais d'Hermeneutique* (Paris: Seuil, 1969), 23. Kathleen McLaughlin'in tercümesinde kullanılan terim, "budanmış ontoloji" dir. Krs. *The Conflict of Interpretations*, 19.

dır. Hermenötik, artık, Gadamer'in anlayışında olduğu gibi, yeniden elde etmeye hapsedilemez, fakat o ayrıca şüpheyi içerir.

3) Ricoeur'un ileri sürdüğü bu açıklayıcı hareketler arasında, lengüistik mütalaa, çok yüksek bir dereceye konur. Schleiermacher'den beri ilk defa, metin olarak metin ve metinlerin dinamik niteliği, felsefi hermenötikte yeniden ciddi bir biçimde ele alınmaya başlandı. Bundan dolayı, okur ve metin arasındaki ilişki, dinamik bir süreç olarak görünmektedir. Yine de bu dinamik sürecin daha tafsilatlı bir tasvirine, bir metnin okuma ediminde okurunu dönüştürme tarzına göre, bizim daha dakik sonuçlar çıkarmamıza izin vermek üzere ihtiyaç duyulmaktadır. Ricoeur, yorum nazariyesinin lengüistik ve varoluşsal yönleri arasındaki bu ilişkinin önemini kimliklendirdi, fakat onu, yeterli biçimde açıklamadı.

4) Metinlerin özerkliği hakkındaki Ricoeur'un anlayışı, metinleri, okuma aracılığıyla yeni tahsisatların bir çeşitliliğine yol açtı. Fakat bizler, yorumların zuhur eden çoğulculuğuna nasıl ulaşacağız? Elbette, Ricoeur'un hermenötiğindeki eleştirel boyut, açıklayıcı hareketler aracılığıyla geçerli kılınamayan uygunsuz bir şey olarak herhangi bir okumayı sergilemeye çalışmaktadır. Fakat Ricoeur, kendi eleştirel hareketleri tarafından tamamen geçerli kılınabilir çatışan okumalar imkanına atıf yapmaz. Bu mesele müteakip bölümler boyunca bizi ilgilendirecektir. Meşru bir okumalar çoğulculuğunu ne tesis eder?

5) Ricoeur, bir metnin anlamı ile onun referansı arasında ayrım yapar. "Bir metni anlamak, manadan referansa doğru onun hareketlerini takip etmektir: Onun söylediği şeyden hakkında konuştuğu şeye."⁹² Başka bir yerde daha taf-

⁹² *Interpretation Theory*, 87 vd. Daha yakınlarda, Ricoeur, terminolojide bir değişiklik yaptı. Şimdi, "referans" yerine "refigürasyon" dan bahsetmeyi tercih etmektedir. Bu değişim, okur tarafından metnin refigürasyonunun, benim metnin "mana"sı olarak isimlendirdiğim şeyin bir kavrayışına götüren edimdir. Krş. Ricoeur, *Time and Narrative*, Cilt 3, çev. Kathleen (McLaughlin) Blamey ve David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 100.

silatlı olarak gösterdiğim gibi, bu ayrım bana yanıltıcı olarak görünüyor. Ricoeur "anlam"ı sadece metinlerin lengüistik düzeyiyle sınırlandırmaktadır, ve "referansı" işaret olarak metin ve bu işaretin varoluşsal anlamı arasındaki aktüel bir köprü olarak görmektedir. Ben ise, yorumsal amacımı, okuma süreci aracılığıyla bir metnin anlamının ifşası olarak anlamaktayım. Birisi, anlam için metnin potansiyelinin okuma ediminde gerçekleştiğini söyleyebilir. Zaten kanaatime göre, anlam, metindeki işaretlerin birleşik referansiyel gücünün (okuma aracılığıyla) bu gerçekleşimini ifade etmektedir. Kesinlikle, bir metindeki referansiyel edimlerin bu birleşimi aracılığıyla bir metin şekillenmektedir. Öyleyse, en iyi seçenek, anlamı bir metinler niteliği, fakat bir metni üreten bir dizi referansı birlikte şekillendirebilecek bu bireysel lengüistik edimlerin bir niteliği anlamında "mana" olarak tanımlamakmış gibi görünmektedir. Her okur, çeşitli açıklayıcı hareketler tarafından sınanan kendi özel okuma perspektifi tarafından bildirilen ve sevk edilen metni anlayacağından, böylece zuhur eden metnin anlamı, her zaman bireysel okurların yeterliği ve performansına göre biçimlenecektir. Bu, kainatın anlamlarına işaret edecektir; bu yüzden, birisi, metnin anlamının onun referansı, yani (ayrıca onun dönüştürdüğü) okurun dünyasına referansı olduğunu söylemek zorunda kalacak.⁹³

c. Ricoeur'un Hermenötiğinde Varoluşsal ve Teolojik Boyutlar

Şimdi Ricoeur'un hermenötiği hakkındaki tartışmamızın başlangıcına döneceğiz. Orada, yorum nazariyesi hakkındaki mütalaanın bu kainat içindeki beşeri varoluşa dair daha yeterli bir anlayışa ulaşma çabası içinde Ricoeur için zaruri bir tercih olduğunu gördük. Ricoeur'a göre, bu varoluşsal koşul üzerindeki düşünüm, sezgi değil, "çabamıza

⁹³ Krş. *Text and Interpretation* adlı eserimde özellikle s. 56-61.

ve arzumıza tanıklık yapan eserler aracılığıyla, var olma çabamızın ve olma arzumuzun tahsisatıdır." Bu tahsisat, "dünyaya dağıtılan işaretler dışında var olma edimini kavrayamadığımdan, yorumu talep eder. Bu, düşünümsel bir felsefenin insanın işaretlerini deşifre etmeye ve yorumlamaya çalışan bütün bilimlerin sonuçlarını, yöntemlerini ve faraziyelerini kapsama gereğinden ileri gelir."⁹⁴ O halde, Ricoeur'un hermenötik düşünümü, her zaman varoluşsal alakalar tarafından güdülendi.

Bu varoluşsal ilgiler, çoğu kez, Ricoeur'u ayrıca beşeri varoluş üzerine çok yoğun düşünümüleri temsil ettiğinden dolayı, dini metinler yönünde hareket ettirdi. Birkaç vesileyle, Ricoeur, dini metinlerin okuma ediminde ifşa etmek istediği mümkün dünyaları açıkladı.⁹⁵ Daha sonra teolojik hermenötiğe döneceğimize rağmen (Bölüm VI ve VII), çağdaş felsefi hermenötikte bu teolojik boyuta işaret etmek için burada bizim için büyük önemi haizdir. Felsefi hermenötiğin tarihi hakkındaki anlatımımız, teolojik hermenötiğin, felsefi hermenötikte esaslı bir temele ihtiyaç duyduğunu keşfeden bir ilahiyatçıyla, Freidrich Schleiermacher'le başladı. Şimdi Ricoeur'la birlikte gerçekleşen felsefi hermenötiğin gelişimi, yeterli bir beşeri varoluşsal düşünümde dini metinlerin yorumunu kapsama ihtiyacını açığa vurdu. Schleiermacher'in teolojik çabaları ve Ricoeur'un felsefi teşebbüsü arasındaki simetri, vurucudur!

⁹⁴ *Freud and Philosophy*, 46.

⁹⁵ Krş. Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, ed. Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress Press, 1980).

6. SONUÇ

Bu bölümde, Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger, Gadamer'den Ricoeur'a felsefi hermenötiğin gelişimini anlattık ve yorumladık. Sonunda, Ricoeur'un yorum nazariyesi, Freidrich Schleiermacher'ın hemen hemen iki yüzyıl önce istediği felsefi hermenötik türünü sapladı. Fakat bazı sualler ve meseleler, özellikle metin ve okumanın uygun bir nazariyesi meselesi kalır. Bu yüzden, şimdi müteakip bölümlerde a) Ricoeur'un nazariyesinin nasıl değiştirildiğini, b) böyle eleştirel bir hermenötiğin teolojik düşünceyi ne derecede dönüştürebildiğini açıklamak zorunda kalacağız.

YAZILI METİN

GİRİŞ

Teolojik ve felsefi hermenötiklerdeki gelişimlerini II. ve II-I. Bölümler'de inceledik. Teolojik hermenötiğin daha yakın zamanlardaki tartışmasına ve özellikle felsefi hermenötiğe yönelik tepkilerine geçmeden önce, 20. yüzyıl teolojik hermenötiğindeki farklı pozisyonları, kendisinden devam ettiğimiz ufkun taslağını çıkarmak üzere hermenötik alanındaki pozisyonumuzu açıklamalıyız. Çağdaş teolojik hermenötiğin bu eleştirel değerlendirmesi için kendimizi hazırlamanın en iyi yolu, bütün bu yorumsal etkinliklerin iki kutbunun, metin ve yorumun sistematik bir tartışmasıymış gibi görünmektedir. Böyle bir sistematik mütalaa, ayrıca, kendi tarihsel bakışımızda herhangi bir hermenötik program için hayati olarak kimliklendirilen birkaç konuyu daha tafsilatlı olarak tartışmamız için bize bir fırsat sağlayacaktır. Bu bölümde, yorum nazariyesi için metin-lengüistikler ve onun imaları üzerine odaklanacağız ve V. bölümde bir okuma nazariyesinin önemli özelliklerini tartışacağız.

Burada biz, yazılı metnin tabiatının ve bunun metnin yorumcusu üzerinde yarattığı taleplerin bir incelemesiyle sistematik mütalaamıza başlayacağız. Bir metin nazariyesi meselesini çözdüğümüz gibi, metinleri sadece yazma ve okuma

edimlerimiz aracılığıyla bildiğimizin farkında olmalıyız. Bu üretim ve alımlama tecrübeleri, bize metinlerin asla statik değil, dinamik varlıklar olduklarını öğretmektedir. Sadece insanlar onlarla meşgul olduklarında, metinler hayat bulur. Uygun bir metin-nazariyesi, bu nedenle, metinlerin üretim ve alımlamasında insanların bu özel meşguliyetine bakmaksızın geliştirilemez.

Sözel iletişimde, genellikle, metinlerimizi diğer metin-üreticilerle konuşma içinde üretmekle meşgul olduğumuzdan ve diğer metinleri de dinlediğimizden, metinlerin dinamik tabiatının tamamen farkındayız. Burada sesimiz, kulaklarımız ve hatta (jestleri sezen) gözlerimiz, destekleyici bir rol oynamaktadır. Yine de sözlü iletişimde, esas kanallar, bedenimizin işitmeyi ve ses çıkarmayı sağlayan araçlarıyken, yazılı iletişimde konuşma ve tepki vermenin bu aracı kısımları, mevcut değildir. Burada biz, ne sözlü iletişimde olduğu gibi tonlamanın farklı gölgeleri aracılığıyla etkili bir biçimde kelimeleri vurgulayabiliriz, ne de içinde bütün bedenimizle bulunduğumuz özel bir sohbet ortamında en zayıf ses değişikliğini ve onun mümkün önemini keşfetmek için eğitilen kulakların duyarlılığı aracılığıyla mesajları kavrayabiliriz. Ne de meseleleri ya da zuhur eden konuları, sözlü iletişimde mümkün olduğu kadar ivedilikle aydınlatabiliriz.

Yine de, yazı ve okumayı sadece konuşma ve dinlemenin herhangi bir nedenle mümkün olmadığı durumlarda kullanılabilecek beşeri iletişimin en iyi ikinci türü olarak mütalaa etmek yanlış olurdu. Daha çok, yazı ve okuma, insanların ya coğrafi ayrımı aşmak istemelerinden ya da bir başka kişiyle doğrudan doğruya yüzleşmek istememelerinden, sığındıkları son çare değil. Bunun yerine, yazma ve okuma, kendi biricik fırsatlarını sunan iletişimin farklı türleri olarak kabul edilmelidir.

Bu bölümde bu biricik fırsatları açıklayacağız. Sözlü iletişim, bu kitabın ilgisi olmamasına rağmen, bazen aydınlatma

ve açıklama namına, yazılı ve sözlü iletişim arasında paralellikler çizeceğiz.

Müteakip sualler, konumuz olan “yazılı metin” üzerine odaklanmamız hususunda bize yardım edecek. Bir metni ne metin yapar? Bir metin, cümlelerinin toplamı mı yoksa daha fazla bir şey mi? Bir metni diğerinden ne ayırt eder? Örneğin, bir romanı bir şiirden ayırt eden nedir? Her iki metin türü de, “metin”dir, fakat onlar, kendi özel metinsellikleri açısından ayrılırlar. Spesifik alakaları izah etme noktasında, belli metinsel modelleri kullandığımız gerçeği aşıkardır. Yine de, böyle metinselleştirme modellerini kullanırken, onların devam eden gelişimine katkı sağlayacağız. Metinsel modeller ve onların bireysel tatbikatı arasındaki bu diyalektik ilişki ayrıca bu bölümde dikkatimizi celbedecektir.

Fakat metinlerin metinselliklerinin özellikleri hakkındaki araştırmamızdan önce, metinlere kullanıcının perspektifinden baktığımızı bir kere daha kendimize hatırlatmalıyız. Bir şeyi birine iletmek (metin-üretim) üzere, ve bir şeyi birinden öğrenmek (metin-alımlama) üzere, nasıl kullanacağız? V. bölümde, okurlar olarak bizler, metinlerin meydan okumalarına nasıl uygun cevaplar verdiğimizizi izah edecekken, mevcut bölümün ilgilendiği husus, genelde metinlerin iletişimsel imkanları üzerine düşünme noktasında gelecek bölümün ilgisinden farklılaşır. Beşeri iletişim için “yazı”nın imalarını mütalaa ederek, yazılı metin hakkındaki tahlilimize başlayabiliriz.

1. YAZI

Yazmak için pek çok neden var. Öğrenciler, derslerde gösterilen önemli noktaları unutmamak için not tutarlar. Birisi, arkadaşına, son şahsi tecrübesini bildirmek için yazabilir. Ailemiz için aldığımız her cihaz, cihazı nasıl doğru olarak çalıştırabileceğimizi bize söyleyen bir açıklamayı beraberinde taşır. Böyle bir kitapçık, bize sözel olarak açıklama yapabilecek bir satış elemanı bulmayı başaramazsak, özellikle faydalı ola-

bilir. Burada yazma gerçekten sözel iletişimin gerçekleşmesinden sonra son bir çare olabilir. Bir arkadaşına bir mektup gibi özel yazılı metinler vardır, edebi eserler gibi bilinmeyen bir okur kitlesi için yazılmış metinler vardır. Bundan dolayı, kurallara bakılırsa, sınırlı sayıdaki okur kitlesi için yazılmış olabilmesine rağmen, yine de, ilke olarak her metnin genel olabildiğini kabul ederek, özel ve genel metinleri ayırt edebiliriz. Fakat, yazılı tabiatlarından ötürü, metinlerin ilke olarak her yeterli okura ulaşabilmesinden dolayı, hiçbir kanun nihai olarak, özel metinlerin genelde asla okunamamasını temin edemeyecektir.

Sözel bir metin, ifade edildikten ve alımlandıktan sonra belli bir anlamda ölürken, yazılı bir metin, üretildiği ve yazarının elinden ya da kelime-prosesöründen kurtarıldığı ölçüde, kendi hayatına sahip olur. Bununla birlikte, daha yakın zamanlarda, işitsel-görsel cihazların gelişimi, sözlü ifadelerin kaydedilmesine imkan verdi ve dili "yazma"nın farklı yollarını ilave etti. Yine de, sözlü metinleri yazmanın bu yeni türleri, konuşma ve yazma arasındaki temel farkı yok etmemektedir.

Yazma, uzak bir dinleyici için bilinçli bir dil üretme edimidir. Konuşma, genellikle daha spesifik ve mevcut bir dinleyiciye hitap eder. Yazma, nihai anlamda, bir metni, en bilinmeyen bir geleceğe göndermeyi amaçlamaktadır. Bu yüzden yazma, her zaman bir "uzaklaştırma" edimini temsil etmektedir. Bir metnin yazarı, kendi özel tarzında yapılaşmış dilin bir parçasını tasvir eder ve onu, bu yapılaşmış lengüistik bütünü çözebilecek okurlara onu gönderir. Bunu yapmak için, bu okurların, muhayyileleri ve okuma tarzları kadar, bu kod çözme (*decoding*) yeterliğini işletebilme konusunda yeterli ve istekli olmaları gerekecektir. Bu stratejileri kullanarak, bir metni tahsis eden her okur, önceki yabancı metni şimdi kendi metni yapar.¹

1 Bkz. Paul Ricoeur, *Interpretation Theory*, 43 vd.

Okurların, 1) bir metni üreten lengüistik işaretleri çözme 2) bu işaretlerin kendisi yardımıyla üretildiği özel yapıları kabul etme noktasında yapamaz ya da isteksiz olduklarında, bu tahsis etme sürecinin başarısız olacağı aşıkardır. Fakat hermenötiği, bu çözme sürecinin radikal bir yanlış imkanından daha çok ilgilendiren, müteakip suallerdir. Herhangi bir okur, kompleks bir metni tamamen anlayabilir mi ve böyle bir tam anlamayı ne tesis eder? Aynı metnin bütün okurları, onu aynı şekilde mi anlar? Yine V. Bölüm'deki bu suallere atıf yapmadan önce, ilkin, yazmanın daha ileri imalarıyla kendimizi alıştırmak bizim için önemlidir.

"Yazma" başlığı altında, bir yazarın kendisi aracılığıyla bir metni ifade ettiği edimi anlıyoruz. Bu metin, yazarından kurtarılır kurtarılmaz, üretim durumları dışında şimdi kendi dinamik hayatını açabilir. Örneğin o, aslında ulaşmak istemediği okurlara ulaşabilir. O, metni üretirken yazarın zihninde olan okumalardan bir derece farklı okumaları kışkırtabilir. Yazarlarını ve özgün bağlamlarını bilmediğimiz metinleri hâlâ okuyabildiğimiz hepimiz farkındayız. Örneğin, hiç kimse, pek çok kutsal kitabın kendisinden zuhur ettiği kesin durumları bilmemektedir. Fakat bu metinler, en uyarıcı bir okuma tecrübesini vaat etmeyi sürdürdüklerinden, bugün bile okunabilmektedir.

Özel durumlarda bir metnin yazarı hakkında bir şeyler bilmek okur için ilginç olabilmesine rağmen, böyle bir bilgi, her zaman hiçbir surette, metnin uygun bir anlayışı için temel değildir. Birinin metne sualler sormasından önce, ilkin bir metnin yazarını anlamak gerektiği takıntısı, Aydınlanma'dan beri, bireysel bilincin yükselmesiyle ilgili olan daha yeni bir fenomendir.

Bu noktayı aydınlatmak için, *Yuhanna İncili*'ne göz atabiliriz. Hiçkimse, bu Yeni Ahit metninin yazar(lar)ı hakkında herhangi bir müstakil bilgiye sahip değil. Yazarın kim olduğunu bilmiyoruz ve onun ismi ve geçmişi hâlâ bir sır olarak kalır. Fakat böyle bir bilgi olmaksızın da, bu İncil'i okumak, bize bugün anlam veriyor. Bu yüzden metinler, özgün üretim şartlarından

müstakil olarak okunabilir. Açıkçası metinler, özerk olarak işleyebilir. Diğer metinler, özellikle edebi metinler, özgün durumları hakkında kendi müstakil iletişimsel potansiyellerine dayanarak, anlamlarını okurlarına aktarmak için tasarlanırken, bazı metinlerin okunması için, bir metnin üretim tarihi hakkında böyle ilave (ekstra-metinsel) bilgilerden faydalanabilir.

Metnin bir dizi yeni okura anlamını ifşa etme potansiyeli, gerçekte ifadenin edebi şekillerinin esas cazibelerinden biridir. Örneğin, bir şiir, yazarından kurtarıldığında, anlamını bilinmeyen sayıdaki okura taşıyan müstakil bir taşıyıcı olarak yolculuğuna başlar. Yaratıcısından ileriye doğru bu “uzaklaştırma” anından, şiir, esasen okurları tarafından ona verilen enerji sayesinde hayat bulur. Şiirin anlamını, bir tek onlar ifşa edebilir. Hatta yazar bile artık, onu üretmesinden dolayı, metni daha iyi anlama hususunda herhangi bir özel ayrıcalık iddia edemez. Uzaklaştırma anında, şiir kendi başına, bir “eser” olur ve onun yazarı sadece mümkün bir diğer okur olur. Şimdiden itibaren, şiiri her tahsis etme, sahihliğini metinde bulur, onun arkasında değil.

(Onların, metinlerin kendilerini anlamaları açısından,) “Yeterli” olarak isimlendirilmek istenen edebi eserlerin bütün yorumları, “Samuel Beckett’in kuzeni olduğumdan ya da Beckett’in, ilk defa bizzat bir öğrenci olduğu Trinity College Dublin’de öğrenim gördüğümünden”, onun metinlerini daha iyi anlamak gibi, ekstra-metinsel bir otoriteye değil, metinlerin kendilerine sadık olabilir. Böyle bir durumsal bilgi, Samuel Beckett’in öz-yaşam öyküsüne yardımcı olabilirken, aktüel metinleri yeterli ölçüde tahsis etmek için buna ihtiyaç duyulmaz. Şimdi edebi anlamın müstakil potansiyelleri gibi, Beckett’in metinleri, anlamlarını özgürleştirmek için okurdan dikkatli bir okuma ister. Eğer hiçbir okur, bu metinleri ifşa etmek istemezse, onlar sadece, beyaz kağıt üzerindeki siyah mürekkep olarak kalacaktır.

Elbette, gerçekten edebi metinlerin diğer türleri gibi edebi metinler, ayrıca dokümanlar olarak işlev görebilir. Böyle bir

sıfat içinde onlar, Beckett'in metinlerini tarihsel olarak anlamaya meyilli okura, ya Beckett'in hayatını ve çalışma koşullarını ya da onların kendisinden doğdukları genel tarih periyodunu gösterebilecektir. Aynı şekilde, *Yuhanna İncili*, özel erken bir Hristiyan cemaatin hayatına ve dini alakalarına ilişkin pek çok görüşü ilham ettiğinden, o, böyle bir Hristiyan cemaat hakkındaki tarihsel bir doküman olarak okunabilir. Yine de, edebi ya da biblikal metin hakkındaki böyle bir tarihsel okumanın metnin kendi iletişimsel niyetlerinin mümkün bir ifşası kadar yeterli bir noktaya bizi götürüp götürmeyeceği suali kalmaktadır.

Yorumda otoriyal bir yardım aramanın abesle iştigal olduğuna dair en çarpıcı örnek, *Godot'u Beklerken* adlı oyununun hakikatini kendisine soran naif suale Beckett'in zarif cevabıdır: "Bilseydim, söyledim".² O halde, bu oyunun yorumcularının, yazarın hayatındaki ya da onun kendi ikincil sözlerindeki imaları araştırmak yerine, oyunun metni üzerine yeniden odaklanmaları gerekecek.

Yine de, bütün yazılı metinler edebi metinler değildir. Elektirikli cihazların yanında bulunan açıklamalar, müstakil metinler olarak işlev görürken, yazarları cihazların kullanıcıları için mümkün trajik sonuçlarıyla açıklama metnindeki bir hata hadisesinde hesaplanabilir olarak kalır. Burada yazarlar, açık ve belirli olan bir metin hazırlamakla sorumludurlar.

Biblikal metinler, sadece diğer metin kategorilerini tesis eder. Şimdi o, genelde edebi metinler olarak ya da sırf tarihsel dokümanlar olarak Yeni Ahit'le ilgilenmek modaymış gibi görünmesine rağmen, bu metinler böyle monistik sınıflandırmaların sınırlarını aşar.³ Onlar, bu kategorilerin her ikisi-

-
- 2 Samuel Beckett'in üç dilli Suhrkamp edisyonunun önsözünde Joachim Kaiser tarafından iktibas edildi, *Warten auf Godot/En attendant Godot/Waiting for Godot* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1971), 12.
 - 3 İnciller'in sadece tarihsel bir okumasına karşı yeni bir tartışma için, Sean Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations* (Dublin: Gill and Macmillan, 1988), 25-30.

nin özelliklerini, teolojik niyetleriyle birleştirmektedir. Daha doğrusu, onların edebi ve tarihsel özellikleri, teolojik niyetlerince eşgüdümленir. Buna göre, okuma perspektiflerinin metinler tarafından nasıl şekillendirildiğini tartıştığımız V. bölümde daha tafsilatlı bir biçimde göreceğimiz gibi, biblikal metinler hakkındaki herhangi bir yeterli yorumun, bu özelliklerin yeterli düşünümünü kapsaması gerekecektir.

“Yazma” bağlamında, yine de, farklı metin çeşitlerini, onların özel metin-türlerine göre ayırt etmemiz önemlidir. Metinlerin üreticileri, metinlerinin okurlar evreninde icra etmesi gerektiği asli iletişimsel perspektif ve işleve göre, özel bir metin-türü seçecek. Metinlerin okurlarının, her zaman metni yeterli bir ölçüyle anlamak üzere, (bizzat metinden) metin türünü kimliklendirmeleri gerekecek.

Fakat metin-nazariyenin bu yönünü daha fazla sürdürmeden önce, daha da temel bir soru sormalıyız. Bir “metni”, ne metin yapar? Bir “metin” nedir?⁴

2. BİR “METİN” NEDİR?

Bir metin, kelimelerinin ya da cümlelerinin toplamından daha fazla bir şeydir. Bir metin, anlamlı ve yapılaşmış bir bütündür. Elbette, özel durumlarda, bir tek kelime bile, anlamlı bir bütün olarak işlev görebilir. Bu bağlamda trafik işaretlerinin işlevini düşünebiliriz. Burada bir tek “tehlike” kelimesi, küçük fakat bir sürü anlamı ihtiva eden güçlü iletişimsel varlık olarak işlev görür. Böylece kişi isterse, “metni”, en azından bir kelimeden ibaret olan yapılaşmış bir anlam bütünü olarak tanımlayabilir. Fakat genellikle yazılı metinlerimiz, birbiriyle ilişkili olan pek çok cümleden oluşmaktadır. İlişki genellikle ilk anda üç düzeyde organize edilmektedir. İlkin,

4 Metin-lengüistlerin daha ayrıntılı bir tartışması ve teolojik tefekkür açısından onun önemi için benim ‘The Theological Understanding of Texts and Linguistic Explication’ adlı makaleme bkz., *Modern Theology I* (1984), 55-66; ve benim *Text and Interpretation* adlı eserimin ilgili kısımları, 75-103.

metinlerin tematik (semantik) bir ilerlemeyle nitelendirilmelerini bekleriz; başka bir tabirle, bir temayı ya da ilişkili olan bir çift temayı takip etmesini bekleriz.⁵ İkcincileyin, metinlerin bu tematik birliğı zamirsel yerine koyma gibi, gramatik (ya da sentaktik) yollarla ifade etmesini bekleriz.

Örneğın: *Anne 5'te eve geldi. O, çocukların oturma odasında oyun oynadıklarını gördü.*

Bu kısa metinde, ikinci cümledeki "o", "anne"nin yerini alır ve böylece tematik bir birlik oluşturur.

Üçüncüleyin, biz yazılı metinleri şu basit gerçek nedenle metinler olarak kavrarız: Kağıt üzerindeki siyah mürekkep izleri son bulur ya da okuduğumuz kitap son sayfaya sahiptir.

O halde, her metin, aynı zamanda farklı düzeylerde, anlam, gramer ve baskı düzeylerinde organize edilmektedir. Organizasyonun bu düzeylerini konu edinen lengüistiğın üç altdisiplini şunlardır:

SEMANTİK, kelimelerin ve metinlerin anlamlarını incelemektedir.

SENTAKTİK, kelimeler ve cümleler arasındaki ilişkileri incelemektedir.

PRAGMATİK, lengüistik iletişimin dışsal şartlarını incelemektedir.

Bir tek cümlemin anlamı ve bir metnin anlamı arasındaki fark, bu lengüistik varlıkların herbirinde işleyen farklı yapı ve referans sistemleri tarafından ortaya konur. Bir CÜMLE, genellikle, bir özne ve bir yüklemden ibarettir. Her ikisi genişleyebilir, ve böylece sıfatlar tarafından tavsif matbu bir cümlemin anlamının, nihai olarak, anlam ve referansın daha geniş bir sistemi, yani METNİN içinde onun referansı, nihai olarak nitelenmektedir.

5 Krş. Hans-Werner Eroms, "Funktionale Satzperspektive", *Germanistische Arbeitshefte* 31 (Tübingen: Niemeyer, 1986), 90-7.

Ricoeur'un hermenötiği hakkındaki tartışmamız bağlamında, "mana", "referans" ve "anlam"la neyi anladığımızı zaten tanınıldık. Buna göre, bütün metnin referansı, okurun dünyasındaki metnin dışında bir gerçeklik türüne doğru yönlendirilirken, bir metindeki bir cümle, metnin iletişimsel yapısı içinde işlev görmektedir. En azından okurun dünyasının bir yönüne metnin bu referansını biz metnin "anlam"ı olarak isimlendirdik. Bir cümle her zaman metinsel bir bütüne atıf yaparken, bir metnin referansının onun anlamı olduğunu söyleyebiliriz. Metnin anlamı, yorumcunun niha-i olarak okuma sürecinde ifşa etmek istediği şeydir.

Metinsel pragmatik boyutu, bir metnin aktüel uzamasını tanımlarken, metnin anlamı, okuma sürecinde metnin iletişimsel dinamiklerini üreten sentaktik ve semantik boyutların birleşimidir. Tekil bir cümle, hiçbir gerçek dinamığa sahip değildir. Elbette o, metnin bağlamı içinde geçmiş, şimdi ve gelecek zamana atıf yapar, fakat o, her zaman kendinde statik bir mevcudiyet olarak kalacaktır. Fakat bir metin, farklıdır: her bireysel cümlede sunulan ifadeler meydan okuyabilen iletişimin farklı iletişimsel perspektiflerin, doğrulamaların, nitelemelerin ve reddetmelerin bir gelişimini içermektedir. Aslında metnin anlamı, onun kendisinden oluştuğu bütün bireysel ifadelerin sınırlarını aşmaktadır.

Latince *textus* ismi ve *texere* fiili, örme edimine atıf yapmaktadır. Bir halının içinde dokunan ipliklerin bütünü, tek tek iplikleri aşar ve yeni bir kimlik yaratır, böylece cümlelerimiz, yeni metinsel bir kimlik içinde örülmektedir. Fakat halıdan farklı olarak, sözel bir metin, total bir resim sunmaz. Daha çok metnin anlamı, bizzat metinde ihtiva edilen açıklamaları takip eden okuma ediminde her okur tarafından yeniden betimlenmesi gereken zihni bir varlıktır. Üstelik, halının renkli görsel kimliğinden farklı olarak, metnin kimliği, sadece onun okurlarının her birinin zihninde ve hafızasında varolur ve kaçınılmaz bir biçimde, okurlarının herbirinin imajinatif güçleri tarafından renklendirilir. Böylece, metnin anlamı, kendinde dinamik

bir kimlik ve süreç içinde bir kimlikken, resimler, anlam için daha değişmez bir potansiyel sunduklarından dolayı, yazılı metinlerden biraz daha değişmez bir kimliğe sahiptirler.

Fakat bu, yazılı metnin anlamının metnin arkasında bir yerde gizemli bir mesaj olduğunu söylemek değildir. Daha çok bu, Paul Ricoeur'un ifadesiyle, metnin önündedir: Bu, metnin kendisinin okuma ediminde okura aktardığı şeydir.⁶

Metinsel anlamın dinamik tabiatı hakkındaki tahlilimizin ışığında, her metnin özel yollarla okuma edimini yapılandırdığı sonucunu çıkarabiliriz. Bir metnin nasıl örüleceği konusundaki özel uylaşımalar ya da normlar, böylece zeki bir okur tarafından hesaba katılabilecektir. Yine de, metin-üretimin bu normları ve uylaşımları, sadece kendi iletişimsel niyetlerinin spesifik ihtiyaçlarını karşılamak için onları adapte etmeye ihtiyaç duyan bir yazara genel bir kılavuzluk sunabilir. İletişimsel bir normu seçme ve onu spesifik iletişimsel niyetlere adapte etme fenomenini, üslup olarak isimlendirmekteyiz.

3. METİN-ÜRETİMDE TÜR VE ÜSLUP

a. Tür

İlk lahzada, bir romanı, sadece uzunluğundan dolayı değil, fakat ayrıca özel anlatı şeklinden dolayı tanırız. Bir şiiri, sadece yayımlandığı özel şekilden dolayı değil, bütün liriği düzyazıdan ayırt eden özel ritminden dolayı da tanırız. Bir mektubu, sadece ona ilıştırılan bir pulla bir zarfın içinde ulaşmasından dolayı değil, fakat özel açılış ve kapanış adetlerinden de tanırız. Bu üç örnek, nasıl kolayca metinsel söylemin özel türlerini kimliklendirdiğimizi örneklemektedir.

Kendimizi, konuşma ve yazıda dile getirmek istediğimizde, okuma sürecini normal şekilde yapılandıran metnimizin

6 Ricoeur, *Interpretation Theory*, 87.

başlangıç alımlamasının çoğu, tür seçimimize bağlı olduğundan, ifade türümüzü çok dikkatli bir biçimde seçeriz.

Bütün beşeri toplumlarda sözel iletişim, her bir toplumun tarihi boyunca geliştirilen spesifik toplumsal normlara ve uyulaşımlara göre, çok yüksek düzeyde yapılır. Böyle normların ve uylaşımların asli amacı, iletişimi kolaylaştırmaktır. Buna göre, yazma türleri, metinlerin asli işlevini okura işaret eder ve böylece okumanın uygun modlarını ve uygun "okuma modlarını" seçmesine yardım eder. V. bölümde sadece yazmamızın değil, fakat okumamızın da böyle toplumsal normlara ve uylaşımlara göre ne ölçüde yapılandırıldıklarını tartışacağız.

Örneğin, okur, "Beyefendi, mahkemede hazır bulunmak üzere çağrılıyorsunuz" biçiminde başlayan bir mektubu açtığı anda, metnin ne bir peri masalı, ne de bir aşk mektubu olmadığı, fakat hızlı ve acil bir okumayı ve mümkün olduğunca hızlı bir tepkiyi isteyen hukuki bir metin olduğunu derhal kavrayacaktır. Bir başka mektup ise, "Sevgili arkadaşım, biribirimizden en son haber aldığımızdan beri uzun bir zaman geçti" şeklinde başladığında, okur, takip eden dört sayfanın, muhtemelen, okurun tanıdığı yazarla iletişimde gecikmeye neden olan durumları anlatacağını çabucak fark edecektir; ve okurun, geride kalan metnin okunma ve cevap verme gereğinin aciliyet derecesine karar vermesi gerekecektir.

Yine de metin-türler bazen aldatıcı olabilir. Kapının altında özel bir mektup buıduğunda, onun bir dostundan geldiğini umabilirsin, fakat onu açmak üzereyken, başka türlü senin satın almayı düşünmediğin yeni bir ürüne senin dikkatini birkaç değerli dakika için çekmek üzere böyle bir yolla ticari bir işletmenin seni aldatmayı tercih ettiğini anlarsın.

Bazen edebiyat yazarları, okurlarının ya da dinleyicilerinin özel bir tepkiyi elde etmek için yanıltıcı bir türün hilesini-yöntemini kullanır . Örneğin Beckett'in *Godot'u Beklerken* adlı eseri, bir tiyatrodaki izleyiciler, en iyi bilinen uylaşımlar dizisi içindeki bir dramayı umabilsinler diye, bir drama olarak

sahnelenmiştir: Onun genel olarak beş sahneli olması, sahne-
de oyun kurgusunun iyi bir gidişatı vs. Fakat büyük bir şaş-
kınlık ve şokla izleyiciler, sahne üzerinde sadece sahte iletişi-
me yol açan ve herhangi bir makul edim ya da gelişim türü
üretmeyen dört ucube figürle karşılaştılar. Bu yüzden, iki
perdelik bu drama, kendi uyuşumsuz sözünü tutmamaktadır.
Bunun yerine iki perde, az ya da çok özdeştir ve konu ya da
karakter gelişimi açısından sahnede asla hiçbir şey gerçekleş-
memektedir. Teatral ifadenin bu ihmal edilmiş türü, izleyici-
ler, bu "dramanın" başarılı bir alımlaması için uygun bir
perspektifi geliştiremediklerinden, onlar tarafından kafa ka-
rışıklığı içinde kavranır. Beklentilerinin saçma olduğu kanıt-
lanır. Wolfgang Hildesheimer, Thomas Bernhard ve "Absürd
Tiyatro"nun diğer yazarları, okuruna ya da izleyenine anla-
mın muntazam ve manalı gelişimi hakkındaki beklentilerinin
mevcut dünyada haklı çıkartılamaz olduğunu göstermek için
benzer aldatıcı teknikleri kullanırlar. Bu engellenme tecrübe-
si, hayatın absürd olabileceğine dair bir onay yaratır.

Aldatma türünün diğer örneği, genelde antikitede, özelde
Yeni Ahit'te "sahte yazar"ın kullanımudur. Sahte yazarlık, bir
metnin onu üretmeyen bir yazarın adı altında kasten yayım-
lanması anlamına gelmektedir. Yazar olarak Havari Pav-
lus'un ürettiğini iddia eden bazı mektupların, gerçekte diğer
yazarların ellerinden çıktığını bilmekteyiz. Böyle otoriyel id-
dialar, Greko-Romen kültürde nadir şeyler değildi ve özel bir
gelenekte ya da yazma okulunda okunabildiğine dair bir gös-
terge olarak anlaşılırdı.⁷

Bütünde iletişimimizde türlerin işleyişine güvenmekteyiz,
ve iletişimimizde amaçlanan sonuçlara ulaşmak üzere en er-
ken çocukluğumuzdan beri yapmayı öğrendiğimiz türleri
kullanırız. Yukarıda açıklandığı biçimde, türün kasıtlı bir
yanlış kullanımının etkisi, yazma türlerinin normal etkinliği-

7 Bkz. Norbert Brox, *Falsche Verfasserangaben: Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*. Stuttgarter Bibelstudien 79 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1975).

nin kendinde bir işaretidir. Fakat aldatma türünün örneklerinin ayrıca gösterdiği gibi, türler sadece, biz onların olmalarına izin verdiğimiz kadar normatiftir. Onlar, iletişimsel uylasımaların sonucudur ve kendi kendilerine herhangi bir devam eden bir otoriteye sahip değildir. Üstelik, her zaman onları özel iletişimsel ihtiyaçlarımıza adapte etmeliyiz; bu, bizim onları kendi üslubumuza göre kullandığımız anlamına gelir.

b. Üslup

Yazan herkes, sadece kendi bireysel bağlamına ve kendi özel tarzına göre yazı türlerini benimser ve uyarlar. Yakın bir arkadaşına bir mektup yazdığımda, Dahili Gelir Komisyonuna yazdığımdayakinden, daha özel bir selamla metnime başladım. Böylece, "mektup" türü içinde, mektubun genel havasına uygun olarak, pek çok seçeneğe sahibim. İfadenin seçimine ilişkin bu fenomeni zaten "üslup" olarak tanımladık.

İngilizce "üslup" kelimesi, bir dolma kalem ya da kurşun kalem gibi, yazma aracına işaret eden Latince *stilus* kelimesinden türetilmiştir. Bu yüzden, "tür" kelimesi, kökenlerine göre de, bireysel bir yazma edimine işaret eder. Yine de, bugün, üslup çoğu kez, metinlerin ya da sanat eserlerinin süslenmesine işaret etmek için kullanılmaktadır. Bu kullanımda, bütün yazı edimine dair özgün referansını yitirdi. Öyleyse, üslup kelimesini yeniden daha geniş bir anlamda kullanmak istiyorum: Üslup, metin-üretim ve metin-alımlama edimlerinde bireysel seçim fenomenidir. Yazma türleri olarak bu iletişimsel normların bireysel tatbikatına ve benzer bir biçimde okuma türlerine de işaret eder.⁸

Bir mektubu, bir şiiri, bir şarkıyı ya da bir romanı betimleme süreci, gerçekte pek çok seçimi içermektedir; kelimelerin,

8 Lengüistik bir fenomen olarak 'üslup'un ele alınışı için bkz. *Kritische Stichwörter zur Sprachdidaktik*, Margareta Gorschenek ve Annamaria Rucktäschel, (Münih: Fink, 1983), s. 235-46; "Stilistik", Hans-Werner Froms; *Stilistik: Sprachpragmatische Grundlegung der Stilbeschreibung*, Barbara Sandig, (Berlin ve New York: de Gruyter, 1978).

sentaksın, paragraf uzunluğunun, başlıkların, altbaşlıkların, mürekkep renginin, kağıt türünün seçimi, vb. Örneğin farklı romanların müşterek olarak sahip oldukları şey, bir tür meselesidir, onları ayırt eden şey, bir üslup meselesidir.⁹ Bu yüzden, “üslup”u, daha doğru bir şekilde, bireysemi ilkesi olarak bile tanımlayabiliriz.

Elbette, üslupçu kararlarımız bile, lengüistik geleneklerin üslupçu uylaşımlarından etkilenmektedir. O halde, lengüistik ifadeye dair seçimimiz, kültürel ufkumuz tarafından belirlenmese bile, her zaman şartlandırılmaktadır. O belirlenmiş olsaydı, belirli yazarların, özel ifade seçimleri sayesinde, bütün bir çağın üslubunu tümünden değiştirdiği gerçeği asla vuku bulamazdı. Her ne zaman bir halk kendini özel bir biçimde ifade ederse, bir “periyot-üslup”, doğacaktır. Özel bir yazarın metinleri, şahsi ifadenin modlarında bir sürekliliğe tanıklık yaptığında, ayrıca o yazarın şahsi üslubundan bahsederiz. Yine de, üslupçu uylaşımlar ya da normlar, lengüistik bir topluluğun her üyesi, bu uylaşımları ve normları kendi özel ihtiyaçlarına göre uyarladığından, ve böylece, ifadenin bu uylaşımsal modlarının dönüşümüne katkı sağladığından, her zaman geçicidir. Dilin her yaratıcı kullanımı, üslupçu bir değişimi destekler.

Bazen, yeni ifade yollarına duyulan ihtiyaç, öylesine güçlüdür ki, sadece bir üslup değişimi, artık yeterli olmayacaktır. O zaman, yeni iletişimsel perspektiflerin gelişebilmesi için, yeni bir ifade türünün, yaratılması gerekmektedir.

Böyle bir fırsatın iyi bir örneği, erken Hristiyanlık'ta “İncil” türünün doğumudur. Tanrı'nın fiilinin, ve Nasıralı İsa'nın hayatında, ölümünde ve yeniden diriltilmesindeki mevcudiyetin tecrübesinin yeniliği, tür ve üslubun lengüistik bir patlamasına götürür. İnciller, özel iletişimsel ihtiyaçlardan doğan, yeni bir yazı türü tesis etti ve başarılı bir iletişimsel aygıt oldu ve olmayı sürdürdü.¹⁰ Yeni Ahit'teki İncil'in dörtlü gerçekleşimi (Dört Kanonik İncil çn.), özel üslupçu ih-

9 Bkz. “Stilistik”, Eroms, s. 240.

10 Krş. Daniel W. Hardy ve David F. Ford, *Jubilate: Theology in Praise* (Londra: Darton, Longman and Todd, 1984), 132-34.

tiyaçların bir etkisini ve kendi cemaatlerindeki etkinlikleri göstermektedir.

Yeni ifade ihtiyaçları, yeni ifade şekillerine sebebiyet vermesine rağmen, İnciller örneği ayrıca, bu yeni türlerin bile, okur açısından iletişimsel amaçlarına ulaşmayı umut etmek ve böylece yeni ifade şekilleri olarak anlaşılacak üzere, uylasım sal şekillerin yeterli bir ölçütünü kullanması gerektiğini göstermektedir. Hiçbir okurdan, yeni bir ifade şeklinin bütünü nünü yeterince anlaması beklenemez. İncil'in içindeki jeneroloji, sıradan nakiller, efsaneler, öykü ve mesel gibi çeşitli edebi altformlar, zamanının okuruna bütünüyle tanıdıktı. Yeni şekilleri sadece, onlar halihazırda kurulu uylasım ları hem kullandığında hem de değıştirdiğinde kavrayabiliriz. Bu yenden hiçbir iletişimin tek başına yeni iletişim yollarında başarıyla işleyemeyeceğı anlamına gelmektedir.

Tür ve üslup arasındaki etkileşim hakkındaki mütalaa, bize metin-üretim in temel yapısını sağladı. Yine de, henüz metin-üretim ini, aktüel olarak spesifik türleri nasıl şekillendirdiğı açısından incelemedik. Bu bizi metinsel stratejiler meselesine götürmektedir.

4. METİNSEL STRATEJİLER

Metinsel stratejiler, metin-formasyon sürecini kılavuzlayan prosedürlerdir. Lengüistik geleneğimizde, metinsel stratejilerin dört esas türünü gözlemleyebiliriz: öyküleme, savun u, tasvir etme ve öğretim. Bu stratejiler, nadiren soyutlanarak kullanılmaktadır. Pek çok durumda, metin-üretimimiz, onlardan ikisinin ya da daha fazlasının bir bileşimine ihtiyaç duymaktadır.¹¹

Elektrikli bir cihaz için, bir *yönerge*, cihazın parçasının nereye takılacağını ayrıca dikkatlice *tasvir ettiğinde* anlamlı olur. Öğretmene yazılmış bir özür mektubu, sadece öğrencinin kazasını öykülemez, fakat ayrıca bir hafta için okulda bulunma-

¹¹ Krş. Eröms, "Stilistik", 237.

yacak olması hasebiyle, öğrencinin özel tıbbi tedaviye ihtiyaç duyacağını *savunur*.

Bir metnin ilkesel işlevi, üreteni metinsel stratejilerin seçimine ve bileşimine zorlar. Diğer metinsel unsurlar, böylece buna dayanarak seçilebilecektir. Okur açısından, yeterli bir okuma perspektifi tarafından kılavuzlanırken, metnin anlamını uygun bir biçimde ifşa etmek üzere, metnin esas iletişimsel stratejisini kabul etmek önemli olacaktır. Bütünde, bir metnin bu bütün iletişimsel stratejisi, çok uzundur ve iletişimin belli bir ileri düzenini ihtiva etmektedir öykü olarak böyle bir metin stratejisinin ilk sezişiyle birlikte, hemen, bir roman ya da bir yaşamöyküsü gibi, tarihsel ya da kurgusal bir eserle karşılaştığımızı ileri sürebiliriz.

Böyle bir temel kabülden sonra, okur, metnin anlamının somut gelişimine odaklanabilecektir. Bu, okurun, kendisine metnin metinsel dinamiklerini izlemesine izin veren bir perspektif hakkında ilksel (initial) bir kavrayışa sahip olduğumuz anlamına gelir. Formal olarak konuşmak gerekirse, bu metinsel dinamikler, metnin ana perspektifi tarafından ve metnin semantik ve sentaktik dokusunu birlikte yöneten kendi stratejileri tarafından yapılandırılır. Bu ilksel kavrayışın doğru olup olmaması ya da değişime ihtiyaç duyup duymaması, sadece daha ileri okuma sürecinde açık olacaktır.

IV. bölümde daha detaylı göreceğimiz gibi, bir metindeki anlam ağı ve perspektifler düzenini keşfetmek kolay değildir. Fakat okuma süreci, okur, kendi okumasını bir organizasyonla yapılandırırdığında, sadece başarılı bir şekilde işleyebilir. Bu yüzden, yeterli okumaya duyulan alaka, daha geniş ölçekte, en yeterli okuma perspektiflerinin kavrayışı ve yeterli kullanımı için bir alakadır. Bu okuma perspektifleri, sadece metnin kendi iletişimsel perspektiflerine tekabül ettiklerinde, yeterli olarak adlandırılabilirler. Onlar okumazsa, metin yanlış okunmayacak.

5. SONUÇ

Metinlerin metinselliğini kavramak üzere, her metnin iletişimsel potansiyelini ve ayrıca onun karışık perspektivel yapısını takdir etmemiz hayatidir. Temel bir iletişimsel perspektif, türün, metinsel stratejilerin ve metnin bütün diğer semantik, sentaktik ve pragmatik özellikleri gibi, bir metnin kompozisyonunu belirlemektedir.

Bu özelliklerin tamamının, okumayı kışkırtan bütün bir yapıyı, bir metni şekillendirmek için nasıl işlediği, okurun metni nasıl anladığı, ve okuma ediminde okura ne olduğu konuları, V. bölümdeki ilgilerimiz olacaktır.

Yine de bu bölümde zaten, bu temel metin-lengüistik mü-talaalar, yeterli bir metin-hermenötiğin gelişimi için daha aşikar olmalıydı. Çünkü kılı kırk yaran hermenötler, aynı zamanda bütün yorumsal sualler için cevaplara sahip olma iddiasında bulunurken, böyle formalist tartışmalarla bir meşguliyetin zaruriyetini takdir etmediler. Ricoeur, Schleiermacher'den beri ilk defa ciddi bir biçimde lengüistik prosedürleri ele alma ihtiyacını yeniden keşfettiği için çokca itibarı hak etmektedir. Hermenötikle ilgilenen herkes, formalistler, yapısalcılar ve metin-lengüistler tarafından sunulan iletişimsel praksisimize ilişkin görüşleri hoş karşılamalıdır.

Bu bölümde, metnin herhangi bir metin-hermenötiğin iki temel kategorisinden biri olduğunu gösterdik. Diğer kategori, "okuma" ya da "yorum"dur.

OKUMANIN DÖNÜŞTÜRÜCÜ GÜCÜ

GİRİŞ

Bu bölüm, bir önceki bölümün mütemmimi olarak anlaşılmalıdır. Orada yazının çeşitli yönlerini düşündük. Burada beşeri öz-anlamamız için okumanın boyutlarını ve okumanın imalarını tartışacağız. IV. bölümdeki gibi, okuma hakkındaki tartışmamız, birkaç kavramsal ve teknik açıklamaya ihtiyaç duyacak. Okuma, yorumsal bir etkinliktir. Onun açıklamasına gelince, okumanın dışında, resimle ilgili sanat eserleri gibi, açıkça başka yorumsal edimler olmasına rağmen, bütün okuma edimlerini yorumsal edimler olarak tanımlamak isterim. Fakat bu açıklama temelinde, “okuma” ve “metin-yorumu” eşanlamlı olarak kullanacağım.

1. METİN VE OKUMA DİYALEKTİĞİ

Okuma, her şeyden önce, bir dizi verili işaretin çözüldüğü bir iletişim edimidir; aynı şekilde bu, her zaman a priori bir yazma edimine cevap olan bir edimidir. Zaten IV. bölümün başında bir ölçüde bir okurun okuma aracılığıyla bir metni anlamayı umut ettiğini anlamaya çalıştık. Yazma şartlarını ve metinlerin yazarlarının elde edebildikleri stratejileri inceledikten sonra, okuma şartlarını ve yazılı metinlerin okurlarının elde edebildikleri stratejilere göz atmamız gerekmektedir.

Schleiermacher, anlamayı bir sanat olarak tasvir etti. Benzer bir biçimde, özel bir anlama biçimi olarak okuma, bir sanat olarak tasvir edilebilir. Böyle bir tasvir, burada saf teknik bir süreci ele almadığımız gerçeğini aydınlatılabilir. Daha çok yazılı bir metnin kendisinden oluştuğu işaretleri çözme noktasındaki mekanik maharete ek olarak, okurun, metnin anlamıyla hayali bir biçimde ilişki kurabilmesi gerekir. Fakat göreceğimiz gibi, metinler, okurlarından farklı muhayyile ölçüleri isteyebilirler.

Bir metnin anlamı, sadece okur, metinde toplanan anlam zenginliği adına onu yeniden yarattığında yeniden doğar. Okumayı sanat olarak isimlendirdiğimizde, okumanın bu yaratıcı boyutu elde edilir. Bununla birlikte, okumanın sanatsal yönünü aşırı vurgulamak ve okumanın mekanik yönünü peşinen varsaymak yanıltıcı olur. Her şeyden önce, daha sonraki boyut, metinlerin her anlayışının temelini temsil eder ve ikinci olarak, metinsel anlamın herhangi bir yeniden inşası, metinde tasdik edilmeli ve bu yüzden okurdan sözlüksel ve sözdizimsel kod-çözümde büsbütün bir yeterlik istenmeli.

Okuma ediminin fenomenolojik tasvirine, özellikle teolojik muhayyilenin metin-yorum sürecine girmesine izin vermeden önce okumanın genel boyutlarını yeniden kazanmak üzere teolojik yorum bağlamında gereksinim duyuluyormuş gibi görünür. Böylece okumanın böyle fenomenolojik bir tarzda ele alınışı, beşeri iletişimin olağan araçlarına bağlılıklarını yeniden kavramak üzere teolojik yorumcuları özgürleştirebilir. Üstelik, bu bölümün çoğu, böyle nazariyelerin bir izahına vakfedilmektedir.

Yine de, bu nazariyelere yaklaşımadan önce, metinlere ve okumalara sadece diyalektik bir biçimde yaklaşılabileceği, metin-nazariyelerini izahımızdan hatırlanmalıdır. Bu, metinlerin tabiatını ele almaksızın okuma fenomenini asla inceleyemeyeceğimiz anlamına gelir; ne de biz, metinlere herhangi bir yaklaşım, her zaman bilinçli ya da bilinçsiz olarak böyle nazariyeler tarafından yönlendirildiğinden, okuma nazariye-

lerini tartışmaksızın metinleri inceleyebiliriz. Metin ve okuma arasındaki bu diyalektik ilişkiyi vurgulamak üzere, yazma boyutlarına verdiğim isimlere uygunluk içinde okuma boyutlarını isimlendireceğim. Öyleyse, metin-üretimde “türler” ve “üsluplar” arasını ayırt ettiğimiz gibi, metin-alımlamada “türler” ve “üslupların” arasını ayıracağız. Metin-üretim ve metin-alımlama, hem uyuşumsuz modeller ve bireysel niyetler hem de perspektifler tarafından belirlenir.

IV. bölümde gördüğümüz gibi, bireysel olarak metnin yazarı tarafından tatbik edilen bir metin tür ve metni yapılandırmanın özel biçimi, bir metnin üretimini belirlemektedir. Ayrıca okuma edimi, bir okuma türü tarafından yönetilir. Bu okuma türü, bireysel bir üslup tarafından biçimlendirilir ve metin-üretimden okurda kışkırttığı özel beklentiler tarafından güdülenir. Öyleyse okuma edimi, sırf öznel güdülerce sevk ediliyormuş gibi görünmemelidir. Daha çok bu güdüler, en azından bir ölçüde, zaten metnin kendi kışkırtmalarına cevaptır. Okumanın bu öznel unsurunu daha yakından incelemek zorunda olmamıza rağmen, saf nesnel bir okumanın, saf öznel bir okuma kadar imkansız olduğu, III. bölümdeki felsefi hermenötikle ilgili tartışmamızdan zaten aşıkardır. Bu yüzden bir okuma nazariyesinin, sorması gereken soru şudur: Hangi şartlar altında özel bir okuma edimi “başarılı” ya da “yeterli” olarak isimlendirilebilir?

2. ÇAĞDAŞ OKUMA NAZARİYELERİ TAYFİ

Burada okuma üzerine devam eden çeşitli tartışmaları ayrıntılı olarak tartışamayız. Daha çok, bu tartışmadaki ana konuları sergileyerek bir alıştırma sağlayabiliriz.

a. Okumada Determinizm ve Rölativizm

E.D. Hirsch’in nazariyesi, bu tartışmadaki bir kutbu işaretler, Roland Barthes’in önerisi diğer kutbu. Hirsch’in nesnelci yorum nazariyesine göre, sözlü anlam belirlidir, o, asla değiş-

mez.¹ Öyleyse okur, metnin açıkça belirli özgün anlamını kavrama ve ifade etmek için metni çözmekle ilgilenmelidir. Okuma edimi süresince Hirsch, bireysel okurun muhayyilesi ya da şüphesi için hiçbir açık kapı bırakmaz. Daha çok “sezgicilik”, “pozitivizm” ve “perspektivizm”, Heidegger’in hermenötiği ve Barthes’in okuma hazzının tahliline karşı, sözlü anlamın nesnel ulaşılabilirliğini savunmaktadır.² Yorum görevini, “yorumsal bir hipotezin tesisi” olarak tahayyül eder.

Yorumsal bir hipotez, nihai anlamda kanıt tarafından desteklenen bir olabilirlik yargısıdır. Normalde o, ayrıca kanıt tarafından desteklenen olabilirlik yargıları olan sayısız alt hipotezlerin (tekil kelime ve deyimlerin yapıları) bileşimidir. Bu yüzden bir disiplin olarak yorumun nesnelliği, onları destekleyen müşterek kanıt temelinde iki ayrı olabilirlik yargısı arasında nesnel olarak temellenen bir seçimi yapabiliyor olmamıza bağlıdır.³

Hirsch, bir yazarın özgün anlamının asla değişemediğini vurgulama noktasında kararlıdır. Değişebilen şey, bir metnin önemidir, onun anlamı değil.⁴ Hirsch’e göre, metinsel anlam, diğer herhangi bir lengüistik anlamla, bir kelimenin ya da cümlelerin anlamıyla tamamen aynıymış gibi görünür. Bir tarafta bir metin, diğer tarafta bir kelime ya da bir cümle, arasındaki niteliksel farklılık, tamamen dikkatinden kaçır.⁵ Bu yüzden o, sık sık metinsel anlamın inşası için örnek olarak bir cümledeki temsil edimine atıf yapar. Fakat IV. bölümde gördüğümüz gibi, metinler, içinde farklı lengüistik konsenasyon stratejilerinin işlediği çok daha karmaşık anlam yapılarıdır. Sonuç olarak, metinsel anlamı yorumladığımızda, tekil bir kelime ya da cümlelerin anlamını yorumladığımızdaki gibi farklı alımlama stratejilerine ihtiyaç duyulmaktadır.

-
- 1 E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1967), 46.
 - 2 Krş. E.D. Hirsch, *The Aims of Interpretation* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 17-35 ve 88-92.
 - 3 *Validity in Interpretation*, 180.
 - 4 *A.g.e.*, 9 ve *The Aims of Interpretation*, 89.
 - 5 Krş. “Old and New in Hermeneutics”, *The Aims of Interpretation* içinde, 17-35.

Hermenötik tayfın diğer yönünde, Roland Barthes (1915-1980), okurun muhayyilesi için sonsuz bir yeri teşhis etti. O, okuru, başlangıçta haz nesnesi olarak metni ele almaya cesa- retlendirir. "Haz, eleştirel bir ilkedir."⁶ Fakat bu yüzden o, haz kararsızlığını izah etti ve onların okurda uyandırdıkları mutluluk açısından metinleri ele almayı önerdi. Erotik okur ve metin arasındaki karşılaşmanın mutlu ve sefih özelliğini vurgulamak için cinsel imgeler kullandı.

Metnin Hazzı. Metnin hazzı, (herhangi bir baskı tehlikesi olmaksızın) praksis tarafından tanımlanabilir: okuma zamanı ve okuma yeri: yakın ama çok yakın olmadığı yerde, ev, say- fiye, lamba, aile, ...Bu hazdan bahsedilebilir, bu yüzden eleştiricilik.

Hazzın metinleri. Parçalar içinde haz; parçalar içinde dil; parçalar içinde kültür. Bu metinler, herhangi bir tahayyül edi- lebilir gayeliliğin dışında olduklarında yoldan çıkarlar. Hiçbir özür ayakta kalmaz, hiçbir şey, tekrar sağlanmaz. Mutluluk metni, mutlak anlamda geçicidir.⁷

Bununla birlikte, Barthes'ın yorum nazariyesiyle olan ilgi- si, kültürel ifade biçimlerinin kapsamlı eleştirel bağlamında anlaşılmalıdır. Bir semiyolog, herhangi bir tabiatın işaretleri- nin analisti olarak, Barthes, eleştirel dikkatini sadece lengüis- tik iletişime değil, fakat ayrıca moda ve fotoğraf gibi ifadele- re vakfetti. Onun eleştirel bakışı, kültürel işaretlerin ifadesin- de işleyen gizli yapıları sergilemek için her zaman açıktı. Bu yüzden Hirsch'ten farklı olarak, Barthes, ayrıca dilin karanlık yönünü tahlil etti. Son yazılarından birinde dili bir "faşist"⁸ olarak tasvir etti. "İfade edilir edilmez, öznenin en derin iç- selliğinde bile, dil, bir gücün hizmetine girer."⁹ Öyleyse, tabir

6 Roland Barthes, *The Pleasure of The Text*, çev. Richard Miller (New York: Hill and Wang, 1975, 52).

7 A.g.e., 51 vd.

8 Roland Barthes, *Leçon/Lektion*. Bilingual edition (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980), 18: "Mais la langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire, ni progressiste; elle est tout simplement: fasciste; car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c' est d'obliger a dire."

9 A.g.e. (benim çevirim)

caizse, Barthes, programlı bir okuma nazariyesi geliştirmede, daha çok eleştirel bir okuma tasviri sundu ve onun gizli var-sayım ve amaçlarını sergilemeye çalıştı.

Hem Hirsch hem de Barthes, okuma süreciyle ilgili anlayışımıza katkı sağladı. Bir tarafta bir metnin anlamını ciddi bir biçimde kavramak isteyen her okur, belirli bir anlamı (Hirsch, bir metnin manasından bahseder) araştırması gerektiği ölçüde Hirsch'le hemfikir olacak, fakat karmaşık bir edebi metnin bir ve aynı özdeş anlamı ya da manayı farklı okurlara bırakacağı görüşüyle uyuşmayacaktır. Öyleyse Hirsch'in nesnelciliğiyle tartışma içinde sorun teşkil eden konu sebatlı bir okurun belirli bir anlamı araştırması gerektiği değil, fakat böyle bir anlamın, bir kere ve herkes için kimliklendirilip kimliklendirilemeyeceğidir. Bir taraftan Barthes, okuma sürecinde eleştirel muhayyilenin rolünü vurguladı ve metin-yorumda çoğulculuğun tabiatını canlılıkla aydınlattı. Bu durumda bu ve herhangi bir ilgili nazariyeye yöneltmemiz gereken soru, eleştiri ve muhayyilenin okuma edimlerinde zaruri olup olmadığı değil, sadece eleştiriye ve bireyseli araştırmanın mutluluğu hoşnut eden muhayyileye dayalı okumaların total bir rölativizmini hesaba katıp katmayacağımızdır.¹⁰

Böyle bir rölativizm, örneğin kendini özel bir metne ya da metinler dizisine bağlı olarak gören bir topluluğun bu yazıları yorumlamak suretiyle hep bir kimliği tecrübe etmeyi ummadığı anlamına gelirdi. Daha çok bu yazılar, okurları için hep yükselen bir Babil'i yaratabilirdi.¹¹ Yazılı bir metin hakkında Hirsch'in total belirleyiciliği, bir topluluk için böyle merkezi bir odak sağlar, ancak okuma edimi süresince okurun tarafına herhangi bir ciddi öznel angajmanı yıkma ve bu yüzden birlikte okumalar çoğulculuğu imkanını dışlama pa-

10 Stanley Fish, yorumdaki farklılıkları, kendi yorumcu topluluklarının etkisine atfetmektedir. *Is There A Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, Mass. ve Londra: Harvard University Press, 1980), 171 vd. Krş. *Text and Interpretation* adlı eserinin 110-13. sayfalarında Fish'in önerileri üzerine benim yorumlarım.

11 Barthes, *The Pleasure of The Text*, 4.

hasına. Üstelik, bu okuma nazariyelerinin her ikisi, bir biçimde metin ve okuma arasındaki diyalektiği çarpıtmaktadır: Hirsch okumanın üretici rolünü yalanlamakta, Barthes okurun muhayyilesini ve mutluluk tecrübesini, metnin üzerine yükselterek, aktüel metnin okur üzerindeki etkisini sınırlandırmaktadır. Üstelik okumanın iki farklı işlevi, burada görünmektedir. Hirsch, okumayı, gizli bir anlamı araştırma olarak değerlendirmektedir, Barthes, okumayı, hazzı ve eninde sonunda mutluluğu araştırma olarak izah etmektedir. Bu bölümde (V.3.c.) daha sonra işlevlerin çeşitliliğine ve okuma türlerine geri döneceğiz.

Elbette, okuma nazariyelerinin her iki tipi, kendi vaatlerini paylaşan sayısız takipçi buldu. Bu yüzden, örneğin, Kutsal Kitap'ın ya da papal ifadelerin yanılmazlığını ilan etmek isteyen bu ilahiyatçılar için, Hirsch'inki gibi bir nazariye, ideal bir aracı temsil edecektir. Biblikal yorumda radikal bireyciliği yayan bu ilahiyatçılar için Barthes'inki gibi bir nazariye, bir destek sunabilir. Yine de, metin ve okur arasındaki diyalektiği anlama yollarını ve biblikal yorum aracılığıyla bir odak formu araştıran Hristiyan cemaati için onun imalarını araştıran bu ilahiyatçılar için, hiçbir model tatmin edici gibi görünmemektedir. Daha çok metin ve okumanın diyalektik anlayışı, okuma nazariyesinin farklı bir türünü gerektirmektedir. Bu bakımdan, çok yakından ilgili iki çağdaş akım tarafından üretilen öneriler, daha fazla yardımcı vaat ediyormuş gibi görünür. Birine, genel anlamda, okur-cevap eleştirisi olarak atıf yapılır, diğeri "estetik-etki" nazariyesi olarak isimlendirilir.

a. Estetik Etki Nazariyesi ve Okur-Cevap Eleştiriciliği

Bu nazariye salkımlarının her ikisi, kendi yorumcuları tarafından metinlere nesnelci (Hirsch) ya da öznelci (Barthes) dayatmalardan çok, bizzat metinlere dikkat etmeyi amaçlamaktadır. Bu yüzden Barthes ve Hirsch'ten farklı olarak, fe-

nomenolojik gelenekten mülhem, alımlama nazariyesinde iki akımın temsilcileri, herşeyden önce, bir metnin okuruna ne yaptığını ve okuma ediminde metnin okura hangi etkiyi sarfettiğini izah etmekle ilgilenmektedirler. Anlaşılabilir bir biçimde, ayrıca bu nazariyeler, metinlerin okunduğu bütün iletişimsel durumu inceleme noktasında hassastır, fakat onların alımlama edimi süresince ilk olarak metnin iletişimsel potansiyelini okura ifşa etme biçimi üzerine odaklanmaktadır.

Estetik-etki nazariyesinin ünlü propogatörü, Wolfgang Iser, hem metnin hem de okurun bileşik bir çabası olarak edebi bir metinde anlamın ifşalığını görmektedir.¹² Iser'e göre, metin henüz kesin bir anlamı temsil etmez, daha çok böyle bir anlam üretimi için okura bağlıdır. Bu nedenle okurun bir biçimde, edebi bir metinde her zaman zaten "ima edilen" biri olduğu söylendiğinden, Iser "ima edilen okur"dan bahseder.¹³ Metin, sırasıyla okurun muhayyilesini ve katılımını kışkırtan bir dizi işaret, gedik ve diğer eksik vasıfları aktüel okura sağlar.

Iser, bizzat edebi (kurgusal) metinde mevcut bu mekanizmaları incelemekle çok zaman harcarken, okur-cevap eleştiriciliğinin temsilcileri, daha çok, metnin taleplerini gözden kaybetmemekle birlikte, okurun metne tepkisi ve bu tepkilerin toplumsal şartları üzerine odaklanırlar.¹⁴ Bu odak çeşitlerine rağmen, her iki akım, metin ve okuma arasındaki temel diyalektiğin daha iyi bir biçimde anlaşılmasına çok fazla katkı sağladı. Iser ve onun meslektaşları, okur-cevap eleştirisinin kurucuları, okurun metnin ifşasına katılma çağrısına nasıl cevap verdiğini gösterebilirken, okuma ediminde metnin bu diyalektik akımı nasıl ilerlettiğini görmemize yardım etti.¹⁵

12 Wolfgang Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974).

13 Estetik-etki eleştiriciliği üzerine daha fazla bilgi için bkz. Rainer Warning, *Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis*, 2. bs. (Münih: Fink, 1979).

14 Krş. Susan R. Suleiman'ın *The Reader in the Text* adlı eserine yazdığı önsözdeki yorumlar.

15 Estetik etki nazariyeleri hakkında daha ileri bilgi için bkz. Rainer Warning, *"Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis"*, 2. edn. (Münich: Fink, 1979)

Okuma üzerine bu düşünümün her ikisi, felsefede fenomenolojik akımdan ve genelde beşeri hayat ve özelde beşeri iletişim fenomenini izah etmenin yöntemiyle ilgili görüşlerinden etkilendi (III.3.a).¹⁶ Öyleyse bir anlamda, Husserl'in ayrıca bu fenomenolojik incelemelerin babası olduğunu söyleyebiliriz.

Tartışmamız bağlamında, III. bölümde taslağını çizdiğimiz beşeri anlama sürecinin felsefi izahıyla okuma ve yazma sürecine ilişkin fenomenolojik görüşleri birleştirmek özellikle önemlidir. Felsefi düşünümün ve ayrıntılı fenomenolojik izahın birleşimi, bize yeterli bir metin-yorum nazariyesi için çok katı bir temel sağlıyormuş gibi görünmektedir. Fakat böyle bir nazariyeyi sunmaya çalışmadan ve beşeri öz-anlama için onun önemi üzerine düşünmeden önce yazma ve okuma hakkında bir mütalaaya verilecek büyük önemin bazı diğer gelişmeleri üzerine yorum yapmalıyız.

a. Yapısalcılık, Post-Yapısalcılık ve Formalizm

Yapısalcı analizi yorum nazariyesine dahil etmek, Paul Ricoeur'un en büyük başarısıdır. (III.5.a'da gördüğümüz gibi), Ricoeur, aynı zamanda yapısalcılığın felsefi iddialarını bir duruş ya da *Weltanschauung* olarak reddederken, yapısalcılığın görüşlerini beşeri iletişime buyur etti. Ricoeur'e göre, beşeri yazının yapısalcı incelemesi, metnin anlamının başlangıçtaki kavrayışı hakkında eleştirel bir sınamayı sağlamak üzere her sorumlu yorumcudan istediği bu açıklayıcı ölçülere katkı sağlayabildi.¹⁷

Tartışmamızın bu noktasında, daha ileri gelişiminin hermenötiksel programımızı nasıl etkilediğini değerlendirmek üzere *yapısalcılığa* dönmeliyiz. Burada pekçok alt-yönler ve ilgilerle yapısalcı akımın ayrıntılı bir incelemesini sağlayama-

16 Cf. Susan R. Suleiman'ın *The Reader in the Text*'e yazdığı girişteki yorumları, 22.

17 Krş. Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 152-7.

yız. Böyle özlü incelemeler, zaten ulaşılabilir. ¹⁸ Fakat yapısalcı tefekkürün hangi biçimde hermenötik projemiz için mühim olduğuna işaret etmemiz gerekmektedir.

Yapısalcı hareket, İsviçreli lengüist Ferdinand de Saussure'nin (1857-1913) fikriyle başladı. Ölümünden sonra, eserinin özeti, *Genel Dilbilim Dersleri* adıyla yayımlandı (1916, (İngilizce çevirisi sadece 1959'da). ¹⁹ Daha sonra dilde hakim tarihsel ilginin, lengüistik araştırmamanın diyakronik perspektifinin tam karşısında, de Saussure, dilin sistematik özelliklerini izah etmeyi, sistematik ya da senkronik perspektifi tercih etti.

Bu yüzden, yapısalcı harekete, genel lengüistik meselelerin ve ilgilerin yeniden elde edilmesiyle güven atfedilmelidir. Felsefi hermenötiğin gelişimiyle ilgili bildirimizde gördüğümüz gibi, Schleiermacher, hermenötik açıdan genel lengüistiği ve onun önemi üzerine düşünen ilk modern hermenöttü. Onun yorum nazariyesi, eşit olarak, gramatik yorum ve psikolojik yorumu dayanmaktadır. Üstelik metin ve üslup üzerine düşünümüleri, onun hermenötik programını lengüistik prosedürün tastamam bir araştırması üzerine dayandırma niyetini belgelemektedir. Fakat bu lengüistik ilgiler, onun hermenötikteki haleflerince geliştirilmedi. ²⁰ Sadece yapısalcı programa cevabında Paul Ricoeur, lengüistik konuları hermenötiğe iade etti. II. bölümde teolojik hermenötiğin gelişimi hakkındaki bildirimizden bildiğimiz gibi, zaten Augustine,

18 Örneğin bkz. John Sturrock, *Structuralism* (Londra: Paladin Grafton Books, 1986). Ayrıca bkz. John Sturrock, ed., *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida* (Oxford: Oxford University Press, 1979); Richard Macksey ve Eugenio Donato, ed., *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and Sciences of Man* (Baltimore ve Londra: John Hopkins University Press, 1972).

19 Ferdinand de Saussure "Course in General Linguistics", Kransiloy Harris (London: Ducmorft, 1983). Krş. *Structuroism*, 4.

20 Manfred Frank çağdaş yapısalcı nazariyeler ve Schleiermacher'in dile ve metin-yorumu yaklaşımı arasındaki benzerliği tartışır. *Das individuelle Allgemeine: Textstrukturierung und Interpretation nach Schleiermacher* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977).

tastamam bir metin-yorum nazariyesinin basit olarak genel lengüistik gözlemlere dayandırılması gerektiğini vurguladı. Onun felsefi tahlili, lengüistik icranın farklı kuşakları arasındaki tarihsel gediği kapamayı amaçlarken, onun semiyotik tahlili, bir biçimde dilin ilk senkronik incelemesini temsil eder (yukarda II.2.c).

De Saussure'nin sistem, *langue* olarak dil ve icra, *parole* olarak dil arasında yaptığı ayrım, öyleyse ayrıca daha eski görüşlerin önemli bir gelişimi olarak anlaşılabilir. Yine de "langue" üzerine yeni vurgu, semiyotiğin modern incelemesini geliştirdi. Augustine gibi, de Saussure bir işaretin fonetik ya da akustik yönü ve semantik yön yani bir işaretin kastettiği şey arasını ayırt etti. İlk yönü *signifiant* (işaret eden), ikinci yönü *signifie* (işaret edilen) olarak isimlendirdi. Bu son ayrım, de Saussure'nin lengüistik işaretlerimizin keyfiliğine dikkat çekmeye izin verdi. Augustine, bütün işaretlerin bir şeye (res) işaret ettiğini kabul ederken, semiyotik bir sistem olarak bir dilin asli işlevinin diğer işaretleri birbirine bağlamak olduğu işaretleri kapsadığını gözden kaçırdı. Bu yüzden yapısalcılar, semantik ihtiyaçlarımıza göre dilimizi düzenlemediğimizi, fakat zaten her zaman lengüistik bir sistem olarak dilimizin tahammür olduğu özel biçim tarafından yapılandırıldığımızı tartışmaktadır. Bir yapı ihtiyacı evrenseldir, fakat bizzat verili bir yapı değildir. Beşeri iletişim dünyasında işleyen pek çok lengüistik yapı vardır. Kişi birinin diğerinden daha iyi olduğunu yargılamaksızın onları karşılaştırmaktadır.²¹

İşaretin sistemli bağlamının perspektifinden işarete, yani onun özel bir dilin semiyotik sisteminde nasıl işlediğine baktığından, de Saussure, onu, onun farklılığı, yani onun ne olmadığı açısından tanımlamaktadır:

Bizzat dilde sadece farklılıklar vardır. Hatta bundan daha önemlisi, genelde bir farklılığın, farklılığın arasında bulunduğu pozitif terimleri varsaymasına rağmen, bir dilde sadece farklı-

21 Krş. *Structuralism*, 14-20.

lıklar vardır, pozitif terimler değil. İşaret etme eylemini ya da işareti ele alsak da almasak da, dil, lengüistik sistemden önce fikirleri ve sesleri değil, sadece sistemden kaynaklanan kavramsal ve fonetik farklılıkları ihtiva eder. Bir işaretle, herhangi bir fikirden ya da ona eşlik eden sestten daha önemli olan husus onu çevreleyen işaretlerin ne olduğudur.²²

Bir işaretin bu tahlili, her işaretin bir işaretler sistemi bağlamında sadece semantik ve semiyotik değerine sahip olduğu olgusuna işaret etmektedir. Bağlama semantik bağlılık, gördüğümüz gibi, Kilise Babaları'nın bazıları tarafından bilinmektedir. Fakat sisteme olan semiyotik bağlılık, sadece Saussure'den beri tahlil edildi ve keşfedildi. İşaretin sisteme olan semiyotik bağlılığıyla ilgili görüş, kaçınılmaz olarak, lengüistik ifadelerin rölativist olduğu görüşüne götürdü. Zira bu görüş temelinde, mutlak ve bağlamdan bağımsız lengüistik anlam olarak böyle bir şey olamaz. Benzer bir biçimde, Danimarkalı bir lengüist olarak Louis Hjelmslev'in vurguladığı gibi, hiçbir evrensel yapı ya da oluşum yoktur, fakat sadece lengüistik oluşumun evrensel ilkesi vardır.²³

Bu semiyotik görecelik, hem metin-üretim süreci, hem de metin-alımlama süreci semiyotik sistemlere bağlı olduğundan dolayı, hermenötik için büyük bir öneme sahiptir.

Yapısalcı düşünümün ana hedeflerinden biri, edebi metinlerin yorumuydu. Bir "ben" in diğerine sadece müşterek, nesnel "işaretler sistemi aracılığıyla aracılık yapılabildiği noktasındaki vurgusundan dolayı, diğer sanat biçimleri gibi, edebiyatın temel olarak öz-ifade olduğu hakkındaki naif ama salgın görüşe"²⁴ özellikle zarar verdi. Edebi metinlerin bu geleneksel ele alınışının tam karşısında, yapısalcılar, yorumun içkin bir modunu ürettirler. Bu, bir metnin sonsuz referanslar imkanına dikkat etmeden önce, metnin anlam üretiminin içsel yönüne çok yakından bakmamız gerektiği anlamına gel-

22 De Saussure, *Course in General Linguistics*, 118. Krş. *Structuralism*, 20.

23 Krş. *Structuralism*, 78 vd.

24 *Structuralism*, 103.

mektedir. Metin, özel bir kültürün lengüistik sistemi içinde kendi semiyotik ve semantik sistemini tesis etmektedir.

Burada yapısalcı ilgiler, Doğu ve Merkez Avrupa'da formalist akımlarınkiyle karşılaşır. Formalistler de, özel metni, yorumun asli nesnesi olarak iyileştirmek istediler. Metin olarak bir metnin anlam ürettiği moda olan güçlü ilgileri, IV. bölümde detaylı incelediğimiz gibi, metin-lengüist nazariyesini geliştirdi. Formalistler, kesinlikle, metinlerin farklı bağlamlarda oldukça farklı bir biçimde işletilebildiklerini bildiklerinden, metinlerin, bu işlevlerden önceki anlam açısından bir potansiyele sahip olup olmadıklarını keşfetmek istediler. Prag formalisti Jan Mukarovsky, bir metnin içinde okunabildiği bir sürü işareti kimliklendirdi.²⁵ İletişimsel, dini, estetik gibi, birkaç işlevi tartıştı. Bu işlevlerin genellikle hiyerarşik bir biçimde organize edildikleri sonucunu çıkardı.²⁶ Bizim terminolojimize göre, burada daha çok, "okuma türlerin"den bahsettik. Böyle pek çok tür mümkündür, fakat verili bir okuma ediminde hangileri yeterlidir? Yeterlilik ölçütünü geliştirebilir miyiz? Araştırmamıza rehber olması açısından herhangi bir ekstra-metinsel ölçüte başvurabilir miyiz?

Daha yakın yılların post-yapısalcı akımı olarak isimlendirilen hareketin temsilcileri, örneğin Jacques Derrida (1930-2004) ve Michel Foucault (1926-1984), uygun bir metin incelemesine duyulan ihtiyacı vurguladı. "Metnin dışında bir şey yok."²⁷ Bütün metinler, kendilerine ve birbirlerine işaret ederler, fakat ötedeki bir mevcudiyete değil. Bütün metinlerin bu kendilerine atıf yapan tabiatı klasik metafizik nazariyeleri ve

25 Jan Mukarovsky, *Kapitel Aus der Asthetik*, çev. Walter Schamschula, 3. bs. (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978), 11-34.

26 A.g.e., 19.

27 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976), 158. Post-yapısalcılık üzerine daha fazla bilgi için bkz. Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982); Frank Lentricchia, *After The New Criticism* (Londra: Methuen, 1983), özellikle 156-210; ve Josuè V. Harari, ed., *Textual Strategies: perspectives in Post-Structuralist Criticism* (Ithaca, N.Y.; Cornell University Press, 1979).

felsefi ontolojileri geçersiz kılmaktadır. Metinler sahip olduğumuz her şeydir. Derrida'ya göre, anlamın yaratımı ve yeniden ele geçirilmesi, anlamların ve sistemlerin her zaman zorunlu bir akışkanlıkla birlikte olduğu asla sona ermeyen bir süreç olarak anlaşılmalıdır. "İşaret edilen aşkınlığın yokluğu, sonsuz bir biçimde anlamlamanın alanına ve oyununa uzanır."²⁸ Bununla birlikte, Derrida, "bu karmaşıklığa karşı yönelttiğimiz eleştiriden vazgeçmeksizin bu metafizik karmaşıklıktan vazgeçemeyeceğimizi vurgulamaktadır".²⁹

Fakat metnin dışında herhangi bir semantik otoriteye başvuramadığımızdan, post-yapısalcılar, yorumların zorunlu metinler arası tabiatına işaret ettiler. Bir metni diğerlerinden farklılaştırdığımızdan, anlayabiliriz. Bu yüzden Saussure ve diğer lengüistler tarafından incelenen seslerin ve kelimelerin diferansiyel sistemi, şimdi metinlerin düzeyine aktarıldı. Fakat ayrıca metin nosyonu, yön değiştirdi.³⁰ Bir metin artık açıkça sınırlanmaz, akıcı bir fenomendir.

Her metin, bizzat diğer metinlerle ilişki içinde olduğundan, hiçbir metin, öz-kapsanmış değildir... Bağımsız işaret edenlerin var olabildiğinden daha çok kendinde-bir metin olamaz. Onları kapsayan işaretler gibi metinler, sürekli bir dokunma süreci içinde fasıllı olarak, karşılaşır ve çapraz çizgiler çizerler. Bu mütereddit oyunlar arasılığın bir sonucu olarak, metinler, ne istikrarlı ne de durağandır, ancak geçicidirler.³¹

Yorum nazariyesi açısından Derrida'nın önemi, yazılı metinleri okumanın ekstra-metinsel temellerine onun radikal bir meydan okuyuşuna, bununla yakından ilişkili olarak, artık sadece lengüistik iletişimin en iyi ikinci biçimi olarak yargılanmayan, kendi erdemiyile, semiyotik bir etkinlik olarak yazma-

28 Jaques Derrida, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

29 A.g.e., 281.

30 Krş. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass. ve Londra: Harvard University Press, 1986), 276-93.

31 Mark C. Taylor, "Deconstruction: What's the Difference?", *Soundings* 66 (1983), 400; *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1989), 131 vd. (Moore, ayrıca post-yapısalcı hareket üzerine geniş bir bibliyografya sağlıyor.)

nın iyileştirilmesine uzanır. Yazılı dilde, hiçbir mevcudiyetin var olmadığını, sadece farklılıklar hareketi olduğunu tartışmaktadır. Sonuç olarak Derrida, kendini Batı geleneğindeki bütün mevcudiyet mitlerini yapı sökümüne almak zorunda hisseder. Yapısalcılık bile, mevcudiyet mitine, bir metnin kendisine göre okunduğu bir yapı mitine dayanmaktadır. Öyleyse yapısalcılık da, ekstra-metinsel bir amaç tarafından harekete geçirildiğinden, teolojik olarak işlemektedir.³² Fakat Derrida'nın yapı-sökümü, daha ileri bile gider. Bizzat dilin anlamın gerçek odağı olduğunu vurgulayarak, öznedeki bütün mevcudiyet faraziyelerini yapı-sökümüne alır ve bu yüzden okuyan öznenin gerçek doğası hakkındaki geleneksel faraziyeleri yapı-sökümüne alır.³³ Yeni ve akıcı bir varlık olarak Derrida'nın düşüncesinden doğan sadece metin değil, ayrıca okurdur. Sadece okur-cevap eleştirisi gibi nazariyeler, Derrida'nın yaklaşımının değişmeden kalmasını sağlamaz, fakat bu kitapta özetlemeye çalıştığımız hermenötik geleneğin çoğu, kendisi hakkında illüzyonlarla dolu bir özne yaratma miti olarak zuhur eder. Eninde sonunda, Derrida bütün yazılı metinlerin sadece izleri olduğu genel ve evrensel bir metni tasavvur eder. Fakat bu evrensel metin gözden kaybolmak yerine aslında hiç görünmez.³⁴

Derrida'nın nazariyesini tamamen paylaşıyorduk, bu noktada geleneksel teolojik hermenötiğin sonunu ilan ederdik ve tartışmaya bir son verirdik. Fakat bunun yerine, Derrida'nın temelcilik karşıtı nazariyelerinin temellerini değerlendirmeyi öneriyoruz. Charles Taylor, Derrida'nın durumunun fakirliğini güçlü bir biçimde eleştirdi. Hiçbir şey doğrulamaya değer bu akıştan doğmaz, ve gerçekte kutlanması gereken şey bu yüzden, bizzat Yapısökümcü güç, onu bağlayabilen, bütün potansiyel sadakatleri bozma noktasında öznenin müthiş gücü, saf bir biçimde engel olunmayan özgürlük." ³⁵ Fakat

32 Derrida, *Writing and Difference*, 26.

33 Krş. *Structuralism*, 148.

34 Krş. Gasché, *The Tain of The Mirror*, 285 vd. Gasché, Heidegger'in "varlık" nosyonu hakkındaki tartışması bağlamında, Derrida'nın "metin" anlayışını düşünme ihtiyacını vurgulamaktadır.

35 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 489.

gördüğümüz gibi, bir metinsel hiçlik nazariyesi geliştirmede, o daha çok geleneksel metin kavramının sınırlamalarını tenkit etti. Bu yüzden, bütünüyle metin-yorumu terketme noktasında değil ama, geleneksel hermenötik faraziyeler hakkında Derrida'nın eleştirisini daha ciddiye almak bana önemli olarak görünmektedir. Derrida'nın hermenötiğe esas katkıları, tam olarak metinlerin mutlakçı ya da otoriteryen okuma biçimlerine karşı onun güçlü uyarısına uzanır.

Bu yüzden konuşma ve yazma arasındaki farkı takdir etmeyi ve bu yüzden bir metnin semantik özerkliğinin gerektirdiği yorumsal imkanlar üzerine yeniden odaklanmayı Derrida'dan öğrenebiliriz. Naif lengüistik pozitivizme, yani, kelimelerden şeylere işaretin başarılı bir süreç olduğu inancına meydan okunması gerektiği hususunda onunla hemfikiriz. Fakat beşeri iletişimimizin, yazılı diskur kadar sözlü diskurun, anlamın bir biçiminin ifade edilebildiği, gerçekte ifade edildiği ve iletildiği iştirakçilerin tamamının müşterek beklentisine dayandığını kavrarız. Bu yüzden okuma ediminde, bazı okurların varoluşsal anlamı ya da manayı bulma beklentisi ayrıca aklanmış gibi görünmektedir. Elbette, Derrida'nın yapısökümünden sonra iş tamamlandı; bir okuma ediminde ifşa edilen hiçbir anlam, metafizik bir otoriteye eleştirel olmayan bir başvuru tarafından geçerli kılınmayı daha fazla iddia edemez. Fakat mümkün anlamı araştırmanın, geleneksel metafiziğin sonucuyla beraber ölmesi gerekmez. Ne de farazi ontolojilerin ve önsel metafizik formülasyonları araştırmanın ölmesi gerekir. Üstelik, dilin ve onun elde edilmesinin toplumsal tabiatıyla ilgili görüş, metin-üretim ve metin-alımlama için ve bu yüzden hermenötik için daha geniş bir bağlama işaret eder. Başka bir tabirle, bireysel metinlerin okunmasından doğan mümkün anlamın sonunun geldiği iddiasını paylaşmaksızın Derrida'nın çalışmasındaki eleştirel niyetlere itibar etmemiz gerektiğini söylüyorum.³⁶

Benzer bir biçimde, metinlerin ve okumaların baskı örneklerini temsil edebildiğini ısrarlı hatırlatıcısı olduğu için Michel

36 Krş. David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Fransisco: Harper Row, 1987), 60 vd.

Foucault'a minnettar olmalıyız. Kültürel ifadelerin otoriteryen iddialarını sergilemek üzere, Foucault kökenlerini keşfetmeye kalkıştı. Onun "arkeolojik" çalışması, rasyonalitemizin, diskurumuzun bir etnolojisi olarak tasvir edilebilir.³⁷ Böyle bir eleştirel girişim, bir yorum nazariyesi için diyagnostik ve terapi sağlar.³⁸ Bu yüzden o, hermenötiğin çözülmesinden daha çok hermenötiğin zorunlu bir boyutunu temsil eder.

Şimdiye kadar lengüistik nedenler üzerine çokça odaklandık. Fakat bu evrede bizzat dilin bile pek çok beşeri varoluş fenomeninden biri olarak incelenmesi gerektiğinin farkında olduk. Post-yapısalcılar bize gösterdi ki, belirli bir anlama ya da devam eden bir işaret etme edimine ulaşmayı hiç umamıyoruz ve bu yüzden o, okuyan benin kırılabilirliği kadar beşeri iletişimsel etkinlikten doğan bütün anlamların kırılabilirliğini sergiledi. Paul Ricoeur, tekrar tekrar, beşeri iletişimin psikolojik, sosyo-politik ve kültürel şartlarını mesele edinerek yazar ve yorumcunun kesinliğine zarar veren şüphe ustaları olarak Freud, Marx ve Nietzsche'ye vurgu yaptı. Daha yakın zamanlarda, feminist hareket bile metin-yorumun ve genelde Batı düşüncesinin geleneksel olarak patriark bağlamına daha radikal bir biçimde meydan okudu. Tutarlı hermenötik bir programı formüle etmeye girişme pozisyonu almadan önce daha geniş mütalaalara dönmeliyiz.

d. Sosyo-Politik, Psikolojik ve Kültürel Etkinlik Olarak Okuma

Yapısalcı ve formalist lengüistlerin, metinleri, lengüistik sistemlerin alt sistemleri olarak senkronik bir biçimde inceledikleri kesinlikle doğrudur. Fakat daha geniş yapısalcı hareket içinde, saf olarak lengüistik ilgileri kapsayan, fakat ayrıca aşan kültür fenomeni üzerine odaklanan incelemeleri de buluruz.

³⁷ Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, ed. ve çev. Walter Seitter (Frankfurt/M.: Ullstein, 1978), 13. Ayrıca bkz. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1973).

³⁸ A.g.e.

Kültür, toplumsal bir sistem olarak tartışılır ve hatta bütün kültürel istemlerin birliği olarak düşünülür. Bu yapısalcı dalın, ayrıca yapısalcı antropoloji olarak işaret edilen akımın en meşhur temsilcisi, Claude Levi-Strauss'dur (doğum 1908). Yapısalcılığın bu dalı, kültür fenomenini anlamayı amaçlar ve bu yüzden hem fenomenolojik hareket hem de hermenötik düşünümle yakın benzerlikler gösterir. Yapısalcı antropolojinin hermenötik projeye katkılarını izahıyla olan ilgilerini kapsaması bu yüzden zorunludur. Bununla birlikte, yapısalcılığın hermenötikle olan ilgisinin kapsayıcı bir ele alınışı, yapısalcı ideolojinin eleştirisi olarak kalır. Strauss'ı takip ederek metin-hermenötik, kültürün bu daha geniş bağlamında görevini anlamaya çalışmalıdır. Metinler kültürün ürünleridir ve onun değişimine katkı sağlarlar. Bu yüzden onların, sadece özerk lengüistik sistemler olarak ya da sadece kendilerine atıf yapan varlıklar olarak değil, bu tabii bağlamda düşünölmeleri gerekecek. Kültürel sistemin kuralları tarafından tamamen belirlenen bir şey olarak bir kültürün bütün yaratmalarını anlamak üzere Levi-Strauss'un önerisi, elbette, iletişimsel bir durum içinde hem yazarın hem de okurun yaratıcılığıyla ilgili görüşlerimizin temelinde reddedilmelidir. Bu yüzden, ufkumuzu, kültürel mütalaalarımıza açmasına rağmen, Levi-Strauss, kültürel bir determinizm lehine, kültür ve onun ürünleri arasındaki diyalektik hareketi yıkmaktadır.³⁹

Yapısalcı tahlilin bu ideolojik yönünün sergilenmesi ve müteakip reddedilişi ayrıca eleştirel bir hermenötiğin metinler ya da sanat eserleri gibi kültürel ürünlerin ya üretimini ya da

39 Krş. *Structuralism*, 50. Lévi-Strauss konusunun genişliğine işaret ederek, yapısalcı antropolojisinin sınırlamalarının bazısını kabul etti. Bkz. Claude Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung: Fünf Radiovorträge*, ed. Adelbert Reif (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980), 76 vd. Paul Ricoeur'le konuşmasında, sentaksın lehine ve semantiğin aleyhine karar verdiğinde, bunun bir seçim konusu olmadığına bir kere daha karar verdi. Bkz. *a.g.e.*, 85 vd.: "Es gibt keine Wahl insofern, als jene fonologische Revolution, die Sie (i.e Ricoeur) mehrfach erwähnen, in der Entdeckung besteht, daß der Sinn stets aus der Kombination von Elementen resultiert, die selber nicht sinnvoll sind. Was Sie also suchen....das ist der Sin des Sinnes, ein Sinn hinter dem Sinn; in meiner Perspektive ist der Sinn ist immer auf etwas zurückzuführen."

alımlanmasını belirlemeye çalışan iletişim dünyamızdaki bir çabaya yönelik duyarlı kalmamız gerektiğini bize öğretmektedir. Sadece hala var olan bu totaliteryan toplumlarda değil, ayrıca özgür toplum olarak isimlendirilenlerde de sivil, ekonomik ve dini iktidar yapıları, iletişimsel ve hermenötik etkinlik sürecinin serbest ifşasını ağır bir biçimde tehdit eder. Sansür, uzak bir geçmişin fenomenidir, daha çok kendini hemen göze çarpmayan biçimlerde göstermektedir. Örneğin Batı'da, Salman Rüşdi'nin *Şeytan Ayetleri*⁴⁰ adlı eseri gibi edebi metinlerin, ya da Hans Küng'ün *Yanılmaz* adlı eseri gibi teolojik metinlerinin aktüel yayımı, artık bugün geçmişte olduğu gibi yasaklanamaz. Yine de Batı'da bile, böyle metinleri alımlama süreci, metinlerin etki tarihini denetlemekle ilgilenen kendi iktidar grupları tarafından büyük ölçüde etkilenir. Bir yazarı ölümle ya da hocalık lisansını* geri almakla tehdit etmek, hâlâ hermenötik sürece müdahale etmenin çağdaş biçimleridir.

Böyle bir müdahale açısından, içinde belirli anlama modellerini düşündüğümüz ve önerdiğimiz iletişimsel durumda işleyen iktidar yapıları üzerine düşünmek hermenötler için temeldir. Bu yüzden hermenötler, bugün yorumun sosyo-politik şartlarını tahlil etmeye çalışan Michel Foucault ve Jürgen Habermas gibi düşünürlere borçludur.

Zaten önceden gördüğümüz gibi (krş. III. 4. b), Habermas iletişimdeki çarpıtma sorunlarına ve baskıcı olmayan bir iletişim ihtiyacına özel bir dikkat verdi. O ayrıca iletişimsel yeterliğin mümkün bir ölçütünü izah etti. Onun çalışması, iletişimin aktüel şartlarını araştırma ve kişinin haklaştırılabılır bir biçimde kurtarıcılık⁴¹ olarak isimlendirebildikleri bir be-

40 Salman Rushdie, *The Satanic Verses* (Londra: Viking, 1988); Hans Küng, *Infalible? An Enquiry*, çev. Eric Mosbacher, (Londra: Collins, 1971). Hans Küng'ün 'durum'unun kapsamlı bir tevsiki şimdi mevcuttur: Leonard Swidler, ed., *Küng in Conflict* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1981).

* "teaching licence" ifadesi ile yazarın kastettiği Hans Küng'ün elinden alınan Katolik fakültelerde dens anlatabilmesini sağlayan icazet belgesidir.

41 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, çev. Jeremy J. Shapiro. 2. bs. (Londra: Heineman, 1978); ve Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Cilt (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981).

şeri iletişim praksi türü açısından zorunlu koşullar listesini tesis etme ihtiyacını vurguladığından, o, hermenötik için büyük öneme sahiptir. Habermas'a göre, beşeri iletişimin şartları üzerine böyle sürekli bir düşünüm, Aydınlanmada ilerleme olarak isimlendirilen yapılandırıcı toplumsal ve varoluşsal dönüşüm imkanını temin eder. Bu yüzden Habermas, hem eleştirel aydınlanmanın hem de baskı altına alınamayan iletişimsel edim aracılığıyla özgürleştirici ve kurtarıcı beşeri ilerlemenin bir avukatı olarak takdir edilmelidir.

Geçmiş ve mevcut iletişimsel praksise Michel Foucault'nun yaklaşımı, daha olumsuz bir perspektiften karakterize edilmektedir. O neredeyse, beşeri diskurdaki ontolojik bir baskıyı teşhis etti. Her diskur, iletişimsel "partner"ini etkilemeyi, kazanmayı ve ona tabi olmayı amaçlamaktadır. Bu yüzden iletişimdeki bütün partnerler, potansiyel kurbanlar olarak görülmelidir. Foucault çeşitli şartların ve iletişimsel baskı niyetlerinin yapısal bir tahliline girişti. Böyle her yapının ortaya çıktığı tarihsel süreklilikten anlaşılabileceğini varsayan saklı metafizik bir sürekliliği varsaymaksızın tekil iletişimsel yapıları araştırma ihtiyacını gördü. Böyle bir süreklilik faraziyesi, bizzat beşeri hayatı değerlendirme noktasındaki özel ilginin Foucault'un sergileme ve parçalara ayırmak istediği bir ilginin sonucudur. "Tarihçilerin mevcudun büyük niyetlere ve değişmez zaruriyetlere bağlı olduğuyla ilgili inancımızı doğrulamalarını isteriz. Fakat gerçek tarihsel anlam, bir dönüm noktası ya da bir referans noktası olmaksızın sayısız kayıp hadise arasında varoluşumuzu doğrulamaktadır."⁴² Tarih yazımının, iktidar ve otoriteyi kullananların yarattıkları bir tür komplodan doğduğunu tartışmaktadır. O, artık, şimdi adına geçmiş yargılama meselesi değil, fakat bilgi iradesinin sonsuz yayılımında bilgiyi araştıran özne yıkımı göze almaktır."⁴³

42 Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", ed., Paul Rabinow, *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984), 76-100, burada 89.

43 A.g.e., 97.

Her iki düşünür, Foucault ve Habermas, iletişim siyasetiyle ilgili önemli görüşler beyan ettiler. Daha çok Foucault'nun çalışması kültürel hermenötikte ve özellikle historiografyada (tarih yazımında) işleyen yanlış kullanımlara bizi duyarlı kılma çabasına uzanır. Habermas'ın erdemi, baskıcı-olmayan bir iletişim ölçütü önerisine uzanır. Yine de, Habermas ve Foucault, kritik bir noktada birbirleriyle çelişkiye düştüler. Foucault, bütün beşeri iletişimde ve onun tarihsel olarak aracılık yapılan kimliğinde yapısal bir kötüyü görürken, Habermas, beşeri iletişimin kurtarıcı tabiatı ilkesine ve terapi potansiyeline inanmaya devam etmektedir. Gördüğümüz gibi o, derin hermenötiği önerdi. Foucault hiçbir yeniden elde etme yöntemi önermedi, bunun yerine en radikal şüpheyi geliştirdi. Ona göre, iktidar, beşeri aklın ve iletişimin eleştirel tahlilini yöneten temelci bir kavramın durumunu varsaydı.⁴⁴

Okuma üzerine kültürel etkileri izah etme bağlamında hermenötiğe yapılan feminist katkıya özellikle dikkat etmek önemlidir. Son feminist hermenötik, sadece geleneksel ilahiyatta ve biblikal yorumda işler olan patriarkal iktidar yapısını izah etmedi⁴⁵, ne de o, sadece Kartezyen benin devam eden postmodern yapı sökümünün sadece diğer bir yönüne ilave-de bulundu.⁴⁶ Daha çok Julia Kristeva gibi feministler, Derri-

44 "Wie einst bei Bergson, Dilthey und Simmel "Leben" zum transzendentalen Grundbegriff einer Philosophie erhoben worden ist, die noch den Hintergrund für Heideggers Daseinsanalytik bildete, so erhebt nun Foucault "Macht" zum transzendental-historistischen Grundbegriff einer vernunftkritischen Geschichtsschreibung." Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988), 298.

45 Krş. Anne Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience* (San Fransisko: Harper Row, 1988), 101: "Tarihsel, toplumsal ve eklesiyastik bağlamları içinde teolojik geleneğin incelemesi içinde geliştirilmiş olan ideolojinin Hristiyan feminist tenkidi, sadece geçmişin inkarı değildir. Teoloji gibi hem sistematik hem de pratik olarak, açıkça, gelecekteki eskatolojik ve özgürleştirici bir ilgide köklenmektedir."

Kutsal metinlerin feminist okumaları hakkında daha fazla inceleme için bkz. Letty M. Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible* (Oxford: Blackwell, 1985) ve Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York Crossroad and Londra. SCM, 1983).

46 Krş. Julia Kristeva, "Women's Time", ed. Toril Moi, *The Kristeva Reader* (New York: Columbia University Press, 1986), s. 190 vd.

da ve postmodernistlerin ileri sürdükleri gibi, bizzat geleneksel hermenötüğün gerçek eleştirisinin yönlerinin bazısına meydan okumaktadır. Kristeva, psikanalizin özgürleştirici praksisini işledi ve bu yüzden tahlilin nasıl başarılı bir terapiye götürebildiğini izah etmekle ilgilendi.

Bu amaçları göz önünde tutarak, Derrida'nın saf bir biçimde anladığı olumsuz hakikat kavramını reddetmektedir. "Bütün hakikat nosyonlarını görelileştirdiğinden, yapısöküm, tahlilde, hakikat tecrübesini hesaba katmamaktadır."⁴⁷ Feminist eleştirinin bu türünün, siyasi boyutu post-yapısalcı ve post-modern tartışmalara yeniden takdim etmesi önemlidir ve bu yüzden kendi katılımcılarına kurtuluş praksisinin hermenötik tartışma üzerinde acil taleplerde bulunmasını ve onun iletişimsel praksisin, yorumsal mesuliyet ve etik meselelerini yeniden odaklanmasını hatırlatır.

Praksisi özgürleştirme talepleri üzerine böyle bir yönelim, Terry Eagleton gibi Marksist nazariyeciler için ayrıca tipik bir özelliktir. İletişimsel varoluşumuzun toplumsal tabiatını bize hatırlattı. Her lengüistik üretim ve alımlamanın tabiatına ilişkin görüşleri temelinde, Husserl'in saf fenomenolojisine ve Heidegger'in hermenötiksel felsefesine karşı güçlü tenkitleri tesviye etti. "Bir dile sahip olmaksızın anlamlara mümkün bir biçimde nasıl sahip olabileceğim sualı, Husserl'in sisteminin cevap veremediği bir sualdir."⁴⁸ Ve o, "Husserl'in durağan ve sonsuz hakikatlerini tarihselleştirerek onları ve Batı metafiziğini alt üst etme hatasından ötürü Heidegger'e saldırmaktadır. Bunun yerine onun yapması gerekenin tamamı, metafizik varlığın farklı bir türünü-bizzat Dasein'i yerleştirmektir. Onun çalışması, tarihle bir karşılaşma olduğu kadar ondan bir kaçışı temsil etmektedir; ve aynısı, onun filört ettiği faşizm için söylenebilir."⁴⁹ Gerçekte Eagleton, iletişimsel etkinliğin toplumsal bağlamı üzerine düşünme konusundaki başarısız-

47 Toril Moi, "Sunuş", *Kristeva Reader*.

48 Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1983), 60.

49 A.g.e., 65 vd.

lığı açısından bu yüzyılın bütün hermenötik tartışmalarının hakiki bir eleştirmenidir. Ona göre, salt edebi nazariyenin her bir biçimi, "akademik bir mitten" öte hiçbir şeydir.⁵⁰ Her okuma nazariyesi, temsilcileri istesinler ya da istemesinler, ayrıca siyasidir. Yine de sual, onun hangi ideolojik yolu izlediğidir. "Eleştirinin 'siyasi olmayan' biçimlerinin var olduğu fikri, daha etkili bir biçimde, edebiyatın belirli siyasi kullanımlarını daha ileri götüren basit bir mittir."⁵¹ Bizzat Eagleton genellikle özgürleştirici stratejiler üzerindeki özel vurgusuyla sosyalist bir programı tercih etmektedir. Beşeri özgürlüğün stratejik amacına katkı sağlayacak "herhangi bir yöntem ya da nazariye, toplumun sosyalist dönüşümü aracılığıyla daha iyi bir topluluğun üretimi, kabul edilebilirdir."⁵² Ve bu temelde, yapısalcılık, semiyotik, psikanaliz, yapı söküm ve alımlama-nazariyesinin değerli görüşlerini buyur etmeye ve diğer hermenötik yaklaşımları kınamaya hazırlandı.⁵³

Elbette, Eagleton, beşeri iletişimin toplumsal tabiatını vurgulama ve özgürleştirici praksişi arzu edilebilir bir okuma gayesi olarak tanımlama noktasında haklıdır. Bununla birlikte, sual, kendi stratejik programının, çok güçlü bir biçimde reddettiği geleneksel eleştirel hermenötiğe sadece mümkün bir alternatif olup olmadığıdır.⁵⁴

Eagleton'un Ricoeur'un hermenötiğini ele almadığını görmek ilginçtir. Bu yüzden, kendi eleştirel ve özgürleştirici ilgilerini Batı'nın büyük hermenötik geleneğinin eleştirel fakat yapıcı tashihiyle irtibatlandırma fırsatını kaçırmaktadır. III. bölümde tartıştığımız Ricoeur'un hermenötik modeli, hem tashihe hem de şüpheyeye açıktır, fakat her iki hareketi, tamamen yapıcı bir biçimde birleştirmektedir. Gerçek an-

50 *A.g.e.*, 195.

51 *A.g.e.*, 209.

52 *A.g.e.*, 211.

53 *A.g.e.*

54 Tarihsel bir perspektiften, Frankfurt Okulu tarafından geliştirildiği gibi, eleştirel düşüncenin hangi ölçüde, teolojik ve felsefi hermenötik gelişimi tarafından bizzat büsbütün ilham edildiğini izah etmek de ilginç olur.

lamı ve yeterli dönüşümü ilerletmeyi istemesi anlamında özgürleştiricidir ve hermenötik sürece zarar vermenin habercisi olan bütün çarpıtma türlerinden radikal bir biçimde şüphe duyar. Ricoeur, bütün bir kitabı ve çoğu yazıyı, böyle bir şüpheyeye duyulan ihtiyaca vakfetti. Onun *De l'Interprétation: Essai sur Freud* (ingilizce tercümesi başlığı ve alt-başlığı tersine çevirir. Freud ve Felsefe: Yorum üzerine Bir Deneme) ve pek çok ilgili makalede, Ricoeur, yorum süreci açısından, şüphe ustalarının, Marx, Nietzsche ve özellikle Freud'un rolünü izah etti.⁵⁵ Bu bakımdan onun özel ilgisi, yorumcu benin sorunlarını kanıtlamaktı. Örneğin, Descartes ve takipçilerinin geleneksel görüşü, öznenin sadece verili değil, fakat ayrıca bir düşünme sürecinin kendisinden görüldüğü güvenli bir nokta olarak varsayılabilmesi oldu. Yine de şüphenin ustaları ve özellikle Freud, böyle antropolojik bir değişmez, bir doğruymuş gibi kabul edilemeyeceğini gösterebildi. Bunun yerine Freud, düşünümsel süreç için, yüksek derecede karmaşık ve istikrarsız ve bu yüzden en güvenilir hareket-noktası olarak beşeri egonun çeşitli alt-yapılarını sergiledi. Her zaman Freud'un yöntemini takip etmesine rağmen, Beşeri benin bu problematik tabiatı hakkında Freud'un farkındalığını takip ederek, beşeri ben artık beşeri düşünüm ve metin-yorum için güvenli bir hareket noktasına sahip olamayacağından dolayı Ricoeur, hermenötik düşünümün zorunlu bir biçimde bir öz-düşünüm süreci olması gerektiğini varsaydı. Bu yüzden, Ricoeur'un gözlemi, şimdi ayrıca varoluşsal bir etkinlik olarak okumayı düşünmeyi zorunlu kılmaktadır.

c. Varoluşsal Etkinlik Olarak Okuma

Okuma, metinlerin anlamlarının ifşası, kendisi aracılığıyla beşeri varlığın kendisi hakkındaki bir farkındalığı kazanabildiği yorumsal etkinliklerden biridir. Bir metni gerçekten an-

⁵⁵ Krş. Ricoeur, *Freud and Philosophy* ve "The Question of Proof in Freud's Psychoanalytic Writings", *Hermeneutics and Human Sciences* içinde, s. 247-73.

lamayı amaçlayan bir okur, kendini ona açmalıdır. Sadece böyle bir metin, gerektirdiği varoluşsal imkanları gösterir ve böylece sadece metin okurun benini dönüştürebilir. Bu yüzden okuma, çifte bir ifşaya yani, metnin manasının ifşası ve aynı zamanda "dünyadaki varlığın yeni modlarının" ifşasına, öz-anlamanın yeni modlarının ifşasına götürür.

Okurun özneliği, metni okurken "kendimi kavrayamıyorum" şeklinde açığa vurduğu gerçek dünyadan daha az askıda bırakılmaz ve gizilleştirilmez. Okuma bana, egonun imajinatif çeşitlemelerini sunar. Oyunda dünyanın metamorfozu, ayrıca egonun oyuncu metamorfozudur.

Egonun imajinatif çeşitlemeleri fikrinde, öznenin yanılsamalarının bir eleştirisi açısından en temel imkanı görüyorum.⁵⁶

Okuma, dönüştürücü bir güce sahiptir. O, dünya hakkındaki ve ayrıca kendimiz, okurlar hakkındaki anlayışımızı dönüştürebilir. Yine de dönüşüm, ayrıca belirsiz bir kavramdır. Bu yüzden şüphe stratejileri, okuma edimi süresince etkilenen dönüşümün tabiatını tetkik etmek için temeldir. Gördüğümüz gibi, Ricoeur, Habermas, Foucault ve diğerleri, böyle stratejileri tartıştı. Fakat onların tartışması, okumanın mümkün yapısal ve sistematik çarpıtmalarıyla sınırlandırılmaktadır. Bir metne dikkat etmenin ve onun anlamını ifşa etmeye ilişkin etik soru, bu filozoflarca yeterli bir biçimde düşünülmeyi. Bunun gibi sorular, sorulmadı: Bir okur olarak ben, kendi öz-anlamamı ve dünya hakkındaki anlayışımı değiştirmesine müsaade edecek miyim? Metnin eleştirisi, yorumun hangi sürecinde başlamalıdır?

Okuma edimleri sosyal, siyasi, psikolojik kültürel ya da varoluşsal bir boşlukta gerçekleşmedi; ne de onlar, etik bir boşlukta oluştu. Bu yüzden bir okuma etiği için, mümkün ölçüt üzerine düşünmeliyiz. Böyle bir ölçüt, okuru sınırlandırmayı amaçlamaz, fakat daha çok a) metin hakkındaki b) kendi okuma performansları hakkındaki c) metin ve okurun kar-

şılaştığı iletişim şartları hakkındaki değerlendirmelerinde okurlara yardım edebilmiş olmalıdır.

Şimdi kendi hermenötik önerimizi formüle etmeye çalıştığımızda, bu etik boyuta özellikle dikkat etmeliyiz. Başka yerde ilkesel yaklaşımları içinde Gadamer ve Ricoeur'u takip etmeme rağmen, yorum nazariyesindeki bu etik boyuta duyulan ihtiyacı hesaba katan hermenötik bir programı geliştirmeye çalıştım.⁵⁷ Burada önceki tartışmamı özetlemek ve onu daha ileri taşımak istiyorum.

3. METİN-YORUM: YÖNTEMSEL BİR ÖNERİ

a. Hareket Noktası Meselesi

Teolojik ve felsefi hermenötiğin gelişimi hakkındaki tartışmamızın çeşitli evrelerinde bir metni anlamakla kastettiğimiz şeyi açıklama ihtiyacının farkında olduk. Ne de kavram, anlama ve metin açıkca olağan dil tarafından tanımlanabilir ve bu yüzden daha ileri bir düşünüme ihtiyaç duyar.

Özellikle 17. yüzyıldan beri, yorumsal etkinliğimizin gerçek temeli, paramparça edildi. Zuhur eden modern dünya-görüşü artık Aristocu dünya-görüşü bozulmadığı müddetçe önceki yorumcu kuşakların varsayabildikleri güvenliği fark etmez. Üstelik hem metinlerin şu anki yorumları hem de biz-zat yorumcunun ufku açısından yorumcunun hareket noktası olarak beşeri bene doğru Kartezyen geri çekiliş yanaltıcı çıktı. Freud'dan beri, benin, kırılğan ve güvenilmez bir yapı olduğunu bilmekteyiz. Sonuçta hermenötik etkinlik daha da karmaşık oldu. Bir metni yorumlamak şimdi en azından aynı zamanda meydana gelen üç boyutlu bir yorum edimini gerektirir. Metnin yorumu, yorumcunun dünyasının yorumu ve yorumcunun beninin yorumu. Yorumun bu üç yönünün her birinin daha sonra tartışılması gerekmektedir.

⁵⁷ Krş. *Text and Interpretation* adlı eserim, s. 64-72.

İlk yön, metnin yorumu, daha önce bu bölümde vurguladığımız gibi, bir dizi şey anlamına gelmektedir. Bu, bir okurun metnin arkasındaki yazarı (Schleiermacher) anlamak istediği anlamına gelmektedir. Bu, bir okurun metnin yapısını (yapısalcı yorum) anlamak istediği anlamına gelebilir. Bu, bir okurun metnin bir okurlar topluluğu üzerindeki etkisini (Gadamer ve estetik etki nazariyesi) anlamak istediği anlamına gelebilir. Bu, bir okurun, bir metnin anlamın anlamı üzerindeki etkisini (post-yapısalcılık) anlamak istediği anlamına gelebilir. Bu, bir okurun, bir metni anlamamanın bütün baskı türlerinden özgürleştirme ve kurtarmayı (siyasi, sosyal ve feminist eleştiri) nasıl sağlayacağını anlamak istediği anlamına gelebilir. Bu, bir okurun, metnin tarihini, onun farklı zamanlarda ve yerlerde nasıl oluştuğunu, tevarüs ettiğini ve anlaşıldığını anlamak istediği (biblikal yorum ve edebiyat eleştirisi-nin geleneksel modları) anlamına gelebilir.

İkinci yön, yorumcunun dünyasının yorumu, ayrıca bir şeyden daha fazla bir anlama gelebilir. O, yorumcunun kendi yorumsal ufkunu anlama çabası anlamına gelebilir. Yorumcunun zorunlu bir biçimde metin-yorum için hareket-noktasının sürekli bir yeniden yorumuyla meşgul olması gerektiği anlamına gelebilir. Örneğin biblikal yorumda hareket-noktası, ya salt Hristiyanlık ya da dini çoğulculuk hakkındaki bir farkındalık olabilir. Üstelik, verili bir durumda, açıkça ya da pekala gizlenmiş biçimde, bir okurlar topluluğunda okuma perspektifini belirleyen temel faktörleri keşfetmek asıldır. Öyleyse yorumcunun dünyası, içinde özel bir okurun yaşadığı ve okuduğu yorumcular topluluğu anlamına gelebilir; ya da bu, özel bir yorumcunun daha çok ya da daha az özel bir dünyası anlamına gelebilir. Fakat hiçbir yorumcu iletişim ağından vazgeçemeyeceğinden, her zaman kendi okuma etkinliği üzerinde böyle iletişimsel bir bağlamın gizli ya da açık bir etkisini hesaba katmalıdır.

Üçüncü yön, yorumcunun beninin yorumu, her yorumcunun okuma süreci boyunca meydana okunabilen, tashih edile-

bilen ve mümkün olduğu kadar dönüştürülebilen kendi faraziyelerinin mümkün olduğunca farkında olma ihtiyacına işaret etmektedir. Burada, yorumcunun belirlenmiş bir ego temelinde edimde bulunup bulunmadığını, egoyu mümkün bir metamorfoza açıp açmadığını Ricoeur'la birlikte takdir etmek önemlidir.⁵⁸

Bütün üç yön, her yorum edimini nitelemektedir. Bu, her yorumcunun her üçünün her zaman bilincinde olduğu anlamına gelmemektedir. Fakat yorumda hiçbir evrensel hareket-noktası var olmadığından herhangi bir yeterli yorum nazariyesinin, onları ele alması gerektiği anlamına gelebilir. Biri, özelde Derrida'nın vurguladığı gibi, çağımızın özelliklerinden birinin, tam olarak, böyle bir evrensel hareket-noktasının yokluğu olduğunu söyleyebilir. Bu yüzden metin-yorumda anlamları ve manayı araştırma, bir biçimde hem bir metnin anlamının mümkün bir yeni ifşası açısından, hem de yorumda böyle yeni bir başlangıç açısından yeni bir başlangıçtır.

Her yorumsal etkinliğin, bu temel durumu hakkındaki mütalaamızdan sonra, şimdi metin-yorumun çeşitli boyutlarını tartışacağız.

b. Metin-Yorumun Boyutları

Hermenötik programdaki farklılıklarına rağmen, Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger ve Gadamer, her metin-yorumun mananın bir anlayışını üretmeyi amaçladığı görüşünde tamamen hemfikir oldular. Bu yüzden, onlara göre anlama, hermenötiğin amacıdır. Yine de Schleiermacher, gramatik yorumun, psikolojik-teknik yorum kadar önemli olduğunun düşünülmesi gerektiğini talep ettiğinde, zaten yorumdaki açıklayıcı bir hareketi istemişti. Aynısı Ricoeur için geçerlidir. Gördüğümüz gibi, o da, anlamamanın ilk edimini takip ederek metin-yorumda ikinci bir adımı ister.

⁵⁸ Ricoeur, *Hermeneutic and Human Sciences*, s. 94.

Açıklama, yorumcunun başlangıçtaki anlayışının eleştirel bir sınamasını sağlar.

Varoluşsal etkinlik olarak okuma hakkındaki tartışmamızda, zaten yorumun etik boyutunun farkında olduk. Her okur, bilinçli ya da bilinçsiz olarak etik bir bağlamda hareket eder. Yani, metinlerin her yorumcusu, bir karar alma sürecine ihtiyaç duyar. Bir eseri okuma, etik bir okurun, kendini üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahip olduğunu kanıtlayabilen bir metnin potansiyel anlamına açma kararında olduğu gibi, etik bir öneme sahiptir. Yine de gördüğümüz gibi, "dönüşüm", belirli bir tecrübe olarak kabul edilemez. Bunun yerine okur, mümkün dönüştürücü bir tecrübenin gerçekten özgürleştirici ya da baskıcı olup olmadığını düşünmelidir. Elbette, özgürleştirici ve baskıcı dönüşümün arasını ayırt etmemize yardımcı olacak ölçütün ayrıca özel iletişimsel bir durumda geliştirilmesi gerekecektir. İletişimsel bir durumun dışında hiçbir tarafsız tartışma noktası var olmadığından, beşeri iletişimin bütün yönleri, etik bir değerlendirmeyi gerektirir.

Bütün beşeri iletişim edimlerinin bu tabiatından dolayı, her yorum ediminde etik bir boyutu kabul etmeyi öneriyorum. Bu yüzden, bir metin-yorum nazariyesi için önerimiz, anlama ve açıklamanın boyutları yanında bir değerlendirme biçimini kapsamalıdır. Bu değerlendirme boyutu, bu yüzden hermenötik sürece açıklamanın salt teknik ilgileri hakkındaki mütalaalarının ötesinde hem fırsatları ve sınırlamalarını hem de etik imalarının uygun bir kabulünü sağlamaktadır.

Ricoeur'den farklı olarak, burada yorumsal adımlardan değil, yorumun boyutlarından bahsetmekteyim. Açıklama, anlama ve değerlendirme, metin-yorumun her anına çok sıkı bir biçimde irtibatlı olduğundan, her yorum ediminde pek çok yeterli adımı ayırt etmek bana yanıltıcı gibi görünmektedir. Örneğin bir yorumcu, bir metin, anlaşılınca ve açıklanınca kadar eleştirel ve öz-eleştirel değerlendirmelerle

beklerse, yeterli bir biçimde değerlendirilmeksizin, metnin anlam potansiyeli, zaten kendini okurda ifşa etme fırsatına sahip olur. Üstelik, bütün metinlerin ve özellikle roman gibi böyle karmaşık metinlerin alımlanması, Wolfgang Iser'in vurguladığı gibi, okurun ortak muhayyilesine bağlı olduğundan, okurun değerlendirmesi, onun muhayyilesi kışkırtıldığı anda işler hale gelecektir. Değerlendirmenin bu erken aktivasyonu, elbette, bir okuma ediminin sonunda diğer bir değerlendirme düzeyini dışlamaz, yani bir okur, bir bütün olarak okuma edimi üzerine düşündüğünde. Okurun eleştirel ve öz-eleştirel yeteneklerinin bir okuma ediminin başlangıcında faal hale gelmesi gerektiğini kavramak bizim için önemlidir.

Başka bir yerde, her değerlendirmede, materyal bir metin eleştirisinde ve okuyan benin eleştirisinde çifte bir eleştiriye istedim.⁵⁹ Bu çağrı, Klaus Berger tarafından yapıldı. O, örneğin, antik bir metnin modern bir okurunun, metnin içeriğini tenkit etmek üzere bu içerikten yeterli bir faydalanma imkânına sahip değildir. Bunun yerine antik metin ve dünya hakkında modern okurun anlayışı arasında bir ilişki başlatmayı önerdi.⁶⁰ Sanırım Berger, benim kastettiğim şeyi bir ölçüde yanlış anladı. Asla bir okurun bir metnin "içeriğine" sahip olabileceğini önermedim. Daha çok bir metnin manasına ilişkin her yaklaşıma eleştirel bir hareketle eşlik edilebileceğini önerdim. Eleştirel bir okur başka ne yapabilir? Metin-yorum edimindeki imkanlara ve sınırlamalara işaret etmekle ilgilen-dim ve ilgilenmeye devam ettim. Her şeyden önce her yorumsal edimde, değerlendirme boyutuna duyulan ihtiyaç üzerindeki vurgu, bütün yorumların özünde var olan sınırlamaları tam olarak vurgulamakta ve bu yüzden makul olmayan metinle tamamen kaynaşma umudunun herhangi bir biçimine karşı okuru uyarmaktadır. İkinci olarak, değerlendir-

⁵⁹ *Text and Interpretation*, 68-71.

⁶⁰ Klaus Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988), 25.

me boyutu, bir yorumsal kesinlik biçimini yerinden eden Nietzsche'den Foucault'ya eleştirel seslerin büyük hattına cevap vermeye çalışır.

Öyleyse, anlama, açıklama ve değerlendirme, her okuma ediminin üç temel boyutudur. Anlama boyutu, bir metnin anlam potansiyelini ifşa etmenin varoluşsal yönünü vurgulamaktadır. Açıklama boyutu, metin-yorumun yöntemsel yönünün altını çizmektedir. Pek çok izah edici hareket, doğru perspektiflerimizi ve anlamanın sonuçlarını geçerli kılmak için zaruridir. Ve değerlendirme boyutu, hem özel metinlerin ve okumaların hem de genelde bir okuma etiğinin eleştirisine duyulan ihtiyaca işaret etmektedir.

c. Okuma Etiğine Doğru

Düşünümümüzdeki bu noktada bir okuma etiğinin ölçütü hakkındaki düşüncelerimizi bir araya toplamak faydalı olabilir. Okumanın, birkaç düzeyde etik boyuta duyulan ihtiyacı karşıladığını gördük. Herşeyden önce, bir okurun metne getirdiği dikkat düzeyi, etik olarak önemlidir. Okur metni yorumlamak ve daha ileri düşüncüler için bir sıçrama tahtası olarak metni kullanmak isteyebilir. Her iki prosedür, kendi iddiasının tamamlanmış bir göreve tekabül ettiği için meşrurdur. Yine de metni yorumlamayı iddia eden, fakat gerçekte, ya metinsel bağlamının dışındaki metnin bir bölümünü yorumlayan ya da sadece okurun kendi düşüncelerini geliştirmek için metni ya da onun parçalarını kullanan bir okuma, hileli olarak düşünülmelidir. Hermenötikte etik düşünümün bu düzeyi, gerçekte pek çok meseleyi ortaya koymaz. Herkes, bir okurun metne adil davranmaya çalışıp çalışmadığını çok çabuk bir biçimde kimliklendirebilecektir.

Daha karmaşık etik bir mesele, özel bir okuma türünün yeterli olup olmadığı sorusuyla ilişkili olarak zuhur eder. Bu soruyu aydınlatmak üzere, okuma-türleri, okuma-üslupları ve okuma-işlevleri hakkındaki önceki tartışmamıza geri dönmek istiyorum. (Yukarda V.1 ve V.2.c) Orada böyle okuma türleri-

nin ve üsluplarının metin türlerine ve üsluplarına cevap olarak zuhur ettiğini fark ettik. Asli iletişimsel perspektifinin estetik olduğu bir metnin, estetik bir okuma türünü kışkırtması bekle-
nebilir. Asli iletişimsel perspektifinin öğretici olduğu (bir elektrik cihazıyla nasıl bağlantı kurmak gerektiğinin öğretimi) bir metin, normal olarak muti bir okuma türünü kışkırtabilir. Yine de, Prag formalistlerinin doğru olarak gözlemlediği gibi, bir metin, pek çok bağlamda işleyebilir. Bu yüzden, herhangi bir alımlama bağlamında özel bir metnin işleyip işleyemeyeceğinin meşru olduğunun söylenip söylenemeyeceği suali zuhur eder.

Örneğin, kendi uzak iletişimsel perspektifleri, tarihsel ilginin sınırlarını aşmış olsa bile, biblikal metinlerin salt tarihsel dokümanlar olarak ele alındığını varsaymak meşru mudur? Edebi bir metni, örneğin Beckett'in *Godot'u Beklerken* adlı eserini teolojik olarak yorumlamak meşru mudur? Elbette bu oyun, bir sürü teolojik pasajı ihtiva etmektedir fakat onlar sadece alt-perspektifler olarak işlemektedir ve bütün kurgusal estetik tarafından denetlenmektedir. Bu oyun hakkındaki teolojik bir okumanın mümkün olmasını hiç kimse tartışmayacaktır. Fakat sadece böyle bir okumanın tamamen yeterli olup olmadığının sorulması gerekmektedir. Burada yüzleştığımız ilgili iki soru, 1) metne yönelik yorumsal yeterlik meselesi 2) yorumsal amaçlar meselesi. Salt içkin bir okuma, metnin iletişimsel niyetlerine tamamen cevap vermeyen bir perspektifin yetersiz olarak reddedilmesi gerektiğini iddia etme noktasında çok katı olacaktır. Bununla birlikte, böyle radikal içkin bir okumanın, gerçekten niçin mümkün olmadığını zaten gördük. Her okuma, içinde onun işlediği iletişimsel durum tarafından koşullanır. Hiçbir okur, onun miras kalan lengüistik geleneğinin sınırlamalarından ve etkilerinden bütün olarak kaçamaz. Ne de bir metin, kabul edici yeterliğinin, her zaman lengüistik, toplumsal, siyasi, varoluşsal, kültürel bağlamları tarafından renklendirileceği okurlar birlikteliği olmaksızın anlam potansiyelini ifşa edebilecektir. Zaten Freidrich Schleiermacher, karmaşık bir metnin hiçbir okumasının hep metni tüketmeyi iddia edebileceğini an-

ladı. Bu yüzden, okumanın total bir yeterliği, imkansızdır ve "göreceli bir yeterlik" için çalışmak daha makul olur.⁶¹

Bu yüzden, bir metin jenerik ve sitilistik kimliğine uygun gibi görünen perspektifler aracılığıyla okunduğunda ve okur, metni tüketmeyi iddia etmeksizin mümkün olduğu kadarıyla metne eleştirel bir biçimde cevap vermeyi amaçladığında, böyle göreceli bir yeterliği, elde edilmiş bir şey olarak tanımlayabiliriz.

Sonuç olarak, okumadaki göreceli yeterliğin bu tanımında "eleştirel olarak" nitelemesini açıklamalıyız. Bir okuma etiği sadece onları sergileyerek, okumanın hileli edimlerine karşı metni kaplamayı amaçlamaz, fakat ayrıca bizzat metinlerden mümkün baskıcı saldırılara karşı sorumlu okurlarını korumalıdır. Çarpıtmanın her iki türünün, okur tarafından metnin çarpıtılması ve metin tarafından okurun çarpıtılmasının maskesini çıkarmak, bireysel bir okurun katıldığı bütün okurlar topluluğunun ilgisi olmalıdır. Örneğin Hitler'in Alman okuluğu ya da Stalin'in Sovyet yorumcular topluluğu gibi, yorumsal topluluklar, ara sıra elbette çarpıtılmış çıkabilir, fakat entelektüel yeterliğinin ve genel icrasının totaliteryen bir rejim tarafından manipüle edilmediği bir yorumcular topluluğu, normal olarak en azından uygun bir eleştirel ya da öz-eleştirel okuma için daha geniş genel bir bağlam sağlayacaktır.

4. SONUÇ:

FELSEFİ VE TEOLOJİK HERMENÖTİK

Bu bölümde ve bu eserin bundan önceki iki bölümünde, neredeyse özel bir biçimde felsefi hermenötik, genel lengüistik ve metin-yorumun kültürel durumları hakkındaki meseleleri ele aldık. Şimdi bu eserin teolojik odağına yani teolojik hermenötiğe dönme zamanıdır. III. bölümün başlangıcında

61 David Tracy bu terimi üretti ve onu son zamanlarda *Plurality and Ambiguity*'de yeniden savundu, 44. 'Yorum asla kesin değildir, fakat en iyi ihtimaliyle, göreceli olarak yeterlidir.'

teolojik hermenötiğin herşeyden önce özel bir hermenötik olduğu ve aynı şekilde genel hermenötiğin kurallarına ve yöntemlerine bağlı olduğunu kabul etme noktasında Schleiermacher tarafından kılavuzlandı. Schleiermacher, böyle genel bir hermenötiği, "felsefi" olarak kimliklendirdi:

Konuşma sanatı ve anlama sanatı, birbirleriyle ilişki içinde durduğundan, konuşma, sadece düşünmenin dış yönü olduğundan, hermenötik, düşünme sanatının parçasıdır ve bu yüzden felsefidir.⁶²

Teolojik hermenötiğin felsefi hermenötik ilkeleri üzerine düşünmesi gerektiği ve onlara saygı duyması gerektiğini vurgulayarak, teolojik hermenötiği, eklesiastik bir vesayetten özgürleştirdi ve hermenötik düşüncenin yeni bir alanını açtı. Sonuç olarak, bütün beşeri bilimlerin, ve gerçekte yazılı metinleri yorumlamaya yönelik bütün beşeri çabaların hermenötiğin disiplinlerarası tartışmasına girmesi istendi. Yine de bu tartışma, felsefi temeller üzerinde gerçekleşmeliydi.

Bu çabaların gelişimini izah etmeye çalıştık ve özelde hermenötik ilkelerin tartışmasına ilişkin ortaya çıkan felsefi ve lengüistik katkıları aydınlattık. Şüphe ve yapısöküm üstatları tarafından hermenötik etkinliğe getirilen radikal meydan okumayı tartıştık. Sadece metin-yorumdaki varoluşsal ve açıklayıcı hareketlere değil, fakat ayrıca hiçbir eleştirel beşeri düşüncenin kendisinden muaf olamayacağı etik düşünüm zorunluluğuna adaletli davranmaya çalışan kendi yöntemsel önerimizle bu bildiriye tamamladık. Göreceli bir yeterli metin-yorumun, beşeri özgürlüğü zulmedici durumlardan besleyebildiği ve beşeri öz-anlamayı daha iyisi için dönüştürebildiğini kabul ettik. Ayrıca böyle yorum edimlerinin, hem metne hem de bizzat okurlar topluluğuna yeterliği açısından daha geniş bir yorumcular topluluğuyla genel bir mütalaaya açık olmalıdır.

62 Mueller-Vollmer, *a.g.e.*, 74 (F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. Kimmerle, 76).

Bu eserin geri kalan iki bölümünde, ilk olarak teolojik hermenötikteki daha yeni gelişmeleri ve 20. yüzyıldaki teolojik ve felsefi hermenötik arasındaki ilişkiyi ve son olarak bu dünyada Hristiyan inancı kimliği üzerine düşünüm açısından felsefi olarak temellendirmeye ve eleştirel bir teolojik hermenötiğin önemini izah etmeye çalışacağız.

**TEOLOJİK
HERMENÖTİĞİN
GELİŞİMİ (II):
BARTH, BULTMANN
ve
YENİ-HERMENÖTİK**

GİRİŞ

20. yüzyılda, teolojik hermenötiğe dikkat yeni bir ağırlık kazandı. Bu nedenler, hem ilahiyatçılar hem de çağdaş felsefeciler arasındaki yoğun tartışmada ve bizzat biblikâl yorum pratiğindeki yeni bir hareket noktasında bulunabilir. Elbette bu nedenler, 20. yüzyıldaki yeni yorumsal yöntemler hakkındaki araştırma, teolojik düşünümü, zorunlulukla yeniden metin-yorum ilkeleri üzerindeki felsefi düşünümüne doğru yöneltti. Fakat felsefi düşünümün, teolojik düşünce üzerinde yarattığı etkiyi anlamak üzere, özellikle Martin Heidegger'in felsefi görüşlerinin Bultmann, Ebeling ve Fuchs gibi protestan ilahiyatçılar üzerinde yarattığı muazzam etkiyi hesaba katmalıyız.

Birinci Dünya Savaşı felaketi, 19. yüzyıl liberal teoloji geleneğini reddettikten sonra, Heidegger'in fenomenolojik-varoluşçu yaklaşımı, yeni bir düşünüm yöntemi vaadi olarak ilahiyatçılar tarafından buyur edildi. 19. yüzyılda doğmuş olan biblikâl yorum ve ilahiyata salt tarihsel yaklaşım, radikal siyasi ve bilimsel meydan okumalarla karışmış bir dünyada Hristiyan bir hayat biçimi için somut öneriler getiremeyeceğini kanıtladı. Bu noktada, Heidegger'in felsefesi, metinlere ve dini gelişmelere yönelik bir tarihsel dikkatin sınırlarını aşan antropolojik temeller üzerine yeni bir odaklanmayı geliştirdi. (III.3.b). Biblikâl mesaj ve bu dünyada yeniden yo-

rumlanan beşeri Dasein arasındaki yeni yaratıcı bir sentez, mümkün gibi göründü ve çoğu çağdaş Hristiyan'ın varoluşsal sorununa arzu edilen çözümü sağlayabildi.

Fakat bütün ilahiyatçılar, ilahiyattaki yeni yöntemsel hareketin bu türü için aynı heyecanı paylaşmadı. Takipçisi olan ilahiyatçılarla birlikte Protestan liberalizmi hakkında olumsuz bir görüşü kabul eden İsviçreli ve Alman ilahiyatçı Karl Barth, yine de Heidegger'in felsefi hermenötiği hakkında meslektaşlarının teolojik alımlamasını reddetti. Barth'a göre, felsefe ve ilahiyat arasındaki yakın bir işbirliği, ilahiyata yönelik haşın bir tehlikeyi temsil etti. Bu yüzden bu yüzyılda teolojik ve felsefi hermenötik arasındaki ilişki hakkındaki eleştirel mütalamız, bu gerçek ilişkiye, modernitede ilk defa Schleiermacher'in büyük bir inançla ilerletmeye çalıştığı en radikal meydan okumanın bir tartışmasıyla başlamalıdır. (Yukarıda III.1)

Bu bölümde, hermenötik üzerine Barth-Bultmann münazarası hakkındaki tartışmamızda, hem Barth hem de Bultmann tarafından sunulan ayrıntılı hermenötik önerilere dikkat etmeden önce bir kere daha teolojik hermenötiğin temellerinin ilkesel konularına hitap etmeliyiz. Bu yüzden, genellikle teolojik hermenötik olarak işaret edilen ve ellilerin altmışların protestan ilahiyat düşüncesinin karakteristiği olan bu yüzyıldaki hermenötik tartışmanın yeterli ya da ikinci dalgasının ana ilgilerini takdim edeceğiz. Bu dalgaya, dil hakkında daha geç Heidegger felsefesinin etkisi ve genellikle teolojik düşüncenin hermenötik temelleri hakkında Bultmann'ın görüşlerinin daha olumlu bir alımlamasıyla egemen olundu. Ayrıca devam eden hermenötiksel tartışmada Amerikan düşünürlerinin büyüyen etkisini belgelemektedir.

20. yüzyılda teolojik hermenötikle ilgili bir tartışmaya girişmeden önce, 19. ve erken 20. yüzyılda biblikal yorumun durumu üzerine kısaca odaklanmalıyız. Zira bu, hem Barth'ın hem de Bultmann'ın reddettikleri ve kendisine karşı teolojik hermenötiğe ilişkin yaklaşımlarını geliştirdikleri bu yorumsal praksis ve onun teolojik çatısıdır.

1. TEOLOJİK HERMENÖTİKTE TARİHSELÇİLİĞİ AŞMAK

a. Tarihsel Bilincin Biblikal Yorumu Meydan Okuması

Hem ilahiyatta hem de 19. yüzyılın çoğunu karakterize eden edebiyat bilminde metin-yoruma yaklaşım, genellikle tarihselcilik olarak isimlendirilmektedir. Zaten bu daha yeni terim, uzun bir süredir metin-yoruma egemen olan ve bugün çoğu biblikal yorumcuyu etkilemeye devam eden saf tarihsel yaklaşımın olumsuz bir değerlendirmesini kapsamaktadır.

Biblikal metinlerin tarihsel-eleştirel incelemesi, 18. ve 19. yüzyılın çoğu ilahiyatçısına Yahudi-Hıristiyan geleneğinin antik metinlerini ele almanın yegane kabul edilebilir akademik yoluymuş gibi göründü. Öyleyse Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel-eleştirel incelemesi, rasyonalizm ve Aydınlanma'nın özgürleştirmeci saplantısı tarafından ilahiyata yönelik meydan okumalara bir cevap olarak görülmelidir.¹ Zaten gördüğümüz gibi, yeni bilim ve onun hızlı ilerleyişi, biblikal dünya-görüşünün temellerinin rasyonalist bir eleştirisine sevk etti (II.2.f). Bu meydan okuma, teolojik düşüncenin hem içeriğini hem de yöntemini yeniden tanımlamayı ilahiyatçılara zorunlu kıldı. Bütün temelsiz otorite hakkında aydınlanmacı eleştirinin özgürleştirici tabiatı, kaynakları ve yöntemleri açısından ve dini kurumlardan özgürleşmeleri açısından, araştırmalarının otoritesini kanıtlama konusunda ilahiyatçıları kışkırttı. Semler gibi, bu meydan okumalara cevap vermek isteyen ilahiyatçılar, kendilerini bir taraftan zuhur eden eleştirel bir bilim idealine ve diğer taraftan kendi dini gelenekleri arasında yakalanmış olarak gördüler. Bir ilahiyatçı için, hem içinde eleştirel araştırmanın temellendiği aklın taleplerine hem de temel metinlerinin kutsiyetine ve yorumun kadim

1 Tarihselciliğin yükselişinin daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. John Barton'la birlikte Robert Morgan, *Biblical Interpretation*, The Oxford Bible Series (Oxford: Oxford University Press, 1988), 44-92.

modlarına mutlak bir sadakat isteyen bir geleneğin taleplerine sadık olmak hâlâ mümkün müydü?

Hatta Biblikal metinlere bilimsel olarak yeterli tasvirler olarak daha fazla güvenilemeyeceği ve hatta zaman ve mekanda Tanrı'nın vahyine tanıklık yapan güvenilir tarihsel belgeler olarak statülerinin sarsılmaya başladığı bilindiğinde, bu soru daha belirgin oldu. Bu yüzden, bilimsel araştırma, zaten biblikal metinlerin tabiatının bir ilk yeni değerlendirilmeyi talep ettikten sonra, böyle ikinci bir yeni değerlendirme, İnciller tarafından ortaya konduğu gibi İsa'nın gerçek hayatının izahının bir kronolojisi bile dokunulmaz olarak ele alınmadığında, kaçınılmazmış gibi göründü. Üstelik İnciller'in bazen hadiselerle ilişkin anlatımlarında birbirleriyle çelişkiye düştükleri izleniminin yol açtığı üzücü durum, daha ileri eleştirel incelemeleri gerektirdi ve geleneksel dogmaya ya da tanrısal konuları anlama konusunda genel beşeri yetersizliğe kolay bir göndermeyle küçültülemezdi. Şimdiye kadar, beşeri bilinç, artık böyle göndermeleri kabul etmeyen bir öz-bilinç durumuna ulaştı.² Bu yüzden şu soru, cevaplanmalıydı: Kişi, bir taraftan tarihin ve geleneğin hakikatleri olarak adlandırılan şey ve diğer taraftan aklın hakikatleri arasındaki çelişkileri nasıl ele almalıdır?

Bu soru, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) ile son formülasyonunu aldı. Aklın hakikatleri ve tarihin hakikatleri arasında geniş itici ikilemi nasıl ele alabiliriz? Kesin bir biçimde Lessing, tarihin rastlantılarına zorunlu hakikatlerin nakilleri olarak güvenemeyeceğimizi tartıştı.³ Bu yüzden Lessing'in kendisi, Kitab-ı Mukaddes hakkındaki tarihsel-eleştirel araştırmanın gelişimini beslemesine rağmen, böyle bir araştırmanın teolojik önemi üzerine radikal bir soru işareti

2 Krş. Albert Schweitzer'in bu meseleler hakkındaki tartışması. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2 Cilt, 3. bs., (Gütersloh: Gerd Mohn, 1977), Cilt 1, 45-55.

3 G.E. Lessing, 'Über den Beweis des Geistes und der Kraft' Lessings Werke, Cilt 3, ed. Kurt Wölfel. *Schriften II* (Frankfurt/M.: Insel, 1967), 307-312, burada 309. Ayrıca Lessing'in daha sonraki eseri 'Die Erziehung des Menschengeschlechts'e bkz. *Ibid.*, 544-563.

koydu. Sadece tarihsel araştırma, Hristiyan imanının hakikatini tesis etmek için zorunlu bir ölçüt sağlayamaz. Yine de biblikal metinlerin tarihsel ele alınışı, Hristiyan dininin kadim tabiat-ötesi iddialarının yıkılabileceği en iyi yöntem olduğunu kanıtladı. Fakat biblikal metinlerin bu tarihsel ele alınışı, beşeri imanı Tanrı'ya dayandıramadığından, biblikal yorumdaki daha ileri teolojik hareketler zorunluydu.

Freidrich Schleiermacher, hem Lessing'e hem de Immanuel Kant'a cevap vermeye çalıştı. Ayrıca sonraki, dini inancın metafiziksel bir temeli imkanına ve dinin değerinin, ahlaken sağlam beşeri bir topluluğu organize edebilmesinde bulunması gerektiği düşüncesinin karşısında yer aldı. Şimdi Schleiermacher, dinin temelinin metafizik olmadığını kabul etti ve Kant'a karşı, bunun da ahlak olmadığını ifade etti.⁴ Schleiermacher'e göre, din nihai anlamda, sadece Tanrı'nın doğrudan bir tecrübesine ve dini geleneğin belgeleri tarafından sağlanan ışık aracılığıyla bu tecrübenin yorumuna dayanmaktadır. Bu yüzden, hermenötik düşünümü geliştirmek suretiyle, ikisinin her birinden eleştirel bir mesafeyi geliştirirken, her iki kuruma, bilimsel akla ve Hristiyan imanına sadık olmaya çalışan yeni bir ilahiyat modeli sundu. Gördüğümüz gibi, onun hermenötik modeli, özel bir biblikal metnin kutsallığı ya da ilhamı açısından *a priori* iddiaların radikal bir eleştirisini kapsadı, fakat ayrıca, metin-yorumun herhangi bir radikal aşırı-iyimser reddini kapsadı. Metinlerin yorumu asla tahminden daha fazla bir şey olamayacaktır (III.1.a). Schleiermacher, dini metnin bilimsel incelemesinin ve özel kavrayışının sadece düşman olmadığını, fakat onların birbirlerini varsaydıkları görüşünü savunmaya devam edebildi. Bugünkü perspektifimizden, bu sentezin *ratio* hakkındaki anlayışımız ve *fides* hakkındaki anlayışımız arasındaki bağı iyi bir biçimde besleyebildiği ve biblikal bilimin, aktüel gelişiminin, Schleiermacher'ın yöntemsel önerilerini adapte etmeye hazır-

4 Freidrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, çev. John Oman (San Francisco: Harper Row, 1958, 29 vd.

lanmadığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bunun yerine biblikal bilim ve biblikal iman arasındaki yarık büyüdü.

İronik bir biçimde, bu, daha sonra bile iman ve akıl arasındaki yarığı huzlandıran ikisi arasındaki senteze ulaşmanın diğer çabasıydı: Georg Wilhelm Freidrich Hegel, (1770-1831), tarihsel olarak şüpheli biblikal kaynaklara dayanan din ve bu biçimde eleştirel beşeri akıl arasındaki bu çatışmayı aşmaya çalıştı. O, onlardan belli dini fikirlere dışdeğerbiçmek ve bütün bir kapsayıcı tarihsel tinin daha geniş bir sistemi içine onları sentezlemek suretiyle, kaynakların sınırlarını aşmaya çalıştı. Hegel bu tını, hem gelişim ilkesi hem de onun nihai gayesi olarak resmetti. Bununla birlikte, dini fikirler ve beşeri akıl arasında bu tinsel yeniden bağdaşım ideali cazibesini kaybeder kaybetmez, Hegel'in tarihsel gelişim kavramı yine de, gelecek kuşaklar için etkili olarak kaldı. Fakat şimdi felsefi ve teolojik araştırmanın gayesi, tarihsel sürecin nasıl nihai tamamlanışa ulaştığı hakkındaki spekülasyon değildi, daha çok, belirli zihni ya da fiziksel sonuçlara götüren kökenleri ve gelişimleri izah etmektir. Bu yüzden tarihsel araştırma, beşeri geçmişin daha ayrıntılı bir incelemesine doğru Hegel'in teleolojik tarih kavramından uzaklaştı. Hegel'e göre tarih, biblikal metinlerin felsefi yorumunun özel bir sonucuna işaret eden bir terimdi, fakat Hegel'den sonra, tarih, bütün biblikal yorumun çatısı oldu.⁵

Bilimin yükselişi, teolojik düşünmede bir devrime neden olduğu gibi, şimdi tarihsel bilincin yükselişi de böyle oldu. Her iki çatı, bilimsel ve tarihsel-eleştirel, Hristiyanlığın dogmatik geleneklerini sorguladı ve bu yüzden, ilk defa güçlü eklesiastik muhalefetle karşılaştı. Bilimsel dünya-görüşü, kadim Hristiyan dünya kavramını paramparça etti ve bu yüzden, biblikal metinlerin anlaşılmış olduğu ufka meydan okudu. Şimdi tarihsel-eleştirel bilinç, hadiselerin düzenini ve bazen Kitab-ı Mukaddes'in atıf yaptığı hadiselerin kendilerini

5 Kitab-ı Mukaddes'in teolojik yorumu üzerinde Hegel'in etkisine dair bkz. *Biblical Interpretation*, 63 vd.

sorguladı. Hermenötik olarak konuşmak gerekirse, ilkin yorumcunun ufkuna meydan okundu, ve şimdi ayrıca, bizzat teolojik düşünmenin kaynaklarının güvenirliliği, Hristiyan imanının ve ilahiyatının temelleri sorgulandı. Çoğu Hristiyan halkın, bu saldırılarda imanlarına zarar veren şeytanın işi dışında hiçbir şey görmemesi şaşırtıcı değildir. Fakat, tarihsel-eleştirel araştırmanın neticelerinin teolojik düşünceye nasıl katıldığı sorusu henüz cevaplanmadı. Bu soruyu ortaya koymaya çalışmak yerine, tarihsel-eleştirel metin-açıklaması, esasen uygun teolojik düşünmenin yanında ve hatta dışında geliştirdi. Biblikal yorum ve sistematik teoloji, bir kere daha farklı yollardan gitti. Teolojik hermenötiğin gelişimi ve önemi üzerine bir kitap, son iki yüzyıl boyunca tarihsel-yorumun sahip olduğu istikamete ilişkin ayrıntılı bir tahlilin yeri değildir. Hans-Joachim Kraus, Robert Morgan, John Barton ve diğerleri gibi biblikal yorumun tarihçileri, bu göreve girişti ve biblikal araştırma dalı sürecini anlattı.⁶ Gelenekler tarihi, dinler tarihi, edebi biçimler tarihi, redaksiyon tarihi gibi tarihsel-eleştirel araştırmanın farklı yönelimleri ve vurguları çok iyi bilinmektedir. Bunun yerine mevcut kitaptaki ilgimiz, ilahiyat gibi, tarihsel-eleştirel yöntemin önemi üzerine düşünmek olmalıdır. Teolojik hermenötiğe ve onun sınırlarının ne olduğuna ilişkin bu özel yaklaşımın katkısı neye uzanmaktadır?

b. Teolojik Hermenötiğin Bir Yönü olarak Tarihsel Eleştiri

Modern beşeri düşüncede "tarihe dönüş", elbette geri alınamazdır. Zaman içindeki varoluşumuzun zaruri farkındalığı, beşeri hayata ve onun lengüistik ifadelerine yönelik tarihselci bir çabayı, zorunlu olarak tesis etmez.

6 Barton ve Morgan, *Biblical Interpretation*, aynı yer; Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 3. bs. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982); ve Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik*, aynı yer (ayrıca bkz. ileride 2. Bölüm, not 55).

Biblikal metinlerin saf tarihsel tahlilinin sınırlamaları hakkındaki önemli bir açıklama, meşhur İsa'nın hayatı araştırmalarıdır. 19. yüzyıl boyunca ve erken 20. yüzyıla kadar, çok sayıda ilahiyatçı, İsa'nın hayatını, Kitab-ı Mukaddes hakkındaki tarihsel-eleştirel araştırmaların temeli üzerine inşa etmeyi üstlendi. Fakat Albert Schweitzer'in bu akım hakkındaki bildirisinde sonuçlandırdığı gibi, ne kadar araştırmacı varsa, o kadar İsa'nın hayatı vardır.⁷ Bu yüzden biblikal incelemelerde, tarihselcilik, en azından iki konuda yöntemsel bir başarısızlığı temsil etmektedir. İlkin, tarih ve iman ayırt eden gediği aşamaz, ve ikincileyin, kendini saf ve nesnel araştırma yapılışına dayandırır. Bununla birlikte daha önceki bölümlerimizde vurguladığımız gibi, hiçbir okuma perspektifi, ilgilere azade değildir ve bu yüzden her okuma mümkün ideolojik yönlerine karşı sınanmalıdır.

O halde metin-yoruma saf tarihsel-eleştirel bir yaklaşımın yöntemsel ve teolojik sınırlamaları, aşıkardır. Kökenleri, eleştirel olarak tahlil edildiğinde, bir metin henüz anlaşılmış sayılmaz. Biblikal metinlerin tarihsel-eleştirel yorumu, aynı şekilde, eleştirel bir metin-yorumla özdeş değildir; daha ziyade, o, daha geniş yorumsal çabanın bir yönü olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden Karl Barth ve Rudolf Bultmann kendi yorumsal yöntemlerine doğru daha eleştirel bir çabayı tarihsel-eleştirel araştırmacılardan talep ettiklerinde, her ikisiyle hemfikiriz.⁸

Elbette, biblikal bir metin, herhangi bir ilgi türüyle herkesce incelenmemelidir; ve bu, böyle bir metne saf tarihsel bir perspektifi tatbik etmek mükemmel ölçüde mümkündür. Bununla birlikte, metin-yorumda, bütün mesul okuma sürecini okuma-

7 *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Cilt 1, s. 48.

8 Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, çev. Edwyn C. Hoskins (Oxford: Oxford University Press, 1968), 8: "Eleştirel tarihçi, daha fazla eleştirel olmaya ihtiyaç duyar."- Rudolf Bultmann, "Existentialist Interpretation", ed., Roger Johnson, Rudolf Bultmann. *Interpreting Faith for the Modern Era*, Londra: Collins, 1987) s. 129-57, burada 131: "Tarihsel ve psikolojik yorum, esas olarak, söylenen şeyin anlamı ve talepleri üzerine düşünmeksizin özel bir zamanda falan filan tarihsel şartlar ve psikolojik durumlar altında bunun ya da şunun düşünüldüğünü, söylendiğini ya da yapıldığını tesis eder." (Bundan sonra kısaca: *Interpreting Faith*).

nın sadece ve sadece bir tek yönüyle özdeşleştirmeme konusunda dikkatli olmalıyız. Bu yüzden, tarihsel-eleştirel okuma, bir metni yorumlamanın bütününde okura çokca yardımcı olabilir, fakat bir metin hakkında saf tarihsel-eleştirel bir okuma, asla metne hakkaniyetle davrandığını iddia edemez. Elbette, hem metin hem de okuma, tarihsel fenomenlerdir (hangi fenomen tarihsel değil ki), fakat aynı zamanda onlar, okumanın çeşitli imkanlarını tartıştığımız önceki bölümde gördüğümüz gibi, ayrıca diğer gerçeklik yönleri tarafından koşullanmaktadır. Bu yüzden, metinlere yönelik diğer ideolojik çabaları lehine reddettiğimiz gibi, bu noktada eşit bir güçle tarihselci çabaları reddetmek temeldir. Tarihsel bilinç, metin-yorumda eleştirel bir çabaya doğru yönlendirirken, tarihselcilik bir ideolojidir.

Barth ve Bultmann, biblikal yorumda bu tarihselciliği aşmaya nasıl çabaladı?

2. TEOLOJİK HERMENÖTİK ÜZERİNE BARTH-BULTMANN TARTIŞMASI

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra teolojik düşüncenin yeni bağlamına zaten işaret etmiştik. Milyonlarca insanın acısı, bu karışık dönemdeki anlam arayışı gibi ekmek kavgası – beşeri hayatın böyle zorlayıcı olayları, artık ilahiyatçılarca eski liberal protestanlığın cevaplarıyla çözülemez. Beşeri ahlak ve Hıristiyan imanı arasındaki sentez, yanlış olduğunu gösterdi. Ya Hıristiyan imanı, bu parçalanmış dünyaya yeni bir şey söyleyecek ya da varoluşun militaristik biçimini desteklemiş olan eski siyasi imparatorlukların ve ideolojilerin yazgısını paylaşmak zorunda kalacak.

Üstelik entelektüel bir temrin olarak ilahiyat, bir anlamda savaş ve onun yol açtığı korkular karşısında ona ortak bir mesuliyet veren Alman emperyal siyasetine yakınlığından ötürü, eski teolojik düşünmenin geçersiz olmasından sonra biblikal temelleri üzerine yeni bir düşünüm ihtiyacını duydu. Belli bir biblikal ya da post-biblikal gelişime salt tarihsel bir gönderme,

parçalanmış hayatlarını yeniden düzenleme yolları arayan savaş-sonrası Avrupa'daki mazlum Hristiyanlar için henüz bir anlam sunmadı. Kitab-ı Mukaddes, bu insanlara hiçbir anlam ifşa etmediyse, biblikal metinlere yaklaşmanın farklı bir türü, hem vaiz açısından hem de ilahiyatçı açısından zorunluydu.⁹

Hristiyan varoluşunun bu yeni bağlamı, Hristiyan ilahiyatçıları özelde biblikal yorumun ve genelde metin-yorumun ilkeleri üzerine yeniden düşünmeye kışkırttı. Tartışmamızda, dikkatimizi, yüzyılımızın ilk kısmının iki en etkili ilahiyatçısı, Karl Barth ve Rudolf Bultmann üzerine odaklayacağız. Sempatilerimiz, genellikle daha çok Bultmann'ın hermenötüğünün amaçlarıyla birlikte durduğundan, ilk olarak Karl Barth üzerine odaklanmak suretiyle tartışmamızı düzenleyeceğiz ve bu yüzden kendi yorumsal perspektifimizi dengelemeye çalışacağız.

a. Barth'a Göre Teolojik Hermenötik

Karl Barth teoloji kariyerine papazlar sınıfı içinde başladı. Bir İsviçre köyünde genç rahip, Tanrı Kelamı'nı cemaatine vaaz etmekle karşılaştı. Bu görev, onun dikkatini taze bir biçimde Kutsal metinlere yöneltti ve bu yön, Barth'ın ömür boyu süren teolojik düşünümü için, bağlam olarak kaldı: Biblikal metinler hakkındaki yeni keşfi ve sorunlu dönemlerinde bu metinler hakkındaki yorumları.¹⁰ Bu yeniden keşfin ilk meyveleri arasında "Kutsal Kitap'ın İçindeki Tuhaf Yeni Dünya"¹¹ isimli konuşması ve Aziz Paul'ün Romalılar'a mektubu üzerine yaptığı yorumun iki edisyonu.¹² Ayrıca ana eserinin bütün

9 Krş. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Cilt 1 (Frankfurt/M.: Ullstein, 1986), 46-64.

10 Krş. Eberhard Jüngel, *Barth-Studien. Ökumenische Theologie* 9 (Zürich ve Köln: Benziger ve Gütersloh: Gerd Mohn, 1982), 40.

11 Karl Barth, "The Strange New World within the Bible", *The Word of God, and the Word of Man* içinde, çev. Douglas Horton (Londra: Hodder and Staughton, 1928), 28-50.

12 Karl Barth, *Der Römerbrief*, 1. bs. (Bern: Bäschlin, 1919); gözden geçirilmiş 2. bs. (Münih: Kaiser, 1922) şimdi 12. bs. (Zürich: Theologischer Verlag, 1978). İng. çev.: *The Epistle to the Romans*, (bkz. yukarıda 8. not) kısaca *Romans*.

bölümleri, *Kilise Dogmatiği*, bu aynı niyetle yazıldı.¹³ Tanrı'nın Kelamı'nın ilanında kiliseye hizmet etmek. Profesör Barth her zaman Pastör Barth'ın ilgilerine sadık kaldı; onun akademik ilahiyatı, mesul vaaz görevini konu edinmektedir. Onun teorik çabası, Kilise'nin praksisini tecdit etmeyi amaçladı. Özellikle Augustine ve Reformcular gibi, onun her zaman kabul ettiği Kilise Babaları gibi Barth, kilise açısından teoloji yaptı. Elbette, üniversite öğretmeni, kendi reforme edilmiş geleneğin mirasının ve özellikle Reformcuların güçlü Kitab-ı Mukaddes'e dayalı vurgularının daha büyük bir farkındalığını kazandı. Fakat reforme edilmiş kilisenin arka planının incelemesi, onun teolojik programına yeni niteliksel bir boyut ekmedi. Barth'ın görevi, başlangıçtan beriydi ve ondan sonra "evanjelik teoloji" olarak kaldı.¹⁴

Onun teolojik yazılarında, çeşitli yerlerde daha nazari bir biçimde, biblikal yorumun bu pratik görevini tartıştı. Tahlilimizde esas olarak, onun bir kilise dogmatiği için prolegomena sayılan *Kilise Dogmatiği* I. cildinin her iki kısmındaki, onun hermenötik meseleleri daha ayrıntılı bir biçimde ele aldığı yerde, böyle teorik ifadeler üzerine odaklanacağız.¹⁵ Fakat ayrıca, onun Romalılara Mektup, özellikle çeşitli önyüzlere başvuracağız¹⁶ ve hermenötik meseleler hakkında pek çok tartışmaya yol açan, ömür boyu arkadaşı olan Rudolf Bultmann'la diyaloguna bakacağız.¹⁷

13 Karl Barth, *Church Dogmatics*, 8 Cilt, (İngilizce çeviri), ed. By G.W. Bromiley, T.F. Torrance (Edinburgh: T-T. Clark, 1956-75). Metinde *Church Dogmatics*'e atıflar, CD olarak kısaltıldı. Burada özellikle CD I/1 ile ilgilenmekteyiz: "The Doctrine of Word of God" (Tanrı Kelamı Öğretisi), Bölüm 1, 2. bs., çev. G.W. Bromiley (1975); ve CD I/2: Bölüm 2, çev. G.T. Thompson ve Harold Knight (1956).

14 Karl Barth, *Evangelical Theology: An Introduction*, çev. Grover Foley (Londra: Weidebfeld and Nicholson, 1963), 5.

15 CD I/1 ve I/2.

16 Barth, *Romans*, 1-26.

17 Karl Barth-Rudolf Bultmann, *Briefwechsel 1922-1966*, ed. Hernd Jaspert, Karl Barth Gesamtausgabe V: Briefe, Cilt 1 (Zürich: Theologischer Verlag, 1971). İngilizce çevirisi: Karl Barth-Rudolf Bultmann, *Letters 1922-1966*, ed. Bernd Jaspert, ed. Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T-T. Clark, 1982). Bu çeviri, özgün Almanca edisyonda yapılmış olan bütün edisyonları kapsamamaktadır.

Barth açısından hermenötik meselenin, asli anlamda bilinçli yöntemsel bir ilgiden uygun bir metin-anlama nazariyesini nasıl düzenlemek gerektiği sorusundan doğmadığını takdir etmek bizim için esastır. Daha çok hermenötik sual, onun açısından, ilahiyatın nihai materyal sualini gerektirmektedir, yani: Tanrı kimdir? Ben kimim? Bu yüzden Barth'ın hermenötiği, aktüel ilahiyat başlamadan önce tanıtıcı bir düşünüm değildir. O, uygun ilahiyatın bir parçasıdır ve bu yüzden dogmaların parçasıdır. Bu yüzden Barth, Kilise Dogmatğine, hermenötik-teolojik sualiyle başlar. Tanrı'nın keliması nedir, Tanrı Kelamı'yla ilişki içinde ben kimim? Barth'a göre, hermenötik sual, tarihte Tanrı'nın vahyi hakkında nasıl yeterli bir biçimde konuşulacağı, gerçekten Tanrı'nın konuşması olacak biçimde bugün Tanrı'nın kelimasını nasıl vaaz etmek gerektiği sualıdır (CD I/1: 187 vd.).

Barth'ın özel vahiy hermenötiği, Bultmann'ın hermenötiğe yaklaşımıyla karşılaştırıldığında, daha iyi anlaşılabilir.¹⁸ Marburg Üniversitesi'nde zamanının bir meslektaşından, Heidegger'den etkilenmiş olan Bultmann, bugün biblikal metinlerin konuşmasına izin verildiği ve bu metinlerin bireysel beşeri varoluşla karşılaşmasına izin verildiği beşeri durumun yeterli bir tasvirini araştırdı. Aşağıda daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, Bultmann, biblikal yorum sürecinin biçimsel (lengüistik, felsefi, coğrafik ve tarihsel) ve perspektifsel şartlarını (Vorverständnisse) açıklamaya çalıştı. Böyle özel öntahminler olmaksızın bu metinler hakkındaki bir anlamının varolamayacağını vurguladı. Bu yüzden Heidegger'in tavsiyesini takip ederek, okurun, bu metinleri okuma tarzındaki çeşitli engellerin daha iyi farkında olmak üzere, bu şartları kabul etmesi gerektiği fikrini ileri sürdü.¹⁹ Bununla birlikte,

18 Bultmann'ın hermenötik gelişimi için bkz. Özellikle Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, 4 Cilt (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1933-65; 'New Testament and Mythology' ed., Hans Werner Bartsch, *Kerygma and Myth, A Theological Debate*, Cilt 2 8, Londra: SPCK, 1962), 83-132, burada özellikle, 112 vd.

19 Krş. *Glauben und Verstehen*, 3. Cilt. 3. bs. (1965), 147.

Barth gibi Bultmann şuna inandı: İsa-Mesih'teki Tanrı kelamının okur tarafından nihai özümсенmesi gerçekte okurda Tanrı'nın kendi kazanımıdır. Fakat Bultmann, biblikal kerigmayı (*ilan*) yorumlama süreci içinde Tanrı'yı iş başında gördü.²⁰ Her iki ilahiyatçı, kadim teolojik liberalizmin hakkındaki eleştirileri ve Tanrı'nın ötekiliğinin yeni bir anlayışına yönelik çağrılarda hemfikir olmalarına rağmen, Bultmann, felsefenin aracı rolü, dünya ve tarih hakkında Barth'tan çok daha olumlu bir görüşü savundu.²¹

Barth, biblikal metinlere ilişkin Bultmann'ın hermenötik yaklaşımını reddetti. O, Bultmann'ı, Kitab-ı Mukaddes'i yorumlama yönteminin Tanrı'nın vahyini kavramak için yeterli biçimde kafi olduğu yanılmasına sevk etmiş olan felsefi ve diğer kararların bir kurbanı olarak düşündü. Tanrı asla, yöntemimizin, hermenötüğümüzün ve yorumumuzun nesnesi olamaz.²² Barth'a göre, Tanrı her zaman bizi yorumlayan özne olarak kalmalıdır.²³ Tanrı'nın tarihte konuştuğu gibi, Tanrı tarihi yorumlar. Bu düzene göre, burada gerekli olan beşeri etkinlik, Tanrı'nın kelamı için bir kavrayış değil, fakat Tanrı Kelamı tarafından sunulmasına karşın, ona uyan en iyi yoldur. Öyleyse, vahiy, tarihin bir yüklemi değil, fakat tarih, vahyin bir yüklemidir. (CD I/2: 58).

Romalılara Mektup'un çeşitli önsözlerinde zaten, Barth, biblikal metinlerle olan ilişkimizi eski Almanca bir terim olan *Treue* ile tasvir etti.²⁴ Metne bu sadakat, bütün beşeri kelimelerin genel etkinliğinin, hatta Pavlus'unkilerin eleştirel bir farkındalığını dışlamamaktadır. Burada Barth ve Bultmann,

²⁰ Barth-Bultmann Letters, 89 vd.

²¹ Krş. "Liberal Theology and the Latest Theological Movement", *Interpreting Faith* içinde, 65-79. Romans, 19.

²² Karl Barth, "Rudolf Bultmann: An Attempt to Understand Him", Hans-Werner Bartsch, ed., *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, 2. Cilt (Londra: SPCK, 1962), 83-132, burada özellikle 112 vd.

²³ CD1/1: 295 vd. Bkz. Peter Eicher, *Offenbarung: Prinzip neuzeitlicher Theologie* (Münih: Kösel, 1977), 189 vd.

²⁴ Barth, *Der Römerbrief*, xxi. "Treueverhältnis" İngilizce çeviride anlamını yitirir, krş. Romans, 18.

hemfikir olabilir.²⁵ Fakat Barth'ın ilgisi, kelimelerin, cümlelerin ve kavramların ayrıntılı tarihsel ve yorumsal incelemesiyle sınırlandırılmaz. Daha çok metnin konusunu aydınlatmayı amaçladı. Bu yüzden tarihsel-eleştirel yorumların, bu metnin konusunun gerçekte ne olduğu ve onun bizden istediği şeyi sezebilmek üzere daha eleştirel olması gerektiğini talep etmektedir.²⁶ Barth'a göre, tarihsel-eleştirel yorumlar, hermenötik çabalarında oldukça ılımlıdır.²⁷ Barth, biblikal metinlerin nihai temasını aşağıdaki gibi anladı:

Tanrı cennette, sen yeryüzündesin. Bu Tanrı'nın bu insanla ilişkisi, bu insanın bu Tanrı'yla ilişkisi, benim açımdan Kitab-ı Mukaddes'in temasıdır ve aynı anda felsefenin özetidir.²⁸

Barth'ın hermenötiksel düşünümü, Bultmann'ın hermenötüğünün yönlendirdiği yerde, yani tarihte Tanrı'nın vahyinin kabulüyle başladı. Barth, Kutsal Kitabı, Tanrı'nın özgürce verilmiş olan vahyine tanık olarak anladı. Bu yüzden, o, aslında herhangi bir özel biblikal metni yorumlamadan önce, Kitab-ı Mukaddes'in bütün materyal içeriği hakkında netti. Augustine ve Martin Luther gibi, Barth'ın hermenötüğü, Kitab-ı Mukaddes'in bütün teolojik anlamının bir önkavrayışı tarafından nitelenmektedir: Augustine için "sevgi" olan şey, Luther için "imanla aklanma" olan şey, Barth için "Tanrı'nın ötekiliğidir (henüz kapalılık). Fakat Augustine'den farklı olarak, Barth, Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı'nın kelamının iletişiminin lengüistik şartları üzerine doğrudan bir düşünümle meşgul olmadı ve Bultmann'dan farklı olarak, kendi çağında biblikal yorumun özel antropolojik-felsefi bağlamını düşünmedi.

Bultmann ilk olarak, beşeri anlama sürecini tahlil etmeye çalıştı. Barth'ın hermenötüğünün materyal olduğunu söyledi-

²⁵ *Romans*, 19.

²⁶ Barth, *Der Römerbrief*, xxi. Burada İngilizce çeviri, yeterince sarıh değil. Krş. *Romans*, 8.

²⁷ *Der Römerbrief*, x.

²⁸ A.g.e., xiii (benim çevirim, Almanca orijinale göre italikler); krş. *Romans*, 10.

ğımız anlamda, Bultmann'ınki biçimseldir. Barth, anladığı gibi, Tanrı'nın vahyinin beşeri kavrayışına biçimsel hermenötiksel ilkelerin dayatılmasını reddetti. Bultmann, onun anladığı gibi, anlama sürecine her başlama çabasına özel teolojik dogmaların materyal dayatılmasını reddetti.²⁹ Yukarıda takdim edilen farkı kullanma noktasında Barth, bir makro-hermenötikle, Bultmann, Barth'ın oldukça ılımlı bularak reddettiği bir mikro-hermenötikle başladı.

Barth'a göre, Kitab-ı Mukaddes'in uygun bir okuması, beşeri konuşmayla, *eisegis*le meşgul olmaktan sakınmalıdır. Daha çok yorumcu, kendisi aracılığıyla Tanrı'nın kelimünün kendini ifşa edebildiği Kitab-ı Mukaddes'in beşeri sözlerini dinlemelidir. Kitab-ı Mukaddes'in beşeri sözünde Tanrı'nın vahyi, sadece söylemek ve işitilmek istemez fakat kendini söylettirir ve işittirir (CD I/1: 471). Tanrı'nın vahyinin bu metinlerin aracı ve asla doğrudan olmayan tanıklığı yoluyla kendini işittirebildiğini ve işittirdiğini nasıl bildi?

Tanrısal vahyin özgün ve meşru tanıklığı olarak Kitab-ı Mukaddes, bizzat Tanrı Kelamı olduğu Kilise'ye ve Kilise'yle inanırız. (CD I/ 2: 502)

Bu iman, yorumumuzdan ve teolojik düşünümümüzden önce gelir. Bu yüzden Barth, ilahiyatın her zaman Kitab-ı Mukaddes'in "altında" olduğunu söyleyebilir.

Kitab-ı Mukaddes bizim için Tanrı'nın Kelamı, Tanrı'nın vahyi olduğunda, Barth'a göre, bu yüzden o bizzat Tanrı'nın özgürülüğünün mucizevi bir hadisesidir. O sadece imanda kabul edilebilir (CD I/2: 506). İman için gerekli olan bu imanın ve kelamın dışında hiçbir basit zemin yoktur. Barth, mektubu ve mektup ruhunu yanlışlıkla özdeşleştiren bu biblisizmi kınadı (CD I/2: 506-512). Kitab-ı Mukaddes yanılmazdır, o, beşeri bir kitap, fakat Tanrı'nın aşkın kelimasına tanıklık yapan bir kitaptır. Tanrı Kelamı'nın mevcud-

29 Krş. Bultmann, "New Testament and Mythology", 3 vd. ve Bultmann'ın Barth'a cevabı, *Letters*, 1922-1966, 87 vd.

yeti, kitabın gerçekliğini dönüştürür, fakat bu dönüşüm, bunun, vahyin gerçekten vuku bulduğu kitabın gücüyle olduğu anlamına gelmez. Kitab-ı Mukaddes'in otoritesi, bu vahyin gerçekleşebildiği olgusunda temellenir, fakat vahiy hadisesi, Tanrı'nın özgür fiilidir, Kitab-ı Mukaddes'in değil. Barth, bu görüşü Kutsal Ruh öğretisiyle destekledi: Kitab-ı Mukaddes'in tanıklığı, bu yüzden Kutsal Ruh'un tanıklığıdır." (CD I/2: 538).

Vahiy hadisesine tek uygun cevap, itaattir ve Tanrı Kelamı'nın altındaki cemaat olarak kilise, bu yüzden bir itaat kilisesi olmalıdır (CD I/2: 583 vd.).

Barth, Kitab-ı Mukaddesin yazılı tabiatının altını çizmektedir. Bundan dolayı, Kitab-ı Mukaddes, bütün ehlileştirme ve çarpıtma çabalarına karşı koymayı sürdürebilir, kilisenin reformasyonu için Kitab-ı Mukaddes'in açıklığı ve potansiyele korunmaktadır. (CD I/2:583 vd.).

Tanrı Kelamı altındaki özgürlük, bütün Hristiyanlar'ın özgürlüğüdür. Bütün Hristiyanlar, biblikal metinlerin izahına katılmaya çağrılmaktadırlar. Fakat bütün Hristiyanlar, Kitab-ı Mukaddes'in her uygun izahı için temel kuralı kabul etmelidir: "Kutsal Kitap'ta bize sağlanan vahyin tanıklığına bütün beşeri kavramları (vorstellungen), fikirleri ve kanaatleri özgürce boyun eğdirme eylemi (CD I/2: 715). Bu yüzden Barth'a göre, biblikal yorumun temel modu, hakimiyeti altına koymadır (subordination). Hakimiyeti altına koymanın imha ya da yıkım anlamına gelmediğini söylediğinde, bu kaideyi daha ileri taşıyor. Daha çok o, itaat edilenin mevcut olduğunu ve aynı şekilde mevcut olarak kaldığını varsayar. Bununla birlikte, itaat, *Hintanstellung*, havarilik, üstün olanın hakimiyeti altına koymanın esnekliği anlamına gelmektedir."³⁰

Hakimiyeti altına koyma ve itaat, bütün duygularımızın, aksiyomlarımızın, sistemlerimizin, felsefelerimizin, vb. tam

30 *Kirchliche Dogmatik*, I/2, 7. bs. (Zürich: Theologischer Verlag, 1983), 805 benim çevirim.

karşısında Kitab-ı Mukaddes'in mutlak önceliğini vurgulamak üzere Barth'ın kullandığı anahtar terimlerdir. Hiçbir yorum yöntemi, hiçbir hermenötik, asla Tanrı'nın vahyini ifşa edemeyecektir. Bu yüzden Kitab-ı Mukaddes'in okuruna kalan tek cevap, itaat ve Kitab-ı Mukaddes'e kendi benliğini yorumlattırma ve Kutsal Ruh'un metin aracılığıyla okur hakkındaki yargı sözünü söyletirme istekliliğidir. Kitab-ı Mukaddes bağlamında biblikal yorumun bu ilkesi için Barth, makul bir neden bulur. "Kitab-ı Mukaddes'in muhtevası, tanıklığının nesnesi, günahkar olarak insanı incelikle ele alan Tanrı'nın ismi olarak Mesih-İsa'dır." (CD I/2: 720). Barth'a göre, bu bağlamın kabulü, kendi düşüncemizin bütün özerk etkinliklerini dışlamaktadır.

Kitab-ı Mukaddes'in tanıklığı ve kendi düşünce dünyamızın özerkliği, imkansız bir hermenötik programdır. (CD I/2: 721)

Biblikal yorumun bu prensibi ayrıca şimdi Barth'ın biblikal metinlerin ayrıntılı izahı için tavsiye ettiği üç pratik adımı belirledi. 1) *Gözlem*, yapının edebi ve tarihsel sunumunu ve metnin manasını amaçlamaktadır (CD I/2: 722vd.). 2) *Düşünüm*, metinle beraber düşünmeyi ve metne değer biçmeyi amaçlamaktadır (CD I/2: 722vd.). Barth burada hiçbir okurun belirli hermenötik anahtarlar olmaksızın metinle birlikte düşünemeyeceği görüşüyle hemfikirdir. Barth için buradaki kritik nokta, metne belirli düşünme modlarıyla (*Denkweisen*) ve hatta felsefelerle yaklaştığımız değil, fakat bu felsefelerin sadece tecrübi bir tabiata sahip olduğu ve onların okumamızı belirlememesi gerektiğidir.

Düşünce modum ve Kitab-ı Mukaddes'in düşünce modu arasındaki farkın, tarafımdan kullanılan araçların temel uygunsuzluğunun zihnimde doğması gerekecektir. İnayetin, çabamın ve bundan dolayı düşünce modumun bu son için faydalı olabilip olamayacağını telmih ettiğini hatırlamam gerekecektir (CD I/2: 731).

3) *Tahsis* (CD I/2: 736vd.). Biblikal yorumun bu üçüncü adımı, *usus scriptuarenin*, klasik kavramına ve Kitab-ı Mukaddes'in farklı kullanımlarına tekabül etmektedir (yukarda II.2.d). Bu tatbikatla yani kişinin kendi mesuliyetine yönelik biblikal tanıklığı varsaymakla ilgilidir. Yine de tatbikat, Kitab-ı Mukaddes'i kendi amaçlarımız için kullandığımız anlamına gelmez, fakat Tanrı'nın amaçları için kendimizin Kitab-ı Mukaddes tarafından yönetilmemize izin verdiğimiz anlamına gelir. Total iman, Tanrı kelamına yegane yeterli cevaptır.

Barth'ın hermenötik düşüncesinin bu sunumundan sonra, biblikal yoruma bu yaklaşımın meselelerini ve imalarını tartışmamız ve teolojik ve felsefi hermenötiğin gelişimi bağlamında Barth'ın önerilerini tespit etmemiz gerekecektir. Yeniden göreceğimiz gibi, Barth ve Bultmann arasındaki karşılaşma ve iki ilahiyatçı arasındaki tartışmanın daha ileri referansları, sadece yüzyılımız içindeki hermenötiğin gelişimi hakkında değil, fakat ayrıca ya Barth'ın ya da Bultmann'ın sağlamış olduğu daha yeterli bir teolojik hermenötiğin ihtiyaçları hakkındaki daha berrak bir resim elde etmemize yardımcı olacaktır. Bu yüzden ilk önce, Barth'ın hermenötiğinin ne kadar eleştirel olduğunu sormamız gerekecek ve daha sonra eleştirel teolojik bir hermenötik için Bultmann'ın kendi önerisi üzerine odaklanmamız gerekecektir.

b. Barth'ın Hermenötiği Ne Kadar Eleştirel?

Karl Barth'ın hermenötiği, ihtiraslı bir hermenötiktir. Barth, tutkulu bir biçimde, bu tarihçilerin eleştirel olmayan iddiaları ve bir metni tarihsel bir doküman olarak tahlil ettiklerinde, bir metni anlamış rolüne bürünen yorumlara karşı biblikal metinleri korumakla ilgilenmektedir. Barth daha iyi bir eleştirciliği talep etti. Ona göre, hakiki eleştircilik, metnin manasını ciddiyetle ve biblikal metinlerin durumunda metnin okurun tenkidi olduğunu ciddiyetle ele almak olduğu anlamına gelir. Biblikal metin, ciddi ve dikkatli bir okurda bir krize sebep olur.

Eberhard Jüngel, Pavlus'un Romalılara Mektubunu okuması yoluyla hermenötiği için nasıl materyal bir ölçütü elde ettiğini gösterdi. Bu metne ilişkin Barth'ın özel yorumsal tecrübesi, onu, bütün biblikel metinlere tatbik ettiği "Tanrı, Tanrı'dır" aksiyomunu kabul etmeye götürdü. Jüngel, bu aksiyomun gerçekte doğal teolojinin bir görüşü olduğunu bize hatırlatmaktadır. Doğal teoloji denen gelenektekenden farklı olarak, Barth'ın "Tanrı, Tanrı'dır" totolojisi, "elbette bir tanrılığın, tanrısal bir özün varoluşunu sağlamlaştırmak üzere değil, fakat tanrısal öz, Tanrı'nın tanrılığı ve tanrısal olmayan bütün özler arasındaki radikal farklılığı vurgulamak üzere hareket eder."³¹

Tanrı'nın tanrılığı hakkındaki bu aksiyom, Barth'ın kendisi sayesinde sadece biblikel ve dini metinleri değil, her metni okumak için bizi uyardığı aksiyomdur. Bu nedenle bizim gerçekten özel teolojik bir bilime (*Wissenschaft*) ihtiyaç duymadığımızı açıklama ve anlamayla ilgilenen bütün bilimlerin sonuç olarak ilahiyatın işini yaptığını söyleyebilir. Başka bir tabirle, biblikel hermenötiğin, genel hermenötikten farklı olması gerekmez. Sadece genel hermenötik, bu temel aksiyomla uyumadığından, her dürüst anlayışın konusunun hatırlatılması için biblikel hermenötiğe ihtiyaç duyarız. (CD I/2: 725-7).

Onun *Kilise Dogmatigi* adlı eseri, Tanrı'nın, sonunda beşeri varlıklar olan bizler için ebedi sevgisini bize göstermek üzere kendini Mesih-İsa'da ifşa ettiğiyle ilgili aksiyomatik görüş tarafından yönlendirilirken, bu "Tanrı, Tanrıdır aksiyomu, Barth'ın Romalıları okumasınca yönetilir. Bu son görüş, artık doğal teolojiden değil, fakat Yeni Ahit metinleriyle ilgili Barth'ın özel hermenötik tecrübesinden doğar. Öyleyse, onun daha önceki eseri, Romalılar hakkındaki esas okuma perspektifi, az ya da çok savunmacıyken, *Kilise Dogmatigi* adlı eserini yönlendiren perspektif, onun özel okuma tecrübelemesine dayanmaktadır. Bununla birlikte burada da eleştirel ilgimizi kışkırtan aksiyom, yani, biblikel metnin kendisini yo-

31 Eberhard Jüngel, *Barth-Studien*, 94 (benim çevirim).

rumladığı aksiyom iş başındadır. Reformcuların hermenötiği hakkındaki açıklamamızda zaten bu aksiyomla karşılaşmış-tık (II.2.e). Bununla birlikte, orada, bu, beşeri aklın tamamı-nun reddedilmesini gerektirmedi; daha çok biblikal yorumun eklesiastik dayatmalarına ve çarpıtmalarına karşı bir ölçüt olarak kullanıldı. Bununla birlikte Barth, Schleiermacher'den beri ilahiyatçılar tarafından ve daha yakınlarda Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling ve diğerleri tarafından üstlenildiği gibi, bu aksiyomu şimdi sadece liberal teolojiye karşı değil, fakat ayrıca biblikal yorumun yöntemleri ve şartı üzerindeki felsefi düşünüme karşı tatbik etti.

Barth ve onun hermenötik rakiplerinin, biblikal metinlerin konusunun, modern okurlar olan bizlere kendini bildirtmesine izin verilmesi gerektiği görüşüyle tamamen hemfikirdirler. Bununla birlikte Barth, bütün hakiki biblikal yorumun mümkün yegane sonucunu, Logos'taki (Kelam) Tanrı'nın vahyine muti tanıklığı bilmeyi iddia ettiği için, diğer hermenötlerden ayrılır. İnanan okurun, biblikal metinle hermenötik tecrübesi hakkında Barth'ın materyal belirleniminin tam karşısında, Bultmann, bugün bu metinlerin bize söylemesi gerektiği şeyi anlamak üzere biblikal yoruma angaje olmamız gerektiğini önerdi. Her iki ilahiyatçı, *eisegesis* (metni okuma) karşı metinleri korumak istedi; Barth, bütün ideolojik yanlış okumaların maskesini yırtma çabasıyla, Bultmann ise, yorumcunun öz-bilinci ve metne öz-eleştirel açıklık konusundaki çağrısıyla. Her iki hermenöt, okumanın beşeri şartının farkındaydı. Her ikisi, Tanrı ve bizim aramızdaki bir ilişki noktası zorunluluğu üzerine düşündü. Fakat, onlar, hareket noktaları açısından, keskin bir biçimde ayrıldılar. Barth, metin tarafından kendisine tanıklık yapılan Tanrı'nın pozitif vahyi olgusuyla başlarken, Bultmann'a göre, Tanrı ve bizim aramızdaki ilişki-noktası, hermenötik sürecin kendisidir. Barth, *extra nosla*, Bultman, *intra nosla* başlar.

Fakat metinler, okunduklarında, bir şeye tanıklık yapmaya başlayabilirler. Bizzat metin-yorum sürecine katılsak da katılmasak da, Barth'ın kendi yorumsal tecrübesini nasıl de-

netleyebildiğimizi sormalıyız. Böyle bir katılım, yeni okuma edimleri hakkındaki dogmatik ön-belirlenimin herhangi bir türüne karşı olduğu kadar, mümkün ideolojik çarpıtmalara karşı korunmalıdır. Biblikal metinlerin anlam ya da manasına hiçbir kestirme yol imkanı yokmuş gibi görünüyor. Metinlerin, anlaşılmak üzere yorumlanması gerekir. Bu yüzden, kendi hermenötik tecrübesini Barth'ın evrenselleştirmesinin meşru olup olmadığını anlamak için, metinlerin kendileri aracılığıyla uzun bir yol gitmeliyiz. Eleştirel bir mikro-hermenötik olmaksızın, hiçbir eleştirel makro-hermenötik yoktur. Böyle bir sürekli sınama olmaksızın, biblikal yorum için Barth'ın ölçütü, Mesih-İsa'da Tanrı'nın öz-vahyi, Bonhoeffer'in önerdiği gibi, gerçekten sadece pozitivizm olarak kalır.³²

Hermenötiğinde ayrıca formal lengüistik mütalaalarla ilgilenmedi. Schleiermacher'den farklı olarak, beşeri iletişimin boyutlarını tartışmadı, ne de o, metinleri yanlış okuma ve yanlış anlama meselelerini ele aldı, zira, dilin nasıl işlediği hakkındaki bir düşünümle ilgilenmedi. Bunun yerine, onun, Barth'ın iyi yorum başlamadan önce kabul edilmesi gerektiğini vurguladığı teolojik aksiyomlardan yoksundu.³³ Schleiermacher hakkındaki Barth'ın konuşması, Schleiermacher'in metin-yorumun dipolar tabiatı (metnin gramatik ve psikolojik yorumu) hakkındaki nazariyesini ele almakla başlamaz.³⁴ Eberhard Jüngel'in doğru bir biçimde ifade ettiği gibi, Barth'ın hermenötiği, bir vahiy hermenötiğidir, bir anlam hermenötiği değildir.³⁵ Fakat dilimizin aracılığına ve çoğu kez belirsiz işaret etme sürecine başvurmaksızın Tanrı'nın logosu hakkında nasıl konuşa-

32 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, ed. Eberhard Bethge, 11. bs. (Gütersloh: Gerd Mohn, 1980), 137. Krş. Peter Eicher, *Offenbarung*, 234-42.

33 Karl Barth, *The Theology of Schleiermacher*, ed., Dietrich Ritschl, çev. Geoffrey W. Breomiley, (Edinburgh: T.-T. Clark, 1982), 178-83.

34 Krş. a.g.e., 183.

35 Eberhard Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, 3. bs. (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1976), 27.

biliriz? Barth'ın kendisi, dilin bu işlevlerini varsaymasına ve kullanmasına rağmen, metinler hakkındaki yorumumuz için onların önemini, karakterini ve imalarını takdir etmeyi ihmal etti. Burada o, çok takdir ettiği Augustine'nin dehasından yoksun kaldı. Semiyotik meseleleri zorlamak yerine, Barth bütünü, vahiy hakkındaki kendi özel hermenötik tecrübesi ışığında kainatın yorumunu amaçladı. Kitab-ı Mukaddes hakkındaki okuması, kendi gözlemleri, düşünceleri ve kavrayışları vasıtasıyla, bize tavsiye ettiği yorumu açısından teolojik ve ontolojik aksiyomlara ulaştı. Fakat eleştirel bir düşünüm olmaksızın, bu aksiyomlar dogmatik olarak kalır ve onlar zaten okumamızın sonucunun çoğunu belirlerler.

Şüphesiz, Barth'ın büyük başarısı, ilgisini biblik al metinlerin teolojik mesajına vermesiydi. Yukarıda takdim edilen dili kullanarak, biblik al metinlerin iletişimsel perspektifini keşfettiğini söyleyebiliriz. Herşeyden önce, biblik al metinler, teolojik metinlerdir, onlar, teolojik bir mesajı iletirler. Fakat Barth, bugün bu mesajı nasıl ifşa edebileceğimizi, bu metinleri nasıl okuyabileceğimizi ve nasıl biblik al okumaların meşru bir çoğulluğunun varolabildiği iddiasıyla nasıl meşgul olmamız gerektiğini kavramamıza yardım etmedi.³⁶ Barth, tıpkı kendi kültürünü kapsayan Hristiyan ilahiyatın çoğunun özel Avrupa merkezli tabiatı gibi, okuma bağlamlarının kültürel şartlandırması hakkındaki genel meseleye atfı yapmadı. Üstelik, dünyada Kutsal Ruh'un etkinliğine ilişkin referansın, biblik al metinleri incelemenin en yeterli yöntemi üzerine eleştirel düşünümümüzü niçin dışlamalıdır?³⁷ Tanrı ve beşeri varlıklar arasındaki farklılık lehine Barth'ın tutkulu reyi, daha sonra kabul ettiğ i gibi³⁸, sadece

36 Krş. W. Sykes, "Barth on the Center of Theology" ed., S.W. Sykes, *Karl Barth: Studies of His Theological Method* (Oxford: Clarendon Press, 1979), 381-401, burada 393 vd.

37 Krş. R.D. Williams, "Barth on the Triune God", ed., Sykes, *Karl Barth: Studies of His Theological Method*. Williams, burada Barth'ın ruh öğretisinin bazı esas meselelerini izah etmektedir.

38 Karl Barth, *The Humanity of God*, çev. John Newton Thomas ve Thomas Wieser (Londra: Collins, 1961).

Tanrı'nın beşeriyetinin önemini kavramayı başaramamakla kalmadı, fakat ayrıca bu farkı kabul ettiğimiz temel hermenötik koşulu da anlayamadı.³⁹

Liberal ve doğal teolojilerde iş başında gördüğü biblikal yorum üzerine bütün felsefi ve diğer mümkün dayatmalar hakkında Barth'ın haklı korkusu, onu, beşeri anlamının şartları üzerine Bultmann'ın aynı derece haklı düşünümünü yanlış anlamaya sevk etti. 1952'de iki ilahiyatçı arasındaki görüşlerin değiş-tokuşu, Barth'ın, metnin haksız bir belirlenimi olarak hermenötik durum üzerine Bultmann'ın düşünümlelerini nasıl reddettiğini büyük bir açıklıkla göstermektedir.⁴⁰ Barth'ın Anselm hakkındaki daha önceki eserinde zaten taslağını çıkardığı gibi, iyi bir ilahiyatın kurulması, ilahiyatçının en güvendiği kredosu olmalıdır.⁴¹ Bundan dolayı, Barth, imanla bu belirlenimin aşağısında ya da dışında başlayan teolojik bir programı reddetmeye mecbur hissetti. Bultmann, Barth'ın ontolojik önkabulünün, radikal bir biçimde kendisinden farklı olduğunu doğru bir biçimde kabul etti. Ve Bultmann'la birlikte biz de Barth'a, niçin metinlere yaklaşımın önkabullerinin açık bir tartışmasının, bu metinler hakkındaki anlayışımızı belirleyen bir şey olarak görünmesi gerektiğini sormalıyız.⁴² Elbette, bütün yorumsal çabalar şartlanmaktadır. Fakat şartlar ve belirlemeler arasında büyük bir fark vardır. Yorumsal şartlar hakkındaki tartışmamız gerçekten açık bir tartışma olduğundan, kişi, böyle bir tartışma yoluyla Kitab-ı Mukaddes'in hakikatinin her zaman daha derin bir kavrayışına doğru bizi götürmeyecektir.

39 Bkz. Barth'ın Theantropologie kavramı ve onun imaları hakkında Eberhard Jüngel'in değerlendirmeleri için bkz. 'Theologische Existenz: Erinnerung an Karl Barth, *Evangelische Kommentare* 19 (1986), 258-60.

40 Karl Barth, "Rudolf Bultmann: An Attempt to Understand Him" (bkz. yukarıda 22. not) ve Bultmann'ın cevabı, *Letters*, 1922-66, 87-104.

41 Karl Barth, *Fides Quarens Intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*. Ed. Eberhard Jüngel ve Ingolf U. Dalferth. Karl Barth Gesamtausgabe II: Akademische Werke (Zürich: Theologischer Verlag, 1981).

42 Aynı sual, Barth'ın öğrencilerinden bazısına sorulmalıdır. Bkz. örneğin, George Eicholz, *Tradition und Interpretation: Studien zum Neuen Testament* (Münih: Kösel, 1965), 109-209: 'Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik'.

Barth'ın düşüncesinde Tanrı ve dünya arasındaki radikal farklılık, 16. yüzyıldan beri, yani, yeterli bir metin-yorum nazariyesi geliştirme ve aynı zamanda yeterli bir dünya-yorum nazariyesi geliştirme ihtiyacından beri, felsefi ve bilimsel devrimlerin bir sonucu olarak kimliklendirdiğimiz teolojik hermenötiğe duyulan çifte ihtiyaca hitap etme noktasında bunu Barth için imkansız kıldı. Her ikisi birbirini etkilemektedir. Sonraki öncekinin çalıştığı bağlamı, sağlamakta, önceki de sonrakinin tesisine katılmaktadır. Çağımızı modern olarak niteleyen bu iki katlı hermenötik göreve katkı sağlamak yeri-ne, Barth, kendini, teolojik hermenötiğin özel bir biçimi savunmakla sınırlandırdı ve modernitede kültürün diğer devam eden yorumlarının meşruluğunu kabul etmeyi reddetti. Protestan ve Katolik Ortodoksileri (yukarıda II.2.f) bize hatırlatan bu öz-sınırlama, Barth'ın teolojisine "yeni-ortodoksi" sıfatını kazandırdı.⁴³

c. Bultmann'a Göre Teolojik Hermenötik

Zaten tartışmamızdaki çeşitli vesilelerle gördüğümüz gibi, Rudolf Bultmann, hermenötiksel odağını biblikal yorumun sadece materyel ve teolojik yönleriyle sınırlandırmamaktadır. Daha çok, Tanrı'nın öz-ifşası ve Tanrı'nın bizim aramızdaki etkinliğine dair beşeri anlayışımız arasındaki irtibat noktasının tabiatı üzerine düşünmenin önemini kavradı. Bu yüzden, beşeri anlamanın şartlarını açıklamaya çalıştı ve böylece felsefi hermenötik üzerine tartışmaya girme ihtiyacını hissetti. Felsefi hermenötik üzerine Bultmann'ın düşünümü, Schleiermacher'in geleneğinde durur. Her iki ilahiyatçı, teolojik hermenötiği geliştirmek üzere, felsefi hermenötikle meşgul oldular. Bultmann'ın ilahiyata yaklaşımı ve Heidegger'in varoluşçu hermenötik hakkındaki daha önceki çalışmaları arasındaki benzerliğe zaten işaret etmiştik. Bultmann'ın hermenötik programı ve Hristiyan varoluşunun sa-

⁴³ Krş. benim girişim "Neo-Ortodoksi" ed., M. Collins, D.A. Lane, *The New Dictionary of Theology*, (Dublin: Gill and Macmillan, 1987), 713.

hiciliğiyle ilgili araştırması, Heidegger'in felsefesine çok şeyler borçludur. Varoluşçu felsefeye yönelik görüşünü Heidegger'den uyarladı ve varoluşçu retorüğini de ondan aldı. Fakat tabir caizse, Bultmann'ın kendi düşüncesi, Heidegger'in felsefesinin ilahiyata basit bir tatbikatından daha başka hiçbir şeydi. Böyle bir indirgemeci görüş, hem metin ve dünya-yorumun diğer yöntemleriyle hem de kendi metinsel kaynaklarının ve gelenekleriyle eleştirel bir diyalogla meşgul olan bir ilahiyat geliştirme noktasında Bultmann'ın mühim çabasının asla hakkını vermez.⁴⁴

Üstelik, "mitolojiden arındırma"nın özel programının sorunsal tabiatından dolayı, yine de, Bultmann'ın hermenötöiksel görüşlerini kınamak yanlış olurdu. Bu bölümde göreceğimiz gibi, Bultmann'ın hermenötüğü, daha ileride düşünülmesi ve geliştirilmesi gereken pek çok mühim görüşü ihtiva etmektedir.

Bultmann, Marburg Üniversitesi'nde bir hoca ve yazar olarak kariyeri boyunca hermenötik konuları yazdı.⁴⁵ Arkadaşı Karl Barth gibi, tarihselci yorumdan memnun olmadı. Hristiyan gelenekteki bazı sahnelerde söyleneni keşfetmek yerine, Bultmann, böyle bir metnin kendi zamanı için ne söylediğini bilmek istedi. Ona göre, kesin sual, "onun üzerimizdeki iddiasını kabul ettiğimiz bir biçimde tarihle, onun bize yeni bir şey söyleme iddiasıyla karşılaşp karşılaşmadığımızdı."⁴⁶ Yine de, tarihselci yorumun nesnelci yanılsamalarını reddetme noktasında birleştikten sonra, Barth ve Bultmann, birlikteliği parçalandı ve biblikal yoruma radikal anlamda, farklı yaklaşımları geliştirdiler. Gördüğümüz gibi, Barth, yorumcunun içinde hareket etmesi gerektiği kapalı teolojik bir

44 Krş. Eugen Biser, "Hermeneutische Integration: Zur Frage der Herkunft von Rudolf Bultmanns hermeneutischer Interpretation", ed.; Bernd Jaspert, *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984), 211-33.

45 Krş. *Glauben und Verstehen*, 4. Cilt. Bkz. yukarda 18. not.

46 Bultmann, "The Problem of a Theological Exegesis of the New Testament" (1925), *Interpreting Faith* içinde, 137.

daire geliştirirken, Bultmann, Kutsal Kitap'ın modern yorumcusunun karmaşık durumunu kabul etti. Özellikle "Hermenötik Sorunu" adlı makalesinde (1950)⁴⁷, modern insanın altında biblikal metinlerle karşılaştığı şartları sistematik olarak aydınlatmaya çalıştı.

Burada, Bultmann, kendisinden önce uzun modern hermenötik sorunu reforme etmeye çalışan fakat çabalarının müteakip ilahiyatçılar tarafından tamamen takdir edilmemiş olduğu hem Schleiermacher hem de Dilthey'e atıfta bulundu. Özellikle, bir metnin biçimsel unsurlarının salt bir analizinin, metnin kastettiği şeyin gerçek bir anlamına götürmediği gerçeğini kavradıkları için iki düşünürü methetti. Fazladan bir hareket, zorunlu, içinde yorumcuların onu kendileriyle ilişkili kılarak konuyu kavradığı öznel bir hareket olarak görüldü. Schleiermacher, yorumun yönünü "ilahi yöntem" olarak isimlendirdi ve Dilthey, beşeri hayatın müşterek tecrübesini herhangi özel bir ifadenin üzerinde anlaşılması gerektiği zemin olarak gördü. Schleiermacher'ın amacı, metnin arkasındaki beşeri zihni anlamaktı, Dilthey'inki, aslında çeşitli biçimleri içinde hayatı anlamaktı. Böyle bir amaç sivrilterek kesinlikle, her iki mütefekkir, kendisi aracılığıyla bir metne yaklaştığı özel bir perspektif ihtiyacını vurguladı. (III.1 ve III.2). Bultmann, Schleiermacher ve Dilthey tarafından kullanılan bu ikisinden başka mümkün birkaç yorumsal perspektifin var olduğunu şimdi vurguladı, her bir yorum edimi, böyle özel bir perspektifin kullanımını ima etmeliydi. Metin hakkında özel bir sual olmaksızın, metnin iletmek istediği şey hakkındaki anlayışımız için hiçbir odağa sahip değiliz. "Bu yüzden, yorum, doğrudan ya da dolaylı olarak, metinlerde ifadeye gelen farklı konularla her zaman bir hayat ilişkisini varsayar."⁴⁸ Başka bir tabirle, özel bir ön-anlama tarafından çalıştırılır, ya da Bultmann'ın başka bir yerde söylediği gibi,

47 Bultmann, "The Problem of Hermeneutics", *Interpreting Faith* içinde, 137-157.

48 A.g.e., 143.

Yorumcu bir *tabula rasa* olmadığı sürece, hiçbir yorum, ön-kabuller olmaksızın olmaz, fakat aksine, metne spesifik suallerle ya da soru yöneltmenin özel bir yoluyla yaklaşır ve bu yüzden metnin kendisiyle ilgilendiği konu hakkında belli bir fikre sahiptir.⁴⁹

"Amaç", "perspektif", "ön-anlama", bu kavramların her-biri, her yorumcunun her zaman zaten hermenötik bir daire içinde hareket ettiği olgusuna işaret etmektedir. Yukarıda hermenötik dairenin iki düzeyini ayırt ettik: ön-anlama ve metnin konusunu anlama dairesi ve parçalar aracılığıyla bütünü anlama dairesi, vice versa (yukarıda I.3). Bultmann'ın hermenötikliği, özelde ilk düzeyi açıklamaya çalıştı. O, psikolojik, estetik, tarihsel gibi, okumasında bir yorumcuyu güdüleyebilen birkaç mümkün ilgi listeye geçirildi, ve o, böylece şu sonucu çıkardı:

Sonuç olarak, yorumun amacı, içinde beşeri varoluşun gerçekleştiği, imkanlarımızı kazandığımız ve geliştirdiğimiz ve bu imkanlar üzerine düşünerek, her birimizin, kendimizi ve birbirimizi anladığımız hayat alanı olarak tarihteki bir ilgi tarafından verilebilir. Neredeyse çoğunun böyle sorgulamaya ödünç verdiği metinler, felsefenin, dinin ve edebiyatın metnidir. Fakat ilkede, (genelde tarih gibi) bütün metinler, ona tabi kılınabilir.⁵⁰

Bultmann'ın burada farzettikği gibi varoluşsal okuma kavramı, sadece (hâlâ çoğu kez iddia edildiği gibi) tarih-karşıtı değil, fakat o, beşeri tarihselliğimizin tabiatına dair görüşten kaynaklanır. Bultmann mütemadiyen şu noktayı vurguladı. "Eğer tarihe sadece kendi meselelerimizle yaklaşırsak, bu durumda, o gerçekten bize konuşmaya başlar." Fakat "tarihsel bilginin aynı zamanda kendimiz hakkındaki bir bilgi olduğunu" ifade etmekten yorulmaz.⁵¹ Böylece, Bultmann, bazı biblikal tarihçilerin nesnelci iddialarını yıkmak istedi, fakat ilahiyatçının tarih-

49 Bultmann, "Is Exegesis Without Presuppositions Possible?" (1957), MV (krş. 3. Bölüm, 1. not), 242-248, burada 242 (orijinal italikler).

50 "The Problem of Hermeneutics", *Interpreting Faith*, 151.

51 "Is Exegesis without Presuppositions Possible", MV, 245 vd.

sel bir görevi olarak değil. Daha çok, ilahiyatçının, tarihsel düşüncenin imalarının tamamen farkında olması gerekliydi.

Bultmann, kendisinden önce Schleiermacher gibi, "biblikal yazıların yorumunun, diğer edebiyata bu uygulamalardan farklı anlama durumlarına bağlı olmadığını"⁵² iddia ederken, Karl Barth, Bultmann'ın varoluşsal bir hermenötik programını, biblikal metinlere ve onların konusuna bir dayatma olarak gördü. Kitab-ı Mukaddes'e, bütün filolojik şiddet ve biçimsel tahlil aletleriyle, fakat konunun eleştirel bir biçimde açıklanmış ön-anlamasıyla da yaklaşılması gerekmektedir. Barth'a karşı Bultmann, beşeri tarihimizde Tanrı'nın öz-ifşasının gerçekleşmesinin bile, bir ön anlama biçimine bağlı olduğunu vurguladı. Böyle bir ön anlama, Tanrı hakkındaki varoluşsal bilgimiz tarafından kısıktıldı.

Bu, varoluşumuz hakkındaki sual olduğundan, mutluluk ya da kurtuluş, ya da dünyanın ve tarihin anlamı hakkındaki sualde mevcut ve yaşayan Tanrı'nın varoluşal bir bilgisi vardır.⁵³

Tanrı'nın bütün beşeri bilgisi, bilgi olarak yorumlandığından, bu yorum süreci üzerine düşünen ilahiyatçının, yorum yaptığı kavramsal çatıyı tartışması önemlidir. Bultmann'ın çatısı, varoluşun varoluşsal anlamasıdır, ve Barth'ı kavramsallığının kaynağının ve anlamının ne olduğunu açıklamaya çağırdı.⁵⁴

Daha sonraki bir makalede, "Ön-tahminler Olmadan Yorum Mümkün mü?" (1957) adlı makalesinde Bultmann, hermenötik programını izleyen beş sonucu formüle etti: 1) Biblikal metnin yorumu, ön yargıdan özgürleştirilmelidir (öncelikle 'önyargı' ve 'ön-tahminleri' karşılaştırmıştı, önyargıyla metne kasıtlı bir dayatmaya işaret etmişti.), 2) yine de, öntahmin olmaksızın asla olmaz, zira "tarihsel yorum olarak o, tarihsel-eleştirel araştırma yöntemini varsayar", 3) müfessir ve

⁵² 'The Problem of Hermeneutics', *Interpreting Faith*, 153.

⁵³ A.g.e., 154.

⁵⁴ A.g.e., 156.

biblikal metin arasındaki bir hayat ilişkisi ve onun varsaydığı bir ön anlamının ortaya çıkışı, 4) Bu ön-anlama kapalı değil, fakat değişime açıktır ve 5) bir metnin anlayışı, asla kesin olarak ele alınamaz, bu yüzden kutsal metinlerin anlamı, kendini her gelecekte yeniden ifşa eder.”⁵⁵

Barth'ın hermenötikliği gibi, Bultmann'ın yorum nazariyesi, biblikal yorum ve sistematik ilahiyat arasındaki yarık kadar Kitab-ı Mukaddes'e tarihselci yaklaşıma meydan okudu.⁵⁶ Fakat Barth'ın güçlü protestosuna rağmen, Bultmann'ın hermenötikliği, ilahiyatı yeniden bir asırdan daha fazla önce başlattığı felsefi hermenötik hareketiyle irtibata soktu. Yine de Schleiermacher ve Dilthey, metnin özgün anlamının imajinatif bir yeniden yapılandırılmasını amaçlarken, Schleiermacher ve Dilthey'in yaklaşımını Heidegger'in varoluşçu hermenötikliğinin ışığında geliştiren Bultmann, hermenötik amacı biblikal metinlerin konusunu yeniden ele geçirmeye doğru yönlendirdi.⁵⁷ Bu yüzden Bultmann'ın hermenötikliğinde Schleiermacher'den Heidegger'e felsefi bir hermenötikğin meyvelerini görebiliriz, Barth'ın hermenötikliğinde ilahiyatın bütün metin yorumcularının hermenötik durumlarıyla tamamen uyuşmasına müsaade etmekten sakınma çabasını görebiliriz.

Bultmann'ın yorum nazariyesi hakkında Barth'ın olumsuz fikrini reddetmemiz, yine de, Bultmann'ın bütün hermenötik düşünümünün meselelerden ve tenakuzlardan özgürleştiğini ima etmektedir. Özellikle onun Yeni Ahit metinlerini mitolojiden arındırma kavramı, haklı olarak pek çok eleştiriye kışkırttı. Teolojik düşüncenin daha ileri gelişimi için teolojik hermenötik üzerine Barth-Bultmann tartışmasının öneminin bütün değerlendirmesine ulaşabileceğiz.

55 'Is Exegesis Without Presuppositions Possible', MV, 246 vd.

56 'The Problem of a Theological Exegesis of the New Testament', *Interpreting Faith*, 137.

57 Krş. Bultmann'ın "The Problem of Hermeneutics", *Hermeneutical Inquiry I*, 110, adlı eserine David E. Klemm'in takdimi.

d. Yeni Ahit'i Mitolojiden Arındırma Yöntemi

Bultmann hem bir heyecan hem de şiddetli bir eleştiri fırtınasına yol açan 1941'deki ilk formülasyonunu (Yeni Ahit ve Mitoloji) takip eden pek çok makale ve kitapta mitolojiden arındırma nazariyesini sundu.⁵⁸ Zaman zaman bu kavram hakkındaki tartışma, entelektüel bir harp biçimi aldı. Burada bu tartışmayı daha detaylı olarak takip edemezken, gerçekte teolojik bir hermenötik üzerine bir tartışmanın olduğunu kavramak bizim için önemlidir. Elbette Bultman'ın hermenötik programının pek çok yönü, bugün demodedir, fakat hermenötik düşünumünün esas ilgileri, teolojik hermenötiğin herhangi bir tartışması için devam eden bir önem olarak görünmektedir. Bu yüzden bu bölümde, Bultmann'ın mitolojiden arındırmasının esas fikirlerini açıklayıp hermenötik önemlerini takdir etmeye çalışacak ve eleştirinin uygun yönlerini sunacağım.

Bultmann'ın mitolojiden arındırma yöntemi, bu bölümün önceki kısmında sunmaya çalıştığımız bütün hermenötik kanaatleri izledi. Orada kendi hermenötiksel şartlarının, kavramsallığının, ön anlamaların ve dünya-görüşünün yeterince farkında olmayan bir yorumsal çabayı gördük. Onun mitolojiden arındırma yöntemi, özel hermenötiksel şartlarını açık kılma çabasını temsil etti, özellikle onun kendisi aracılığıyla Yeni Ahit metinlerine yaklaştığı modern ufuk ya da dünya-görüşüyle ilişki içinde. Tanrı'nın dünyadaki etkinliğinden antik mitolojik bir konuşma biçimi, dünyayı izah etmenin bilimselci biçimimize kolayca dönüştürülemez. O, eleştirel bir tercümeyle ihtiyaç duyar, bu, onun eleştirel bir yoruma ihtiyaç duyduğu anlamına gelir.

58 Bultmann, "Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung", ed. Hans-Werner Bartsch, *Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch*. 3. bs. (Hamburg: Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1954), 15-48 (bkz burada da diğer ilahiyatçılarla birlikte Bultmann'ın önerisinin tartışması). İng. çev. Rudolf Bultmann, *New Testament and Mythology and other Basic Writings*, ed. ve çev. Schubert M. Ogden (Londra: SCM, 1985), 1-43.

Mitolojik kavramların arkasındaki daha derin anlamı yeniden keşfetmeye çalışan Yeni Ahit'in bu yorum yöntemini -kesinlikle tatmin edici bir kelime olmasa da- mitolojiden arındırma olarak isimlendireceğim. Onun amacı, mitolojik ifadeleri gidermek değil, fakat onları yorumlamaktır. O, hermenötik bir yöntemdir.⁵⁹

Bu yüzden Bultmann hiçbir biçimde içinde mitolojik dille karşılaştığımız Yeni Ahit'in bu parçalarını gidermek istemedi, fakat bu mitlerin, teolojik yorumcu açısından özel hermenötik bir çabayı gerektirdiğini vurguladı. Olağan dini muhayyilemiz, bu mitolojik pasajlarla çok iyi ilişkili olabilirken, sistematik teolojik düşünümümüz, her şeyden önce, bu metinleri okuma ediminde radikal anlamda iki farklı dünya görüşünün birbiriyle karşılaştığını kabul eder. Bu karşılaşma, mitlerin, dünyanın antik modelinde nasıl işlediğini anlamak için onu zorunlu kılmaktadır.

Teolojik hermenötiğin gelişimine baktığımızda, Bultmann'ın hem biblikel metinleri hem modern bilimsel dünya görüşünü ciddi bir biçimde ele almaya çalıştığını ve bu yüzden onun 16. yüzyıldan beri zuhur etmiş olan hermenötiksel meydan okumalara yapıcı bir biçimde cevap veren ilk teolojik hermenötler arasında olduğunu takdir etmeliyiz. Bultmann'ın özel hermenötik önerilerinin eleştirisi ve onun mit kavramıyla ilgili anlayışı, ne kadar zorunlu olursa olsun, onun büyük erdemi, modern ilahiyatçıların akıl ve bilim çağında biblikel metinleri yorumlamaya çabalamaları gerektiği hermenötik şartların açık kabulüne uzanır.

Bultman, bilimsel dünya-görüşünün bir diğerinden iyi ve tercih edilebilir olduğunu asla iddia etmedi, fakat ilahiyatının görevinin Hristiyan imanını hem modern dünya görüşümüze hem de böyle bir tercümenin aktüel imkanına tercüme etmeyi müdafaa etti. "Mitolojiden arındırmak, Kutsal Kitap'ın ve Kilise'nin mesajının modası geçmiş olan

⁵⁹ Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), 18 (=Interpreting Faith, 293) (orijinal italikler).

antik bir dünya görüşüne bağlı olduğunu yalanlamaktır.”⁶⁰ Bu yüzden, Hristiyan’ı, kendi entelektüel bütünlüğünü kurban etme, dünya-görüşlerini değiştirme ve II. Yüzyıl Hristiyanı’nın gerçekleştirebileceği bir şekilde düşünme gibi ucube çabalardan kurtardı.⁶¹ Kendisinden önce Augustine ve Schleiermacher gibi, Bultmann, Kitab-ı Mukaddes ve Kitab-ı Mukaddes’in anlamının arasını bütünüyle ayırt etti. Kitab-ı Mukaddes’e değil, bugün onun bize söylemesi gerektiği şeye inanıyoruz. Üstelik, Tanrı’nın ötekiliğinden ve Tanrı’nın kavranamazlığından emin olduğumuz tek yolun, Tanrı hakkındaki bütün beşeri konuşmanın şartlı tabiatını kabul etmekle olduğunu vurguladı. (Barth, bizim gerçekten Tanrı hakkında şartlı-olmayan konuşmaya gerçekten ulaşabileceğimizi öneriyormuş gibi görünürken.) Bu yüzden, hiçbir dünya görüşünün, Tanrı’nın tabiatını yeterli bir biçimde ifade etmeyeceğini anladığımızda, gerçekte Tanrı’nın tanrılığını daha iyi anlama yolunda olacağız. Örneğin Pavlus ve Yuhanna, karar zamanı olarak “şimdi”ye işaret ederek yahudi eskatolojik umutlarını yeniden yorumlarken, hatta bu noktayı daha ayrıntılı bir biçimde vurgulamak üzere, Bultmann, böyle bir mitolojiden arındırma çabasının, zaten bizzat Yeni Ahit metinlerinde görüldüğü olgusunu vurguladı.⁶²

Bu kavramlar ve farklar, biblikal metinlerde mevcut doğa-ötesi dil hakkında Bultmann’ın somut yorumu için matris sağladı. “Tanrı Krallığı”, “Kutsal Ruh’un doğrulanması”, “bakireden doğum” gibi biblikal imgeler, mitolojiktir. Bu onların hiçbir anlam taşımadığı anlamına gelmez, fakat bu ifadelerin, biblikal metinlerin modern bir okuru için izaha ve tercümeğe ihtiyaç duyduğu bir biçimde bu ifadelerin anlam ürettiği anlamına gelir.

60 A.g.e., 36(=Interpreting Faith, 300) .

61 A.g.e., 83 (=Interpreting Faith, 327): “.....ve bizzat imanın, insan düşüncesince üretilen herhangi bir dünya görüşünden özgürleştirilmeyi talep ettiği aşikar olmaktadır.”

62 A.g.e., 33 vd. (=Interpreting Faith, 299 vd.).

Kitab-ı Mukaddes'e özel bir felsefeyi dayattığı için Bultmann'a Karl Barth ve diğer ilahiyatçılar tarafından tekrar tekrar saldırılır. Bu saldırılara cevabında Bultmann, birinin hermenötik çatısını açıklama zaruriyetine bir kere daha işaret etti. Her hermenötik çatı, bir felsefe türü üzerine kurulur. Bu yüzden sual, gerçekten 'doğru' felsefenin ne olduğu ve bugün "hangi felsefenin en yeterli felsefeyi ve beşeri varoluşu anlamak için kavramlar sunduğudur."⁶³ Önceki bölümde gördüğümüz gibi, Heidegger'in varoluşçu felsefesi, dinî anlam hakkındaki varoluşsal sual ve varoluşal praksise duyulan ihtiyaç üzerine açık bir odak sağladığından, Bultmann, onu uyarladı.

Varoluşçu sevgi tahlilinin burada ve şimdi nasıl sevmemiz gerektiğini anlamaya götürebileceğini düşünmek bir yanlış anlama olurdu. Varoluşçu tahlil, sadece severek sevgiyi anlayabileceğimi bana açık kılmaktan başka hiçbir şey yapamaz.⁶⁴

Bultmann'a göre, biblikal metinleri mitolojiden arındırma yöntemi, bireysel inanan üzerinde Tanrı'nın çağrısının varoluşsal bir yoğunlaştırmaya götürmektedir. Yine de bu çağrı, kilise, Tanrı'nın sözünün vaaz edildiği ve alımlandığı cemaat aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu yüzden nihai anlamda Bultmann, Barth gibi, Tanrı'nın Kelamını ilan etme edimine hizmet etmek istedi; fakat Barth'tan farklı olarak, böyle bir ilanın gerçekleştiği şartların uygun bir tahlilini vurguladı.

e. Teolojik Hermenötiğe Bultmann'ın Katkısını Değerlendirmek

Bultmann'ın yorum nazariyesinin bugün bütüncül bir eleştiriye gerektirdiğinden hiç şüphe yoktur. Fakat bu nazariyenin ve onun çeşitli sınırlamalarının modasının geçmiş olması, bu hermenötik'in temsil ettiği önemli ilerlemenin bir takdiri saklamasına izin vermemelidir. Schleiermacher'i izle-

63 A.g.e., 55 (=Interpreting Faith, 311).

64 A.g.e., 57 vd. (=Interpreting Faith, 312).

yerek, Bultmann, bugünün bilimsel zihinli dünyasına biblikâl metinleri eleştirel bir biçimde ilişkilendirebilen bir yorum nazariyesi geliştirme ihtiyacını kabul etti. İkna edici bir biçimde, teolojik hermenötiğin felsefi niteliğini müdafaa etti ve yine de, bu tercihin sadece mümkün ve yegane olduğunu iddia etmeksizin bizzat özel bir felsefe çatısını tercih etti. Bu yüzden, ilahiyat, aslı göreviyle, yani Kitab-ı Mukaddes'in anlamının beşeri dinleyicilerin kendi dünya-görüşüne tercümesiyle meşgul olmayı istediğinden, felsefe ve ilahiyat arasında devam etmesi gereken bir sohbeti açtı.

Paul Ricoeur, yazarın niyeti hermenötiği yerine, bir anlam hermenötiğine doğru Schleiermacher ve Dilthey'in ötesinde hermenötiğini geliştirdiği için Bultmann'ı övdü. Aynı zamanda Bultmann'ı, hermenötik düşünümünde yeteri kadar uzağa gitmediği için eleştirdi. Uzun bir yorum yoluna girişmek yerine, metinlerden varoluşsal anlama kestirme bir yol tutturduğu için Bultmann'ı kınadı.⁶⁵ Ricoeur burada ne demek istemektedir?

Her şeyden önce, Bultmann'ın mitleri nesnelleştirici ifadeler olarak yorumlamaya hazırlandığını fakat onun, Hristiyan vaazının (kerigma) mitsel-olmayan parçalarının yorumlamanın herhangi bir nazariyesini önermediğini fark etti. "Bultmann, artık nesnelleştirici olmayan bir dilin masum olduğuna inanıyormuş gibi görünmektedir. Fakat hangi anlamda o, hâlâ bir dildir? Ve o neye işaret etmektedir?"⁶⁶ Bu yüzden, bir tarafta nesnelleştirici mitsel ifade ve diğer tarafta iman, arasında Bultmann'ın kurduğu karşıtlık, naiftir. Mit yorumlamak, geliştirilir, fakat diğer iman ifadelerini yorumlamak, düşünülmez. Bu yüzden Ricoeur, pek çok biblikâl metnin mitsel tabiatını kabul ederek, Bultmann'ın sakınmak istediği *sacrificium intellectus*un bir biçimde onları varoluşsal olarak yorumladığında, Kitab-ı Mukaddes'in mitsel

65 Paul Ricoeur, "Preface to Bultmann", *Essays on Biblical Interpretation* içinde, ed., Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress, 1980), 49-72.

66 A.g.e., 66.

olmayan bölümlerini artık yorumlama ihtiyacı duymayan bir inanandan talep edildiği konusunda uyarır.⁶⁷ Başka bir tabirle, Bultmann'ın hermenötüğünün yeteri kadar hermenötik olmadığını söyleyebiliriz.

İkinci olarak, Ricoeur, mit ve kerigma arasındaki karşıtlığa bu oldukça dışlayıcı yaklaşımın nesnel anlam ve öznel anlam arasındaki daha önemli bir ayrımı kararttığı konusunda bizi uyarmaktadır. Aydınlatıcı bir karşılaştırma içinde, Ricoeur, yapısalcıların işaretlerle ilgili meselesiyle karşıtlık içinde Bultmann'ın meselesinin anlamla ilgili olduğunu ifade eder. Yapısalcılar, 'dil' yönünü vurgularken, Bultmann, 'konuşma' yönünü vurguladı. Ve bir hadise olarak dil hakkında düşünmeye gerek duyarken, Bultmann, dili bir işaretler sistemi olarak düşünmekten yoksun kalır.

Hiçbir nesnel anlam yoksa, bu durumda metin artık, hiçbir şey söylemez; varoluşsal kavrayış olmaksızın, metnin söylediği şey, artık yaşayan ifade değildir. Bir yorum nazariyesinin görevi, iki kavrayış hareketini bir süreç içinde karşılaştırmaktır.⁶⁸

Öyleyse Bultmann'ın hermenötüğüyle ilgili gerçek mesele, Barth'ın önerdiği gibi, imanın bir nesnelleşmesi ya da başka bir tabirle, imanın beşeri varoluş hakkındaki konuşma içinde bozulmasıdır. Bultmann hiçbirini amaçlamadı. Bunun yerine gerçek anlamda ciddi meselenin, biblikal metnin bütün imalarının yeterli bir biçimde düşünülmesinden önce, kısa sürdüğü ve bir iman kararında oldukça çabuk bir biçimde sona erdiğiidir. Bu durumda, Bultmann'a karşı, varoluşsal kararın sadece yorum sürecinin, bütün meydan okumasını ifşa etmesine izin verdiğinde, eleştirel bir biçimde temellendiğini vurgulamalıyız. Metnin anlamının ifşası, imanı ve teolojik düşünümü kışkırtır. Fakat bu ifşa, önceki bölümlerde gördüğümüz gibi çok daha açıklayıcı emek isteyen güçlü bir süreçtir. Ya metin, kendisine işaret ettiğim bir

67 A.g.e.

68 A.g.e., 69.

şey olarak benimle bir *objectum* olarak karşılaşır ya da temsil ettiği fikre yansıtılır. Bu yüzden eleştiri, genelde bir dil nazariyesini, özelde metinsel önem nazariyesini kapsamaya ihtiyaç duymaktadır.

Bultmann'ın, kendi yorum nazariyesini geliştirmede Heidegger'in felsefesini kullanmış olduğu olgusu, ona karşı kullanılmamalıdır. Gördüğümüz gibi, kendi kavramsallığı hakkında ilahiyatçıyı aydınlatan yeterli felsefi bir sistemi görme-ye hazırlandı. Yine de, daha sonraki Heidegger'in dil felsefesine atıf yapmaması ve bu yüzden bu felsefeyle eleştirel bir diyalog içinde kendi dil nazariyesini sunmaması, şaşkınlık ve teolojik bir şüpheyile kaydedilmelidir.⁶⁹

f. Hermenötik Üzerine Barth-Bultmann Tartışması Hakkındaki Münakaşamızdan Sonuçlar

Bu bölümde Barth-Bultmann tartışmasının ışığında teolojik hermenötiğin durumunu özetlemeye yardımcı olabilir. İlk, bir ilahiyatçının hermenötiğe yaklaşımını değerlendirme ilgisinde, onun hermenötik çatısını açık kılıp kılmadığı, ne ölçüde açık kıldığını sormamız gerektiği aşikar olur. Barth'ın durumunda, metin-yorumun ilkeleri, ve modern yorumcunun ufkunun meydan okuması, eleştirel bir tarzda düşünülmedi. Bultmann'ın durumunda, ufuk tartışıldı, fakat hermenötik üzerine eleştirel düşünüm, eleştirel bir dil nazariyesiyile desteklenmedi.

İkinci olarak, Bultmann, Schleiermacher ve Dilthey'in yorumsal şartlarını ve amaçlarını eleştirel bir biçimde yansıtmak için ihtiyaçları hakkında teolojik yorumcuları aydınlatmak üzere, onların hermenötiksel görüşlerini ve önerilerini eleştirel ve yapıcı bir biçimde geliştirirken, Barth'ın Tanrı Kelamının vahyini çarpıtma korkusu yüzünden, Schleiermac-

⁶⁹ A.g.e., 72: "İlahiyatın, Heidegger'in yolundan gitmesi gerektiğini söyleyemem. Eğer Heidegger'in yolundan giderse, bu durumda onun bu yolun tarafında olduğunu ve bu noktada onu izlemesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu yol, daha uzun. O, sabrın yolu, telaşın ve acelenin değil." (Orijinal italikler).

her tarafından başlatıldığı gibi bütün hermenötiksel çabaları nasıl reddettiğini gördük.

Üçüncü olarak, Bultmann'ın Hristiyan akımın içinde yorumun felsefi yorumları üzerine uzun bir eleştirel düşünüm geleceğiyle teolojik tefekkürü yeniden irtibata soktuğunu, onun özellikle Heidegger'le birlikte hermenötik üzerine klasik ve çağdaş felsefi düşünümle diyalogu yeniden açtığını fark ettik.

Dördüncü olarak, Barth ve Bultmann'ın, bütün biblikal yorumun tarihsel yorumunu ihmal etmemekle birlikte, her ikisinin Kitab-ı Mukaddes'in tarihselci yorumu hakkında eleştirel olduklarını tespit ettik.

Son olarak, Barth ve Bultmann'ın her ikisi, Tanrı'nın sadece anlamın diğer bir terimi olduğunu iddia eden bütün nazarîyeler yüzünden, Tanrı'nın aşkınlığını koruma çabalarında birleştiler. Bultmann'ın durumunda, anlamı araştırma, insanları, Tanrı'dan bahseden metinleri dinlemeye hazırladı. Ricoeur'un eleştirel düzenlemeleri göz önüne alınırsa, biblikal metinler bize yeniden hitap edebilmelidir ve Tanrı hakkında düşünmemiz için meydan okuyabilir. Barth'ın durumunda, biblikal metinlerde Tanrı'nın vahyinin ilanı aracılığıyla kendini işittirebilen Tanrı Kelamı'nı yeniden işitmek üzere, bu metinleri dinler. Bu yüzden, hem Barth hem de Bultmann, prensipte biblikal metinlerin Tanrı'nın vahyinin aracıları olarak işleyebildiğini şiddetli bir biçimde iddia etti. Aynı şekilde, her iki ilim adamı, bu metinlere yeniden iletişimsel bir otorite atfetti ve uygun yorumlarındaki ilgiyi canlı tuttu.

Barth ve Bultmann'dan sonra, bunlardan tamamen etkilenen hermenötiksel ilginin nasıl geliştiği bu bölümün kalan kısmının konusudur.

3. YENİ HERMENÖTİK

a. Barth ve Bultmann'ın Ötesinde

Şimdiye kadar, "Yeni Hermenötik", Barth ve Bultmann'dan sonra zuhur eden hermenötik akıma atıf yapan teknik bir terim oldu. Onun esas felsefi niteliği, daha sonra-

ki Heidegger'in dil felsefesine yönelimiydi, onun esas teolojik niteliği, bu yeni felsefi hareketi ve Tanrı Kelamı'nın kudreti hakkındaki reformasyonel anlayışın keşfinin biricik karışımıydı. Barth-Bultmann tartışması elbette, Alman bağlamı dışında yakından takip edilirken, Yeni Hermenötik artık bu bağlamla sınırlandırılmazdı. Bunun yerine, o, sadece daha uluslararası bir izleyici topluluğunu değil, fakat daha uluslararası bir katılımcılar dairesini de cezbedi. Özelde, James Robinson, John Dillenberger, Robert W. Funk, John B. Cook, ve diğerleri gibi A.B.D.'deki ilahiyatçılar, hermenötik tartışmaya girmeye başladılar. İlahiyattaki hermenötik düşünümün bu yeni coğrafik ufkunun önemi, Amerika'da Yeni Hermenötik üzerine düzenlenen bir kongreydi (1962'de Drew Üniversitesi'nde) ve her ikisi de, Amerikalı ilahiyatçılar olan James M. Robinson ve John B. Cobb tarafından edit edilen Yeni Hermenötik başlığı altında Atlantik Okyanusu'nun her iki tarafından müteakip tebliğlerin yayımıydı.⁷⁰ Bununla birlikte, Yeni Hermenötiğin ana öncüleri, hâlâ Ernst Fuchs (1903-1983) ve Gerhard Ebeling (1912) gibi Alman ilahiyatçılardı. Her ikisi, Marburg Üniversitesi'nde Bultmann'ın eski öğrencileriydi; daha sonra ikisi de, Fuchs Marburg'ta, Ebeling Zürih'te bir hermenötik enstitüsüne başkanlık etti. Birbirleriyle yakın bir işbirliğine girdiler ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra teolojik gelişmedeki pek çok yaratıcı itkidenden mesuldüler. Ebeling'in çalışması, pek çok dile tercüme edilirken ve ona devam eden uluslararası bir beğeni kazandırırken, Fuchs'un zorlu ebedi üslubuna bağlı olarak, o, Almanca konuşan dünyanın dışında daha az bilinen bir isim olarak kaldı.

Teolojik hermenötiğin pek çok yönü üzerindeki yakın işbirliğine ve mutabakatlarına rağmen, hareket noktaları bir öl-

⁷⁰ James M. Robinson ve John B. Cobb, Jr., eds, *The New Hermeneutic*. New Frontiers in Theology II (New York: Harper-Row, 1964). Yeni-Hermenötik bağlamında pek çok İngilizce yayının hermenötikten bahsettiğine dikkat edin. Bu ifadeyi sadece iktibaslarda ya da modern teolojik hermenötikte bu spesifik hareketle olan irtibatları tenvir etmek için kullanacağım.

çüde ayrıldı. Fuchs özellikle özelde daha sonraki Heidegger'den etkilendi ve dil üzerine Heidegger'in daha sonraki vurgusunun ışığında Bultmann'ın hermenötik yöntemini tasahh etmeye çalıştı. Ayrıca Ebeling, Heidegger'den güçlü bir biçimde etkilendi, fakat bir tarafta Heidegger'in dil felsefesi, diğer tarafta Luther'in kelam teolojisi arasında bir sentez yaratmaya çalıştı. Ayrıca Hans-Georg Gadamer'in hermenötiğiyle diyaloga girdi ve böylece bugün Yeni Hermenötiğin en etkili temsilcisi olarak görülmelidir. Hermenötik düşünceye Ebeling'in katkısının bu devam eden ününden dolayı, bu bölümdeki dikkatimizin çoğunu onun eserine vakf etmek sadece uygun gibi göründü. Bununla birlikte, bütününde Fuchs'un katkıları, Alman dilinde ustalaşmamış hermenötik öğrencileri için daha fazla ulaşılamaz olarak kaldığından, burada en azından biraz ayrıntılı olarak onun hermenötik önerisinin bazı yönlerine işaret etmek yararlı olabilir.

b. Daha Sonraki Heidegger ve Teolojik Hermenötik: Ernst Fuchs

Fuchs, çok sayıda makalesi ve en mütebariz bir biçimde *Hermeneutik* (1. baskı 1954) adlı eserinde hermenötiğe yaklaşımını geliştirdi.⁷¹ Heidegger'in önceki varoluş felsefesini ilahiyata tatbik eden Bultmann'dan farklı olarak, Fuchs, ayrıca geç Heidegger'in dille ilgili olan felsefi ilgisinden etkilendi. Bu yüzden Bultmann için kritik soru, insanın kendi varoluşunda nasıl sahiciliği kazanabileceği iken, Fuchs'u yönlendiren soru, insanın nasıl varlığın bozulmayan dilini yeniden dinlemeyi öğrenebileceğiydi.

Daha sonraki yazılarında, Heidegger'in daha çok varlığın dili hakkındaki görüşüyle harekete geçirildiğini burada hatırlıyoruz (yukarda III.3.c). Dil, varlıktan bahseder, bu yüzden onun çağrısını, varlığın çağrısını dinlemelidir ve ona cevap

⁷¹ Ernst Fuchs, *Hermeneutik*. 2. bs. (Bad Cannstadt: Müllerschön, 1958). Ayrıca karşıt yazar, *Marburger Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968).

vermelidir. Heidegger'e göre dil, sadece semiyotik karakterine, onun bir şeye işaret edebildiği olgusuna işaret ederek asla yeterli bir biçimde tanımlanamaz. (Augustine, II.2.c' de gördüğümüz gibi dilin tabiatını bunun gibi tasvir etti.) Bunun yeri-ne, dil, bizzat Varlık hadisesi (*Ereignis*) olarak tasvir edilmelidir. Fakat Heidegger, böyle bir Varlık hadisesinin bütünüyle kavranamayacağını ekledi. Daha çok dil, aynı zamanda Varlığı ifşa eder ve gizler. Daha önceki Heidegger'in özel dilini daha sonraki Heidegger'in programına tatbik ederek, "sahici varoluşun", insanların, dilde varlığın bu çağrısını dinledikleri ve cevap verdikleri her yerde vuku bulduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Heidegger, görevlerini, bizzat Varlığın sesinin en güzel ifadesini bize dinlettirerek, bizi varlığa geri çağırımları olarak anladığı şairlere özellikle dikkat çekti.

*Yeni Hermenötik*⁷² adlı eserde "Barth'tan beri Hermenötik" adlı onun hâlâ çok değerli bildirisinde, James M. Robinson, Heidegger'i takip ederek, Fuchs'un dili artık sadece Bultmann'ın yaptığı gibi beşeri öz-anlama bir nesnelleşmesi olarak değil, fakat şimdi beşeri öz-anlama gerçek yapısal amili olarak anladığını vurguladı.⁷³ Bundan dolayı, hakikati, "Spruch das Seins" (varlığın ifadesi) olarak tanımlayabildi.⁷⁴

Üstelik Fuchs, gerçek dilin içine zorla girdiği olumsuz bir sınırlama olarak çoğu dilin gayri sahihliği hakkındaki Heidegger'in şikayetini takdir etti:

Zira dil olarak ağıt, artık kaybolmuşluğa ait değil, fakat daha çok insana dilin özü olarak onun bir iletişime, bütün beşeri katılımdan önce dilde faal olan kudrete bir yakınlığa ait olduğunu ona hatırlatan artı değer sağlar. Zira insanın dili doğurduğu doğru değil. Daha çok insan, dilden doğar. Bu yüzden insanın gaspedilmiş bir varoluş aracılığıyla dili yaratması, sadece insanın hedefi tutturamayan günlük hayatta yaşamaya alıştığını kanıtlamaktadır.⁷⁵

72 James Robinson, 'Hermeneutics Since Barth', *The New Hermeneutic*, 1-77.

73 A.g.e., 49.

74 Fuchs, *Hermeneutik*, 142

75 *Hermeneutik*, 63. 'Hermeneutics Since Barth'ta Robinson tarafından verilmiş olan çeviriyi takip edeceğim.

Fuchs, İsa'nın sevgi dilinde sahici dili keşfetti ve bu yüzden Yeni Ahit metinlerine tanıklık yapan bir şey olarak kristolojik tecrübeyle sahici dil hakkında Heidegger'in araştırmasının amacını kimliklendirdi. Bu yüzden Fuchs'a göre, hermenötik mesele, Yeni Ahit metinlerinde bizim Tanrı'nın dilini nasıl uygun bir biçimde dinleyebildiğimizdir.

Bu yüzden, zihinsel etkinliğimizin ve anlayışımızın ne ölçüde, bir işitmeye bağlı olduğunu keşfetmeliyiz. Bu hermenötik meseledir. Her gün bizim için yeniden görünmektedir. Bu Yeni Ahit için hareket noktasıdır.⁷⁶

Bununla birlikte, Tanrı Kelamı'nı dinlemek, 20. yüzyıldaki insanlar için kolay değildir. Dil, bilimsel ilgiler tarafından oldukça sınırlanmıştır.

Zorluk, yanlış bir metodoloji değil, fakat bilinçli bir tecrübe yoksunluğudur. Ölümünden sonraki hayatın orada varlığını kavrayamayız. Tanrısalı, bilimsel olarak araştırdığımız olgular dünyasının sınırları içine dahil etmeye mecbur olduğumuzu varsayarız. Elbette bu, başarılı olamaz.⁷⁷

İfadesizlik durumunda, Yeni Ahit bize dilimizi keşfetmemize yardım eder. "Yeni Ahit, hermenötikte bizzat ders kitabıdır. O, iman hermenötüğünü, özetle imanun dilini öğretir, ve bu dili kendimize tatbik etmemiz için bizi teşvik eder, öyle ki Tanrıya aşına olabilelim."⁷⁸

Fuch, sadece olağan dil, bizi Yeni Ahit metinlerinin anlamıyla ilgili olmamıza yardımcı olabildiğinden, olağan dili yeniden keşfetmeyi önerdi. O şu sonucu çıkardı:

Yorumumuzun normu vaazdır. Tanrı, vaaz edildiğinde, metin yorumlanmaktadır. Zira metin tarafından bize hitap edilmesine izin vermeye çabalamalıyız ve onun bizi götürmek istediği yere metinle birlikte gitmeliyiz. Fakat bu, günlük ha-

76 Fuchs, 'The New Testament and the Hermeneutical Problem', *The New Hermeneutics*, 11-145, burada 144. (Ayrıca bkz. Fuchs, *Hermeneutik*, 57.)

77 A.g.e., 139.

78 A.g.e., 141.

yattır. Metnin günlük hayatla olan karşılıklı etkileşiminde, Yeni Ahit'in hakikatini tecrübe etmeliyiz. Dikkate değer şey, şudur ki, bu kitap, günlük hayat ne kadar zor olursa, o kadar parlak ışıldar. Tanrı Tanrı olarak kalmak ister. Muhtemelen bu, kesin olarak çağımızın temel hermenötik ifadesidir.⁷⁹

Bu iktibas, Fuchs'un hem Barth hem de Bultmann'la olan yakın ilişkisini ortaya koymaktadır. Bütün üç ilahiyatçı, modern kişinin, Kutsal metinlerde Tanrı Kelamı'nın ilanını yeniden dinlemesine müsaade edebilen hermenötik bir programı formüle etmeye çalıştı ve her üçü, Tanrı'nın tanrılığına saygıyı iade etmek istedi. Yine de hermenötiğe yaklaşımları, felsefi düşünüm açısından ayrılmaktadır. Barth, biblikal yoruma felsefi bir dayatmayı reddetti. Fuchs en azından nazariyede, genel bir hermenötiğe duyulan ihtiyacı gördü ve bu yüzden Schleiermacher'i takip etti, onun hermenötiğindeki amacının Heidegger tarafında izlendiğini düşündü.⁸⁰ Fuchs sadece Heidegger'in dil kavramından öğrenmek istemedi, fakat Tanrı Kelimesini, ontolojik anlamda hakiki dille özdeşleştirecek kadar ileri gitti. Ayrıca o, Bultmann'la beraber, biblikal metinlerin (ya da , hiçbirinin İbrani kutsal metinlere çok fazla ilgi göstermemesinden dolayı, daha çok Yeni Ahit metinleri) bugün insan varoluşu açısından ve varoluşsal durumdan doğan ifadeler olarak yorumlanması gerektiğini vurguladı. Biblikal metinler sadece dökümanlar değil, fakat varoluşsal önem'in metinleridir.⁸¹ Aynı zamanda bu yorumlama edimi, bugünkü varoluşumuzun hakikatini aydınlatır.⁸² Yine de bu farklılıklardan ayrı olarak, Fuchs'un hermenötik programı, Karl Barth tarafından önerilen bir şey olarak aynı tavsiyede sonuçlandı: Tanrı, Tanrı olarak vaaz edilmek istenir ve metin-yorumumuzun matrisi, dünyamızda tanrının öz-ifşasının ilanıdır. Bu yüzden, uygun bir hermenötiğin,

79 A.g.e., 141 vd.

80 *Hermeneutik*, 101.

81 A.g.e., 10 vd.

82 Ernst Fuchs, *Glaube und Erfahrung: Zum christologischen Problem im Neuen Testament* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965), 131 vd.

bir "*Sprachlehre des Glaubens*" (imanın dil öğretimi) olduğunu söyleyebiliriz.⁸³

Barth'ın hermenötüğünün çeşitli yönleri hakkında Fuchs'un eleştirisine rağmen, Barth'ın ilgilerine onun bütün yakınlığı güçlü olarak kaldı. Fuchs temel olarak bir iman hermenötüğünü, materyal olarak yönlendirilmiş bir hermenötüğü sundu.⁸⁴ Genel hermenötüğe duyulan ihtiyacı zikretmesine rağmen, gördüğümüz gibi, çabucak, şahici bir tartışmanın teolojik tabiatını tartışmaya kadar gitti ve bizi, Yeni Ahit metinlerinin varoluşsal yorumuna götürdü.⁸⁵ Bununla birlikte, sadece belli bir felsefi görüşle teolojik bir kanaat arasında bir özdeşlik iddia ederek, sonraki, henüz eleştirel bir incelemeye tabi olmadı.

Bu eserin önceki iki bölümünde gördüğümüz gibi, eleştirel hermenötik, bizzat metinlerin bütüncül teolojik eleştirisi kadar, dil, onun durumu ve işleyişi üzerinde eleştirel ve öz-eleştirel felsefi düşünümüne ihtiyaç duyar. Heidegger'in ontolojik dil anlayışı hakkında Fuchs'un alımlaması, Heidegger'in düşüncesinde asıl meseleler hakkında eleştirel olmayan bir şey olarak kaldı. Onun bize sahip olduğu yere metinle beraber gitmemiz talebi, eleştirel yorum için henüz tatmin edici bir yorum sunmadı. Fuchs, Yeni Ahit metinleri hakkında modern dini bir okumanın basit olarak gündelik tecrübelerimizde kökleştiği konusunda tamamen haklıydı, fakat o, bu gündelik tecrübeleri nasıl en yeterli bir biçimde anlayabildiğimiz sorusu üzerine ya yeterince ya da bizzat metinlerin hakiki anlamda eleştirel bir yorumu için mümkün uygun hareketler üzerine yeterince düşünmedi.

83 A.g.e., 135: "Die Hermeneutik wird von mir eine 'Sprache des Glaubens' genannt, weil ich gelernt zu haben meine, daß die Evidenz unseres theologischen Denkens aus der Evidenz des Hörens, aus der Evidenz der Stimme der Liebe Christi stammt." Ayrıca krş. Fuchs, *Hermeneutik*, iii.

84 Krş. *Glaube und Erfahrung*, 186.

85 Fuchs, *Hermeneutik* adlı eserinde *Allgemeine Hermeneutik* (Genel Hermenötik) başlığı altında zaten ilahiyat meselelerini ele almaktadır. Bu nedenle, *Hermeneutik* organizasyonundaki farklılığına rağmen, ona göre, Schleiermacher'ın hermenötüğünde var olduğu gibi, genel ve uygulamalı hermenötik arasında hiçbir fark yoktur.

c. Gerhard Ebeling'in Teolojik Hermenötiği

Bu yüzyılda hiçbir diğer ilahiyatçı, Gerhard Ebeling kadar enerjisinin bu kadar çoğunu ilahiyat üzerine düşünüm ve ilahiyattaki hermenötik konuları yaymaya vakfetmedi. Teolojik kariyerinin başlangıcında, doktora tezi, Luther'in hermenötiğini⁸⁶ konu edindi ve o zamandan beri, teolojideki hermenötik konular üzerine düşünmeye, konuşmaya ve yazmaya ara vermedi.⁸⁷ Özellikle onun Protestanlık'ta *Religion in Geschichte und Gegenwart*'da⁸⁸ "Hermeneutik", "Kilise İçin Eleştirel Tarihsel Yöntemin Önemi", "Tanrı Kelamı ve Hermenötik"⁸⁹ ve "Tanrı ve Kelam"⁹⁰ adlı makaleleri aracılığıyla hermenötiğe yaptığı katkılarının çoğu, büyük ölçüde, bu konu hakkındaki teolojik tartışmaya odaklamaya yardım etti.⁹¹ Bu yazılardan ilki, 1950'lere kadar, Hristiyanlık ve felsefede hermenötik tartışmanın sonuçlarını sunarken, diğer makalelerde Ebeling, teolojik hermenötiğe kendi yaklaşımının esas yönlerini geliştirdi.

i. İlahiyatın Hermenötik Tabiatı

Bu eserlerde ve alandaki diğer yayımlarında, Ebeling, 20. yüzyıldaki Protestan ilahiyatı için, tutarlı ve eleştirel bir hermenötiği formüle etmeye çalıştı. Fuchs gibi, o, dil hakkında daha sonraki Heidegger'in anlayışından etkilenmiş oldu; fakat Fuchs'tan daha açık daha güçlü bir biçimde reformas-

⁸⁶ Gerhard Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (1942), (Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962).

⁸⁷ Krş. Mikka Ruokanen, Ebeling'in 1981 yılına kadarki eserlerinin bibliyografyası, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling* içinde. Publications of Luther-Agricola Society B 13 (Helsinki: Luther-Agricola Society, 1982), 316-323.

⁸⁸ Ebeling, "Hermeneutik", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Cilt, 3. bs. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959, 242-262.

⁸⁹ Ebeling, "The Significance of the Critical Historical Method for Church and Theology in Protestantism", *Word and Faith*, çev. James W. Leitch (Londra: SCM, 1963), 17-61.

⁹⁰ Ebeling, "Word of God and Hermeneutics", *Word and Faith*, 305-3.

⁹¹ Ebeling, "God and Word", Klemm, *Hermeneutical Inquiry I*, 195-224.

yon ilahiyatını bu yeni dil kavramıyla karıştırmaya çalıştı. Ebeling, Protestan Reformasyonu'nun hermenötik kusurlarının farkındaydı; ve hermenötik meselesi hakkında Luther'in görüşünün sınırlarını kabul etti. Luther, aslında, teolojik yöntem üzerine düşünümü geliştirmede, ne de genelde Reformasyon, yeterli ölçüde Erken Hristiyanlık'tan onun muvakkat mesafesinin bilincindeydi.⁹² Bu yüzden Ebeling'e göre, çağdaş Hristiyan ilahiyatı için hermenötik mesele, vahyin bugün bizimle nasıl çağdaş olması gerektiği olmalıdır.⁹³

Ebeling, reformasyonel sadece imanla aklanma öğretisinin vahyi çağdaş yapmanın devam eden ve sağlam çabasını reddetmeyi zaten ihtiva ettiğini, fakat onun ayrıca tarih bağlamında vahiyle böyle bir karşılaşmanın şahsi boyutu hakkındaki bir anlayışı zaten ihtiva ettiğini gösterdi.⁹⁴ Fakat onun lengüistik tabiatı hakkında daha açık bir düşüncüden yoksun kaldı. Hatta Bultmann'ın hermenötik, yukarıda gördüğümüz gibi, böyle zorunlu bir düşünüm sunmadı. (VI.2.e).

Bu noktada dil hakkında Heidegger'in ontolojik anlayışı, yardıma gelir. Heidegger'i takip ederek, Ebeling, oldukça sınırlı olduğu için dil hakkındaki salt araçsal bir anlayışı reddetmektedir: "Dili dışlayıcı bir biçimde teknik bir araç olarak kabul etmek, onun değişmez hayat kaynağı olan şeyden, yani zaman unsurundan koparmaktır."⁹⁵ Dilin hadise karakteri, böyle dar bir yaklaşımda kaybolur. Ele geçirilmesi gereken, bu yüzden dilin temel tabiatıdır. Hermenötik düşünümümüze tatbik edildiğinde, bu, "anlama alanında asli fenomenin, dili anlamak olmadığı fakat dil sayesinde anlamak ol-

92 Ebeling, "The Meaning of Biblical Theology", *Word and Faith* içinde, 79-97, burada 82 vd.; krş. "The Significance of the Critical Historical Method", 40: "Reformasyonun, erken Hristiyanlıktan olan mesafesini yeterli bir düzeyde fark etmediği basit bir olgudur."

93 Krş. "Word of God and Hermeneutics", 323.

94 "The Significance of the Critical Historical Method", 56.

95 "God and Word", 212.

duğu" anlamına gelir.⁹⁶ Heidegger dilin çağrısından, Ebeling her lengüistik hadisenin derin tabiatından bahseder. O, her söz hadisesinde "her kelimenin varoluşunu kendisine borçlu olduğu gizli ve zımni bir söz hadisesi olarak.... (Tanrı) sözü tarafından işaret edilen bir derin boyutu" teşhis eder.⁹⁷ Maalesef, bugün, beşeri varoluşun bu temel durumu, artık genel kavrayışın parçası değil. Sonuç olarak, Tanrı'dan bahsetmek, özel diskurun gettosunda vuku bulur ve böyle bir dille bizzat meşgul olmayanlara lengüistik bir mesele olarak görünür.

Gerçekte "Tanrı Kelamı" deyiminin kendisi böyle lengüistik bir mesele olarak görünür. Gerçekten kendini kolaylıkla akla getirecek biçimde, bu anlayışın karşısında, doğru bir anlayışın hakiki ölçütü, Tanrı'nın sözünün, dilin hediyesini sürekli bahşeden bir şey olarak, bizi ifadesiz kılan kudretlere üstün olan Kelam'ın bir otoritesi olarak tarihte kurtarıcı bir etkiye sahip olan teminat-veren bir dil olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı meselesine uzanır.⁹⁸

Biblikal metinler, (Yeni Ahit sayesinde Eski Ahit), bu evrensel lengüistik hadiseye tanıklık yapmaktadırlar. Yine de bunlar, bu hadiseyle kimliklendirilemezler.

Bu yüzden biblikal geleneğe göre, Tanrı Kelamı, modası geçmeyen fakat kendini sürekli yenileyen özel ilginin kapalı alanlarını yaratmayan fakat dünyayı açığa vuran, ayniliği tatbik etmeyen fakat lengüistik anlamda yaratıcı olan bir söz hadisesi olarak anlaşılmalıdır.⁹⁹

Ebeling'e göre, yorum, kelamın normal işlevinin alt üst edildiği her yeri ister. Fakat o, böyle bir yorumun sınırlarını tanımlamak için acele eder: "Böyle bir yorumun amacı, Kelamı, kendisi sayesinde anlama aracılık yapmaktan koruyan engelin kaldırılmasından başka bir şey olamaz."¹⁰⁰ Burada Ebeling'in teolojik hermenötik kavramının özü, aşık hale gelir:

96 "Word of God and Hermeneutics", 318.

97 "God and Word", 212.

98 A.g.e., 217. (değiştirildi)

99 A.g.e., 218.

100 A.g.e., 219.

Bütün ilahiyat tamamen hermenötik olduğundan, teolojik hermenötik zorunludur! Başka bir tabirle ilahiyatın amacı her zaman metin-yorum ediminde Tanrı Kelamı için yolu özgürleştirme noktasında her zaman yeni bir çabadır. Başka bir yerde Ebeling ilahiyatı, bizi kelam için sorumluluğumuzu kabul etmeye çağıran bir şey olarak tanımlamaktadır.¹⁰¹ Bu yüzden, hermenötiksel ilahiyatın görevi, insanları Tanrı Kelamı'na doğru daha duyarlı ve daha sorumlu yapmaktır. Fakat bu görev, kendi kelam durumumuz hakkında daha eleştirel bir değerlendirmeyi kapsamaktadır. Tanrı Kelamı'nda zaten bize hitap ettiği olgusunu kabul eder miyiz?

Ebeling, Kitab-ı Mukaddes'in sözünün insanların temel durumunu ifşa ettiği sonucunu çıkarır: a) İmzasının bilmece ve gizem arasındaki gerilim olduğu bölünmüş bir gerçeklik; b) tüm karmaşıklığı ve çeşitliliği içinde insana hitap eden, sözlü sorumluluğu noktasında "onu elinde tutan ve ...kendisine yakardığı Tanrı'ya seslenmeye neden olan ve Ondan hayat bahşeden kelimenin lütfuna erişmesine yol açan" kelimenin gerçekliği; c) iman talep eden ve sonunda İsa'nın otoritatif sözünün vaadi altında duran bir gerçeklik.¹⁰²

ii. Ebeling'in Hermenötikliği Ne Kadar Eleştirel?

Şüphesiz, Ebeling'in hermenötik düşüncesi, Protestan ilahiyatında muazzam bir kazanımı temsil etmektedir. Meisai arkadaşı Fuchs'tan bile daha çok, Ebeling, bütün Hristiyan geleneğinin ve çağdaş felsefe aracılığıyla düşündü. Bu gelişmeler hakkındaki bilgisi, çağdaş ilahiyatta rakipsiz kalır. Barth'tan farklı olarak, hermenötik konuların teolojisi ve felsefesi arasında yakın bir diyaloga duyulan ihtiyacı kabul etti ve müdafaa etti. Protestan ilahiyatının, Reformdan miras aldığı hermenötik ve ilgili yöntemsel meseleleri takdir etti.

101 Ebeling, 'Hermeneutische Theologie?', *Wort und Glaube*, Cilt 2: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971).

102 "God and Word", 223 vd.

Yine de, Ebeling, felsefi ve teolojik hermenötik arasındaki yaratıcı gerilimi beslemedi. Bunun yerine, Tanrı Kelamı'ndaki müşterek kaynaklarını kimliklendirdi ve böylece beşeri iletişimin şartlarının tahlilini, tabiat hakkındaki teolojik anlayışı ve kainatın geleceğiyle karıştırdı. Bir tarafta genelde beşeri iletişimin, özelde metin-yorumun hermenötik imaları üzerine eleştirel düşünüm, diğer tarafta, teolojik düşüncenin hermenötik tabiatı üzerine eleştirel düşünüm, artık üretici bir diyalektik ilişkiyle meşgul olmadı. Ebeling, bu diyalektiği, tabiatını Protestan Kelam teolojisi geleneğine borçlu olduğu teolojik sentezi içine devretti. Birisi, eleştirel sualler sormaksızın bu geleneği kabul ederse, böylece Ebeling'in sentezi, ilahiyat için kesinlikle en iyi hermenötik öneriyi sağlamaz. Yine de, Kelam teolojisi geleneği ve onun özel hermenötik ön kabulleri, eleştirel bir biçimde izah edilecek olsa bile, bu durumda hermenötiğe Ebeling'in ilkesel yaklaşımına, daha eleştirel olarak hitap edilmesi gerekecek.

Ebeling tüm zamanı Kelime'nin gücünün bir kereliğine açığa çıkmasıyla ölçünce, buna karşılık gelen iletişim ortamı vahyin bu durumu için alıcı haline getirildi; biblikal metinleri iman bağlamının dışında yorumlama imkanı onun düşüncelerinde ortaya çıkmaz. Ona göre, yegane gerçek hermenötik mütekabiliyet, Kelam ve İman arasında olmalıdır.¹⁰³ Metin ve yorum arasındaki mütekabiliyet, o, kelam ve iman arasındaki bu teolojik mütekabiliyete işaret ettiği için, sadece onunla ilgilidir. Bu yüzden hermenötik, teolojinin bir işlevidir, ve en azından başlangıç olarak, metin ve yorum ve onun imaları arasındaki diyalektik ilişki üzerine düşünmek amacıyla özerk bir disiplinin durumuna sahip olmadı.

Bu yüzden Ebeling, bağımsız felsefi bir hermenötik hakkında Schleiermacher'ın projesinden vazgeçti ve sonunda total olarak, felsefi hermenötik tartışmasını özel teolojik ihtiyaçlarına bağladı. Böylece bu hareket, ilahiyatın, hermenötik meseleler üzerine disiplinler arası düşünme çabasını tercih

103 Bu yüzden, hermenötik yazılarını ihtiva eden üç eserinin başlığı: *Wort und Glaube*, 3 Cilt (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960-75).

ettiğini ve şimdi sadece özel teolojik geleneği tarafından belirlenen kendi hermenötik ihtiyaçlarına odaklandığını telmih eder. Hermenötik odağın bu sınırlandırıcı etkisi, kelam teolojisi geleneği olan Ebeling'in durumunda, elbette, ilahiyatın hermenötik ufkunu böylece belirleyen özel geleneğin, artık kendisinin hermenötik şüphenin bir nesnesi olmadığıdır. Bundan dolayı, Ebeling, "teolojik bir anlama öğretisi olarak hermenötiğin, bu yüzden bir Tanrı Kelamı öğretisi" olduğunu doğrulayabildi.¹⁰⁴ Teolojik hermenötik düşüncenin asli görevi, bundan dolayı, "teolojik bir dil öğretisinin" formülasyonudur (*Theologische Sprachlehre*).¹⁰⁵

Hatta Ebeling, şimdi yeniden hermenötik olarak anlaşılan sistematik bir ilahiyat görevini kapalı bir sistemin bir dizi kesin öğretilerinin iletilmesi olarak değil, fakat sorumlu teolojik ifadelerin husule geldiği modun teolojik düşüncesi ve incelemesi açısından yargı kabiliyetinin aracılığıdır,¹⁰⁶ o, asla kelam teoloji geleneğini sorgulamaz. Ebeling'e göre, hermenötik, bu gelenek açısından, onun hizmet işlevince nitelenmektedir. Hermenötiğin eleştirel işlevini takdir eder, fakat sadece bu gelenek içinde.

4. SONUÇ

Bu bölümde, bu yüzyıldaki teolojik hermenötiğin gelişiminin esaslı bir parçasını tetkik ettik.¹⁰⁷ Burada bütün hermenötlerin, Kutsal Kitap'ın tarihselci yorumunun ideolojik sınırlamalarını aşmaya çalıştıklarını gördük. Bununla birlikte, sonuç olarak, hermenötik üzerine Barth-Bultmann tartışması, teolojik hermenötiğin iki farklı türünden zuhur etti: Hermenötik meseleleri, kendi teolojik görüşlerinin hükmü altındaki

104 "Word of God and Hermeneutics", 323.

105 Krş. Ebeling, *Einführung in Theologische Sprachlehre* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971).

106 "Hermeneutische Theologie?", 120.

107 Bu kitapta tartışmadığımız teolojik hermenötik incelemesine daha yeni Roma Katolik katkıları arasında bkz. Kurt Frör, *Biblische Hermeneutik: Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*. 2. bs. (Münih: Kösel, 1970); Anton Grabner-Haider, *Semiotik und Theologie: Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie* (Münih: Kösel, 1973).

radikal hakimiyeti altına koymakla Barth'ın hermenötiği; ve prensipte beşeri anlamının felsefi mütalaaları ve ilahiyat hakkında onun özel varoluşçu yorumu arasındaki eleştirel gerilimi sürdürmeye çalışan Bultmann'ın hermenötiği. Bultmann'ın hermenötiğinin kusurları, onun mitolojiden arındırma kavramıyla ilgili meseleler ve eleştirel bir dil nazariyesinden yoksunluğu, yine de, onun ilke başarısını, yani felsefi ve teolojik hermenötik arasındaki diyalektik ilişkiyi önerme noktasında, değerden düşürmez.

Yeni Hermenötik olarak adlandırılan hermenötik akım, diyalektiği sürdürmedi. Bunun yerine onun esas temsilcileri, Fuchs ve Ebeling, felsefi bir hermenötikten yararlanması gereken fakat sadece Kelam teolojisinin özel Reformasyon geleneğini beslemeye yardım ettiği ölçüde, nihai anlamda onunla ilgilenen içsel teolojik bir hermenötiği, bir iman hermenötiğini önerdi. Daha kesin bir ifadeyle, bu gelenek içindeki teolojik hermenötiğin gayesi, teolojik düşüncenin daha yeterli epistemolojik bir temelini tesis etmek değil, uygun bir vaazı geliştirmeye yardım etmektir.

Öyleyse, Heidegger'in felsefesine, özellikle onun dil hakkındaki ontolojik anlayışına yakınlıklarına rağmen, Yeni Hermenötik, aslında hermenötiğin gelişimine bir katkı sağlamadı. O, her ikisi de Heidegger'in dil felsefesinden daha eleştirel olan ne 1960'ların lengüistik tartışmalarına ne de hermenötik geleneğin (Ricoeur, Habermas, Foucault ve Derrida) zuhur eden eleştirisiyle iştigal etti. Ayrıca yorumda bir etik meselesi Ebeling için sadece özel Protestan geleneği bağlamı içinde ortaya çıktı. Ebeling, yorumcunun Kelama doğru olan mesuliyetini (*Wortverantwortung*) vurguladı.¹⁰⁸ Bu yüzden, onun pek çok değerli teolojik görüşüne rağmen, Yeni Hermenötik, Bultmann'dan çok Barth'la müşteriye sahiptir, ve bütünde Yeni-Ortodoksi ilahiyatının sınırları içinde kalır.

VII. Bölüm'de Hristiyan hareketin kimliğini belirleme hakkındaki teolojik mesele üzerine hermenötik düşüncenin vurgusunu tartışacağız.

¹⁰⁸ Ebeling, "Hermeneutische Theologie?", 106.

TEOLOJİK
HERMENÖTİĞİN
GELİŞİMİ (III):
HERMENÖTİK
VE
HİRİSTİYAN KİMLİĞİ

GİRİŞ

Bu son bölümde, bugün teolojik düşünce için hermenötiğin önemini izah edeceğiz. Bugün bir ilahiyatçı, hermenötik düşüncenin ilahiyat için önemli olduğundan, zar zor şüphe duyar. Bu yüzden kritik سوال, bizim hermenötiğe ihtiyaç duyup duymadığımız değil, fakat özel bir teolojik düşünce türü için hermenötiğin yeterli olarak düşünülüp düşünülemedir. Üstelik, çağdaş ilahiyatta hiç kimse, biblikal yorumun ilgilendiği kadar, uygun yorum yöntemlerinin zaruriyetini sormak istemez. Fakat yorumcunun ya da bir bütün olarak yorumsal cemaatin öz-anlamasının yorumu hakkındaki özel bir yöntem lehine seçimin etkisi, çoğu kez eşit bir açıklıkla takdir edilmez. Bu yüzden, hermenötik düşünceye ilahiyatın gerçek taahhüdü, her zaman tamamen kapsamlı değildir. Kutsal metinlerle bir tarafta biblikal ve diğer dini metinlerin yorumu, diğer tarafta yorum nazariyelerinin mevcut çoğulluğu arasındaki karşılıklı eleştirel bir ilişkiyi tesis etmeyi amaçlayan bu çabalarla arasında tekabüliyet kurma amacıyla harekete geçirilen hermenötikteki bu çabalar karşılaştırıldığında, bu özellikle aşık olur.

1. BUGÜNÜN İLAHİYATINDA HERMENÖTİK PARADİGMALAR

Son birkaç on yıl içinde, “biblikal hermenötik” üzerine birkaç eser ortaya çıktı. Onların asıl ilgisi, kutsal metinlere klasik yorumsal yaklaşımları incelemek ve Kutsal Kitabı okumanın çağdaş yöntemlerini geliştirmektir. Peter Stuhlmacher, Duncan Ferguson, Robert Morgan ve John Barton gibi biblikal ilim adamları, biblikal yorumda hararetli pek çok konunun aydınlatılmasına önemli ölçüde katkı sağladı ve bugün okurlarına, Yeni Ahit yorumunun çağdaş okura dayattığı eleştirel taleplerini fark ettirdi.¹ Yine de, farklı biçimlerde, biblikal hermenötiğe bu yaklaşımların genellikle kutsal metinlerle tekabüliyet yönünü takip ettiğini fark etmek ilginçtir. Bu yüzden, onların asli gayesi, kutsal metinlere yaklaşma amaçları için genel hermenötik düşünceyi kullanmaktır. Normalde onlar, kendilerini kendi özel yorumsal tecrübeleri ışığında hermenötiğin genel tartışmasına katkı sağlamaya çağrılan kişiler olarak görmediler. Elbette, “özel” bir biblikal hermenötik, yerine ve meşruiyetine sahipken, “genel” ya da felsefi hermenötikle ilişkisi açısından ayrıca izah edilebilir. Böyle bir açıklama, kendi bilgisinin hermenötik düşüncesinin aktüel tabiatına görüşler sunabilir.

Peter Stuhlmacher, başlangıçlarından beri, biblikal yorumun gelişiminin çok etkileyici bir tartışmasını sunmaktadır. Yine de, onun tartışması, Kutsal Kitapla *Einverständnis* (anlaşma) bir hermenötiğini geliştirme çabaları tarafından yönetildi.² Ona göre, Kutsal Kitap, biblikal yorumcunun kendisi karşısında muti bir kul olması gerektiği hakikatte (*Wahrheitsvorprung*) bir ilerlemeye sahiptir.³ Stuhlmacher, tarihsel-eleş-

1 Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik Grundrisse zum Neuen Testament*. NTD Ergänzungsreihe, Cilt 6, 2. bs. (Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 1986); Duncan S.Ferguson, *Biblical Hermeneutics: An Introduction* (Atlanta: John Knox Press, 1986); John Barton'la birlikte Robert Morgan, *Biblical Interpretation*. Oxford Bible Series (Oxford: Oxford University Press, 1988).

2 Stuhlmacher, *a.g.e.*, 22z.

3 *A.g.e.*, 223.

tirel yöntemi en kullanışlı yorumsal yöntem olarak düşünmekte ve yöntem ve tarihsel olarak etkilenmiş bilinç üzerine düşünümüne dayanan biblik al metinlerle "bir anlaşma hermenötiki" geliştirmeyi biblik al ilim adamlarına zamanında bir hatırlatma olarak metinlerini yorumlamak suretiyle Gadamer'in geleneğe katılma çağrısını buyur etmektedir.⁴

Yine de Gadamer'in hermenötiki hakkındaki tartışmamızdan ve çağdaş okuma nazariyeleri üzerindeki düşünümümüzden, ne geleneğe ne de tarihsel-eleştirel yöntemlere başvurma nın hem modern yorumcunun kartezyen ben-kesinliğini hem de tarihsel düşüncenin inşalarını sorgulamayı öğrenen çağdaş okuru tatmin edemediği aşık ar olur. Bütün yorumsal çabaların söz konusu metnin mesajını ya da manasını anlamayı amaçlaması gerektiği noktasında Stuhlmacher'le anlaşma noktasında hiçbir mesele yok iken, hermenötik hareket-noktasında bir meseleyi görüyorum. Hermenötik şartlarımız hakkındaki uygun bir düşünüm için zaruri olacak tarzda, biçimsel hermenötik düşünümünü, oldukça çabuk bir biçimde metinlerin (bu durumda biblik al metinler) materyal tartışmasına katan hermenötün epistemolojik mesafeyi kaybetme tehlikesi baş gösterir. Diğer bir tabirle, somut yorumsal çabamızın umulan neticesi bizzat yorumun tabiatı hakkındaki tartışmamızı yapılandırmaz. Sonunda Stuhlmacher, biblik al yorum hakkındaki anlayışımızı zenginleştirmeyi vad eden bu felsefi çabalardan bilgi arayan özel biblik al hermenötik için karar verdi.⁵

Duncan Ferguson, özel bir yaklaşımı takip eder. O da, okuru, hermenötik gelenek hakkında yeterli bir biçimde bilgilendirir ve bu yüzden bir iman hermenötiki projesine tatbik ettiğ i felsefi hermenötik hakkındaki tartışmasından sonuçlar çıkarmaktadır. "Bu, Hristiyan vahyinin yorumuna

4 A.g.e., 214 ve 223 vd. (benim çevirim).

5 Krş. Schleiermacher'in hermenötiki hakkında onun ilham veren yorumları: "Die allgemeine Hermeneutik saugt bei Schleiermacher das spezifische Problem des Verständnisses des Evangeliums auf." A.g.e., 148.

ipucu sağlayan tarihsel inceleme tarafından yönlendirilen imandır.”⁶

Robert Morgan ve John Barton, Aydınlanmadan beri biblikâl yorumun son gelişmesiyle daha çok ilgilenmektedir. Dini kimlik hakkındaki bir tartışmada kutsal metinlere daha ciddiyetle edebi yaklaşımlarda bulunma ihtiyacını vurgulamaktadır. Tarihsel ve lengüistik araştırmalarının neticelerini kapsayacak tarzda, din incelemesi ve ilahiyat açısından edebi bir eserin, bugün, 1830’lardan beri özelde Yeni Ahit incelemelerine hakim olan (edebi incelemeyi) tarihsel çatıdan daha umut vaad edici olduğunu önermektedir.”⁷

Lengüistik ve edebi yaklaşımların Hristiyanlar olarak kimliğimizi nasıl biçimlendirdiği suali, ayrıca *Öğretinin Tabiatı* adlı eserinde George Lindbeck’in teolojik düşünümdeki asli ilgisi oldu.⁸ Dilin şartlandıran gücünü ciddiyetle ele aldığından, dini tefekkürün ve onun öğretilerinin kültürel-lengüistik tasvirleri lehine tartışmaktadır. Bundan dolayı, o, metinleri metinler arası olarak yorumlamak istemektedir. “Bu eserlerin esas anlamını tasvir etmek, metinlerarası bir görevdir, ürettikleri ekstra-metinsel gerçeklik hakkındaki muhtevalarını ve perspektiflerini açıklama meselesidir.”⁹ Metinlerin yorumunu, bir metinler arası görev seviyesiyle sınırlandırarak Lindbeck, okumayı daha katı terimler içinde tanımladı. Bununla birlikte, okuma, sadece kültürel-lengüistik bir sistem içinde işleyen bir etkinlikten daha fazla bir şey olamaz. Okuma, ayrıca böyle bir metinlerarasılığı aşma tecrübesini geliştirebilir. Dünyaya, kişinin kendi lengüistik toplumsallaşma yeterliğine ve kişinin kendi kültürüne ve dini ön anlamalarına yönelik çabaların aynı zamanda kökten değiştirilebileceği dönüştürücü bir etkinliğin potansiyelini kapsamaktadır. Bu yüzden, böyle yeni entelektüel tecrübeleri sunarak, antik ve

6 Ferguson, *a.g.e.*, 286.

7 Barton’la beraber Morgan, *a.g.e.*, 286.

8 George A.Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1984).

9 *A.g.e.*, 117.

yabancı metinleri okuma edimi, dünya-görüşlerinin değişiminin bütün türlerine götürebilir.

Üstelik Lindbeck, Kitab-ı Mukaddes'in edebi bir okunuşunun, en yeterli yaklaşım olduğunu önerdi ve çağdaş dini praksişi biçimlendirme noktasında açıkça biblikal muhayyileyi kullanan bir ilahiyata ihtiyaç duydu.¹⁰ Hermenötik hakkında biçimsel ve bağımsız bir mütalaayı geliştirme çabasına "temelcilik" olarak muhalefet etti ve bunun yerine özellikle teolojik bir hermenötiği yeniden takdim etmeye çalıştı.¹¹ Bu yüzden ilahiyat açısından genel ya da felsefi bir hermenötiğin önemini reddetti. Diğer güçlü farklılıklara rağmen, VI. bölümde Karl Barth'ın hermenötiğini düşündüğümüzde benzer bir yöntemin neticesini zaten incelemiştik. Şimdi teolojik bir düzeyde olmasına rağmen, Stuhlmacher'a yakın bir şekilde, Lindbeck, genel hermenötik düşünceden yeterince yararlanmaktadır. Buradaki amacı teolojik ifadeleri yorumlamanın kültürel-lengüistik modelini geliştirmek ve sonra bu genel hermenötik düşüncüyü özel bir hermenötik model (metinler-arası metin-hermenötiği) için uygun bir şekle dönüştürmektir.

VI. bölümde gördüğümüz gibi, zaman zaman dogmatik mütalaaların, hermenötik görüşleri bastırmasına izin verilir. Hristiyan Kilise'si bağlamında, bir taraftan Kilise otoriteleri, metinlerinin yorumu vasıtasıyla geleneğini anlama noktasında Hristiyan topluluğuna yardım etmek için profesyonel yorumcunun görevlerini kabul eder, fakat diğer taraftan böyle yorumsal çabaların neticelerini dinlemeyi reddetmektedir. Fakat her nerede yorumcular, eski dogmatik gelenekleri altüst etme korkusu yüzünden, temel bir metne yeterli yaklaşımların mümkün çoğulluğuyla mutabakata varırsa, ayrıca dogmatizm gerçekleşir. Dini bir gelenek içinde ya da bir bütün olarak bir kültürde bunlar ve diğer kriz sebepleri hermenötik nazariyenin ve yorumsal praksisin daha temel bir re-

¹⁰ A.g.e., 119-124

¹¹ A.g.e., 128 vd.

vizyonunu zorunlu kılar. "Bir gelenek içindeki bir yorum krizi, gerçekten bu hakiki yorum sürecini yorumlamayı talep eder."¹² Bazı sistemli ilahiyatçılar ve eksegeteler, tarihteki bu zamanda böyle bir krizi tecrübe etmiş gibi göründüklerini ve bu yüzden hermenötik temelleri üzerine bütüncül bir düşünme ihtiyacı duyduklarını teşhis etme noktasında birleştiler.

Örneğin, Yeni Ahit bilgini, Klaus Berger, hermenötik sorunun açık bir kapı olarak kaldığını vurguladı.¹³ Üstelik, genel felsefi hermenötik ve özel biblik al hermenötik arasındaki karşılıklı eleştirel diyalogu teşvik etti.¹⁴ David Tracy ve Hans Küng gibi sistematik ilahiyatçılar, böyle karşılıklı bir diyalog ihtiyacını vurguladı.¹⁵

Hermenötiğin önemine göre, Hristiyan ilahiyatında bu yüzden, şu anda üç kamp vardır. (1) Hristiyan yorumcular ve hermenötikle ilgilenen diğer mütefekkirler arasında yöntem üzerine açık bir diyalogu tercih eden Tracy, Küng ve Berger gibi Hristiyan mütefekkirler vardır. Genel anlamda konuşmak gerekirse, bu dünyanın insanları ve yaşadığımız kainatı seven diğer bütün mütefekkir gruplarıyla büyük bir sohbet bağlamında bu dünya için özel Hristiyan vizyonunu değerlendirmek ister. (2) Özellikle Hristiyan vizyonunun çoğunu Kilise ve biblik al teoloji içinden belirlemeleri gerektiğini hisseden Stuhlmacher, Lindbeck ve daha sonraki Hans Frei gibi Hristiyan mütefekkirler vardır.¹⁶ Lindbeck'e göre, diğer ya da seküler entelektüel güçlerle bir diyalog, farklı di-

12 David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*: San Francisco: Harper-Row, 1987), 8.

13 Klaus Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (Gütesloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988), 14.

14 Klaus Berger, *Exegese und Philosophie. Stuttgarter Bibelstudien 123/124* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986), öz. 178-94.

15 David Tracy, 'The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity', *Theological Studies 50 Grundlegung* (Münih ve Zürih: Piper, 1987), esp. 67-85.

16 Bkz. Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: a Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Heaven ve Londra: Yale University Press, 1974); ve Frei, *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975).

ni hikayeler ve onların gramerlerini karşılaştırma temelinde gerçekleşebilir.¹⁷

Her iki grup, yorum nazariyesine duyulan ihtiyaç konusunda hemfikirdiler, fakat sadece ilk grup, metodolojik temelleri üzerinde hermenötik düşünümle köklü bir biçimde meşgul olmak istemektedir. İkinci grup için yorum nazariyesi sadece spesifik Hristiyan metinlerle birlikte, mikro-hermenötik ilgilerin düzeyine girer. Diğer bir tabirle, yorum nazariyesi, Kutsal Kitap ve birbirinden farklı olan bir dizi kilise öğretisi gibi böyle eleştirel metinlerin özel okumalarından doğrulanmayı istiap etmeye yardım eder.¹⁸

Ve son olarak, (3) yeniden Kitab-ı Mukaddes'e "ortodoks" bir yaklaşımı isteyen Hristiyan mütefekkirler vardır. Açıkçası, Hristiyan geleneğinin metinlerine böyle dogmatik bir yaklaşım, kendi yorumsal çalışması açısından felsefi hermenötikğin görüşlerini düşünme lehinde değildir. Bunun yerine o, bu yabancı müdahaleyi reddeder ve böylece kutsal metinlerinin bütünlüğünü korumayı iddia eder. Karl Barth, bu yaklaşımın temsilcisi olduğu kadar, Roma Katolik Kilisesi'nin, son Magisteriumudur. Elbette temel tez, tanrısal vahyin işini başarılı bir biçimde yapabilmesi için, beşeri yöntemlere ya da felsefi sofistikasyonlara ihtiyaç duymadığıdır. Dünya sadece olağan dile ve felsefi olarak arındırılmış tabii akla ulaşmaya açıkken, Hristiyan düşünce, Tanrı Kelamı'nın ya da tanrısal bilginin özel alımlaması temelinde dünyayla karşılaşma olarak anlaşılmalıdır.

Bu iki katlı bilgi sistemini destekleyen sorgulanabilir ilahiyattan ayrı olarak, metin-yoruma bu son yaklaşım, bizim yukarıda II. Bölüm'de özetini çıkarmaya çalıştığımız hermenötik düşünümün zengin Hristiyan geleneğine ihanet eder. Modernitenin doğuşuna kadar, çoğu kez Yahudi ve Müslüman meslektaşlarıyla işbirliği içinde, Hristiyan mütefekkir-

17 Lindbeck, *a.g.e.*, 48 vd.

18 Krş. David Tracy, "The Uneasy Alliance", 555 vd.

ler, metin-yorumun epistemolojik şartları ve metin-yorum ve dünya-anlama arasındaki diyalektik üzerine düşündü. Sadece dünya-anlamanın geleneksel ufku, 17. yüzyılda çöktüğünde, Hristiyan ilahiyatın hermenötik bir reddi fenomeniyle karşılaşmadık mı? Aktüel ve bilinçli olarak kirli yorum işine angaje olmaksızın yorumsal ihtiyaçların ötesinde olan ya da Kitab-ı Mukaddes'in kalbine girmeye imkan veren zamansız hakikatlerin varlığını sunabilme yanılsamaları, modern bir fenomendir. Onlar daha önceki Hristiyan gelenekten daha fazla destek isteyemezler. Bazı ilahiyatçılarda bir dünya korkusuna ve endişesine, beşeri bilginin gelişimiyle yüzleşmeyi sağlayacak daha derin bir teolojik cesaret yoksunluğuna işaret ederler. Eleştirel akılla birlikte zuhur eden dünya-görüşlerine yaklaşımdan daha çok, teolojik bir "ortodoksinin" çeşitli temsilleri, şu ya da bu otoriteryen davranış tarafından aklın yerine kondu, ondan kaçındı ya da onu karıştırdı.

Öyleyse bugün hermenötikle meşgul olan en azından üç ilkesel teolojik paradigma var: Dogmatik kesinliği müdafaa eden biri, metin-yorumun ve dünya-yorumun yeterli nazariyeleri üzerine daha geniş beşeri iletişime katılmanın kendi teolojik modunu geliştiren diğeri ve sonunda kendini metinlerarası metinlerle sınırlandıran bir üçüncüsü. Bu bölümde, ilk grubun eleştirel ve öz-eleştirel hermenötikle meşgul olmayı reddetmesinin nedenleri üzerinde, ne de üçüncü grubun hermenötik öz-sınırlamasında ikamet etmeyi daha fazla isteyemezdi. Daha ziyade Hristiyan ilahiyatının hermenötiğe ilişkin çağdaş söylemlere karışmak suretiyle kendi öz-anlaması için kazanması gerektiği şeyi göstermek istiyorum. Bu yüzden, yöntem sualleriyle geleneksel teolojik meşguliyeteye bir dönüşü savunacağım.

Hristiyan ilahiyatı için hermenötiğin önemini aydınlatmak üzere, Hristiyan geleneğini yorumlamaya ilişkin teolojik meseleyi örnek alacağım. Bu teolojik etkinlikte içerilen hermenötik boyutların tartışması bir seferde iki şeye ulaşabi-

lir. O, bu eserin okuruna bir yeniden elde etme ve şüphe hermenötiğini iş başında görmesi için yardım eder, ve o, Hristiyan ilahiyatı için böyle yöntemsel bir düşünüm zorunluluğuna bir kere daha işaret eder. David Tracy, en sonunda, akademideki ilahiyatın entelektüel öz-anlaması için hermenötik düşüncenin önemini tartıştı.¹⁹ Ve Paul Ricoeur, Jürgen Habermas ve diğerleri bir bütün olarak toplumun özgürleştirici diskuru için olduğu kadar, bireysel insanın gelişimi için hermenötik düşünümün önemini ikna edici bir biçimde vurguladı.²⁰ Yine de, Hristiyan hareketin, yani kilisenin öz-anlaması için hermenötik düşüncenin önemi, daha fazla açıklamaya ihtiyaç duyabilir. Bu yüzden bu bölümün müteakip bölümlerinde eklesiyolojik düşüncenin yöntemi hakkında hermenötiğin vurgusu üzerine bazı düşünceler sunmak isterim.

2. "HİRİSTİYAN GELENEK"İ YORUMLAMAK

Teolojik bir bağlamda, ilgili diğer anlamlarına rağmen, en azından iki farklı anlama sahiptir: o, mevcut ana kadar kilisedeki ekstra-biblikal apostolik mirasa işaret edebilir ya da mevcut zamana kadar Hristiyan kilisesinin bütün gelişimine işaret edebilir.²¹ Daha dar ilk anlam, ayrıca tartışmamızın akışında ele alınması gerekecekken, bu bölümdeki düşünümümüzün bütün odağı, Hristiyan kilisesinin gelişimi ve mevcut

19 Bkz. İlahiyatın üç yayımı hakkında Tracy'nin tartışması, *The Analogical Imagination* (krş. Bölüm 1, not 3), 3-31.

20 Krş. yukarıda III.4.b. ve III.5.

21 Burada gelenek fenomenini sadece teolojik bir perspektiften tahlil etmekteyim. Yine de, gelenek, genel beşeri bir fenomendir ve kültür ve toplumun bütün boyutları hakkında imalara sahiptir. Krş. Hans-Georg Gadamer, "Tradition: Phänomenologisch", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Cilt 6, 3. bs. (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1962), 966 vd.; J.P. Mackey, *Tradition and Change in the Church* (Dublin ve Sidney: Gill, 1968), 150-191; Carl J. Friedrich, *Tradition and Authority. Key Concepts in Political Science* (Londra: Macmillan, 1972), esp. 13-22; ve James M. Byrne, *Tradition and Deconstruction: The Theological Implications of the Postmodern crisis of Continuity*. Ph.D. Diss. University of Dublin 1989.

durumu üzerinedir.²² Fakat düşünümümüz, aslen, Hristiyan kilisesinin farklı meyvelerinin tarihi üzerine odaklanmaya-
caktır. Daha çok kendisi aracılığıyla bizim bu gelişimi, onun kazanımlarını, hatalarını ve reform ve değişime duyulan ihtiyacı değerlendirebildiğimiz ölçütün sistemli bir tahlilini üstlenmek isteriz. Hristiyan hareketin hem de dışından hem içinden mevcut eklesyal geleneklerimizin teolojik mirası hakkında sürekli bir şüpheden dolayı Hristiyan geleneği hakkında böyle eleştirel bir değerlendirme, bugün özellikle ökümenik hareketten çıkan kilise reformuna uyarıcılığın ışığında zaruridir. Hristiyan kimliğe ilişkin bu ve diğer sualler, Hristiyan geleneğin yeni bir yorumuna doğru pek çok ilahiyatçının ve kilise liderlerinin dikkatini çekti. Şimdi bir kere daha Hristiyan gelenek, yorumun bir neşnesi oldu ve aynı zamanda bizzat yorum nazariyesi, teolojik ilginin odağı oldu.

Yine de, hiçbir yorum, ilgilerden özgür olamaz. Bu yüzden, bu geleneğe çok sayıda yaklaşım buluruz. İlgiler çoğulluğu tayfı, bir taraftan eleştirel bir biçimde Hristiyan kilisesinin mevcut durumunu izah etmeye çalışan bu yaklaşımlar tarafından karakterize edilirken, diğer taraftan ne pahasına olursa olsun verili bir eklesyal statükoyu desteklemeyi amaçlayan bu yaklaşımlar tarafından nitelenir. İlgilerin çokluğunu simgeleyen lafzî bir uçta Hristiyan kilisenin mevcut durumunu eleştirel olarak irdeleyen yaklaşımlarla ve diğer uçta her ne pahasına olursa olsun mevcut eklestiyal statükoyu destekleme amacındaki yaklaşımlarla nitelenir. Farklı Hristiyan kiliselerinde özel sual ve cevaplara yönelik tavırlar mevcut tartışmaların sayısıyla gösterildiği üzere büyük oranda farklılaşır (krş. Avamın kiliseye alınıp alınmaması, kilise ve yönetimde kadınların rolü, idarenin hiyerarşik oluşumu, doktrinlerin tabiatı ve otoritesi, din eğitiminin muhtevası ve şekli, kilise ve idarede homosek-

²² Hristiyan ilahiyatında 'gelenek'in daha dar bir anlamının daha ayrıntılı bir incelemesi için, bkz. Yves Congar, *Tradition and Traditions: A historical and a theological essay*, çev. Michael Naseby ve Thomas Rainborough (Londra: Burns-Oates, 1966), esp. 296-307. Congar'ın çalışmasının daha eleştirel bir değerlendirmesi için, krş. Byrne, *Tradition and Deconstruction*, 85 vd.

süel ve lezbiyenlere karşı tavırlar gibi konularda tartışmalar). Bütün bu çatışmalar ve tartışmalarda gelenek, bunu soracak kadar eklesyal durumların statükocu korumak için kullanılırdı. Farklı müracaatlar ve yorumlar, birbiriyle çarpışmaktadır.

Böyle bir karışıklık durumunda, onlara müşterek Hristiyan mirasımızın eleştirel ve yapısal bir izahı için mümkün ölçütü sunmaya izin verecek yeterli bir yöntemi geliştirmeyi ve mümkün olduğunca konuları açıklamaya çabalayarak Hristiyan topluluğa hizmet etmek ilahiyatçıların görevi olmalıdır. Özel eklesyal ya da teolojik bir durumun lehinde ya da aleyhinde geleneğe basit başvuru, asla eleştirel ve sadık bir tartışmayla yer değiştiremez. Hristiyan imanı, bütün Hristiyanlar tarafından ve her yeni kuşak içinde sadece tekrarlanmamalı, kendilerine mal edilmelidir. İncil'in babadan oğula geçmesi, Yeni Ahit'te "paradosis" olarak isimlendirilen bir süreç ve onu kendine mal etme edimi, asla pürüzsüz bir süreç değildir, fakat her zaman yeni gerilimlerin doğuşunu gerektirir. "La querelle entre les anciens et les modernes", şimdilerde kuşak boşluğu olarak işaret edilen şey, kültürümüzün bütün boyutlarında ve ayrıca özellikle dinimizde gözlemlenen genel beşeri bir fenomendir.²³ Bu yüzden, geleneğimizin verili bir doktrinel, liturjik ve komünel tezahürlerinin mirası, yeniden ve yeniden izah edilmelidir. Bu süreç, Hristiyan hareketinde yeni bir hayat vermektedir ve geleneksel tezyinatın bütün biçimlerine karşı onu korumaktadır.

Hristiyan kurtuluş mesajının hem kadim hem de yeni kavrayışlarının teolojik mirasını nasıl yargılayabiliriz? Kilise-deki özgünlüğe ilişkin mevcut iddiaların izahı açısından ölçütümüz nedir? Bu sualleri ele almak üzere, Hristiyan hareketinde eklesiyolojik tefekkürün tarihine ilkin kısa bir göz atmalıyız. Bu yüzden hermenötik düşünümün katkısını teolojik yönetime çevireceğiz. Bu düşünüm, suallerimize eleştirel bir yaklaşımı bize sağlamaktadır.

23 Krş. Peter L. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday, 1979), esp. 46-54.

3. GELENEĞİN FORMALİZASYONU

a. Ortodoksi Ölçütünü Araştırmak

Yazılı metinlerin aynı hermenötik meydan okumaların belirsiz tabiatının kabulü, II. Bölüm'de gördüğümüz gibi, Hıristiyan hareketten çok daha eskidir. Fakat bu ayrıca kilisedeki biblik al metinlerin sahici kullanımını garanti edebilen yorum nazariyelerinin gelişimine çok erkeni götüren güvenli ve genel bir temel üzerine kendini kurması için erken kilisenin özel ilgisiydi. Gnostisizm, Marcionizm, Montanizm, Donatizm, Aryanizm gibi, daha sonraları heterodoks olarak yargılanan muhtelif hareketler, erken kilisenin ilahiyatçılarını Hıristiyan imanlarının bütünlüğünü müdafaa etmeye, her insanın, özel geleneğin özgün olarak Hıristiyan olduğu ve olmadığı yeterli kesinliği görebildiği yolları açıklamaya mecbur etti. "Ortodoksi"nin tanımı, bir dizi tutarlı ikna edici ölçüte bağlandı.

Bütün heretiklerin, kutsal metinlerin aynı müdevvenatının yorumuyla meşgul olduğundan, İbrani metinlerin, yirmi yedi Yeni Ahit metninin kanonikleşmesi süreci, henüz böyle yeterli bir ölçütü sunmadı.²⁴ Genel anlamda, alegorik yorumun makbul yöntemi, Hıristiyanlar arasında bireysel, toplumsal çabalar, inançlar ve öz-anlamaların kanıtı olarak biblik al metinlere çok çeşitli referanslarının zuhurunu mümkün kıldı. Bu yüzden, Yeni Ahit'in kanonikleşmesi, Eski Ahit'in kanonik statüsünün kabulü, gerçekten Hıristiyan incilinin *paradosisi*, ve aynı şekilde Hıristiyan imanının tarihsel ve teolojik esaslarını kuran temel için materyal bir sabite üretmesine rağmen, normatif metinler, hâlâ çok farklı biçimlerde yorumlanabilir, öyle ki, yeni kanon, potansiyel bir çatışma kaynağı olarak kalabilir. Özellikle, Konstantiye zamanlarından beri, sonunda Hıristiyan kimliğinin sadece bir tek kavrayışının

24 "Heresy" (sapkınlık) teriminin herhangi bir kullanımında ima edilen meseleler hakkında dengeli bir görüş için bkz. Norbert Brox, *Kirchengeschichte des Altertums*. 2. bs. (Düsseldorf: Patmos, 1986), 137-145; ve Brox, "Häresie", *Reallexikon für Antike und Christentum*, Cilt XIII (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1984), 248-97.

haklı ve meşru olması gerektiğini verili felsefi ve siyasi bağlam açısından, Hristiyan geleneğinin yorumları tartışarak Hristiyan kimliği krizi, erken kilisenin ilahiyatçıları açısından hatta daha mesele oldu. Şimdi onlara, kutsal metinlere sahici ve sahici olmayan kullanımlar ve referanslar arasında daha açıkca ayırt etmesine izin verecek ölçütü geliştirmeleri için meydan okundu. Bu zamanda bu yeni ölçütün bütünü, özgün apostolik geleneğin bozulmamış korunumunun kanıtlanmasıyla başa çıkılmalıydı.

Yukarda gördüğümüz gibi, (II.2.b) Irenaeus, böyle argümanlar dizisini geliştirme noktasında ilk ilahiyatçılardan biriydi. Ona göre, kilisenin özgünlüğü, bir kere çeşitli düzeylerde kanıtlanmalıydı: Kilise geleneği, kendinde, kutsal metinler tarafından normatif olarak iletilen apostolik başlangıçlarla aralıksız süreklilik içindedir. Aynı şekilde, kilise, yaşayan *regula veritatis*, hakikat kuralıdır.²⁵ Gerçekte, onun kökleri daha geri, yani, Tanrı'nın insanlığa vahyinin başlangıcına doğru gider; Tanrı kelimasına otoritatif tanıklıklar zinciri, Musa'dan peygamberlere, ve havarilerden mevcut psikoposlara ve presbiterlere doğru ulaşmaktadır.²⁶ Fakat bu tarihsel süreklilik, kendi sorgulanabilir havariliğinin ötesinde kilisenin özgünlüğü için diğer bir kanıtı sunar. Fakat bu özgünlük için diğer bir garanti, Roma Psikoposları listesi aracılığıyla Irenaeus tarafından örneklendirilen kilisedeki psikoposların aralıksız verasetinde görülebilir.²⁷ Bütün bu garantilerin arkasındaki ilke, şu şekilde özetlenebilir: havarilere ulaşan, hakikate sahiptir.²⁸ Bundan dolayı, Irenaeus, kendini, sırasıyla

25 *Adversus Haereses*, (22.1 passim. krş. Brox, *Offenbarung* (krş. Bölüm 2, not 13), 109: iman kuralı 'wird von Irenäus nicht unbedingt und wesentlich, sondern nur gelegentlich in festen Formeln gedacht, denn sie ist immer mehr als die Formeln, wie sie auch mehr ist als die Schrift... Sie ist das, was die Kirche glaubt, die ganze einsichtige und geoffenbarte Wahrheit.' Krş. ayrıca R.P.C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, (Londra: SCM, 1962), 127 vd. Hanson, 2. ve 3. yüzyıllarda iman kuralının önemini, kilisenin Kitab-ı Mukaddes yorumunun bir grafiği olarak yorumlamaktadır.

26 *Adv.Haer.*, II 30. 9.

27 *Adv.Haer.*, III 3. Krş. Brox, *Offenbarung*, 140 vd. ve Hanson, *Tradition*, 144-57.

28 Krş. Brox, *Offenbarung*, 159.

havarilerin bir öğrencisi olduğunu iddia eden Polycarp'ın bir öğrencisi olarak meşrulaştırdı.²⁹

Tematik (biblikal) ve ardışık (episkopal) havariliğin bu ölçütleri, Irenaeus'un gerçek kilise alanını Kutsal Ruh'un mevcudiyeti alanıyla özdeşleştirmesi tarafından ayrıca tamamlandı. "Zira kilise neredeyse, orada Tanrı'nın ruhu vardır; ve nerede Tanrı'nın ruhu varsa, orada kilise, ve inayetin her türü vardır. Ruh hakikattir."³⁰ Ve sonunda, kiliseye sığınabilmesinden, arasında eğitilmesinden ve Rabbin yazıları tarafından beslenenden daha "makul"³¹ ne olabilirdi?³² Bu yüzden, biblikal yorum, sadece kilisenin hakikatinde başarıyla yapılabilir. Sadece kilise, İncil'in hakikatinin yeterlikle kavranabileceğini temin eder.

Irenaeus'tan sonra, Origen, Tertullian ve Lérins'li Vincent gibi diğer kilise babaları, daha önce II. Bölüm'de gördüğümüz gibi, yeterli biblikal yorumun eklesyal temelleri üzerine tartışmaya katkı sağladı. Vincent, sahicilik tanımı gelecek Hristiyan kuşaklar üzerinde en müessir etkiye sahip olduğundan, bunların en başarılısı olarak isimlendirilebilir. Onun ölçütü, sadece evrensel ve antik değil, fakat Hristiyanlar arasındaki konsensüstür de.³³ Bu daha sonraki ölçüt, o zamana kadar, iyi kurulmuş uzlaştırıcı bir hareketi düşünür, fakat o da, konsensüsün, ortodoks kilisesi içinde aşık bir olgu olmadığını kabul etmektedir.

Çeşitli konsillerde, amentülerin ve öğretilerin tanımları, Orta Çağlar boyunca kilisedeki yargısal düşüncenin artan önemi "gelenegin" daha ileri formalizasyonlarını geliştirdi. Kilise Babaları açısından "gelenek", kilise tarafından aktarı-

29 Adv. Haer., III 3. 4. Krş. Brox, *Offenbarung*, 144-50.

30 Adv. Haer., II 24.1. Tr. Henry Bettenson'a göre, *The Early Christian Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 83.

31 Krş. Adv. Haer., III 18.1.

32 Adv. Haer., V 20. 2.

33 Robert M. Grant'ten farklı olarak, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (krş. yukarıda Bölüm II, not 11), 81, Vincent'in gelenek nazariyesinin o, yeni konsensüs nazariyesini takdim ettiğinden, seleflerinden avrıldığını düşünüyorum.

lan, yaşanan ve korunan bir şey olarak, bütün *depositiun fidei*'ye (iman emaneti) atıf yapar. Onlara göre, elbette, bu hakikat kanonu, özgün Hristiyan kimliğine nihai tanık olarak kutsal kitapları ihtiva etti, fakat kilisedeki teolojik ve pratik özellikle liturjik gelişmeleri de kapsadı. Fakat 16. yüzyıldaki eklesiastik statükoya Protestan meydan okumaya yol açan, kilisedeki özel tarihsel gelişmelerin bazısını ve Roma'nın özel gelenek anlayışıyla otoritatif desteğini Reformcuların reddetmesiydi. Roma Kilisesi'nin heterodoks gelişim ve hiyerarşisinin hukukçu ve muzafferiyetçi çabalarına dair genel eleştirisi, Hristiyan imanı için sahicilik ölçütü üzerine yeni bir tartışma açtı. Daha ayrıntılı olarak aşağıda izah edilecek Protestan ölçüt, biblikal metinlerin yeni anlaşılış biçimlerinden oluştu. Yeni meydan okumaya Roma Katolik cevap, Trent Konsilinde ve müteakip konsillerde formüle edildi.

b. Ortodoksi Müdafaası

i. Kutsal Kitap ve Gelenek

Trent Konsili'nin cevabı, 8 Nisan 1546'da *Decretum de libris sacris et traditionibus recipiendis*'te sunulur. Bu kararın amacı, (kabul edilen) hataları gidermek ve kilisedeki İncil'in saflığını korumaktı. Bu hakikat ve düzen (*disciplina*), "*in libris scriptis et sine scriptis traditionibus, quae apud ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt*" (O zamandan günümüze kadar, Havariler'in Mesih'in ağzından aldıkları, ya da Kutsal Ruh'un ilhamı yoluyla, Havariler tarafından bize geçen yazılı eserlerde ya da sözlü olarak aktarılmış metinlerde).³⁴ Bu yüzden, hem kutsal kitaplar hem de apostolik bir sözlü gelenek, kilisedeki kurtarıcı hakikatin ve sahici düzenin damarlarıdır.³⁵ Kutsal kitapların sahici yorumuna

34 Henricus Denzinger ve Adolphus Schönmutter, eds, *Enchiridion Symbolorum* (=DS). 36. bs. (Freiburg I.B.: Herder, 1976), 1501 (benim çevirim).

35 Krş. Congar, *Tradition*, 156-76.

göre, Konsil, iman ve ahlak sorularında hiçkimsenin Kili-se'nin "cuius est iudicare de vero sensiu et interpretatione Scripturarum sanctarum" (görevinin hakiki anlamı ve kutsal kitapların yorumunu belirlemek olduğu) tarafından savunulan anlama karşı kutsal kitapları yorumlamaya cüret ettiği aynı tarihte daha ileri bir kararı deklare etti.³⁶ Hem Kilise'nin hem de şimdi Trent'in babaları, sahici yorumun kendisi tarafından belirlendiği ölçüt olarak kiliseye işaret etmektedirler, fakat Trent'de "kilise"nin dışlayıcı hiyerarşik anlayışına doğru gelişim, öncekinden daha açık oldu.

Kiliseyi bir tarafta hiyerarşiden, diğer tarafta *laitiden* ibaret olan iki sınıflı bir sisteme zahir indirgeme, Hristiyan geleneğinin ne olduğunu resmi biçimde tek başına belirleyebilen yönetici sınıf olan önceki, bugüne kadar Vatikan otoriteleri tarafından sürdürüldü.³⁷ *Papanın yanılmazlık dogması*, formüle edildiğinde ve kabul edildiğinde, hiyerarşinin otoritesi, Birinci Vatikan Konsili'nde (1869-1870) doruğuna ulaştı. Bu konsil, vahyin iki kaynağı, Kutsal Kitap ve gelenek üzerine *Tridentine* ifadelerini tekrar etti ve sahici yorumu belirleme açısından, eklesiastik otoritenin rolünü onayladı. Bu yüzden, bir tarafta genel Hristiyan tecrübesi ve hayatı diğer tarafta Magisteriumun öğretisel pozitivizmi arasında zaten var olan çatlağı tasdik etmek istedi.³⁸ Şimdiden sonra, Papa ve *Magisterium*, kutsal kitapların yegane otoritatif yorumcuları değil, fakat yorumlarının geçerliliği açısından tek meşru ölçütü de kendilerinde temsil ederler.³⁹

36 DS, 1507 (benim çevirim).

37 Roma Katolik Kilisesi'ndeki *laitinin* yazgısının daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. benim makalem "One Church: Two Classes? The Lessons of History", ed., Seán MacRéamoinn, *Pobal: the laity in Ireland* (Dublin: Columba Press, 1986), 22-34.

38 Krş. Joseph Ratzinger, "Tradition Sytematisch", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Cilt X (Freiburg i.B.: Herder, 1965), 296 vd.

39 Krş. Edward Farley, *Ecclesial Reflection: An Anatomy of Theological Method* (Philadelphia: Fortress, 1982), 118.; August Bernhard Hassler'in *How the Pope Became Infallible: Pius IX and the Politics of Persuasion* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981); ayrıca bkz Hans Küng, *Infallible? An Enquiry*, çev. Eric Mosbacher (Londra: Collins, 1971).

Tridentine'nin tanımlarının son yorumcuları, Trent Konsili'nin sözlü olarak aktarılmış bu geleneklerin aktüel olarak ne olduğunu ya da onların kutsal kitaplarla ilişkilerinin nasıl olduğunu tam olarak belirtmedi.⁴⁰ Bu açıklıktan yoksunluk, mariyolojik dogmalar gibi, birkaç eklesyal tanımları desteklemek için konsiliyar kararı kullanmak için onu mümkün kıldı. Roma Kilisesi içinde ve onun dışından eleştirel sualler, Papa ve Magisterium tarafından yönetilen bir şey olarak sürekli geleneğin geçerliğine atıfla, def edilir. Bu yüzden, Hristiyan geleneğin sahiciliği, şimdi yeterli bir yönetim konusu oldu.

ii. Kutsal Kitap versus Gelenek

Hermenötik buluşunu daha önce tartıştığımız Martin Luther, sadece kilise içindeki belli "heterodoks" pratiklere meydan okumadı, fakat sahic Hristiyan havariliğin eklesiastik ölçütün bir kısmını sorguladı. 1517'nin 95 tezinde, kilisedeki hoşgörü pratiklerini reddetmeyi amaçlarken, onun 1520'deki esas yazıları, daha radikal ve sistemli bir biçimde Roma Kilisesi'nin otoritesine saldırdı. Luther, Roma'nın üç duvarına meydan okudu: Manevi otorite, dünyanın ötesindeydi, sadece Papa kutsal kitapları yorumlama hakkına sahipti ve sadece o, bir konsil çağırma hakkına sahipti. Kilise'deki otoritenin bu Romalı indirgemesine karşı, Luther, her Hristiyan'ın kilisenin eşit bir üyesi olduğu ve prensipte aynı manevi otoriteye, kutsal kitapları yorumlama noktasında aynı hakka ve gerekliyse bir konsil toplama noktasında aynı hakka sahip olduğunu iddia etti.⁴¹ Luther'e göre, diğer Reformcular için olduğu kadar, kutsal kitaplar, Hristiyan praksisin sahiciliği için yegane ölçüt sağladı. Yine de, sola scriptura ilkesi, özellikle Mesih'le (Christum treiben) ilgili olan bu biblikal metinler üzerine Luther'in odaklanma-

40 Congar, *Tradition*, 182; ve Ratzinger, 'Tradition: Systematisch', 297.

41 Krş. Kurt Aland, *Die Reformatoren* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1976), 26 vd.

sı sayesinde daha ileri bir kesinlik kazandı.⁴² Bu yüzden, daha geniş biblikal ölçüt, kutsal kitabın kristolojik merkezinin Luther'in kendi manevi anlayışına göre, değiştirildi ve yeniden tanımlandı.⁴³

Roma Kilisesi'ndeki bütün pratikler ve otorite iddiaları, şimdi yeniden tanımlanan ölçütün ışığında yargılandı. Ona referansla, Vaftiz ve Evharist dışındaki bütün diğer Sakramentler, reddedildi. Diğer Sakramentler için, kutsal kitaplara dayalı kanıtlar, kutsal kitapların meşru olmayan kullanımları olarak def edildi ya da metinlerin yanlış anlamaları olarak basitçe reddedildi. Luther'in reforma başvurma başarısı, büyük ölçüde, Tanrı'nın sevgisi, inayeti ve affediciliği hakkında Hristiyan tecrübesinin materyal yönünü yeniden kazanmadaki teolojik başarısına ve bu tecrübeleri yeterlikle ilan etmede Roma Kilisesi'nin başarısızlığına işaret etmesine bağlıydı.

Protestan Hristiyan'ın Roma'nın hukuki denetiminin etkisi dışında biblikal metinleri yorumlamak için sahip olduğu yeni özgürlüğü, yine de, vahyedilmiş ve hatasız dökümanlar olma niteliğini üstüne almış olan Lutheran ve Reformcu itiraflar tarafından çok geçmeden sınırlandırıldı—Protestan giysi içinde ersatz öğretim otoritesi. Elbette patristik dogmalar, asla sorgulanmadı, ne de Kilise Babalarının otoritesi ve ökümenik amentüler sorgulandı."⁴⁴ Bu yüzden, Protestan Reformasyon, biblikal metinlerden daha geniş bir geleneğin varoluşunu gerçekte yalanlamadı, fakat o, Kitab-ı Mukadder's'in özerk ölçütüne ilişkin nazariyesinde en azından iman ve kilisenin bütün boyutlarını sundu.⁴⁵

42 Martin Luther, Weimarer Ausgabe DB, 384, 22-32. Krş. Inge Lonning, 'Kein anderes Evangelium', ed., Peter Manns ve Harding Meyer, *Ökümenische Erschließung Martin Luthers* (Paderborn: Bonifatius, 1983), 274-92.

43 Krş. Grant, *A Short History*, 94 vd.

44 Edmund Farley, and Peter C. Hodgson, 'Scripture and Tradition', ed., Peter C. Hodgson ve Robert H. King, *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*.

44 Krş. Congar, *Tradition*, 145.

45 Krş. Bernhard Lohse, *Epoche der Dogmengeschichte*, 3. bs. (Stuttgart: Kreuz, 1974), 220 vd.

Luther için Kitab-ı Mukaddes'in otoritesi, teolojik olarak belirlenirken, II.2.f'da gördüğümüz gibi Luteran Ortodoksi, onu formalist bir ilke içinde geliştirdi. Bu yeni ilke için destek, kutsal kitapların sözlü ilhamı dogmasından sağlandı.⁴⁶ Bu yüzden, eklesyal bölünmenin diğer yönünde Papa'nın yanılmazlığının tam karşısında, burada kutsal kitapların yanılmazlığını buluruz. Hristiyan praksisin materyal ve pratik merkezi, bir kere daha Hristiyan praksisini önemsizleştirme ve desikate etme pahasına güvenlik yanılışına yol açan formal bir ilkeye indirgendi.

Tarihsel-eleştirel yorumun, bizzat Yeni Ahit içinde çoğulluğu ve gerilimleri yeniden keşfettiğinde, daha sonraki Protestanlığın bu güvenliği, sonunda yıkıldı. Bu metinlerin içinde saygın bir yere konan saf ve sahici geleneğe basit atıflar, artık sahici Hristiyan praksisin bir belirlenimi için otoritatif ölçüt olarak artık işlemez.⁴⁷ Bütün formel otorite hakkında Aydınlanma eleştirisi, nihai olarak, sahici Hristiyan imanının belirlenimi için ölçütün geliştirilmesi gerektiği Hristiyan teolojiden talep etti. Bu meydan okuma, bizi bu bölümün bütün sualine geri götürür. Bugün Hristiyan hareketin çifte kriziyle, yani modern dünyada Hristiyan öz-anlamanın krizi ve bizzat teolojik metodolojinin kriziyle nasıl karşılaşabiliriz.

4. HIRİSTİYAN GELENEĞİ VE ELEŞTİREL HERMENÖTİK

a. Eleştirel bir İlahiyata Duyulan İhtiyaç

Bu son derece yarım yamalak tarihsel mütalaalar, en azından, umarım, Hristiyan imanının resmi muhafazasının ve Kilise'nin biçimsel sürekliliği farklı zamanlar ve kültürel durumlarda süregelen bu iman tecrübesinin pahasına Kili-se'deki nihai ilgi olma tehlikesinde varlığını gösterdi.⁴⁸ Hı-

⁴⁷ Krş. Farley, *Ecclesial Reflection*, 139.

⁴⁸ Krş. Gerhard Ebeling, "Tradition: Dogmatisch", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Cilt VI (krş. yukarıda 8.not), 982; ve Gotthold Hasenhütt, *Kritische Dogmatik* (Graz: Styria, 1979), 38 vd.

ristiyan kimliğin bozulmamış muhafazasına duyulan bu ilgi, çoğu kez, "kolonyal" çabaları Hristiyan praksisin farklı modellerine, özellikle Kilise'nin Avrupalı merkezleri tarafından geliştirilen modellerinden ayrılanlara doğru sevk etti. Hristiyan kimliğin bu "avrupamerkezciliği", şimdilerde Batılı-olmayan Hristiyan'larca reddedildi. Üstelik, kaybolan Hristiyan kimliğin çoğu kez nevrotik ankiziyetesi ve bunu, olup bitenden korumak için kilise otoritelerince benimsenen otoriteryen ölçüleri, ironik bir biçimde bu gerçek kaybı hızlandırdı.

Çağdaş entelektüel bağlamımızda ve bu radikal anlamda çoğulcu kültürel çevremizde hiçbir dini gelenek (şimdi terimin daha geniş anlamında), kadim çağına (antikite), yaratıcı hadiseye başlangıçtaki apostolik tanıkllıkla biçimsel sürekliliğine ya da onun değerleri (konsensüs) hakkında episkopal ya da sinodal mütabakatlara basit referanslar yoluyla ölümden kurtarılamaz. Çağdaş erkeklerin ve kadınların nazarında, bu ölçütler, bir geleneğin daha ileri sürekliliğine layık olmayı temin etmez. Gelenek için Hristiyan taleplerde mümkün ve gerçek çarpıtmalar ve ideolojik özellikler, Hristiyan kimliği için bile daha fazla yenilenmiş araştırmayı yükledi.

Fakat en büyük meydan okuma, bizzat Hristiyan geleneği içinden gelen tenkittir. Bu eleştiri, eklesiastik sürekliliğe duyulan güçlü ilginin Tanrı Krallığı'nın yakın olduğu eskatolojik imanın bir ihaneti olup olmadığını sormaktadır.⁴⁹ Başka bir tabirle, biçimsel ve kurumsal olarak organize edilmiş Kilise'nin varoluşu, sadece meşru bir ölçüt değil, fakat bizzat sahici Hristiyan praksise de mümkün bir engeldir.⁵⁰

49 Krş. Karl Barth'ın uyarısı: "Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nicht zu tun." *Der Römerbrief*, 2. bs. (1922) (Zürich: Theologischer Verlag, 1978), 298 (İng. çev.: *Romans*, 314).

50 Gotthold Hasenbüttel, *Herrschaftsfreie Kirche: Sozio-theologische Grundlegung* (Düsseldorf: Patmos, 1974), 147-50, "kurumsallaştırılmış bir anarşi" olarak bir kilise anlayışını önermektedir.

Hıristiyan geleneğe teolojik ve eklesiyolojik meydan okumalar hakkındaki bu mülahazalar, bugün Hıristiyan mesajını anlamamıza, fakat ayrıca bu Hıristiyan projenin özünü kavradığımız çok-boyutlu bağlamı anlamaya yardım edebilen uygun teolojik bir metodolojinin zaruriyetine bir kere daha dikkatimizi çekti. Ne Hıristiyan öğretilerin salt tekrarı ne de biblikal mesajların dini çağrışımları kendi hayatları ve bu evrenin geleceği için Hıristiyan imanının önemi konusunda en çağdaş erkek ve kadını (kilisenin içinde ya da dışında) artık ikna etmediğinden, bütün bir teolojik görev zorunludur. Hıristiyan geleneğin bütünüyle yakında sona ermesi gerekiyorsa, eleştirel bir ilahiyat ve eleştirel bir iman praksisi, ivedilikle istendi. Gelenek ve mevcut praksis üzerine düşünmek ve daha iyi bir praksis için teklifler geliştirmek ilahiyatçıların göreviyken, o, aktüel praksis, bu dünyada Hıristiyanlığın rolünün geleceği hakkında karar veren Hıristiyan toplulukların hayatı ve düşüncesidir. Ancak Hıristiyan imanı bugün yaşanırsa, ancak Mesih'te ve hayatlarımızın tamamında Tanrı'nın mevcudiyeti olan bu imanın merkezi, bugün tecrübe edilirse, ancak Tanrı'nın bütün halka olan evrensel daveti onun ilanını çarpıtan hukuksal depozitolardan yeniden özgürleştirilirse, ancak Tanrı tecrübesinin gelecek bütünlüğü umudu, bizi hayatlarımızı ve böylece bu dünyanın yazgısını değiştirmeye kışkırtırsa, sahici Hıristiyanlık devam edecektir. Bu imanın biçimsel dogmatik destek yapılarının otoritelerini çok daha fazla kaybetmesi, bir felaket değildir, daha çok bu durum, bütün Hıristiyanlara, Tanrı'nın yaratıcı projesine iştirak etmeleri için eleştirel ve yapısal mesuliyetlerini kabul etmenin biricik imkanını sağlamaktadır. Asli Hıristiyan ilgisi, sadece kadim bir geleneğin, müze olarak kilisenin hayatta kalması değil, fakat en iyi kabiliyetlerimize göre kuşağımızdaki meydan okuyucu bir mesajın aktüelleşmesidir -duyarlı ve mesul müteahhitler topluluğu olarak kilise.

b. Eleştirel bir Hermenötiğe Duyulan İhtiyaç

Bir kere Hristiyan kilisesini anlamlı depozitoları sergileyen bir müze olarak değil, fakat yaşayan bir organizma olarak⁵¹ anladığımızda, o zaman üyelerinin her birinin pratik görevleri, uygun bir biçimde değişmek zorunda kalacaktır. Böyle bir yaşayan organizmada ilahiyatçı, genelde belirsiz bir geleneğin, onun tecrübelerinin, içgörülerinin, katkılarının ve hatalarının yorumcusu olarak işlemektedir. Geleneğin bu yönlerinin tamamı, ilahiyatçı tarafından eleştirel bir biçimde değerlendirilmelidir. Fakat o, kendi mümkün çarpıtmalar, temayüller ve hataları hakkında da eleştirel olmalıdır. İlahiyatçı, "entelektüel bir tiran" olmama konusunda dikkatli olmalı.⁵² Böyle bir eğilim karşısındaki en iyi önlem, kendi yorumsal etkinliğinde ötekiliğe ve hatta radikal ötekiliğe saygı duyma istekliliği olabilir. Demek ki ilahiyatçı, tahsisatı, içinde her metnin, kendi ön anlamasına uygun olduğu biçimde yorumlandığı edim olarak anlamamalıdır. Daha çok, metin-yorumun eleştirel ve öz-eleştirel yöntemini benimseyerek, ilahiyatçılar kendi ön anlamalarına ve yorumsal afakına meydan okumak ve onları dönüştürmek için her zaman hazırlanacaklardır.

David Tracy, böyle eleştirel bir metodoloji geliştirdi. Her ilahiyatçının böyle bir yorumun bağlamı olarak hem Hristiyan geleneğin hem de mevcut dünyanın yorumuna bulaştırılması gerektiğini teklif etti. Bu iki boyutlu hermenötik çabanın neticelerinin, karşılıklı eleştirel bir korelasyon içinde değerlendirilmesi gerekecektir.⁵³ Bu yöntem, ne Hristiyan tecrübenin genel tecrübelerle katılmasını ne de bütün beşeri tecrübenin "Hristiyanlaştırılması"nı önerir. Daha çok Tracy'nin yöntemi, bu farklı ama ilişkili tecrübe birimlerinin muğlak olduğunu ve eleştirel yorumu gerektirdiğini kabul eder.⁵⁴ An-

51 Kilise'deki kararında II. Vatikan Konsili, *Lumen Gentium*, başlangıçta bu anlayışı önerirken, Roma Katolik Kilisesi'nin özel hiyerarşik bünyesini yeniden doğrulayarak aynı dokümanda onu derhal tadil etti.

52 Bkz. Stephen Sykes, *The Identity of Christianity: Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth* (Londra: SCPK, 1984), 7.

53 David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (New York: Seabury, 1975), 32 vd.

cak Hristiyan geleneğin yorumu, bu dünyadaki varlığımızla ilgili anlayışımıza mütemadiyen anlamlı bir meydan okuma olması için bu geleneğin kudretini ifşa ederse, ve ancak bu yorum, eleştirel bir kavrayış edimi, V. Bölüm'de tasvir edildiği gibi yeniden elde etme ve şüphe hermenötiği tarafından kılavuzlanan bir etkinlikse, Hristiyan vahyinin ifşası, çağdaş kadınlara ve erkeklere, hitap etmeyi başarma imkanına sahiptir. Böyle eleştirel bir hermenötik, geleneğimizin (kutsal kitaplar, amentüler, itiraflar, öğretiler, liturjiler, dualar ve şarkılar vb.) bütün klasik metinlerinin belirsizliğiyle mutabık kalmamıza izin verecektir ve zaten bu bölümde taslağını çizdiğimiz sözde-otoritelere bu gelenekselci kaçışlardan vazgeçmeye bizi zorlayacaklardır (yukarıda VII.3).

Tracy'nin yöntemi, ilahiyatın yüzleştirdiği çifte çoğulculuğa yaklaşma açısından da yardımcıdır. Bağlamsal çoğulculuğa göre, ilahiyat, V. Bölüm'de tartıştığımız okuma yöntemlerinin çoğulculuğundan habersiz kalmaya güç yetiremez, çünkü ondan oldukça çok öğrenmelidir. Eleştirel okuma yöntemlerinin çoğulluğu, metin-yorum sürecine en iyi ve en eleştirel görüşlerinin yararına ilahiyatçılara bir fırsat sunmaktadır. Fakat ayrıca gördüğümüz gibi, yeterli okumaların çoğulluğu hakkında hermenötik görüş, kendisine göre her okumanın eşit olarak yeterli olduğu belirsiz bir rölativizmle karıştırılmamalıdır (V.3.c). Ne de Hristiyan ilahiyatı, çağdaş insanların iltifatını kazanmak için kendisiyle yarıştığı ister dini isterse seküler bir dizi diğer dünya görüşünün farkındadır. Hristiyan mesajının geçerliği ve bu kainatın dönüşümüne katkısı, herşeyden önce, geçmiş ve mevcut insanlığın temel sorunları üzerine daha geniş beşeri konuşmaya iştirak etme noktasında Hristiyan hazırlığı tarafından ölçülür.⁵⁵

54 Krş. Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981), 99-153; ve onun *Plurality and Ambiguity* adlı eseri, s., 28-46.

55 Tracy'nin *Plurality and Ambiguity*, böyle eleştirel ve öz-eleştirel bir beşeri konuşma için bir manifesto olarak pekala okunabilir. Tracy'nin manifestosunun daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. *Religious Studies Review*'deki eleştirime bkz. 15 (1989), 218-21.

Hıristiyan gelenek içindeki çoğulculuğa göre, bu çoğulculuğun, bizzat Hıristiyan hareketin gerçek kökeni olduğunu görmek mühimdir.⁵⁶ Muhtelif halklar, pek çok muhtelif topluluklar ve zamanlarda ve lengüistik ve kültürel bağlamlarda asli Hıristiyan hadisesine tanıklık yaptılar. Bu çoğulculuğu kabul etmek, her Hıristiyan için bir zaruriyettir ve sadece eleştirel ilahiyatçılar için saklanan bir tercih değildir. Biblikal, doktrinel, liturjik ve manevi çoğulculuk tarafından sunulan kritik sual, bizim, geçmiş ve şimdi Hıristiyan tanıklığının sözümona sahici biçimlerinin bütününe müşterek merkezi bir odak buluruz.

Stephen Sykes, temel Hıristiyan odağın biçimsel bir tasviri lehine tartıştı. "Formal olarak konuşmak gerekirse, bir Hıristiyan, kazanımının Tanrı tarafından bağlamsallaştırıldığı İsa'ya dikkat eden birisi olarak tanımlanmaktadır."⁵⁷ "Hıristiyanlığın içsel unsuru ve harici biçimleri arasındaki bir etkileşim süreci olarak 'Hıristiyanlığın kimliğini' tanımlamaya" devam eder.⁵⁸ Bu yüzden, Sykes, yüzyılın dönüşünde Adolf von Harnack'ın onu tanımladığı gibi, Hıristiyan kimliğini sadece içsel bir unsura indirgemeyi aştı.⁵⁹ Hıristiyanlığın, bireysel tecrübe ve genel ifade arasındaki diyalektik bir ilişki içinde yaşadığına ilişkin bu vurgu, çok faydalıdır. Yine de Sykes'ın Hıristiyan kimliğin biçimsel kabulü sahici bir Hıristiyan praksişi tesis edenin ne olduğu hakkındaki materyal sualimize henüz cevap vermemektedir. Gördüğümüz gibi, Hıristiyanlığın "bu içsel unsuru ve dışsal biçimleri" arasındaki etkileşim süreci, ideolojik nevrotik olarak ya da başka türlü tahrif edilebilir. Sykes, Hıristiyan tanıklığının çoğulluğuna açık olan Hıristiyan kimliğin dinamik tabiatının biçimsel bir tasvirini sunmasına rağmen, Hıristiyan geleneğin ya bireysel tahsisatın ya da genel ifadesinin etkileşim sürecini asli Hıristiyan hadisesindeki geleneksel dini otoritelere Tanrı'nın yaratıcı

⁵⁶ Krş. Sykes, *The Identity*, 240.

⁵⁷ A.g.e., 255.

⁵⁸ A.g.e., 261.

⁵⁹ Krş. Adolf von Harnack, *What is Christianity*, çev. Thomas Bailey Saunders (New York: Harper and Row, 1957).

meydan okumasına hakkını verip vermediğini eleştirel bir biçimde açıkladığı bir yöntemi takdim etmedi.

c. Hristiyan Geleneğin Özünde Çoğulluk ve Belirsizlik

Hristiyan geleneği başlatan hadise, bize sadece Hristiyan geleneği aracılığıyla ulaşabilir; o, bu geleneğin yapısal bir unsurudur. Günümüzün Hristiyan havarisi, İsa-Mesih'le ve onun özel teolojik inisiyatifleriyle, çeşitli biblikal tanıklıklar ve devam eden Hristiyan hareketin tanıklığıyla karşılaşmaktadır. Fakat her iki karşılaşma mekanı (loci), pluralist ve tabiatı gereği belirsizdir. Yine de, Hristiyan geleneğin çoğulcu tanıklığı, eleştirel odak olmaksızın mümkün değildir. Bu kesinlikle, tekrar tekrar bu odağı biçimlendirmeye çabalama noktasında yeterli ilahiyatın işlevidir. Ve bu, bu odağın her zaman sınırlı yorumlarını meşrulaştırma ve onlara meydan okuma noktasında bütün havariler topluluğunun işlevidir.

Hristiyan geleneğin herhangi bir yorumcusu, zaten en erken tanıklığın, Hristiyan havariyi, Mesih-İsa'nın öneminin ideolojik kavrayışlarının imkanı hakkında bizi ikaz etmiş olduğunu kavramamız gerekmektedir. Örneğin, Markus İncili'nde Mesih'in havarilerinin portresi, Mesih'in kimliğinin yanlış yorumlarının ve antisipasyonların dramatik tashihatiyle doludur.⁶⁰ İncil'in okuru, açıkça, ön yargılı ve sınırlı perspektifine indirgeme eğilimini uyarılmaktadır. Ve bunun yerine Markus, yeni bir görüşü ve yeni bir perspektifi talep eder. Analogik bir biçimde, bugünün Hristiyan havarisi, her zaman taze ve eleştirel perspektifler sayesinde apostolik geleneği yorumlamaya istekli olmalıdır. Markus İncili'nin vurguladığı gibi, bizzat apostolik gelenek, havari-

⁶⁰ Bkz özellikle Mk 8 ve 14:50. Krş. Werner H. Kelber, *Mark's Story of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1979), özellikle 9; Séan Freyne, 'The Disciples in Mark and the Maskilim in Daniel: A Comparison', *Journal for the Study of the New Testament* 16 (1982), 7-23, ve onun 'At Cross Purposes: Jesus and the Disciples in Mark', *The Furrow* 33 (1982), 331-9.

liğin sahici olmayan edimleriyle doludur. Markuscu ve diğer Yeni Ahit metinlerinin öz-eleştirel boyutu, onların "klasik" karakterini topladı. Onlar, sonunda, okurları tarafından, özerkleştirme, yerelleştirme ve manipülasyon çabalarına direndiler.⁶¹

Bu yüzden bizzat Hristiyan geleneğin temellerinin yaratıcı ifadeleri tarafından ikaz edildiğinden, kilisedeki herhangi bir üye ya da otorite tarafından geçmiş ya da mevcut iddiaların eleştirel bir biçimde, herhangi bir biblikal ya da hatta kristolojik aklanmayı kabul etmeme konusunda özellikle dikkatli olmak isteyebiliriz. Dahası farklı biblikal topluluklar tarafından tecrübe edildiği ve metinselleştirildiği kadar, Mesih-İsa'da Tanrı Kelamı insiyatiflerinin en iyi ve en içten kavrayışlarının tam karşısında böyle bir iddiayı sınavabiliriz. Hristiyan kimliğin asli materyel odağını tespit etme görevinde, biblikal kanon hakkındaki kristolojik yorumumuz, bugüne kadar Hristiyan gelenekteki sahici Hristiyan praksisin eklesyal modellerini yorumlamamız için eleştirel bir alet olarak işlemektedir. Fakat Martin Luther'in bütün biblikal yorumun eleştirel gayesi olarak önermiş olduğu bu kristolojik yorum bile, sadece asli bir otoriteyi iddia edebilir, zira bu da her zaman revizyona ihtiyaç duyacaktır.⁶²

d. Geleneğe Rağmen Gelenek

Hristiyan geleneği şekillendirmenin eleştirisi ve ilahiyatta eleştirel bir hermenötiğe duyulan ihtiyacın tartışması, bu geleneğin yaratıcı hadisesinin tekrar ve tekrar yeniden yorumlanma zaruriyetini gösterdi. Bir anlamda bütün Hristiyan geleneği, hayatta, ölümden ve Nasıralı İsa'nın yeniden diriltilmesinde belirtilen yeni teolojik insiyatiflere cevap vermenin daha çok

61 Klasik bir metni tesis eden şeyin bir tartışması için bkz. Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 12 vd.; ve benim *Text and Interpretation* adlı eserimde s. 140-2.

62 Krş. Edward Schillebeeckx, *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry*, çev. John Bowden (Londra: SCM, 1985), 14: "... Hristiyanlığın bütün tarihi, sürekli olarak devam eden bir yorum sürecinden ibarettir."

ya da daha az yeterli çabası olarak görülmelidir.⁶³ Bu inisiyatiflerin aktüel muhtevasını düşündüğümüzde, onların tamamının, Yahudi dini geleneğinin spesifik özelliklerinin yapısal bir eleştirisini yapmaları gerektiğini kavrarız. Hristiyan kutsal metinlerinde kaydedilmiş şeyler olarak, İsa'nın dini eleştirilerinin nesneleri, Mabed'in, Torah'ın, Toprak'ın, ailenin, Kudüs Şehri'nin, ve ayrıca belli mesihçi umutların ideolojisinin dini otoritesiydi. Yine de, İsa'nın kendi dini geleneği hakkındaki eleştirisi, İsrail'in Tanrı'ya imanının tecrübi, profetik ve tarihsel tabiatını yıkmak için çabalamadı. Daha çok, özel iman-praksisinin ve onun en kutsal müesseselerinin bütün bir reformasyonunu amaçladı. Her şeyden önemlisi, İsa, geleneğin bu abidelerinin mutlakçı iddiaları, yani İsrail'in Tanrısı'yla meşru karşılaşmanın temel mekanını temsil etmeyi reddetti. Dini praksisin böyle hukuksal bir anlayışının tam karşısında İsa, yakın tecrübe, duada, sofrada arkadaşlığı ve toplumunun bütünüyle dışına atılmışlara ulaşmada Tanrı'ya tapınmayı önerdi. Tanrı'nın hakiki saltanatının, Tanrı'nın seven mevcudiyetinin sahici tecrübesi, görmek istedikleri için yakında olacaktır.

İsa'nın kendi havariliği, iddialarında totaliteryen olmamasına rağmen, totaldir. Arkadaşlarını çile çekmeye –ama kendi çilesini çekmeye değil- kendisini takip etmeye zorladı.⁶⁴ O, dostlarına çarmıhlarını almalarına ve kendi çarmıhını almalarına değil, kendisini izlemeye sevk etti.⁶⁵ Bu gelenekten gelen sevgi emri hakkında onun eleştirisi yeniden elde etmeyi ve bütün totaliteryen dini kurumlar hakkındaki şüphesi, aynı girişimin iki yönüdür. Yine de, bu gelenek hakkındaki kavrayışı, hayatlarının, umutlarının, profesyonel kariyerlerinin, geleneğin farklı bir kavrayışı üzerine inşa edilir.

Yeniden diriltilecek çarmıha gerilen İsa'yla ilgili tecrübeler, dini geleneklerinin tenkidinin yeniden elde etmenin sahicili-

63 Bu yüzden, kritik soru, İsa'nın kendinde kim olabildiği değil, bu yaratmayla ilgili Tanrı'nın projesi hakkındaki anlayışımız açısından onun öneminin ne olduğudur. Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, s. 30 ve devamında benzer bir ayrım yapar.

64 Krş. Mk 8. 34; Mt 16: 24; Lk 9: 23.

65 Krş. Dt 6: 44 vd.; Lev 19: 18; Mt 22: 37 vd.

ğinin kabulü olan rububiyetinin tanınması, sonunda Filistin ve Helenistik Yahudiliğinin çoğulcu bağlamı içinden dini praksislerine meydan okumaları için havarilerini ve arkadaşlarını ikna etti.⁶⁶

Yahudilik'le Hristiyan çatışmalar, muhtelif Yeni Ahit metinlerinde yansıtılır ve kodifiye ve formalize edilmiş bir ibadetle ve dini bir hayatla kadim bir gelenek ve zuhur eden yeni bir gelenek arasında çatışma olarak orada sunulur. Bu iki gelenekten hangisinin Tanrı'nın gerçek halkını en iyi temsil ettiğine dair tartışma çabucak çirkin bir karalama kampanyasına dönüştü.⁶⁷

Yakın Yeni Ahit ilminde, toplumsal kimlikleri açısından daha farklı bir biçimde gelişirken, Pavlusçu Kilise'lerin temel ilahiyatlarında bütünüyle Yahudi kaldıkları ölçüde, gösterilir.⁶⁸ Bu yüzden, yine teolojik olarak ilk Hristiyan yüzyıllar içinde Hristiyan ve Yahudiler arasında genişleyen ayrımı teolojik olarak izah etmekle birlikte, Hristiyanlar ve Yahudiler arasındaki karşılıklı saldırgan polemikler, daha geniş bir ölçüde, toplumsal bir tabiata sahipti ve elbette Yahudiliğin dışında yeni bir dini geleneği tesis etme noktasında artan Hristiyan arzu tarafından geliştirildi.⁶⁹

Hizmetinde, ölümünde, yeniden diriltilmesinde ve hem Tanrı'yla hem de arkadaşlarıyla beşeri iletişimin reformu üzerine odağında Nasıralı İsa tarafından telaffuz edildiği gibi, ge-

66 Bkz. Seán Freyne, *The World of the New Testament* (Dublin: Veritas, 1980), s. 99-128.

67 Krş. Sean Freyne, "Villifying the Other and Defending the Self: Matthew's and John's Anti-Jewish polemics in Focus", ed., Jakob Neusner and Ernest S. Frerichs, 'To See Ourselves as Others See Us': Christians, Jews, 'Others' in Late Antiquity (Chico / California: Scholars Press, 1985), s. 117-143.

68 Krş. Wayne A. Meeks, 'Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities', ed., Jakob Neusner ve Ernest S. Frerichs, 'To See Ourselves as Others See Us', s. 93-115, özellikle s. 104-108.

69 Bkz. Seán Freyne, *Christians in a Jewish World*, (Unpublished Lecture 81986) 19 sayfa, özellikle s. 19: "Geçmişin karşılıklı kötüllemelerini anlamaya çalıştığımızda, özellikle farklı olan öteki bize çok yakın olduğunda, çoğulluğu hoş göremeyen kendimiz hakkındaki derinlere yerleşmiş korkulara dayanan retorik bir korku retorik olduğunu fark etmemiz gerekir."

leneğin eleştirisi, ironik bir biçimde, Yahudiliğin tam karşısında meşru dini bir akım olarak kendilerini tesis etme noktasında Hristiyan imanının kurbanı oldular. Bu, pek çok Hristiyan Yahudi'nin, kendi asli topluluklarında karşılaştıkları gerçek zorlukları yalanlamamaktı. Dahası, yeni bir semboller sisteminin Hristiyan yaratımı sürecinde çok benzer örgütsel, hukuksal, hiyerarşik, çabalar ve yapılar İsa tarafından reddedilenlere ansızın takdim edildiğini önermektedir. Yahudilerin vis-a vis müstakil bir kimliğini sürdürmek üzere, meşru dini yapıları ve kurumları yaratma çabaları, yeni bir rahipliğin doğuşuna ve gerçekte *klerji* ve *laidite* arasında keskin bir ayrıma sevk etti.⁷⁰ Şimdiye kadar yıkılan Yahudi tapınağı, sembolik paralelini, zuhur eden Yüksek Kristoloji'de buldu: Hakiki tapınak olarak İsa'da. "Yeni İsrail", kilise, kurtarıcı, kurumsal ve sakramental alanın parçası olanlar ve olmayanlar açısından, sınırlarını tanımladı. Aynı zamanda Roma'da yeniden "Eski İsrail"in kurumlarının bazısını tesis ederken, Kudüs'ün yıkımını, "Eski Ahit"in kaçınılmaz yazgısı olarak tanımladı.

Kristolojik dogmanın gelişiminin eleştirel bir okuması, anti-Yahudi polemiklerin ve Hristiyan kurumsal özlemlerinin zaten malum amillerine ek olarak kristolojik tartışmayı etkiledi.⁷¹ Bu yüzden, en temel itiraf formüllerimiz masum metinler olarak düşünülemez. Şüphesiz, İsa'nın hayatında, ölümünde ve yeniden diriltilmesinde Tanrı'nın gizeminin ifşasını iple çekerken, onlar da, yeni gelenekğin dışlamacılığını kanıtlamanın ideolojik çabalarını düşünmektedirler. Tanrı Kralığı'nın ilan edicisi dini gelenek içinde kendi başlangıçtaki ilanının mühim bir yönü ve dini gelenekteki ideolojilerinin tenkidi pahasına bütün ilanın merkezi olması, Hristiyan ilahiyatçılar tarafından çok daha eleştirel bir biçimde yeniden izah edilmeye ihtiyaç duyacaktır.

Burada sadece ilk Hristiyan yüzyıllar boyunca Hristiyanlar ve Yahudiler arasındaki ilişkinin bazı incelemelerine atıf

70 Bu eğilimlerin bir açıklaması için bkz. The First Epsistle of Clement to the Corinthians.ed., Maxwell Stainforth, *Early Christian Writings: The Apostolic Fathers* (Harmondsworth: Penguin, 1968), 23-59, özellikle, mektubun 40ff bölümleri.

71 Krş. Freyne, *Christians in a Jewish World*, 16.

yapabilmeme rağmen, bu araştırmaların neticeleri, Hristiyan geleneğin kalbindeki ideolojik tahrifatı doğru kabul etmemize yardım etmelidir. Bu, geleneğin eleştirel bir yorumunun imkansız olduğunu kabul etmek değildir. Daha çok öyle herhangi bir yorumun başarısının sadece kendi hermenötik durumumuzu değil, fakat ayrıca bugün normlarını, amentülerini, ve gelenek anlayışlarını yorumladığımız Hristiyan'ların bütün önceki kuşaklarının hermenötiksel durumlarını da, kabul etme istekliliğimize bağlıdır.

Bütün kültürel ve ideolojik örtülerine rağmen, Hristiyan gelenek, Mesih İsa'nın, hizmetinin, ölümün ve yeniden diriltilmesinde çarmıha gerilmiş biri hakkında Tanrı'nın konfirmasyonunun, meydan okuyucu tecrübesini düşünmeye devam etmektedir. Yine de, bu düşünümle sadece tarihteki halkın faal cevabı aracılığıyla bütün ışıklarına götürülebilir. "Cevapla", Hristiyan gelenek aracılığıyla aracılık yapılan ve yorumcular topluluğu tarafından eleştirel bir biçimde yeniden elde edilen Mesih'in tecrübelerine analogide edimde bulunan iman-praksisini kastediyorum. Bu komünal cevap, Hristiyan imanının sahiciliğine herhangi bir iddianın doğrulanması için sadece mümkün ölçütü temsil eder.⁷²

Böyle bir cevabın komünal karakteri, hem İsa'nın kurtarılmış bir insanlık hakkındaki vizyonunun tecrübesi hem de her bireysel yorumcunun hermenötik sınırlamalarını aşma ihtiyacını takip eder. Tanrı halkının parçası olarak Hristiyan'ların tecrübeleri, Tanrı'nın Ruh'u'nu ve bu Ruh'ta birleştirilen topluluğun dinamiklerini yeniden ifşa etti.⁷³ Yine de, bu Ruh'a, beşeri hayatın koşullarından ya da Hristiyan geleneğin farklı alınlanmasıyla yüzleşmekten korunmak üzere yönelinemez. Bu yüzden bu Ruh'a, özel bir praksis ya da dogmatik bir ifadenin üstünlüğü için bir ölçüt tesis etmek üzere başvurulamaz. Dahası, bu Ruh, beşeri tarih içinde Tanrı'nın öz-ifşasına eleştirel komünal bir cevap için çabalayanlar tarafından beşeri durumda tecrübe edildi.

72 Krş. Claude Geffré, *Le Christianisme au Risque de l'Interprétation* (Paris: Cerf, 1983), 103.

73 Krş. Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, 34 vd.

Geleneğin çoğulcu ve belirsiz tabiatı hakkındaki bu düşü-
nüler açısından, Hristiyan topluluğunun, Kilise'nin, bütün
tezahürlerine ve öğretisel sembollerine ihtiyaç duyuyormuş gi-
bi görünmektedir. Bu değerlendirme, eklesyal sahiciliğin bütün
mevcut ölçütünün bütünsel bir yeniden düşünümüne ve bizi
Tanrı'nın yaratıcı ve kurtarıcı projesine katılma konusunda Me-
sih-İsa'nın çağrısının en yeterli cevabı ve ona verilecek cevap
için her zaman tecdit edilmiş bir araştırmaya açıkça götürür.

5. SONUÇ:

İLAHİYAT İÇİN HERMENÖTİKİN ÖNEMİ

Hristiyan geleneğin yorumunda uğraşılacak meseleler hak-
kındaki özet tartışmamız, Hristiyan ilahiyatı için hermenötik
düşüncenin önemini vurguladı. Bu yüzden, hermenötik, so-
fistike ilahiyatçılar için seçmeli bir meşguliyet değil, fakat gö-
revini kiliseye, dünyaya ve hakikatin peşinde olmaya eleştiri-
rel bir hizmet olarak anlayan herhangi bir ilahiyatçı için ha-
yati bir zaruriyettir.

II. Bölüm'de gördüğümüz gibi, erken Kilise, Orta Çağlar ve
Reform süresince Hristiyan ilahiyatçılar, hermenötiksel mo-
dellerin tartışmasıyla meşgul oldular. Sadece modernitenin
tan vaktinden beri, bu tartışmaya katılmanın teolojik bir red-
diyle karşılaşırız. Modern bilimin ve kültürün meydan oku-
masına reaksiyondan doğan Hristiyan "ortodoksilerin" çeşit-
li şekilleri, metodolojik enstrümanların tatbikatiyle meşgul ol-
duklarını yalanladı. Daha çok onlar, İncil'in hakikatine basit
bir yolla yaklaşıyor olduklarını iddia etti. Fakat bu kitap bo-
yunca gördüğümüz gibi, bu dünyadaki bir şeye, ister yazılı bir
metin, ister ontolojik bir ifade isterse, bütün bir gelenek olsun,
hiç böyle basit ve masum bir yaklaşım yoktur. Ve her şeyden
önemlisi, hiçbir hermenötik model de masum olduğunu iddia
edemez. Bizzat yorum nazariyesinin eleştirel bir yorumu, bir
entelektüel bütünlük iddiası oluşturmak isteyen beşeri bilim-
lerin herhangi bir dalı için özel bir öneme sahiptir. Ne de Tan-
rı'nın mevcudiyetine dini iman, Hristiyan mütefekkirleri, her-

menötik görevden kurtarır. Gördüğümüz gibi, en kutsal insan görüşleri bile, çarpıtılabilir ya da ayartılabilir.

Hâlâ ilahiyatı, bilginin diğer beşeri uğraşlarından tecrit edilmiş görmek isteyen ilahiyatçılar var olmasına rağmen, ilahiyatın kendi metodolojisine ihtiyaç duyup duymadığı ya da genel bir hermenötiğin gelişimine katılması gerekip gerekmediği suali, Schleiermacher tarafından cevaplandırılmış gibi görünmektedir. Beşeri bilginin diğer disiplinlerininkinden teolojik düşüncenin çok farklı odağı, bu kainattaki Tanrı'nın vahyi, sadece çok farklı bir yorum nazariyesini haklı çıkarmaz, daha çok beşeri dünyamızda ve tarihimizde Tanrı'nın mevcudiyetini beşeri dilimizde ilan etmemiz gerektiği olgusundan dolayı, bu farklı odağı ve kesin bir biçimde vurgulamak üzere, genel bir hermenötiğin tatbikatı her ikisini talep eder.

Bununla birlikte, hermenötik de fazla önemsenmemelidir. O, bu kainatta Hristiyan düşünce ve praksisinin yerini alamaz. Daha çok beşeri durumumuz ve Tanrı'ya imanın yaşayan geleceğine yaklaşma modumuzu açıklamaya yardım etmelidir. Bu yüzden, Tanrı'nın mevcudiyetine meydan okuma hakkındaki içinde bu meydan okumanın kabul edildiği ve ona cevap verildiği beşeri farkındalığı keskinleştirmeye yardım edebilir.

Sonunda, hermenötiksel düşünce, bu kainattaki anlamın beşeri araştırmasının bütün yönleri üzerinde dünya-çapında bir konuşmayla meşgul olmaya doğru ilahiyatçıyı daha duyarlı yapabilir.⁷⁴ Düşünmelerinin lengüistik tabiatının ve dillerinin toplumsal ve tarihsel koşullandırmasının farkında olan bütün yorumcular, zaten kendi dar ufuklarına meydan okuma ve sınırlarını aşma ihtiyacını tecrübe etti. Bu yüzden, uygun hermenötik bir eğitim, Tanrı'nın, beşeri özün ve bu dünyadaki varlığımızın gizeminin daha yeterli bir anlaşılmasına doğru bir yolculuk için son derece uygun bir hareket-noktası olabilir.

74 Krş. Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 20: "Asli şekliyle konuşma, hakikati araştırma imkanlarının keşfedilmesidir."

Bibliyografya*

Hermenötik Konular Hakkında

Okurlar ve Koleksiyonlar

Hans-Georg Gadamer ve Gottfried Boehm, ed., *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. 2. bs., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.

———, ed., *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978.

Josué V. Harari, ed., *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press, 1979.

Roger Johnson, ed., *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era*, Londra: Collins, 1987.

David Klemm, ed., *Hermeneutical Inquiry*, 2 Cilt. American Academy of Religion Studies in Religion 43/44. Cilt 2: *The Interpretation of Existence*. Atlanta: Scholar Press, 1986.

Richard Macksey ve Eygenio Donato, ed., *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and The Sciences of Man*. Baltimore ve Londra: John Hopkins University Press, 1972.

Toril Moi, ed., *The Kristeva Reader*, New York: Columbia University Press, 1986.

Kurt Mueller-Vollmer, ed., *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition, from the Enlightenment to the Present*. Oxford Blackwell, 1986.

Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift, ed., *The Hermeneutics Tradition: From Aristotle to Ricoeur*. Albany: State University of New York Press, 1990.

Paul Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984.

Letty M. Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible*. Oxford Blackwell, 1985.

John Sturrock, ed., *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Susan R. Suleiman ve Inge Crosman, ed., *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Jane P. Tompkins, ed., *Reader- Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore ve Londra: John Hopkins University Press, 1980.

Rainer Warning, ed., *Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis*. 2. bs., Münih: Fink, 1979.

* Bu bibliyografyada, sadece ana kaynaklar listelenmektedir.

Diğer Eserler

- Aurelius Augustinus, *De Doctrina Christina*. Corpus Christianorum: Series Latina XXXII. Tornhout: Brepols, 1962, 1-167. İng. çev. On Christian Doctrine, çev. D. W. Robertson, Jr. The Library Christian Art. New York: Macmillan, 1958.
- James Barr, *Old and New in Interpretation: A Study of Two Testaments*. Londra: SCM, 1966.
- Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, çev. Edwyn C. Hoskyns. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- , *Church Dogmatics*, 8 Cilt, İng. çev. ed. G.W. Bromiley ve T. F. Torrance. Edinburgh: T. T. Clark, 1956-1975.
- , *Evangelical Theology: An Introduction*, çev. Grover Foley. Londra: Wiedenfeld and Nicholson, 1963.
- Roland Barthes, *The Pleasure of the Text*, İng. çev. Richard Miller, New York: Hill and Wang, 1975.
- Klaus Berger, *Exegese und Philosophie*. Stuttgarter Bibelstudien 123/124. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986.
- , *Hermeneutik des Neuen Testaments*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988.
- Peter L. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City, N.Y.: Anchor Press/Double Day, 1979.
- William J. Bouwsma, *John Calvin. Sixteenth-Century Portrait*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1988.
- Henning Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Norbert Brox, *Falsche Verfasserangaben: Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*. Stuttgarter Bibelstudien 79. Stuttgart: Katolisches Bibelwerk, 1975.
- , *Kirchengeschichte des Altertums*. 2. bs., Düsseldorf: Patmos, 1986.
- Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen: Gessammelte Aufsätze*, 4 Cilt. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1933-1965.
- , *Jesus Christ and Mythology*. New York: Scribner's, 1958.
- , *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, ed. And çev. Schubert Ogden. Londra: SCM, 1985.
- Anne Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition Women's Experience*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- Yves Congar, *Tradition and Traditions: An Historical and Theological Essay*, İng. çev. Michael Naseby ve Thomas Rainborough. Londra: Burns & Oates, 1966.
- Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982.
- Jacques Derrida, *Of Grammatology*, İng. çev. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- , *Writing and Difference*, İng. çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Blacwell, 1983.

- Gerhard Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (1942). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- , *Wort und Glaube*, 3 Cilt, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960-75.
- , *Word and Faith*, çev. James W. Leitch. Londra: SCM, 1963.
- , "Hermeneutik", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* içinde, Cilt 3, 3. bs., Tübingen: Niemeyer, 1986.
- , *Lutherstudien*, Cilt 1. Tübingen: J.C.B. Mohr (Siebeck), 1971.
- Hans-Werner Eroms, *Funktionale Satzperspektive*. Germanistische Arbeitshefte 31. Tübingen: Niemeyer, 1986.
- Edward Farley, *Ecclesial Reflection: An Anatomy of Theological Method*. Philadelphia: Fortress, 1982.
- Helmut Feld, *Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1977.
- Duncan S Ferguson, *Biblical Hermeneutics: An Introduction*. Atlanta: John Knox Press, 1986.
- Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, Mass. ve Londra: Harvard University Press, 1980.
- Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1973.
- Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Heaven ve Londra: Yale University Press, 1974.
- Seán Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations*. Dublin: Gill and Mcmillan, 1988.
- Ernst Fuchs, *Hermeneutik*. 2. bs. Bad Cannstadt: Müllerschön, 1958.
- , *Glaube und Erfahrung: Zum Christologischen Problem im Neuen Testament*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965.
- , *Marburger Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968.
- Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, İng. çev. William Glen-Doepel, ed. John Cumming ve Garrett Barden. 2. bs., Londra: Sheed and Ward, 1979.
- , *Philosophical Hermeneutics*, İng. çev. ve ed. David E. Linge, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1976.
- , *Reason in the Age of Science*, İng. çev. Frederick G. Lawrence. Cambridge, Mass. ve Londra: MIT Press, 1981.
- Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass. ve Londra: Harvard University Press, 1986.
- Claude Geffré, *Le Christianisme au Risque de l'Interprétation*. Paris: Cerf, 1983.
- Leonhard Goppelt, *Typos: Die Typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- David Tracy'le birlikte Robert M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*. 2. bs., Philadelphia: Fortress, 1984.
- Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, çev. Jeremy J. Shapiro. 2. bs., Londra: Heinemann, 1978.
- , *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.
- R.P.C. Hanson, *Tradition in the Early Church*. Londra: SCM, 1962.

- Gotthold Hasenhüttl, *Herrschaftsfreie Kirche: Sozio-theologische Grundlegung*. Düsseldorf: Patmos, 1974.
- Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1973.
- , *Unterwegs zur Sprache*. 4. bs., Tübingen: Neske, 1971.
- E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*. New Heaven ve Londra: Yale University Press, 1967.
- , *The Aims of Interpretation*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Gottfreit Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie: Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- Hugh of St Victor : *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*, İng. çev. Jerome Tylor. New York ve Londra: Columbia University Press, 1961.
- Bernahrd Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*. 3. bs., Stuttgart: Kreuz, 1974.
- Irenaeus of Lyons, *Adversus Haereses*, 5 Cilt. Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 1965-1982.
- Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- David Jasper, *The Study of Literature and Religion: An Introduction. Studies in Literature and Religion*. Londra: Macmillan, 1989.
- Bernd Jaspert, ed., *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*. Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- Werner G. Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, İng. çev. Thomas J. Wilson. Dublin: Gill and Macmillan, 1989.
- , "The Theological Understanding of Texts and Linguistic Explication", *Modern Theology* 1 (1984), 55-66.
- , "The Impact of Schleiermacher's Hermeneutics on Contemporary Interpretation Theory", David Jaspers, *The Interpretation of Belief: Coleridge, Schleiermacher and Romanticism* içinde. Londra: Macmillan, 1986, 81-96.
- Eberhard Jüngel, *Barth-Studien. Ökumenische Theologie* 9. Zürih ve Köln: Benziger ve Gütersloh: Gerd Mohn, 1982.
- Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. 3. bs., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982.
- Hans Küng ve David Tracy, ed., *Paradigm Chance in Theology: A Symposium for the Future*, İng. çev. Margaret Kohl. New York: Crossroad, 1989.
- Paul L. Lehmann, "The Reformers' Use of the Bible", *Theology Today* içinde, 3 (1946), 328-344.
- Frank Lentricchia, *After the New Criticism*. Londra: Methuen, 1983.
- Claude Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung: Fünf Radiovorträge*, ed. Adalbert Reif. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.
- George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1975.
- J.P. Mackey, *Tradition and Change in the Church*. Dublin ve Sidney: Gill, 1968.

- Stephen D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*. New Haven ve Londra: Yale University Press, 1989.
- Robert Morgan (John Barton'la birlikte), *Biblical Interpretation*. Oxford Bible Series. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Jan Mukafovsky, *Kapitel aus der Ästhetik*, çev. Walter Schamschula. 3. bs., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978.
- Jakob Neusner ve Ernest S. Frerichs, ed., "To See Ourselves as Others See Us", *Christians, Jews, 'Others' in Late Antiquity*. Chico, California: Scholars Press, 1985.
- Origen, *Peri Archon/De Principiis/Von den Prinzipien*, ed. ve çev. Herwig Görgemanns ve Heinrich Karpp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Per Erik Persson, *Sacra Doctrina: Reason and Revelation in Aquinas*, çev. Ross MacKeenzie. Oxford: Blackwell, 1970.
- Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, çev. Denis Savage. New Haven: Yale University Press, 1970.
- , *The Conflict of Interpretations: Essay in Hermeneutics*, ed. Don Ihde. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- , *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
- , *Essays on Biblical Interpretation*, ed. Lewis S. Mudge. Philadelphia: Fortress, 1980.
- , *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed., çev. ve giriş: John B Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, ve Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981.
- , *Time and Narrative*, 3 Cilt, çev. Kathleen McLaughlin ve David Pellauer. Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1984-88.
- James M. Robinson ve John Cobb, Jr., ed., *The New Hermeneutics*. New Frontiers in Theology II. New York: Harper & Row, 1964.
- Mikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*. Publications of the Luther-Agricola Society, 1982.
- Barbara Sanding, *Stilistik: Sprachpragmatische Grundlegung der Stilbeschreibung*. Berlin ve New York: de Gruyter, 1978.
- Ferdinand de Saussure, *Course in general Linguistics*, çev. Roy Harris. Londra: Duckworth, 1983 (Genel Bilim Dersleri, çev. Berke Vardar).
- Edward Schillebeeckx, *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry*, çev. John Bowden. Londra: SCM, 1985.
- Friedrich D. E. Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. ED. Heinz Kimmerle. çev. James Duke ve Jack Forstman. Missoula: Scholar Press, 1977.
- , *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*. ed. Manfred Frank. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977.
- , *Brief Outline on the Study of Theology*, çev. Terence N. Tice. Atlanta: John Knox Press, 1966.

- Klaus Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*. Münih: Kaiser, 1966.
- Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad ve Londra: SCM, 1983.
- Johann Salomo Semler, *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*, 4 Cilt. Halle: Carl Hermann Hemmerd, 1760-69.
- John Sturrock, *Structuralism*. Londra: Paladin Grafton Books, 1986.
- Peter Stuhlmacher, *Grundrisse zum Neuen Testaments. Vom Verstehen des Neuen Testaments*. NTD Ergänzungsreihe 6. 2. bs., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Stephen W. Sykes, ed., *Karl Barth: Studies of his Theological Method*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- , *The Identity of Christianity: Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*. Londra: SPCK, 1984.
- Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge ve Mass.: Harvard University Press, 1989.
- Thomas H. Tobin, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 14. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1983.
- Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988.
- David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: Seabury, 1975.
- , *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.
- , *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. San Fransisko: Harper & Row, 1987.
- , "The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity and Postmodernity", *Theological Studies* 50, (1989), 548-70.
- Geza Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden: Brill, 1975.
- Vincent of Lérins, "The Commonitory", *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second Series, Cilt IX, Oxford: James Parker ve New York: The Christian Literature Company, 1894, 127-159.
- Joachim Wach, *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 Cilt, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1926-33.

İndeks

A

Abelard, Peter 63
Absürd Tiyatro 145
alegori 43, 44, 46, 47, 49, 50, 52, 53, 61,
63, 67, 68, 69, 81, 254
Alman 199
analojik 100
anlam hermenötüğü 224
Antakya Okulu 53, 54, 55, 58, 62, 80
antik metinler 29
Antik Yahudi yorumsal
yöntemleri 48
antikite 59
antropolojik 124, 170, 204
apolojetik 79
araçsalıcı 114, 117
Aristo 43, 62, 81
Aristocu 178
arkeolojik 169
Aryanizm 254
Augustine 55, 56, 58, 59, 62, 65, 163,
204
avrupamerkezcilik 262
Aydınlanma 11, 19, 74, 76, 80, 137,
193, 246
Aziz Paul 200

B

Barth, Karl 92, 192, 198, 199, 200, 201,
202, 203, 204, 205, 207, 208, 210,
212, 214, 215, 218, 219, 222, 223,
225, 226, 227, 232, 233, 239, 240,
247, 249
Barthes, Roland 155, 157, 159

Barton, John 197, 244, 246
BaumgartenSigmund Jakob 76, 79
Beckett, Samuel 138, 144, 184
beşeri bilimler 19, 95, 97, 98, 101, 102,
104, 112, 115, 124, 186
beşeri bilinç 194
beşeri ifadeler 28
beşeri iletişim 135, 161
belirsiz tabiat 273
belirsizlik 267
Berger, Klaus 182, 248
Bernhard 145
biblikal 232, 243, 266
biblikal bilim 195
biblikal gelenek 79, 236
biblikal hermenötik 11, 48, 58, 93,
209, 244, 248
biblikal imgeler 222
biblikal kerigma 203
biblikal metinler 35, 52, 56, 63, 64, 65,
68, 77, 81, 139, 140, 184, 194, 195,
196, 200, 203, 204, 208, 210, 212,
218, 224, 225, 232, 236, 259
biblikal teoloji 248
biblikal topluluklar 268
biblikal yanımsızlık 72
biblikal yorum 37, 42, 50, 56, 61, 62,
63, 67, 72, 76, 79, 81, 92, 93, 159,
179, 191, 192, 195, 196, 197, 200,
206, 208, 210, 227, 243, 256
biblisizm 72, 79
bilgi sosyolojisi 59
bilim 102, 104, 128, 209, 221
bilimsel 95, 104, 194, 214

bilinç 104
Birinci Dünya Savaşı 191, 199
Bonhoeffer 211
Bultmann, Rudolf 111, 191, 192, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 210, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 232, 235, 240

C-Ç

Calov(ius) 71
Calvin, John 65, 66, 70
Clement, Iskenderiyeli 52
Cobb 228
Cook 228
çağdaş ilahiyat 243
Çağdaş teolojik hermenötik 133
çoğulculuk 13, 126, 158, 262, 265, 266, 270, 273
çoğulluk 267

D

Dasein 106, 107, 108, 115, 174
derin hermenötik 116, 117
Derrida 165, 166, 167, 168, 174, 180, 240
Descartes 73, 176
determinizm 155, 170
dil 110, 231
Dillenberger 228
Dilthey 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 115, 119, 129, 180, 216, 219, 224, 226
dini çoğulculuk 179
diyakronik 77
diyalektik 13, 33, 58, 63, 121, 122, 135, 153, 154, 159, 160, 170, 238, 240, 250, 266
diyalog 73, 74, 215, 226, 227
dogma 71, 194, 205, 259, 271
dogmatik 72, 78, 92, 196, 212, 249, 250, 273
dogmatizm 75, 79, 103, 247
doktrinel 266
doktrinler 252
doğal teoloji 209, 213
drama 144

düşünüm 20, 26, 35, 44, 46, 104, 107, 109, 110, 112, 113, 115, 116, 119, 120, 128, 161, 172, 183, 195, 204, 207, 212, 213, 219, 225, 228, 245, 248, 252, 272

E

Eagleton, Terry 174, 175
Ebeling, Gerhard 191, 210, 229, 234, 236, 237, 238, 239, 240
edebi 27, 34, 90, 160, 246
edebi biçimler tarihi 197
edebi eleştiricilik 43
edebi metinler 28, 29, 34, 43, 45, 58, 61, 138, 139, 158, 160, 164, 171
edebiyat 29, 144, 164, 193, 217
edebiyat eleştirisi 37, 179
edebiyatta hermenötik 11
eş-bilinç 104
Eflatuncu 53
efsaneler 148
Eidetik redüksiyon 105
eklesiastik 51, 59, 65, 71, 86, 186, 257, 259, 262
eklesiyolojik 253, 263
eklesyal 19, 252, 253, 261, 273
eleştirel 11, 29, 37, 56, 65, 71, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 85, 87, 88, 91, 93, 95, 107, 110, 112, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 133, 158, 161, 170, 173, 181, 182, 186, 203, 208, 218, 220, 226, 234, 237, 238, 239, 252, 253, 261, 264, 265, 267
eleştirel akıl 250
eleştirel aydınlanma 172
Eleştirel mikro-hermenötik 211
eleştirel çoğulculuk 101
eleştirel hermenötik 129, 175, 233, 261, 264
eleştiri 49, 72, 74, 116, 117, 118, 168, 175, 177, 219, 223
empati 98
epistemolojik 98, 250
eskatolojik 48, 61, 222
Eski Ahit 49, 58, 69, 77
estetik 165, 184, 217

estetik etki nazariyesi 179

estetik-etki 159, 160

etkin-tarihsel bilinç 113

Evharist 260

evrenselci 115, 116, 117

F

Felsefe 74, 76, 101, 217, 274

felsefi hermenötik 46, 85, 86, 90, 93,
97, 102, 103, 104, 106, 111, 112,
115, 119, 122, 124, 125, 126, 128,
133, 155, 162, 178, 204, 214, 219,
232, 238, 240, 244, 245, 248

felsefi sistemler 103

feminist eleştirisi 173, 179

fenomenolojik 103, 104, 105, 106, 108,
111, 117, 154, 159, 161, 170, 191

Ferguson, Duncan 244, 245

filolojik 63, 64, 93, 218

formalizm 75, 120, 150, 161, 165, 169,
184

Foucault, Michel 165, 169, 171, 172,
177, 183, 240

Frei, Hans 248

Freud 124, 169, 176, 178

Fuchs, Ernst 191, 228, 229, 230, 231,
232, 233, 237, 240

Funk 228

G

Gadamer, Hans-Georg 36, 102, 103,
111, 113, 114, 116, 118, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 126, 129, 178,
179, 180, 229, 245

Galilei 73

Gelenek 259

Gelenekler tarihi 197

Gnostikler 50, 51, 54

gramatik 50, 89, 93, 141

Greko-Romen 47, 73, 145

H

Habermas, Jürgen 115, 116, 124, 171,
172, 173, 177, 240, 251

Harnack, Adolf von 266

havariler 257, 267

Havariler'in Mesih 257

havarilik 206, 255, 269

hayat 98

hayat-felsefesi 98

hayat-ifadeleri 96, 99, 100

Hegel, Georg Wilhelm Freidrich 100,
196

Heidegger, Martin 102, 103, 106, 107,
108, 109, 110, 111, 113, 115, 116,
119, 123, 129, 180, 191, 202, 215,
219, 223, 226, 227, 229, 231, 232,
233, 235, 236, 240

Heidegger'in felsefi hermenötiği 192

Heidegger'in varoluşçu hermenötiği
214

hermenötik çatı 223

hermenötik daire 31, 89, 90, 108, 110,
115, 217

hermenötik düşünüm 14, 27, 28, 59,
251

hermenötik yöntem 52

Hermenötiksel 101

hermenötiksel fenomenoloji 106

hermenötler 19, 20, 32, 36, 81, 122,
150, 210, 221

Hermes 25, 26

Hildesheimer 145

Hippo'lu Augustine 54

Hirsch 155, 157, 158, 159

Hitler 185

Hjelmslev, Louis 164

Homer 43, 44

Homerci 44

hümanist 64, 65, 66, 68, 69, 70

hümanizm 67

Husserl, Edmund 103, 104, 106, 129,
161, 180

Husserl'in fenomenolojisi 106

Husserl'in saf fenomenolojisi 174

Hristiyan 11, 12, 29, 35, 38, 41, 42, 47,
49, 51, 55, 56, 58, 60, 61, 65, 66, 70,
71, 72, 73, 75, 80, 179, 187, 191,
195, 199, 200, 212, 214, 222, 227,
247, 248, 249, 250, 251, 253, 254,
256, 261, 262, 263, 264, 265, 266,
267, 268, 270, 271, 272, 273, 274

Hristiyan cemaat 139

Hristiyan hermenötiği 51, 54, 58

Hristiyan ilahiyatçılar 86
 Hristiyan ilahiyatı 64, 250
 Hristiyan Kilisesi 29, 251, 252, 264
 Hristiyan ortodoksi 51
 Hristiyanlık 147, 234, 235
 Hirsch, Emanuel 76

I-İ

Illyricus 71
 Irenaeus (Lyon'lu) 53, 255, 256
 Iser, Wolfgang 160, 182
 İbrani kutsal metinleri 45, 49, 50, 57, 77
 İbranice 57
 idealist 99
 ideoloji 57, 86, 121, 124, 199, 269, 271
 ideoloji eleştirisi 32, 124
 ideolojik 32, 33, 35, 72, 75, 110, 121, 125, 170, 175, 210, 262, 266, 271, 272
 ideolojik çarpıtma 36, 117, 118, 211
 ifşa 225
 ilahi metot 89, 91
 ilahiyat 12, 19, 61, 63, 73, 74, 76, 111, 193, 199, 202, 219, 224, 243
 ilahiyatçı 60, 65, 71, 72, 74, 76, 78, 94, 217, 243
 ilerleme 73
 iletişim 27, 34, 35, 87, 101, 114, 116, 134, 145, 148, 154, 160, 171, 173
 iletişimsel 56, 116, 120, 123, 139, 142, 143, 146, 149, 165, 170, 171, 172, 174, 181, 184
 iletişimsel praksisim 150
 ilk dönem Hristiyanlar 49
 illüzyon 167
 imajinatif çeşitlemeler 177
 iman hermenötüğü 57, 58, 233, 245
 imanla aklanma 204, 235
 İncil 33, 51, 57, 137, 147, 194
 İsa (Hz.) 48, 49, 52, 53, 67, 68, 77, 147, 194, 198, 203, 207, 211, 231, 259, 263, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273
 İsa'nın gerçek hayatı 194
 İskenderiye Okulu 50, 53, 54, 55, 81
 İsrail 45

işaret 54, 56, 57, 127, 137, 157, 160, 163, 164, 166, 168, 225
 işaret eden 163
 işaret edilen 163
 işaret dili 31
 itaat 206

J-K

Jüngel, Eberhard 209
 Kant 97, 195
 Kartezyanizm 76
 Kartezyen 73, 173, 178
 katolik 59
 Katolik ilahiyatçılar 71
 Katolik Kilisesi 59
 Katolik Ortodoksiler 214
 Kelam 223, 236, 238
 Kepler 73
 kerigma 203, 224, 225
 Kilise 29, 51, 54, 57, 59, 71, 75, 76, 81, 205, 206, 221, 247, 248, 254, 255, 256, 257, 258, 261, 263
 Kilise Babaları 65, 164, 201, 260
 Kilise Dogmatığı 201, 202
 Kilise reformu 252
 Kitab-ı Mukaddes 12, 46, 48, 53, 55, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 78, 79, 118, 159, 193, 194, 196, 198, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 212, 213, 216, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 227, 239, 244, 247, 249, 250, 258, 259, 260, 261
 Klasik Yunan edebiyat nazariyesi 42
 Klasik Yunan kültürü 42
 Konsil 258
 Konstantiye 254
 Kraus, Hans-Joachim 197
 Kristeva, Julia 173
 Kristolojik 53, 69, 271
 kültürel 169, 266, 272
 kültürel-lengüistik 247
 Küng, Hans 171, 248
 Kumran topluluğu 47
 kutsal kitaplar 41, 45, 48, 49, 51, 52, 55, 57, 58, 91, 137, 204, 205, 237, 257, 260

kutsal metinler 44, 47, 219, 232, 244, 255, 269
Kutsal Ruh 66, 72, 74, 79, 92, 206, 212, 222, 256, 257

L

Latince 64, 142, 146
lengüistik 12, 31, 33, 34, 41, 43, 57, 79, 87, 88, 90, 91, 110, 114, 117, 121, 124, 126, 137, 147, 148, 156, 162, 163, 164, 170, 174, 184, 202, 211, 235, 236, 246, 266, 274
lengüistik göstergeler 120
lengüistik iletişim 157
lengüistik pozitivizm 168
Lérins'li Vincent 59, 256
Lessing, Gotthold Ephraim 194 195
Levi-Strauss, Claude 170
liberal 213
liberal teoloji 210
liberalizm 203
Lindbeck, George 246, 247, 248
literal 44, 45, 48, 52, 53, 54, 58, 60, 61, 62, 63, 67, 69
literalist 46, 72
Logos 210, 211
Lutheran 260
Luther, Martin 65, 66, 67, 69, 70, 78, 204, 235, 259, 261, 268
Luther'in hermenötiği 68
Lutherci 72

M

makro-hermenötik 29, 30, 35, 68, 110, 205, 211
Marburg Üniversitesi 202, 215, 228
Marcionizm 254
Marksist 174
Markus İncili 267
Marx 124, 169, 176
maske 210
mecazi 57
mekânsal 105
mektup 53, 67, 143, 205
mesel 148
Metinsel 142, 148
metinsellik 122, 135, 150

metodoloji 80, 95, 121, 263, 274
metodolojik 117, 121
mevcudiyet mitleri 167
Midraşçı 46, 48, 49
mikro-hermenötik 29, 35, 68, 205
mit 167, 175, 221, 225
mitolojiden arındırma 215, 220, 221, 240
mitolojik 220, 222
modern hermenötik 85, 94, 122, 216
Mopsuestia'nın Theodore 53
Morgan, Robert 197, 244, 246
Mukarovsky, Jan 165
Musa 255
muvakkatlık 97
Müslüman 249
mütefekkirler 50, 52

N

nazariye 12, 53, 64, 65, 71, 88, 97, 116, 126, 129, 166, 243
Neşideler Neşidesi 35, 77
nesnel 26, 87, 88, 89, 95, 100, 101, 123, 155, 164, 225
nesnelci 155, 158, 159, 215, 217
nesnelleşme 100, 224, 225, 230
Nicholas, Lyra'lı 61
Nietzsche 124, 169, 176, 183

O

Ockham'lı William 65
okuma etiği 183, 185
Okur-Cevap Eleştirisi 159, 160, 167
ontoloji 125, 166
ontolojik 106, 117, 121, 213, 232
ontolojiler 168
Origen 52, 53, 256
Ortaçağ hermenötiği 61
ortodoks 60
Ortodoks ilahiyatçılar 73
ortodoks kilisesi 256
otorite 37, 74, 81, 92, 115, 116, 118, 193, 227, 261, 268, 269
otoriteler 65
oyun 113, 184
oyuncu 113
oyunlar 166

Ö

- önyargı 108, 113, 115, 125, 218
 ön-anlama 31, 113, 216, 217, 218, 219, 220, 264
 ön-tahminler 107, 125, 202, 218
 öz-anlama 29, 33, 35, 37, 65, 95, 101, 153, 161, 177, 186, 230, 243, 250, 251
 öz-bilinç 194
 öz-eleştirel 123, 181, 185, 250, 264
 öz-farkındalık 48
 öz-kavrayış 116
 öz-vahyi 211
 öznel 87, 88, 104, 113, 122, 123, 125, 155, 158, 159, 177, 216

P

- Palmer, Richard E. 101
 Papa 258, 259
 patristik 260
 Pavlus 145, 203, 209
 Pavlusçu Kilise 270
 Peşer 46, 48
 Pentateuch 78
 Philo, Iskenderiyeli 47, 52, 80
 Pietizmle 75, 76
 post-yapısalcılık 161, 165, 166, 169, 179
 postmodern 173
 pozitivizm 103
 pragmatik 150
 praksis 20, 55, 56, 58, 62, 64, 261, 262, 263, 266, 274
 Protestan 71, 72, 76, 93, 214, 234, 237, 238, 257, 260
 Protestan liberalizmi 192
 Protestan Reformasyonu 64, 235
 psikanaliz 174, 175
 psikoloji 87, 89, 93, 97, 105, 124, 169, 217

Q-R

- Quenstedt 71
 rasyonalite 47
 rasyonalizm 72, 193
 rasyonel 44, 73, 76, 79

- redaksiyon tarihi 197
 Reform 64, 66, 72, 81, 237, 252, 273
 Reformcu 72, 78, 201, 260
 Reformcular 65, 66, 67, 70, 75, 210, 259
 Ricoeur, Paul 13, 30, 36, 85, 103, 111, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 143, 150, 161, 162, 169, 175, 177, 178, 180, 181, 224, 240, 251
 Robinson 228
 Roma Katolik Kilisesi 86, 249, 257, 259, 260
 Roma Psikoposları 255
 Romalı 259
 Romalılara Mektup 201, 203, 209
 roman 143, 146, 149, 182
 Romantik 122
 rölativizm 155, 158, 164, 265
 ruh 53, 58, 67, 68, 100, 272
 Rüşdi, Salman 171

S

- sahte iletişim 116, 145
 sahte yazar 145
 Sakramentler 260
 Saussure 162, 163, 164, 166
 Schleiermacher, Friedrich 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 101, 102, 109, 122, 123, 124, 126, 128, 129, 150, 154, 162, 179, 180, 184, 186, 192, 195, 211, 214, 216, 218, 219, 223, 224, 226, 238, 274
 Schweitzer, Albert 198
 semantik 121, 141, 142, 149, 150, 163, 164, 168
 sembolik 47, 53
 sembol 52, 53
 semiyotik 54, 55, 58, 121, 163, 164, 175, 212
 Semler 76, 78, 79, 81, 193
 senkronik 169
 sentaktik 141, 142, 149, 150
 Shakespeare 33
 Simon, Richard 78
 sistematik teoloji 197

skolastik 60, 62, 63
sosyal bilimler 124
sosyo-politik 169
sözel iletişim 136
Sözlü bir metin 34, 134, 136, 142, 144
Spinoza 73
St. Victor'lu Hugh 60
Stalin 185
statüko 81
Steinbach, Wendelin 65
Stuhlmacher, Peter 244, 245, 247, 248
Sykes, Stephen 266

Ş

şiir 138, 143, 146
şiişel dili 110
şüphe 99, 119, 124, 126, 156, 169, 173,
186, 226, 269
şüphe hermenötiğı 251, 265

T

tabiat bilimleri 73, 95, 97, 102
Tabiatı 96
tahrifat 272
Tanrı Kelamı 65, 68, 71, 72, 77, 78,
202, 203, 205, 206, 208, 227, 228,
231, 232, 234, 236, 237, 238, 239,
255, 268,
Tanrı Kralığı 48, 222, 262, 271
Tanrı'nın ruhu 256, 272
Tanrı'nın sevgisi 260
tarihsel 20, 47, 50, 62, 88, 105, 114,
121, 133, 139, 149, 202, 208, 217
tarihsel aklın eleştirisi 97
tarihsel anlam 53
tarihsel bilinç 193, 196, 199, 245
tarihsel eleştiri 197
tarihsel olarak etkilenmiş bilinç 245
tarihsel-eleştirel yöntem 76, 77, 193,
194, 196, 197, 198, 199, 204, 244
tarihselcilik 101, 215, 219, 227, 239
tarihsellik 97, 217
Taylor, Charles 167
teknik 93
teknik-psikolojik 87
tematik 256
temelcilik 247

Tertullian 51, 256
Thomas Aquinas 60, 63
tin 29, 100
tinsel 31
tipolojik 49
Torah 45, 46, 48, 269
Tracy, David 248, 251, 264, 265
Trent Konsili 71, 257, 258, 259
Tridentin ilahiyatı 71
türler 143, 148, 155

U-Ü

Ufukların kaynaşması 115, 117, 118
uylaşım 44, 87, 143, 144, 146, 147, 148
uylaşımşal 88, 145, 155
uyum nazariyesi 74, 78, 79
uzaklaştırma 136, 138
üşlup 146, 148, 155, 162
üşluplar 155

V-W

vaftiz 260
vahiş 203
vahiş hermenötiğı 202, 211
varoluşşal 107
varoluşun 106
varoluşunun 68
Varlık 107, 114, 230
Varlık ve Zaman 106, 107
varoluş 65, 68, 106, 200
varoluşşal praksis 223
varoluşşu 191, 215, 223
varoluşşal 31, 68, 108, 110, 115, 123,
125, 126, 127, 128, 168, 172, 181,
186, 217, 218
varoluşumuz 232
varoluşun 218
Vatikan Konsili 258
Wolff, Christian 76

Y

Yahudi 41, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 51,
53, 65, 86, 249, 269, 270
Yahudi hermenötiğı 46, 50, 51
Yahudi-Hristiyan 193
Yahudilik 11, 270
Yahve 45

yanılmazlık dogması 258
 yapısal 37, 165
 yapısalcı Freudcu psikanalitik 120
 yapısalcılık 121, 124, 150, 161, 163,
 164, 167, 169, 170, 175, 179, 225
 yapısöküm 167, 175, 186
 yazılı metin 135, 139, 140, 143, 153,
 158, 167, 186, 254
 Yeni Ahit 69, 80, 93, 137, 139, 145,
 209, 219, 222, 231, 233, 244, 246,
 248, 261, 270
 Yeni Hermenötik 111, 227, 229, 230,
 240
 Yeni İsrail 271
 Yeni-Kantçılık 103
 yeni-ortodoksi 214, 240
 yeniden elde edim 124

yeniden elde etme (retrieval) 119,
 124, 126, 173, 251, 265, 269
 yöntem 27, 43, 44, 65, 74, 102, 113,
 175, 193, 195, 203, 207, 221, 250,
 251, 253, 267
 yöntemsel 36, 115, 118, 183
 yorum nazariyesi 25, 26, 27, 36, 56,
 122
 Yuhanna İncili 137, 139
 Yunan 11, 43, 44, 45, 54
 Yunanca 57

Z

zengin hermenötik 70
 Zwingli 65, 70

