

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>

Baki Adam

Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından diğer dinler



PINAR YAYINLARI

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

YAHUDİLİK VE HIRİSTİYANLIK AÇISINDAN DİĞER DİNLER

pınar yayınları
istanbul kitap kültür merkezi
büyük reşitpaşa cd. no: 22/16
vezneciler istanbul
tel: (0212) 520 98 90-527 06 77

Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer dinler
Baki Adam

pınar yayınları: 149
araştırma, inceleme: 41

isbn 975-352-157-x

birinci basım: mayıs 2002

kapak tasarım: sezer erdoğan
uygulama: pınar
dizgi-içdüzen: pınar
baskı: kitap matbaası
cilt: istanbul matbaa ve cilt

www.pinaryayinlari.com

BAKİ ADAM

Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler



PINAR YAYINLARI

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

DR. BAKI ADAM

1962 yılında Denizli'nin Tavas ilçesine bağlı Balkıca Köyü'nde doğdu. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1987'de mezun oldu. 1988 Şubat ayında aynı fakültenin Dinler Tarihi Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı.

1989'da, "Dinlerce Hacc İbadeti Üzerine Bir Araştırma" isimli teziyle yüksek lisans öğrenimini tamamlayan Baki ADAM, aynı yıl doktora çalışmasına başladı. Doktora çalışmaları esnasında, 1991-1992 yıllarında araştırmalarda bulunmak üzere sekiz ay İsrail'de Tel-Aviv Üniversitesi'nde kaldı. 1994 Haziran ayında, "Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat ve Yahudi Hayatındaki Yeri" isimli teziyle doktorasını bitirdi. 1997'de doçent oldu.

Hâlen Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda görevine devam etmektedir.

İçindekiler

Önsöz / 7

Giriş / 9

birinci bölüm

YAHUDİLİK AÇISINDAN HIRİSTİYANLIĞIN VE İSLÂM'IN DEĞERİ / 17

A. Yahudiliğe Göre Yahudiler ve Yahudi Olmayanlar / 21

1. Yahudiler ve Yahudilik / 21

2. Yahudiliğe Göre Yahudi Olmayanların Durumu / 24

3. Yahudi Olmayanların Yahudi Toplumu İçindeki Durumu / 26

4. Yahudilik ve Misyonerlik / 28

5. Yahudi Kelamî Açısından Diğer Dinlerin Durumu / 30

B. Yahudilik Açısından Hristiyanlık ve İslâm / 35

1. Yahudiliğin Hristiyanlığa Bakışı / 37

2. Yahudiliğin İslâm'a ve Müslümanlara Bakışı / 44

3. Yahudi Hukukunda İslâm / 53

ikinci bölüm

HIRİSTİYANLIK AÇISINDAN DİĞER DİN MENSUPLARININ DURUMU / 75

A. Kilise Babalarının Görüşleri / 77

B. Papaların Görüşleri / 81

C. II. Vatikan Konsili'nde Getirilen Yeni Yorum / 85

D. Teolojik Açıdan Yeni Yaklaşımlar / 89

1. Dışlayıcı Yaklaşım / 90

2. Çoğulcu Yaklaşım / 92

- 3. Kapsayıcı Yaklaşım / 95
 - a. Katolik Kilisesi ve Kapsayıcı Yaklaşım / 100
- b. Kapsayıcı Yaklaşım Çerçevesinde Belirlenen Yeni Misyonerlik Yöntemleri / 102
 - ba. İnancı Açıklama / 103
 - bb. Diyalog / 105
 - bc. İnkültürasyon / 107

üçüncü bölüm

HİRİSTİYANLIK AÇISINDAN YAHUDİLİK VE İSLÂM / 121

A. Hıristiyanların Yahudiliğe Bakışı / 125

- 1. Çatışma Dönemi / 126
- 2. Uzlaşma Dönemi / 129
- 3. Siyasi ve Diplomatik İlişkilerinin Kurulması / 144

B. Hıristiyanların İslâm'a Bakışı / 147

- 1. II. Vatikan Konsili Öncesinde İslâm ve Müslüman Anlayışı / 148
- 2. II. Vatikan Konsili ve Sonrasında İslâm ve Müslüman Anlayışı / 152

dördüncü bölüm

HİRİSTİYANLIĞIN HİNDUİZM VE BUDİZMLE İLİŞKİSİ / 165

A. Hıristiyan-Hindu Münasebetleri / 169

- 1. Hinduizm Üzerinde İnkültürasyon Çalışmaları / 170
- 2. İnkültürasyon Çalışmalarına Hinduların Tepkisi / 175

B. Katolik-Budist Münasebetleri / 181

- 1. Katoliklerin Budistlerle İlk Temasları / 181
- 2. Katoliklerin Budizm Hakkındaki Görüşleri / 186
- 3. Modern Dönemde Katolik-Budist Münasebetleri / 188

BİBLİYOGRAFYA / 195

Önsöz

Dinler arası diyalog; farklı dinlere ve kültürlere mensup insanların bir araya gelip, birbirlerine kendi görüşlerini empoze etmeden, birbirlerini kandırmadan çeşitli konularda bilgi alış verişinde bulunmaları, yaşanan sorunlara birlikte çözüm aramaya çalışmalarıdır. Böyle bir diyalog, insanî ve ahlakîdir; insana yaraşır bir davranış biçimidir.

Farklı dine, kültüre ve dünya görüşüne sahip insanların birbirleriyle münasebet kurmaları ilk defa günümüzde gerçekleşmiş değildir. Tarihte Müslümanlarla Yahudiler ve Hristiyanlar arasında zaman zaman olumlu münasebetler kurulmuştur. Çeşitli zamanlarda ve mekanlarda üç dinin mensupları bir araya gelmiş ve birbirlerini kırmadan dinî tartışmalarda bulunmuşlardır. Tarih kitaplarında bunların örnekleri anlatılmaktadır. Fakat bu diyalog faaliyetleri günümüzde olduğu gibi sistemli bir şekilde yürütülmemiştir.

Sistemli bir faaliyet olarak dinler arası diyalogun kayna-

ğı Hıristiyan Katoliklerdir. Katolikler, 1962-1965 yılları arasında üç yıl devam eden II. Vatikan Konsili'nde Hıristiyanlık dışındaki dinlerin mensuplarıyla diyaloga girilmesini kararlaştırmışlardır. Bu konsilde, başta Yahudiler ve Müslümanlar olmak üzere Hindulardan, Budistlerden ve diğer dinlerin mensuplarından saygıyla bahsetmişler ve onların inançlarını Hıristiyanlık açısından övmüşlerdir. Ayrıca, diğer dinlere ve mensuplarına saygıyla yaklaşılması, onlarla diyaloga girilmesi konusunda Hıristiyanlara tavsiyelerde bulunmuşlardır. Katolikler, dinler arası diyalogu gerçekleştirmek için çeşitli birimler oluşturmuşlar ve uzmanlar yetiştirmişlerdir. Günümüzde Katolik Hıristiyanlar bu birimler ve uzmanlar vasıtasıyla dünyanın her yerinde diyalog girişiminde bulunmaktadırlar. Fakat, Hıristiyanların geçmişteki davranışlarını unutmayan diğer dinlerin mensupları Katoliklerin bu girişimlerini şüpheyle karşılamaktadırlar. Bunun bir misyonerlik oyunu olmasından endişe duymaktadırlar.

Şüpheden ve endişeden uzak sağlıklı bir dinler arası diyalogun gerçekleşmesi, tarafların birbirlerini iyi tanımalarına bağlıdır. Tarafların kendilerini nasıl tanımladıklarının ve muhataplarını hangi kategoride değerlendirdiklerinin bilinmesi diyalog girişimlerinde çok önemlidir. Bu noktadan hareketle, Türkiye'deki diyalog faaliyetlerine de bir ışık tutmak amacıyla, bu çalışmada Yahudilerin ve Hıristiyanların konuyla ilgili yaklaşımlarını ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışmanın birinci bölümü, 1998'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin 37.sayısında yayınlanmıştır. Diğer bölümleri 1997 yılında doçentlik çalışması olarak hazırlanmış ve sunulmuştur.

Baki ADAM

21. 01. 2002

Giriş

Dinlerin varoluş nedeni, insanları kurtuluşa ulaştırmaktır. Her din, insanlara, ebedî hayatta kurtuluşa ulaştıracak reçeteler sunar. Dinleri birbirinden ayıran ve farklılaştıran da, onların sundukları bu reçetelerdir.

Dinlerin sunduğu reçetelerin iki boyutu vardır. Bunlar, inanç ve amel boyutudur. Dinler, müntesiplerinin kurtuluşa ulaşabilmesini sağlamak için bir takım inanç ve amel ilkeleri ortaya koyarlar. Müntesiplerine, bunlara uyulmasını, kurtuluşun bu ilkelere uymakla sağlanacağını telkin ederler. Bu bakımdan dinlerin çoğu tekeldir. Kendilerinin dışında başka bir dinin kurtuluş vasıtası olabileceğini kabul etmezler. Aslında bunu ileri süren, dinin bizzat kendisi değildir. Bu anlayış, dine, müntesipler tarafından yüklenmiş ve zamanla dogmatik hale getirilmiştir.

Hind kıtasının en eski ve en köklü dini olan Hinduizmin taraftarları, Sanskritçe’de “Sanatana Dharma” adı verilen

Hinduizmi tek gerçek din ve kurtuluşun tek vasıtası olarak görürler. Buna göre, diğer bütün dinî sistemler, Hinduizmin tahrif edilmiş veya yanlış yorumlanmış biçimleridir. S. Radhakrishnan, Hinduizm hakkında, “O, sadece Hindistan adı verilen coğrafî bölgeyle sınırlı bir din değil, dünyanın en ücra köşelerine kadar yayılmış bir inanç sistemidir” derken¹, hem Hinduizmin evrenselliğini, hem de onun doğal din olma özelliğini dile getirmektedir. Klasik dönem düşünürlerinden Şankaracharya’ya göre, hakikat bilgisini sağlayan tek bilgi kaynağı Vedalar’dır. Dolayısıyla, bu kutsal metinlerin otoritesini tanımayan bütün felsefî ve dinî ekollerin, kişiyi aynı gerçekliğe götüren alternatif yollar olarak görülmelerine imkan yoktur. Çünkü, tek gerçeklik olan Nirguna Brahma’nın mahiyetiyle ilgili, birbirinden farklı ve çelişkili anlayışlar söz konusu olamaz. Bu nedenle, Vedalar’ın otoritesini tanımayan ve bu kutsal metinleri güvenilir bir bilgi kaynağı olarak görmeyen Caynizm ve Budizm gibi dinler, Hindu bilginler tarafından “nâştika” (heretik) olarak değerlendirilmişlerdir².

Hinduların Sanatana Dharma için taşıdıkları inancın benzeri, Müslüman ve Hıristiyan inançlarında da görülür. Müslüman inancına göre, Allah’ın katında makbul tek din İslâm’dır³. İslâm, bütün peygamberlerin tebliğ ettiği fıtrat dininin adıdır. Ondan başka din söz konusu değildir. Bir hadise göre, doğan her çocuk bu fıtrat dini üzere doğar. Ailesi onu sonradan kendi dinine çevirir⁴.

Kur’ân-ı Kerim’de, İslâm’ın dışında başka bir inanca sahip olanlardan, Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler veya Sabîiler gibi, sadece müntesiplik isimleriyle bahsedilir. İsimleri geçen bu gruplardan (Mecusiler hariç) Allah’a ve ahiret gününe inanıp iyi amel işleyenlerin Allah tarafından mükâfatlandırılacağı, onlar için korkunun bulunmadığı bildiri-

lir⁵. Onların iyi ve güzel bazı davranışlara sahip bulunduklarından bahsedilir ve bu davranışları övülür⁶. Müslüman bilginlerin çoğu, bu âyetlerdeki hususun İslâm ortaya çıkmadan önce geçerli olduğuna, İslâm geldikten sonra geçerliğinin kalmadığına inanmaktadırlar⁷. Dolayısıyla, Müslümanların genel inancına göre İslâm dışında hiçbir din insanın kurtuluşuna vesile olamaz. Kurtuluş, sadece İslâm'a dahil olup iyi amel işlemekle elde edilebilir. Bu genellemeyle birlikte Müslüman bilginler, İslâm'ın mesajı ulaşmadan ölen kimseleri, kendi kusurları bulunmadığı için, kurtuluştan uzak tutmamışlardır.

Yahudilik, diğer insanların inançları konusundaki öğretisi bakımından farklılık gösterir. Yahudiler, Allah'ın Tevrat'ın hükümleriyle amel etmeyi sadece Yahudi ırkına buyurduğuna bu yüzden diğer ırk mensuplarının Yahudiliğe dahil olmak gibi bir zorunluluklarının bulunmadığına inanırlar. Yahudi din bilgini rabbilerin öğretisine göre, Nuh'un Yedi Kanunu olarak tanımlanan inanç ve ahlakla ilgili yedi temel prensibi kalben benimseyen ve uygulayanlar ahiret hayatında kurtuluşu elde edebilirler. Allah, işledikleri amellerin karşılığını onlara ahiret hayatında verir. Fakat, "Nuhiler" adını verdikleri bu kimselerle Yahudiler arasında ahiret hayatında derece farkı olur. Yahudiler, Hristiyanları ve Müslümanları Nuhiler kategorisine koyup, onların kendi inançlarında kurtuluşlarının mümkün olduğunu söylerler. Bununla birlikte, Hristiyanlığı ve İslâm'ı gerçek din olarak tanımazlar.

Hristiyanların, Hristiyanlık dışındaki dinler ve bu dinlerin bağlılarının kurtuluşuyla ilgili yaklaşımları tarihî bir gelişim göstermektedir. Hristiyan kutsal kitaplarında dinî inancın muhtelif şekillerinden bahsedilmiştir. Fakat Kilise, XV. yüzyılın ortalarına kadar bu inanç şekillerinden ve da-

ha sonra ortaya çıkan dinlerden ciddî şekilde bahsetmeyi gerekli görmemiştir. Bunun nedeni, Kilisenin Hıristiyanlık'tan başka din tanımamasıdır. Kilise, insanoğlunun dinî tarihinde Yahudiliğe az da olsa yer vermekle birlikte, Hıristiyanlığın çıkışından sonra, Yahudilik de dahil olmak üzere hiçbir dini geçerli saymamıştır. Buna bağlı olarak, zamanla, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" (Extra Ecclesiam Nulla Salus) öğretisi Kilisenin resmî öğretisi haline gelmiştir. Kilisenin anlayışına göre, Hıristiyanlığın dışında kalan sözde dinler kaba ve ilkeldir. Bu dinler, Eski Ahid peygamberlerinin şiddetle reddettikleri dinlerden farklı değildir. Nasıl ki Yahudilik çevresindeki dinleri ortadan kaldırıp tek din haline gelmişse, Hıristiyanlık da bütün dinleri yutacak ve, zamanla, Hıristiyanlık dışında hiçbir din kalmayacaktır⁸.

Akdeniz'in çevresindeki ülkelerden ibaret küçük bir dünya tanıyan Kilise, bu dünyada yaşayan insanların İncil'i tanımamaları için hiçbir sebebin bulunmadığına inanmış ve bu inanca bağlı olarak, Kilise dışında kalanların ebedî olarak cehennem ateşiyle cezalandırılacaklarını ilan etmiştir. Fakat, XV. yüzyıldan itibaren başlayan coğrafi keşifler sonucunda dünyanın sadece Akdeniz'in çevresinden ibaret olmadığını anlaşılması üzerine Hıristiyan ilahiyatçılar, insanlığın kurtuluşuyla ilgili eski görüşleri yeniden gözden geçirmeye başlamışlardır. Çünkü bu keşifler sonucunda, İncil'in mesajının ulaşmadığı sayısız putperest topluluklarla karşılaşmıştır. Kısa zamanda bu toplulukların İncil'le tanıştırılmaları pek mümkün görünmediğinden, bu toplulukların hepsini cehennemlik olarak değerlendirmek, Hıristiyan ilahiyatçıların vicdanını rahatsız etmiştir. İncil'le tanışmayan bu toplulukların "Tanrı'nın evrensel kurtuluş plânı"ndaki konumu Hıristiyan ilahiyatçılar arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır⁹. Fakat bu tartışmalar Hıristiyanla-

rın genelini etkilememiş, bir gün bütün dünyanın mutlaka Hristiyanlaşacağı inancı Hristiyanlar arasında yaygınlığını korumuştur. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hristiyan dünyanın güçlenmesi ve zamanla siyasî ve askerî büyük başarılar kazanması, bu inancının çok yakın zamanda gerçeğe dönüşeceği umudunu doğurmuştur. Hatta, 1910'da İskoçya'nın Edinburg kentinde yapılan Dünya Misyonu Konferansı'nda, Büyük Britanya gibi Hristiyan ülkelerin Hristiyan olmayan büyük ülkelere karşı kazandığı zaferlerden doğan taşkınlıkla, bütün dünyanın on yıl içinde Hristiyanlaşacağı kehanetinde bulunulmuştur¹⁰. Fakat, bu kehanet gerçekleşmediği gibi, II. Dünya Savaşı sonrasında durum ters yönde gelişmiştir. 1949 devriminden sonra Çin uyanmış ve güçlenmiştir. Hindistan, Mahatma Gandhi liderliğinde yürütülen bağımsızlık hareketini 1947 yılında başarıyla sonuçlandırmış ve Büyük Britanya'dan bağımsızlığını kazanmıştır. Bağımsızlıktan sonra güç kazanan Hindistan, Kuzey Amerika ve Avrupa'ya kültür ihraç etmeye başlamıştır. Bunun neticesinde, Krişna hareketi gibi modern dinî düşünce akımları, Hristiyan Batı dünyasında etkisini artırmıştır. Filistin'e yapılan siyonist göçler sonucunda, 1948'de Yahudiler, Katoliklerin inancının tam tersini gerçekleştirerek, kutsal topraklarda bağımsız İsrail Devleti'ni kurmuşlardır. Böylece, yıllardır yok olmasını bekledikleri Yahudilik güç kazanmış; Martin Buber, Franz Rosenzweig, Abraham Joschua Heschel, Josef Soloveitchik gibi yetkin Yahudi düşünürler Tevrat'ın mesajının çağdaş yorumunu Batı'ya taşımışlardır. Bunun yanında, Müslüman dünyasında da bir uyanış başlamıştır. Muhammed İkbâl gibi Müslüman düşünürler, Kur'an'ın mesajını modern zamana çevirmeyi ve İslâm'ın fikrî değişim gücünü örneklerle göstermeyi başarmışlardır¹¹.

Sonuç olarak, koloni sisteminin çöküşü, iletişimdeki devrim, pluralist toplumun doğuşu, Hıristiyanı, yüz yüze geldiği ve yakından tanıdığı dinlerin anlamı üzerinde düşünmeye sevketmiştir. Beşerî ilimler sahasındaki yeni keşifler, dünya nüfusu hakkındaki istatistikî veriler, bütün gayretlere rağmen insanlık tarihinde İsa'yı Tanrı olarak tanıyan ve ona inanan Hıristiyanların çok küçük bir dilimi oluşturduğunu göstermiştir. Yirminci yüzyılın ortalarındaki bu olaylar, Hıristiyanlığın diğer dinleri ortadan kaldırıp tek din haline geleceği şeklindeki Ortaçağ anlayışını da geçersiz kılmıştır. Ayrıca bu olaylar, Hıristiyanlık'tan başka dinlerin de tarihte hatırlanmaya değer manevî başarılar elde etmiş olduklarını ortaya koymuştur. Bu ise, dünyanın diğer dinleri üzerinde öncekinden daha şiddetli teolojik tartışmaları doğurmuştur¹². Bir çok büyük Hıristiyan ilahiyatçı, başka dinlere mensup kişilerin kendi dinî gelenekleri içinde kurtuluşa ulaşabileceklerini söylemeye başlamıştır¹³. Bazı ilahiyatçılar da, Hıristiyanlığın evrensel fıtrat dini olduğu anlayışından hareketle, Hıristiyanlık dışı dinlere mensup olanları "İsimsiz Hıristiyanlar" olarak değerlendirme yoluna gitmiş ve bunlar için kurtuluş reçeteleri hazırlamışlardır. Bunların başında, meşhur Katolik ilahiyatçı Karl Rahner gelmektedir. Karl Rahner, ilk defa Aziz Justin'in (100-163) fikirlerinde görülen "İsimsiz Hıristiyanlar" anlayışını¹⁴ bir öğreti şeklinde geliştirmeye çalışmıştır. O, diğer halkların kültürlerinde ve dinî sistemlerinde yer alan bazı unsurları Mesihî vahyin ürünleri olarak görmüştür. Onun "vaftiz edilmemiş Hıristiyanlar" olarak değerlendirdiği halklar, bunları İsa Mesih aracılığıyla kazanmışlardır. Fakat onlar, İsa Mesih'in farkında değildirler. Her ne kadar, tarihle ve İsa Mesih'in geleneğiyle irtibat halinde olmasalar da, yaşamlarında onun gizemini hissetmektedirler. Misyonerler, kendi

kültürleri ve dinî sistemleri içinde o halklara İsa Mesih'i tanıtarak onların kurtuluşunu sağlamalıdır¹⁵.

DİPNOTLAR

1. Bkz. Ali İhsan Yitik, "Hinduizmin Diğer Dinlere Bakışı", Dinler Tarihi Araştırmaları I, Ankara 1998, s. 130-131.
2. Bkz. Yitik, s. 132.
3. Bkz. Al-i İmran, 19.
4. Bkz. Buharî, Câmiu's-Sahih, El-Mektebetu'l-İslâmî, İstanbul 1979, Cenâiz 80; Müslim, Câmiu's-Sahih, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, Kader 22.
5. Bkz. Bakara, 62; Maide, 69.
6. Bkz. Al-i İmran, 113-115.
7. Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyet, İstanbul 1979, I/372-375.
8. W.M.Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, çev: Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, sf. 18.
9. Bkz. Francis A. Sullivan, Salvation Outside the Church, USA 1992, sf. 69; Aylward Shorter, Toward a Theology of Inculturation, USA 1995 (dördüncü baskı), sf. 92-93. Hristiyan ilahiyatçılar arasındaki tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Sullivan, sf. 69-81.
10. Bkz. Karl-Josef Kuschel, "Dünya Dinleri Parlamentosu", çev: Nevzat Yaşar Aşıkoglu, Evrensel Bir Ahlâka Doğru, içinde, Gün Yayıncılık, Ankara 1995, sf. 87.
11. Kuschel, sf. 88-89.
12. Bkz. The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church, Editör: J. Neuner - J. Dupuis, Collins Liturgical Publications, Gr Britain 1986 (üçüncü baskı) (CFDDCC), sf. 273; Sullivan, sf. 104.
13. Watt, İslam Vahyi, sf. 19.
14. Bkz. Sullivan, sf. 15.
15. Bkz. Shorter, sf. 99.

birinci bölüm

**YAHUDİLİK AÇISINDAN
HİRİSTİYANLIĞIN VE İSLÂM'IN DEĞERİ**

İslâm dünyasında Yahudilik hakkında yazılan eserlerin çoğunun referansını, genellikle Kur'ân, Hadisler ve klasik İslâm kaynakları teşkil etmektedir. Doğrudan Yahudi kaynaklarından faydalanan Müslüman müellif pek azdır. Bunlar da, Yahudiliğin gerçek mânâda ne olduğundan ziyade, onun olumsuz yönlerini delilleriyle ortaya koymak çabasındadırlar. İslâm dünyasında Yahudilikle ilgili bu yaklaşımın dinî olduğu kadar sosyal ve siyasî sebepleri vardır. Kur'ân'ın Yahudiler hakkında çizdiği çerçeve, Müslümanların zihninde belli bir ön kabul oluşturmuştur. Buna, Hz. Peygamber zamanındaki Yahudilerin tutumu da eklenince, Yahudiliğe ve Yahudilere karşı Müslümanların tutumu dogmatik bir mahiyet kazanmıştır. XIX. Yüzyılın sonlarında başlayan Filistin'deki Yahudi yerleşiminin sebep olduğu olaylar da bu dogmatik tutumu perçinlemiştir. Bu yüzden, İslâm dünyasında Yahudilik ve Yahudilerle ilgili olumlu bir

fikre rastlamak pek mümkün değildir. Müslümanlar arasında yaygın olan kanaate göre, Yahudiler lanetlenmiş bir millettir. Yahudilik, Yahudilerin emelleri doğrultusunda tahrif edilmiştir. Bu dinin öğretilerinde, gayri ahlâkî unsurlar vardır. Yahudiler, kendilerinin seçkin bir millet olduklarını iddia ederler. Yahudi olmayanları insan olarak görmezler. Dinlerinin sadece kendilerine ait olduğunu ileri sürerler. Yahudilik ve Yahudiler hakkındaki bu olumsuz fikirleri burada daha da çoğaltmak mümkündür.

Müslümanların bu Yahudi anlayışında elbette bazı doğru noktalar bulunmaktadır. Fakat bunlar doğrudan din olarak Yahudilikten kaynaklanmamaktadır. Bunların kökeni, Yahudilerin tarihte yaşadıkları kötü tecrübeye dayanmaktadır.

A. Yahudiliğe Göre Yahudiler ve Yahudi Olmayanlar

1. Yahudiler ve Yahudilik

Tevrat'a göre bütün insanlar tek bir atadan gelmişlerdir. İnsanların tümü, bir ırk veya millet olarak değil, insan olarak, Adem'de kardeşirler ve bundan dolayı hepsi Ademîdirler (Bney Adam). Adem'den sonra Nuh'a (Noah) atfen de, Nuhîdirler (Bney Noah). Nuh'un oğlu Sam'dan itibaren insanlık arasında ilk ırkî ayrım başlamıştır. Geleneksel Yahudi anlayışına göre, Nuh'un fazileti oğlu Sam'a, Sam'ın fazileti İbrahim'in büyük babası Eber'e geçmiştir. Nuh'dan itibaren devam eden bu fazilet, sonra İbrahim'e intikal etmiştir. Eber'in faziletini taşıdığı için İbrahim'e, "Eber'in neslinden olan" anlamında İvrî (İbranî) denmiştir. İbrahim'in konuştuğu dile de İvrit (İbranice) adı verilmiştir¹. Böylece İbraniler ortaya çıkmıştır. Bu fazilet, daha sonra İbrahim'den İshak'a geçmiş; İshak'ın soyu mübarek kılınmış ve İbrahim'in soyunun İshak'ta yüceleceği belirtilmiştir².

Bunun üzerine İbrahim, büyük oğlu İsmail'i annesi Hacer'le birlikte Paran'a yerleştirmiştir. Bunun neticesinde İbraniler ikiye ayrılmış; İshak'ın soyu İbraniler (daha sonra İsrailoğulları) olarak kalmış, İsmail'in soyu ise Arapları meydana getirmiştir.

Miras olarak atadan oğula intikal eden fazilet, daha sonra Yakup'ta tezahür etmiştir. İshak, karısı Rebeka ile oğlu Yakub'un hileli ikramına binâen, Esav'ın yerine Yakub'u mübarek kılmış ve ona hayır duada bulunmuştur. Bu dua neticesinde, ilk oğulluk hakkı Esav'ın olmasına rağmen, Yakub ön plana çıkmıştır. Yakub'un tüm nesli ilahî inayete ve fazilete mazhar olmuştur³. Allah, Yakub'a rüyasında görünmüş ve ona "Üzerinde yatmakta olduğun diyarı sana vereceğim ve senin zürriyetin yerin tozu gibi olacak ve garba, şarka, şimale ve cenuba yayılacaksın; yeryüzünün bütün kabileleri sende ve zürriyetinde mübarek kılınacaktır" buyurmuştur⁴. Daha sonra Allah, Yakub'un ismini değiştirmiş ve "Tanrıyla uğraşan" anlamında ona "İsrail" (Yisrael) adını vermiş⁵; nesline de "İsrailoğulları" (Bney Yisrael) demiştir. Böylece İbraniler, İsrailoğulları adını almışlardır.

Bu millet, Yakup'tan Süleyman sonrasına kadar "İsrail" ve "İsrailoğulları" olarak anılmıştır. Süleyman'dan sonra, onun işlediği bir günah sebebiyle⁶ İsrailoğulları ikiye ayrılmış, biri kuzeyde İsrail, diğeri güneyde Yahuda olmak üzere iki ayrı devlet ortaya çıkmıştır⁷. Yahuda ile Binyamin kabileleri Yahuda devletini, diğeri on kabile ise İsrail devletini oluşturmuştur. İsrail devleti, M. Ö. 722'de Asurlular tarafından ortadan kaldırılmıştır⁸. Burada yaşayan İsrailoğulları Asur topraklarına sürülmüş ve onların yerine Asur'dan getirilen kavimler yerleştirilmiştir.

Yahuda krallığını oluşturan Yahuda ve Binyamin kabileleri, Babilliler tarafından devletleri ortadan kaldırılıp Babil'e

sürgün edilmelerine rağmen (M. Ö. 587) varlıklarını devam ettirmişlerdir. Babil sürgünü dönüşünde, sonradan Yahudi dinine giren Samirilerden kendilerini ayırmak için "Yahuda halkı" (Am Ha-Yahuda) adını almışlardır⁹. Daha sonra, yaşadıkları Yahuda bölgesine nispetle, diğer kavimler bunlara "Yahudi" demişlerdir¹⁰. Bundan sonra İsrailoğulları "Yahudi" olarak anılır olmuşlardır. İşte bilinen "Yahudi" kimliği bu dönemden itibaren teşekkül etmeye başlamıştır. Yahudiler kendilerini, Samiriler örneğinde olduğu gibi, diğer kavimlerden soyutlamışlardır¹¹. Yahudiliğe giren yabancıları daima ikinci sınıf olarak görmüşlerdir¹². Mişna, Gemara ve Midraşların ortaya çıkması neticesinde Yahudi kimliği ve kültürü büyük oranda belirginleşmiştir.

Babil Sürgünü dönüşünde "Yahudi" isminin ön plana çıkmasıyla birlikte, "İsrail" ve "İsrailoğulları" isimleri de kullanılmaya devam etmiştir. "İsrail" ve "İsrailoğulları" genel tarihî anlamda, "Yahudi" ise özel ve yaşayan bir kavmi tanımlamak için kullanılmıştır. Tarih içinde bu iki terim, zamanla, karakterle ilgili bir muhteva kazanmıştır. "İsrail" olumlu karakteri, "Yahudi" ise olumsuz karakteri belirtir olmuştur. "Yahudi" isminin küçük düşürücü ve küfür ifade edici bir muhteva kazanması dolayısıyla Yahudiler, Hristiyan topraklarında, zaman zaman, bu isim yerine "İsraeli" (Israelite) ismini kullanmayı tercih etmişlerdir¹³. Yahudiler, azınlıkta bulundukları Müslüman ülkelerde de "Yahudi" yerine "Musevî" ismini kullanmayı tercih etmişlerdir. Çünkü Müslüman ülkelerde de "Yahudi", hep aşağılayıcı ve kötü bir anlamda kullanılmıştır. Bu durum hâlen devam etmektedir. "Yahudi" denince; entrika, yalan, hile, sözünde durmama, kandırma, ihanet gibi gayri ahlâkî davranışlar akla gelmektedir. "Musevî" ise, daha olumlu ve yumuşak bir imaj çizmektedir.

Yahudiliğe göre, Yahudi olmanın bazı ırkî ve dinî şartları vardır. Babil Sürgünü dönüşünden sonra teşekkül etmeye başlayan Yahudi hukuk sistemi Halakhahta bu şartlar açıkça belirlenmiştir. Halakhaha göre, Yahudi bir anne-babadan veya Yahudi bir anneden doğan kimse Yahudidir. Sadece babası Yahudi olan bir kimsenin Yahudi sayılabilmesi için Yahudi dinine¹⁴ de girmesi gerekir. Irken Yahudi olmayıp Yahudiliğe ihtida eden (giyyur) kimse de Halakhaha göre Yahudi sayılır. Bu bakımdan "Yahudi" terimi; belli bir ırka, kültüre ve dine mensubiyeti ifade eden çok şümullü bir anlam ihtiva etmektedir¹⁵.

2. Yahudiliğe Göre Yahudi Olmayanların Durumu

Halakhahta, Yahudi olmayanlar dinî inançlarına göre "Nuhîler" (Bney Noah) ve "Putperestler" (Avoda Zarîm) olarak iki kısımda değerlendirilmektedir. Nuhîler, Nuh'un tevhit esasına dayalı yedi temel kanununu (Şeva Mitzvot Bney Noah)¹⁶ benimseyen ve uygulayan kimselerdir. Bunların dışında kalanlar ise putperesttir.

Halakhahta söz konusu edilen Nuhîliğin temeli Tevrat'a dayanır. Fakat, hukuk bilgini Rabbilerin belirleyip sistematize ettiği bu yedi kanunun hepsi Tevrat'ta açıkça bulunmaz. Tekvin'in 9. babında, sadece, canlı hayvandan et koparıp yememek¹⁷ ve katletmemek kanunları yer alır¹⁸. Tekvin'in midraşik tefsiri olan Bereşit Rabah'da bunların hepsi detaylı olarak verilmektedir¹⁹. Bu kanunlar, şunlardır:

1. Putperestlikten kaçınmak,
 2. Küfürden kaçınmak,
 3. Zinadan, özellikle akrabalar arası zinadan kaçınmak,
 4. Adaleti sağlayacak adalet kurumlarını oluşturmak;
- bütün münasebetlerde adil ve dürüst olmak,

5. Kan dökmek,
6. Hırsızlık yapmamak,
7. Canlı hayvandan et koparıp yememek.

Maimonides'in²⁰ (M. S. 1135-1204) belirttiğine göre bu yedi kanunun altısı daha önce Adem'e verilmiş, canlı hayvandan et koparıp yememe kanunu Nuh'un dinine ilave edilmiştir²¹. Maimonides, Tekvin'in 9. bâbından çıkarılan Nuh'un yedi kanununa Yahudi olmayanların uymakla zorunlu olduğunu belirtir ve uyanları "hasid" (dindar) olarak değerlendirir²². Halakhahta da bu yedi kanuna uyan kimse-
ler "Hasidey Umot Ha-Olam" (Dünyanın dindar insanları) olarak tanımlanır²³. Bu kimseler, Yahudi hukukunun hâkim olduğu devlette veya topraklarda imtiyazlı olup, bir mühtedinin sahip bulunduğu tüm haklardan faydalanırlar. Bunlara "yarı mühtedi" anlamında "ger toşav" denir²⁴. Bunlar, Nuh'un yedi temel kanununu kalben benimser ve gereklerini yerine getirirlerse, her iki dünyada kurtuluşa ulaşırlar. Kurtuluş, sadece "seçilmiş halk" Yahudiler veya ihtida yoluyla seçilmiş halka katılanlar için değildir²⁵. Eliyahu Rabah'da bununla ilgili olarak şöyle denir: "Yeri ve gökleri şahit tutarım; ister Yahudi, ister goy (Yahudi olmayan), ister erkek, ister kadın, ister köle, ister cariyeye, her kişinin üzerine, yaptığı işe göre kutsallık gelecektir"²⁶.

Yahudilere göre, Nuhîlerin kurtuluşuyla ilgili bu anlayış, Yahudiliğin sadece Yahudi ırkına ait olmasından kaynaklanmamaktadır. Erken Yahudi olmayıp Yahudiliğe ihtida edenlerle ırken Yahudi olanlar arasında (teorik plânda), aslında fark yoktur. Bu konuda Rabbi Yeremya şöyle der: "Tora'nın (Tevrat) hükümlerini uygulayan bir yabancının bile başhahama eşit olduğunu nereden biliyoruz? Kutsal Kitap: 'Bu, rahiplerin, Levililerin ve İsrailin Torasıdır.' demez, fakat 'Bu, insanın Torasıdır.'²⁷ der. Yine o: 'Kapıları, Levilile-

re, rahiplere ve İsraililere aç!' demez de 'İnançlı milletlerin girebilmesi için kapıları aç!'²⁸ der. Rabbi Yeremya, Mezmurlardaki: "Bu, dindarların gireceği Tanrı kapısıdır. "²⁹ cümlesini de bu konudaki görüşüne delil getirir³⁰.

Rabbi Yeremya ve yandaşlarının bu görüşlerine rağmen, ırken Yahudi olmak, genel Yahudilik anlayışında bir seçilmişliğin işaretidir. Allah, diğer milletlerin arasından Yahudileri (İsrailoğullarını) seçmiştir. Bu yüzden onlar seçilmiş halktır. Bu seçilmişlik ve bir goy (ümme=yabancı) olmak, Allah'a şükrü gerektiren bir husustur. Klasik Rabbanî anlayışta ve modern Ortodokslukta bu anlayış hâkimdir³¹. Bununla birlikte, Nuhilerden olmak da kurtuluşun en kolay yolu sayılır. Yahudi olmayanlar, Nuh'un yedi temel kanununu yerine getirmek suretiyle, kolaylıkla kurtuluşa ulaşabilir ve cennet nimetlerinden faydalanırlar. Ancak, Yahudilerle aralarında derece farkı vardır³².

3. Yahudi Olmayanların Yahudi Toplumu İçindeki Durumu

Yahudi olmayanlara Tevrat'ta, durumunu göre, "ger" veya "nokhrî" denir. "Ger" Yahudi cemaati arasında yaşayan, "nokhri" ise dışardan gelip giden ve kısa süre Yahudi topraklarında ikâmet eden yabancı anlamına gelmektedir³³. Fakat Tevrat'ın geneli göz önüne alındığında bu terimlerin sadece Yahudi topraklarıyla ilişkisi olan yabancılar için kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü, Yahudilerin Mısır'daki hâli de, Mısırlılara nazaran, "ger" olarak tanımlanmaktadır. Tevrat'a göre Yahudiler Mısır'da kaldıkları dönemde "ger" idiler³⁴. Buna göre "ger", ırken ve dinen azınlık olanlar anlamına gelmektedir. Daha sonra bu terim, mühtedi anlamında kullanılmaya başlamıştır³⁵. Yahudi literatüründe

"ger", ırken Yahudi olmayıp yahudiliği kabul eden mühtediye verilen isim hâline gelmiştir. Yahudi topraklarında veya Yahudi cemaati arasında yaşayan ve Yahudi dinini bütünüyle benimseyip gereklerini yerine getiren kimseye "ger tsadik" (sadık mühtedi); sadece Nuh kanunlarını benimseyip yaşayanlara da "ger toşav" (yarı mühtedi) adı verilmiştir³⁶. Dolayısıyla, yarı mühtedi konumunda olan Nuhîler, Yahudi cemaati arasında yabancı azınlık olarak görülmüşlerdir.

Yahudi cemaati arasında yaşayan azınlıklar hakkında Tevrat özel hükümler getirmiştir. Tevrat'a göre Yahudi cemaati arasında yaşayan yabancı, bir gariptir. O garibe zulmedilmemelidir. Mısır'daki hayatlarında garipliğin ne olduğunu bilen Yahudiler³⁷ kendi aralarındaki gariplere sevgiyle muamele etmelidirler³⁸. Ayrıca, Allah da garipleri sevmektedir³⁹.

Bununla birlikte, Yahudiler ile yabancılar arasında bir fark vardır. Yahudiler için yasak olan bazı şeyler yabancılara serbesttir. Tesniye'de, Yahudilere "Leş yemeyeceksin" denir. Fakat, yemesi için bir garibe verilebileceği veya dışardan gelip giden bir yabancıya (nokhri) satılabileceği müsaadesi verilir⁴⁰. Maimonides'e göre, hırsızlık yapan bir ger toşav (yarı mühtedi Nuhî), ister Yahudi'den, ister Yahudi olmayandan çalsın ve çaldığı şey ne olursa olsun, ölümle cezalandırılır⁴¹. Uyması gereken kanunlardan zor kullanılarak vazgeçmesi istenilirse, puta tapmak bile olsa, bunu yapmasına müsaade edilir⁴². Mahkemeye intikal eden davalar da Yahudi mahkemesi ger toşavın durumunu göz önüne almak zorundadır. Mahkeme, talebe binâen, bir ger toşav yargıç bulmakla yükümlüdür. Eğer iki ger toşav Yahudi yargıçların huzuruna gelirse, o ikisinin talebine göre hareket edilir. İkisi de davalarının Yahudi kanunlarına göre görülmesi-

ni isterse, dava Yahudi kanunlarına göre görülür. Biri Yahudi, diğeri kendi kanunlarına göre davanın bakılmasını isterse, ikincisinin talebi geçerli olur. Yahudi ile ger toşav arasındaki davada Yahudi, Nuh kanunlarına göre de davayı kazanabilecek durumdaysa, dava Nuh kanunlarına göre görülebilir. Aksi durumlarda Yahudi kanunları geçerli olur⁴³.

4. Yahudilik ve Misyonerlik

Yahudilik, dış dünyada, bütünüyle Yahudilere has bir din olarak görülür ve Yahudilerin bu dini yaymak için faaliyette bulunmadığı düşünülür. Bir çok kimse tarafından bu dinin misyoner karakterli olmadığı zannedilir. Bu kanaat, Tevrat'ın muğlak ifadelerinden ve Yahudilerin günümüzdeki davranışlarından kaynaklanmaktadır. Tevrat'ta, din olarak Yahudiliğin sadece Yahudi millete has olduğu belirtilmemiştir. Bununla birlikte Tevrat, Yahudilere, diğer kavimleri Yahudiliğe davet etmeyi de açıkça emretmemiştir. Tevrat'ta, Yahudilerin dinlerini yaymak için cihad yaptıklarına dair bilgi yoktur. Yahudilerin diğer kavimlerle savaşları, toprak kazanma, vaat edilen topraklara girme savaşlarıdır. Bununla birlikte Tevrat'ta, dolaylı olarak, Yahudiliğin diğer kavimlere açık bir din olduğunu gösteren bölümler vardır. Ammonlular, Moablılar, Esavîler (Edomlular) ve Mısırlıların Yahudiliğe dahil olması ile ilgili kural ve sınırlamaları ihtiva eden Tevrat âyetleri buna örnekler⁴⁴.

Tevrat'ta, özel durumları nedeniyle bazı kavimlere karşı Yahudiliğe girme hususunda zorluk çıkarılmıştır. Ammonlularla Moablıların, Mısır'dan çıkışta Yahudilere iyi davranmadıkları için onuncu nesle kadar Yahudi cemaatine katılmaları yasaklanmıştır⁴⁵. Bunların dışında, Hittîler (Hititler), Girgaşîler, Amorîler (Amurrulular), Kenanlılar, Periz-

ziler, Hiviler ve Yabusîlerin mutlak düşman olduğu ve bunların ortadan kaldırılması gerektiği bildirilmiştir. Bunun sebebi, bu kavimlerin Yahudilere vaat edilen topraklarda yaşamalarıdır. Yahudiler, kendilerine vaat edilen topraklarda yaşayan bu kavimlerle hiçbir surette anlaşma yapmamak ve onları mutlak surette ortadan kaldırmakla yükümlüdürler⁴⁶.

Tevrat'ta düşman ilan edilen bu kavimlerin yanında, imtiyaz tanınan kavimler de vardır. Yakub'un kardeşi Esav'ın soyu Esavîler ile Mısırlılar bunlardandır. Yahudiler bu kavimlere karşı nefret duymamalıdır. Bu kavimlerden üçüncü nesilden olanlar Yahudi cemaatine kolaylıkla katılabilirler⁴⁷. Tevrat'ın bu ifadelerinden, esas itibarıyla, Yahudiliğin ihtidaya açık bir din olduğu anlaşılmaktadır.

Tevrat'ta Yahudiliği yaymakla ilgili açık emirler olmasa da, Yahudiler, M. S. II. Asra kadar dinlerini yayma faaliyetinde bulunmuşlardır. Hatta, Babil Sürgünü sırasında ve Makkabiler döneminde bile sistematik misyonerlik yapmışlardır⁴⁸. Ester kitabında anlatıldığına göre, Yahudilerin baskısından korkan birçok Persli Yahudiliğe girmiştir⁴⁹. Talmud'da, Yahudiliği yaymak faziletli bir iş olarak değerlendirilmiştir. Tannaim'in dördüncü neslinden Rabbi Şim'on ben Eleazer, Allah'ın Yahudileri sürgünlere, oradaki insanları kendilerine çeksinler diye gönderdiğini belirtmiştir⁵⁰.

M. S. II. Asırdan itibaren dönemlerin problem olması dolayısıyla, mühtediliğe karşı olumsuz bakılmaya başlamıştır. Rabbi Helbo⁵¹, mühtedilerin Yahudiler için bir cüzzam kadar tehlikeli olduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle rabbiler, mühtedilik hususunda katı sınırlamalar getirmişlerdir⁵². Yahudiliğe ihtida etmek isteyen bir yabancıнын sıkı bir imtihandan geçirilmesini, samimi olup olmadığının belirlenmesini istemişlerdir⁵³. Babil Talmudu'nun Yevamot bö-

lümünde, Yahudiliğe geçmek isteyen bir yabancıya şu soruların sorulması önerilmiştir: Yabancı'nın Yahudi olma gerekçesi nedir? Yahudi olmak isterken Yahudiliğin durumunu, Yahudilerin baskı altında yaşadıklarını, sürgünden sürgüne gönderildiklerini göz önüne almış mıdır? Eğer yabancı, bunları bildiğini, bununla birlikte Yahudi olmak istediğini, Yahudiliğe geçmekle kaybedecek bir şeyinin bulunmadığını söylerse, o zaman o yabancı'nın hemen Yahudiliğe kabul edilmesi emredilmiştir. Halakhaha göre bu durumdaki bir kimseden, ilk önce biraz kolay, biraz da zor ve külfetli kanunlardan bazılarını yerine getirmesi istenir. Mühtedi bu kanunları gördükten sonra vazgeçmek isterse vazgeçebilir. Gönülsüz mühtedi'yi dinde tutmanın bir yararı yoktur⁵⁴.

İhtidaya getirilen bu sınırlamalar, ihtida olayatını Yahudilikte nadir hale getirmiştir. Zamanla, Yahudilik kendi içine kapanmıştır. Bununla birlikte, her çağda, ufak tefek ihtidalar olmuştur. Bir Türk kavmi olan Hazarlardan bazıları'nın M. S. VIII. Asırda Yahudiliğe geçmesi buna örnektir.

Çağdaş Rabbilerden Arthur Hertzberg, Yahudiliğin halen ihtidaya açık olduğunu belirtir. Ona göre mühtediler, aslında Allah indinde değerlidirler. Onların bu değerli oluşu, Yahudi inancını kabul etmelerinden değil, Yahudi kade-rine ortak olmayı kabul etmiş olmalarındandır. İyi insan, kendi dininde de kurtuluşa erebilir⁵⁵.

5. Yahudi Kelamı Açısından Diğer Dinlerin Durumu

İhtidaya bu sınırlamalar getirildikten sonra hukukçu rabbiler, Yahudilik dışında kalanların dinî durumunu da belirlemişlerdir. Yahudi olmayanlar, daha önce de belirtildiği gibi, Nuhîler (Bney Noah) ve putperestler (Avoda Zarim) olmak üzere ikiye ayrılmış, Nuhîler övgüye değer görülmüştür⁵⁶.

Halakhah'ta, Nuhun yedi kanununun Yahudi olmayanlar için yeterli olduğu belirtilmiş; Nuh'un bu yedi kanununu kalben benimseyen ve uygulayan kimselerin hem bu dünyada, hem de ahirette kurtuluşa ulaşacağı hükmü verilmiştir⁵⁷.

Yahudi bilginler, bu hüküm çerçevesinde, Yahudilik dışında insanı kurtuluşa götürebilecek dinlerin varolup olmayacağı meselesini felsefî ve kelâmî açıdan tartışmışlardır. Ortaçağ meşhur Yahudi kelimcilerden Yosef Albo, İnsanların dinini temelde ikiye ayırmıştır. Bunlardan biri İsrailoğullarının dini, diğeri de Nuh kanunlarına bağlı Nuhîlerin dinidir. Alboya göre, Musa kanunları ve Nuh kanunları detayda farklılık göstermekle birlikte temel ilkelerde uzlaşmaktadır. İkisi de aynı zamanda yürürlükte dir. İsrail'de Musa kanunları, Yahudi olmayanların yaşadığı diğer bölgelerde de Nuh kanunları geçerlidir. Farklılık, coğrafi ve kültürel bakımdandır. Yahudi olmayan kimselerin ilahî kaynaklı Nuh kanunları vasıtasıyla mutluluğa ulaşmasında şüphe yoktur. Çünkü rabbiler, "Hasidey umot ha-olam yeş lehem heleg be olam ha-ba" (Dünyanın dindar milletleri için gelecek dünyada pay vardır) demişlerdir. Ancak onların ulaştığı mutluluk, Yahudilerin Tora (Tevrat) vasıtasıyla ulaştığı mutlulukla aynı derecede değildir⁵⁸.

Albo, aynı zamanda birden fazla ilahî dinin yürürlükte olmasını, din koyucu ve insan açısından olmak üzere, iki yönden ele almaktadır. Albo bu konuda, özetle, şunları söylemektedir: "İlk bakışta, gerek din koyucu, gerek insan açısından tek bir dinin olması gerektiği anlaşılır. Din koyucu, her açıdan tek olduğundan, onun kanunu da tek olmalıdır. İnsan açısından bakıldığında da, insan tabiatı tek olduğundan, onları mükemmelliğe sevk eden din de tek olmalıdır. Bundan ise, beşeriyetin tek dininin olması gerektiği netice-

si çıkmaktadır. Ancak insan, yani kanun alıcı, çeşitli açılardan mülhaza edildiğinde, ya ataları, ya da diğer sebeplerden dolayı farklı mizaçlara sahiptir. İki insan aynı karakterde değildir. Albo, bu karakter ve alışkanlık farklılığını coğrafi farklılıklara dayandırmaktadır. Ona göre topraklar; hava, su, dağlar vs bakımından farklılık gösterir. Suyu iyi olmayan bazı toprakların meyvesi sert ve kaba olur. Suyu tatlı olan bazı toprakların meyvesi de tatlı olur. Bu durum, hayvanlarda ve insanlarda da görülür. İki farklı coğrafi bölgede yaşayan insanların adetleri ve gelenekleri, yaşadıkları toprağın özelliklerine bağlı olarak, farklılık gösterir. Bu bakımdan, bir bölgenin kanunları, aynı zaman diliminde de olsa, diğer bölgelerin kanunlarından farklı olmak durumundadır. Bununla birlikte, kanun koyucu tek olduğundan, farklı bölgelerdeki dinler genel prensipler bakımından aynıdır; farklılık detaydadır⁵⁹.

Albo'nun bu felsefi ve kelimî açıklamasına göre, aynı zaman diliminde birden fazla ilahî kaynaklı din var olabilir. İkisi de insanlığın saadetine vesiledir. Albo'nun bu açıklaması, klasik Rabbanî öğretinin felsefi bakımdan bir izahıdır. Modern Yahudi mezheplerinin görüşü de bu yöndedir. Reformist Yahudiliğin öncülerinden Moses Mendelssohn'a⁶⁰ göre Tevrat, sadece Yahudi halkının Tevratıdır. Yahudi olmayan diğer halklar, tabii din veya kendi gelenekleri ile kurtuluşa erebilirler; kurtuluş, sadece bir dinle sınırlı değildir⁶¹. Bunun için, Yahudiliğin dışarıdan mühtediler kazanma gayreti yoktur. Mendelssohn'un Yahudilik anlayışında, diğer halkların Konfüçyüs gibi ahlâk öğreticileri takdirle karşılanmaktadır⁶².

Çağdaş Yahudiliğin önemli bir filozof hahamı olan Mordecai Menahem Kaplan⁶³, Yahudilik dışındaki dinlerin konumunu belirlemek için önce Yahudiliği tanımlamıştır.

Ona göre Yahudilik; muayyen bir toprakla kimlikleştirilmiş bir grup hayatını, müşterek bir dini, bir dil ve edebiyatı, folkloru, kanun kodekslerini ve sanatı bünyesinde barındırmaktadır. Bu anlamda Yahudilik; Yahudilerin İsrail ülkesinde bin yıldan fazla süren millî otonom yaşamları ile yaklaşık iki bin yıllık Diaspora (sürgün) yaşamları boyunca oluşturdıkları bir medeniyettir⁶⁴.

Yahudiliği bir medeniyet olarak tanımlayan Kaplan, Tevrat'ı da bu medeniyetin bir unsuru olarak görmüştür. Ona göre Tevrat, bir Yahudi medeniyetini ifade etmektedir⁶⁵. Tevrat, Yahudilerin gerçeği arama ve kurtuluş yolunu bulma hususundaki ortak çabalarının bir ürünüdür. Bu Tevrat, dünyadaki doğruluğu geliştiren bir ruh olarak, Allah'ın realitesini şahadet etmesi anlamında ilahî bir vahiy olarak telakki edilebilir. Ancak bu telakki, eskilerin "Torah Min Ha-Şamayim" (Tevrat Semadandır=İlahî Tevrat) kavramından bahsederken kasedtikleri anlamı teyit etmez. Bu telakki, Allah'ın Tevrat'ı değil, Tevrat'ın Allah'ı vahyettiği gerçeğini ifade eder⁶⁶. Bu bakımdan, Tevrat'ın kendisi değil, varlık plânına çıkış süreci ilâhîdir. Bu anlamda, hayatın zenginleştirilmesini ve kurtuluşu amaç edinen diğer medeniyetlerin kanun ve doktrinleri de, aynı sürecin bir parçası olmaları itibarıyla ilâhîdir. Bu kanun ve doktrinlerin ilahî oluşu, mutlaka insanlığın faydasına yaramaları şartına bağlıdır. Aynı şart, Yahudi şeriatı için de geçerlidir⁶⁷.

B. Yahudilik Açısından Hristiyanlık ve İslâm

Yahudiliğin Hristiyanlığa ve İslâm'a bakışı, onun kendisi ve kendi dışındaki dinlerin durumu hakkındaki açıklamasıyla bağlantılıdır. Yahudilik Yahudilerin dini olduğuna göre, onun dışındaki dinler, Nuh'un yedi temel kanununa sahip olmak şartıyla var olma hakkına sahiptirler. Nuh'un yedi temel kanununa bünyesinde yer veren dinler ise, Yahudi olmayanları hem bu dünyada, hem de gelecekte mutluluğa ve kurtuluşa ulaştırabilirler. Hristiyanlık ve İslâm, bu dinlerin başında gelmektedir⁶⁸. Bu dinler, misyoner karakterleri sebebiyle, Allah'ın mesajını putperestler arasında yaymakta ve bütün insanlığı Allah'a çağırmaktadırlar. Meşhur Yahudi bilgini Maimonides, bu konuda şunları söylemektedir: "Tanrının tasavvurlarını anlamak, insan zihnini aşan bir şeydir; zira bizim yöntemlerimiz, onun yöntemleri değildir; düşüncelerimiz de onun düşünceleri değildir. Nasıralı İsa ve ondan sonra gelen İsmailî'nin (Mu-

hammed) işleri, aşağıda da belirtildiği gibi, dünyayı hep birlikte Tanrı'ya kulluğa hazırlamak üzere Mesih'in yolunu açmaya yaramıştır. 'Çünkü, bir yürekle Rabbe kulluk etmek için hepsi Rabbin ismini çağırırsınlar diye, kavimlere o zaman temiz dil vereceğim' buyrulmuştur⁶⁹. Nasıralı İsa ve İsmailî vasıtasıyla Mesih umudu, Tevrat ve emirler yaygınlaştı; uzak adaların sakinleri ve kalben ve bedenlen sünnetsiz pek çok halk arasında duyuldu"⁷⁰. Görüldüğü gibi Maimonides, Hıristiyanlık ve İslâm'a Tanrı'nın planında önemli yer vermektedir. Ona göre Hıristiyanlık ve İslâm, Allah'ın mesajını Yahudi olmayan kavimler arasında yayarak Mesih'in gelişine zemin hazırlamaktadırlar. Maimonides, başka bir yerde, Mişne Tora isimli eserinde, bu görüşünü daha açık belirtir: "Nasıralı'nın ve İsmailî'nin öğretileri, bütün dünyayı, tek bir ruhla, Tanrı'ya ibadeti mükemmelleştirecek olan Mesih'in gelişini hazırlama hususunda kutsal amaca hizmet etmektedir. Hıristiyanlar ve Müslümanlar, kutsal kitabın sözlerini ve hakikat kanunlarını bütün dünyaya yaymışlardır. Yaptıkları ve yapacakları hatalar dikkate alınmaksızın, Mesihî çağın gelişinde onlar tam doğruya döneceklerdir"⁷¹. Muhazakar Yahudiliğin önemli bilginlerinden ve ilahiyatçılarından biri olan Jacob Neusner de, Maimonides'in görüşleri doğrultusunda, bu konuda özetle şunları söyler: "Biz Yahudiler, Hıristiyanlığın ve İslâm'ın kutsal tarihteki yerini anlamalıyız. Kendimize şunu sormalıyız: Hıristiyanlar sadece Nuhî midirler, veya iddia ettikleri gibi gerçekten İbrahim, İshak ve Yakub'un oğulları mıdır? Nuh kanunları bütün insanlıktan; puta tapmamak, Tanrı'nın ismine küfretmemek, öldürmemek, katletmemek, hırsızlık yapmamak, zinadan kaçınmak, adalet evleri kurmak ve hayvanlara vahşice davranmamak gibi temel kurallara uymasını ister. Hıristiyanlar bu kuralları tasdik ederler.

Fakat dahası da var; Hristiyanlık ve İslâm sayesinde ki Torah (Tevrat= din) dünyanın uzak köşelerine yayılmıştır. Bunda Yahudiliğin bir katkısı yoktur. Elbette bazıları, Yahudiliğin bu kutsal misyonu yerine getirmekten Hristiyanlık ve İslâm tarafından engellendiğini ileri sürebilirler. Fakat Yahudilik, bu engellenmeyi onaylamış ve misyonunu terk etmiştir. Hristiyanlık ve İslâm, insanlar arasında tektanrıcılığın yayılmasının vasıtaları sayılmıştır. Ortaçağ düşünürleri tamamen böyle söylemişlerdir"⁷².

Maimonides ve Neusner'in bu olumlu görüşlerine rağmen Yahudilik, bir Yahudinin Hristiyanlık ve İslâm'a geçmesini büyük günah sayar. Bu anlayışa göre, Yahudilikten çıkan bir Yahudi, kendisini Tanrıya ve halkına bağlayan "ahid"i bozmuş olur"⁷³.

Yahudiliğin, Nuh kanunları çerçevesinde Hristiyanlık ve İslâm'a genel bakışı budur. Bununla birlikte, inanç konusundaki bazı ayrıntılar dolayısıyla Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ı ayrı ayrı değerlendirmektedir.

1. Yahudiliğin Hristiyanlığa ve Hristiyanlara Bakışı

Yahudiliğin Hristiyanlığa ve onun önderi İsa'ya bakışı, pozitif ve negatif değerleri birlikte ihtiva eder. İsa'nın bir Yahudi, Hristiyanlığın da Yahudilikten türemiş bir din olması noktasında Yahudi bilginlerin bakışı olumludur. Fakat, İsa'nın Yahudi öğretilerine ters öğretiler getirmesi ve Hristiyanlığın da daha sonra çoktanrıcı bir yapıya bürünmesi noktasında bu olumlu bakış olumsuzlaşır.

Genel olarak Yahudilere göre İsa, Galile'li dindar ve zâhid bir Yahudidir. Ferisî geleneği üzere yetişmiştir. Halkını sevmiş ve Romalı yöneticilerin baskısı altında onların ezilmesinden üzüntü duymuştur. Tanrıya olan derin inancıyla,

kardeşlerini eğitmek ve rehberlik etmek üzere yola çıkmıştır. O, yeni bir şey getirmemiştir. Onun söyledikleri Tevrat'ta ve Rabbanî gelenekte bulunmayan şeyler değildir. Onun tek amacı, Yahudi öğretisindeki ahlâkî unsurların hayat planına çıkarılmasıdır. Onun öğretilerini benimseyen küçük bir grup onu üstad edinmiş, o da onlara önderlik yapmıştır. Çevresindekiler, İsa'nın bir mesih olduğunu düşünmüş ve kendilerini kurtaracağını zannetmişlerdir. Halbuki İsa, onlara Tevrat'ın emirlerine sıkı bir şekilde uymayı telkin etmiştir.

İsa Kudüs'e geldiğinde, Galile'li bir isyancı lider olarak, onun mesihî vaazları Romalı yöneticilerin kulağına gitmiştir. Vali Pontus Pilate, İsa'yı yakalatmış ve Roma ceza usulüne göre çarmıha germiştir. İsa, daha önceki Yahudi şehitler gibi kaderini sükûnetle karşılamış ve kendini Tanrı'nın iradesine bırakmıştır. Hayatı ve ölümü bakımından İsa'nın kaderi diğer mesihî fikirler taşıyan Yahudilerin kaderiyle aynı olmuştur.

Her Yahudinin kendi görüşünü açıklama hakkı Yahudi toplumunda hoşgörüyle karşılanmıştır. Bu bakımdan İsa, Yahudi toplumunda görüş ve inançlarını açıklama hakkına sahipti. İsa, diğer Yahudi Rabbiler gibi kendi görüşü açısından Tevrat'ı yorumluyor ve öğretiyordu. Onun ayrıldığı nokta, kendisini bir mesih olarak ilan etmesiydi. Modern dönem Yahudi bilginleri İsa hakkında bu şekilde düşünmektedirler⁷⁴.

Modern dönem Yahudi bilginlerin bu bakışına karşı klasik Rabbanî kaynaklarında İsa hakkında hiç de iyi şeyler söylenmemiştir. Rabbiler Talmud'da, İsa'yı, İsrailoğullarını saptıran bir büyücü olarak tanıtmışlardır⁷⁵. Babil Talmudu'nun Sanhedrin bölümünün Hıristiyan sansüründen kurtulmuş bir yerinde, İsa'nın büyücülük yaptığı için asıldığı,

fakat onu asanların Romalılar olduğu belirtilmektedir. Burada anlatıldığına göre, büyücülük yaptığı için İsa'nın asılmasına karar verilmiş ve cezanın infazından kırk gün önce, büyücülük yaparak İsrailoğullarını saptırmaya yeltendiğinden dolayı taşlanarak (idam sehpasında) öldürüleceği, lehine savunması olanların gelip onu savunması bir mübaşir tarafından sokaklarda ilan edilmiştir. Lehine savunma yapacak kimse çıkmadığından İsa, Fışih arefesinde asılmıştır⁷⁶.

Talmud'un İsa'nın ölümüyle ilgili bu metninde karışık bir anlatım vardır. İsa ile ilgili bu olay, ölüm cezasına çarptırılan suçlunun ceza kararının infazdan kaç gün önce sokaklarda ilan edilmesi gerektiği meselesi tartışılırken misal olarak zikredilmiştir. Tesniye 13. babta, büyücülüğün cezası taşlanarak ölüm olarak bildirilmiştir. Çarmıha gererek öldürme Tevrat hükmü değildir. Talmud'daki bu anlatımdan, İsa'nın Yahudi hukukuna göre yargılandığı ve suçlu bulunduğu, fakat cezalandırılmasının Romalılar tarafından Roma ceza usulüne göre yapıldığı anlaşılmaktadır.

Babil Talmudu'nun ilgili bölümünde, İsa'nın şakirdlerinin mahkemesiyle ilgili bir haber de bulunmaktadır. Burada, Mattay, Nakay, Nezer, Buni ve Todah isimli İsa'nın beş şakirdinin Yahudi mahkemesinde yargılanmasından söz edilmekte fakat cezalandırılmaları hususunda bilgi verilmemektedir⁷⁷.

İsa hakkında olduğu gibi, ilk Hıristiyanlar ve onların kutsal kitapları hakkında Talmud'da pek az bilgi vardır. Bunlar da açık değildir. Talmud'da Hıristiyanlar için tanımlayıcı bir isim kullanılmamakta, sadece onlardan "minim" (heretikler) olarak bahsedilmektedir⁷⁸. İlk Hıristiyanların toplantı yerlerine "Be-Nizrefe", kitaplarına da "boş sahifeler" anlamında "Gillayon"⁷⁹ denmektedir⁸⁰. Apokrif kitapların ne yapılacağı hususundaki bir tartışmada bir rabbi bu

kitapların, Hıristiyan kitapları da dahil olmak üzere, içindeki Tanrı isimleriyle birlikte derhal gömülmesini, Rabbi Yosi ise Tanrı isimlerinin çıkarıldıktan sonra gömülmesini ileri sürer. Rabbi Tarphon'un görüşü ise daha ilginçtir. Rabbi Tarphon, şöyle der: "O kitaplar elime ulaştığında, içinde Tanrı isimleri olduğu halde gömmezsem, oğlumu gömmüş olayım. Bir kimse boğazlamak veya bir yılan sokmak için beni kovalasa, putperestlerin mabedine sığınırım da onların mabedine girmem. Çünkü, putperestler Tanrıyı bilmezler de inkar ederler, bunlar ise bildikleri hâlde inkâr ederler"⁸¹.

Hıristiyanlar için daha sonraki isimlendirme "Şituf"tur. "Şituf", Tanrının ismini başka bir varlığa vererek ona ortak koşmaktır. Ortaçağ Yahudi yorumcuları, Yahudilikteki "Şituf" kelimesini Hıristiyanlık açısından açıklığa kavuşturmuşlardır. Onlar, Hıristiyanlığın ibadet şeklini "Avoda Zara"dan (putataparlık) ayrı tutmuşlardır. Bu suretle, dolaylı olarak, Hıristiyanlığı Nuh şeriatı çerçevesine sokmuşlardır⁸². Buna bağlı olarak, Talmud'un Sanhedrin 63b, Megillah 28a, Berakot 2b'nin yorumlarından hareketle, bir Hıristiyanın Yahudi huzurunda Hıristiyan yemini yapmasını geçerli saymışlardır. Bununla birlikte Hıristiyan Teslisi, Yahudi şeriatı açısından bir küfür olarak görülmüş, bir Yahudinin böyle bir inanca sahip olmasına izin verilmemiştir. Burada Yahudi bilginler, neyin şirk, neyin şirk olmadığı hususunda Yahudiler ve Yahudi olmayanlar açısından bir ayrıma gitmişlerdir. Yahudiler söz konusu olduğunda ölçüler sıkı tutulmuş, Yahudi olmayanlar söz konusu olduğunda ise bu ölçüler pek dikkate alınmamıştır. Çoğu Yahudi otoriteler, Tanrı ile insan arasında aracı anlayışını hem Yahudiler hem de Yahudi olmayanlar açısından uygun bulmamışken; bazıları, aracıya put olarak tapılmadıkça, Yahudi olmayanların başka bir varlığı aracı olarak benimseyebileceklerini söyle-

mişlerdir. İkinci görüşte olanlar, Hıristiyan Teslisini Yahudiler açısından şirk kabul ederken, Yahudi olmayanlara böyle bir tanrı inancını uygun görmüşlerdir⁸³. Birinci görüşe dahil olanlardan Maimonides, Teslisi politeizm olarak değerlendirmiştir. Maimonides Hıristiyanları: "Karşında benden başka tanrıların olmayacak!"⁸⁴ emrini ihlâl eden kafir putperestler olarak değerlendirmiştir. Maimonides, gerçek monoteistler olarak Yahudileri ve Müslümanları görmüştür⁸⁵. Yine ünlü bir Yahudi bilgini olan Saadiyah Gaon (M. S. 882-942. İslâm dünyasında Said el-Feyyumî olarak bilinir), Teslisin kutsal kitapta yerinin bulunmadığını, bu anlayışın monoteizme ters düştüğünü belirtmiştir⁸⁶. Rabbenu Tam (M. S. 1100-1171. Asıl adı Yaakov ben Meir'dir) Teslis konusunda Hıristiyan ilahiyatçıların görüşünü benimsemiştir. Bu görüş, Teslisin "Tanrının üç tezahürü" şeklinde yorumlanmasıdır. Rabbenu Tam, Sanhedrin 63b ve Berakot 2b'nin yorumunda, Hıristiyanların Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına yemin ettiklerinde gerçekte tek bir Tanrı adına yemin etmeye niyetlendiklerini belirtir. Rabbenu Tam'a göre, Hıristiyanlar ulûhiyete şahıslar eklemekten men edilmemişlerdir. Bu, sadece Yahudiler için geçerlidir. Hıristiyanlar Nuh'un yedi kanununa bağlıdırlar. Bu kanunlar için de ise ortaklığı (Şituf) yasaklayan bir kanun yoktur⁸⁷.

Bütün bu farklı anlayışların yanında, genel olarak Yahudiler, şu noktalar açısından Hıristiyanlığı eleştirmişlerdir:

1. İsrail peygamberleri kendileri adına konuşmamış, kendilerini ön plana çıkarmamışlardır. İsrail peygamberleri, kendilerini Allah'ın sözcüsü saymışlardır. İsa ise "Allah böyle söyledi" yerine "Ben size derim ki. . ." ifadesiyle, Allah'ı değil kendini otorite yerine koymuştur. İsa, kendini Allah'ın sözcüsünden başka bir şekilde tasvir etmiş ve bun-

dan dolayı Yahudiler onu peygamber olarak tanımamışlardır⁸⁸.

2. Yahudiliğe göre Allah, mutlak olarak Bir'dir. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh Üçlemesi, Yahudi nazarında üç ayrı şahsı ifade eder. "Bir üçtür, üç birdir" şeklindeki Hıristiyan anlayışı Yahudilik için anlamsızdır. Bunun için Teslis kabul edilemezdir.

3. Yahudilikte Tanrı şekilsizdir. Ne bir şekle bürünmüş, ne de bürünecektir. Yahudi, Tanrının İsa'da bir insan şeklini aldığını kabul edemez. Bu, onun en temel inançlarına aykırıdır.

4. Yahudi inancına göre hiçbir beşerî varlık ilahî bir hüviyet kazanamaz.

5. Yahudiliğe göre hiçbir beşerî varlık mutlak mükemmel olamaz. Yahudi kutsal metinlerinde hiçbir şahsiyet mükemmel olarak tanımlanmamıştır.

6. Yahudilik, İnsanla Tanrı arasında aracı kabul etmez. Herkes Tanrıya doğrudan ulaşabilir. Kurtuluşa ulaşmak için aracıya gerek yoktur.

7. Hıristiyanlık, orijinal günah inancını taşır. Yahudilik için böyle bir şey söz konusu değildir. Günah miras olarak babadan oğula geçmez (Ezekiel 18:3-17).

8. Hıristiyanlık, İsa'ya imanın kurtuluşa götüreceğini öğretir. Yahudilik, ilahî kanunların gözetilmesiyle kurtuluşa ulaşılacağını savunur.

9. Hıristiyanlık, sakramentlere inanır. Sakramentler ilahî inayetin vasıtalarıdır. Yahudiliğin sakramentleri yoktur.

10. Hıristiyanlık kurtuluşu İsa'ya bağlar. Sadece İsa'ya iman kurtuluşu sağlar. Yahudilik ise, dünyanın bütün din-dar halklarının ahirette pay sahibi olduğunu öğretir. Adale-tin temel kanunlarına uymak kurtuluş için yeterlidir. Yahu-dilik, Hıristiyanlığı, Hıristiyanları Tanrı'ya ulaştıran iyi bir

yol olarak görür. Yahudiliğin İslâm, Buddizm ve diğer etik dinlere bakışı da bu şekildedir. Bu dinler de mensuplarını Tanrı'ya ve kurtuluşa götürürler. Yahudilik, hiç kimsenin din değiştirmesini gerekli görmez⁸⁹.

11. Hristiyanlık, Yahudiliği daha aşağı bir ahlâk geleneğine ve az gelişmiş bir ilahî ve beşerî sevgiye sahip bir din olarak görmektedir. Yahudilik, Hristiyan ahlâkını ve sevgi mefhumunu gelişmiş olarak görmez; Yahudiliğinkinin yeni bir ifade şekilleri olarak görür. Yahudilik, Yeni Ahit'te Yahudi ahlâkında bulunmayan hiçbir yenilik bulmaz.

12. Bundan dolayı Yahudilik, Yeni Ahit'i ilahi vahiy olarak görmez. Yahudi bilginler onda sadece Yahudi fikirlerinin özlerini bulurlar. Yeni Ahit'in bazı kısımları, Yahudilikle duygu bağları olmayan yabancılar tarafından Romen dünyasında yazılmıştır. Onun yazarları kendilerini ve yeni inancı Yahudilikten ve Yahudilerden koparmışlardır. Bu yüzden Yeni Ahit'te anti-Yahudi ifadelere yer verilmiştir. Yuhanna İncili bunun en iyi örneğidir.

13. Bir Hristiyan için İsa'nın adı derin sevgi fırtınaları oluşturur. Yahudi bu duygudan yoksundur. O, Hristiyan inancına saygı gösterir; Tanrı sevgisini ve diğer bir dizi ahlâk öğretilerini onunla paylaşır. Hristiyan tarihi söz konusu olduğunda Yahudinin yaklaşımı bilimseldir. Yahudi için İsa, bir insan, bir öğretici ve reformisttir⁹⁰.

Yukarıda maddeler hâlinde zikredilen itirazları bakımından Yahudilik Hristiyanlığı bu şekilde reddetse de, Yahudi bilginler Hristiyanları, Müslümanlara nazaran, kendilerine daha yakın bulurlar. Çünkü aralarında köken birliği vardır. Maimonides bunu açıkça vurgular ve şöyle der: "Hristiyanlar bizim gibi kutsal kitabın ilahîliğine ve efendimiz Musa'ya vahyedildiğine inanır ve kabul ederler. Sadece yorumda bizden ayrılırlar"⁹¹. Bunun için Maimonides, Hris-

tiyanlara Tevrat'ın öğretilmesine cevaz verir, fakat aynı şeyi Müslümanlar açısından caiz görmez. Çünkü Müslümanlar, Tevrat'ın tahrif edildiğine inanırlar. Hıristiyanlarla Yahudiler arasındaki fark kutsal kitabın yorumuna dayandığından, Hıristiyanlara Yahudiler tarafından Tevrat'ın öğretilmesi, akidelerinin düzelmesini sağlayabilir⁹².

Bir yandan Hıristiyanlığı kendilerine en yakın din olarak görüp, diğer yandan Hıristiyan inancını Yahudilik açısından şirk olarak değerlendiren ve böyle bir şirki Yahudi olmayanlar için uygun gören Yahudi bilginler, bir Yahudinin kiliseye girmesini kesinlikle yasaklamışlardır. Çağdaş Yahudi bilginlerinden Rabbi Moşe Feinstein, sadece sanatsal ve mimarî yönünü incelemek gayesiyle bile bir Yahudinin kiliseye girmesini uygun bulmamıştır. İsrail'de bir zamanlar Sefarad Baş Hahamlığı görevinde bulunan Rabbi Ovadya Yosef ise, misyonerlik faaliyetlerini de göz önüne alarak, Yahudilerin kiliseye girmesini yasaklamıştır. Ona göre Hıristiyanlar putperesttir, kiliseleri de putperest mabedleridir. Bazı Yahudi bilginler ise, bütün haç ve sembollerin çıkarılmasından sonra bir Yahudinin kilisede ibadet edebileceğini belirtmişlerdir⁹³.

2. Yahudiliğin İslâm'a ve Müslümanlara Bakışı

Yahudiliğin İslâm'a ve Müslümanlara bakışı, Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlara bakışında olduğu gibi, pozitif ve negatif yaklaşımları birlikte ihtiva etmektedir.

Klasik Yahudi dünyasında "Müslüman" deyince, genellikle, hemen Araplar kasdedilir. Bilindiği gibi, Yahudilerle Araplar arasında amansız bir düşmanlık vardır. Bu düşmanlığın temeli, Hz. İsmail ile Hz. İshak'a dayanmaktadır. Tevrat'a göre Hz. İbrahim'in mübarek soyu Hz. İshak'ta devam

etmiştir. Hz. İbrahim, Hz. İsmail'i yanından uzaklaştırmış ve Hz. İshak'ı alıkoymuştur⁹⁴. Tevrat'taki bu anlatım, daha sonraki Yahudi literatüründe Araplar aleyhine daha da olumsuzlaştırılmıştır. Midraşik bir eser olan Sifre'de, Hz. İsmail'in Hz. İbrahim'in hayırsız oğlu olduğu belirtilmiş ve şunlar söylenmiştir: "Babamız İbrahim hayata geldiğinde, hayırsız evlatlara sahip oldu; İsmail ve Keturah oğulları. Bunlar, önceki nesillerden daha kötü idiler. İshak geldiğinde o da bir hayırsız evlada sahip oldu; Esav. Onun nesli önceki nesillerden daha kötü idi. Yakup geldiğinde, o hayırsız evlada sahip olmadı. Onun bütün çocukları hayırlı çıktı"⁹⁵.

Hz. İsmail, Zohar'da, sünneti dolayısıyla kusurlu bulunmuş ve hakkında şöyle denmiştir: "Sünneti sayesinde İsmail, İshak doğmadan kutsal ahde girdi. İsmail'in gökteki temsilcisi dört yüz yıl Tanrı'nın huzurunda durdu ve İsmail'i savundu. O, dedi: Sünnet olanın senin isminde payı var mıdır? Evet, dedi Tanrı. O, o halde İsmail'e ne oluyor? O sünnet olmadı mı? Niçin onun İshak gibi senin adında payı yoktur? Tanrı cevap verdi: İshak kurala göre, İsmail ise kural dışı sünnet oldu. İsrailoğulları sekizinci günde kendilerini bana bağladılar, fakat İsmailoğulları uzun zaman benden ayrı kaldılar"⁹⁶. Tevrat'a göre Hz. İsmail on üç yaşında⁹⁷, Hz. İshak ise sekizinci gününde⁹⁸ sünnet olmuştu. Zohar'da bu sünnet olayı, Hz. İshak'ın seçilmişliğinin işareti olarak kullanılmıştır. Halbuki Hz. İsmail'in on üç yaşında sünnet olması, onun kendi suçu değildir. Sünnet Hz. İbrahim'e farz kılındığında, Hz. İsmail on üç yaşına gelmiştir⁹⁹. Bu mantığa göre, Hz. İbrahim'in Tanrı'dan daha uzak olması gerekir. Çünkü Hz. İbrahim doksan dokuz yaşında sünnet olmuştur¹⁰⁰.

Zohar'ın başka bir yerinde Hz. İsmail'in doğumu İsrailoğulları için talihsizlik sayılmıştır. Bu hususta Rabbî Hiy-

ya şunları söylemiştir: "İsmail'in doğduğu ve sünnet olduğu zamana yazıklar olsun. Kutsal olan ne yaptı? O, İsmailoğullarını üst konumdan sürdürdü ve kutsal topraklardan değersiz bir kısmı onlara verdi. Bunu, sünnetleri sebebiyle yaptı. Gelecekte İsmailoğulları, sünnetlerinin eksik ve geçersiz olduğu gibi, kutsal toprağın boş olduğu zamanda ona hakim olacaklar. İsrailoğullarının vatanlarına dönmelerine mâni olacaklar; bunu faziletleri tükenene kadar yapacaklar. Ve gelecekte İsmailoğulları, dünyada büyük savaşlar çıkarmacaklar. Edomoğulları (Hıristiyanlar) onlara karşı birleşecek ve onlarla savaşacaklar; bu savaşların biri denizde, biri karada, biri Kudüs yakınlarında olacak. Zaman zaman biri diğerine üstün gelecek ve kutsal toprak Edomoğullarına verilmeyecek". Rabbi Hiyya, sözlerinin devamında, İsmailoğullarının kutsal topraktan sökülüp atılacağını ve İsrailoğullarının bu toprağa hakim olacağını söyler¹⁰¹.

Hz. İsmail'e duyulan bu kin ve olumsuz düşünceler, onun soyu olan Araplara ve daha sonra Müslümanlara da yöneltilmiştir. Zohar Şemot'ta Araplar ve Müslümanlar İsrailoğullarını en çok zulmeden kavim olarak takdim edilmiştir. Rabbi Yahuda bu konuda şöyle demiştir: "Gerçekte, İsmail'in (Müslüman Arapların) sultasındaki sürgün, sürgünlerin en şiddetlisidir. Bir defasında Kudüs'e giderken Rabbi Yeşu, bir Arapla oğlunun hadisesine tanık oldu. Arap oğluna dedi: 'Bak, orada Tanrı'nın reddettiği bir Yahudi var. Git ve ona hakaret et. Yüzüne yedi defa tükür, çünkü o, yüceltilmiş birinin tohumudur. Onlara yetmiş milletin hakim olacağını biliyorum. " Çocuk gitti ve Yahudinin sakalından tuttu. Bunun üzerine Rabbi Yeşu, yerin dibine batman için yüceler yücesine yalvarıyorum, diye dua etti. Henüz sözünü bitirmişti ki, yer ağzını açtı ve Arabı oğluyla birlikte yuttu. "¹⁰² Zohar'ın başka bir yerinde, İsmailoğullarının (Müs-

lûman Araplar) Yahudilere karşı bir çok kötülük işledikleri ve onlara acı tattırdıkları belirtilmektedir. Devamında, Zohar'ın yazıldığı dönem tasvir edilerek, şöyle denmektedir. "Bugün İsmailîler İsrail'e hükmetmekte ve Yahudilerin inançlarının gereğini yerine getirmelerine mani olmaktadır. Ve sen, İsmail'in diasporasından daha zor bir diaspora görmedin"¹⁰³.

Ortaçağ Yahudi literatüründe Araplardan ve dolayısıyla Müslümanlardan böylesine kin ve nefretle bahsedilmekle birlikte, zaman zaman onların iyiliğinden ve faziletinden de bahsedilmektedir. Sura akademisinin başkanlarından Gaon Yahuda (VII. yüzyılın ortaları) şu sözlerle bunu itiraf etmektedir: "İsmaililer geldiğinde bizi Tevrat'la meşgul olmakta serbest bıraktılar." ¹⁰⁴

Yahudi bilginler, Arapların dini hakkındaki görüşlerinde daha olumludurlar. Babil Talmudu'nun Şabat bölümünde, Raba ben Mekhasia, R. Hama ben Guria'dan naklen: "Bir İsmailînin tahakkümünde olmak, yıldıza tapan putperestlerin tahakkümünde olmaktan daha iyidir." ¹⁰⁵ demiştir. R. Hama ben Gurion'un bu sözünde Araplar (Müslümanlar) putperestlere tercih edilmekte, dolayısıyla onların dininin putperestlik olmadığı vurgulanmaktadır. Talmud'daki bu ifade Müslümanların dini hakkında Yahudi bilginlerine bir fikir kazandırmıştır. Yahudi bilginler Talmud'daki bu ve benzeri ifadelerden hareketle İslâm'ın tevhit karakterli bir din olduğunu kabul etmişlerdir. Meşhur Yahudi bilgini Maimonides, İslâm'dan irtidat ettiği söylenen Rabbi Obadiah'ın Müslümanların putperest olup olmadıkları sorusu üzerine, onların monoteist olduğunu belirtmiştir. Maimonides'in bu konuyla ilgili görüşlerini, bir çok yönden önem taşıdığı için, özetleyerek, burada naklediyoruz.

Maimonides, Rabbi Obadiah'a cevap olarak gönderdiği

mektupta, önce Obâdiah'ın sorununu özetler ve şöyle der: "Sen, Müslümanların putperest olmadığını söylediğini, fakat hocanın onların putperest olduğunu, ibadet yerlerinde Mercury'yi¹⁰⁶ taşıdıklarını iddia ettiğini naklediyorsun. Daha da ötesi, hocanın seni bu konuda uygunsuz bir şekilde terslediğini ve seni, "Akılsıza aptallığınca cevap ver!"¹⁰⁷ âyetine muhatap kıldığını belirtiyorsun.

Araplar hiçbir şekilde putperest değildirler. Putperestlik onların dilinden ve kalbinden çok önceleri kesilmiş ve onlar tam bir tevhidle tek bir tanrıya inanmışlardır. Onların bizi Tanrının bir oğlu olduğuna inanmakla suçladığı gibi, onların putperest olduklarını söyleyerek biz de yalanla misillemede mi bulunacağız? Bize iftirada bulanana karşı şahadet eden Tevrat: "Onların ağız yalan söyler, onların sağ eli yalanın sağ elidir." ¹⁰⁸ diyerek bize karşı da şahadet eder. Yine Tevrat: "İsrailin bakiyesi haksızlık etmeyecek ve yalan söylemeyecek ve ağızlarında hileli dil bulunmayacak"¹⁰⁹ der. Eğer bir kimse, onların (Arapların) ibadethanelerinin (Kabe) putperest evi olduğunu, atalarının ibadet ettiği bir putun orada gizli olduğunu iddia ederse, bu nedir? Bugün orada ibadet edenlerin kalbinde sadece Tanrı vardır. Bizim rabbilerimiz Talmud'un Sanhedrin bölümünde (61b) bu hususa açıklık getirerek demişlerdir ki, bir kimse, puthane-nin önünde, orasının bir sinagog (havra) olduğunu düşünerek ibadet ederse, onun kalbi Tanrı'ya yönelmiştir. Aynı şey bugün Araplara da uygulanabilir. Putperestlik, kadınlar ve çocuklar da dahil olmak üzere, onların hepsinin ağzından ve yüreğinden uzaklaşmıştır. Onların Tanrının birliğiyle ilgili inançlarında hiçbir hata yoktur.

İlk zamanlar Arapların, söz konusu yerlerde üç tip tanrıya sahip oldukları doğrudur. Bunların adı, Peor¹¹⁰, Mercury ve Kemoş'dur¹¹¹. Araplar bunu kendileri de itiraf eder

ve bunlara Arapça isimlerle (Lat, Menat, Uzza) zikrederler. Peor'a, bugünkü Arapların da yaptığı gibi, baş eğilip sırt yükseltilerek ibadet edilirdi. Mercury'ye, taş atmak suretiyle tapınılırdı. Kemoş'a, baş açık ve dikişsiz elbiseyle ibadet edilirdi. Bütün bu meseleler bizim önceki yazılarımızda açıkça izah edilmiştir. Fakat bugün Araplar, baş açık ve dikişsiz elbiseyle ibadet etmelerinin sebebini, Tanrı'nın huzurunda alçakgönüllülüğü belirtmek ve mezardan dirilişi hatırlamak olarak açıklamaktadırlar. Şeytan taşlamalarının sebebini ise, onu şaşırtmak olduğunu söylemektedirler. Araplar bu hususlarda değişik izahlarda da bulunmaktadır. Bütün bunlar putperest kaynaklı olsa bile, bugün hiçbir yerde, hiçbir kimse bu işleri putperest amaçla yapmamaktadır. Bunu yapanların kalbinde sadece Tanrı vardır.

Hocanın sana muamelesine gelince, sana aptal ve akılsız demekle büyük bir günah işlemiştir. Fakat bana öyle geliyor ki, o bunu kasıtsız yapmıştır. Öğrencisi olsan bile, affetmen için senden özür dilemesi en doğru davranıştır. O, senden af diledikten sonra oruç tutmalı ve Tanrı'nın huzurunda yakararak acizliğini belirtmelidir. Belki bundan sonra Tanrı onu affedecek ve günahını bağışlayacaktır. O sarhoş muydu ki Yahudiliğe ihtidaya iyi bakmamız hususunda bizi ikaz eden en az otuz altı ayetin farkına varmadı? 'Bir yabancıya kötü davranmayacaksın!'¹¹² âyetinin anlamı nedir? O doğru, sen yanlış olsan bile, onun sana karşı yumuşak davranması gerekir. Senin doğru onun yanlış olduğu bir durumda onun hâlinin vehâmeti nedir?

Bu adam, Arapların putperest olup olmadığı meselesiyle ilgilenirken kendi hâlini göz önüne alsın. Samimi bir ihtidada böylesine ters davranan, öfkelenen, şeriata muhalefet eden kimse kendi durumunu değerlendirsın. Bizim rabbilerimiz, eğer bir kimse öfkeye kapılırsa, o sizin gözünüzde

puta tapmış biri gibi olsun, demişlerdir.

Yahudiliğe ihtida eden yabancılara karşı görevimizin ne kadar büyük olduğunu bilmelisin. Biz ebeveynimize karşı saygı göstermekle ve peygamberlerin emirlerine uymakla emrolunduk. Bir kimse sevmediği birine, isterse saygı gösterebilir ve ona itaat edebilir. Fakat yabancılara gelince, Tanrı'yi sevdiğimiz gibi, kalbimizin derinliklerinden gelen büyük bir sevgiyle onları sevmemiz bir emirdir.

Sana akılsız demesine gelince, bu beni çok utandırdı. Bir adam babasını, doğduğu yeri ve halkının idaresinin korumasını terk edecek; bugün diğerleri tarafından hakir görülen ve yöneticilerin kölesi olan bir halkın dinini takdir ederek kendini ona bağlamanın anlamını fark edecek; bütün diğer dinlerin İsrail'in dininden çalındığını anlayacak; bütün bunları görüp Tanrı'ya ulaşacak . . . Böyle bir adam akılsızlıkla suçlanır mı? Allah saklasın!"¹¹³

Maimonides'in Obadiah'a yazdığı bu mektubun önemli bir kaç noktası vardır. Bu mektupta sadece Arapların (Müslümanların) putperest olup olmadıkları tartışılmamakta, aynı zamanda, Yahudilerin Yahudi olmayanlarla münasebetlerinin dinî açıdan mahiyeti de ortaya konmaktadır. Yahudi hukuk sistemi Halakhah, Yahudilerin putperestlerle ticarî ve sosyal münasebetleri hakkında bir takım kurallar getirmiştir. Mesela, putperest bayramlarından önce üç gün boyunca putperestlerle ticarî ilişkiye girmek, putperestlerin imal ettiği şaraptan faydalanmak Yahudilere yasaktır¹¹⁴. Bu bakımdan, Arapların (Müslümanların) putperest olup olmadığı, Arap topraklarında yaşayan Yahudiler için önemli olmaktadır. Diğer birçok ortaçağ Yahudi bilgini gibi Maimonides, hiçbir şekilde Arapların (Müslümanların) putperest olmadıklarını, onların tek bir Tanrı'ya inandıklarını ve ona ibadet ettiklerini hükmetmiştir. Maimonides, Arapların

İslâm'dan önce putperest olduğunu, Peor, Mercury ve Kemoş adındaki putlara tapındıklarını¹¹⁵, İslâm'dan sonra bu inancı terk ettiklerini, İslâm öncesinden kalma bugünkü uygulamalarının putperest amaç taşımadığını söylemektedir. Maimonides, Müslüman Araplar hakkındaki bu tanım-lamasında onların beyanını esas almıştır. Netice olarak, Ma-imonides, Müslüman Arapların ibadet yerlerinin önceden putperest nitelikli olsa da, bugün Müslümanların zihninde ve kalbinde tek bir Tanrı inancı olduğunu, dolayısıyla onla-ra, eski inanca ve uygulamalara bakarak putperest denile-meyeceğini belirtmektedir. Maimonides, Müslümanların kendilerini Allah'ın bir oğula sahip olduğuna inanmakla it-ham ettiklerini, buna misilleme olarak kendilerinin de on-ları, hakikate muhalif bir şekilde, putperest olarak tanımla-malarının doğru olmayacağını, yanlışla yanlışla karşılık ver-menin Tevrat'ın ruhuna aykırı olduğunu söylemektedir. Maimonides bu sözleriyle, Arapların şahsında, İslâm'a ve Müslümanlara bakışını net bir şekilde ortaya koymuştur.

Maimonides'in İslâm'a ve Müslümanlara bu bakışı, Ya-hudiliğin "Bney Noah" (Nuhîler) anlayışıyla sınırlıdır. Ma-imonides ve diğer ortaçağ Yahudi bilginleri, İslâm'ın Nuh kanunlarını ihtiva ettiğini kabul etmektedirler¹¹⁶. Ancak, İslâm'ın bütünüyle Yahudilik gibi vahiy dini olduğunu ka-bulden kaçınmaktadırlar. Maimonides, Obadiah'a yazdığı mektubunda değindiği gibi, İslâm da dahil bütün dinlerin Yahudilikten çalıntı olduklarını, ilave ve çıkarmalar yapıla-rak orijinal bir dinmiş gibi ortaya konduklarını belirtmek-tedir. Maimonides'in bu görüşü Yahudi bilginler arasında yaygındır. Yahudi bilginlere göre Hz. Muhammed, gerçek bir peygamber değildir¹¹⁷. Niteliksiz, ayıplı biridir¹¹⁸. O, Ya-hudilerin tesiri altında yetişmiştir. Mesajını ilk defa yayma-ya başladığında, Yahudiler gibi ibadette Kudüs'e yönelin-

mesini, haftanın yedinci gününün Şabat gibi kutlanmasını, Keffaret Günü'nün (Yom Kipur) yıllık oruç ve tövbe günü olarak kabul edilmesini öğretmiştir. Yahudiler kendisini peygamber olarak kabul etmeyince, bu Yahudi uygulamalarını değiştirmiştir¹¹⁹.

Yahudi bilginler, öte yandan Yahudilikle İslâm arasında ciddi meselelerde önemli yakınlığın bulunduğunu da kabul etmektedirler. Rabbi Roy A. Rosenberg'e göre, tektanrıcılık konusunda her iki din de müttefiklerdir. İkisi de ibadethanelerde insan ve hayvan temsillerinin bulunmasına izin vermemektedir. Sünnet olmak, domuz eti yememek, iki dinin diğer önemli ortak özelliklerindendir. Her iki dinin dinî otoriteleri ayinleri yöneten rahipler değil, şeriatı yorumlayan bilginlerdir¹²⁰. İki din arasındaki bu benzerliği göz önüne alan İsrail'in önde gelen aydınlarından Yeşayahu Liebowitz, Yahudilik ile İslâm'ın birbirine sanıldığından daha yakın olduğunu ileri sürmektedir. Bu bakımdan o: "Bet Ha-Mikdaş'ın (Süleyman Mabedi) bulunduğu tepede bir cami oluşu (Mescid-i Aksa) beni hiç rahatsız etmiyor, ama bir kilise olsaydı çok üzüldüm. " demiştir. Ona göre Yahudiliğin başlıca düşmanı Hristiyan dünyasıdır¹²¹.

Netice olarak, Yahudi bilginler, doktrin ve gelenek bakımından İslâm'ı Yahudiliğe daha yakın bulmaktadırlar. İslâm'ı, her ne kadar onun Yahudilikten çalınma bir din olduğunu iddia etseler de, Müslümanlar için kurtuluşun vesilesi olarak kabul etmektedirler. Aynı şeyi Hristiyanlık için de söylemekle birlikte, Hristiyanlığın tevhide uzak olduğunu, bir çeşit politeist karakter taşıdığını ileri sürmekte ve Yahudileri Hristiyanlığa karşı uyarmaktadırlar.

3. Yahudi Hukukunda İslâm¹²²

Yahudiliğin İslâm'a karşı tavrı hakkında şimdiye kadar pek çok yazı yazılmış olabilir, fakat bu konu henüz Yahudi bilgilerin yeterince ilgi alanına girmemiştir. Bunun sebebi, Ortaçağda Hıristiyanlık'la olduğu kadar İslâm'la ciddi polemige girmemiş olmamızdır¹²³. Hâlâ Yahudi kaynakları, İslâm hakkında analiz edilmeyi bekleyen bilgilerle doludur¹²⁴. Bu çalışma, konunun sadece bir yönünü, özellikle, Yahudi hukukundaki yansımalarını konu alacaktır.

Kutsal metinlerde ve ilk Rabbanî kaynaklarda, açıktır ki, Yahudilik tek doğru din olarak kabul edilmiştir. Yahudiliğe bu karakteri veren, dünyanın diğer dinlerinden farklı olarak, onun saf tektanrıcılığıdır. Bu temele bağlı olarak, putperestler hakkında bir çok düzenleme yapılmıştır. Rabbanî literatürde verilen hükme göre, Yahudi olmayanların bile putlara ibadet etmesi yasaktır¹²⁵. Bu yasaklama, Nuh'un Yedi Kanunu olarak isimlendirilen ilkelere dayanmaktadır. Bütün Yahudi olmayanlar, bu ilkelere uymakla yükümlüdürler. Başkaca, uymakla yükümlü oldukları kural yoktur. Kısacası, Yahudi olmayanların kendilerine ait bir dinlerinin olması için açık kapı bırakılmamıştır. Hıristiyanlığın tektanrıcı karakteri bile bu anlayışı değiştirmemiştir. Teslisin mahiyeti rabbiler tarafından fark edilince, rabbiler, Hıristiyanları eski putperestler kategorisine koymak suretiyle Hıristiyanlığı çok tanrıcılıktan farklı olarak görmemişlerdir. Ortaçağlarda Hıristiyanlığa karşı gelişmeye başlayan daha ılımlı yaklaşımın bazı zayıf işaretleri görülüyorsa da¹²⁶, bütün Hıristiyanları eskilerin ahlaksız çok tanrıcıları olarak değerlendirmenin doğal sıkıntısını rabbiler son birkaç asırdan beri kavramaya başlamışlardır. Hıristiyanlara karşı tavrın değişmeye başlamasında karşı savunma etkili olmuşsa

da, konu, aslında daha derin meselelere dayanmaktadır. Hatırlanmalıdır ki, putperestlerle ilgili Rabbanî kanunların temelinde bütün putperestlerin "kötü" oldukları, bundan dolayı ölümle cezalandırılmaları gerektiği inancı yatmaktadır. Geçen birkaç yüzyılın Avrupa rabbilerinin bütün Hırstiyanları ölüm cezasına müstahak putperestler olarak görmeye devam etmeleri imkansızdı. Rabbilerin, Hırstiyanları bu büyük günahı beraat ettirirken, Hırstiyanlığı nasıl hâlâ bir putperestlik şekli olarak görmeye devam ettikleri, bu çalışmanın sınırlarını aşan önemli bir meseledir¹²⁷.

Yahudilik karşısında İslâm'ın durumu oldukça farklılık gösterir. İslâm Yahudiliğe, daha önce karşılaşmadığı bir şekilde meydan okumuştur. Bu din, "ana dini". (Yahudilik) gibi tektanrıci bir karaktere sahipti. Ortada, geleneksel Talmudik metinlerin tanımlamadığı, fakat ciddi olarak ele alınması gereken bir olgu vardı. Bu olguyu tahlile kalkışmadan önce, gerçek İslâmî bilgiye sahip olmak zorunluydu. Fakat bu, her zaman olmadı. Bundan dolayı, Mekke'deki kutsal İslâmî mabed Kabe'de bir putun bulunduğu¹²⁸ yolundaki yanlış ve yaygın kabulün sonucu, İslâm'ı putperestlik olarak tanımlayan bir çok ilk dönem kaynağa rastlamaktayız. Hatta, Mekke'yi İslâmî bir putun ismi olarak zikreden bir Ortaçağ kaynağı bile vardır¹²⁹. Bu yanlış kabul, bazı bilginleri, Müslümanların dokunduğu şarabın içilmesini ve hatta ondan herhangi bir şekilde menfaat temin edilmesini yasaklamaya sevketmiştir. Onlara göre, bir Müslümanın veya bir putperestin elinin değdiği şarap konusunda Halak-hah (Yahudi hukuku) bakımından bir fark yoktur¹³⁰.

Bununla birlikte, zamanla, İslâm'ın gerçek karakterinin Yahudiler tarafından büyük oranda anlaşılması sonucu, Yahudi bilginler arasında İslâm'ın putperestlik olmadığı kanaati yayılmaya başlamıştır¹³¹. Elbette, hatta İslâm'ın ilk yıllar

rında bile, onu putperestlik olarak değerlendirmekten kaçınan bir çok Yahudi bilgini olmuştur. IX. yüzyılda Rabbi Zemah Gaon, bir Müslümanın elinin değdiği şaraptan menfaat temin etmeyi caiz görmüştür. Halbuki, eğer Müslümanlar putperest olarak değerlendirilseydi, daha önce belirtildiği gibi bunun yasak olması gerekirdi. Bununla birlikte, Yahudi olmayanlarla hatta putperest olmayanlarıyla bile karışmayı önlemek amacıyla, Talmud'da yabancıların şarabından yararlanmak yasaklanmıştır¹³². Rabbi Zemah, Müslüman şarabını içmenin Yahudiye uygun olmadığını hükmetmiştir¹³³. Gaon Kohen Zedek¹³⁴, Sar Şalom¹³⁵, Nahşon¹³⁶ ve diğer önemli otoriteler de aynı şekilde hüküm vermişlerdir¹³⁷. Öbür taraftan, böyle bir şarabın içilmesinin caiz olduğunu belirten görüşler de vardır¹³⁸.

İlimli görüşlerin temeli, basitçe, İslâm'ın putperestlik olarak değerlendirilemeyecek bir din olmasına dayanmaktadır. Bununla birlikte, bütün bu Gaonları ilgilendiren, ufak bir fıkıhî (halakhah) meseledir. Onlar, Yahudiliğin İslâm'la alakası konusundaki asıl büyük meselelerin hiçbirisiyle ilgilenmemişlerdir. Bu, Maimonides'e bırakılmıştır. Maimonides, ileride göreceğimiz gibi, Müslümanların putperest olmadıklarını kesin olarak ortaya koymuştur. İslâm'ı bir sapkınlık olarak görmekle birlikte¹³⁹, bu görüşü Maimonides'i, İslâm hakkında, hatta putperestlik olarak değerlendirdiği Hıristiyanlık hakkında bile pozitif fikir belirtmekten alıkoymamıştır¹⁴⁰. Ona göre İslâm ve Hıristiyanlık, batıl olmakla birlikte, dünyayı gerçek dine yani Yahudiliğe hazırlayacak nitelikte bazı değerlere sahiptir. Nasıralı İsa'nın ve ondan sonra ortaya çıkan İsmailî'nin (Hz. Muhammed'in) öğretileri, bütün dünyayı tek bir ruhla, Tanrı'ya ibadet etmeye yöneltmekte ve Mesih'in gelişini hazırlama hususunda kutsal amaca hizmet etmektedir. Zira,

"Çünkü tek bir yürekle Rabbe kulluk etmek için, hepsi Rabbin ismini ansınlar diye, milletlere o zaman temiz dil vereceğim. " (Tsefanya, 3:9) denilmiştir¹⁴¹.

Maimonides'in sisteminde önemli bir nokta vardır. Bu nokta, putperestlik olmasına rağmen Hıristiyanlığın İslâm'dan üstün tutulmasıdır. Talmud, Yahudi olmayanlara Tevrat'ın öğretilmesinin yasak olduğunu belirtir. Bu yasak, Maimonides tarafından kural haline getirilip düzenlenmiştir. O, Hıristiyanları bu yasağın kapsamı dışında tutmuştur. Bunun sebebi de, Hıristiyanların Yahudiler gibi Tevrat'ı kutsal kitap kabul etmeleridir. Maimonides'e göre, Tevrat'ın Hıristiyanlara öğretilmesi, onların itikadının düzelmesine yol açabilir. Müslümanlar ise, Musa'nın beş kitabının ilahî olduğuna inanmazlar. Dolayısıyla, onlar için böyle bir ihtimal mümkün değildir. Bu nedenle, onlara Tevrat'ın öğretilmesi caiz değildir¹⁴².

Bu kural, İslâm kadar Hıristiyanlığın temel değeri hakkında da bir şey öğretmez. Müslümanlara Tevrat'ın öğretilmesinin yasak oluşu, yukarıda zikredilen özel durum sebebiyledir. Onların dininin değeri hakkında herhangi bir belirlemede bulunmaz. Gerçekte, Maimonides'in nazarında çok daha değerli olan İslâm'dır. Daha önce zikrettiğimiz gibi, ona göre Hıristiyanlık ve İslâm'ın dünyada pozitif rolü vardır. Fakat İslâm söz konusu olunca, Muhammed'le ilgili bazı eleştirel yorumları bulunmakla birlikte¹⁴³, İslâm'ın bir putperestlik olmadığını söyler ve Hıristiyanlıkla arasındaki kesin farklılığı ortaya koyar. Bu ise, gerek hukukî gerek teolojik açıdan pek çok sonucun ortaya çıkmasına neden olur¹⁴⁴. Yahudilerin, Hıristiyanların dokunduğu şaraptan menfaat temin etmesi yasak olmasına rağmen Müslümanların dokunduğu şaraptan menfaat temin etmesi yasak değildir. Bununla birlikte Maimonides, Gaonların görüşüne uya-

rak, Müslümanların dokunduğu şarabın içilmesinin caiz olmadığını belirtir. Çünkü ona göre bu kural, bütün Gaonlar tarafından desteklenmiştir¹⁴⁵. Daha önce zikrettiğimiz gibi bu yasağın nedeni, Yahudilerin yabancılarla karışmasını önlemektir; İslâm'la bir ilgisi yoktur. Maimonides, İslâm'la ilgili görüşlerini, daha önce Müslüman iken (Yahudiliğe) ihtida eden Obadiah isimli birine yazdığı mektubunda detaylı olarak açıklamış ve İslâm'ın putperestlik olmadığını vurgulamıştır. Obadiah, Mekke'deki İslâmî ibadetin, "Merkulius" kültünün uygulaması olan "taşlama" ritüelini içerdiğini ve bu nedenle İslâm'ın putperestlik olduğunu¹⁴⁶ iddia eden hocasının kendisiyle alay ettiğini bildirmişti.

Maimonides'in buradaki cevabı gayet açıktır:

"İsmailîler, hiçbir şekilde putperest değildirler. Putperestlik onların dilinden ve kalbinden uzaklaşmış ve onlar Tanrı'ya, hiçbir şüphe taşımayan tam bir tevhid sıfatı atfetmişlerdir. Onların bize yalan isnat ettikleri ve bizi Tanrı'nın bir oğlu olduğuna¹⁴⁷ inanmakla suçladıkları için, onların putperest olduklarını söyleyerek bizim de yalan söylememizin mânâsı yoktur. . . Eğer bir kimse, onların (Arapların) ibadethanelerinin (Kabe) putperest evi olduğunu, atalarının ibadet ettiği bir putun orada gizli olduğunu iddia ederse, bu nedir? Bugün orada ibadet edenlerin kalbi sadece Tanrı'ya yönelmektedir. . . Putperestlik, kadınlar ve çocuklar da dahil olmak üzere, onların hepsinin ağzından ve yüreğinden uzaklaşmıştır. Onların, Tanrı'nın birliğiyle ilgili anlayışında hiçbir hata yoktur.

Maimonides, bundan sonra, taşlama uygulamasını tartışır ve, kaynağına rağmen, artık bu uygulamanın bir putperestlik olmadığını gösterir. Sonuç olarak şunları söyler: "Bütün bu uygulamalar başlangıçta putperestlik için ihdas

edilmiş olsa bile, bugün dünyada hiçbir Müslümanın bu taşları atmasında, buraya yönelmesinde ve diğer ibadetlerinde, ne kavlen ne de zihnen, putperestlik amacı bulunmamaktadır. Onların kalpleri Tanrı'ya yönelmektedir. "148

Maimonides'in İslâm hakkındaki görüşünü anlamada, Fas'ta ikamet ederken 1165 yılında yazdığı meşhur mektubu da önemlidir. Bu mektup, Muvahhidler tarafından din değiştirmek, sürgün edilmek veya öldürülmekle tehdit edilen Fas'taki bir Yahudi cemaatine yazılmıştır. Maimonides, henüz o zaman Mısır'a ve İsrail topraklarına gitmemiştir. Mektubun yazılış sebebi, Muvahhidlerin egemenliği dışında yaşayan bir Yahudi bilginin, İslâm'ın putperestlik olduğunu, bundan dolayı İslâm'a girmektense ölmeyi tercih etmenin gerektiğini ilan etmesidir. Bu bilginе göre, böyle davranmayıp İslâm'a giren kimsenin tam mürtetten farkı kalmaz. Bu fetva, Fas'ın gizli Yahudi dönmeleri arasında büyük bir dalgalanma yaratmıştı. Baskı nedeniyle dinini gizlemek zorunda kalan Yahudi cemaatini şiddetle savunan Maimonides'in¹⁴⁹ bu mektubunda, bu soruna cevap verilmişti.

Maimonides'den sonraki nesillerde, hemen hemen tüm Halakhah otoriteleri Maimonides'in İslâm'a yaklaşımını kabul etmişlerdir¹⁵⁰. Aslında, Maimonides'in görüşünü mantıkî sonuca bağlayan, oğlu Rabbi Abraham olmuştur. O, İslâm'ın dinî uygulamalarının taklit edilmesinin kesinlikle yasak olduğunu söylemekle birlikte, Tevrat'ın taklit edilmesini yasakladığı yabancılarla ilgili hükmüne Müslümanların dahil olmadığını belirtmiştir. Bunun basit sebebi, "Müslümanların putperestlikten nefret eden tektanrıcılar oluşudur. "151

Bütün bunlardan sonra, Maimonides'in İslâm'a karşı, terimin çağdaş anlamında gerçek tolerans gösterdiği neticesi-

ne varılmamalıdır. Onun İslâm hakkındaki bir çok fikhî sonuç doğuracak olumlu ifadelerinin amacı, basitçe, İslâm dininin mahiyetini açıklığa kavuşturmaktır. Maimonides'in dinî tolerans yanlısı olmaktan başka her şey olduğunu göstermek için, onun şu görüşünü belirtmek yeterlidir: Ona göre, bir Müslümanın dindar bir yabancı (Yahudi olmayan) sayılması mümkün olmadığı gibi¹⁵², bir yabancıнын İslâm'ın kurallarına tabi olması da yasaktır. O, açıkça Talmudik görüşü savunur. Bu görüşe göre, yabancılara ait herhangi bir dinî sistem illegaldır. Yabancılar için tek alternatif yol, ya Yahudiliğe girmek veya başka hiçbir dinî sistemi tanımayan Yedi Nuh Kanununa tâbî olmaktır¹⁵³.

İslâm'ın putperestlik dini olduğu inancına sahip olan Maimonides'in muhaliflerinin yanında, ondan sonra yaşayanlar arasında da, İslâm'ın gerçek mahiyetini bilmekle beraber, Maimonides'e muhalefet edenler bulunmaktadır. Bunlara göre, Yahudilerin zorla İslâm'a girmektense ölmeyi tercih etmeleri gerekir. Onların gerekçesi şuna dayanmaktadır: Muhammed'in peygamberlik misyonunu kabul etmiş olan kimse, Tevrat'ın geçerliliğini inkar etmiş olur. Tevrat'ı inkar ise büyük suçtur¹⁵⁴. David ibn Zimra, bu görüşün savunucusu olarak meşhur Rabbi Yom Tov İşbili'yi (MS. 1250-1330) zikreder ve onun görüşüne katılır¹⁵⁵.

Daha önce, hemen hemen tüm otoritelerin Maimonides'in İslâm hakkındaki görüşünü kabul ettiğini zikretmiştik. Bununla birlikte, kendisi gizli bir dönme olan bir otorite, karşıt görüşü savunmuştur. Bu otorite, Rabbi Nissim adında biridir. Fakat onun yorumu, yanlışlıkla, kendisinden önce yaşamış ünlü bilgin Rabbi Nissim Gerondi'ye (M. S. 1310-1375) atfedilmiştir. "Rabbi Nissim"ın yorumunda, şok edici görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerden birine göre, Hristiyanlar kutsal nesnelere, Müslümanlar da Mu-

hammed'e (!) tapınmaktadırlar. Yorum tam açık olmasa da, onun şunu demek istediği anlaşılmaktadır: Müslümanların, Muhammed'i tanrı yerine koymamakla birlikte, onun önünde eğilmeleri putperestlik olarak değerlendirilmelidir. Böylece Rabbi Nissim, Müslümanları putperestler kategorisine koymaktadır¹⁵⁶. Bu, Maimodes'in görüşünden dramatik bir sapmadır ve "Rabbi Nissim" in sefine referansta bulunmaması da ilginçtir. Gerçek Rabbi Nissim, bu görüşe taraftar değildir. Biz, onun İslâm'ı kesinlikle putperestlik şekli olarak görmeyen değerlendirmesini biliyoruz¹⁵⁷.

Bununla birlikte "Rabbi Nissim", Maimonides sonrası dönemde İslâm hakkında farklı düşünenlerden sadece biri değildir. XV. yüzyıl gibi oldukça geç dönemde bile, Rabbi Zemah Duran'ın, Müslümanların Mekke'ye haccını bir putperestlik kalıntısı olarak değerlendirdiğini görmekteyiz¹⁵⁸. Elbette, "Rabbi Nissim ile Rabbi Zemah Duran'ın görüşleri arasında büyük bir farklılık vardır. Sonuncusu, İslâm öncesi putperestlik kalıntılarıyla ilgilenirken, "Rabbi Nissim" hiçbir putperest kalıntıdan arındırılmamış olarak telakki ettiği İslâm'ın kendisine itiraz etmektedir. Duran'ın itirazında, dinin kendisinin putperestlik olmadığı ilân edilmekte ve İslâm tamamen dışlanmamaktadır¹⁵⁹. Onun, kasaplara Mekke'ye yönelerek hayvan boğazlamalarına izin vermesi, belki de, İslâm'daki bazı unsurları putperestlikle aynı görmesinden kaynaklanmaktadır¹⁶⁰.

Duran'ın kasaplara hayvanları bu şekilde boğazlamalarına izin vermemesine rağmen, bir otorite olan Rabbi Şlomo ben Adret'in (M. S. 1235-13107) görüşü de hatırlanmalıdır. O, uygulamayı mekruh olarak değerlendirmekle birlikte, bunu yasaklamamıştır¹⁶¹. Bu görüş, Rabbi David ibn Zimra tarafından da desteklenmiştir¹⁶² ve yine Şulhan Arukh'da kanun haline getirilmiştir¹⁶³. Bununla birlikte bu otoritelerin

hiçbiri, Maimonides'e atfedilen bir cevabın Duran'ın görüşüyle uyuştuğunu fark etmemiştir¹⁶⁴. Zamanımızda, Rabbi Avraham İsaak Kook, bir adım daha ileri giderek, bir durumu gündeme getirmiştir. Bu, Müslümanların Yahudi kasaplardan, hayvan boğazlarken "Allahu ekber" diyerek Allah'ı anmalarını istemeleridir. Kook, Yahudi şeriatı açısından bunda sakıncalı bir noktanın bulunmadığını söyleyerek bu formülü tekrarlamanın caiz olduğu fetvasını vermiştir¹⁶⁵.

Yahudinin camiye girmesinin hükmü nedir? Halakhah'a göre, Yahudinin putperest mabedine girmesi yasaktır. Bundan dolayı, hemen hemen tüm Halakhah otoriteleri, kiliseye girmeyi yasaklamışlardır. İslâm putperestlik olmadığına göre, Yahudilerin camiye girmesinde bir problem olmamalıdır. Nitekim, ilk dönem Halakhah otoritelerinin böyle bir problemi tartışmış olmamalarına rağmen, yakın dönem otoritelerin görüşü olumlu yöndedir¹⁶⁶. XIX. yüzyılda yaşamış bir Aşkenaz rabbi, kilisenin sinagoga çevrilmesinde gerekli olan tadilatın caminin sinagoga çevrilmesinde gerekli olmadığını belirtmiştir¹⁶⁷. Hatta başka bir rabbi, cami yapımında Yahudilerin katkıda bulunmasına cevaz vermiştir¹⁶⁸. Bununla birlikte, önde gelen çağdaş bir otorite, daha önce zikrettiğimiz "Rabbi Nissim"e atfedilen görüşü temel alarak, Yahudilerin camiye ziyaretini yasaklamıştır¹⁶⁹. Bu görüşe, daha sonra bir Halakhah çalışması takip etmiştir¹⁷⁰. Bu yüzyılın başlarında bir rabbi, Rabbi Yom Toy İşbili ile Rabbi David ibn Zimra'nın daha önce zikredilen görüşlerini kullanarak, Halakhah'a göre İsrail topraklarındaki bütün camilerin yıkılması gerektiğini söyleyecek kadar ileri gitmiştir¹⁷¹.

Mişna Halakhasına göre, İsrail topraklarını bir yabancıya satmak caiz değildir¹⁷². Bu yasağın sadece putperestlere mi, yoksa bütün yabancılara mı yönelik olduğu açık değil-

dir. Bir çok otorite, Müslümanların bu yasağın kapsamı dışında olduğunu söylemiştir. Onlara göre Müslümanlar, Tevrat'ın, toprak satmanın caiz olduğu "yarı mühtedi" statüsüne girmektedirler. Aynı sebebe binâen, (karşılık beklemeksizin) Müslümanlara hediye vermek de caiz görülmüştür. Bu, bir putperest için yasaktır¹⁷³. Bu görüş, İsrail Baş Hahamlığının Şabat yılında (yedinci yıl) ziraat yapma yasağının ihlal edilmemesi için, İsrail'li çiftçilere topraklarını "satma" (kiralama) izni vermesine temel oluşturmuştur. Toprak bir Müslümana satıldığında, hiçbir problem yoktur¹⁷⁴.

Bununla birlikte, önde gelen bir çok otorite bu görüşü eleştirmiş ve Müslümanların Tevrat'ın "yarı mühtedi" statüsünün dışında kaldığını iddia etmiştir. Böylece bu otoriteler, Müslümanlara toprak satışını veya onlara hediye vermeyi hiçbir şekilde caiz görmemişlerdir¹⁷⁵. Ayrıca, İsrail'deki Müslümanların "yarı mühtedi" olduğunu kabul eden otoriteler de, bugün için bu görüşün artık geçerli olmadığını belirtmişlerdir. Çünkü, "yarı mühtedi"liğin temel özelliklerinden biri, İsrail vatandaşlığına bağlılıktır¹⁷⁶. İsrail'in otoritesini reddeden vatandaşlık, bu özellikten yoksundur. İsrail'deki Araplar'ın durumu ile ilgili olarak Rabbi Meir Kahane'nin¹⁷⁷ gündeme getirmesine rağmen bu husus, diğer Halakhacılar arasında da geniş kabul görmeye başlamıştır¹⁷⁸. İntifada devam ettiği sürece, Arapları "yarı mühtedilik" statüsünün dışında görmeye başlayan Halakhacıların sayısının gittikçe artması ihtimal dahilindedir. Bu, İsrail idaresini reddeden Arapların İsrail topraklarında yaşamasının caiz olmadığını ileri süren bazı fikhî (halakhah) görüşlerin doğmasına yol açabilir¹⁷⁹. Bununla birlikte, bütün Arap nüfusun sınırdışı edilmesini karara bağlayan fikhî bir hükmün önde gelen Halakhacılar tarafından verilir verilmeyeceği henüz belli değildir¹⁸⁰.

DİPNOTLAR

1. Bkz. Yehuda Halevi, Khuzari, İngilizceye çev: Hartwig Hirschfeld, Shocken Books, New York 1964, 1:49, 95.
2. Tekvin, 21:12.
3. Tekvin, 25-28. bablar.
4. Tekvin, 28:13-14.
5. Bkz. Tekvin, 32: 22-32.
6. I. Krallar, 11: 26-32.
7. Bkz. I. Krallar, 11. bap; II. Tarihler, 10. bap.
8. David J. Goldberg-John D. Rayner, The Jewish People: Their History and Their Religion, Gr. Britain 1987, sf. 33.
9. Bkz. Ezra, 4:4
10. Bkz. Ezra, 4: 12. İsrailoğullarına Yahudi denmesiyle ilgili ilk bilgiye II. Krallar kitabında rastlanmaktadır. Burada anlatıldığına göre, Asur Kralı Sanherip Güneydeki Yahuda devletini kuşatma altına almış ve teslim olmaları için Yahuda Kralı Hizkiya'ya heyet göndermiştir. Heyet içinde yeralan Rabşaka, Yahudalılarla konuşurken bazıları ona bizimle Yahudice (Kol Yahudit) konuşma demişlerdir (bkz. II. Krallar, 18:25-28).
11. Bkz. Nehemya, 13: 1-3.
12. Bunun bazı istisnaları da olmuştur. Bazı dönmeler Yahudi dünyasında önemli bir yere sahip olmuşlardır. Aramî Onkelos (MÖ. II Yüzyı) bunlardan biridir. Onun Aramca Tevrat tercümesine Yahudiler tarafından değer verilmiştir. Onkelos'un "Targum Onkelos" adıyla bilinen bu Aramca tercümesi, Yahudi dünyasında, İbranice Tevrat'tan sonra ikinci derecede yer almaktadır. Her Cuma akşamı, İbranice Tevrat'ın ardından, ondan da bir bölüm okumak adet olmuştur. Bâbil Talmudu'nun "Şney Mikra ve ehad Targum" (İki Tevrat, bir Targum) nassına binaen, haftalık okuma parçasını iki defa Tevrat'tan, bir defa da Targum'dan okumak dinî bir vecibedir (bkz. Yacov Newman-G. Sivan, Judaism A-Z, Jerusalem 1980, sf. 251).
13. Newman-Sivan, sf. 87.
14. Yahudi dininin aslında belli bir ismi yoktur. "Emunat Yisrael" (İsrailin İnancı), "Dat Moşe ve Yisrael" (Musa'nın ve İsrailin Dini) gibi isimler kullanılır (bkz. Newman- Sivan, sf. 88).
15. Bkz. Newman-Sivan, sf. 87.
16. Parantez içindeki İbranice ifadenin anlamı "Nuhîlerin yedi kanunudur". Biz, Nuh'u esas alarak, bu ifadeyi "Nuh'un yedi kanunu" olarak çevirmeyi ve bu şekilde kullanmayı uygun bulduk.
17. Tevrat'ta bu yasak, "Eti, onun canı olan kanı ile yemeyeceksin" şeklinde geçer (Tekvin, 9:4). Rabbiler bu cümleyi "Canlı hayvandan et koparıp yememek" olarak yorumlamışlardır (bkz. Maimonides, Mişne Tora, giriş ilavesiyle İngilizceye çev: Philip Birnbaum, New York 1974, Melakhim, 9: 1; Newmann-Sivan, sf. 203).

18. Bkz. Tekvin, 9:4-6.
19. Midraş Rabah, Bereşit Rabah, 34:8.
20. Asıl Adı Moşe ben Meymun'dur. İslâm dünyasında Musa bin Meymun olarak bilinir. XII. Yüzyılda Endülüs'te yetişmiş olan Maimonides, felsefe, kelam ve hukuk ilimlerinde otorite bir isimdir. Onun belirlemiş olduğu on üç maddelik iman esası Ortodoks Yahudiliğın iman esasları olarak bugün de geçerliliğini sürdürmektedir. Mora Nevukhim (Delâletü'l-Hâirîn) isimli kelam kitabı ile, Mişne Tora isimli hukuk kitabı Yahudi klasiklerinden sayılır.
21. Bkz. Maimonides, Mişne Torah, Melakhim 9:1.
22. Maimonides, Mişne Torah, Melakhim, 8:11
23. Alfred J. Kolatch, The second Jewish Book of Why, New York 1985, sf. 99.
24. Philip Birnbaum, Encyclopedia of Jewish Concepts, New York 1991, sf. 92.
25. The Judaism, Editör: Arthur Hertzberg, USA 1963, sf. 14-15.
26. Eliyahu Rabah, (Tanna de be Eliyahu, İbranice'den İngilizceye Çev: William G. Braude-Israel J. Kapstein, Philadelphia 1981, içinde) 9.
27. II. Samuel, 7:19.
28. İşaya, 26:2.
29. Mezmurlar, 118:20.
30. Bkz. Hertzberg, sf. 16.
31. Ortodoks dua kitabında (siddur) bu konuda şöyle bir dua cümlesi yer almaktadır: "Hamd sana alemlerin kralı Rabbimiz Yehova, ki, bizi goy yaratmadın" (bkz. Siddur Sefaradî, İbranice-İngilizce, İngilizce'ye Çev: Rabbi Nosson Scherman, The Art Scroll Mesorah Series, Brooklyn 1990, sf. 20).
32. Yosef Albo, Sefer Ha-Ikkarim, İbranice -İngilizce, Tahkikli İbranice Metni İngilizce Tercümesiyle Birlikte Neşreden: Isaac Husik, Philadelphia 1946 (IV cilt), 1:25.
33. Bkz. Tesniye, 14:21.
34. Bkz. Çıkış, 23:9.
35. Ger ve Gerim hakkında geniş bilgi için bkz. Gerim, (Mesaktot Kitânot, İbranice-İngilizce, İngilizce Çevirinin Editörü: Avraham Kohen, Soncino Press, London 1984, içinde).
36. Birnbaum, Encyclopedia of Jewish Concepts, sf. 132; Newman-Sivan, sf. 170.
37. Çıkış, 23:9
38. Tesniye, 10:19
39. Tesniye, 10:18.
40. Tesniye, 14:21.
41. Maimonides, Mişne Tora, Melakhim, 9:9
42. Maimonides, Mişne Tora, Melakhim, 10:2.
43. Maimonides, Mişne Torah, Melakhim, 10: 12.

44. Bkz. Tesniye, 23: 3-8.
45. Tesniye, 23: 3-4. Tevrat'taki bu hüküm, daha sonra Mişna bilgini Rabbiler tarafından iptal edilmiştir. Mişna'nın Yedayım bölümünde anlatıldığına göre, Yahudiliğe ihtida eden bir Ammonî cemaate katılmak istemiş, katı nasçı Rabban Gamaliel, Tevrat'taki hükmü delil getirerek, cemaate katılmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Orada bulunan Rabbi Yeşu ise katılabileceğini, çünkü Musa zamanındaki Ammonilerle o günkü Ammonilerin aynı olmadığını, milletler arasında nesil karışıklığının meydana geldiğini belirtmiştir. Tartışma neticesinde, Ammonî'nin cemaate katılmasına müsaade edilmiştir (bkz. Mişna, Yedayım, IV:4).
46. Bkz. Tesniye, 7:1-4; 20:16-17.
47. Tesniye, 23:7-8.
48. Hans Joachim Schoeps, *The Jewish-Christian Argument: A History of Theologies in Conflict*, İngilizceye çeviren: David Green, Faber & Faber, London 1963, sf. 12.
49. Bkz. Ester, 8:17. Burada, "Yahudi oldular anlamında", "mityahdim" kelimesi kullanılmaktadır.
50. Talmud Bavlî (TB), İbranice-İngilizce, İngilizce çevirinin editörü Yehezkel (İzidor) Epstein, Soncino Press, London 1984-1990, Pesahim 87b; İbn Habib, Yaakov, En Yaakov, İbranice-İngilizce, İngilizce'ye Çev: S. H. Glick, New York 5682 (V cilt), Pesahim 87b.
51. Mişna yorumcusu Amoraim'in dördüncü neslinden olup Filistin ekolündendir. Bkz. Hermann L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York 1983, sf. 128.
52. Bkz. Schoeps, sf. 12.
53. TB, Yevamot 47a; En Yaakov, Yevamot 47a.
54. TB, Yevamot, 47a-47b; En Yaakov, Yevamot, 47a-47b.
55. Bkz. Hertzberg, sf. 16-17.
56. Krş. Schoeps, sf. 13.
57. Michael Wyschogrod, "Musevilik Açısından İslâm ve Hıristiyanlık", İbrahimi Dinlerin Diyalogu, çev: Mesut Karaşahan, İstanbul 1993, sf. 37-38.
58. Albo, I: 25.
59. Albo, I: 26.
60. Alınan Yahudilerinden Moses Mendelssohn (1729-1786), Reformist Yahudilik hareketinin öncüsüdür.
61. Bkz. David Rudasky, *Modern Jewish Religious Movements, A History of Emancipation and Adjustment*, New York 1967, sf. 61-62. Modern Yahudiliğin bu konudaki anlayışı hakkında ayrıca bkz. Michael Wyschogrod, sf. 35-37.
62. Leo Trepp, *A History of the Jewish Experience*, New York 1973, sf. 284.
63. 1983'de 103 yaşında ölen Mordecai Menahem Kaplan, Muhafazakar

- Yahudilik akademisi "The Jewish Theological Seminary of America"da uzun süre görev yapmış ve daha sonra bu hareketten ayrılarak kendi fikirleri çerçevesinde,1968'de, Yenidenyapılanmacı (Reconstruction) adını verdiği hareketi kurmuştur. Yenidenyapılanmacı Hareket, benimsediği ilkeler itibariyle, yelpazede Muhafazakar Yahudiliğin solunda, Reformistliğin sağında yer almıştır.
64. Bkz. Dynamic Judaism: The Essential Writings of Mordechai Menahem Kaplan, derleyen: Emanuel S. Goldsmith-Mel Scutt, New York 1985, sf. 241.
65. Bkz. Kaplan, Judaism As A Civilization, The Jewish Publication Society of America And The Reconstructionist Press, USA 1981, sf. 414.
66. Kaplan'ın bu görüşü, Yenidenyapılanmacı Mezhebin dua kitabı sid-durda, temel prensip olarak yer almıştır (bkz. Rudasky, sf. 360).
67. Bkz. Kaplan, The Future of American Jew, New York 1949, 382. Kaplan'ın bu görüşlerini damadı Ira Einstein da aynı şekilde savunmuştur (bkz. Einstein, Judaism Under Freedom, New York 1956, sf. 70).
68. Rosenberg, sf. 84; Newmann-Sivan, sf. 203.
69. Tsefanya, 3:9.
70. Bkz. Wyschogrod, sf. 41
71. Bkz. Rosenberg, sf. 84.
72. Bkz. J. Neusner, Judaism in the Secular Age, London 1970, sf. 71.
73. Rosenberg, sf. 84.
74. Bkz. Trepp, 136-137.
75. Hristiyan sansüründen geçen nüshalarda bu kısım yoktur. Sanhedrin 107b'nin sansürlü basılı metinlerinde gösterilmeyen kısmında Nasıralı İsa'nın büyü yaptığı ve İsraili saptırdığı yer almaktadır (Bkz. TB, Sanhedrin 107, C2. diprot)
76. TB, Sanhedrin, 43a.
77. Bkz. TB, Sanhedrin, 43a
78. TB, Şabat, 116a. Minim kelimesiyle Hristiyanların da kastedildiği hakkında (bkz. Schoeps, sf. 14).
79. "Gillayon", İbranicede, sahife, kopya, levha ve vahiy gibi anlamlara gelmektedir (bkz. Milon İvrî Angli/Angli-İvrî, Hazırlayan: Dov ben Abba, New York 1977, sf. 35).
80. Bkz. TB, Şabat 116a. Daha sonra Yahudiler tarafından Hristiyan İncilleri için kötü, şeytanî, günah kaynağı anlamlarına gelen "aven" ile "gillayon" kelimeleri birleştirilerek "Aven-Gillayon" denmiştir (bkz. James Parker, The Conflict of the Church and the Synagogue, USA ?, sf. 109).
81. TB, Şabat 116a. Talmud'un aynı yerinde, Hristiyanlarla Mecusiler mukayese edilir; bir rabbinin bir Be-Abadan'a (Mecusi mabedi) giremeyeceği, özellikle bir Be-Nizrefe'ye (Hristiyan mabedi) hiç girmemesi gerektiği, bunun karşılığında sıradan bir Yahudinin bir Be-Niz-

refe'ye giremiyeceği, fakat bir Be-Abadan'a girebileceği hükmü verilir (TB, Şabat, 116a). Burada, Hristiyanların Mecusilerden daha tehlikeli olduğu vurgulanmaktadır.

82. Schoeps, sf. 15.
83. Wyschogrod, sf. 38-39; Aryeh Kaplan, A Handbook of Jewish Thought, Jerusalem 1979, sf. 4.
84. Çıkış, 20:3.
85. Kolatch, sf. 76.
86. Bkz. Saadya Gaon, The Book of Beliefs and Opinions, Arapça ve İbranice'den çev: Samuel Rosenblatt, Yale Judaica Series, New Haven 1976, II:5-7.
87. Kolatch, sf. 77, 342.
88. Kolatch, sf. 72.
89. Yahudiler bu anlayışlarını Mika'daki şu cümleye dayandırır: "Çünkü bütün kavimlerin her biri kendi ilahının ismiyle yürüyor; fakat biz daima ve ebediyyen Allahımız Rabbin ismi ile yürürüz" (Mika, 4:5).
90. Bkz. Trepp, sf 133-135.
91. Schoeps, sf. 15.
92. Wyschogrod, sf. 39.
93. Kolatch, 92.
94. Bkz. Tekvin, 17, 21. bâblar.
95. Sifre on Deuteronomy, Giriş ve Notlarla İbranice'den Çev: Reuven Hammer, USA 1986, Piska 343.
96. Zohar, Aramca ve İbranice'den İngilizce'ye Çev: Harry Sperling- Maurice Simon, Soncino Press, New York 1984, Waera, II: 32a
97. Tekvin, 17: 25
98. Tekvin, 21: 4.
99. Bkz. Tekvin, 17: 25
100. Bkz. Tekvin, 17:24.
101. Zohar, Vaere, II: 32a
102. Zohar, Şemot, II: 17a.
103. Zohar, Şemot, II: 17a
104. Bernard M Casper, An introduction to the Jewish Bible, Gr Britain 1960, sf. 36. Bu konuda ayrıca bkz. S. D. Goitein, Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages, New York 1955, sf. 62-63.
105. TB. Şabat, 11a.
106. Mercury, tanrıların elçisi ve ölümlerin ruhlarının rehberi olan bir Roma tanrısıdır. O, aynı zamanda seyyahların da koruyucusudur. Bu yüzden, onun mabetleri yol güzergâhlarında bulunurdu. Yolcular bu mabetlere taşlar atarak Mercury'ye bağlılıklarını bildirirlerdi. Obadiah'ın hocası, Müslümanların Mekke'de şeytan taşlama ritüelini bu Roma tanrısına yapılan ritüel ile aynı görmüş ve bu yüzden Müslümanları putperest olarak telakki etmiştir.

107. Süleymanın Meselleri, 26:5.
108. Mezmurlar, 144:8.
109. Tsefanya, 3:13.
110. Peor, "Beyt-Peor" şeklinde Tesniye kitabında (34:6) geçmektedir. Asıl adı Baal'dır. Baal, aslında bir Ugarit tanrısıdır. İsrailoğulları Musa zamanında bu tanrıya tapınarak büyük günah işlemişlerdir. Musa vefat edince, İsrailoğullarının işledikleri bu büyük günahı daima hatırlamaları için Peor'un mabedinin (Beyt-Peor) karşısına gömülmüştür (bkz. Sara Yanarocak, Tarihte Varlığımızı Yönlendirenler, Şalom, 5 Haziran 1996, sf. 6).
111. Kemoş, bir Moab tanrısıdır (bkz. Hakimler, 11:24).
112. Çıkış, 22:20.
113. Maimonides'in bu mektubu, Louis Jacobs'ın "Jewish Law" isimli eserinin "Are Muslims Idolators?" başlığını taşıyan bölümünden nakledilmiştir (bkz. Jacobs, Jewish Law, New York 1968, sf. 181-184).
114. Jacobs, sf. 184.
115. Maimonides'in bu üç tanrı adını Tevrat'tan ve Talmud'dan aldığı söylenmektedir (bkz. Jacobs, sf. 185).
116. Bkz. Newmann-Sivan, sf. 203.
117. Ebu İsa (Ovadya) el-İsfahanî gibi bazı Yahudiler, Hz. Muhammed'in Araplara gönderilmiş bir peygamber olduğunu kabul etmişlerdir. El-İsfahanî, Hz. İsa ile Hz. Muhammed'in kendi kavimlerine gönderilmiş peygamberler olduklarını söylemiş ve taraftarlarına İncil ve Kur'an'ı okumayı tavsiye etmiştir (bkz. Yakub el-Kirkisanî, Kitabul-Envâr ve'l-Merakıb, Leningrad Devlet Halk Kütüphanesi ve British Museum'daki Yazmalardan Tahkik Edip Neşreden: Leon Nemoy, The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York 1939, I:11. 2).
118. Kirkisanî, bu anlamda, İbranice "Pasul" kelimesini kullanır. Hz. Muhammed'den bahsederken onun adını anmaz ve sadece "Pasul" der (bkz. Kirkisanî, Kitabul-Envâr ve'l-Merakıb, III: 15. 2).
119. Rosenberg, sf. 83-84.
120. Rosenberg, sf. 83.
121. Şalom, yıl 47, sayı, 2346. 24 Ağustos 1994.
122. Bu bölüm, Marc B. Shapiro'nun Judaism (Yaz 1993, Sayı: 42, No: 3) dergisinde yayınlanan "Islam and Halakhah" isimli makalesinin kısım özet çevirisidir. İçinde önemli bilgiler yer aldığı için bu makeleyi ayrıca vermeyi uygun bulduk.
123. Bkz. Moshe Perlmann, "The Medieval Polemics Between Islam and Judaism", Religion in a Religious Age, Editör: S. D. Goitein, Cambridge 1974 içinde, ss. 121-122, 126.
124. Çok sayıda kaynağın derlendiği M. Steinschneider'in " Polemische und apologetische Literatur in Arabischer Sprache, Zwischen Muslimen, Christen und Juden" (Leipzig 1877) isimli eserine bakınız. Ay-

- rica bkz. Ronald Kiener, "The Image of Islam in the Zohar," *Mehke-rei Yerushalayim be-Mahshevet Yisrael* 9 (1989): 43-65 (English section); Abraham Schreiber, "Yahas Hakhmei Yisrael le-Islam", *Minhah le-Ish*, Editör: Itamar Warhaftig, Jerusalem 1991 içinde, s. 276-292. Karailerin tutumu için bkz. Haggai Ben-Shamini, "The Attitude of Some Early Karaites Towards Islam," *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Editör: Isadore Twersky, Cambridge, Mass. , 1984, Cilt 2, s. 1-40. İslam'ın Yahudi uygulamaları üzerindeki etkileri için bkz. Naphtali Wieder, *Hashpa'ot Islamiyyot al ha-Pulhan ha-Yehudi*, Oxford 1947.
125. Bkz. Ephraim E. Urbach, *The Sages*, Çev: Israel Abrahams (Cambridge, Mass. , 1987), Bölüm 2.
126. Bkz. Jacob Katz, *Halakhah ve-Kabbalah*, Jerusalem 1986, s. 291-310.
127. Yakın zamanlardaki bir tartışma için bkz. Louis Jacobs, "Attitudes Toward Christianity in the Halakhah", *Gevuroth Haromah*, Editör: Ze'ev W. Falk, Jerusalem 1987, s. xvii-xxxi.
128. Bkz. Bernard Septimus, "Petrus Alfonsi on the Cult of Mecca", *Speculum* 56 (1981), s. 530-531. Ayrıca daha kapsamlı bir tartışma için bkz Saralı Lazarus-Yafeh, "Ha-Problematikah ha-Datit shel ha-Aliyah la-Regel ba-Islam", *Divre ha-Akedemyah ha-Leumit ha-Yisraelit le-Mada'im* 5 (1976), no. 11, s. 222-243.
129. *Midrash Lekah Toy*, Jerusalem 1960, Cilt. 2, s. 250; Bkz. Septimus, *Op. cit.* , s. 518-519.
130. Bkz. R. Menahem Meiri, *Bet ha-Behirah: Avodah Zaralı*, Editör: Abraham Sofer, Jerusalem 1964, s. 214 (R. Joseph ibn Migash'dan naklen); *Sefer ha-Eshkol*, Editör: Z. B. Auerbach, Halberstadt 1865, Bölüm 3, s. 150. (Bazı bilginlerin *Sefer ha-Eshkol*'un bu edisyonuna şüpheyile baktıkları hatırlanmalıdır). Ayrıca bkz. Simhah Assaf (editör), *Teshuvot ha-Geonim*, Jerusalem 1929, no. 266, bir Müslümanın elinin değdiği şarap, bir Hristiyanın elinin değdiği şarap gibi yasaktır. Bununla birlikte, bu fetvadaki mantıktan hareket edilerek, Müslümanın putperest olarak görüldüğü neticesine varılmamalıdır. İlginçtir ki, çok daha sonraki zamanlarda bile Müslümanların dokunduğu şaraptan menfaat temin etmekten kaçınanlar bulunmakta idi. Bkz. R. Hayyim Joseph David Azulai, *Birkei Yosef: Shiyure Berakhah*, Jerusalem, tarihsiz, *Yoreh Deah* 122:1. Yine, Nahmanides'in Müslüman şarabı ile Müslümanın elinin değdiği Yahudi şarabı arasındaki ayrımı için bkz. R. Simeon ben Zemah Duran, *She'elot u-Teshuvot Tashbez*, Lemberg 1891, Cilt. 2, no. 48.
131. Hristiyan düşüncesinde benzer durum için bkz. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass. , 1962.
132. Bu konuyla ilgili tartışma için bkz. Israel Poleyoff, "Stam Yeinom",

- Journal of Halacha and Contemporary Society 14 (Fall, 1987): 67-84.
133. Hemdah Genuzah, Jerusalem 1863, no. 114.
134. Joel Muller (editör), Halakhot Pesukot rain ha Geonim, Cracow 1893, no. 25.
135. David Casell (editör), Teshuvot Geonim Kadmonim, Bnei Brak 1986, no. 46.
136. Simha Hasida (editör), Shibbolei ha-Leket, Jerusalem 1988, Vilt. 2, s. 20.
137. Hanokh Albeck'in Sefer ha-Eshkol edisyonundaki notlarında naklettiği kaynaklar için bkz. Sefer ha-Eshkol, Jerusalem 1938, s. 77-78.
138. Bkz. Yizhak Rafael (editör), Sefer ha-Manhig, Jerusalem 1978, Cilt. 2, s. 660; Albeck, loc. cit. Rabbenu Nissim, sosyalizasyona sebep olmayacak bir ortamda Müslüman şarabını içmenin caiz olabileceğini söyler. Bkz. She'elot u-Teshuvot R. Nissim ben Gerondi, editör: Kleon Feldman, Jerusalem 1984, s. 45. Bu konuda derlenen kaynaklar için bkz. R. Joseph Messas, Mayim Hayyim, Jerusalem 1985, Cilt. 2, Yoreh Deah, no. 66. R. Joseph Messas'ın bu eserinde, Yahudinin, menfaat temin etmekle birlikte, bu şarabı içmesinin caiz olmadığını belirten Geonik görüşü bazı otoritelerin niçin gözardı ettikleri açıklanmıştır. Özellikle sayfa 159'a bakınız. Burada şöyle bir ifade yer almaktadır: "İslam'daki tevhid gibi tevhid yoktur. Bundan dolayı, Müslümanların elinin değdiği şarabın içilmesini yasaklayan kimse, Tanrı'ya ibadet edenleri putperest saymak suretiyle, kutsal kutsal olmaya çevirmiş olur. Tanrı korusun!"
139. Bkz. Hilkhoh Teshuvah 3:8 (sansürsüz versiyon).
140. Hristiyanlıkla ilgili olarak, onun Mishnah Avodah Zarah üzerine sansürsüz yorumlarına bakınız (Mishnah Avodah Zarah 1:3 ve Hilkhoh Akum 9:4).
141. Hilkhoh Melakhim 11:4 (sansürsüz versiyon).
142. Teshuvot ha-Rambam, Editör: Joshua Blau, Jerusalem 1989, no. 149.
143. A. S. Halkin (editör), Moses Maimonides' Epistle to Yemen, New York 1952, s. 14, 36. Maimonides, Muhammed'i "ehliyetisiz" (pasul) olarak da niteler, bkz. Ibid. , s. 38. Ayrıca bkz. Yehuda Shamir, "Allusions to Muhammed in Maimonides' Theory of Prophecy in his Guide," Jewish Quarterly Review 54 (1974): 212-224; George F. Hourani, "Maimonides and Islam", Studies in Islamic and Judaic Traditions, Editör: William M. Brinner and Stephen D. Ricks, Atlanta 1986, s. 153-158; Netanel b. Isaiah, Maor ha-Afelah, editör: Joseph Kafah , Jerusalem 1957, s. 121.
144. R. David Hoffmann'ın, "Yahudi olmayanlar söz konusu olduğunda Maimonides, Hristiyanlıkla İslam'ı aynı açıdan değerlendirir" iddiası (Der Schulchum Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Ju-

den zu Andersgläubigen, Berlin 1894, s. 148-149), tamamen mesnetsizdir ve aşırılığa kaçan savunmacı eğilimin bir neticesidir.

145. Hilkhoh Ma'akhoh Asurot 11:7; Teshuvot ha-Rambam, no. 269. Montanzon'lu Rabbi Asher'e (14. yüzyıl) göre (Sefer ha-Pardes, Jerusalem 1985, s. 6), Maimonides bütün Geonların eserlerini görmüşdür. Aynı görüş, Rabbi David ibn Zimra'da (1479-1573) (She'elot u-Teshuvot Radbaz, New York, tarihsiz, no. 281), Azulai'de (Birkei Yosef, Yoreh Deah 16:3) de vardır. Bununla birlikte, bu düşünceye katılmayan Geonların bulunması nedeniyle, Maimonides, R. Asher, ibn Zimra ve Azulai'nin yanlışlığı açıktır. Krş. Tur, Yoreh Deah, 124; Nahmanides, Hiddushei ha-Ramban to Avodah Zarah, Editör: M. Hershter, Jerusalem 1970, sütun 237. Nahmanides, bazı Geonların görüşlerinin Maimonides tarafından düzenlenen kanunla uyushugunu söyler.
146. Mekke'deki İslâmî ibadetin putperest Merkulus kültüyle aynileştirilmesi, Ortaçağda çok yaygındı. Bu konu, Bernard Septimus'un zikri geçen makalesinde çok geniş olarak ele alınmıştır. Onun zikrettiği kaynaklara R. Asher ben Yehiel'in "Teshuvot, Jerusalem 1981, 5:2" eseri ilave edilmelidir. Bu konuyla ilgili olarak bkz. R. Isaac Herzog, Pesakim u-Khetavim, Jerusalem 1990, Cilt. 4, no. 49. Jose Faur, bazı Yahudi bilginlerin, Mekke'deki İslâmî ibadeti putperest Merkulus kültüyle aynı gören Hristiyan kanaatlerinden etkilendikleri iddiasına hiçbir delil sunmamaktadır. Onun şu eserine bkz. Lyyunim ba-Mishnek Torah le-ha-Rambam, Jerusalem 1978, s. 236, not 54.
147. Bu meşhur suçlama için bkz. H. Z. Hirschberg, "Makrun -- Ba'al ha-Karnayim ve-Ezra -- Uzer ben Allah," Leshonenu 15 (1947): 130-133.
148. Teshuvot ha-Rambam, no. 448. Ben burada, Septimus'un kıymetli bir çok not ihtiva eden tercümesini kullandım, bkz. Op. cit. , s. 522-523. R. Hayyim Benveniste (Dina de-Hayya, Constantinople 1742, Cilt. 1, s. 51a- 51b'de), Maimonides'in İslam hakkındaki düşüncesi-nin, onun Mısır'da doktor olarak çalışmasına açıklık getirdiğini belirtmektedir. İslam putperestlik olsaydı, bunu yapması caiz olmazdı. Çünkü, "Ücret karşılığında bile olsa, bir putpereste tıbbî yardımda bulunmak yasaktır. " (Hilkhoh Akum 10:2) kanununu koyan odur.
149. Maimonides'in Fez'de yaşarken kendisinin gizli bir dönme olup olmadığı meselesiyle ilgili eski tartışmanın yeni değerlendirmesi için bkz. Jay Harris, "Maimonides in 19th Century Historiography", Proceedings of the American Academy of Jewish Research 54 (1987), s. 133vd.
150. Sansür nedeniyle, sadece Avrupadaki bazı dua kitaplarında Hristiyanlığa yorumlanabilecek putperestlikle ilgili menfi ifadeler İslam'a yöneltmiştir. Bkz. Leopold Zunz, Die Ritus des synagogen Gottesdienstes Berlin 1919, s. 222. Hukuk çalışmaları (Halakhah) da bun-

- dan etkilenmiştir. Bkz. R. Abraham Danzig, Hokhmat Adam, Jerusalem 1966, bölüm 146. Özellikle İslam'la ilgili referansların kaldırılması yönündeki karşı sansür örneği için bkz. R. Rahamim Joseph Franco, Sha'arei Rahamim, Jerusalem 1881, Cilt. 1, Orah Hayyim, no. 5.
151. Bkz. S. Eppenstein, Abraham Maimuni, Sain Leben und Seine Schriften, Berlin 1914, s. 17, note 1; Gerson D. Cohen, "The Soteriology of R. Abraham Maimuni", Proceedings of the American Academy of Jewish Research 35 (1967), s. 85-86.
152. Hilkhoh Melakhim 8:11.
153. Hilkhoh Melakhim 10:9 (R. Zvi Hirsch Chajes'in analizi için bkz. Kol Sijkei Maharatz Chajes, Jerusalem 1958, Cilt. 2, s. 1036). Bu önemli noktaya, Novak tarafından şoğuk bakılmıştır. Bkz. Op. cit. , s. 233vd. Chajes'in ifadeleri biraz daha toleranslı bakış açısı oluşturmaktadır (bkz. Op. cit. , Cilt. 1, s. 483-491); Bununla birlikte, bu bölüm, 1840 Şam olaylarına cevap olarak yazılmıştır. Bundan dolayı, bu savunmacı yaklaşımın Chajes'in gerçek görüşünü yansıtmadığı görülmektedir.
154. Bkz. Soloveitchik, Op. cit. , s. 285.
155. She'elot u-Teshuvot Radbaz, no. 344, 1163. Ayrıca bkz. R. Jacob Emden, Migdal Oz, Jerusalem 1969, s. 28b. İslam'a irtidat eden bir Yahudinin evlilik, boşanma gibi meselelerle ilgili hukukî statüsü burada gereğince ele alınamayacak kadar karmaşık bir meseledir. Bildiğim kadarıyla, henüz detayıyla tartışılmamıştır. Konuyla ilgili Geonik görüşler için bkz. B. M. Lewin, Ozar ha-Geonim to Yevamot, Jerusalem 1984, s. 34-37.
156. Hiddushei ha-Ran, Jerusalem 1958, Sanhedrin 61b'e üzerine. Benveniste (Op. cit. , s. 20a), "Rabbi Nissim" in görüşünün "büyük bir yenilik" olduğunu söyler. "Rabbi Nissim" in Müslümanların Muhammed'i tanrı olarak telakki etmediklerini bildiği açık olmakla beraber, onun yorumunun İslam hakkında Ortaçağ Avrupasında yaygın inanışlarla alakalı olması muhtemeldir. Bu inanışlara göre Müslümanlar, Muhammed'e tanrı olarak tapınmaktaydılar. Bununla ilgili olarak bkz. Dana Carleton Munro, "The Western Attitude Toward Islam During the Period of the Crusades", Speculum 6 (1931): 331-332; Gustave E. von Grunebaum, Medieval Islam, (ikinci basım) Chicago 1953, s. 48; ve Máxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam", The Legacy of Islam, Editör: Joseph Schacht-C. E. Bosworth (ikinci basım) Oxford 1974 içinde, s. 14. Yine bkz. P'ri Hadash, Yoreh Deah, 19:6.
157. Bkz. She'elot u-Teshuvot R. Nissim ben Gerondi, s. 45. R. Nissim, bu görüşü, Alfasi, Avodah Zarah, s. 26b'deki yorumunda tekrarlamaktadır. Sanhedrin yorumunun Rabbi Nissim'e ait olmadığını farkına varmayan R. Eliezer Waldenberg, kaynaklar arasındaki çelişkiyi

- çözmek için çabalamaktadır (Ziz Eliezer, Jerusalem 1990, Cilt. 18, no. 47). Bununla birlikte, onun vardığı sonuç, kanaatimce, ilgili metinlerin iyi okunmadığını göstermektedir.
158. Keshet u-Magen, Jerusalem 1970, s. 19b.
159. She'elot u-Teshuvot Tashbez, Cilt. 2, no. 48.
160. Ibid. , Cilt. 3, no. 133.
161. She'elot u-Teshuvot Rashba, Bnei Brak 1984, Cilt. 1, no. 345.
162. She'elot u-Teshuvot Radbaz, no. 162.
163. Yoreh Deah 4:7.
164. Bkz. Azulai, Birkei Yosef, Yoreh Deah 4:3. Yine bkz. Azulai, Mar' it ha-Ayin, Livorno 1805, s. 79a. Azulai burada, bu cevabın, Maimonides'in Obadiah'a yazdığı mektuptan farklılık gösterdiğine işaret eder. Bu cevap, Maimonides'in derlenen hiçbir koleksiyonunda bulunmamaktadır. Bu nedenle, onun doğruluğu çok şüphelidir.
165. Da'at Kohen, Jerusalem 1985, nn. 10. Bununla ilgili olarak ayrıca bkz. P'ri Hadash, Yoreh Deah, 19:6
166. Bkz, e. g. , R. Hayyim David Halevi, Aseh Lekha Rav, Tel Aviv 1989, cilt. 9, no. 13; R. Israel Pesah Feinhandler, Avnei Yoshpeh, Jerusalem 1989, no. 153.
167. R. Isaac Elbanan Spektor, Ein Yizhak, Vilna 1889, Orah Hayyim, no. 11.
168. R. Eliezer Isaac of Volozhin, Hut ha-Meshulash, New York 1965, no. 28.
169. Waldenberg, Zig Eliezer, Jerusalem 1985, Cilt. 14, no. 91.
170. Yishayah Shapiro, gedah la-Derekh, (Alon Shvut, [1987]), s. 274.
171. R. Shemariah Menasseh Adler, Emek ha-Bakha, Kedainiai, Lithuania 1935), Cilt. 2, s. 78-79.
172. Avodah Zarah 1:8.
173. Bu iki ılımlı yaklaşım için bkz. R. Eshtori ha-Parbi, Kaftor va-Ferah, Jerusalem 1980, s. 28a; R. Meyuhas ben Samuel, Mizbah Adamalı, Salonika 1777, s. 12a; R. Elijah Mani, Zikhronot Eliyahu, Jerusalem 1936, Yoreh Deah, ma'arekhet gimel, no. 3; R. Abraham Isaac Kook, Mishpat Kohen, Jerusalem 1985, no. 60, 63, ve 68; R. Elijah Klatzkin, Imrei Shefer, Warsaw 1896, no. 92. Bu görüş, diğer bir çok önde gelen otoriteler tarafından da benimsenmiştir.
174. Elbette, toprak satmanın caiz olduğunu söyleyen halakhacılar için diğer bazı meseleler de vardır. Bunlardan en önemlisi, halakhacıların Siyonizm karşısındaki tutumudur.
175. Bkz. R. Joseph Karo, Bet Yosef, Hoshen Mishpat 249 (Karo'nun görüşüyle ilgili detaylı tartışma için bkz. R. Hayyim Palache, Nishmat Kol Hal, Jerusalem 1988, Cilt. 1, no. 54); R. Naftali Zvi Yehudah Berlin, Meshiv Dayor, Brooklyn 1987, Cilt. 1, s. 57a; R. Abraham Isaiah Barelitz, Hazon Ish, Bnei Brak 1959, Shevi'it 24:3.
176. "Yarı mühtedilik"le ilgili kanunların detaylı çağdaş yorumları için

- bkz. Encyclopedia Talmudit, Jerusalem 1954, Cilt. 6, "ger toshav" maddesi.
177. Onun şu eserlerine bkz. They Must Go, New York 1981, s. 267-276; Al ha-Emunah ve-al ha-Geulah (basım yeri ve tarihi yok), s. 72-73.
178. Bkz. R. Yosef Pinhasi, Yefat Mar'eh, Jerusalem 1987, bölüm 2, no. 1. R. Yosef Pinhasi burada, İsrail Devleti'nin yıkılmasını savunan son dönem İslamî literatürü ele almaktadır.
179. Böyle bir görüş, R. Shlomo Aviner'in "She'elot u-Teshuvot Intifadah (Bet El 1990, s. 9, 76-77)" isimli eserinde bulunmaktadır. İntifada, Rabbanî literatürde başka açılardan da yansımaktadır. Bununla ilgili olarak, periyodik Or Torah (Adar, 5750), s. 378'de, Zohar'da intifadanın önceden haber verildiği iddia edilmektedir.
180. R. Ben Zion Krieger, İsrail hükümetinin Arap nüfusu sınırdışı etmekle yükümlü olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte bu görüşe, bütün önemli halakhah otoriteleri tarafından tamamen karşı çıkmıştır. Krieger'in görüşü, Uri Dasberg ile birlikte hazırladığı Benei Yisrael u-Benei Noah, Elkanah 1988, s. 73'de yer almaktadır. Arapların İsrail'deki fikhî statüleriyle ilgili bir hayli çağdaş literatür bulunmaktadır. İlgilenen okuyucu, kısmen, İsrail'de yayımlanan Ha-Torah ve-ha- Medinah, Shanah be-Shanah ve Tehumin gibi dergilere bakabilir. Bu dergilerde bir çok önemli makale bulmak mümkündür.

ikinci bölüm

**HİRİSTİYANLIK AÇISINDAN
DİĞER DİN MENSUPLARININ DURUMU**

A. Kilise Babalarının Görüşleri

Hıristiyanlık dışı dinlerin ve bu dinlere mensup olanların Hıristiyanlık öğretisi çerçevesindeki konumu hakkında ilk fikir beyan eden Kilise Babası, Aziz Justin'dir (M.S. 100-163). Justin, Yahudi Trypho ile diyalogunda, İsa'dan önce yaşamış Yahudilerin kurtuluşunun mümkün olduğunu belirtmiştir. Justin, bu görüşünü 'logos'la temellendirmiştir. O; hikmet, kelim, akıl anlamında kullandığı 'logos'u doğru davranışın sebebi olarak görmüştür. Ona göre, 'logos' doğrultusunda hareket etmiş olan herkes kurtulur; onlar, her ne kadar başka adlarla anılsalar da, gerçekte birer Hıristiyanlardır. Çünkü İsa Mesih, 'logos'un bir inkarnasyonudur. Dolayısıyla, 'logos'a göre hareket eden kimse, İsa Mesih'e göre hareket etmiş olur. Justin, bu 'logos'u bir bakıma tabii din anlamında da kullanmıştır.

Bu tabii din anlayışı çerçevesinde Justin, Musa kanunlarını (Tevrat'ı) insanı hidayete sevkeden tabii kanunlar ola-

rak görmüştür. Musa kanunlarına uymuş olanlar, haşır gününde, Tanrı'nın Oğlu İsa'ya inananlarla birlikte 'korunmuş' olarak diriltileceklerdir¹.

Aziz Justin gibi, ikinci yüzyılda Aziz İrenaeus, üçüncü yüzyılda Origen ve Clement de İsa'dan önce yaşamış olanların kurtuluşundan söz etmişlerdir².

Buna paralel olarak, daha ilk yüzyıllardan itibaren, İsa'dan sonra yaşayanlar için Kilisenin dışında kurtuluşun olmadığı ileri sürülmeye başlanmıştır. Antakya piskoposu Aziz Ignatius (M.S. 50-107 veya 116), Kilisedeki bölünmeler karşısında, bidat ehlinin peşinden gidenlerle, Hıristiyan öğretisi dışında bir öğretiyi takip edenlerin mutluluğa ulaşamayacaklarını bildirmiştir³. İsa'dan önce yaşayanların kurtuluşunun mümkün olduğunu söyleyen Aziz İrenaeus ve Origen gibi ilk dönem Kilise Babaları da, İsa'dan sonra yaşayanların kurtulabilmeleri için Kiliseye dahil olmaları gerektiğini vurgulamışlardır⁴.

Kilise dışında kalanların kurtulamayacağını bir doktrin haline getiren ise, Kartaca piskoposu Aziz Kipriyanus (M.S. 200-258) olmuştur. Kipriyanus, Kilisedeki bölünmeler karşısında, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" (Extra Ecclesiam Nulla Salus) dogmasını ilk formüle eden Kilise Babası'dır⁵.

Katolik Kilisesi'nin Kilise dışında kalanlarla ilgili öğretisini tarihî perspektif içinde ortaya koyan Francis A. Sullivan, ilk üç asırdaki Kilise Babaları'nın Kilisenin dışında kurtuluşun olmadığı yolundaki söylevlerinin bütün Hıristiyanlar için geçerli olduğunu belirtmektedir. Azınlık durumunda ve baskı altında oldukları için bu dönemdeki Kilise Babaları, Yahudiler ile putperestler hakkında bir görüş beyan etmekten çekinmişlerdir. Sullivan'e göre, onlara, Yahudilerle putperestlerin kurtulup kurtulamayacağı sorulsaydı, olumsuz cevap vermeleri daha çok mümkün olurdu⁶. Nite-

kim, IV. yüzyılda Hıristiyanlık Roma'nın resmi dini haline gelince, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" öğretisinin şâmil olduğu alana putperestler ve Yahudiler de dahil edilmiştir. Hatta, Hıristiyanlığı Roma'nın resmî dini olarak ilan eden I. Theodosius (iktidar süresi: M.S. 379-395) zamanında Milan Piskoposu olan Aziz Ambrose, hemen, kendi zamanında Hıristiyan inancını benimsememiş olanların felâketini ilan etmiştir⁷. Daha sonra Aziz Augustine (M.S. 354-430), ayrılıkçı Hıristiyanların yanında Yahudilerin ve putperestlerin de kurtuluştan uzak olduklarını belirtmiştir⁸. Augustine, daha da ileri giderek, Incil'in mesajını işitme imkanı bulamadığı için Hıristiyanlık dışında kalanları da kurtuluşun dışında tutmuştur⁹. Kilisenin gücünü iyice artırmasından sonra ise, ayrılıkçı Hıristiyanların yanında putperestlerin ve Yahudilerin de kurtuluştan uzak oldukları inancı dogmatik hale getirilmiştir.

B. Papaların Görüşleri

Aziz Kipriyanus'un formüle ettiği “Kilise dışında kurtuluş yoktur” (Extra Ecclesiam Nulla Salus) ifadesi, Katolik Kilisesi'nin bu konudaki öğretisinin esasını oluşturmuştur. 1208'de Papa III. Innocent bu öğretiyi savunmuş, IV. Lateran (veya Latran) Konsili'nde¹⁰ (M.S. 1215) bunu bir karar haline getirtmiştir¹¹. Daha sonra Papa VIII. Boniface, *Unam Sanctam* isimli bildirgesinde (M.S. 1302) bunu teyit etmiştir. Floransa Konsili'nde (M.S. 1442), Monofizit Yakubilerle ilgili olarak çıkarılan kararda bu kural şu şekilde formüle edilmiştir: “Kutsal Roma Kilisesi esas olarak inanır, ikrar eder ve öğretir ki, Katolik Kilisesi'nin dışında kalanlar; ister putperest, ister Yahudi, ister heretik, isterse yanlış inanç sahibi olanlar olsun, ebedi hayattan nasip alamayacaklardır. Aksine, ömürlerinin sonunda da olsa, aynı Kiliseye dahil olmadıkça, ‘şeytan ve yardımcıları için hazırlanmış olan’¹² ebedî cehennem ateşine gideceklerdir.

Katolik Kilisesi'nin kucağında ve onun birliğinde kalmayan herkes, isterse İsa Mesih adına kanını döksün, kurtulamayacaktır”¹³. Papa IV. Pius, *Iniunctum Nobis* isimli bildirgesinde (M.S. 1564), bu ilkeyi bir iman ikrar ilkesi haline getirmiştir¹⁴. Papa IX. Pius, rasyonalizm tehlikesine karşı kardinalleri uyarmak için 1854'te verdiği *Singulari Quadam* isimli söylevinde, bu ilkenin önemini hatırlatmıştır. O, Katolik dünyasında bazı kesimlerin, İsa'nın Kilisesine bağlı olmayan kimselerin “ebedi kurtuluşu” için müspet umutların bulunduğu düşüncesini yaydıklarını, bunun yıkıcı bir cereyan olduğunu belirtmiştir. Papa, sözlerinde, sonsuz olan ilahî merhameti sınırlama fikrinin kendilerinden uzak olmasını, ancak, ebedî kurtuluş yolunun her hangi bir dinde bulunabileceği fikrinin çok tehlikeli olduğunu belirtmiş ve bu fikre karşı kardinallerin alarında olmasını istemiştir¹⁵. Papa, bu söylevinde, bilgisizliği dolayısıyla Kiliseye dahil olmayan kimselerin durumuna da değinmiştir. O, Kilisenin dışında kurtuluşun olmadığını bir inanç olarak korunmasını, ancak, üstesinden gelinemez bir bilgisizlik dolayısıyla “doğru din”e ulaşamayan kimselerin Tanrı'nın gözünde bir suçunun bulunmadığını açıklamıştır¹⁶. Papa IX. Pius, 1863'de İtalya piskoposuna yazdığı mektupta, dokuz yıl önce verdiği demeçteki sözlerini tekrarlamış, ilave olarak, Katolik Kilisesi'ne mensup olanların diğerlerine düşmanlık beslememesini, aksine, onların fakirlerine, hastalarına ve diğer mağdurlarına “Hiristiyan sevgisi” ile yardımcı olmasını tavsiye etmiştir. Papa, bu yolla onların yanlışlığın gölgesinden kurtulup Kiliseye yönelebileceklerini belirtmiştir¹⁷.

1950'de Hindistan'da toplanan konsilde, diğer dinlerde de doğru ve iyi şeylerin bulunduğu kabul edilmiştir. Ancak, zamanla, ciddî yanlışlıkların bu doğrularla karıştığı, bu yüzden temel prensiplerde bile bu dinlerin birbirleriyle çe-

lişkili duruma düştükleri öne sürülmüştür. Hıristiyanlık dışı dinlerin, İsa Mesih'in Tanrı ile insan arasındaki aracılığından yoksun olduğu ifade edilmiş, başka hiçbir şey adına "kurtuluş"un olmadığı vurgulanmıştır¹⁸.

Bazı ilahiyatçılar tarafından farklı görüşler ileri sürülmüş olsa da, Katolik Kilisesi'nin bu konudaki resmî inancı, II. Vatikan Konsili'ne¹⁹ kadar devam etmiştir. II. Vatikan Konsili'ne kadar bütün papalar, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" öğretisinin önemini hatırlatmışlardır. Kilise Babaları da sık sık bu öğretiyi tekrarlamışlardır²⁰.

C. II.Vatikan Konsili'nde Getirilen Yeni Yorum

I I. Vatikan Konsili, Katolik Kilisesi'nde yeni bir dönüm noktası olmuştur. Bu konsilde, Kilisenin bir çok esası yeniden gözden geçirilmiştir. İsa'nın ve onun vahyinin eşsizliğine iman sarsılmadan devam ederken, II.Vatikan Konsili'nde, dünyanın diğer dinlerine ve Kiliselerine daha açık ve pozitif bir yaklaşım gösterilmiştir. Diğer dinler ve onlarla ilişkiler konusunda Nostra Aetate (NA) isimli özel bir doküman hazırlanmıştır. Bu doküman, konsil bazında, diğer dinler hakkındaki geniş resmî açıklamayı ihtiva etmektedir. Nostra Aetate'in yanında, Lumen Gentium (LG) ve Ad Gentes (AG) gibi dokümanlarda da diğer dinlerin "Tanrı'nın evrensel kurtuluş plânı"ndaki yeri konusunda şu önemli açıklamalarda bulunulmuştur.

"Henüz İncil'in mesajını kabul etmemiş olanlar, bir şekilde Tanrı'nın halkı sayılırlar. İlk plânda, ahid yapılan ve kendilerine vaatte bulunulan, dahası, İsa Mesih'in bedensel

olarak içinde doğduğu halk vardır. Ataları sebebiyle bu halk, hâlâ Tanrı'nın en yakınıdır.

Tanrının kurtuluş planı, Yaratıcıyı kabul edenleri de kapsar. Bunların başında Müslümanlar gelir. Onlar, İbrahim'in imanını paylaşmaktadırlar. Bizimle birlikte, tek ve bağışlayıcı, kıyamet gününde insanları yargılayıcı olan Tanrı'ya tapınmaktadırlar²¹. İslâm imanı, İsa'nın Tanrı olduğunu kabul etmemekle beraber, bir peygamber olarak ona saygı göstermektedir. Aynı zamanda, onun bakire annesini onurlandırmaktadır. Müslümanlar, ayinsel yaşama yer verirler. Özellikle dua ederek, sadaka vererek ve oruç tutarak Tanrı'ya tapınırlar²².

Kendi payına hiçbir suçu olmadan Mesih İsa'nın İncil'ini veya onun Kilisesini tanımayan, fakat içtenlikle Tanrı'yı arayan ve O'nun lütfuyla içlerinden geldiği gibi O'nun buyruklarını yerine getirmeye çalışan kişiler, kurtuluşa erişebilirler²³.

Konsilde, diğer dinlerin mahiyeti konusunda yeni bir teolojinin ortaya konması hedeflenmemiştir. Sadece, bu dinlere ve mensuplarına saygıyla yaklaşılması, onlarla diyaloga girilmesi Hıristiyanlara tavsiye edilmiştir²⁴. Bununla kalınmayıp, bizzat dünyanın büyük dinlerinden saygıyla bahsedilmiş²⁵; Hinduizm, Budizm, İslâm ve Yahudilik ismen zikredilmiştir²⁶. Ayrıca, Yahudilik²⁷ ve İslâm²⁸ hakkında, yukarıda da geçtiği gibi, detaylı açıklamalarda bulunulmuştur. Bütün bu ve ismi zikredilmeyen diğer dinlerin, sadece hayatın temel problemlerine cevap vermeleri bakımından değil²⁹, taşıdıkları değerler bakımından da takdire şayan oldukları belirtilmiştir³⁰. Fakat bu, onların kendi bütünlüğü içinde doğruluğunu tanıma anlamına gelmemektedir. Ayinler ve sembollerle ifade edilen bu değerler, İncil'in tanınmasına yarayacaktır³¹.

Konsil, adı geçen dinlerin taraftarlarının inancını, Tanrı'nın "kendini vahyine" bir çeşit cevap olarak kabul etmektedir. Başka bir ifadeyle Konsil, dinî geleneklerin "Tanrı'nın evrensel kurtuluş plânı"nda yeri olduğunu kabul etmekte³², fakat, bu geleneklerin kurtuluş plânında oynadığı rolün tam mahiyeti hakkında teolojik bir izah getirmemektedir.

II. Vatikan Konsili dokümanlarında yeniden yoruma tabi tutulan "Kilise dışında kurtuluş yoktur" öğretisi çerçevesinde diğer Hıristiyanlar hakkında da yumuşak ifadeler kullanılmıştır³³. Bu ifadeler, özet olarak, şöyledir:

"Onlar, içtenlikle Baba'ya, Yüce Tanrı'ya ve Tanrı'nın oğlu Kurtarıcı İsa'ya inanırlar. Kendilerini İsa Mesih'le birleştiren vaftizle kutsanırlar. Onlar, kendi Kiliseleri ve toplulukları içinde diğer sakramentleri tanır ve uyarlar. Onlardan bir çoğu, piskoposlukla idare edilir, kutsal evharistiya-yı kutlar ve Tanrı'nın annesi bakire Meryem'e saygı gösterirler. Onlar, bizimle duayı ve diğer manevî değerleri paylaşırlar. Bu yüzden onlar, bazı bakımlardan bizimle birlikte Kutsal Ruh'a dahil olurlar. Çünkü, onlara göre de Kutsal Ruh rahmet ve inayet verir. Bu nedenle Kutsal Ruh, kutsal gücüyle onların arasında da hüküm sürer³⁴.

Tam anlamıyla Katolik Kilisesi üyesi olmayan bir çok kişi de kuşkusuz, Mesih İsa'ya aittir. Çeşitli bağlarla, onun Kilisesinin kurtarıcı kutsal gizemine bağlıdır. Katolik inancın sevincini paylaşmamakla ve Mesih İsa'nın kılavuzluk ettiği topluluğa tam olarak katılmamakla birlikte, Mesih İsa'nın bir çok gerçek armağanını; ona imanı ve vaftizi paylaşmaktadır. Bu armağanlar, Katolik birliğine doğru içten gelen bir güç oluşturmaktadır³⁵.

Doğu Ortodoks Kiliseleri, Kilise örgütü bakımından Papalıkla birlik halinde değildirler. Bu nedenle, Katolik Kili-

sesi'nden ayrılmışlardır. Ancak bu Kiliseler, gerçek gizemlere (sakramentlere) sahiptirler. Özellikle, havarilerin mirasçısı olarak rahiplik (episkopal) ve evharistiya gizemini gözetirler. Bu nedenle, bize hâlâ sıkı sıkıya bağlıdır³⁶. Doğu Kiliseleri, başından beri bir hazineye sahiptirler. Batı Kiliseleri, manevi gelenekler ve hukuk bilimi bakımından bu hazineden geniş ölçüde yararlanmışlardır³⁷.

(Protestan Reform sürecinde ve Reformun sonrasında oluşan) Batı Kiliseleri, sadece bizden değil, kendi aralarında da birbirlerinden önemli ölçüde ayrılmaktadırlar³⁸. Onlarla bizim aramızda, doktrinde önemli ayrılıklar vardır. Vahyin yorumunda ve kutsal kitabın ele alınışında ciddi ayrılıklar söz konusudur³⁹. Vaftiz olan bu Hıristiyanlar, vaftiz sonucu bizlerle olması gereken tam birlikten yoksundurlar. Özellikle, rahiplik (episkopal) gizeminin yokluğundan dolayı evharistiya gizeminin tüm gerçeğini koruyamadıklarına inanıyoruz⁴⁰.

Görüldüğü gibi bu ifadeler, Katolik Kilisesi'nin II. Vatikan Konsili'nden önceki öğretisinden oldukça farklılık göstermektedir. II. Vatikan Konsili öncesinde, Katolik Kilisesi dışında kalanların ebedi cehennemle cezalandırılacakları belirtilirken, bu konsilde, diğer Kilise mensuplarının yanında Hıristiyanlık dışı din mensuplarının kurtuluşunun mümkün olduğu bildirilmektedir. Ayrıca, Hıristiyanlık dışı dinlerde de manevî doğruların bulunduğu kabul edilmekte ve bu dinlerle diyaloga girilmesi benimsenmektedir. Karl Rahner'e göre, Katolik Kilisesi açısından bu, büyük bir değişimdir. Hatta, II. Vatikan Konsili kararları arasında en önemli değişiklik budur⁴¹.

D. Teolojik Açıdan Yeni Yaklaşımlar

Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili sonrasında, diğer dinlere yaklaşımını misyon, saygı, diyalog ve kurtuluş çerçevesinde temellendirmek için yeni teolojiler arayışına girmiştir. Bu arayışın neticesinde, Katoliklerin diğer dinler ve bu dinlerin mensuplarıyla ilişkilerini teolojik bir temele oturtmaya çalışan Dinler Teolojisi ortaya çıkmıştır. Bu teoloji, Katolik inancın bütün dünyaya yayılmasını inceleyen Misyoloji içerisinde yer almaktadır.

Hristiyanlığın diğer dinlerle ilişkisini inceleyen bir bilim dalı olarak da takdim edilen Dinler Teolojisi; dünyada, Hristiyanların dışında, Yahudiler, Müslümanlar, Budistler, Hindular, geleneksel din mensupları ve diğerlerinin varoluşundan hareket etmektedir⁴². İlgilendiği başlıca konular şunlardır:

- a. Tanrı, diğer dinî topluluklarda kendini nasıl gösterir?
- b. Tanrı, Yahudileri, Müslümanları ve diğerlerini kurtu-

luşa nasıl kavuşturur?

c. Başka dinlerde peygamberlerin ve kutsal kitapların bulunması mümkün müdür?

d. Hıristiyanlar, bu dinlerin mensuplarına karşı nasıl davranmalıdırlar?

e. Hıristiyan hayatının toplumsal ve antropolojik yönleri nelerdir?

Ele aldığı bu konu başlıklarıyla Dinler Teolojisi, Hıristiyanlık dışındaki dinleri Hıristiyanlık açısından anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır⁴³.

Katolik ilahiyatçılar, Hıristiyanlık dışı dinler konusunda teolojik açıdan üç farklı yaklaşım sergilemektedirler. Bunlar; dışlayıcı (exclusivist) yaklaşım, kapsayıcı (inclusivist) yaklaşım ve çoğulcu (pluralist) yaklaşımdır.

1) Dışlayıcı Yaklaşım

Bu yaklaşım, Tanrı hakkındaki gerçek bilgiyi ve tecrübeyi Hıristiyanlıkla sınırlandırmaktadır. Diğer dinler hakkındaki değerlendirmenin temel ölçüsü Kilisedir. Kurtuluşun merkezine Kiliseyi yerleştirdiği için bu yaklaşıma bazen eklesiosentrist (Kilise-merkezci) yaklaşım da denilmektedir. Bu yaklaşıma göre, Hıristiyanlık, sadece bir din değildir. O, dinden de öte bir şeydir. Diğer dinlerle mukayese edilemez. Hıristiyanlık dışındaki dinler insan uydurmasıdır. Bundan dolayı insanlığın kurtuluşuna vesile olamazlar⁴⁴. Kurtuluş, sadece İsa Mesih aracılığıyla Kilisede kazanılabilir⁴⁵.

Bu yaklaşımın temel dayanağını, "Yol ve hakikat ve hayat benim; ben vasıta olmadıkça Baba'ya kimse ulaşmaz"⁴⁶, "Başka hiçbirinde kurtuluş yoktur; çünkü gök altında insanlar arasında verilmiş başka bir isim yoktur ki,

onunla kurtulabilelim”⁴⁷ gibi Yeni Ahid cümleleri oluşturmaktadır⁴⁸.

Diğer dinler hakkındaki bu katı anlayışın modern dönemdeki fikir babası Protestan ilahiyatçı Karl Barth'tır. Barth'a göre insan, Tanrı'yı kendiliğinden bilemez. Ancak Tanrı'nın vahiyle bildirmesi sonucunda insan onu tanıyabilir. Vahiy, sadece Yeni Ahid'den ibaret olduğu için de Hıristiyanlık dışında gerçek Tanrı bilgisi yoktur. Dinler hakkında gerçek bilginin tek kaynağı Tanrı'dır. Barth, bu nedenle, Hıristiyanın dinler hakkında bilgi edinmek için karşılaştırmalı din çalışmalarından veya felsefî açıklamalardan yararlanmasını faydasız görür. O, ilahiyatçılara ve misyonerlere, hiçbir şekilde Hıristiyan vahyi ile diğer dinî gelenekler arasında paralellikler aramamalarını, onlarla irtibat kurmaya çalışmamalarını tavsiye eder.

Dışlayıcı yaklaşım, geleneksel Hıristiyanlar açısından oldukça çekicidir. Çünkü, açıkça Hıristiyanlığın tek gerçek ve doğru din olduğunu ve kurtuluşun ancak Kilisede İsa Mesih aracılığıyla elde edilebileceğini iddia etmektedir. Bundan dolayı, neredeyse ikibin yıl boyunca bu inanç geçerli olmuş, kutsal kitabın ve geleneğin bunu savunduğu ileri sürülmüştür. Buna karşın, bu yaklaşım, bugün çoğunluk tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmekte, kutsal kitapta ve gelenekte bunun tersine işaret eden delillerin de bulunduğu ileri sürülmektedir⁴⁹.

Bugün genellikle Evanjelik Kiliseler arasında yaygın olan dışlayıcı yaklaşım, yakın zamanlara kadar Roma Katoliklerinin geleneksel yaklaşımını oluşturmuştur. Roma Katolik Kilisesi'nde bu yaklaşım, “Kilise dışında kurtuluş yoktur” (Extra Ecclesiam Nulla Salus) ifadesiyle formüle edilmiş ve Kilisenin resmi öğretisi haline gelmişti. II. Vatikan Konsili'ne kadar Katolikler, bu yaklaşımı savunmuşlardır.

Bugün Katolik Kilisesinde bu yaklaşımın savunucuları azınlık durumundadır⁵⁰.

2) Çoğulcu Yaklaşım

Dışlayıcı yaklaşımın tersine, çoğulcu (pluralist) yaklaşım, bütün dinlerin tek Tanrı'ya götüren eşit vasıtalar olduğunu kabul etmektedir. Bu yaklaşım, birbirinden farklı dinlerin Tanrı bilgisi ve tecrübesi konusunda farklı metotlar sunduğu varsayımından hareket etmektedir⁵¹. Buna göre Hıristiyanlık, Tanrı'ya götüren diğer dinlerle aynı statüdedir. Fakat o, biraz daha emin bir yolu teşkil etmektedir. Çoğulcu yaklaşım, bu itibarla, dışlayıcı yaklaşım ile kapsayıcı yaklaşımdan oldukça farklılık göstermektedir. Dışlayıcı yaklaşımın hareket noktası Kilise, kapsayıcı yaklaşımın hareket noktası Mesih, çoğulcu yaklaşımın hareket noktası ise Tanrı'dır. Her ne şekilde olursa olsun, Tanrı'ya götüren dinler, insanlığın kurtuluşu için birer paralel yoldur. Raimundu Panikkar, çoğulcu yaklaşım için "paralelizm" terimini kullanır ve onu, özetle, şöyle açıklar: "Eğer sizin dininiz sizin için en doğru yolu temsil ediyorsa, bu diğerleri için de geçerlidir. Onlar da aynı iddiaya sahiptir. Siz, diğerlerinin dinî iddialarını ortadan kaldıramıyor veya onları kendi dininiz içinde tamamen asimile edemiyorsanız, makul olan yol, bütün dinlerin, farklılıklarına rağmen hedefte birleşen paralel yollar olduğunu kabul etmektir. Bunu kabul ettiğimiz zaman bizim acil görevimiz, başkasının işine karışmak, onu dininden döndürmeye çalışmak değil, hedefte buluşmak için kendi geleneğimizi zenginleştirmek olmalıdır"⁵².

Bütün dinlerin aynı hedefe giden yollar olduğunu belirten Panikkar, Katolik Kilisesi'nin "İsa Mesih'in ve Hıristiyanlığın normatifliği" anlayışını terketmiştir. O, diyalogda,

hiçbir dinin kendisinin son ve normatif din olduğu anlayışına yer vermemesi gerektiğini ısrarla belirtmiştir. Buna bağlı olarak Panikkar, Hıristiyanların “Mesih”in evrenselliği ve yegâneliği inancını yeniden yorumlamalarını tavsiye etmiştir. Panikkar, kendisi, “Evrensel Mesih”i çoğulcu açıdan yorumlamıştır. Ona göre Mesih, beşerî, ilahî ve kozmik realitenin toplamını ifade eden yaşayan bir semboldür. “Kozmik Mesih” felsefesini benimseyen Raimundu Panikkar, Teilhard ve Zaehner’in teolojisindeki dinlerin Hıristiyanlıkla birleşmesi anlayışını reddetmiştir. Onun konuya yaklaşımında temelde farklılık bulunmaktadır. O, “Kozmik Mesih”i Teilhard ve Zaehner’den farklı bakmaktadır. Ona göre “Kozmik Mesih”le Nasıralı İsa aynı şey değildir. Nasıralı İsa, mesihdir, fakat mesih sadece Nasıralı İsa değildir. Dolayısıyla mesih, sadece Hıristiyanlığa ait değildir. Kurtarıcı mesih, Hıristiyanlığın Nasıralı İsa Mesihiyle sınırlandırılmamalıdır. O, gizli bir şekilde, insanlığın din tarihinde mevcuttur. Krişna, Rama, Budda ve diğerleri tarihin değişik zamanlarında bedenleşmiş Mesih’tir⁵³.

Dhavamony, Panikkar’ın bu görüşünü, Yeni Ahid öğretilerine ters düştüğü için eleştirir⁵⁴. Ona göre “Kozmik Mesih”, dinler arası ilişkiler konusunda çoğulcu yaklaşıma delil teşkil edemez. O, Teilhard ve Zahner’in görüşüne paralel olarak, tek bir kurtarıcı mesihin bulunduğunu ve onun da İsa Mesih olduğunu ileri sürer. Fakat bunun, diğer dinlerde hiçbir doğrunun ve manevî zenginliğin bulunmadığı anlamına gelen dışlayıcı yaklaşım değil, kapsayıcı bir yaklaşım olduğunu belirtir. Ona göre “Kozmik Mesih”, tarihin her döneminde, her coğrafi bölgede faaliyet halindedir. O, Kilisenin başıdır. Onun inayeti görünür Kilisenin dışında da bulunabilir, fakat kurtuluşun evrensel sakramenti Kilisedir⁵⁵.

Çoğulcu yaklaşımı savunan diğer iki önemli isim, John Hick ve Paul Knitter'dir. Protestan olan John Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent* isimli meşhur eserinde çoğulculukla ilgili görüşlerine yer vermiştir. O, 1970'lerde, dünya dinleri açısından kurtuluş konusunu ele alırken temel noktayı, Mesih-merkezcilikten (Christocentrism) ve Kilise-merkezcilikten (Ecclesiocentrism) Tanrı-merkezciliğe (Theocentrism) taşımıştır. O, kurtuluşun merkezine Kilise ile İsa Mesih'i değil, Tanrı'yı yerleştirmiştir. Böylece o, kurtuluşun tek aracısının İsa Mesih olduğu yolundaki geleneksel Hıristiyan inancını reddetmiştir⁵⁶. Hick, daha sonra bir adım daha ileriye gitmiş, çitayı, Tanrı-merkezcilikten Hakikat-merkezciliğe (Realitycentricism) yükseltmiştir. Onun bu son görüşüne göre bütün dinler, tek ilahî gerçeğe giden kurtarıcı yollardır. Mensuplarının iddialarına rağmen, hiçbirisi bir diğerinden ne daha üstün ne de daha az değerlidir⁵⁷.

Katolik olan Paul Knitter, John Hick gibi, Hıristiyanlık dışı dinleri tamamen dışlayıcı geleneksel yaklaşımı eleştirmiştir. Başlangıçta Karl Rahner'in etkisinde kalarak kapsayıcı yaklaşımı benimseyen Knitter⁵⁸, daha sonra çoğulcu yaklaşıma yönelmiştir.

Knitter işe, Hıristiyanlığın diğer dinlere bakışının temel noktasını oluşturan Mesih'in mahiyetini tartışmakla başlamıştır. Ona göre, Nasıralı İsa Mesih'in mesajının özü, Tanrı Krallığı'dır. O, Tanrı Krallığı'nı bildirmekle görevlendirilmiştir. Dolayısıyla onun mesajı, Tanrı-merkezlidir. Fakat, İsa Mesih'in ölümünden sonra durum değişmiştir. Tebliğ edici İsa Mesih, tebliğ edilen konumuna getirilmiştir. Böylece, Tanrı-merkezcilikten Mesih-merkezciliğe geçilmiştir. Yani, dinin merkezine Tanrı'nın yerine Mesih yerleştirilmiştir. Yeni Ahid'in öğretilerinin Mesih-merkezci olduğun-

da şüphe yoktur. Fakat bu Mesih-merkezcilik, Pavlus'un dediği gibi, Tanrı-merkezcilikle bağlantılıdır. O, “Siz Mesih'e, Mesih Tanrı'ya aittir” demiştir⁵⁹. Knitter'e göre, Tanrı-merkezcilikten yoksun Mesih-merkezci anlayış, kolaylıkla putperestliğe yol açar. Bu da, hem Hıristiyanlığı hem diğer dinleri tahrip eder.

Knitter, bu yaklaşımıyla, Katolik Kilisesi'nin “Evrensel ve Normatif Mesih” öğretisini aşmıştır. O, “Tanrı Krallığı”nı normatifliğin ölçüsü olarak belirlemiştir. Ona göre her din, “Tanrı Krallığı”nı geliştirmesi oranında, kendi içinde doğru ve iyi kabul edilmek durumundadır. O, “Krallık” ve “Tanrı” kavramlarının Hıristiyanî kavramlar olduğunu kabul etmekle birlikte, bu kavramlara farklı bir anlam yüklemiştir. Ona göre “Krallık”, hem ferdî hem sosyal ve ekonomik ilişkilerde adalet, barış ve doğrulukla karakterize edilen bir hayat tarzını ifade eder. Binâenaleyh dinler, kadın haklarını kısıtladıkları zaman “Krallık”a karşı hareket etmiş olurlar. Fakir ve zayıfların durumunu iyileştirmeye yönelik adımlar attıkları zaman da, gerçek Tanrı'nın isteğine cevap vermiş ve “Krallık”a uygun davranmış olurlar. Dolayısıyla, dinlerin esasta birbirinden üstünlüğü söz konusu değildir. Üstünlüğün ölçüsü, bu ilkelere uyulmasıdır⁶⁰.

Katolik Kilisesi'nde çoğulcu yaklaşımın savunucuları henüz azınlık durumundadır.

3) Kapsayıcı Yaklaşım

Kapsayıcı yaklaşım, Hıristiyanlık dışındaki tüm dinleri dışlayan ve onlarda insanlık yararına hiçbir değer bulunmadığını söyleyerek Hıristiyanlığı tek geçerli din olarak tanıyan dışlayıcı yaklaşıma nazaran daha olumludur. Bu yaklaşım, Tanrı'nın evrensel kurtuluş iradesi aksiyomunu kurtu-

luşun sadece İsa Mesih ve onun Kilisesi aracılığıyla sağlanabileceği aksiyomuyla uzlaştırmaya çalışmaktadır⁶¹. Bu yaklaşıma, amacı itibarıyla, “tamamlayıcı teoloji” adı da verilmektedir⁶².

Kapsayıcı yaklaşımın savunucuları, kendilerine Kutsal Kitap'tan ve gelenekten delil getirmişlerdir. Pavlus'un Atinalılara hitaben söylediği şu sözler, bu yaklaşımın kutsal kitaptan temel delilidir: “Ey Atina erleri, ben sizi her şeyde çok dindar görüyorum. Çünkü ben dolaşıp tapındıklarınıza baktığım zaman, bir mezbahta şu yazıyı buldum: 'Mec-hul Tanrı'ya'. Şimdi, tanımadan tapındığınız Tanrı'yı ben size bildiriyorum...”⁶³.

Tamamlayıcı teoloji, ya da kapsayıcı yaklaşım, Tanrı'nın diğer dinî geleneklerde de tezahürünün bulunduğunu ve kurtuluş plânının bu gelenekleri de kapsadığını öğretir. Buna göre, Hıristiyanlık dışı dinlerde Tanrı'ya götüren işaretler, doğrular ve manevî zenginlikler vardır. Fakat bunlar, insanlığı tam kurtuluşa götürme bakımından eksiktirler. İsa Mesih bunları tamamlar ve mükemmel hâle getirir⁶⁴: O, daha önce Tevrat'ın ve Eski Ahid peygamberlerinin öğretilerini Yeni Ahid'de tamamlamıştır. Katolik ilahiyatçılara göre İsa'nın bu tamamlayıcı fonksiyonu, onun Matta İncili'ndeki şu sözlerinde belirtilmiştir: “Zannetmeyin ki ben, Tevrat'ı ya da peygamberleri yıkmaya geldim; yıkmaya değil, fakat tamamlamaya geldim”⁶⁵. R.C. Zaehner'e göre İsa'nın bu sözünün anlamı, sadece İsrail diniyle sınırlı değildir. İsa, sadece Tevrat'ı ve Eski Ahid peygamberlerinin sözlerini tamamlamak için değil, Ari ırkının “Tevrat ve peygamberlerini” de tamamlamak için gelmiştir. O, Haçı, ölümü, dirilmesi ve göğe yükselmesi ile İsrail peygamberlerine ve Zerdüş'te vahyedilen Tanrı mefhumunu tamamlar. Tanrı'ya ulaşmanın, onunla yeniden birlikte olmanın mistik yo-

lunu gösterir. Onun aracılığıyla, Afrika Hıristiyanlığında, geleneksel Afrika inançlarındaki Yüce Tanrı, aracı varlıklar ve ata ruhları fikirleri “Hıristiyan Tanrı” anlayışında olgunlaştırılmıştır. Asya dinlerindeki Krişna ve Buda, “Tanrı-insan İsa” kavramıyla mükemmel hale getirilmiştir⁶⁶.

Zaehner'in yanında Henri de Lubac'ın paylaştığı bu görüşün temeli, ünlü Katolik ilahiyatçı Pierre Teilhard de Chardin'in “Kozmik İsa” düşüncesine dayanmaktadır⁶⁷. Evrimci bir yaratılış felsefesini savunan Teilhard'a göre insanlık, tek hücreli canlıdan tekamül etmiştir. Yaratılışın bu ilk evresinde İsa, “Kozmik İsa” olarak vardır. O, evrim sürecini mükemmele doğru tamamlamaktadır. İnsanlık, hâlâ bir gelişme sürecindedir. Buna paralel olarak dünyanın Hıristiyanlık dışındaki dinleri de gelişme halindedir. Bir gün insanların hepsi, “Kozmik İsa”nın güdümünde aynı noktada birleşecek ve dinler de mükemmeliyetini “Kozmik İsa”da bulacaktır. Teilhard'ın bu felsefesine göre “Kozmik İsa” evrenle iç içedir. Her yerde o vardır. Bugün dinler, evrensel “Kozmik İsa”da birleşme noktasına doğru birbirine yakınlaşmaktadır. Teilhard'a göre bu birleşme noktası, İsa'nın yeryüzündeki bedenini temsil eden Katolik Kilisesi'dir⁶⁸.

Kapsayıcı yaklaşımın en önemli temsilcilerinden biri olan Karl Rahner, bu yaklaşımı daha değişik bir teoriyle açıklamıştır. Ona göre, Hıristiyanlık dışı dinlere mensup olanlar, aslında, isimsiz, gizli birer Hıristiyandırlar. Rahner bu teorisine, “İsimsiz Hıristiyanlar” teorisi adını vermiştir.

Rahner, 1961'de Hıristiyanlık ve diğer dinler üzerine yazdığı yazılarda bu konuda yeni bir zemin oluşturmuştur. Rahner, ilk önce, Tanrı'nın bütün insanlığın kurtuluşunu irade ettiğini, Tanrı'nın bir şeyi irade etmesinin ise o şeyin gerçekleşmesi için sebep olduğunu dile getirmiştir. Ona gö-

re insanlığın kurtuluşu, Tanrı'nın inayeti ile olacaktır. O'nun inayeti olmadan kurtuluş mümkün değildir. Buradan hareketle Rahner, Hıristiyanların, Hıristiyanlık dışında da kurtuluşun mümkün olabileceğini kabul etmeleri gerektiğini ileri sürmüştür.

Rahner, Hıristiyanlık dışında kurtuluşun mümkün olabileceğini ileri sürerken, Hıristiyan inancının mutlaklığını dışlamamıştır. O, bunun imkanını yine Hıristiyan inancına bağlamıştır. Ona göre Hıristiyanlık dışı dinlere mensup olanların kurtuluşu İsa Mesih'e bağlıdır. Onlar, Tanrı'nın inayeti ile İsa Mesih'te kurtulacaklardır. İsa Mesih, şu anda gizli olarak onların arasındadır. Onlar, farkında olmadan, İsa Mesih'in gözetimi altında Tanrı'ya yönelmektedirler⁶⁹. Rahner, bununla, bütün insanların gerçekte birer Hıristiyan olduklarını iddia etmektedir⁷⁰.

Rahner'e bir çok yönden eleştiri gelmiştir. İlk eleştiri ve en önemlisi, Hıristiyanlığın misyoner karakteriyle ilgilidir. Eğer bütün insanlar halihazırda isimsiz birer Hıristiyan iseler ve mensup oldukları dinler onları kurtuluşa ulaştırabilecekse, o zaman onları Hıristiyanlığa döndürme çabalarının bir anlamı kalmamaktadır.

Rahner, buna şöyle cevap vermiştir: Misyonerlik artık, şu anda yeryüzünde yaşanan Hıristiyan inancı dışında kalan, vaftiz olmayan ve Kiliseye intisap etmeyenlerin kurtulmayacağı anlayışıyla sürdürülmemelidir. Misyonerlik, İncil'in ve Hıristiyan inancının mesajına tam uyulmasını, daha iyi Hıristiyan olunmasını sağlamak için yapılmalıdır⁷¹.

Rahner'in diğer dinler hakkındaki bu teolojik yaklaşımı, bir çok Katolik ilahiyatçıya yeni ufuklar açmıştır. Bununla birlikte Rahner, bu ilahiyatçıların eleştirilerine de maruz kalmıştır. Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Max Seckler ve Hans Küng bunların başında gelmektedir⁷².

Hans Küng' n, Rahner'in "İsimsiz Hıristiyanlar" anlayışına getirdiği eleştiriler, Katolig ilahiyatçılar tarafından ciddi bulunmuştur. Küng, Rahner'in teorisini, hem teolojik, hem de dinler arası diyalog açısından ele tirmi tir. Ona göre bu teori, insan hayatındaki tüm olumlulukları Roma Katolik Kilisesi'nin arka kapısına süpüren teolojik bir fabrikasyondur. Diğer bir yönüyle, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" dogmasının başka bir şekilde ifade edilmesidir.

Küng, bu fabrikasyonun temellerinin çürük olduğunu iddia eder. O, yaşanan gerçeğin, Hindular veya Budistler arasında Kiliseye doğru dinamik bir yönelmenin olmadığını gösterdiğini belirtir. Çünkü Hindular ve Budistler, oldukları gibi kendi dinî geleneklerinde kalmaktan memnundurlar. Onlar, kendilerini birer Hıristiyan olarak tanımlamak gibi bir ihtiyaç içerisinde değildirler. Küng, ele tirilerinde daha da ileri giderek, Rahner'in "İsimsiz Hıristiyanlar" teorisini haddini bilmezlik, çirkin bir tecavüz ve dinler arası diyalogun önünde engel olarak görür. Kendilerine anlatılmasa bile, Hindular ve Budistler, Hıristiyanların, kendilerini Hıristiyan olarak değerlendirdiklerini nasıl olsa öğrenecekler ve diyalog çağrılarına   pheyle bakacaklardır.

Küng'e göre bu teori, Kilise açısından da olumsuzluklar taşımaktadır. "İsimsiz Hıristiyanlar" anlayışı, Kiliseyi kimliksizle tirecek ve böylece Hıristiyanlık sosyal tabiatını ve farklılığını yitirecektir. Bundan dolayı Küng, "İsimsiz Hıristiyanlar" teorisini hem Hıristiyanlık hem de diğer dinler için tehlikeli bulur. Diğer din mensuplarının kurtuluşu konusunda Mesih-merkezci "İsimsiz Hıristiyanlar" teorisinin yerine Küng, Tanrı-merkezci (Theocentric) bir kurtuluş teorisi ortaya koyar; kurtuluşun merkezini Tanrı'ya dayandırır. Bununla birlikte Küng, evrensel kurtuluş konusunda İsa Mesih'in rolünü reddetmez. O, diğer dinlerin kurtarıcı

rolü konusunda Tanrı-merkezci bir teoriyi benimsemekle birlikte, İsa Mesih'in hem Hıristiyanlar, hem de Hıristiyan olmayanlar için normatifliğini kabul eder. Ona göre, diğer dinlerin değeri İsa Mesih'le anlaşılır. Dolayısıyla Hıristiyanlık, bütün dinler için belirleyici bir gerekliliktir. Dinler ve onlarda geçerli olan kurtuluş, Mesih'in vahyi olmadan doğru bir şekilde anlaşılabilir. Dinler; manevî değerlerini moderniteye, dünyanın ihtiyaçlarına, teknolojik çağa adapte edemezler; İncil'in rehberliği olmadan, kaderciliği, kötümserliği, pasifliği, kast ruhunu, sosyal düzensizliği aşamazlar.

Küng, Rahner'in "İsimsiz Hıristiyanlar" teorisini eleştirirken, Mesih'in normatifliği anlayışıyla, aslında, onunla aynı duruma düşmektedir. Çünkü o da, diğer dinlerin Mesih'in vahyi ile tamamlanmaları gerektiğini belirtmektedir. Başka bir ifadeyle, Hıristiyanlık dışı dinlerdeki vahyin tam anlamını Hıristiyanlıkla kazanabileceğini öne sürmektedir. Buna binâen, Hıristiyan misyonerliğini gerekli gören Küng, diyalogu da, dolaylı olarak, misyonerliğin bir vasıtası olarak değerlendirmektedir. Çünkü o, diyalogda, Hıristiyan olmayanların Hıristiyanlıktan öğrenecekleri doğruların, Hıristiyanların onlardan öğreneceklerinden daha fazla olduğunu söylemektedir.

Netice olarak, Hans Küng, Katoliklerin diğer dinlere yaklaşımını Kilise-merkezcilikten Tanrı-merkezciliğe taşımaya çalışırken, bir paradoksa düşerek, Mesih-merkezciliğe taşımıştır. Dolayısıyla, Karl Rahner'le paralel bir konuma gelmiştir.

a) Katolik Kilisesi ve Kapsayıcı Yaklaşım

Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili öncesinden başlayan bir süreçten itibaren kapsayıcı yaklaşımı benimsemeye başlamış, Hıristiyanlık dışındaki dinlerde de kurtuluşun bulu-

nabileceğini kabul etmiştir. 1952'de Vatikan, Amerikalı Cizvit Leonard Feeney'i, Katolik Kilisesi'nin dışında kalan bütün insanların kurtuluşu için uzak olduğunu ısrarla her yerde öğretmesi üzerine cemaatten atmıştır⁷³. Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili'nde dışlayıcı yaklaşımı tamamen terketmiş, kapsayıcı yaklaşımı *Lumen Gentium* ve *Nostra Aetate* dokümanlarında resmî bir öğreti haline getirmiştir⁷⁴. Bununla birlikte, kapsayıcı yaklaşıma Kilise içinden muhalefet edenler olmuştur. Muhaliflerin İtirazları, misyonun önemi noktasında yoğunlaşmıştır. Muhalifler, kurtuluşun Hıristiyanlık dışındaki dinler vasıtasıyla da elde edilebileceği kabulü durumunda Hıristiyanlığı yaymanın ne gibi bir anlamının bulunacağını sormuşlardır. Bu teori ilk defa Hindistan'daki bir misyoner gruba aktarıldığında bir misyoner kalkmış ve şöyle demiştir: "İlahiyatçılar, siz bizim motivasyon kaynağımız olan apostolik inanç ve gayretimizi yok ediyorsunuz. Siz bize, Hıristiyan olmayanların Mesih'in Kilisesinin dışında da kurtarılacağını ve dinlerinin onlar için inayet kanalı olduğunu söylüyorsunuz. Öyleyse, onların güzel inançlarını niye rahatsız ediyorsunuz? Biz buraya ne yapmaya geldik? Mesih'i vazetmek için mi, yoksa Hinduları daha iyi Hindu, Müslümanları daha iyi Müslüman yapmak için mi? Ben, onları dinlerinden döndürmek ve vaftiz etmek için gideceğim ve bugünden itibaren ilahiyatçıların ıslahı için de dua edeceğim"⁷⁵.

Kapsayıcı yaklaşımın doğurduğu bu karışıklıklar karşısında, Papalık Dinler Arası Diyalog Konsili 1984 ve 1991 yıllarında iki doküman yayınlamıştır. Yine 1991 yılında, Papa II. John Paul'un meşhur *Redemptoris Missio* isimli bildirgesi yayınlanmıştır. Bu dokümanlarda, misyonerlik açısından diğer dinlerle ilgili resmî tutum ortaya konmuş ve misyonerlikten vazgeçilmediği bildirilmiştir.

b) Kapsayıcı Yaklaşım Çerçevesinde Belirlenen Yeni Misyonerlik Yöntemleri

Modern dünyada meydana gelen olaylar, Katolik Kilise-si'ni, geleneksel misyon anlayışını sorgulamaya ve yeni yaklaşımlar aramaya sevketmiştir. Bugün dünyanın geldiği merhale, İsa Mesih'in tek evrensel kurtarıcı ve Hristiyanlığın da tek geçerli din olduğu ve bir gün bütün insanlığın Kilise çatısı altında toplanacağı inancı üzerinde yeniden düşünmeyi gerektirmiştir. Ayrıca, İslâm, Hinduizm ve Budizm gibi dünyanın büyük dinlerinde farkedilir derecede yeniden bir diriliş, gelişme ve yayılma gözlemlenmiştir. Bu dinlerin mensupları da aynı iddialarla insanlığın karşısına çıkmakta ve "misyonerlik" faaliyetlerinde bulunmaktadır. Hatta, Hristiyanlığın kalesi Batı'da bu dinler farkedilir derecede yayılmaktadırlar. Batı'nın entellektüel ve avam kesiminden bir çok kimse, Hristiyanlık dışı dinlere intisap etmektedir. Dolayısıyla, Hristiyan misyonerler bütün çabalarıyla dışarıdaki insanları kurtarmaya çalışırken, içindeki "kurtarılmış" tabaka yavaş yavaş zemin değiştirmektedir. Bu durum, Hristiyan misyonerlerin karşısına ciddi problemler çıkarmıştır. Bu problemlerin en önemlileri şunlardır: İsa Mesih'in evrensel kurtarıcı önemi nasıl anlaşılmalıdır? Onun eşsiz kurtarıcı olduğu, aynı iddialarla ortaya çıkan diğer din mensuplarına nasıl anlatılmalıdır? Karşı iddialara ne gibi cevaplar verilmelidir? Örneğin, Tanrı'nın, nihaî ve mükemmel kelamını Kur'an'da söylediğini iddia eden bir Müslümana nasıl cevap verilmelidir? Pluralistik dünyada Hristiyan misyonu nasıl yürütülecektir? Hristiyanlığın diğer dinlere karşı tutumu ne olacaktır? Tanrı'nın İsa Mesih aracılığıyla bütün insanlığın kurtuluşunu plânladığı inancını reddeden ve dışarıda kalmayı tercih eden büyük çoğunluğun durumuna ne gibi cevap verilecektir? Bu sorular, Hı-

ristiyanlığın tarihi kadar eskidir fakat cevabı bugün âciliyet kazanmıştır⁷⁶.

Bütün bu sorular ve problemler, II. Vatikan Konsili ve sonrasında Katolik Kilisesi'nin diğer dinler hakkındaki görüşünde önemli sayılacak derecede değişikliklerin meydana gelmesine sebep olmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi Kilise, kapsayıcı yaklaşım çerçevesinde, Hristiyanlık dışı dinlerin manevî zenginliklerini tanımış ve onların da bir fonksiyonunun bulunduğunu kabul etmiştir. Ancak, bu dinlerin Hristiyan mesajıyla tamamlanması gerektiğini de vurgulamıştır. Buna bağlı olarak, Kilisenin misyon anlayışında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Kilise, her şeyden önce Hristiyan mesajının ulaştırılacağı yerleri bütün yönleriyle tanımayı benimsemiştir. Hristiyanlık dışındaki dinleri toptan reddetme yerine, Hristiyan inancı açısından bu dinlerdeki eksik ve yanlış unsurların tespit edilerek tamamlanmasını kabul etmiştir. Bunu gerçekleştirmek için, yeni misyon metotları belirlenmiştir. Bu misyon metotlarının başlıcaları; inancı açıklama, diyalog, inkültürasyon, kurtuluş ve bağımsızlık hareketlerini destekle metotlarıdır⁷⁷. Bu misyon metotları, misyon alanının siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel özelliklerine göre farklılık göstermektedir. İnancı açıklama ve diyalog, en geçerli ve yaygın misyon metodudur. Hemen her misyon alanında bu iki metoda başvurulmaktadır. Inkültürasyon metodu, Hindular ile geleneksel dinlerin (ilkel kabile dinleri) mensupları arasında uygulanmaktadır. Kurtuluş ve bağımsızlık hareketlerini destekleme metodu ise Marksist ideolojilerin hakim olduğu bölgelerde ön plâna çıkarılmaktadır.

ba) İnancı Açıklama

Papa II. John Paul'un *Redemptoris Missio* isimli bildiri-

sinde belirttiğine göre, inancı açıklama, misyonun öncelikli ve sürekli metodudur. Kilise, Mesih'in vekillüğinden kaçınmaz ve insanları İncil'in iyi haberlerinden mahrum bırakmaz⁷⁸.

İnancı açıklamanın bir kaç şekli vardır. Bunlardan birincisi, bilgiyi aktarmaktır. Yunanca "paradosis" kelimesiyle ifade edilen bilgiyi aktarma, ilk Kilisenin inancı açıklama şeklini oluşturmaktaydı. Pavlus'un: "Aldığım bilgiyi size aktarıyorum; Mesih bizim günahlarımız için ölmüştür."⁷⁹ sözü bunun örneğidir. İnancı açıklamanın ikinci şekli kerigmadır. Kerigma, İsa Mesih'i ve onun mesajını öğretmek amacıyla insanlara sunmaktır. Kerigma, eskiden, güçlü bir idareci adına topluluk önünde vaazetme şeklinde uygulanırdı. Bu yönüyle kerigma, inancı açıklamanın misyoner amaçlı bir şeklidir⁸⁰.

İnancı açıklamanın misyoner amaçlı en önemli şekli, evangelizasyondur. Papa VI. Paul'un *Evangelii Nuntiandi* isimli bildirgesinde evangelizasyon, Hıristiyan cemaati oluşturmaya yönelik, her türlü metodu ihtiva eden bir misyonerlik olarak tanımlanmıştır⁸¹. Bugün misyonerlik için kullanılan en yaygın terim evangelizasyondur.

Son zamanlarda ön plâna çıkan inancı açıklamanın diğer bir şekli, şahadettir Şahadet, Hıristiyan mesajını yaşayarak açıklamaktır. Bu anlamda şahit, bir öğretmen değil, örnek alınacak bir kimsedir⁸².

İnancın açıklanacak konusu, İsa Mesih'in hayatı ve onun hayatının gizemli yönleridir. Bir kurtarıcı olarak inkarnasyonu, Haç'ta ölümü, dirilmesi, ölü ve diri herkesin yargıcı olarak yüceltilmesi, İsa Mesih'in hayatının açıklanacak gizemli yönlerini oluşturmaktadır. Bunlar açıklandıktan sonra muhataplar, genellikle, din değiştirmeye ve İsa Mesih'e inanmaya davet edilirler⁸³.

bb) Diyalog

II. Vatikan K nsili'nde diğ r dinlerin manevî değerlerini tanıma yolunda olumlu bir adım atan Katolik Kilisesi, bu dinlerin mensuplarıyla, "birbirini tanımak" ve "inancı paylaşmak" için diyaloga girilmesini benimsemiştir. Papa VI. Paul, 6 Ağustos 1964'te, K nsil'in 2. ve 3. oturumları arasında ilan ettiği *Ecclesiam Suam* isimli bildirgesinde diyalogtan bahsetmiş ve böylece diyalog kavramı K nsil dokümanlarına girmiřtir⁸⁴. Papa VI. Paul bu bildirgesinde, Kilisenin içerde ve dışarıda bütün insanlarla diyaloga girmesini ve bunun için daima hazırlıklı olmasını istemiştir. Papa, bunun gerekçesini açıklarken, Kilisenin bütün insanlık için olduğunu, dolayısıyla diyalogun, bütün insanları kurtuluşa ulaştırma diyalogu olduğunu belirtmiştir. Papa, geniş bir anlama sahip olan diyalogu dört kategoriye ayırmıştır: Kilise ile dünyadaki bütün insanlar arasındaki diyalog, Kilise ile Hıristiyanlık dışındaki dinlerin mensupları arasındaki diyalog, Katolik Kilisesi ile diğ r Kiliseler arasındaki diyalog ve Katolik Kilisesi'nin kendi içindeki diyalog⁸⁵.

II. Vatikan K nsili'nde, Papa VI. Paul'un bu bildirgesi çerçevesinde misyon ve diyalog birbirini tamamlayacak şekilde ele alınmıştır. Buna göre Kilise, bütün din mensuplarıyla ve diğ r Hıristiyanlarla diyaloga girmek durumunda dır⁸⁶. Katolikler, gerçek, doğru, kutsal ve sevgiye layık her şeyin ilan edilmesi ve açıklanması hususunda bütün iyi niyetli insanlarla işbirliği konusunda faal olmalıdırlar. Onlarla diyaloga girmeli ve onlara anlayış ve nezaketle yaklaşmalıdırlar. Çünkü Katolikler, İncil'in çizgisine yakın bütün kurumları ıslah etmenin yollarını araştırmak konumundadırlar⁸⁷.

Katolik Kilisesi, II. Vatikan K nsili sonrasında diyalogdan ne kastedildiğini, misyonla diyalog arasındaki ilişkiyi,

gerek Papalık bildirgelerinde⁸⁸, gerek Papalık Dinler Arası Diyalog Konsili'nin (Pontifical Council for Interreligious Dialogue) hazırladığı dokümanlarda, teolojik açıdan temellendirerek ortaya koymuştur. Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili ile Halkların Hıristiyanlaştırılması Kongregasyonu'nun (Congregation for the Evangelization of Peoples) birlikte hazırladığı ve 1991'de yayınlanan *Dialogue and Proclamation* isimli dokümanda, diyalog, misyon ve kurtuluş arasındaki ilişki net bir şekilde ortaya konmuştur. Bu dokümanda, II. Vatikan Konsili dokümanlarına atıflarda bulunularak, Katolik Kilisesi'nin, diğer dinî geleneklere olumlu baktığı, onlarda ilahî inayetin tesirlerinin bulunduğunu kabul ettiği belirtilmektedir. Ancak, ilahî inayetin tesirlerini taşıyan bu unsurların Mesih'te tamamlanması gerekmektedir. Bu da, Kilisenin misyon faaliyetlerini sürdürmesini gerektirmektedir⁸⁹. Dokümana göre, Hıristiyanlık dışı dinî geleneklere bağlı olanlar, dinlerindeki olumlu unsurlar vasıtasıyla kurtuluşu elde edebilirler. Bunu, İsa Mesih'i kurtarıcı olarak kabul etmeseler de, sadece Tanrı'nın bildiği bir yolla, farkında olmadan, İsa Mesih aracılığıyla kazanırlar⁹⁰.

Dokümanda, Kilisenin İncil'i yayma misyonunda dinler arası diyalogun yeri izah edilirken, diyalogla kurtuluş arasında bağlantı kurulmaktadır. Dokümana göre, Tanrı tüm insanların kurtuluşunu plânladığı için Kilise, herkesle diyaloga girmek ve onların ihtidasını sağlamak zorundadır. Çünkü Kilise, kurtuluşun evrensel aracısıdır⁹¹. Papa II. John Paul de, *Redemptoris Missio* bildirgesinde, dinler arası diyalogun, Kilisenin dinden döndürme (evangelizasyon) misyonunun bir parçası olduğunu belirtmiştir⁹². Netice olarak Katolik Kilisesi, dinler arası diyalogu, Hıristiyanlaştırma misyonuna alet olarak kullandığını açıkça belirtmek-

ten çekinmemiştir. Böylece, misyonerlerdeki kapsayıcı yaklaşım etrafında oluşan tereddütleri gidermeye çalışmıştır.

bc) *İnkültürasyon*

İnkültürasyon terimini Katolik Kilisesi'nin yeni misyon anlayışına ilk defa sokan, J. Masson'dur. Bu terim, pek çok Katolik ilahiyatçı tarafından çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. 1979'da Papa II. John Paul'un "Catechasi Tradendae", isimli bildirgesinde kullanması sonucunda bu terim, teolojik bir mahiyet kazanmıştır⁹³.

İnkültürasyon, ilahiyat sözlüklerinde, İncil'in mesajını dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan halkların sahip olduğu kültürlerle yerleştirmek anlamına gelmektedir⁹⁴. Buna göre inkültürasyon, inanç-kültür diyalogu ve uzlaşması anlamına gelmektedir. Bu terim, son zamanlarda misyonla uğraşanların ortak tartışma konusu haline gelmiştir. Katolik ilahiyatçılar, Hıristiyan inancının diğer kültürlerle birleşmesinin teolojik temelini oluşturmak için, "İnkültürasyon Teolojisi" adını verdikleri bir teoloji geliştirmektedirler. Hıristiyan mesajının kültür karşısındaki durumunu inceleyen İnkültürasyon Teolojisi'nin başlıca problemleri şunlardır:

1. Çeşitli kültürlerle mensup Hıristiyanlar, inançları üzerinde düşünürken evrensel Hıristiyan topluluğunu zenginleştirebilecek ne gibi yeni veriler ortaya çıkar?
2. Hıristiyan inancında öz olan nedir? Hıristiyan inancında kültürel veya tarihsel ifadelerin payı nedir?
3. Yerel veya millî Kilise ile evrensel Hıristiyan topluluğu arasında ne gibi bir bağ mevcuttur?
4. Hıristiyan mesajı farklı kültürlerle nasıl bir araya gelir?
5. Hangi geleneksel, kültürel değerlere güç verilmeli, hangilerine karşı çıkılmalıdır?⁹⁵

Kültür-din ilişkisini inceleyen bir ilahiyat bilim dalı olarak sunulan İnkültürasyon Teolojisi aslında, Hıristiyan mesajını Hıristiyan olmayan halklar arasında yaymanın yollarını arayan modern misyon anlayışının metotlarını araştırmaktadır. Bu teoloji, Dinler Teolojisi gibi, Misyoloji içerisinde yer almaktadır⁹⁶.

İnkültürasyon, çağdaş misyonerlikte yeni bir yaklaşım olarak sunulmakla birlikte, terim olarak ifade edilmese de, Hıristiyan misyonerlik anlayışında oldukça eskilere dayanmaktadır. Pavlus, Hıristiyan öğretisini putperestler arasında yayarken bu metodu uygulamıştır⁹⁷. Fakat, sistemli bir metod olarak ilk defa II. Vatikan Konsili'nde gündeme gelmiştir. Konsil, Hıristiyan mesajının Hıristiyan olmayan kültürlere sokulmasını Kilisenin misyoner faaliyetleri ile ilgili kararında belirtmiştir. Kilisenin misyoner karakterinin ele alındığı *Ad Gentes* isimli dokümanda bu konuda, özetle şunlar ifade edilmiştir: “Yerel Kiliseler, halkların sahip olduğu bütün zenginlikleri tespit etmek ve bunlara sahip çıkmak durumundadır. Çünkü bu zenginlikler, Hıristiyan olmayan halklara Tanrı tarafından ödünç verilmiştir”⁹⁸.

Konsile göre, Hıristiyan olmayan halkların kültürlerinde ödünç verilmiş bazı iyi unsurlar bulunmasına rağmen bu kültürler, Hıristiyanlıkta olan mükemmeliyetten yoksundurlar. Eksiklikleri sebebiyle bu dinî kültürler, insanları kurtuluşa ulaştırmada yetersiz kalmaktadırlar. Bu nedenle, bunların eksiklikleri giderilmeli, kötü unsurları temizlenmeli ve İncil öğretileriyle beslenerek yeniden canlandırılmalıdır⁹⁹.

Misyonerliğin modern şekillerinden biri olarak görülen inkültürasyonun¹⁰⁰ Katolik Kilisesi'ndeki yeri ve önemi hakkında Papa II. John Paul, *Redemptoris Missio* isimli bildirgesinde açıkça şunları söylemiştir:

“Kilisenin Hıristiyan olmayan kùltùrlere girme süreci oldukça uzun bir yoldur. Bu, sadece dışarıdan bir adaptasyon meselesi değildir. İnkùltürasyon, otantik kùltürel değerlerin Hıristiyanlıkla bütünleşmek suretiyle aslı bir değişime uğraması ve Hıristiyanlığın çeşitli beşeri kùltùrlere sokulması anlamına gelmektedir”¹⁰¹.

Papa II. John Paul, inkùltürasyonun fonksiyonunu da şu sözleriyle açıklamaktadır:

“Kilise, inkùltürasyon vasıtasıyla İncil'i çeşitli kùltürlerde canlandırır ve aynı zamanda insanları kendi kùltürleriyle Kiliseye dahil eder. Kilise, bu insanlara kendi değerlerini aktarır ve aynı zamanda onlarda mevcut olan iyi unsurları alır ve onları içerden yeniler. İnkùltürasyon vasıtasıyla Kilisenin ne olduğu, neyin işareti olduğu daha iyi anlaşılır ve bu suretle Kilise misyonunda daha etkili olur”¹⁰².

Papa, inkùltürasyonun uygulanması konusunda da misyonerlere şu önemli tavsiyelerde bulunmuştur: “Misyonerler, sahip oldukları kùltürel sınırları aşarak, kendilerini, gönderildikleri çevreye iyice uydurmalıdırlar. Çalıştıkları bölgenin dilini öğrenmeli, mahallî kùltürün en önemli özelliklerini tanımalı ve yaşayarak, doğrudan o çevrenin değerlerini keşfetmelidirler. Böyle bir şuura sahip olurlarsa, “Gizli Sırrın Bilgisi”ni insanlara güvenilir ve verimli bir yolla taşıyabilirler”¹⁰³.

II. Vatikan Konsili'nin misyon metodları içine dahil ettiği ve daha sonra gerek Papalık bildirgelerinde, gerek Papalık Dinler Arası Diyalog Konsili'nin yayınladığı dokümanlarda¹⁰⁴ misyon açısından teolojik temellere oturtulmaya çalışılan inkùltürasyon, bugün Hindistan'da¹⁰⁵ ve geleneksel dinlerin yaygın olduğu Afrika ve Okyanusya gibi bölgelerde¹⁰⁶ uygulanmaktadır.

bd) Kurtuluş ve Bağımsızlık Hareketlerini Destekleme

Katolikler, II. Vatikan Konsili ve sonrasında belirledikleri misyon stratejileri çerçevesinde, Marksist terminolojiyi Kilise öğretisine ve misyonerliğe adapte etmeye çalışmışlardır. 1970'de Papa VI. Paul, *Evangelii Nuntiandi* isimli bildirgesinde, evangelizasyonla (halkların Hıristiyanlaştırılması) kurtuluş, bağımsızlık ve beşerî ilerleme arasında antropolojik, teolojik ve evanjelik bağ bulunduğunu belirtmiştir¹⁰⁷. Daha sonra Papa II. John Paul, *Redemptoris Missio* isimli meşhur bildirgesinde, beşerî kurtuluş hareketlerini desteklemenin bugünkü misyonun bir yolu olduğunu açıklamıştır¹⁰⁸.

Katolik ilahiyatçılar, II. Vatikan Konsili dokümanlarında ve Papalık bildirgelerinde yapılan açıklamalar ışığında, misyonerliğin bu metoduyla ilgili bir de teoloji geliştirmişlerdir. Misyonerliğe yeni bir yol açmak için geliştirilen bu teolojinin adı, "Kurtuluş Teolojisi"dir (Liberation Theology)¹⁰⁹.

Kurtuluş Teolojisi'nin konuları ve problemleri, bölgelerin özelliklerine göre farklılık göstermektedir. Ekonomik, siyasî, sosyal eşitsizliğin, baskının hakim olduğu Latin Amerika'da Kurtuluş Teolojisi, bu problemlerin boyutları üzerinde durmaktadır. Afrika gibi ırk ve kültürel ayrımcılığın yaşandığı bölgelerde Kurtuluş Teolojisi'nin odak noktası ırkçılıktır. Hindistan gibi dine dayalı sınıf ayrımcılığının yaşandığı bölgelerde ise bu teolojinin ana problemi, dinden ve kültürden kaynaklanan baskı ve ayrımcılıktır¹¹⁰.

Genel olarak Kurtuluş Teolojisi'nin başlıca konuları ve problemleri şunlardır:

1. Haksızlık ve baskı durumlarında kutsal kitabın Hıristiyanlara buyruğu nedir?

2. Hıristiyanlar, sosyal baskı sistemleri ve hükümetlerine

karşı kurtuluş hareketlerine katılabilir mi?

3. Hıristiyan şuurunun oluşmasında toplumsal yapıların analizine ne değer verilmeli?

4. Şiddet, Hıristiyanlar için geçerli bir seçenek olabilir mi?

Kısaca Kurtuluş Teolojisi, tarihin toplumsal, ekonomik ve siyasal değişimleri karşısında Hıristiyanın nasıl davranması gerektiğini incelemektedir. Takip ettiği metodun ekonomik yapılaşmalarla ilgili Marksist analizleri hatırlatması sebebiyle, Kurtuluş Teolojisi alanındaki çalışmalar ve gelişmeler bir çok Hıristiyan lider tarafından hoş karşılanmamıştır¹¹¹.

Katolik Kilisesi, 1984 ve 1986 yıllarında yayınladığı son iki belgede Kurtuluş Teolojisi'nin bir değerlendirmesini yapmıştır. Bu değerlendirmenin sonuçları, özetle, şöyledir:

Kurtuluş Teolojisi, tek bir teoloji olmayıp, adaletsizlik ve baskı gerçeklerinden hareketle, bir müşterek fikir etrafında kümeleşmiş bir takım teolojik dışavurumlardır. Toplumsal tahlil, teknik metot olarak tarafsızdır. Bu bakımdan, toplumların yapılaşmaları arasındaki ilişkileri daha sağlıklı bir şekilde algılamak için Hıristiyanlarca kullanılabilir. İnsan hayatının kaçınılmaz bir unsuru gibi algılanan sınıf yapısı üzerine oturtulmuş bir tarih incelemesini Hıristiyanlar kabul edemezler. Hıristiyanlar, Tanrı'nın tarihe hükmettiğine, her zaman ve her yerde lütfu ile varolduğuna, tüm insanları iradesine uymaya çağırdığına inanırlar. Bu nedenle, ateistliğe dayanan bir tarih görüşü Hıristiyan inancına uygun değildir. Hıristiyanlar, sosyal gerçekler konusunda geçerli ve gerekli bir olgu olan kutsal kitap öğretisine dayalı yaklaşımı, Hıristiyan öğretisi kılığına giren Marksizmden ayırt etmelidirler. Bununla birlikte Hıristiyanlar, gerek fert olarak, gerek Kilise olarak, insanın tam ve gerçek kurtulu-

şu hareketlerine fiilen katılmalıdırlar¹¹².

Katolik Kilisesi, misyonun bu metodu gereğince, II. Vatikan Konsili'nden itibaren, Hıristiyanlık dışı din mensuplarıyla olduğu gibi din karşıtı ateist Marksistlerle de diyaloga girilmesini benimsemiştir. Konsil, *Gaudium et Spes* isimli dokümanda ateistlerle diyaloga girmenin önemini ve gerekçesini şöyle izah etmiştir: “Kilise, her ne kadar ateizmi tamamen reddediyorsa da, inanan ve inanmayan bütün insanları, hep beraber birlikte yaşadıkları bu dünyada adaletli bir düzen tesis etme yolunda yardımlaşmaları gerektiğini samimiyetle ilan etmektedir. Bu, samimi ve saygılı bir diyalog olmaksızın kesinlikle gerçekleşemez...Kilise, ateistleri Incil'in hakikat ve faziletlerini açık kalplilikle tetkik etmeye ve düşünmeye nazikçe davet etmektedir”¹¹³.

II. Vatikan Konsili'nin ateizmle ilgili bu kararları, Marksistlerle diyalogun kapısını açmıştır. Katolikler, daha henüz Hıristiyanlık dışı din mensuplarıyla diyalogu başlatmadan, 1965 gibi oldukça erken bir tarihte, Marksistlerle diyaloga girmişlerdir. Misyonerliğin her alanında olduğu gibi, Marksistlerle ilk diyalog faaliyetini yine Cizvitler başlatmıştır. Daha II. Vatikan Konsili kapanmadan, şubat 1965'te, İspanyol Cizvit ilahiyatçı Jose Gonzales Ruiz, *Juventud Obrera* isimli dergide Marksistlerle hangi alanlarda nasıl diyalog yapılabileceğini tartışmıştır. Ruiz, adı geçen dergideki yazısında, şunlara yervermiştir:

“Marksist hümanizm, bugün yeryüzü nüfusunun üçte birinin gıdasıdır...Pek çok insanın ve bir o kadar halkın kendisinden beslendiği ve pek çok mazlumun ve sömürüye maruz kalan kimsenin ümidini ayakta tutan bir ideolojiyi, onu tanımadan mahkum edemeyiz...”

Ruiz, Papa XXIII. John ile Papa VI. Paul'un ve II. Vatikan Konsili'nin diyalog çağrılarını hatırlattıktan sonra,

Marksistlerle iki alanda diyalogun yapılabileceğini belirtmiş ve bunları şöyle açıklamıştır:

“En derini olan birinci alan, doğrudan doğruya dinî meseleyi ilgilendirir. Marksist, beşerî gelişmeye bir fren olarak değerlendirdiği için dine karşı pozitif bir savaş yürütür. Marksizm, köktenci bir biçimde, bir hümanizmdir; İnsanı, kendini gerçekleştirmesinin en yüksek derecesine yükseltmeyi ister. Maksizme göre insanın özü ve mânâsı, bizzat kendisini yaratmasından ibarettir. Bu da ancak çalışma ile olur. Bu açıdan Marksizm, dinin tamamıyla olumsuz bir eleştirisini yapmaktadır. Zira din, insanın, Tanrı tarafından daha önceden belirlenmiş bazı plânların basit bir uygulayıcısı olmasını öngörmektedir. Marksist sonuç, kaçınılmaz olarak şudur: Salt insanlık adına, insanın özgün yaratıcı faaliyetinin insanlaştırmacı rolünü inkar eden ve onu engelleyen bu dinî yapıya karşı savaşmak gerekir...”¹¹⁴.

Ruiz, Marksizmin dine yaklaşımını bu şekilde özetledikten sonra, Katoliklerin buna nasıl cevap vermeleri gerektiği üzerinde durmuştur. Ona göre Hıristiyanlık, Marksist hümanizmin en katıksız anlamında, insanın en ufak bir yabancılaşmasını içermemektedir. Katolikler, Marksistlerle birlikte, dinî yabancılaşmanın bütün biçimlerine karşı savaş yürütebilirler. Beşerî ilerlemeye bir fren olarak algılanan ve o şekilde uygulanan din, İncil'e uygun bir din değildir. Böyle bir anlayış, İncil'in mesajının öngördüğü dinin özüne bir ihanettir¹¹⁵.

Ruiz, Marksistlerle diyalogun ikinci alanın, dinî alanla çok yakından irtibatlı olan sosyolojik alan olduğunu belirtmiştir. Ona göre Katolikler, çalışmanın insanî anlamı, kapitalist rejimin mahkum edilmesi, sınıfların ortadan kaldırılması, sosyalizmin kurulması gibi konularda Marksistlerle görüş alış-verişinde bulunabilirler¹¹⁶.

Ruiz, daha sonra, İspanya Katolik İşçi Gençliği'nin yayın organında, dünyaya eski sosyal yapılardan daha çok adalet getirdiğini söyleyerek Sosyalizmi övmüştür¹¹⁷.

Ruiz'in bu önemli yazılarına müteakiben, Nisan 1965'de, Alman Katolik Cemiyeti (Paulus Gesellschaft), bazı Alman, Fransız, İtalyan ve İspanyol rahiplerin yanında beş ülkenin ileri gelen komünist liderlerinin katılımıyla Salzburg'da bir toplantı düzenlemiştir. Bu toplantıya ünlü Cizvit ilahiyatçı Karl Rahner de katılmıştır¹¹⁸. Toplantıda ele alınıp tartışılan konular, İspanyol Cizvitlerinin dergisi *Razon y fe*'nin Temmuz sayısında Rahip Alverez Bolado tarafından yayınlanmıştır. Mayıs 1965'de, Ad Lucem Katolik Cemiyeti, o zaman Fransa'nın önde gelen Marksistlerinden olan Roger Garudy'yi Louvain Katolik Üniversitesi'ne davet etmiş ve dört yüz kadarı rahip olan bin kişilik bir dinleyici grubuna Marksist ateizmi konusunda konferans verdirtmiştir¹¹⁹. Bunu, Katoliklerle Marksistler arasındaki diğer diyalog toplantıları takip etmiştir¹²⁰.

Sonuç olarak Katolik Kilisesi, Hıristiyan öğretisini insanlara ulaştırabilmenin yolu olarak gördüğü Marksist ideolojileri ve metodları kullanmakta bir sakınca görmemiştir. İnkültürasyon anlayışı gereğince Hindistan'da bir Hindu sannyasin¹²¹ olarak yaşayan ve misyonerlik yapan Cizvit rahip Bede Giriffiths gibi, Latin Amerika'da, bir elinde İncil diğer elinde silah taşıyan sosyalist gerilla rahipler ortaya çıkmış ve misyonerlik yapmışlardır.

DİPNOTLAR

1.Bkz. Justin, Dialogue Of Justin, 45; Justin, First Apology, 46.

2.Bkz. Sullivan, sf. 16.

3.Bkz. The Epistle of Ignatius to the Philadelphians, 3.

4.Sullivan, sf.19.

- 5.Bkz. Sullivan, sf. 20-23; The Catholic Catechism, Hazırlayanlar: Donald W. Wuerl, T. Comerford Lawler, Ronald Lawler, USA 1986, sf. 91; Hristiyan İnancı, Kutsal Kitaplara, Kilise Babaları ve Belgelerine Göre Açıklanan Hristiyan Gerçekleri, İngilizce ve Fransızca metinlerden çev: Leyla Alberti, Kurtiş matbaası, İstanbul 1984, sf. 149.
- 6.Sullivan, sf. 23.
- 7.Sullivan, sf. 25.
8. Bkz. Sullivan, sf. 35-36.
9. Bkz. Sullivan, sf. 26-28.
- 10.Konsil hakkında bkz. Mehmet Aydın, Hristiyan Genel Konsilleri ve II.Vatikan Konsili, Konya 1991, sf. 30-31.
- 11.Sullivan, sf. 5.
- 12.Matta, 25:41.
- 13.Sullivan, sf. 4; CFDDCC, sf. 279.
- 14.CFDDCC, sf. 22.
- 15.CFDDCC, sf. 279-280.
- 16.CFDDCC, sf. 280.
- 17.CFDDCC, sf. 283.
- 18.CFDDCC, sf. 285. Ayrıca bkz. Hristiyan İnancı, sf 149.
- 19.II.Vatikan Kosili ve Hristiyan dünyasındaki yeri hakkında geniş bilgi için bkz. Francis Dvornik, Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a, Fransızca'dan Türkçe'ye çeviren: Mehmet Aydın, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990, sf. 83-100; Aydın, Hristiyan Genel Konsilleri..., sf. 56-94; Ali İsmail Güngör, Vatikan, Misyon ve Diyalog, Ankara 1997.
- 20.Bkz. M.L.Fitzgerald, Other Religions in the Catechism of the Catholic Church, Islamochristiana, Roma 1994, sayı 19, sf. 29.
- 21.Vatican Council II, The Conciliar and Post Conciliar Documents, Hazırlayan: Austin Flannery, gözden geçirilmiş dokuzuncu baskı, New York 1992, Lumen Gentium (LG), 16
- 22.Vatican Council II, Nostra Aetate (NA), 3.
- 23.Vatican Council II, LG, 16; NA, 2.
- 24.Bkz. Vatican Council II, NA, 1.
- 25.Bkz. Vatican Council II, Ad Gentes (AG), 10
- 26.Bkz. Vatican Council II, NA, 2, 3, 4.
- 27.Vatican Council II, NA, 4; LG, 16.
- 28.Vatican Council II, NA, 3; LG, 16.
- 29.Vatican Council II, NA, 2.
- 30.Vatican Council II, Gaudium et Spes (GS), 12.
- 31.Vatican Council II, LG, 16; AG, 9.
- 32.Bkz. Vatican Council II, AG, 3.
- 33.Sullivan, sf. 5.
- 34.Vatican Council II, LG, 15.
- 35.Vatican Council II, LG, 8.

- 36.Vatican Council II, Unitatis Redintegratio (UR), 15.
- 37.Vatican Council II, UR, 14.
- 38.Vatican Council II, UR, 19.
- 39.Vatican Council II, UR, 21.
- 40.Vatican Council II, UR, 22.
- 41.Bkz. Sullivan, sf. 6.
- 42.Bkz. Mariasusay, Dhavamony, "Theology of Religions", Following Christ in Mission, A Foundational Course in Missiology, Editör: Sebastian Karotemprel, Bombay 1995, sf. 245. Dinler Teolojisi ile ilgili çeşitli yaklaşımlar hakkında Dhavamony'nin editörlüğünü yaptığı Stuoia Missionalia dergisinin 42. sayısına (Roma 1993) da bakılabilir.
- 43.Thomas Michel, Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş, Orhan Basımevi, İstanbul 1992, sf.129; Emilio Castro, "The World Council of Churches' Ecumenical Affirmation", Trends in Mission, Editör: W. Jenkinson-Helene O'Sullivan, USA 1991, sf. 297-298.
- 44.Bkz. John Patrick Brennan, Christian Mission in a Pluralistic World, St Paul Publications, Trowbridge 1990, sf. 9.
- 45.Bkz. Brennan, Christian Mission, sf. 7; Gavin D'Costa, "Christian Theology and Other Religions: An Evaluation of John Hick and Paul Knitter", Studia Missionalia, Roma 1993, sayı 42, sf. 161.
- 46.Yuhanna, 14: 6.
- 47.Resullerin İşleri, 4: 12.
- 48.Brennan, Christian Mission, sf. 8.
- 49.Bkz. Brennan, Christian Mission, sf. 9.
- 50.Brennan, Christian Mission, sf. 8-10.
- 51.Bkz. Dhavamony, Theology of Religions, sf. 246-247; D'Costa, sf. 161.
- 52.Bkz. Raimundu Panikkar, The Intrareligious Dialogue, Paulist Press, New York 1978, sf. xviii.
- 53.Dhavamony, "The Cosmic Christ and World Religions", Studia Missionalia, Roma 1993, sayı 42, sf. 185-191.
- 54.Bkz. Dhavamony, The Cosmic Christ and World Religions, sf. 191-193.
55. Bkz. Dhavamony, The Cosmic Christ and World Religions, sf. 225.
56. D'Costa, sf. 162-163.
57. D'Costa, sf. 164; Brennan, Christian Mission, sf 15-16.
58. D'Costa, sf. 168, 11. dipnot.
59. 1. Korintoslulara, 3:23.
60. D'Costa, sf. 168-169.
61. Dhavamony, Theology of Religions, sf. 246. D'Costa, sf. 161; Brennan, Christian Mission, sf.10. Kapsayıcı yaklaşımın mahiyeti hakkında Mariasusai Dhavamony'nin "The Cosmic Christ and World Religions" (Studia Missionalia, Roma 1993, sayı 42, sf. 180-225) isimli makalesine bakınız. Kapsayıcı yaklaşım ve problemleri konusunda

Şinasi Gündüz'ün "Çağdaş Hristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnkluivist Yorumu" (Tezkire, Yıl 10, Sayı 20, Nisan/Mayıs 2001) isimli makalesine de bakılabilir.

- 62.Bkz. Dhavamony, *The Cosmic Christ and World Religions*, sf. 179.
- 63.Resullerin İşleri, 17: 22-23.
64. Bkz. Dhavamony, *The Cosmic Christ and World Religions*, sf. 179.
- 65.Bkz. Matta, 5: 17.
- 66.Dhavamony, *The Cosmic Christ and World Religions*, sf. 180.
67. Bkz. Dhavamony, *The Cosmic Christ and World Religions*, sf. 181-185.
68. Dhavamony, *The Cosmic Christ and World Religions*, sf. 184-185.
69. Rahner'in bu konudaki geniş açıklamaları için bkz. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, İngilizceye çev: William V. Dych, New York 1986, sf. 311-321.
70. Bkz. Sullivan, sf. 171-173.
71. Sullivan, sf. 173-174.
72. Sullivan, sf. 175.
73. Bkz. Brennan, *Christian Mission*, sf. 12.
74. Brennan, *Christian Mission*, sf 12-13.
- 75.Brennan, *Christian Mission*, sf. 14.
- 76.Brennan, *Christian Mission*, sf. 2.
- 77.Bu yeni misyon metodları için bkz. *Following Christ in Mission*, sf. 91-130.
- 78.Jesus Lopez-Gay, "Proclamation", *Following Christ in Mission*, sf. 91.
- 79.1. Korintlulara, 15: 3-4.
- 80.Bkz. Lopez-Gay, sf. 95.
- 81.Bkz. Lopez-Gay, sf. 95.
- 82.Lopez-Gay, sf. 95.
- 83.Lopez-Gay, sf. 98.
- 84.Güngör, sf. 128.
- 85.Güngör, sf. 129.
- 86.Vatican Consil II, GS, 3, 92
- 87.Bkz. Vatican Consil II, *Apostolicam Actuositatem* (AA), 14.
- 88.Papalık bildirgelirinde açıklanan misyon ve diyalog ilişkisi için bkz. Güngör, sf. 146-164.
- 89.Bkz. "Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and Proclamation of the Gospel of Jesus Christ", Bulletin No. 77 (1991), Ayrınbasım, Vatican Citiy 1991, sf. 216-217.
- 90.Bkz. Dialogue and Proclamation, sf. 223.
- 91.Bkz. Dialogue and Proclamation, sf. 224-227.
- 92.Bkz. Marcello Zago, "Interreligious Dialogue", *Following Christ in Mission*, sf. 105.
- 93.Bkz. Michael Amaladoss, *Mission Today, Reflections From an Ignati-*

- an Perspective, Roma 1989, sf. 33.
- 94.Bkz. Gerald O. Collins-Edward G. Farrugia, A Concise Dictionary of Theology, New York 1991, sf. 104.
- 95.Michel, Hristiyan Tanrıbilimine Giriş, sf. 132-133.
- 96.Bu konuda, Misyoloji'nin temel konuları hakkında misyonerleri bilgilendirmek için hazırlanan "Following Christ in Mission, A Foundational Course in Missiology" isimli kitabın "Paths of Mission" bölümüne bakınız.
- 97.Bkz. I. Korintoslulara, 9: 16-23.
- 98.Bkz. Vatican Council II, AG, 11.
- 99.Bkz. Dhavamony, "Evangelization and Dialogue in Vatican II and in the 1974 Synod", Vatican II: Assessment and Perspectives, III/270, 274.
- 100.Bkz. Amaladoss, sf. 32; Güngör, sf. 157-158.
- 101.Redemptoris Missio, 7 Eylül 1991, no 52 (Güngör, sf. 158'den alınmıştır).
- 102.Redemptoris Missio, no 52 (Güngör, sf. 158'den alınmıştır).
- 103.Redemptoris Missio, no 53 (Güngör, sf. 158'den alınmıştır).
- 104.Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili'nin yayınladığı dökümanlardaki inkültürasyon yaklaşımı için bkz. The Attitude of the Church Towards the Followers of the Other Religions, Reflections and Orientations on Dialogue and Mission, Pentecost 1984, sf. 19, 21; "Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and Proclamation of the Gospel of Jesus Christ", sf. 229.
- 105.Hindistan'daki inkültürasyon uygulamaları için, Mar Abraham Mattam'ın "Inculturation of the Liturgy in the Indian Context" (Kerela 1991) isimli eserine bakınız.
- 106.Geleneksel dinlere yönelik inkültürasyon faaliyetleri için Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili'nin şu dökümanlarına bkz. "Pastoral Attention To African Traditional Religion, Letter from the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, Vatican city, to the Presidents of the Episcopal Conferences Of Africa And Of Madagascar", Bulletin, Rome 1988, XXIII/2; Pastoral Attention To Traditional Religions, Letter Of The Pontifical Council For Interreligious Dialogue To The Presidents Of Episcopal Conferences In Asia, The Americas And Oceania, Rome 1993.
- 107.Bkz. Ramon Macias-Alatorre, "Liberation and Human Promotion", Following Christ in Mission, sf. 122.
- 108.Macias-Alatorre, sf. 122.
- 109.bkz. Macias-Alatorre, sf. 126.
110. Bkz. Macias-Alatorre, sf. 126.
- 111.Bkz. Michel, Hristiyan Tanrıbilimine Giriş, sf. 130; Macias-Alatorre, sf. 128,
- 112.Michel, Hristiyan Tanrıbilimine Giriş, sf. 130-131.

- 113.Vatican Consil II, GS, 21.
- 114.Roger Garudy, Afarozdan Diyaloga, Fransızca'dan çev: Sadık Kılıç, Birey Yayıncılık, İstanbul 1996, sf. 17.
- 115.Garudy, sf. 17-18.
- 116.Garudy, sf. 18.
- 117.Bkz. Garudy, sf. 39.
- 118.Bkz. Garudy, sf. 37.
- 119.Garudy, sf. 19.
- 120.Bkz. Garudy, sf. 19.
- 121.Sannyasin, Hinduizmde kişinin hayat merhalesinin dördüncü ve son merhalesidir. Bu merhaleye girmek zorunlu değildir. Bu merhaleye girmeyi tercih eden kişi, kast dışı kalır. Toplumdaki bütün hak ve görevlerini kaybeder. Bir gezgin derviş olarak yaşamaya başlar. Sannyasin olmak, dinî idealin gerçekleşmesine, mükemmelliğe ve kurtuluşa önemli bir adım atmaktır. Sannyasin olan kişi, tüm zamanını kurtuluşun yolunu öğrenmekle geçirir. Büyük bir ihtimalle de öldükten sonra kurtuluşa ulaşmış olur (bkz. Küng, "Religious Practise: Rite, Myth, and Meditation. A Christian Response", Christianity and the World Religions, Paths of Dialogue with İslam, Hinduism and Buddhism, Hazırlayanlar: Hans Küng, Josef von Ess, H. von Stietencron, Heinz Bechert, Almanca'dan çev: Peter Heinegg, SCM press ltd, Finland 1993, sf. 246-247).

üçüncü bölüm

**HİRİSTİYANLIK AÇISINDAN
YAHUDİLİK VE İSLÂM**

Hıristiyanlığın, dolayısıyla Katolik Kilisesi'nin diğer dinler arasında Yahudiliğe ve İslâm'a bakışı farklılık gösterir. Çünkü bu üç din arasında, diğerlerinden farklı olarak, menşe iddiası bakımından ortaklık söz konusudur. Hıristiyanlık gibi Yahudilik ve İslâm, kaynağını Hz. İbrahim'e dayandırmaktadır. Her üç din, Hz. İbrahim'in "milletinden" olma ve onu temsil etme iddiasındadır. Hıristiyanlık, esas bakımından Yahudiliğin iddiasını tanımakta ve onu Hz. İbrahim'in mirasçısı olarak kabul etmektedir. Fakat bu mirasın daha sonra Kiliseye geçtiğini iddia etmektedir. Bununla birlikte, kendisinden sonra ortaya çıkan İslâm'ın iddiasını tanımama konusundaki tavrını sürdürmektedir¹.

Köken konusundaki iddiaların yanında, Hıristiyanlıkla Yahudilik ve İslâm arasında (teolojik bakımdan) da ortak noktalar bulunmaktadır. Bu ortak noktalar, üç din arasında,

en son ve en mükemmel tek din olma açısından tartışmalar doğurmuştur. Bu tartışmalar, zamanla, siyasî, askerî ve ekonomik alanlarda çatışmalara yol açmıştır. Bu bakımdan, bugün, Hıristiyanların Yahudilere ve Müslümanlara yaklaşımında halledilmesi gereken öncelikli problemler bulunmaktadır.

A. Hıristiyanların Yahudiliğe Bakışı

Hıristiyanlık karşısında diğer dinler söz konusu olunca, Hıristiyanlığın birinci derecede önem verdiği din Yahudilik olmaktadır. Bunun en önemli sebebi, İsa'nın Ferisi geleneğine göre yetişmiş bir Yahudi olmasıdır. Ayrıca, ilk Hıristiyanlar da Yahudi kökenlidir. Bu bakımdan, Hıristiyanlığın Yahudilikle bir köken bağı bulunmaktadır. Hıristiyanlık, her ne kadar Yahudiliğin iptal edildiğini, Yahudilerin seçilmişliğinin Kiliseye geçtiğini iddia etse de, Yahudi kutsal metinlerini kendi kutsal metinleri olarak görmekte ve Yahudileri "Tanrı'nın evrensel kurtuluş plânı"nda rol vermektedir. Dolayısıyla bu, Hıristiyanların özellikle de Katoliklerin Yahudiliğe ve Yahudilere bakışının çerçevesini oluşturmaktadır².

Katoliklerin Yahudiliğe ve Yahudilere bakışını, tarihî gelişimi içinde, çatışma ve uzlaşma dönemi olarak iki döneme ayırarak incelemek mümkündür.

1. Çatışma Dönemi

Genelde bütün Hıristiyanlığın, özelde de Katolik Kilisesi'nin Yahudiliğe ve Yahudilere bakışı, tarihî süreçte bir gelişim göstermektedir. İlk dönemde Yahudilerin İsa'ya ve onun öğretilerine karşı şiddetli muhalefet göstermeleri, Yahudiliğe ve Yahudilere karşı olumsuz bir havanın doğmasına yol açmıştır. Bu olumsuz hava, başta İncil'ler olmak üzere bütün Hıristiyan kutsal metinlerine yansımıştır. Özellikle, Hellenistik anlayışın Hıristiyanlığa hakim olmasından sonra kaleme alınan ve İskenderiye okulunun Hellenistik felsefesini yansıtan Yuhanna İncili'nde bu durum çok daha belirgindir. Sinoptik İncillerde (Matta, Markos ve Luka) Yahudilik ve Yahudiler tamamen dışlanmazken, son İncil Yuhanna'da Yahudiler, mezhep adlarıyla değil de "Yahudiler" adıyla tanımlanmıştır. Ferisilerden, Soferimden (Yazıcılar) ve diğer Yahudi gruplarından sadece "Yahudiler" olarak bahsedilmiştir³. Böylece bu İncil'de, Yahudiler ayrı bir millet ve Yahudilik ayrı bir din şeklinde takdim edilmiştir. Buna bağlı olarak, İsa ile Yahudilik arasında, zamanla artan bir mesafe tesis edilmiştir. Sinoptik İncillerde: "Tevrat'tan bir nokta bile yok olmayacak"⁴ denirken, Yuhanna'da: "Sizin şeriatınızda yazılıdır"⁵ denilmeye başlanmıştır. Bu gibi ifadelerle, Hıristiyanlığın Yahudilik'ten ayrı bir inanç sistemi olduğu ortaya konmuştur. Bunu pekiştirmek için, Sinoptik İncillerle beraber bu İncil'de, Havarilerin aslı İbranice olan isimleri Yunanca'ya çevrilmiş; Yohanan Yuhanna (John), Matityahu Matta (Matthew), Şimon Sayının (Simeon) olmuştur. Sadece, İsa'yı ele veren hain Yehuda İşkariyot'un ismi değişmemiş, onun ismi Yahudi ismi olarak kalmıştır. Ayrıca, Yahudilerin İsa'nın ölümünü ısrarla istedikleri vurgulanıp, onun kanının sorumluluğu bütün Yahudilere yük-

lenmiştir. Matta'da, Romalı Vali Pontus Pilate'in, haça germeleri için İsa'yı Romalı askerlere verdiği ifade edilirken⁶, Yuhanna'da Yahudilere teslim ettiği belirtilmiştir⁷. Bu nedenle Yahudiler, Hıristiyan dünyasında bütün nesiller boyunca tanrı katili olarak görülmüş ve onlara büyük bir kin beslenmiştir. Bu kin, her nesilde katlanarak artmıştır. Yahudiler bu konuda kendilerine karşı büyük bir haksızlık yapıldığı kanaatindedirler. Çünkü Hıristiyan dogmasına göre İsa, mutlak iradenin yerine gelmesi için Haç'a gerilmiş, insanlığın günahı için kurban edilmiştir. İsa, neticeyi göre göre, olayların akışına kendini bırakmış, tedbir almamıştır⁸. Bu Tanrısal iradenin gerçekleşme plânında Yahudilere olumsuz bir rol verilmiştir. Yahudilerin bu rolü üstlenmeleri kendi istekleriyle değil, "Tanrının iradesi"yle olmuştur. Yahudiler, buna rağmen kendilerine kin duyulmasını haksız bulmaktadırlar⁹.

İlk dönemin İncillere de yansıyan bu olumsuz havasına rağmen, Mabel'in (Süleyman Mabeli) M.S. 70'de Romalılar tarafından yıkılışına, hatta Bar Kohba isyanına kadar (M.S. 133-135) Hıristiyanlığın Yahudilikle bağı, kısmen de olsa devam etmiştir. Mabel'in yıkılmasından sonra Hıristiyanlar, Yahudilere karşı ilahî hoşnutsuzluğun işaretlerini görmüş ve tedricen Yahudilikten uzaklaşmaya başlamışlardır. Bar Kohba isyanından sonra Yahudiliğin bir süre yasaklanması üzerine Hıristiyan ileri gelenleri, yasaklanmış bir dinle Hıristiyanlığın bir işinin bulunmadığını ilân etmişlerdir. Yahudi olmayan Hıristiyanların (goyim) Kilisede lider pozisyonuna yükselmesi, Yahudilikten kopuş sürecini daha da hızlandırmıştır¹⁰. İznik Konsili'nde (M.S.325) Hıristiyan Easter Bayramı'nın günü, Yahudi Fısıh bayramı ile aynı zamana denk geldiğinden dolayı değiştirilmiştir¹¹. Laodikya Konsili'nde (M.S. 343-348) Hıristiyanların Şabat'ı kutsal

gün olarak kutlamaları yasaklanmış, sadece Pazar kutsal gün ilân edilmiştir¹². M.S. 787'de İznik'te toplanan yedinci genel konsilde alınan 8 nolu kararda, tam gönülden ihtida etmemiş, Yahudi adet ve ibadetlerinden vazgeçmemiş kimselerin Kiliseye alınmaması, çocuklarının vaftiz edilmemesi benimsenmiştir. Bu kararda, Yahudiliğin batıl bir din olduğu da vurgulanmıştır¹³. Floransa Konsili'nde (M.S. 1442) ise, Katolik Kilisesi dışında kalan diğer Hıristiyan gruplarla birlikte Yahudilerin de ebedi cehennemle cezalandırılacakları belirtilmiştir¹⁴.

Hıristiyanlığın zamanla yayılıp gücünü artırmasından sonra, Yahudiliğe ve Yahudilere karşı baskı da uygulanmaya başlanmıştır. Sinagog yapımına ve ibadetin yerine getirilmesine sınırlamalar getirilmiştir. Yahudilerin vatandaşlık hakları kısıtlanmıştır¹⁵. Kilise, Yahudilere karşı uygulanan baskıları bazı dinî esaslara dayandırmıştır. Bu dinî esaslar şunlardır:

1. Tekvin 49:10, İşaya 7:14 ve kutsal kitabın diğer birçok pasajında haber verilen Mesih, Haç'a gerilen Nasıralı İsa'dır.

2. İsrailoğullarının seçilmişliği, onların işledikleri günahlar sebebiyle Kiliseye geçmiştir. Kilise bu iddiasına, Eski Ahid'den deliller getirmiştir. Kilisenin iddiasına göre Pavlus, İbrahim'in gerçek neslinin Yahudiler değil, Hıristiyanlar olduğunu söylemiştir. Ona göre, İbrahim'in neslinde olan herkes onun evladı değildir; onun evladı, ahide uyanlardır. Ahide uyanlar da Hıristiyanlardır¹⁶. Petrus'un I. Mektubunda da Hıristiyan cemaatler seçme nesil, mukaddes millet, has kavim olarak tanımlanmıştır¹⁷. İsa'nın Yahudiler tarafından reddiyle Haç'a gerilmesi arasındaki ilgi ve İsrailoğullarının seçkinliğinin Kiliseye geçmiş olduğu inancı, bütün Kilise Babaları tarafından Yahudilere karşı kulla-

nılmıştır.

3. İsa'nın Haç'a gerilmesinin cezası olarak Kudüs'teki Mabet yıkılmıştır. Bu, Tanrı'nın İsrail halkını reddettiğinin ifadesidir. Kalplerinin katılığı sebebiyle İsrailoğulları, Tanrı İsa'nın dönüşüne kadar yeryüzünde dolaşacaklardır. Sonra hepsi ihtida edecek ve İsa vasıtasıyla kurtuluşa erecektir.

4. Pavlus'un tasarrufuyla Yahudi şeriatı neshedilmiştir. Pavlus, mektuplarında, Yeni Ahid'in gelmesiyle Eski Ahid'in neshedildiğini öğretmiştir¹⁸.

Başlangıçta sadece dinî gibi görünen Kilise baskılarının gerekçeleri, zamanla ön yargılara dönüşerek kitlelere de mâl olmuştur. Bundan en çok yararlananlar ise Kilise ve devlet kurumları olmuştur¹⁹. Bu iki iktidar kurumu, yalnız dinî çıkarları açısından değil, bundan daha çok ekonomik ve siyasî çıkarları açısından; yayılmacı ve yağmacı girişimlerine kitle desteği sağlamak için, sebep oldukları bu kitle-sel önyargıları daha da körüklemiş ve böylece, Hıristiyan toplumlarında Yahudi düşmanlığının gelenekselleşmesine yol açmışlardır. Bu düşmanlık geleneğine, Reform çağında bir de milliyetçi boyut eklenmiştir²⁰. Aydınlanmanın sonuçlarından olan Avrupa merkezîyetçiliği anlayışı ise, Yahudi düşmanlığını körükleyen başka bir etken olmuştur²¹.

2. Uzlaşma Dönemi

Hıristiyanların Yahudiliğe ve Yahudilere karşı bu baskıcı tutumu, bütün şiddetiyle, II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar devam etmiştir. II. Dünya Savaşı'nda altı milyona yakın Yahudinin ölümü, Kilisede yankı uyandırmış, Yahudilere karşı ister istemez bir sempati doğurmuştur. Papa XII. Pius Siyonist liderlerle buluşmuş ve Nazi zulmünden duyduğu üzüntüleri dile getirmiştir. Fakat, Filistin'de kurulacak bir

Yahudi devletini kesinlikle desteklemeyeceklerini belirtmiştir²². Bazı Hıristiyan ilahiyatçılar bu soykırımı Yahudilerin İsa'yı reddetmelerinin cezası olarak görürken, bir kısmı da kınamıştır.

Hıristiyanları Yahudilere karşı tavır değiştirmeye iten en önemli olay ise, Yahudilerin II. Dünya Savaşı'nın hemen akabinde kutsal topraklarda bir İsrail Devleti kurmuş olmalarıdır. Katolikler, eskiden beri Yahudilerin Filistin'e yerleşmelerine ve orada bağımsız bir devlet kurmalarına izin vermemişlerdir. XIX. asrın sonları ile XX. asrın başlarında yoğunluk kazanan ve Yahudilerin eski topraklarında yeniden toplanmalarını hedef alan Siyonizm, Katolik otoriteler tarafından hiç de hoş karşılanmamıştır. Yardım istemek için 1904'te Vatikan'a giden Siyonizmin babası Theodor Herzl'e Papa X. Pius, sert bir şekilde şu cevabı vermiştir: "Biz, bu hareketi hoş karşılamayız. Yahudiler, Efendimiz İsa'yı tanımıyorlar. Bu yüzden biz de Yahudileri tanımayız"²³. Papa X. Pius, Yahudilerin Filistin'de toplanmaları halinde, daha da ileri giderek, Theodor Herzl'e şu tehditte bulunmuştur: "Eğer Filistin'e gelir ve halkınızı oraya yerleştirirseniz, hepinizi vaftiz etmek için bütün rahiplerimiz ve kiliselerimizle orada hazır bulunacağız"²⁴.

İki dünya savaşı arasındaki dönemde Siyonist faaliyetlerin artması, Vatikan'da ciddi sıkıntılar doğurmuştur. Sıkıntı, Filistin'deki kutsal yerlerin durumu ve Kilisenin bölge üzerindeki hakimiyetinden kaynaklanmıştır. 4 Haziran 1922'de bir Alman Papalık elçisi, Filistin'deki gelişmeler hakkında verdiği raporda, Siyonistlerin gittikçe güçlendiğini ve Katolikler üzerinde hakimiyet sağladığını belirtmiş ve bunun hiç de iyi bir gelişme olmadığını vurgulamıştır²⁵.

Kilisenin bütün engellemelerine rağmen Filistin'deki Yahudi nüfusu hızla artmış ve neticede, 1948'de bağımsız bir

İsrail Devleti kurulmuştur. Modern, siyasî, tam fonksiyonlu, başarılı bir İsrail Devleti, Kilise liderlerine şıkıntı vermiştir. Çünkü Kilise liderleri, Eski Ahid'den hareketle, İsrailoğullarını kusurlu, siyasî ve dinî birlik bakımından başarı sağlayamayacak bir millet olarak görmüşlerdir. Yahudilerin 1948'de İsrail Devletini kurmaları onları şaşkınlığa uğratmış, bütün Yahudileri Hıristiyanlığa döndürme beklentilerinde hayal kırıklığı yaratmıştır. Yahudilerin bu başarısı, ya kısa süreli, geçici bir durum olarak değerlendirilecek, ya da Katolik teolojisinde köklü bir değişikliğin yapılmasını gerektirecekti. Vatikan, İsrail Devleti'nin varlığını kabulleneemedi ve onu resmen tanımayı reddetti. Bölgeden bahsederken "İsrail" yerine daima "Filistin" kelimesini kullanmaya özen gösterdi ve Kudüs'e uluslararası statü tanınmasını istedi²⁶.

Diğer taraftan Yahudiler, Filistin'de İsrail Devletinin kurulmasını peygamberlerin kehanetinin gerçekleşmesi olarak görmüş, Hıristiyanların asırlardır sürdürdükleri "Tanrı'nın eski ulusunu reddettiği" iddiasının asılsız olduğunun bununla ortaya çıktığını ilan etmişlerdir²⁷.

Katoliklerin Yahudilere karşı davranış değiştirmesinin sebepleri hakkında Yahudi araştırmacılar şunları zikretmektedirler:

1. Nazi zulmünün Kilise üzerindeki etkisi: Yahudilere göre, Hitler'in Yahudilere karşı Nazi zulmünde Katolik Kilisesi'nin ve Papa'nın doğrudan rolü vardır. Hitler'in "nihâi çözümüne" Katolik Kilisesi ve Papa XII. Pius bilfiil yardımcı olmuştur. Nazizm ile Katolik Kilisesi'nin Yahudilik karşıtı faaliyetlerini inceleyen Guenter Lewy, "Katolik Kilisesi ve Nazi Almanyası" adlı kitabında, 1933'te Hitler seçimle işbaşına geldiği zaman Alman rahiplerin âri ırk teorisini benimsediklerini ifade ettiklerini zikretmiştir. Gunter Lewy'nin

naklettiğine göre Kardinal Fulhaber, Eski Ahid'in Yahudilerin düşüncesini yansıtmadığını, onların Tanrı tarafından yeryüzünde ülkeden ülkeye göçebe olarak yaşamaya mahkum edildiklerini söylemiştir. Rahip Hilfrich ise, Yahudilerin Tanrı'yı öldürdüklerini ve lanetli bir topluluk olarak kalacaklarını iddia etmiştir. Rahiplere göre Hitler, "Tanrı'nın Yahudiliğe karşı yollamış olduğu bir çare " idi.

Lewy'nin iddiasına göre, II. Dünya Savaşı sırasında Vatikan'ın başında bulunan Papa XII. Pius, açıkça Nazizmi desteklemiştir. 1942 yılı sonlarında Papa ve çevresi, Nazi kamplarındaki vahşetten haberdar olmuştur. Bu konuda yazılı belgeler mevcuttur. 1942'de Vatikan'da görevli iki ABD'li diplomatın Papa'yı kitle katliamından haberdar edip bu durumda suskun kalmasının manevi prestijine zarar getireceği hususunda kendisini ikaz eden diplomatlara Papa, Nazi rejimindeki Katolikleri zor durumda bırakmamak için müdahale etmeyi uygun bulmadığını söylemiştir. Papa, Vatikan'ın basın organı Osservatore Romano'nun muhabirine de bu konuda şöyle demiştir: "Alman ordularında görev yapan milyonlarca Katoliğe vicdan azabı yaşatmak istemiyorum".

Papanın bu sessizliğine karşı, Katolik Kilisesi'nde kişisel bazı protestolar olmuştur. Fakat bu, Kilisenin tavrı değildir. Savaş sona erip hesaplaşma zamanı geldiğinde, aynı Vatikan ve aynı Papa, Katolik Kilisesi'nin Nazilere kafa tuttuğuna dair demeçler vermeye başlamıştır. Papa, kişisel girişimleri tüm Kiliseye mâlederek günah çıkarmaya çalışmıştır²⁸.

Şalom Gazetesinin Gunter Lewy'nin adı geçen kitabından aktardığı bu bilgiler, Katolik Kilisesi'nin II. Vatikan Konsili'nde Yahudiler lehine aldığı kararların bir nevi günah çıkarma kararları olduğunu ortaya koymaktadır. Bunu, Hıristiyan-Yahudi münasebetlerinin tarihi gelişimi üzerin-

de çalışan Katolik araştırmacı ilahiyatçılar da ileri sürmektedir²⁹. Yahudiler, Nazilerle Katolik Kilisesi arasındaki bu ilişkilerden faydalanarak Batı'dan bir çok taviz koparmayı başarmışlardır.

Katolik Kilisesi'nin Yahudilere karşı tavrı değiştirmesinin diğer iki sebebi de şunlardır:

2. Ökümenik Hareketin (Hıristiyanları birleştirme hareketi), Hıristiyanları Yahudilerle olan ilişkilerini yeniden değerlendirmeye itmesi.

3. İsrail Devleti'nin Hıristiyanlarca Batı demokrasisinin Yakın Doğu'daki kalesi olarak görülmesi.

İşte bu nedenlerle Hıristiyanlar, özellikle fundamentalistler, Yahudilerle daha güçlü bir işbirliğinin savunucusu olmuşlardır³⁰.

Bütün bunlar, Hıristiyanları, Yahudiler ve Yahudilik hakkındaki geleneksel dinî anlayışı yeniden ele alma gereğini hissettirmiştir. Önce, II. Dünya Savaşı sırasındaki olaylar eleştirilerek, dinî antisemitizmin Yahudilere karşı sürdürülen zulme kaynaklık etmemesi gerektiği söylenmeye başlanmıştır. Bu nedenle, ilk olarak 1947'de Hıristiyanlar Yahudilerle bir araya gelmiş ve Kiliselerin Yahudilere karşı tavrını değiştirmesi, on maddelik bir bildirgeyle karar altına alınmıştır. Bunu, daha sonra 1948'de Amsterdam'da toplanan Dünya Kiliseler Konsili'nin (WCC) kararları, 1950'de (Bad Schwalbach) Protestan ve Katolik ilahiyatçıların ortak bildirgesi, yine Dünya Kiliseler Konsili'nin 1961 New Delhi bildirgesi takip etmiştir³¹.

Bunun yanında, 1950'nin sonundan itibaren Katolik Kilisesiyle İsrail arasında da bir yakınlaşma olmuştur. 1953'de Ortodoks Yahudiler İsrail'deki misyoner okullarını kanun dışı ilan etmeye çalışmış ve bu hareketi İsrail hükümeti veto etmiştir. 1954'de İbranice, yavaş yavaş, Katolik liturjide

kullanılmaya başlamıştır. İbranice öğrenen Katolik rahiplerin sayısı gittikçe artmıştır. 1955'de İsrail hükümeti, 1948'de savaşta zarar gören Katolik Kilisesi'ne tazminat ödemeyi kabul etmiş ve Din İşleri Bakanı, Vatikan temsilcisi Monsenyor Vergani'ye bununla ilgili tarihî çeki vermiştir. Vergani, bu vesileyle, İsrail'le Vatikan arasındaki ilişkilerin düzelmesi temennisinde bulunmuştur. Vergani, daha sonra, Vatikan'ın itiraz etmemesi durumunda, İsrail'le Vatikan arasında diplomatik ilişkinin kurulmasından yana olduğunu da belirtmiştir³².

Vergani'nin bu sözleri, Vatikan'ın tarihî atmosferinde olumlu yankı bulmuştur. İsrail Flarmoni Orkestrası, Papa XII. Pius için Beethoven'ın Yedinci Senfonisi'ni icra etmiştir. Bu icra, coşkun bir alkış ve övgü almıştır. Papa XII. Pius, konserden sonra sanatçılardan bazılarıyla özel bir görüşme yapmış ve onlarla İbranice konuşmuştur. Bir çok gazete bu olayı İsrail'le Vatikan arasında iyi yönde gelişen diyalogun bir işareti olarak yorumlamıştır. Fakat, takip eden aylarda, bunun boş bir gösteri olduğu anlaşılmıştır³³.

Vatikan'ın İsrail'e karşı tutumunda ilk ciddi değişiklik, 1956'da meydana gelmiştir. İsrail hükümetinin Katolik kutsal mekanlarına yeni yollar açması üzerine Vatikan, Nasıra'da (Nazareth) Ortadoğu'nun en büyük Katolik kilisesini yapmayı kararlaştırmış ve ihaleyi de İsrail'in en büyük müteahhitlik firmasına vermiştir³⁴. İsrail'in Filistin'deki Hıristiyanların güvenliğinin sağlanmasında gösterdiği yardımlar da Vatikan'ın takdirleriyle karşılanmıştır. Fakat bu olumlu hava, 1958'de Papalık yılının yayınlanmasıyla bozulmuştur. Yıllıkta, İsrail Devleti'ne yer verilmemiştir. Bu durum İsrail hükümetinde kırınglık yaratmıştır³⁵.

Yahudilere karşı tavrın değişmesini sağlayan hareketi başlatan, Yahudilerin "İyi John" (John the Good) dedikleri

Papa XXIII. John olmuştur. Asıl adı Angelo Giuseppe Roncalli olan Papa XXIII. John, 1958 sonbaharında Katolik Kilisesi'nde bir reform hareketi başlatmış; Katolik, Ortodoks, Protestan ve Yahudiler arasında ökümenik birliğin sağlanması için faaliyete girişmiştir. Papa, herkesin vicdanının sesine göre Tanrı'ya ibadet etme ve açıkça dinini belirtme hakkının bulunduğunu açıklamıştır³⁶. O, geçmişi yargılayanın, haklıyı ve haksızı ortaya çıkarmanın bugün için faydasız olduğunu belirtmiştir. Kısaca o, geçmişi bir tarafa bırakıp bir araya gelmeyi teklif etmiştir³⁷. Sonunda, Franız profesör Jules Isaac'in önerisiyle, bu amaca yönelik bir konsilin toplanmasına karar vermiştir. XXIII. John, Yahudilere karşı yapılanların haksız olduğunu belirtmek için, İsa'ya hitaben şu meşhur duayı yapmıştır: “Bugün anlıyoruz ki, yüzyılların körlüğü bizim gözümüzü kapatmıştır. Öyle ki, senin ‘Seçilmiş Halkı’nın güzelliğini göremedik, onların yüzünde bizim seçkin kardeşlerimizin asilliğini farkademedik. Farkına vardık ki, Kabil'in işareti alnımızda duruyor. Senin sevgini unuttuğumuz için, yüzyıllarca kardeşimiz Habil bizim döktüğümüz kanda yattı, gözyaşları döktü. Onların bedeninde seni ikinci defa Haç'a gerdiğimiz için bizleri bağışla. Çünkü biz ne yaptığımızı bilemedik”³⁸.

Bütün bunlardan sonra Papa XXIII. John, 1960'da Hıristiyan Birliğini Sağlama Sekreteryasını kurdurttu. Sekreteryanın üçlü bir hedefi vardı: Hıristiyan birliğini güçlendirmek, dinî özgürlüğü garanti altına almak ve Yahudilerle diyalogu geliştirmek³⁹. Sekreterya, 1960'ın sonlarında bir “Yahudi Deklarasyonu” hazırladı. Deklarasyon tartışıldı ve gözden geçirildi. Daha sonra, II. Vatikan Konsili'nin diğer dinlerle ilgili kararlarına temel oluşturdu⁴⁰.

Bu bahar havasında, Yahudi-Katolik ilişkileri iyileşmeye başladı. Sekreterya'nın tavsiyeleriyle, Katolik dokümanları

ve okul kitapları gözden geçirilip Yahudi aleyhtarı kısımlar düzeltildi. Bir çok kardinal, İsa'nın Yahudiliğini hatırladı ve Papa XXIII. John hareketini destekler mahiyette faaliyette bulundu. Bazıları Yahudi sinagoglarını ziyaret ederek dua etti. Yahudilere karşı yapılanlardan dolayı bağışlanma diledi⁴¹.

Papa XXIII. John, II. Vatikan Konsili'nin açılışını ilân eder etmez, Hıristiyan Birliğini Sağlama Sekreteryası'na, Yahudi aleyhtarlığına (antisemitizm) ve Yahudilerin Tanrı katili oldukları zannına karşı bir doküman hazırlamasını emretti. Papa, "Ökümenizm Plânı" adını verdiği bir plânın konsilin açılış oturumu sırasında tartışılarak onaylanmasını istedi. Papa, bunun, 1963'deki ölümünden sonra, konsilin son oturumunda Kilisenin Hıristiyanlık dışı dinlerle ilişkisini içeren "Nostra Aetate" dokümanının ortaya çıkmasına neden olacağını tahmin etmemişti⁴².

Papa XXIII. John'un 1963'te ölümünden sonra onun yerine geçen Papa VI. Paul'un gözetiminde 1965'te hazırlanıp yayınlanan Nostra Aetate, Hıristiyanlık dışı dinlerle ilgili ilk resmî dokümandır. Bu dokümanın tarihçesi uzun ve karışıktır. Papa XXIII. John'un, konsilin Yahudilerle ilgili bir bildiri yayınlamasını istemesi üzerine ortaya çıkmıştır. Kilisenin Yahudilere yaklaşımını belirleyecek bu bildirinin oluşmasında siyasî ve dinî bir çok problemle karşılaşmıştır. Siyasi problem, Arapların gücendirilmesi, dinî problem ise Yahudilerle İsa'nın ölümü arasındaki münasebettir. Yahudiler hakkında yayınlanacak bildirinin diğer dokümanlara kaydırılması çalışmalarının başarısız kalması üzerine bildirinin hitap alanı genişletilmiş, İslâm ve diğer dinler de dahil edilmiştir. Nostra Aetate, son şekli verildikten sonra, 28 Ekim 1965'de oylamaya sunulmuş, 88 red ve 3 geçersiz oya karşı 2221 kabul oyuyla onaylanmıştır⁴³.

Diğer dinler ve kültürler hakkında Katolik Kilisesi'nin tavrını belirlemek için hazırlanan Nostra Aetate'de, dokümanın hazırlanışının asıl amacına uygun olarak, en fazla Yahudilere yer verilmiş ve 4. maddenin tamamı onlara ayrılmıştır.

Dokümanın giriş kısmında, Pavlus'un Yeni Ahid'deki mektuplarına atıflarda bulunularak, Kilisenin Yahudilerle tarihsel bağı üzerinde durulmuş ve ortak mirastan bahsedilmiştir. Sonra, Yahudilerle olan dinî problemlere değinilmiştir. Burada, yine Pavlus'un mektuplarına atıflarda bulunularak, Yahudilerin Incilleri kabul etmedikleri, bununla birlikte Tanrı'nın sevgili kulları oldukları⁴⁴ hatırlatılmıştır. Ayrıca, İsa'nın öldürülmesinde Yahudi liderlerin rolünü dile getiren Yuhanna Incili'ndeki pasajlara⁴⁵ dikkat çekilmiş ve yeni bir yorum getirilmiştir. Burada, İsa'nın ölümünden bütün Yahudilerin sorumlu olmadığı, bugünkü Yahudilerin ise hiçbir sorumluluğunun bulunmadığı, bu nedenle onların lanetlenmemesi gerektiği belirtilerek şöyle denilmiştir: "Kutsal kitapta yer alıyormuş gibi, Yahudileri Tanrı tarafından lanetlenmiş ya da reddedilmiş olarak tanımlamamak gerekir. Herkes bu konuda özen göstermelidir. Tanrı'nın kelimini vaaz ederken, Incil'deki gerçekle ve Mesih İsa'nın ruhu ile uyum halinde olmayan herhangi bir öğreti yapılmamalıdır". Bu ifadelerin devamında ise şunlar yer almıştır: "Kilise, Yahudilerle ortak mirasını hatırlayarak, siyasî düşüncelerle değil, Incil'in manevî sevgisinin etkisiyle, herhangi bir zamanda, herhangi bir kaynaktan Yahudilere yönelmiş nefreti, işkenceyi ve Yahudi karşıtı duyguların açığa vurulmasını üzüntüyle karşılar".

Yahudilere yönelik olumsuz düşüncelerin bu şekilde düzeltilmesinden sonra, Yahudilerle Hıristiyanların bir araya gelip, kutsal metinlerin gözden geçirilmesi ve dinî incele-

melerin yapılması yoluyla, karşılıklı anlayış ve takdir ortamının hazırlanması tavsiye edilmiştir⁴⁶.

Nostra Aetate isimli bu dokümanda Yahudiler hakkında belirtilen fikirler çok açık olmamakla birlikte, dokümanın yansıması büyük olmuştur. 1969'da, New York başpiskoposu ve diğer piskoposlar bu dokümanı tamamlayan bir bildiri yayınlamışlardır. Bu bildiride, Yahudilerle işbirliği kapılarının sonuna kadar açılması ve misyonerlik faaliyetlerinin şiddetle yasaklanması belirtilmiştir. Bildiri, Amerika'da yaygın taraftar bulmuştur. Vatikan'da, Amerika'da ve diğer birçok ülkede Katolik-Yahudi ilişkileri sekreterliği kurulmuştur. Ders kitapları gözden geçirilmiş ve Yahudileri küçük düşürücü ifadeler çıkartılmıştır. Protestan Kiliseleri de Katolik örneğini takip etmişlerdir. 1970'de, Dünya Kiliseler Konsili bir Yahudi Danışma Komitesi ile Cenova'da buluşmuştur. Bu buluşmada, diyalog yollarının araştırılması kararlaştırılmıştır⁴⁷.

Daha sonra, Ekim 1974'de Vatikan, "Katolik-Yahudi İlişkileri Komisyonu"nu kurdurtmuştur. Ocak 1975'te bu komisyon, Nostra Aetate'in yayınlanışının onuncu yılını anmak için "*Guidelines and Suggestions for Implementing the Conciliar Declaration Nostra Aetate*" isimli bir doküman hazırlamıştır⁴⁸. Doküman, adından da anlaşılacağı gibi, Nostra Aetate dokümanını tamamlamak için hazırlanmıştır. Dokümanda, konsil dokümanı Nostra Aetate'nin ilkeleri baz alınmak suretiyle, Hıristiyanların Yahudilere yaklaşımı daha somut hale getirilmiştir. Hıristiyanlar, II. Dünya Savaşı sırasında Yahudilere uygulanan zulüm ve soy kırımın sorumluluğunu kabul etmişler, geçmişteki olaylardan doğan şüphenin ortadan kaldırılması gerektiğini belirtmişlerdir⁴⁹. Hıristiyanlarla Yahudiler arasında şimdiye kadar Hıristiyanlar lehine sürdürülegelen monolog yerine diyaloga gidilme-

si ve iki tarafın birbirini anlamak için çaba göstermesi tavsiye edilmiştir⁵⁰. Bununla birlikte, Yahudilere yönelik misyonerlik faaliyetlerinden vazgeçildiğinden bahsedilmemiştir⁵¹.

Dokümanın dinî açıdan önemi ise, Katolik liturjide yer alan Yahudi aleyhtarı unsurların ayıklanmasının belirtilmesidir. Ayrıca, Yeni Ahid'deki Yahudi aleyhtarı ifadelerin de yeni baştan yorumlanması istenmiştir⁵². Fakat, bugüne kadar Yeni Ahid'le ilgili bu isteklerin gerçekleşmesinde bir çok problemle karşılaşmıştır. Yahudiler aleyhine olan kesin ifadeleri bu amaç doğrultusunda yorumlamak pek mümkün olmamıştır⁵³.

Dokümanın getirdiği başka bir yenilik, "Yahudiyi olduğu gibi tanımak" ifadesine getirilen yorumdur. "Yahudiyi olduğu gibi tanımak", "kendi terimleriyle tanımak" olarak yorumlanmıştır. Nostra Aetate'de Yahudiliğe Hıristiyan gözüyle bakılırken, bu dokümanda Yahudi gözüyle bakılmış; Hıristiyanlara, Yahudiliğin Mabel'in yıkılmasıyla son bulmadığı, gelişerek bugüne kadar devam ettiği hatırlatılmıştır. Bununla birlikte, Nostra Aetate'deki "İsa'nın gelişiyile Yahudiliğin derinden etkilendiği" ifadesinden de vazgeçilmemiştir⁵⁴.

Nostra Aetate'yi tamamlamak için getirilen bu yorumlar, hâlen Hıristiyan ilahiyatçılar için bir çok soru ihtiva etmektedir. İlahiyatçılar, bu yaklaşımları genel Hıristiyan öğretileriyle bağdaştırmakta sıkıntı çekmektedirler. Bu sıkıntıları da şu şekilde sıralamaktadırlar:

1. Hıristiyanlar, Yahudi dinî tecrübesinin geçerliliğini reddetmeden Yeni Ahid'in mesajına nasıl uyacaklar? Yahudiliğin ve Yahudi halkının meşruiyetini tanıyarak bunu nasıl gerçekleştirecekler?

2. Hıristiyan teolojisi içinde, yaşayan, dinamik, çağdaş

Yahudiliğe bir yer bulunabilecek mi?

3. Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri ne dereceye kadar Hıristiyan-Yahudi diyaloguyla uyuşabilecek?

4. Hıristiyanlar, İsrail Yahudi Devleti ile ilgili “halk” ve “toprak” kavramları arasındaki bağın restorasyonunda ne gibi bir tavır takınacaklar?⁵⁵

Hıristiyan ilahiyatçıların öne sürdüğü bu problemlere karşı, Yahudiler de iki noktada bu dokümanı eleştirmişlerdir:

1. İsa Mesih'in dünyaya ilan edilmesi misyonundan vazgeçilmemiş olması, bunun ilahî bir misyon olarak görülmesi, yeni bir şüphenin kaynağını oluşturmaktadır. Acaba Kilise, diyaloga girerken, Yahudileri Yahudilikten döndürme amacından vazgeçmiş midir, yoksa vazgeçmemiş midir?

2. Yahudi halkıyla “toprak” ve İsrail Devleti arasındaki bağ konusunda herhangi bir açıklamada bulunulmamıştır⁵⁶.

Dokümanın hem Hıristiyanlar, hem de Yahudiler tarafından eleştirilmesi üzerine, Yahudilerle Dinî İlişkiler Komisyonu (Commission for Religious Relations with the Jews), daha sonra 24 Haziran 1985'de, “*Notes on the Correct Way to Present the Jews and Judaism in Preaching and Catechesis*” adıyla yeni bir doküman hazırlamıştır. Kısaca “Notes” olarak bilinen bu dokümanda dikkate değer birtakım gelişmeler sağlanmıştır. Hıristiyanlığın Yahudilik kökeni, İsa'nın Ferisilerle münasebeti, Yeni Ahid'deki Yahudi tasvirleri ve İsrail Devleti gibi konularda Yahudiler lehine ilerleme kaydedilmiştir. Bununla birlikte, bu doküman da, hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar tarafından şiddetle eleştirilmekten kurtulamamıştır. Özellikle dokümanın 7. maddesi Yahudilerin tepkisini çekmiştir. Çünkü bu maddede, konsil dokümanlarına atıflarda bulunularak⁵⁷, Kilisenin tüm kur-

tuluş yollarını bünyesinde barındırdığı, bu nedenle, ilahî misyonunu devam ettireceği belirtilmiştir. İsa'nın, "Tek bir sürü ve tek bir çoban"⁵⁸ sözü hatırlatılarak, Yahudilik ve Hıristiyanlığın iki ayrı kurtuluş vasıtası sayılamayacağı vurgulanmıştır. Daha da önemlisi, Yahudilerin, İsa'nın gelişini hazırlamak için seçildiği anlayışı devam ettirilmiştir⁵⁹.

Netice olarak bu dokümanda, Yahudiler lehine ilerlemeler kaydedildiği ileri sürülse de, Kilisenin "Yahudileri kendi terimleriyle tanıma" ilkesine rağmen Yahudiler ve Yahudilik hakkında yine Hıristiyan bakış hakim olmuştur. Bu nedenle Yahudiler dokümanı eleştirmiş, kendilerinin, dinî tecrübelerine göre değil, Hıristiyan kategorilerine göre değerlendirildiğini ileri sürmüşlerdir⁶⁰.

Katolik Kilisesi'nin Yahudilik ve Yahudiler hakkında II. Vatikan Konsili ve sonrasında ortaya koyduğu bu uzlaşmacı yaklaşım, yeni kateşizmin "*Bölünmüş Bir Dünyada Yaşanan İman*" (Faith Lived in a Divided World) başlıklı bölümünde son şeklini almıştır. Konsil dokümanları ile tamamlayıcı dokümanlar çerçevesinde hazırlanan bu bölümde, Yahudiliğin ve Yahudilerin Katolik öğretisindeki yeri hakkında uzun açıklamalarda bulunulmuştur. Burada, özetle, şu ifadelere yer verilmiştir:

"Hıristiyanlık dışı dinler arasında Yahudiliğin, 'kurtuluş tarihi'nde eşsiz bir yeri vardır. Tanrı, İbrahim'le bir antlaşma yapmış ve bu antlaşmayı Musa aracılığıyla sürdürmüştür. Daha sonra, Tanrı'nın insanî tabiata bürünmüş Kelamı olarak İsa Mesih'in bir Yahudi bedeninde dünyaya gelmesiyle bu antlaşma yenilenmiştir. İsa Mesih'in havari olarak seçtiği kişiler ve ilk taraftarlarının çoğu Yahudidir. Hıristiyanlar, bunu daima hatırlamalıdır. Kilise, barışımız olan İsa Mesih'in, Haçı aracılığıyla, Yahudilerle Yahudi olmayanları uzlaştırdığına ve kendisinde bu ikisini birleştirdiğine

inanmaktadır. Bu nedenle, Tanrı'nın yeni ulusu ile eski ulusu arasında manevî bir bağ vardır. Kudüs'ün yıkılmasıyla Yahudilerin tarihi sona ermemiş, tam tersine, dinî bir geleceğe doğru gelişme göstermiştir. Mesih İsa'nın gelişi, bu geleneğin önemini ve anlamını derinden etkilemekle birlikte, bu gelenek dinî değerler bakımından zengindir⁶¹.

Yahudiler, atalarından dolayı Tanrı tarafından halen sevilmektedir. Tanrı, verdiği armağanlardan ve yaptığı antlaşmalardan pişmanlık duymaz.

II. Vatikan Konsili, Hıristiyanlarla Yahudilerin paylaştığı büyük mirastan bahsetmiş ve diyaloga özendirmiştir. Konsilin bu tutumu, Kilisenin tüm dünyaya karşı görevini hiçbir zaman yok sayamaz ve değiştiremez. Tarihin yeniden yazılmasını da gerektirmez. Yahudi yetkililerin İsa'nın ölümü için direndikleri bir gerçektir⁶². Fakat, İsa Mesih'in Haç'a gerilmesinden ve ölümünden, o günlerde yaşayan bütün Yahudileri sorumlu tutmak doğru değildir. Bugün yaşayan Yahudileri sorumlu tutmak ise tamamıyla yanlıştır. Bazı Hıristiyanlar, İsa'yı mesih olarak tanımayan Yahudilerin gerçekten lanetlenmiş bir ırk olduğunu ve Mesih İsa'ya yaptıklarından dolayı, haklı olarak, devamlı cezalandırılmaları gerektiğini belirten bir görüşü doğrulamak için kutsal kitaptan çeşitli bölümleri kullanmışlardır⁶³. Tanrı sözünün böyle kullanılmasına karşı Kilise, kesin uyarıda bulunmaktadır. Bu gibi görüşler kutsal kitapta yer alıyormuş gibi, Yahudiler, Tanrı tarafından reddedilmiş ya da lanetlenmiş olarak tanımlanmamalıdır. Herkes bu konuda özen göstermelidir. Soru-yanıt yöntemi ile yapılan eğitimde ve Tanrı'nın kelimasının vaaz edilmesinde, Incil'deki gerçekle ve Mesih İsa'nın ruhu ile uyum halinde olmayan öğretilerden kaçınılmalıdır⁶⁴.

Yahudi düşmanlığı, Hıristiyanlığa aykırı bir davranıştır.

Yahudilere yapmış olduğumuz herhangi bir haksızlıktan dolayı pişmanlık duymalı ve Yahudi aleyhtarı her türlü davranıştan kaçınmalıyız. Kilise, siyasal düşüncelerle değil de, İncil'in manevî sevgisinin etkisiyle, herhangi bir zamanda, herhangi bir kaynaktan Yahudilere yöneltilmiş nefreti, işkenceyi ve Yahudi karşıtı duyguların açığa vurulmasını acıyarak karşılar”⁶⁵.

II. Dünya Savaşı sırasındaki Nazi soykırımının suçluluğu içinde hazırlanan *Nostra Aetate* dökümanında ve onu tamamlayıcı mahiyetteki *Guidelines* ile *Notes* ve kateşizmde, Yahudilik ve Yahudiler hakkında söylenenler dikkatlice gözden geçirildiği zaman, Kilisenin çok hassas bir politika takip ettiği görülmektedir. Bu dokümanlarda, Yahudilerle olan ortak mirastan bahsedilmiş, onlarla karşılıklı anlayış ve saygıya dayalı diyaloga girilmesi benimsenmiştir. Bu nedenle, Yahudiliğe ve Yahudilere karşı geleneksel olumsuz bakış değiştirilmiştir. Yahudilerin 1948'de Filistin'de bir İsrail devleti kurmaları neticesinde, Kudüs'ün yıkılmasıyla Yahudiliğin son bulduğu şeklindeki geleneksel Hıristiyan inancı sarsılmış ve neticede, Yahudiliğin hâlen yaşadığı kabul edilmiştir. Mesih İsa'nın gelişiyile Yahudi geleneğinin öneminin ve anlamının derinden etkilendiğine inanılmakla birlikte, bu geleneğin dinî yönden zengin olduğu belirtilmiştir. Ayrıca, İsa'nın ölümünden bütün Yahudilerin sorumlu olmadığı, bugünkü Yahudilerin ise hiçbir sorumluluğunun bulunmadığı ilân edilmiş, Yahudilerin lânetlenmesi ve onlara karşı düşmanlık beslenmesi yasaklanmıştır. Yahudilere, onların lanetlenmiş bir millet olduğu anlayışıyla değil, yakınlaştırmacı yöntemlerle yaklaşılması tavsiye edilmiştir. Kateşizmde, konsilin Yahudilerle diyaloga girilmesi kararının Kilisenin tüm dünyaya karşı görevini hiçbir zaman inkar etmeyeceği ve hedefini değiştirmeyeceği vurgu-

lanmıştır. Buna göre Kilise, bir yandan Yahudilerle diyalogun yollarını araştırarak, öbür yandan da misyonerlik faaliyetlerini devam ettirecektir. Bu yüzden Yahudiler, Kilisenin diyalog yaklaşımına daima şüpheyile bakmışlardır. Muhafazakar Amerikan Yahudilerinin önde gelen ilahiyatçı bilim adamı Jacob Neusner, Hristiyan-Yahudi diyalogunu diyalog değil, bir monolog olarak görmektedir. Ona göre Hristiyanlar, kendi kafalarında oluşturdukları Yahudilik ve Yahudi imajıyla diyalog yapmaya çalışmaktadırlar⁶⁶.

3. Siyasî ve Diplomatik İlişkilerin Kurulması

II. Vatikan Konsili ve sonrasında alınan bu önemli kararlar çerçevesinde, Hristiyan-Yahudi ilişkileri olumlu yönde gelişme göstermiştir. Bunda, Lyon Piskoposu Kardinal Albert Decurtry önemli rol oynamıştır. Hristiyan-Yahudi yaklaşmasının tarihsel süreci şöyle olmuştur:

5 Ocak 1964: Papa VI. Paul, bir gün süren İsrail ziyaretiyle kutsal topraklara hacca gitmiştir.

28 Ekim 1965: II. Vatikan Konsili'nde İsa'nın Haç'a gerilerek öldürülmesinin ortak günahı Yahudi ırkının üzerinden kaldırılmıştır.

23 Aralık 1968: Papa VI. Paul, Kudüs'e uluslararası statü tanınması çağrısını iptal etmiştir.

13 Nisan 1986: Papa VI. Paul, Papalık tarihinde ilk kez bir şeyi gerçekleştirmiş ve sinagoga dua etmiştir.

24 Ekim 1992: İsrail Dışişleri bakanı Şimon Perez, Papa ile Roma'da buluşmuştur.

21 Eylül 1993: İsrail Başhahamı Yisrael Lau, Vatikan'da Papa ile bir araya gelmiştir.

29 Aralık 1993: İki devletin ortak kuruluşları, resmî ilişkilerin kurulması için nihaî kararı vermiştir.

30 Aralık 1993: Karşılıklı tanınma, diplomatik ilişkiye dair antlaşma törenle imzalanmıştır.

15 Haziran 1994: Tam diplomatik ilişki ilan edilmiştir⁶⁷.

B) Hıristiyanların İslâm'a Bakışı

Hıristiyanların İslâm'a ve Müslümanlara bakışı, Yahudiliğe ve Yahudilere bakışından farklılık gösterir. Bunun nedeni, Hıristiyanlıkla İslâm arasında tarihsel bağın bulunmamasıdır. Hıristiyanlıktan sonra farklı bir coğrafi ve kültürel ortamda ortaya çıkan İslâm, Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan bağımsız bir şekilde gelişmiştir. Bununla birlikte, İslâm'ın bu dinlerle dinî gelenek bakımından müşterekliği bulunmaktadır. Esas bakımından her üç dinin referans kaynağı aynıdır. Fakat bu müştereklik, tarih üstü olup, vahiy yoluyla tesis edilmiştir. Bu nedenle, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında, Hıristiyanlar açısından, Yahudilerle olduğu gibi bugüne kadar taşınan ve halledilmesi pek mümkün görünmeyen ciddi dinî problemler yaşanmamıştır. Her şeyden önce, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında "seçilmişlik mirası", Mesih ve "Tanrı katilliği" gibi esasa ilişkin ve toplumlar arasında kinin doğmasına sebep olan

dinî bir çatışma söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle İslâm, Hıristiyanlığın dinî temellerine karşı doğrudan bir problem oluşturmamıştır. Bu bakımdan, II.Vatikan Konsili'ne kadar hiçbir konsil dokümanında İslâm'dan ve Müslümanlardan söz edilmemiştir⁶⁸. Ancak bu, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında dinî tartışmaların cereyan etmediği anlamına gelmemektedir⁶⁹.

1. II. Vatikan Konsili Öncesinde İslâm ve Müslüman Anlayışı

Hıristiyanların Müslümanlarla ilk teması, Hz.Muhammed'in İslâm'ı tebliğ ettiği dönemlere kadar geriye gitmektedir. Arapça konuşan Necran'lı Hıristiyanların Medine'ye gelerek Hz. Muhammed'le tartışmalarını (M.S. 631) ilk Hıristiyan-Müslüman diyalogu olarak değerlendirmek mümkündür⁷⁰.

Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında ciddî sıcak tartışmalar, İslâm'ın Yunanca konuşan (buna Süryanice ve Kıptice konuşanlar da dahil) Hıristiyanların topraklarına girmesiyle başlamıştır. Yunanca konuşan Doğulu Hıristiyan⁷¹ ilahiyatçılar İslâm'la ilk karşılaştıklarında, onu, Hıristiyanlığa ait ayrılıkçı (heretik) bir hareket olarak görmüşlerdir. Fakat İslâm'ı daha yakından tanıyınca, onun, zannettiklerinden farklı bir inanç yapısına sahip olduğunu farketmişler ve Hıristiyanlığı İslâm'a karşı savunmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken, İslâm'a hücum etmekten geri durmamışlardır. İslâm'ın peygamberi Hz. Muhammed'i olumsuz sıfatlarla tanımlamaya kalkmışlar ve ona bir takım ahlakî zayıflıklar isnat etmekten çekinmemişlerdir⁷².

Batı Hıristiyanlığı ise, ilk dönemlerde henüz İslâm'dan ve Müslümanlardan habersizdir. Çünkü, VIII. yüzyılın baş-

larında İspanya'nın fethi ile IX. yüzyılda Sicilya'nın alınmasına kadar Batılı Hıristiyanlar Müslümanlarla yakın temasa geçmemişlerdir. Bu yüzden, Doğulu Ortodoks ve Monofizit ilahiyatçıların çalışmaları onları ilgilendirmemiştir. IX. yüzyıldan itibaren, bu bölgelerde ve Akdeniz'in güney kıyılarında kültürcü kendilerinden çok daha üstün olan ve büyük bir askerî güce sahip olan Müslümanlarla karşılaşınca, İslâm'ın ve Müslümanların kendileri için büyük bir tehlike olduğunu anlamışlardır. Müslümanlar, onlar için bir korku vasıtası olmuştur. Hz. Muhammed'in adından bozulma Mahound, Hıristiyan halk arasında şeytanla bir tutulmuştur. Daha sonra, Haçlı Seferleri sırasında Hıristiyan bilginler İslâm'ı daha yakından tanıma imkanı bulmuşlardır. Fakat bu bilgilenme neticesinde, genel olarak, İslâm'ı olduğu gibi Avrupa'ya sunmanın yerine, çarpıtılmış bir İslâm ve Müslüman imajı sunmayı tercih etmişlerdir. Montgomery Watt'a göre bunun sebebi, Hıristiyan bilginlerin İslâm kültürü karşısında bir aşağılık kompleksine kapılmış olmalarıdır. Onlar, İslâm'ı yanlış olarak sunmak suretiyle, onun, Hıristiyanlık'tan aşağı bir din olduğunu göstermek istemişlerdir⁷³.

Watt'ın zikrettiğine göre, Batılı Hıristiyan bilginlerin takdim ettiği İslâm imajı şu şekildedir:

1. İslâmî inanç, çok sayıda asılsız iddialar ihtiva etmekte ve hakikat, bile bile, çarpıtılmaktadır.
2. İslâm, kılıçla yayılmış bir şiddet dinidir.
3. Hz. Muhammed, şehvet düşkünü, sahte bir din kurucusudur. O, ya şeytanın bir temsilcisi veya aletidir⁷⁴.

Geneldeki bu olumsuz bakışa rağmen, XVI. yüzyıldan itibaren İslâm'ı gerçek yönüyle tanıtan ve onu, müntesiplerini kurtuluşa ulaştıracak bir din olarak gören ilahiyatçılar da olmuştur. Fakat, bunların sayısı oldukça azdır. Katolik Kilisesi'nin "Kilise dışında kurtuluş yoktur" öğretisini ta-

rihsel perspektifte ortaya koymaya çalışan Francis A. Sullivan, İslâm'ı kurtarıcı din olarak gören sadece birkaç Hırstiyan ilahiyatçının bulunduğunu bildirmektedir. Bunlardan ilki, Flemenk Albert Pigge'dir (1490-1542).

Albert Pigge, *De Libero Hominis Arbitrio et Divina Graita Libri* (Cologne 1542) isimli kitabında, önce, objektif olarak, Müslümanların inancını tanımlamıştır. Ona göre Müslümanlar, her şeyin sebebi olarak Tanrı'yı bilmekte ve O'na saygı göstermektedirler. Müslümanların nazarında, iyiliği ve kötülüğü değerlendirecek olan Tanrı'dır. Kendilerini kurtaracak olan O'dur. Müslümanlar, kalplerine yazılmış olan tabîî kanunu korumakta ve kendi iradelerini, Tanrı'nın iradesine havale etmektedirler.

Pigge, daha sonra, Hırstiyan öğretisi açısından Müslümanların durumunu değerlendirmiştir. O, bu konudaki kanaatini, özetle, şöyle belirtmiştir: "Müslümanların, İsa Mesih'in ismini işittiklerini ve onun öğretilerinden haberdar olduklarını biliyorum. Fakat onlar, bizim inancımızın yanlış ve batıl, kendi inançlarının doğru olduğu yolunda eğitilmişlerdir. Onlar, Tanrı'nın, sahip oldukları inancı korumayı emrettiğine, inançlarından şüphelenmenin lanetlenmelerine yol açacağına inanmaktadırlar. Çünkü onlar, aileleri ve ileri gelenleri tarafından bu şekilde eğitilmişlerdir. Gençlerin ve basit insanların bu gibi kimselere itaat edip onların sözlerini dinlemesi tabîî bir hadisedir. Müslümanlar, ilahî vahiy hakkında bir şey bilmediklerinden, inançlarının yanlışlığını ispat edecek bir işaret veya mucize de görmemektedirler. Böyle bir tecrübeleri olmadığı için de, kendilerine anlatılanlara inanmamaktadırlar. Bundan dolayı Müslümanlar, gerçek inancın ikna edilemez inkarcısıdır"75.

Pigge, bu sözleriyle, İslâmî imanı tam onaylamamakla birlikte, Müslümanları, aldıkları eğitim dolayısıyla mazur

görmektedir. Kendi inancının gerçek inanç olduğuna inandırılmış, o yönde eğitilmiş kimselere bunun yanlış olduğunu inandırmanın mümkün olmadığı kanaatindedir.

Sullivan, Pigge'nin bu sözlerini, Müslümanların, İsa'ya inanmamakla birlikte, kendi inançları doğrultusunda kurtuluşu bulabilecekleri şeklinde yorumlamaktadır. Onun kanatine göre Pigge, kendisine kadar bu şekilde düşünen tek Katolik ilahiyatçıdır⁷⁶.

Albert Pigge'den sonra Müslümanların ismini zikrederek Kilise dışında kalanların kurtuluşuyla ilgili olumlu görüş bildiren diğer Katolik ilahiyatçı Juan De Lugo'dur (1583-1660). 1621'den 1643'e kadar Roma Koleji'nde ilahiyat okutan De Lugo, kardinal unvanı almış bir ilahiyatçıdır. De Lugo, *De Virtue Fidei Divinae* isimli eserinde, sadece kendilerine İncil'in mesajının ulaşmadığı kimseler değil, İsa'yı bilen, fakat ona inanmayan veya ortodoks inancı paylaşmayan kimselerin de kurtuluşunun imkanından bahsetmiştir. O, Floransa Konsili'nin kararlarının aksine, ayrılıkçı Hıristiyanların, Yahudilerin ve Müslümanların lanetlenemeyeceğini, Tanrı'ya samimi inançlarının onları kurtarabileceğini ileri sürmüştür.

De Lugo'ya göre, Katolik inancına sahip olmayanlar, birkaç kategoriye ayrılır. Bazıları vardır ki, Katolik inancın bütün dogmalarını paylaşmamakla birlikte, tek bir gerçek Tanrı'nın varlığını kabul ederler. Yahudilerin yanında Türkler⁷⁷ ve bütün Müslümanlar bu kategoriye girerler. Bazıları da, hem Tanrı'ya hem İsa'ya inanırlar. Bunlar da ayrılıkçı Hıristiyanlardır. Bu insanlar, üstesinden gelinemez bilgisizlik nedeniyle inkar günahından mazur olurlarsa, kurtulabilirler. Ona göre, ayrılıkçı Hıristiyanların yanında, Yahudiler ve Müslümanlar bu konuda mazur görülmesi, küfür günahıyla itham edilmemelidir. Çünkü, Hıristiyanlığın tanıtıl-

masına rağmen Yahudiler ve Müslümanlar Hıristiyanlığı benimsememişlerse, üstesinden gelinmez bir cehalet söz konusudur. Bu bakımdan mazurdurlar⁷⁸.

De Lugo, Papa Boniface'in *Unam sanctam*, Papa III. Innocent'in *Firmiter* isimli bildirilerindeki İsa'ya inanmayan kimselerin Hıristiyan olarak adlandırılmayacağı hükmü karşısında, bu kimselerin, görünürde Kiliseye girmemiş olsalar da, dolaylı olarak, Kiliseyle müşterek inancı paylaştıklarını, bu yüzden Hıristiyan olarak isimlendirilebileceklerini, Tanrı'nın nazarında Hıristiyanlarla birlikte anılacaklarını söylemiştir⁷⁹.

Albert Pigge ve De Lugo'nun⁸⁰ Katolik inancını paylaşmayan Müslümanların kurtuluşuyla ilgili bu düşünceleri bireysel düzeyde kalmış, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" dogması Kilisenin resmi öğretisi olarak devam etmiştir.⁸¹

2. II. Vatikan Konsili ve Sonrasında İslâm ve Müslüman Anlayışı

II. Vatikan Konsili, bir çok bakımdan olduğu gibi, Müslümanlar açısından da önemli bir konsildir. İlk defa bu konsilde, Müslümanlardan, onların inanç ve ibadetlerinden söz edilmiştir. En önemlisi de, bu konuda olumlu ifadelerin kullanılmasıdır. Bu ifadeler, Katolik Kilisesi'nin diğer dinlere bakışını ortaya koyan *Nostra Aetate* ile Türkçe'ye *Tanrı'nın Ailesi*⁸² adıyla çevrilen *Lumen Gentium* dokümanlarında bulunmaktadır.

Bu dokümalarda yer alan ifadelerin referans kaynağı, Papa VII. Gregory'nin 1076 yılında Moritanya kralı Anzir'e (Nasır) yazdığı mektuptur⁸³. Papa VII. Gregory, Moritanya kralı Anzir'in bazı tutukluları serbest bırakması ve diğer tutukluları da en kısa zamanda serbest bırakacağını söz ver-

mesi üzerine, ona bir teşekkür mektubu göndermiştir. Papa VII. Gregory, mektubunda, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında yakın bağın bulunduğunu, aynı Tanrı'ya ibadet ettiklerini ifade etmiş ve özetle şunları söylemiştir: “Biz ve siz, bu hayırseverliğin örneklerini özel bir tarzda diğer milletlere göstermeliyiz. Çünkü biz, farklı şekillerde de olsa, tek bir Tanrı'ya inanır, ona hamdeder ve bütün çağların yaratıcısı ve bu dünyanın hakimi olarak ona günlük ibadet ederiz...Tanrı, sizi samimiyetle sevdiğimizi, her iki dünyada sizin saadetinizi ve kurtuluşunuzu arzu ettiğimizi bilir. Kalbimiz ve dudaklarımızla, Tanrı'nın sizi mutluluğa, kutsal babamız İbrahim'in kucağına⁸⁴ ulaştırmasını niyaz ederiz...”⁸⁵.

Konsil dokümanlarında Müslümanlarla ilgili ifadelerin yer almasına asıl sebep olanşa, konsil ortasında papalığa seçilen VI.Paul'un 6 Ağustos 1964'de yayınladığı *Ecclesiam Suam* isimli bildirisi⁸⁶. Papa, bu bildiride, Kilisenin Hıristiyanlık dışındaki dinlerle diyaloga girmesini tavsiye ederken, özellikle Yahudilerden ve Müslümanlardan bahsetmiştir. Papa burada, Müslümanların dininin takdire şayan olduğunu, Tanrı'ya ibadetlerinde iyi ve doğru şeylerin bulunduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte, diğer dinleri de söz konusu ederek, doğru ve gerçek tek bir dinin bulunduğunu, bunun da Hıristiyanlık olduğunu açıklamaktan geri durmamıştır⁸⁷.

Papa VI. Paul'un bu bildirisi yayınlandığında, Konsil henüz ökümenizm ve Yahudilerle ilgili bir bildiri hazırlamakla meşguldü. Konsil dokümanlarında Yahudiler lehine ifadelere yer verilmesi Ortadoğu piskoposlarının hoşuna gitmemiştir. Piskoposlar, Arap-İsrail çatışmasının devam ettiği bir ortamda bunun iyi olmayacağını, Yahudilikten bahsedilecekse İslâm'a da yer verilmesi gerektiğini belirtmişlerdi.

Onların bu itirazını haklı bulan Papa VI. Paul, Konsil'in ikinci ve üçüncü oturumları arasında iki komisyon oluşturmuş ve başlangıçta ismi "Ökümenizm ve Yahudiler Deklarasyonu" olarak plânlanan, fakat sonuçta "Kilisenin Hıristiyanlık Dışı Dinlerle İlişkisi Deklarasyonu" (Nostra Aetate) şeklinde değişen dokümanla "Lumen Gentium" (Kilisenin Dogmatik Yapısı) isimli dokümana Müslümanlarla ilgili iki paragrafın ilave edilmesini istemişti. Yves Congar tarafından hazırlanan Lumen Gentium, üçüncü oturumda tartışmaya başlanmıştı. Dokümanın Müslümanlarla ilgili kısmındaki ilk taslak ifade şu şekildeydi:

"İbrahim'i babaları olarak kabul eden ve İbrahim'in Tanrı'sına inanan İsmailoğulları, Partriarklara (İbrahim, İshak ve Yakup) vahyedilene tamamen yabancı değildirler"⁸⁸.

Konsil üyelerinin çoğu, metindeki "İsmailoğulları" ifadesine itiraz etmiş ve Müslümanların Partriarkların saf vahyine sahip olmadıklarını belirtmişlerdir. Uzun süren tartışmalardan sonra metin şu şekilde değiştirilmiştir:⁸⁹

"Kurtuluş plânı, Yaratıcı'yı kabul edenleri de kapsar. Bunların başında Müslümanlar gelir. Onlar, İbrahim'in imanını paylaşırlar ve bizimle birlikte, tek ve bağışlayıcı, hüküm gününde insanları yargılayacak olan Tanrı'ya ibadet ederler"⁹⁰.

21 Kasım 1964'de oylanarak kabul edilen Lumen Gentium'un bu son şeklinde, "İsmail soyu" ve "Müslümanların İbrahim'i baba olarak kabul ettikleri" ifadelerine yer verilmemiştir. Sadece, Müslümanların İbrahim'in imanını paylaştıkları belirtilmiştir. Lumen Gentium'daki bu bir cümlelik metin, daha sonra, 28 Ekim 1965'de kabul edilen Nostra Aetate dokümanında biraz daha genişletilmiştir. Bu dokümanın üçüncü maddesinde Müslümanlarla ilgili olarak şu ifadeler yer almıştır:

“Kilise, Müslümanlara da büyük bir saygıyla bakar. Onlar; tek, hayatta olan, merhametli, müteâl, göğün ve yerin yaratıcısı ve insana hitap eden Tanrı'ya ibadet ederler. Müslümanlar, kendi inançlarıyla derinden bağ kurdukları İbrahim'in Tanrı'nın plânına teslim olması gibi, çekinmeden Tanrı'nın gizli emirlerine boyun eğmeye çalışırlar. Her ne kadar Tanrı olarak kabul etmeseler de, İsa'ya bir peygamber olarak saygı gösterirler. Aynı zamanda, onun bakire annesini de yüceltirler ve zaman zaman onu samimiyetle anarlar. Daha da ötesi, ölümden sonra dirilmeyi takip eden hüküm gününü ve Tanrı'nın vereceği karşılığı beklerler. Bu nedenle onlar, dürüst yaşamaya oldukça değer verirler. Tanrı'ya, özellikle dua, oruç ve sadaka yoluyla ibadet ederler.

Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında, asırlar boyunca pek çok ayrılık ve düşmanlık meydana gelmiştir. Vatikan Konsili, taraflara, geçmişi unutmalarını, karşılıklı anlayışı sağlamak için samimî gayret göstermelerini; insanlığın menfaati için barışı, özgürlüğü, sosyal adaleti ve ahlakî değerleri birlikte koruyup ilerletmelerini tavsiye eder”⁹¹.

Görüldüğü gibi bu metinde de “İsmail soyu” ve “Müslümanların İbrahim'i baba olarak kabul ettikleri” ifadelerine yer verilmemiştir. İslâm'ın “İbrahimî” bir din olduğu konusunda hüküm verilmekten kaçınılmıştır. Sadece, Müslümanların kendi inançlarıyla İbrahim'in inancı arasında derinden bağ kurduklarının belirtilmesiyle yetinilmiştir. Dolayısıyla Konsil, İslâm'ın Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi bir İbrahimî din olduğunu belirtmekten kaçınmıştır⁹².

Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili dokümanlarındaki ifadeler çerçevesinde, Yahudilerle olduğu gibi, Müslümanlarla da diyalogun alanlarını ve metodlarını belirlemek için çalışmaları sürdürmüştür. Bu amaçla, şimdiki adı *Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili* olan *Hıristiyanlık Dışı Dinler*

Sekreteryası bünyesinde 1974 yılında kurulan "Katolik-Yahudi İlişkileri Komisyonu"yla birlikte bir de İslâm komisyonu kurulmuştur. Ayrıca, 1979-1980 yıllarında Maurice Borrmans'a bir klavuz kitap hazırlanmıştır. *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans* adını taşıyan kitap, *Guidelines for Dialogue Between Christians and Muslims* adı altında İngilizce'ye ve diğer bir çok dile çevrilmiştir⁹³.

Bir çok üst düzey Katolik uzmanın denetiminden geçen kitapta⁹⁴, Katolik Kilisesi'nin İslâm ve Müslümanlarla ilgili son görüşü hakkında bir kanaate varmak mümkündür. Kitapta, Hristiyanlarla Müslümanlar arasında diyalogun imkanı ve yolları aranırken, ayrıca İslâm'ın genel ilkeleri hakkında da bir takım yaklaşımlar sergilenmiştir.

Kitapta, İslâm Tanrı anlayışının mutlak tek tanrıcılığa dayandığı belirtilmekte ve sadece Müslümanların inandığı şekliyle tasvir edilmektedir. Böyle bir Tanrı inancının Müslümanları hidayete sevkedip etmeyeceği hakkında herhangi bir şey söylenmemektedir⁹⁵. Kur'an'ın Müslümanlar nezdindeki değeri hakkında bilgi verildikten sonra, Hristiyanların Kur'an'da İncil paralelinde bazı mesajlar bulabileceği ve bunları gönülden kabulleneceği ifade edilmektedir. Bu konuda, kitapta şunlar ifade edilmektedir:

"Hristiyan, Kur'an'ın içeriği konusunda bilgilendiği ölçüde, saygı ve açıklıkla, İncil'in verdiği mesaja benzeyen noktaların altını çizebilir; kendi kitabından farklı yanları bulabilir. Böylelikle Hristiyan, Müslümanın 'Ulu Tanrı diyor ki' sözünü kabul edecektir. Kur'an'dan bir parça okunduğunda, reddedici sözcüklerden kaçınacaktır."⁹⁶

Hız. Muhammed'in peygamberliği konusunda yine Müslümanların inancı verildikten sonra Hristiyanlık açısından bu konuda şunlar söylenmektedir:

“Hıristiyanlar, Peygamber Muhammed'in hayatında ve faaliyetlerinde, yaşadığı zamanı ve çevreyi göz önüne alarak, otantik değerlerin bulunduğunu takdir etmeyi denemelidirler...Hıristiyanlar, Muhammed'in büyük bir edebî, politik ve dinî deha olduğunu, onun çok kimseleri gerçek Tanrı'ya ibadet etmeye yöneltebilecek bir takım niteliklere sahip bulunduğunu kabul etmeye meyillidirler. Fakat, aynı zamanda, onda kesin bir takım yanlışlıkların ve yanlış anlamaların bulunduğuna da inanırlar. Onlar, Muhammed'de peygamberî işaretlerin farkındadırlar...Bağdat Patriği Timothy'nin zamanın halifesine dediği gibi, Muhammed, peygamberlerin yolunu takip etmiştir”⁹⁷.

Hz. Muhammed konusunda olduğu gibi, kitapta, İslâm'ın tanrı inancı, ibadet biçimleri ve Kur'an hakkında övücü ifadeler kullanılmaktadır. Fakat dolaylı olarak, Kur'ân'ın Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar içerdiği belirtilmektedir. Bu nedenle, Müslümanların “Yüce Tanrı diyor ki...” ifadesine karşı Hıristiyanların “Muhammed'in Kur'an'da dediği gibi” şeklindeki saldırgan ifadelerden kaçınması gerektiği telkin edilmektedir. Bununla birlikte, elbette bir Hıristiyan için İsa'nın Tanrı'nın nihaî keliması olduğu inancının değişmez inanç olduğu hatırlatılmaktadır⁹⁸.

Kitabın en önemli yanı ise, “Hıristiyanlar ve Diğerinin İnancı” bölümünde “kurtuluş” konusunda ileri sürülen düşüncelerdir. Burada, özetle, şunlar söylenmektedir:

“Konsil ruhu içinde kurtuluşun gizemi üzerinde düşündüğümüzde, kurtuluşun, Tanrı Krallığı'nın gelişiyile ne kadar sıkı bir bağlantısının olduğunu görürüz. Bu, tamamen, uzun zaman önce İsa Mesih'in Filistin'e gelişiyile meydana gelen şeydir...Tarih, milletlerin 'kurtuluş tarihi'nde nasıl rol oynadığını kaydetmemiş midir? İsa Mesih, kendisi hayatında, diğerlerinin inancına ve bağlılığına saygı duymuştur.

Bunu, ister günahkâr, ister dürüst olsun, Samirilerin veya Galilelilerin, bir Romalı yüzbaşının veya bir Yehudalı Ferisinin, hiçbir kimsenin Tanrı Krallığı'na girmekten alıkonmayacağını ilan ederek göstermiştir. İhtida eden ve bundan sonra Tanrı'yı ve diğerlerine sevgi dolu bir hayat süren herkes, Tanrı Krallığı'na girebilecektir.

Tanrı Krallığı'na çağrı inancına ve II. Vatikan Konsili'nin ruhuna uygunluk içinde Hıristiyanlar, Tanrı'nın ruhunun rehberliğinde, Hıristiyanlık dışı dinlerin teolojilerinde saygı gösterilecek ve diyaloga girilebilecek yeni bir güç keşfedebilirler. Uzun zamandan beri Hıristiyan teolojisi, diğer dinlerin önemi ve anlamı hakkında kendisine soru sormaksızın sadece "inançsızların kurtuluşu" ile ilgilenmekteydi. Sonunda ilahiyatçılar, bu dinlerin misyonunun ne olabileceği üzerinde düşünmeye başladılar. Konsil, kurtuluş, İsa Mesih, Kilise ve inançla ilgili fikirler tam olarak tanımlanmadan böyle bir araştırmaya girmenin tehlikesini bizlere hatırlatmıştır"⁹⁹.

Kitaptaki kurtuluşla ilgili bu son kısım, konsil dokümanı Lumen Gentium'da yer alan "Kurtuluş plânı, Yaratıcı'yı kabul edenleri de kapsar. Bunların başında Müslümanlar gelir" ifadesinden neyin kastedildiğini gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Müslümanların "Tanrı'nın evrensel kurtuluş plânı"na dahil edilmeleri, onların kendi İslâm inançları içinde kalarak kurtulabilecekleri anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, İslâm dini kurtuluş vasıtası olarak görülmemektedir. Müslümanlar da, Hıristiyan inancına çağrılarak kurtarılması gereken halklar arasına dahil edilmektedir.

DİPNOTLAR

1.Bkz. Krister Stendahl, "Hıristiyanlık Açısından Musevilik ve İslâm",

- İbrahîmî Dinlerin Diyalogu, Editör: İsmail Raci Farukî, çev: Mesut Karaşahan, Pınar Yayınları, İstanbul 1993, sf. 47.
- 2.Bkz. Hıristiyan İnancı, sf. 175-176.
- 3.Mesela bkz. Yuhanna, 2:13, 18; 6:41.
- 4.Matta, 5: 18.
- 5.Bkz. Yuhanna, 87:17; 10:34.
- 6.Bkz. Matta, 27:26-27.
- 7.Bkz. Yuhanna, 19:16.
- 8.Bkz. Matta, 20:17-19.
- 9.Bkz. Leo Trepp, A History of the Jewish Experience, New York 1973, sf. 139.
- 10.Trepp, 138-139.
- 11.Trepp, sf. 140.
- 12.Trepp, sf. 140.
- 13.CFDDCC, sf. 276.
- 14.CFDDCC, sf. 279.
- 15.Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mark R. Cohen, Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudiler, çev: Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1997, sf. 59-86; Yalçın Sadak, Türkiyede Antisemitizm'in Tarihsel ve Güncel Temelleri, Şalom, İstanbul 17 Şubat 1993, yıl 46, sayı 2271, sf. 5.
- 16.Bkz. Romahlara, 9: 6-8.
- 17.Bkz., I.Petrus, 2:9.
- 18.Bkz. II. Korintoslulara, 3:12-18; İbranilere, 8: 13. Hıristiyanların Yahudiliğe itirazları için bkz. Hans Joachim Schopes, The Jewish-Christian Argument: A History of Theologies in Conflict, İngilizceye çev: David E. Green, London 1961, sf. 20-52; Cohen, sf. 189-192.
- 19.Cohen, sf. 85.
- 20.Luther, Kiliseye baş kaldırırken, siyasî desteğini Alman derebeylerinden ve köylü ayaklanmalarından almıştır. Luther aynı zamanda, amansız bir Roma ve Yahudi düşmanı olarak bugünkü Alman milliyetçiliğinin de temellerini atmıştır (bkz. G. Barker, O'nun İzinde, Zafer Matbaası, İstanbul 1985, sf. 116).
- 21.Sadak, sf. 5.
- 22.George Emile Irani, The Papacy and the Middle East, University of Notre Dame Press, Indiana 1986, sf. 79.
- 23.Bkz. Sergio I. Minerbi, The Vatican and Zionism, Oxford University Press, New York 1990, sf. 100.
- 24.Bkz. Arthur Gilberî, The Vatican Council and the Jews, The World Publishing Company, New York 1968, sf.107-108.
- 25.Bkz. Pinchas E. Lapide, Three Popes and the Jews, Hawthorn Books Inc., New York 1967, sf. 272-273.
- 26.Lapide, sf. 297.
- 27.Waldemar Chrostowski, "New Christian Views of Judaism", TD 35:4

(Winter, 1988), sf. 319-320.

28.Şalom, İstanbul 9 Aralık 1992, yıl 46, sayı 2261, sf. 9.

29.Bkz. Chrostowski, sf. 319; Reinhard Neudecker, "The Catholic Church and the Jewish People", Vatican II: Assesment and Perspectives, Editör: Rene Latourelle, New York 1989, III/ 282; Joseph P. Brennan,"The Roman Catholic Church And Judaism Since the Second Vatican Council", Religions in Dialogue (East and West), Editör: Z.P. Thundy, New York 1985, sf. 165.

30.Bkz. Alfred Kolatch, The Second Jewish Book of Why, New York 1985, sf. 83-84.

31.Neudecker, sf. 282-283.

32.Lapide, sf. 296-298.

33.Lapide, sf. 297-298.

34.Lapide, sf. 300.

35.Lapide, sf. 301.

36.E. E. Y. Hales, Pope John and His Revolution, New York 1965, sf. 58.

37.Peter Nichols, The Pope's Divisions, Faber and Faber, London 1981, sf. 207.

38.Lapide, sf. 318

39.Nichols, sf. 165.

40.Malachi Martin, Three Popes and the Cardinal, New York 1972, sf. 243.

41.Bkz. Lapide, sf. 331-333.

42.Bkz. Vittorio Gorresio, The New Mission of Pope John XXIII, Funk and Wagnalls, New York 1970, sf. 316.

43.Bkz. CFDDCC, sf. 288; Neudecker, sf. 284; Dökümanın hazırlanışı sırasındaki gelişmeler hakkında, Türkçe kaynak olarak, detaylı bilgi için bkz.Güngör, sf. 72-76.

44.Romalılara, 11: 28-29.

45.Bkz. Yuhanna, 19: 6.

46.Bkz. Vatican Council II, NA, 4.

47.Trepp, sf. 141.

48.Bu döküman, Austin Flannery tarafından hazırlanan "Vatican Council II"de "Guidelines on Religious Relations With the Jews" adıyla, Nostra Aetate'nin akabinde verilmiştir.

49.Bkz. Vatican Council II, "Guidelines on Religious Relations With the Jews", I/743.

50.Bkz. Vatican Council II, "Guidelines on Religious Relations With the Jews", I/744-745.

51.Brennan, "The Roman Catholic Church And Judaism Since the Second Vatican Council", sf. 168.

52.Bkz. Vatican Council II, "Guidelines on Religious Relations With the Jews", I/745-746.

53.Brennan, "The Roman Catholic Church And Judaism Since the

- Second Vatican Council", sf. 169.
- 54.Bkz. Vatican Council II, "Guidelines on Religious Relations With the Jews", 1/747. Krş.Brennan, "The Roman Catholic Church And Judaism Since the Second Vatican Council", sf. 169.
- 55.Brennan, "The Roman Catholic Church And Judaism Since the Second Vatican Council", sf. 173.
- 56.Neudecker, sf. 292.
- 57.Bkz. Vatican Council II, UR, 3.
- 58.Yuhanna, 10:16.
- 59.Neudecker, sf. 193-294.
- 60.Neudecker, sf. 294.
- 61.Burada, Katolik-Yahudi İlişkileri Komisyonu'nun Ocak 1975'te, Nost-ra Aetate'nin yayınlanışının onuncu yılını kutlamak ve bu döküman-daki eksiklikleri tamamlamak için hazırladığı "Guidelines and Sug-gestions for Implementing the Conciliar Declaration Nostra Aetate" isimli dökümana atıfta bulunulmuştur (bkz. Vatican Council II, "Guidelines on Religious Relations With the Jews", 1/ 747).
- 62.Burada, Yuhanna İncili'nin 19: 6. cümlesine atıfta bulunulmuştur.
- 63.Bunlar, Matta, 23: 27-39, 27: 25; Selaniklilere Birinci Mektup, 2: 14-16'dır.
- 64.Burada, NA, 4'e atıfta bulunulmuştur (bkz. Vatican Council II, NA, 4).
- 65.Bkz. Catholic Catechism, sf. 110-111; Hristiyan İnancı, sf. 175-177.
66. Bkz. Jacob Neusner, "There Has Never Been a Judaeo-Christian Dialogue, But There Can Be One", Cross Currents, İlkbahar 1992, Cilt: 42, Sayı: 1, sf. 23; USA 1992, sayı 42, sf. 33.
- 67.Şalom, 22 Haziran 1994, yıl 47, sayı: 2337, sf. 1, 6. İkili ilişkilerdeki, bu yakınlaşmaya ve neticede Vatikan ile İsrail arasında diplomatik ilişkinin kurulmasına rağmen Vatikan, Yahudilere karşı tarihsel an-layışını tamamen terketmekte zorlanmıştır. Karşılıklı büyükelçi ata-malarında bu durum açıkça kendini göstermiştir. Vatikan'ın İsrail el-çisinin bir din adamı olmasına binâen İsrail de Vatikan'a bir haham elçi atamak isteyince, Vatikan buna yanaşmamıştır. İsrail ile Vatikan arasında imzalanan tarihi antlaşma sonrasında tarafların yaptığı görüşmede, Vatikan'ın Dışişleri Bakan temsilcisi Monsenyör Claudio Maria Celli, İsrail Dışişleri Bakan Vekili Yosi Beilin'e, İsrail'in ataya-cağı ilk büyükelçinin bir haham olmasını tercih etmeyeceklerini bil-dirmiştir. Celli, antlaşmanın iki din arasında değil, iki resmi devlet arasında olduğunu vurgulamıştır. İsrail Dinî Hareketler Başkanlığın-da görevli Israel Lippel, buna şiddetle karşı çıkmış ve onlar bize bir rahip gönderiyor da biz niye bir haham göndermeyelim cevabını ver-miştir (bkz. Şalom, 2 Şubat 1994, yıl 47, sayı 2319).
- 68.Bkz. Michel, Hristiyan Tanrıbilimine Giriş, sf. 111

69. Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki dinî tartışma konuları hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, S.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya 1989, sf. 113- 229. Bu konuda ayrıca bkz. Kuzgun, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri, sf. 61-78.
70. Krş. Maurice Borrmans, Guidelines for Dialogue Between Christians and Muslims, Fransızca'dan çev: R. Marston Speight, Paulist Press, New Jersey 1990, sf. 13. Elbette, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında bundan önce de münasebetler olmuştur (bu münasebetler için bkz. Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, sf. 19-26; Aydın, "Hz. Muhammed Devrinde Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri", Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri, sf. 83-88; Aydın, "İslâm-Hıristiyan Diyaloğu Açısından Habeşistan Hicreti", Milli Eğitim ve Kültürü Dergisi, yıl 2, sayı 5). Fakat, Necran'lı Hıristiyanların Hz. Muhammed'le tartışmalarının Hıristiyan-Müslüman münasebetlerinde ayrı bir yeri vardır. Bu olay hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Hz. Muhammed'in Necranlı Hıristiyanlarla Görüşmesi ve Mübâhele", A.Ü. İlahiyat Fak. İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara 1975, cilt II, sf. 143-149.
71. Doğu Hıristiyanlığı hakkında bkz. J.L. Hromadka, "Doğu Ortodoksluğu", çev: Günay Tümer, A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara 1971, Yıl 1969, cilt XVII, sf. 239-258; Tümer, "Günümüzde Doğu Hıristiyanlığı", Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri, sf. 123.
72. Bkz. Watt, Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık, çev: Turan Koç, İz yayıncılık, İstanbul 1991, sf. 21. Doğu Hıristiyanlarının yazdığı reddiyeler hakkında bkz. Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanların İslâm'a Bakışı", Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri, sf. 97-101.
73. Bkz. Watt, Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık, sf. 21.
74. Watt, Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık, sf. 21; Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Harman, sf. 99-107; Thomas Michel, 29 Nisan 1991'de Ankara'da Vatikan Büyükelçiliğinde düzenlenen "Tanış Olalım" toplantısında sunduğu "Tarih Boyunca Hıristiyanların Müslümanlara Bakış Açıları" isimli tebliğinde Hıristiyanların Müslümanlara yaklaşımını hep olumlu açıdan ele almıştır.
75. Sullivan, sf. 80-81.
76. Bkz. Sullivan, sf. 81.
77. De Lugo, muhtemelen o dönemde İslâm'ın temsilcisi olarak Türklerin adı Avrupa'da yayıldığı için Türkler'den özellikle bahsetmiştir.
78. Sullivan, sf. 95.
79. Bkz. Sullivan, sf. 96.
80. Pigge ve De Lugo, Müslümanlardan ismen bahseden iki telogdur. Bunların dışında, Francisco Suarez (1548-1619) gibi başka isimler

de vardır (bkz. Sullivan, sf. 102).

81. II. Vatikan Konsili öncesinde Hristiyanların İslâm ve Müslümanlar hakkındaki görüşleri hakkında daha detaylı bilgi için Mahmut Aydın'ın Monologdan Diyaloga (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001) isimli çalışmasının ilk bölümüne bakılabilir.
- 82.Bkz. Tanrı'nın Ailesi, Latince'den çev: Padre Vincenzo R.Succi, İstanbul 1984.
- 83.Bkz. CFDDCC, sf. 276; Vatican Council II, NA, I/739, 1 nolu dipnot.
- 84."İbrahim'in kucacı" deyiimi Luka İncili'nde geçer. İsa, Luka İncili'nde, zengin bir adamla Lazar adında bir fakirin meselini anlatır. Zenginin sofrası artıklarıyla beslenen Lazar, öldükten sonra melekler tarafından "İbrahim'in kucacı"na götürülür. Bir müddet sonra zengin de ölür ve gömülür. Ölüler diyarında azap içinde kıvrılırken, uzakta İbrahim'i ve kucacıdaki Lazar'ı görür. Feryat edip bağırarak "Ey İbrahim baba, bana acı, Lazarı gönder de parmağının ucunu suya batırsın, benim dilimi serinletsin; zira ben bu alevde azap çekiyorum" der. İbrahim, bunun mümkün olmadığını, dünyada onun refah, Lazarın da sefalet içinde yaşadığını ve orada Lazar'ın teselli edildiğini söyler (Luka, 16:19-31). Katolik öğretide "limbes" (veya "limbus") adı verilen "İbrahim'in kucacı", öldükten sonra haşre kadar iyi insanların kalacağı yer olarak tanımlanır (bkz. Pike, sf. 232).
- 85.Bkz. CFDDCC, sf. 276-277.
- 86.Bkz. Jacques Dupuis, "Interreligious Dialogue in the Church's Evangelizing Mission", Vatican II: Assessment and Perspectives, III/240.
- 87.Bkz. Sullivan, sf. 183.
- 88.Bkz. Neal Robinson, "Massignon, Vatican II and Islam As Abrahamic Religion", Islam and Christian-Muslim Relations, Aralık 1991, Sayı 2, No 2, sf. 195.
- 89.Robinson, sf. 195.
- 90.Vatican Council II, LG, 16.
- 91.Vatican Council II, NA, 3.
- 92.Bkz. Robinson, sf. 195.
- 93.Bu kitap, Mehmet Ümit müstear adını taşıyan biri tarafından Müslümanlarla Hristiyanlar Arasında Diyaloga Yönelişler adı altında Türkçe'ye de çevrilmiş ve DER Yayınları arasında 1988'de yayınlanmıştır. Kitapta, bir çok çeviri hatasının bulunmasının yanında, bazı kısımlar, kasıtlı olarak eksik çevrilmiştir. Bu bakımdan bazı yanlış anlamalara sebebiyet vermektedir.
- 94.Kitap basıma girmeden önce, Pietro Rossano (Roma), Martin Sabanegh (Roma), Joseph Couq (Tunus), Andre Ferre (Roma), Halil Shamir (Roma) ve diğer uzmanlar tarafından incelenmiş ve eleştirilmiştir. Yapılan eleştiriler çerçevesinde Borrmans ve yardımcısı Ary Roest Crollius tarafından düzeltilen ve üçte iki oranında kısaltılan kitap, daha sonra tekrar Pietro Rossano, Henri Teissier, Martin

YAHUDİLİK VE HIRİSTİYANLIK AÇISINDAN DİĞER DİNLER

Sabanegh, Muhammed Talbi, Robert Caspar, Andre Ferre, Jacques Jomier, Michel Lelong ve Christian W.Troll'un eleştirisine sunulmuştur. Bu uzmanların eleştirileri alındıktan sonra kitaba Borrmans ve yardımcısı tarafından son şekli verilmiştir. Bkz. kitabın İngilizce çevirisi: Guidelines for Dialogue Between Christians and Muslims, İngilizce'ye çev: R. Marston Speight, Paulist Press, New Jersey 1990, sf. 12. Ayrıca bkz. Müslümanlarla Hristiyanlar Arasında Diyaloga Yönelişler, çev: Mehmet Ümit, İstanbul 1988, sf. 7.

95.Bkz. Borrmans, Gudelines, sf. 45-57.

96.Borrmans, Gudelines, sf. 48.

97.Borrmans, Gudelines, sf. 58.

98.Bkz. Borrmans, Gudelines, sf. 48-49.

99.Borrmans, Guidelines, sf. 34-36.

dördüncü bölüm

HİRİSTİYANLIĞIN

HİNDUİZM VE BUDİZMLE İLİŞKİSİ

Hıristiyanlığın Hinduizm ve Budizmle ilişkisi, Yahudilik ve İslâm'la olan ilişkisinden tamamen farklılık gösterir. Hıristiyanlıkla Hinduizm ve Budizm arasında, Hıristiyanlıkla Yahudilik ve İslâm arasında olduğu gibi tarihsel çatışmalar söz konusu değildir. Yakın zamanlara kadar Hıristiyanlıkla bu iki din arasında bir rekabet yaşanmamıştır. Bu nedenle, Hinduizm ve Budizmle Hıristiyanlık arasında bir düşmanlık söz konusu olmamıştır¹. İslâm'dan korkan Avrupa, bu iki dinden endişelenmeye gerek görmemiş ve onlara daha az dikkat sarfetmiştir. Fakat, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hinduizmle Budizmin Batı'ya girmeye başlamasıyla bu durum değişmiştir. Avrupa'dan ve Amerika'dan bazı gençler, Hint dinlerini keşfetmişlerdir. Onlar, Batı'da kaybettiklerini Doğu'da aramışlardır. Onların aradıkları, hem zihne hem duygulara hitap eden, Batı'dakinden farklı bir dindir. Aradıklarını Hinduizm ve Budizm-

de bulan Batılı gençler, bu iki dinin büyüüne kapılmış, ciddî şekilde meditasyona ve yogaya yönelmişlerdir. Kiliseler elbette bu durumdan hoşnut olmamışlardır. Hindu ve Budist öğreticilerin Batı üzerindeki tesirlerini bazen şüpheyile, bazen de haklı bir endişeyle izlemişlerdir.

A. Hristiyan - Hindu Münasebetleri

Hristiyanlığın Hindistan'daki tarihçesi, Hristiyanlığın ortaya çıkış dönemine kadar geriye gitmektedir. İddia edildiğine göre Hindistan'da ilk Kiliseyi, İsa'nın havarilerinden Mar Thomas Sleeha kurmuştur. Thomas Hristiyanları denilen bu ilk Hristiyanların bilinen tarihleri M.S. 189'a dayanmaktadır². İlk yüzyıldan itibaren Kuzey Hindistan'da da Hristiyanlar bulunmakla birlikte Hristiyanlık, asıl gelişmesini Güney Hindistan'da göstermiştir³.

Misyonerlerin Hindistan'a gitmeleri ise, Avrupa ticaret kolonilerinin 1600'lerden itibaren yayılmasıyla başlamıştır. Hristiyanlar ve Hristiyan misyonerler, bu gücün şemsiyesi altında Hindistan'ın çeşitli bölgelerine imtiyazlı olarak girmişlerdir⁴. Katolik Fransiskanlar, Dominikanlar ve özellikle Cizvitler, Portekizlilerin korumasında, Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Cizvit Roberto de Nobili, Hindistan'da çalışan meş-

hur misyonerlerdendir. Bu Katolik grupların yanında, Danimarkalı ve Alman Protestanlar, Anglikanlar da misyonerlik yapmışlardır. Batı, XVIII. yüzyılın sonlarına kadar Hinduizm ve Hint kültürü hakkındaki bilgileri bu misyonerler yoluyla edinmiştir. Hint kültürü üzerine ilk çalışanlar da yine Cizvit ve Lutheran misyonerler olmuştur. Bir bakıma misyonerler, modern Hindoloji araştırmalarının öncülüğünü yapmışlardır⁵.

1820 ile 1920 yılları arası, Avrupalı bilim adamlarının Hint kültürünü modern araştırmalar çerçevesinde Batıya tanıttıkları asır olmuştur. Bu dönemde ilk defa bilim adamları Hinduizm ile Budizm arasındaki farkı ayırt edebilmişlerdir⁶.

1. Hinduizm Üzerinde İnkültürasyon Çalışmaları

Etnik ve kültürel yapısı itibarıyla Hindistan, öteden beri, Hıristiyan grupların çeşitli misyon metotlarını uygulayarak geldikleri bir bölge olmuştur. II. Vatikan Konsili'nde Katolik Kilisesi'nin misyonerlik metotları içine dahil edilen inkültürasyon çalışmaları için Hindistan, bugün pilot bölge konumundadır. Bir taraftan Katolik ilahiyatçılar inkültürasyonun dinî temellerini oluşturmakta, diğer taraftan da Hindistan'daki misyonerler bunu uygulamaya geçirmektedirler.

İnkültürasyonun Hindistan'da ilk uygulayıcısı, meşhur İtalyan Cizvit misyoner Robert de Nobili'dir (1577-1656). Nobili, 1606'da Madura misyon bölgesine geldiğinde, yapılan çalışmaların etkili olmadığını görmüştür. Hinduların Brahmanlara karşı aşırı bağlı olduklarını fark eden Nobili, İncil'i farklı bir şekilde vaaz edebilmek için bir Brahman gibi yaşamaya başlamıştır. Böylece o, Latin Hıristiyanlığını

Hint kültürüyle uzlaştırmaya çalışmış ve bir Hindu-Hıristiyan hayatı sürdürmüştür. Nobili, oluşturduğu bu yeni Hıristiyanlığı Hindular arasında yaymaya gayret etmiştir. Derisinin farklılığından şüpheyne düşüp onun bir Hıristiyan olduğunu anlayan Hindulara, kendisinin Roma'da Brahman kastından doğduğunu söylemiştir⁷. Bazı Hıristiyan tarihçiler, onun bu şekilde, yüz bine yakın Hindu'yu Hıristiyanlaştırdığını belirtmektedirler⁸. Fakat onun bu hareketi, o zaman Roma tarafından hoş karşılanmamış ve Roma engizisyonu tarafından mahkum edilmiştir⁹.

Robert de Nobili'nin mahkumiyetinden yaklaşık üç asır sonra toplanan II. Vatikan Kosili'nde Hıristiyanlık dışı dinlere karşı belirlenen yeni strateji çerçevesinde inkültürasyon, bu defa Katolik Kilisesi'nin resmî öğretisi hâline gelmiştir. Katolik Kilisesi, diğer dinler hakkında olduğu gibi, Nostra Aetate dokümanında Hinduizmden övgüyle bahsetmiş ve onun da kurtuluşu arama yollarından biri olduğunu belirtmiştir. Dokümanda, Hinduizm hakkında şu ifadeler yer almıştır:

"Hinduizmde insanlar, ilahî gizemi düşünürler ve onu mitlerin verimliliği ve felsefi araştırmalar yoluyla ifade ederler. Onlar, züht hayatıyla, veya derin meditasyonla ya da sevgi ve güvenle Tanrı'ya yönelerek içinde bulunduğumuz ıstıraptan kurtulmanın yollarını ararlar"¹⁰.

Hinduizmin arkasından Budizme ve adı zikredilmeyen diğer dinlere de bir kaç cümleyle değinildikten sonra, bütün bu dinler karşısında Katolik Kilisesi'nin tavrı şöyle belirtilmiştir:

"Katolik Kilisesi, bu dinlerde gerçek ve kutsal olan hiçbir şeyi reddetmez. Onların hayat tarzına, davranışlarına, ahlâkî kural ve doktrinlerine saygı duyar. Bunlar, her ne kadar Katolik Kilisesi'nin öğretilerinden farklılık gösteriyorsa

da, sık sık, bütün insanlığı aydınlatan ilahî gerçeğe ait bir parça ışık yansıtırlar. Bununla birlikte Katolik Kilisesi, insanların dinî hayatı tam olarak buldukları ve Tanrı'nın her şeyi onun vasıtasıyla kendisinde uzlaştırdığı (II. Korintoslulara, 5: 18-19) "yol, hakikat ve hayat" (Yuhanna 14: 6) Mesih'i her zaman açıklar ve açıklamak zorundadır.

Kilise, Katoliklere, sevgiyle ve ölçülü davranarak, başka dinlerin taraftarlarıyla diyaloga ve işbirliğine girmelerini, Hıristiyan kutsal inancına ve hayatına şahadet ederek bu insanlar arasında varolan manevî ve ahlakî değerleri tanımalarını, korumalarını ve ilerletmelerini; toplumlarında ve kültürlerinde bulunan değerlere de aynı şekilde yaklaşmalarını tavsiye eder"¹¹.

Nostra Aetate dokümanındaki bu ifadelerin ana fikri; saygı, diyalog, misyon, inkültürasyon ve "tamamlama" kavramları etrafında oluşmaktadır. Katolik misyonerler, artık, metinde söz konusu edilen dinlerin mensuplarını putperest kafirler olarak görmeyecek, onlara ve dinlerine, kültürlerine saygıyla bakacak, onlarla diyaloga ve işbirliğine gireceklerdir. Onların dinlerinde ve kültürlerinde varolan manevî ve ahlakî değerleri koruyup kollayacak, Hıristiyan öğretisi çerçevesinde geliştirip tamamlayacaklardır.

Belirlenen bu yeni stratejiler, II. Vatikan Konsili'nden sonra Hinduizm üzerinde uygulanmaya başlanmıştır. Daha önce Hinduları ebedî cehenneme sevk eden paganizm olan Hinduizm, yeni dilde, gerçek bir Tanrı'ya yönelişin bir yolu olmuştur. Hinduizm artık, Yehova'nın Musa'yla olan ahdinden önceki Kozmik Vahyin bir ürünüdür. Misyonerliğin amacı, Hinduizmdeki gizli Mesih'i ortaya çıkararak, Hinduları, onların kurtuluşu için kanını döken İsa'nın ahbine ortak yapmaktır. Katolik Kilisesi'nde son zamanlarda ortaya çıkan bu yeni teolojinin adı "Tamamlama Teolojisi"dir¹².

Hinduizme bakışta olduğu gibi, Hindu kültürüne bakışta da bu yönde değişme olmuştur. Hindu kültürü övülmüş, Hristiyan inancıyla Hindu kültürü arasında “diyalogun” sağlanması için çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. İnkültürasyon Teolojisi çerçevesinde Katolik ilahiyatçılar, Hindu kültürüyle Hristiyan inancının nasıl uzlaştırılabileceği konusunda çalışmalar yapmışlardır¹³. Bu sadece teorik plânda kalmamış, Katolik misyonerler bunu uygulamaya da geçirmişlerdir. Bazı misyonerler, Hindu sannyasinler¹⁴ gibi giyinmeye, vejeteryan yiyecekler yemeye, kuru zeminlerde yatmaya, Hindu ibadet giysileriyle ibadet etmeye başlamışlardır¹⁵. Bunlardan Fr. Bede Griffiths, Hinduizmin kutsal sembollerini ve kutsal metinlerini kullanmaktan çekinmemiştir.

Kısacası Katolik misyonerler, bu defa Vatikan’ın onayı ve tavsiyesiyle, Robert de Nobili’nin misyon geleneğini yeniden faaliyete geçirmişlerdir. Hinduizmden ve Hint kültüründen Hristiyan liturjisine adapte edilecek alanlar da şu şekilde belirlenmiştir:

1. Hindu meditasyonu, ilahi ve ayinleri; bunlarla ilgili jest, mimik ve dekorasyon gibi dış liturjik elemanlar,
2. Çiçek, ışık, gündoğumu ve günbatımı ile ilgili, tabiatla iç içe geleneksel Hindu adetleri,
3. Hindu kutsal metinlerinin liturjik okunuşu, okuyucunun hal ve tavırları,

Vedalarından uygun metinlerin seçilmesi¹⁶.

Maddeler halinde belirlenen bu unsurların Hint Hristiyanlığına adapte edilebilmesi için bir takım kriterler belirlenmiştir. Çünkü, Hindu kültürünün ve dolayısıyla Hinduizmin belirli bir formu bulunmamaktadır. Her şeyi dinden kabul eden Hinduizmin elemanlarını seçme yapmadan Hristiyan liturjisine aktarmak mümkün değildir. Bu nedenle,

İnkültürasyon Teolojisiyle uğraşan ilahiyatçılar Hinduizmin liturjik elemanlarını Hıristiyan liturjisi açısından kritiğe tabi tutmuşlardır.

Katolik ilahiyatçıların Hinduizm ile Hıristiyanlık arasında uzlaştırmaya çalıştıkları ilk temel unsur, Mesih'tir. İlahiyatçılar tarafından, Hıristiyan öğretisinin temelini oluşturan Tanrı'nın bedenleşmiş kelamı Mesih inancının karşılığı Hinduizmde aranmıştır. Sonuçta, Tanrı Vişnu'nun avatarası olan Krişna inancının Hıristiyanlıktaki Mesih inancına denk düştüğü bulunmuştur. Krişna, Nasıralı İsa Mesih gibi tarihî bir şahsiyettir. Hindular, onun yaşadığı ve faaliyette bulunduğu yerlere hacca gitmektedirler. Krişna, aynı zamanda Tanrı Vişnu'nun vahyidir. Bunun anlamı şudur: Hindulara göre Tanrı, belli bir zamanda, belli bir yerde, kendisini Krişna olarak vahyetmiştir. Krişna, Bhagavat-Gita'nın iyi haberlerini getirmiştir. Bütün bunlar, Nasıralı İsa Mesih'in özelliklerine denk düşmektedir¹⁷. Ancak, Krişna ile İsa Mesih arasında Hıristiyanlığın iddiası açısından ciddi ayrılıklar vardır. Hinduizme göre Krişna, Vişnu'nun tek bedenleşmiş vahyi/avatarası değildir. O, sekizincisidir. Ondan sonra iki avatara daha gerçekleşecektir. Hıristiyanlığa göre ise İsa Mesih, tek evrensel, ezelî ve ebedî vahyidir¹⁸.

Hint kökenli Katolik ilahiyatçı Raimundu Panikkar, bu farklılığı "Kozmik Mesih" teorisiyle izah etmeye çalışmıştır. Ona göre "Kozmik Mesih"le Nasıralı İsa aynı şey değildir. Nasıralı İsa, Mesih'tir, fakat Mesih sadece Nasıralı İsa değildir. Dolayısıyla Mesih, sadece Hıristiyanlığa ait değildir. Kurtarıcı Mesih, Hıristiyanlığın Nasıralı İsa Mesihiyle sınırlandırılmamalıdır. O, gizli bir şekilde, insanlığın din tarihinde mevcuttur. Krişna, Rama, Buda ve diğerleri tarihin değişik zamanlarında bedenleşmiş Mesih'tir¹⁹.

İnkültürasyon çerçevesinde Hıristiyan ibadetine adapte

edilmeye çalışılan başka bir önemli unsur, Hinduizmin esası olan “Om” hecesidir. Vahyedilmiş (şruti) kutsal metinlerden olan Upanişadlarda Om bir çok anlamda kullanılmıştır²⁰. Taittiriya Upanişad’da bu hece, Tanrı Brahma ile de özdeşleştirilmiştir²¹. Vedalarda, ilahilerin başında ve sonunda bu hece daima yer almaktadır. Om, bir bakıma, “besmele” ve “amin” konumundadır²². Hindistan’daki bazı mahallî kiliseler, Om’u Hristiyan liturjisine adapte etmişlerdir. Om’un Hinduizmdeki kullanımını ve anlamlarını tetkik eden ilahiyatçılar, bu hecenin adaptasyonunu Hristiyan öğretisi açısından uygun bulmamışlardır. Oryantal Kiliseler Kongregasyonu, 1980’de Syro-Malabar Kilisesi’ne gönderdiği talimatnamede, bu heceyi tamamen Hristiyan liturjisine taşımanın mümkün olmadığını belirtmiştir²³.

2. İnkültürasyon Çalışmalarına Hinduların Tepkisi

Katoliklerin Hindu liturjik unsurları üzerindeki bu inkültürasyon çalışmaları Hinduların tepkisini çekmiştir. Bazı Hindular Om’u, Hristiyan aleyhtarlığının sembolü haline getirmişlerdir. Bu heceyi, kiliselerin kapılarına ve pencerelerine yazarak Katoliklerin inkültürasyon faaliyetlerini protesto etmişlerdir²⁴.

İnkültürasyon konusundaki aşırılıkları ve Hinduların hassasiyetini dikkate almadan Hinduizmin esası “Om”un sembolünü resmî arabasında kullanması nedeniyle Fr. Bede Griffiths, Hindu aydınlar tarafından eleştirilmiştir. Bazı Hindu aydınlar, basın yoluyla Griffiths’e karşı mücadeleye girişmişlerdir. Madras’ta çıkan *Indian Express* gazetesinde Swami Devananda Sarasvati’nin yayınlanan yazıları ve Griffiths’in yine aynı gazetede verdiği cevaplar, Katoliklerin diyalog, misyon ve inkültürasyon konusundaki yaklaşımları-

nı açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Indian Express'deki Devananda ile Griffiths arasındaki diyalog, aynı gazetenin 18 Mart 1987 tarihli sayısında, Hıristiyan ilahiyatçı Dr. Robert Wayne Teasdale'in Griffiths'i "Britanya'nın Hindistan'a büyük bir armağanı" olarak tanıtması ve Griffiths'in misyon bölgesini "bir diyalog ve uzlaşma yeri" olarak övmesi üzerine başlamıştır. Bu haber üzerine, 25 Mart ile 30 Nisan tarihleri arasında gazetenin Hıristiyan okurlarından beş mektup gelmiş ve bu mektuplar yayınlanmıştır. Okuyuculardan üçü, Griffiths'in Hindu sembollerini ve kutsal metinlerini kullanmasını desteklemiş, diğer ikisi ise bunun Vatikan'ın bir "kirletmesi" olduğunu belirterek karşı çıkmıştır. Daha sonra, 1 Haziran 1987'de, *Indian Express*'de Dr. Teasdale'in Griffiths'in Hindu kutsal metinleriyle ilgili son çalışmasını öven bir yazısı daha yayınlanmıştır²⁵.

Bütün bunları takip eden Swami Devananda, *Indian Express*'e, Griffiths'in sannyasin gelenegini taklit etmesini tenkit eden bir mektup göndermiştir. Gazete, Devananda'nın mektubunu yayınlamamış fakat mektup Griffiths'in eline geçmiştir. Griffiths, 17 Haziranda, Devananda'nın eliştirilelerini cevaplandırmış, amacının, Hindularla Hıristiyanlar arasında bir köprü kurmak olduğunu belirtmiştir²⁶.

Devananda, 21 Temmuz tarihli yazısında, sannyasin geleneginin Sanatana Dharma (Hinduizm) ile ne kadar derinden ilişkisinin bulunduğun izah etmiş ve Griffiths'in, Romalı bir rahip olarak, sannyasin olamayacağını söylemiştir. Devananda'nın sert ifadeleri üzerine Griffiths, 31 Temmuz tarihli yazısında, Devananda'yı, Ramakrishna ve Vivekananda'nın tersine, Hinduizmi sırlı bir din haline getirmekle suçlamış, bugün eğitim görmüş Hinduların kendisini desteklediğini belirtmiştir. Griffiths, Ramakrishna, Viveka-

nanda, Mahatma Gandhi, Sri Aurobindo, Ramana Mahars-hi ve Ramalinga Swamigal'in Hindu olarak kalmakla birlikte, Hıristiyanlığın ve diğer dinlerin gerçeklerine açık olduk-larını, kendisinin de, bir Hıristiyan olmakla birlikte, Hindu ruhu taşıdığını ve artık Devananda'yla polemiğe girmeyece-ğini söylemiştir²⁷. Fakat Devananda işin peşini bırakmamış, Griffiths'in faaliyetlerinden duyduğu şüpheleri delillendir-mek için araştırmalara başlamıştır. Sonunda, Griffiths'in se-lefi olan ve onun gibi sannyasin geleneğini taklit eden Fr. J. Monchanin'in bir yazısını ele geçirmiştir. Swami Param Arubi Anandam takma adını taşıyan Fr. Monchanin, bu ya-zısında, Hıristiyanlığın Hindu felsefesini ve kültürel form-larını Hinduizmi bozmak için kullanması gerektiğini ifade etmiştir. Devananda, 27 Ağustos 1987 tarihli yazısında, Fr. Monchanin'in bu yazısını Griffiths'in dikkatine sunmuş ve bunun, şüphelerinde ne kadar haklı olduğunu ortaya çıkar-dığını belirtmiştir²⁸. Griffiths, 31 Ağustos'ta, Devananda'ya şu cevabı vermiştir:

“Elbette, Monchanin'in görüşünü taşısaydım, benim kandırmamdan şüphelenmenizde haklı olabilirdiniz. Fakat hatırlayınız ki, Monchanin bu yazıyı kırk yıl önce yazmış-tır. O zamandan beri Kilisede çok büyük değişiklik olmuş-tur. II. Vatikan Konsili, Kilisenin diğer dinlerle ilişkilerinde yeni bir anlayış getirmiştir. Biz hepimiz, bu yeni anlayışı be-nimsemekteyiz...Benim yaklaşımım, sadece bana münhasır değildir. Hem Hindistan hem de Roma'daki Kilise otoritele-ri tarafından bu yeni yaklaşım tasvip edilmektedir. Elbette, Katolikler arasında buna karşı çıkanlar bulunmaktadır. Ki-lisede bir çok farklı görüş vardır. Kilisenin diğer dinlerle ilişkilerindeki bu yeni anlayış, yavaş gelişen bir süreç takip etmektedir”²⁹.

Devananda'nın, Griffiths'in yukarıda alıntıladığımız ya-

zısına verdiği cevap, burada nakledilmeye değer niteliktedir. Devananda, 7 Eylül tarihli cevabi yazısında Griffiths'e şöyle karşılık vermiştir:

“Kilisenin son kırk yıllık günahkâr çizgisinde değişikliğin meydana geldiğini gösteren bir delil yoktur. Aksine, İngilizlerin engelini kalkmasından beri Kilise, bizim toleranslı tutumumuzdan yararlanmak için bütün fırsatları değerlendirmekle meşguldür. Misyonerlik metotları değişmiştir. Fakat Kilisenin dünyaya hakim olma arzusu değişmemiştir. Papa kendisi, dünya çapındaki misyonerlik faaliyetleri için yıllık elli milyon dolar katkıda bulunmaktadır. Kilisede değişen, “putperest kafir” teriminin “Hıristiyan olmayan” (non-Christian) terimiyle yer değiştirmesidir (ileride, “olmayan” (non) kelimesi de ortadan kalkacaktır). Bizim manevî değerlerimiz hakkında resmî ağızlardan sahte, yağcı söylemler de çıkmaktadır. Roma, ebedî mağrurluğu içinde, estetik yapılmış yüzünü kabul edeceğimizi, o yüzün taşıdığı kalbi araştırmayacağımızı zannetmektedir... Kilise, çizgisini değiştirmiş olsaydı, bizim zavallı fakir halkımızı dininden döndürme işinden uzun zaman önce vazgeçerdi...

Sizin, Hindu geleneğini ve sembollerini kullanmanız veya kendinizi bir sannyasin olarak adlandırmanız için Kilisenin onayına ihtiyacınız yok. Sizin, geleneksel Hindu otoritelerin onayına ihtiyacınız var. Hindular, kendilerinde ve dinî kültürlerinde Kilisenin rolünü tanımazlar...Sizin “piç” Omkara sembolünüzün ve haçınızın bize olan mesajına karşı tavrımız açıkça budur. Biz, kesinlikle, sembolü ve mesajını reddediyoruz...”³⁰

“Hindular, Roma Katolik Kilisesi’nin 1947’den beri Hindistan’da sürdürdüğü çirkinliklerin farkındadırlar. Onlar, senin gibi rahiplerin Sanatana Dharma’yı (Hinduizm) nasıl sömürüp dejenere ettiklerini de bilmektedirler. Kilisenin

senin yaptıklarını tasvip etmesi bizim için sürpriz değildir. Çünkü Kilise bunları, kendi ideolojik ve politik menfaatleri için yapmaktadır. Bizim kutsal sembollerimizi (Om'un sembolünü resmî araçlarınızda) ve kutsal geleneğimizi uygunsuz bir şekilde kullanmanız, en azından ahlâk dışıdır. Sizin, Hindu felsefesini ve düşünce modellerini doğrulama teşebbüsleriniz bize bir hakarettir. Dharmamızı (dinimizi) yorumlamak ve öğrenmek için bizim, Hıristiyan rahiplere ihtiyacımız yoktur...

Siz, resmî araçlarınızda kutsal sembolü (Om'un sembolü) Roma Haçı'yla yan yana kullanmakla, Hinduizme karşı günah işliyorsunuz. Om, Hinduizmin temel özüdür..."³¹

Devananda ile Griffiths arasında *Indian Express*'in sütunlarında aralıklarla devam eden bu diyalog, bazı Hindu-ların Katolik Kilisesi'nin gerçek karakterinin ve misyonerlik metotlarının farkına varmasına sebep olmuştur³².

Fr. Bede Griffiths'in *Christ in India* isimli kitabı ve diğer misyonerlerin misyonerlik stratejileriyle ilgili yazıları, Katolik Kilisesi'nin gerçek yüzü hakkında dindar Hindu-ların şüphelerini artırmıştır. Griffiths, *Christ in India*'da, Katolik Kilisesi'nin diyalog ve misyon anlayışına uygun olarak, şöyle demiştir: "Mesih, bu dinleri (Hinduizm, Budizm ve İslâm) yıkmak için değil, onları düzeltmek ve tamamlamak için gelmiştir. Bu dinler, Hıristiyanlığa ilâhî bir hazırlık yoludur. Doğunun halkı, onlar vasıtasıyla Hıristiyanlığa hazırlanmaktadır"³³.

Katolikler hakkında bir çok araştırması bulunan Sita Ram Goel'in şu sözleri, Katolik misyonerlerin Hindistan'da sürdürdükleri diyalog faaliyetlerinin gerçek mahiyetinin anlaşılmasını sağlamaktadır:

"Fr. Bede Griffiths gibi Hıristiyan misyonerlerin misyon stratejileriyle ilgili yazıları ve sözleri, onların amacının Hin-

duizmi bozmak olduğunda bir şüphe bırakmamıştır. Fakat onlar, özellikle Hindu dergilerindeki taktik yazılarında, kendilerini Hindulardan daha Hindu göstermeye çalışmaktadırlar. Kendileri, elleri ve ayaklarıyla, kapalı dogmalara tamamen bağlı kalırken, Hinduları açıklığa davet etmektedirler. Onlar, bütün dinlerin aynı olduğuna kendileri inanmazken, Hinduları buna inandırmaya çalışmaktadırlar...”³⁴.

Devananda'nın bu açık ifadeleri, geleneksel Hindu aydınların, Katoliklerin diyalog çağrılarını ve faaliyetlerini samimî bulmadıklarını göstermektedir. Hindular, inkültürasyon çalışmaları konusunda, kendi dinleri ve kültürleri açısından kaygı duymakta, bunun diyalogla ilişkisinin bulunmadığını belirtmektedirler.

B. Katolik - Budist Münasebetleri

1. Katoliklerin Budistlerle İlk Temasları

Hiristiyanların Budistlerle ilk temasları, Büyük Alexander zamanına kadar geriye gitmektedir. M.S. 200 gibi oldukça erken tarihlerde, Iskenderiye'li Clement'in *Stromateis* isimli eserinde Buda'dan bahsedilmiştir. Clement, Buda'dan, Hristiyan gnostisizminin diğerklerinden daha üstün olduğunu göstermek için zikretmiş ve şöyle demiştir: "Hindistan'da Buda'nın buyruklarına uyan bir grup vardır. Onlar, Buda'ya bir Tanrı olarak saygı göstermektedirler"³⁵.

Hiristiyanların Budistlerle asıl temasları, Hindularla olduğu gibi, Ortaçağlarda başlamıştır. Heretik olarak nitelenirilir baskı uygulanan Nasturiler, Küçük Asya'dan Hindistan'ın ötelerine, Orta Asya'ya kadar gitmişlerdir. Nasturi papazları, I Asya topraklarını geçerek, yedinci yüzyıl gibi erken bir dönemde Çin'e kadar varmışlardır. 781 tarihli, ince ve Süryanice yazılmış Hsianfu (veya Si-an) yazıtı, Budistlerle Hristiyanların burada bir arada uzun yıllar yaşadıklarını gstermektedir³⁶.

Hiristiyanların Budistlerle daha sonraki ilişkileri, Fransisken, Dominiken ve Cizvit misyonerler kanalıyla olmuştur. Moğol çağında ilk Dominiken ve Fransisken misyonerlerin açtıkları kapıdan diğer misyonerler alay alay Asya topraklarına akın etmişlerdir. Bunların bir çoğu, kara yolundan, İç Asya'dan Çin'e kadar varmışlardır. Bunların faaliyetleri neticesinde Hiristiyanlığa girenlerin sayısı artmış, Pekin'de ve Çin'in diğer büyük şehirlerinde piskoposluklar kurulmuştur³⁷. Moğol imparatorunun Pekin'deki sarayına varan Fransisken misyonerler, Budist rahiplerin orada ne kadar etkili olduklarını görmüşler ve bunu Avrupa'ya rapor etmişlerdir³⁸.

Dominiken ve Fransiskenlerin başlattığı misyonerlik faaliyetlerini daha sonra, yeniden kurulmuş bir cemaatin üyeleri, Cizvitler üzerlerine almışlardır. Cizvitler, Hindistan'ın Goa şehrinde umumî misyonerlik merkezini kurmuşlar, Hindistan halkına İncil'i öğretmeye başlamışlardır. Goa, Uzak Doğu'ya yönelik misyoner faaliyetlerinin de merkezini oluşturmuştur. Cizvitler, Japonya'ya ve Çin'e buradan gitmişlerdir³⁹.

Hiristiyanlığı Japonya'ya ilk getirenler Portekizlilerdir. İlk Portekiz gemileri, 1542'de tesadüfen Japonya'nın Satsuma eyaletinin sahillerine uğramak zorunda kalmışlardır. Portekizliler burada, Japonlarla iyi ilişkiler kurmuşlar, Japonlara tüfek yapımını ve modern tıp bilimini öğretmişlerdir. O sıralarda Malakka'da bulunan meşhur Cizvit Misyoner Francis Xavier, her nasılsa, Japonya'dan haberdar olmuştur. Yeni bir misyonerlik alanı keşfeden Xavier, hemen Japonya'ya gitmiştir⁴⁰. Xavier, ilk önce Kyoto'ya uğramıştır. Orada başarısız kalınca, diğer Japon kentlerine gitmiş, az da olsa, bazı Japonları Hiristiyanlaştırmıştır.

Xavier'e göre Japonlar, Hiristiyanlığa karşı büyük alaka

göstermişlerdir. Bununla birlikte Xavier, astronomi bilgisi ve diğer bazı meziyetleri yüzünden Japonların sempatisini kazanmışsa da, onları Hıristiyanlaştırmakta pek başarılı olamamıştır⁴¹. Bunun nedeni, Japonca bilmemesinden dolayı Hıristiyanlığı Japonlara anlatmakta güçlük çekmesidir. Tercümanları da, muhtemelen Budist felsefesine karşı Hıristiyanlığı savunmak istememişler ve Xavier'in sözlerini doğru aktarmamışlardır⁴². Xavier'in başarısızlığının başka bir nedeni de, Hıristiyanlığın Japon kültürüne pek uygun olmamasıdır. Birden fazla kadınla evlenmemek önemli bir farklılık olmakla birlikte, asıl önemli farklılık, Hıristiyanlığın atalar kültüne olumsuz bakmasıdır. Atalar kültüne çok değer veren Japonlar için bu, anlaşılır bir şey değildir⁴³.

Japonya'da ilk Budist-Hıristiyan münasebetleri de pek olumlu olmamıştır. Budistler, Hıristiyanlığa karşı açıkça tavır almışlardır. Buna, Hıristiyanların Budist kurumların ekonomik durumuna tehdit oluşturması yol açmıştır. Bu nedenle, Cizvitleri ilk önce iyi karşılayan Budistler, sonradan düşmanca hareket etmeye başlamışlardır.

Diğer taraftan, ekonomik menfaatlerini koruma derdine düşen ve bu nedenle sık sık Japonya'daki iç savaşlara müdahale eden Budist manastırlara karşı halkta bir bezginlik meydana gelmişti. Japonlar arasında, yeni din Hıristiyanlığın iç savaşları önleyebilecek bir din olduğunu düşünenler vardı. Fakat Hıristiyan Cizvitlerin de Budistler gibi Hindistan'dan gelmesi, bu beklentide şüphe meydana getirmişti. Hıristiyanlık, Budizmin başka bir kolu olabilirdi. Japonlardaki bu şüphe ve zan, Çin'de de meydana gelmiş ve bu Cizvitleri sinirlendirmişti.

Hıristiyanlık yavaş yavaş Japonya'da güç kazanınca, Cizvit rahipler, kendilerine karşı bir güç olarak gördükleri Budistlere açıkça tavır almışlar, Budistlerin gücünü ezmek

için, Japon iç savaşlarından yararlanmaya kalkmışlardı. Bu sıralarda Japon derebeyleri arasında ülkenin bütününe hakim olma savaşları cereyan etmekteydi. Kyoto'nun kuzeyindeki bir beyliğin reisi olan Oda Nobunaga (1534-1582), elde ettiği başarılarla Japonya'da kısa zamanda adından söz ettirmeye başlamış ve Kyoto'nun hakimi olmuştu. Nobunaga, düşman safında yer alan Budistlere karşı şiddet uygulamaya başlamıştı. 1571'de Hiei dağındaki bütün Budist binalarını yakmış ve içinde bulunan Budist rahipleri de ihanetlerinin cezası olarak öldürtmüştü. Bütün bunlar, Hristiyanların işine yaramıştı⁴⁴. Nobunaga'nın desteğini alan Hristiyanlar gittikçe güç kazanmışlardı⁴⁵. Hristiyanlar, daha sonra Nobunaga'nın yerine geçen Toyotomi Hideyoşi'nin (1536-1598) sarayına kadar girmeyi başarmışlardı. Hideyoşi'nin tutumu, Cizvitlerin iştahını kabartmıştı. Onu ele geçirebilirlerse, bütün Japonya'yı Hristiyanlaştıracabileceklerini düşünmeye başlamışlardı. Fakat, Budistlerin etkisi henüz tamamen yok edilememişti. Hristiyan rahipler, Budist mabet ve manastırlarının yıkılması için hükümeti devamlı teşvik ediyor, Budist rahiplere karşı hakaretlerde bulunuyorlardı. Diğer taraftan, Hideyoşi Hristiyanları kullanıyor, onlar vasıtasıyla bilgi topluyordu. 1587'de Hideyoşi son zaferi kazanmış ve bütün Japonya'nın hakimi olmuştu. Bu defa durum, Hristiyanların aleyhine çevrilmişti. Hideyoşi, Cizvitler'e güvenmemişti. Onların sürekli Batı'nın büyüklüğünden bahsetmesi, bazı rahiplerin Roma'ya giderek bilgi vermesi onda kuşku uyandırmıştı. Kendisinin kullandığı gibi, yabancılar da Hristiyanları kullanabilirdi. Onların Hristiyanlaştırma faaliyetlerinden de rahatsız olan Hideyoşi, misyonerlik faaliyetlerini yasakladı ve bütün Cizvit papazların Japonya'yı terk etmesini istedi. Daha sonra, 1591'de, Japonya'da Hristiyanlığı tamamen yasakladı⁴⁶. Bu tarihten

itibaren Japonya kapılarını Batı'ya kapatmış oldu. Misyonerlerin bazıları gizli olarak Japonya'da kalmaya ve Hıristiyanlığı yaymaya devam etti⁴⁷. Neticede, XVI. yüzyılın sonlarında Japonya'daki Hıristiyan sayısı, misyonerlerin abartılı rakamlarına göre yüz bine ulaşmıştı⁴⁸.

Daha sonra Budistler, Tokugava hanedanlığının eline geçen iktidarla uzlaşma yoluna gittiler. İktidarın Hıristiyanlara karşı yürüttüğü baskı faaliyetlerini destekleyip yardımcı oldular. Saray'da danışmanlığa kadar yükseldiler. İeyasu'nun baş danışmanı Budist bilgin Konchiin Sudeen'in önerisiyle, İeyasu, ülkede Hıristiyanlığı yasaklayan bir kanun çıkardı⁴⁹. Bu noktadan itibaren Japonya, Tanrıların ve Buda'nın ülkesi olmakla övündü. Hıristiyanlar, Tanrıların ve Buda'nın düşmanı olarak suçlandılar. Budistler, ülkedeki Hıristiyanların açığa çıkmasını sağlamak için, herkesin Budist manastırlarına üye olmasını zorunlu hâle getirttiler. İsa'nın ve Meryem'in resimlerini yerlere çizdirip halkı üzerinde tepindirerek, Japonların Hıristiyanlığı Japonya'da istemediklerini göstermeye çalıştılar. Bu durum, 1857'ye kadar devam etti⁵⁰. 1857'de Batı'nın baskıları karşısında kapılarını yeniden dışa açan Japonya'ya misyonerler tekrar girmeye başladılar. Misyonerlerin faaliyetleri sonucunda, 1861'de Nagasaki'de ilk Protestan kilisesi açıldı. Bunu, 1862'de Yokohama'daki Katolik kilisesi takip etti. Böylece Japonya'da Hıristiyanlık yeniden canlanmış oldu⁵¹.

Francis Xavier ve haleflerinin Japonya'da Budistlerle yaşadığı tecrübeyi Çin'de ünlü Cizvit Matteo Ricci yaşadı. Xavier'in öldüğü sene 1552'de İtalya'nın Macerata kentinde doğan Ricci, Roma Koleji'nde eğitim gördükten sonra Hindistan'daki misyonerlik merkezi Gao'ya gitti. Ricci, buradan Çin'e geçti⁵². Çin'de, Taoizm, Konfüçyanizm ve Budizmle karşılaşan Ricci, Çinlilere Latin Hıristiyanlığını an-

latmanın zor olduğunu gördü. Bunun üzerine bu dinleri yakından tanımaya karar verdi. Çin klasikleri üzerinde çalıştı. Kendi ifadesine göre, Konfüçyanizmi anlamayı başardı, fakat Taoizmin ve Budizmin doktrinlerini anlamakta güçlük çekti⁵³. Ona göre Budizm, batıl, putperest ve hümanizme uygun olmayan bir dindi. Taoizm de bu konuda Budizme benzemekteydi. Bununla birlikte Ricci, Taoizme ve Budizme sempatiyle yaklaşmayı tercih etti. Bu dinlerden nefret etmeyi misyona uygun görmedi. Çünkü Taoistleri ve Budistleri da yaratan Tanrı idi⁵⁴. İncil'in mesajlarını Çinlilere ulaştırabilmek için Taoizm, Budizm ve Konfüçyanizmi Hristiyanlıkla harmanlayarak yeni bir misyon geliştirdi. Çin'in geleneksel Tanrı isimlerini Hristiyan liturjisine taşıdı. Fakat onun bu metodu, hem Konfüçyüsçüler hem Budistler hem de Hristiyanlar tarafından reddedildi. Budistler, Budist doktrinlerinin yanlış yorumladığını ileri sürerek Hristiyanlığa karşı mücadeleye giriştiler⁵⁵. Roma, mahallî kültürlerin Hristiyan liturjisine adapte edilmesini uygun görmedi ve Ricci'nin faaliyetlerini yasakladı⁵⁶.

2. Katoliklerin Budizm Hakkındaki Görüşleri

Katolik misyonerler, ilk önceleri Budizmi ciddiye alıp onun yapısı hakkında bilgi edinme gereği duymamışlardı. Onlara göre Budizm, bir takım insanların batıl, putperest bir diniydi. Budizm, tamamıyla batıl inanç ve uygulamalarla doluydu. İnsanların ahlâkı üzerinde kötü etkilerde bulunmaktaydı. Budizm, insan tabiatının reddettiği ateist fikirler ihtiva etmekteydi. Budist rahiplerin insanlara öğretecekleri gerçekçi, yaşayan inançları yoktu. Ahlakî durumları oldukça bozuktu. Dolayısıyla Budizm, insanların ahlâkı üzerinde kötü etkiler bırakmaktaydı. Bir misyoner Budizmi, "büyük

bir yalanlar yığını” olarak tanımlamıştı. Batının modern bilimi, onun kökünü kurutacaktı ⁵⁷.

Bununla birlikte, bazı misyonerler onu ciddiye alıp tanımaya çalışmışlar ve onunla mücadelenin yollarını aramışlardır. Bunlardan biri, Katolik A. Villion’dur (1843-1932). Paris Misyoner Topluluğunun bir üyesi olan Villion’a, Japonya’ya gönderilirken, ilk görevinin Budizmi öğrenmek olduğu hatırlatılmıştı. Villion Japonya’ya varınca, Kobe’de Şin Budist rahipleriyle temas kurdu. Onlara dostça davranarak, inançlarını öğrenmeye çalıştı. Budist doktrin hakkındaki kısa, fakat metodik öğrenim süresi onu Budizmle karşılaşmaya hazır hale getirdi. Villion, Tanrı’nın yardımıyla, şeytanın gücüne karşı hücumla geçme zamanının geldiğine inandı. Budizmin liturjik yapısının Katoliklikle bir çok bezerlik taşıdığını tespit etti ve bunları Hristiyanlığa adapte etmeye çalıştı⁵⁸.

Villion, Protestan misyonerlerin tersine, saldırgan ve savunmacı tutum yerine, Budizmi samimî olarak öğrenmek isteyen bir öğrenci yaklaşımını benimsedi. Kyoto’da önde gelen bir kaç Budistle arkadaşlık kurdu. Onlardan Budizmin temel öğretilerinin inceliklerini öğrendi. Bu arada, fark ettirmeden, Budistlerle tartışmalara girdi. Villion, Japonya’da kaldığı süre içinde, Japon Budizminin de tüm inceliklerini öğrenmeye çalıştı⁵⁹.

Villion, bütün bu çalışmalarından sonra Budizmi “muhteşem bir panteizm” olarak tanımladı. Budizmin olağanüstü tasavvur gücünü takdir etti. Fakat onun bir yaratıcı Tanrı fikrinden yoksun oluşunu tenkit etti. Araştırmaları neticesinde, Mahayana Budizminin, Budist doktrinlerin Nasturi Hristiyanlığının etkisiyle deforme olmuş bir şekli olduğunu anladı. Mahayana Budizminin Hristiyanlık öğretisi ile tamamlanması gerektiğine inandı⁶⁰.

Özetlemek gerekirse, A. Villion'un da tanımladığı gibi, Katolik misyonerlere göre Budizm, doktrin bakımından Hıristiyanlıktan aşağıdaydı. O, şeytanın diniydi. Bir yaratıcı Tanrı fikrinden yoksundu. Mahayana Budizmi, Buda'nın öğretilerinden sapmış durumdaydı. Budizme en ılımlı bakanlar, onun Hıristiyanlık içinde tamamlanması gerektiğine inanmaktaydılar⁶¹.

3. Modern Dönemde Katolik-Budist Münasebetleri

II. Vatikan Konsili, bütün diğer dinler hakkında olduğu gibi Budizmi de övmüş ve onun hakikati arama yollarından biri olduğunu belirtmiştir. *Nostra Aetate* dokümanında, Hinduizmin ardından Budizmle ilgili olarak şu ifadeler yer verilmiştir:

“Budizm, bir çok şekliyle, bu değişen dünyanın temel yetersizliklerinin farkındadır. O, insanların, dindar ve güvenilir bir ruh içinde mutlak özgürlüğe veya kendi gayretleri ya da yüce bir yardımla yüce aydınlığa ulaşabilecekleri bir yol öğretir”⁶².

Nostra Aetate'nin Budizmle ilgili bu bir cümlelik ifadelerinden sonra, Hinduizmle birlikte ismi zikredilmeyen diğer dinler de kastedilmek suretiyle, Katolik Kilisesi'nin bütün bu dinlerdeki kutsal ve gerçek olan hiçbir şeyi reddetmediği, onlara saygıyla baktığı belirtilmiştir. Ayrıca, Hıristiyanlığın inanç ve yaşamına şahadet ederek, Katoliklerin bu dinlerin mensuplarıyla diyaloga girmeleri, onların kültürlerini koruyup geliştirmeleri tavsiye edilmiştir⁶³.

II. Vatikan Konsili'nde belirlenen bu yeni strateji çerçevesinde Katolikler, Budistlerle de diyalog arayışlarına girmişlerdir. 1964 yılında kurulan Hıristiyanlık Dışı Dinler Sekreteryası'na 1971'de Asya dinleri bölümü ilave edilmiş-

tir. Bu bölüm, Budistlerle diyalogun imkanı ve alanları konusunda *Budizmle Buluşmaya Doğru* isimli bir doküman hazırlamıştır⁶⁴.

1988'de adı Papalık Dinler Arası Diyalog Konsili'ne çevrilen Hristiyanlık Dışı Dinler Sekreteryası, 1971'den itibaren Budistlerle bir çok diyalog toplantısı düzenlemiştir. Sonuncusu, Srilanka Fo Kuang Shan Budist topluluğuyla, 31 Temmuz-4 Ağustos 1995 tarihlerinde Tayvan'da yapılmıştır. Toplantının konusu, Hristiyanlıkla Budizm arasındaki benzer ve farklı noktalaradır.

Toplantıya, Japonya, Tayvan, Sri Lanka, Tayland, Amerika ve İtalya'dan, onu Budist ve onu da Hristiyan olmak üzere yirmi üye katılmıştır. Taraflar, toplantının sonucunda bir ortak bildiri yayınlamışlar ve bu bildiride, ele alınan konulardaki görüşlerini özet olarak belirtmişlerdir. Bildiride, toplantının konularından biri olan "Buda ve Mesih" konusunda Hristiyan taraf Mesih hakkında şu ifadelere yer vermiştir: " Hristiyanlara göre İsa Mesih, Tanrı'nın kurtarıcı iradesinin bir tezahürü, Kutsal Üçlüğün (Trinite) ikinci şahsının inkarnasyonudur. O, dünyaya, bütün insanlık için kurtuluş aydınlığı getirmiştir. "Herkesi aydınlatan" (Yuhanna, 1:9) bu olayın inayeti vasıtasıyla, insanlık tarihinin anlamı gibi ferdin anlamı da vahyedilmiştir. İsa Mesih'in ölümü ve yeniden dirilmesinde, kurtuluşun kaynağının, Tanrı'nın sonsuz sevgisi ve merhameti olduğu ortaya çıkmıştır.

Dünyanın kurtuluşunun merkezî olayı, Pentakost günü Kutsal Ruh'un dökülmesiyle nihaî halini almıştır. O zaman, bütün halkları, bütün dilleri ve bütün ırkları bir araya toplayan Kilise doğmuştur"⁶⁵.

Bu ifadelerde, Katolik Kilisesi'nin kurtuluş konusundaki Mesih-merkezci anlayışı açıkça ortaya konmuştur. Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili'nde her ne kadar Budizmi ve

diğer dinleri insanlığın kurtuluşu arama yolları olarak tanımlasa da, mutlak kurtuluşun aracısı olarak İsa Mesih'i tanımaktadır. Aslında, metnin sonundaki "...Dünyanın kurtuluşunun merkezî olayı, Pentakost günü Kutsal Ruh'un dökülmesiyle nihaî halini almıştır. O zaman, bütün halkları, bütün dilleri ve bütün ırkları bir araya toplayan Kilise doğmuştur" ifadesi, Katolik Kilisesi'nin kurtuluş konusunda diğer dinlere bakışının dışlayıcı (exclusivist) olduğunu göstermektedir. Burada, Teslis'in ikinci şahsının Nasıralı İsa Mesih olarak inkarnasyonu ile başlayan "kurtarıcı" sürecin, onun ölümü ve yeniden dirilmesinden sonra Kutsal Ruh'un Pentakost günü Hıristiyan topluluğun üzerine dökülmesi sonucunda bütün insanları bünyesinde toplayan Kilisenin doğmasıyla devam ettiği belirtilmektedir.

Sonuç olarak Katolikler, Budizme, belirlenen yeni stratejiler çerçevesinde yaklaşmaktadırlar. Katolik ilahiyatçılar, İsa'nın "Ben şeriatı yıkmak için değil, tamamlamak için geldim" sözünü Budizme de şamil kılmaktadırlar. Bu nedenle, diyalog toplantılarında sürekli Hıristiyan öğretilerinin karşılaştırılabileceği konuları gündeme getirmektedirler. 1996'da Tayvan'da yapılan toplantının gündem konuları bunu açıkça göstermektedir. Hinduizmle diyalog konusunda Mesih'i Krişna ile mukayese eden Katolik bilginler, Budizmle diyalog söz konusu olduğunda onu Buda ile mukayese etmektedirler⁶⁶. Bir bakıma, Krişna ve Buda'nın "Mesih" olduğunu söylemektedirler⁶⁷. Hatta bazıları, Buda'nın öğretilerini Hıristiyan öğretisi açısından yorumlayarak Budizmin aslında tanrısız bir din olmadığını iddia etmektedirler⁶⁸. Katoliklerin bu yaklaşımına, Hindular gibi Budistler de karşı çıkmaktadırlar⁶⁹.

Katolik Kilisesi'nin diyalog çağrılarında bazı entellektüel Budist ileri gelenlerin cevap verip ortak toplantılar düzen-

lemesi, Hıristiyan-Budist diyalogunun sağlandığı anlamına gelmemektedir. Katolik Kilisesi'nin asıl öğretilerini ve amaçlarını gizlediği kanaatinde olan geleneksel Budistler, "diyalog" yaklaşımına daima şüpheyle bakmaktadırlar. Sri Lanka'lı Budist rahipler, Katolik dinler arası diyalog uzmanı Leonard Swidler'in Temple Üniversitesi'nden tanıdığı Yahudi bilim adamı Dr. Nathan Katz aracılığıyla yaptığı diyalog çağrısını bu nedenle reddetmişlerdir. Katz'in anlattığına göre Budist rahipler, diyalogun, Hıristiyanların dinden döndürme oyunu olduğunu söylemişlerdir⁷⁰.

DİPNOTLAR

1. Bkz. Henrich von Stietencron, "What is Hinduism? On the History of a Religious Tradition. Hindu Perspectives", Christianity and the World Religions, sf. 137.
2. Bkz. Henrich von Stietencron, sf. 157; Abraham Mattam, sf. 79.
3. Abraham Mattam, sf. 79.
4. Abraham Mattam, sf. 115
5. Hans Küng, "What is Hinduism- On the History of a Religious Tradition. A Christian Response", Christianity and the World Religions, sf. 162-163.
6. Küng, "What is Hinduism- On the History of a Religious Tradition. A Christian Response", sf. 163.
7. Sita Ram Goel, History of Hindu-Christian Encounters, Voice of India, Delhi 1989, sf.13.
8. Goel, sf. 14.
9. Küng, "Religious Practise: Rite, Myth, and Meditation. A Christian Response", Christianity and the World Religions, sf. 283.
10. Bkz. Vatican Council II, NA, 2.
11. Vatican Council II, NA, 2.
12. Bkz. Goel, sf. 326-327.
13. Buna örnek olarak Abraham Mattam'ın "Inculturation of the Liturgy in the Indian Context" isimli eserine bakınız.
14. Sannyasin geleneği hakkında açıklayıcı bilgi için 146 nolu dipnota bakınız.
15. Goel, sf. 327.
16. Bkz. Küng, "Religious Practise: Rite, Myth, and Meditation. A Christian Response", sf. 283.

17. Bkz. Küng, "Religious Practise: Rite, Myth, and Meditation. A Christian Response", sf. 277-278.
18. Bkz. Hristiyan İnancı, sf. 31.
19. Dhavamony, "The Cosmic Christ and World Religions", sf. 185-191.
20. Bkz. Upanişadlar, derleyen ve çeviren: Mehmet Ali Işın, Dergah Yayınları, İstanbul 1976, (Mandukya Upanişad), sf.75-77.
21. Bkz. Upanişadlar (Taittiriya Upanişad), sf. 81.
22. Om'un "amin/amen" kelimesiyle karşılaştırmalı analizi için bkz. Michel Valsan, İslâm Maneviyatı ve Batı, çev: Işık Ergüden, İnsan yayınları, İstanbul 1995, sf. 169-182.
23. Bkz. Abraham Mattam, sf. 125.
24. Bkz. Abraham Mattam, sf. 123.
25. Goel, sf. 354-356.
26. Goel, sf. 356.
27. Goel, sf. 359.
28. Goel, sf. 360.
29. Goel, sf. 360.
30. Goel, sf. 361.
31. Abraham Mattam, sf. 125-126.
32. Goel, sf. 363.
33. Bkz. Goel, sf. 363.
34. Bkz. Goel, sf. 363.
35. Küng, "The Historical Buddha: His Teaching as a Way to Redemption. A Christian Response", Christianity and the World Religions, sf. 307.
36. Küng, "The Historical Buddha: His Teaching as a Way to Redemption. A Christian Response", sf. 307. Hristiyanlığın Nasturiler kanalıyla Çin'e girişi ve yayılışı hakkında bkz. L. Ligeti, Bilinmeyen İç-Asya, Macarca'dan çev: Sadrettin Karatay, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1986, sf.297-298.
37. Ligeti, sf. 145.
38. Küng, "The Historical Buddha: His Teaching as a Way to Redemption. A Christian Response", sf. 307.
39. Ligeti, sf. 145.
40. Francis Xavier'in Japonya'ya gidişi hakkında detaylı bilgi için bkz. Andrew C. Ross, A Vision Betrayed, The Jesuits in Japan and China, Edinburgh University Press, Gr. Britain 1994, sf. 16-24.
41. Xavier'in Japonya'daki misyoner faaliyetleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ross, 24-31.
42. Bkz. W. Eberhard, Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992, (III.baskı), sf. 131.
43. Eberhard, sf. 132.
44. Eberhard, sf. 134.

45. Natto R. Thelle, *Buddhism and Christianity in Japan, From Conflict to Dialogue, 1854-1899*, University of Hawaii Press, Honolulu 1987, sf. 5.
46. Thelle, sf. 5.
47. Eberhard, sf. 16-137.
48. Eberhard, sf. 132.
49. Thell, sf. 7.
50. Thell, sf. 7.
51. Thelle, sf. 16.
52. Ricci'nin Çin'deki faaliyetleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ross, sf. 121-159.
53. Ross, sf. 150.
54. Ross, sf. 150.
55. Thelle, sf. 27.
56. Küng, "The Historical Buddha: His Teaching as a Way to Redemption. A Christian Response", sf. 308.
57. Bkz. Thelle, sf. 61-62.
58. Thelle, sf. 74.
59. Thelle, sf. 74-75.
60. Thelle, sf. 75.
61. Bkz. Thelle, sf. 77.
62. Vatican Council II, NA, 2.
63. Vatican Council II, NA, 2.
64. Güngör, sf. 193.
65. Bkz. "Buddhist Masters and Catholic Scholars Meet in Fo Kuang Shan", Correspondence, Ekim 1995, No 67.
66. Mesih-Buda karşılaştırması için bkz. Küng, "The Historical Buddha: His Teaching as a Way to Redemption. A Christian Response", sf. 313-326.
67. Bkz. Dhavamony, *Cosmic Christ*, sf. 189-190.
68. Bkz. Leonard Swidler, *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 1990, sf. 200. Hristiyanlık açısından Budizmin Tanrı anlayışı hakkında detaylı bilgi için bkz. Küng, "From Theravada to Pure Land: Forms of Buddhist Thought and Life. A Christian Response", *Christianity and the World Religions*, sf. 389-398.
69. Budistler, 1993'de Şikago'da toplanan II. Dünya Dinleri Parlamentosu'nda kabul edilen Dünya Ahlâkı Beyannamesi'nde "Tanrı" kelimesinin yer almasına itiraz etmişler ve Budizmin tanrısız bir din olduğunu belirtmişlerdir. Dinî liderler toplantısının ilk oturumunun başında Şikago Zen-Budist Mabedi'nin başkanı Samu Sunim, Hristiyanları kastederek, şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Büyük bir hayretle görüyoruz ki, bazı dinî grupların liderleri bütün dinleri Tanrı'nın dini olarak göstermektedirler ve Buda'yı da Tanrı'yla bir

Bibliyografya

- Adam, Baki, "Yahudiliğin Hristiyanlığa ve İslâm'a Bakışı", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1998, Cilt: XXXVII.
- Albo, Yosef, Sefer Ha-Ikkarim, İbranice-İngilizce, Tahkikli İbranice Metni İngilizce Tercümesiyle Birlikte Neşreden: Isaac Husik, Philadelphia 1946 (IV cilt).
- Amaladoss, Michael, Mission Today, Reflections Froin an Ignatian Perspective, Roma 1989.
- Argyriou, Asterios, "Religious Pluralism and its Limits-Throughout History", 11-14 Eylül 1989'da İstanbul'da düzenlenen Altıncı Müslüman Hristiyan Konsultasyonu'nda (The 6th Muslim Christian Consultation) sunulan basılmamış tebliğ.
- Arinze, Francis-Jozef Tomko, "Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and Proclamation of the Gospel of Jesus Christ", Bulletin No. 77 (1991), Ayıbasım, Vatikan Citiy 1991.
- Aydın, Mahmut, Monologdan Diyaloga, Ankara Okulu-Yayınları, Ankara 2001.
- Aydın, Mehmet, "Hz. Muhammed Devrinde Müslüman-Hristiyan Münasebetleri", Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri, İSAV Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, İstanbul 1993, içinde.
- Aydın, Mehmet, "İslâm-Hristiyan Diyalogu Açısından Habeşistan Hicreti", Milli Eğitim ve Kültürü Dergisi, yıl 2, sayı 5.
- Aydın, Mehmet, Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili, Konya 1991.
- Aydın, Mehmet, Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, S. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya 1989.
- Barker, George, O'nun İzinde, Zafer Matbaası, İstanbul 1985.
- Birnbaum, Philip, Encyclopedia of Jewish Concepts, New York 1991.
- Borinans, Maurice, Guidelines for Dialogue Between Christians and Muslims,

YAHUDİLİK VE HİRİSTİYANLIK AÇISINDAN DİĞER DİNLER

- Fransızca'dan çev: R. Marston Speight, Paulist Press, New Jersey 1990.
- Borrmans, Maurice, Müslümanlarla Hristiyanlar Arasında Diyaloga Yönelişler, çev: Mehmet Ümit, DER Yayınları, İstanbul 1988.
- Brennan, John Patrick, Christian Mission in a Pluralistic World, St Paul Publications, Trowbridge 1990.
- Brennan, Joseph P, "The Roman Catholic Church And Judaism Since the Second Vatican Council", Religions in Dialogue (East and West), Editör: Z.P. Thundy, New York 1985.
- "Buddhist Masters and Catholic Scholars Meet in Fo Kuang Shan", Correspondence, Ekim 1995, No 67.
- Buharî, Câmiu's-Sahih, El-Mektebetu'l-İslâmî, İstanbul 1979.
- Casper, Bernard M., An introduction to the Jewish Bible, Gr Britain 1960
- Cohen, Mark R, Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudiler, çev: Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1997.
- David J. Goldberg-John D. Rayner, The Jewish People: Their History and Their Religion, Gr. Britain 1987.
- D'Costa, Gavin, "Christian Theology and Other Religions: An Evaluation of John Hick and Paul Knitter", Studia Missionalia, Roma 1993, sayı 42.
- Demirci, Kürşat, Yahudilik ve Dini Çoğulculuk, Ayışığıkitapları, İstanbul 2000.
- Dhavamony, M., "The Cosmic Christ and World Religions", Studia Missionalia, Roma 1993, sayı 42.
- Dhavamony, M., "Theology of Religions", Following Christ in Mission, A Foundational Course in Missiology, Editör: Sebastian Karotemprel, Bombay 1995.
- Dhavamony, Mariasusay, "Evangelization and Dialogue in Vatican II and in the 1974 Synod", Vatican II: Assessment and Perspectives, New York 1989.
- Dupuis, Jacques, "Interreligious Dialogue in the Church's Evangelizing Mission", Vatican II: Assesment and Perspectives, Editör: Rene Latourelle, New York 1989.
- Dvornik, Francis, Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a, Fransızca'dan Türkçe'ye çev: Mehmet Aydın, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990.
- Dynamic Judaism: The Essential Writings of Mordechai Menahem Kaplan, derleyen: Emanuel S. Goldsmith-Mel Scutt, New York 1985, sf. 241.
- Eberhard, W., Eski Devhlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992 (III.baskı).
- Einstein, Ira, Judaism Under Freedom, New York 1956.
- Eliyahu Rabah, (Tanna de be Eliyahu, İbranice'den İngilizceye Çev: William G. Braude-Israel J. Kapstein, Philadelphia 1981, içinde)
- El-Kirkisani, Yakub, Kitabu'l-Envâr ve'l-Merakıb, Leningrad Devlet Halk Kütüphanesi ve British Museum'daki Yazmalardan Tahkik Edip Neşreden: Leon Nemoy, The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York 1939.
- Emilio Castro, "The World Council of Churches' Ecumenical Affirmation", Trends in Mission, Editör: W. Jenkinson-Helene O'Sullivan, USA 1991.
- Fayda, Mustafa, "Hz. Muhammed'in Necranlı Hristiyanlarla Görüşmesi ve Mübâhele", A.Ü.İlahiyat Fak. İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara 1975, cilt II.
- Fitzgerald, M.L, "Other Religions in the Catechism of the Catholic Church", İslamochristiana, Roma 1993, sayı 19.
- Gaon, Saadya, The Book of Beliefs and Opinions, Arapça ve İbranice'den çev: Samuel Rosenblatt, Yale Judaica Series, New Haven 1976.

- Garudy, Roger, Afarozdan Diyaloga, Fransızca'dan çev: Sadık Kılıç, Birey Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Gerim, (Mesaktot Kitapot, İbranice-İngilizce, İngilizce Çevirinin Editörü: Avraham Kohen, Soncino Press, London 1984, içinde).
- Gilbert, Arthur, The Vatican Council and the Jews, The World Publishing Company, New York 1968.
- Goel, Sita Ram, History of Hindu-Christian Encounters, Voice of India, Delhi 1989.
- Goitein, S.D., Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages, New York 1955.
- Gorresio, Vittorio, The New Mission of Pope John XXIII, Funk and Wagnalls, New York 1970.
- Gündüz, Şinasi, "Çağdaş Hristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnkusivist Yorumu", Tezkire, Yıl 10, Sayı 20, Nisan/Mayıs 2001.
- Güngör, Ali İsmail, Vatikan, Misyon ve Diyalog, Töre yayınları, Ankara 1997.
- Hales, E. E. Y., Pope John and His Revolution, New York 1965.
- Halevi, Yehuda, Khuzari, İngilizceye çev: Hartwig Hirschfeld, Shocken Books, New York 1964.
- ✕ Harman, Ömer Faruk, "Hristiyanların İslâm'a Bakışı", Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri, içinde.
- Hristiyan İnancı: Kutsal Kitaplara, Kilise Babaları ve Belgelerine Göre Açıklanan Hristiyan Gerçekleri, İngilizce ve Fransızca metinlerden çev: Leyla Alberti, Kurtiş matbaası, İstanbul 1984.
- Hromadka, J.L., "Doğu Ortodoksluğu", çev: Günay Tümer, A.Ü.İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara 1971, Yıl 1969, cilt XVII.
- Irani, George Emile, The Papacy and the Middle East, University of Notre Dame Press, Indiana 1986.
- İbn Habib, Yaakov, En Yaakov, İbranice-İngilizce, İngilizce'ye Çev: S.H. Glick, New York 5682 (V cilt)
- Jacobs, Louis, Jewish Law, New York 1968.
- Justin, Dialogue of Justin ((http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-48.htm#P4043_787325)
- Kaplan, Aryeh, A Handbook of Jewish Thought, Jerusalem 1979.
- Kaplan, M. Menahem, Judaism As A Civilization, The Jewish Publication Society of America And The Reconstructionist Press, USA 1981.
- Kaplan, M. Menahem, The Future of American Jew, New York 1949.
- Katz, Nathan, "How The Hindu-Jewish Encounter Reconfigures Interreligious Dialogue", Conservative Judaism 43, 4 (Summer).
- Kitabı Mukaddes
- Knitter, Paul F., No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, American Society of Missiology Series, Orbis Books, New York 1986 (ikinci basım).
- Kolatch, Alfred J., The second Jewish Book of Why, New York 1985.
- Kolatch, Alfred, The Second Jewish Book of Why, New York 1985.
- Kur'an-ı Kerim
- Kuschel, Karl-Josef, "Dünya Dinleri Parlamentosu", çev: Nevzat Yaşar Aşıkoglu, Evrensel Bir Ahlak Doğru, Hazırlayanlar: Hans Küng- Karl-Josef Kuschel, Gün Yayıncılık, Ankara 1995, içinde.
- Kuzgun, Şaban, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", Asrımızda

Hiristiyan-Müslüman Münasebetleri, içinde.

Kuzgun, şaban, Dört İncil, Yazılması Derlenmesi Muhtevası, Farklılıkları ve Çe-
lişkileri, genişletilmiş ikinci baskı, Ankara 1996.

Küçük, Abdurrahman, "Müslüman-Hiristiyan Diyaloguna Genel Bir Bakış", Asrı-
mızda Hiristiyan-Müslüman Münasebetleri, içinde.

Küng, H., "From Theravada to Pure Land: Forms of Buddhist Thought and Life.
A Christian Response", Christianity and the World Religions, içinde

Küng, H., "Religious Practise: Rite, Myth, and Meditation. A Christian Response",
Christianity and the World Religions, Paths of Dialogue with İslam, Hindu-
ism and Buddhism, Hazırlayanlar: Hans Küng, Josef von Ess, H. von Stietenc-
ron, Heinz Bechert, Almanca'dan çev: Peter Heinegg, SCM press ltd, Finland
1993, içinde.

Küng, H., "The Historical Buddha: His Teaching as a Way to Redemption. A
Christian Response", Christianity and the World Religions, içinde.

Küng, H., "What is Hinduism- On the History of a Religious Tradition. A Chris-
tian Response", Christianity and the World Religions, içinde.

Küng, Hans, "Bir Dünya Ahlakı Beyannemesi'nin Tarihi, Anlamı ve Metodları,
çev: Cemal Tosun, Evrensel Bir Ahlak Doğru, içinde.

Lapide, Pinchas E., Three Popes and the Jews, Hawthorn Books Inc., New York
1967.

Ligeti, L., Bilinmeyen İç-Asya, Macarca'dan çev: Sadrettin Karatay, Türk Dil Kuru-
mu Yayınları, Ankara 1986.

Lopez-Gay, Jesus, "Proclamation", Following Christ in Mission, içinde.

Macias-Alatorre, Ramon, "Liberation and Human Promotion", Following Christ
in Mission, içinde.

Maimonides, Mişne Tora, giriş ilavesiyle İngilizçeye çev: Philip Birnbaum,
Malachi, Martin, Three Popes and the Cardinal, New York 1972.

Mattam, Mar Abraham, Inculturation of the Liturgy in the Indian Context, Kere-
la 1991,

Michel, Thomas, "Tarih Boyunca Hiristiyanların Müslümanlara Bakış Açıları", 29
Nisan 1991'de Ankara'da Vatikan Büyükelçiliğinde düzenlenen "Tanış Ola-
lım" toplantısında sunulan basılmamış tebliğ.

Michel, Thomas, Hiristiyan Tanrıbilimine Giriş, Orhan Basımevi, İstanbul 1992.

Milon İvri-Angli/Angli-İvri, Hazırlayan: Dov ben Abba, New York 1977.

Minerbi, Sergio I., The Vatican and Zionism, Oxford University Press, New York
1990.

Müslim, Câmiu's-Sahih, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981,

Neudecker, Reinhard, "The Catholic Church and the Jewish People", Vatican II:
Assesment and Perspectives, Editör: Rene Latourelle, New York 1989.

Neusner, Jacob, "There Has Never Been a Judaeo-Christian Dialogue, But There
Can Be One", Cross Currents, İlkbahar 1992, Cilt: 42, Sayı: 1.

Neusner, Jacob, Judaism in the Secular Age, London 1970.
New York 1974.

Newman, Yacov -G. Sivan, Judaism A-Z, Jerusalem 1980.

Nichols, Peter, The Pope's Divisions, Faber and Faber, London 1981.

Panikkar, Raimundu, The Intrareligious Dialogue, Paulist Press, New York 1978.

Parker, James, The Conflict of the Church and the Synagogue, USA ?

Pastoral Attention To African Traditional Religion, Letter from the Pontifical Council

BİBLİYOGRAFYA

- for Interreligious Dialogue, Vatican city, to the Presidents of the Episcopal Conferences Of Africa And Of Madagascar*", Bulletin, Rome 1988, sayı: XXIII.
- Pastoral Attention To Traditional Religions, Letter Of The Pontifical Council For Interreligious Dialogue To The Presidents Of Episcopal Conferences In Asia, The Americas And Oceania*, Rome 1993.
- Rahner, Karl, *Foundations of Christian Faith*, İngilizceye çev: William V. Dych, New York 1986.
- Robinson, Neal, "Massignon, Vatican II and Islam As Abrahamic Religion", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Aralık 1991, Sayı 2, No 2.
- Ross, Andrew C., *A Vision Betrayed, The Jesuits in Japan and China*, Edinburgh University Press, Gr. Britain 1994.
- Rudasky, David, *Modern Jewish Religious Movements, A History of Emancipation and Adjustment*, New York 1967.
- S. Radhakrishnan, *Religion and Society*, London 1948.
- Sadak, Yalçın, "Türkiye'de Antisemitizm'in Tarihsel ve Güncel Temelleri", *şalom*, İstanbul 17 şubat 1993, yıl 46, sayı 2271.
- Schoeps, Hans Joachim, *The Jewish-Christian Argument: A History of Theologies in Conflict*, İngilizceye çeviren: David Green, Faber & Faber, London 1963.
- Schopes, Hans Joachim, *The Jewish-Christian Argument: A History of Theologies in Conflict*, İngilizce'ye çev: David E. Green, London 1961.
- Shorter, Aylward, *Toward a Theology of Inculturation*, USA 1995 (dördüncü baskı).
- Siddur Sefaradî, İbranice-İngilizce, İngilizce'ye Çev: Rabbi Nosson Scherman, *The Art Scroll Mesorah Series*, Brooklyn 1990.
- Sifre on Deuteronomy, Giriş ve Notlarla İbranice'den Çev: Reuven Hammer, USA 1986.
- Stendahl, Krister, "Hristiyanlık Açısından Musevilik ve İslâm", *İbrahimî Dinlerin Diyaloğu*, Editör: İsmail Raci Farukî, çev: Mesut Karaşahan, Pınar Yayınları, İstanbul 1993.
- Stowe, David. M, *Ecumenicity and Evangelism*, USA 1970.
- Strack, Hermann L., *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York 1983.
- Sullivan, Francis A, *Salvation Outside the Church*, USA 1992.
- Swidler, Leonard, *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 1990.
- Şalom, 22 Haziran 1994, yıl 47, sayı: 2337.
- Şalom, İstanbul 9 Aralık 1992, yıl 46, sayı 2261.
- Talmud Bavli (TB), İbranice-İngilizce, İngilizce çevirinin editörü Yehezkel (Izidor) Epstein, Soncino Press, London 1984-1990.
- Tanrı'nın Ailesi, Latince'den çev: Padre Vincenzo R.Succi, İstanbul 1984.
- The Attitude of the Church Towards the Followers of the Other Religions, Reflections and Orientations on Dialogue and Mission*, Hazırlayan: Secretariat Pro Non Christianis, Pentecost 1984.
- The Catholic Catechism*, Hazırlayanlar: Donald W. Wuerl, T. Comerford Lawler, Ronald Lawler, USA 1986.
- The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, Editör: J. Neuner-J. Dupuis, Collins Liturgical Publications, Gr Britain 1986 (üçüncü baskı).

YAHUDİLİK VE HİRİSTİYANLIK AÇISINDAN DİĞER DİNLER

- The Epistle of Ignatius to the Philadelphians (http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-20.htm#P1941_328407).
- The Judaism, Editör: Arihur Hertzberg, USA 1963.
- Thelle, Notto R., Buddhism and Christianity in Japan, From Conflict to Dialogue, 1854-1899, University of Hawaii Press, Honolulu 1987.
- Trepp, Leo, A History of the Jewish Experience, New York 1973, sf. 284.
- Trepp, Lço, A History of the Jewish Experience, New York 1973.
- Tümer, Günay, "Günümüzde Doğu Hristiyanlığı", Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri, içinde.
- Upanişadlar, derleyen ve çeviren: Mehmet Ali Işın, Dergah Yayınları, İstanbul 1976.
- Valsan, Michel, İslâm Maneviyatı ve Batı, çev: Işık Ergüden, İnsan yayınları, İstanbul 1995.
- Vatican Council II, The Conciliar and Post Conciliar Documents, Hazırlayan: Austin Flannery, gözden geçirilmiş dokuzuncu baskı, New York 1992 (II cilt).
- Von Sietenecron, Henrich, "What is Hinduism? On the History of a Religious Tradition. Hindu Perspectives", Christianity and the World Religions, içinde.
- Waldemar Chrostowski, "New Christian views of Judaism", TD 35:4 (Winter, 1988).
- Watt, W. Montgomery, Günümüzde İslam ve Hristiyanlık, çev: Turan Koç, İz yayıncılık, İstanbul 1991.
- Watt, W. Montgomery, Modern Dünyada İslam Vahyi, çev: Mehmet S. Aydın, Ankara 1982.
- Wyschogrod, Michael, "Musevilik Açısından İslâm ve Hristiyanlık", İbrahimi Dinlerin Diyaloğu, çev: Mesut Karaşahan, İstanbul 1993.
- Yanaroacak, Sara, "Tarihte Varlığımızı Yönlendirenler", Şalom, 5 Haziran 1996.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyet, İstanbul 1979.
- Yıldırım, Suat, "Kiliseyi İslâm ile Diyalog İstemeğe Sevk Eden Sebepler", Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri, içinde.
- Yitik, Ali İhsan, "Hinduizmin Diğer Dinlere Bakışı", Dinler Tarihi Araştırmaları 1, Ankara 1998.
- Zago, Marcello, "Interreligious Dialogue", Following Christ in Mission, içinde.
- Zohar, Aramca ve İbranice'den İngilizce'ye Çev: Harry Sperling- Maurice Simon, Soncino Press, New York 1984.