

Dunderberg I.O. - Gnostic Morality Revisited

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (255 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 2 ---

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament Herausgeber / Editör Jörg Frey (Zürich)
Mitherausgeber / Yardımcı Editörler Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala) Hans-Josef
Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg) J. Ross Wagner (Durham, NC) 347

--- SAYFA 3 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 4 ---

Ismo Dunderberg Gnostik Ahlakın Yeniden Ziyareti Mohr Siebeck

--- SAYFA 5 ---

Ismo Dunderberg, 1963 doğumlu; 1994 Dr. Theol. (Helsinki Üniversitesi); 1995–2003, 2007–08 Finlandiya Akademisi Araştırma Görevlisi; 2003–07 Yeni Ahit Çalışmaları Profesör Vekili; 2008'den bu yana Helsinki Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Yeni Ahit Araştırmaları Profesörü; 2014'ten beri Helsinki Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı. ISBN 978-3-16-152567-4 ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament) Die Deutsche Bibliothek bu yayını Deutsche Nationalbibliographie'de listelemektedir; ayrıntılı bibliyografik veriler internette <http://dnb.dnb.de> adresinde mevcuttur. © 2015, Mohr Siebeck, Tübingen, Almanya. www.mohr.de Bu kitap, yayıncının yazılı izni olmadan tamamen veya kısmen hiçbir biçimde (telif hakkı yasalarının izin verdiğinin ötesinde) çoğaltılamaz. Bu özellikle çoğaltma, çeviri, mikrofilm ve elektronik sistemlerde saklama ve işleme için geçerlidir. Kitap, Tübingen'de Martin Fischer tarafından dizildi, Tübingen'de Gulde-Druck tarafından eskimeyen kağıt üzerine basıldı ve Ottersweier'de Buchbinderei Spinner tarafından ciltlendi. Almanya'da basılmıştır. -ISBN PDF 978-3-16-153694-6 e

--- SAYFA 6 ---

Teşekkür Burada yayınlanan çalışmaların ortaya çıkmasına Helsinki'deki ve başka yerlerdeki birçok meslektaşımız katkıda bulunmuştur. Özellikle bu kitap için öncelikle Troels Engberg-Pedersen'e en derin şükranlarımı sunmak isterim. Onun antik felsefeye ve Yeni Ahit'e dair içgörülerine olan akademik borcum bu kitabın birçok bölümünde belgelenmiştir. Ayrıca Troels, Kopenhag'da düzenlediği birçok seminer ve çalışmaya beni davet ederek bu alana daha da derinlemesine girmemi sağladı. Bana Troels'ten ve antik felsefenin diğer gerçek gn stikoi'lerinden bir şeyler öğrenmek için eşsiz fırsatlar sağlayan (en iyi ihtimalle bu alanda ilerici bir aptal") sağlayan bu etkinlikler için çok minnettarım. Burada sunulan bölümlerin taslaklarını sunmaya beni davet eden seminer, konferans ve oturumların organizatörlerine en içten şükranlarımı sunuyorum: Paul Anderson, Adela Yarbro Collins, April DeConick, Christoph Marksches, Clare Rothschild, Jens Schröter ve Gregory Sterling. Beni SNTS Leuven 2012 toplantısında okunan ana makalelerden birini sunmaya davet ettikleri için Societas Novi Testamenti Studiorum yönetim kuruluna teşekkür etmek istiyorum; bu makalenin değiştirilmiş versiyonu artık bu kitabın 1. Bölümündedir. 10. Bölümde benimsediğim üslubun çok kaba olup olmadığından emin olamadığım için bu bölüm hakkında üç Amerikalı meslektaşım Robert Miller, Stephen Patterson ve Clare Rothschild'den ön yorumlar almaktan mutlu oldum. Çalışmalarımı yayınlanmadan önce sabırla okuyan ve yorum yapan Helsinki'deki pek çok parlak meslektaş ve öğrenciyle çevrili olduğum için kendimi çok ayrıcalıklı buluyorum. Her ne kadar pek çoğuna ayrı ayrı bölümlerin dipnotlarında değinilecek olsa da, onların katkılarını burada da belirtmek isterim. Heikki Räisänen, emekli olduktan sonra bile mesajlarım hakkında yorum yapmayı asla reddetmedi ve yorumları her zaman hem güven verici hem de keskin oldu. Helsinki'deki gnostik çalışmalar ekibimizin üyelerine, bu kitaptaki bölümlerin ilk ve çoğunlukla çok kaba taslakları hakkındaki sayısız içgörülerini ve yorumları için teşekkür ederim: Antti Marjanen, Risto Auvinen, Minna Heimola, Outi Lehtipuu, Ivan Miroshnikov, Tuomas Rasimus (Quebec'ten), Alin Suciu, Ulla Tervahauta ve Päivi Vähäkangas. Risto Uro 1. ve 9. Bölümlerde, Tua Korhonen 1. Bölümde ve Raimo Hakola 10. Bölümde değerli yorumlarda bulundu. Outi Lehtipuu ve Niko Huttunen kısa sürede önsözü okuyup yorum yapma nezaketini gösterdi. Henri Montonen orijinali dikkatlice yeniden biçimlendirdi

--- SAYFA 7 ---

makaleleri bir kitap taslağı haline getirdi ve kaynakçayı derledi ve Kenneth Liljeström dizini derledi. Burada yayınlanan çalışmaların bir kısmı, Finlandiya Akademisi tarafından finanse edilen, Oxford Üniversitesi Wolfson College'a 2007-8 akademik yılında yaptığım ziyaret sırasında yazılmıştır. Robert Morgan, Christopher Rowland ve Christopher Tuckett'e nazik konukseverlikleri ve Hristiyan kökenleri, Yeni Ahit teolojisi, kurtuluş teolojisi ve diğer daha önemli konular (bisiklet gibi) hakkındaki ilham verici tartışmaları için ve Martin Goodman'a Wolfson'da ev sahipliğim için teşekkür etmek istiyorum. Özellikle bu kitaba gelince, bu makaleleri ünlü WUNT serisinde yayınlama fikrinin ortaya çıktığı James Kelhoffer ve Jörg Frey'e, bu yayının tüm süreciyle profesyonelce ilgilendikleri için Mohr Siebeck'ten Henning Ziebritzki'ye, son taslağı ilişkin editoryal yorumları için Simon Schüz'e ve titiz dizgi için Nadine Schwemmreiter-Vetter ve Rebekka Zech'e özel şükranlarımı sunarım. Margot Stout Whiting'e, yalnızca bu kitabın tüm bölümlerinde kullandığım dili sabırla gözden geçirdiği için değil, aynı zamanda argümanımın akışının tamamen kendisine uygun görünmediği noktalara parmak bastığı için bir kez daha teşekkür etmek gerekir. Eminim ki bu kitapta hâlâ buna benzer pek çok nokta vardır, ancak Margot'nun ayrıntılar üzerindeki keskin bakış açısı olmasaydı çok daha fazlası olurdu. Ev sahibi ekip, yani eşim Päivi Salmesvuori ve üç çocuğumuz Fanni, Linus ve Olga, burada yayınlanan çalışmaların geliştiği yıllar boyunca en sürekli destek ve ilham kaynağı oldular. * * * Bu kitaptaki bölümler, bir istisna dışında, daha önce yayınlanmıştır. Orijinal yayınlarda yalnızca birkaç değişiklik yaptım ve yalnızca orijinalde açıkça yanlış bir şeyler olduğunu hissettiğimde yaptım. Makaleler, aşağıdaki orijinal yayınların yayıncılarından gerekli izin alınarak burada yeniden yayınlanmaktadır: Bölüm 1: Yeni Ahit Çalışmaları 59 (2013): 247-67. Bölüm 2: The Codex Judas Papers'ın 201-21. Sayfaları: Rice Üniversitesi, Houston Texas'ta 13±16 Mart 2008'de düzenlenen Tchachos Codex Uluslararası Kongresi Bildirileri. Düzenleyen: April D. DeConick. Nag Hammadi ve Maniheizm Serisi 71. Leiden: Brill, 2009. Bölüm 3: Milattan Sonra İlk Üç Yüzyılda Hristiyanlığın Yükselişi ve Genişlemesi içindeki Sayfalar 419-40. Düzenleyenler Clare K. Rothschild ve Jens Schröter. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 301. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. VI Teşekkür

--- SAYFA 8 ---

Bölüm 4: The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible'in 383-96. Sayfaları. Düzenleyenler Michael Lieb, Emma Mason, Jonathan Roberts ve Christopher Rowland. Oxford: Oxford University Press, 2011. Bölüm 5: Erken Hristiyan Teolojisi Bağlamında Apokrif İnciller'deki Sayfa 67-93. Jens Schröter tarafından düzenlenmiştir. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 260. Leuven: Peeters. Bölüm 6: Erken Hristiyanlıkta Stoacılık'ın 220-38. Sayfaları. Tuomas Rasimus, Troels Engberg-Pedersen ve Ismo Dunderberg tarafından düzenlenmiştir. Grand Rapids, MI: BakerAcademic, 2010. Bölüm 7: Zugänge zur Gnosis'teki Sayfa 113-28. Christoph Marksches ve Johannes van Oort tarafından düzenlenmiştir. Leuven: Peeters, 2013. 8. Bölüm daha önce yayınlanmamıştır ancak aynı zamanda Ekim 2013'te Roma'da düzenlenen Valentinianus Konferansı'nın konferans cildinde de yer alacaktır (ed. Einar Thomassen; Nag Hammadi ve Manichean Serisi; Leiden: Brill). Bölüm 9: Deserto'daki Voces Clamantium'un 14-36. Sayfaları: Kari Syreeni Onuruna Yazılar. Düzenleyenler Sven-Olav Back ve Matti Kankaanniemi. Åbo Akademi'de Teologiska fakulteten'in hukuksal ve tefsir çalışmaları üzerinde çalıştım. Turku: Åbo Akademi, 2012. Bölüm 10: Gnostik İncillerin Ötesinde Sayfa 347-66: Elaine Pagels'in Çalışmaları Üzerine Yapılan Çalışmalar. Düzenleyenler: Eduard Iricinschi, Lance Jenott, Nicola Denzey Lewis ve Philippa Townsend. Studien und Texte zu Antike und Christentu 82. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. Nag Hammadi metinlerinin adları için The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition'da (ed. Marvin Meyer; New York: HarperOne, 2007) kullanılanları takip ediyorum. Nag Hammadi metinlerine yaptığım atıflarda her zaman kodeks sayfalarını veriyorum, ancak satır numaralarından yalnızca bu metinlerdeki daha teknik detayları ve bireysel ifadeleri tartışırken bahsediyorum. Diğer kaynak metinlerin ve bibliyografik girişlerin kısaltmaları The SBL Handbook of Style'da (ed. Patrick H. Alexander ve diğerleri; Peabody, MS: Hendrickson, 1999) verilen kısaltmalara uygundur. VII Teşekkür

--- SAYFA 9 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 10 ---

İçindekiler Teşekkür	V Giriş
.	1 Bölüm 1: Erken Hristiyanlık Ruh Hikayelerinde Ahlaki İlerleme.
. 19 2. Bölüm: Yahuda'nın Öfkesi ve Kusursuz İnsan.	39 3. Bölüm: Şehitliği
Eleştiren İlk Hristiyanlar	57 Bölüm 4: Yaratılış'ın Gnostik Yorumları.
.	79 5. Bölüm: Johannine Gelenekleri ve Kıyamet İncilleri
Okulundaki Stoacı Gelenekler	117 Bölüm 6: Valentinus
Teorileri.	137 Bölüm 7: İnsanlığın Sınıflarına İlişkin Valentinianus
Bölüm 8: Pavlus ve Valentinianus'un Ahlakı.	149
Bölüm 9: Yeni Ahit Teolojisi ve Uygulamanın Zorlukları	169 Bölüm 10: Ne Kadar İleri Gidebilirsin? İsa,
Yuhanna, Sinoptikler ve Diğer Metinler.	191
Kaynakça	209 Antik Kaynaklar Dizini
.	227 Modern Yazarlar Dizini
.	241

--- SAYFA 11 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 12 ---**

Giriş Bu kitaptaki bölümler ikinci yüzyıl Valentinianus Hristiyanlığı¹ üzerine yaptığım çalışmadan sonra yazılmıştır ve şu ya da bu şekilde bu kitabın yazılması sırasında ortaya çıkan temaları yansıtmaktadırlar. Çıktığında, Yeni Ahit çalışmalarına hemen geri dönmeyi düşünüyordum. Helsinki'deki kendi üniversitemde aldığım Yeni Ahit profesörlüğü bu karara daha fazla aciliyet katıyor gibi görünüyordu. İkinci yüzyıl çalışmalarındaki günlerimin sayılı olduğunu ve yazdığım kitabın aynı zamanda bu alandaki acemi çalışmam ve kuğu şarkısı olarak kalacağını düşündüm. Ancak Yeni Ahit'teki meslektaşlarımın düzenlediği konferans, seminer ve çalıştaylarda ikinci yüzyıl perspektiflerine yönelik bir talep olduğu ortaya çıktı ve bu talep beni şimdiye kadar ikinci yüzyıl Hristiyanlığıyla meşgul etti. Bu kitaptaki bölümlerin çoğu, bu gibi durumlarda teslim etmem istenen araştırma makalelerine dayanıyor. Bu sunumları, yalnızca Valentinusçular hakkındaki çalışmamda daha genel ilgi çekici olduğunu düşündüğüm bazı perspektifleri çalmak için değil, aynı zamanda bu çalışmada değindiğim ancak tam olarak detaylandırmadığım noktaları daha fazla araştırmak için de bir mekan olarak kullandım. Dolayısıyla önceki çalışmalarına aşina olanlara bu kitapta toplanan çalışmalar eski ile yeninin bir karışımını sunuyor. Yeni Ahit meslektaşlarımın benden beklediği rollerden biri, kutsal yazıların ikinci yüzyıldaki kabul tarihi konusunda uzman olmaktı. Bu beklentiyi tahmin etmem gerekirdi ama tahmin etmedim ve bu rol için yeterince hazırlıklı değildim. Her ne kadar akademik eğitimim Yeni Ahit çalışmaları üzerine olsa da, karşılama tarihi, Valentinus okulu üzerine çalışmamda çok az rol oynadı çünkü karşılama tarihinden daha önemli olduğunu düşündüğüm diğer bazı konuları buldum. Dolayısıyla bu benim için hoş bir fırsattı (bunun için muhtemelen ben değildim 1 Ismo Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus* (New York: Columbia University Press, 2008)).

--- SAYFA 13 ---

Davetler geldiğinde çok minnettarım) benden de bu konu üzerinde çalışmam istendi. Burada yayınlanan üç bölüm (4, 5 ve 8) bu tür davetlere geri dönüyor. Bu çalışmaları yazarken, daha önce Thomas'ın İncili2 üzerinde çalışırken geliştirdiğim ilgimi Yeni Ahit kanonuyla ilgili konulara yeniden canlandırmaya başladım. Şimdi özellikle büyüleyici ve bazen sinir bozucu bulduğum şey, bazı Yeni Ahit meslektaşlarımın kanonik ve kanonik olmayan metinlerle ilgili inançları ve güçlü değer yargılarıydı. Hristiyan kökenli teolojik açıdan muhafazakar bazı bilim adamlarının, kanonik olmayan tüm müjdeleri ve bu müjdelerin tanıklık ettiği "alternatif" Hristiyanlık biçimlerini reddetme konusunda hem kararlı hem de öngörülebilir olmaları doğal görünüyordu. Bu tür alternatiflerin, dördüncü yüzyılda Roma İmparatorluğu'nda zafer kazanan Hristiyanlık biçimine (bkz. Bölüm 10) rakipler olduğu ve dolayısıyla bu müjdelerin enerjik bir şekilde reddedildiği kolaylıkla düşünülebilir. Hristiyan kökenli daha eleştirel bilim adamlarının da Yeni Ahit kanonunun oluşumu hakkında oldukça güçlü teolojik iddialarda bulunduğunu fark etmek daha da şaşırtıcıydı. Ayrıca, bazıları arasında Yeni Ahit'i verili olarak kabul etmek de bir gelenek gibi görünüyordu (bölüm 9'a bakınız). Yeni Ahit'in hangi metinlerden oluştuğuna dair çok az tarihsel düşünce vardı (her ne kadar Yeni Ahit'in tamamının en eski elyazmalarında seçimler değişiklik gösterse de!) ve bu koleksiyona neden ve kim tarafından ihtiyaç duyulduğuna dair neredeyse hiç bir düşünce yoktu (bu konular için bkz. bölüm 5). Bu kitapta kanon konusunu ele alırken, kanonun kendi kendine oluştuğunu varsayan her türlü determinist teoriden uzaklaşmayı amaçlıyorum. İtiraf etmeye hazırım ki (bazı meslektaşlarımdan farklı olarak), Yeni Ahit dışındaki ilk Hristiyan metinlerinin, içindekilerden daha düşük kalitede olup olmadığını ve hangi açıdan daha düşük kalitede olduğunu değerlendirme konusunda kendimi oldukça yetersiz hissediyorum. Bu tür değerlendirmeler genellikle dikkatli tartışmaların sonuçlarından ziyade teolojik zevk meselesi gibi görünmektedir ve bunların gerçek amacı Yeni Ahit'in varsayılan konum olduğunu yeniden onaylamak ve diğer her şeyin bu konumdan sapmalar olduğunu çürütmektir. Kanon meselesiyle ilgili bölümler üzerinde çalışırken, "Yeni Ahit" dediğimiz koleksiyonun bile tarihsel bir veri değil, kültürel bir yapı olduğu basit gerçeğinin giderek daha fazla farkına vardım. Bu, Yeni Ahit'in en iyi bilimsel baskısı olan Nestle-Aland'ın Novum Testamentum Graece'si için bile geçerlidir. En eski Yeni Ahit elyazmalarında bulunan metinlerin tamamını bize sağlamaz; sadece Yeni Ahit'imizi oluşturan yirmi yedi kitabın eleştirel baskılarını içerir. Eleştirel baskı, Barnabas'ın Mektubu'nu, Hermas'ın Çobanı'nı ya da 1±2 Clement'i içermemektedir; ancak bu metinler, Yeni Ahit'in en eski el yazmalarından bazılarında dahil edilmiş olmaları nedeniyle tarafımızdan bilinmektedir. Yeni Ahit elyazmalarına dahil edilmeleri 2 Bkz. Ismo Dunderberg, Çatışmadaki Sevgili Mürit?: Yuhanna ve Thomas'ın İncillerini Yeniden Ziyaret Etmek (Oxford: Oxford University Press, 2006). 2 Giriş

--- SAYFA 14 ---

bunları kopyalayanların "bu yazıları kutsal Yazıların bir parçası olarak gördüklerini" gösterir.³ Bu metinlerin Yeni Ahit'in eleştirel baskılarından çıkarılması, daha eleştirel Yeni Ahit bilginlerinin "Yeni Ahit'i, Barnabas, Çoban ve 1±2 Clement'in artık uygun bir şekilde yerleştirildiği "Havarisel Babalar" gibi erken dönem Hristiyan edebiyatının diğer yapılarından bu kadar zahmetsizce ayırmalarının bir nedeni olabilir. Hepimiz "Apostolik Babalar" olarak adlandırılan koleksiyonun antik çağda mevcut olmadığını (bu koleksiyonun ilk versiyonu 17. yüzyılda ortaya çıkmıştır), hangi metinlerin bu koleksiyona ait olduğuna dair net bir tanımın bulunmadığını ve bu koleksiyonda yer alan bireysel metinlerin erken Hristiyanlık döneminde "Yeni Ahit"teki metinlerden açıkça ayrıldığını biliyoruz (veya bilmemiz gerekir).⁴ Bununla birlikte, hem öğretimde hem de bilimde, "Yeni Ahit"ten "Havarisel Babalar" ve bu ayırım, Hristiyan kökenlerinin farklı "aşamalarını" kavramsallaştırma şeklimizi belirlemeye devam ediyor. Daniel Boyarin'in işaret ettiği gibi, insan grupları (veya ülkeler, ideolojiler vb. arasındaki) arasındaki sınırlar basitçe mevcut değildir; bu sınırlar her zaman birileri tarafından çizilir⁵ ve mevcut siyasi durumun bize hatırlattığı gibi, sınırlar aynı zamanda ya incelikli yöntemlerle ya da kaba kuvvetle sürekli olarak müzakere edilir ve yeniden çizilir. Boyarin'in ayrıca iddia ettiği gibi, erken dönem Hristiyan ve Yahudi sapkınlık biliminde sınırların aktif bir şekilde çizilmesinin amacı (basitçe her zaman "orada olan" bir şeyi tanımlamaya çalışmak yerine) açıktır, ancak modern bilim adamlarının da çoğu zaman, az çok kasıtlı olarak, ürettikleri araştırmalarla sınır çizmeye giriştikleri de aynı derecede açıktır. "Yeni Ahit" ve "Havari Babaları" vakası, birisi tarafından çizilen sınırların akademik kullanımda nasıl yavaş yavaş "doğallaştırılabileceğinin" bir örneğidir. Aynı sorun elbette "gnostisizm" gibi diğer "doğallaştırılmış" kategoriler için de geçerlidir. II. İkinci yüzyıl çalışmalarında kendilerini kutsal metinlere adanmış akademisyenler için, metinlerin kabulü ve etrafında dönen tartışmalardan daha ilginç olabilecek başka hangi konuların olabileceğini anlamak zor olabilir. devamı için bkz. Ehrman, "Giriş." 5 Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004). 3 Giriş

--- SAYFA 15 ---

Hristiyanlar için kutsal kitap. Valentinianusçular üzerine yaptığım çalışmada daha ayrıntılı olarak özetlediğim şeyleri çok fazla tekrarlamak istemiyorum, ancak Valentinianuslulara hiç değinilmeyenler de dahil olmak üzere bu kitabın çoğu bölümünde bakış açım ve yaklaşımımın temelini oluşturdukları için önemli ilgi noktalarını çok kısaca tekrarlayacağım. Bu kitaptaki tüm bölümler, birinin kitabındaki "gnostik" olan kişiler ve metinlerle ilgilidir veya bunlara değinmektedir. Farklı durumlarda bu değerlendirmenin farklı dereceleri olduğu açıktır. Uzmanların çoğu, Hristiyanlığın Valentinianus ve Sethian biçimlerini "gnostisizm" başlığı altına yerleştirir. Bu kitapta tartışılan Thomas İncili, Meryem İncili, Yetkili Öğreti ve Ruh Üzerine Tefsir gibi diğer bazı metinlerin "gnostik" olup olmadığı konusunda görüşler daha da bölünmüştür (bkz. 1. ve 5. bölümler). Bu iki kanıt grubu arasındaki temel fark, Valentinianuslular ve Sethianlıların, dünyanın yaratılışını aşağı düzeydeki bir yaratıcı Tanrıya atfetmeyi önemli bulan mit yaratıcıları olmaları, oysa ikinci gruptaki metinlerin yaratılış hikayelerine çok az ilgi göstermesi veya hiç ilgi göstermemesi ve ayrı bir yaratıcı Tanrının varlığını öne sürmemesidir. Sonuç olarak, eğer kişi ikinci gruptaki metinlerin de "gnostik" olduğunu iddia etmeye istekliyse (birçoğunun hala öyle olduğu gibi), bu metinlerde, onların altında yattığı iddia edilen "gnostik" mitolojiye dair çok incelikli ve çoğu zaman zorlukla görülebilen ipuçları aramak gerekir. Bu, ikinci türdeki metinlerin yorumlanmasında bariz bir sorun teşkil etmektedir. Onların "efsanevi" gizli akıntıları "ortaya çıkarıldığında", her şeyden önce bu arka plana göre yorumlanmaya eğilimlidirler. Bu, şüpheli açıklamalara yol açmaktadır, çünkü o zaman (1) bu metinlerin yazarları için gerçekten önemli olan şeyin arka plandaki efsane olduğu ve (2) bu yazarların şu veya bu nedenle bu "gerçek şeyi" kendileri için yazdıkları kişilerden gizli tutmak istedikleri varsayılmaktadır. Başka bir deyişle, bu metinler iddia edilen gizli gündemlerin ışığında yorumlanmaktadır. Açıklamanın odağı metnin söylediklerinden söylemediklerine kaydırılır. İlk Hristiyan mit yaratıcılarına yönelik, dinleyicilerini kandırmaya çalıştıkları ve gerçek öğretilerini yalnızca kandırmayı başardıkları kişilere açıkladıkları yönündeki eski suçlama, modern bilimde hala varlığını sürdürüyor, ancak bu şüphe artık genellikle daha kibar bir şekilde formüle ediliyor (örneğin, "egzoterik" ve "ezoterik" dili kullanılarak). Nag Hammadi ve diğer Kıpti metinleri üzerinde çalışan pek çok uzman, ikinci türdeki metinleri "gnostik" metinler olarak sınıflandırmaktan uzaklaşıyor ve artık bunların entelektüel bağlamını tanımlamak için başka kategoriler kullanıyor. Örneğin, Thomas İncili ve Thomas Kitabı'nda başlangıçta gnostik özellikler tespit eden aynı bilim adamları, şimdi bu metinleri "Platonik" olarak sınıflandırıyorlar. 7 Hâlâ Thomas İncili'nin gnostik bir eser olduğunu iddia edenlerin çoğu zaman salt 6 Dunderberg, Beyond Gnosticism, 1-31'den başka bir fikri var gibi görünüyor. 7 Bkz. Bölüm 1, not 9 aşağıda. 4 Giriş

--- SAYFA 16 ---

bunu yapmanın akademik nedenleri (bkz. Bölüm 10). Thomas İncili'nin gnostik bir müjde olarak adlandırılması, çoğu zaman bu müjdenin Yeni Ahit'tekilerle karşılaştırıldığında ikincil bir değere sahip olduğu ve dolayısıyla müjde çalışmalarında gördüğü ilgiyi hak etmediği yönündeki argümanın bir parçasıdır. Thomas İncili'nin gnostik kökeni dikkatli bir şekilde tartışmak yerine daha sık ifade edilir ve bu tür ifadeler, geleneksel olarak her şeyden önce ve en önemlisi, müjdenin kendisinin dikkatli bir şekilde incelenmesini yansıtmaktan ziyade, kanonik müjdelere yönelik herhangi bir "alternatifin" dışlanması amacıyla hizmet eder. Aşağıda göreceğiniz gibi bu son gruptaki metinlerin hiçbirini "gnostik" olarak tanımlamıyorum. 1. Bölümde, bu metinleri, aşağı seviyedeki yaratıcı-Tanrı (demiurge) mitinin çok önemli bir yer tuttuğu metinlerden ayırmak için "demiurjik olmayan" olarak adlandırıyorum. III "Gnostik" ve "gnostisizm" terimleri, ilk Hristiyan "demiurgistler"⁸, yani yaratılışla ilgili yeni hikayelerinde aşağı düzey bir yaratıcı-Tanrı'nın varlığını varsayan mit yapıcılar ile bağlantılı olarak daha az sorunlu değildir. Tıpkı "Apostolik Babalar" gibi, "gnostisizm" terimi de ilk kaynaklarda geçmez, kökeni 17. yüzyıla dayanır.⁹ Ancak bu terimin asıl sorunu, geç tarihlendirilmesi değil, bu kitapta ele alınan ilk Hristiyan mit yaratıcılarının, erken Hristiyanlıktaki diğer birleşik cephelere karşı, nispeten birleşik bir cephe oluşturdukları izlenimini yaratmasıdır. Herkes bu efsane yaratıcıların tarihte hiçbir zaman birleşik bir grup oluşturmadıkları konusunda hemfikir olsa da, bu izlenim varlığını sürdürüyor. Bedene, topluma, diğer Hristiyanlara ve görünen dünyanın tamamına karşı tutumları büyük ölçüde farklıydı. Daha yeni araştırmalar, tüm bu efsane yaratıcılarda ortak olabilecek bir "gnostik ruhun" olmadığını fazlasıyla gösterdi. Öğretileri dünyadaki hiçbir ortak "yabancılaşma duygusuna" ihanet etmiyor¹⁰ ve bu insanlar tek başına "beden nefretini" teşvik etmiyorlar. ⁸ Bu terim Michael A. Williams'ın Rethinking ⁹ Gnostisizm: Şüpheli Bir Kategorinin Parçalanması İçin Bir Argüman (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996) adlı eserine dayanmaktadır. Williams, "gnostisizm" yerine "İncil'deki demiurjik geleneklerden" bahsetmenin daha uygun olacağını öne sürüyor. Bu adlandırma, bu kitapta tartışılan ilk Hristiyan mit yaratıcılarının mitlerindeki en önemli iki bileşene gönderme yapmaktadır: Kutsal Kitap'taki yaratılış öyküsünün yeniden anlatılması ve Platon'un ayrı bir yaratıcı-Tanrı (demiurge) varsayımı. ⁹ Bkz. Bentley Layton, "Antik Gnostisizm Çalışmalarına Prolegomena", The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks (ed. L. Michael White ve O. Larry Yarbrough; Minneapolis: Fortress, 1995), 334-50. ¹⁰ "Gnostik ruh" arayışı, "gnostik" kaynakları incelerken amacını "bu sesler aracılığıyla konuşan ruhu anlamak ve onun ışığında, ifadesinin şaşırtıcı çokluğuna anlaşılır bir birlik kazandırmak" olarak tanımlayan Hans Jonas'ın çalışmasının karakteristik özelliğidir; Hans Jonas, Gnostik Din: Uzaylı Tanrının Mesajı ve 5 Girişin Başlangıcı

--- SAYFA 17 ---

“Gnostik” kanıtların bazı kısımlarında toplumsal yabancılaşma hissi hissedilebilir; Bazı delillerde cesetle ilgili küçümseyici ifadeler var ve bazı metinler diğer Hristiyanlara, Roma toplumuna veya her ikisine karşı düşmanca bir tutumu dile getiriyor. Ancak bu tür görüşlerin hiçbiri, bu ilk Hristiyan mit yaratıcılarıyla ilgili kanıtlarda evrensel olarak doğrulanmamıştır.¹¹ Onların düşünce ve pratikte aşırılıkçılar olarak tasvir edilmeleri, mevcut kanıtların çok seçici kullanımına dayanan bilimsel genellenmenin sonucudur. İlk Hristiyan mit yaratıcıları arasındaki çeşitlilik genellikle prensipte kabul edilir, ancak pratikte kabul edilmez. Valentinianusçular üzerine yaptığım çalışmada çarpıcı bulduğum şey, bilimsel eğilimin, bedene, diğer Hristiyanlara ve görünür dünyaya ilişkin en olumsuz ifadeleri eldeki kanıtlardan seçip seçme ve daha ılımlı duygulara tanıklık edenleri görmezden gelme eğilimiydi. Çok tipik bir örnek, çoğu kendi çağdaş dünyaları hakkında nispeten olumlu bir görüşe sahip olan Valentinianusçular ile çoğu o dünyaya karşı çok daha eleştirel bir duruş benimseyen Sethian'ların aynı "gnostikler" grubunu temsil etmek üzere bir araya getirilmesidir. Bu tür durumlarda, beden, toplum ve diğer Hristiyanlar hakkındaki daha katı görüşleri, gerçek "Hristiyan" anlayışının aksine, bilim adamının "gnostik ruh" kavramını açıklamaya daha iyi hizmet ettiğinden, kanıtlar çoğunlukla Sethianlardan alınır. Valentinianus'un kanıtları bu amaç için daha az kullanışlıdır çünkü pek çok noktada "gerçek" (okuyun: "bizim") Hristiyanlık olarak algılanan şeye çok yaklaşmaktadır. Valentinianusçular üzerine yaptığım çalışmada vurgulamaya çalıştığım ve burada hâlâ yapmaya devam ettiğim noktalardan biri şudur: Bu mit yaratıcılarının, daha sonra ortodoks Hristiyanlığın tek Tanrı inancı haline gelen inancından sapması, modern akademik bilimde tarihte olduğundan daha belirgin bir grup paydası haline gelmiştir. Bu konuya aşırı duyarlı olabilirim ama içimden gelen his, Yeni Ahit ve ilk kilisenin alimleri "gnostik görüşler" bildirirken, olayların "kilisede" nasıl algılandığını yakında duymayı bekleyebilirsiniz ve bu ikinci konum genellikle "gnostik" olandan açıkça ayırt edilir.¹² Kanonik müjdelerin kanonik olmayanlara karşı bazı bilimsel değerlendirmelerini karakterize eden aynı üstünlük duygusu, modern araştırmacıların Hristiyanlığında da hissedilebilir (2. ed.; Boston: Beacon Press, 1958), xvii. Jonas'a eleştirel bir yanıt için şimdi bkz. Nicola Denzey Lewis, *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Acımasız Gökyüzü* (NHMS 81; Leiden: Brill, 2013). 11 Bkz. Williams, *Yeniden Düşünmek* ^a Gnostisizm.^o 12 Bazı güncel örnekler için bkz. Frances Young, "Creation of Human Being: Forgeing of a Distinct Christian Discourse," *Studia Patristica* 44 (2010): 334–48, özellikle. 341 ("O halde dogma ['yoktan var'] ikinci yüzyılda, özür dileme girişiminin yalnızca felsefeyle ilgili olmadığı, aynı zamanda kozmogoninin gnostisizm ile olan tartışmada anahtar bir unsur olduğu zaman ortaya çıktı"); Christopher T. Bounds, "Competing Doctrines of Perfection: The Primary Issue in Irenaeus' Refutation of Gnosticism", *Studia Patristica* 45 (2010): 403–8 (burada analiz "Gnostik doktrin" [403–5] ve "Kilise doktrini" [405–7] olarak bölünmüştür); D. Jeffrey Bingham, "Irenaeus on Gnostik İncil Yorumu", *Studia Patristica* 40 (2006): 367–79. 6 Giriş

--- SAYFA 18 ---

“Gnostik” görüşlerin değerlendirilmesi. Şaşırtıcı bir gerçek, bu değerlendirmelerin çoğu zaman ne kadar keskin, kınayıcı ve hatta duygusal olduğudur. Antik felsefenin önde gelen otoritelerinden biri, “Gnostikleri” “ikinci yüzyılın entelektüel dünyasının saksağanları” olarak adlandırıyor.¹³ Tanınmış bir din sosyologu, hem antik “gnostiklere” hem de onları inceleyen modern bilim adamlarına karşı küçümseyici bir tavır sergiliyor.¹⁴ İkinci yüzyılda Yeni Ahit metinlerinin alımlanma tarihi üzerinde çalışanlar, “gnostik” yorumları, bunların gerçek anlamını “saptırıcı”, “kötüye kullanan” ve “çarpıtan” olarak küçümsemek konusunda genellikle hızlı davranırlar. metinler.¹⁵ Yeni Ahit ve erken Hristiyanlık üzerine üretken bir yazar, gnostisizmin akademik çalışmasının iblislere kapı açmasından bile endişe duymaktadır¹⁶ - okuyucu dikkatli olun! Bu tür akademik iddialar, bir uçta ilk kilise ve diğer uçta “gnostikler” olmak üzere, temel olarak iki karşıt kutba bölünmüş olan erken Hristiyanlığa dair dualistik anlayışı hem varsayar hem de güçlendirir.¹⁷ Bu model, açıkça her iki uçta, hem “kilise” ucunda hem de “gnostikler” ucunda çok fazla birlik olduğunu varsayar. Ayrıca, ilk Hristiyan öğretmenlerin birbirleriyle tartışıp tartıştıkları sırada, alternatif kozmik mit ve ikinci tanrı öğretisinin masadaki tek konu olmadığı gerçeğini de göz ardı ediyor. Kozmik efsane bir yana, Valentinianuslular diğer birçok konuda Sethian'lardan çok Clement ve İskenderiyeli Origen'e daha yakın duruyorlardı. Valentinianuslular, Clement ve Origen arasındaki yakınlık duygusu bazen Clement ve Origen'in eserlerinde de kabul edilmektedir. Örneğin, Clement, Valentinus'un, İsa'nın kendi bedeni üzerindeki benzersiz öz denetimini - İsa'nın yiyip içtiğini ama dışkılamadığını - gösteren tuhaf örneğini alıntılararak öz denetimle ilgili kendi öğretisini destekledi.¹⁸ Origen, Herakleon'un Yuhanna'nın müjdesine ilişkin alegorik yorumlarını sıklıkla ciddi bir şekilde düşünür ve zaman zaman da onaylar.¹⁹ Hem eski hem de modern, sınırları bulanıklaştıran bu tür örnekler, bilimsel literatürde gölgede kalma eğilimindedir. ancak edebiyat. 13 John Dillon “Gnostik Gelenekte Monoteizm”, Pagan Monotheism in Late Antiquity (ed. P. Athanassiadi ve M. Frede; Oxford: Clarendon, 1999), 69-79, s. 74. 14 Rodney Stark, Cities of God (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006), 154. 15 Krş. 5. bölümün altında 3 (Charles Tepesi); bölüm 8 (Andreas Lindemann); Bu tutumun bir başka temsilcisi için bkz. Hans-Friedrich Weiss, Frühes Christentum und Gnosis: Eine rezeptionsgeschichtliche Studie (WUNT 225; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), e. G. 210, 253-9, 301-2, 308, 386-8; 493-500; bkz. Ismo Dunderberg, Weiss, Frühes Christentum und Gnosis İncelemesi, RBL (2011) [http://www.bookreviews.org/pdf/7365_8026.pdf]. 16 Bkz. bölüm 10 2 (Ben Witherington). 17 Bkz. Karen L. King, Gnostisizm Nedir? (Cambridge, MA: Harvard University Press'in Belknap Press'i, 2003). 18 Valentinus, parça. 3 = Clement, Çeşitli. 3.59.3. Valentinus'un öğretisi muhtemelen bize görüldüğü kadar tuhaf değildi çünkü benzer hikayeler efsanevi Yunan bilgeleri hakkında da anlatılmıştı (krş. Dunderberg, Beyond Gnosticism, 22). Clement'in Valentinus'un bu öğretisine hiç güvenmediği açıktı. 19 Bkz. Harold W. Attridge, John ve İbraniler Üzerine Denemeler (WUNT 264; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 193-207; Ansgar Wucherpfennig, Heracleon Philologus: Gnostische Johannes- exegese im zweiten Jahrhundert (WUNT 142; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 26. 7 Giriş

--- SAYFA 19 ---

bilimsel söylemimizin "çatışma odaklı" olduğunu gösteriyor: biz akademisyenler "çatışmaları" barış içinde bir arada yaşama ve karşılıklı öğrenme örneklerinden daha alakalı ve şüphesiz daha heyecan verici buluyoruz. İlgili bir başka sorun da, bir farklılık ve dışlama kategorisi olarak "gnostisizm"in, araştırmacının odağını önceden belirleme eğiliminde olmasıdır: Başka bir şeyden farklı olarak düşünülen şey üzerine kuruludur. Bu tabloda asıl önemli olan normdan sapmadır ve ötekinin (bu durumda "gnostisizm") özü farklılıkta aranır. Paylaşılan kanaatlerin noktaları ya ilgi çekici değil ve dolayısıyla çalışmaya değmez ya da tehlikeli görünüyor; bu durumda bilim adamı iki kutup arasındaki sınırın varlığını yeniden teyit etme çağrısını hissedebilir. İkinci durumdaki en göze çarpan ve şüpheli açıklama, özellikle sınıra yakın görünen "gnostiklerin" samimi olmadığı, yalnızca stratejik nedenlerle, yani kendi gnostik davalarına yeni taraftarlar kazanmak için gerçek bir Hristiyan pelerini giydikleridir. Sonuç olarak, kendi kullanımında "gnostisizm" dilini kullanmaktan kaçınıyorum - bu kitabın ve 5. bölümün başlıkları olan iki istisna dışında. (İkinci durumda, bu çalışmada tartışılan materyaller için daha iyi bir kısaltma bulamadığımı itiraf ediyorum. Bununla birlikte, bölümün içinde, "gnostisizm" terminolojisine ilişkin problemler ve bu materyallerdeki İbranice İncil'deki geniş pozisyon çeşitliliği hakkında mümkün olduğunca açık olmaya çalışıyorum.) Kendi analizimde "gnostisizm" ve "gnostik" terimlerini kullanmamak, yukarıda açıklanan yanlış kutuplara düşmeden bu terimleri kullanmanın çok zor olacağı anlamına gelir. Bu terimlerin kullanımı kaçınılmaz olarak, ikinci gruptakilerin inançlarını belirtmek için hangi terimin seçildiğine bakılmaksızın, bu terim altında gruplanan insanların bir şekilde birbirine ait olduğu ve bir grup olarak bazı insanlardan farklı olduğu izlenimini yaratır: "Ortodoksluk", "proto-ortodoksluk", "Büyük Kilise" veya "ana akım". Bu tür kutuplaşmalar, ilk Hristiyan gruplarının ve görüşlerinin zengin çeşitliliğinden kaçınıyor. G-kelimesinin kullanımı da analizime çok az katkıda bulunacaktır çünkü bu çalışmaların hiçbirinde, onu ikinci yüzyıldaki diğer her şeyden farklı kılan "gnostik düşüncenin" farklı "çekirdeği"ni açıklığa kavuşturma görevimi bulamadım. Daha ziyade, erken dönem Hristiyan öğretmenlerini ve metinlerini, onları hem Hristiyan hem de Hristiyan olmayan diğer çağdaş öğretmenler ve metinlerle diyaloga yerleştirerek anlamlandırmaya çalışıyorum. Burada sunulan bazı çalışmaların amacı, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, kilise ile gnostisizm arasındaki büyük duvarın temellerini sarsmaktır. Bu çaba, erken Hristiyan şehitliği ve onu eleştirenlerle ilgili çalışmamda (3. Bölüm) en açık şekilde görülmektedir. Bunu, kilisedekilerin şehitliği benimsediği, oysa gnostik cephedekilerin bundan kaçınmaya çalıştıkları şeklindeki olağan genellemeyle diyalog halinde ve ona karşı çıkarak yazdım. Aynı amaç, ilk Hristiyan mit yaratıcılarının Yaratılış yorumlarıyla ilgili 4. Bölüm'de de takip edilmektedir: Bu çalışma, 8. Giriş'ten kaynaklanan gelenekleri kullanmanın ve değerlendirmenin farklı yollarını tasvir etmeyi amaçlamaktadır.

--- SAYFA 20 ---

Yaratılış Kitabı, ancak İbranice İncil'in bu çeşitli kullanımlarının altındaki birleştirici bir özü ortaya çıkarmaya çalışmıyor. "Gnostik" ideolojiyi ve onun farklı işaretlerini aramak yerine, gnostik çalışmalarda nispeten iyi yerleşmiş olan daha spesifik grup isimlendirmelerini kullanarak kanıtları sınıflandırıyorum. Valentinus ve takipçilerinin bu kitabın bölümlerinde belirgin bir şekilde yer aldığını söylemeye gerek yok, ancak birçok bölümde "Sethianların" görüşlerine de atıfta bulunuyorum. Her iki tanımlama da daha yeni literatürde tartışmaya tabidir. Bana göre, Valentinianusluların ayrı bir erken Hristiyan grubu olduğu antik kaynaklarda açıkça kanıtlanmıştır. Onları aynı fikirde olmayacak kadar önemli bulan ve bu nedenle onlara karşı uzun polemik yazılar yazan muhalifleri vardı.²⁰ "Sethianlar"ın durumu daha az güvenli görünüyor çünkü onlar için dış kanıtlar Valentinianus'unki kadar belirgin değil. Seth teolojisi, her şeyden önce bir grup Nag Hammadi metni ile Irenaeus'un Heresies'e Karşı 1.29-31'de uzun uzadıya açıklanan görüşler arasındaki ideolojik yakınlığa dayanan bilimsel bir yapıdır. Bazı akademisyenler Sethianizm'i antik gnostisizmin "klasik" biçimi olarak görürken²¹ diğerleri bunu önemli ölçüde değiştirmiş veya hatta terk etmiştir.²⁰ Valentinianusçular hakkındaki bu bilimsel fikir birliği eleştirel bir inceleme altına alınmıştır. Geoffrey Smith, *Guilt by Association: Heresy Catalogs in Early Christian* (New York: Oxford University Press, 2014), "Valentinus ekolünün" tarihsel olarak doğru bir tanımlamadan ziyade sapkın bir yapı olduğunu savunuyor. Hugo Lundhaug, Philip'in İncili (NHC II, 3) ve Ayin Parçaları (NHC XI'in sonunda) gibi bazı Nag Hammadi metinlerinin Valentinianus kökenli olduğuna dair olağan hipotezi gereksiz buluyor. Lundhaug, Nag Hammadi metinlerinin dördüncü ve beşinci yüzyılların Mısır manastır bağlamına yerleştirildiğinde en iyi anlamı verdiğini savunuyor, ancak bu metinlerin bir kısmında daha düşük bir yaratıcı-tanrıya yapılan göndermelerin bu bağlama nasıl uyacağını açıklamıyor. Örneğin, Philip İncili'ndeki, yaratıcı-tanrı onu "ölmez ve ölümsüz" yapma girişiminde başarısız olduğu için (□□□□□□□□□□) "dünyanın var olduğu" ifadesinden (Gos. Phil. 75:2-11 // § 99), Lundhaug'un bu metinle ilgili başka türlü kapsamlı çalışmasında hiç bahsedilmiyor: Hugo Lundhaug, *Yeniden Doğuş Görüntüleri: Philip'in İncili'nde Bilişsel Şiir ve Dönüşümsel Soterioloji ve Ruh Üzerine İnceleme* (NHMS 73; Leiden: Brill, 2010); bkz. aynı zamanda, "'Valentinianus' Ritüel Uygulamasının Kanıtı? Nag Hammadi Codex XI'in Liturjik Parçaları (NHC XI,2a-e)," *Gnostisizm, Platonizm ve Geç Antik Dünya: John D. Turner'ın Onuruna Yazılar* (ed. Kevin Corrigan ve Thomas Rasimus; NHMS 82; Leiden: Brill, 2013), 225-243; aynı zamanda, "'Gnostisizme' ve 'Valentinianisme': To problematiske kategorier i studiet av Nag Hammadi- biblioteket og tidlig kristendom ["Gnostisizm" ve "Valentinianizm: Two Problematic Categories in the Study of the Nag Hammadi Library and Early Christian], *Chaos* 36 (2001): 27-43. Nag Hammadi Kütüphanesi'nin manastır bağlamına ilişkin teori koptologlar arasında tartışılıyor; "Pachomian manastır hipotezinin" kapsamlı bir eleştirel incelemesi için şimdi bkz. Stephen Emmel, "The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions", *Thomasevangelium: Entstehung ± Rezeption ± Theolo-*gie (ed. Jörg Frey, Enno Edzard Popkes ve Jens Schröter; BZNW 157; Berlin: de Gruyter, 2008), 33-49. 21 Bkz. David Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual and Diversity in Early Christian* (Erken Hristiyanlıkta Efsane, Ritüel ve Çeşitlilik) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010); Bentley Layton, "Antik Gnostisizm Araştırmalarına Giriş." 9 Giriş

--- SAYFA 21 ---

Seth hipotezi.²² Ben hâlâ Seth hipotezinin, şu anda "Seth" metinleri olarak sınıflandırılan metinler arasında dikkate değer ve belirgin yakınlıklar olduğuna dair sağlam gözleme dayandığını düşünüyorum. Bununla birlikte, benzerlikler büyük oranda ideolojik niteliktedir, dolayısıyla "Sethianlar"ın bu ortak öğretiler tarafından bir araya getirilen bir grup (veya grup) insan olduğu konusunda abartılı varsayımlarda bulunmak yerine, "Sethianizm"den ortak mitler ve inançlara atıfta bulunarak bahsetmek tavsiye edilebilir.²³ IV Bu kitabın başlığından da anlaşılacağı gibi, burada yayınlanan çoğu çalışmada ahlakla ilgili konular çok önemlidir. Bu kitapta tartışılan metinlerin ne tür etik idealler ve açık ya da örtülü ahlaki rehberlik sunduğunu açıklığa kavuşturmakla özellikle ilgileniyorum. Bu bakış açısı, bu metinlerin ayrı bir "gnostik" ruhun yansıması olarak görülmemesi gerektiği iddiasıyla bağlantılıdır. Daha ziyade bu metinler, ikinci yüzyıldan itibaren felsefeden giderek daha fazla ilham alan ve felsefeye yönelen eğitilmiş ilk Hristiyanlar tarafından yazılanlara aittir. Antik felsefe ise yalnızca "düşünce sistemleri" ile ilgili değildi, aynı zamanda felsefeyi uygulamaya koymak ("felsefe yapmak") ile de ilgiliydi. Başka bir deyişle, eski filozoflar, taraftarlarına, taraftarlarının takip etmesi beklenen bir yaşam tarzı sağladılar.²⁴ Felsefeciler ile burada tartışılan erken dönem Hristiyan kanıtları arasındaki karşılaştırmalar, aslında yeni bir şey değil. Ancak önceki karşılaştırmaların çoğu genellikle teoriye odaklanmıştı. Yani büyük gelenekler, özellikle de Platon'dan gelenler üzerinde durulmuş ve bunlara "düşünce sistemleri" olarak yaklaşılmıştır. Sonuç olarak, nihai amaç genellikle filozofların düşünce sistemlerini "gnostiklerin" kilerle karşılaştırmak olmuştur. Her ne kadar bu konular muhtemelen bu eğitilmiş grupların herhangi birindeki "ortalama" öğrencilerle öncelikli olarak ilgili olsa da, ahlak ve yaşam tarzıyla ilgili konulara daha az ilgi gösterildi. Ahlaki kaygı genellikle Helenistik ve Yunan-Roma dönemlerinde "ahlak filozofları"nın yükselişiyle bağlantılıdır, ancak bu kaygı zaten Platon'un diyaloglarında büyük bir öneme sahiptir (krş. Bölüm 1). Antik filozofların ²² Krş. Alastair H. B. Logan, Gnostik Hakikat ve Hristiyan Sapkınlığı: Gnostisizmin Tarihi Üzerine Bir Araştırma (Edinburgh: T & T Clark, 1996); Tuomas Rasimus, Gnostik Mit Oluşturmada Cennet Yeniden Değerlendirildi: Ofit Efsanesi ve Ritüelinin Işığında Sethianizmi Yeniden Düşünmek (NHMS 68; Leiden: Brill, 2009). ²³ Michael A. Williams, "Sethianism", A Companion to Second Century Christian ^a Heretics' (ed. Antti Marjanen ve Petri Luomanen; VigChrSup 76; Leiden: Brill, 2005), 32–63. ²⁴ Antik felsefeye bu bakış açısı için özellikle bkz. Pierre Hadot, What is Ancient Philosophy? (çev. Michael Case; Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002). 10 Giriş

--- SAYFA 22 ---

öğrencilere sakinliğe (ἀταραξία) ve gerçek mutluluğa (εὐδαιμονία) yol açan talimatlar verildi. Antik ahlaki literatür kesinlikle yapılması ve kaçınılması gerekenler hakkında ayrıntılı talimatlar ve etik karar verme ilkelerine ilişkin düşünceler içerir. Bununla birlikte, antik filozofların etik öğretilerinin çoğu, kişinin ya içinden (kişinin bedeninden) ya da çevredeki dünyadan (zevk, acı, arzu ve korku nesneleri) kaynaklanan dürtülere karşı içsel tepkileri etrafında dönüyordu. Etik düşünce, kişinin nasıl sakin ve akılcı kalabileceği ve tutkularla bağlantılı yanlış inançları dizginlememesi üzerine odaklanmıştı. Duyguların ne kadar bastırılması gerektiği konusunda okullar arasında farklılıklar vardı ancak tüm okullar, gerçek mutluluğa ulaşmanın yolu olarak öz kontrolün büyük önemi üzerinde ısrar etti. Antik ahlak felsefesinin önemi, Valentinianus'un yaratılış hikayeleri üzerinde çalışırken farkına varmaya başladım. İlk başta yaratılış öykülerinin şiirsel süsleri olarak düşündüğüm bazı anlatı ayrıntılarının, antik felsefe bağlamına yerleştirildiğinde çok daha fazla olduğu ortaya çıktı. Örneğin, Valentinianus'un ilahi alemin dışına terk edilmiş Bilgelik hakkındaki hikayesinde, onun duygulara (sıkıntı, korku, kaygı) karışması ve bu durumdan çıkış yolu titizlikle anlatılmıştır (bkz. Bölüm 6.2). Efsanede Kurtarıcı, Bilgeliği yukarıdan ziyaret ederek ona bu duygulara bir çare sunacak şekilde tanıtılır. Dolayısıyla, bu efsanede Kurtarıcı'ya atfedilen rol, kendilerini ruhun doktorları olarak sunan antik filozofların rolüne benziyordu.²⁵ Valentinianusçuların ahlak filozoflarıyla bazı ortak noktaları paylaştıklarını fark ettim ve bu ortak zeminin tanınması, birlikte çalıştığım Valentinianusçu kaynakları daha iyi anlamama yardımcı oldu. Sonuç olarak, antik ahlak felsefesinden derlenen bakış açıları Valentinianusçulara ve diğer ilk Hristiyan entelektüellere yaklaşımında giderek daha önemli bir rol oynamaya başladı. Felsefecilerin duygularla ilgili teorilerine ek olarak, mükemmel insan (ὁ τέλειος) ve diğer insan türleri (bazıları ahlaki ilerlemeyi hedeflerken bazıları bunu amaçlamıyordu) hakkındaki tartışmaları, filozofların eserlerinde ve benim birincil kaynaklarımda insan türü sınıflarına ilişkin benzer sınıflandırmaların mevcut olması nedeniyle karşılaştırmalar gerektiriyordu. 1. bölümde tartışılan ilk Hristiyan metinlerinin bu düşünce havuzuna ait olduğu açık görünüyor. Yahuda İncili ve ahlak felsefecileri daha beklenmedik yatak arkadaşları gibi görünebilir ancak ben aralarında bir bağlantının da kurulabileceğini göstermeye çalışıyorum (bölüm 2). 6-8. Bölümlerdeki insanoğlunun sınıfları hakkındaki Valentinianus'un görüşlerine ilişkin yorumlarım aynı zamanda antik filozofların ahlaki ilerleme hakkındaki görüşleriyle de yakından bağlantılıdır. Bu kitapta tartışılan kaynakları anlamak için antik ahlak filozoflarıyla bağlantı kurmanın ne kadar önemli olduğu tartışılabilir. Muhtemelen bu bağlantıyı alandaki diğer uzmanların çoğunun yapabileceğinden daha ileri götürüyorum. Faydalarından biri I 25 Bu, Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 95-118'de tartıştıklarımın kısa bir özeti.

11 Giriş

--- SAYFA 23 ---

Bu seçimde gördüğümüz şey, bu kanıt kümesi ile Yahudi ve ilk Hristiyan öğretmenler arasındaki bağlantıları daha iyi görmemizi sağlamasıdır. Helenistik ve Greko-Romen filozoflara ek olarak, karşılaştırma noktaları olarak sık sık Philo, Clement ve Origen'e başvuruyorum çünkü bana öyle geliyor ki onlar, Valentinianus'ları ve diğer Hristiyanları meşgul eden bu kitapta tartışılan aynı konular hakkında tartışmalarla meşguller. Bu bakış açısı aynı zamanda büyük kilise-gnostisizm ayrımının altını oymaya da hizmet ediyor. Örneğin, bazen “gnostik” düşüncenin bir parçası olarak ele alınan manevi üstünlük duygusu, Clement'in (“gnostik” olarak adlandırdığı) mükemmel insan hakkındaki görüşleriyle ve özellikle de Origen'in (bazen oldukça çirkin) “basit” Hristiyanlar hakkındaki tanımlamalarıyla karşılaştırıldığında daha az belirgin görünmektedir.²⁶ Gnostik ahlak üzerine bir kitapta tartışılması beklenebilecek bir konu, ilk Hristiyan mit yaratıcılarının ahlaksızlıkla suçlanmasıdır. rakiplerinin çalışmalarında. Ancak bu, bu kitapta toplanan çalışmalarda öncelikli bir konu değildir. Nag Hammadi Kütüphanesi'nin “Kötü Davranan Gnostikler” tablosunu kökten değiştirdiğini söylemek yeterli olacaktır.²⁷ İngiltere'deki kilise tarihinin duayeni Henry Chadwick, bu değişikliği ilk fark edenlerden biriydi. Nag Hammadi metinlerinin münzevi yönelimini ve bunların Mısır manastır topluluklarında kullanılma potansiyelini haklı olarak fark etti; bu yaklaşım son zamanlarda Nag Hammadi araştırmalarında dikkate değer bir eğilim haline geldi.²⁸ Bununla birlikte Chadwick, ahlaksız gnostiklerin resmini tamamen terk etme konusunda çarpıcı bir şekilde isteksizdi. Chadwick'in "Gnosis'in evcilleştirilmesi" olarak adlandırdığı “gnostik” ahlakın yeni resmi, kendilerine mümkün olan her türlü cinsel suiistimali yapma iznini veren, sapkın gnostiklerin çapkın gnostikler imajının eleştirel bir incelemesine yol açmadı. Chadwick, sapkın bilimcileri desteklemek için genel bir argümana başvurdu. Ona göre, tarih boyunca her türlü dini toplulukta aşırı cinsel davranışların gerçekleştiğine dair o kadar çok kanıt vardır ki, bu tür davranışların gnostik topluluklarda da meydana gelmiş olması tamamen akla yatkındır.²⁹ 26 Origen'in alt sınıf Hristiyanlar hakkındaki görüşlerinin kapsamlı bir açıklaması için bkz. Gunnar af Hällström, *Fides Simpliciorum*, İskenderiyeli Origen'e göre (*Commentationes Humanarum Litterarum* 76; Helsinki: Finlandiya Bilim ve Edebiyat Derneği, 1984). 27 Bu konunun en kapsamlı analizi için bkz. Williams, *Rethinking* ^a Gnosticism, 139–88. 28 Bkz. N. 20 yukarıda. 29 Henry Chadwick, “The Domestication of Gnosis”, *The Rediscovery of Gnosticism*'de (2 cilt; ed. Bentley Layton; SHR 41; Leiden: Brill, 1981) 1.3–16. 12 Giriş

--- SAYFA 24 ---

Bu argüman, ilk Hristiyan mit yaratıcılarının çapkınlıklarına ilişkin kanıtların yalnızca düşman kaynaklardan geldiğini ve muhalifleri bu tür suçlamalarla lekelemenin, her türden eski polemiklerde yaygın olarak kullanılan bir uydurma olduğunu gözden geçiriyor. ("Biz" arasındaki ılımlılığın aksine) cinsel aşırılık söylentileri ve vahşi alemler, "bize" ait olmayan her türlü insan grubu hakkında düzenli olarak yayılıyordu.³⁰ Bu kitapta ihmal edilen bir diğer tema, tek tek Yeni Ahit metinleri ve gnostik ahlak hakkındaki bilimsel iddialardır. Her durumda nasıl tanımlanırsa tanımlansın, gnostik konumun Yeni Ahit yazarlarının muhalifleriyle ne kadar inatla ilişkilendirildiğini görmek büyüleyici. Nag Hammadi metinlerinden ortaya çıkan yeni tablo, "gnostik" konumun tanımlanma biçimini değiştirebilir. Ancak bu konum nasıl tanımlanırsa tanımlansın, her zaman (veya çoğunlukla) yanlış taraftadır. Örnek olarak, 1. Yuhanna'daki günah ve günahsızlık hakkındaki kafa karıştırıcı ifadeleri, yazarın çürütmek istediği "gnostik" muhaliflerle ilişkilendirme yönünde uzun süredir devam eden bir eğilim vardır. Yazarın muhalifleri, Mesih'in enkarnasyonunu ve dolayısıyla "inancın kurtarıcı gerçeğini"³¹ reddeden "kafirler" olarak suçlanabilir ve günahsız olduklarını iddia edenlerin, yazarın "ortodoks mükemmeliyetçiliğine" karşı "sapkın mükemmeliyetçiliği" teşvik ettikleri varsayılabilir. Daha sonra mükemmeliyetçiliğin iki tipini ayıran şeyin ne olduğuna daha yakından bakıldığında, yanlış çeşitliliğin, düşman kaynaklarda bildirilen Valentinianus'un öğretisiyle hemen hemen aynı olduğu görülür. Mükemmeliyetçiliğin iki türü teorisinde, 1. Yuhanna'nın yazarının ve iddia edilen muhaliflerin günahsızlığın mümkün olduğu konusunda hemfikir oldukları varsayılır (yazar bu noktada pek tutarlı görünmese de), ancak muhalifler yanlış nedenlerden dolayı buna inanırlar. Tıpkı düşman kaynaklara göre Valentinianusçular gibi, bu teoriye göre 1. Yuhanna'nın karşıtları, kişinin ilahi doğasıyla bağdaşmadığı için günah işleme olasılığını reddetmişlerdir; halbuki yazarın ortodoks mükemmeliyetçilik çeşidi, Hristiyanların günah işleyebilmesi ihtimalini ciddiye alır ve bu sorunu ele alır.³² Bu teorideki sorun açıktır: 1. Yuhanna'nın Valentinianus'tan önce yazıldığı göz önüne alındığında, iddia edilen "heterodoks mükemmeliyetçilik" için herhangi bir ikna edici kanıt bulmak zordur. "doğadan dolayı kurtuluş" kavramına dayanarak bu, 1. Yuhanna'dan öncesine dayanır. 30 Bkz. Jennifer Wright Knust, Şehvete Terk Edildi: Cinsel İftira ve Antik Hristiyanlık (New York: Columbia University Press, 2006). 31 Peter Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments (2 cilt; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992-99), 2.272-74. 32 John L. Bogart, Johannine Topluluğunda Ortodoks ve Heretik Mükemmeliyetçilik (SBLDS 33; Missoula, MT: Scholars, 1977); Bogart'ın 1. Yuhanna'ya ilişkin antignostik yorumunun bir eleştirisi için bkz. örneğin, John Painter, 1, 2 ve 3 John (Sacra Pagina Series 18; Collegeville, MA: Liturgical Press, 2002), 162-64. Bununla birlikte, 1. Yuhanna'nın antignostik yorumu hâlâ devam etmektedir; güncel bir örnek için bkz. Robert H. Gundry, Commentary on First, Second, and Third John (Grand Rapids, MI: Baker, 2010). 13 Giriş

--- SAYFA 25 ---

Benzer sorunlar Pauline araştırmalarıyla da ilgilidir. Hala "Pavlus'un bir gnostik gibi konuştuğu" izlenimini uyandıran pasajlar var gibi görünüyor. Bu iddiaya yönelik anahtar pasajlardan biri genellikle 1 Korintliler 2:6-16'dır; burada Pavlus, "mükemmel olanlar arasında" ilahi bilgeliği konuşanlardan biri olduğunu iddia eder, sonra iki tür Hristiyan arasında ayırım yapar, ruhani olanlar (οἱ πνευματικοί) ve canlı olanlar (οἱ ψυχικοί) ve sonra şunu onaylar: ikincisi arasında içgörü eksikliği. Pavlus'un burada birdenbire "bir gnostik gibi konuştuğu"³³ imajının nasıl ısrarla devam ettiği şaşırtıcıdır (krş. bölüm 8). Elbette öyle. Çünkü ruhi ve canlı Hristiyanlar arasındaki ayırım en iyi Valentinianuslular tarafından kanıtlanır ve onlar Pavlus'un mektuplarını okuyup yorumladılar! Bununla birlikte, Valentinianus'un kanıtı, Pavlus'un bu ayırımı nereden benimsediği sorusuna gelindiğinde tamamıyla sonuçsuzdur ve bu Valentinianus'un kanıtı, ne Pavlus'un ne de Korint'teki rakiplerinin bazı "gnostik" eğilimlere sahip olduğuna dair kanıt için kesinlikle geçerli değildir. Helenistik Yahudilikteki felsefi tartışmalar bu noktada Pavlus'u anlamak için çok daha makul bir bağlam sunuyor.³⁴ VI Burada yayınlanan çalışmaların çoğu benzer temalar etrafında döndüğü için, onları makul bir sıraya koymaya çalışırken bazı zorluklar yaşadım. Beş "Valentinianusçu olmayan" makaleyle başlamaya, sonra yalnızca Valentinianusçu temalara ayrılmış üç makaleye geçmeye ve ayağı ikinci yüzyıl Hristiyanlığı kampında olan bir Yeni Ahit alimi açısından Yeni Ahit'in incelenmesine ilişkin daha genel açıklamalar içeren iki makaleyle bitirmeye karar verdim. 1. Bölümde, zihin ve madde arasında çizilen Platoncu ruh imgesinin Nag Hammadi metinlerinde nasıl ruhla ilgili iki farklı türde hikayeye evrildiğini göstermeye çalışacağım. Bu metinleri "gnostik" ve "gnostik olmayan" olarak sınıflandırmak yerine, ruhun öyküsünün daha aşağı bir yaratıcı-tanrı içerip içermediğine bağlı olarak onları "demiurjik" ve "demiurjik olmayan" metinlere ayırıyorum. "Demiurjik" bir mitin gizli ipuçlarını "demiurjik olmayan" olanlarda bulmaya çalışmak yerine, tüm açıklama tarzını altüst etmeyi planlıyorum: Demiurjik versiyonlar 33 Cf.'nin geleneksel öyküsünü anlatmanın bir yoludur. Weiss, Frühes Christentum und Gnosis, 418 (Walter Schmithals, Ulrich Wilckens'e atıflarla); ayrıca bkz. age. 421 (2 Korintliler 4:4'teki Hans Windisch'e atıfla). 34 bkz., e. g., Birger A. Pearson, Birinci Korintlilerde Pneumatikos-Psychikos Terminolojisi: Pavlus'un Korintli Rakiplerinin Teolojisi ve Gnostisizmle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (SBLDS 12; Missoula, MT: Scholars Press, 1973); Karl-Gustav Sandelin, Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1. Korinther 15 (Meddelanden från Stifteltens för Åbo Akademi Forskningsinstitut, 12; Turku: Åbo Akademi, 1976); Gerhard Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten: Eine Religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15 (FRLANT 138; Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprecht, 1986). 14 Giriş

--- SAYFA 26 ---

ruh "yukarı" ve "aşağı" olmak üzere iki yöne çekilir. Ayrıca bu hikayelerin ahlaki yönüne de özellikle dikkat ediyorum. Bu bölüm üzerinde çalışırken benim için yeni olan keşiflerden biri de bu metinlerde lüksün en az aşırı cinsel arzu kadar sorun olduğuydu. 2. bölümde antik filozofların öfke ve öfke kontrolü hakkındaki görüşlerinin Yahuda İncili'ni ve Yuhanna'nın Gizli Kitabı gibi diğer Set metinlerini daha iyi anlamamıza yardımcı olduğu iddia ediliyor. Bu makalede üzerinde çalışırken özellikle büyüleyici bulduğum şey, eski "ahlak merdivenleri" teorileriydi, bu yüzden Yahuda İncili'nde tasvir edilen Yahuda'nın bu merdivenlerde nerede duracağını bulmaya çalıştım. Yahuda İncili kesinlikle ahlaki bir felsefi inceleme değildir, ancak bu tür karşılaştırmalara davet eden bazı ipuçlarının olduğuna inanıyorum - örneğin İsa'nın öğrencilerini "mükemmel insanı" ortaya çıkarmaya teşvik etmesi gibi. Bu, felsefi söylemde ahlak merdiveninin en yüksek basamağında yer alanlar (çok az sayıda) için sıradan bir tanımlamaydı.35 Yukarıda 3. bölümün kilise-gnostisizm ayrımını sorgulamak için en açık şekilde yazılan bölüm olduğundan bahsetmiştim. Zulümden tekdüze bir "gnostik" kaçınma olmadığını ya da şehitliğin tek tip bir "dini" onayı olmadığını göstermeye çalışıyorum. Şehitliğin güzelliği, genel olarak bakanın gözünde idi. Tüm taraflar kendi şehitlerini inancın kahramanları olarak görüyordu ancak farklı şekillerde, "biz"e ait olmayan diğer Hristiyanların yaşadığı şehitliği değersizleştiriyordu. Bu makalenin dışında bıraktığım kişisel düşüncelerden biri, akademisyenlerin bu konu hakkında konuşurken içeriden öğrenilen terminolojiyi ne kadar kolay benimsedikleridir. En şok edici örnek, dördüncü yüzyılda kilise tarihindeki yeni aşamanın sıklıkla "zulmün sonu" olarak adlandırılmasıdır. Bu tanımlama yalnızca çok kısmen doğrudur. Bu yeni aşama, bazı Hristiyanlar için rahatlama anlamına geliyordu, ancak hepsi için değil: Ortodoksluk-sapkınlık ayrımının yanlış tarafında kalan Hristiyanlara yönelik zulüm, bazen eskisinden daha yoğun bir şekilde devam etti. 4. ve 5. bölümler kutsal kitabın alımlanma tarihi ile ilgilidir ancak bu bölümler konu, kapsam ve yaklaşım bakımından birbirinden farklıdır. Bölüm 4'te yer alan Valentinianus, Sethian ve Yaratılış Kitabı'nın diğer yorumları üzerine yapılan çalışma aslında bir el kitabı için yazılmıştı ve dolayısıyla daha çok giriş niteliğindeydi. Tam da bu nedenle, bu bölüm, bu önsözde değinilen bazı konuların devamı niteliğinde olabilir. Uzmanlar arasında varılan genel sonuç yeni değil: Burada tartışılan kaynaklarda İbranice İncil'in yorumlarında önemli farklılıklar vardır; Paylaşılan bir şey yoktu. 35 Bu makaleye bir ayrıntının eklenmesi gerekiyor: Codex Tchachos'un bu çalışmanın yazılmasından sonra ortaya çıkan yeni parçaları, Gos'taki buluta girenin (Yahuda değil) İsa olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Jud. 57-58. (2. Bölüme ilişkin sonuç olarak bu konu açık bırakıldı.) Profesör Gregor Wurst ilgili materyali çevrimiçi olarak erişime açma nezaketini gösterdi: http://www.kthf.uni-augsburg.de/prof_do/hist_theol/wurst/forschung_downloads/Neue_Fragmente_IV.pdf (en son ziyaret tarihi 25 Eylül 2014). 15 Giriş

--- SAYFA 27 ---

İncil yorumbilimini “gnostik” bir yaklaşımla ele alır. Hem ilgi çekici hem de zorlayıcı bulduğum küçük bir nokta, Yaratılış Kitabı'nın Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nda hem reddedilmesi hem de kutsal gelenek olarak kabul edilmesi idi. Benim önerim, Musa'nın kendisi bu metinde Yaratılış Kitabı'nın yanlış bir yorumunu temsil etmekle suçlandığında, o kitabın (bu kitabın Gizli Yuhanna'da sunulan alegorik yorumu yerine) harfiyen anlaşılmasından yana olduğudur. Yuhanna, Tomas ve Meryem İncilleri arasındaki ilişkileri tartıştığım 5. Bölüm, kapsam olarak 4. Bölüme göre daha “bilimsel”dir. Yuhanna ve Tomas İncilleri arasındaki ilişkiye gelince, ikincisinin kelimenin tam anlamıyla ilkine bağlı olmadığı yönündeki önceki sonucumu büyük ölçüde yeniden doğruladım. Bu çalışmada tam olarak detaylandırmadığım daha geniş bir ilgi noktası, bu sonucun Thomas İncili'ni erken Hristiyan literatüründe nereye yerleştirdiği sorusudur. Thomas'ın (doğrudan ya da dolaylı olarak) sinoptik İncillere³⁶ bağlı olduğu ancak Yuhanna'ya bağımlı olmadığı doğrusu, Thomas ikinci yüzyılın çok ilerisine itilemez; İsa'nın sözlerinden oluşan bu koleksiyon, Yuhanna'nın müjdesinden önce veya aşağı yukarı aynı zamanda ortaya çıkmış olmalı. Yuhanna ve Thomas arasındaki dikkate değer teolojik yakınlıklar göz önüne alındığında, Thomas'ın Yuhanna'nın müjdesini (örneğin dört kanonik müjdeden biri olarak) bilmesi ama onu bir kenara bırakıp sinoptiği tercih etmesi mantıklı olmayacaktır. 5. bölümün ikinci kısmındaki Yuhanna ve Meryem İncillerinin analizi benim önceki çalışmama geri dönmemektedir, ancak bu kitaptaki erken dönem Hristiyan ahlak söylemine yönelik daha genel ilgiyi (önceki bölümden daha fazla) yansıtmaktadır. Buradaki bakış açım aynı zamanda eski ahlak felsefesi tarafından da destekleniyor ve bu da her iki İncil'de de korku ve korku temalarının ne kadar önemli olduğunu anlamamı sağladı.³⁷ Aslında Meryem İncili'nin tüm hikâyesi korku konusu etrafında inşa edilmiştir: Metin, öğrencileri korkudan felç olmuş olarak tasvir eder ve Meryem'in onları bu durumu aşmaya teşvik ettiğini gösterir. Valentinianus temalarını konu alan sonraki üç bölüm, buradaki diğer bölümlerden daha fazla eski ve yeninin karışımıdır. Valentinianusçular üzerine yaptığım önceki çalışmamda zaten sıklıkla Stoacı filozofların görüşlerine başvurmuştum. Valentinianusçular ve Stoacılar hakkındaki 6. bölümdeki bazı bölümler önceki bulgularımı özetlemektedir, ancak Stoacı (ve diğer) yoğunlaşma, çözünme ve harmanlama teorilerinin tartışılması gibi diğer bazı bölümler yenidir ve bunların beden, ruh ve ruh arasındaki ilişkilere ilişkin Valentinianusçu teorileri anlamamıza yardımcı olabileceğini düşünüyorum. 7. Bölüm, 36'yı özetlemektedir. Bu sonuç, Thomas ve sinoptik üzerine yapılan en yeni iki çalışmada ortaktır; bkz. Simon Gathercole, Thomas İncili'nin Kompozisyonu: Orijinal Dil ve Etkiler (SNTSMS 151; Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Mark Goodacre, Thomas ve İnciller: Thomas'ın Sinoptiklere Aşinalık Durumu (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012). 37 Önceki bilim adamlarına yaptığım atıfların da göstereceği gibi, Meryem İncili'nde bu konunun önemini fark eden ilk kişi ben değilim. 16 Giriş

--- SAYFA 28 ---

ve Valentinianus antropolojisine ilişkin görüşlerimi detaylandırıyor; Herakleon'la ilgili kısım özellikle Valentinianuslular üzerine yaptığım önceki çalışmamdan daha kapsamlı. Bu bölüm, özetle, 8. Bölümde daha ayrıntılı olarak inceleyeceğim yeni bir teoriyi de içermektedir. Bu bölüm, Pavlus'un Valentinian yorumlarını ele alırken, aynı zamanda orada tartışılan verileri 1. Bölümde geliştirilen bakış açısına çok yaklaştırmaktadır. Nag Hammadi metinlerindeki iki tür ruh öyküsü, 1. bölümde tasvir edilmiştir; 8. Bölümde, Theodotus'tan Alıntılar'da yer alan, manevi ve canlı (psişik) varlıkların zamanın sonunda birleşmesi hakkındaki meşhur açıklamanın bu hikayelere eklenebileceğini düşünüyorum. Benim önerim, eskatolojik mitin burada Valentinianus'un uzak bir geleceğe dair beklentilerini değil, visio dei'nin önkoşulu olarak ruh ve ruhun birliğini örneklendirmek için kullanıldığı yönündedir. Son iki bölüm, Yeni Ahit'in şimdiki haliyle yorumlanmasına daha açık bir şekilde ayrılmış olması açısından diğerlerinden farklıdır. 9. Bölüm, bir zamanlar benden "Yeni Ahit araştırmalarında 'teoloji' nedir?" sorusu üzerine sunmam istenen bir makaleye dönüyor. Soru yaklaşımı açıklıyor ve belirliyor: Bu soruya verilen bazı önemli yanıtları tanımlayıp gözden geçiriyorum. Düşüncelerim elbette kanonik olmayan erken Hristiyan edebiyatı üzerine çalışmalarımı renklendiriyor, ancak burada aynı zamanda Kutsal Kitap teolojisinin artılarının ve eksilerinin bazen hararetle tartışıldığı Helsinki'deki akademik eğitimime de bazı bakışlar sunuyorum. Ayrıca 5. bölümde de değindiğim kanon meselesine şimdi farklı bir açıdan dönüyorum. Kanonla ilgili olarak, bu iki bölümün sırası başka bir şekilde olabilirdi; çünkü 10. bölümde kanonla ilgili bilimsel değerlendirmelerdeki bazı problemlere dikkat çekilirken, tarihte daha sıkı kökleri olan perspektifler 5. bölümde anlatılmıştır (David Brakke'nin "kanon"a yönelik farklı türde yaklaşımların geliştiği çeşitli sosyal bağlamlara dair parlak analizini takip ederek ve temel alarak). 10. Bölüm aynı zamanda 5. Bölümde ele alınan konulara da geri dönüyor. Bu son bölüm, Yuhanna'nın müjdesini tarihsel İsa için güvenilir bir kaynak olarak geri almaya yönelik son girişimlerin eleştirel bir incelemesini içermektedir. Bu teorinin savunucularının, John'un bu bağlamda güvenilirliğine duyulan güveni zedeleyen bazı çok temel sorunları tartışmaktan sürekli olarak kaçındıklarını iddia etmeye çalışıyorum. Bu bölümde benimsenen üslup diğer bölümlere göre biraz daha rahattır (ya da dilerseniz dokunaklıdır), ancak burada ifade edilen kaygılar gerçektir: John'un güvenilirliğine olan yenilenen güvene dayanan bazı sonuçları bir vaizin kürsüsünden duymayı bekleyebilirsiniz (talihsiz bir durumda!), ancak bunların tartışıldığını ve "akademik" çalışmalar olarak çerçevelendiğini görmek sizi (ya da en azından beni) sadece tedirgin etmekle kalmayıp aynı zamanda endişelendiriyor. Benim kaygım, bu tür çalışmaların, marjinal olmalarına ve marjinal kalmalarını ümit etmeme rağmen, akademik teolojiyi bir bütün olarak tehlikeye atabileceğidir. Bu bölümde bazı örneklerine değinilen bu çalışmalardaki utanmazca inanca dayalı argümanlar, teolojinin akademiye ait olmadığını düşünen ve göstermeyi amaçlayanlar için hoş bir silah olabilir. 17 Giriş

--- SAYFA 29 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 30 ---**

1. Bölüm Ruhla İlgili İlk Hristiyan Hikayelerinde Ahlaki İlerleme¹ Nag Hammadi Kütüphanesi'ndeki² çok sayıda metin, ruhun mevcut dünyadaki kötü durumunu, onu gerçekten iyi olandan uzaklaştıran şeyleri ve bu aşağılık çekiciliklerden kaçmanın yollarını anlatmaya büyük önem verir. Bu koleksiyonda ruhun durumu genellikle anlatılar şeklinde inceleniyor. Bu konu yalnızca dünyanın cahil bir yaratıcı-tanrı tarafından nasıl yaratıldığına dair labirentvari hikayelerde odak noktası olmakla kalmıyor. Ruhun şimdiki durumunun ve dönüş yolunda yaşadığı zorlukların, dünyanın yaratılışına dair herhangi bir açıklama yapılmadan anlatıldığı, ruhun daha sade hikayeleri de vardır. Aşağıda daha mitsel olan çeşidi “demiurjik”, daha sade olanı ise “demiurjik olmayan” olarak adlandıracam. Dini-ürjik olmayan çeşitliliğin en açık temsilcileri Nag Hammadi Yazması II'deki Ruh Üzerine Tefsir ve Nag Hammadi Yazması VI'daki Yetkili Söylem'dir. Bunlara ek olarak burada Nag Hammadi Yazması II'deki üç tanrısal metinden bahsedeceğim: Yuhanna'nın Gizli Kitabı, Yöneticilerin Doğası ve Dünyanın Kökeni Üzerine. Her iki öykü türünde de etik kaygıların, ruhun unutkanlık halindeki mevcut durumunu ve onun uyanışı ve yükselişi açısından tanımlanan dönüşümünü gösteren portrelerle özünde bağlantılı olduğunu göstermeye çalışıyorum. Her ne kadar uzmanlar Nag Hammadi metinlerindeki ahlaki öğretilerin felsefi arka planını uzun süredir ele alsalar da, bu metinler erken Hristiyanlık ve antik felsefe çalışmalarında hak ettikleri ilgiyi henüz kazanamadı. Sadece bir örnekten bahsetmek gerekirse, değerli yeni bir makale koleksiyonu. ¹ Bu bölüm, Leuven 2012'deki 65. SNTS Genel Toplantısında okunan bir ana makaleye dayanmaktadır. Pek çok yararlı yorum için teşekkürlerimi Helsinki'deki mevcut “Gnostik” ekibe (Antti Marjanen, Risto Auvinen, Outi Lehtipuu, Ivan Miroshnikov, Ulla Tervahauta); Barbara Aland; John Barclay; Tua Korhonen; Heikki Räisänen; Gregory Snyder; Risto Uro ve Margot Whiting. NTS'nin anonim okuyucusunun ileri görüşlü gözlemleri ve önerileri, bu makalenin, konuya orijinalinden daha fazla odaklanmasını umuyorum, değerli olduğunu kanıtladı. ² “Kütüphane” terimi bu bağlamda potansiyel olarak yanıltıcıdır çünkü Nag Hammadi hazinesi bir dizi küçük metin koleksiyonunu içermektedir. Hangi kodekslerin orijinal olarak birbirine ait olduğuna dair farklı görüşler için bkz. örneğin, Alexandr Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi: Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte (ASKÄ 7; Altenberge: Oros, 1995), 20–22; Michael A. Williams, Yeniden Düşünmek ^a Gnostisizm°: Şüpheli Bir Kategorinin Ortadan Kaldırılmasına Yönelik Bir Argüman (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 242–44.

--- SAYFA 31 ---

bu çalışmanın konusuyla ilgili üç bölüm ve İskenderiyeli Clement hakkında bir bölüm var, ancak Nag Hammadi metinleri hakkında hiçbirini yok.³ Ve yine de bu metinler, Takashi Onuki, Clemens Scholten ve Michael Williams'ın 1980'lerde yayınlanan çalışmalarında zaten fazlasıyla gösterildiği gibi bu konularla ilgili pek çok kanıt içeriyor.⁴ Burada öne sürmeye çalıştığım iddialardan biri, Nag Hammadi metinlerinin Paul ve Clement, ilk Hristiyanların ahlaki ilerlemeye ilgili felsefi gelenekleri nasıl benimseyip uyarladıklarına dair büyük resmi ortaya çıkardı. Burada tartışılacak olan, demiurjik olmayan iki metnin, bir demiurji mitini varsaydığı, ancak bunu daha az gelişmiş okuyuculara açık bir şekilde ortaya koymak istemedikleri ileri sürülmüştür. Nag Hammadi Kütüphanesi'nin en son İngilizce çevirisi olan The Nag Hammadi Scriptures'da, Exegesis on the Soul, "irfan doktrinini oldukça basit ve ilgi çekici bir biçimde açıklama" ve "mesajı yalnızca Gnostik bir grubun üyelerine değil, daha geniş bir kamuya iletme" girişimi olarak tanıtılır. 6 "Gnostisizm" terimiyle (ve bu terimin kullanımının sürdürdüğü ortodoksluk ve sapkınlık söylemiyle) bağlantılı daha genel problemler arasında 3 John T. Fitzgerald (ed.), Passions and Moral Progress in Greco-Roman thought (London: Routledge, 2008) vardır. 4 Takashi Onuki, Gnosis and Stoa (NTOA 9; Freiburg, İsviçre: Universitätsverlag, 1989); Clemens Scholten, Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi (JACE 14; Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1987), 120–33; Michael A. Williams, Taşınmaz İrk: Geç Antik Çağda Gnostik Bir İsim ve İstikrar Teması (NHS 29; Leiden: Brill, 1985), 127–29. 5 Madeleine Scopello, "The Exegesis on the Soul (NHC II, 6): Introduction", The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition (ed. Marvin Meyer; New York: HarperOne, 2007), 223–26, özellikle. 224, 226. Tefsir'in Gnostik bir metin olarak anlaşılması gerektiğini savunan diğer bilim adamları için bkz. e. örneğin, Barbara Aland, Was ist Gnosis: Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie (WUNT 239; Tübingen: Mohr Siebeck), 39; Jean-Marie Sevrin (ed.), L'Exégèse de l'Âme (NH II, 6) (BCNHÉ 9; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1983), 39–41. Tefsir'in Gnostik bir metin olmadığını onaylayan akademisyenler için bkz. Cornelia Kulawik, Die Erzählung über die Seele (Nag-Hammadi-Codex II, 6) (TU 155; Berlin: de Gruyter), 7–9; Hugo Lundhaug, Yeniden Doğuş Görüntüleri: Philip'in İncili'nde Bilişsel Şiir ve Dönüşümsel Soterioloji ve Ruhun Exegesis'i (NHMS 73; Leiden: Brill, 2010), 134–40. Exeg'in Gnostik bir okuması yerine. Soul, Lundhaug bu metnin "aynı zamanda Pachomianların ve hatta Shenoute manastır topluluğunun çıkarlarına da uygun olacağını" öne sürüyor. (149) 6 Madeleine Scopello, "The Authoritative Discourse (NHC VI, 3): Introduction", Meyer (ed.), The Nag Hammadi Scriptures 379–82, özellikle. 382; bkz. ayrıca eadem, Femme, Gnose et Manichéisme: De l'espace mythique au territoire du réel (NHMS 53; Leiden: Brill, 2005), 155. Auth'un Gnostik olmayan yorumları için. Disc., bkz. Roelof van den Broek, Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity (NHMS 39; Leiden: Brill, 1996), 206–34; Ulla Tervahauta, "Nag Hammadi Kütüphanesinde Ruhun Yolculuğunun Hikayesi: Authentikos Logoları Üzerine Bir Çalışma (NHC VI,3)" (Th. D. tezi, Helsinki Üniversitesi, 2013). Bölüm 1: Erken Hristiyan Ruh Hikayelerinde Ahlaki İlerleme 20

--- SAYFA 32 ---

zaten yeterince sık ele alınmıştır ve burada tartışılmasına gerek yoktur.7 Ruh Üzerine Tefsir ve Otoriter Söylem'in ekzoterik yorumunun bu iki metinde çok az destek bulunduğunu söylemek yeterlidir: Ptolemaeus'un Flora'ya Mektubu'ndaki (ve bu konuda Yuhanna'nın müjdesinin aksine) aksine, yazarları hiçbir yerde daha sonraki ve daha ileri düzeyde bir öğreti vaat etmemektedir. Burada geliştirmeye çalıştığım alternatif model, ruhun sade, tanrısal olmayan hikayelerinin ve daha karmaşık tanrısal öykülerin tek ve aynı temel "senaryo"nun anlatı varyasyonları olduğudur:9 her iki mit dizisi de anlatı biçiminde ruhun ideal durumunu, onun bu duruma ulaşmasını engelleyen engelleri ve onun dönüşümünün gerekliliğini ele almak için kullanılır. Temel senaryo farklı anlatı bağlamlarında prova edilebilir ve bazen temel olay örgüsü tek bir metinde birkaç kez tekrarlanır. 1. Felsefi Öncüller Ruhla ilgili farklı türden erken Hristiyan hikayelerinin altında yatan "senaryodaki" bazı unsurlar sezgisel görünebilir (ruhun yukarı ve aşağı hareketi kavramı gibi) ancak bunların çoğu kültürel olarak koşullanmıştır. Platon'un diyaloglarında ruhun durumunu tasvir etmek için kullandığı metaforlar, bu konuyla ilgili daha sonraki tartışmalara zemin hazırladı; Nag Hammadi metinlerindeki ruh hikayeleri de istisna değildir. Platon'un ruha ilişkin farklı açıklamalarındaki dikkate değer farklılıklar, onun bu konuyu tartışırkenki amacının doktrinsel olmaktan ziyade etik olduğunu göstermektedir. Onun ruh hakkındaki görüşlerinin etik yönleri, Phaedo ve Phaedrus'taki ruh hakkındaki daha basit açıklamalarında özellikle açık hale gelir.10 7 "Gnostisizm" teriminin bilimsel kullanımının iki farklı perspektiften eleştirel analizleri için bkz. Williams, Rethinking ^a Gnostisizm; Karen L. King, Gnostisizm Nedir? (Cambridge, MA: The Belknap Press, Harvard University Press, 2003); Bu tartışmanın özeti ve bunun Valentinus ekolü hakkındaki anlayışımızı nasıl değiştireceği için bkz. Ismo Dunderberg, Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus (New York: Columbia University Press, 2008), 14–31. 8 Yuhanna 16.12, 25; Ptolemaeus, Flora'ya Mektup 33.7.8–10. 9 Hem teoride hem de erken Hristiyan edebiyatına uygulanan bu tür "senaryolar" için bkz. István Czachesz, "Rewriting and Textual Fluidity in Antiquity: Exploring the Socio-Cultural and Psychological Context of Early Christian Literacy", Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honor of Jan N. Bremmer (ed. J. Dijkstra, J. Kroesen ve Y. Kuiper; Brill, 2010), 426–41. 10 Platon'un diğer diyaloglarının, özellikle de Timaeus'un, aşağıda tartışılacak bazı metinlerde, özellikle Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nda da yansıtılan çok sayıda pasaj içerdiğini söylemeye gerek yok; Aşağıdaki analizim sırasında bu diğer diyaloglara da referanslar ekleyeceğim. Seth metinlerinde Platon'un diyaloglarına yapılan göndermelere ilişkin en kapsamlı inceleme için bkz. John D. Turner, Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition (BCNHÉ 6; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2001); Karen L. King, 1. Felsefi Öncüllerin Gizli Vahiyi 21

--- SAYFA 33 ---

Platon'un Phaedo'da ruhun ne yapması gerektiğine dair çizdiği tablo oldukça basittir. Ruh içe dönmeli (83a) ve kendisini ilahi şeylerle ilgili entelektüel düşünmeye adanmalıdır. Bu faaliyet ruhun hafiflemesini sağlar ve böylece yavaş yavaş ilahi aleme yükselişini sağlar. Tanrıların eşliğinde ruh "mutlu olur ve hatalardan, anlayış eksikliğinden, korkudan, her şeyi tüketen sevgiden arınmış" olur (80e). Bedene bağlılık ise tam tersine, beden "yük, ağır, dünyevi ve görünür" olduğundan ruhu ağırlaştırır (81c). Ciddi suistimaller - "oburluk, sefahat ve içki" - ruhu o kadar ağırlaştırır ki bir sonraki reenkarnasyonunda bir hayvanın bedenine girer (81e). Buradan ruhun bedenden kaçmaya çalışması gerektiği sonucu çıkar. Bu şekilde, "bedenden hiçbir şeyi yanında sürükleyerek saf olarak ayrılır" (80e). Phaedrus'ta ana anlatı Phaedo'dakine benzer: ilahi olanı aramaya kendini adayan ruh hafifler ve yükselir, görünür şeylere tutunan ruh ise ağırlaşır ve düşer. Ancak Phaedrus'ta Platon, ruhun yukarıya doğru giderken geçmesi gereken aşamalara ilişkin daha ayrıntılı bir açıklama sunar. İlahi olana odaklanan ruh "bir sonraki döngüye kadar zarardan muaftır." Ruh başarısını defalarca tekrarlayabilir, ancak hatalar her zaman mümkündür: İlerleyen bir ruhun bile "unutkanlıkla (λήθη) ve kötülükle (κακία) dolması" "olabilir", ağırlaşır, kanatlarını kaybeder ve "dünyaya düşer (ἐπὶ τῇν γῆν πέσῃ)."11 Bir döngüde başarısızlık, ancak tam bozulmayı gerektirmez; bir sonraki reenkarnasyonda ruhu sadece bir adım aşağı götürür.12 Her reenkarnasyonda ilerleme ve bozulma mümkündür: "Şimdi tüm bu hallerde, adaletli bir şekilde yaşayan kişi (ὁς ... ἂν δικαίως διαγάγῃ) adaletsiz bir şekilde yaşarken daha iyi bir pay elde eder John (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 191-214. Thomas İncili'ndeki Platonik içeriğin güncel bir analizi için bkz. Stephen J. Patterson, "Jesus Meets Plato: The Theology of the Gospel of Thomas and Middle Platonism", Das Thomasevangelium: Entstehung±Rezeption±Theologie (ed. Jörg Frey, Enno Edzard Popkes ve Jens Schröter; BZNW 157; Berlin: de Gruyter), 181-205: "Thomas'ın bazen 'Gnostik' veya 'gnostikleştirici', bazen de daha belirsiz bir şekilde 'ezoterik' olarak adlandırdığım kendine özgü sesi, daha kesin olarak Platonik olarak nitelendirilebilir." (183). Thomas'ın Kitabı (NHC II, 7) çalışmasında Gnostik yorumdan Platonik yoruma benzer bir geçiş için bkz. John D. Turner, "The Book of Thomas and the Platonic Jesus", L'Évangile Selon Thomas et les textes de Nag Hammadi (ed. Louis Painchaud ve Paul-Hubert Poirier; BCNHÉ 8; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2007), 599-633. 11 Faedr. 248d. Platon'un ruhun kanatlarını kaybetmesine ilişkin imgesi, farklı eğilimlerin sonraki yorumcuları arasında kalıcı hale geldi; bkz., e. örneğin, Plutarch, Virt. prof. 77b; Plotinus, Enneads 4.8.1; Tatian, Graec. 13-14: "Kişi Bilgiliğe itaat ettiğinde" Tanrı'nın ruhu yaklaşır ve "ona göklere, Tanrı'ya doğru uçmasını sağlayacak kanatlar vererek" ruhu ölümsüz kılar (çapraz başvuru Patterson, "Jesus", 188); Thom'u ayırt. 140 (krş. Turner, "The Book of Thomas," 612-17). 12 Platon, ruhun hayvanların bedenlerine indirgenmeden önce varabileceği en az dokuz insan sınıfından oluşan bir hiyerarşiyi tasvir eder (Phaedr. 248c-e): 1) filozof; sevgilisi

güzellik; müzikal veya sevgi dolu bir kişi; 2) yasal kral; savaşçı hükümdar; 3) politikacı; tüccar; finansçı; 4) jimnastikçi; tıp doktoru; 5) peygamber; mistik ayinlerin lideri; 6) şair; sanatçı; 7) zanaatkar; çiftçi; 8) sofist; demagog; 9) zorba. Platon, Timaeus'ta yalnızca üç aşamayı kötü bir şekilde listeler: erkekler, kadınlar ve hayvanlar (MÖ 42). Bölüm 1: Erken Hıristiyanlık Ruh Hikayelerinde Ahlaki İlerleme 22

--- SAYFA 34 ---

daha kötüsüyle karşı karşıya kalır." (248e) Ya ilerler ya da geri kayar. Bu nedenle sürekli ahlaki gelişmeyi hedeflemek gerekir.¹³ Platon, ruh hikayelerini felsefi bir yaşam tarzına davet olarak kullandı¹⁴ ve bunu bir pazarlık olarak teşvik etti: "hile yapmadan felsefe yapmak", ruhun enkarnasyon döngüsünden kurtulması için gereken süreyi 7000 yıl (10.000'den 3000'e) azaltır.¹⁵ Ayrıca, ruhun aşağıya doğru giderken kaybettiği kanatlarına yeniden kavuşması filozof aşamasındadır. Ruhun ilahi gerçekliğe yükselmesi ve onu hatırlaması için bu kanatlara ihtiyaç vardır.¹⁶ Bir filozofun hayatını yaşamının daha doğrudan kazanımları, duygulardan özgürleşmeyi sağlaması ve ölüm korkusunu ortadan kaldırmasıdır. Platon, ruhun bedene duygular aracılığıyla bağlı olması nedeniyle duyguları en zararlı kötülük olarak görüyordu. Duygular, ruhu kandırıp, nesnelerinin "en muhteşem ve gerçek" olduğuna inandırır.¹⁷ Başka bir deyişle, duyguların aldattığı ruh, bedenin doğru olduğunu iddia ettiği şeyi gerçek olarak kabul eder. Beden duygularının gönderdiği yanlış mesajlara güvenmek, ruhu aldatır ve onu "sarhoş gibi şaşkın ve sersem" hale getirir.¹⁸ Aldatılan ruhun bu hayatta geliştirdiği kötü alışkanlıklar, onu reenkarnasyon döngüsü içinde tutar. Çünkü bu ruh, bedene o kadar düşkündür ki, mümkün olduğu kadar çabuk yenisini bulmaya çalışır.¹⁹ Buna göre "gerçek filozof", zevkten, arzudan, sıkıntıdan, korkudan uzaklaşır.²⁰ Yöntem, ilahi şeyleri tefekkür etmektir. Duygu fırtınasında "sakinlik sağlar". Sonuç olarak, bilen kişi artık ölüm anında ruhunun yok olmasından korkmaz çünkü ruhu, dünyada başlamış olduğu şeyi yapmaya, yani ilahi şeyleri düşünmeye devam edecektir. Tek fark, ruhun artık "insani felaketlerden kurtulmuş olmasıdır."²¹ 13 Krş. Phaedo 84a: Filozofun ruhunun önce özgür kılınması, sonra tekrar "zevk ve sıkıntıya" (ἡδοναῖς καὶ λύπαις) kayması kabul edilemez. 14 Plutarch'ın çalışmalarında benzer bir vurgu için şimdi bkz. Lieve van Hoof, Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamics of Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 2010), 22-23. 15 Bu alaycı bir tartışmaya benziyor. Sokrates'in daha sonra Phaedrüs'ta (265b-266a) ruhun kökenine ve amacına ilişkin anlatsal çizimleri üzerine yaptığı yorumlar, Platon'un öğretisini daha erişilebilir kılmak için kullandığı öykülerden herhangi birini harfi harfine almamak konusunda bizi uyarmalıdır. (Bu açıklamayı Tua Korhonen'e borçluyum.) 16 Phaedr. 249a, 249c. 17 Phaedo 83. 18 Phaedo 79c. 19 Phaedo 83c-e; bkz. Ingvil Sælid Gilhus, Hayvanlar, Tanrılar ve İnsanlar: Yunan, Roma ve Erken Hristiyan Metinlerinde Hayvanlara Yönelik Değişen Tutumlar (Oxford: Oxford UP, 2006), 86-87. Albinus, Didask'ta bahsedilen düşüşün açıklamalarından biri de ruhun bedene olan sevgisidir. 25; Tartıştığı diğer olası nedenler ise "Tanrı'nın iradesi" ve "kötülük"tür; bkz. John Dillon, "The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory", The Rediscovery of Gnosticism'de (2 cilt; ed. Bentley Layton; SHR 41; Leiden: Brill, 1981), 1.357-64. 20 Phaedo 83b. 21 Phaedo 84a-b. 1. Felsefi Öncüller 23

--- SAYFA 35 ---

Platon'dan sonra duygular, ahlak felsefesinde yoğun bir incelemeye konu oldu.²² Özellikle Stoacı filozoflar, düzinelerce duygunun Platon'un daha önce bahsettiği dört duygu altında toplandığı incelikli sınıflandırmalar geliştirdiler.²³ Platon gibi Stoacılar da duyguları, dışsal şeylere değer atfeden hatalı akıl yürütmeye dayalı olarak görüyorlardı. Dolayısıyla duyguların kontrolü, filozofların ahlaki ilerlemeyle ilgili tartışmalarında önemli bir konu haline geldi. İğrenç duygular ruhun hastalığı olarak tanımlandı ve filozof da tedaviyi sunan doktor olarak tanımlandı: Duygulara karışmış bir kişi, bunların altında yatan yanlış düşünce kalıplarını tanımlayıp düzelterek iyileştirilebilirdi.²⁴ Teorik olarak, amacın duyguların tamamen yok edilmesi mi (apateia) yoksa ılımlılaştırılması mı (metriopatheia) olması gerektiği tartışıldı, ancak pratikte çoğu taraf ikincisinin çoğu insan için geçerli tek seçenek olduğu konusunda hemfikir.²⁵ 2. Otoriter Söylem (NHC VI, 3) Yukarıda bahsedildiği gibi Otoriter Söylem'in kendisini dışsal bir metin olarak sunmamasına ek olarak, Nag Hammadi Kodeksi VI'daki bu metnin mevcut bağlamı, bu metnin "Gnostik" bir okuması için çok az destek sunmaktadır. Demiurjik mit, bu kodekste çok marjinal bir rol üstleniyor: tüm kodekste, gerçek Tanrı ile aşağı düzey bir yaratıcı Tanrı arasındaki ayrıma atıfta bulunan tek bir pasaj var.²⁶ Nag Hammadi Kodeksi VI'daki metinlerin seçimi özellikle kafa karıştırıcı çünkü hem az çok açıkça Hristiyan metinleri²⁷ hem de Platon'un Devlet'i ve bazı Hermetik metinler dahil açıkça Hristiyan kökenli olmayan eserleri içeriyor.²⁸ 22 Antik felsefenin bu yönü son yıllarda yoğun bir burs konusu haline geldi; bkz., e. g., Martha Nussbaum, Arzu Terapisi: Helenistik Etik Teori ve Uygulama (Princeton: Princeton University Press, 1994); Simo Knuuttila, Antik ve Ortaçağ Felsefesinde Duygular (Oxford: Oxford University Press, 2004); Bu temaya kısa bir giriş için şimdi bkz. John T. Fitzgerald, "The Passions and Moral Progress: An Introduction", Fitzgerald (ed.), Passions and Moral Progress, 1-25. 23 Stoacı duygu sınıflandırmasının ana kaynaklarının özet bir karşılaştırması için bkz. Onuki, Gnosis und Stoa, 35-38. 24 Nussbaum (Arzunun Terapisi), tüm eski felsefe okullarında ruhun iyileşmesinin önemini göstermede önemli bir rol oynamıştır. 25 Bkz. Troels Engberg-Pedersen, "Parenesis Kavramı," Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'i (ed. James M. Starr ve Troels Engberg-Pedersen; BZNW 125; Berlin: de Gruyter, 2004), 47-72, özellikle. 54-59. 26 Perf. Disk. 75-76. Yaratıcı-tanrı Zeus ile "gerçekte var olan" arasındaki ayrım, bu versiyonda Asklepios'ta korunan paralel metinden (27) daha açık hale getirilmiştir. 27 En azından Petrus'un İşleri ve 12 Havari, Yetkili Söylem ve Büyük Gücümüz Kavramı bu gruba dahildir. 28 Öyle görünüyor ki, İsis'in aretalojilerinde bulunan "ben benim" üslubunun aynısı kullanılarak ilahi bir vahyin tanıtıldığı Thunder da bu gruba yerleştirilebilir. Never - Bölüm 1: Erken Hristiyan Ruh Hikayelerinde Ahlak İlerleme 24

--- SAYFA 36 ---

Ancak bu elyazmasının farklı risalelerinde yinelenen özelliklerden biri de ruhun iyileştirilmesidir. Dolayısıyla, ruhun hastalığı ve iyileşmesi ile ilgili endişe, bu farklı metinlerin neden bir araya getirildiğini açıklayabilecek ortak temalardan biridir.²⁹ Yetkili Söylem'de "söz", "bir ilaç" olarak, uygulanan ve ruhun kör gözlerine şifa veren bir şey olarak tanımlanır.³⁰ Petrus ve 12 Havarinin Elçileri olan Kodeks VI'nın açılış risalesinde, Mesih öğrencilerine sadece "ilaç çantası olan bir doktor şeklinde" görünmekle kalmaz, aynı zamanda bu çantayı da verir. öğrencilerine, onları "şehirdeki tüm hasta ve benim adıma inananları iyileştirmeye" teşvik etti.³¹ Öğrenciler hem bedeni hem de ruhu iyileştirmekle görevlendirildiler, ancak asıl önemli olan ruha sundukları tedavidir: "bu dünyanın doktorları dünyaya ait olanı iyileştirir, ancak ruh doktorları kalbi iyileştirir." Bedenin iyileştirilmesi yalnızca araçsal bir değere sahiptir.³² Şifanın amacı, insanları, öğrencilerin "aynı zamanda kalp hastalıklarını iyileştirme gücüne de sahip olduklarına" ikna etmektir.³³ Hermetik Kusursuz Söylem'den bir alıntı olan kodeksteki son metin, aynı zamanda duyguları iyileştirmenin gerekliliğini de vurgular: "Doğru olanı bilmek, maddi varoluşun tutkuları için gerçekten şifadır. ... Tanrı öğrenmeyi ve bilgiyi mükemmelleştirmiştir... böylece öğrenme ve bilgi yoluyla (insani) varlıklar tutkuları ve ahlaksızlıkları dizginleyebilirler."³⁴ yine de bu metin aynı zamanda Yahudi bilgelik geleneklerinden de yararlanır; dolayısıyla, en yakın zamanda, Tilde Bak Halvgaard, "Linguistic Manifestations of Divine Thinking: An Investigation of the Use of Stoic and Platonic Dialectics in the Trimorphic Protennoia (NHC XIII, 1) and the Thunder: Perfect Mind (NHC VI, 2)" (Doktora tezi; Kopenhag Üniversitesi, 2012), 115-17. 29 Bkz. Michael A. Williams ve Lance Jenott, "Inside the Covers of Codex VI", *Coptica±Gnostica±Manichaiaca: Mélanges Offerts à Wolf-Peter Funk* (ed. Louis Painchaud ve Paul-Hubert Poirier; BCNHÉ 7; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2006), 1025-52; ayrıca bkz. Williams, *Yeniden Düşünmek* ^a Gnostisizm, 257-59. 30 Yetki. Disk. 22, 27-28. 31 Bu metinde kullanılan şifa metaforu için bkz. Andrea Lorenzo Molinari, *The Acts of Peter and the Twelve Apostles* (NHC 6,1): Allegory, Ascent, and Minister in the Wake of the Decian Persecution (SBLDS 174; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 214-29. 32 Bu noktada benim metin anlayışım Molinari'ninkinden farklı. Bu metinde bedenin ve ruhun iyileşmesinin eşit derecede önemli olduğunu savunuyor. Bu yorum, Elçilerin İşleri'nin Decian zulmüne tarihlenebileceği iddiası için önemlidir: "Metnimizdeki iki tür iyileştirme (beden ve ruh), Decian zulmünün ardından topluluğun görevine atıfta bulunabilir: 1) hastalara bakmak ... ve 2) dinden dönenlerin kalplerini iyileştirmek." (226) Görebildiğim kadarıyla metinde zulme ya da dinden dönmeye açık bir gönderme yer almıyor. İyileşme teması bu ortamın kanıtı olamayacak kadar evrenseldir. 33 Elçilerin İşleri Pet. 12 Nisan. 8, 10-11. 34 Perf. Disk. 66, 67. Duyguların iyileştirilmesi fikri, Mükemmel Söylem'in Nag Hammadi versiyonunda, Asklepios 22'deki paralel pasajdan daha vurgulu bir şekilde mevcuttur. İkincisi, "tutkular" yerine "kötü alışkanlıklardan" söz eder. Bununla birlikte, şifadan Asklepios'ta da bahsedilmektedir: "Kötü alışkanlıkları küçümsemek ve bu kötü alışkanlıklara çare bulmak, her şeyin üzerine kurulduğu ilahi plan. ... (Kötü alışkanlıklar) tarafından lekelenen ve yozlaştırılan ruh, sanki zehirlenmiş gibi alevlenir - öğrenme ve anlama gibi egemen bir çareye sahip olanların ruhları hariç" (çev. Brian Copenhaver, vurgu eklenmiştir).

--- SAYFA 37 ---

Otoriter Söylem'deki ruhun içinde bulunduğu kötü durum ve kurtarılışının hikayesi, özünde Platon'un diyaloglarında belirlenen iki yönlü modeli takip eder:35 (1) Ruhun inişi: manevi ruh "bir bedene atılır", duygulara tabi olur36 ve şarap içmeye, sefahate ve oburluğa yenik düşer. Bunlar, nefsin ilâhî şeylerle ilgili hafızasının kaybolmasına neden olur: "Nefs, kardeşlerini ve babasını unuttur, tatlı zevkler onu aldatır." Platon kötülükle dolu ruhun bir sonraki döngüde bir hayvan bedeninde son bulacağını öğretirken, bu metin "gerçekleşmiş reenkarnasyonu" öğretir: aldatılan ruh zaten burada ve şimdide bir "hayvan hayatı" yaşar (23-24). (2) Yükseliş: ruh "düşmanlarından" (28) "yukarı doğru kaçır" - bu muhtemelen ruhun terk ettiği söylenen "geçici tatlı tutkular" ile tanımlanabilir (31). Platoncu idealin provasını yapan bu yaşam tarzını benimseyen insanlar artık "yaratılmış şeylere" bağlı değil, kalpleri "gerçekte olana" odaklanmıştır (27). Buna göre aydınlanmış ruh, bu dünyaya ve bedene olan bağlılığından vazgeçer: "Ruh, bedeni, onu ona verenlere geri verdi." (32) Bu, ölümden ruh ve beden ayrılmasına işaret edebilir, ancak bedene yönelik yeni tutum, zaten bu hayatta olan ruh için zor zamanlar anlamına gelir, çünkü bu yaşam tarzını benimseyen kişiler bu dünyada aç, susuz, hasta, zayıf ve acı içinde dolaşırlar (27). Bu metnin yazarı genel düzeyde sadece "arzu (ἡσυχία), nefret (ἔχθρα) ve haset (ἔρις)"den söz etmekle kalmıyor.37 Manevi ruhun "maddi ruha" (σῶμα) dönüşmesi 38 ayrıca ruhun "dış arkadaşlara" (ἐξωτικοί) bağlı olduğu anlamına gelir; bu da "büyük tutkular, hayatın zevkleri, nefretle dolu kıskançlık, övünme, saçma sapan konuşmalar, suçlamalar"dan oluşur.38 Yazar, "bir parça kıyafet arzusunu" kınarken daha da çarpıcıdır. (ἡσυχία καὶ ἔχθρα)" ve buna benzer daha birçok şey: "para sevgisi, gurur, kibir, bir tür kıskançlık, diğer bir tür kıskançlık, vücut güzelliği, insanları yoldan çıkarma."39 Şarap ve yemek de bir konudur: yazar şarabı, yaşamın kaynağı olarak görmektedir. sefahat40 ve oburluğa karşı uyarır.41 Ayrıca yiyecek, şeytanın insanları saptırma girişimlerini gösteren metaforlardan biridir.42 35 Auth üzerine ufuk açıcı çalışmasında. Disk. (yukarıda n. 6) van den Broek, bu metin ile Orta Platoncu öğretiler arasındaki bir dizi yakın ilişkinin izini sürüyor. Gözlemleri temel olarak kozmoloji ve antropolojideki terminolojik benzerliklerle ilgiliyken, benim analizimin odak noktası olan etik yönleri daha az dikkat ediyor. 36 Auth'da duygular için. Disc., ayrıca bkz. Scholten, Martyrium und Sophiamythos, 120-25. 37 Yetki. Disk. 23:15-16. 38 Yetki. Disk. 23:29-34. 39 Yetki. Disk. 30:34-31:5. 40 Yetki. Disk. 24:14-16. 41 Yetki. Disk. 25:9-10. 42 Bu kullanım, Auth. Disk. 29-31; bkz. Tervahauta, "Ruhun Yolculuğunun Hikayesi", Böl. 6.1.2. Bölüm 1: Erken Hristiyanlık Ruh Hikayelerinde Ahlaki İlerleme

--- SAYFA 38 ---

Ruhun maddeye boyun eğmesinin yanlıgılarının anlatılması, hatalı bir yaşam tarzı benimseyen diğer Hıristiyanlara yönelik olarak da anlaşılabilir. Çünkü yazar, aptal olarak gördüğü ve Tanrı'yı aramayan bazı kişileri şiddetle onaylamadığını ifade ediyor; bu cahiller büyük olasılıkla yanlış türden Hıristiyanlardır çünkü yazar onları "paganlardan" daha kötü olarak görmektedir. (33)43 Metinde anlatılan yanlış yaşam tarzı şüphesiz kaçınılması gereken bir şeydir. Bununla birlikte, bu metinde açık ahlaki öğütlere çok az yer verilmektedir. İnsan ya biliyor ya da dışında. "Aptalların" ahlaki gelişme umudu yok gibi görünüyor. Yükselişleri sadece cehalet tarafından değil, aynı zamanda "aldatma iblisi" (ⲁⲗⲁⲧⲁⲙⲁ ⲓⲃⲗⲓⲥⲓ) tarafından da engelleniyor. Ancak bu noktada metin karışık bir mesaj gönderiyor çünkü yazar aynı zamanda neyin kötü olduğuna dair bilginin iyiye doğru değişim sağlamak için yeterli olduğundan da emin: ruhun "yeni bir tür davranış" benimsemesini sağlayan şey bu bilgidir (ⲁⲗⲁⲧⲁⲙⲁ ⲓⲃⲗⲓⲥⲓ) (31). Otoriter Söylem'de ruhun hikâyesinin anlatılma şekli esas olarak Platoncu geleneğe dayanır, ancak aynı zamanda bir pasajda bir demiurji mitine de kısa bir bakış sunar: "beden tüccarları (ⲁⲗⲁⲧⲁⲙⲁ ⲓⲃⲗⲓⲥⲓ) Ruhun bedenini kendisine geri verdiği (ⲁⲗⲁⲧⲁⲙⲁ)44, demiurjik kaynaklarda Adem'in bedeninin yaratılmasından sorumlu olan meleklerle aynı şekilde anlatılır: Onlar bedeni ruhu "aşağı çekmek" için yarattılar, ama yine de onun zaten "görünmez bir manevi bedene" sahip olduğunun farkında değillerdi (32-33).45 Bu tek pasaj, metnin tamamını bir metin yapmaz. ancak bu, demiurji mitinin, yazarın kendi ruh açıklaması için ilham aldığı gelenekler havuzuna ait olduğunu gösterir.46 43 Tervahauta'nın bu pasajı ayrıntılı bir şekilde okuması, yazarın burada aslında iki farklı Hıristiyan türünü, yani "araştırmalarını yeterince ciddiye almayan ve başkalarını engellemeyi amaçlayan" cahilleri ve "ibadet ve ibadet konusunda ciddi bir çaba harcayan ve ibadet konusunda ciddi bir çaba harcayan aptal olanları" eleştirdiğini göstermektedir. yaşam tarzı"; bkz. Ulla Tervahauta, "Authentikos Logos'ta Cahil İnsanlar, Aptal Kişiler ve Paganlar (NHC VI,3): Nag Hammadi Kütüphanesinden Hıristiyanlık İçerik Polemik ve Ötekinin Tasviri", ^a Diğerleri ve Hıristiyan Kimliğinin İnşası (ed. Raimo Hakola ve Maijastina Kahlos; Helsinki: Finland Exegetical Society, 2014) kitabında yayınlanacaktır. 44 Tervahauta'nın ("Ruhun Yolculuğunun Hikayesi", bölüm 6.2.1) detaylandığı gibi, bu olağandışı ifadenin köle tüccarlarına gönderme yaptığı anlaşılabilir. 45 Tervahauta ("Ruhun Yolculuğunun Hikayesi", bölüm 6.2.1), bu terimin Nag Hammadi Kütüphanesi'nde benzersiz olmasına rağmen, Clement (Strom. 7.14; Exc. Theod. 14) ve Origen'de (Cels. 4.57) yakın analogilerin bulunabileceğine işaret ediyor. Tervahauta, görünmez manevi bedenin, "maddi olmayan ruhun, maddi bedenini attıktan sonra yükselişini sağlayan bir aracı" olarak anlaşılması gerektiğini savunuyor. 46 Bkz. Tervahauta, "Ruhun Yolculuğunun Hikayesi", bölüm. 6.2.1. 2. Yetkili Söylem (NHC VI, 3) 27

--- SAYFA 39 ---

3. Ruh Üzerine Tefsir (NHC II, 6) Ruh Üzerine Tefsir, bakiş açısı açısından Kodeks VI'dan daha tanrısallık olan Nag Hammadi Yazması II'de yer alır: yedi risalesinin üçünde tanrısallık mitleri anlatılır ve ek bir metin, Philip'in İncili, cahil yaratıcı-tanrıdan söz ederken bahseder (NHC II 75). Bununla birlikte, bu kodekste aynı zamanda tanrısallık olmayan üç metin de bulunmaktadır. Ayrıca metinlerin düzeni, bu kodekste bile demiurji mitinin asıl mesele olmadığını düşündürülebilir. Demiurjik olmayan çalışmalardan demiurjik olanlara veya tam tersi bir argüman gelişimi yoktur.⁴⁷ Kodeks, demiurjik olmayan bir metinle (Gizli Yuhanna) açılır, ancak iki demiurjik olmayan metinle (Ruh Üzerine Tefsir; Thomas'ın Kitabı) sona erer. Ek olarak, üç demiurjik metin bir arada gruplandırılmaz, ancak iki demiurjik olmayan metin Gizli John ve Hükümdarlar arasına yerleştirilir.⁴⁸ Görünüşe göre bu metinleri bir araya getiren kişi bunu, diğer metinlerin ışığında yorumlanması gereken bir temel görevi görececek birleşik bir demiurjik külliyat yaratma çabasıyla yapmamıştır. Bu üç metni bir araya getiren şey yine ruha duyulan ilgidir. Hatta ilk ve son metinler, farklı ruh türlerinin kaderleri hakkında İsa ve öğrencileri arasında benzer tartışmaları içermektedir.⁴⁹ Ayrıca, Gizli Yuhanna'da duygulara hakimiyet üzerine yapılan vurgu, bu metnin Kodeks II'nin başında yer almasının nedenlerinden biri olabilir.⁵⁰ Ruh Üzerine Tefsir'de, ruhun bedendeki durumunu anlatmak için açık cinsel imgeler kullanılmıştır. Porneia metindeki anahtar metaforlardan biridir. Hezekiel Kitabı'nda (bölüm 16) Yeruşalim'in uluslarla olan kutsal olmayan ittifaklarını tasvir etmek için kullanılan açık dile değinen Exegesis'in yazarı, ruhun fahişelik yapmak (ⲡⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ) ve karşılaştığı herkesle yatmak olduğunu anlatır (128; krş. Ez. 47 Krş. Jutta Leonhardt-Balzer, "On the the world") Thomas İncili ile Yuhanna Apocryphon'u arasındaki redaksyonel ve teolojik ilişki), Frey ve diğerleri (ed.), Das Thomasevangelium, 251-71: "İkili bir düzenleme var gibi görünüyor kozmoloji - insan yaşamı; kozmoloji - insan yaşamı." (255) Leonhardt-Balzer ayrıca, Codex IV'teki Gizli Yuhanna'nın uzun versiyonunun diğer temsilcisiyle karşılaştırıldığında, "ilginin" daha fazla olduğuna dikkat çekiyor. Bu metnin Codex II versiyonunda "mitin uygulanması" (262).⁴⁸ Son iki demiurjik metin olan Cetveller ve Köken'in yan yana düzenlenmesi, onların birbirine ait olduğuna dair özel bir duyguyu ima eder ve bu, aralarındaki bir dizi yakın yakınlığın ışığında hemen akla gelir; Köken'in büyük bölümleri, Cetveller'de anlatılan hikayenin genişletilmiş bir versiyonu gibi okunabilir. ⁴⁹ Secr. John II 25-26; Kitap Thom. 142-43. Khosroyev, Thomas Kitabı'nın kodeksin geri kalan son sayfalarına sığacak kadar uygun uzunlukta olması nedeniyle Kodeks II'ye dahil edildiğini öne sürerek bu tür tematik bağlantılardan söz etmiyor; bkz. Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi, 14-15. Dördüncü Yüzyıl Mısır'ında Üretim ve Manastır Paideia" (Doktora tezi; Princeton Üniversitesi, 2009), 163 (ayrıca bkz. 203). (Son derece iyi tartışılmış ve bilgilendirici doktora tezinin bir kopyasını bana sağladığı için Dr. Iricinschi'ye minnettarım.) Bölüm 1: Erken Hristiyan Ruh Hikayelerinde Ahlaki İlerleme 28

--- SAYFA 40 ---

16:25, 32). Bu tasvire uygun olarak, ruhun iç düşmanları "zina yapanlar" olarak tanımlanır ve ruh, gerçek kocasını arayan ve sonunda bulan kişi olarak tanımlanır: Hikayenin daha sonraki bir noktasında Tanrı, ruhu, aynı zamanda "kardeşi" (αδελφός) ve "damat" olarak da tanımlanan erkek eşinin (οἱ ἀδελφοὶ καὶ οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφίου) üzerinden gönderir. (132). Bu, başlangıçta çift cinsiyetli olan ruhun tamamen düşmediğini, diğer yarısının Tanrı'da kaldığını ve düşmüş parçayla artık yeniden birleşebileceğini ima eder.⁵¹ Bu metin, ruhun inişini Platonik bir tarzda anlatır: ruh "bedenin içine düştü" ve burada "birçok soyguncunun" (πολλοὶ κλέπται) eline geçti. (αἱ κλέψεις) ve "asi erkekler" (οἱ ἀπειθήναι). İkinci terim, büyük olasılıkla kasıtlı olarak Platon'daki "asi atı" anımsatıyor. Platon bu terimi, arabacının onu defalarca güç kullanarak dizginleyerek itaat için eğitmesi gereken ruhun arzulayan kısmını göstermek için kullanmıştır.⁵² Bu ima, burada Tefsir'de söz konusu olanın, dönüşümden önce ruhun içindeki kötü durum olduğunun birçok göstergesinden biridir: Haydutlar ve asi insanlar, ruhun içinde etkin olan güçlerdir. Yine Platoncu geleneğe uygun olarak, ruhun hafıza kaybı yaşadığı anlatılıyor ve bu sefer ruhun damadı kavramıyla birleşiyor: "Onun neye benzediğini bilmiyordu, babasının evinden düştüğü zamanı artık hatırlamıyor." (132) Tefsir'de ruhun yükselişinden bahsedilir, ancak bu, ruhun eski haline dönmesini tanımlamanın birçok yolundan yalnızca biridir; diğer açıklamalar arasında diriliş, esaretten kurtuluş ve yeniden doğuş yer alır (134). Platon'un iki yönlü modelinin açık bir modifikasyonu, Tanrı'nın tüm süreçte oynadığı roldür: ruh. ⁵¹ Hristiyanların ruhun gerçek kökenini belirtmek için akrabalık dili kullanımı için bkz. Tatianus, Graec. 13.2 (συζυγία); 20.2-3 (συγγένεια); her iki terim de ruhun ruhla buluşmasının gereğini ifade eder; bkz. David M. Reis, "Ruhla Düşünmek: Erken Hristiyan Kimliklerinin İnşasında Psych ve Psychikos." J ECS 17/4 (2009): 563-603, özellikle. 577-81. Tefsir'de ruh hikâyesinin anlatılma biçimi, Codex II'de yer alan diğer metinlerde de benzer özellikleri görmemize yardımcı olmaktadır. Gelin imgesi hem Thomas İncili'nde hem de Philip İncili'nde büyük önem taşıyor. Tefsir ışığında, Philip'in "cahil" kadın ve erkeklerin yalnız otururken gördükleri insanlarla kaynaşma ve onları kirlletme girişimlerini anlatan pasajı (65:3-26), ruhu içeriden tehdit eden kötü güçlerin bir alegoris olarak kolaylıkla anlaşılabilir. Tıpkı Exegesis'te ruhun erkek karşılığı ile birleşmiş olması gibi, Philip'te de karı kocanın bir arada durması, ruhun, onu kötü ruhların saldırılarına karşı bağışık kılan ideal durumunu göstermektedir. Philip'in sonraki pasajı, tartışmayı kişinin duygular üzerindeki hakimiyetine yönlendirir - arzu, korku, kıskançlıktan özellikle bahsedilir - ve ardından tartışma tekrar kirl ruhlar ve iblislerin oluşturduğu tehditlere döner. Bu kombinasyon, iblislerin ruhu "bedene" bağlamaya çalışırken kullandıkları yöntemin duygular olduğunu gösteriyor. Ayrıca bu pasajda ruhun cinlere tek başına karşı koyamayacağı, Ruh'un yardımına ihtiyacı olduğu da teyit edilmektedir: "Eğer kutsal ruha sahip olsalardı, hiçbir temiz ruh onlara bağlanmazdı" (Gos. Phil. 64-65). Bu tespit aynı zamanda öncekilerin de olduğunu gösteriyor.

Zina yapanlara karşı güçlü duran evli bir çiftin tasviri, ilahi ruhla birleşen ruhun bir metaforu olarak anlaşılmalıdır. 52 Phaedr. 254b-e. Cumhuriyet 588-89'da bu asi at arzuya (ἐπιθυμία) özdeşleştirilir; bkz. Gilhus, Hayvanlar, Tanrılar ve İnsanlar, 205. 3. Ruh Üzerine Tefsir (NHC II, 6) 29

--- SAYFA 41 ---

durumunun farkına varır, hemen Tanrı'ya yükselmez, ancak Tanrı'nın onu yukarıdan ziyaret etmesi gerekir (128). Yazar, ruhun yükselmesini sağlayan yöntem sorusunu sormak neredeyse uygunsuz geliyor çünkü yazar, böyle bir yöntemin var olduğunu şiddetle inkar ediyor: ne “eğitim sözleri” (ⲓⲱⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ), ne “beceriler”, ne de “kitap bilgeliği” herhangi bir yardımda bulunmuyor (134).⁵³ Her şey Tanrı'nın karşılık olarak gösterdiği merhametle özetleniyor. gerçek tövbe⁵⁴ iç çekerek, ağlayarak, günahları itiraf ederek, "kendimiz için yas tutarak" ve "durumumuz nedeniyle kendimizden nefret ederek" gösterilir. (135) Yazar, duyguların doğru sebeplerle gösterilmesinden çekinmemektedir: “Tövbe, sıkıntı (ⲓⲱⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ) ve kalp ağrısı (ⲓⲱⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ) ile gerçekleşir.” Bu metne göre ritüellerin ruhun dönüşümünde çok az rolü olduğu görülüyor. Yazarın vaftizle ilgili görüşü tamamen ruhsallaştırılmış bir görüştür. Yazar, ruhun orijinal doğasına geri dönüşünün, gerçek vaftiz⁵⁵ olarak kabul edilmesi gerektiğini vurguluyor; bu, ruh "içe döndüğünde" ve "dış kirlilikten arındığında" gerçekleşir. (131–32.) Her ne kadar yazar İncil'de fuhuşla ilgili pasajlardan alıntılar yapsa ve bunları yorumlasa da, yasadışı seks bu metinde temel ahlaki kaygılardan biri değildir.⁵⁶ Yazarın bahsettiği porneia'nın kelimenin tam anlamıyla değil mecazi olarak anlaşılması gerektiği çok açık bir şekilde ortaya konmuştur. Yazar, Pavlus'un 1. Korintliler'de fahişelere ziyareti yasaklarken "yalnızca bedenın zinasından değil, her şeyden önce (ⲓⲱⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ) canla ilgili olandan söz ettiğini" vurguluyor. Yazar, Efesliler 6:12'ye dayanarak, ruhun vermesi gereken gerçek savaşın "bu karanlığın kozmik yöneticilerine ve 53'ün ruhlarına karşı" olduğunu savunur. ⁵³ Bu pasajın ihanet ettiği kitaplara yönelik olumsuz tutum, diğer kitaplara genellikle olumlu değer atfedilen Nag Hammadi Yazması II'de biraz beklenmedik bir durumdur; bu kodeksteki "kitapçı" yönelimin ayrıntılı bir analizi için bkz. Iricinschi, "The Scribes and Readers of Nag" Hammadi Codex II, 99–113. ⁵⁴ Krş. Lundhaug, Images of Rebirth, 132–34. Bu metinde Tanrı'nın merhametinin önemi Aland, Was ist Gnosis, 41 tarafından doğru bir şekilde vurgulanmıştır, ancak bu merhameti çağrıştıran kişinin tövbesinin önemini yeterince vurgulamadığına inanıyorum. Tervahauta (“Ruhun Yolculuğunun Hikayesi,” bölüm 1.3) Burada Exeg. Soul ve Auth. Disc. arasında çok önemli bir fark görüyor: ikincisi "ruhın ilerlemesine daha fazla vurgu yaparken, Ruh Üzerine Tefsir'de tövbe ve göksel baba veya damadın aldığı yardım daha vurguludur." ⁵⁵ Bkz. Frederik Wisse, "On Exegeting 'the Exegesis of the Soul'", Les Textes de Nag Hammadi'de (ed. Jacques É. Ménard; NHS 7; Leiden: Brill, 1975), 68–81, özellikle. 79; Guy G. Stroumsa, Barbar Felsefesi: Erken Hristiyanlığın Dini Devrimi (WUNT 112; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 274; bu noktada vaftize yapılan göndermenin su ile ilgili olduğunu varsayan Pace Kulawik (Die Erzählung über die Seele, 169); Yine bu yöne işaret eden dikkatle incelikli bir tartışma için bkz. Lundhaug, Images of Rebirth, 94–95, 128–29. Bana göre metnin saflığa yönelik ilgisi, ruhun yükselişi için mutlaka vaftiz ritüelinin önemi anlamına gelmiyor. Kulawik'in (ibid. 166) işaret ettiği gibi, Platon zaten ritüel terimlerden ziyade entelektüel terimlerle tanımladığı ruhun saflığını vurgulamıştı (örneğin, Phaed. 67). Platon da ruhun saflığı ve ruhun içe dönmesi fikirlerini birbirine bağladı; bkz. Erwin Rohde, Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen (2 cilt; 2. baskı; Freiburg 1898; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991), 2.282–89. ⁵⁶ Bkz. Lundhaug, Yeniden Doğuş Görüntüleri, 84–86. Bölüm 1: Erken Hristiyanlık Ruh Hikayelerinde Ahlaki İlerleme 30

--- SAYFA 42 ---

kötülük." (130-31.) Hezekiel 16:26'da "Mısır'ın oğulları, ... büyük etten adamlar"a yapılan atıf, beklenebileceği gibi cinsel arzuyu belirtmek için değil, "canla ilgili, ten, duyusal algı ve toprakla ilgili, canı kirleten şeyler"e atıfta bulunularak açıklanmaktadır. Çarpıcı bir şekilde, yazarın dünyevi meseleler listesinde seks hiç yer almıyor; Bahsedilenler "şarap, zeytinyağı, elbise ve bedeni örtmek için kullanılan diğer türlü dış çılgınlıklar, ruhun ihtiyacı olduğunu düşündüğü şeylerdir" (130). Kutsal Kitap ve felsefi gelenekler yeniden el sıkışıyor: Burada bahsi geçen öğelerin çoğu, Hezekiel 16'daki (özellikle 15-22. ayetler) ahlaksız Kudüs tasvirinden alınmıştır, ancak bunlarla vurgulanan nokta açıkça felsefidir: onu görünür şeylere yapıştıran, ruhun hatalı değer yargısıdır. 4. Yuhanna'nın Gizli Kitabı (NHC II, 1)57 Ruh, Yaratılış'ın ilk bölümlerinin radikal bir şekilde yeniden yazılmasına dayanarak insanlığın yaratılışının ayrıntılı bir açıklamasını sunan Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nın ikinci ana bölümündeki ana temadır. Platon'un aksine, Sır Yuhanna'da ruhun kendisi, insanı ilahi aleme bağlayan bağ değildir. Ruh, Adem'in yaratılışında yer alan aşağı seviyedeki "melekler ve şeytanlar" tarafından üretildi. İlk önce Adem için yalnızca ruhtan oluşan bir beden (ⲓⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛ ⲓⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛ) yarattılar,58 ancak bu bir başarısızlıkla sonuçlandı: bu yaratık "tamamen hareketsiz ve hareketsiz kaldı" (II 19). Bu, ruhu görünmez bir şekilde bedeni hareket ettiren bir şey olarak tanımlayan Platon'dan bir başka sapmadır.59 Secret John'a göre "ruhtan oluşan bedeni" ayağa kaldırıp hareket ettiren şey, yaratıcı-tanrı Yaldabaoth "yüzüne üflendiğinde" ruha iletilen ilahi ruhtur.60 İlâhi ruhun varlığı aynı zamanda ruhu da "parlak" yaptı.57 Bu metinle ilgili yorumlarım NHC II'de bulunan uzun versiyona dayanmaktadır. Bu metnin NHC IV, 1'deki çok parçalı versiyonu, NHC II'dekine yakındır, oysa bu metni içeren diğer iki el yazmasında oldukça daha kısa versiyonlar sunulmaktadır (NHC III, 1; BG 8502, 2). 58 Van den Broek'in (Studies in Gnosticism and Alexandrian Christian, 74-77) gösterdiği gibi, Gizli Yuhanna'nın Adem'in ruhunun yaratılmasına katkıda bulunan farklı güçlere ilişkin ayrıntılı açıklaması, Platon'un Timaeus 73b-76'e'deki insan bedeninin bileşimine ilişkin açıklamasını çok yakından takip etmektedir. 59 Faedr. 245c-246a, 246c; Bu fikrin Platon'un ruh hakkındaki görüşü açısından önemi için bkz. Michael Davis, The Soul of the Greeks: An Inquiry (Chicago: Chicago University Press, 2012), 194-95. Platon, Timaeus'ta aynı fikrin daha "kötümser" bir versiyonunu sunar; burada ruhun bedenin nasıl hareket ettirdiğinin nasıl sendelediğini, dolayısıyla bu insanı "sağlam ve kusursuz" kılmak için eğitime ihtiyaç duyulduğunu anlatır (44b-c); bkz. Patterson, "İsa," 202-3. 60 "Ayağa kalkma" çok önemli bir detaydır çünkü dik duruş insanı hayvanlardan ayırır: "İnsan dik duran tek hayvandır ve bunun nedeni onun doğası ve özü ilâhi olmasıdır" (Aristoteles, Parts of Animals, 686a; krş. Gilhus, Animals, Gods, and Humans, 38-39). 4. Yuhanna'nın Gizli Kitabı (NHC II, 1) 31

--- SAYFA 43 ---

kötülük konusunda çıplaktır", düşünmede üstündür ve yaratıcılarının kıskançlığına konu olur (II 19-20). Sonraki öyküdeki olaylar, bir temanın anlatı varyasyonlarıdır: Ruh, kozmik yöneticiler tarafından aşağı doğru bir harekete gönderilir, ancak yine de, inişinin her yeni aşamasında, ruha, geri dönüş yolunu gösteren ilahi bir eğitmen sağlanır. Eğitmen'in öğretisi Platonik bir tarzda özetlenmiştir: Adem'in ruhuna "neslinin inişini ve yükseliş yolunu (yani) aşağıya inme şeklini" öğretir (II 20). Adem burada açıkça paradigmatik bir karakterdir, Gizli Yuhanna'nın uzun versiyonunu tamamlayan ilahi İlâhi Takdir'in anlatımında da görüldüğü gibi: bu karakter cehalet durumundan uyanmış bir insana benzer talimatlar sunar (II 30-31).⁶¹ Gizli Yuhanna'nın Adem'in yaratılışına ilişkin açıklamasındaki sonraki aşamalar, mitsel anlatım biçiminde, ruhun yükselişini engelleyen engelleri gösterir. Metin, yalnızca yaratıcı meleklerin Adem için ateş, toprak ve sudan nasıl etten bir beden yarattıklarını anlatırken değil (II 20-21), aynı zamanda bu bedeni "mezar" ve "unutkunluk prangası" (II 21) olarak tanımlarken de köklü Platoncu imgelerden faydalanmaktadır.⁶² Hikayedeki önemli bir dönüm noktası, aşırı üreme arzusunun devreye girmesidir. (ⲓⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ ⲓⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛ) ve cinsel ilişki (ⲓⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ), bu da Yaldabaoth'un insanlığı unutkanlık durumuna sokmayı başardığı anlamına gelir (II 24-25). Yine de cinsel arzu bile Yaldabaoth'un istediği şekilde tam anlamıyla işe yaramıyordu. Adem'in nasıl "kendi ön bilgisinin benzerliğini bildiğini" ve sonra Şit'i doğurduğunu (Secr. Yuhanna II 24-25) anlatan sonraki açıklama, Adem ile Havva arasında cinsel ilişkinin gerçekleştiğini ve bundan iyi bir şey çıktığını ima edebilir.⁶³ Dolayısıyla cinsel arzu, insanlığın nasıl karanlığa atıldığının öyküsündeki aşamalardan biridir, ancak bu aşama bile ilahi alemden tam bir kopuşu getirmedi. Dolayısıyla başka bir aldatmacaya daha ihtiyaç var: lüks. Yaratılış 6'da Tanrı'nın oğullarının insan eşleri almasıyla ilgili hikaye, Gizli Yuhanna'da, insanlığı "altın, gümüş, hediye, bakır, demir, metal ve her türlü görünümle (ⲓⲛⲁⲛⲁⲛⲁ ⲓⲛⲁⲛⲁⲛⲁ) cezbeden meleklerin hikayesi olarak yeniden ortaya çıkıyor. ⲓⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ)." ⁶⁴ 61. bölümdeki bu anlatım, bu pasajda uyanışın ancak ilahî talimat yardımıyla mümkün olduğunu da vurgulamaktadır. İlâhi Takdir sadece ilâhi gerçekliğin "hatırlanmasıyla" özdeşleştirilmekle kalmıyor, aynı zamanda insanları "derin uykudan" uyandırıyor ve onları "yoksulluğun meleklerine, kaosun iblislerine ve sizi tuzağa düşürenlerin hepsine karşı" tetikte olmaya teşvik ediyor. ⁶² Bkz. Platon, Timaeus 31b, 32b. ⁶³ Bkz. Karen L. King, "John'un Gizli Vahiyinde Cinsiyet ve Cinsiyeti Okumak", JECS 19/4 (2011): 519-38, özellikle. 525-26. Ancak bu pasajda Adem ile Havva arasındaki cinsel ilişkiye doğrudan değinilmemesi dikkat çekicidir. Dolayısıyla metni, "Adem Şit'i, görünüşe göre Havva'nın yardımı olmadan yarattı" şeklinde anlamak da mümkündür; dolayısıyla Iricinschi, "Nag Hammadi Codex II'nin Yazıcıları ve Okuyucuları," 218. ⁶⁴ Secr. Yuhanna II 29-30. Waldstein ve Wisse, metnin eleştirel baskısında ⲓⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ (29:33) ifadesini "şeyler" olarak tercüme ettiler; bkz. Michael Waldstein ve Frederik Wisse, Yuhanna'nın Apocryphon'u: Nag Hammadi Kodekslerinin Özeti II,1; III,1; ve IV,1 ile BG 8502,2 (NHMS 33; Bölüm 1: Erken Hristiyan Ruh Hikayelerinde Ahlakî İlerleme 32)

--- SAYFA 44 ---

Gizli Yuhanna kuşkusuz, kılıç, bıçak ve kalkan üretimi de dahil olmak üzere her türlü zanaatın, Yaratılış 6'da sözü edilen Tanrı'nın düşmüş oğullarına atfedildiği geleneksel Yahudi bilgisine borçludur (1 Hanok 7-8; ayrıca bkz. Yaratılış 4:22).⁶⁵ Gizli Yuhanna'nın yazarı hikayeyi, anlatmak istediği şeyin etiyolojik olduğu kadar etik olduğu konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde yeniden anlatır: geleneksel hikaye, kötü melekler insanları lüks metallerle "büyük belaya" sürüklerler.⁶⁶ Bu nedenle, Hikâyenin Gizli John'un versiyonu Platoncu bir yoruma uygundur: lüks eşyalar, görünüşler dünyasının ruhu gerçekten önemli olan şeyden, yani "gerçek Tanrı"dan uzaklaştırmasının bir yoludur veya bunu örnekendirir. ⁶⁷ Duyguların kontrolü, ruhun ibislere karşı mücadelesinde önemli bir husustur, ancak bu tema Gizli John'da sistematik olarak işlenmemiştir. Yalnızca uzun versiyonda yer alan bir pasajda, dört temel duygu (sıkıntı, zevk, arzu ve korku) dört baş iblisden oluşan bir çeteye atfedilir (II 18). Dört ana kategorinin her birinin altında düzenlenen duygu alt kategorilerinin listesi, konuya olan akademik ilgiyi ele veriyor çünkü bu pasaj, sabit bir Stoacı duygu sınıflandırmasını yakından takip ediyor.⁶⁸ Bununla birlikte, duyguların titiz Stoacı sınıflandırması, bu pasaja hikayenin ilerleyen kısımlarında değinilmediği için garip bir şekilde yalıtılmış bir gelenek parçası olarak kalıyor. Ancak daha sonraki bir pasaj, Gizli John'un Stoacı ilgisizlik idealine katıldığını gösteriyor. Kusursuz ruhların tanımında, onların gelişmiş durumlarının en somut göstergesi, öfke (ἔμψυ), kıskançlık (ἔμψυ), kıskançlık (ἔμψυ), arzu (ἔμψυ) ve "tatmin edilmemiş ihtiyaçların eksikliği" gibi duygulardan arınmış olmalarıdır. (ἔμψυ) (II, 25). Duyguların bu ikinci listesi, metnin iki kısa versiyonunda da yer aldığı için muhtemelen daha orijinaldir, çünkü önceki kısımdaki dörtlü sınıflandırma yalnızca metnin uzun versiyonunda mevcuttur. Her halükarda, Gizli John'un uzun versiyonunda, bu son pasajda listelenen duygular ile dört ilkel iblisin daha önceki listesi arasında kurulan bağlantı Duyguların kontrolü bu versiyonda ruhun ibislere karşı savaştığı yöntem olarak tanımlanmaktadır. Kusursuz ruhlara ek olarak, Secret John aynı zamanda (1) ruhla donatılabilen ancak hala başarı tehlikesi altında olan daha az gelişmiş insanlardan da bahseder. - Leiden: Brill, 1995). ⁶⁵ Bkz. Birger A. Pearson, "1 Enoch in the Apocryphon of John", Metinler ve Bağlamlar: Metinsel ve Durumsal Bağlamlarında İncil Metinleri (FS Lars Hartman; ed. Tord Fornberg ve David Hellholm; Oslo: Scandinavian University Press, 1995) 355-67, özellikle. 363. Pearson, "bu ayrıntının neden Ap. Bu metnin etik kaygısının tam olarak tanınması, uzun süredir devam eden bir felsefi geleneğe geri dönmek muhtemelen cevabı sunmaktadır. ⁶⁶ Krş. King, The Secret Revelation of John, 109. ⁶⁷ Krş. Plato, Republic 9.579: ruhun en aşağı kısmı (epithumia) para ve zevk peşinde koşar ve "istekli" orta kısmı onur arar, rasyonel kısmı ise bilgiyi arar. ⁶⁸ Krş. Michel Tardieu, Codex de Berlin (Écrits Gnostiques 1; Paris: Cerf, 1984) 313-16;

Onuki, Gnosis und Stoa, 30-46. Secret John'un uzun versiyonundaki bu pasajın yazarı, sınıflandırmanın Zerdüş Kitabı olarak tanımlanan edebi bir kaynaktan geldiğini ima ediyor. 4. Yuhanna'nın Gizli Kitabı (NHC II, 1) 33

--- SAYFA 45 ---

"sahte ruha" boyun eğme ve (2) yeni reenkarnasyon döngüleriyle sonuçlanan aldatılmış ruhlar.⁶⁹ Bu zavallı ruhlar, Platoncu gelenekten türetilen terimlerle tanımlanır: Yanlış ruh, onları "ağır" yapar ve onları "kötülüğün işlerine" çeker. Bu ikinci gruba ait olan ruh, böylece, sonunda "unutkanlıktan uyanıp bilgi edinene" kadar Adem'in efsanevi geçmişte yaşadığı olayların aynısını yeniden canlandırmaya mahkumdur.⁷⁰ Kurtuluş umudu olmayan tek grup mürtedlerdir: "bilen ve yüz çevirenler", "tövbenin olmadığı bir yere" götürüleceklerdir. (II 26-27). 5. Nag Hammadi Yazması II'deki Diğer İki Demiurjik Metin Hükümdarların Doğası (NHC II, 4) ve Dünyanın Kökeni Üzerine (NHC II, 5) anlatılan mitler, Gizli Yuhanna'da anlatılanlara çok benzemektedir.⁷¹ İlk insanların yaratılışında rol oynayan güçler, Gizli Yuhanna'da olduğu kadar asi cinsel arzularla karakterize edilir. Tıpkı Gizli John'da olduğu gibi, bu güçlerin arzusunun nesnesi, Adem'in ruhsal eğitmenidir; bu kişi, özellikle onun "hekimi" (ⲙⲉⲕⲓⲙⲓ) olarak adlandırılan iki metinde yer alır.⁷² Bu iki metnin karışımına kattığı şey, aşağıda tartışmaya çalıştığım gibi, ruhun arzuya karşı savaşının örnekleri olan yeni karakterlerdir. Hükümdarlar, Adem ile Havva'nın dördüncü çocuğu olarak tanımlanan ve yöneticilerin cinsel yaklaşımlarını geri püskürten Norea'nın hikayesini anlatıyor. İki yöneme başvuruyor. The first one is that she calls upon her true nature: "I am from the world above." İkincisi duadır: Gerçek Tanrı'dan kendisini yöneticilerin elinden kurtarmasını ister. The whole episode looks like a narrative dramatization of the soul drawn between earthly and heavenly things, and making the right choice. Eğer Reenkarnasyon erken Hristiyan edebiyatında açıkça Gnostik bir fikir değildir; as Gilhus (Ani- mals, Gods, and Humans, 89) points out, Origen also flirted with this idea. 70 The Platonic metaphors are, again, used here to describe both the soul's poor condition and its salvation. 71 Nat. Kural. 88; Orijinal Dünya 114-5. Detaylarda gözle görülür farklılıklar var. Gizli John Yaldabaoth, ruhu bir beden (ruhtan oluşan) yüzüne üfleyerek aktarırken, Yöneticiler'de Adem bu noktada yalnızca bir ruh alır (Ruh ona daha sonra iner), Köken'de ise ruhu olmayan Adem'e üfleyen "Sophia Zoe" olur. Gizli Yuhanna'da ilahi Ruh'un Adem'deki varlığı onu yalnızca harekete geçirmekle kalmaz, aynı zamanda onu ısıltılı hale getirirken, Köken'de ilahi nefes Adem'in zar zor hareket etmesine olanak sağlar: "Yerde emeklemeye başladı ama ayağa kalkamadı." Even Adam's lowly posture, however, suffices to trigger the powers' agitation and admiration in front of him. Gizli John ve Origin arasındaki ikinci fark, onların yukarıda açıklanan iki farklı Platonik gelenekten yararlandıklarını gösteriyor: Gizli John, ruhun basitçe bedeni harekete geçirdiği Phaedrus versiyonunu temel alıyor, oysa Origin, bir ruhla bahsedilen bedenin sendelediğini ve bu nedenle eğitime ihtiyaç duyduğunu söyleyen Timaeus versiyonunu takip ediyor. 72 Nat. Kural. 89:16; Orijinal Dünya 114:10. Bölüm 1: Erken Hristiyanlık Ruh Hikayelerinde Ahlaki İlerleme 34

--- SAYFA 46 ---

Bu yorum tarzında, anlatı biçiminde incelikli bir nokta fark edilebilir: Norea'nın kendisinin "yukarıdan" olduğunu onaylaması, asi güçlerin ondan cinsel iyilik talep etmesini henüz durdurmuyor; ancak duasından sonra onu yalnız bırakıyorlar.⁷³ Bu nedenle metin, ruhun gerçek kökenine dair anıyı tazelemede değer buluyor, ancak bunu bedenden kaynaklanan dürtüleri söndürmek için yeterli görmüyor; Ruh bu dürtülerden kurtarmak için duaya ve ilahi yardıma da ihtiyaç vardır. Hem Hükümdarlar hem de Köken'de anlatılan mitteki en önemli yeni unsur, Yaldabaoth'un tahttan indirilmesi ve bunu takip eden oğlu Sabaoth'un din değiştirip tahta çıkması hikayesidir.⁷⁴ Bu hikaye, tıpkı Norea'ninki gibi, ruhun doğru seçimi yapmasının bir alegorisi olarak anlaşılabilir. Cetveller'deki hikaye, Sabaoth'un dönüşüm geçirmekte olduğunu anlatıyor: Önce "tövbe ediyor" (ⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ) ve sonra "babasını ve annesini (ⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ) kınıyor." Bu tür ayrıntılar, eğer amaç sadece kozmik yönetimdeki bir değişikliği bildirmek olsaydı pek bir anlam ifade etmezdi; halbuki bunlar, maddi dünyaya bağlılığından vazgeçen tövbe eden bir ruhu tasvir etmek açısından son derece anlamlıdır. Tefsir'de ruhun fahişelik yapıp sonra tövbe ettiği anlatılır. Aynı hikaye burada daha efsanevi bir ifade buluyor: Sabaoth önceki yaşamındaki şehvetli güçlerden biriydi ve şimdi tövbe ediyor. Sabaoth da onu Adem'e benzeten terimlerle anlatılır: Tıpkı Adem gibi, Sabaoth'a da ilahi eğitimler, Hikmet ve Hayat verilmiştir ve onlar onu yükseltirler: "onu yedinci göğe, yukarı ile aşağı arasındaki perdenin altına aldılar." (95) Böylece hikaye, Platon'un ruh mitiyle aynı iki aşamalı ayrılma ve yükseliş modelini yeniden üretiyor.⁷⁵ Sabaoth hakkındaki bu hikayenin kayda değer bir yan ürünü, kozmik gücünden arındırılmış, tahtından indirilen yaratıcı-tanrı Yaldabaoth'un insanları yalnızca daha az güçlü araçlarla, yani tutkularla rahatsız edebilmesidir. Hükümdarlar'da (96) Yaldabaoth'un Sabaoth'a olan kıskançlığının ölüme yol açtığına dair kısa açıklama⁷⁶ Origin'de (106-7) daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır.⁷⁷ Bu metin aynı zamanda ölümün yavrularının erkek ve dişi isimlerinin ayrıntılı bir listesini de sağlar: "Bunlar erkeklerin isimleridir: kıskançlık, gazap, ağlama, kükreme, keder, 73 Nat. Rul. 92-93. 74 Nat. Rul. 95-96; Orig. World 103-6. 75 Sabaoth'un "dört yüzlü kerubim arabası" hakkındaki açıklaması kesinlikle Yahudi geleneğine dayanmaktadır; bkz. Francis T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth: Jewish Elements in Gnostic Creation Myths* (NHS 10; Leiden, Brill, 1978), 57-59. Sabaoth'un yükselişini anlatan bu söz aynı zamanda Platon'un ruhun yükselişiyle ilgili tartışmasında kullandığı Zeus'un arabası imajını da çağrıştıırabilir (Phaedr. 246e).⁷⁶ Crislip ikna edici bir şekilde Sabaoth mitindeki kıskançlıktan ölüme giden dizinin Wis 2:24'e kadar uzandığını öne sürer ("şeytanın kıskançlığı aracılığıyla ölüm dünyaya girdi", bkz. *World's Creation and Destruction in the Treatise Without Title 'On the Origin of the World'* (NHC II,5), VigChr 65 (2011): 285-310, özellikle 303. 77 Anlatıyı genişletme eğilimi, *Rulers* versiyonuyla karşılaştırıldığında Origin versiyonunun tipik bir örneğidir; bkz. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, 24, 121. 5. Diğer İki Nag Hammadi Kodeksi II'deki Demiurjik Metinler 35

--- SAYFA 47 ---

yüksek sesle bağırarak, hıçkırmak. Dişilerin isimleri şunlardır: Öfke, acı, şehvet, iç çekiş, lanet, acılık, çekişme.” Bu pasajda özellikle dikkat çekici olan, yedi duygu gösterisinden beşinin yasa ilgili olduğu "erkek" isimlerinin listesidir. Bu isimlerin çağrıştırdığı görüntü, cenazelerdeki ritüel ağıtlara benziyor. Ritüel ağıt imajı, ölümle bariz bağlantısı nedeniyle burada çok uygun görünüyor. Ayrıca cenazelerde duyguları sergileme hakkına sahip olup olmadığı, eğer öyleyse ne ölçüde olduğu sorusu da filozoflar arasında klasik bir tartışma konusuydu. Yas törenleri de ilk Hristiyanlar arasında tartışmalıydı. Antigone Samellas'ın ayrıntılarıyla belirttiği gibi, ilk Hristiyan liderler, aşırı keder gösterileri olarak değerlendirdikleri şeyleri teatral, kadınsı, barbar olarak kınayarak ve sonunda Şeytan'a geri dönerek sistematik olarak yumuşatmaya çalıştılar.⁷⁸ Her ne kadar Origin'de bu konuya atıfta bulunulan edebi bağlam, Samellas tarafından tartışılan metinlerden çok farklı olsa da, bu metnin yazarı, eğitimli kişilerin aşırı keder gösterilerini onaylamamasını paylaşıyor ve bunları gerçek erkekliğin yıkılması olarak açıklıyor ve gerçek erkeklikten kaynaklandığını açıklıyor. Tanrı'nın düşmanı.⁷⁹ Doğru inanca sahip insanlardan ne tür bir davranışın beklendiğine dair Köken'den net bir fikir çıkarmak daha zordur. İnsanlar ruh bahşedilmiş olanlar, ruh bahşedilmiş olanlar ve maddi olanlar olarak bölünmüştür, ancak bu gruplara hiçbir ahlaki nitelik atfedilmemiştir. Burada öğrenilen tek pratik şey, farklı gruplar için farklı türde vaftizlere (ruh, ateş ve su yoluyla) ihtiyaç duyulduğudur (122). Eğer Sabaoth'un hikayesi, benim iddia ettiğim gibi, ruhun doğru seçimi yapmasının bir örneği olarak düşünülüyorsa, o zaman tövbe ve asi arzulardan kaçınma, ayrıca belirtilmesine gerek olmayan apaçık gereklilikler olacaktır. Bu metinde duygular ve daha küçük tanrılar arasında çizilen bağlantı göz önüne alındığında, bu tanrıların "kutsanmış ruhlar tarafından" (123) kınanmasının aynı zamanda duyguların kontrolünü de içerdiği mantıklıdır, ancak bu da açıklanmamıştır. Açık olan şu ki, bu metnin yazarı, tıpkı Exegesis'in yazarı gibi, karanlığın hükümdarlarına gösterilen bir tür öfkeyi (121) onayladığı için apatheia'yı tam olarak onaylamamaktadır; bu, bu metni Stoacı gelenekten ziyade Peripatetik geleneğe bağlayan bir görüştür.⁸⁰ 78 Antigone Samellas, *Death in the Eastern Mediterranean (50±600 A.D.): The Christianization of the East: An Interpretation* (STAC 12; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 72–81, sonuç: “Kadınların feryatları İsa'nın vaatlerini yalanladı ve rahiplerin tesellilerini gereksiz kıldı. Onların yasları, piskoposların tanımladığı şekliyle Hristiyanların acı deneyimiyle bağdaşmıyordu.” Kadınların genellikle duyguları aşırı sergilemeye erkeklerden daha yatkın olduğu söyleniyordu; bkz., e. örneğin, Plutarch, *Mor.* 113a; 139; daha fazla örnek için bkz. Petra von Gemünden, *Affekt und Glaube: Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums* (NTOA 73; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 139–41. 79 Güçler ve duygular arasındaki yakınlık, güçlerin Orig'deki yenilgileri üzerine duydukları duygusal ağıtların tasvirinde de görülmektedir. Dünya 125–26. 80 “Cinsel ilişki için aşırı arzunun” nedenlerini tartışan bir ara açıklama (□□□□□□□□□□)

□□□□□□□□□□) şarap içmenin uyandırdığı, bu arzunun Eros tarafından nasıl tetiklendiği ve “ilk ruh” dahil tüm varlıkların bu tanrıya nasıl aşık olduğu (Orijinal Dünya 109–11), muhtemelen Bölüm 1: Erken Hristiyan Ruh Hikayelerinde Ahlaki İlerleme 36

--- SAYFA 48 ---

Sonuç Yukarıda tartıştığımız metinler, ruhun iniş ve yükseliş hikayesinin oldukça farklı anlamları bağlamlarına yerleştirilebileceğini gösteriyor. Yerleştirildiği bağlamdan bağımsız olarak, bu hikayeye ait gibi görünen, kültürel olarak şartlandırılmış bazı temel unsurlar var. (1) Hikayenin ruhun bedenle ilişkisini keşfetmek için bir fırsat sağladığını söylemeye gerek yok - Sabaoth'un dönüşüm hikayesi hariç. Ruhun yükselişi ne şekilde anlatılırsa anlatılsın, her zaman bedenden ve maddi dünyadan kopmayı içerir. (2) Ruhun unutkanlığının ve ilahi kökenine dair hafızasının geri kazanılmasının görüntüsü farklı şekillerde yeniden üretilir. (3) Duygular bu hikayelerde tekrarlanan bir unsurdur. Bunların ruhun hikayesine özgü olduğu duygusunun bir işareti, Gizli Yuhanna'nın uzun versiyonunda ve Dünyanın Kökeni'nde tespit edilebilecek genişlemelerle bu yönün güçlendirilmesidir. Ruhun iniş ve yükselişinin temel anlatısı bir mıknaş gibi işlev görür ve yeni metaforları kendine çeker; bunlardan bazıları daha kalıcı özellikler haline gelir ve daha sonra mit oluşturma yoluyla genişletilir. Ruhun rehberi olarak ihtiyaç duyulan ilahi bir eğitmen veya refakatçi fikri, en belirgin olarak evlilik tasvirleriyle (Adem ve "Havva"; karı koca; gelin odası) birçok farklı yolla ifade edilebilir. Bu tür açıklamalardaki yol gösterici prensip, ruhun kendisini kurtaramayacağıdır; dışarıdan yardıma ihtiyacı vardır.⁸¹ Bu görüş farklı şekillerde ifade edilir: Ruh kendi kendine hareket edemez, ilahi nefesle canlanmalıdır; sadece ruh bu arzunun kaçınılması gereken bir şey olduğunu öne sürüyor, ancak metin bu konuda da çok açık değil. Bu bölümde cinsel arzuya karşı gerçek bir argüman gibi görünen tek pasaj, Adem'in "ona benzeyen kadın arkadaşı" (ἡ ὁμοιωμένη) olarak tanımlanan "bilgi ağacına" yapılan atıftır. Her ne kadar bu gerçek arkadaşı sevse de, "başka türden kopyaları kınadı ve nefret etti." İlgili bölüm (110.29-111.2), (aksi takdirde bilinmeyen) Kutsal Kitap'tan kaynaklanacak şekilde tanıtılmıştır. Bu bölüm, Maniheizt kökenli olabilecek daha büyük bir bütünün (Orijinal Dünya 109-11) parçasıdır; bkz. Takashi Onuki, "Das Logion 77 des koptischen Thomasevangeliums und der gnostische Animismus", Frey ve diğerleri (ed.), Das Thomasevangelium, 294-317, özellikle. 313-14. ⁸¹ Ruhun dışarıdan yardıma ihtiyacı duyması, Platon'un ruhun yükselişi tanımına bir ekleme gibi görünebilir, ancak bu yön, burada tartışılan metinleri Platoncu geleneğin dışına yerleştirmez. Gregory Shaw'un ayrıntılarıyla belirttiği gibi, daha sonraki Platoncular bu konu üzerinde bölünmüştü. Plotinus'a göre ruhun düşüşü henüz tamamlanmamıştı; bir kısmı ilahi gerçeklikte saklı kalır. Dolayısıyla ruhun bu realiteye dair hafızası entelektüel tefekkür yoluyla tazelenabilir. Iamblichus daha radikal bir kopuşu üstlendi. Ruhun bütünüyle düştüğünü öğrettiğine göre, ruhun, kaybedilen bağlantıyı yeniden kurma konusunda doğal bir yeteneği olmadığı sonucu çıkar. Bu nedenle ruhun yükselişi için gerekli olan şey, ilahi vahiy ve dönüşün farklı aşamalarına göre ayarlanan ritüellere katılımdır. Bkz. Gregory Shaw, "The Soul's Innate Gnosis of the Gods: Revelation in Iamblichean Theory", Vahiy, Edebiyat ve Geç Antik Çağda Topluluk (ed. Philippa Townsend ve Moulie Vidas; TSAJ 146; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 117-29. İçinde

Sonuç olarak, Nag Hammadi'nin ruh hikayelerindeki ilahi eğitim ihtiyacına yapılan vurgu, onları Platoncu spektrumun dışına değil, onun bir ucuna yerleştirir. Sonuç 37

--- SAYFA 49 ---

ruhla birleşerek kötü ruhların saldırılarına karşı güçlü durabilir; ya da ruhun ve tinin bir araya gelmesi, kişinin visio dei'yi deneyimlemesini sağlar.⁸² Burada tartışılan iki grup ruhun hikâyesinin bu konular açısından birbirinden ayrı olmaması hiç de şaşırtıcı değil. Ruhun şu andaki kötü durumuna ilişkin bazı ifadelerin bir tür hikayeden diğerine serbestçe süzülmesi beklenebilir. Yukarıda tartıştığım metinlerin yazarları, ruhun durumu ve kurtuluşu ile yalnızca teorik konular olarak ilgilenmediler; bu metinlerde daha sıradan kaygıların da izleri sürülebilir. Cinsel arzunun kontrolünün onlar için en büyük ahlaki kaygı gibi görünmemesi şaşırtıcı gelebilir. Belki de bu eserlerin ima edilen izleyicileri bu konu üzerinde zaten ustalık kazanmıştı? Her ne olursa olsun, bu izleyicilerin kendilerini görünür dünyaya yapıştıran şeytanlara karşı savaşı henüz bitmiş değil.⁸³ Şeytanlar artık şarap, zeytinyağı, gösterişli giysiler, lüks metaller, para sevgisi, gurur ve kibirle baştan çıkarma dahil olmak üzere daha az dramatik ve dolayısıyla daha sinsi yöntemlere başvuruyor.⁸⁴ Bu metinlerde resmedilen ahlaki manzara, bugün karşılaştığımız ahlaki zorluklardan ne kadar da yabancı...⁸² Bu yorum için, Valentinianus'un eskatolojik mitine dayanan bu yorum, Clement, Exc. Teod. 63-64, bkz. Ismo Dunderberg, "Valentinian Theories on Classes of Human-kind," Zugänge zur Gnosis (ed. Christoph Marksches; Leuven: Peeters, 2013), 113-28 [= bölüm 7 aşağıda]. ⁸³ Somut tutkuların çoğundan kurtulmanın tüm tutkuları fethettiğiniz anlamına gelmediğine dair benzer bir nokta için bkz. Seneca, Ep. 75: Şehvet ve açgözlülük gibi bazı tutkulardan zaten kurtulmuş, ancak korku, hırs ve acı gibi diğer bazı tutkulardan hâlâ rahatsız olan insanlar var. ⁸⁴ Burada listelenen şeylerin çoğu (zeytinyağı hariç) erken dönem Yahudi ve Hristiyan ahlak söyleminde stok ürünlerdir (elbette bu, bunların önemli olmadığı anlamına gelmez!). Clement'in et ve şarabın ruhu nasıl ağır, donuk ve kötü düşüncelere yatkın hale getirdiğine dair öğretisi (Paed. 2.1.11 vb.) ve aşırı lüks yaşam tarzları hakkındaki eleştirel görüşleri için bkz. Theresa M. Shaw, The Burden of Flesh: Oruç ve Cinsellik in Erken Hristiyanlık (Minneapolis, MN: Fortress, 1998), 51-52; Evagrius'taki benzer örnekler için bkz. David Brakke, Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christian (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 52-70. Benzer kaygıların dile getirildiği bir diğer literatür ise 12 Patrik'in Vasiyetnamesi'dir. Bu koleksiyonda yer alan metinler geleneksel olarak arzuya, kıskançlığa, şaraba, sefahate, açgözlülüğe ve lükse karşı uyarıları içerir; bkz., e. örneğin, Test. Reuben 2-6 (rasgele cinsel ilişki; midenin doyumsuzluğu; çekişme; dalkavukluk ve hile; kibir; yalan söyleme; adaletsizlik); Test. Simeon 3 (aldatma; kıskançlık; rastgele cinsel ilişki); Test. Levi 9 (rasgele cinsel ilişki); Test. Yahuda 12-18 (aşırı şarap içme; rastgele cinsel ilişki; para sevgisi; güzel kadınlar); Test. İssakar 4-7 (altın; süslü yiyecekler; güzel giysiler; kıskançlık; açgözlülük; aşırı şarap içmek; güzel kadınlar); Test. Dan 3-4 (öfke); Test. Gad 3-6 (nefret, iftira; kibir); Test. Benjamin 5-8 (zenginlik; nefret; rastgele cinsel ilişki). Bu metin külliyyatında, ahlaki gelişimin en önemli anı olarak tövbeye benzer bir vurgu da bulunur; e. örneğin, Test. Şimeon 2:13 (tövbe; ağlama; dua); Test. Gad 5: "Ne

insan aracılığıyla öğrenmemiştir, tövbe yoluyla anlar." 1. Bölüm: Erken Hristiyanlık Ruh Hikayelerinde Ahlaki İlerleme 38

--- SAYFA 50 ---

2. Bölüm Yahuda'nın Öfkesi ve Kusursuz İnsan Öfkesi ve "mükemmel insan", Yahuda İncili'nde öne çıkan konulardır, ancak bu metin üzerine şimdiye kadar yayınlanan pek çok çalışmada nispeten az ilgi görmüştür.¹ Yahuda İncili'nin başlangıcında da görülebileceği gibi, iki konu iç içe geçmiştir. Burada, Yahudi gelenekleriyle alay ettiği için öğrencilerinin İsa'ya nasıl kızdıkları ve buna karşılık olarak İsa'nın, "kusursuz insanı" ortaya çıkarmaları için onlara nasıl meydan okuduğu anlatılıyor. Yine de hepsi sefil bir şekilde başarısızlığa uğrar - Yahuda İskariot dışında, ama o bile İsa'nın gözlerinin içine bakamaz.² Bu pasaj, Yahuda'nın diğer havarilerden farklı olarak öfkeye yenik düşmediğini ima ettiğinden, onun metinde daha sonra öfkeyle dolu olarak tanımlanması da insana tuhaf gelir. Yahuda'nın hain rolünü açıkladıktan sonra İsa ona şöyle der: "Boynuz zaten yükseldi, sen öfkeyle dolusun (ⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ), yıldızın geçti ve yüreğin [şiddetli (?)] oldu."³ Burada Yahuda'nın şu şekilde tanımlanmaması dikkat çekicidir: kızmak ama şimdiden kızmak. Hikayedeki bu nokta, daha önce Yahuda İncili'nde İsa'nın gerçek kimliğini anlayan ve İsa'nın özel olarak öğrettiği tek öğrenci olarak tasvir edilen Yahuda'nın rolünde dikkate değer bir değişime işaret ediyor. Diğer öğrenciler, İsa onlara güler gülmez öfkelerini kaybederken, Yahuda, İsa güldüğünde ve ona "on üçüncü daim n" diye hitap ederek onu küçümsediğinde en ufak bir kızgınlık bile göstermedi.⁴ O halde Yahuda neden birdenbire 1 Pagels ve King, Yahuda İncili'nin yazarını öfkeli olarak tanımlarken, bu yazarın öfke hakkında ne söylediğine dair kitaplarında bile çok az tartışma var; bkz. Elaine Pagels ve Karen L. King, *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christian* (London/ New York: Allen Lane, 2007), xiii-xvi, 49-50, 99-100. Şu ana kadarki en kapsamlı analiz olan "mükemmel insan" analizi için bkz. aynı eser. 78-81, 131-32. 2 Git. Jud. 34-35. 3 Git. Jud. 56:21-24. 4 Git. Jud. 34:2, 18-22; 44:18-21. İkincisi, buradaki daim n kelimesinin "şeytan" anlamına geldiğini ileri süren "revizyonist yorum"un (tarafدارları için bkz. aşağıda n. 7) anahtar pasajlarından biridir. Bu yorum mümkündür ancak tamamen kesin değildir; Her durumda, Yahuda İncili'ndeki Yahuda, Yeni Ahit'te anlatılan iblislerden oldukça farklıdır. Sinoptik İncillerde iblislerin İsa'nın kim olduğunu bildikleri doğrudur (örneğin, Markos 1:24; 3:11; 5:7), ancak onların "itiraflarını" Yahuda İncili 35:15-20'deki Yahuda'nın itiraflarıyla karşılaştırmak pek yeterli değildir. İsa, Yahuda İncili'nde Yahuda'nın itiraflarının bir sonucu olarak Yahuda'ya öğrettiği söylendiği gibi, sinoptik İncillerde bahsedilen iblislerin hiçbirini özel olarak öğretmemektedir ve Yahuda İncili'nde Yahuda'nın entelektüel kapasitesinin övülmesine benzer bir şey yoktur ("çünkü

--- SAYFA 51 ---

çok öfkeli⁵ ve bu tanımlama onun kusursuz insanı ortaya çıkarabilen ve İsa'nın özel olarak öğretmeyi seçtiği tek öğrenci rolüyle nasıl örtüşüyor? Bu ikilemi ele alırken Yahuda İncili'ndeki Yahuda tasvirinin olumlu ve olumsuz özellikleri arasında bir denge kurmaya çalışıyorum. Yahuda'nın kendi İncilinde bile olumsuz, şeytani bir varlık veya "zavallı Yahuda" olarak tasvir edildiği "revizyonist yorumun"⁶ geçerliliğine henüz tam anlamıyla ikna olamadım. Bu yorum, metnin ilk yorumunu birçok noktada düzeltti, ancak bu okumadaki en büyük sorun, savunucularının, İncil'de Yahuda'ya atfedilen inkar edilemez olumlu özelliklerden herhangi birini henüz ciddi bir şekilde ele almamış olmalarıdır. Yahuda. Revizyonistlerin şu ana kadar cevapsız bıraktığı sorulardan biri şudur: Eğer bu İncil'e göre Yahuda sadece bir iblis ise, metinde aynı zamanda mükemmel insanın onun içinde yaşadığını ima etmesi nasıl mümkün olabilir? Yahuda İncili'nin birbiriyle çelişen iki yorumu arasındaki mevcut tartışmanın gösterdiği şey, daha ziyade, metindeki Yahuda portresinin başlangıçta düşünüldüğünden çok daha karmaşık ve muğlak olduğudur. İsa'lardan biri, Yahuda'nın yüceltilmiş başka bir şey düşündüğünü biliyordu..." Gos. Jud. 35:19-23) sinoptik İncillerde adı geçen iblislerden herhangi biri için söylenir.⁵ DeConick, Yahuda'nın Gos. Jud. 46:5-7'de İsa'nın öğretilerine karşı zaten protestoda bulunduğu ısrar eder. Bu pasajın "düzeltilmiş tercümesi" olarak tanımladığı şey şu şekildedir: "Öğretmenim, yeter! Benim tohumum hiçbir zaman Arhontları kontrol edemez!" Bkz. April D. DeConick, *The Thirteenth Apostle: What the Gospel of Judas Gerçekten Diyor* (London/New York: Continuum 2007), 53. Bu, DeConick'in editörlerin metni okumasına makul bir alternatif sunduğunu düşündüğüm noktalardan biri, ancak yine de DeConick'in iddia ettiği gibi ikincisinin metnin tamamen yanlış veya imkansız bir yorumuna dayandığına dair ikna edici kanıt göremiyorum. ⁶ Bu terim bu bağlamda ilk kez Marvin Meyer tarafından kullanıldı, "The Thirteenth Daimon: Judas and Sophia in the Gospel of Judas", DeConick'in National Geographic editör ekibinin Yahuda İncili yorumuna yönelik kapsamlı eleştirisine kapsamlı bir yanıt sunuyor. Makaleye [https://www.chapman.edu/wilkinson/religious-studies/_files/marv-meyer/13th_daimon_FINAL-11408.pdf] adresinden ulaşılabilir (en son ziyaret tarihi 25 Eylül 2014). ⁷ Bu yorum ilk olarak Louis Painchaud tarafından önerilmiştir, "À propos de la (re)découverte de l'Évangile de Judas," LTP 62 (2006): 553-68; bkz. aynı zamanda, "Yahuda'nın İncili'nin Polemik Yönleri", Bağlamda Yahuda'nın İncili (ed. Madeleine Scopello; NHMS 62; Leiden: Brill, 2008), 171-86. Artık bir dizi başka uzman tarafından da benimsenmiştir; bkz., e. örneğin, DeConick, *On Üçüncü Havarî*; eadem, "İhanetin Gizemi: Yahuda İncili Gerçekten Ne Diyor?" Scopello (ed.), Bağlamda Yahuda'nın İncili, 239-64, özellikle. 251-64; Birger Pearson, "Judas Iscariot in the Gospel of Judas", *The Codex Judas Papers*'da (ed. April D. DeConick; NHMS 71; Leiden: Brill), 137-52; Gesine Schenke Robinson, "Yahuda'nın İncili: Kahramanı, Kompozisyonu ve Topluluğu", DeConick (ed.), *The Codex Judas Papers*, 75-94, özellikle. 86-87; Einar Thomassen, "Yahuda Gerçekten İncil'in Kahramanı mı?"

Yahuda mı?" Scopello'da (ed.), Bağlamda Yahuda'nın İncili, 157-70; Aynı zamanda, "Judasevangeliet og gnosticismen", Mellem venner og fjender: En folgebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis (ed. Anders Klostergaard Petersen, Jesper Hyldahl ve Einar Thomassen; Antiken og Kristendommen 6; Kopenhagen: Anis, 2008), 143-66, özellikle 165-66; John D. Turner, "Sethian Geleneğinde Yahuda İncili'nin Yeri", Scopello (ed.), Bağlamda Yahuda İncili, 187-237, özellikle. 214-23. Bölüm 2: Yahuda'nın Öfkesi ve Kusursuz İnsan 40

--- SAYFA 52 ---

İncil'deki Yahuda resmindeki belirsizlikler, onun içinde yaşayan mükemmel insan ile onun öfkeye rıza göstermesi arasındaki gerilimdir. Antik ahlak felsefesine baktığımızda, bu iki özellik arasındaki örtülü belirsizlik giderek daha görünür hale geliyor. Filozoflar arasında "mükemmel insan" kavramının kullanımı yaygındı, ancak onların yaygın görüşü, mükemmel insanın öfkeden tamamen arınmış olduğu yönündeydi.⁸ Dolayısıyla Yahuda, eski filozoflara göre mükemmel insanlar grubuna giremezdi. Ancak mükemmel insanın çok nadir bir tür olduğu düşünüldüğünden, filozoflar ahlak merdiveninin alt basamaklarında yer alanlar için de incelikli sınıflandırmalar tasarladılar. Benim önerim, bu teorileri dikkate almanın, Yahuda İncili'ndeki Yahuda figürü hakkındaki kutuplaşmış kahraman-kötü adam tartışmasının ötesine geçmemize yardımcı olmasıdır. 1. Yahuda İncili'ndeki Öfkeye Aristotelesçi Bir Bakış mı? Analizime, başlangıçta olası bir çözüm olduğunu düşündüğüm ama sonunda bir kenara bıraktığım bir teoriyi kısaca tartışarak başlayayım. İlk çalışma hipotezim, Yahuda İncili'nin yazarının öfkenin bazı durumlarda haklı gösterilebileceğini düşünmesiydi. Her ne kadar bu konum Platon'da bulunabilse de,⁹ antik çağda genellikle Aristoteles ve onun takipçileriyle ilişkilendirilirdi.¹⁰ Cicero, Peripatetiklerin "öfkeyi övecek pek çok sözleri olduğunu ... ve nasıl öfkeleneneğini bilmeyen birinin gerçek bir insan olarak kabul edilemeyeceğini söylediklerini" savunur.¹¹ Seneca, Aristoteles'i "öfkenin savunucusu"¹² olarak adlandırır ve ona "öfke gereklidir ve onsuz hiçbir savaş kazanılamaz"¹³ öğretisini atfeder. Gerard Luttikhuisen'in son girişimi 8 Krş., e. örneğin, Cicero, Tusc. Dağıtım 3:19: "Bilge kişi asla sinirlenmez" (çev. Graves). 9 Platon, Yasalar, 731b; bkz. William V. Harris, *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), 92. Harris, Platon'un burada "öfke-öfke" yerine "thumos-öfke"den bahsettiğine işaret ediyor. İlk "uygun biçim ve miktardaki öfkeyi" belirtir (aynı eserde), ikincisi ise genellikle "öfkeyi", yani kontrolsüz öfke patlamalarını ifade eder. 10 Aristoteles'in öfke konusundaki tutumu için bkz. Harris, *Restraining Rage*, 94-98. Epikürosçular da öfkeyi tamamen tasvip etmiyorlardı; Philodemus'ta doğal öfke (ὀργή) ile boş öfke (θυμός) arasındaki ayrım için bkz. Voula Tsouna, "Philodemus on Emotions", *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD* (ed. Richard Sorabji ve Robert W. Sharples; Londra: Institute of Classical Studies, University of London, 2007), 213-41, özellikle. 221-22, 226. Tsouna şu sonuca varır (226): Philodemus'a göre, "doğal öfke bilge adamın öfkesidir, oysa öfke aptalın öfkesidir." 11 Cicero, Tusc. Dağıtım 4.43 (çev. Mezarlar). 12 Seneca, *Öfke Üzerine*, 3.3.1. 13 Seneca, *Öfke Üzerine*, 1.9.2; bkz. 1.17.1. Bu görüş, belirli durumlar için, İsa'yı bile kızgın olarak tanımlamaktan çekinmeyen Markos İncili'nin yazarı (Markos 3:5) ve öfkeyi izin olarak gören Evagrius gibi bazı ilk Hristiyanlar tarafından da kabul edildi. 41

--- SAYFA 53 ---

Yahuda İncili'ndeki kozmogonik mitin pek çok ortak noktaya sahip olduğu Yuhanna'nın Gizli Kitabı'ndaki¹⁴ Aristotelesçi fikirlerin izini sürmek için, Aristoteles felsefesinin Yahuda İncili üzerinde de bir miktar etkiye sahip olduğunu varsaymak çok da abartılı görünmüyordu. Başlangıçtaki "Aristotelesçi" hipotezim, Yahuda İncili'nde diğer havarilerin yanlış nedenlerle öfkelenmesine karşın, Yahuda'nın doğru nedenden ve bir amaç için öfkelenmesiydi. Müjdenin yazarı açıkça İsa'nın kurban edilmesi gerektiğini ve İsa'nın ölümüne yol açan olaylarda Yahuda'nın oynayacağı bir rolün olduğunu kabul etmişti. Sonuç olarak, eğer yazar Aristoteles'in öfke teorisine aşina olsaydı, Yahuda'nın yapması gerekeni yapabilmek için öfkelenmesi gerektiğini ya da öfkenin Yahuda'ya İsa'ya ihanet etmek için ihtiyaç duyduğu cesareti sağladığını düşünebilirdi.¹⁵ Ancak, birkaç nedenden dolayı bu açıklamayı sonunda reddettim. Birincisi, hem Platon hem de Aristoteles öfkeyi ancak adaletsizliği önlemek veya düzeltmek için gerekli olduğu sürece kabul edilebilir buluyor. Bu husus Yahuda İncili'nde mevcut görünmüyor. Yahuda'nın İsa'ya ihanet ederek engellemeye veya düzeltmeye çalıştığı herhangi bir adaletsizliğe değinmiyor ve böyle bir adaletsizliğin ne olabileceğini anlamak zor olurdu. Aksine, müjdenin yazarı muhtemelen Yahuda'nın İsa'ya yaptıklarını adaletsizlik olarak değerlendirdi. Revizyonistlerin işaret ettiği gibi, bu bağlamda kullanılan kurban dili ("beni taşıyan adamı kurban edeceksin") onların yorumunu desteklemektedir çünkü kurbanlar, özellikle de insan kurban etme, Yahuda İncili'nde daha önce kesinlikle kınanmıştır.¹⁶ İkincisi, Yahuda İncili'nde yıldızların oynadığı rolün tamamen olumsuz olduğunu iddia eden revizyonist yorumun doğru olduğuna inanıyorum. Dolayısıyla Yahuda'nın öfkesinin kendi yıldızıyla ilgili olarak anılmasından ("öfkелendin, yıldızın sana ulaştı", 56:23) bu müjde yazarının da öfkeyi tasvip etmediği anlaşılmaktadır. Üçüncüsü ve en önemlisi, Yahuda İncili'nin yazarının görüşlerinden açıkça ilham aldığı Setliler,¹⁷ Şeytan ve ibislere karşı savaşta yeteneklidirler (krş. Andrew Louth, "Evagrius on Anger", On Beşinci Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansı'nda okunan bir makale, Oxford, 6-11 Ağustos 2007). 14 Gerard P. Luttikhuisen, Genesis Hikayelerinin ve Erken İsa Geleneklerinin Gnostik Revizyonları (NHMS 58; Leiden: Brill, 2006), 29-43. 15 Aristoteles'in öfke ("thumos-öfke") ile cesaret arasında öne sürdüğü bağlantı için bkz. Nic. Eth. 3.8.1116b23-1117a9; bkz. Harris, Öfkeyi Kısıtlamak, 98. 16 Gos. Jud. 38-41. 17 Çoğu yorumcu Yahuda İncili'ni bir Seth metni olarak görme konusunda hemfikir olsa da, Sethianizm konusunda önde gelen uzman John Turner, şu ifadeyi doğrulayarak bu görüşü değiştirir: "Yahuda İncili açıkça kanıtlanmış Setian mitolojisinden yararlanır, ancak bu, Set soteriolojisi olmayan bir Set kıyametidir... Bu metnin hem Yahuda hem de Sethian olmayan okuyucuları için, Sethian efsanesi tesadüfi, belki ilginç ama kurtuluşa ulaşmada hiçbir değeri yok..." (Turner, "The Place of the Gospel of Judas," 226-28). Sethianizm ile Yahuda İncili arasındaki ilişkiye dair benzer görüşler için bkz. Schenke Robinson, "The Gospel of Judas," 88, 93. İlişkileri hakkında daha olumlu bir değerlendirme için bkz. Lance Jenott, The Gospel of Judas: Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of the Betrayer's Gospel' (STAC 64; Tübingen:

Mohr Siebeck, 2011), özellikle. 70-101. Bölüm 2: Yahuda'nın Öfkesi ve Kusursuz İnsan 42

--- SAYFA 54 ---

Stoacı apatheia idealini, yani duygulardan tamamen kurtulmayı, duyguların belirli durumlarda ve doğru amaçlar için ölçülü bir şekilde sergilenmesine izin veren Aristotelesçi metriopatheia idealine tercih etti.¹⁸ Bu genel tablo, metriopatheia'yı Yahuda İncili'nin yazarı için alışılmadık bir seçenek haline getiriyor. Bütün bunlar Yahuda İncili'nde öfkeye atfedilen herhangi bir olumlu değere çok az yer bırakıyor. 2. Antik Çağda Kusursuz İnsan ve "Ahlak Merdivenleri" Aristotelesçi öfke teorisi, Yahuda'da mükemmel insan ve öfkenin bir arada bulunmasının ortaya çıkardığı belirsizliğe inandırıcı bir çözüm sunmuyor gibi görünse de, eski ahlaki ilerleme teorileri bu özelliği anlamamıza yardımcı olabilir. Ahlaki ilerlemenin nihai hedefinin göstergesi olarak, kadim filozofların eserlerinde "kâmil insan" kavramı ön plana çıkmaktadır. Mükemmel insanın en belirgin özelliği özgürlüktür: Bu figür duygulardan, tüm dünyevi kaygılardan ve Seneca'nın özetlediği gibi insan ve tanrı korkusundan uzaktır.¹⁹ Dahası, mükemmel insanın artık eğitime ihtiyacı yoktur çünkü bu kişi her özel durumda ne yapacağını sezgisel olarak bilir.²⁰ Antik filozoflara göre "mükemmel insan" her şeyden önce pedagojik bir araçtı. Bu kavram, mükemmelliği hedefleyenler için yüksek bir standart belirleyen, aslında ulaşılması neredeyse imkansız olan ideal insanlık durumuna bir ifade katmaktadır. Bununla birlikte, Plutarch'tan bu idealin kişinin ahlaki gelişimine nasıl hizmet ettiğini öğreniyoruz. Ona göre ilerleyen kişi kendisini sürekli olarak "iyi ve mükemmel insanın (ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ τελείου) amel ve davranışlarıyla" karşılaştırmalıdır. Plutarch, bunu yapmanın somut bir yolunun kendi kendine şu soruyu sormak olduğunu söylüyor: "Platon bu durumda ne yaptı?"²¹ İnsanoğlunun büyük çoğunluğunun - aslında bir elin parmaklarıyla sayılabilecek çok nadir istisnalar (Sokrates, Diogenes ve Philo için Musa) dışında tüm insanların - asla fazla ilerleyemeyeceği evrensel olarak kabul edildi. Peripatetik. Kesin anlamda bir Aristotelesçi olmasa da Plutarch, Stoacı apatheia'nın aksine metriopatheia'yı öneriyor ve şunu savunuyor: "İlerleme kaydedenlerin kötü alışkanlıkları daha uygun duygulara dönüştürüldüğünde (εἰς ἐπιεικέστερα πάθη μεθισταμένη), yavaş yavaş planlanıyor. dışarı" (Erdemde İlerleme 84a). 19 Seneca, Mektuplar 75. 20 Bu açıkça bir tartışma konusuydu. Epikürosçu filozof Philodemus, bilgelerin bile kendilerini açık sözlü eleştiriye teslim etmeleri gerektiğini savundu; bu da açıkça "onların da yanılabılır olduklarını ve itiraf etme ihtiyacı hissettiklerini" varsayar (Tsouna, "Philodemus on Emotions", 215). 21 Plutarch, Erdemde İlerleme 85a; Aynı tavsiyeyi farklı bir bağlamda görmek için bkz. Epiktetos, El Kitabı, 33.12: "Biriyle tanışmak üzere olduğunuzda, özellikle de bu kişi çok saygı duyulan adamlardan biriye, kendinize şu soruyu sorun: 'Sokrates ya da Zeno bu koşullar altında ne yaptı?'" (çev. Eskibaba). 2. Antik Çağda Kamil İnsan ve ^a Ahlak Merdivenleri 43

--- SAYFA 55 ---

Bu hedefe ulaşmak için yeterli. İlk Hristiyanlar ideali daha erişilebilir hale getirdiler: Pavlus, Tanrı'nın bilgeliğini "kusursuzlar arasında" tartıştığını söylüyor (ἐν τοῖς τελείοις, 1 Korintliler 2:6-7), böylece hem kendisi hem de iman kardeşlerinin bazıları için bu yüce unvanı iddia ediyor. İbraniler ve Thomas Kitabı'nın yazarları (aşağıya bakın), mükemmelliği geleneksel olarak varsayıldığından daha geniş bir insan grubuna sunma yönünde benzer bir eğilime tanıklık ediyorlar. "Kusursuz insan" genellikle nadir görülen bir durum olarak düşünüldüğünden, ahlak felsefecileri diğer insanları da farklı ahlaki kategorilere ayırdılar; buna halihazırda mükemmelliğe çok yaklaşmış olanlar da dahil; erdemden daha da uzaklaşanlar; ve erdemi tamamen küçümseyenler. Aşağıda, Yuhanna'nın Gizli Kitabı'ndaki mükemmel insan fikrini daha ayrıntılı bir şekilde tartışmadan önce, Seneca, Philo ve Thomas'ın Kitabı'ndan bu tür ayrımların örneklerini alacağım. Bu şekilde, mükemmel insan düzeyinin nihai basamak olduğu ahlak merdiveni fikrinin iyi bilindiğini ve Sethianlar da dahil olmak üzere Yahudi ve ilk Hristiyan öğretmenlerinin görüşleri üzerinde etkili olduğunu göstermek istiyorum. Liste kolaylıkla genişletilebilir; diğerleri bu ayrımların Yuhanna, Pavlus ve Pastoral Mektupların yorumlanmasıyla ilgisini gösterdiler,²² ve ben başka bir yerde Valentinianus'un üçlü antropolojisinin aynı arka plana göre yorumlanabileceğini öne sürdüm.²³ Stoacılar bilge, yani gerçekten bilge olan kişi ile yalnızca "aptal" olarak gördükleri tüm diğer insanlar arasında kesin bir ayrım yaptı.²⁴ Bununla birlikte, aptalların farklı türleri de var. Stoacı analize göre; bazı aptallar erdem konusunda diğerlerinden daha fazla ilerleme kaydettiler.²⁵ Seneca, ilerleyenleri üç gruba ayırıyor.²⁶ Mükemmelliğe en yakın olanlar, "tüm tutkuları ve kötü alışkanlıkları zaten bir kenara bırakmış, nelere kucak açılması gerektiğini öğrenmiş olanlar"dır. Bu insanlar zaten bilen kişilerdir; hala eksik olan şey, dayanıklılıklarının henüz pratikte test edilmemiş olmasıdır. Seneca, nasıl-

22 Paul için bkz. Troels Engberg-Pedersen, Paul and the Stoics (Edinburgh: T & T Clark/ Louisville, KY: John Knox, 2000), 70-72; özellikle 55; Philo ve Yuhanna İncili için bkz. Gitte Buch-Hansen, ^a It Is the Spirit That Gives Life: A Stoic Understanding on Pneûma in John (BZNW 173; Berlin: de Gruyter, 2010), özellikle. 138-52. Pastoral Mektuplara gelince, onların ahlaki felsefi arka planları Risto Saarinen, The Pastoral Epistles with Philemon and Jude (Grand Rapids, MI: Brazos, 2008) tarafından bu perspektiften ayrıntılı olarak tartışılmıştır. 23 Bkz. Ismo Dunderberg, Gnostisizmin Ötesinde: Valentinus Okulunda Efsane, Yaşam Tarzı ve Toplum (New York: Columbia University Press, 2008), 250n7. 24 Stoacı ikilemin polemiksel (ve dolayısıyla muhtemelen taraflı) bir tanımı için bkz. Plutarch, Progress in Virtue, 76a. Plutarch, Stoacıların bilge ile diğer tüm insanlar arasında çizdiği mutlak ayrımın, "mutlak mükemmel insan hariç, tüm insanlığı genel bir kötülük kategorisine atfedeceğini" söylüyor. Bu açıklama prensipte doğru olabilir, ancak Seneca'nın bu konuya ilişkin daha incelikli analizi (yukarıya bakın) ışığında, Stoacıların öğretisinin çok katı bir resmini sunuyor. 25 Bkz. Troels Engberg-Pedersen, Early Christian Paraenesis'te "Paraenesis Kavramı"

Bağlamda (ed. James M. Starr ve Troels Engberg-Pedersen; BZNW 125; Berlin: de Gruyter, 2004), 47-72. 26 Seneca, Mektuplar 75. Bölüm 2: Yahuda'nın Öfkesi ve Kusursuz İnsan 44

--- SAYFA 56 ---

kendileri henüz bunu bilmeseler bile, bu seviyeye ulaşmış olanların gerilemesinin imkansız olduğundan emindir. İkinci grup, nefsin en kötü hastalıklarını ve tutkularını çoktan geride bırakmış, ancak birinci gruptan farklı olarak hâlâ geriye kayma tehlikesiyle karşı karşıya olanlardan oluşur. Üçüncü bölümdekiler en kötü ahlaksızlıklardan kurtulmuşlardır, ancak tüm kötülüklerden değil. Özellikle kalıcı kötü alışkanlıklardan biri öfkedir. Seneca üçüncü gruba ait olanlar hakkında şunları söylüyor: "Mesela açgözlülüğten kurtuldular ama hâlâ öfke duyuyorlar; artık şehvetli arzulardan rahatsız değiller ama hâlâ hırdan rahatsızlar; artık arzuları yok ama hâlâ korkuyorlar. ... Ölümü küçümsüyorlar ama hâlâ acıdan korkuyorlar." Seneca'nın tanımladığı ilerleme kaydedenler arasındaki üç ayrıma ek olarak, ahlak merdiveninin karşıt uçlarında da iki grup daha vardır: En üst uçta gerçekten bilge olanlar ve en alt düzeyde, erdemde ilerlemeyle hiç ilgilenmeyenler. Seneca, Öfke Üzerine adlı incelemesinde insanları çığına çeviren küçük şeylere dair sayısız örnek sunuyor; Bunlar arasında "çok küçük harflerle yazılmış el yazmaları" ve "masada daha az onurlu bir yer" yer alıyor.²⁷ Ancak Seneca sadece önemsiz insanların çok kolay sinirlenmesiyle dalga geçmekle kalmıyor, aynı zamanda "öfkenin doğaya aykırı olduğunu" öne sürüyor.²⁸ Bazı durumlarda,²⁹ örneğin savaşta, birinin babası öldürüldükten sonra ve insanların öldürülmesi gerektiğinde öfkeyi ve öfkeli davranışı haklı çıkarmaya çalışan tüm argümanları kararlı bir şekilde onaylamıyor. Hatta Seneca, Romalı babalar ("biz") engelli çocuklarını boğduklarında, "zararlıyı sesten ayıran şeyin öfke değil akıl olduğunu" ürpertici bir şekilde savunur.³¹ Seneca'nın vermeye hazır olduğu tek taviz, hatiplerin bazen konuşmalarını yaparken kızgınmış gibi davranmak zorunda olmalarıdır.³² Ancak Seneca, "öfkenin kendi içinde güçlü ya da kahramanca hiçbir yanı yoktur, ancak sığ zihinler bundan etkilenir."³³ Dolayısıyla öyledir: gerçek bilge kişinin, günahkarlara bile (peccantibus) bile öfke hissetmemesi ve göstermemesi doğaldır.³⁴ Seneca'nın öfke yönetimi tarifi basittir: "öfkeye kapılmamak ve öfkeyle yanlış yapmamak."³⁵ He 27 Seneca, Anger 2.26.2; 3.37.4. Küçük rahatsız edici şeylerin tanımları, açıkçası ahlak felsefecileri için hazır materyallerdi; benzer bir açıklama için bkz. Plutarch, Control of Anger 454a. 28 Seneca, Öfke 1.6.5. 29 Bkz. Cicero, Tusc. Dağıtım 4.48-54. 30 Seneca, Öfke 1.9.2; 1.12.1; 1.16.6. 31 Seneca, Öfke 1.15.2. 32 Seneca, Öfke 2.17.2. Aynı argüman Tusc'ta Cicero tarafından da ileri sürülmektedir. Dağıtım 4.55. Simüle edilmiş öfkenin faydası daha geniş çapta kabul görmüştür: Epikürcü Philodemus, öğretmenlerin felsefi terapi amacıyla öfke taklidi yapabileceklerini savunur (Philodemus, On Anger XXXIV.18-20; cf. Tsouna, "Philodemus on Emotions", 225). 33 Seneca, Öfke 2.10.6. 34 Seneca, Öfke 2.10.6. 35 Seneca, Öfke 2.18.1. 2. Antik Çağda Kamil İnsan ve ^a Ahlak Merdivenleri 45

--- SAYFA 57 ---

aynı zamanda intikamın ertelenmesini ("öfke için en iyi çare beklemektir" ve geri çekilmeyi, "biri sana vurursa geri çekil" talimatını verir.³⁶ Alegorik Yorum adlı eserinde Philo, ahlak merdiveninin belirgin bir Yahudi versiyonunu ortaya koyar. Sınıflandırmasındaki tüm grupların şu veya bu nedenle kanunlara itaat eden olarak tanımlanması, bu modelin yalnızca Yahudiler için geçerli olduğunu göstermektedir. Böylece Philo'nun modeli, en az bir grubu, yani ödeme yapmayanları dışarıda bırakır. Philo, yasaya uymayan Yahudileri neden yasaya uyduklarına ve ne tür bir eğitime ihtiyaç duyduklarına göre üç ahlaki kategoriye ayırır.³⁷ Birincisi, "erdemli içgüdüsel olarak taşıyan" ve dolayısıyla hiçbir eğitime ihtiyaç duymayan mükemmel insan vardır; hem uyarıya hem de yasağa ihtiyaç duyan kötü insan, iki kutbun arasında "ortada yer alan" insandır. Bu gruba ait olanlar, kötüler gibi yasaklamaya ya da emre ihtiyaç duymazlar, fakat çocuklar gibi öğüt ve öğretiye ihtiyaç duyarlar.³⁸ Philo'nun mükemmel insan ile "ortada olanlar" arasındaki ayrımı Yaratılış Kitabı'na ilişkin alegorik yorumuyla bağlantılıdır. Philo, mükemmel insanı, Tanrı'nın suretinde yaratılmış olan orijinal insan fikriyle özdeş görür. iyi ya da kötü, bilgili ("isim verebilen ve anlayabilen") ama kendisinden ve kendi doğasından habersiz kalan dünyevi Adem ile. Bu dikkate değer bir noktadır çünkü Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nda çok benzer bir fikir yinelenir (aşağıya bakın). Alegorik Yorumun başka bir bölümünde Philo, mükemmel olan, ilerleyen olan insanoğlunu üç farklı kategoriye ayırır (ὁ. προκόπτων) ve haz aşığı (ὁ φιλήδονος).³⁹ Musa'nın temsil ettiği mükemmel insan, tek kaygısı apatheia'ya, yani zararlı duyguların tamamen yokluğuna ulaşmak olan kişidir. Bu kişi "tüm tutkuları kesmiştir." ³⁶ Seneca, Anger 3.12.4; 2.34.5. Bu çareler aynı zamanda farklı düşünce okullarının temsilcileri için de ortak bir paraydı; Plutarch, Control of Anger (Öfkenin Kontrolü) ³⁷ Philo, Int. 1.91-94, Philo'nun Alegorik kitabının ilgili bölümünde görüyor. Yorum, en az beş farklı insan grubuna atıfta bulunmaktadır. ³⁸ Benim Philo'daki bu pasajla ilgili okumam, "iyi"nin (σπουδαῖος) "mükemmel" ile ve "çocuk"un "ortadaki insanla" özdeş olduğu yönündedir. Buch-Hansen (bkz. yukarıda n. 37) her iki grubu da üç kategori yerine beş kategoriye ayırmıştır. Int. 3.159. Bu bölüm, Yaratılış 3:14'e (3.114-181) ilişkin uzun açıklamasının temelini oluşturur. Philo, bu ayette bahsedilen "meme" ve "göbek"i, Philo'nun özdeşleştirdiği bir akıl bölümü, bir thumos bölümü (epithum tikon) içeren üçlü ruh teorisiyle ilişkilendirir. "göbek" - arzunun kaynakları olarak hem karnı hem de göbeği ifade eder. Bölüm 2: Yahuda'nın Öfkesi ve Kusursuz İnsan 46.

--- SAYFA 58 ---

oğul tutkulara karşı savaş verir, ancak mükemmel olanla aynı bağlılıkla değildir.⁴⁰ Mükemmel insan ile ilerleyen insan arasındaki bir başka fark da, mükemmel insanla, mükemmelliği Tanrı'dan bir hediye olarak almış olması ve bu nedenle onu "zahmetsizce" yaşamasıdır, ilerleyen insan ise "erdemini çalışarak elde eder" ve bu nedenle tam mükemmellikten yoksundur.⁴¹ Tıpkı Seneca için olduğu gibi, Philo için de öfke (θυμός), mükemmel ile mükemmel arasındaki farkın çok önemli olduğu bir noktadır. insan ve ilerleyen görünür hale gelir. Öfkeli unsur (θυμικόν) Platon'un üçlü ruhunun gerekli bir parçası olsa da Philo, mükemmel insan olan Musa'nın, "ılımlılığı (μετριοπαθεία) değil, yalnızca tutkudan tamamen yoksunluğu (ἀπαθεία) severek" ruhunun bu kısmını kesip atabildiğini savunur. ruhun çabuk öfkelenen kısmını tamamen kesip atmak için onu akılla kontrol edebilir.⁴³ Thumos-öfkesine panzehir sağlayan şey "akıl, aklın berraklığı ve aklın hakikatidir".⁴⁴ Burada dikkat çekici olan, Philo'nun prensipte mükemmel insanın duygulardan tamamen arınmış olduğu Stoacı idealle aynı fikirde olmasıdır. Ruhun alt kısımlarını akılla kontrol etme şeklindeki Platoncu erdemi, yalnızca ilerleyenlere, yani ahlak merdiveninin daha alt basamağında olanlara tahsis eder. Ancak pratikte Philo esas olarak bu daha az erdemli insanlarla ilgileniyor. Tutkuları tamamen bir kenara bırakan ve erdemi içgüdüsel olarak uygulayan ("zahmetten uzak") mükemmel insan Musa istisnai bir figürdür; diğer insanların çoğu (ya da tamamı) ya ilerleyenlere ya da zevk tutkunlarına aittir. Kamil insan zevklerden tamamen vazgeçebilmekteyken, "ilerleyen" "basit ve kaçınılmaz hazları hoş karşılayıp, aşırı olanı reddederek" yetinmelidir.⁴⁵ Kamil insan, karın zevklerini "kendiliğinden ve davetsiz" reddedip erdemi içgüdüsel olarak uygularken, ilerleyen insan "emirlerle hareket eder" ve erdemi yaşama konusunda rehberliğe ihtiyaç duyar.⁴⁶ Philo'nun "ortadaki" kişileri aynı şekilde tanımlaması, "ortadaki" kişilerin de "geri kalan" olduğunu göstermektedir. orta ve ilerleyen olanlar, gerçekten iyi ve kötü kişiler arasındaki aynı, orta kategori için iki farklı adlandırmadır. Son olarak Philo'ya göre mükemmel insan bile bedeninin kısıtlamalarından tamamen kurtulamaz. Her ne kadar mükemmel bilge bir araya gelmiş olsa da ⁴⁰ Philo, All. Uluslararası 3.129, 131-34. ⁴¹ Philo, Hepsi. Uluslararası 3.135. ⁴² Philo, Hepsi. Uluslararası 3.129, bkz. 3.131. Philo, Musa hakkındaki görüşünü Levililer 8:29'a atıfta bulunarak destekler; buna göre "Musa, kurban ettiği koçun göğüs kısmını (τὸ στήθιον ἀφείλεν) aldı". Philon bu ayeti Musa'nın "göğü yani sümüs'ü yakalayıp götürüp kestiği" şeklinde açıklamaktadır (All. Int. 3.129-130). ⁴³ Philo, Hepsi. Uluslararası 3.128, Philo, bu fikre kanıt olarak Harun'un göğsüne konulan tablete atıfta bulunur (Çıkış 28:30); bu tablet, Philo'nun kullandığı Yunanca tercümede "açıklama ve gerçek" anlamına gelen "urim ve tummim"i içeriyordu. ⁴⁴ Philo, Hepsi. Uluslararası 3.124. ⁴⁵ Philo, Hepsi. Uluslararası 3.140. ⁴⁶ Philo, Hepsi. Uluslararası 3.144. 2. Antik Çağda Kamil İnsan ve ^a Ahlak Merdivenleri 47

--- SAYFA 59 ---

Öfkeden tamamen arınmış olan doğa (φύσις), vücudunun korunması için hâlâ gerekli miktarda yiyecek ve içeceğe ihtiyaç duymaktadır.⁴⁷ Aşağıda görüleceği üzere, Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nda mükemmel olanların tanımında da benzer bir kısıtlama görülmektedir. Thomas Kitabı'ndaki (NHC II, 7) insanlığın bölümlenmesi temelde Seneca ve Philo'nunkine benzer. Bu metin, hem metnin ana metninde⁴⁸ hem de bu belgenin sonunda verilen tam başlığında "mükemmel"e hitap eden bir öğreti olarak kendini göstermektedir ("Thomas'ın Kitabı: Mükemmele Giden Yarışmacı"). Ancak bu metindeki İsa'nın öğretileri çoğunlukla henüz "mükemmelliğin büyüklüğüne" ulaşmamış olanlara yöneliktir.⁴⁹ Bu metnin yazarı, mükemmel ve aşağı düzeydeki grup arasında bir ayrım yapar; ikincisine ya "müritler" (ϑηροφύλακες) ya da "küçük çocuklar" (παιδάκια) adı verilir.⁵⁰ Thomas'ın kendisinin ikinci grupta yer alması dikkat çekicidir. Yalnızca görünen ve görünmeyen şeyleri anlamamakla kalmıyor, aynı zamanda doğru olanı yapmakta da zorluk çekiyor: "İnsanların önünde hakikati yerine getirmek zordur" diye itiraf ediyor.⁵¹ Thomas Kitabı'ndaki ilgili bir başka ayrım da bilge kişi (σοφιστής) ile aptal (ἄφρων) arasındaki ayrımdır.⁵² Aynı zamanda "kör" ve "cahil" olarak da adlandırılan aptallar tamamen beceriksizdir. Ahlaki muhakeme yeteneği: İyiyi kötüden ayıramazlar. İçlerindeki ateş onlara "hakikat yanılması" verir ve onları güzellik, zevk ve arzuyla aldatır. Thomas Kitabı'nın yazarı bu şekilde en az üç tür insanı hesaba katar: mükemmel olanlar, ilerleme kaydedenler ("küçük çocuklar") ve aptallar. "Küçük çocuklar" ilerleme ve hatalarını kabul etme konusunda bir miktar eğilim gösterse de, bilge kişi ile aptal (aynı zamanda "cahil" ve "kör" olarak da adlandırılır) arasındaki sınır aşılmazdır: " ... bilge kişinin bir aptalla birlikte yaşaması imkansızdır."⁵³ ⁴⁷ Philo, All. Uluslararası 3.147. Philo'nun tartışmasının pragmatik amacı, daha sonra incelemesinde görünür hale gelir; burada kişi bu etkinliklere iyi hazırlıklı olarak gelirse, yani akıl sahibi olarak ziyafetlere gelirse aşırı yemekten kaçınmanın nasıl mümkün olabileceğini öğretir (All. Int. 3.155-59). Bu, Philo'nun da dahil olduğu grupta ilerleyenler için bir tavsiye anlamına geliyor. ⁴⁸ Tom. Devam 140:10-11. ⁴⁹ Tom. Devam 138:35-36. ⁵⁰ Thom. Devam 138:35; 139:12. ⁵¹ Tom. Devam 138:26-27. ⁵² Tom. Devam 140:10-11. ⁵³ Tom. Devam 140:11. John Turner yakın zamanda Thomas Kitabı'nın dört insan grubunu kategorize ettiğini öne sürerek metnin yardımsever aptallar (141:22-26) ile Kurtarıcı ve takipçilerinin öğretileriyle alay edenler (143:21-23) arasında daha fazla fark yarattığını öne sürdü. Bkz. John D. Turner, "The Book of Thomas and the Platonic Jesus", L'Évangile selon Thomas et les Textes de Nag Hammadi'de (ed. Louis Painchaud ve Paul-Hubert Poirier; Québec/Louvain: Les Presses de l'Université Laval/Peeters, 2007), 599-633, özellikle. 605 no. 8, 612-21. Turner ayrıca Thomas Kitabı'ndaki bu bölümün kabaca Valentinianus'un üçlü antropolojisine karşılık geldiğini öne sürüyor. Bununla birlikte, "spiritüel", "psşik" ve "hilik" özler ve kişiler arasındaki Valentinianusçu ayrım nedeniyle bu eşleşme özellikle yakın değildir. Bölüm 2: Yahuda'nın Öfkesi ve Kusursuz İnsan 48

--- SAYFA 60 ---

Tomas Kitabı'nda Tomas, İsa'nın en sevdiği öğrencisi olmasına rağmen, Tomas kusursuz olanlar arasında değil, hâlâ İsa tarafından öğretilmesi gerekenlerden oluşan ikinci grupta yer alır. Bu, Yahuda İncili'nde, İsa'nın en yakın öğrencisi olarak tanımlansa da Yahuda'nın "kutsal nesile" ait olmadığı fikrinin, erken dönem Hristiyan vahiy diyaloglarında tamamen benzersiz bir özellik olmadığı anlamına gelir. Thomas sadece Thomas Kitabı'nda mükemmeller grubunun dışında kalmaz, aynı zamanda Yakup'un Birinci Kıyametinde de benzer bir şey Yakup'un başına gelir: İsa onu cahil olmakla suçlar ve ayrıca Yakup'un tıpkı Yahuda İncili'ndeki diğer havariler gibi yanlış tanrıya hizmet ettiğine işaret eder.⁵⁴ Thomas'ın Kitabı'ndaki Thomas gibi Yakup da mükemmel olmadığını hemen itiraf eder: “Ben mükemmel değilim (ⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓ) bilgide.”⁵⁵ Aslında vahiy diyaloglarında müritlerin sıklıkla cahil, kafası karışmış, korkak ve endişeli olarak tasvir edilmesi bizim için sürpriz olmamalıdır. Kurtarıcı ile zaten mükemmel olan bir öğrenci arasındaki vahiy diyalogu, terimler açısından bir çelişki olacaktır çünkü mükemmel olanın artık eğitime ihtiyacı yoktur, gerçeği sezgisel olarak bilir ve buna göre hareket eder. Dolayısıyla İsa'nın bu diyaloglarda sunduğu eğitime, teşvike ve teselliye ihtiyaç duyanlar yalnızca bu tür kusurlu öğrencilerdir. Dahası, ilk Hristiyan metinlerinde İsa bazen sert bir öğretmen olarak tanımlanır. Yahuda İncili'nde Yahuda'yı "on üçüncü daim n" olarak adlandırmak ve bu adamları en sevdiği takipçileri olarak tasvir eden metinlerde Thomas ve Yakup'u bilgisizlikle suçlamakla kalmıyor, aynı zamanda Markos İncili'nde Petrus'u "Şeytan" olarak adlandırıyor.⁵⁶ Bu metinler, Yahuda'nın "iblis" olarak adlandırılmasında görülen bazı keskinlikleri ortadan kaldırıyor - eğer Thomas Kitabı'nda yoksa. Ben daha ziyade Thomas'ın Kitabında kullanılan bölümlerin ahlak felsefesinden ödünç alındığını savunuyorum. Yukarıda bahsedildiği gibi, "mükemmel" geleneksel olarak ahlak merdiveninde en üst seviyeye ulaşmış ve artık eğitime ihtiyaç duymayan, içgüdüsel olarak doğru olanı bilen ve yapan çok az sayıda kişiye (Sokrates, Diogenes veya Musa gibi) ayrılmıştır. "Küçük çocuklar" ve beslenmeleri için hâlâ katı yiyecek yerine süte ihtiyaç duyanlar gibi ilgili metaforlar Yeni Ahit'te (1 Korintliler 3:2; İbraniler 5:12-14), diğer erken Hristiyan yazılarında ve diğer eski metinlerde erdem konusunda ilerlemelerinde daha az ileri bir aşamada olanlar için kullanılır; bkz. Denise Kimber Buell, *Making Christians: Clement of Alexandria and the Retic of Legitimacy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 127-129, Philo'nun eğitimle ilgili görüşleri hakkında bilgilendirici bir araştırmayla (Her İyi Adam Özgürdür'e atıflarla, 160; *On the Preliminary Studies*, 19; *On Tarım*, 9); ve İskenderiyeli Clement'inkiler (Çeşitli 5.48.8-9'da). Son olarak Turner, Thomas'ın Kitabı ile Platon'un diyalogları arasında bir takım çarpıcı benzerliklere dikkat çekerken, metnin diğer Yunan-Romen felsefi gelenekleriyle ilişkisinin daha yakından incelenmesi faydalı olacaktır. Örneğin, "kanatlı ruh" fikri (Thom. Cont. 140) yalnızca Platon'un Phaedrus'unda (246c-249c) yer almaz, aynı zamanda Plutarch, felsefenin erdemde ilerlemesine yardımcı olduğu kişiler için "kanatlarla donatılmış kişi" metaforunu da kullanır (*Progress in Virtue*, 77b). ⁵⁴ 1 Apoc. Evet. CT 10:5-6; 18.

⁵⁵ 1 Apoc. Evet. CT 15:12. ⁵⁶ Markos 8:33. 2. Antik Çağda Kamil İnsan ve ^a Ahlak Merdivenleri 49

--- SAYFA 61 ---

Yahuda İncili'nin yazarının Yahuda için daim n kelimesini kullanarak kastettiği şey gerçekten de buydu. 3. Set'in Kusursuz İnsanı: Yuhanna'nın Gizli Kitabı Yuhanna'nın Gizli Kitabı, İsa'nın Yahuda İncili'nde öğrencilerinden anlatmaya çalıştığı "mükemmel insan" kavramının Set'in düşüncesinde ne kadar önemli olduğunu gösterir. Aslında mükemmel insan, Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nın tamamındaki en baskın temalardan biridir. Başlangıçta, mükemmel insan, Kurtarıcı tarafından Yahya'ya öğretilmesi gereken kavramlardan biri olarak belirtilir ve bu metnin ima edilen hedef kitlesi, mükemmel insanın çocukları olarak tanımlanır.⁵⁷ Metinde daha sonra anlatılan yaratılış efsanesi, büyük ölçüde Adem'in içinde yaşayan mükemmel insana ne olacağı sorusu etrafında döner ve İsa ile Yuhanna arasında farklı insan gruplarının kaderleri hakkında daha sonra yaşanan fikir alışverişi, "mükemmel olacak" kişilerin kurtuluşunun anlatımıyla başlar. Kusursuz insan, Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nda, ilahi alemde gelişen ve görünmez Ruh'u öven ebedi varlıklardan biri olarak tanıtılmaktadır.⁵⁸ Kusursuz insana farklı bir özellik kazandıran, onu tanımlamak için kullanılan bilişsel dildir. Kusursuz insanın vahiy yoluyla var olduğu söylenmektedir ve bu figürün diğer ebedi varlıklardan farkı, yalnızca görünmez Ruh'a övgünün metinde tam olarak anlatılmasıdır. Dahası, mükemmel insan yalnızca ilahi vahiy karşısında doğru davranışla (övgüyle) karakterize edilmez, aynı zamanda doğru itirafı formüle etme yeteneğiyle de karakterize edilir: "Senin sayende (= görünmez Ruh) Bütün ortaya çıktı ve Bütün sana geri dönecek." Kusursuz insan, Yuhanna'nın, Adem'in, Adamas'ın ve Pigera-Adamas'ın Gizli Kitabı'nın farklı versiyonlarında farklı şekillerde anılır.⁵⁹ Bütün bu isimler, bu figür ile ilk insan arasında içsel bir bağ olduğunu göstermektedir. Yaldabaoth ve benzerlerinin nasıl ortaya çıktığına dair bir hikayeden sonra, NHC II 14-15'teki metin onların nasıl gerçekten ilahi bir vahiy ile karşı karşıya kaldıklarını, gerçek Tanrı'nın imajını gördüklerini, "mükemmel ilk insanı" taklit ederek bir öz (2000000000)60 yarattığını ve bu yaratıma "Adem" adını verdiğini anlatır. (Bu öykünün yazarı, daha alt düzeydeki tanrılara, ilahi alemdeki mükemmel insanın benzer bir isme sahip olduğu konusunda eğitim verildiğini veya içgüdüsel olarak bilgi sahibi olup olmadıklarını belirtmiyor.) 57 Secr. Yuhanna BG 22:8-10, 15-16. 58 Sek. John NHC II 8-9. 59 Sek. Yuhanna BG 35:5 (Adem); NHC III 13:4; Irenaeus, Heresies 1.29 (Adamas); NHC II 8:34-35 (Pigera-Adamas). 60 sn. John. Bölüm 2: Yahuda'nın Öfkesi ve Kusursuz İnsan 50

--- SAYFA 62 ---

Bundan sonra, yaratıcıların Adem'in üstün zekasını nasıl fark ettiklerinin ve onu bir şekilde yok etmeye veya ilahi özünü çalmaya nasıl çalıştıklarının defalarca anlatıldığı bir dizi hikaye gelir. Yine de o, ilahi müdahale ve vahiy sayesinde defalarca mucizevi bir şekilde kurtarılır. Yaratıcılar ilk önce mükemmel insan imajını bir ruh-bedenle sarmalarlar.⁶¹ Bu beden, metinde daha sonra bahsedilen "ağır madde"den (ζωή) farklı olarak, muhtemelen "ince" veya "görünmez bir madde"den oluştuğu anlaşılmalıdır.⁶² John John'un Gizli Kitabı'nın uzun versiyonunda, duygular, ruh-bedeninin önemli bir parçasını oluşturur.⁶³ Bu versiyonun yazarı, kelimenin tam anlamıyla duyguyu şeytanlaştırır. onları dört ilkel iblisle (Ephememphi, Yoko, Nenentophni ve Blaomen) ilişkilendirerek ortaya çıkar. Bunun altında yatan fikir, insanların duygularını harekete geçirenlerin, dolayısıyla onlarda kafa karışıklığına ve endişeye neden olanların kesinlikle iblisler olduğudur. Bu noktada yazar, Stoacı bir kaynağa dayanan uzun bir duygu sınıflandırması sunmaktadır.⁶⁴ Özellikle bu pasajda "öfke" (θυμός) ve "gazap" (θυμός < - θυμός?) arzusun alt kategorileri olarak zikredilmektedir.⁶⁵ Bu sadece Yahuda İncili'nde ele alınan öfke temasıyla bir bağlantı oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda ayrıca Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nın sonunda farklı insan grupları ve onların kurtuluşu hakkında daha sonraki bir tartışmanın yolunu açıyor. Yaldabaoth sonunda Adem'e yaşam ruhunu üfleyerek onu canlandırmayı başardığında, Adam hem zeki hem de erdemli olduğunu kanıtlar. Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nın uzun versiyonu Adem'in cennetteki çıplaklığı fikriyle oynuyor ve onun "kötülük konusunda çıplak" olduğunu açıklıyor (αποκαλύπτει τὴν κακίαν).⁶⁶ Ancak Adem'in erdemi şimdi birkaç farklı yolla test edilecek. Zekasını kıskanan yaratıcılar, onu önce "ağır madde" (ζωή) bölgesine sürgün ederler. Daha sonra onun için görünen bedeni, "unutkunluk prangasını" yaratırlar ve onu cennetin aylaklığında cehalete sürüklemeye çalışırlar.⁶⁷ Nihayet baştan çıkararak 61 Secr. John NHC II 15-19. 62 Bkz. Hans-Martin Schenke, Der Gott ^a Mensch^o in der Gnosis: Ein Religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), 65-66. 63 Sek. John NHC II 18:14-31. 64 Uzun versiyonun yazarı yalnızca Stoacı dörtlü pathos (zevk, arzu, acı ve korku) ayrımını takip etmekle kalmıyor, aynı zamanda Pseudo-Andronicus, On Passions 2-5'tekine çarpıcı biçimde benzeyen bu dört ana duygunun alt kategorilerinin ayrıntılı bir listesini de sunuyor (benzer bir tanım listesi için ayrıca bkz. Cicero, Tusc. Disp. 4:16-21); bkz. Michel Tardieu, Codex de Berlin (Écrits Gnostiques 1; Paris: Cerf, 1984), 313-316; Takashi Onuki, Gnosis und Stoa (NTOA 9; Freiburg: Universitätsverlag, 1989), 30-46. 65 sn. John NHC II 18:27. 66 Sek. John NHC II 20:7. Yaratılış'a yapılan atıf, Wisse ve Waldstein'in "kötülükten arınmış" tercümesinde kayboluyor. Alegori ikincil olabilir çünkü kısa versiyon bu noktada (BG 52:14-15; NHC III 24:22-23) yalnızca Adem'in "güne çıktığını" doğruluyor. 67 Sek. John NHC II 21. 3. Sethian Mükemmel İnsanı: John'un Gizli Kitabı 51

--- SAYFA 63 ---

Havva'da güçler insanlığa cinsel arzu bulaştırıyor. Sonunda bu işe yarayamıy gibi görünüyor: "Cinsel ilişki şimdiye kadar baş hükümdar nedeniyle devam etti."68 Yuhanna'nın Gizli Kitabı'na göre küçük tanrıların mükemmel insanı sardığı şeyler, dolayısıyla duygular, sürgün, beden ve cinsel arzudur. Filozofların kâmil insanla ilgili olarak aynı tehditleri sık sık tartışması muhtemelen tesadüf değildir. Onlara göre ideal insan, ne duyguların zulmüne boyun eğmez, ne bedensel acıya, ne zevke yenik düşer, ne sürgünün huzurunu bozmasına izin verir,69 ne de cinsel arzulara kapılıp delirmez.70 Bunun yerine mükemmel insan, tüm bu tehditlere karşı sürekli tetikte kalır ve nefsinin her durumda akıl yoluyla kontrol eder. Benzer şekilde Yuhanna'nın Gizli Kitabı, Adem'in tüm sıkıntılarında bilişsel kapasitesi sayesinde nasıl korunduğunu anlatır: Onun içinde "parlak zeka" (σοφία)71 vardır. Alt düzeydeki tanrılar, defalarca yaptıkları girişimlere rağmen, Adem'e, soyunun iniş ve yükselişi hakkında talimat veren ve onu unutkanlıktan uyandıran ilahi öğretmeni olan bu özden mahrum bırakmayı başaramazlar.72 Ahlak merdiveni fikri, Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nda insanlığın farklı kaderlerine ilişkin daha sonraki tartışmasında ortaya çıkar. Bu metinde en az beş bölüm özetlenmiştir. En üstteki grup, "... mükemmel olacak (σοφὸν ἄνθρωπον)" olanlardan oluşur.73 Bunlar, Adem'in kaybolan masumiyetini geri kazananlardır: kötülük konusunda çıplak olduğu gibi, kötülükten de özgür olacaklardır. Durumları apatheia içerir ancak bu durum - tıpkı Philo'da olduğu gibi - bedende bulunmalarıyla koşullanmıştır: mükemmel olanlar "taşıdıkları bedende olmaları dışında hiçbir şeyden etkilenmezler (οὐκ ἐκ τίνος ἐκτρέφονται) ὁμοίως ὅτι οὐκ ἐκτρέφονται ὁμοίως", alıcılar tarafından karşılanacakları zamanı bekliyorlar. Çünkü her şeye katlanırlar ve katlanırlar. her şey."74 Özellikle, hala bedende olan mükemmel olanlar zaten "öfkeden ve şevkten arınmış" olacaktır.75 Bu, kişinin bu yaşamda, görünür bedenin yaratılışından önce diğer duygularla birlikte ilkel insanın ruh prototipine verilen öfkeden zaten kurtulabileceği anlamına gelir. 68 Sek. John NHC II 24. [Bu sonuçta yaptığım daha sonraki değişiklikler için bkz. bölüm 1.4. yukarıda.] 69 Bkz. Epiktetos, Söylemler 1.29.6-8; 3.22.22. 70 bkz., e. örneğin, Cicero, Tusc. Dağıtım 4.68-76. 71 Sek. John NHC II 20:25. 72 Sek. John NHC II 20, 21, 23. Gizli Yuhanna'nın uzun versiyonu ilahi öğretmeni İsa olarak tanımlar; Bu versiyonun ilahi niteliğindeki sonuç kısmında İsa kendisini, insanları derin cehalet uykularından uyandıran "mükemmel ilahiyat" olarak sunar (II 30-31). 73 Sek. Yuhanna NHC II 25:23-26:7. 74 Bu grubun tanımı, İsa'nın Yahuda İncili'nde anlatıldığı şekle yakındır - kendisini "taşıyan adamın" Yahuda tarafından kurban edileceğini bilmesine rağmen kendini tamamen sakin tutar - ve duygulardan ve diğer dünyevi kaygılardan tamamen arınmış Stoacı bilgeye. 75 Sek. John NHC II 25:31. Bölüm 2: Yahuda'nın Öfkesi ve Kusursuz İnsan 52

--- SAYFA 64 ---

Yuhanna'nın Gizli Kitabı'ndaki ikinci grup, Ruh'u almış ancak buna göre hareket etmemiş olanlardan oluşur.⁷⁶ Bu grup, Seneca'nın neredeyse orada olan ancak dayanıklılıkları henüz gerçekten test edilmemiş olanlardan oluşan "ikinci en iyi" grubuna benziyor, ancak bu grubun tanımı aynı zamanda Thomas'ın Kitabında Thomas'ın, bilgilerini henüz uygulamaya koymamış olanları temsil etme şeklini de hatırlatıyor. Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nda İsa cömertçe bu düşük performans gösterenlerin de "tamamen kurtulacaklarını" ve "değişeceklerini" vaat ediyor ve Ruh'un onları aldatılmaktan kurtaracağını vaat ediyor. Burada şöyle bir fikir var: Ruh'u bir kez aldıktan sonra, gerçek mükemmelliğe ulaşmasanız bile, ilerleme kaydetmekten kaçınamazsınız. Üçüncüsü, Yuhanna'nın Gizli Kitabı ölüm sonrası iyileşme olasılığını hesaba katar: Zaten "bedenlerinden uzaklaşmış" olanların ruhları güç kazanacak ve "kötülükten kaçacaktır" - tabii ki onların ölümünden sonra. Sonraki dördüncü grup ise muhalif ruhun cazibesine karşı koyamayanlardan oluşmaktadır. Metin bu insanlara bile ölüm sonrası mükemmelliği vaat ediyor. Dolayısıyla Yuhanna'nın Gizli Kitabı bir yandan mükemmellik olmadan kurtuluşun mümkün olmadığını ısrarla vurgularken, diğer yandan tüm insanlığa hem bu hayatta hem de gelecek dünyada mükemmel olma fırsatını verir.⁷⁷ Ancak bir istisna vardır, o da mürtedlerdir. Metin, "bilen ama yüz çevirenler" için kurtuluş umudu vermiyor, ancak onların sonsuz cezaya çarptırılacakları konusunda ısrar ediyor.⁷⁸ Bu, Yuhanna'nın Gizli Kitabı'ndaki eskatolojik model alışılmadık derecede kapsayıcı olmasına rağmen, iç gruptan ayrılma tehlikesiyle karşı karşıya olanların akla gelebilecek en kötü cezayla uyarıldığı bir topluluğa dinden dönmenin oluşturduğu sosyal tehdidi vurgulayabilir. Sonuç Yahuda İncili'nde çizilen Yahuda resmine ilişkin önemli gerçekler şunlardır: (1) Mükemmel insan ondadır; (2) yine de kutsal nesle erişimi olmayan ölümlü insanlara aittir; (3) zulme uğrayacak ama sonunda diğer öğrencilerin hükümdarı olarak haklı çıkacak; (4) Öfkesine yenik düşer ve yıldızına aldanır; ve (5) İsa ona "on üçüncü iddia n" diyor. ⁷⁶ Sek. Yuhanna NHC II 26:2-22. ⁷⁷ Bu, Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nın, ilahi gücün "her insanın üzerine ineceği" yönündeki öğretisiyle uyumludur (NHC II 26:12-13par). Bu nokta, ilahi özün tüm insanlarda ikamet etmesinin, etkinleştirilmesi gereken ve insanların çeşitli derecelerde gerçekleştirdiği bir potansiyel açısından anlaşılması gerektiğini ikna edici bir şekilde savunan Lutikhuizen (Gnostik Revizyonlar of Genesis Hikayeleri, örneğin 30, 71, 91) tarafından vurgulanmaktadır; bkz. ayrıca Williams, Yeniden Düşünmek ^a Gnostisizm, 196. ⁷⁸ Secr. Yuhanna NHC II 27:24-30. Sonuç 53

--- SAYFA 65 ---

Bu gerçeklerden çıkan ilk sonuç bana oldukça açık görünüyor: Yahuda İncili'nde daim n terimi "iblis" anlamına gelse bile (ki bu mümkün ama tam olarak açık değil), Yahuda bu metinde sadece bir iblis olamaz, çünkü o aynı zamanda içindeki mükemmel insana da ulaşabiliyor. Sethian teolojisinde "mükemmel insan", tüm insanlıkta biriktirilen ilahi özü temsil eder - ancak iblislerde değil! Yahuda İncili'nin yazarı, Yahuda'nın yine de içinde mükemmel insanın barınabileceği bir iblis olduğunu iddia etmek isteseydi, müjde bir "Seth parodisi"79 değil, bizzat Set teolojisinin vahim bir parodisi olurdu. Bana göre yukarıda sayılan tüm gerçekleri hesaba katan daha iyi bir açıklama, tıpkı diğer insanlarda olduğu gibi Yahuda'da da mükemmel insan ile cinlerin birbirlerine savaş açmasıdır. Ancak Yahuda için hikayenin nasıl devam ettiği belirsizliğini koruyor: Öfkesinin üstesinden mi geliyor yoksa öfke halindeyken mi İsa'ya ihanet ediyor? Yahuda'nın gördüğü parlak bulutun kafa karıştırıcı anlatımı (Gos. Jud. 57:21-23), buluta kimin girdiği (Yahuda mı yoksa İsa mı?) ve burada hangi parlak bulutun kastedildiği - ilahi alemde (Gos. Jud. 47-48, 50) veya daha küçük tanrıların ortaya çıktığı yer (Gos. Jud. 5) açık olmadığından bu sorunu şu ya da bu şekilde çözmemize yardımcı olmuyor. 51)780 Yahuda'yı yukarıda anlatılan ahlak merdivenlerine yerleştirmeye çalışırsak, onun öfkesinin onu kusursuz insanlar arasında en üst gruba girmekten alıkoymadığı açıktır. Alt basamaklardan hangisine ait olacağını söylemek daha zor. Seneca'nın sınıflandırmasına göre Yahuda, erdem yönünde ilk adımları atmış ancak yine de öfke dahil bazı ciddi tutkulara yenik düşenlerden oluşan 3. Grup'a yerleştirilebilir. Philo'nun üç bölümünde (kusursuz insan, ilerleyenler ve zevki sevenler) Yahuda ikinci gruba ait olabilir, çünkü bu gruptakiler tıpkı Yahuda gibi eğitime ihtiyaç duyarlar ve öfkeyi henüz kesmemişlerdir ki bu açıkça 79 Yahuda İncili'nin "Seth'in bir parodisi" olarak adlandırılması bana pek hoş gelmiyor. İlk olarak Philippa Townsend, Eduard Iricinschi ve Lance Jenott tarafından yazılan "The Betrayer's Gospel" The New York Review (8 Haziran 2006): 32-37 adlı mükemmel kısa makalede önerilen ve şimdi Pagels ve King, Reading Judas tarafından daha da detaylandırılan, bu müjdenin yazarının bazı ilk Hristiyanların bu umudu benimseme konusundaki istekliliği konusunda ciddi endişeler taşıdığı yönündeki yoruma katılıyorum. şehitlik. (Antti Marjanen ve ben, Pagels ve King'in çalışmasından bağımsız olarak, Fince yayınlanan Yahuda İncili kitabımızda da aynı yorumu savunduk; cf. Antti Marjanen ve Ismo Dunderberg, Juudaksen evankeliumi: Johdanto, käännös ja tulkinta [Yahuda'nın İncili: Giriş, Çeviri ve Yorumlama] (Helsinki: WSOY, 2006), 87-89.) Yahuda İncili için "parodi" etiketi yanıltıcıdır çünkü bu metin boyunca yazarın üslubunun ciddiyetini bulanıklaştırır. 80 Revizyonist yorum bu noktada endişe verici derecede esnektir: eğer buluta giren Yahuda ise, o zaman bulut aşağı düzeydeki meleklerin yaşadığı buluttur; eğer içeri giren İsa ise, o zaman bulut ilahi alemdeki buluttur; dolayısıyla DeConick, The Thirteenth Apostle, 119; Turner, "Yahuda İncili'nin Seth Geleneğindeki Yeri." Buluta kim girerse ve hangisi olursa olsun

Bulut amaçlanıyorsa kesin olan bir şey var: Bulutun kimliğine, ona kimin gireceğinin düşünüldüğüne göre karar verilemez. Pagels ve King, Reading Judas, 81, bu pasajdan "Yahuda'nın nihayet İsa'nın öğretisini anladığı" sonucunu çıkarıyor, ancak bu, bu noktada metnin geri kalanında da çok açık bir şekilde belirtilmemiş. [Bu nota ilişkin bir güncelleme için bkz. Giriş, n. 33.] Bölüm 2: Yahuda'nın Öfkesi ve Kusursuz İnsan 54

--- SAYFA 66 ---

Yahuda'nın durumu da öyle. Ancak Yahuda'nın, mümkün ama kesin olmayan öfke halinde İsa'ya ihanet ettiği düşünülürse, Philo'nun "ortadaki" bu gruba önerdiği ılımlılık idealinin gerisinde kalıyor. İlk Hristiyan vahiy diyaloglarına gelince, Yahuda, Thomas'ın Kitabı'ndaki Thomas'ın ve Yakup'un Birinci Vahiy'indeki Yakup'un yaptığı gibi, "ortadaki" bir adamın benzer rolünü üstlenir. Her iki metin de, tıpkı Yahuda İncili'nin yaptığı gibi, İsa'nın öğretilerini ilk takipçilerinden daha iyi anlayacak, daha anlayışlı bir neslin ortaya çıkacağını varsaymaktadır. Son olarak, Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nın yazarlarının Yahuda'yı nereye yerleştireceği merak ediliyor. (Bu soru herhangi birinin aklına geldiyse elbette meçhul kalır.) Öfkesinin, onu bu duygudan kurtulmuş mükemmel insanlardan uzaklaştırdığı bir kez daha açıktır. Peki Yahuda bilgiye sahip olan ama uygulamaya koymayanlardan biri mi olacaktı (Grup 2)? Yoksa o, ahirette kemale erecek olanlardan mı (Grup 3 ve 4)? Yoksa o, bilip sonra yüz çeviren mürtedlerden mi (5. Grup)? Son seçenek bir hain için, özellikle de İsa'nın "krallığın sırlarını" açıkladığı kişi için cazip bir seçim olabilir, ancak Yahuda'nın Yahuda İncili'nde vaat edilen haklılığı bu alternatifi dışlıyor gibi görünüyor. Yahuda'nın antik ahlak merdivenleri üzerindeki kesin konumu belirsizliğini korusa da, bu temayla ilgili teorilerin gösterdiği en önemli husus, bunların ışığında, Yahuda İncili hakkındaki mevcut tartışmayı karakterize eden iki kutuplu "ya iyi adam ya da kötü adam" tartışmasının fazlasıyla düalist görünmesidir. Yukarıda açıklanan ahlak merdivenleri, insanların erdem ve kötülüklerini tahmin etmede çok daha fazla esnekliğe ve nüanslara izin verir. Yahuda İncili'ndeki Yahuda karakterinin olumlu ya da olumsuz yönlerini göz ardı etmeden tüm yönlerini açıklamak istiyorsak bu esnekliğe ihtiyaç vardır. Yahuda'nın İncili'ndeki Yahuda'nın rolünün daha incelikli bir değerlendirmesinin olası bir açıklaması, aslında April DeConick tarafından ima edilmiş ancak tam olarak detaylandırılmamıştır. Diğer revizyonistler gibi o da Sethian metinlerinde Yahuda'nın bağlı olduğu "on üçüncü alemin" genellikle Yaldabaoth'un meskeni olduğuna işaret ediyor. Dolayısıyla Yahuda'nın Yaldabaoth'un yerini aldığı ya da onun yerini aldığı sonucuna varmıştır.⁸¹ DeConick bu alternatiflerin birbirlerinden ne kadar farklı olduğuna pek dikkat etmese de, bence fark gerçekten oldukça dikkat çekicidir. Eğer Yahuda, Yaldabaoth'la birlikte yönetici olursa, o kesinlikle Set'in imgelerinde olumsuz bir figür olacaktır. Ama eğer Yaldabaoth'un yerini alması gerekiyorsa, o zaman çok daha olumlu bir figür olacaktır. İkinci durumda, Yahuda, Dünyanın Kökeni Üzerine (NHC II, 5) kitabında anlatılan Yaldabaoth'un oğlu Sabaoth'a benzer bir figür olacaktır.⁸² Bu metne göre, Sabaoth tövbe etmiş, "kaosun tüm güçlerine karşı büyük bir yetkiyle donatılmıştı" ⁸¹ DeConick, On Üçüncü Havari, 113. ⁸² Bu yorum René Falkenberg tarafından ileri sürülmüştür, "Kongerigets Hemme- ligheder: et forsøg på en fortolkning of Judasevangeliet," Klostergaard Petersen ve diğerleri (ed.), Mellem venner og fjender, 119–42, özellikle. 139–40. Sonuç 55

--- SAYFA 67 ---

"Güçlerin Efendisi" oldu ve "kaosun on iki tanrısının üzerinde ikamet ettiği" kabul edildi.⁸³ Böylece tövbe eden Sabaoth, ilahi alem ile Yaldabaoth'un dünyası arasında bir yere terfi ettirilir.⁸⁴ Benzer bir tövbe kavramı, özellikle de yazarı Matta'nın Yahuda'nın tövbesine ilişkin anlatımına aşına ise, Yahuda İncili için de varsayılabilir (Matta 27:3-9). ⁸⁵ Yahuda İncili'nde Yahuda'nın ilahi âleme erişimi olmayacak olsa da, ölümlü insanlığa mensup olanlar için mümkün olduğu kadar yükseğe terfi ettirilecek ve kutsal neslin altındaki âlemin yeni hükümdarı olacaktır. Eninde sonunda kendisine işkence edenlere hükmedecek olan, zulüm gören Yahuda'nın bu resmi, doğruların haklı çıkarılmasına dair bir Yahudi geleneğini çağırıştırıyor: tacizci öğrencilerin ve tacize uğrayan Yahuda'nın rolleri tersine dönecek, tıpkı Yahudi metinlerinde zulüm gören doğruların zamanın sonunda kendilerine zulmedenlerin yargıçıları olacağına dair söz verildiği gibi. Benim görüşüme göre, Yahuda İncili, acı çeken kahramanının haklılığını ilan ederek Yahuda'ya iyi haberler sunuyor;⁸⁶ belki sınırlı anlamda "iyi haber", ama kesinlikle "kötü" yerine "iyi". Açıkçası bu yorum Yahuda'nın ilahi âleme erişiminin neden reddedildiği sorusunu gündeme getiriyor. Benim (şimdilik) önerim, Yahuda İncili'nin yazarının "manevra sınırlarına" geldiği noktanın burası olduğudur. Yahuda'nın daha geleneksel resmini önemli ölçüde değiştirmekte özgür olmasına rağmen, Yahuda'nın gerçekten de İsa'ya ihanet ettiği geleneğini kabul etti. Cinayeti katı bir şekilde kınayan bu yazara, ellerini masum bir adamın kanına bulayan Yahuda'nın (çapraz başvuru Matta 27:4) ilahi diyara girebilmesi imkansız görünmüş olabilir. ⁸³ Orijinal. Dünya 103-4. ⁸⁴ Bu anlatımdaki hikaye, Meyer'in Yahuda İncili'ndeki Yahuda tasviriyle ilişkilendirdiği Bilgeliğin tövbesi ve telafisi hikayelerindeki hikayeye oldukça benzer; bkz. Marvin Meyer, "On Üçüncü Daimon"; aynı zamanda, "Sethianlar Gençken: İkinci Yüzyılda Yahuda'nın İncili", DeConick (ed.), The Codex Judas Papers, 57-73. Ancak benim görüşüme göre, Yahuda İncili'nin Yahuda'nın geleceğini anlatırken atıfta bulunduğu yönetim teması, Sabaoth'un hikayesinde Bilgelik hikayelerinden daha baskın bir şekilde mevcuttur. ⁸⁵ Yahuda İncili'nin Matta İncili'ne bağlı olma ihtimali için bkz. Simon Gathercole, The Gospel of Judas: Rewriting Early Christian (Oxford: Oxford University Press, 2007), 134-38. Yahuda'nın tövbesi, Matthew'un hikayesinden kusurlarına rağmen Yahuda'nın tamamen kötü olmadığını anlayan Origen tarafından vurgulandı. Origen, Yahuda'nın pişmanlığını, "İsa'nın öğretisinin, İsa'dan öğrendiklerini tamamen küçümseyemeyen hırsız ve hain Yahuda gibi bir günahkar üzerinde ne gibi bir etkisi olabileceğinin" bir işareti olarak aldı (Origen, Contra Celsus, 11; çev. Chadwick; Origen'in diğer eserlerinde de kanıtlanan aynı konum için, bkz. Chadwick'in bu pasaja ilişkin notu). Çarpıcı bir şekilde, şu ana kadar Yahuda İncili hakkında yayınlanan kitapların hiçbirinde, Yahuda'nın "ortodoks/düşman" ve "heterodoks/faydalı" resimleri arasında çizilen net ikilemi sorgulayan bu nispeten sempatik Yahuda görüşüne dair hiçbir atıf görmedim. ⁸⁶ Burada (aşağıdaki 3. bölümle karşılaştıran) zulüm dilinin Yahuda'yı "zavallı Yahuda" değil, "bizden" biri haline getirdiğine (bu müjdenin ima edilen dinleyicilerinin bakış açısına göre) dikkat edilmelidir.

çünkü ne zaman eski Hristiyan metinleri zulümlerden bahsetse, içeridekilerin acılarından, yani bazı "bizim"lerin başına gelenlerden bahsediyorlar. 2. Bölüm: Yahuda'nın Öfkesi ve Kusursuz İnsan 56

--- SAYFA 68 ---

3. Bölüm İlk Hristiyanların Şehitliği Eleştirmenleri İmparator Konstantin dördüncü yüzyılın başında Hristiyanlığı Roma dünyasında ayrıcalıklı bir din haline getirmeden önce, Hristiyanlar devlet görevlilerinin baskılarına maruz kalma konusunda uzun bir tarih deneyimlemişlerdi. Devletin bakış açısından bu, yalnızca geleneksel tarikatlara katılmayan değil, aynı zamanda onları şiddetle eleştiren kişilere karşı uygulanan bir disiplin cezasıydı. Hristiyanların bakış açısına göre yetkililerin gerçekleştirdiği eylemler, herhangi bir suç işlemeyen masum insanların acı çekmesine neden olan haksız zulüm vakalarıydı. Hristiyanların öz anlayışını zulümler kadar güçlü bir şekilde şekillendiren çok az tarihi olay vardır. Zulüm ve ıstırap teması ve bunlarla ilgili kaygılar, Yeni Ahit'te yer alan metinlerde zaten yaygındır. James Kelhoffer, bu metinler üzerine yaptığı kapsamlı çalışmasında, zulme maruz kalmanın, kişinin ilk Hristiyanlar arasındaki statüsü açısından karlı olabileceğini öne sürüyor: "Yeni Antlaşma'nın büyük bölümünde zulme dayanmak, sosyal sermayeye, yani kilise topluluğu içinde ayakta durmaya ve hatta bir liderlik konumuna dönüştürülebilecek bir kültürel sermaye biçimi oluşturur."¹ Erken dönem Hristiyan geleneğinde, Hristiyan şehitleri, bizzat İsa'nın belirlediği örneği takip ederek tasvir edilmiş ve onların ölümlerine de kurtarıcı değer atfedilmiştir.² Ayrıca Hristiyan şehitlerinin mahkemelerde ve arenalarda gösterdiği inatçı cesaretin yabancıları etkilediği ve böylece Hristiyanlığa yeni geçişler kazandığı yaygın olarak kabul ediliyordu; dolayısıyla şehitlerin Roma İmparatorluğu'nda Hristiyanlığın beklenmedik yükselişine ve yayılmasına katkıda bulunduğu görüşü. Justin, Hristiyanların ölümü küçümsemelerine hayrandı ve bu onun Hristiyanlığa dönüşmesine katkıda bulunmuş olabilir ve Tertullianus ünlü bir şekilde şehitleri "kilisenin tohumu" olarak nitelendirdi.⁴ MS 400 civarında, Donatist 1 James A. Kelhoffer, Persecution, Persuasion and Power: Readiness to To Stand Hardship as a Legitimacy in the New Testament (WUNT 270; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 11. Öneri, Bourdieu'nun kültürel ve sosyal sermaye teorisine dayanmaktadır (a.g.e. 9-25; Kelhoffer'ın, Bourdieu'nün ayrı bir kategori olarak "dini sermaye" kavramına yönelik iyi ifade edilmiş eleştirisi için bkz. a.g.e. 19-23). 2 Bkz. Candida R. Moss, Diğer Mesihler: Eski Hristiyan Şehitlik İdeolojilerinde İsa'yı Taklit Etmek (New York: Oxford University Press, 2010). 3 Justin, 2. Apol. 12. 4 Tertullian, Apol. 50.

--- SAYFA 69 ---

Petilianus da (onlara zulmeden diğer Hristiyan türlerine karşı) aynı şeyi savunuyor: "Hristiyanlık, takipçilerinin ölümüyle ilerleme kaydeder."5 Ancak daha yeni araştırmalar, arenalarda katledilen Hristiyan şehitlerinin Hristiyanlığı çekici kıldığı görüşünü daha eleştirel bir şekilde ele alıyor. Justin'in yanı sıra, inandıkları uğruna ölmeye hazır oldukları için Hristiyanlara hayranlık duyan başka eğitimli paganların da olduğu doğrudur.6 Ancak hayranlık kolaylıkla küçümsemeye ve küçümsemeye dönüşebilir. Justin, Hristiyanları onlarla alay edenlere karşı savunmak zorunda kaldı: "Hepiniz gidin, kendinizi öldürün ve şimdi bile Tanrı'ya geçin ve bizi rahatsız etmeyin."7 Asya'da bir prokonsül, kendilerini suçlayan çok sayıda Hristiyanla karşı karşıya kalan Hristiyanlardan sadece birkaçını idam etti ve geri kalanlara şöyle dedi: "Ölmek istiyorsanız, sizi zavallılar, ipleri veya uçurumları kullanabilirsiniz."8 Marcus Aurelius (Meditasyonlar'ındaki ilgili cümlelerin birer metin olmadığını varsayarsak) Daha sonraki açıklamalarda) insanların her zaman "yok olmaya hazır" olması gerektiğini savundu, ancak bu, ölmeye istekli olan "sadece inatçılıkla harekete geçirilen" Hristiyanlar gibi değil. Ayrıca birçok insanın, kahramanca bir ölüm fırsatı sunduğu için Hristiyanlığa katılması daha az olası görünüyor. 10 Hristiyanlığa geçenlerin çoğunun bunu zulümler yüzünden değil, onlara rağmen yaptığı anlaşılıyor. Ramsay MacMullen, Hristiyanlığın kitleler arasındaki başarısını ne şehitlere ne de Hristiyan entelektüellere atfediyor; mucize yaratıcılara, özellikle de şeytan kovuculara atfediyor; bunların "iblisleri elleçlemeleri, Hristiyan'ın koruyucu Gücünün tüm diğerleri üzerindeki üstünlüğünü fiziksel (veya dramatik olarak) görünür kılıyordu."11 5 Augustine, Against the Letters of Petilian, 2.89 (trans. King); metin Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrating the History of the Church, AD 337±461 (ed. J. Stevenson & W.H.C. Frend; Londra: SPCK, 1989), 223'te alıntılanmıştır. 6 Galen, Hristiyanların "ölümü küçümseyerek" "bazen felsefe uygulayanlarla aynı şekilde davrandıklarını" kabul etti; § 119, A New Eusebius (ed. J. Stevenson & W.H.C. Frend; Londra: SPCK, 1987); bkz. Judith Perkins, Acı Çeken Benlik: Erken Hristiyanlık Döneminde Acı ve Anlatı Temsili (Londra: Routledge, 1995), 19. 7 Justin, 2. Apol. 4. 8 Tertullianus, Scap. 5.1.; bkz. G.E.M. de Ste. Croix, Christian Persecution, Martyrdom, and Ortodoksi (ed. Michael Whitby ve Joseph Streeter; Oxford: Oxford University Press, 2006), 167 (Bu kitapta yayınlanan makalenin orijinali 1963'te yayınlanmıştır.); Perkins, Acı Çeken Benlik, 21. 9 Marcus Aurelius Meditations, 11.3 (çev. Staniforth); İkinci ifadenin gerçekliğine ilişkin şüpheler için bu metnin LCL baskısındaki tartışmaya bakınız. 10 Bkz. Robin Lane Fox, Pagans and Christians (London: Penguin Books, 1986), 441: şehitlerin "toplumun içindeki dayanıklılığı belki de inançlarının yoğunluğunu yaymaktan çok, aktarmaya yaradı." 11 Ramsay MacMullen, Christianising the Roman Empire (MS 100±400) (New Haven, CT: Yale University Press, 1984), 28. Perkins, The Suffering Self, 20-21, MacMullen'a karşı "Hristiyanlık biliniyorsa, taraftarlarının ölümüne ve acıya karşı tutumlarıyla biliniyordu" uyarısında haklıdır. Ancak sunduğu örnekler, kitlelerin İslam'a duydukları hayranlık nedeniyle Hristiyanlığa geçtikleri iddiasını doğrulamıyor.

Hristiyan şehitleri ve hatta daha azının nedeni, Hristiyanlığın acı çekme ve halkın yok edilmesi için bir fırsat sunmasıydı. Perkins'in bu bağlamda bahsettiği Peregrinus muhtemelen Bölüm 3: Erken Hristiyan Şehitliği Eleştirmenleri'ndendi.

--- SAYFA 70 ---

Rodney Stark ise Hristiyanlara yönelik zulme bir "damga", yani dini bir grubun üyelerini bir araya getiren bir tür sosyal sapkınlık olarak yaklaşıyor. Stark'a göre, sapkın davranış olarak zulüm maliyetli bir talep oluşturuyordu ve bu, ilk Hristiyan grupların birliğine iki şekilde hizmet ediyordu; birincisi, gruba bağlılıkları düşük olan "bedavacılar" üzerinde ve onlara karşı "gruba girişte bir engel" oluşturarak ve ikincisi, gruba katılanların katılım yoğunluğunu artırarak.¹² Stark'ın analizinden, zulümlerin insanları, en azından Hristiyan olmak isteyenler arasında daha az adanmış olanları cesaretlendirmek yerine engellediği sonucu çıkıyor. Hristiyan gruplara katılmaktan kaçındı.¹³ Buna göre Stark, erken Hristiyanlığın başarı faktörlerini başka yerlerde buluyor; bunlar arasında mevcut sosyal ağların etkili kullanımı; hayır işleri; terk edilmiş çocukların evlat edinilmesi; ve Hristiyan kadınların doğurganlık ve doğum oranlarının normalden daha yüksek olması. Stark'ın, beleşçilerin sürüye katılmasını etkili bir şekilde engelleyen, zulmü maliyetli bir talep olarak yorumlamasındaki temel sorun, onun modelinin, eğer fırsat sunulursa, tüm ilk Hristiyanların şehitliği hemen kucaklayacağı şeklindeki geleneksel imaja dayanıyor gibi görünmesidir. Tarihsel verilerin daha yakından incelenmesi, Hristiyan topluluklarında çok sayıda beleşçinin, hatta belki de üyelerin büyük çoğunluğunun bulunduğunu gösteriyor. Hristiyan geleneğinde şehitlerin anısına büyük değer verilirken, Hristiyanların şu ya da bu şekilde şehitlikten kaçınmaya çalıştıklarına dair çok sayıda kanıt vardır. Yazılarında şehitlere hayranlık duyan ve onları teşvik eden önde gelen liderler ve öğretmenler bile zulümlerden kendileri kaçtılar.¹⁴ Sıradan Hristiyanlar şehitlikten kaçınmak için başka stratejiler buldular. Örneğin, Decian zulmü sırasında, tüm yurttaşların devlet yetkilileri önünde tanrılara alenen kurban sunmaları gerektiğinde, bazı Hristiyanlar bunu yaptıklarını kanıtlamak için sahte sertifikalar satın aldılar.¹⁵ Bu çok çeşitliydi ama o o kadar olağanüstü bir karakterdi ki, Hristiyanlığı din değiştirenlerin çoğu için çekici kılan şeyin ne olduğuna dair kanıt olarak kullanılması pek mümkün değildi. ¹² Rodney Stark, Hristiyanlığın Yükselişi (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), 176-77. ¹³ Stark'ın Hristiyanlığın Roma dünyasında yayılmasına ilişkin daha yakın tarihli tartışmasının hiçbir yerinde zulümlerden bahsedilmemesi dikkat çekicidir; bkz. Rodney Stark, Tanrının Şehirleri (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006), 63-83. ¹⁴ Kıbrıslılar için bkz. Lane Fox, Pagans and Christians, 458-9. Diğer öne çıkan örnekler arasında Eusebius (Kilise Tarihi, 6.2.3-5) genç Origen'in şehit olarak ölmek istediğini ancak annesinin kıyafetlerini saklayarak onu engellediğini ve onu evde kalmaya zorladığını anlatır. Origen daha sonra Decian zulmünde yargılanırken (ibid. 6.39.5), İskenderiye piskoposu Dionysius, daha sonra kendini savunurken vurguladığı gibi, bu zulümler sırasında şehirden - iradesi dışında - kaçtı (ibid. 6.40.1-9). Dionysius şehitlerden övgüyle söz etti (a.g.e. 6.41-42), ama aynı zamanda asker kaçaklarına karşı da hoşgörü gösterilmesini tavsiye etti (örneğin, a.g.e. 6.42.5). ¹⁵ Bkz. Lane Fox, Paganlar ve Hristiyanlar, 455-59; Daniel Boyarin, Dying for God: Martyrdom and the Making of Christian and Judaism (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999), 56. 59 Bölüm 3: Erken Hristiyan Şehitlik Eleştirmenleri

--- SAYFA 71 ---

Şehitliğe yönelik küçümseyici tutum ve bunun sonucunda ortaya çıkan zulümden kaçma arzusu, şehitliğe yönelik “Gnostik” duruşun bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Heresiologlar, kafirlerin sadece zulme uğramadıklarını, aynı zamanda zulümden korkan “zayıf” Hristiyanlar arasında görüşlerini aktif olarak savunduklarını iddia ettiler. Bu tür suçlamalar, Basilides'in şehitlerin gizli günahları hakkındaki tartışması ve Yahuda İncili'nde İsa adına yürütülen insan kurbanlarına karşı şiddetli polemik de dahil olmak üzere, aşağıda tartışılacak olan ilk elden kaynaklar tarafından doğrulanmış gibi görünüyor. Ancak burada öne sürmeye çalıştığım şey, şehitliğin, “Gnostisizm” ile Hristiyanlığın diğer türleri arasındaki ikili karşıtlığın sadece verimsiz değil, aynı zamanda tarihsel olarak yanıltıcı olduğu konulardan biri olduğudur.¹⁶ Akademisyenler tarafından “Gnostik” olarak damgalanan Hristiyanların da zulme uğradığına dair kanıtlar var ve her türden Hristiyanın, eğer kendi grubuna ait olmayan biri tarafından deneyimlendiyse, şehitliğe karşı olumsuz bir eğilim gösterebileceğine dair kanıtlar var. Aslında Harnack, ilk Hristiyanların şehitlik değerlendirmelerinde bu kutupluluğa zaten değinmişti: “Şehitlerin kendi dini partilerine ait olmadığı durumlarda Hristiyanların şehitleri ne kadar aşağılayıcı bir şekilde kınadıklarını unutmamak gerekir.”¹⁷

1. İçeridekiler ve Dışarıdakiler Şehitlik ve zulüm hakkındaki erken dönem Hristiyan söylemi açık bir içeriden-dışarıdan perspektifiyle renklenmiştir. Aslında “zulüm” tabiri de bu bakış açısını beraberinde taşıyor. “Zulüm” “bizim”imizin başına gelen bir şeydir ve gerçek şehitler bizim grubumuza mensup olanlardır. Grubumuzda olmayanların yaşadığı şiddet fiziki olarak bizimkine benzer olabilir ama onların çektikleri acı gerçek anlamda “zulüm” ya da “şehitlik” olarak nitelendirilemez. “Gnostisizm”in bilimsel yapılarıyla ilgili sorunları tasvir etmek için 16 Temel nokta şunlardır: Karen L. King, *Gnostisizm Nedir?* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003) ve Michael A. Williams, *Rethinking*

^a *Gnostisizm°: Şüpheli Bir Kategorinin Parçalanması İçin Bir Argüman* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996). Yeni duruşun, önceden “Gnostik” olarak tanımlanan ilk Hristiyan gruplara yaklaşımımızı nasıl değiştirmesi gerektiğine inandığının bir özeti için bkz. Ismo Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus* (New York: Columbia University Press, 2008), 14–31; benzer yönde başka bir vaka çalışması için bkz. Lance W. Jenott, *The Gospel of Judas: Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of the ^a Betrayer's Gospel°* (STAC; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011). Yahuda'yla ilgili bu önemli ve birçok açıdan çığır açıcı çalışmanın bir ön kopyasını bana sağlama nezaketinde bulunduğu için Dr. Jenott'a minnettarım. Ayrıca, bazı değerlendirmelerimi yeniden düşünmeme ve sonuçlarımı yeniden formüle etmeme yol açan bu çalışmanın sondan bir önceki taslağına ilişkin keskin görüşlü yorumları için de müteşekkirim. 17 Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (4. baskı; Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924), 505–6n3. Bölüm 3: Şehitliği Eleştiren İlk Hristiyanlar 60

--- SAYFA 72 ---

Dışarıdan gelenlerin acıya dayanmalarının ne kanıtlayıcı bir değeri var ne de herhangi bir hayranlığı hak ediyor. Örnek vermek gerekirse, Luka-Elçilerin İşleri kitabının yazarı, Hristiyanların Yahudiler ve paganlar yüzünden çektiği acıları vurgulamaya istekli olsa da, 18 yerel bir sinagogun başı olan Sosthenes'in bir valinin gözü önünde mafya şiddetinin kurbanı olduğunu anlatırken tam bir sempati eksikliği gösteriyor.¹⁹ Luka'nın, prokonsül Gallio'nun "bunların hiçbirine aldırış etmediği" yönündeki son sözü, tam olarak bu kişiler için daha fazla adalet çağrısı değildir. haksız yere acı çekiyoruz (Elçilerin İşleri 18:12-17). İçeridekiler ve dışarıdakiler hakkında benzer bir tablo, Eusebius'un Kilise Tarihi, Beşinci Kitap'ta uzun alıntılar sunduğu ikinci yüzyıldan kalma Montanizm karşıtı bir çalışmada da ortaya çıkıyor.²⁰ Bu ilk çalışmanın yazarı, öğretilerini desteklemek için Montanistlerin aralarındaki şehitleri çağırdığını bildiriyor. Ancak yazar, yanlış türden Hristiyanların uğradığı şehitliklere dayanan inandırıcılık iddialarına kararlılıkla karşı çıkmaktadır: Bütün tartışmalarda reddedildikleri için ne yapacaklarını şaşırtdıklarında, çok şehitleri olduğunu ve bunun aralarındaki sözde peygamberlik ruhunun gücünün güvenilir bir kanıt olduğunu söyleyerek şehitlere sığınmaya çalışırlar. Ancak bu, aslında görüldüğü gibi, her şeyden daha yanıltıcıdır. Çünkü diğer bazı sapkınların şehitleri çok fazla olup, bu konuda elbette onlarla aynı fikirde olmayacağız ve onların hakikate sahip olduklarını kabul etmeyeceğiz. Her şeyden önce, Marcion sapkınlığının sözde Markionistleri çok sayıda şehitleri olduğunu söylüyorlar, ancak gerçeğe göre İsa'nın kendisini itiraf etmiyorlar.²¹ Aynı eserden ikinci bir alıntıda yazar, Hristiyanları dürüstlükleri için doğru ikna konusunda övüyor çünkü onlar hapsedilip şehitliğe doğru giderken aynı durumda Montanistlerle konuşmayı reddetmişler: Bu nedenle Kilise'den şehitliğe çağrılanlar ne zaman hakikate göre olan inanç, Frig sapkınlığının [= Montanistlerin] sözde şehitlerinden bazılarıyla buluşur, Montanus'taki ve kadınlardaki ruhla aynı fikirde olma isteksizlikleri nedeniyle onlardan ayrılırlar ve onlarla ilişki kurmadan mükemmelliğe ulaşırlar.²² 18 Zulüm teması Elçilerin İşleri'nin tamamı boyunca işliyor; ilgili tüm metinlerin güncel bir analizi için bkz. Kelhoffer, Persecution, Persuasion and Power, 293-351. 19 Sosthenes'i yenenlerin kimliği Luka'nın öyküsünde belirtilmemiştir, ancak onların Yahudi olmayanlardan oldukları akla yatkın görünmektedir; dolayısıyla Richard I. Pervo, Acts (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2009), 454. Her ne kadar sıklıkla öne sürülse de hikayedeki fikrin Sosthenes'in diğer Yahudiler tarafından dövülmüş olması daha az olası görünüyor. Yahudilerin bunu neden yaptığı hala belirsizliğini koruyor. Joseph Fitzmyer, Acts of the Apostles (AncB 31; New York: Random House, 1998), 630-31, Sosthenes'in kendi halkı tarafından dövüldüğünü çünkü "Gallio'ya ulaşmakta başarısız olan Yahudi delegasyonunun lideri olabileceği" tahmininde bulunuyor. Kelhoffer, Persecution, Persuasion and Power, 320-21; Sosthenes'in Yahudiler tarafından dövüldüğü görüşünün diğer savunucuları için bkz. aynı eser. 321n146. 20 Eusebius, Kilise Tarihi 5.16.1-2, kimliğini açıklamadığı yazarı, imparator Marcus Aurelius'a hitaben Hristiyan inancının özrünü yazan Hierapolisli Apollinarius ile aynı döneme yerleştirir.

21 Eusebius, Kilise Tarihi 5.16.20 (çev. Deferrari). 22 Eusebius, Kilise Tarihi 5.16.21 (çev. Deferrari). 1. İçeridekiler ve Dışarıdan Gelenler 61

--- SAYFA 73 ---

Böylece gerçek şehitlik, yani "hakikate göre iman uğruna şehitlik" ile sahte şehitlik, yani "Frig sapkınlığının sözde şehitleri" arasındaki sınır net olarak çizilmiştir. Kilisenin bu erken dönem tarihinin yazarı, yalnızca doğru türden Hristiyanların yaşadığı şehitliği onaylıyor, ancak Hristiyanların yanlış ikna nedeniyle uğradığı diğer tüm şehitlik türlerini reddediyor. Gerçek inananların uğradığı şehitlik derin bir hayranlık uyandırır, ancak diğer Hristiyan türlerinin uğradığı şehitlik yalnızca küçümsemeyi çağırır. Augustine'in yaklaşık 200 yıl sonra Donatistler'e karşı polemikleri, Öteki'nin yaşadığı şiddete karşı da oldukça benzer bir duruş sergiliyor. Joyce Salisbury'nin ikna edici bir şekilde özetlediği gibi, "Augustine bir şehidi yalnızca Katolik inancı uğruna acı çeken biri olarak tanımladı. O, Circumcellion'ları 'şarap ve delilikle alevlenen' deliler olarak görmezden geldi."23 Augustine aynı zamanda Donatistleri ölüm arayanlar olarak tanımlayarak onların şehitliğinin değerini de karaladı. Donatistler sadece diğer Hristiyanları kışkırtıp onları öldürmeye çalışmakla kalmadılar, aynı zamanda akla gelebilecek her türlü yolla intihar da ettiler. Ancak daha önce de gördüğümüz gibi Donatistler kendi şehitlerini önceki nesillerin Hristiyan şehitleriyle aynı sürekliliğe yerleştirdiler. Günümüze ulaşan mektuplarında Hristiyanlığın başarısını şehitlere atfetmekle kalmamışlar, aynı zamanda bu şehitlerin güçlü imanlarının onları işkencenin acılarına karşı bağışık hale getirdiğini de ileri sürmüşlerdir. Tıpkı Ignatius ve kendilerinden öncekiler gibi, Donatistler de şehitlerinin kanını "Rab'bin tutkusunun taklidi olarak sunulan bir kurban" olarak yorumladılar.24 Bu örnekler, bir yandan farklı Hristiyan grupların kendi aralarındaki şehitleri, ilan ettikleri gerçeğin kesin bir kanıtı olarak nasıl çağırdıklarını, diğer yandan da bu tür iddiaların ikna edilmek istemeyenler tarafından ne kadar kolay reddedilebileceğini göstermek için yeterlidir. Spesifik olarak, kahramanca bir eylem olarak övülen gönüllü ölüm ile şehitliği çok hevesle aradığı için acı çeken gönüllü ölüm arasında ince bir çizgi vardır. İskenderiyeli Clement, "kendini yakalanmak üzere sunan" kişinin "zulmün suç ortağı" olacağını ve yetkilileri kışkırtan kişinin "tamamen suçlu" olduğunu ileri sürdü.25 Dolayısıyla Hristiyanlar, bu kadar hevesle benimsedikleri şehitlik kanıtına koşulsuz inanmadılar. Dahası, birbirlerinin şehitleriyle mücadele ederken, Hristiyan olmayanların Hristiyan şehitlerine karşı kullandıkları argümanların aynısına başvurdular: Yanlış türden şehitler gönüllü olarak ve fazlasıyla hevesli bir şekilde gereksiz bir ölüme koşuyorlardı. 23 Joyce Salisbury, Şehitlerin Kanı: Antik Şiddetin İstenmeyen Sonuçları (New York: Routledge, 2004), 159. 24 Salisbury, Şehitlerin Kanı, 162. 25 Clement, Misc. 4.10; bkz. Boyarin, Tanrı İçin Ölmek, 63. Bölüm 3: Şehitliği İlk Hristiyan Eleştirmenleri 62

--- SAYFA 74 ---

2. “Gnostikler” ve Zulümden Kaçınma Gnostiklerin toplu olarak zulümden kaçındıkları iddiası bilimsel literatürde sıklıkla okunur. Bu iddia, sapkınların her türlü sapkınlığa yönelttiği suçlamalara kadar uzanmaktadır. Irenaeus, kendi grubundaki çok sayıda şehide seslendi ve rakiplerinin neredeyse hiç şehit olmadığını iddia etti: ... Kilise, Tanrı'ya beslediği sevgiden dolayı her yerde, tüm zamanlar boyunca Baba'ya çok sayıda şehit gönderirken, diğerlerinin kendi aralarında işaret edecekleri hiçbir şey yok, aynı zamanda bu tür tanıklığın gerekli olmadığını ve kendi öğreti sistemlerinin [Mesih için] gerçek tanık olduğunu bile savunuyorlar. Ancak belki de onlardan bir veya ikisi, Rab'bin yeryüzünde ortaya çıkışından bu yana geçen tüm süre boyunca, sanki kendisi de merhamet görmüş ve sanki onlara verilmiş bir tür maiyetmiş gibi onlarla birlikte [ölümüne] götürülmüş gibi bu ismin kınanmasına ara sıra katlanmıştır.²⁶ Tertullianus, "Gnostikler" olarak adlandırdığı bir grubun ve kınadığı diğer Hristiyanların sadece zulümden kaçınmakla kalmayıp, aynı suçlamayı bir adım daha ileri götürdüğünü iddia etmiştir. Ama aynı zamanda Hristiyanların zulüm olasılığı karşısında yaşadıkları korkudan da yararlandılar: Bu, Hristiyanlar arasında bir zulüm mevsimidir. Bu nedenle inanç büyük ölçüde sarsıldığında ve çalıyla temsil edilen Kilise yandığında [Mısırdan Çıkış. 3:2], sonra Gnostikler ortaya çıkıyor, sonra Valentinianusçular dışarı çıkıyor, ardından şehitliğin tüm karşıtları ortaya çıkıyor, kendileri de saldırmaya, nüfuz etmeye, öldürmeye hazır.²⁷ Akademisyenler, düşman kaynaklardan türetilen bu tür suçlamaları görüldüğü gibi değerlendirdiler. Tarihçi Geoffrey de Ste. Croix, Gnostiklerin zulümden kaçınmasını şu şekilde tanımladı: ... Gnostik mezheplerin çoğunun zulmüne karşı tam bir bağışıklık olduğuna inandığım bir şey var. ... Bunun nedeni yalnızca Gnostiklerin, Ortodokslar gibi dışlayıcı olmayı ve gereklilik ortaya çıktığında pagan tanrılara dıştan saygı göstermeyi reddetmeyi gerekli görmemiş olmaları olabilir. ... Öyleyse öyle görünüyor ki, Gnostiklerin ilkeleri Roma yönetici sınıfına Ortodokslarinkilere çok benzer görünse de, Gnostikler tam da Ortodoksların bunu yapmayı reddetmesine rağmen talep üzerine pagan dini törenlerine katılmaya razı oldukları için zulümlerden kurtuldular.²⁸ Ste. Croix'in görüşleri, teolog William Frend'in 1954'te yayınlanan etkili makalesi "Gnostik Mezhepler ve Roma İmparatorluğu"na dayanıyor olabilir.²⁹ Frend 26 Irenaeus, Heresies'e Karşı, 4.33.9 (çev. ANF). 27 Tertullian, Scorp. 1 (çev. ANF). 28 Ste. Croix, Christian Persecution, Martyrdom, and Ortodoksy, 140. Lane Fox, zulümden kaçınmaya çalışan "Gnostikler"e ilişkin benzer bir görüşü benimser (Pagans and Christians, 439, 441). 29 W. H. C. Frend, "Gnostik Mezhepler ve Roma İmparatorluğu," JEH 5 (1954): 25-37; Aynı kitapta yeniden basılmıştır: Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries (London: Variorum Reprints, 1976). 2. ^a Gnostikler ve Zulümden Kaçınma 63

--- SAYFA 75 ---

ne "Mısır'daki büyük gnostik liderler Basilides, Valentinus ve Heracleon'un", ne de Marcus ve Lyons'daki "Gnostik arkadaşlarının" zulme uğramadığını iddia etti.³⁰ Bu insanların zulümden nasıl kaçındıklarını açıklamak için Frend, sapkınlıklarla ilgili ve akademik stereotiplerin beklenmedik bir karışımına dayanan bir "Gnostik" arketipi inşa etti. Frend'e göre, "Gnostik" hem "kendisi bir kiliseden çok bir okul olduğu" hem de "onun mesajı... gizemlere ardışık inisiyasyonlar yoluyla elde edilen kişisel kurtuluş mesajı olduğu için" daha az zulüm tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Dahası, Frend'in "Gnostik ... çağın dinsel senkretizmini tam olarak paylaşıyordu. Aslında kendisi bunun vücut bulmuş hali." Buna göre, gnostik gruplara geçiş, "inanılan kişiyi pagan felsefesini bir kenara bırakıp yalnızca İncil'i incelemeye mecbur bırakmadı."³¹ Frend, makalesini, sapkınlık bilimcilerin çalışma tarzına çok az benzeyen, ortodoks kilisenin zaferini eleştirmeden alkışlayarak bitirdi: Ancak gelecek Şehitler Kilisesi'nin elindeydi. Manici halefleri gibi Gnostikler de bireysel olarak din değiştirebiliyorlardı ancak Katolik Kilisesi organizasyonundan yoksunlardı. İsa'nın adını geniş ama zayıf bir şekilde yaydılar. ... Daha da kötüsü, halkın gözünde diğer büyük Hristiyan erdemleri, sadaka vermek ve hayırseverlik, Ignatius'un çok açık bir şekilde işaret ettiği gibi, ortodoksluğun meyvesiydi.³² Daha sonraki kitabında Frend, "Gnostikler" ve şehitlik konusundaki tutumunu yineliyor: "Pagan tanrılarına kurban sunmaya çağrılısalar bunu yaparlar, çünkü böyle bir eylem kayıtsız kalır."³³ Bu benim için ne mümkün ne de tavsiye edilir. Frend'in Roma toplumuna ilişkin "Gnostik" (ve dolaylı olarak "Ortodoks") tablosunun hatalı olduğuna inandığım tüm noktaları burada ayrıntılarıyla anlatmak istiyorum. Onun Gnostik karşıtı önyargısı ve geniş kapsamlı genellemelere dayanan argümanlar oluşturma şekli, eserlerinden yaptığım alıntılardan şimdiye kadar açıklığa kavuşmuş olmalıydı.³⁴ Üç nokta 30 Frend, "Gnostik Mezhepler ve Roma İmparatorluğu" olmayı hak ediyor, 27. Frend'in hiçbir yerde Valentinianus Ptolemaeus'undan bahsetmemesi dikkat çekicidir. Justin'in (2 Özü 2) tıpkı Valentinianus Ptolemaeus'u gibi aynı adı taşıyan ve ilk Hristiyan öğretmeni olan bir Hristiyan şehitinden bahsettiği için bunun kasıtlı bir ihmal olup olmadığını merak ediyorum. İkincisinin Justin'in Ptolemaeus'uyla aynı olma ihtimali ne dışlanabilir ne de kesin olarak doğrulanabilir; Tartışmanın kısa bir özeti için bkz. Ismo Dunderberg, "Valentinus Okulu", A Companion to Second-Century Christian ^a Heretics'te (ed. Antti Marjanen ve Petri Luomanen; VigChrSup 76; Leiden: Brill, 2005), 64-99, özellikle. 76-77. 31 Frend'in, formülasyonunun ima ettiği gibi, gerçekten de Gnostikler dışındaki tüm ilk Hristiyanların İncil'den başka bir şey çalışmadığını mı kastettiğini merak ediyorum. 32 Frend, "Gnostik Mezhepler ve Roma İmparatorluğu" 36; bkz. Rodney Stark, Cities of God, 154: Stark'ın "Gnostikler"de bulunduğu birçok hatadan biri (bkz. aşağıda n. 35), onların "sağlam organizasyonların nasıl yaratılacağını anlamamış gibi görünmeleridir." 33 W. H. C. Frend, The Rise of Christian (London: Darton, Langman and Dodd, 1984), 200. 34 Benzer bir önyargı için şimdi Stark'ın Gnostisizm hakkındaki tuhaf yargılayıcı açıklamasına bakın, Cities of God, 141-81: muhaliflerin polemik suçlamaları, özellikle de cinsel ilişkiyle ilgili olanlar.

ahlak, görüldüğü gibi alınır (örneğin, 151); modern Gnostisizm akademisyenleri, kendilerinin Gnostik olduğu gerekçesiyle gelişigüzel itibarsızlaştırılıyor (ibid. 154: "Pagels ve diğer 'Sarmaşık Birlik' Gnostikleri"); Bölüm 3: Şehitliği Eleştiren İlk Hristiyanlar 64

--- SAYFA 76 ---

ancak bahsedildi. İlk olarak, hem Frend hem de Ste. Croix ve diğer pek çok kişi, Irenaeus'un "belki onlardan bir veya ikisinin", yani karşı çıktığı Hristiyanlardan bazılarının da şehit olduğu yönündeki uyarısını tamamen görmezden geliyor. Frend ve de Ste'nin aksine. Croix'e göre Irenaeus, rakiplerinin zulümden tamamen kurtulduğunu iddia etmedi.³⁵ İkincisi, Frend "Gnostik" terimini çok çeşitli ilk Hristiyan muhalifler için bir şemsiye terim olarak kullanırken, Tertullianus yukarıda bahsedilen pasajda "Gnostikler" ve "Valentinianlar"ı benzer emellere sahip iki ayrı grup olarak görüyordu. Tertullianus, "Gnostikler" terimini dar anlamda, Valentinianusçulardan farklı olan belirli bir erken dönem Hristiyan grubuna atıfta bulunacak şekilde kullanmıştır; aynı ayırım Irenaeus tarafından da yapılmıştı.³⁶ Tek başına bu bile, Frend'in Valentinianus kaynaklarını, "Gnostiklerin" zulme karşı tutumu olarak sunduğu şeyin kanıtı olarak kullanması konusunda dikkatli olmaya sevk etmelidir.³⁷ Üçüncüsü ve en önemlisi, Frend'in makalesinin, Nag Hammadi Kütüphanesi'ndeki yeni metinler genel olarak mevcut olmadan önce ortaya çıktığı unutulmamalıdır. Bu metinlerden bazıları onun vardığı sonuçlara karşı çıkmaktadır.³⁸ Örneğin, sapkınlarda inşa edilen Hristiyan kimliğinin önemli bir parçası olan zulüm gören kilise, "çoğunlukla atsineği" olarak tanımlanır ve bunlar "kolayca geri çevrilebilir" (180), doktrinleri "tuhaf" (181) ve metinleri sahte olarak tanımlanır (142), bunlar "iyi bir nedenden dolayı reddedilir: akademisyenler tarafından rapor edilen kendine özgü, genellikle korkunç kişisel vizyonlar oluştururlar." mistikler, hırsli sahtekarlar ve hayatlarının amacını muhalefette bulan çeşitli yabancılar" (154). 35 Bkz. Karen L. King, "Şehitlik ve Tchacos Kodeksindeki Hoşnutsuzlukları", The Codex Judas Papers'da (ed. April D. DeConick; NHMS 71; Leiden: Brill, 2009), 23-42, özellikle. 40-41. 36 Öğretileri Nag Hammadi Kütüphanesi'nin Sethian metinlerinde tasdik edilenlerle yakından bağlantılı olan bu "Gnostik düşünce okulu" (Irenaeus, Her. 1.11.1; cf. age 1.29-30) için bkz. David Brakke, The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christian (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), özellikle 29-89; bkz. ayrıca Bentley Layton, "Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism", The Social World of the First Christians (FS Wayne A. Meeks; ed. L. Michael White ve O. Larry Yarbrough; Minneapolis: Fortress, 1995), 334-50. 37 Stark, Irenaeus, Her'da "Gnostikler" ile "Valentinianusçular" arasında yapılan ayrıma dikkat çekmiyor. 1.11, "Gnostik teriminin Irenaeus tarafından Valentinus'un yazılarına ve takipçilerine uygulandığını" iddia ediyor. (Tanrı Şehirleri, 143.) 38 Burada tartışılan iki metin dışında ilgili diğer metinler için bkz. King, "Martyrdom and It Discontents." King, Codex Tchacos'ta yer alan üç metinde zulüm meselesinin ne kadar önemli olduğunu gösteriyor: Petrus'un Philip'e Mektubu (CT 1; ayrıca NHC VIII, 2), Yakup'un İlk Vahiyi (CT 2; ayrıca NHC V, 3) ve Yahuda İncili (CT 3). King ikna edici bir şekilde "bu üç eserin 'şehitliğe hazırlık' diyebileceğimiz bir teklif olarak okunması olasılığını" savunuyor. (24) Aynı kaygıyı paylaşan diğer ilgili metinler için bkz. James'in Gizli Kitabı (NHC I, 2), 5-6; Meryem İncili (BG), 9. Nag Hammadi metinlerindeki acı ve zulüm teması için bkz. Clemens Scholten, Martyrium und Sophiamythos

im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi (JAC 14; Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1987), e. örneğin, 45-46 (Gizli Jas.'da), 52-55 (2 Rev. Jas.'da); 63-68 (Ep. Pet. Phil.'de); 73-80 (1 Rev. Jas.'da). 2. ^a Gnostikler ve Zulümden Kaçınma 65

--- SAYFA 77 ---

Üçlü Tracate.39 Valentinianus teolojisinin bu uzun özetinde, kiliseye zulmedenler, "sol taraftaki" kozmik güçlerin alt düzeyiyle ilişkilendirilir: ... sol taraftakilerin düzeninden kaynaklananlar için hataya giden yol vardır. Çünkü onlar sadece Rab'bi reddetmekle ve ona karşı kötü bir komplo kurmakla kalmadılar, aynı zamanda nefretleri, gayretleri ve kötü niyetleri de kiliseye yöneldi. Bu nedenle harekete geçen ve kiliseye karşı girişimlerde bulunanlar kınanmaktadır.40 Üçlü Risale'de kilisenin de "hastalıklara" ve "acılara" maruz kaldığı, Hristiyanların ("azizler") ise "zulüm" ve "baskı"ya maruz kaldığı anlatılmaktadır.41 Her ne kadar bu tür pasajlardan Üçlü Risale'nin şiddetli zulüm altındaki Hristiyanlara hitap ettiği sonucunu çıkarmasak da42 dikkat çekicidir ki, Bu metnin Valentinianus yazarı, Hristiyanların acı çekenler olarak ortak temsiline çok değer verdi. Üçlü Risale'de zulmü özellikle önemli bir konu haline getiren şey, bunun tüm metnin ana temalarından biri olan iktidarla ilgili meselelerle bağlantılı olmasıdır. Metnin ilk bölümünde gücün kökeni kozmik bir mit şeklinde anlatılmaktadır: Güç arzusu, ilahi Söz'ün (Logos) ilkel çöküşünün bir sonucuymuş ve bu nedenle tüm varlıklar bu arzuya sahipti.43 Buna göre Logos, kozmosu, kozmik güçlerden dünyevi hükümdarlara kadar tüm varlıkların hem komutan hem de aynı anda başkası tarafından komuta edilecek şekilde düzenlemesi gerekiyordu.44 Bu efsaneye ne gerek vardı? Hristiyanların bu dünyada neden acı çektiğine dair bir açıklama sunmaktı: Burada kiliseye yapılan zulüm, tüm evrene nüfuz eden şiddetli iktidar arzusunun bir sonucu olarak görülüyor. Ancak Tripartite Rictate'nin yazarı durumu tamamen umutsuz olarak görmüyordu. Metin, hiyerarşilere dayanan kozmik düzenin, güç arzusunu kontrol altında tutmak için yaratıldığını ima ediyor. Dahası yazar, kiliseye zulmedenlerin bazılarının din değiştirip daha sonra onun acılarına ortak olma ihtimalini de hesaba katıyor.45 Hristiyanların kendilerini acı çekenler olarak tasvir eden Nag Hammadi metinlerinin ikinci bir örneği, Büyük Seth'in İkinci Söylemi adlı metinden geliyor: Evimizden ayrılıp bu dünyaya geldiğimizde ve dünyada bedenlendiğimizde, hem cahiller hem de bunu iddia edenler tarafından nefret edildik ve zulmedildik. 39 Üçlü Risale'de bu konunun daha ayrıntılı bir analizi için bkz. Dunderberg, Beyond Gnosticism, 161-73. 40 üç. Trak. 121-2 (çev. Thomassen). 41 Üç. Trak. 135. 42 Bkz. Dunderberg, Gnostisizmin Ötesinde, 168-69. 43 Üç. Trak. 78-80, 83-85. 44 Üç. Trak. 99-100. 45 Üç. Trak. 119-22. Bölüm 3: Şehitliği Eleştiren İlk Hristiyanlar 66

--- SAYFA 78 ---

kibirli ve cahil olmalarına rağmen, Mesih'in adıyla zenginleşsinler. Mantıksız hayvanlar gibi kim olduklarını bilmiyorlar. Özgürleştirdiklerimden nefret ediyorlar ve onlara zulmediyorlar. ... Ama her şeyde, kavgada, kavgada, kıskançlık ve öfkeyle ayrılıklarda kazanan siz olacaksınız. Sevgimizin doğruluğunda, masumuz, fakiriz ve iyiyiz ve tarif edilemez bir gizem içinde Tanrı'nın fikrine sahibiz.⁴⁶ Bu metin, gerçek Hristiyanların hem tamamen yabancılar ("cahil olanlar") hem de Mesih'i tanıdığını iddia eden diğer Hristiyanlar tarafından zulme uğradığını öğretir. Diğer birçok ilk Hristiyan yazar gibi Büyük Seth de "biz" ile yanlış türden Hristiyanlar arasına bir sınır çizmek için zulüm söylemini kullanıyor. İkincisi "ölü bir adamın doktrinini ilan ediyor", "kendilerini korkuya, köleliğe, dünyevi kaygılara ve uygunsuz ibadet biçimlerine bağlıyor" ve öğretileri "mükemmel meclisin özgürlüğü ve saflığıyla alay ediyor."⁴⁷ Yazar, grubuna kim tarafından ve ne şekilde zulmedildiğini daha kesin terimlerle açıklamadığı için Büyük Seth'in arkasındaki tarihsel durum belirsizliğini koruyor. Ancak bu metinde kınanan Hristiyanların muhtemelen İsa'nın çarmıha gerilişini vurguladıkları, kendi otoritelerini ve yasanın önemini vurguladıkları⁴⁸ ve melekler tarafından çıkarıldığını düşündükleri yiyecek kanunlarına uydukları anlaşılmaktadır.⁴⁹ Bu tanımlama, piskoposun otoritesinin vurgulandığı ve Yahudi yemek kanunlarına hâlâ uyulduğu Hristiyan gruplara çok iyi uymaktadır. Lyons'daki Hristiyan toplulukları bu duruma bir örnektir,⁵⁰ ancak muhtemelen Galya kiliselerinde benimsenen uygulamaların kaynaklandığı Küçük Asya da dahil olmak üzere Roma dünyasının diğer bölgelerinde de benzer gruplar vardı.⁵¹ 3. Bilginlerin Yanıtları: Basilides, Heracleon ve Clement Her ne kadar Tertullianus'un muhaliflerini tasviri çoğu zaman açıkça düşmanca olsa da, Scorpiace'de bana bu muhaliflerin karşı kullandıkları argümanların makul bir özetini sunuyor. Şehitlik. Bu tür argümanların listesi yedi maddeden oluşur: 52 46 2 Seth 59-60 (çev. Meyer). 47 2 Seth 60 (çev. Meyer). 48 2 Seth 61. 49 2 Seth 64. 50 Krş. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford: Blackwell, 1965), 18 (Lyons Şehitleri'ne referansla, apud Eusebius, *Church History*, 5.1.26). 51 Frend, *Martyrdom and Persecution*, 3, Küçük Asya'yı Galya'daki, yani Lyons ve Viyana'daki "iki Kilisenin ruhani evi" olarak tanımlar. 52 Tertullian, *Scorp.* 1 (çev. ANF). Şehitliğe karşı kullanılan argümanların daha kısa bir özeti için bkz. Clement, *Misc.* 4.4.16: "Gerçek şehitlik, 3. Bilgililerin Yanıtları: Basilides, Herakleon ve Clement 67

--- SAYFA 79 ---

[1] "İnsanlar sebepsiz yere yok oluyor." [2] "Eğer [Tanrı] beni öldürürse, beni korumak nasıl onun görevi olacak?" [3] "Mesih bizim için ilk kez öldü, biz ölmeyelim diye son kez öldürüldü." [4] "Karşılığında benden de aynısını talep ederse, benim de şiddet yoluyla ölmemden kurtuluşu mu arar?" [5] "Yoksa Allah, özellikle boğaların ve tekelerin kanını reddederse, insan kanını mı emrediyor?" [6] "Günahkârın ölmesinden tövbe etmeyi tercih ettiği kesin mi?" (çapraz başvuru Ez. 33:11) [7] "Peki, günahkâr olmayanların ölmesine nasıl da bu kadar istekli?" Tertullianus ayrıca kafirlerin Hristiyanlara inançlarını itiraf etmemelerini tavsiye ettiğini, çünkü bunun Tanrı hakkında yanlış bir izlenim yaratacağını ima ediyor. Bu nedenle, Hristiyanları dirençli olmaya teşvik eder, "eğer o zaman bile bir Prodicus ya da Valentinus, yeryüzünde insanların önünde günah çıkarmaması gerektiğini ve Tanrı'nın kana susaması ve İsa'nın acının karşılığını ödemesi için susaması (görünüşte) olmasın diye bunu gerçekte daha az yapması gerektiğini öne sürerek yanında durursa..."⁵³ Tertullianus ise muhaliflerinin şehitliğe karşı argümanlarının bir özetini, Basilides ve Valentinianus Herakleon'un eserlerinden kalan parçalar sunar. bu konuda iknanın nasıl gerçekleştiğini daha ayrıntılı olarak gösterin. Şehitliğin ilk Hristiyan eleştirmenlerinden biri olan Basilides, iddiasını hiçbir insanın, hatta şehidin bile masumca acı çekmediği inancı üzerine kurdu. 54 Masum acı çekme fikri hem Tanrı'nın takdirine olan güvenimizi sorgulayacak hem de yalnızca Tanrı'nın adil olduğu inancını tehlikeye atacaktır. Basilides, şehitlerin yetkililer tarafından kendilerine yöneltilen suçlamalardan suçlu olmadığını kabul etti. Bununla birlikte, masum acı çekmek imkansız olduğundan, şehitlerin ya gizli günahlar işlediklerini,⁵⁵ ya da en azından yalnızca gerçek Tanrı'nın... ve ölüm yoluyla itirafta bulunanın intihar ettiğini ileri sürmüştür" (çev. ANF, değişiklikle). Clement ilk noktaya katılıyor ve aşağıdaki tartışması onun sahte şehitler olarak gördüğü kişileri eleştirdiğini gösteriyor: "ölüm üzerine koşanlar (çünkü bize ait olmayan, sadece ismini paylaşan, bize ait olmayanlar da var, ölmek için acele edenler var) Kendilerini teslim ederler, Yaradan'a olan nefretleri yüzünden ölen zavallı zavallılar) - bunların alenen cezalandırılmalarına rağmen şehit olmadan kendilerini sürgüne gönderdiklerini söylüyoruz. Çünkü onlar, tek gerçek Tanrı'yı tanımadıkları için inanmanın karakteristik işaretini korumazlar, Kızilderililerin Jimnosofistleri gibi kendilerini boş bir ölüme teslim ederler. 23; bu metnin Yunanca metni ve kapsamlı bir yorumu için bkz. Winrich A. Löhr, Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts (WUNT 83; Tübingen: Mohr Siebeck 1996), 122-51. Basilides in Ancient Christian Thinking, Temsiller 28 (1989): 135-51, burada Basilides'in reenkarnasyonu aklında bulundurduğu şekilde yorumluyor: "şimdiki yaşamında günah işlememiş olan biri yine de önceki yaşamında günah işlemiş olabilir" (140). Ruhların reenkarnasyonu fikri Basilides için kanıtlanmıştır (Origenes, Comm. 5.1, Rom.; krş. Löhr, Basilides und seine Schule, 212-18, bu pasajın olup olmadığı konusunda kararsız

Basilides veya takipçilerinden gelir). Bununla birlikte, reenkarnasyondan bahsedilmediği için Bölüm 3: Erken Hristiyan Şehitliği Eleştirmenleri 68

--- SAYFA 80 ---

tüm insanlar gibi onların da bunu yapma eğilimi vardır; dolayısıyla şehitler aldıkları cezayı hak ediyorlar. Basilides'in en akıllıca hamlesi, şehitlerin asıl çektikleri günah ve arzuların gizli tutulmasının ve alenen Hristiyan olmakla suçlanmalarının Allah'ın özel bir merhamet nişanesi olduğunu iddia etmesiydi. Basilides'in özenle hazırlanmış argümanı uzun uzadıya alıntılanmayı hak ediyor: Bahsettiğim acılara kurban giden herkesin gizlice başka hatalar yaptıkları için bu güzel şeye getirildiklerini iddia ediyorum. Ancak liderleri iyi olduğu için bambaşka suçlarla itham ediliyorlar ki, suçlular gibi itiraf ettikleri kötülüklerden dolayı acı çekmesinler, zina yapan ya da katil gibi azarlanmıyorlar, Hristiyan oldukları için acı çekiyorlar. Bu o kadar büyük bir rahatlık ki, sanki hiç acı çekmiyorlar. Birinin hiç günah işlemeyen acı çekmesi çok nadirdir. Hatta bu kişi bir gücün kötü oyunu yüzünden acı çekmez ama günah işlememiş gibi görünen bir çocuk gibi acı çeker. ... Daha önce günah işlememiş veya en azından aktif olarak herhangi bir günah işlememiş bir çocuk yine de kendi içinde günah işleme kapasitesine sahiptir. Çocuk acıya maruz kalmaktan fayda görür, çünkü bu onu pek çok zorluktan kurtarır. Aynı şekilde, hiçbir günah işlemiş gibi görünmeden acı çeken kâmil insan da, bir çocuk gibi bu sıkıntıyı çeker. Bu kişinin günah işleme eğilimi vardır (τὸ ἀμαρτητικόν), ancak günah işlemek için iyi bir fırsat olmadığından herhangi bir günah işlememiştir. Dolayısıyla bu kişi günah işlemediği için hiçbir sevabı hak etmez. Çünkü zina yapmak isteyen, henüz zina yapmamış olsa bile zinacıdır, adam öldürmek isteyen de bu kişi henüz cinayet işlememiş olsa bile katildir. Aynı şekilde burada bahsettiğim günahsız kişinin hiçbir kötülük yapmadan acı çektiğini görürsem, bu kişinin günah işlemek istediği için kötü olduğunu iddia ederim. Çünkü ilahi takdirin kötü olduğunu iddia etmek yerine başka bir şey söyledim. ... Elbette tüm bu iddiaları görmezden gelerek birileri yüzünden beni utandırmaya çalışabilir ve şöyle diyebilirsiniz: "Filanca acı çekti, çünkü falan günah işledi." İzin verirsiniz bu kişinin günah işlemediğini ama acı çeken bir çocuğa benzediğini söyleyebilirim. Ancak beni gerçekten sınırına kadar zorlarsanız, adını verebileceğiniz her insanın yalnızca bir insan olduğunu ve yalnızca Tanrı'nın adil olduğunu söyleyebilirim, tıpkı birisinin söylediği gibi: "Kimse kirlilikten arınmış değildir" (çapraz başvuru Eyüp 14:4). Bazıları, Basilides'in, şehitlerin de diğer tüm insanlar gibi günahkâr oldukları ve ya günahlarından dolayı ya da en azından içlerindeki günahkar eğilimden dolayı cezalandırıldıkları yönündeki iddiasını kesinlikle mantıksız buldu. Basilides'in muhalifleri, birinin zulme olan inancını inkar etmesini umursamadığını bile iddia etti.⁵⁶ İnsanlar Basilides'in böyle söylediğini duydu ama onun öğrettiği bu değildi, en azından yukarıda alıntılanan pasajda. Hristiyanları inançlarını inkar etmeye zorlamadı.⁵⁷ Yalnızca Basilides'in şehitlerin acıları hakkındaki öğretisinde, "gizli günahların" gerçekten kişinin önceki yaşamında işlenenler için mi, yoksa sadece düşüncelerde işlenenler için mi geçerli olduğu belirsizliğini koruyor. ⁵⁶ Bu iddia, Basilides hakkındaki anlatımı (Löhr, Basilides und seine Schule, 5 tarafından Testimonium 1 olarak anılmıştır) Eusebius, Kilise Tarihi'nde özetlenen Agrippa Castor'dan gelmektedir.

4.7.5-8; bkz. ayrıca Irenaeus, Heresies'e Karşı 1.24.6: Basilideanlar, bilenlerin "bir isim uğruna acı bile çekemeyeceğini" öğretir. ⁵⁷ Bkz. Löhr, Basilides und seine Schule, 9: "Gerçek Basilides zulüm zamanında inkarı kesinlikle öğretmediler." 3. Bilgili Kişilerin Yanıtları: Basilides, Herakleon ve Clement 69

--- SAYFA 81 ---

Hristiyanların zulmü, eğer çektikleri acıların gerçek nedenleri herkese açıklanırsa, onları takip edecek olan aşağılanmadan kurtaracak bir biçimde sunulan ilahi eğitim olarak anlamaları gerektiğini söylüyor. Basilides'in iddiaları kulağa ne kadar saldırgan gelse de benzersiz değildi. Yukarıda alıntılanan pasaj Eyüp 14:4'e bir göndermeyle sonuçlansa da Basilides, şehitlerin masum olmadığı, günahlarının cezasını çektiği yönündeki fikrini desteklemek için Septuagint'teki diğer kitaplara da başvurabilirdi. İkinci Makabiler'de yedi şehit kardeşten ikisi, çektikleri acıları günahlardan kaynaklandığını anlatır:58 [Kardeş 6:] Çünkü biz bunları kendi başımıza, Tanrımıza karşı işlediğimiz günahlardan dolayı çekiyoruz. Bu nedenle şaşırtıcı şeyler oldu." (2 Macc. 7:18, NRSV.) [Kardeş 7:] Çünkü kendi günahlarımızdan dolayı acı çekiyoruz. Ve eğer yaşayan Rabbimiz bizi azarlamak ve terbiye etmek için bir süreliğine kızarsa, kendi kullarıyla tekrar barışacaktır. ... Ben ... bedenimden ve hayatımdan vazgeçiyorum ... ben ve kardeşlerim aracılığıyla, Yüce Tanrı'nın haklı olarak tüm ulusumuzun üzerine düşen gazabını sona erdirmek için. (2 Macc 7:32-38.)

Zulmün nedeni olarak gizli günahlar fikri daha sonraki Yahudi geleneklerinde de varlığını sürdürdü. Hristiyan olduğundan şüphelenilerek bir Roma sarayına çağrılan Haham Eli'ezer'in bir hikayesi vardır. Eli'ezer suçlamalardan serbest bırakıldıktan sonra neden mahkemeye çağrıldığını merak etmeye başladı. Sonra sebebini anladı: Yakup adında bir Hristiyan'dan İsa hakkında bir söz duymuştu ve bunu hoş bulmuştu.59 Başka bir deyişle Eli'ezer, sırrı nedeniyle mahkemeye çıkarıldı ve çoktan unutulmuştu! - Hristiyanlığa sempati. Augustine, tecavüze uğradıktan sonra intihar eden ünlü Lucretia'yı karalamak için çok benzer bir argümandan yararlandı. Romalılar geleneksel olarak Lucretia'nın davranışını rakipsiz bir kahramanlık eylemi olarak görse de, Augustinus şok edici bir şekilde belki de Lucretia'nın "bu eylemin zevkine ihanet ettiğini ve biraz rıza gösterdiğini" öne sürdü; dolayısıyla masum olduğu için değil, "suçluluk bilincinde" olduğu ve "yalnızca ölümün günahının kefareti ödeyebileceğini" düşündüğü için intihar etmiş olabilir.60 Basilides'in şehitlerin gizli günahları nedeniyle öldüğü yönündeki uyarısı, bu nedenle şehitliğe dair belirgin bir "gnostik" yaklaşımı temsil etmez; Benzer izinlerin diğer Yahudi ve Hristiyan geleneklerinde de ifade edildiği görülmektedir. Bu öğretinin olumlu bir versiyonu, ünlü kahramanların günahlarını itiraf ettiği İkinci Makabiler'de kanıtlanırken, Eli'ezer ve Augustine'in Lucretia hakkındaki yorumlarının haham hikayesi kişinin zulme veya şiddete maruz kalmasına karşı eleştirel bir mesafe sergiler: kişi ya yanlış düşüncelere meylettiği için (Eli'ezer) ya da yanlış insan grubuna ait olduğu için (Lucretia) acı çeker. 58 Çarpıcı ama belki de o kadar da şaşırtıcı olmayan bir şekilde, iki kardeşin günah itirafları, Yedi Kardeşin Dördüncü Makabiler'deki şehitliğiyle ilgili genişletilmiş versiyondan silinmişti. 59 Tosefta ulla 2.24, Boyarin, Dying for God, 27-28'de alıntılanmış ve tartışılmıştır. 60 Augustine, Tanrının Şehri, 1.19; bkz. Salisbury, The Blood of Martyrs, 201. Bölüm 3: Erken Hristiyan Şehitliği Eleştirmenleri 70

--- SAYFA 82 ---

Clement'e göre Herakleon, ikiyüzlülerin de Hristiyan olduklarını açıkça itiraf edebileceklerini öğreterek şehitliğin kanıtlayıcı değerini küçümsedi. "Onu sesleriyle itiraf ettikleri halde, davranışlarında onu itiraf etmeyen, inkar eden" insanlar olabilir. Dolayısıyla Herakleon'un kamuya açık bir itiraftan daha önemli bulunduğu şey, "iman ve davranışla yapılan bir itiraftır." Sözlü itiraf sadece "kısmi" bir itiraftır, "evrensel" olan ise imanı ve bu inanca uygun güzel davranışları da içermektedir. Herakleon insanları şehitlikten kaçınmaya teşvik etmedi. Bunun yerine, yetkililer önünde doğru türde bir itiraftan bazen gerekli olabileceğini öğretti.⁶¹ Ancak asıl önemli olan, kişinin itiraftan ortaya çıktığı doğru tutumdur: "İlk kez mizacına göre itirafta bulunan kişi aynı zamanda doğru şekilde itiraf edecektir."⁶² Herakleon'un buradaki konumu açıkça "Gnostik" veya "sapkın" bir konum değildir. Aslında bu, Clement'in kolaylıkla kabul ettiği gibi, Clement'in kendi görüşüne çok yakındır.⁶³ Herakleon gibi, Clement de kişinin yaşam tarzının önemini vurgular: Gerçek gnostik şehitlik, her şeyden önce kişinin aileden, servetten ve tutkulardan vazgeçebilmesi anlamına gelir.⁶⁴ Tıpkı Herakleon gibi, Clement de şunu öğretti: "Hayatlarında eylemle ve mahkemede, ister umut ister ister eğlendirici olsun, sözlü olarak tanıklık edenler." korku zannedenler, yalnızca kendi kurtuluşlarıyla kurtuluşlarını itiraf edenlerden daha iyidirler." Clement'in eklediği şey, mükemmel şehidin korkudan ya da gelecekteki ödüller umuduyla değil, sevgiyle hareket ettiğidir: "Ama eğer kişi aynı zamanda aşka da yükselirse, o gerçekten kutsanmış ve gerçek bir şehittir, mükemmel bir şekilde itiraf etmiştir."⁶⁶ Herakleon ve Clement, davranışları suçsuz olan birinin aynı zamanda gerekirse şehitliği deneyimlemeye de hazır olması gerektiği konusunda hemfikir olsa da Elkasacılar daha radikal bir duruş benimsemiştir. Origen, onlara göre, makul bir kişinin inancını alenen ("ağızdan") inkar edebileceğini, ancak içten ("kalpten") inkar edemeyeceğini kısaca belirtti.⁶⁷ Eğer bu sadece kötü niyetli bir söylenti değilse, arkasındaki mantık Herakleon ve Clement'in iddia ettiğine benzer olabilir: davranış, kişinin inancını mahkemede itiraf etmesinden daha önemlidir. 61 Here Herakleon'un argümanı Josephus, Jewish Antiquities, 12.6.3'teki argümana çok yakın: Josephus, ruhların "gerekirse" yasalar uğruna ölmek üzere eğitilmelerinin önemli olduğunu düşünüyor. Görünen o ki Josephus için ölüme hazırlanmak gerçekten kahramanca bir ölümün acısını çekmekten daha önemliydi; Josephus'un yurttaşlarını Jotapata'da toplu intihar etmekten caydırmaya çalıştığı meşhurdur (Yahudi Savaşı, 3.8.5). Bu pasajlara ve aralarındaki gerilime dikkatimi çeken, Maccabean şehitleri üzerine yayınlanmamış yüksek lisans tezinde (Helsinki 2011) bunları tartışan Anna-Liisa Tolonen'di. Josephus'a gelince Tolonen, "şehitlik ideolojisini benimsemiş olmasına rağmen bunu yaşayamamıştır" diyor. 62 Clement, Çeşitli. 4.9. 63 Clement, Çeşitli. 4.9: "Bu bölümde bizimle aynı duygulara sahip görünüyor." 64 Clement, Çeşitli. 4.4. 65 Bkz. Clement, Çeşitli. 4.6: Korku ve arzu kişinin kurtuluş yolundaki ilk aşamalara aittir, oysa "sevgi, gerektiği gibi, şimdi bilgiye göre eğitim olarak mükemmelleşir." 66 Clement, Çeşitli. 4.9. 67 Origen apud Eusebius, Kilise Tarihi, 6.38; bu grup için bkz. Gerard P. Luttikhuisen, "Elchasaites and its Book", Marjanen ve Luomanen (ed.), A Companion to Second-

Yüzyıl Hristiyanı ^a Kafirler, 335-63. 3. Bilgili Kişilerin Yanıtları: Basilides, Herakleon ve Clement 71

--- SAYFA 83 ---

eğer kişinin hayatını kurtarmak için gerekliyse ve tüm olay özel olarak gerçekleşiyorsa, Roma tanrılarına sunulan kurbanları kabul eden bir Yahudi haham; putlara hizmet etme talebi aleni olarak yapılsa, kişi buna uymayı reddetmelidir.⁶⁸ Roma mahkemelerine çağrılan Yahudi hahamların hikayeleri sıklıkla benzer bir tutum sergiler; Daniel Boyarin'ın bu hikayeleri yorumladığı gibi, "Sizi zalimden kurtardığı sürece her türlü aldatma meşrudur, çünkü onun yönetimi kesinlikle gayri meşrudur."⁶⁹ 4. Yahuda İncili Son sözlerim, yanlış türdeki Hristiyanlığa karşı başlatılan polemikte insan kurban etmenin önemli bir rol oynadığı Yahuda İncili üzerine olacak. Bu metinde Yahuda'nın bir kahraman mı yoksa bir kötü adam mı olduğu konusunda devam eden bir tartışma olsa da,⁷⁰ diğer müritlere ve onların takipçilerine karşı gösterdiği olumsuz duruş konusunda yanlıya yer yok. Metnin ilk bölümünde havariler İsa'ya bir tapınakta gördükleri kötü rahiplerle ilgili gördükleri vizyonu anlatırlar: "[Bazıları] birbirlerini övüp suçlarken kendi çocuklarını, bazıları da eşlerini kurban ederler. Bazıları 68 Bu görüş Sifra 86b/194.16'da Haham İsmail'e atfedilir; bir çeviri için bkz. Jacob Neusner, Sifra: An Analytical Translation (3 cilt; Brown Judaic Studies) 138-40; Atlanta: Scholars, 1988), 3.80. Kutsal metinlerdeki kanıt Levililer 18:5'ten gelir: "Kurallarımı ve kurallarımı uyacaksınız; bunu yaparak kişi yaşayacaktır." İsmail, pasajın Tanrı'nın kanunları nedeniyle "insan ölecek" demediğine işaret ederek görüşünü haklı çıkarıyor. Benzer bir politika için bkz. Y. Shebi`it 4.2: "bir kişi hayat kurtarmak için tüm yasaları ihlal edebilir" ancak "yalnızca kişi yalnızca veya ondan az erkek mevcutsa"; C. G. Montefiore & H. Loewe, A Rabbinic Anthology (London: MacMillan, 1938), 255'e göre alıntılanmıştır. Ancak bu metin, putperestliği kişinin hayatını kurtarmak için yasaların özel olarak ihlal edilmesine bile izin verilmeyen üç durumdan biri olarak belirttiği için Ishma'el ile aynı fikirde değildir; diğer iki vaka iffetsizlik ve cinayettir. 69 Boyarin, Tanrı İçin Ölmek, 55. Elbette resmin tamamı bu değildi; Yahudi muhafazakarlar, özellikle de Haham Akiva için bkz. aynı eser. 102-14. 70 İlk başta Yahuda İncili'nin ilk görüşü desteklediği söylene de, uzmanların çoğunluğu artık ikinci görüşü benimsemiştir; bkz., e. örneğin, Johanna Brankaer ve Hans-Gebhard Bethge (ed.), Codex Tchachos: Texte und Analyse (TU 161; Berlin: de Gruyter, 2007), 260, 368-69; April D. DeConick, On Üçüncü Havari: Yahuda'nın İncili Gerçekten Ne Diyor (2. baskı; Londra: Continuum, 2009), özellikle. 124-28; Louis Painchaud, "Yahuda İncili'nin Polemik Yönleri", Bağlamda Yahuda İncili (ed. Madeleine Scoppello; NHMS 62; Leiden: Brill, 2008), 171-86, özellikle. 177-85; Birger Pearson, "Judas Iscariot in the Gospel of Judas", DeConick (ed.), The Codex Judas Papers, 137-52; Gesine Schenke Robinson, "Yahuda'nın İncili: Kahramanı, Kompozisyonu ve Topluluğu", DeConick (ed.), The Codex Judas Papers, 75-94, özellikle. 86; Einar Thomassen, "Yahuda Gerçekten Yahuda İncili'nin Kahramanı mı?", Scoppello (ed.), The Gospel of Judas in Context, 157-70, özellikle. 166-69. Ancak tam bir fikir birliği yok; Daha yeni muhalif sesler için bkz. örneğin, Ismo Dunderberg, "Judas' Anger and the Perfect Human", DeConick (ed.), The Codex Judas Papers, 201-21; Antti Marjanen, "Yahuda'nın İncili Yahuda İskariyot'u İyileştiriyor mu?" Gelitten, Gestorben'de,

Auferstanden: Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum (ed. Tobias Nicklas, Andreas Merkt ve Joseph Verheyden; Tübingen: WUNT II/273; Mohr Siebeck, 2010), 209-24. Bölüm 3: Şehitliği Eleştiren İlk Hristiyanlar 72

--- SAYFA 84 ---

erkeklerle seks yapmak. Bazıları [cinayet] eylemleri gerçekleştiriyor. Bazıları her türlü günahı ve kanunsuz eylemi işliyor. Ve sunağın [önünde] duran adamlar senin adını çağırıyorlar..."71 Rüya'yı açıklarken, İsa şok edici bir şekilde kendi takipçilerini kötü rahiplerle özdeşleştiriyor: Hizmet ettikleri Tanrı'ya bu sunuları sunanlar öğrencilerdir ve onlar, Tanrıların hoşnutluğu için sunakta kurban edilmek üzere sığırlar gibi insanları getirirler.72 Yahuda İncili'nde, insanlarla yatan erkekler, cinayetler ve "her türlü cinayet" de dahil olmak üzere, havarilerin Hristiyanlığına karşı yöneltilen suçlamaların çoğu "Kanunsuz işler yapmak" kadim polemik retoriğindeki sıradan suçlamalardır. Havarilerin insan kurban etmeyi onayladığı ve uyguladığı yönündeki suçlama da bu gruptan gelebilir.73 Ancak kurban, bu metnin yazarı için daha büyük bir endişe kaynağı gibi görünüyor çünkü Yahuda'daki ilgili pasajın sonunda İsa, öğrencilerini "kurban etmeyi bırakmaya" teşvik ediyor.74 Tapınaktaki sunağa getirilen kadın ve çocukların tasvirinde, çok fazla hayal gücü gerektirmeyecek gibi görünüyor. Bununla birlikte, Yahuda hakkındaki yayınların ilk dalgasında bazı bilim adamları tarafından öne sürülen bu yorum,75 bu metin üzerine yapılan daha yeni çalışmalarda tartışmalı hale gelmiştir. Yazarın tek endişesinin insan kurban etmek olmadığı, İsa'nın öğrencilerinin şükran dualarıyla alay ettiği Yahuda'nın açılış sahnesi76 şu şekilde okunabilir: İsa'nın ekmek karşılığında (dolayısıyla 1 Korintliler 11:24-26) ya da şarapla (dolayısıyla Markos 14:22-25par.) teşekkür ettiği, Efkariya kurumunun daha geleneksel anlatımlarına karşı bir hikaye.77 Bu, Efkariya'yı Yahuda'nın diğer Hristiyanlara karşı yürüttüğü polemiklerin birincil hedefi haline getirebilir.78 71 Gos. 72 Gos. 39-40. 73 Gos. 38-40'taki hisse suçlamalarının kullanımı için bkz. Jenott, *The Gospel of Judas*, 58-60; Anna Van den Kerchove, "La maison, l'autel et les kurbanları: Quelques remarques sur la polemique dans l'Évangile de Judas," Scopello (ed.), *The Gospel of Judas, Context*, 311-29, özellikle 322-26. 74 Gos. Jud. 42. 75 En belirgin biçimde bu husus, Elaine Pagels ve Karen L. King, *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christian* (London: Allen Lane, 2007), özellikle bkz. Townsend, Eduard Iricinschi ve Lance Jenott, "The Betrayer's Gospel", *The New York Review* (8 Haziran 2006): 32-37; Antti Marjanen ve Ismo Dunderberg, *Juudaksen evankeliumi: Johdanto, käännös ja tulkinta* [Yahuda'nın İncili: Giriş, Çeviri ve Yorumlama] (Helsinki: WSOY, 2006), 87-89. 76 Gos. 33-34. 77 bkz. Frank Williams, "The Gospel of Judas: It's Polemic, its Exegesis, and its Place in Church History," *VigChr* 62 (2008): 371-403. Yuhanna'nın ayak yıkama hikayesi (Yuhanna 13), İsa'nın Efkariya'yı başlattığı şeklindeki daha geleneksel hikâyeye bir alternatiftir. Yuhanna'da ikinci hikâyenin olmaması daha da çarpıcıdır çünkü Yuhanna 6:51-58'deki efkariya imgeleri, Johannine Hristiyanlarının Efkariya'yı iyi bildiklerini ve muhtemelen gerçekleştirdiklerini ima eder.78 Williams, Yahuda'nın Efkariya'yı tamamen kınadığını savunur ("Yahuda'nın İncili").

372). Ancak Jenott, *The Gospel of Judas*, 40-41, sorunun Eucha-4 olmadığını savunuyor. *The Gospel of Judas* 73

--- SAYFA 85 ---

Yahuda'nın her şeyden önce "İsa'nın kendi 'Fısıh'ının yeniden canlandırılması olarak" Hristiyan vaftizine karşı polemik yaptığı ileri sürülmüştür.⁷⁹ Bu tezi desteklemek üzere Bas van Os, Yahuda'nın insan kurban etme tanımındaki, zulümlerle ilgili tarihsel gerçeklerle uyumsuz olduğunu düşündüğü bir dizi ayrıntıyı listeler: Kurban edilenlerin "çokluğu" çok ileri gider çünkü zulümlerde yalnızca nispeten az sayıda Hristiyan öldürülmüştür; çocuklara Romalı yetkililer tarafından zulmedilmedi; ve zulümlerin genellikle dini liderlerle sınırlı olduğu göz önüne alındığında, "Yahuda İncili'ndeki kilise liderlerinin sözde zulmün sunağında tamamen rahat durabilmeleri oldukça tuhaf." Üstelik "Romalı rahiplerin kurbanları öldürmesini bekledik. Ancak Yahuda İncili'nde katliamı yapanlar on iki havaridir."⁸⁰ Benim tahminime göre, Yahuda'nın şehitliğe karşı polemik yaptığı görüşe karşı olan bu argümanlar ikna edici değil. Van Os'un Yahuda ile zulümlerin tarihsel gerçekliği arasında gördüğü tutarsızlıklar, yalnızca Yahuda'daki insan kurban etme anlatımının tarihsel olaylarla birebir eşdeğer olması gerektiğini varsayarsak anlamlı olur. ⁸¹ Durumun böyle olmadığı açık görünüyor: Yahuda'nın yazarının okuyucusuna tarihsel gerçeklere dair bir rapor sunmak istemesi pek mümkün değil. Yahuda'daki insan kurban etme öyküsü açıkça şiirseldir ve okuyucuların şiirsel dilin altında yatan şeyi çözebileceklerini varsayan bir biçimde yazılmıştır. Örneğin, havarilerin hiçbir Hristiyanı katletmediği doğru olsa da, Yahuda'da onların, İsa adına şehitliği kucaklamaya birbirlerini teşvik eden Hristiyanların sembolleri olarak tasvir edildiği düşünülebilir. Benim görüşüme göre, van Os, rist'in kendisini haklı çıkarmak için kötü rahiplerin "Romalı rahipler"⁸² olması gerektiğini, ancak bunun yanlış insanlar (din adamları) tarafından yanlış tanrıya (Yahudi tanrısı) yapıldığını talep ederken çok fazla tarihsel doğruluk gerektiriyor: "İtiraz edilen, Efkariya'nın kutlanması veya hatta teolojik yorumu değil, ancak hangi Hristiyanların bunu yürütme hakkına sahip olduğu sorusuydu. ... Yahuda İncili'nin eleştirisinin hedefi ne ne Efkariya, ne kurban ideolojisi, ne de İsa'nın ölümünün kurban olarak yorumlanması, on iki hvari ve onların yozlaşmış ahlaki karakterleri." Ancak ikinci yorum Yahuda'da olumlu bir kanıt bulamaz. Yazarı yalnızca bir çeşit Efkariya yemeğiyle alay ediyor, ancak hiçbir yerde Efkariya'nın doğru şekilde nasıl yapılması gerektiğine dair daha yapıcı bir görüş sunmuyor. ⁷⁹ Bas van Os, "Stop Sacrificing: The Metaphor of kurban in the Gospel of Judas", DeConick (ed.), The Codex Judas Papers, 367-86, özellikle. 368. ⁸⁰ van Os, "Fedakarlığı Durdurun", 375-78. ⁸¹ Van Os'un, Yahuda'nın anlatımı ile zulümlerde gerçekte olanlar (ya da en azından Hristiyanların olduğunu düşündükleri şeyler) arasında gördüğü bazı tutarsızlıkların tartışmalı olduğu da eklenmelidir. Çocukların avlanmadığı iddiasına gelince, İskenderiyeli Clement, cinsiyetleri, yaşları veya sosyal sınıfları ne olursa olsun her türden Hristiyanın zulümlerde öldüğünü şöyle anlattı: "Hem yaşlı adam, hem genç, hem de hizmetçi sadakatle yaşayacak ve gerekirse ölecek. . . . Dolayısıyla hem çocukların, hem kadınların, hem de hizmetçilerin sık sık onlara karşı olduğunu biliyoruz.

babalarının, efendilerinin ve kocalarının vasiyeti en yüksek mükemmellik derecesine ulaştı" (Clement, Misc. 4.8.68; çev. ANF).⁸² Elbette bu bile yeterince doğru olmayacaktır çünkü Hristiyanları öldürenler Romalı rahipler değildi ve Hristiyanlar Roma tapınaklarının sunaklarında öldürülmemişlerdi. Bölüm 3: Erken Hristiyan Şehitliği Eleştirilenleri ⁷⁴

--- SAYFA 86 ---

Yahuda'nın şehitlik karşıtı okuması. Yahuda, Romalı yetkililere karşı değil, diğer Hristiyanlara karşı yazılmıştır. Zulümlerin farkında olan ve şehit hikayelerine aşına olan eski Hristiyan okuyucuların, bu hikayeler ile Yahuda'nın İsa adına gerçekleştirilen insan kurban etme anlatımı arasında bir bağlantı görebildiğini varsaymak çok da abartılı görünmüyor.⁸³ İnsan kurban etme ile vaftiz arasındaki bağlantı çok daha az açık görünüyor ve bu nedenle bu bağlantıyı kurabilmek için izleyicinin çok yüksek derecede bilgili olması gerekir.⁸⁴ Yahuda'da insan kurban etme, hayali uzay. Yahuda İncili, bir arena yerine, rahiplerin bir sunakta kurban törenlerinin gerçekleştirilmesini denetlediği alan olarak bir tapınak imajını çağrıştırıyor. Arenadan tapınağa aynı değişim, Ignatius'un mektuplarında da görülebilir.⁸⁵ Ignatius, "Mesih'in saf ekmeğini bulmak" için kendisini "Tanrı'nın buğdayı gibi" kemiren vahşi hayvanları sabırsızlıkla beklemekle kalmadı⁸⁶ aynı zamanda okuyucularını ona "sunak hazırlandığı sürece bir sunu olarak dökülme" fırsatını vermeye de teşvik etti.⁸⁷ Tanrı'nın tapınağındaki bir sunak olarak arenanın olumlu imgesi, bu eserde fiilen tersine çevrilmiştir. Yahuda'nın İncili. Yahuda'da "sunak" için kullanılan θυσιαστήριον terimi ağırlıklı olarak, bu terimi Kudüs tapınağındaki sunak için sıklıkla kullanan Yahudi ve Hristiyan yazarlarda bulunabilir.⁸⁸ Dolayısıyla Yahuda'da bu kelimenin seçimi, bu müjdede yaratılan hayali alanın 83 Şehitlikle ilgili erken dönem Hristiyan söyleminde kurban tasvirinin önemi Elizabeth tarafından iyi bir şekilde gösterilmiştir. Castelli, Şehitlik ve Hafıza: Erken Hristiyan Kültürü Yapımı (New York: Columbia University Press, 2004), 50-68; bkz. ayrıca Moss, The Other Christs, 77-87. Şehitlik, insan kurban etme, rahipler ve sunak arasındaki bağlantının ilk Hristiyan tahayyülünde ne kadar doğal görüldüğünü gösteren tek bir metin için bkz. Origen, Exhort. Mart. 30: Burada, tıpkı İsa'nın Baş Rahip olarak kendisini kurban etmesi gibi, Hristiyanların da "O'nun Baş Rahibi olduğu rahipler... kendilerini kurban olarak sundukları. Bu nedenle sunağın yanında kendi yerlerine yakın olarak görüldükleri" ileri sürülmektedir (çev. Greer; alıntı ve Castelli'de tartışılmıştır, aynı eser, 52). 84 Örneğin, Yahuda'da bahsedilen "meyvesiz ağaçlar" ile Pavlus'un vaftiz edilenlerin Mesih'le (Rom. 6:4-5) "birlikte dikildiği" (σύνφυτοι) fikri arasındaki bağlantıyı öne süren van Os ("Kurban Vermeyi Durdurun", 380) hemen açık olmaktan uzaktır. Ayrıca, inananların vaftiz sırasında öldüğü şeklindeki Pavlus'un fikrinden, Yahuda'da insan kurban olarak getirilen kadın ve çocukların tasvirine kadar büyük bir sıçrama vardır (aynı eser). "Vaftiz için uygun bir gün" olarak Fısıh Bayramı ile Yahuda İncili'ndeki Fısıh ortamı (ibid. 381) arasındaki bağlantı da çok bariz görünmüyor. Aslında van Os, Yahuda'nın zulme yönelik imaları için daha net bire-bir ilişki talep ediyor, ancak vaftizle ilgili daha az katı imaları kabul ediyor. Eğer kişi onun vaftiz yorumuna karşı, şehitlik yorumuna karşı benimsediği eleştirel duruşun aynısını uygularsa, vaftizlerin genellikle bir sunakta yapılmadığına ve Yahuda'nın bu şekilde okuduğunda "karıları ve çocukları" ile ilgili olarak konuştuğunda varsaydığı gibi din adamlarının eşleri ve çocuklarıyla sınırlı olmadığına işaret edilebilir.

85 Yahuda ve Ignatius birbirleriyle diyalog halindedirler, örn. örneğin, Marjanen ve Dunderberg, Juudaksen evankeliumi, 87-88; Pagels ve King, Yahuda'yı Okumak, 53-54. 86 Ignatius, Roma. 4:1-2. 87 Ignatius, Roma. 2:2. 88 Bkz. LSJ s. v.; TLG'de bu terim için yaptığım aramanın sonuçlarının neredeyse tamamı Yahudi ve Hristiyan yazarlardan geliyor. 4. Yahuda'nın İncili 75

--- SAYFA 87 ---

Kudüs'teki tapınak. Buna göre, Yahuda'da anlatılan hikayenin bu kısmı, Luka'nın müjdesindeki, İsa'nın dirilişinden sonra öğrencilerinin "sürekli olarak tapınakta Tanrı'yı kutsadıkları" şeklindeki kısa ifadeye dayanarak bir karşı hikaye olarak okunabilir (Luka 24:53). Eğer öyleyse, arena yanlış Tanrı'nın tapınağının sunağı haline gelir ve İsa adına yapılan insan kurbanları, cinsel taciz, cinayet ve diğer kanunsuzluk biçimleriyle aynı ciddi günahlar listesine alınır. Yahuda'daki şehitlik eleştirisi, Tertullianus'un yukarıda bahsedilen muhaliflerinkinden çok daha yoğun görünüyor. İkincisi, kendini bir şehidin ölümüne teslim etmenin, Tanrı'nın kana susamış olduğu yönünde yanlış bir izlenim uyandırdığını savunurken, Yahuda, yanlış izlenimlerden endişe duymuyor, şehitleri, yanlış Tanrı'ya sunulacak kurbanlar olarak tasvir ediyor. İnsan kurban etmeyi kabul eden kötü rahiplerin katillerden, erkeklerle yatan erkeklerden ve çocuk katillerinden hiçbir farkı yoktur. Yazar, İsa'nın kurbanları durdurma emrinin aciliyetinin altını çizmek için, kötü rahiplerin ve onların takipçilerinin "utanacağı" son güne kadar dünyada kötülüğün sürekli arttığını gösteren kıyamet tasvirine başvuruyor.⁸⁹ Son olarak, tıpkı Büyük Şit'te olduğu gibi, Yahuda'da da Hristiyanlara zulmeden Hristiyanlara gönderme yapılıyor. Yahuda, İsa'ya, "on iki havarinin beni taşıdığı ve bana [sert bir şekilde] davrandığı" vizyonunu anlatır.⁹⁰ İsa, bu vizyonu, Yahuda'nın "çok büyük bir acı çekeceği" ve "diğer nesil tarafından lanetleneyeceği, ama eninde sonunda onlara hükmedeceğin" anlamına geldiği şeklinde yorumluyor.⁹¹ Yukarıda, erken dönem Hristiyan metinlerinde yalnızca içerdekilerin zulme maruz kaldıklarının tanımlandığını savundum. Dahası metin, Yahuda'nın "diğer nesillere" mensup olanlar tarafından kötü muameleye maruz kalmasının ardından kıyamet gibi bir haklılık vaat ediyor.⁹² Bundan, Yahuda İncili'nde Yahuda'nın acı çeken biri olarak tanımlanması, ona içeriden biri muamelesi yapıldığı anlamına geliyor. Yahuda İncili'nde tasvir edildiği şekliyle Yahuda'nın karakterinin bu yönü, Yahuda'nın bu müjdede diğer erken Hristiyan İncillerinde olduğundan daha az kötü olmadığını iddia edenler tarafından henüz yeterince ciddiye alınmamıştır. ⁸⁹ Git. Jud. 40. ⁹⁰ Gos. Jud. 44-45. ⁹¹ Git. Jud. 46. ⁹² Yahuda'nın haklılığının niteliği, onun ilahi aleme erişimi engellendiğinden dolayı belirsizliğini koruyor (Gos. Jud. 45). Bir olasılık, Hyp'te bu tanrının oğlu Sabaoth'un tanımlandığı gibi, Yahuda'nın kötü yaratıcı Tanrı Yaldabaoth'un yerine geçen kişi olarak doğrulanmasıdır. Arch. (NHC II, 4) 95; Orijinal Dünya (NHC II, 5), 103-4; bkz. Dunderberg, "Yahuda'nın Öfkesi", 219-20; Rene Falkenberg, "Kongerigets hemmeligheder: et forsøg på en fortolkning of Judasevangeliet", Mellem venner og fjender: En folgebok om Judasevangeliet, tidlig kristendom ognosis (ed. Anders Klostergaard Pedersen, Jesper Hyldahl ve Einar Thomassen; Kopenhagen: Anis, 2008), 119-42, özellikle. 139-40; Jenott, Yahuda'nın İncili, 207. Bölüm 3: Şehitliği İlk Hristiyan Eleştirmenleri 76

--- SAYFA 88 ---

Sonuç James Kelhoffer'ın iddia ettiği gibi, acı karşısında dayanıklılığın ilk Hristiyanlar için "sembolik sermaye" oluşturduğunu varsaymak mantıklı görünüyor. Ancak bu makalede tartışılan vakalar, bu sermayenin değerinin belirli olmadığını, ilk Hristiyanlar tarafından sürekli ve sıklıkla eleştirel bir şekilde müzakere edildiğini göstermektedir.⁹³ Mali alanın aksine, özel şehitlik vakasındaki döviz kurları, büyük ölçüde parayı kimin kullandığına bağlıydı: aynı eylem tarzı, kimin acı çektiğine bağlı olarak övgüye değer veya kınanabilir olarak değerlendirilebilir. Dışarıdan gelenlerin Hristiyan şehitlerine karşı kullandıkları aynı küçümseyici ifadelerin, yanlış türden Hristiyanlar olarak gördükleri kişilerin yaşadığı acılar hakkında yorum yaparken bizzat Hristiyanlar tarafından da ne kadar çabuk benimsendiği özellikle dikkate değerdir. Burada tartışılan metinler, zulmün Hristiyanlar için büyük ahlaki zorluklar oluşturduğu bağlamda değerlendirilmelidir. En önemli sorulardan biri şüphesiz ki fedakarlığın makul bir hareket tarzı olup olmadığıydı. Romalı yetkililerin önünde kararlı kalıp ölümle yüzleşmek gerçekten değerli midir, yoksa kaçmak mı daha iyidir (çapraz başvuru Markos 13:14), hatta bazı Hristiyanların (ve Yahudilerin) tavsiye ettiği gibi kişinin hayatını kurtarmak için yalan söylemek mi daha iyidir? Yukarıda tartışılan metinlerin hiçbirisi bu stratejileri önermiyor, ancak eleştirel yorumları katı görüşlülerin görüşlerini sorguluyor olarak okunabilir ve öyle de okunmuştur. Basilides'in, rakiplerinin iddia ettiği gibi, kişinin zulüm altında inancının inkarını kabul edip etmediğinden emin olamayız, ancak şehitlerin kendi günahları için acı çektiği yönündeki argümanı, onlara atfedilen ihtişamın bir kısmını kesinlikle ortadan kaldırdı, onları daha az kahramanca gösterdi ve dolayısıyla diğer Hristiyanlar için rol model olarak daha az uygun hale getirdi. Bana göre Yahuda İncili de aynı amacı hedeflemektedir, ancak polemik duruşu Basilides'inkinden çok daha keskindir. Son olarak, yukarıda tartışılan kanıtlar, ilk Hristiyanların yalnızca yanlış kişilerin ve yanlış nedenlerle maruz kaldığı şehitliği reddetmekle kalmayıp, aynı zamanda sahte şehitlik iddialarının Öteki imajını oluşturmak için kullanıldığını göstermektedir. Tüm bu kanıtların değerlendirilmesinde bu son husus dikkate alınmalıdır. Örneğin, Yahuda'nın şehitlik yanlışsı Hristiyanlara karşı polemik yapması bana hala geçerli görünse de, bu metinle ilgili daha yeni literatürden öğrendiğim şey, bu görüşün, Hristiyanlığın kınanan biçimindeki tek yanlış şeyin insan kurban etme olmadığı eklenerek sınırlandırılması gerektiğidir. Yazarın bakış açısına göre karşı çıktığı Hristiyanlarla ilgili her şey yanlıştır. Metnin temel iddiası bu; İnsan kurban edilmesi en göze çarpan örnektir, ancak günün sonunda, öğrenciler tarafından yanlış Tanrı'nın onuruna kutlanan Efkariya'ya alaycı bir gönderme ve 93 Krş.'ye yapılan göndermelerle aynı amaca hizmet eder. Kelhoffer, *Persecution, Persuasion and Power*, 24: "Kültürel sermayenin bir biçimi olarak zulme direnmenin değeri apaçık değildir. Tam tersine, bu tür değer iddiaları çok sayıda yargı üzerine kuruludur ve bu nedenle yeniden tanımlamaya ve hatta başkalarından gelen tepkilere tabidir." Sonuç 77

--- SAYFA 89 ---

"katiller" ve "erkeklerle yatan adamlar". Yahuda'nın yazarı, Öteki'nin yaşadığı acıyı anlamsız olarak tanımlarken, Hristiyan ve Hristiyan olmayan çağdaşlarının birçoğuyla aynı retorik stratejiye başvuruyor. Bölüm 3: Şehitliği Eleştiren İlk Hristiyanlar 78

--- SAYFA 90 ---

Bölüm 4 Yaratılış'ın Gnostik Yorumları¹ İkinci yüzyıl Hristiyanlığında kayda değer bir gelişme, İbranice İncil'de anlatılan tanrının yüce tanrı değil, yalnızca aşağı seviyede bir Yaratıcı-Tanrı (demiurge) olduğunu iddia eden öğretmenlerin ve grupların ortaya çıkmasıydı. Yahudi Tanrısı, aralarında Marcion'un da bulunduğu önemli sayıda ilk Hristiyan tarafından rütbesi düşürüldü; Basilides ve Valentinus (her ikisi de Mısırlı ilk Hristiyan öğretmenleri) ve onların takipçileri; "Setliler" (Adem ile Havva'nın üçüncü oğlu Şit'i manevi ataları olarak görenler); Justin "Gnostik"; ve Lyonslu Irenaeus, Romalı Hippolytus, Kartacalı Tertullianus ve Salamisli Epiphanius'un eserlerinde anlatılan daha az bilinen birkaç grup. 1. Yorum Çeşitliliği Kusursuz, bilinmeyen Tanrı ile İbranice İncil'de anlatılan Tanrı ile özdeşleştirilen aşağı düzeydeki yaratıcı Tanrı arasındaki ayrım, genellikle "Gnostisizmin" ana ilkelerinden biri olarak kabul edilir.² Ancak bu terim, "ilk kilise"ye karşı birleşik bir "sapkın" cepheye dair yanıltıcı bir izlenim yaratabilir.³ Yahudilerin tek Tanrı inancını sorgulayan Hristiyanlar, tek bir toplumsal yapı oluşturmamakla kalmadı, aynı zamanda ayrıca kullandıkları tefsir yöntemlerinde ve yaratıcı-Tanrı hakkındaki kesin değerlendirmelerinde de büyük bir çeşitlilik vardır. Örneğin Marcion, Antitezler adlı eserinde, İsa'nın Tanrı hakkındaki öğretisi ile İbranice İncil'de Tanrı'nın anlatılma biçiminin birbiriyle uzlaşmaz bir gerilim içinde görüldüğü maddeleri basitçe sıraladı. Bu şekilde Marcion, İsa'nın ilan ettiği mükemmel Tanrı'nın, kutsal kitaplarda öfkeye ve adaletsizliğe eğilimli olarak tanımlanan Yahudi Tanrısı ile aynı olamayacağını göstermek istedi. Beni bazı konuları yeniden düşünmeye ve yeniden formüle etmeye iten ve beni bazı utanç verici hatalardan kurtaran çalışma. MA: Harvard University Press'in Belknap Press'i, 2003).

--- SAYFA 91 ---

intikam ve hata.⁴ Marcion'un yöntemi "literalist" olsa da Sethianlar, Valentinianuslar ve diğerleri Yaratılış Kitabı'nı alegorik olarak yorumladılar ve bu metne dayanarak yeni efsanevi hikayeler yarattılar. Onların yorumları da Marcion'ununkinden çok Platoncu felsefeye borçluysa da: Görünür dünyanın gerçek ilahi alemin bir imgesi olarak yaratıldığını düşünüyorlardı ve yaratıcı-Tanrının eylemlerini Platon'un Timaeus'undan ödünç alınan veya ona gönderme yapan terimlerle tanımlıyorlardı. Bu ilk Hristiyan mit yaratıcıları, insanların - ya hepsinin ya da bir kısmının - yüce Tanrı'nın akrabaları olduğu ve bu nedenle yaratıcı Tanrı'dan üstün olduğu konusunda birbirleriyle hemfikir, ancak Yahudi Tanrısı hakkındaki kesin değerlendirmelerinde birbirlerinden farklıydılar. Valentinianusçular bu tanrıyı genellikle cahil ama insanlığa ve özellikle Hristiyanlara karşı iyiliksever olarak görürken, Sethian ve ilgili mitlerde Yahudi Tanrısı, ana özellikleri aldatma, dizginsiz cinsel şehvet ve insanoğlunda biriktirilen ilahi öze karşı amansız düşmanlık olan şeytani bir varlık haline gelir. İlk Hristiyan mit yaratıcıları arasında yaratıcı-Tanrı hakkındaki çelişkili görüşler, İbranice İncil hakkındaki eşit derecede farklı teorilerle el ele gider. "Protesto yorumunun" bazı açık örnekleri var: Bazı metinlerde Yahudi Tanrısı ve İbranice İncil'in diğer kahramanları kınanıyor veya onlara ve düşmanlarına atfedilen roller kökten tersine çevriliyor. Her ne kadar protesto tefsiri çoğu zaman İbranice İncil'e yönelik "Gnostik" tutumun bir parçası ve ayrılmaz bir parçası olarak görülse de,⁵ bu görüş, mevcut kanıtların bütünüyle hakkını vermekte başarısız oluyor. "Tek bir 'gnostik tefsir' olmadığı" fazlasıyla açık bir şekilde ortaya çıkmıştır.⁶ İlgili kaynaklar, Yaratılış Kitabı'na uygulanan, yalnızca reddetmeyi değil, aynı zamanda (kısmi) kabulü, alegorik yorumu, açılmayı, kısaltmayı, genişletmeyi, çeşitlendirmeyi, yeni hikayeler ve karakterlerin yaratılmasını, parodiyi ve alaycılığı da içeren şaşırtıcı bir spektrumdaki yorumlama stratejilerine tanıklık etmektedir.⁷ Bu çeşitlilik, daha sonra daha kolay anlaşılabilir. 4 Heikki Räisänen, "Marcion", A Companion to Second-Century Christian ^a Heretics'te (ed. Antti Marjanen ve Petri Luomanen; VigChrSup 76; Leiden: Brill, 2005), "yeni metinlerin önceki materyali kendine mal etme yollarına" dikkat çeken modern metinlerarasılık teorileri. 100-24, burada 107-9; Marcion'un takipçisi Apelles'in benzer görüşleri için bkz. Hendrick S. Benjamins, "Paradisiical Life: The Story of Paradise in the Early Church", Paradise Interpreted: Rempations of Biblical Paradise in Judaism and Christian (ed. Gerard. P. Luttikhuisen; Themes in Biblical Narrative 2; Leiden: Brill, 1999), 153-77, özellikle 160-62. 5 E. g. Birger Pearson, Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı (Minneapolis: Fortress, 1990), 37-40. 6 Michael A. Williams, Yeniden Düşünmek ^a Gnostisizm: Şüpheli Bir Kategorinin Kaldırılması İçin Bir Argüman (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 78. 7 Bakınız Peter Nagel, "Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis", Altes Testament± Frühjudentum± Gnosis (ed. Karl-Wolfgang Tröger; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1980), 49-70. 80

--- SAYFA 92 ---

muhalafet, anlaşma, kısmi anlaşma ve yeniden formüle etme."8 Metinlerarası bir yaklaşım aynı zamanda yazarların neden kısmen veya tamamen katılmadıkları metinleri tartışmak istediklerini daha net bir şekilde görmemize yardımcı olabilir: "Güvenilirlik sağlamak için, yeni bir metin ilgili konuların dikkate alındığını göstermelidir ... hatta reddedilen fikirler bile göz ardı edilmek yerine kabul edilebilir ve tartışılabilir."9 Başka bir deyişle, Valentinianusçular, Sethianlar ve diğer ilk Hristiyan "yaratıcılar"10 kültürel bir bağlamın parçasıydı; Yaratılış Kitabı ile aynı fikirde olmayacak kadar önemli! İbranice İncil'i eleştiren grupların başlangıçta heterodoks Yahudilikten mi ortaya çıktığı,11 veya onların öğretilerinin Musa kanununun farklı şekillerde aşağılandığı Hristiyan öğretisini12 varsaydığı tartışılıyor (örneğin, lütfun zıttı olarak Yuhanna 1:17). Yaratılış;13 2) bu grupların görüşlerine ilişkin kanıtların çoğu, şu anki haliyle Hristiyanların kendi anlayışlarını varsayan kaynaklardan gelmektedir. Bu grupların Yaratılış tefsiri sıklıkla, İbranice İncil'de Tanrı'nın şüpheli yönlerinin (özellikle antropomorfizmler ve duygular) ortaya çıkardığı entelektüel ikilemleri çözmeye çalışmıştır.14 Bununla birlikte, Yaratılış Kitabı üzerine eleştirel düşünmek yalnızca entelektüel bir girişim değildi, bunun yerine, tefsir yoluyla yeni sosyal kimlikler yaratılmıştı. bu gruplar ile Yahudiler ve aynı zamanda Yahudilerin tek Tanrı inancını benimseyen daha az anlayışlı Hristiyanlar arasında bir sınır oluşturuyordu. 2. Valentinus'un Yorumları İkinci yüzyılda Valentinus'un okulu, To Her Kendi Anlamı: İncil Eleştirilerine Giriş ve 8 Patricia K. Tull, "Retorik Eleştiri ve Metinlerarasılık"a eleştirel bir yaklaşım için gereken zihinsel özgürlüğü sunan en önemli yeni gruplardan biriydi. Onların Başvurusu (ed. Steven L. McKenzie ve Stephen R. Haynes; 2. baskı; Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1999), 156-79, özellikle 169. 9 Tull, "Retorik Eleştiri ve Intertextuality," 170. 10 Bu terim için bkz. Williams, Rethinking ^a Gnosticism,° 51-52. 11 Örneğin Pearson, Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı; Kurt Rudolph, Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze (NHMS 42; Leiden, Brill, 1997), 144-69; önerilen alternatifler arasında "aşırı" Yahudi alegoriciler, siyasi olarak hayal kırıklığına uğramış Yahudiler yer alır. 12 Örneğin, Gerard P. Luttikhuisen, Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions (NHMS 58; Leiden, Brill, 2006). 13 Pearson, Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı 14 Williams, Rethinking ^a Gnosticism.

--- SAYFA 93 ---

İbranice İncil geliştirilecek.15 Valentinus 130 civarında Mısır'dan Roma'ya geldi ve orada önemli sayıda takipçi topladı. Rakiplerinin eserlerinde saklanan bir düzineden az kısa alıntı dışında yazıları günümüze ulaşamamıştır. Ancak parçalar Valentinus'un Yaratılış'a olan yoğun ilgisini göstermeye yeterli. Onun bazı alegorik açıklamaları oldukça gelenekseldi; örneğin Yaratılış 3:21'de bahsi geçen "deri giysilerin" insan etini ifade ettiği görüşü (Valentinus, Frag. 11 = Hippolytus, Ref. 10.13.4). Aynı fikir Philo, Origen ve haham metinlerinde de bulunabilir.16 Valentinus'un ölümsüzlük öğretisinden kısa bir alıntı onun vaazlarında Yaratılış'a nasıl gönderme yaptığını göstermektedir: "Siz başlangıçtan beri ölümsüzsünüz ve sonsuz yaşamın çocuklarıdır. Onu tüketip israf etmeniz için ölümün size bahşedilmesini istediniz, böylece ölüm içinizde ve sizin aracılığınızla ölsün. Çünkü siz, bir yandan, dünyayı hükümsüz kılacaksınız, ama diğer yandan yok olmayacaksınız, yaratılışın ve tüm yozlaşmanın hakimisin" (Valentinus, Frag. 4 = İskenderiyeli Clement, Strom. 4.89.2-3).17 Valentinus'un dinleyicilerine "başlangıçtan beri ölümsüz olan"lar olarak hitap etmesi, cennetteki ilk insanların orijinal durumunu hatırlatıyor. Bir sonraki cümlede ölüme yapılan sonraki atıflar, ölümsüzlüklerini kaybettiklerini ima eder (Yaratılış 3:19, 22-24), oysa son kısım, Adem ve Havva'nın, Tanrı tarafından yaratılan dünyaya hükmetme konusunda doğuştan hak sahibi olduklarını hatırlatır (Yaratılış 1:28; krş. 2:19-20). Valentinus'un zamanına geldiğinde, hem Yahudi hem de Hristiyan tercümanlar genellikle Adem ve Havva'nın düşüşten önce ölümsüz olduklarını düşünüyorlardı. Tüm insanların başlangıçta ölümsüz olduğuna, ancak Adem ve Havva gibi ölümü seçtiklerine inanmak da yaygındı. Ancak Valentinus ikinci sonuca katılmıyor. Şimdiki zamanı kullanması ("ölümsüzsün... sen sonsuz yaşamın çocuklarıdır"), muhataplarının (Adem ve Havva'nın aksine) ölümsüzlüklerini kaybetmemiş olduklarını düşündüğünü gösteriyor. Üstelik Valentinus, çoğu Yahudi ve Hristiyan çağdaşının aksine ölümü bir ceza olarak görmemiş, bunun pedagojik bir amaca hizmet ettiğini açıklamıştı: Muhataplarının, onu nasıl yok edeceklerini öğrenmek için ölümle yüzleşmeleri gerekiyordu. Valentinus muhtemelen "ölüm" ve "ölümsüzlüğü" fiziksel ölüm veya bunların yokluğu yerine yaşam tarzı açısından anlamıştı. Philo ve Bilgelik Kitabı'nın yazarı gibi Helenistik Yahudi yazarlar için ölümsüzlük demekti. 15 Valentinus'un okulu diğer Hristiyanlarla ilişkilerinde mutlaka dışlayıcı değildi. Pek çok Valentinianuslu (belki de çoğunluğu) daha geniş Hristiyan topluluğundaki üyeliğini korudu ve diğer inançlara sahip Hristiyanlarla birlikte ritüel yaşamında yer aldı. 16 Christoph Marksches, Valentinus Gnosticus?: Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis; mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (WUNT 65; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 286-87; Ismo Dunderberg, Gnostisizmin Ötesinde: Valentinus Okulu'nda Efsane, Yaşam Tarzı ve Toplum (New York: Columbia University Press, 2008), 229n.62; diğer Valentinianus kaynakları için bkz. Irenaeus, Her. 1.5.5; Clement, Exc. Teod. 55. 17 bkz. Dunderberg, Gnostisizmin Ötesinde, 37-39. Bölüm 4: Yaratılış 82'nin Gnostik Yorumları

--- SAYFA 94 ---

Her şeyden önce kişinin Tora'ya itaat ederek doğru yaşam tarzına bağlı kalması gerekir. Aynı şekilde ölüm de fiziksel bir olgu olmaktan ziyade ahlaki bir kategoriydi: Yanlış yaşam tarzını benimseyen kişi, fiziksel olarak canlı olmasına rağmen ruhsal olarak zaten ölüdür. Valentinus'un öğretisinin ahlaki bir yanı da var: Muhataplarının dünyayı "geçersiz kılmayı" öğrendiklerinde yaratılışın hükümdarları olacaklarını vaat ediyor. "Yönetmek" burada politik ya da eskatolojik anlamda değil, etik anlamda kastedilmektedir. Valentinus'un öğretisi muhtemelen uzun bir felsefi geleneği yansıtır; burada yönetim dili, kişinin kendi içsel benliğine mükemmel hakimiyetini, özellikle de kişinin ruhtan kaynaklanan herhangi bir mantıksız dürtüye teslim olmama yeteneğini ifade etmek için kullanılıyordu. Valentinus'un başka bir parçası Genesis'e karşı daha eleştirel bir duruş sergiliyor. Bu parça Adem ile yaratıcı melekler arasındaki ilkel çatışmayı anlatıyor. Adem'de gizlice saklanan ve kendisini açık sözlü konuşmasında ifade eden ilahi bir öz vardır. Melekler Adem'deki "önceden var olan insanı" tanıır tanımaz paniğe kapılırlar ve onu yok etmeye çalışırlar (Valentinus, Frag. 1 = Clement, Misc. 2.36.2-4). Bu yorum, Sethian'ın Yuhanna Gizli Kitabı'ndakilere benzer geleneklere dayanmaktadır (aşağıya bakınız). Valentinus'un öğretisindeki yeni bir unsur, meleklerin korkusunun Adem'in açık konuşmasıyla (parrhesia) tetiklenmiş olmasıdır. Bu ekleme, sansürsüz ifade özgürlüğünün en önemli değerlerden biri olduğu felsefi geleneğe bir bağlantı oluşturuyor. Frank konuşması filozofun toplumdaki hakkı ve görevi olarak görülüyordu. Bu bağlam, Valentinus'un yorumuna yeni bir yön katıyor: Adem, yaratıcılarına karşı, popüler hayal gücünde filozofların tiranlara karşı sergilediği açık sözlülüğün aynısını gösteriyor ve tiranların kendilerini eleştirenleri susturmaya çalıştıkları gibi, melekler de Adem'i dilsizleştirmek istiyorlar.¹⁸ Bu nedenle metinlerarası doku burada özellikle kalınlaşıyor: birincisi, Valentinus'un yorumu Yaratılış'ta olduğu gibi Adem'in yaratılış hikayesine değil, Seth'in yeniden biçimlendirmesine dayanıyor. bu hikayenin; ve ikincisi, Seth geleneğini değiştirmesinin sonucu, izleyicisinin tarihi ve kültürel bağlamında yeni anlamlar kazanan yeni bir hikayedir. Valentinus'un okuluyla ilişkili diğer öğretmenler de Yaratılış'ın yorumlanmasında aktifti. Valentinianusçular insanoğlunu üç farklı sınıfa ayırmalarıyla tanınıyordu ve bu görüşü Adem'in yaratılışının genişletilmiş bir versiyonuyla desteklediler. Irenaeus, Valentinianusçulara göre yaratıcı Tanrı'nın ilk insanı "dağınık ve kararsız maddeden (hul)" oluşturduğunu ve bu varlığa kendi ruh özünü üflediğini (çapraz başvuru Yaratılış 2:7) anlatır. Aynı zamanda ilahi Bilgelik, ilk insana gizlice manevi bir öz sağladı; bu öz, insanlarda bir fetüs gibi gelişecek ve sonunda "mükemmel olanı kabul etmeyi" mümkün kılacaktı (Irenaeus, Heresies'e Karşı 1.5.5-6). Dolayısıyla ilk insan üç farklı özden oluşuyordu: madde, nefis ve ruh. Bu ayrım aynı zamanda Valentinianusçuların dünyaya baktığı mercekti: onların sınıflandırmalarında 18 Krş. Dunderberg, Gnostisizmin Ötesinde, 52-55. 2. Valentinianus Yorumları 83

--- SAYFA 95 ---

Paganlar maddi açıdan yok olmaya mahkumken, Hristiyanların çoğu ve bazen Yahudiler ortadaki "ruh grubu"na aitti ve yalnızca bazı Hristiyanlar en ileri manevi seviyeye ulaşabildi. Bölünme aynı zamanda Valentinianus'un vahiy teolojisi için de önemliydi. Valentinianusçular manevi kişilerin her zaman var olduğunu ileri sürdüler. Yaratıcı-Tanrı onların özünden habersiz olmasına rağmen onlara özel bir şefkat göstermiş ve onları "peygamberler, rahipler ve krallar" olarak atamıştır (Irenaeus, Her. 1.7.3). Bu nedenle İbranice İncil'de manevi ırkın sesi hâlâ duyulabilmektedir. Ancak Kutsal Kitap aynı zamanda yaratıcı Tanrı'dan ve insanlardan kaynaklanan öğretileri de içerir. Bu nedenle Valentinianusçular İbranice İncil'i tamamen terk etmese de, içinde konuşan farklı sesleri tespit etmek için eleştirel analizin gerekli olduğunu düşündüler.¹⁹ İskenderiyeli Clement'in Valentinianus öğretileri koleksiyonu Theodotus'tan alıntılar, Adem, Havva ve cennet hikayesinin daha ayrıntılı yorumlarına tanıklık ediyor. Theodotus, "onları erkek ve dişi olarak yarattı" (Yaratılış 1:27) cümlesinin, meleksele düzeni ("erkek") ve insani düzeni ("dişi") ifade ettiğini açıkladı. Tıpkı Havva'nın Adem'den ayrılması gibi, iki sınıf da artık ayrı yaşıyor, ancak insanların kilisesi (ekklesia) sonunda meleklerle yeniden bir araya gelecek (Harici Teod. 21). Bu yorum, orijinal ilk insanın ne erkek ne de kadın olduğu, çift cinsiyetli olduğu fikrine dayanmaktadır ve kişinin bu orijinal duruma geri dönmesi açısından kurtuluş umudunu ifade etmektedir; aynı fikir Thomas İncili'nde de yansıtılmaktadır (22, 114) ve muhtemelen Pavlus tarafından Galatyalılar 3:27-28.²⁰ Alıntılarda Adem'in uykusu, tıpkı aşağıda tartışılacak olan Set metinlerinde olduğu gibi, ruhun unutulmasının bir alegorisi olarak yorumlanmaktadır. Ancak bu metin aynı zamanda Adem'in uykusunun olumlu bir alegorik yorumunu da sunuyor: Bu hikaye, ilahi kelimenin uyuyan bir ruha nasıl "erkek tohumunu" ektiğini gösterir. Bu tohum, ruhun Kurtarıcı tarafından uyanmasını sağlar (Exc. Theod. 2-3). Adem'in "bu benim kemiklerimden kemik ve etimden ettir" (Yaratılış 2:23) sözleriyle ilgili olarak, "kemik", etin içinde saklı katı öz olan ilahi ruhu, "et" ise ilahi olana karşı savaşan maddi canı ifade eder. Ahlaki öğüt şu şekildedir: Maddi ruhu günahlarla güçlendirmek yerine, kişi onunla mücadele etmeli ve bu ruhun çözülmesini sağlamalıdır (Exc. Theod. 51-53). Adem'in üç oğlu insanlığın üç doğasını temsil eder: mantıksız (Kain), rasyonel ve doğru (Habil) ve manevi (Şit). Böyle bir analizin kompakt bir başyapıtı, Ptolemaeus'un Flora'ya Mektubu'dur (Epiphanius, Panarion 33.3.1-7.10'da alıntılanmıştır), burada İncil kanunu, yaratıcı-Tanrı'nın kendi mevzuatına ve Musa ile ihtiyarlardan kaynaklanan insan eklemelerine bölünmüştür. İbranice İncil'deki peygamberlere uygulanan benzer bir açıklama için bkz. Tri. Trak. 113. 20 Wayne A. Meeks, "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christian", aynı şekilde, In Search of the Early Christians (ed. Allen R. Hilton ve H. Gregory Snyder; New Haven, CT: Yale University Press, 2002), 3-54 [orijinal yayın: History of Religions 13 (1974): 165-208.]. Bölüm 4: Yaratılış 84'ün Gnostik Yorumları

--- SAYFA 96 ---

Seth'in özel statüsü, "sürülerle ilgilenmemesi veya toprağı sürmemesi, ancak çocuk üretmesidir" (Exc. Theod. 54, çev. Casey). Bu yorumdan Valentinianus'un fiziksel çalışmayı küçümsediğı sonucu çıkarılamaz; bunun yerine bu, doğru şeyi sezgisel olarak, çaba harcamadan veya öğretilmeye, talimat verilmeye veya komuta edilmeye gerek kalmadan yapan mükemmel insan şeklindeki eski kavramı yansıtır. Ruhsal ırka bir başka gönderme de İncil'deki Yakup-İsrail figüründe görülüyordu çünkü "İsrail, Tanrı'yı görecek olan ruhsal kişi için bir alegoridir" (Harici Teod. 56). Alegori, İskenderiyeli Philo'nun eserlerinde de karşılaştığımız "İsrail" kelimesinin "Tanrıyı gören adam" anlamındaki (yanlış) anlaşılmasına dayanmaktadır; bu, Valentinianusluların Yaratılış Kitabı'nın Helenistik Yahudi tefsirinden haberdar olduklarının ve onlardan ilham aldıklarının en açık göstergelerinden biridir. Yaratılış kitabının ilk bölümlerinin yorumlarına, Valentinianus'un öğretilerinin başka bir derlemesi olan Philip'in İncili'nde de (NHC II, 3) büyük önem verilmektedir. Müjde muhtemelen Valentinus'un Adem'in konuşmasıyla kozmik güçleri nasıl sinirlendirdiğini anlatan kendi öğretisini hatırlatıyor (70 [§ 80]). Öte yandan, müjde Adem'i Mesih'in antitipi olarak tasvir eder (çapraz başvuru Romalılar 5:12-21; 1 Korintliler 15:45-48). Adem'in "ruhtan ve bakir topraktan iki bakireden" doğduğunu anlatır. Yazar, İsa'nın "başlangıçta meydana gelen düşüşü onarmak için" bir bakireden doğması gerektiğini devam ettirdiğinden, Adem'in muhtemelen içindeki dünyevi kısım nedeniyle düşmeye maruz kaldığı varsayılmalıdır (71 [§ 83]). Theodotus'tan alıntılarda olduğu gibi, Philip İncili'nde de Havva'nın yaratılışı bir ayrılık eylemi olarak yorumlanır. Ayrılığın sonucu ölümdür, ancak kişinin orijinal durumuna dönmesi ölümü ortadan kaldırır (68 [§ 71]). Mesih'in rolü buna göre tanımlanmıştır: Onun görevi "ilkel ayrılığı onarmak, ikisini yeniden birleştirmek, ayrılık sonucu ölenlere hayat vermek ve onları birleştirmektir." Birleşme "gelin odasında" gerçekleşir (70 [§ 78]); Akademisyenler bu terimin farklı bir Valentinianus ritüeline mi atıfta bulunduğunu, yoksa kelimenin tam anlamıyla daha az anlaşılması mı gerektiğini, örneğin "erginlenme sürecindeki ima edilen bir yönü" ifade edip etmediğini tartışıyorlar.²¹ Yaratılış'ta anlatılan cennet, Philip İncili'nde tamamen olumsuz bir alan olarak tasvir edilir, emirler ve yasaklarla karakterize edilir ("[ye], yeme"), bilgi ağacı ise "her şeyi yiyebilirim" başka bir yerde bulunur. Bu ağaç İncil'deki cennetteki bilgi ağacıyla aynı değildir. Cennetteki ağaç, Adem'e iyinin ve kötünün bilgisini veren ama onu kötülükten kurtaramayan Eski Ahit yasasıyla özdeşleştirilir. Bu pasaja göre Eski Ahit yasası, bu bilgi ağacından yiyen herkesin ölüm sebebidir. Aslında ölüm, Adem'in günahı nedeniyle değil, Tanrı'nın cennette yemek yemeyi emretmesi nedeniyle ortaya çıkmıştır.

--- SAYFA 97 ---

bazı ağaçlardan yememek ve diğerlerini yememek (73-74 [§ 94]). Cennetin bu alegorik yorumu, Pavlus'un yasa hakkındaki en olumsuz yorumlarına dayanmaktadır (etkisiz olduğu için, Gal. 3:21 ve ölümün dolaylı nedeni olarak, Romalılar 7:9-13). Son olarak, Philip İncili, "yılanın oğlu" olarak adlandırılan Kayin'den söz eder ve onun zinadan doğması nedeniyle kardeş katliamının gerçekleştiğini ileri sürer (60-61 [§ 41-42]; bkz. Yuhanna 8:44; 1 Yuhanna 3:12, 15). Bu pasaj, Kabil'in babasının Adem değil, cennetteki yılanla özdeşleştirilen şeytan olduğu yönündeki Yahudi geleneğine dayanmaktadır.²² Philip İncili'nde bu gelenek, eşit olmayan statüdeki kişiler arasındaki ilişkiye karşı uyarıda bulunmak için kullanılır; "ilişki" muhtemelen bu bağlamda "cinsel ilişki" yerine metaforik olarak anlaşılmalıdır.²³ Üçlü Risale (NHC I, 5), diğer Valentinianusçu kaynakların çoğundan çok daha kasvetli bir yaratıcı-Tanrı resmi çizer. Buna göre cennet bu metinde boş zevklerin mekanı olarak anlatılmaktadır. Yaratıcı-Tanrı ve melekleri Adem'i ölümle tehdit eder ve onun "yalnızca kötü ağaçların yiyeceğini" yemesine izin verirler, oysa onun ne bilgi ağacından ("çifte karaktere sahip olan ağaç") ne de hayat ağacından yemesine izin vermezler. Yılan iki farklı şekilde değerlendirilmektedir: Bir yanda kendisi "kötü bir güç" iken, diğer yanda onun getirdiği ihlaller ve daha sonra ilk insanların cennetten kovulmaları "kaderin bir eseri" idi, çünkü bu şekilde insanlar cennette sunulan zevklerin "dinlenme yerinin ebedi varlığı ile karşılaştırıldığında" ne kadar geçici olduğunu öğrenmişlerdi (Tri. Trac. 106-7; çev. Thomassen). 3. Sethian ve İlgili Metinler Nag Hammadi biliminin çığır açan katkılarından biri, Hans-Martin Schenke'nin "Sethian" teolojisine tanıklık eden geniş bir grup metni tanımlaması olmuştur.²⁴ "Sethian" terimi hiçbir zaman bir öz-22 Referans için bkz. Tuomas Rasimus, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Myth* ve *Ritüel* (NHMS 68; Leiden: Brill, 2009), bölüm. 2.3. 23 Marvin Meyer'in *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*'daki çevirisi (ed. Marvin Meyer; New York: HarperOne, 2007). 24 Örn. Hans-Martin Schenke, "The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism", *The Rediscovery of Gnosticism*'de (2 cilt; ed. Bentley Layton; SHR 41; Leiden: Brill, 1978), 2.588-616; Sethianizm için ayrıca bkz. John D. Turner, *Sethian Gnosticism ve Platonik Gelenek* (BCNHÉ 6; Quebec: Les Presses de L'Université Laval, 2001); Michael A. Williams, "Sethianism", Marjanen ve Luomanen (ed.), *A Companion to Second Century Christian Heretics*, 32-63. Seth'in hipotezinin eleştirel bir incelemesi ve önemli ölçüde değiştirilmesi için bkz. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, bölüm. 1, "Schenke'nin kategorisini Bölüm 4: Yaratılış'ın Gnostik Yorumları 86 ile değiştiriyoruz" diye öneren

--- SAYFA 98 ---

ancak kendilerini Adem'in üçüncü oğlu Şit'in çocukları olarak tanımlayan gruplar da vardı. Sethian'lar muhtemelen birleşik bir sosyal organizasyon oluşturmamış olsalar da, farklı bir dizi ortak inanç ve tefsir yaklaşımları vardı.²⁵ Edebi etkinliklerinin öne çıkan bir tarzı, Yaratılış Kitabı ile eleştirel diyalog içinde yeni etiolojik hikayeler yaratmaktı. Seth'in mit yaratıcıları görünür dünyayı ilahi alemin bir yansıması olarak tasavvur ettiler. Her ne kadar kusurlu olsa da bu yansıma iki dünya arasındaki sürekliliği garanti edecek kadar açıktır. Üstelik ilahi alem zaten Adamas, Seth ve Seth'in soyundan gelen bir "insan popülasyonuna" ev sahipliği yapıyor. Adamas, daha küçük tanrıların dünyevi Adem'i şekillendirirken taklit ettiği modeldir ve dünyevi Seth, göksel Seth'e benzerlik taşır. Aşağı düzeydeki tanrıların yarattığı insanoğlu kusurlu olsa da, ilk insanların önceden var olan "ilahi insanlar"ın suretinde modellenmiş olması, yeryüzündeki insanların kendilerinde mükemmellik potansiyeline sahip oldukları ve bunun için çabalamaları gerektiği anlamına gelir.²⁶ Sethians, bir yandan bu potansiyelin tüm insanlarda var olduğunu doğrulamak, diğer yandan da kişinin hedefe ulaşmasını engelleyebilecek engelleri tanımlamak için Yaratılış'ı yeniden yazdı. Sethian Yaratılış yorumuna özel bir tat veren şey, bu engellerin Sethian ve ilgili geleneklerde "Yaldabaoth" olarak adlandırılan Yaratıcı-Tanrı ve onun uşakları tarafından ortaya çıkarıldığı iddiasıdır. Yaldabaoth, Yahudi Tanrısı ile özdeşleştirilir: tıpkı İbranice İncil'deki Tanrı gibi (çapraz başvuru İsa 45:5; 46:9), Yaldabaoth da tek tanrı olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, Sethian ve ilgili geleneklerde bu iddia, yukarıdan düzeltilmesi gereken boş bir övünme olarak kabul edilir (örneğin, Secr. John NHC II 11) En belirgin Setian metinlerinden biri Yuhanna'nın Gizli Kitabıdır. İçindeki Kurtarıcı'nın öğretisinin en büyük bloğu, Yaratılış'ın kökten yeniden yazılmış bir versiyonunu içerir. Metin, ilahi alemin nasıl geliştiğini ve dünyayı yaratan daha küçük tanrıların nasıl ortaya çıktığını anlatan bir açıklamayla açılıyor. Hikayenin bu kısmı zaten Yaratılış'a çok sayıda gönderme içeriyor; hepsi de Her Şeyin Babası ile bağlantılı olan "ışık", "diri su", "görüntü"ye göndermeler ve "her şeyin sözle yaratıldığı" fikri (II 7, çev. Meyer).²⁷ Gizli Yuhanna'nın insanlığın yaratılışına odaklanan sonraki kısmı, Sethianizm'in Yaratılış 1-6:28'deki anlatım taslağını yakından takip ediyor... Barbeloît, Setit ve Ofit materyallerinden yararlanan metinleri içeren daha geniş olanı." ²⁵ Williams, "Sethianizm." ²⁶ Bkz. Williams, "Sethianizm", 39-40. ²⁷ Bkz. Karen L. King, John'un Gizli Vahiyi (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 222-23; Sethian Trimorphic Protennoia'da Genesis geleneklerinin benzer bir kullanımı için bkz. Nicola Frances Denzey, "Genesis Traditions in Conflict: The Use of Some Exegetical Traditions in the Trimorphic Protennoia and the Johannes Prologue," VigChr 55 (2001): 20-44. ²⁸ Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nın, uzun ve kısa versiyonlara bölünebilecek dört farklı versiyonu bilinmektedir. Referanslarım Nag Hammadi Yazması II'deki versiyonadır; 3. Sethian ve ilgili Metinler 87

--- SAYFA 99 ---

1) Adem'in ilk yaratılışı (II. Yuhanna II 15-20) 2) Adem'in ikinci yaratılışı (II 20-21) 3) Cennet (II 21) 4) Adem'in uykusu (II 22) 5) Havva'nın yaratılışı (II 22-23) 6) Kabil, Habil ve Şit'in doğumları (II 24-25) 7) Tufan (II 28-29) 8) Melekler ve kadınlar (II 29-30) Gizli Yuhanna'daki olaylar dizisi Yaratılış'takini takip ederken, her pasaj önemli miktarda yaratıcı mit yaratmayı içerir: yeni figürler ve olaylar tanıtılır ve eskileri yeni bir perspektiften yorumlanır. Yeni rakamlara bir örnek, Gizli Yuhanna'nın (II 15-19) uzun versiyonunda Adem'in "ruh-bedeni"nin farklı kısımlarından sorumlu olan meleklerin adlarının uzun listesidir. Üstelik İncil'deki yaratılış hikâyesinin önemli anları başka bir bakış açısıyla yeniden anlatılıyor. Gizli John, yaratıcı-Tanrı'nın Adem'e ilahi ruhu üflediğini doğrulayarak Yaratılış'ı takip eder, ancak Yaldabaoth'un aynı anda bu ruhu kaybettiğini de ekler (II 19). Metinde ayrıca Adem'in zekasının onu yaratıcılarından nasıl üstün kıldığı, onların onu nasıl kıskanıp "ateşten, topraktan, sudan" ve "dört ateşli rüzgardan" nasıl yeniden yarattığı anlatılıyor. (II 20-21). Cennet, Üçlü Risale'de olduğu gibi, daha küçük tanrıların Adem'i cehalete sürüklemeye çalıştığı boş zevklerin yeri olarak tanımlanır. Kurtarıcı da kendisini Adem ve Havva'ya bilgi ağacından yeme talimatını veren kişi olarak tanımlar (II 22). Havva'nın yaratılışı, ilahi aklın insanları nasıl uyandırdığına dair bir hikayeye dönüştürülür (II 22-23), sonraki hikaye ise Yaldabaoth'un nasıl "Havva'yı kirlettiğini" ve Elohim ve Yahweh, diğer adıyla Kabil ve Habil adında iki oğula hamile kaldığını anlatır (II 23-24). Metin, tufanı "kendisi aracılığıyla olup biten her şeyden pişmanlık duyan" yaratıcı-Tanrı'ya atfederken Yaratılış'ı takip eder, ancak Nuh'un kurtarılmasının ilahi Öngörü sayesinde olduğu da eklenir (II 28; çev. Meyer). İncil'deki yaratılış hikayesi eski Yahudi metinlerinde de önemli ölçüde genişlemeye maruz kalmış olsa da (örneğin, 1 Enoch), Gizli Yuhanna'daki Yaratılış'a yönelik tutum onlardan kökten farklıdır. Bu metinde Kurtarıcı, Yuhanna'yı Musa'nın "ilk kitabında söylediklerine" (II 22) inanmamaya açıkça teşvik eder; Metinde Musa hakkında benzer yorumlar çoktur. Bu, eğer iddia edilen yazar hakkında bu tür temel şüpheler dile getirilirse, Yaratılış kitabının nasıl kullanılabileceği sorusunu gündeme getiriyor. Gizli Yuhanna'da Musa'dan bahseden pasajlara daha yakından bakıldığında, onun uzun düzeltmeyi temsil eden iki metinden biri olduğu görülür. Üstelik Irenaeus, Heresies'e Karşı 1.29, Ya Yuhanna'nın Gizli Kitabı'ndan türetilen materyaller ya da içindekilere çok benzeyen gelenekler içerir. Dört versiyonun hepsinin en iyi özeti ve Irenaeus'taki paralellikler için bkz. Michael Waldstein ve Frederik Wisse, The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; ve IV,1 ile BG 8502,2 (NHMS 33; Leiden: Brill, 1995). Bölüm 4: Yaratılış 88'in Gnostik Yorumları

--- SAYFA 100 ---

Gizli Yuhanna'da desteklenen alegorik okumanın aksine, her zaman Yaratılış Kitabının gerçek bir yorumunu temsil eder. Üstelik kelimenin tam anlamıyla "Musa" yorumu, bu metnin muhataplarının bildiği gelenek olarak sunulmaktadır ("Musa'nın yazdığı ve sizin duyduğunuz gibi değildir..." II 22). Böylece Gizli Yuhanna'daki alegorik yorum onlara yeni bir vahiy olarak sunuluyor. Seyirci, kelimenin tam anlamıyla "Musa" yorumunu bırakmalı ve Tanrı'nın ruhunun sular üzerinde hareket etmesi kavramının (Yaratılış 1:1), Bilgeliğin, oğlu Yaldabaoth'un yaptığını gördükten sonra duyduğu heyecana (II 13) atıfta bulunduğunu anlamalıdır; Adem'in uykusunun (Yaratılış 2:21) cehaleti ifade ettiği (II 22); Adem'den alınan şeyin kaburga kemiği değil, onda bulunan ilahi akıl olduğu (Yaratılış 2:21; II 22-23); ve Nuh ve "sabit bir ırkın" diğer temsilcilerinin gemide saklanmadıklarını, ancak "parlak bir bulutta" kurtarılmayı bulduklarını söyledi. (II 29) Hükümdarların Doğası (NHC II, 4), Gizli John'dakilere benzer bir dizi yorum sunar. Bu metinde yılanın, Adem ve Havva'ya "Samael" ("kör tanrı") olarak da adlandırılan Yaldabaoth'un bilgi ağacından yemelerine kıskançlık yüzünden izin vermediğini söyleyen olumlu bir figür olduğu açıktır (89-90). Metin aynı zamanda Adem ile Havva'nın yeni çocuğu Norea'yı da tanıtıyor. O, ruhsal ırkın atası olarak Seth'in yerini alan güçlü bir kadın figürüdür.²⁹ Hükümdarların Doğası'nın büyük bölümleri, Dünyanın Kökeni Üzerine (NHC II, 5) adlı Sethi olmayan bir metinle paralellik gösterir; bu, bu tür mit oluşturma'nın ilk Hristiyanlar arasında ne kadar popüler olduğunu gösterir.³⁰ Adem'in Vahiy'i, Seth'in İncil'deki anlatıyı yeniden yazmasının bir başka örneğini sunar (NHC V, 5). Metin kendisini Adem'in oğlu Seth'e (64, 67) gizli öğretisi olarak sunar ve o da bunu daha sonra kendi soyuna aktarır (85). "Adem", Adem ve Havva'nın yaratılışı da dahil olmak üzere Yaratılış'tan türetilen hikayeleri birinci şahıs olarak yeniden anlatıyor; Adem'in uykusu; Nuh ve oğullarıyla ilgili hikayeler. Bu bölüm, Yaratıcı-Tanrı'nın Seth'in ruhsal soyunu yok etme girişimi olarak yorumlanan Sodom ve Gomma'nın yok edilmesine (75) bir gönderme ile bitmektedir (75; aynı görüş Sethian Kutsal Büyük Görünmez Ruh Kitabı, NHC III 56'da da tasdik edilmektedir). Valentinianus'un yorumlarına benzer şekilde, Adem'in Vahiyi, Adem ve Havva'nın kızgın yaratıcı-Tanrı onları iki cinsiyete ayırmadan önce ilkel bir birlik oluşturdıklarını ileri sürer. Birbirlerinden ayrılımlarının sonucu, gerçek Tanrı'nın bilgisinin onlardan kaçmasıydı. Nuh, Gizli Yuhanna'da değişmez ırka aitken, Adem'in Vahiy'inde, oğullarının "korku ve itaat içinde... hizmet etmeye" teşvik edildiği aşağı düzeydeki Tanrı'nın tarafında görünür. (72) Sethian'da ve ilgili metinlerde yılanın rolüne ilişkin benzer bir kararsızlık görülür: bazı metinlerde yılan olumlu bir rol oynar, diğerlerinde ise olumsuz bir rol oynar.³¹ Bu tür farklılıklar Norea için öyle bir şeyin olmadığını gösterir, bkz. Pearson, Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı, 84-94. ³⁰ Bu metinler arasında daha yakın bir karşılaştırma için bkz. Rasimus, Paradise Reconsidered. ³¹ Bkz. Rasimus, Cennetin Yeniden Değerlendirilmesi, bölüm. 2. 3. Sethian ve İlgili Metinler 89

--- SAYFA 101 ---

Sethian Genesis yorumunun normatif biçimi.³² Bunun yerine, Sethian ve ilgili metinlerdeki mit yaratma yenilikçidir ve sürekli değişim halindedir; ayrıntılardaki büyük farklılıklar bundan kaynaklanmaktadır. 4. İbranice İncil'in Radikal Reddi Valentinianus, Sethian ve yukarıda adı geçen ilgili kaynaklarda halihazırda çok sayıda protesto tefsiri örneği bulunmasına rağmen, Yaratılış Kitabı alegorik yorumlama ve anlatıyı genişletme için yeterince ilgili bir metin olarak bunlarda değerini hâlâ koruyor.³³ Bu şekilde elde edilen sonuçlar ne kadar radikal olursa olsun, İbranice İncil'in göbek bağı bu kaynaklarda tamamen kesilmemiştir. Sadece birkaç Nag Hammadi metninde İbranice İncil bütünüyle kınanmıştır. Radikal reddin bir örneği Büyük Seth'in İkinci Söylemi (NHC VII, 2) adlı metindir. Yazarı, geleneksel bir Sethian köken öyküsünü (52-53) yeniden anlatır, ancak Setianların aksine, İbranice İncil'de bahsedilen figürler ile İsa tarafından ilan edilen gerçek bilgeliğin alıcıları arasında herhangi bir süreklilik görmez. Setliler manevi özün Adem'de depolandığını düşünürken, Büyük Şit'in yazarı onunla sadece bir "şaka" diyerek alay eder ve aynı şey İbrahim, İshak, Yakup, Davut, Süleyman, on iki peygamber, Musa ve yaratıcı Tanrı için de geçerlidir. Büyük Seth'in yazarı, eski ve yeni antlaşma arasındaki uçurumun aşılması gerektiğini düşünüyor. Ne Musa ne de başka hiç kimsenin Mesih'i önceden bilmediği konusunda ısrar ediyor: "O beni tanııyordu ve Adem'den Musa'ya ve Vaftizci Yahya'ya kadar ondan öncekilerin hiçbirisi beni veya kardeşlerimi tanııyordu." (Great Seth, 63-64, çev. Meyer.) Yazarın saldırgan polemik Yahudilere yöneliktir; beslenme kurallarına uymaları ve yazarın "acı kölelik" dediği şeyle karakterize edilir. Ve yine de, yazar "gerçeği asla bilmediklerini ve asla bilmeyeceklerini" doğrulasa da, Yahudilerin Hristiyanlığa geçebilecekleri umudunu besliyor gibi görünür: "... İnsanlığın Oğlu'nu tanıyana kadar asla bilme özgürlüğüne sahip olamazlar" (64, çev. Meyer). İbranice İncil'e kökten karşı çıkan bir başka metin de The Testimony of Truth'tur (NHC IX, 3). Yazarı, Adem ile Havva'nın düşüşü ve cennetten kovuluşuyla ilgili hikayenin kısaltılmış bir versiyonunu sunuyor ve ardından Adem'in bilgi ağacından yemesine izin vermeyen ve düşüşten sonra Adem'in cennette nerede olduğunu bilmeyen tanrının kapsamlı eleştirisiyle devam ediyor. Sonuç: Bu tanrı "kesinlikle kötü niyetli bir kinci olduğunu gösterdi." Bu nedenle "okuyanlar 32 Bu çeşitliliğin grafik bir örneği için Williams, Rethinking ^a Gnosticism, 61-62'deki tablolara bakın. 33 Cf. Rudolph, Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte, 201. Bölüm 4: Genesis'in Gnostik Yorumları 90

--- SAYFA 102 ---

bu tür şeyler" büyük bir körlükle suçlanıyor (47, çev. Pearson). Yaratılış kitabının farklı ifadeleri Yahudi haggadik gelenekleri üzerine kuruludur,³⁴ ancak yazarın bu hikayeye karşı tutumu diğer bazı ilk Hristiyanların Yunan mitlerine karşı tutumuna benzer. İbranice İncil'i okumaktan hiçbir fayda elde edilemeyeceğini açıkça düşünmektedir. Yazarın sonraki paragrafta okuyucularına Çıkış Kitabı'nın adını tanıtmaması gerektiği gerçeği bunların Büyük Seth'in yazarı Yahudilere karşı olmasına rağmen, Gerçeğin Tanıklığı, "İsa'nın gerçekte kim olduğu" konusunda Hristiyan içi bir çatışmaya tanıklık etmektedir (32). Bu çatışmada, İbranice İncil'in çürütülmesi, şehitlik ve fiziksel dirilişten yana konuşan "cahil" Hristiyanlara karşı çizilen sınırların bir parçasıdır (31-35). Kabil, Esav, Core, Sodomlular ve İsa'ya ihanet eden Yahuda gibi İncil'deki anti-kahramanlar. Bu, tüm İncil geleneklerinin değerlendirilmesinde kasıtlı bir tersine çevirme anlamına gelir. Bunun bir işareti, bu Hristiyanların Irenaeus'a göre yazdığı Yahuda İncili olabilir (Her. 1.31.1). Ne olursa olsun, Irenaeus'un raporu yalnızca onun hayal gücünün bir ürünü olamaz: yukarıda adı geçen Nag Hammadi yazılarından ikisi (Adem'in Vahiyi ve Büyük Görünmez Ruhun Kutsal Kitabı), Sodomlulara (Seth'in soyu olarak) karşı olumlu bir tutum için ilk elden kanıt sağlar ve şimdi bildiğimiz gibi, Yahuda İncili olarak adlandırılan eski bir Hristiyan metni gerçekten de 36 34 Pearson, Gnosticism, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı, 39-51. 35 Pearson, Gnosticism, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı, 105; Rasimus, Cennetin Yeniden Değerlendirilmesi, 8.4-5. Bölümler. İbranice İncil'in Reddi 91

--- SAYFA 103 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 104 ---**

5. Bölüm Johannine Gelenekleri ve Apokrif İnciller Yuhanna'nın müjdesinin ilk kilisede kabulü, son yıllarda, en yaygın olarak Titus Nagel ve Charles Hill'in çalışmalarında yoğun bir incelemeye tabi tutuldu.¹ Her ikisi de, Yuhanna'nın müjdesinin kabulüne dair ilk işaretlerin ikinci yüzyılın başlarından (Ignatius, Papias) geldiğini iddia ediyor. Buna ek olarak Hill, "Ortodoks Johannofobi" olarak adlandırdığı teoriyi, yani Ortodoks Hristiyanların, kafirler arasındaki popülerliği nedeniyle Yuhanna'nın müjdesinden kaçındıkları görüşünü yıkmaya çalışıyor. İkinci yüzyılın başlangıcına yaklaştıkça, Yuhanna'nın müjdesinin kabulüne ilişkin kanıtların daha az güvenli hale gelmesi sürpriz değil,² fakat Hill'in, Yuhanna'nın müjdesinin reddedilmesinin ikinci yüzyılda nispeten marjinal bir olgu olduğuna dair sağlam bir iddiada bulunduğuna inanıyorum.³ Bu çalışmada, Yuhanna'nın, Hill ve Nagel'in çalışmalarında belirgin bir şekilde yer almayan, iyi bilinen iki erken Hristiyan müjdesiyle olan ilişkisine değineceğim. Bunlardan ilki, bana göre Yuhanna'ya bağlı olmayan Thomas İncili, ikincisi ise muhtemelen Yuhanna'nın 1 Charles E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2004) adlı eserinden yararlanan Meryem İncili'dir; Titus Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert: Studien zu vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur* (ABG 2; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 2000). 2 Hill'in, Yuhanna'nın müjdesinin Apostolik Babalar'da kullanımına ilişkin maksimalist görüşü tartışmasız kalmadı; bkz. Andrew F. Gregory ve Christopher M. Tuckett (ed.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Bu koleksiyona katkıda bulunanlar, Ignatius'ta (P. Foster, 184) Yuhanna'nın müjdesinin kullanıldığına dair reddedilemez bir işaret bulamıyorlar; Polycarp'ın Filipililere Mektubu (M. F. Holmes, 199); Barnabas'ın Mektubu (J. Carleton Paget, 237-38); 1 Clement, (A.F. Gregory, 139-40); 2 Clement (A.F. Gregory ve C.M. Tuckett, 253) veya Didache'de (C.M. Tuckett, 93-94). 3 Genel olduğu sonuca rağmen Hill, "heterodoks eserler" (= Gos. Thom.; Tri. Prot.; 2 Apoc. Jas.; Apocr. Jas; Acts of John; Gos. Tru.) olarak tanımladığı bazı eserlerde, "hoş bir 'kabul'den ziyade ağırlıklı olarak düşmanca - Johannofobik -" (Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church*, 277; fikir tekrarlanıyor) 279, 280, 293'te.) Daha sonra Hill, çalışmada "gnostik tefsir sömürsünden" bahseder (285; cf. ayrıca 288 n. 319) ve "Valentinianusçuların ... John'un önsözünü 'bozduklarını'" (286) iddia eder. Aslında Hill'in Yuhanna'nın müjdesinin "sapkın" bir yorumunun herhangi bir şekilde haklı olduğunu kabul edeceği tek bir nokta bulmak imkansızdır. İskenderiyeli Clement, Valentinianuslu rakiplerine karşı daha hoşgörülü bir tutum sergiledi. Çoğunlukla onlarla aynı fikirde olmasa da, kendi argümanını desteklemek için Valentinus'tan gelen bir pasajı kullanabilecek kadar açık fikirliydi (Çeşitli 3.59); bkz. Christoph Marksches, *Valentinus Gnosticus?: Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis, mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (WUNT 65; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 87-88.

--- SAYFA 105 ---

Müjdenin çoğu kez kabul edildiğinden daha geniş bir kapsamı vardır. Nagel, devasa çalışmasında Thomas İncili'ne yalnızca bir dipnot ayırıyor⁴ ve Meryem ile Yuhanna İncilleri arasındaki benzerlikleri oldukça yüzeysel buluyor.⁵ Hill, Meryem İncili'ni hiç tartışmıyor ve daha sonra detaylandıracağım gibi, Yuhanna ile Tomas arasındaki ilişki konusunda alışılmadık bir şekilde belirsiz kalıyor. 1. İlk Hristiyanlarda Kanon'a Farklı Yaklaşımlar Bu gibi bağlamlarda "kanonik" ve "kanonik olmayan" veya "apokrif" İnciller arasındaki ayırmadan tamamen kaçınmak zordur, ancak bunun beraberinde getirdiği entelektüel yükün farkında olmak gerekir. "Kanonik olmayan" teriminin "kanona dahil edilmeyen" gibi tarafsız bir anlamda kullanılabileceği hüsnükuruntu olabilir, çünkü bu kullanımda kanon zaten erken dönem Hristiyan İncillerini iki ayrı gruba ayıran bir dönüm noktası haline getirilmiştir. Bu bölünmeden iki farklı müjde grubu arasında daha özelleştirici bir ayrıma doğru sadece küçük bir adım atılır; ilk ve önemli olanlar kanon içindedir ve daha geç ve (tarihsel ve/veya teolojik olarak) kanon dışında kalanlar daha az değerlidir.⁶ "Kanonik" ve "kanonik olmayan" arasındaki ayrım, bu metinlerin akademisyenleri olarak, kanonik olmayan müjdelerde kanonik olanlara verilen tepkilerin izlerini aramaya odaklanmamıza da neden olabilir. Ancak ikinci yüzyılda yeni İnciller yazan ve okuyan tüm Hristiyanların aynı şekilde "kanonik farkındalık" sergiledikleri apaçık değildir. David Brakke, erken Hristiyan kutsal yazı uygulamalarının üç farklı türünün ve bunların sosyal bağlamlarının (çalışma ve tefekkür) bir tipolojisini tasvir ederek konuyu yararlı bir şekilde açıklığa kavuşturdu; vahiy ve sürekli ilham; ve toplumsal ibadet ve eğitim.⁷ İlk ortam, metinleri dikkatli bir şekilde incelemek, değerlendirmek ve düzenlemek için bir araya gelen ve bazen alegorik yorumlar yoluyla metinlerin "gerçek" anlamını araştıran "akademik" Hristiyanların karakteristik özelliğiydi.⁸ Bu insanlar için "kanonlar ... esnekti, genellikle gerçekten otoriter eserlerin merkezi çekirdeğini ve ardından diğer önemli ve bilgili literatürün değişen bir gövdesini içeriyordu." İkinci 4 Nagel'e gelince, *Die Rezeption des Johannesevangeliums*, 48n167. 5 Aşağıdaki 3. alt bölüme bakınız. 6 Bu düşüncenin yalnızca bir örneği için bkz. Simon Gathercole, *The Gospel of Judas: Rewriting Early Christian History* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 141–49. 7 David Brakke, "Scriptural Practices in Early Christian: Towards a New History of the New Testament Canon", *Invention, Rewriting, Gasp: Disursive Fights over Religious Traditions in Antiquity* (ed. Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen ve David Brakke; Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012), 263–80. 8 Brakke bu grupta Marcion'u, Justin'i, İskenderiyeli Clement'i, Valentinus'u, Origen'i ve en ilginç Caesarea'lı Eusebius'u içerir. Bölüm 5: Johannine Gelenekleri ve Kıyamet İncilleri 94

--- SAYFA 106 ---

grup, yani yeni vahiyler deneyimleyen Hristiyanlar, "'kanonlar'... sadece esnek değil aynı zamanda genişliyorlardı." Bu Hristiyanlar için "alınan kutsal yazılar, vizyona dayalı anlatımlar geri dönüştürüldüğü veya anlatılar basitçe yeniden yazıldığı için yeni vahiylerin yazılması için gerekli malzemeleri sağladı." Kapalı bir kanonun en önemli hale geldiği yer, komünal ibadetin üçüncü ortamındaydı, çünkü bu ortam, mecliste hangi metinlerin halka açık olarak okunabileceği konusunda genellikle piskoposlar tarafından verilen net kararları gerektiriyordu. Bu bağlamda belirleyici olan, inancı teşvik ettiği düşünülen ve "temel ortodoks doktrinlere bağlı kalma" anlamında anlaşılan sınırlı sayıda genel olarak onaylanmış metinlere sahip olmaktı. Piskopos Serapion'un Petrus İncili'ni kabul etmekle reddetmek arasında bocalaması şeklindeki ünlü olayın gösterdiği gibi, 9 metinler bazen okunmadan bile onaylanıyordu ve bu tür metinlerin içerikleri hakkında daha ayrıntılı bilgilere dayanarak kararlar daha sonra geri çekilebiliyordu. Meryem İncili, bazı kısımlarını öğrencilerin bile daha önce bilmediği yeni bir vahiy olarak kendisini sunduğu için Brakke'nin 2 numaralı grubuna ait gibi görünüyor. İsa'nın gizli öğretilerinin bir derlemesi olarak tanıtılan Thomas İncili için de muhtemelen en iyi kategori budur. 10 Sonuç olarak bu metinler sabit bir kanon fikrine dayalı kategorilerle değerlendirilmemelidir. Kanonik bir açıklama tarzı, Yeni Ahit bilginleri için cazip bir seçenek olabilir; Kanonik olmayan İncillerin yazarlarının, kendilerini meşrulaştırma¹¹, daha "kanonik" Hristiyanları kendi dinlerine döndürmek¹² veya bunlara karşı çıkmak amacıyla kanonik İncillerden türetilmiş ayrıntıları kullandıkları iddia edilebilir. Bu tür açıklamaların hepsinde, kanonik olmayan İncillerin "bir tür kanonik kısıtlama altında" yazıldığı ima edilmektedir. 13 Bu açıklama tarzı, yalnızca 9 Eusebius, Church History, 6.13.3'e ilişkin gereksiz derecede düz, deterministik ve öngörülebilir yorumlar üretmekle kalmaz. 10 Bu sonuç, Larry Hurtado'nun Thomas'ın Yunanca parçalarını yakın zamanda yeniden incelemesiyle desteklenebilir; bkz. Larry Hurtado, "The Greek Fragments of the Greek Fragments of the Thomas Gospel as Artefacts: Papyrus Oxyrhynchus 1, Papyrus Oxyrhynchus 654 ve Papyrus Oxyrhynchus 655 üzerinde Papirolojik Gözlemler", Das Thomasevangelium: Entstehung ± Rezeption ± Theologie (ed. Jörg Frey, Enno Edzard Popkes ve Jens Schröter; BZNW 157; Berlin: de Gruyter, 2008), 19–32. Hurtado, bu parçaların düzeninden bunların özel çalışma amaçlı kopyalardan geldiği sonucunu çıkarıyor. Meryem İncili'nin iki Yunanca parçası için de muhtemelen aynı sonuca varılabilir: Mevcut nüshalardaki el yazıları nispeten düşük kalitededir ve bu da onları halkın okuması için daha az uygun hale getirebilir. 11 Örn., Hill, The Johannine Corpus in the Early Church, 269. 12 Böylece, e. g., Hill, The Johannine Corpus in the Early Church, 258, on the Apocryphon of James: "Apokrifon'un belirli Johannine kavramlarını tekrarlaması, bu kavramların, Ortodoks Kilise üyeleri arasından taraftarlar için rekabet etmek isteyen herkes için oyun alanının bir parçası olduğunu gösteriyor. Bazı şeylerin, en azından görünürde, olduğu gibi kabul edilmesi gerekiyordu." 13 D. Moody Smith, John Among the Gospels (2. baskı; Columbia, SC; The University of South Carolina Press, 2001), 192 (John ve Synoptics arasındaki ilişki üzerine). Bu

John and the Synoptics (ed. Adelbert Denaux; BETL 101; Leuven: Leuven University Press/Peeters, 1992), 148–62'deki "The Problem of John and the Synoptics in Light of the Relation Among Apocryphal and Canonical Gospels" başlıklı yazıda özetliyor. 1. İlk Hristiyanlarda Kanon'a Farklı Yaklaşımlar 95

--- SAYFA 107 ---

Daha önceki İncillerden türetilen materyallerin daha sonraki İncillerde neden kullanıldığı, ancak aynı zamanda bu materyallerin kanonik olmayan İncillerde bağımsız bir şekilde kullanılmasına da yeterince dikkat edilmediği ortaya çıkıyor. Son İncillerdeki potansiyel referansları, halihazırda mevcut olanlara, büyük kanon tartışmasında yayınlanmış ifadeler olarak çok kolay bir şekilde almamalıyız. 2. Yuhanna ve Thomas'ın İncili: İnciller Çatışıyor mu? Yuhanna'nın müjdesi ile Thomas'ın İncili arasındaki ilişki 1990'lara kadar nispeten az ilgi gördü.¹⁴ Daha sonra konuyu daha fazla öne çıkaran şey, bu müjdelerin, bedensel diriliş¹⁵, insanların Tanrı'ya mistik yükselişinin olasılığı ve kurtarıcı değeri¹⁶ ve bu İncillerin Tanrı'ya mistik yükselişinin olasılığı ve kurtarıcı değeri¹⁶ dahil olmak üzere teolojik açıdan önemli bir dizi konu üzerinde çatışan iki erken Hristiyan topluluğuna tanıklık ettiği iddiasıydı. ilkel, ilahi ışık tüm insanlarda veya yalnızca İsa'da ikamet eder.¹⁷ Bu görüşlerin Nag Hammadi akademisyenleri arasında enerjik bir şekilde tartışılmış olmasına rağmen, genel olarak Johannine bilimi üzerinde çok az etkisi olduğu da eklenmelidir.¹⁸ 14 John ve Thomas arasındaki ilişkiyle ilgili açıklamam Ismo Dunderberg'in *The Beloved Disciple in Conflict?: Revisiting the Gospels of John and Thomas* (Oxford: Oxford University Press, 2006) adlı eserinden yararlanıyor. 15 Gregory J. Riley, *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy* (Minneapolis, Minn: Fortress, 1995). 16 Nisan D. DeConick, *Mistiklerin Sesleri: Yuhanna ve Thomas İncillerinde ve Diğer Eski Hristiyan Edebiyatlarında Erken Hristiyan Söylemi* (JSNTSup 157; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); bkz. eadem, *Onu Görmeye Arayın: Thomas İncili'nde Yükseliş ve Vizyon Mistisizmi* (VigChrSup 33; Leiden: Brill, 1996). 17 Elaine Pagels, "Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John," *JBL* 118 (1999): 477–96; bkz. ayrıca eadem, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (New York: Random House, 2003). 18 Örnek vermek gerekirse, Yuhanna hakkında "20.000'den fazla eski İncil dışı referans" içerdiği öne sürülen devasa bir yorumda Thomas İncili'nin bireysel sözlerine yalnızca dört referans yer alıyor: Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (2 cilt; Peabody, MA: Hendrickson, 2003). Keener, Yuhanna'nın müjdesinin "daha sonra Thomas'ın İncili haline gelen geleneklere" (1209) karşı polemikler içermesi olasılığını tamamen reddetmez. Keener bu kadarını itiraf etmeye istekliyse, Thomas'a yaptığı atıfların az sayıda olması özellikle dikkat çekici hale geliyor. Keener'ın Thomas'a olan ilgisizliği muhtemelen bu müjdenin hem ikincil hem de "gnostik" olduğuna olan inancından kaynaklanmaktadır. Keener (36) şunu ileri sürüyor: "Bugün çoğu bilim insanı Thomas'ın İncili'nin şu anki haliyle bile gnostik olduğu konusunda hemfikirdir." Bu görüş hiçbir zaman bir fikir birliğine varılamadı ve son on beş yılda bu metin üzerinde çalışan uzmanlar tarafından defalarca sorgulandı; bkz., e. örneğin, DeConick, *Onu Görmeye Çalışın*, 16–27; Antti Marjanen, "Thomas bir Gnostik İncil mi?", içinde *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas* (ed. Risto Uro; Edinburgh: T & T Clark, 1998), 107–39; Stephen J. Patterson, "Jesus Meets Platon: The Theology of the Gospel of Thomas", Frey ve diğerleri (ed.), *Das Thomasevangelium*, 181–205. Bölüm 5: Johannine Gelenekleri ve Kıyamet İncilleri 96

--- SAYFA 108 ---

Çarpıcı gerçek şu ki, bir yandan Thomas İncili Yuhanna'nın müjdesiyle fikir açısından oldukça fazla ortak zemin paylaşıyor, diğer yandan da benzer düşüncelere sahip bu iki müjde arasında şaşırtıcı derecede az sözlü yakınlık var. Benzerliklere gelince, her iki İncilde de İsa ile ilişkisi özellikle yakın olan bir havari tarafından yazıldığı ileri sürülmektedir: Yuhanna, "İsa'nın sevdiği havari"nin esrarengiz karakterini tanıtıyor ve son bölümde müjdenin tamamını ona atfediyor (Yuhanna 21:24-25), Thomas ise İsa'nın bu koleksiyondaki sözlerinin "yaşayan İsa'nın söylediği gizli sözler ve Yahuda Thomas Didymos" olduğunu belirterek başlıyor. yazdı" (Gos. Thom. incipit). Her iki İncil de İsa'yı her şeyin nihai kökeni olarak tanımlar ve onun dünyadaki ikametini "beden" olarak tasvir eder.19 İnsanoğlunun çoğu, özellikle Yahudiler ve aynı zamanda havariler, her iki müjdeye göre de bilgisizlik içindedirler ve İsa'nın kişiliğini, sözlerini ve niyetlerini sürekli yanlış anlarlar.20 Her iki müjde de ışık ve karanlık ikiliğini doğrular ve İsa'nın kendisini "ışık" olarak tanımlamasına izin verir. Her ne kadar bu ışık karanlıkta parlarsa da, "dünya", İsa'nın gerçek müritlerinin yabancı olduğu ve düşmanlığa ve zulme maruz kaldığı tehditkar bir yer olmaya devam ediyor.21 İbranice İncil'den kaynaklanan temalar Yuhanna ve Tomas'ta benimsenip detaylandırılırken, aynı zamanda Yahudi kutsal yazıları ile İsa'nın getirdiği vahiy arasında bir karşıtlık olduğunu öne sürüyorlar.22 Her iki müjdede de ona benzer öğretiler atfediliyor. Örneğin, İsa'nın bazı takipçilerinin "Tanrı'nın krallığı güçle gelinceye kadar ölümü tatmayacakları" (Markos 9:1, NRSV) yönündeki geleneksel vaat, her iki müjdede de Tanrı'nın yakın krallığına yapılan göndermeyi bırakacak ve ölümsüzlüğü sağlamak için İsa'nın sözlerini dinlemenin, anlamının ve itaat etmenin önemini vurgulayacak şekilde yeniden ifade edilmiştir.23 Sonuç olarak, her iki müjde de daha iyi bir terime ihtiyaç duymadığımız için "gerçekleşmiş" diyebileceğimiz şeyi benimser. eskatoloji": Geleneksel olarak zamanın sonunda gerçekleşmesi beklenen olaylar zaten gerçekleşmiş gibi tasvir edilir. Yuhanna'ya göre, 19 Her şeyin kökeni: Yuhanna 1:1-3; Gos. Thom. 77; enkarnasyon: Yuhanna 1:14; Gos. Thom. 28. 20 İnsanoğlunun bilgisizliği: Yuhanna 1:5, 10; Gos. Thom. 28. Thomas, Yahudilerin İsa'yı yanlış anladığını varsayar (Gos. Thom. 43); John'da bu tema hikaye boyunca, özellikle 5-10. Bölümlerde detaylandırılmıştır. 21 Örneğin, Yuhanna 15:18-19; 16:1-4; Gos. Thom. 21, 68. Evet. Thom. 69, "yüreğinde zulme uğrayanlar" için bir bereket dile getirerek farklı bir vurgu yapıyor. Bu, Thomasine Hristiyanlarının yalnızca "içsel" işkencelerle ilgilendikleri, ancak Roma İmparatorluğu'ndaki Hristiyanlara yönelik zulümlerle karşı karşıya kalmadıkları veya bundan endişe duymadıkları anlamına gelmez. 22 Örneğin, Yuhanna 1:17; Gos. Thom. 52. 23 Yuhanna 8:51-52; Gos. Thom. 1; bkz. ayrıca Gos. Thom. 19, ölümsüzlük vaadinin asla değişmeyen "cennetteki beş ağaç" bilgisiyle bağlantılı olduğu yer. Bu bağlamda cennet ağaçları muhtemelen İsa'nın sözlerinin bir metaforu olarak alınmalıdır. Bu yorum sadece Gos'taki ölümsüzlük vaadinin tekrarı ile ortaya çıkmıyor. Thom. 1. bölüm zaten İsa'nın sözleriyle bağlantılıydı ama aynı zamanda Gos'taki doğrudan bağlamla da bağlantılıydı. Thom. 19: Cennet ağaçları sözü vurgulandıktan hemen sonra gelir.

İsa'nın şu sözlerinin önemi: "Eğer benim takipçilerim olursanız ve sözlerimi dinlerseniz, bu taşlar size hizmet edecektir." 2. Yuhanna ve Thomas'ın İncili: İnciller Çatışıyor mu? 97

--- SAYFA 109 ---

kafirler hakkındaki hüküm zaten bellidir (3:18), ölümler zaten diriltilmektedir (5:25) ve müminler asla ölmeyecektir (11:26). Thomas'a göre, Tanrı'nın krallığının, ölümlerin huzurunun ve yeni dünyanın gelecekte beklenmediğini, halihazırda mevcut olduğunu anlamak gerekir (3, 51, 113).²⁴ Üstelik Yuhanna ve Tomas benzer türden tefsir gelenekleriyle meşguldürler. Hepsinden önemlisi, her ikisi de, oldukça farklı şekillerde de olsa, Yaratılış kitabının Helenistik Yahudi yorumlarına borçludurlar. Yuhanna'da İsa, hem Tanrı'nın başlangıçta dünyayı yarattığı ilahi Söz ile, hem de yukarıdan aşağıdaki dünyaya gelen "gerçek ışık" ile özdeşleştirilir (1:1, 9; 12:35-36). Thomas, insanlar arasında yaşayan ilkel ışık hakkında daha "demokratik" bir yorum sunuyor: İsa'nın takipçileri kendilerini aynı zamanda ışık diyarından geldiklerini ve oraya geri döndüklerini de düşünmelidirler.²⁵ Buna ek olarak Thomas, Yaratılış kitabının ilk bölümlerinden kaynaklanan, cennet ağaçları (Gos. Thom. 19), Adem'in durumu (Gos. Thom. 85) ve "imgeler" (Gos. Thom. 19) dahil olmak üzere konularla yakından ilgilenmektedir. 83-84). Bulan kişinin "her şeye hükmedeceği" vaadi (Gos. Thom. 3) yalnızca köklü bir felsefi gelenekle örtüşmekle kalmıyor, aynı zamanda ilk insanın yaratılışa hükmetme hakkını da geri alıyor (Yaratılış 1:26-28).²⁶ "Ne erkek ne de dişi"nin olduğu bir duruma geri dönme umudu, Thomas'ta kurtuluşun kişinin orijinal insan durumuna geri dönüşünü içermesi olarak tasavvur edildiğini ima ediyor; ilk insan henüz iki cinsiyete ayrılacak şekilde bölünmemişti.²⁷ Yaratılış Kitabı'nın Yuhanna ve Thomas'taki farklı yorumları, onların ilişkilerine ilişkin daha geniş bir sorunu göstermektedir. Yaratılış tefsirine olan ortak ilgilerine rağmen yorumları örtüşmüyor. Yuhanna'nın müjdesi, Thomas'ın özel materyalinde önemli temalar olan Adem'e, cennete ve cinsiyetlerin ilkel birliğine herhangi bir ilgi göstermez. Aslında Pavlus, Thomas'ın Yaratılış tefsiriyle ilgili olarak Yuhanna'dan çok daha fazla miktarda malzeme sunacaktır (örneğin 1 Korintliler 15). Dolayısıyla Thomas'ın Yaratılış kitabına ilişkin yorumu, Yuhanna'da tasdik edilenlerden başka bazı geleneklere dayanmaktadır. Aynı şey, her iki İncil'de de benimsenen "gerçekleşmiş eskatoloji" fikri için de geçerlidir: Prensipite aynı fikirdedirler ancak fikri farklı şekilde ifade ederler. İki İncilin yazarlık iddiaları açısından sahip olduğu tek ortak nokta, yazarın İsa ile ilişkisi özellikle yakın olan bir mürit olduğu fikridir; yazarın İsa'ya olan yakınlığı farklı şekillerde ifade edilmektedir. Tomas, "İsa'nın sevdiği öğrenci" olarak değil, İsa'yı diğerlerinden daha iyi anlayan biri olarak tanımlanıyor (Gos. Thom. 13). Yuhanna'da, 24 Her iki müjdede de "gerçekleşmiş eskatoloji" hâlâ gelecekte yatan eskatolojik bir dönüş beklentisini dışlamaz; bkz. Yuhanna 5:28-29; Gos. Thom. 11, 111. 25 Git. Thom. 49-50; bkz. ayrıca Gos. Thom. 24: "Nurda insanda nur vardır ve o, bütün dünyaya ışık verir." 26 Bkz. Pagels, "Yaratılış 1'in Tefsiri." 27 Thomas'taki Yaratılış tefsirinin önemi için bkz., e. örneğin, (Pagels'in yukarıda bahsedilen çalışmalarına ek olarak), Marghareta Lelyveld, *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas: à la recherche d'une geleneği et d'une rédaction* (NHS 34; Leiden: Brill, 1987). Bölüm 5: Johannine Gelenekleri ve Kıyamet İncilleri 98

--- SAYFA 110 ---

“İsa'nın sevdiği öğrenci” olarak tanıtılan bir figür, Son Akşam Yemeği'nde İsa'ya en yakın yere yerleştiriliyor ve Yuhanna'nın İsa'nın çilesi ve dirilişiyle ilgili öyküsündeki kilit noktaların görgü tanığı olarak öne çıkıyor. Bu öğrencinin İsa'ya dair özel içgörüsünü vurgulama arzusu varsa, bu yön Yuhanna'nın müjdesinde çok zayıf bir şekilde belirtilmiştir; Onun anlatımının meşruiyetini sağlayan şey, sevilen müridin güvenilir bir görgü tanığı olarak karakteridir.²⁸ Bu nedenle, Yuhanna ve Thomas'ın "ruhsal olarak birbirlerine Sinoptik'ten çok daha yakın" oldukları doğru olsa da²⁹ bunlar metin olarak esas itibarıyla birbirlerinden bağımsızdırlar. Aralarındaki edebi ilişkinin ciddi olarak ele alınabileceği yalnızca birkaç durum vardır ve bu durumlarda bile kanıtlar oldukça zayıf kalır. Thomas'ın Yuhanna'nın müjdesine bağlı olduğu konusunda ısrar eden çok sayıda bilim adamı olmasına rağmen, Thomas'taki sözlerin kaçının bu görüş için kesin kanıt sunduğuna ilişkin tahminler, Raymond Brown'un 1963 tarihli öncü makalesinde kesin bulunduğu iki düzineden³⁰ Titus Nagel tarafından tartışılan yalnızca iki söze kadar dramatik bir şekilde azalmıştır.³¹ Charles Hill, yukarıda bahsettiğim gibi, bu konuda belirsizdir: "Sık sık alıntılanan ve şunu gösteren paralellikler"e atıfta bulunur: [Thomas İncili'nin] yazarı Dördüncü İncil'i biliyordu", ancak aklındaki paralellikleri belirtmez.³² Hill, Thomas'ın Tatian'ın Diatessaron'una bağımlı olduğunu ve orijinal olarak yalnızca "200'den birkaç yıl önce" Süryanice yazıldığını iddia ederken Nicholas Perrin'i takip eder.³³ Daha eleştirel bir perspektiften bakıldığında, Thomas'ı kanıtların muhtemelen kabul ettiği kadar geç bir tarihe itmeye yönelik bilinçli bir girişim gibi görünen bu görüş, Hill'in (bunun için hiçbir kanıt sunmadığı!) önerisinin temelini oluşturur: Thomas'taki Johannine paralellikleri "büyük ihtimalle sadece Diatessaron'dan geliyor."³⁴ 28 Krş. Richard Bauckham, "İdeal Yazar Olarak Sevgili Mürit", JSNT 49 (1993): 21-44; Dunderberg, Çatışmadaki Sevgili Mürit?, 143-47. 29 Riley, Diriliş Yeniden Değerlendirildi, 3. 30 Raymond E. Brown, "The Gospel of Thomas and St John's Gospel", NTS 9 (1962-1963): 155-77. 31 Bkz. 4 yukarıda. Daha cömert bir sayım için bkz. Craig A. Evans, Robert Leslie Webb ve Richard A. Wiebe, The Nag Hammadi Texts & the Bible: A Synopsis & Index (NTTS 28; Leiden, Brill, 1993), 87-144, burada Thomas'la neredeyse üç düzine Johannine paralelliği zikrediliyor, bu da "Kutsal Yazılar ile Nag Hammadi'nin metni arasında bir çeşit etki olduğuna dair makul olasılığı" gösteriyor. risaleler" (xviii). Bu formülasyondaki "arada", etkinin yönünü açık bırakıyor gibi görünse de, editörlerin bu etkinin farklı biçimlerine ilişkin daha sonraki yorumları, akıllarında olan şeyin kutsal metinlerden Nag Hammadi metinlerine tek yönlü bir trafik olduğunu açıkça göstermektedir (a.g.e. xviii-xix). 32 Hill, Erken Kilisedeki Johannine Corpus, 270-77. Hill, "John ve Thomas arasındaki önemli farklılıklar" (275-76) olarak gördüğü şeyin örnekleri olarak yalnızca üç sözden oluşan bir dizi sunar: Gos. Thom. 49//Yuhanna 16:28; Gos. Thom. 50a//Yuhanna 1:9; 8:12; 19:8-9; Gos. Thom. 19a//Yuhanna 8:58. Bu vakalar için daha yakın bir gerekçe veya analiz sunmuyor. 33 Hill, Erken Kilisedeki Johannine Corpus, 272; bkz. Nicholas Perrin, Thomas ve Tatian: Thomas İncili ile Diatessaron Arasındaki İlişki (SBLAB 5; Atlanta: İncil Edebiyatı Derneği, 2002). Perrin, görüşünü daha popüler bir formatta Thomas, The Other Gospel'de (Londra: SPCK, 2007) yeniden ifade ediyor. 34 Hill, The Johannine Corpus in the Early Church, 274. 2. Yuhanna ve Thomas İncili: Çatışmadaki İnciller? 99

--- SAYFA 111 ---

Perrin'in çalışmasının çoğu çevrede gördüğü ağır eleştirileri bir kenara bırakırsak³⁵ Hill'in bu çalışmaya dayanarak vardığı sonuç yalnızca soruyu akla getiriyor. Yuhanna'nın müjdesinin Diatessaron'da neredeyse bütünüyle yeniden basıldığı kabul edilirse, Johannine'in sözlerinin azlığı ve Thomas'ta sinoptik sözlerin baskınlığı, halihazırda olduğundan daha da kafa karıştırıcı görünecektir. Thomas'ın yazarı Diatessaron'u biliyor ve kullanmış olsaydı, onun bu kaynakta çok sayıda sinoptik deyimli dikkatle tespit ettiği ve buradan aldığı ve aynı kaynakta bulunan Johannine deyimleri materyallerini de dikkatlice tanımladığı ve neredeyse tamamen dışarıda bıraktığı sonucuna varmalıydık.³⁶ Böyle bir yaklaşım, pek çok teolojik görüşünün sinoptiktekilerden çok Yuhanna'nın müjdesindekilere açıkça daha yakın olduğu bir yazar için düşünülemez görünecektir. Hill'in, Thomas İncili'nin kompozisyonunu ne kadar ileri itersek, yazar(lar)ının Yuhanna'nın müjdesini (doğrudan veya bir aracı aracılığıyla) bilme ihtimalinin o kadar arttığı yönündeki mantığının ardındaki mantığı anlıyorum. Ancak bu iddianın muhtemelen tersine çevrilmesi gerekiyor: Thomas'ın tarihi ne kadar geç olursa, Johannine'in sözlerinin azlığını açıklamak da o kadar zorlaşıyor. 35 Tony Burke'ün işaret ettiği gibi, Perrin'in Thomas hakkındaki görüşleri Evanjelik NT akademisyenleri arasında büyük beğeni topladı; bkz. Tony Burke, "Yeni Milenyumda Sapkınlık Avcılığı", *Sciences Religieuses* 39(3) (2010): 405-20, özellikle. 414. Diğer Yeni Ahit bilginleri ve en önemlisi Süryani edebiyatı uzmanları, Perrin'in analiz ve sonuçlarını son derece eleştirdiler; sonrakilerin onun çalışmasına ilişkin lanetleyici eleştirileri için bkz. Jan Joosten, *Review of Perrin, Thomas and Tatian, Aramice Çalışmalar* 2 (2004): 126-30 ("Kitabı kimseye tavsiye etmem," 130); Paul-Hubert Poirier, Perrin, Thomas ve Tatian'ın İncelemesi, *Hugoye* 6/2 (2003) [<http://www.bethmardutho.org/images/hugoye/volume6/hv6n2prpoirier.pdf>] (en son ziyaret tarihi 25 Eylül 2014); Peter J. Williams, Perrin, Thomas ve Tatian'ın İncelemesi, *EJT* 13 (2004): 139-40; Perrin'in vakasının daha ayrıntılı bir yeniden incelemesi için bkz. Peter J. Williams, "Alleged Süryanice Catchwords in the Gospel of Thomas", *VigChr* 63 (2009): 71-82: "Perrin, Thomas İncili'nin ikinci yüzyılın sonlarına tarihlenmesi konusunda ikna edici bir temel sunamadı." (82) Ne yazık ki Perrin, daha sonraki yayınlarında önceki çalışmalarına yöneltilen eleştirilerin hiçbirine yanıt vermedi. Kritik ayrıntılardan biri, Perrin'in, şu anda Kıpti tercümesindeki haliyle Thomas İncili'nin tamamının orijinal olarak tek seferde yazıldığı iddiasıdır. Bu görüş, P. Oxy'deki gerçeği dikkate almamaktadır. 1, 77b ifadesi doğrudan 30 ifadeyle birleştirilmiştir; bu tek başına Kıpti Thomas'ın sadece "orijinal" Thomas'ın bir çevirisi olmadığını (eğer böyle bir şey varsa) göstermemelidir. Perrin, daha yakın tarihli kitabında, üç kanonik İncil'e (Markos, Matta ve Yuhanna) gizli göndermeler gördüğü Thomas 13'ün, Serapion'un "yasaklı kitaplar listesine" (Perrin, Thomas, Diğer İncil, 116-17) yanıt olarak yazıldığını öne sürerek Thomas'ın tarihini daha da ileri bir tarihe iter. Bu durumda, Perrin'in daha önce iddia ettiği gibi Thomas'ın Diatessaron'dan hemen sonra değil, 200'den yalnızca birkaç yıl önce yazıldığı varsayılmalıdır;

Mısır'a ulaşım daha da daraldı. Ayrıca Perrin'in Thomas 13'e ilişkin yorumu 1) spekülatiftir çünkü biz yalnızca Serapion'un Petrus İncili'ne yönelik tutumunu biliyoruz; 2) sahtedir çünkü Thomas 13'te "Petrus"un Markos'un müjdesiyle ve "Matta"nın Matta'nınkiyle özdeşleştirilmesi açık olmaktan uzaktır; ve 3) tuhaf çünkü bir yazarın tek tek kanonik müjdelere savaş açmak için Diatessaron'u kaynak olarak kullanması pek mantıklı değil. 36 Çarpıcı bir şekilde, Thomas'ın Johannine topluluğunun erken bir aşamasından geldiği iddiasıyla aynı problemle karşı karşıyayız (krş. Stevan L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* [New York: Seabury Press, 1983]): Thomas'ta açıkça Johannine'e özgü sözlerin azlığını bu durumda da açıklamak çok zordur. Bölüm 5: Johannine Gelenekleri ve Kıyamet İncilleri

--- SAYFA 112 ---

Thomas'ın, Yuhanna'nın müjdesinde söylenen bir şeyle en ufak bir benzerliğe sahip olan her türlü özelliğinin, Thomas'ın Yuhanna'ya bağımlı olduğunun işaretleri olduğu sıklıkla kolayca varsayılır. Bireysel vakalara daha yakından bakıldığında, çoğu vakada kanıtların ne kadar zayıf olduğu görülür. Burada Thomas'ın Yuhanna'nın müjdesine dayandığı görüşünü destekleyen tüm örnekleri tek tek analiz etmek mümkün olmadığından, James Charlesworth ve Craig Evans'ın bu amaçla sunduğu beş örnek kümesini tartışmayı seçtim,³⁷ onlarınkinin en iyi adayların kısa bir listesi olduğunu varsayarak. Listelerindeki iki madde ışık tasvirinin kullanımıyla ilgili olduğundan, tartışmamı aşağıdaki dört maddeye ayıracağım: 1) bahar benzetmesi (Gos. Thom. 13; Yuhanna 4:13-15; ayrıca bkz. Yuhanna 7:38); 2) İsa'nın enkarnasyonu (Gos. Thom. 28; Yuhanna 1:14); 3) arayıp bulamama sözü (Gos. Thom. 38; Yuhanna 7:32-36); ve 4) ışık imgesi: İsa'nın kendisini "Işık" olarak tanımlaması (Gos. Thom. 77/ Yuhanna 8:12; çapraz başvuru 9:5) ve dünyada parlayan ışık (Gos. Thom. 24; Yuhanna 1:9). 1. Pınar benzetmesi (Gos. Thom. 13; Yuhanna 4:13-15; ayrıca bkz. Yuhanna 7:38). Her ne kadar her iki İncil'de de kullanılan bahar metaforu, aralarındaki ilişkiyi tartışan bilimsel literatürde geleneksel olarak anılsa da,³⁸ paralelliğin kendisi çok uzak ve bu nedenle de sonuçsuzdur. İki pasajın tek ortak noktası metaforun kendisidir; Metaforun her müjdede kullanılma şekilleri tamamen bağımsızdır. Suyun kaynaktaki hareketi bile farklı şekilde anlatılmaktadır: Yuhanna bir kaynaktan fışkıran suyu anlatır (πηγή ὕδατος ἄλλομένου, Yuhanna 4:14), Thomas ise "kaynayan bir kaynaktan" söz eder (ⲡⲓⲛⲁⲛⲁⲛ ⲡⲓⲛⲁⲛⲁⲛ). Bahar metaforu Bilgelik geleneğinde yaygın olarak kullanılan bir benzetme olduğundan (çapraz başvuru Özd. 16:22; 18:4; 1. Bar. 3:12) ve bu noktada Yuhanna ile Tomas arasında daha yakın sözlü bağlantıların bulunmaması nedeniyle, Thomas 13'ün Yuhanna 4:13-15.³⁹'dan yararlandığı varsayımı için yeterli metinsel temel yoktur. 1:14). Bu noktada iki İncil'i bir araya getiren şey bizzat enkarnasyon fikridir. Bu fikir iki çarpıcı şekilde farklı şekilde ifade ediliyor; bu da yine Thomas'ın John'a bağımlı olduğu görüşünü olası kılmıyor. Yuhanna'da İsa'nın "beden olduğu" söylene de (Yuhanna 1:14), Thomas 28'de İsa'ya atfedilen söz görünür olma dilini tercih ediyor: "Onlara beden olarak göründüm (ⲡⲓⲛⲁⲛⲁⲛ ⲡⲓⲛⲁⲛⲁⲛ ⲛⲁⲛⲁⲛ ⲛⲁⲛⲁⲛ)." ³⁷ James H. Charlesworth ve Craig E. Evans, "Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels", Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research (ed. Bruce Chilton ve Craig A. Evans; NTS 19; Leiden: Brill, 1994), 479-533, özellikle. 498-99. 38 En son örnek, ortak metaforun Thomas'ın Yuhanna'nın müjdesini kullanmasının bir işareti olduğunu kabul eden Perrin, Thomas, The Other Gospel, 112'dir. 39 Thomas 13'ün John'a bağımlı olduğunu iddia ettiği iddia edilen diğer küçük ayrıntılar hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için Dunderberg, The Beloved Disciple in Conflict?, 72-76'ya başvuruyorum. 2. Yuhanna ve Thomas'ın İncili: İnciller Çatışıyor mu? 101

--- SAYFA 113 ---

Thomas 28'in (P. Oxy. 1.11-12) günümüze ulaşan Yunanca bölümünde kullanılan ὡφθην fiil formu, Tomasinin deyişinin Yuhanna'nın müjdesinden ziyade 1. Timoteos 3:16'da kaydedilen diğer geleneklere ("O, bedende açığa çıktı, ruhen doğrulandı, melekler tarafından görüldü [ὡφθην]") daha yakın olduğu izlenimini doğruluyor. Bununla birlikte, Thomas 28'in 1. Timoteos'tan yararlandığını varsaymak zorunda değiliz çünkü görünüş dili 1. Baruch'ta zaten ilahi Bilgeliği tanımlamak için kullanılmıştı: o "yeryüzünde ortaya çıktı (ὡφθην) ve insanlar arasında yaşadı" (1 Bar. 3:38). Bu gelenek Thomas'ta benimsenmiş ve enkarnasyon fikriyle birleştirilmiştir. Yuhanna ayrıca enkarnasyonu tanımlarken Bilgelik geleneğine başvurur, ancak bu gelenekten türettiği terim (ἐσκήνωσεν, Yuhanna 1:14; çapraz başvuru Sir 24:8; Barn 5:14) Thomas'takiyle örtüşmez. Thomas 28'in yazarının Yuhanna 1:14'te öne sürülen enkarnasyon fikrinden ilham aldığını, ancak bu pasajın tamamen tanımlanamayan bir versiyonunu yaratmak istediğini ve bazı nedenlerden dolayı Johannine pasajında Bilgelik literatürüne yapılan referansı, aynı geleneğe ait başka bir Yeni Ahit metnine yapılan bir gönderme ile değiştirmek istediğini varsaymak çok abartılı görünebilir. Yuhanna ve Tomas'ın İsa'nın enkarnasyonunu Yahudi Bilgeliği literatüründen türetilmiş ancak birbirlerinden bağımsız olarak tanımlamış olmaları daha olası görünmektedir.⁴⁰ 3. İsa'yı aramak ve bulamamak (Gos. Thom. 38; Yuhanna 7:32-36). Bu, Thomas ve John:⁴¹ Gos arasında yakın bir sözlü paralelliğin olduğu iki örnekten biridir. Thom. 38: Yuhanna 7:34, 36 Beni arayacağınız ama bulamadığınız günler gelecek. ὁτι ὁ ἀποστόλος ἰωάννης ἀποστόλος ὡς ὁ ἀποστόλος ἰωάννης ζήτησέ με καὶ οὐχ εὗρήσεται [με], καὶ Bu çok önemli bir şey. ὁ ἀποστόλος ἰωάννης ἀποστόλος ὡς ὁ ἀποστόλος ἰωάννης ὁτ' ἀποστόλος ἰωάννης ἀποστόλος ὡς ὁ ἀποστόλος ἰωάννης. Yuhanna'da söz Yahudilere yönelikken, Thomas'ta muhataplar belirtilmeden bırakılmıştır; ikincil olabilecek bağlam, bu sözün öğrencilere yönelik olduğunu düşündürmektedir.⁴² Bu söz, 40'tan beri Thomas'a sonradan eklenen bir ifade değildir. Thomas 28 ve Yuhanna 1:26'da kullanılan "ortasında durmak" ifadesi, müjdelerin başka yerlerinde de kullanıldığı için sonuçsuz kalır (Luka 24:36; Yuhanna 20:19). ⁴¹ Thomas 38, Nagel tarafından tartışılan iki vakadan biridir, Die Rezeption des Johannesevangeliums, 48 n. 167. Bkz. ayrıca Harold W. Attridge, "'Seeking' and 'Soking' in Q, Thomas and John," From Quest to Q'da (ed. Jon Ma. Asgeirsson, Kristin de Troyer ve Marvin W. Meyer; BETL 146; Leuven: Leuven University Press/Peeters, 2000), 295-302. ⁴² Önceki sözde öğrencilerden bahsediliyor ve Ferisiler ile "siz" arasında bir ayırım yapılan sonraki sözde onların varlığı ima ediliyor. Bölüm 5: Johannine Gelenekleri ve Kıyamet İncilleri 102

--- SAYFA 115 ---

Gos. Thom. 77 Yuhanna 8:12 ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινὸς φῶς τῷ κόσμῳ ὅτι ὁ ἀνθρώπου τοῦ φωτός ὁ ἀνθρώπου τοῦ φωτός ὁ ἀνθρώπου τοῦ φωτός P. Oxy. 1:27-30 ἐγγει[ρ]ον τὸν λίθον κάκει εὐρήσεις με· σχίσον τὸ ξύλον Çok iyi. Bir taş kaldır, beni bulacaksın; bir parça tahtayı yardım ve oradayım. Buradaki en önemli benzerlik, İsa'nın kendini ışık olarak tanımlamasıdır.⁴⁵ Ben-Ben'im demesi, Thomas'ın Yuhanna'ya bağımlılığının tartışmasız bir işareti değildir, çünkü John bu biçimi icat etmemiştir⁴⁶ ve bu tür sözleri İsa'ya atfeden tek yazar da o değildir.⁴⁷ Bu kadar söylendiğinde, Thomas 77'nin Yuhanna'ya bağlı olması ihtimali göz ardı edilemez.⁴⁸ Çarpıcı olan, Thomas'ın mevcut Yunanca parçalarından birinde Ben-Ben'im ifadesinin bulunmamasıdır; Thomas 77'nin son kısmı Thomas 30'dan hemen sonra gelir. Yunanca ve Kıpti versiyonları arasındaki fark, Enno Edzard Popkes'in yakın zamanda onayladığı gibi, Thomas 77'nin ilk yarısının bütünüyle Thomas'a sonradan eklendiğini gösterebilir.⁴⁹ Büyük ihtimalle bu sözün iki yarısıleştirilmiş olabilir.⁴⁵ İsa'nın, Yuhanna ve Thomas'ta farklı şekillerde onaylanan, her şeyin kökeni olarak tasvir edilmesi, ilham veren teolojinin bir başka parçasıdır. Bilgelik gelenekleri. "Hepsi" dili Tomas'ı Yuhanna'dan ziyade Pavlus geleneğine (çapraz başvuru 1 Kor. 8:6; Romalılar 11:36; Kol. 1:16) yaklaştırır. 46 Johannine araştırmalarında varlığı bazen unutulma eğiliminde olan Isis aretalojilerindeki benzer Ben-im sözleri için şimdi bkz. Silke Petersen, Brot, Licht und Weinstock: Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-Bin-Worte (NovTSup 127; Leiden: Brill, 2008), 181–94. 47 Bkz. Sözde Clement, Hom. 2.52.2–3 ("Ben yaşamın kapısıyım."); 3.53.3 ("Ben Musa'nın, 'Tanrımız Rab, kardeşlerinizden benim gibi bir peygamber çıkaracak. Her konuda onu dinlemelisiniz; bu peygamberi duymayan öldürülecektir' diye peygamberlik ettiği kişiyim"). İlk sözün Yuhanna'ya bağlı olduğu göz ardı edilemezken (çapraz başvuru Yuhanna 10:9), ikincisi bağımsız görünüyor ve Tesniye'ye dayanan çok arkaik bir kristolojiye tanıklık ediyor. 18:15–16 (çapraz başvuru Elçilerin İşleri 3:22–23; 7:37). 48 Burada daha önceki çalışmamda (Dunderberg, The Beloved Disciple in Conflict?, 106–9) aldığım pozisyonu, Kontexte des'te Enno Popkes'in "'Ich bin das Licht:' Erwägungen zur Verhältnisbestimmung des Thomasevangeliums und der johanneischen Schriften anhand der Lichtmetaphorik" ışığında değiştiriyorum. Johannesevangelium: Dinlerde ve geleneklerde Das vierte Evangeliumsgeschichtlicher Perspektive (ed. Jörg Frey, Udo Schnelle ve Juliane Schlegel; WUNT 175; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 641–74; idem, Das Menschenbild des Thomas- evangeliums: Untersuchungen zu seiner Religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung (WUNT 206; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 98–100. 49 Popkes (Das Menschenbild des Thomasevangeliums, 137), "Ben ışığım" deyimimin Thomas'a mümkün olan en geç aşamada eklendiğini makul buluyor: Popkes, bu deyim, Thomas'ı NHC II'de Thomas'tan önce gelen John'un Gizli Kitabı ile daha uyumlu hale getirmek için Nag Hammadi kodekslerini derleyenler tarafından eklendiğini savunuyor. Ekleme tarihini dördüncü yüzyılın ortalarına itecek olan bu sonuç, Bölüm 5: Johannine Gelenekleri ve Apokrif İnciller 104 olamaz.

--- SAYFA 116 ---

ancak müjde Kıpti dilinde tercüme edilirken, çünkü yan yana gelme yalnızca Kıpti dilinde işe yarayan bir slogan çağrışımı üretiyor. Metin şu anki haliyle Kıpti fiili 𐩢𐩣𐩬'nin iki anlamına dayanan bir kelime oyunu oluşturuyor: bir yanda "ulaşmak, yaklaşmak, yaklaştırmak" ve diğer yanda "bölmek". Eğer Thomas 77'nin ilk yarısı bu müjdenin bir parçası olduysa çok geç bir aşamada, yani en erken üçüncü yüzyılın sonlarında, o zaman onun Yuhanna'nın müjdesine ilişkin herhangi bir bilgi olmadan ortaya çıkması düşünülemez görünebilir. Ancak benim görüşüme göre, Thomas 77'nin ilk yarısının geç kökeni hakkında tam olarak emin olamayız. Yunanca versiyonda Ben-Am ifadesinin yokluğu ve Kıpti diline dayanan kelime oyunu, Thomas 77'deki iki yarının birleşiminin geç olduğunu kanıtlıyor. Bu, sözlerin ilk kısmının Yunanca Thomas'ın başka bir yerinde olabileceği ve müjde Kıpti diline çevrildiğinde Thomas 77'nin ikinci kısmıyla birleştirilmiş olabileceği olasılığını dışlamaz. Ne yazık ki şu ya da bu teori için sağlam bir kanıt sunmak mümkün değil. Thomas'ın günümüze ulaşan Yunanca parçaları yalnızca 39'a ulaştığından, bu noktadan sonra Thomas'ın önceki versiyonları hakkında güvenli sonuçlara ulaşmak imkansızdır - geri kalan tüm sözlerin, yani 40-114'ün daha sonra eklenenler olduğunu varsaymadıkça, ancak bu muhtemelen çok ileri gider. Yukarıda tartıştığım dört vakanın sonuçları bu nedenle yetersiz: Dört vakadan üçü, Thomas'ın Yuhanna'dan yararlandığına dair açık bir kanıt içermiyor ve hatta son dördüncü örnekte, Thomas'ın bağımlılığının kendisi metinsel benzerliğe pek dayanmıyor, "Ben ışığım" deyişinin Thomas'a o kadar geç eklendiği ve Yuhanna'nın müjdesini bilmemenin artık bir seçenek gibi görünmediği mantığına dayanıyor. John ve Thomas'ın karşılıklı bir çatışma içinde olan iki Hristiyan topluluğuna tanıklık ettiği varsayımına dayanan teorileri burada çok detaylı bir şekilde tartışmadığım için affedilmeyi umuyorum. Başka bir yerde göstermeye çalıştığım konumu yalnızca kısaca özetleyeceğim: 50 John ve Thomas'ın birçok konuda aynı fikirde olmadığı doğrudur, ancak aralarındaki anlaşmazlıklar mutlaka birbirleriyle çatıştıkları anlamına gelmez. Görüş farklılıklarının başka nedenleri de olabilir. Her iki İncilin yazarları, birbirlerinin fikirlerinden ve varlığından bile habersiz, aynı konularda farklı tutumlar almış olabilirler. Aslında yukarıda tartıştığım kanıtların işaret ettiği yön budur: Her iki İncilin yazarları, Yahudi Bilgeliği teolojisine dayanan erken dönem Hristiyan varyasyonlarından esinlenerek aynı fikir havuzundan yararlandılar, ancak bunu birbirlerinin yorumlarıyla temas halinde olmadan yaptılar. hariç tutulmuştur ancak tek seçenek de değildir. Aynı zamanda, her iki metinde de mevcut olan ortak ışık imgesinin (açığa çıkaranın kendisini ışık olarak tanımlaması dahil, bkz. Secr. John [NHC II, 1], 30-31), bunların NHC II'de yan yana konulmasının nedenlerinden biri olması da mümkündür. 50 Bkz. Dunderberg, Çatışmadaki Sevgili Mürit?, 28-46. 2. Yuhanna ve Thomas'ın İncili: İnciller Çatışıyor mu? 105

--- SAYFA 117 ---

Şüpheli Thomas'ın Johannine figüründe, Johannine Hristiyanlarının, manevi rehberleri olarak Thomas'a özel bir saygı gösteren iman kardeşleriyle yaptıkları daha doğrudan bir tartışmanın yansımalarını veya kalıntılarını görmek cazip gelebilir. Bununla birlikte, Thomas'ın Yuhanna'da tam olarak hangi konumu temsil ettiğine dair rakip teoriler, onun Yuhanna'daki portresinin, Thomas'ı, Johannine yazarının savaşmak istediği diğer bazı Hristiyanların inançlarının somutlaşmış hali olarak ele alan bir ayna okuması açısından ne kadar sonuçsuz olduğunu göstermektedir.⁵¹ Rahatsız edici soru şu: Eğer Johannine ve Thomasine Hristiyanları arasında bir çatışma varsa, bu neden John'da daha açık bir şekilde belirtilmedi? Yuhanna'nın müjdesinde Thomasine Hristiyanlarıyla yürütülen mücadelenin "gizli bir çeşitlilik"⁵² olduğu iddiası, sorunu çözmekten ziyade altını çiziyor. 3. Yuhanna ve Meryem İncili⁵³ Meryem İncili ile farklı bir zemine geçiyoruz. Metin bilinçli olarak Thomas'tan daha felsefidir, muhtemelen Thomas'tan ikinci yüzyılda daha sonraki bir noktadan kaynaklanmaktadır ve büyük olasılıkla Yuhanna'nın müjdesine dayanmaktadır. Meryem İncili, Kurtarıcı'nın takipçileriyle yaptığı iki vahiy diyalogunu içerir. Öğrencilerle yaptığı tartışmayı anlatan ilk bölüm, İsa'nın ayrılışından sonra öğrencilerinin nasıl bir keder ve acı içinde kaldıklarının anlatılmasıyla bitiyor. Sonraki ikinci perdede Meryem öğrencileri teselli eder ve Kurtarıcı'nın kendisine bir görünümde aktardığı gizli öğretiyi anlatır. Görüm, öğrenciler arasında Meryem'in görüşüne güvenilip güvenilmemesi gerektiği konusunda bir tartışmayı tetikler. Metin, desteklediği gizli öğretinin "başka türden düşünceler" olarak kabul edilebileceğinin farkındalığını göstermektedir (2[ετε]ροδοξία, 17.15; [ετε]ρονομονειν, P. Ryl. 463.9-10). 51 Yuhanna ve Thomas'ın arkasındaki topluluklar arasında bir çatışma olduğunu varsayan teorilere eleştirel cevabımda, Yuhanna'daki Thomas tasvirinin, tüm açık itirafına rağmen (Yuhanna 11:27) İsa'ya gerçekten inanmadığı gösterilen Marta gibi diğer bazı karakterlerin tasvirlerinden çok daha kritik olmadığında ısrar ettim (çapraz başvuru Yuhanna 11:39-40); bkz. Dunderberg, Çatışmadaki Sevgili Mürit?, 57-59. Johannine karakterizasyonunun çok daha kapsamlı bir analiziyle desteklenen benzer bir sonuç için şimdi bkz. Christopher W. Skinner, John ve Thomas ± Gospels in Conflict? Johannine Karakterizasyonu ve Thomas Sorusu (Princeton Teolojik Monografi Serisi; Eugene, OR: Pickwick, 2009). Çatışma teorilerini desteklemek için Thomas'ın Johannine karakterinin kullanılmasıyla ilgili olarak Skinner şu sonuca varıyor: "Bu, Johannine anlatısının, küçük bir karakterin önemini büyük ölçüde aşırı vurgulayan kısaltılmış bir okumasına yol açar. ... tutarlı bir edebi analiz, anlamayan karakterlerin, Johannine İsa'ya edebiyat izleyicisine otoriter bir şekilde konuşma fırsatları sağladığı bir modeli ortaya çıkarır. Thomas bu karakterlerden biridir ve bir Johannine polemiğinin hedefi olarak görülmemelidir; ne de Dördüncü İncil'in yazılmasının itici gücü olarak." (231-33). 52 Böylece DeConick, Voices of the Mystics, 31. 53 Karen King, Antti Marjanen ve Ulla Tervahauta'ya Meryem İncili yorumumun önceki versiyonları hakkındaki yararlı yorumlarından dolayı teşekkür etmek isterim. Bölüm 5: Johannine Gelenekleri ve Kıyamet İncilleri 106

--- SAYFA 118 ---

Kurtarıcı'nın Meryem tarafından aktarılan öğretisinde sorunun tam olarak ne olduğu ayrıntılı olarak açıklanmamıştır. Andrew bu öğretiye bütünüyle karşı çıkıyor ve Peter da muhalefete katılıyor. Bu nedenle Petrus bir döneke olarak tasvir edilmiştir, çünkü başlangıçta Meryem'e Kurtarıcı'nın gizli sözlerini anlatmaya teşvik eden kişi oydu (10:1-6) ve yine de burada, müjdenin sonunda, Kurtarıcı'nın "bizim bilgimiz olmadan bir kadınla gizlice" konuşup konuşmadığından şüphe ediyormuş gibi sunuluyor (17:16-23). Meryem İncili'nin yorumunu engelleyen metinsel problemler iyi bilinmektedir: İncil'in tamamını içeren Kıpti el yazmasının birkaç sayfası kaybolmuştur.⁵⁴ Üçüncü yüzyıldan kalma mevcut iki Yunanca parça (P. Oxy. 3525; P. Ryl. 463) bu müjdenin popüleritesine tanıklık eder ve Kıpti versiyonuyla karşılaştırıldığında çok sayıda dikkate değer farklı okumalar sunar⁵⁵ ancak bunlar hakkındaki bilgimize katkıda bulunmaz. Eksik sayfaların içeriği. Meryem İncili muhtemelen ikinci yüzyılın ortalarından veya ikinci yarısından kalmadır. Bu tarihlenmenin en güçlü göstergesi müjdenin felsefi bakış açısıdır. Müjdenin günümüze ulaşan Kıpti versiyonu, havarilerin maddenin (ὕλη) yok edilebilir olup olmadığı sorusuyla başlar (7:1-2). Maddenin doğası, ikinci yüzyılın ortalarında eğitilmiş Hristiyanların dikkatini çekmeye başlayan, belirgin bir felsefi konuydu; Bu Hristiyanlar arasında yalnızca Sethian ve Valentinianusçu mit yaratıcıları değil, aynı zamanda savunucular Justin ve Athenagoras da vardı (her ikisi de maddenin yaratılmış değil, doğuştan olduğunu düşünüyorlardı).⁵⁶ Meryem İncili'nin belirgin bir felsefi tadı olan bir başka özelliği de duygulara olan ilgisidir. Bu konu özellikle müjdenin yükselen ruhun arzu, cehalet ve öfke tarafından sınıldığı tasvirinde belirgindir (Gos. Meryem 15-17).⁵⁷ Ruhu sorgulayanların duygular olarak tanımlanması, müjdenin ruhun yükselişine ilişkin açıklamasını, müjdenin 54 Sayfa 11-14'ünde ölenlerin ahirette nasıl sorgulanacağını anlatan erken dönem Hristiyan anlatımlarından farklı kılar. Berlin Kodeksi Meryem İncili ile başlamışsa metnin ilk çeyreği (sayfa 1-6) da kaybolmuştur. Ancak kodeksin bu metinle mi başladığından yoksa öncesinde başka bir metin mi olduğundan emin olamıyoruz. Mevcut metin öğrencilerin 7. sayfada Kurtarıcı'ya sorduğu sorunun ortasında başladığından, müjde kodekste daha önce başlamış olmalı, ancak müjdenin başlangıcının ne kadarının kaybolduğu belirsizliğini koruyor. ⁵⁵ Meryem İncili'nin Yunanca parçaları için bkz. Christopher M. Tuckett, *The Gospel of Mary* (Oxford Early Christian Gospel Texts; Oxford: Oxford University Press, 2007), 7-11, 81-85, 110-11, 116-18. ⁵⁶ Bkz. Gerhard May, *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thinking* (çev. A. S. Worrall; Edinburgh: T & T Clark, 1994, 122 (Justin'e referansla, 1 Apol. 1.10.2); 138-39 (Athenagoras'a referansla, Apol. 22.2). ⁵⁷ Ruhun benzer bir listesi için işkenceciler, bkz. CH 13.7, ruhun on iki azabının bir listesi verilmektedir; Meryem İncili'nde bahsedilen öğelerin (arzu, cehalet, öfke) hepsi bu listede yer almaktadır: "Bu cehalet, yavrum, birinci azaptır; ikincisi kederdir; üçüncüsü kendine hakim olamamaktır; dördüncüsü şehvet; beşincisi adaletsizlik; altıncısı açgözlülük; yedincisi, aldatma; sekizincisi kıskançlık; dokuzuncusu ihanet; onuncusu öfke; onbirincisi umursamazlık; onikinci, kötülük" (çev. Copenhaver, değişikliklerle) 3. Yuhanna ve Meryem İncili 107

--- SAYFA 119 ---

yaratıcı-Tanrı ve onun uşakları.58 Meryem İncili'nin sonunda muzaffer ruhun, "arzum sona erdi" (16:19-20) şeklindeki beyanı, ideal zihin durumu olarak Stoacı apatheia fikrini destekler.59 Müjdenin daha önceki bir bölümünde (8:2-3) duygular ve madde arasında kurulan bağlantı, metni Valentinianus'un bir mitine yaklaşıyor; buna göre madde maddeden yaratılmıştır. İlahi Bilgeliğin ilahi alemin dışına sürüldükten sonra yaşadığı zararlı duygular.60 Meryem İncili, Valentinianus mitindeki gibi duyguların maddeden kaynaklandığını belirtmesi açısından Valentinianus mitinden farklıdır.61 Bununla birlikte, her iki kaynaktaki madde ve duyguların yan yana gelmesi, ruhun maddeye olan eğiliminin şu veya bu şekilde açıklanması gereken merkezi bir konu haline geldiği ortak bir entelektüel bağlamın göstergesidir. Meryem İncili'nin sonundaki (18:15-16) kişinin "kusursuz insan" giymesi gerektiğine dair öğüt, müjdenin entelektüel bağlamına oldukça iyi uyuyor. "Kusursuz insan" teriminin, duygulara yenik düşmeyen, doğru şeyi yapmak için öğüt veya tavsiyeye ihtiyaç duymayan, ancak her bir bireysel durumda ne tür bir hareket tarzı izlemesi gerektiğini sezgisel olarak bilen ideal bir kişiyi belirtmek için kullanıldığı, uzun süredir devam eden bir felsefi gelenek zaten mevcuttu.62 Meryem İncili her iki açıklamayı da kabul ediyor. Sadece yanlış türdeki duyguların tamamen yok edilmesinden yana konuşmakla kalmıyor, aynı zamanda yasadan özgürleşmeyi de teşvik ediyor ve şu kuralları ekliyor: "Verdiklerime ek olarak başka kurallar koymayın ve yasa koyucu gibi herhangi bir yasa çıkarmayın, yoksa onun tarafından alıkonulursunuz." (Gos. Meryem 8:22-9:4; aynı prensip müjdenin sonunda da hatırlanmaktadır: 18:19-21.) Meryem İncili'ndeki Greko-Romen felsefelerinden türetilen fikir ve kavram örnekleri, bu nedenle, giderek artan 58 Krş. Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı, 1.21.5. 59 Bkz. Esther de Boer, "Meryem İncili'nin Stoacı Bir Okuması: Meryem İncili 7.1-8.11'de "Madde" ve "Doğa"nın Anlamı, Erken Hristiyanlıkta Stoacılık, (ed. Tuomas Rasimus, Troels Engberg-Pedersen ve Ismo Dunderberg; Grand Rapids, MI: BakerAcademic, 2010), 199-219, özellikle. 208-9; eadem, Meryem İncili: Sevgili Öğrenciyi Dinlemek (Londra: T & T Clark, 2004), 37-49; Karen L. King, Magdalalı Meryem'in İncili: İsa ve İlk Kadın Havari (Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 2003), 42-47. 60 Bilgeliğin Valentinianus'un duygularına dair tasviri ve bunun filozofların duyguların terapisine ilişkin görüşleriyle olan bağlantıları hakkında bir analiz için bkz. Ismo Dunderberg, Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus (New York: Columbia University Press, 2008), 95-118. 61 Bu konudaki Valentinianus öğretisi için bkz. Irenaeus, Heresies'e Karşı, 1.4.1-2, 5. 62 Felsefi eserlerde mükemmel insan kavramı ve işlevlerinin (diğer literatüre referanslarla birlikte) bir özeti için bkz. Ismo Dunderberg, "Judas' Anger and the Perfect Human", The Codex Judas Papers (ed. April D. DeConick; NHMS 71; Leiden: Brill, 2009), 201-21, özellikle. 205-17 (= bu kitapta yukarıdaki 2. bölüm). Burada detaylandırılan görüş, Troels Engberg-Pedersen'in Antik Felsefede mükemmel insan ve "ilerici aptallar" hakkındaki görüşlerinin, Erken Hristiyanlık Kitabında "Parenesis Kavramı" adlı eserinin ince analizine dayanmaktadır.

Bağlamda Paraenesis (ed. James M. Starr ve Troels Engberg-Pedersen; BZNW 125; Berlin: de Gruyter, 2004), 47-72. Bölüm 5: Johannine Gelenekleri ve Kiyamet İncilleri 108

--- SAYFA 120 ---

Eğitimli Hristiyanlar açısından “akademik” yönelim.⁶³ Yuhanna İncili'nin, Meryem İncili'nin muhtemelen yazıldığı ikinci yüzyılın ikinci yarısında bu tür insanların çevrelerinde bilindiğini varsaymak abartılı görünmeyecektir. Gerçekten de iki İncil arasında bazı çarpıcı benzerlikler vardır ve bundan son zamanlardaki yorumcular neredeyse oybirliğiyle Meryem İncili'nin doğrudan ya da dolaylı olarak Yuhanna İncili'ne bağlı olduğu sonucunu çıkarmaktadırlar.⁶⁴ İki İncil arasındaki yakınlıkların çoğu Mecdelli Meryem'in tasvirleriyle ilgilidir. Yuhanna'nın müjdesinde Meryem öğrencilerine “Rab'bi gördüm” diye duyurur (Yuhanna 20:18); Meryem İncili'nde öğrencilere yönelik konuşmasına “Rab'bi bir görüntüde gördüm” diyerek başlar (Gos. Meryem 10:10-11). Her iki İncilde de Meryem ağlayan biri olarak tasvir edilir (Yuhanna 20:11-15; Gos. Meryem 18:1), ancak tamamen farklı nedenlerle ve tamamen farklı anlatı bağlamlarında. Son olarak, Meryem İncili'nde Meryem'in Kurtarıcı tarafından sadece “diğer kadınlardan daha fazla” (10:2-3) değil, aynı zamanda havarilerden (18:14-15) (18:14-15) daha çok sevildiğinin tanımlanması, onu Yuhanna'nın müjdesindeki sevgili öğrenciye benzer bir figür haline getirir. Bununla birlikte, bu yakınlık biraz belirsiz kalır, çünkü her iki İncil'de de sevgili havarinin özel statüsünün onaylandığı şekillerde yakın sözlü anlaşmalar yoktur: Meryem'in tasvirinde, Meryem İncili, Yuhanna'nın müjdesindeki sevgili havari hakkında söylenen herhangi bir anlatı ayrıntısına başvurmaz (son akşam yemeğinde, çarmıha gerildiğinde, boş mezarda ve Celile Denizi'nde bulunması veya bu müjdeyi yazdığı iddiası gibi). Diğer benzerlikler arasında, Meryem İncili'nde Kurtarıcı'nın barışı selamlamasında da geçen belirgin Johannine ifadesi olan “selâmım” (Yuhanna 14:27) yer alır (“Selam sizinle olsun, esenliğim kendiniz için alın,” 8:14-15),⁶⁵ ve 63 Meryem İncili'ndeki felsefi tada sahip tüm fikirlerin, bu müjdeyi tarihlendirdiğim ikinci yüzyılın ortalarından çok önce felsefi söylemde zaten mevcut olduğu doğrudur. Ancak ikinci yüzyılın ortaları, Hristiyanların Meryem İncili'nin değindiği tüm konuları ele almaya başladıkları noktadır. En önemlisi, bu zamandan önce maddenin doğasıyla ilgilenen Hristiyanlar için çok az kanıt var. ⁶⁴ Örneğin, Judith Hartenstein, *Die zweite Lehre: Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählung frühchristlicher Dialoge* (TU 146; Berlin: Akademie Verlag, 2000); Kral, Meryem İncili, 129-33; Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums*, 465-69; Anne Pasquier, *L'Évangile selon Marie* (BG 1) (BCNH, Textes 10; Quebec, Les Presses de l'Université Laval, 1983), 57; Silke Petersen, ^a *Zerstört die Werke der Weiblichkeit: ° Maria Magdalena, Salome & andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften* (NHMS 48; Leiden: Brill, 1999), 141-42; Tuckett, Meryem İncili; Michel Tardieu, *Codex de Berlin (Écrits gnostiques)* (Paris: Cerf, 1984), 226, 228, 230 vb. Konsensüsten bir istisna için bkz. De Boer, *The Gospel of Mary*, 208: “... Meryem İncili'nde Mecdelli Meryem'in tasviri büyük olasılıkla Yeni Ahit İncillerine değil, Meryem hakkında daha önceki geleneklere dayanmaktadır. Magdalene.” Görebildiğim kadarıyla De Boer'in vardığı sonuç açıklayıcı olmaktan çok örtüldür.

Meryem İncili ve Yeni Ahit İncillerindeki Meryem tasvirlerindeki benzerlik ve farklılıkları tartıştığı bölümlerde açıkça tartıştı. ⁶⁵ Bkz. Antti Marjanen, *İsa'nın Sevdığı Kadın: Nag Hammadi Kütüphanesi'ndeki Mecdelli Meryem ve İlgili Belgeler* (NHMS 40; Leiden: Brill, 1996), 98n.19. 3. Yuhanna ve Meryem İncili 109

--- SAYFA 121 ---

Yuhanna 1:29'da kullanılan ve Petrus'un Meryem İncili'nde (7:10-13) Kurtarıcı'dan daha fazla açıklama istediği "dünyanın günahı" ifadesi: "Bize her şeyi öğrettiğine göre, bize bir şey daha söyle: dünyanın günahı nedir?" Burada sanki Meryem İncili Yuhanna'da kısaca bahsedilen konulara cevap veriyor ve bunları genişletiyormuş gibi görünüyor. Bununla birlikte, bazı yeni yorumcular, Yuhanna ve Meryem arasındaki yakınlığın temelsiz olduğunu ve iki müjde arasındaki ilişki konusunda geniş kapsamlı sonuçlara izin vermediğini düşünüyorlar. Judith Hartenstein ve Titus Nagel'in aşağıdaki değerlendirmeleri ışığında herhangi bir derinlemesine metinlerarası okuma ihtimali kasvetli görünebilir: Yuhanna ile olan bu paralelliklerin çoğu o kadar spesifik değildir ki, imaların kasıtlı olduğu güvenli bir şekilde varsayılmaz.⁶⁶ Yuhanna İncili'nin tamamen marjinal kullanımı ve Yuhanna 3:8b'nin gnostik uygulaması, bu müjdenin içeriğinin Hristiyan gnostik çevreler tarafından kabul edilemeyeceğini göstermektedir; Meryem İncili ortaya çıkmıştır.⁶⁷ Christopher Tuckett de Meryem İncili'nin yeni baskısında bu konuda temkinli bir duruş sergilemektedir. Yuhanna'dan yalnızca bir öğeyi ("barışım" ifadesi) "açık yankılar veya imalar"⁶⁸ grubuna dahil eder ve "daha az açık paralellikler" ("dünyanın günahı" ifadesi)⁶⁹ grubundan yalnızca bir öğeyi dahil ederken, Meryem'in ağlaması ve onun sevgili mürit olarak rolü gibi iki müjde arasındaki tüm diğer potansiyel benzerlikleri, daha az kesin bir başlık olan "diğer paralellikler" altında tartışır.⁷⁰ Tüm bu bilimsel uyarılara rağmen, diğer uzmanlar Yuhanna ve Meryem'in müjdeleri arasında daha önemli bir ilişki olduğunu öne sürdüler. Karen King ve Silke Petersen, paylaşılan ⁶⁶ Hartenstein, Die zweite Lehre, 158'in izole noktalarına ek olarak şunu gösterdiler: "Von diesen Parallelen zu Joh sind die meisten so wenig spezifisch, dass nicht sicher von bewussten Anspielungen ausgegangen werden kann." ⁶⁷ Nagel, Die Rezeption des Johannesevangeliums, 469: "Die insgesamt spärliche Benützung des JohEv sowie die gnostische Applikation von Joh 3,8b spricht für dessen mangelnde inhaltliche Rezeptabilität für den christlich-gnostischen Kreise, in dessen Umfeld das EvMar entstanden ist." Nagel (466-67), sorunun Gos'ta yükselen ruha yöneltildiğini savunur. Meryem 16:14-16 ("nereden geliyorsun, insanları öldürüyorsun, ya da nereye gidiyorsun, uzayı yok eden"), Yuhanna 3:8'deki ruhun tanımından esinlenmiştir. Bununla birlikte, ruhun sorgulanmasına ilişkin diğer açıklamalar (1 Apoc. Jas. [NHC V, 3] 32-36; Irenaeus, Against Heresies, 1.21.5; muhtemelen ayrıca Gos. Thom. 50) Meryem İncili'ndeki bu pasaja Yuhanna 3:8'den çok daha yakın paralellikler sağlar; bu paralellikler için bkz. King, The Gospel of Mary, 75-76. Ayrıca Meryem İncili'nin "gnostik" bir müjde olup olmadığı da tartışılmaktadır; Durum sorularının güncel bir özeti için bkz. Tuckett, The Gospel of Mary, 42-54. ⁶⁸ Tuckett, The Gospel of Mary, 58: "Böylece yazar burada Yuhanna İncili'nden bilinen kelimeleri alıp, belki de aynı zamanda anlam değişikliğiyle İsa'nın dudaklarına koyuyor olabilir..." ⁶⁹ Tuckett, The Gospel of Mary, 67-68: "Bu ifade, Meryem İncili'nin dolaşıma girdiği çevrelerde basitçe ortak dilin bir parçası haline gelmiş olabilir. bu bağlam Yuhanna İncili olabilir, ancak bundan fazlasını kesin olarak söylemek zordur."

⁷⁰ Tuckett, Meryem İncili, 57-72. Bölüm 5: Johannine Gelenekleri ve Kıyamet İncilleri 110

--- SAYFA 122 ---

terminolojiye göre, iki İncil'i birbirine bağlayan bir dizi tematik bağlantı da vardır. King, tıpkı Yuhanna İncili'nde İsa'nın yaptığı gibi, Meryem'in Meryem İncili'nde de havarilerini teselli ettiğine dikkat çeker (örneğin, Yuhanna 14:27). Üstelik King, her iki İncil'de anlatılan benzer bir duruma da dikkat çekiyor: "Kurtarıcı ayrılıyor ve takipçileri zulümle karşı karşıya kalacak."⁷¹ Petersen'in ikna edici bir şekilde belirttiği gibi, Meryem İncili'nde anlatılan havarilerin durumu aslında Johannine'in veda konuşmasında öngörülen durumla hemen hemen aynı. Yuhanna'nın müjdesinde İsa, öğrencilerinin ağlayacaklarını, yas tutacaklarını ve acı çekeceklerini önceden bildirir (κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὁμεῖς ... ὁμεῖς λυπηθήσεσθε, John 16:20) ayrıldıktan sonra. Bu tam olarak Meryem İncili'nde anlatılan havarilerin durumudur: İsa ayrıldıktan sonra "acı içindeydiler ve çok ağladılar" (ἡμεῖς ὡς ἡμεῖς, 9:5-6). Üstelik King, Yuhanna İncili'nde İsa'ya, Meryem İncili'nde ise Meryem'e atfedilen rollerin benzerliklerine vurgu yaparken, Petersen, Meryem İncili'nde Meryem'in, Yuhanna İncili'nde vaat edilen paraklit rolünü yerine getirdiğine dikkat çeker: Müritleri, İsa'nın daha önce kendilerinden gizlenen öğretisiyle rahatlatır ve cesaretlendirir.⁷² Havarilerin İsa'nın öğretisini alma konusundaki sınırlı kapasiteleri, bu da daha sonra paraklitte öğretiyi gerekli kılmaktadır, Yuhanna'da doğrulanmaktadır. 16:12: "Sana söyleyecek daha çok şeyim var, ama şimdi bunlara dayanamazsın." Üstelik Yuhanna İncili'nde paraklit'e verilen en önemli görevlerden biri, bu figürün öğrencilerine İsa'nın öğrettiklerini hatırlatmasıdır (Yuhanna 14:26). Belleğin yönü Meryem İncili'nde de belirgin bir şekilde mevcuttur; burada Petrus Meryem'i İsa'nın hatırladığı sözlerini anlatmaya teşvik eder (Gos. Meryem 10:5-6). Günümüze ulaşan Yunanca parça, Meryem'in Petrus'a verdiği yanıtta tekrarlayarak bu noktaya güç katmaktadır (P. Oxy. 3525:17): "Hatırladığım (ἀπομνημονεύω) ama [dikkatinizden] kaçan [her şeyi size açıklayacağım]."⁷³ Meryem İncili'nde Meryem'in görünümünden sonraki kapanış cümlesi de dikkate değerdir: "Bunu söyledikten sonra, Meryem Kurtarıcı bu noktaya kadar onunla konuştuğundan beri sustu" (17:7-9). Bu yorum, Johannine'in, hakikat ruhunun "kendi başına konuşmayacağı" ve yalnızca duyduğunu açığa çıkaracağı yönündeki vaadi ile örtüşmektedir (16:13).⁷⁴ İki müjde arasındaki yukarıda bahsedilen tematik bağlantılar ışığında, Yuhanna'nın müjdesine uzanan fikir ve temaların Meryem İncili'nde genellikle kabul edilenden çok daha önemli bir rol oynadığı konusunda King ve Petersen'e katılıyorum. King, Meryem'e etkin rolün verildiği metinlerarası bir okuma önerir ⁷¹ King, The Gospel of Mary, 129. ⁷² Petersen, Die Werke der Weiblichkeit, 141. ⁷³ Meryem'in cevabının Kıpti versiyonunda hafızaya yapılan gönderme kaldırılmıştır: "Senden saklı olanı sana ilan edeceğim" (Gos. Meryem 10:8-9). ⁷⁴ Meryem'in, Meryem İncili'ndeki parakletle tam olarak özdeşleştirildiğini varsaymamak gerekir. Metni onun bu özel durumda bu rolü üstleneceği şekilde ve özellikle korku içindeki müritleri teselli etme amacıyla okumak mümkündür. Metin, Meryem dışında bir kişinin başka bir durumda parakletin vücut bulmuş hali olamayacağını iddia etmemektedir. 3. Yuhanna ve Meryem İncili 111

--- SAYFA 123 ---

Meryem İncili'nde Yuhanna'nın Meryem tasvirinde kritik bir nokta ortaya çıkıyor: Meryem İncili ile karşılaştırıldığında, onun "Yuhanna İncili'ndeki statüsünün nasıl azaldığı" ve Yuhanna 20'deki tasvirinin "Meryem'in otoritesini, özellikle de onun görevini yalnızca diğer havarilere tanıklık etmekle sınırlandırarak, erkek havarilerin diriliş tanığı otoritesine tabi kılmaya çalıştığını" ortaya koyuyor.⁷⁵ Benim görüşüme göre, bu okuma, Meryem'in nasıl olduğuna dair çok karanlık bir tablo sunabilir. Yuhanna'nın müjdesinde tasvir edilmiştir. Yuhanna 20'de onun rolünün gerçekten bu şekilde sınırlı olup olmadığı hemen belli değildir. Meryem İncili'nin Meryem'e iyi haberi dünyaya duyurmada daha aktif bir rol atfettiği de tamamen açık değildir. Öğrencilerini teselli etmede çok önemli bir rol oynuyor, ancak iyi haberi vaaz etmekle görevlendirilenlerden biri olup olmadığı hala belirsizliğini koruyor. Sevindirici haberin "[vaaz etmek] için dışarı çıkmaya başladılar" şeklindeki daha kapsayıcı kapanışı bile mutlaka Meryem'i kapsamaz. Anlatıda ele alınan sorun, korku nedeniyle İsa'nın müjdeyi duyurma emrine uymakta tereddüt eden öğrencilerle ilgilidir (Gos. Meryem 9:5-13). Görünüşe göre Mary, en azından burada korkuya kapılanlardan biri değil çünkü onlara korkmamalarını öğütleyebiliyor. Özellikle Meryem "ağlamayalım ve üzülmeyelim" demiyor ama "kardeşlerine" ikinci çoğul şahısla hitap ediyor: "Ağlamayın ve üzülmeyin..." Bu çerçeveye oturtulduğunda, Kıpti versiyonundaki kapsayıcı kapanış, önce Meryem'in kışkırtmasıyla önce korkan havarilerin, sonunda İsa'nın emrini yerine getirmeye hazır oldukları anlamına gelebilir. Bu okumada Meryem İncili'nde Meryem'e verilen rol, Yuhanna 20'de kendisine verilen role çok benzer gibi görünmektedir. Dolayısıyla Yuhanna İncili ile Meryem İncili arasındaki ilişkinin öncelikle süreklilik açısından anlaşılması gerektiği görülmektedir. Meryem İncili'nde anlatılan anlatı durumu, Yuhanna 16'da öngörülenle örtüşmektedir ve Meryem İncili'nde Meryem'e verilen rol, onun Yuhanna İncili'nde İsa'nın vaat ettiği paraklit'in vücut bulmuş hali gibi görünmesini sağlamaktadır. Başka bir deyişle, Meryem İncili'nin Yuhanna'nın müjdesinden kaynaklanan fikirleri temel aldığı ve yaratıcı bir şekilde detaylandığı görülmektedir. Bu Johannine detayları Meryem İncili'ndeki karışıma nasıl uyuyor? İnkâr edilemez bir felsefi yönelime sahip bu müjdenin, Yuhanna'nın müjdesindeki muhtemelen en açık felsefi özellik olan İsa'nın ilahi Logos'la özdeşleştirilmesinden faydalanmaması çarpıcı görünebilir. Bunun yerine, Meryem İncili'nde Johannine terimleriyle anlatılan, öğrencilerin kaygısı ve vahiy aracı olarak Meryem'in rolüdür. Diğer vahiy diyaloglarında da havarilerin ıstıraplarının benzer tasvirleri olmasına rağmen⁷⁶ tema, Meryem İncili'ndeki anlatı akışına diğer karşılaştırılabilir metinlere göre daha kapsamlı bir şekilde entegre edilmiştir. ⁷⁵ Kral, Meryem İncili, 131. ⁷⁶ E. g., Secr. Evet. (NHC I, 2) 5-6, 12; Sekr. John (NHC II, 1) 1-2 (parr). Bölüm 5: Johannine Gelenekleri ve Kıyamet İncilleri 112

--- SAYFA 124 ---

Bu nedenle, Meryem İncili'nde öğrencilerin zihinsel durumlarının tanımlanması, yalnızca geleneksel bir konu olarak göz ardı edilmemelidir. Zulüm ihtimaliyle karşı karşıya kalan endişeli öğrenciler, Meryem'in ruhun yükselişine ilişkin vahiy öğretisine zemin hazırladılar. Öğrenciler sıkıntı ve zulüm korkusu nedeniyle felç olmuş kişiler olarak tasvir ediliyor. Onların ruh hali özellikle felakettir, çünkü bu durum onları İsa'nın şu iyi haberi yayma emrini yerine getiremez hale getirir: "Milletlere gidip İnsanoğlu'nun krallığı hakkındaki iyi haberi nasıl vaaz edelim? Eğer onu esirgemezlerse, bizi nasıl kurtaracaklar?" (Gos. Meryem 9:7-12.) Müjdenin ikinci bölümündeki canın yükselişinin hikayesi ise, öğrencilerin ilk bölümde anlatılan durumundan çıkış yolunu gösterir. Hikâyenin amacı, öğrencilere zulümden korkmamaları gerektiği konusunda güvence vermektir, çünkü ruh, bedene verilen acıların artık hiçbir önemi olmadığı sükunet durumuna ulaşabilir.⁷⁷ Bu durum, muzaffer ruhun yükselişindeki son aşamayı tanımlar: "Beni bağlayan şey öldürüldü ve beni çevreleyen şey yenildi..." Ayrıca, bedenden elde edilen bu zaferin, kişinin daha hayattayken bile elde edilebileceği teyit ediliyor: "Öyle bir dünyada ki, Ben bir dünyadan salıverildim" (Gos. Meryem 16:17-17:1).⁷⁸ Bu nedenle, öğrencilerin acıları ve korkuları, Meryem İncili'nde inşa edilen retorik durumun temel unsurları olarak hayati öneme sahiptir. Ancak retorik durum mutlaka izleyicinininkiyle aynı değildir. Gerçekten de bazı dinleyicilerin metni şehitliğe hazırlık öğretisi olarak almış olması mümkündür.⁷⁹ Bu okumada felsefe, zulüm temasına tabi kılınmıştır. İzleyicilere zulümden korkmamaları gerektiği konusunda güvence vermek için ruhla ilgili felsefi fikirlere ihtiyaç vardır, çünkü ruhlarını bedene verilen acıya karşı kayıtsız bırakacak zihinsel güç geliştirmeleri mümkündür. Ancak Meryem İncili'ni daha felsefi bir bakış açısıyla okumak da mümkündür; bu durumda metnin öncelikli kaygısı, zulüm karşısında dayanmak değil, genel olarak ruhun durumudur. Bu okumada öğrencilerin zulüm korkusu, ruhun hastalığının bir örneği olarak işlev görür,⁸⁰ 77 için bkz. King, *The Gospel of Mary*, 109: "Bedene bağlılık acı ve ölümün kaynağı olduğundan..., bu bağlılıktan ayrılmak onları özgürleştirir..." 78 Antti Marjanen bana metnin başka bir anlamda da anlaşılabilirliğini belirtiyor: "Ben bir dünya aracılığıyla bir dünyadan kurtuldum." Bu durumda önceki "dünya", kurtuluşun modelini sağlayan göksel dünyaya atıfta bulunmalıdır. Bu, kurtuluşun zaten gerçekleşmiş olduğu şeklindeki ana noktayı tartışmaz. 79 Vahiy diyaloglarına bu yaklaşım için esas olan, Karen L. King'in analizidir, "Martyrdom and its Discontents in the Tchachos Codex", DeConick (ed.), *The Codex Judas Papers*, 23-42, özellikle. 25-27. 80 Ruh hastalığının ve filozofların bu hastalığa tedavi sunan doktorlar olduğuna dair eski tasvirler için bkz. Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994). 3. Yuhanna ve Meryem İncili 113

--- SAYFA 125 ---

Meryem'in görüşü daha sonra beden ve duyguların getirdiği "maddi" kaygılara artık bağlı olmayan muzaffer bir ruhun ideal bir resmini çizerek tedaviyi sunar.⁸¹ Bu perspektiften okunduğunda, öğrencilerin Meryem'in görüşüne verdiği şüpheli tepki onların zayıf zihinsel durumlarının ciddiyetinin altını çizer: Meryem'in onlara sunduğu ilacı reddederler. Hikayenin çözümle bitip bitmeyeceği tam olarak belli değil. Müjdenin sonunda Kurtarıcı'nın müjdeyi uluslara duyurma emrinin nihayet yerine getirildiği belirtiliyor, bu da korku anının aşıldığı anlamına geliyor ancak kimin tarafından olduğu belirsizliğini koruyor. Vaaz vermeye giden yalnızca Levi miydi (böylece Yunanca versiyon: P. Ryl. 463:14-16), yoksa Kıpti metnindeki "vaaz etmeye ve duyurmaya başladılar" çoğul ifadesinin önerdiği gibi tüm öğrenciler miydi?⁸² Meryem İncili'nin oluşturduğum iki okuması birbirini dışlamıyor. Örneğin, Meryem İncili'nin ilk bölümünde anlatılan zulüm ihtimalinin, ruhun yükselişi öğretisine daha büyük bir aciliyet kazandırdığı düşünülebilir. Bu durumda temel teori, ruhun ilk önce arzu ve cehalete karşı savaşta zafer kazanması gerektiği ve ancak o zaman nihai düşman olan gazabın yedi görünümüyle yüzleşmeye hazır olacağıdır; bu şekilde eğitilen ruhun artık bedene ne olacağı konusunda endişelenmesine gerek yoktur.⁸³ Bu muhtemelen büyük ölçüde gerçek izleyicilerin farklı durumlarına, müjdenin nasıl anlaşıldığına ve hangi kısımlarının en önemli kabul edildiğine bağlıydı. Dinleyicinin durumunu metinde oluşturulan ve ele alınan retorik durumdan çok kolay bir şekilde çıkarmamalıyız.⁸⁴ Sonuç Yukarıda tartışılan iki örnek, Yuhanna'nın müjdesi ile apokrif müjdeler arasındaki ilişkinin iki farklı tarzını açıklamaya çalıştım. İlk nokta, apokrif İncillerin genel bir kural olarak Yeni Ahit'tekilerden daha sonra ve onlara ikincil olduğunun kabul edilemeyeceğidir. ⁸¹ Bu husus Kral Meryem İncili'nin pasiminde vurgulanmaktadır. ⁸² Yukarıda, Kıpti versiyonunun kapanışındaki çoğulu anlamanın neden en iyi yolunun bu olabileceğini tartıştım. Yine de çoğulun yalnızca Levi ve Meryem'e gönderme yaptığı göz ardı edilemez. ⁸³ Eğer metin bu şekilde anlaşılırsa, İskenderiyeli Clement'in mükemmel kişinin (Clement'in terminolojisinde "gnostik") şehitliğe nasıl hazırlandığına dair öğretisiyle örtüşür; bkz. Clement, Çeşitli. 4. ⁸⁴ 4 Makabiler, zulüm hikayelerinin felsefi öğretim için nasıl bir engel olarak kullanılabileceğinin güzel bir örneğidir. Bu metin, şehitlerin acılarını tasvir ederken selefi 2 Maccabees'e göre çok daha açıklayıcıdır ve yine de daha geleneksel hikayelerin tüm bu son derece şiddetli (ve bazen kelimenin tam anlamıyla inanılmaz) versiyonlarıyla ortaya çıkarmak istediği nokta, sadece öz kontrolün önemidir. Bölüm 5: Johannine Gelenekleri ve Kıyamet İncilleri 114

--- SAYFA 126 ---

Açıkçası daha fazla farklılaşmaya ihtiyaç var. Örneğin, Thomas'taki bazı bireysel sözlerin (doğrudan veya dolaylı olarak) Sinoptik İncillere bağlı olması pekala mümkün olabilir,⁸⁵ ancak bundan yazar(lar)ının Yuhanna İncili'ni de bildikleri sonucu çıkarılamaz; Şimdi Yeni Ahit'te yer alan bir veya daha fazla müjdenin bilgisi, dörtlü müjde kanonunun bilgisinin bir işareti değildir. Üstelik, eğer yukarıda ısrar ettiğim gibi, Thomas İncili'nin Yuhanna'nın müjdesinden bağımsız olduğu, ancak Yuhanna'da da onaylanmış bir dizi fikri doğruladığı doğruysa, o zaman Thomas aynı zamanda erken dönem Hristiyan teolojilerine ilişkin açıklamalarımızda daha fazla ilgiyi hak etmektedir.⁸⁶ Meryem İncili, bir bakıma, Brakke'nin kanona farklı yaklaşımlara ilişkin üçlü sınıflandırmasına meydan okuyor çünkü her ikisi de kendisini yeni bir vahiy (Brakke'nin kategorisi) olarak sunuyor. #2) ve “akademik” yönelimin tartışılmaz işaretlerini gösterir (Brakke'nin kategorisi #1). Bununla birlikte, bu müjdenin Yuhanna'ninkine ilişkisi söz konusu olduğunda, yukarıda sunulan okumalar ve diğer bilim adamları tarafından yapılan benzer okumalar, Brakke'nin önerisini büyük ölçüde doğrulamaktadır: Meryem'de inşa edilen retorik durum, Johannine'in havarilerin sorunlu geleceğine dair tahminlerine dayanmaktadır. Aynı zamanda, yukarıda tartışılan benzerlikler, Yuhanna'nın müjdesinin dikkatle hesaplanmış bir kullanımına işaret etmemektedir. Örneğin Meryem İncili'nde hiçbir Johannine sözü kelimesi kelimesine aktarılmaz. Aslında Meryem İncili'ndeki Johannine özelliklerinin çoğu, hatırlanması nispeten kolay görünen ayrıntılardır.⁸⁷ Yuhanna 16'da İsa'nın ayrılışından sonra öğrencilerinin acı çekeceğine ilişkin tahmin yalnızca alışılmadık derecede duygusal olmakla kalmıyor, aynı zamanda bu özel öğretilere özel bir vurgu yapan "Doğrusu sana söylüyorum" formülüyle de tanıtılıyor. Bu özelliklerin her ikisi de öngörüye daha akılda kalıcı kılmaya hizmet edebilirdi.⁸⁸ Aynı nokta 85'te de vurgulanmıştır.⁸⁵ Bu yöne işaret eden dikkatle tartışılan bazı vaka çalışmaları için bkz. Jörg Frey, "Die Lilien und das Gewand: EvThom 36 und 37 als Paradigma für das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Überlieferung", Frey ve diğerleri (ed.), Das Thomasevangelium, 122–80 (Gos. Thom. 36–37'de); C. M. Tuckett, "Thomas and the Synoptics", NovT 30 (1988): 132–57 (Gos. Thom. 5, 9, 16, 20, 55'te); Risto Uro, Thomas: Thomas İncili'nin Tarihsel Bağlamını Aramak (Londra: T & T Clark, 2003), 131–32 (Gos. Thom. 64–66'da); aynı, "Thomas and Oral Gospel Tradition", aynı (ed.), Thomas at the Crossroads, 8–32 (Gos. Thom. 14'te). ⁸⁶ Bu bağlamda olumlu bir örnek için Larry Hurtado, Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), 452–79'da Thomas'ın kristolojisine ilişkin dikkatli tartışmaya bakınız. ⁸⁷ Ne tür detayların akılda kalıcı olduğu konusunun önemi için bkz. István Czachesz, "Rewriting and Textual Fluidity in Antiquity: Exploring the Socio-Cultural and Psychological Context of Early Christian Literacy", Myths, Martyrs, and Modernity (FS Jan N. Bremmer; ed. Jitse Dijkstra, Justin Kroesen ve Yme Kuiper; Leiden: Brill, 2010), 426–41. Czachesz, diğer şeylerin yanı sıra, okunan bir metni dinlerken etkinleştirilen kısa süreli hafıza kapasitesinin sınırlı olduğuna (430) dikkat çekiyor, bu da metinlerin antik çağda nasıl hatırlandığının yeniden değerlendirilmesini önemli kılıyor. Czachesz ayrıca bellek süreçlerini harekete geçirmek için gereken anlatısal “senaryolara” veya “şemalara” da dikkat çekiyor (432–35). Bu görüşü belirli bir konuya uygulamak için

Yukarıda tartışılan vakada, Johannine'nin korkmuş havari tasviri böyle bir senaryo haline gelmiş gibi görünüyor ve bu senaryo Meryem İncili'nde devreye giriyor. ⁸⁸ Bellek aktivasyonunda duyguları uyandırmanın önemi için bkz. Czachesz, "Rewrite and Textual Fluidity in Antiquity", 438–39, şu sonuca varıyor: "Sonuç 115'in

--- SAYFA 127 ---

Johannine'in daha sonra kapalı kapılar ardındaki, Yahudilerden korktukları için harekete geçemeyen müritlerle ilgili anlatımı (20:19-23). Aslında, Johannine'nin ortaya çıkışı hikayelerinin hiçbir yerinde öğrencilerin İsa'nın dirilişini ve günahların bağışlanmasını duyurmaya başladıkları belirtilmez (çapraz başvuru Yuhanna 20:22)! Meryem'in ağlaması da hem duygusal olması hem de Yuhanna 20:11-15'te en az üç kez tekrarlanması nedeniyle unutulmaz bir gerçek gibi görünüyor; ve yine Meryem İncili'nde tekrarlanan "Rab'bi gördüm" sözleri, dirilen İsa ile karşılaşmanın ilk kanıtı olarak Yuhanna'nın müjdesinde çok önemli bir noktaya yerleştirilmiştir. Bu nedenle, Meryem İncili'nin yazarının Yuhanna'nın müjdesini dikkatlice incelediğini ve yeni müjdenin anlatısal omurgası olarak işlev görmesi için tam olarak bu özellikleri seçtiğini varsaymak gerekli görünmemektedir.⁸⁹ Nihayetinde Yuhanna'nın müjdesine geri dönen bu tür ayrıntıların, Meryem İncili yazıldığında ilk Hristiyanların "toplumsal hafızasına" zaten kazınmış olması da aynı derecede mümkündür.⁹⁰ Meryem İncili, şu anlamda bir "kanonik farkındalık" sergilemez: Yuhanna'nın müjdesine atıfta bulunarak mesajını güçlendirmeye çalışın. Görünüşe göre Meryem İncili'nde Johannine özellikleri var; nereden geldikleri nedeniyle değil, bu müjdenin okuyucularına söylediği iddia edilen şeyle iyi uyum sağladıkları için. Yeniden yazma ve yeniden anlatmada belleğin derin katılımı, uzun vadede, doğuştan gelen ontolojik beklentileri minimum düzeyde ihlal eden veya duygusal tepkileri harekete geçiren fikirleri destekleyecektir. ⁸⁹ Bkz. Czachesz, "Rewriting and Textual Fluidity in Antiquity", 435: "İncil bilginleri bu tür olguları rutin olarak yazarların editoryal çalışmalarına atıfta bulunarak açıkladılar; bu yazarların kaynaklarını kendi teolojik görüşlerine göre yeniden ifade ettikleri varsayılıyor. Çoğu durumda metinler arasındaki ilişkinin sözlü aktarım ve hafıza açısından düşünürsek daha iyi açıklanabileceğini düşünüyorum..."; ayrıca bkz. King, The Gospel of Mary, 97: "Meryem İncili'nin yazarının oturup Yeni Ahit İncillerini ve mektuplarını okuduğunu ve bu kaynaklardan İsa geleneğine ilişkin yorumunu ürettiğini hayal etmemeliyiz." ⁹⁰ King, The Gospel of Mary, 133, Meryem İncili'nin gerçek okuyucu kitlesine ilişkin benzer bir uyarıda bulunur: "Meryem İncili'nin yazarının, okuyucuların Yuhanna İncili ile Meryem İncili'ndeki görünüş anlatımları arasında bağlantı kurmasını bekleyip beklemediği açık değildir..." Bununla birlikte King, Yuhanna müjdesine aşına olan bir okuyucunun, Meryem İncili'nin "herhangi bir şeyi 'düzeltmeye' nasıl çalışacağını" anlayacağını ileri sürer. Yuhanna İncili'nde Meryem'in 'havarilerin havarisi' olarak görevine pek de layık olmadığı yönündeki atıf. Yukarıda söylediğim gibi, Yuhanna'nın Meryem'in İsa ile karşılaşmasına ilişkin tasvirine ilişkin bu okuma çok eleştirel görünüyor. Öncelikle, Johannine'li yazar kadınların güvenilir, hatta başarılı olduğu konusunda ciddi bir şüphe duymuyor gibi görünüyor! – İsa'nın tanıkları (çapraz başvuru Yuhanna 4:28–30). Bölüm 5: Johannine Gelenekleri ve Kıyamet İncilleri 116

--- SAYFA 128 ---

Bölüm 6 Valentinus Okulunda Stoacı Gelenekler¹ Romalı Hippolytus, tüm erken dönem Hristiyan kafirlerini antik felsefenin belirli dallarıyla bağlantılandırma girişimiyle tanınır. Her ne kadar onun bu alandaki çabaları çoğu durumda gergin olsa da², Valentinus, Herakleon, Ptolemaeus ve "tüm okullarının" "Pisagor ve Platon'un müritleri" olduğu yönündeki iddiasına çok az kişi karşı çıkabilir.³ Aslında, mükemmel Tanrı ile aşağı düzey bir yaratıcı-Tanrı arasında ayırım yapan ilk Hristiyanların tümü, Platoncu felsefeye büyük ölçüde borçluydu. Platoncu etki, her şeyden önce, dünyanın ebedi alemin ikinci sınıf bir kopyası olduğu yönündeki öğretilerinde görülebilir.⁴ Bununla birlikte, Stoacılık da dahil olmak üzere diğer felsefi akımların da bu Hristiyanlar üzerinde etkili olduğuna inanmak için nedenler var. Antik düşünce okullarından kaynaklanan fikirlerin izleri özellikle Yuhanna'nın Sethian Gizli Kitabı üzerine yapılan son araştırmalarda takip edilmiştir. Takashi Onuki bu metinde Sethianizm ile eleştirel bir diyalogun işaretlerini görüyor,⁵ Gerard Luttikhuisen Secret John ile Aristotelesçilik arasındaki yakınlıkları vurguluyor⁶ ve Slatko Pleše yakın zamanda bunu kanıtladı.¹ Bu çalışmanın daha önceki taslağını dikkatli bir şekilde okudukları ve faydalı yorumları için Troels Engberg-Pedersen, Tuomas Rasimus, Niko Huttunen ve Risto Auvinen'e teşekkür etmek istiyorum. 2 bkz., e. g., Jaap Mansfeld, Bağlamda Heresiografi: Yunan Felsefesinin Kaynağı Olarak Hippolytus'un Elenchos'u (Philosophia Antiqua 56; Leiden: Brill, 1992). 3 Hippolytus, Ref. 6.29.1. Hippolytus, Valentinianus teolojisine ilişkin açıklamasında bu iddiayı defalarca dile getirir (Ref. 6, önsöz; 6.21.1-3; 6.22.1-3; 6.37.1, 5-6). Valentinianusçular ve Platon arasındaki bağlantılar zaten Irenaeus tarafından yaratılmıştı (Her. 2.14.3-4; 2.33.2) ve Tertullianus, Valentinus'u "mürted, kafir ve Platoncu" olarak tanımladı (Carn. 20). 4 Bu Hristiyanlardan bazıları aynı zamanda kişinin gerçek benliğinin özgürleştirilmesi gereken bedene ilişkin Platoncu tanımlamayı "hapishane" ve "mağara" olarak benimsemiştir; bkz. Michael A. Williams, Yeniden Düşünmek ^a Gnostisizm°: Şüpheli Bir Kategorinin Parçalanması İçin Bir Argüman (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 116-21, John'un Sethian Gizli Kitabı'na (NHC II,1) referanslarla 21, 31. 5 Takashi Onuki, Gnosis und Stoa: Eine Untersuchung zum Apokryphon des Johannes. (NTOA 9; Freiburg, İsviçre: Universitätsverlag, 1989); bkz. aynı zamanda, "Yuhanna Apocryphon'unda Stoacı Tutkular Teorisinin Eleştirel Alımı", Erken Hristiyanlıkta Stoacılık (ed. Tuomas Rasimus, Troels Engberg-Pedersen ve Ismo Dunderberg; Grand Rapids, MI: BakerAcademic, 2010), 239-56. Stoacılar ve Sethianlar arasında yakınlık gören diğer bilim adamları için bkz. Onuki, Gnosis und Stoa, 4-5. 6 Gerard P. Luttikhuisen Yaratılış Hikayeleri ve Erken İsa Geleneklerinin Gnostik Revizyonları (NHMS 58; Leiden, Brill, 2006).

--- SAYFA 129 ---

Bu metinde Stoacılık da dahil olmak üzere her türden felsefi akıma dair ipuçları bulunduğunu söyleyebiliriz.⁷ Einar Thomassen, Neopisagor teorilerinin Valentinianus'un köken mitleri üzerindeki etkisini güçlü bir şekilde savunurken⁸ Valentinianusçular ile Stoacılar arasındaki ilişki daha az dikkat çekmiştir.⁹ Dikkate değer bir istisna, Bentley Layton'ın Valentinianus'un Hakikat İncili'nin (NHC I, 3) Stoacı fikirlerden yararlandığı yönündeki önerisidir: ... [Hakikat İncili'nin] temel dünya görüşü sadece Platoncu değildir. Aksine, [Hakikat İncili'nin] kozmolojik modeli Stoacı monizm ve astronomi tarafından sağlanmaktadır. Tanrı'nın (baba) sınırsız olduğu ve her şeyi kapsadığı kabul edilir. Onun içindeki bireylerin de tanrıyı içerdiği söylenir; dolayısıyla Tanrı tüm bireysel şeylere nüfuz eder veya nüfuz edebilir. Layton, Hakikat İncili ile Stoacılık arasında bazı çarpıcı farklılıklar bulunduğunu da ekliyor: "Stoacı kozmolojiden farklı olarak, [Hakikat İncili'nin] sistemi, maddi yapıların gerçekliği açısından son derece antimateryalist, hatta illüzyonisttir."¹⁰ Maalesef Layton, Hakikat İncili'nin Stoacı okumasını destekleyen herhangi bir ayrıntılı argüman sunmuyor. Teklifinin şu andaki durumuyla ilgili sorun, burada tanımlanan Stoacı içeriğin yeterince belirgin olmamasıdır. Sınırsız olan, ancak her şeyi kapsayan veya kuşatan Tanrı kavramı, Sokrates öncesi dönemden bu yana tüm farklı türden antik filozoflar arasında yaygındır.¹¹ Tanrı'nın "tüm bireysel şeylere nüfuz ettiği veya nüfuz edebildiği" daha açık bir şekilde Stoacı gelebilir, ancak bu ifade Hakikat İncili'nde açıkça belirtilmemiştir; bu daha ziyade Layton'un metinden çıkardığı sonuçtur. Bu makalede Stoacı felsefeden kaynaklanan fikirlerin Valentinianus uyarlamalarını görmeye hak kazanabileceğimiz dört durumu tartışacağım. İlk çalışma hipotezim temkinliydi: Bu tür vakaların nispeten 7 Zlatko Pleše, *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative und Cosmology in the Apocryphon of John* (NHMS 52; Leiden: Brill, 2006); *Secret John*'daki Stoacı fikirler için bkz. 58-59, 95-105, 199. 8 Einar Thomassen, *The Spiritual Seed: The Church of the Valentinianus* (NHMS 60; Leiden: Brill, 2006), 270-312. 9 Bu konuya ayrılmış kısa bir analiz için bkz. François L. M. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (Études de philosophie médiévale 36; Paris: Vrin, 1947), 579-85. 10 Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions* (Anchor Bible Reference Library; Garden City, NY: Doubleday, 1987), 250. 11 Aristoteles, Philo, Hermetists ve The Shepherd of Hermas'tan (Mand. 1.1) türetilen benzetmeler için bkz. William R. Schoedel, "Enclosing, Not Enclosed: The Early Christian Doctrine of God", *Erken Hristiyan Edebiyatı ve Klasik Entelektüel Gelenek* (ed. William R. Schoedel ve Robert L. Wilken; Théologie historique 53; Paris: Beauchesne, 1979), 75-76; aynı zamanda, "Gnostik Monizm ve Gerçeğin İncili", *Rediscovery of Gnosticism*'de (2 cilt; ed. Bentley Layton; NumenSup 41; Leiden: Brill, 1980), 1.380-81. Bu aynı zamanda Irenaeus ve Valentinianuslu rakiplerinin de üzerinde anlaştığı noktalardan biriydi. Irenaeus bu teologumenon'u Valentinianus'un ilahi alemin dışındaki boşluk fikrini çürütmek için kullandı; analiz ve tartışma için bkz. Rowan Greer "The Dog and the Mantars: Irenaeus' View of the Valentinianus'un Değerlendirilmesi"

Layton'da (ed.) *Gnostisizmin Yeniden Keşfi*, 1.146-71. Bölüm 6: Valentinus Okulundaki Stoacı Gelenekler 118

--- SAYFA 130 ---

Stoacı fikirlerin Greko-Romen entelektüel dünyasında geniş çapta yayılması.¹² Sonuç olarak Valentinianusçu kaynaklardaki bazı ayrıntılar sonuçta Stoacılığa dayansa bile, bu Valentinianusçu öğretmenlerin veya onların dinleyicilerinin Stoacı felsefeye dalmış oldukları anlamına gelmez. Yine de, analizimin sonucu olarak, durumumu daha güçlü bir şekilde ifade etme eğilimindeyim: İddiam, Stoacı felsefe bilgisine sahip dinleyicilerin Valentinianus'un öğretilerini bu bilgiye sahip olmayanlara göre daha iyi anlayabilecekleri yönündedir. Bu nedenle, Valentinianusçu kaynaklarda Stoacı düşünceye dair ipuçlarının, yalnızca felsefi tada sahip serbestçe dolaşan geleneklerden kaynaklandığı ve Valentinianusçuların sırf mevcut oldukları için bunları kullandıkları fikrinden artık memnun değilim. Ben bu ipuçlarını Valentinianus öğretmenlerinin Stoacı felsefeden ödünç alınan fikirleri benimseme, seçme ve değiştirme yoluyla nasıl yaratıcı bir şekilde kullandıklarını anlamaya davet olarak alıyorum. 1. Yoğunlaşma ve Çözünme Valentinus'un eserlerinden hayatta kalan az sayıdaki parçadan biri Hasat adlı şiirdir.¹³ Bu şiir, "beden"den "eter"e uzanan ve Ruh tarafından bir arada tutulan kozmik bir zinciri güzel bir şekilde anlatır: Her şeyin Ruh tarafından askıya alındığını görüyorum, her şeyin Ruh tarafından taşındığını anlıyorum: ruhtan sarkan et, ruh, <bağlı olarak> hava, hava, eterden sarkan, ruhtan gelen meyveler. derinlik, rahimden çıkan bir bebek. Valentinus, her şeyin "Ruh tarafından askıya alındığını (κρεμάμενα πνεύματι)" ve "ruh tarafından taşındığını (ὀχοούμενα πνεύματι)" teyit ederken, Stoacı her şeyi kaplayan ruh (veya "nefes") doktrinine açıkça değinmektedir. πνεύμα, tüm evreni bir arada tutan.¹⁴ Valentinus'un, Zeus'un tüm evreni çevrelemek için gökten altın bir kordon asmasıyla ilgili geleneksel inanışın alegorik yorumlarına da aşina olması mümkündür. bkz. Michael Lapidge, "Stoacı Kozmoloji ve Roma Edebiyatı, Birinci Yüzyıldan Üçüncü Yüzyıla kadar", ANRW 2.36.3 (1989), 1379-429. 13 Hippolytus, Ref. 6.37.7. Şiiri tam Valentinianus teolojisi açısından açıklayan sonraki yorum burada bir kenara bırakılabilir çünkü hemen hemen tüm yorumcular şiirin Valentinus'tan değil, onun daha sonraki takipçilerinden geldiği konusunda hemfikirdir. 14 Bkz. Christoph Marksches, Valentinus Gnosticus?: Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis; mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (WUNT 65; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 240-41. 1. Yoğunlaşma ve Çözünme 119

--- SAYFA 131 ---

diğer tanrılar ve tanrıçalar (İlyada 8.19). Bu hikaye çoğu zaman kozmik yapılara ya da evreni dağılmaktan koruyan her türlü bağa atıfta bulunularak açıklanırdı.¹⁵ Özellikle Zeus'un soğumuş kordonu, Stoacı dört element (ateş, hava, su ve toprak) teorisi ve bunların birbirleriyle olan ilişkileriyle bağlantılıydı. Valentinus'un kozmik zincirdeki dört öğeden bahsetmesi, onun Stoacı fiziğe olan borcunun bir göstergesi olabilir. Ayrıca Valentinus, Stoacılar gibi (ancak Aristotelesçilerden farklı olarak) "eter"i dört elementten oluşan gruba dahil eder.¹⁶ Stoacılar için "eter", "ateş" ile eşanlamlıydı. Bu maddenin ayırt edici özelliği sıcaklıktır; oysa soğuk element "hava", nemli element "su" ve kuru element "toprak" olarak kabul edilmiştir.¹⁷ Stoacılar bu dört maddeye diğer her şey onlardan ortaya çıktığı için "elementler" (στοιχεῖα) adını vermişlerdir. Sonuç olarak, dört elementin (τὰ τέσσαρα στοιχεῖα) bazılarının veya tamamının her şeyde mevcut olduğu varsayıldı. Dünyevi varlıklar dört elementten oluşurken, Ay yalnızca ateş ve havanın birleşimi, Güneş ise "saf ateş" olarak kabul ediliyordu. Stoacı teori, elementlerin iki şekilde, yani yoğunlaşma ve çözünme yoluyla başka elementlere dönüşebileceğini ve sürekli olarak değişebileceğini savunuyordu. Daha ince elementler, daha büyük bir yoğunluk derecesi (κατὰ σύστασιν) elde ederek daha kaba elementlere (ateş -> hava -> su -> toprak) dönüşebilir.¹⁸ Kaba elementlerden ince elementlere (toprak -> su -> hava -> ateş) dönüşümün tersine çevrilmiş bir süreci, sıvılaşma ve buharlaşma yoluyla gerçekleşir.¹⁹ Valentinus ile Stoacı Dünya teorisi arasındaki belirgin bir fark noktası. Valentinus'un su ve toprak yerine kozmik zincirdeki en alt iki öge olarak "beden" ve "ruh"tan bahsetmesidir. Fiziksel teoriden antropolojik kavramlara geçiş, Valentinus'un doğa bilimleriyle ilgili teorik tartışmalardan çok insanlığın durumuyla meşgul olduğunu gösteriyor. Valentinus'un "ruh" ve "beden" terimlerini seçmesi muhtemelen Pavlus'a kadar uzanmaktadır.²⁰ Ancak bu, Valentinus'un Harvest'te bahsedilen dört "unsur" arasındaki ilişkiyi nasıl tasarladığı sorusunu çözmez. Bir yandan et ile ruh arasındaki bağlantı, diğer yandan hava ile eter arasındaki bağlantı çoğu eski okuyucuya aşikar görünse de, ruh ile hava arasındaki bağlantı daha yakından bir analiz gerektirir. ¹⁵ Marksches, Valentinus Gnosticus, 233–37. ¹⁶ Aristotelesçiler "eteri" dört temel elementten farklı ve onların sisteminin dışında kalan beşinci, ilahi element olarak görüyorlardı. Aristotelesçi ve Stoacı fizik arasındaki bu fark için bkz. Anthony A. Long ve David N. Sedley, The Hellenistic Philosophers (2 cilt; Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 1.286–87. ¹⁷ DL 7.137.2 = Long ve Sedley § 47B. ¹⁸ "Yoğunluk" ve "sağlamlık derecesi" anlamındaki σύστασις kelimesi için bkz. LSJ s. v., B 3. ¹⁹ Stobaeus 1.129.2–130.13 = Long ve Sedley § 47A. ²⁰ Bkz. Marksches, Valentinus Gnosticus, 239. Bölüm 6: Valentinus Okulundaki Stoacı Gelenekler 120

--- SAYFA 132 ---

Markschies, Harvest'teki dört ögenin üst (hava/eter) ve alt (ruh/ten) dünya arasında bir ikilemi ima ettiğini ileri sürer.²¹ Bu açıklamayı sorunlu hale getiren şey, şiirin kendisinde iki dünya arasında net bir ayrımın belirtilmemesidir. Valentinus, dört "unsur"un tümü arasındaki ilişkileri tanımlarken benzer bir bağımlılık dili kullanıyor. "Hava" ile "ruh" arasında, "ruh" ile "beden" arasında olduğundan daha büyük bir kopukluk yoktur. Benim önerim, Harvest'teki dört elementin hiyerarşisinin, elementlerin dönüşümüne ilişkin Stoacı teoriyi ve bu teorinin insan ruhuna uygulanma yollarını yansıttığıdır. Yunanca "ruh" kelimesinin (ψυχή) popüler antik etimolojisi, "soğuk" (ψύχος, ψυχρός), "soğutma" (ψύξις) ve "soğuk yapmak" (ψύχω) anlamına gelen Yunanca kelimelerle ilişkili olması veya bunlardan türemesiydi. Bu etimoloji, ruhun doğası ve kaderi hakkında felsefi ve teolojik spekülasyonları gündeme getirdi. Soğuk element olarak havanın Stoacı anlayışına dayanarak İskenderiyeli Philo, ruhun nasıl havada "soğumaya" uğramış olarak tasavvur edilebileceğini açıkladı. Bu süreçte, sıcak demirin soğuk suya daldırılarak sertleşmesi gibi, "içimizdeki sıcak doğa" (yani akıl, νοῦς) da soğuk havayla güçlendirildi.²² Dolayısıyla ruh, zihnin hava içinde soğumasının bir sonucudur. Origen, Philo'nun ruhun soğuk bir zihin olduğu fikrini paylaşıyordu²³ ve bu fikri, önceden var olan ruhların düşüşü teorisinin gerekçesini görüyordu. Origen ayrıca melekler, astral ruhlar ve insanlar arasındaki farkları açıklamak için bu fikre başvurdu: İnsanların ruhları, diğer entelektüel varlıkların ruhlarından daha fazla soğduğundan, insanların ruhları, ruhu olan diğer varlıklarinkinden daha aşağı düzeydedir.²⁴ Ruhun, zihnin soğuk havada soğuması sonucu ortaya çıktığı fikrinin bu Yahudi ve Hıristiyan varyasyonları, Valentinus'un Hasat'ında "hava"dan "ruh"a geçişin makul hale geldiği entelektüel çerçeveyi sağlar: Valentinus, ruhun havaya "bağlı" olduğunu söyleyebilir çünkü ruhun, ilahi özün soğuk havayla karışmasıyla ortaya çıktığını düşünüyordu. Dahası, ruhun hava ile ten arasına yerleştirilmesi, Valentinus'a göre ruhun, ilahi özün yoğunlaşma sürecindeki son bir önceki aşama olduğunu ima eder. Bu sürecin nihai hali sonuç olarak "et"tir. Hasat'ın bu şekilde okunması, Valentinus'un ruhu ve bedeni kozmik zincirde ahlaki açıdan "nötr" unsurlar olarak düşünmediğini ima eder.²⁵ Aşamalar için 21 Markschies, Valentinus Gnosticus, 240. 22 Philo, Somn. 1.31. 23 Origen, Prens. 2.8.3; bkz. Holger Strutwolf, Gnosis als System: Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes (FKDG 56; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 250. 24 Strutwolf, Gnosis als System, 251–53. 25 Aslında Valentinus'un, "can" terimini ya sınırlı anlayış ya da anlayıştan tamamen yoksunluk anlamında kullanan Pavlus'tan esinlendiği için, ruhu tamamen tarafsız bir unsur olarak görmesi çok şaşırtıcı olurdu. Pavlus "psşik bir kişinin (ψυχικὸς ... ἄνθρωπος) Tanrı'nın ruhuyla ilgili olanı anlayamayacağı" konusunda ısrar ederken "1. Yoğunlaşma ve Çözünme 121

--- SAYFA 133 ---

İlahi unsurun yoğunlaşması aynı zamanda kişinin orijinal durumuna artan yabancılaşmaya da işaret eder. Valentinus'a göre beden kurtarılmayacağını belirtmek gerekir.²⁶ Bu nedenle, onun kurtuluş için tersine bir çözünme sürecini (etten ruha, havaya ve etere) gerekli bulduğunu varsayma hakkına sahibiz. Bu yorum Valentinianus'un Hakikat İncili'nde açıkça tasdik edilmiştir. Yazar, inananların dönüşümünü anlatırken Stoacı yoğunlaşma ve buharlaşma teorisinden yararlanır.²⁷ Yazar, Baba'nın çocuklarını "kokusu" (οσμή) olarak adlandırır ve bu kokunun nasıl "psşik formda soğuduğunu (ψυχικῶς) anlatır. (οσμήν)."²⁸ Hiç şüphe yok ki bu pasaj, ruhun ilahi özün soğuması sonucu var olduğu fikrini çağrıştırıyor. Öğelerin sürekli dönüşümüne ilişkin Stoacı teori, içerdiği iki yön nedeniyle teolojik yorumu özellikle uyarlanabilirdi: aşağı doğru bir hareket vardı, yani. e., inceden kabaya doğru yoğunlaşma ve yukarıya doğru bir hareket, i. yani kabadan inceye doğru yayılma. Tıpkı Yahudi ve Hristiyan yorumcuların ruhların düşüşünü yoğunlaşma açısından açıklayabildikleri gibi, yayılma teorisi de ruhsal ilerlemede nelerin meydana geldiğini anlamaları için uygun bir çerçeve sağladı. Her iki yön de Hakikat İncili'nde mevcuttur. Yazarı, Baba'nın soyunu yalnızca yeryüzünde batan "soğuk su" (yoğunlaşma) ile karşılaştırmakla kalmıyor, aynı zamanda "rüzgar onu yukarı çektiğinde suyun nasıl buharlaştığını ve ısındığını" (buharlaşma) da açıklıyor. "Rüzgar" (ἄνεμος) burada özellikle uygun bir metafordur, çünkü aynı zamanda üşüyen ruhları ısıtan ilahi nefes fikrini de çağrıştırır.²⁹ Yazarın başvurusunda inanç, soğukluğun tamamen yokluğunu gerektiren "sevginin sıcak dolgunluğuna" yol açmak olarak tanımlanır.³⁰ Benzer bir tasvir Philip'in Valentinian İncili'nde de tasdik edilir. Vaftiz din öğretisinden bir alıntı olabilecek bir pasajda, "dünyanın ruhu... estiğinde kış gelir. Kutsal Ruh estiğinde, yüce ruhani kişi (ὁ... πνευματικός) her şeyi inceler" (1 Korintliler 2:14-15) doğrulanır. Aynı şekilde, Valentinus'un takipçileri "psşik kişileri" (ψυχικοί), gerçekten manevi olanlarla tamamen maddi olan insanlar arasında orta yolu oluşturan kişiler olarak görüyorlardı (aşağıya bakın). Her ne kadar Valentinus'un fragmanlarında bu üçlü antropolojiye dair net bir kanıt bulunmasa da onun ruhun kozmik merdivenin alt seviyelerine ait olduğu görüşü bu teorisinin yolunu açmış olabilir. ²⁶ Valentinus, Frag. 11 = Hippolytus, Ref. 10.13.4. Marksches (Valentinus Gnosticus, 278-80) bu parçanın gerçekliği konusunda kararsız kalırken, benim görüşüme göre bu, Valentinus'un diğer parçalarından elde ettiğimiz resme çok iyi uyuyor cf. Ismo Dunderberg, Gnostisizmin Ötesinde: Valentinus Okulu'nda Efsane, Yaşam Tarzı ve Toplum (New York: Columbia University Press, 2008), 66-67. ²⁷ Bkz. Strutwolf, Gnosis als System, 250. ²⁸ Gos. Tru. (NHC I, 3) 34. ²⁹ Hakikat İncili'nin yazarı burada, Yaratılış 1:2'deki Tanrı'nın ruhunun ilksel suyun üzerinde hareket etmesiyle ilgili tasvirle metinlerarası bir şekilde oynuyor. ³⁰ Git. Tru. 34-35; trans. Einar Thomassen, The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition (ed. Marvin Meyer; New York: HarperOne), 44. Bölüm 6: Stoacı Gelenekler in the School of Valentinus 122

--- SAYFA 134 ---

mer gelir.”³¹ Philip'in başka bir pasajında, "bu dünya" "kış"la, ebedi diyar da "yaz"la karşılaştırılır.³² Her iki pasajda da "kış" ve "yaz"ın ruhun değişebileceği iki durumu ifade ettiği ima edilir: Ruh ya giderek daha fazla soğuyabilir ve "dünyevi" (ya da "etli") hale gelebilir ya da Kutsal Ruh'un onu ısıtmasına izin verebilir.³³ Bu teorinin pratik bir uygulaması vardır: Philip'teki ikinci pasaj biter “Kışın namaz kılmamalıyız” uyarısıyla. Dolaylı olarak, ruhun doğru (“sıcak”) durumu, etkili bir dua için bir ön koşuldur.³⁴ 2. Duygular Yuhanna'nın Sethian Gizli Kitabı, yalnızca dört temel duyguyu (zevk, arzu, sıkıntı ve korku) adlandırırken değil, aynı zamanda bunların alt kategorilerini belirlerken de farklı bir Stoacı geleneği izler.³⁵ Bu metin, duyguları, insanoğlunun ruhunun yaratılmasında görev alan "dört baş şeytan" ile ilişkilendirir. Duygular Valentinianus'un köken mitlerinde de önemli bir rol oynar, ancak farklı bir bağlamda ortaya çıkarlar. İlkel iblislerle bağlantılı olmak yerine, ilahi alemdeki kötü niyetli eylemi görünür dünyanın yaratılmasına yol açan ilahi Bilgelik (Σοφία) ile ilgili Valentinianus hikayelerinde duygular ön plandadır. Valentinianus mitinin farklı versiyonlarında, Bilgeliğin, diğer tanrısal varlıkların aksine, arzusunu nasıl kontrol edemediği çeşitli şekillerde anlatılır; onun - veya onun duygusal kısmının - ilahi alemin dışına sınır dışı edildikten sonra nasıl sıkıntı ve korku yaşadığını; İsa'nın onu ilahi alemden ziyaret etmesiyle duygularının nasıl iyileştirildiğini ve sefaletinin ve sevincinin dünyanın yapısına nasıl katkıda bulunduğunu anlattı. Valentinianusçular, bazı doğa olaylarının (terk edilmiş Bilgeliğin gözyaşlarından kaynaklandığını iddia ettikleri denizler, pınarlar ve nehirler gibi) kökenlerini açıklamak için duygulara karışmış Bilgelik masalını bile kullandılar.³⁶ 31 Gos. Phil. § 109 (NHC II 77), çev. Marvin Meyer, Meyer (ed.), The Nag Hammadi Scriptures, 180. 32 Gos. Phil. § 7-8 (NHC II 52). 33 Diğer Valentinianus metinlerindeki benzer fikirler için bkz. Valentinus, Frag. 2 (= İskenderiyeli Clement, Çeşitli 2.114.3-6); Hippolytus, Ref. 6.34.6. Valentinus, kalbi ya iblislerin yaşadığı ya da Tanrı tarafından arıtılıp kutsal kılınacağı için bir hana benzetmiştir. Hippolytus tarafından kaydedilen Valentinianus yorumunda ruh da aynı şekilde bir hana benzetilir: ruh tamamen tek başına durabilir, ancak aynı zamanda ilahi "sözler" (λόγοι) veya iblisler için bir mesken de olabilir. 34 Burada, Philip İncili'nde (§ 59 [s. 64]) yapılan, inisiye "Ben bir Hristiyanım" dese bile "hiçbir şey almadan" vaftiz olmanın mümkün olduğu uyarısıyla bir bağlantı görüyorum. Yalnızca Kutsal Ruh'u alan kişi bu ismi “armağan olarak” almaya hak kazanır. Yani ritüel ancak içsel durumu buna bağlı olanlar için etkilidir. 35 sn. John (NHC II, 1) 18. 36 Irenaeus, Her. 1.4.3. 2. Duygular 123

--- SAYFA 135 ---

Bu tür ayrıntılar kolaylıkla mitik bir öykünün şiirsel süslemeleri olarak algılanabilir, ancak bunlara daha yakından bakıldığında daha fazlasının tehlikede olduğu görülür.³⁷ Tamamen duygulara bulanmış ve daha sonra İsa tarafından iyileştirilmiş olan Bilgeliğin öyküsü, Valentinianusçu Hristiyanlar için açıkça örnek teşkil edecek bir değere sahipti. Mesih, yalnızca Bilgeliğin duygularının şifacısı olmakla kalmamış, aynı zamanda Valentinianus kaynaklarında duygularımızın şifacısı olarak da tasvir edilmiştir.³⁸ Böylece Valentinianusluların Bilgelik ve İsa ile ilgili hikayeleri, duyguların terapisinin onlar için ne kadar önemli bir kavram olduğunu göstermektedir. Bu noktada onların ilgileri, öğrencilerine hem teoride hem de pratikte canlarını sıkan duygularla nasıl baş edeceklerini öğreten antik filozofların ilgileriyle örtüşüyordu.³⁹ Burada ele alınması gereken soru, Valentinianus'un Bilgelik miti ile Stoacı duygular teorileri arasında belirli bir bağlantı olup olmadığıdır. The case is less clear than in Secret John. Bilgeliğin ilahi alem dışında çektiği acılara ilişkin Valentinianus'un tasvirlerinde, tıpkı Stoacı kaynaklarda olduğu gibi, geleneksel olarak dört duygudan bahsedilir. Bununla birlikte, bunlardan yalnızca ikisi - sıkıntı (λύπη) ve korku (φόβος) - Stoacı analizdekiyle aynıdır, oysa diğer iki Stoacı ana duygu kategorisi, yani arzu (ἐπιθυμία) ve zevk (ἡδονή), Valentinianus'un Bilgelik açıklamalarında belirtilmez. Arzu ve zevk yerine, Valentinianus kaynaklarında Bilgeliğin maruz kaldığı bir dizi başka zihinsel durumla karşılaşırız: "şaşkınlık" (ἀπορία), "cehalet" (ἄγνοια), "şaşkınlık" (ἐκπληξις), "yalvarma" (δέησις, ἱκετεία) ve "dikkatinin dağılması" (ἐκστῆναι).⁴⁰ Valentinianus kaynaklarında bahsi geçmeyen iki Stoacı duygunun, Stoacı analize göre, iyi bir şeyin mevcut olduğuna (haz) veya kişinin gelecekte ulaşabileceğine (arzu) dair inancı içeren duygular olması dikkat çekicidir. Valentinianus'un Bilgelik açıklamalarında tutulan iki duygu, kötü bir şeyin mevcut olduğu (sıkıntı) veya gelecekte beklendiği (korku) inancını içeren duygulardır. Wisdom'ın zihinsel durumuna ilişkin Valentinianusçu diğer nitelikler, onun kaygısına (şaşkınlık, şaşkınlık ve dehşet) daha fazla vurgu yapmak, sıkıntı ve korkunun yayılması gibi görünmektedir.⁴¹ Valentinianusçu ve Stoacı duygu sınıflandırması arasındaki fark, bu iki düşünce kolu arasındaki bağlantıyı mutlaka çürütmez. ³⁷ Makalemin bu kısmı, Dunderberg, Beyond Gnosticism, 95-118'deki duygular hakkındaki Valentinianus'un görüşlerine ilişkin daha kapsamlı analizime dayanıyor. ³⁸ Clement, Hariç. Teod. 67.2. ³⁹ Bkz. Martha Nussbaum, Arzu Terapisi: Helenistik Etik Teori ve Uygulama (Princeton: Princeton University Press, 1994). Greko-Romen felsefesindeki duygular için ayrıca bkz. örneğin, Simo Knuuttila, Emotions in Ancient Medieval Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 2004) ve The Emotions in Hellenistic Philosophy (ed. Juha Sihvola ve Troels Engberg-Pedersen; New Synthese Historical Library 46; Dordrecht: Kluwer, 1998). ⁴⁰ Irenaeus, Her. 1.2.3; 1.4.1; Hippolytus, Ref. 6.32.5; Özet için bkz. Dunderberg, Beyond Gnosticism, 112. ⁴¹ Bilgeliğin kaygısını tanımlayan bu duygulardan "şaşkınlık" (ἐκπληξις), korkunun bir alt kategorisi olarak tahsis edildiği Stoacı gelenekten türetilmiş olabilir (SVF 3.407-9 = DL 7.112; Stobaeus, Ecl. 2.92; Pseudo-Andronicus 3; bkz. Onuki Gnosis und Stoa, 38). Bölüm 6: Valentinus Okulundaki Stoacı Gelenekler 124

--- SAYFA 136 ---

fark, Valentinianusçuların duygularla ilgili tartışmaya yeniden odaklandığını gösteriyor. Onlar için zevk ve arzu, endişe ve cehaletten daha az önemli sorunlardı. Son ikisi özellikle önemlidir, çünkü Valentinianus öğretmenlerinin sunduğu şeyler bu zihinsel durumların benzerleridir. Birincisi, Valentinianusçular "kaygı"nın karşılığı olarak "sevinç" getiren "gerçeğin müjdesini" desteklediler.⁴² "Sevinç"ten müjdenin duyurulmasının sonucu olarak bahsedilmesi, "sevinç"in üç "iyi duygu"dan (εὐπάθειαι) biri olduğu Stoacı duygu analiziyle başka bir bağlantı oluşturur. İkincisi, Valentinianusçular, cehaletin karşıtı olarak, vaftizle birlikte özgürlüğü de beraberinde getirmesi gereken "bilginin" önemini vurgulamışlardır.⁴³ Üstelik Valentinianusçu teolojide cehalet, yalnızca yaratılıştan sonraki insanın durumunu oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda ilahi alemde zaten mevcuttur. Valentinianus mitinin bir versiyonu, Bilgeliğin ilk olarak Her Şeyin Babası'na karşı nasıl sevgiyle dolduğunu, daha sonra Baba'nın anlaşılabilir olduğunu fark ettiğinde bu sevginin ıstıraba dönüştüğünü anlatır.⁴⁴ Bu tasvirde dikkate değer olan şey, Bilgeliğin, Baba'yı tanıma arzusundan dolayı değil, bu arzuya teslim olmasından dolayı ilahi alemdeki diğer ebedi varlıklardan farklı olmasıdır. Tüm ebedi varlıkların nasıl "sessizce" Baba'yı görmek istedikleri anlatılırken, Bilgelik için "kendisini fazlasıyla ileri götürdüğü... ve bir tutku deneyimlediği" söylenir.⁴⁵ Bu kısa pasaj, Stoacı duygu teorisinin üç temel yönünü hatırlatır: 1) tutku, bir kişinin aşırı bir dürtüden (ὁρμη πλεονάζουσα) kaynaklanır. (yanlışlıkla) kaçınılmaz bir şey olduğuna inanıyor; 2) bu dürtüyü kabul etmek, ruhu artık durdurulamayacak bir harekete (κίνησις ψυχῆς) yönlendirir;⁴⁶ 3) gerçekten bilge kişiler bile "tutku sokmalarına", yani duygulara yol açabilecek ön fiziksel durumlara maruz kalırlar. Ancak bilge kişiler bu durumları, tam anlamıyla gelişmiş duygulara dönüşmeden önce tanırlar ve dolayısıyla bu "ön-tutkuların" doğasında var olan dürtüye direnebilirler.⁴⁷ Baba'yı bilmek isteyen ebedi varlıkların Valentinianus tasviri, bu son yönün bir yansıması olarak anlaşılabilir: Bütün ebedi varlıklar, Baba'yı tanıma arzuları nedeniyle "tutku içnelerine" maruz kalırken, bunu yapan yalnızca Bilgelik'tir. Tru. 16. 43 Clement, Hariç. Teod. 78.2. 44 Irenaeus, Her. 1.2.2. Bu pasajın, Epiphanius'un Irenaeus'un birinci kitabından (Pan. 31.9-32) uzun alıntısından kaynaklanan Yunanca versiyonu, Bilgeliğin zihinsel durumu için "mücadele" anlamına gelen ἀγών kelimesini kullanır; kelime aynı zamanda "zihinsel bir mücadele, kaygı" anlamını da taşıyor. Bununla birlikte, orijinal Yunanca versiyonda kullanılan kelimenin ἀγωνία ("ızdırap, ıstırap") olması muhtemeldir, çünkü bu Yunanca kelime Her'ün Latince tercümesinde de geçmektedir. 1.2.2 ("magna agonisinde"). ἀγών kelimesi Stoacı duygu kataloglarında yer almazken, ἀγωνία bunlarda korkunun bir alt türü olarak listelenir (SVF 3.407-409 = DL 7.112; Pseudo-Andronicus 3; Stobaeus, Ecl. 2.92). 45 Irenaeus, Her. 1.2.1. 46 Long ve Sedley § 65A = Stobaeus 2.88.8; Hareket yönü için bkz. ayrıca e. örn., Seneca, On Anger, 2.3.1-2 (Long ve Sedley § 65X). 47 bkz., e. örneğin, Epiktetos, Frag. 9 (Long ve Sedley § 65Y). 2. Duygular 125

--- SAYFA 137 ---

bu dürtüye teslim oldu, kontrolü kaybetti ve arzusunu yerine getirmek için harekete geçti. Bunlar gerçekleştiğinde duyguların terapisine ihtiyaç duyulur. Tutkunun iyileşmesi, Bilgeliğin sonraki öyküsünde ve onun dünyaların yaratılışındaki rolünde farklı noktalarda sunuluyor. İlk olarak, Baba'nın anlaşılamayacağı Bilgeliği öğretmek için Sınır (ὄρος) adı verilen yeni bir ebedi varlığın nasıl yaratıldığı anlatılmaktadır. Mitin bu aşamasında duyguların yok edilmesi gerçekleşir: Göksel İsa Bilgeliği ziyaret eder ve ona tam bir tutku eksikliği sağlar (ἀπαθῆ κατεσκεύασεν),⁴⁸ bu da Bilgeliğin yanlış yönlendirilmiş niyetinden kaynaklanan tutkuyu terk etmesini mümkün kılar.⁴⁹ Valentinianus mitinin bu kısmı, dolayısıyla, temelde Stoacı ideal olan Stoacı ideali paylaşır: apatheia.⁵⁰ Ancak Valentinianus efsanesi Stoacı apatheia standardına tamamen bağlı değildir. Hikaye ilerledikçe, göksel Bilgelikten silinen duyguların öylece ortadan kaybolmadığı, aynı zamanda ilahi alemden de uzaklaştırılmaları gerektiği açıkça ortaya çıkıyor. Bilgeliğin dışarı atılan tutkuları, Valentinianus mitinde, aynı zamanda "Achamoth" olarak da adlandırılan (İbranice "חַכְמָה"bilgelik" kelimesinin çoğulu חַכְמוֹת'dan türetilmiştir) daha düşük bir Bilgelik olarak kişileştirilir. İlahi alemin dışındaki bu Bilgelik, artık yukarıda bahsedilen duygulara (sıkıntı, korku, şaşkınlık vb.) "tamamen karışmış" durumdadır. Örneğin, göksel İsa'nın geride bıraktığı ışığı anlayamadığı için sıkıntı hisseder ve ölümden korkar.⁵¹ Yine duyguların iyileşmesine ilişkin bir anlatım şöyledir: İlahi alemdeki ebedi varlıklar, Kurtarıcı'yı aşağı Bilgeliğe gönderir ve O, "tutkuların tedavisini, onları yok ederek" ve onları "maddi olmayan maddeye (ὕλη) dönüştürerek sağladı."⁵² Fizik ve tutku teorisi de bu noktadadır. Bu noktanın bir araya getirilmesi, Stoacı felsefeye aşına olanlara garip gelebilir; özellikle de Stoacıların, maddenin ebedi olduğunu, ne başlangıcı ne de sonu olduğunu öğrettikleri için. Bilgili izleyiciler için maddenin duygulardan kaynaklandığı iddiası da bundan daha az şaşırtıcı olamaz. Öte yandan bu tür izleyiciler, Valentinianus'un öyküyü anlatma biçiminin duygular temasının aciliyetini artırdığını fark etmiş olabilir: Eğer sözcüğün yaratıldığı "madde" duygulardan kaynaklanıyorsa, sonuç olarak bu dünya bütünüyle tutkuyla doludur. Bu görüşün fiziksel teori hakkındaki tartışmalara nasıl katkıda bulunduğunu görmek zor olabilir, ancak tutkunun yalnızca bireysel bir sorun değil aynı zamanda kozmik boyutları olan bir sorun olduğu yönündeki iddia, Valentinianus'un insanların Mesih tarafından tutkudan kurtarılması gerektiği mesajına kesinlikle ilave ağırlık vermektedir.⁵³ Başka bir 48 Clement of Alexandria, Exc. Teod. 45.1–2. 49 Irenaeus, Her. 1.2.2. 50 Çarpıcı bir şekilde, aynı fikir dizisi, göksel Mesih'in İsa'nın cesedini "duyguları erteledikten" sonra nasıl dirilttiğine dair Valentinianus'un açıklamasında da tekrarlanıyor (Clement, Exc. Theod. 61.7). 51 Irenaeus, Her. 1.4.1. 52 Irenaeus, Her. 1.4.5; bkz. Hippolytus, Ref. 6.32.5–6. 53 Clement, Hariç. Teod. 67.2. Bölüm 6: Valentinus Okulundaki Stoacı Gelenekler 126

--- SAYFA 138 ---

Valentinianus'un Bilgelik mitinde tutku ve maddenin yan yana gelmesinin olası işlevi, bu birleşimin tutkuların neden insanları aşağı, maddi şeylere doğru sürüklediğini ve dolayısıyla onların yukarı doğru hareketlerinin önünde durduğunu açıklamasıdır. Her ne olursa olsun, maddenin tutkudan oluştuğunu ileri süren Valentinian görüş, maddenin Tanrı'nın dünyayı yaratırken ve sürdürürken üzerinde etki ettiği veya ona karıştığı şey olduğunu savunan Stoacı görüşten açıkça farklıdır.⁵⁴ Stoacı doğa felsefesinde madde, Valentinianus mitinde olduğu gibi tutkularla bağlantılı değildir. Dolayısıyla, eğer Valentinianusçuların duygularla ilgili Stoacı öğretiyeye aşına olduklarını varsayarsak, ki bence yapabiliriz, bu teorileri, hepsi mitsel bir çerçevede tartışılan fiziksel teorinin unsurlarıyla bir araya getirme konusunda ne kadar cesur olduklarını da görmeliyiz. 3. Ahlaki İlerleme Irenaeus'un Valentinianus'lulara karşı yürüttüğü kampanyadaki temel iddialardan biri, onların kendilerini "ruhani olanlar" (οἱ πνευματικοί) olarak görmeleri, buna karşın diğer tüm Hristiyanları, özü ruh tarafından belirlenenler (οἱ ψυχικοί) ve Hristiyan olmayan insanlığı da alt kategoriye düşürmeleri idi. "Maddi olanlar"ın en düşük kategorisi (οἱ υλικοί). Irenaeus'a göre Valentinianuslular, "yaptıkları işten dolayı değil, doğaları gereği manevi varlıklar oldukları için" kurtarılacaklarını düşünüyorlardı; halbuki diğer Hristiyanlar için inanç ve iyi davranış gerekliydi.⁵⁵ Irenaeus, iki sınıf arasındaki Valentinianusçu ayrımı önceden belirlenmiş ve sabit olarak tanımlıyor: ne yaparlarsa yapsınlar ruhani olanlar için rütbenin düşürülmesi tehlikesi yoktu ve diğer Hristiyanlar için terfi ihtimali yoktu. Ancak Irenaeus'un Valentinianusçu antropolojinin sabit resmini çizmesinin bir nedeni var. Bu resim, izleyicisinin Valentinianus'lulara katılmasını engelleme girişimine hizmet ediyor - yeni gelenlere tam üyelik vermeyen, hatta böyle bir ihtimal bile vermeyen bir gruba katılmanın pek bir anlamı olmayacağı açık! Diğer kaynaklar, Valentinianus antropolojisinin, Irenaeus'un kabul etmeye istekli olduğundan daha esnek olduğunu, daha çok ruhun dönüştürülmesini hedeflediğini ve iyi davranışlarla daha fazla ilgilendiğini öne sürüyor. Benim önerim, Valentinianus'un iki tür Hristiyan hakkındaki teorilerinin, gerçek hayattaki iki Hristiyan grubu arasında önceden belirlenmiş bir ayrım yerine, "bilge kişi" ve ahlaki ilerleme hakkındaki Stoacı teorilerin ışığında daha iyi anlaşılabilir. ⁵⁴ Bkz., e. örneğin, Seneca, Epistles 65.2 (Long ve Sedley § 55E); Alexander, Karışım 225.1 Üzerine (Long ve Sedley § 45H). ⁵⁵ Irenaeus, Her. 1.6.1-2; Valentinianusluların doğa tarafından kurtarılmış manevi varlıklar statüsünü kendileri için iddia ettikleri suçlaması için ayrıca bkz. İskenderiyeli Clement, Çeşitli. 2.10.2; hariç. Teod. 56. 3. Ahlaki İlerleme 127

--- SAYFA 139 ---

Stoacılar, "mükemmel olan" (ὁ τέλειος) olan bilge (σοφός) ile "aptallar", yani ahlaki açıdan ne kadar gelişmiş olursa olsun diğer tüm insanlar arasında kesin bir ayrım yaptı.⁵⁶ Bu kişi "her şeyi doğru akla ve erdeme uygun olarak" başardığı için, bilge kişi "her şeyi iyi yapar". Öte yandan, "aşağı düzeydeki insan, yaptığı her şeyi kötü bir şekilde ve tüm kötü alışkanlıklara uygun olarak yapar."⁵⁷ Başka bir deyişle, erdem ile kötülük arasında olduğu gibi, bilge ile aptal arasında da temel bir uçurum vardır. Ya tüm erdemlere sahipsiniz ya da hiçbirine sahip değilsiniz.⁵⁸ Bu nedenle, "erdeme yaklaşan" (οἱ προκόπτοντες)⁵⁹ "ilerleyenler" (οἱ προκόπτοντες) bile, ondan uzaklaşanlar kadar kötü durumda değildir. Onlar "erdeme ulaşınca kadar aptal ve gaddar kalırlar."⁶⁰ Stoacı analizde bilgilerle aptallar arasındaki bir başka fark da, bilgelere doğru şeyi yapmanın doğal olarak ve zahmetsizce gelmesi, aptalların ise onlara ne yapacaklarını ve neyden kaçınacaklarını söyleyen birine ihtiyaç duymalarıdır. Kurallar ve emirler etkilidir çünkü kişinin "gizlenmiş ve ağırlaştırılmış" doğal karakterini güçlendirirler. Bu tür bir eğitime, kişi nihayet "her konuda ne yapması gerektiğine" güvenilir ve bağımsız bir şekilde karar verebilecek hale gelene kadar ihtiyaç duyulur.⁶¹ Şunu da eklemek gerekir ki "mükemmel kişi" olmak, Stoacılar için gerçekçi bir hedeften ziyade teorik bir seçenektir. Bu mükemmellik düzeyine ulaşan "bir veya iki iyi adamdan" fazlası olmayabilir.⁶² Pratikte tüm insanlar aptalların aşağı grubuna dahildir. Bu açıdan bakıldığında, herhangi bir ahlaki rehberliğe ihtiyaç duymayan ruhani kişiler ile "kültürsüz ve cahil"⁶³ diğer tüm Hristiyanlar arasındaki Valentinianusçu ayrım, bilgiler ve aptallar arasındaki Stoacı ayrım ile çok benzer görünmektedir. Dahası, tıpkı Stoacıların bilge kişilerin çok nadir olduğunu doğruladığı gibi, Valentinianusçuların da yalnızca birkaç ruhani kişinin var olduğunu belirttiği kayıtlara geçmiştir.⁶⁴ 56 Stoacı "mükemmel insan" ve ahlaki ilerleme teorileri hakkındaki analizimi özellikle Troels Engberg-Pedersen'e borçluyum, "The Concept of Paraenesis", Early Christian Paraenesis in Context (ed. James M. Starr ve Troels Engberg-Pedersen. Berlin: DeGruyter, 2004); Bu görüşlerin Yuhanna İncili'ne etkili bir şekilde uygulanması için bkz. Gitte Buch-Hansen, ^a Hayat Veren Ruh: John'da Pneûma Üzerine Stoacı Bir Anlayış (BZNW 173; Berlin: de Gruyter, 2010). Bu ayrımların Yahuda İncili'nin anlaşılmasında da faydalı olabileceği yönündeki önerim için yukarıdaki 2. bölüme bakınız. 57 Long ve Sedley § 61G = Stobaeus, Ecl. 2.66.14-67.4. 58 Bkz. Long ve Sedley § 61F = Plutarch, Stoacı Kendiyle Çelişkiler Üzerine 1046e-f. 59 Plutarch, Ortak Kavramlar Üzerine 1063b = Long ve Sedley § 61T. 60 Long ve Sedley § 61T = Plutarch, Ortak Kavramlar Üzerine 1063a-b. Stoacı filozoflar ve onların etkisi altında yazanlar, görünüşe göre ahlaki söylemde teknik terimler olarak ὁ πρόκοπτων ve προκοπή kelimelerini kullandılar; bkz., e. örneğin Epiktetos, Disc. 1.4 ("İlerleme" başlıklı); Philo, Bacak. 3.159. 61 Long ve Sedley § 66I = Seneca, Mektuplar 94. 62 Long ve Sedley § 61N = Alexander, Kader Üzerine 199.14-22. 63 Irenaeus, Her. 1.6.4. 64 Clement, Hariç. Teod. 55-56. Bölüm 6: Valentinus Okulundaki Stoacı Gelenekler 128

--- SAYFA 140 ---

Valentinianuscuların iki t   Hristiyan arasındaki ayrımından ne t   etik çıkarımlar   ıkdıkları daha az aşktır. Irenaeus, ruhani Hristiyanlar olarak kendilerini anlamaları nedeniyle büyük   zg  rl  klerde elde ettiklerini iddia ediyor: putlara sunulan yiyecekleri vicdan azabı duymadan yediler, gladyatör gösterilerine katıldılar ve en endişe verici olanı, Hristiyan kadınları baştan çıkardılar ve kirllettiler - özellikle zengin Hristiyanların eşleri tehlike altındaydı. Aynı zamanda, Valentinianuscular diğer Hristiyanlardan "kendine hakim olmalarını ve iyi hallerini" talep ediyorlardı.⁶⁵ Ancak Irenaeus'un Valentinianuscuların kötü davranışlarına ilişkin tanımlaması kesinlikle taraflıdır ve bunu çürütecek pek çok kanıt vardır.⁶⁶ Tüm Valentinianuscuların kendileri için "ruhsal olanlar" statüsünü iddia ettikleri bile açık değildir (her ne kadar bazıları bunu yapmış olsa da). Bilginin Valentinian Yorumu (NHC XI, 1), bir toplulukta "ruhsal yeteneğe" sahip olanlar ile olmayanlar arasındaki uçurum durumunu ele alır. Çarpıcı bir şekilde, "Sözde ilerleme kaydettikleri" söylenenlerin eski gruba mensup olanlar olduğu (                         ).⁶⁷ Stoacı söylemde   rokopt  v fiili teknik bir teknikti. Ahlaki gelişimi ciddi olarak arayanlar için kullanılan terim (yukarıya bakın). Yorumda bu fiilin kullanılması, yazarının bilge kişi ile henüz mükemmelliğe ulaşmamış "ilerleyenler" arasındaki Stoacı ayrıma a  ına olduğunu göstermektedir. Bu yakınlığın bir sonucu da, Bilginin Yorumu'nda adı geçen "ilerleyenleri", Valentinianus teolojisinin diğer kaynaklarında adı geçen "ruhsal olanlar" ile özdeşleştirmekte çok aceleci davranmamamız gerektiğidir. Yorumda "ilerleyenlerin" ayrıcalıklı bir grup oluşturduğu doğrudur, çünkü yalnızca onlar topluluk toplantılarında konuşma hakkına sahiptir.⁶⁸ Bununla birlikte, bu metnin yazarının tüm dinleyicilerine hitap ettiği talimat⁶⁹, bu üst seviyeye mensup olanların bile, özetle, Valentinianuscuların, Stoacıların "bilge kişi" kategorisini kullandığı gibi, ahlaki ilerlemenin nihai amacı olarak "ruhani olanlar" kategorisini anlamış olmaları mümkün görünüyor. Tıpkı Stoacı bilgenin (ya da Philo'nun eserlerindeki İ  hak ve Musa'nın) olduğu gibi, Valentinianusçu "ruhani olanın" da artık doğru olanı yapmak için emirlere, talimatlara ve hatta d    nmeye ihtiya  ı yoktur. Bu kişi, doğası gereği kendiliğinden doğru şekilde (yani her özel duruma en uygun şekilde) hareket eder - Irenaeus'un Valentinianus'un tüm kuralları göz ardı ettiği yönündeki polemik iddiası da buradan gelir. ⁶⁵ Irenaeus, Her. 1.6.3; bkz. 13.5.3-5 (Marcus'ta). ⁶⁶ En çarpıcı olanı, Irenaeus'un kendisinin, ahlaki davranışları kusursuz olan Valentinianuscular'ın var olduğunu kabul etmesidir (Her. 3.15.2)! ⁶⁷ Uluslararası Knowl. 16:31. ⁶⁸ Bkz. Uluslararası Knowl. 16:34-35. ⁶⁹ bkz., e. Örneğin, yazarın Int.'deki Kurtarıcı'nın etik talimatlarının   zeti. Knowl. 9:27-37. 3. Ahlaki ilerleme 129

--- SAYFA 141 ---

Bununla birlikte, ahlak merdiveninin alt basamaklarında yer alan kişilerin düşünmeye, öğüt vermeye, emirlere ve provaya ihtiyaçları vardır - dolayısıyla Irenaeus, diğer tüm Hristiyanların kurtarılmak için "iyi işlere" ihtiyaç duyduğunu iddia eder. Irenaeus, Valentinianusluların kendilerini ruhani kişiler olarak gördüklerini ve kendilerini her türlü düzgün davranış kurallarından pervasızca özgür hissettiklerini iddia ederken, Bilginin Yorumu, tıpkı Stoacı Seneca gibi, Valentinianusluların da kendilerini daha ziyade, doğru şeyi yapmak için hala eğitime ve uygulamaya ihtiyaç duyan ilerleyen kişiler kategorisine ait olarak gördüklerini gösteriyor. Bu yorum, Ptolemaeus'un İbranice İncil'deki ritüel kanunlarına ilişkin yorumunda destek bulur. Flora'ya yazdığı mektup, Valentinianus teolojisinde acemi bir kişiye hitaben yazılmıştı, fakat ritüel kanunun "ruhsal anlamını" (τὸ πνευματικόν) detaylandırırken, sürekli olarak bir iç gruba ("biz") atıfta bulunur.⁷⁰ Yani Ptolemaeus, iç grup üyelerinin artık herhangi bir davranış kuralına ihtiyaç duymadığını iddia etmez. Dahası, Ptolemaeus için "manevi duygu" tamamen yaşam tarzıyla ilgilidir: "sunumlar" ibadette, başkalarıyla arkadaşlıkta ve iyi işlerde gerçekleştirilir; "Şabat gününü tutmak" kötü işlerden çekilmek anlamına gelir; ve gerçek veya manevi oruç, kötü işlerden uzak durmak anlamına gelir.⁷¹ Kutsal metinlerin Ptolemaeus tarafından özetlenen "manevi anlamı" bu nedenle tamamen pratiktir: kişinin yaşam tarzında gerçekleşir. Ptolemaeus'un yaklaşımı, Valentinianusluları manevi statülerini ahlaki kayıtsızlık için bir bahane olarak kullanmakla suçlayan Irenaeus'ta okuduklarımıza tamamen zıttır, ancak tüm eski düşünce okullarının etik yönelimiyle de uyumludur. 4. Harmanlama Valentinianusçular muhtemelen karışım teorileri konusunda da Stoacılarla ortak paydaya sahipti.⁷² Bu konu, Stoacılığın kurucu isimlerinden Chrysippus'u özel olarak ilgilendiren bir konuydu. Üç farklı karışım türü arasında ayırım yaptı; örneğin yan yana koyma (πἀράθεσις), füzyon (σύγχυσις) ve harmanlama (κρᾶσις). Chrysippus'un "harmanlama" kategorisi, Valentinianusçu analizdeki "psişik" ve "ruhsal" özlerin bileşimine çok benzer görünmektedir.⁷³ Chrysip-70'te bu iç grubun özel olarak Valentinianusçu Hristiyanlar değil, genel olarak Hristiyanlar olduğunu kabul ediyorum. Ptolemaeus'un, "aramızda görünür oruç tutanlar da var" (Flor. 33.5.13) şeklindeki referansında görülebileceği gibi, farklı yaşam tarzlarına sahip daha geniş bir insan grubunu kastettiği açıktır. ⁷¹ Ptolemaeus, Flor. 33.5.10-12. ⁷² Bkz. Long ve Sedley § 48A-F. Dikkatimi bu konuya çeken ve bu teorinin Valentinianusçu teoloji açısından potansiyel sonuçları hakkında düşünmemi sağlayan şey, Buch-Hansen'in Stoacı harmanlama teorisinin güzel özetiydi (Buch-Hansen, *It Is the Spirit That Makes Alive*, 75-84). ⁷³ Stoacı harmanlama teorisinin Sethian'ların görüşleri üzerindeki olası etkisi için bkz. Pleše, *Poetics of the Gnostic Universe*, 265-66. Bölüm 6: Valentinus Okulundaki Stoacı Gelenekler 130

--- SAYFA 142 ---

irin teorisine göre "harmanlama" diğer iki karışım biçiminden farklıdır, çünkü bu özel formda orijinal maddeler birbirleriyle tamamen karışır ve "birbirlerinin içinden geçerler, böylece aralarındaki hiçbir kısım böyle bir harmanlanmış karışımın içerdiği her şeye katılmaz." Ancak harmanlama, tam bir füzyondan farklı olarak, harmanlamada "orijinal maddeler ve nitelikleri korunur"⁷⁴, ancak füzyonda bunlar tamamen kaybolur. Harmanlamada bileşenlerin farklı özellikleri korunduğu için, bariz ima, harmanlamanın bileşenlerinin de birbirinden ayrılabilenidir.⁷⁵ Stoacılara göre, tüm bedeni kapladığı ve yine de kendi özünü koruduğu düşünülen ruh, karışım harmanlamanın içerdiği türün başlıca örneğini oluşturuyordu.⁷⁶ Aşağıdaki analizim için, Stoacıların harmanlama ve dinginlik dilini eskatolojik olaylarla bağlantılı olarak kullandıklarını belirtmek de önemlidir: Seneca, bunun nasıl olduğunu şöyle anlatır: Yangından sonra dünya "çözüldüğünde ve tanrılar bir araya geldiğinde Zeus "kendi içinde dinlenir."⁷⁷ Stoacı fiziğin diğer bazı bölümlerinden farklı olarak (Stoacı yangın görüşü gibi), Stoacı harmanlama teorisi diğer görüşlere sahip antik filozoflar tarafından yaygın olarak kabul edilmiyordu.⁷⁸ Bu nedenle, Valentinusluların bu teoriden yararlandıkları gösterilebilirse, bu onların öğretileri arasında daha spesifik bir yakınlığın bir örneği olabilir. ve Stoacı gelenekler. Karışımın bazı Valentinianusçular tarafından tartışıldığından emin olabiliriz, çünkü Clement onlara şu öğretiyi atfeder: "İsa, kilise ve Bilgelik, bedenlerin güçlü ve eksiksiz bir karışımını oluşturur (κρᾶσις τῶν σωμάτων)." Bu Valentinianusçuların harmanlama hakkındaki eski felsefi teorileri bildikleri oldukça açıktır, çünkü görüşlerini su ve şarap karışımıyla⁷⁹ açıklamışlardır ki bu bir sınıftı.⁷⁴ Risto Auvinen'in bu bölümün önceki taslağına ilişkin yorumlarında belirttiği gibi, bu nokta Stoacı harmanlama teorisini Aristoteles'inkinden farklı kılmaktadır. Aristoteles, her iki bileşenin de harmanlanarak değiştiğini, "ara ve ortak olan" haline geldiğini savundu (Aristoteles, Gen. et corr. I 328a; Harry A. Wolfson, Faith, Trinity, Incarnation (Vol. 1 of the Philosophy of the Church Fathers; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956), 375). Wolfson (ibid. 381) şunu belirtiyor: "... göre Aristoteles'e göre, ortaya çıkan karışım, onu oluşturan parçalardan ne biri ne de diğeri olan bir tertium sterlindir. ⁷⁶ Long ve Sedley § 48C = Alexander, Karışım Üzerine 216.14–218.6. ⁷⁷ Seneca, Epistles 9.16 (Long ve Sedley § 460) Burada, tanrıların hareketsiz durumda bile kendi farklı doğalarını koruduklarını ve birbirlerinden ayrılacaklarını varsaydığından, tanrıların birbirleriyle kaynaşmasından (füzyon yerine) bahsettiğini varsayıyorum. diğeri ise yangından sonra yeni kozmik döngü yeniden başlayacağı zaman. ⁷⁸ Stoacı harmanlama teorisini eleştirenler için bkz. Long ve Sedley § 48E (Plutarch, On Common Conceptions 1078b–d) ve 48F (Themistius, On Aristoteles's Physics 104.9–19). ^{17.1} 4. Harmanlama 131.

--- SAYFA 143 ---

Harmanlamayla ilgili felsefi tartışmalarda bu örnek, hem Aristoteles'te hem de Stoacı kaynaklarda kanıtlanmıştır.⁸⁰ Valentinianus'un verilerinde harmanlama teorilerinin işler durumda görüldüğü üç durum daha vardır. Her üç örnek de manevi ve psişik öz arasındaki ayrımla ilgilidir. İlk olarak, Valentinianusçular manevi maddenin "bozulmanın üstesinden gelemeyeceğini" öğretiler.⁸¹ Bu öğretiyi, çamur içinde yattığında bile "güzelliğini kaybetmeyen, kendi doğasını koruyan"⁸² altınla karşılaştırılarak açıklığa kavuşturulur. Bu, Valentinianusçuların ruhun insanlardaki varlığını Stoacıların harmanlama düşüncesine benzer bir şekilde tasavvur ettikleri anlamına gelir: Ruh tüm vücuda nüfuz etse de (bkz. Valentinus'un yukarıda tartışılan öğretisi), bu ruhu bir şeye dönüştürmez. aksi durumda - füzyonda veya "Aristotelesçi" harmanlamada olduğu gibi, ancak kendine özgü doğasını korur.⁸³ Valentinianus kaynaklarındaki ikinci harmanlama durumu Üçlü Risale'den gelir. Söz'ün ilahi alemden (istenmeyen) kopması ve din değiştirmesi sonucunda iki farklı güç düzeninin nasıl ortaya çıktığına dair uzun bir anlatım içerir.⁸⁴ Daha sonra iki düzen bir güç mücadelesine giriştikçe tamamen birbirine karışmış hale geldi. Savaşta, iki tarafın en erdemli olanları bile, başlangıçta aşağı olan tarafın karakteristik özelliği olan güç arzusuna kapıldı. Bu kozmik savaşın sonucunda, daha erdemli olan tarafa mensup olanlar, en az savaştıkları kişiler kadar gerçek tanrısallıktan habersiz hale geldiler.⁸⁵ Ne var ki, iki tarikatın karışımı yalnızca geçicidir. Çünkü ilahi Oğul her iki gruba da "bir şimşek çakması gibi" görüldüğünde (güzel bir Barth imgesi!), tepkileri bölünmüştür. Üst sınıfa ait olanlar "onun vahyini selamladılar ve onun önünde eğildiler", oysa alt seviyedekiler herhangi bir gerçek dönüşüm belirtisi göstermeden yalnızca korktular.⁸⁶ Üçlü Risale burada Stoacıların muhtemelen (yan yana gelme veya kaynaşma yerine) harmanlama olarak tanımlayacağı bir karışımı tanımlıyor: bir noktada birbirleriyle tamamen karışmış olan iki bileşen var ve yine de ⁸⁰ Aristoteles için bkz. Gen. ve corr. I 321a-322a, 328a (Wolfson, Faith, Trinity, Incarnation, 377-78); Stoacılar için Long ve Sedley § 48A-D'de toplanan örneklerle bakın (Diogenes Laertius 7.151; Plutarch, Common Conceptions 1078e; Alexander, On Mixture 216.14-218.6; Stobaeus 1.155.5-11). ⁸¹ Irenaeus, Her. 1.6.2. Aşağıdaki yorumu ("hangi uygulamalarla meşgul olduklarına bakılmaksızın") Irenaeus'un kendi yorumu olarak kabul ediyorum. ⁸² Aynı eser. ⁸³ Aphrodisiaslı İskender de Stoacı harmanlama teorisine ilişkin tartışmasında örnek olarak altından bahseder (Long ve Sedley § 48C), ancak bu, Irenaeus'un aktardığı Valentinianus öğretisinden tamamen farklıdır. Dolayısıyla Valentinianus'un çamurdaki altınla ilgili deyişinin Stoacı öğretiden ilham aldığını varsaymak için hiçbir neden yok. ⁸⁴ Üçlü Risale'de Kelime (Λόγος), diğer Valentinianus kaynaklarında Bilgelige ayrılan rolü üstlenir. ⁸⁵ Üç. Trak. 83-85. ⁸⁶ Üç. Trak. 89-90. Bölüm 6: Valentinus Okulundaki Stoacı Gelenekler 132

--- SAYFA 144 ---

farklı doğalarını korurlar. Bu, herhangi bir noktada birbirlerinden ayrılabilmelerinde görülebilir. Bu açıklamaya karakteristik olarak Valentinian bir bükülme veren şey, ayrılığı etkileyen ve kişinin gerçek doğasını ortaya çıkaranın Oğul'un vahiyi olduğu fikridir.⁸⁷ Ancak bu durum, ilki kadar açık bir şekilde "Stoacı" değildir, çünkü Üçlü Risale'de daha iyi ve daha kötü tarafın harmanlanması, Aristotelesçi harmanlama teorisinin karakteristik özelliği olan tertium quid ile sonuçlanır: daha iyi olan taraf diğer bileşenin bazı özelliklerini devraldı, ve böylece karışımında yeni bir şey haline geldi. Üçüncü vakam, Valentinianus biliminin ünlü temel yorumudur. İskenderiyeli Clement, Valentinianusluların, iki tür ruhun, yani ruhsal varlıkların ruhları ve "diğer sadık ruhların" (αἱ ... ἄλλαι πισταὶ ψυχαί) çağrılacağı eskatolojik bir düşün ziyafeti beklediklerini bildirir. Düşün şöleninde ruhsal ve psişik ruhlar arasındaki ayrım ortadan kalkacaktır: ziyafet "herkes birbirine eşit oluncaya ve <birbirini tanıyana> kadar" herkese ortak olacaktır. Babanın vizyonu. Ruhlar, düşün şöleninin gerçekleştiği ara kurtuluş bölgesi olan Ogdoad'da kalır.⁸⁹ Burada dikkat çekici olan, ziyafetten önce, dinlenme halinde (ἀνάπαυσις) kurtuluşun nihai tamamlanmasını bekleyen manevi unsurların hala ruhları kendi "giysileri" (ἐνδύματα) olarak giydikleri fikridir. Başka bir deyişle, Valentinianusçular, ruhu ve ruhu birbirini dışlayan iki özellik olarak düşünmediler: ruha bahsedilen insanların da ruhları vardır.⁹⁰ Ayrıca, bu pasaj, en azından bazı Valentinianusçuların herkes için tek bir kurtuluş tasavvur ettiğini göstermektedir: manevi olanların ve inananların ruhları, tek ve aynı ara kurtuluş bölgesinde kalacaktır. Özellikle, ilahi aleme çağrılacak olanlar "manevi kişiler" (οἱ πνευματικοί) değil, eskatolojik ziyafetten sonra menşe yerlerine geri dönecek olan "manevi unsurlardır" (τὰ πνευματικά). ⁸⁷ Bana göre bu fikir, Herakleon'un Samiriyeli Kadın (Yuhanna 4:1-42) ve Kraliyet Memurunun Oğlu (Yuhanna 4:46-54) (Herakleon, Frags. 17-40) hakkındaki Johannine hikayelerine ilişkin yorumunun da özüdür. ⁸⁸ "Birbirinizi tanıyın" ifadesi Yunanca orijinal metnin tadil edilmesine dayanmaktadır. ⁸⁹ Clement, Hariç. Teod. 63-64. ⁹⁰ Bkz. ayrıca Irenaeus, Her. 1.7.5: İlahi tohum adil ruhlara ekilir (δικαίαις ψυχαῖς), böylece bu dünyada eğitilerek "mükemmelliğe layık" hale gelir. Ancak bu pasajda "adil ruhlar" hakkındaki görüş Clement'inkinden farklıdır: Bu ruhlar, Clement'teki gibi ikinci en iyi grup değil, ilahi tohumu, yani maneviyata sahip olanlardır. Bu farklılığın Valentinianus öğretisindeki çeşitlilikten mi, yoksa Irenaeus ve Clement'in ellerindeki Valentinianus materyallerini farklı yorumlama yollarından mı kaynaklandığını söylemek imkansızdır. 4. Harmanlama 133

--- SAYFA 145 ---

Farklı türden ruhların bir araya gelmesine ilişkin tüm bu imge ve ruhsal öz ile ruhların (her iki grubun!) nihai ayrılığına ilişkin aşağıdaki imge, en iyi şekilde Stoacı harmanlama teorisinin teolojik bir uygulaması olarak anlaşılır. Manevi öz, doğru eğilime sahip ruhla karışabilecek bir şey olarak düşünülür. Ancak meydana gelen karışım da ne ruh ne de ruh kaybolmaz, kendine has özelliğini kaybetmez, yani birbirlerinden ayrılabilirler. Şimdi Seneca'nın tanrıların orijinal hallerine dönüşlerinin bir parçası olarak harmanlanması ve bunun sonucunda Zeus'un "kendi içinde dinlenme" imgesine dair tasvirine dönelim. Kozmik bir döngünün sonunda ne olduğuna ilişkin bu Stoacı tanım, ruhsal varlıkların dinlenme halinde olduğu, farklı türden ruhların birbirine eşit hale getirildiği ve ruhsal unsurun ilahi aleme geri döndüğü Valentinianus'un eskatolojik tasvirine çarpıcı bir şekilde benzemektedir. Bu yakınlıklara dayanarak, Seneca'daki gibi Stoacı eskatolojik geleneğin, Valentinianus'un zamanın sonunda ne olacağı konusunda hayal gücüne ilham vermiş olması mümkün görünüyor. Yine de Valentinianusçuların Stoacı kozmoloji ve eskatolojiye tamamen inanmadıkları açıktır. Açık bir anlaşmazlık, çoğu Valentinianusçu'nun maddeye hem bir başlangıç hem de bir son atfetmesidir;⁹¹ Stoacılar ise maddenin Tanrı kadar ebedi olduğunu düşünüyorlardı. Valentinianusçular sadece maddenin Bilgeliğin duygularından kaynaklandığını iddia etmekle kalmamış, aynı zamanda eskatolojik yangında maddenin tamamen yok olacağını da düşünmüşlerdir.⁹² Bu durum Valentinianus'un düşünce sisteminde kozmosun yenilenmesine çok az yer bırakmaktadır. Buna göre Valentinianusçular muhtemelen Ogdoad'daki büyük eskatolojik karışımın defalarca değil, yalnızca bir kez gerçekleşeceğini düşünüyorlardı. Sonuç Bir tür felsefi eğitim almış olması gereken Valentinianusçu öğretmenlerin, en azından temel düzeyde Stoacı felsefeyi biliyor olabileceklerini varsaymak akla yatkındır. Öğretilerinin doğrudan Stoacılıktan etkilendiğini göstermek daha zor görünebilir. Stoacılık ile Valentinianizm arasındaki yakınlığı açıklayabilecek başka seçenekler de var. Valentinianusçular arasındaki tek olası istisnanın, Methodius On Özgür İrade'de savaşılan ve Methodius'un diyalogunun büyük bir bölümünü yeniden anlatan Diyalog on the True Faith in God'da Valentinus olarak tanımlanan heterodoks öğretmen olduğunu düşünmüyorum. Bu öğretmen, maddenin önceden var olmasının dünyanın mükemmel olmadığı gerçeğini açıkladığını ileri sürmektedir. Son dönemdeki yorumcuların çoğu, heterodoks öğretmenin Valentinus'la özdeşleştirilmesi konusunda şüpheli olsa da, ben bu özdeşleştirmenin gerçekten de iyi bir gerekçeyle ortaya konabileceğini savundum (krş. Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 67-72). ⁹² Irenaeus, Her. 1.7.1. Bölüm 6: Valentinus Okulundaki Stoacı Gelenekler 134

--- SAYFA 146 ---

John Dillon, "Gnostikleri" "ikinci yüzyılın entelektüel dünyasının saksâğanları" olarak damgalamakta haklıdır.⁹³ Valentinianusçular, felsefi gelenekleri kullanma konusunda muhtemelen felsefe zevki geliştiren diğer ilk Hristiyanların çoğu kadar seçiciydiler. Üstelik Valentinianusluların "Stoacı" olarak sınıflandırabileceğimiz fikirleri, Stoacılık veya Stoacılık konusunda ileri düzeyde eğitim almadan kendi zamanlarının popüler felsefesinden veya dindarlığından türetmiş olmaları mümkündür. Son olarak Valentinianusçuların, Philo ve diğer sözde "orta düzey Platoncular" gibi Platonculuk ve Stoacılığın benzer bir karışımına aşına oldukları ileri sürülebilir. Bu makalede tartışılan örnekler bu seçenekler açısından bizi nereye bırakıyor? En azından Stoacı yönelimli eski bir okuyucunun, Valentinianus'un metinlerinde Stoacı öğretinin bir takım yansımalarını ve imalarını görebileceği varsayılabilir. Belki de bu Stoacı okuyucu, bu metinlerdeki bazı noktaları, farklı türden entelektüel geçmişe sahip okuyuculardan daha kolay anlamış olabilir. Hatta bir adım daha ileri giderek "Stoacı" bir okumanın bazen yukarıda tartışılan vakaları diğer bazı yaklaşımlardan daha iyi anlamamıza yardımcı olduğunu iddia edeceğim. Dolayısıyla Valentinianusluların Stoacı felsefenin temellerinden daha fazlasını bildiklerini ve bu felsefeden ödünç alınan bazı fikirleri yenilikçi bir şekilde kullandıklarını varsayıyorum. Philo'dan farklı olarak Valentinianusçular, kendilerini kutsal metinlerin Platoncu ve Stoacı geleneklerin ışığında yorumlanmasıyla sınırlamadılar. Bu öğrenilmiş geleneklerin rol oynadığı yeni mitsel başlangıç ve son hikayeleri yaratmada daha yenilikçiydiler. Valentinianusçular, bu "felsefi mitler" anlamında bize Hermetik yazıların Hristiyan bir karşılığını sunar; burada Platoncu ve Stoacı felsefelerden türetilen, tümü köken hikayelerinde (örneğin, Poimandres) veya diğer "kutsal söylem" örneklerinde gömülü olan benzer fikir karışımlarıyla karşı karşıya kalırız.⁹⁴ Mit ve felsefenin bu tür birleşimleri, modern yorumcular için ilgi çekici sorular ve yorumsal zorluklar doğurur. Örneğin, bu gruplarda neden mitsel söylem felsefi incelemelere tercih edildi? Bu mitler başlangıçta dini kullanım için mi yazılmıştı? Yoksa daha çok felsefi düşüncenin araçları olarak mı tasarlanmışlardı? Yoksa mit türü eğitim amaçlı mı seçilmişti? Bu sorular henüz yeterince ele alınmaktan uzaktır. ⁹³ John M. Dillon, "Gnostic Tradition'da Monoteizm", Pagan Monotheism in Late Antiquity (ed. Polymnia Athanassiadi ve Michael Frede; Oxford: Clarendon Press, 1999), 74; bunun ve Dillon'ın Gnostikler ve Valentinianusçular hakkındaki diğer aşağılayıcı yorumları için bkz. Dunderberg, Beyond Gnosticism, 17-18. ⁹⁴ Corpus Hermeticum'da Platoncu ve Stoacı fikirlere yapılan sayısız göndermeler Arthur Darby Nock ve Andre-Jean Festugière (ed.), Corpus Hermeticum'da (4 cilt; Paris: Les Belles Lettres, 1945-1954) titizlikle izlenmektedir. Sonuç 135

--- SAYFA 147 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 148 ---

Bölüm 7 İnsanlığın Sınıflarına İlişkin Valentinianus Teorileri¹ İnsanlığın en iyi bilinen Valentinianus teorisi, insanların üç sabit gruba bölünmesidir: manevi (οἱ πνευματικοί), canlı (οἱ ψυχικοί),² ve maddi (οἱ ὑλικοί) olanlar. Bu ayrım, ilk insan olarak Adem'in bu üç niteliğin tümüne sahip olduğu,³ ancak bunların soyundan gelenler arasında eşit olmayan bir şekilde dağıtıldığı fikrine dayanmaktadır. Bu nedenle, "maddi olan çoktur, canlı olan çok az, manevi olan ise sadece birkaçıdır."⁴ Irenaeus, Valentinianusluların bu ayrımı Hristiyanları iki sınıfa ayırmak, kendilerini ileri "ruhani" olarak tanımlayıp diğer tüm Hristiyanları "canlı olanlar" gibi alt sınıfa yerleştirmek için yaptıklarını iddia eder. Irenaeus'un raporuna tamamen itiraz etmek istemiyorum ama bu çalışmada vurgulamak istediğim nokta, insanlığın üç sınıfını temel alan birleşik bir Valentinianusçu antropolojinin olmadığıdır. Üçlü bölünmeyi benimseyen Valentinianusçular kimin hangi gruba ait olduğu konusunda farklı görüşlere sahip olmakla kalmıyor, aynı zamanda Valentinianusçular arasında daha basit, "ikili" bir teoriye dair kanıtlarımız da var. Bu teoride ruh, farklı bir anlamda orta kategori olarak tasavvur edilir: İyi ile kötü arasında tercihin yapıldığı, ruha ya da maddeye yönelimin yapıldığı yerdir. ¹ Bu bölüm, Patristische Arbeitsgemeinschaft'in Berlin 2011 toplantısında sunum yapmak üzere davet edildiğim kısa bir özete dayanıyor. Bu sunumun asıl amacı yalnızca Profesör Einar Thomassen ile yapılacak tartışmaya zemin hazırlamaktır. Bu makale, toplantıda okuduğum makalenin genişletilmiş bir versiyonudur, ancak orijinal biçimini (sınırlı sayıda ifadeyle) değiştirmeden bıraktım ve bibliyografik referansları minimumda tuttum. Burada sunulan görüşlerin daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Ismo Dunderberg, Gnostisizmin Ötesinde: Valentinus Okulunda Efsane, Yaşam Tarzı ve Toplum (New York: Columbia University Press, 2008). ² ψυχικός teriminin iyi bir İngilizce çevirisini bulmak zordur. "Psşik" açıkça yanlış türden çağrışımları çağrıştırıyor (durugörü veya kehanet gibi doğaüstü yeteneklere sahip bir kişiyle ilgili). ψυχικός'un NRSV tercümesi "ruhsal olmayanlar" (1 Korintliler 2:14) olarak yanıltıcıdır çünkü "ruh" ile bağlantı tamamen kaybolmuştur. Irenaeus'un Heresies'e Karşı 1. kitabının çevirisinde Unger ve Dillon, doğru görünen "canlı" terimini kullanıyor ("ruhla donatılmış") ancak bu kelimenin yaygın bir kullanımı yok gibi görünüyor. Burada tercih ettiğim "canlı olanlar" çevirisi David Brakke, The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christian (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), 116. ³ Irenaeus, Her. 1.5.6. ⁴ İskenderiyeli Clement, Exc. Teod. 56.2.

--- SAYFA 149 ---

1. İki Tür Hristiyan Bazı Valentinianusçular, Pavlus'un "ruhsal olan" ile "canlı olan" arasında çizdiği ayırımdan açıkça ilham almışlardır.⁵ Pavlus, Hristiyanları iki anlayış düzeyinde tanımlamak için zaten bu tanımlamaları kullanmıştı. Pavlus 1 Korintliler'de "canlı kişiyi" (ψυχικὸς ἄνθρωπος) ilahi şeyleri tam olarak anlayamayan bir kişi olarak tasvir ederken, manevi kişiyi (ὁ πνευ-ματικός) "her şeyi anlar" (1. Korintliler 2:14-15). Bu arka plana karşı, Irenaeus'un iddia ettiği gibi, pneumatikos'u kendi kendine isim olarak kullanan ve diğer Hristiyanları "canlı olanlar" olarak gören Valentinianusçuların var olması mümkündür.⁶ Valentinianusçular Pavlus'u çok iyi düşündüklerinden, manevi-canlı ayrımını ondan devralıp geliştirmiş olmaları mantıklıdır. Pavlus'taki ayrımın daha önceki bir "Gnostik" geleneğe dayanacağını ve Valentinianus'un öğretisinde de görünür hale geleceğini varsaymak gerekli görünmüyor. 1 Korintliler 2'de Pavlus'un "birdenbire bir Gnostik gibi konuşmaya başladığı"⁷ izlenimi muhtemelen büyük ölçüde Valentinianus'un kanıtlarına dayanan "Gnostik" öğreti imajından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, Pavlus'un Korint'teki muhaliflerinin zaten "Gnostik" (veya "gnostikleştirici") bir dil kullandıklarını, Pavlus'un onların dilini taktiksel nedenlerle benimsediğini ve Valentinianusluların, Pavlus'a büyük saygı duymalarına rağmen, rakiplerinin görüşleri veya başka yerlerden türetilen benzer fikirler hakkında bazı doğrudan bilgilere sahip olduklarını varsaymak çok karmaşık görünüyor. Buna ek olarak, Pavlus'un etkisinin dışlanabileceği "ruhani" ve "canlı" kişiler arasındaki ayrıma ilişkin ilk Hristiyan kanıtlarını bulmakta zorlanıyoruz.⁸ Irenaeus'un iddia ettiği gibi bazı Valentinianusçuların Hristiyanları iki gruba ayırması mümkün görünse de, onun rakiplerinin ahlaksız ahlakına ilişkin iddiaları konusunda daha eleştirel olunmalıdır. Irenaeus, Valentinianusluların diğer Hristiyanlara kıyasla kendileri için farklı davranış standartları belirlediklerini iddia ediyor. Bu Irenaeus'un tablosu: Ne yaparlarsa yapsınlar manevi doğalarının yok edilemez olduğuna inanan Valentinianusçular, kendilerine mümkün olan her şeyi uygulama iznini verdiler. 416-427. Weiss, Pavlus'u Yahudi Bilgeliliği teolojisinden "Sofia hakkındaki Gnostik spekülasyonlara" (425) giden bir yola yerleştiren bilim adamlarıyla aynı fikirdedir. 6 Irenaeus, Her. 1.6.1-2. 7 Bkz. Weiss, Frühes Christentum und Gnosis, 418, 421 (Ulrich Wilckens ve Hans Windisch'e atıflarla). 8 Bu ayırım Set metinlerinde de görülmektedir, ancak burada bile Pavlus'un etkisi tartışılmaz görülmektedir; bkz. Nat. Hükümdarlar (NHC II, 4) 87.17-18: "Canlı olanlar (ⲉⲙⲓⲛⲏⲟⲩⲱⲧⲉⲥ) manevi olanları (ⲉⲙⲓⲛⲏⲟⲩⲱⲧⲉⲥⲱⲧⲉⲥ) kavrayamazlar." Bu durumun 1 Korintliler 2:14'e dayandığı açıktır ("Canlı kişi, Tanrı'nın ruhuyla ilgili şeyleri algılamaz"). Bu metin üzerindeki Pavlus'un etkisi, şimdiki haliyle, aynı zamanda bu metnin giriş paragrafındaki Koloseliler 1:13 ve Efesliler 6:12'den yapılan alıntılarda da açıkça görülmektedir (Nat. Hükümdarlar 86.20-25); bu alıntılar "büyük elçiye (ⲉⲃⲣⲁⲗⲁ ⲉⲕⲅⲓⲁⲣⲁⲧⲁ)" atfedilir.

Bölüm 7: İnsanlığın Sınırları Üzerine Valentinianus Teorileri 138

--- SAYFA 150 ---

daha az gelişmiş imanlılara daha yüksek iyi davranış standartları emrederken bir tür ahlaksızlıktı. Bu öğretiden dolayı içlerinde en mükemmel olanlar, tüm yasakları utanmadan yapar... Putlara kurban edilen yiyecekleri, kendilerini kirliletmediklerini düşünerek, hiç çekinmeden yerler. Ve putların onuruna düzenlenen her putperest festivalinde zevk uğruna ilk toplananlar onlardır... Diğerleri kendilerini aşırı derecede bedensel zevklere kaptırırlar... Bazıları bu öğretiyi kendilerine öğreten kadınları gizlice kirliletirler. ... ruhlu kişiler dedikleri ve dünyaya ait olduklarını iddia ettikleri bizler için, ölçülü olmak ve iyi şeyler gereklidir. (Her. 1.6.3-4, çev. Unger & Dillon.) Her ne kadar diğer bazı akademisyenler bu tür noktalarda ona inanmaya daha istekli olsalar da,⁹ Irenaeus'un rakiplerinin ahlaki hatalarına ilişkin suçlamalarının öncelikle ve en önemlisi eski lanetleme (vilificatio) geleneklerinin ışığında anlaşılması gerektiğinde ısrar ediyorum; özellikle de rakiplerinin aşırı ve saldırgan cinsel davranışlarına dair iddialar retorik geleneğe sıkı bir şekilde dayanıyordu.¹⁰ Irenaeus, rakiplerinin gevşek ahlakının doğrudan Valentinianus öğretisinden kaynaklandığını açıklıyor: Valentinianusçular ruhsal doğaları nedeniyle kurtarılabacaklarını düşündükleri için, "onlar... hangi maddi uygulamalarla meşgul olurlarsa olsunlar ne zarar görürler ne de ruhsal özlerini kaybederler."¹¹ Ancak açıkçası, gerçeğin tamamı bu değildi. Irenaeus'un bizzat kendisinin bazı Valentinianusluların örnek yaşamlara sahip olduğunu itiraf ettiği çoğu kez gözden kaçıyor.¹² Şiddetli bir rakipten gelen bu taviz, Irenaeus'un tanıdığı Valentinianusçuların ahlaksız eylemleri kişinin ruhani kişiler grubuna ait olmasının otomatik bir sonucu olarak görmediğini gösteriyor. Ahlaki ilerlemeyle ilgili eski felsefi teorilerin, Irenaeus'un Valentinianusluları kendi iddiasıyla (ve ahlaki açıdan şüpheli) ruhani kişiler olarak gösteren polemik tablosunun arkasına geçmemize yardımcı olabileceğini öne sürdüm. En azından teoride, ahlaki eğitime ihtiyaç duymayan ancak sezgisel olarak doğru şeyi yapabilen kişilerin var olduğu (veya geçmişte olduğu) fikri, farklı görüşlere sahip filozoflar arasında yaygındı. Stoacılar "mükemmel insanı" bu şekilde tanımladılar ve onların görüşlerinin etkisi, örneğin Philo'nun (tutkulara karşı bağımsızlık düzeyine ulaşmış) mükemmel bir kişi olarak Musa'yı ve bir paradigma olarak Harun'u tasvir etmesinde görülebilir. ⁹ Irenaeus'un rakiplerinin cinsel ahlaksızlığına ilişkin iddialarının güvenilirliğine yönelik yakın tarihli destek için bkz. Charles E. Hill, "Silencing the Bishop: The Ugly Irenaeus", Yeniden Değerlendirmeler 10/1 (2010): 1-4, 7. Hill'in karalama retoriğinden hiç bahsetmemesi hayal kırıklığı yaratıyor. Aynı zamanda, adil oyun ruhunun gerektirdiği gibi, Hristiyanları (genel olarak!) "Thyestean yemekleri" (antropofaji) ve "Oedipus evliliği" (ensest; krş. Athenagoras, Bacak. 3; Şehitler of Lyons 14) kutlamakla suçlayan Hristiyan olmayanlara da benzer bir itimat verip vermeyeceğini merak ediyorum. ¹⁰ Krş. Dunderberg, Beyond Gnosticism, 137-38; bkz., "The School of Valentinus", A Companion to Second-Century Christian ^a Heretics' (ed. Antti Marjanen ve Petri Luomanen; VigChrSup 76; Leiden: Brill, 2005), 64-99, özellikle 70, 83; Şehvete Terk Edilmiş: Cinsel İftira ve Antik Hristiyanlık (New York: Columbia University Press, 2006). ¹¹ Irenaeus, Her ¹² Irenaeus, Her.

1. İki Tür Hristiyan 139

--- SAYFA 151 ---

Ahlaki gelişimlerinin öğüt ve talimatlarla desteklenmesi gereken kişilerin sayısı (Bacak. 3.128-135). İstediklerini yapmakta özgür olan ruhani kişiler ile ahlaki kurallara ihtiyaç duyan canlılar arasındaki Valentinianusçu ayırım, temelde Stoacı felsefedeki mükemmel bilge ile "ilerleyenler" arasındaki farka benzer. Hatta Stoacı görüş, mükemmel insanın, her özel durumun hangi eylem nedenini gerektirdiğine ilişkin özel içgörüsü nedeniyle, bazen olağan ahlaki standartlara aykırı davranabileceği fikrini de içeriyordu.¹³ Gerçekten bilge olan kişinin bir başka belirgin özelliği de, çaba harcamadan doğru şekilde hareket etmesidir. Bu fikir, Philo'nun Musa'nın "zahmetten uzak" erdemi uyguladığı yönündeki beyanında görülebilir.¹⁴ Valentinianusçu yorumda, Adem'in üçüncü oğlu ve ruhsal soyun atası olan Seth, benzer şekilde, "ruhsal şeylerin yaptığı gibi ne sürü güden, ne de toprağı işleyen, ancak çocuk üreten" biri olarak tasvir edilir. ahlaki ilerlemenin farklı düzeyleri. Ruhani Hristiyanlar ile diğer Hristiyanlar arasındaki ilişkinin bir versiyonu Bilginin Yorumu'nda (NHC XI, 1) ortaya konmuştur. Bu metin, manevi yeteneğe sahip olanların öğretme hakkına sahip olduğu, diğer üyelerin ise sessiz kalması gereken ideal bir topluluk tasavvur ediyor. Bu tür bir yapı ikinci grupta kıskançlık yaratmaya yatkındır ve metinde tartışılan sorun da budur. Yazar, komünal yapıdaki ruhsal açıdan eksik olan üyeleri kendi alt statülerini kabul etmeye ve ruhsal açıdan iyi durumda olanlara karşı düşmanlık beslemeyi bırakmaya teşvik etmek için kadim uyum retoriklerini kullanıyor.¹⁶ 13 Bu muhtemelen Stoacılığın iki kurucu babası Zeno ve Chrysippus'un eserlerinde ensest ve yamyamlığı neden kabul ettiklerini açıklıyor; onların (teorik?) düşünceleri Stoacıların ahlaksızlığı kabul ettiği yönündeki yaygın suçlamalara yol açtı (örneğin, Sextus Empiricus, Math. 190-194; Diogenes Laertius, 7.188); bkz. David E. Hahm, "Diogenes Laertius VII: Stoacılar Üzerine" ANRW 2.36.6 (1992): 4076-4182, 4131 vd. Erken Hristiyan edebiyatındaki benzer bir örnek Epiphanes'in Adalet Üzerine metnidir (Clement, Misc. 3.6.1.-9.3). Löhr, Epiphanes'in eşleri paylaşma iddiasının, Karpokratlar arasındaki çapkınlığın kanıtı olmaktan ziyade teorik bir iddia olduğunu ikna edici bir şekilde savunuyor; bkz. Winrich A. Löhr, "Epiphanes' Schrift 'Περὶ δικαιοσύνης' (= Clemens Alexandrinus, Str. III,6,1-9,3),", Logos (FS Luise Abramowski; ed. Hans Christof Bennecke, Ernst Ludwig Grasmück ve Christoph Marksches; BZNW 67; Berlin, 1993), 12-29. 14 Philo, Bacak. 3.140. 15 Clement, Hariç. Teod. 54.3. 16 Daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Dunderberg, Beyond Gnosticism, 147-58. Thomassen, analizimin bu bölümünü, "açıkça karizmatik temelli bir topluluğa" çok fazla hiyerarşi dayattığı gerekçesiyle göz ardı ediyor; bkz. Einar Thomassen, Ismo Dunderberg'in İncelemesi, Gnostisizmin Ötesinde, Avrupa'da Din Dergisi 3 (2010): 191-93, özellikle. 192. Ancak analizimin başlangıç noktası, genel olarak "karizmatik temelli bir topluluğun" nasıl yapılandırıldığına dair önyargılı bir fikir değil, sadece metinde ifade edilen kaygıydı. Kimin konuşma hakkına sahip olduğu ve kimin olmadığı açıkça bir konudur ve bu, (ruhsal açıdan iyi durumda olanlarla olmayanlar arasında) bir hiyerarşi yaratacak şekilde ele alınır. Daha genel düzeyde, sanırım

"Karizmatik" bir grubun "hiyerarşiye" sahip olmayacağı yönündeki fikir fazlasıyla idealisttir. Belirleyici mesele daha ziyade farklı türdeki gruplarda hiyerarşiyi neyin oluşturduğudur (örneğin, kehanet ve farklı dillerde konuşma gibi karizmatik yeteneklere sahip olmak mı, yoksa "piskopos", "diyakoz" veya "ihtiyar" gibi daha resmi makamlar mı?). Bölüm 7: İnsanlığın Sınıfları Üzerine Valentinianus Teorileri 140

--- SAYFA 152 ---

Bu metinde manevi yeteneğe sahip olarak tanımlananlar, Irenaeus'un, kendilerini yalnızca manevi varlıklar olarak gören kibirli Valentinianuslular tablosunu doğruluyor gibi görünebilir. Bununla birlikte, bu sınıfa mensup olanların çizilen tablosu temel bir noktada Irenaeus'takinden farklıdır: Ruhsal açıdan yetenekli üyeler, "Kelime'de ilerleme kaydedenler" olarak tanımlanır (ΠΡΩΤΟΚΛΗΜΕΝΟΣ 20 ΠΑΡΕΧΕΙΣ, 16.32). "İlerleme kaydetmek", Stoacı felsefede "mükemmel insan" kategorisinin altında olan ancak ciddi anlamda ahlaki gelişmeyi hedefleyenler için kullanılan teknik bir terimdi; bu seviyedeki kişiler için, mükemmel insanın artık onlara ihtiyacı olmadığı halde, kurallar ve tavsiyeler hala gereklidir.¹⁷ Irenaeus'u temel alarak Valentinianusluların zaten mükemmel insan statüsüne ulaştıklarını düşündüklerini (çünkü hiçbir düzgün davranış kuralına uymadılar) varsayarsak, Yorum, Valentinianusluların bunun yerine kendilerini ahlaki ilerlemenin hala hem mümkün hem de gerekli olduğu bir seviyeye yerleştirdiklerini öne sürüyor.

2. Üçlü Bölünme ve Etnik Akıl Yürütme Irenaeus'tan elde ettiğimiz (ve Bilginin Yorumu tarafından kısmen doğrulanmış) resim Valentinianusçuların üçlü antropolojiyi Hristiyanları iki sınıfa ayırmak için kullandıkları yönüyle, diğer kaynaklar üçlü bölünmenin etnik akıl yürütme için de kullanıldığını göstermektedir. Örneğin Herakleon'a göre insanoğlunun üç sınıfı şunlardı: (1) şeytana ve onun maddi dünyasına tapan Yahudi olmayanlar; (2) Yararı-Tanrı'ya (veya onun yarattığı dünyaya) ibadet eden Yahudiler ve (3) Baba'ya "ruhta ve hakikatte" ibadet eden manevi olanlar.¹⁸ Herakleon'un iddiasının etnik yönü, öğretisini güçlendirmek için Petrus'un Bildirilerinden (Kerygmata Petrou) kullandığı alıntıyla güçlendirilir: "Ne Yunanlılar gibi, maddenin işlerini kabul edip tahtaya ve taşta tapınmalıyız, ne de Yahudiler gibi ilahi olana ibadet etmeliyiz. Allah'ı yalnızca kendilerinin bildiğini zannettikleri halde, O'nu bilmiyorlar, meleklerle, aylara ve aya tapıyorlar." Böylece Herakleon, Yahudileri canlı olanlarla özdeşleştirmiş ve (tüm?) Hristiyanları ruhani sınıfa yerleştirmiştir. (Herakleon'un Valentinianuslu olmayan Hristiyanları "Yahudilere" ait olarak görmesi pek olası görünmüyor. İkinci sınıftakilerin "meleklerle, aylara ve aya" tapmaları yönündeki özel iddia, dışarıdan birinin Yahudi tapınmasına ilişkin görüşüyle pekala örtüşürken,¹⁹ diğer Hristiyanların tapınmasının tanımı için pek uygun olmaz.)¹⁷ Yukarıdaki 2. ve 4. bölümlere bakın. ¹⁸ Herakleon, Frag. 21, Yuhanna 4:22'de. ¹⁹ Meleklerle ve aya tapan Yahudilerin gerçekten var olup olmadığı net olmadığı için "dışarıdan gelen" yönünü vurguluyorum. Yahudi kaynaklarında bu tür uygulamalar yasaktır (örneğin, Hul. 2:18). Bu yasaklardan şu sonucun çıkması gerekip gerekmediği tartışılıyor: 2. Üçlü Bölünme ve Etnik Muhakeme 141

--- SAYFA 153 ---

"Maddi olanlar" ve "canlı olanlar" arasındaki ayrım, Üçlü Risale'de de Yunanlılar ve Yahudiler arasındaki ayrımla aynıdır (NHC I, 5). Bu metinde Yunanlılar ve İbraniler, başlangıçta birbirine karışmış olan maddi ve canlı özleri temsil etmektedir.20 Bütün bu ayrımın açık bir etik boyutu vardır: "Üç türün özlerinin her biri, meyvelerinden bilinebilir."21 İnsanların Kurtarıcı'ya farklı tepki verme biçimleri, onların hangi gruba ait olduklarını gösterir (manevi: anında kabul; canlı: tereddütlü kabul; maddi: Kurtarıcı'ya karşı nefret).22 Maddi ve maneviyatın ilkel bir karışımı fikri ve Canlı özler, neden bazı insanların din değiştirip "Yüce Tanrı'yı yücelttiğini", bazılarının ise bunu yapmadığını açıklamak için kullanılır;23 Uygulamadaki akışkanlık (dönüşüm olasılığı), teorideki sabitlik (kişinin ilksel doğasına dayalı dönüşüm) ile açıklanır.24 Ancak yukarıda açıklanan sistem tamamen sabit değildir. Her ne kadar Üçlü Risale'de insanlara bahsedilen üç özün "sadece Kurtarıcı onlara geldiğinde"25 bilindiği doğrulansa da metin, maddi ve canlı varlıklar arasında bir tür ayrılığın Kurtarıcı'nın gelişinden önce zaten gerçekleştiğini ima etmektedir. Yunanlılar "maddi güçler" ile ayrılmaz bir şekilde ittifak halindeyken, "İbraniler" ruhsal meselelere dair bir miktar içgörü geliştirmişlerdir ve onların kutsal metinleri gerçek bir "umut beklentisi" göstermektedir.26 Bu, Yahudi kutsal metinlerinin halihazırda maddi ve canlı öz arasındaki ayrılığa yönelik temel bir eğilim veya öngörü gösterdiği anlamına gelir. İkinci fikir dikkatli bir şekilde nüanslandırılmıştır: Yazar bir yandan "Kurtarıcı'nın gelişinin" Yahudi kutsal kitaplarında önceden bildirildiği yönündeki genel Hristiyan inancını kabul eder, diğer yandan da peygamberlerin Kurtarıcı hakkındaki tahminlerinin çok kesin olmadığı sorununun da farkındadır: "Hiçbiri onun nereden geleceğini ya da kim tarafından doğacağını anlamadı. Bunun yerine Yahudiler meleklerle, güneşe, aya ve yıldızlara tapıyorlardı; bir süreliğine Bu tartışmanın kısa bir açıklaması için bkz. Larry Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (2. baskı; Londra: Continuum, 1998), 31-33. Tarihsel olarak güvenilir olsun ya da olmasın, Yahudilerin meleklerle tapındığı imajı hem Hristiyan hem de Yahudi olmayan yazarlar arasında yaygındı (krş. aynı eser 33-34). 84. 21 Tri. Trac. 118. The translations of the Tripartite Tractate in this passage are those by Einar Thomassen in *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition* (ed. Marvin Meyer; New York: HarperOne, 2007). 22 Tri. Trac. 118-19. 23 Tri. Trac. 120-21. 24 For the constant interplay between fluidity ve erken Hristiyan etnik kimlik yapılarında sabitlik, özellikle bkz., Neden Bu Yeni İrk: Erken Hristiyanlıkta Ethnic Reasoning (New York: Columbia University Press, 2005).

--- SAYFA 154 ---

sadece şunu söylemelerine izin verildi: doğacak ve acı çekecek."27 Kurtarıcı'nın önceden var olması ve enkarnasyonu "onların düşüncelerine girmedir."28 3. Herakleon'da Sabit Kategoriler? Einar Thomassen ve benim açıkça karşıt tarafta olduğumuz noktalardan biri, Herakleon'un ruhsal, canlı ve maddi insanlar olarak sabit bir bölünmeyi kabul edip etmediği konusundaki tartışmadır.29 Thomassen, çoğunluğuyla birlikte Akademisyenler, Herakleon'un Samiriyeli kadının öyküsünü (Yuhanna 4:1-42) ruhani bir kişinin dönüşümünü ve kraliyet memurunun oğlunun iyileşmesini (Yuhanna 4:46-54) canlı bir kişinin kurtuluşunun bir paradigması olarak yorumladığını ileri sürmektedir. Benim görüşüme göre, ilgili parçaların bu şekilde okunması, Valentinianus'lu bir öğretmenin ne öğretmesi gerektiğine dair genel bir izlenime çok fazla dayanmaktadır ve bunun için onaylanan görüşlere çok az dikkat etmektedir. Herakleon'un aklında iki farklı dönüşüm olduğu yönündeki görüşün en iyi argümanı, Samiriyeli kadının İsa'ya anında ve olumlu bir tepki verdiğini vurgulamasıdır: "Ayrıca Samiriyeli kadını kendi doğasına uygun tereddütsüz bir iman sergilediği için övüyor, çünkü ona söylediklerinden şüphe duymuyordu."31 Ancak bu argüman, iki seçenek arasındaki tartışmayı sona erdirmeyi. Herakleon'un yorumuyla ilgili bir takım uyarılar var:32 1) Yukarıda iddia edildiği gibi, Herakleon'un manevi ve maddi olan arasında orta sınıfa yerleştirdiği "alt sınıf" Hristiyanlar değil, Yahudilerdi (yukarıya bakınız). 2) Manevi ve canlı olanlar arasındaki ayrım ilgili metinlerde açıkça yapılmamıştır. Herakleon'un parçaları: ikisi de Samiriyeli adını vermez. 27 Peygamberlerin Kurtarıcı'nın nereden geldiğini bilmedikleri fikri, muhtemelen Yuhanna'nın, Yahudilerin İsa'nın gerçek kökeni hakkında bilgisiz olduğunu tasvir etmesine dayanmaktadır (özellikle Yuhanna 7:41-42; ayrıca bkz. 6:42; 7:27 28 Tri. 113-114). Ekkehard Muehlenberg ve Ansgar Wucherpennig) "çıkamaz sokak" fikrini tartışmışlardır; bkz. Einar Thomassen, "Heracleon," *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel* (ed. Tuomas Rasimus; NovTSup 132; Leiden: Brill, 2009), 173-210, 187 n. 30 Heracleon, Frag. 17. 31 Tri. Trac. 118. 32 Benzer bir dizi uyarı için bkz. Ansgar Wucherpennig, *Heracleon Philologus: Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert* (WUNT 142; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 336-57. Herakleon'daki kategoriler 143?

--- SAYFA 155 ---

kadın “ruhani bir kişi” ya da kraliyet memurunun iyileşmiş oğlu “canlı bir kişi” değildir. 3) Herakleon kraliyet subayının oğlunun tepkisini anlatmadı. Bu, elimizdeki kanıtların, Herakleon'un Samiriyeli kadının tereddütsüz tepkisi ile oğlunun ihtiyatlı tepkisi arasında ayırım yaptığı fikrine dair açık bir kanıt içermediği anlamına geliyor. 4) Herakleon, Samiriyeli kadının İsa'ya tepkisini "iman" olarak tanımlıyor. Bu, ruhani bir kişi için uygun olmayacaktır (eğer Irenaeus'un, Valentinianus'un inancı yalnızca canlı olanlara emrettiği yönündeki iddiasını kabul edersek). 5) Samiriyeli kadının İsa'ya verdiği yanıt, Herakleon'un analizinde hemen kabul edilen bir yanıt değildir. Yuhanna 4:33'ü ("Birisi ona yiyecek bir şey mi getirdi?") okuması, onun görüşüne göre, kadının ilk önce İsa'nın sözlerini harfiyen anlamaya yenik düştüğünü gösteriyor: "Herakleon bunu öğrencilerin söylediği gibi toplu (= somut) bir şekilde alıyor: Öğrenciler bunu alçakgönüllü bir şekilde anladılar ve 'Efendim, kovanız yok ve kuyu da derin' diyen Samiriyeli kadını taklit ettiler."33 Üstelik Herakleon şunu düşünüyor: kadının ne ahlaksızlığı konusunda yalan söylediği, ne de bunu doğrudan kabul ettiği tasvir ediliyor.34 Bu, kadının “doğasına uygun” davrandığının bir işareti olarak algılanıyor ve buradaki “doğa”nın, kadının manevi doğası anlamına geldiğine inanılması güçleşiyor. 6) Herakleon, Samiriyeli kadının ve kraliyet memurunun oğlunun durumunu aynı şekilde anlatır. Her ikisinin de özelliği maddeye dolanmış olmalarıdır: Samiriyelilerin ibadet ettiği dağ, şeytan tarafından yönetilen maddi dünyayı temsil eder35 ve Baba'nın akrabalarının kaybolduğu yer "maddenin derinliğindedir".36 Kraliyet memurunun oğluna gelince, onun bulunduğu şehir Kefernahum maddeyi temsil eder; Samiriyeli kadının durumu gibi, oğlunun da Kurtarıcı'nın müdahalesinden önceki durumu cehalet ve günahıdır ve onun "doğasına" aykırıdır.37 Burada oğlunun doğasının Samiriyeli kadınınkinden farklı olduğu söylenmemektedir. 7) Herakleon (diğer Valentinianusçulardan farklı olarak) ruhun kendisinin yok edilebilir olduğunu öğrettiği için canlı bir kişinin kurtuluşunu tanımlamanın pek bir anlamı olmayacaktır: "ruh ölümsüz değildir, sadece kurtuluşa yönelik bir eğilime sahiptir. ... ruh, ölümü zaferle yutulduğunda ölümsüzlüğe bürünen fani ve ölümsüzlüğe bürünen ölümlüdür." başka bir şey.39 33 Heracleon, Frag. 30. 34 Heracleon, Frag. 19. 35 Heracleon, Frag. 20. 36 Heracleon, Frag. 23. 37 Heracleon, Frag. 40. 38 Heracleon, Frag. 40. 39 Dönüşüme yapılan benzer bir vurgu için ayrıca bkz. Heracleon, Frag. 5. Bölüm 7: İnsanlığın Sınıflarına İlişkin Valentinianus Teorileri 144

--- SAYFA 156 ---

8) Herakleon'un kraliyet memurunun oğlu hakkındaki sonuçları tüm insanları kapsayacak şekilde formüle edilmiştir: Kraliyet memurunun hizmetkarlarını (Yuhanna 4:51) Tanrı'nın melekleri olarak yorumlamaktadır. "Çocuğunuz yaşıyor" diye ilan ediyorlar çünkü artık düzgün ve doğru davranıyor, uygun olmayan şeyleri yapmıyor. O, hizmetkarların oğlunun kurtuluşuyla ilgili haberi kraliyet memuruna ilettiğini düşünüyor çünkü Kurtarıcı'nın gelişinden bu yana sağlıklı ve iyi vatandaşlar olarak yaşayıp yaşamadıklarını görmek için yeryüzündeki insanların eylemlerini ilk gözlemleyenlerin melekler olduğuna inanıyor.⁴⁰ Burada ilgili kişilerle ilgili herhangi bir kısıtlama yoktur; Herakleon genel olarak "yeryüzündeki insanlardan" söz eder. Metinde meleklerin yalnızca canlı olanları gözlemledikleri, manevi olanları gözlemlemedikleri iddia edilmemektedir (ve bunu varsaymak garip görünebilir). Herakleon'un, yaratıcı-Tanrı'nın melekleri hakkında hiçbir çekincesi olmadığını belirtmek gerekir;⁴¹ onların rollerini, insanların ahlaki davranışlarını takip edenler olarak yalnızca olumlu terimlerle tanımlar. Ayrıca metinde, kişinin din değiştirdikten sonraki yaşamının ("sağlıklı ve iyi vatandaşlar olarak") tanımının yalnızca alt sınıftaki Hristiyanlarla sınırlı olduğu ve daha ileri grubu oluşturanlarla sınırlı olmadığı belirtilmemektedir. Aslında Samiriyeli kadın ahlaki gelişmenin de peşindedir: "O, hangi yolla, kimi memnun ederek ve Tanrı'ya ibadet ederek zinadan kurtulabileceğini öğrenmek istiyordu."⁴² Bununla birlikte, Herakleon'un parçalarının birbirine tamamen karşıt iki yorumu arasındaki tartışmada bir orta yol bulunabilir. Herakleon'un Yuhanna'nın müjdesine ilişkin yorumunda etnik perspektifi ciddiye alırsak, kraliyet memurunun oğluna ilişkin yorumundaki bazı ayrıntılar, genellikle kabul edilenden daha önemli hale gelir. Herakleon, kraliyet memurunun oğlunun hastalığına ilişkin belirgin bir Pavlusçu yorum sunar ve oğlunun ölümcül durumunu Yahudi hukukuna bir gönderme olarak açıklar; oğul ölmek üzere çünkü "Yasanın sonu ölümdü (Romalılar 7:13); yasa günahlar aracılığıyla öldürür." Dolayısıyla burada, yalnızca yasa karşısında acı çeken değil, aynı zamanda onun yüzünden günah işleyen ve dolayısıyla ölüme mahkum olan bir Yahudi'ye ilişkin Hristiyan kurgusuyla karşı karşıyayız (çapraz başvuru Romalılar 7:7-11). Bu nedenle Herakleon'un kraliyet subayının oğlunun iyileşmesini Yahudilerin Hristiyanlığa geçmesinin bir paradigması olarak yorumlamış olması ihtimali vardır. Herakleon'un daha sonraki yorumları bu okumayı desteklemektedir: Herakleon'un burada durumunu tartıştığı Yaratıcı-Tanrı'nın "kendi insanları", dış karanlığa terk edilecek olan "krallığın çocukları" (Matta 8:12) ve haklarında "İşaya'nın, 'Oğullar doğurdum ve büyüttüm, ama beni bir kenara koydular' diye peygamberlik ettiği kişiler" (İşaya 1:2, 4; 5:1) olarak tanımlanır.⁴³ Bu okuma aynı zamanda Herakleon'un Yahudilerin "şeytanın çocukları" olduğu görüşüyle aynı çizgidedir (Yuhanna 8:44), "⁴⁰ Herakleon, Frag. 40. ⁴¹ Burada Herakleon'un görüşü, yaratıcı melekleri Adem'e karşıt ve ondan korkan biri olarak tasvir eden Valentinus'unkinden farklıdır (Valentinus, Frag. 1). ⁴² Herakleon, Frag. 19. ⁴³ Herakleon, Frag. 40. 3. Herakleon'da Sabit Kategoriler 145

--- SAYFA 157 ---

"tabiat" (φύσει), ancak yalnızca "keyfi belirlemeyle" veya "evlat edinme yoluyla" (θέσει).⁴⁴ Herakleon'a göre Yahudiler, şeytanın "doğal" çocukları değil, yaptıklarıyla bu statüye ulaşmışlardır: "şeytanın arzularını sevmişler ve onları yerine getirmişlerdir." Bazı Valentinianusçuların üçlü antropolojisine bir alternatif olan bu teori, Valentinianus'un kanıtlarında genellikle sanıldığından çok daha belirgindir. Irenaeus'un kendisi de bize, insanların iyiler ve kötüler olmak üzere yalnızca iki gruba ayrıldığını bildirir. Bu modelde ruh, ruhun kapasitesine bağlı olarak ruhsal tohumun ekilip ekilemeyeceği yerdir: "Yine, ruhları alt gruplara ayırarak, bazılarının doğası gereği iyi olduğunu ve doğası gereği bazı kötülükler. İyiler 'tohumu' alabilenlerdir, kötüler ise doğası gereği asla o 'tohum'u alamazlar.'⁴⁶ Ruhun çifte eğilime sahip olduğuna ilişkin bu görüş antik çağda olağan bir durumdu. Örneğin Plutarch, ruhu bir yandan zihinden pay alan, diğer yandan ise "beden ve tutkulara" tabi olan bir alan olarak resmetmişti. Plutarch'a göre ruhlar zihin ve bedenle farklı şekillerde karışabilir: ruhlar "bedenin içine gömülür" ve "tüm yaşamları tutkular tarafından kesintiye uğrar", diğer bazı ruhlar ise biraz daha ilerlemiş olmasına rağmen yine de "en saf unsurlarının dışında kalırlar." Bu en saf unsur, kişinin tamamen "yozlaşmadan arınmış" olan zihni veya ilahi cinidir.⁴⁷ Ruhun iki zıt yöne, yukarı ve aşağı doğru sürüklendiği fikrine dair çok sayıda Valentinianusçu kanıt vardır. Valentinianus teolojisinin bir özetinde şöyle denilmektedir: "Eğer ruh yukarıdaki şeylere benzer hale gelirse, Ogdoad olur. 44 Felsefi söylemde θέσει ve φύσει arasındaki zıtlık için bkz. LSJ s. v. (V.3). Attridge, Herakleon'un parçalarına ilişkin son analizinde θέσει'yi "toplumsal gelenek" olarak tercüme ediyor; bkz. Harold W. Attridge, John ve İbraniler Üzerine Denemeler (WUNT 264; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 193–207, özellikle. 206. Attridge, Herakleon'un öğretisini "varsayılan Valentinianus antropolojisinin arka planına karşı" okursanız, bunun "İfşa Edici'yi reddedenlerin en olumsuz grubunun 'orta' bir konumda olduğu bir okumayla" sonuçlanacağı konusunda ısrar ediyor. Ancak Herakleon'un mantığının etnik yönü dikkate alınırsa bu okuma daha akıllıca olur: Yahudileri gerçekten de ara gruba yerleştirir (Frag. 21), ancak bu gruptan en olumsuz gruba giden bir yol olduğu açıktır. 45 Herakleon, Frag. 46. Buell'in Üçlü Risale'ye ilişkin vardığı sonuç, Herakleon'un Yahudiler hakkındaki görüşüne özellikle iyi uyuyor (Neden Bu Yeni İrk, 128): "Ama eğer eylemler özü belirliyorsa... kişinin doğasını ortaya çıkaran davranış değil, kişinin doğasını üreten davranıştır..." 46 Irenaeus, Her. 1.7.5.; trans. Unger ve Dillon. 47 Plutarch, Sokr. 591d–f. Bölüm 7: İnsanlığın Sınıflarına İlişkin Valentinianus Teorileri 146

--- SAYFA 158 ---

ölümsüzdür ve 'göksel Kudüs' olan Ogdoad'a yükselir; maddeye, yani maddi tutkulara benzer hale gelirse bozulur ve yok olur."48 Ölümsüzlük ve bozulma seçenekleri arasında kalan bu ruh tablosu, esas itibariyle Plutarkhos'ta dile getirilen görüşe benzemektedir. Valentinianus öğretisinin bir başka kaynağında, ruhun özü (τὸ ψυχικόν) "özgür irade" ile karakterize edilir: "Manevi doğa doğa tarafından kurtarılırken, canlı doğa da özgürdür. ve kendi seçimine göre inanç ve bozulmazlığın yanı sıra inançsızlık ve yolsuzluk kapasitesine de sahiptir."49 Aynı kaynakta "ilahi ruh" ile "maddi ruh" arasında biraz farklı bir iki taraflı ayırım yapılır,50 ama esas olarak mesele aynıdır. Burada iki tür ruhun birbiriyle nasıl ilişkili olduğuna dair daha ayrıntılı bir tanım bulunur: "ilahi ruh" "bedende saklıdır." Bu, ilahi ruhun, "ilahi ruhun bedeni olan" maddi ruh tarafından sarıldığı anlamına gelir.51 Yine, iki tür ruh arasındaki bu bölünmenin doğasında var olan etik yönün yanlış anlaşılması mümkün değildir. Maddi can son derece olumsuz terimlerle tanımlanmaktadır: İsa'nın bahsettiği "düşman" (Matta 5:25) ve Pavlus'un Romalılar'da (7:23) bahsettiği "aklının yasasına karşı savaşıyor yasa"dır. Sonuç, maddi ruhun "günahın gücüyle" beslenmemesi, "öldürülmesi" gerektiğidir.52 İnsanın hayattaki amacı, elbette, maddi ruhun neden olduğu ayartmalara aldırış etmemek ve kişinin ilahi ruhuyla temasa geçmek olmalıdır. Çift yönelimli benzer bir ruh anlayışını yansıtan örnekler daha fazladır. Bazı Valentinianusçular maddi insanı, ruhun tek başına, iblislerle ya da ilahi logoi ile birlikte yaşadığı bir hana benzetmişlerdir.53 Bu öğretisi, ruhun durumunun statik olmadığını, hangi güçlerin ruh üzerinde hüküm sürmesine izin verildiğine bağlı olduğunu ima eder. Valentinus'un kendisi de kalbi şeytanların meskeni olarak tanımlamak için aynı han metaforunu kullanmıştı; kalbin kirliliği ancak Baba tarafından ortadan kaldırılabilir.54 Bu iki pasaj, bu Valentinianusçuların, ruhun yukarı (nous'a doğru) ve aşağı doğru çifte eğilimine ilişkin filozofların görüşünü basitçe benimsemediklerini göstermektedir. 48 Hippolytus, Ref. 6.32.9. 49 Clement, Hariç. Teod. 56.3. 50 Clement, Hariç. Teod. 51.2-3. 51 "İlahi ruh" ikili ve üçlü bölünme arasında yer alır. Yaratılış 2:23'te bahsedilen "kemik" ile özdeşleştirilen bu cana, bu "kemik doğasının, yani akıllı ve göksel canın boş kalmasın, manevi ilikle dolması" için manevi tohum sağlanır. (Exc. Theod. 53:5.) Risto Auvinen yakında çıkacak tezinde ("Philo ve Valentinianuslular") Casey'nin bu pasajı çevirisinin ("[ruhsal bir tohum] 'kemik', boş değil ama manevi ilikle dolu makul ve göksel ruh olabilir") yanıltıcı olduğuna işaret ediyor. Buradaki fikir daha ziyade ruhun, zaten makul ve ilahi kökenli ("göksel") olmasına rağmen, yine de kemiğin içindeki ilikle özdeşleştirilen ruh tarafından güçlendirilmesi gerektiğidir. 52 Clement, Hariç. Teod. 52. 53 Hippolytus, Ref. 6.34.6. 54 Valentinus, Frag. 2. 4. Ruhun Çift Yönelimi 147

--- SAYFA 159 ---

(maddeye doğru)⁵⁵ ancak ruhun aşağıya doğru hareketinin, ruhta yaşayan kötü iblislerden kaynaklandığı açıklamasıyla bu kavramı genişletti.⁵⁶ Sonuç Burada Valentinianusçuların en az iki farklı antropolojik teorisi olduğunu belirtmeye çalıştım; ruhun ikili eğilimi fikrine dayanan iki parçalı bir teori ve insanlarda ruhun eşit olmayan bir şekilde dağıldığı fikrine dayanan üç parçalı bir teori. İlk fikir, ruhun kendi kararına vurgu yapması anlamında daha dinamikken, ikinci görüş daha determinist ve sabit kategoriler söylemiyle müttelik görünmektedir. İki teörinin varlığı, bu konu hakkında Valentinianusçular arasında devam eden bir tartışmanın işareti değildir. İki teörinin birbirini dışlamayan iki farklı bakış açısı sunduğu düşünülebilir. Teorilerin görünüşte farklı işlevleri vardır: Ruhun ikili yönelimi, insanları doğru seçimler yapmaya teşvik etmede faydalıdır; oysa üçlü model (kişinin kökenlerine vurgu yapan), diğer Hristiyan gruplarla bağlantılı olarak veya diğer rakip kimliklerin ("Yahudiler" ve "Yunanlılar" gibi) ortasında ayrı bir Hristiyan kimliği inşa ederken "biz"in "diğerleri"ne karşı kim olduğunu doğrulamada faydalıdır. Teoride "sabit kökenler" dilinin geçerli olduğu yerlerde bile pratikte büyük ölçüde akışkanlığa izin veriliyordu. Örneğin kişinin kökeninin değişebileceği⁵⁷ ya da kişinin doğuştan gelen "doğasının" gerektirdiğine aykırı davranarak içsel benliğe zarar verebileceği yaygın bir düşünceydi.⁵⁸ Sistem teoride ne kadar determinist görünse de, genellikle kişinin kişisel sorumluluğuna ve ruhunda yapacağı seçimlere yeterince yer vardır. 55 Ruh için öngörülen bu yönlendirmeler için yukarıdaki 1. bölüme bakınız. 56 Felsefi eğilime sahip ilk Hristiyan öğretmenler arasında demonolojinin önemi için bkz. David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006); Valentinus için özel olarak (ve onun görüşleri ile Antonius'un görüşleri arasındaki bazı çarpıcı benzerlikler için), bkz. aynı eser. 17–19. 57 Buell'in Neden Bu Yeni Yarış adlı çalışmasının en önemli sonuçlarından biri budur; Onun bakış açısının ilk habercisi olarak, Rudolf Bultmann'ın karara dayalı determinizm görüşünden (Entscheidungs dualismus) ve onun 1. Yuhanna'daki inanlıların ilahi kökenine ilişkin tüm kavramın kişinin kökeninin "sonradan" değiştirilebileceğini varsaydığına ilişkin açıklamasından bahsetmek isterim; bkz. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (9. baskı; Tübingen: Mohr Siebeck, 1984), 373–75; idem, *Die drei Johannesbriefe* (KEK 14; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 49–52 (gerçi onun 1. Yuhanna'dakinin aksine "Gnostik" konum tanımına katılmıyorum). 58 Erdemin kaybedilip kaybedilmeyeceğine ilişkin Stoacı bir tartışma için bkz. Diogenes Laertius 7.127: Chrysippus bunun olabileceğini düşünürken, Cleanthes erdemi "değiştirilemez" olarak değerlendirdi. Bölüm 7: İnsanlığın Sınıflarına İlişkin Valentinianus Teorileri 148

--- SAYFA 160 ---

8. Bölüm Pavlus ve Valentinianus Ahlakı Pavlus'un mektupları Valentinianuslular için kutsal geleneği ve otorite kaynağını temsil ediyordu. En belirgin olanı, Pavlus'un kendilerini ruhsal armağanın sahibi olarak gören Valentinianusçular için ilham kaynağı olmasıydı. Bu görüş, diğer Hristiyanların öğretmenleri olarak faaliyetlerini yetkilendirmek için kullanıldığı için hayati önem taşıyordu. Valentinianusçular aynı zamanda Valentinus'un kendisini de Pavlus'tan kaynaklanan bir gelenek zincirine yerleştirdiler. Valentinus'u, Pavlus'un öğrencisi (γυνήμιος)¹ olan ve başka türlü bilinmeyen Theudas ile ilişkilendiren iddianın, muhtemelen Valentinus'un rakiplerinden değil, takipçilerinden kaynaklanması muhtemeldir. Pavlus'a duyulan saygının bir başka boyutu da bazı Valentinianusçuların onun adına yeni metinler yazmış olmalarıdır. Bu kadar söylendiği gibi, Pavlus'un Valentinianusçu yorumlarına ilişkin bilimsel tahminler çarpıcı derecede çeşitlidir. Elaine Pagels, *The Gnostic Paul* (1975) adlı çalışmasında, ikinci yüzyıldaki Paulus yorumunun birbiriyle çelişen iki versiyonunu tasvir etti: Irenaeus ve takipçileri, Valentinianusçuların "gnostik Paul"üne karşıt olarak "anti-Gnostik" bir Paul imajı geliştirdiler. Pagels her iki tarafı da eleştiriyordu: "Pavlus'a ilişkin bu karşıt imgelerin her biri (ve bunların ima ettiği hermeneutik sistemler) bir dereceye kadar metinlerin okunmasını çarpıtıyor."² 1979'da ilk kilisede Pavlus üzerine yaptığı çalışmada Andreas Lindemann, Valentinianus'un teolojisine karşı çok daha sert bir duruş benimsedi: "Pavlus'un teolojisinin [Valentinus okulunun] düşüncesi için temel olduğu iddia edilemez. gnostik bir ifadenin temelini oluşturdu. Valentinianusçuların Pavlus'un mektuplarının 'yorumu' ile meşgul olduklarını söylemek daha da doğru olur. Lindemann özellikle Valentinianusçu Theodotus'u Pavlus'un düşüncesine dair içgörü eksikliği nedeniyle azarladı: "Paul'a olan tüm resmi hayranlığına rağmen Theodotus'un Pavlus'un teolojisini anladığı söylenemez."³ 1 İskenderiyeli Clement, Çeşitli. 7.106.4. 2 Elaine Pagels, *The Gnostic Paul: Pauline Letters'ın Gnostik Yorumu* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992 [orijinal 1975]), 163-4. 3 "Dass die Theologie des Paulus für ihr [der valentinianischen Schule] Denken aber konstitutiv gewesen wäre, kann man nicht behaupten. Man hat nirgends den Eindruck, dass der paulinische Text die Grundlage für die gnostische Aussage sei. Noch weniger kann man sagen, dass die Valentinianer um die 'Auslegung' der Paulusbriefe bemüht hatten. Andreas Lindemann, *Paulus ve Christentum'un Yeni Yılı: Bild Resmi*

--- SAYFA 161 ---

Neyse ki, Pavlus'un Valentinianist yorumlarına ilişkin çok daha olumlu bir görüş zemin kazandı. Nag Hammadi metinleri ve diğer erken Hristiyan kaynakları üzerine çalışan bir dizi uzman, Valentinianusçuların Pavlus'tan gerçek ilham aldıklarını ve teolojik görüşlerini onun temeline dayandırdıklarını doğruladı. Michel Desjardins şunu göstermiştir: "...Valentinianusçu günah anlayışı doğası gereği temelde Hristiyan ve... doğal olarak Pavlus'un günah hakkındaki spekülasyonlarından ortaya çıkar."4 Philip Tite daha yakın zamanda Hakikat İncili ve Bilginin Yorumu'ndaki ahlaki öğütlere ilişkin metodolojik olarak sofistike analizinde Desjardins'in düşünce çizgisini benimsedi ve genişletti.5 Judith Kovacs şunu belirtiyor: "Pavlus'un mektuplarının büyük önemi Valentinianusçu ilahiyatçılar"6 şu iddiayı öne sürüyor: "Bu ilk yorumcular, Pavlus'un şunu ilan ettiğini duyduklarında dikkatle dinlediler: 'Tanrı'nın lütfuyla ben buyum' (1 Korintliler 15:10).7 Minna Heimola, Philip'in İncili üzerine çalışmasında Pavlus'un kabulüne tam bir bölüm ayırır.8 Pavlus'un sevgi, özgürlük ve bilenler hakkındaki öğretisinin, 1. yüzyılda putlara sunulan etin yenilmesiyle ilgili olduğunu ayrıntılarıyla anlatır. Korintliler 8, Philip'te "daha genel bir günah işleme kavramıyla bağlantılıdır; dolayısıyla pasaj sadece yemek yemeyi değil, tüm eylemleri kastediyor gibi görünüyor."9 Daha da önemlisi, Philip, kişinin bilgiyle sağlanan özgürlüğünün başkalarına karşı sevgiyle sınırlı olduğu yönündeki Pavlus'un fikrine katılıyor: "Bilgi yoluyla özgür olan, henüz bilgi özgürlüğüne sahip olmayanlara duyduğu sevgi nedeniyle köledir."10 Heimola bu pasajdan haklı olarak şu sonucu çıkarıyor: "'bilgiye sahip olanların'... hâlâ ihtiyacı var." etik öğüt." Bütün des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion (BHT 58; Tübingen: Mohr Siebeck, 1979), 300–1. 4 Michel R. Desjardins, Sin in Valentinianism (SBLDS 108; Atlanta: Scholars, 1990), 131. Benim görüşüme göre Desjardins ayrıca şunu vurguluyor: "Valentinianus ahlaki genel olarak Yeni Antlaşma'daki müjde emirlerini, özellikle de Matta'nın Dağdaki Vaazındakileri yansıtır." 5 Philip L. Tite, "Valentinian Paraenesis'in Keşfi: Bilginin Yorumlanmasında Gnostik Etiği Yeniden Düşünmek (NHC XI, 1)," HTR 97 (2004): 275–304; aynı zamanda, Valentinianusçu Etik ve Paraenetik Söylem Valentinianusçu Hristiyanlıkta Ahlaki Öğütün Sosyal İşlevini Belirleyen (NHMS 67; Leiden: Brill, 2007). 6 Judith L. Kovacs, "Grace and Works: Clement of Alexandria's Response to Valentinian Exegesis of Paul", Ancient Perspectives on Paul (ed. Tobias Nicklas, Andreas Merkt ve Joseph Verheyden; NTOA 102; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013), 191–210, özellikle. 210. 7 Judith L. Kovacs, "The Language of Grace: Valentinian Reflection on New Testament Imagery", Radical Christian Voices and Practice (FS Christopher Rowland; ed. Zoë Bennett ve David B. Gowler; Oxford: Oxford University Press, 2012), 69–85, özellikle. 84; bkz. eadem, "Gizleme ve Gnostik Tefsir: İskenderiyeli Clement'in Mişkan Yorumu", Studia Patristica 31 (1997): 414–37; eadem, "İskenderiyeli Clement ve Origen'de Valentinianus Tefsirinin Yankıları: 1 Kor. 3.1–3'ün Yorumlanması," Origeniana Octava'da (ed. Lorenzo Perrone; Leuven: Peeters, 2004), 317–29; eadem, "İskenderiyeli Clement ve Theodotus'tan Alıntılarda Valentinianus Tefsiri," Studia Patristica 41 (2006): 187–200.

8 Minna Heimola, Philip'in İncili'nde Hristiyan Kimliği (PFES 102; Helsinki: The Finland Exegetical Society, 2011), 93–102; Heimola'nın çalışmasının yakın tarihli bir incelemesi için bkz. David Brakke, CBQ 75 (2013): 572–3. 9 Heimola, Hristiyan Kimliği, 95. 10 Gos. Phil. 77. Bölüm 8: Pavlus ve Valentinianus'un Ahlakı 150

--- SAYFA 162 ---

Bu pasajda aşk nedeniyle köle olma fikri, Pavlus'un, Hristiyanların "günahtan özgür kılınarak doğruluğun köleleri haline geldikleri" şeklindeki görüşüne dayanmaktadır (Romalılar 6:18).¹¹ Buna ek olarak Heimola, Philip'in mevcut diriliş, Adem ve insanlığın orijinal, androjen durumu hakkındaki öğretisi söz konusu olduğunda ilham kaynağı olarak başka birçok Pauline - ve deuterio-Pauline - sesini duymanın mümkün olduğunu gösterir.¹² Bu çalışmalar aynı zamanda kutsal kitap yorumlarının "dini" (veya "ortodoks" veya "ana akım") ve Valentinianus'un (çoğunlukla genel olarak "gnostik" kutbu temsil ettiği anlaşılmaktadır)¹³ arasındaki ikili karşıtlığa ilişkin geleneksel varsayımı da sarsmaktadır.¹⁴ Bu ikisi arasındaki sınırlar genellikle izin verildiğinden çok daha az belirgindir. Örneğin Kovacs, İskenderiyeli Clement'in iki eseri Paidagogos ve Miscellanies arasında ilginç bir fark olduğuna işaret eder: İlk çalışmada Clement, "güçlü polemik ifadelerle" Valentinianus'un fikirlerini reddederken, ikincisinde "Valentinianusçu yorumcuların içgörülerinin gerçek, dini yvōσις'a nasıl dahil edilebileceğini" gösterir.¹⁵ Elimizde çok sayıda eser var. Valentinianus'un her türlü kaynağındaki Pavlus'un mektuplarından alıntılar ve az çok açık imalar. Bu kaynaklardaki Pavlus'un mektuplarının külliyatı, Efesliler ve Koloseliler'e yazılan Deuterio-Pauline mektuplarını içerir, ancak burada Pastoral mektupların tartışılmaz işaretlerini bulmakta zorluk çekeriz.¹⁶ 11 Heimola, Christian Identity, 97 (bu içgörü Desjardins'e atfedilir, Sin in Valentinianism, 98). 12 Heimola, Hristiyan Kimliği, 98-102. 13 Valentinianizm'e yönelik bu yaklaşımın güncel bir örneği için bkz. Hans-Friedrich Weiss, Frühes Christentum und Gnosis: Eine rezeptionsgeschichtliche Studie (WUNT 225; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007). Pavlus'un (399-490) kabul tarihine ilişkin uzun analizinin karakteristik özelliği, Valentinianusçu öğretmenlerle ilgili kanıtların, genel olarak "gnostik" konuma tanıklık ediyormuş gibi görülmesidir. Weiss'in çalışmasındaki bu hususun daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Ismo Dunderberg, Review of Weiss, Frühes Christentum und Gnosis, RBL 04/2011. 14 Alandaki 1990'larda başlayan tüm bu gelişme, tuhaf bir şekilde (ama belki de kasıtlı olarak?) Nicholas Perrin tarafından göz ardı ediliyor, "Paul and Valentinian Interpretation", Paul and the Second Century (ed. Michael F. Bird ve Joseph R. Dodson; Londra: T & T Clark, 2011), 126-39. Perrin'e göre Valentinianizm, "zihin ile bedeni, ruh ile maddeyi ayıran radikal bir metafizik düalizm" ile karakterize edilen "gnostik mezheplerden" biri olmaya devam ediyor. (127) Burada Valentinianus'un "dualizmini" Sethianlar gibi diğer bazı erken Hristiyan gruplarının öğretilerinden farklı ve onlardan daha ılımlı olarak nitelendirmek için hiçbir çaba gösterilmemektedir (bkz. aşağıda n. 18). Kişi, "Büyük Kilise'nin inançsal yörüngesi" yerine "gnostik" düşüncenin algılanan "özünü" aradığında, bu tür küçük ayrıntıların elbette bir önemi yoktur (a.g.e.). 15 Judith L. Kovacs, "Gizleme ve Gnostik Yorum" 431. 16 Krş. Jacqueline A. Williams, Nag Hammadi'den Gnostik Hakikat İncili'nde İncil Yorumu (SBLDS 79; Atlanta: Scholars, 1988). Ona göre, Hakikat İncili'nde adı geçen Pavlus'un mektupları arasında Romalılar; 1-2 Korintliler; Efesliler; Filipililer; Koloseliler ve 2 Timoteos. Ancak bu eserin yazarının olduğuna dair kesin bir kanıt yoktur.

Hakikat Müjdesi genel olarak Pastoral mektupları biliyordu. Williams, 2. Timoteos'a ilişkin tek potansiyel referansı (Gos. Tru. 25:25-35/2 Tim. 2:20-21) şüpheli vakalar kategorisine doğru bir şekilde yerleştirir. Perrin ("Paul and Valentinian Interpretation," 130-32), 2. Timoteos'un Gerçeğin İncili (ve dolayısıyla kendi görüşüne göre Valentinus) üzerindeki etkisinden daha emin olmakla kalmıyor, aynı zamanda 151 Bölüm 8: Pavlus ve Valentinianus'un Ahlakı

--- SAYFA 163 ---

Metinsel kanıtlara ek olarak, Valentinianusçular arasında Pavlus'un öğretisinin metinsel olmayan bir şekilde algılandığına dair potansiyel bir ipucu da var. Irenaeus, maskesini düşürdüğü bir schadenfreude ile bazı Valentinianuslu erkeklerin inançlı kadınlarıyla "iffetli" bir şekilde birlikte yaşamaya çalıştıklarını ancak başarısız olduklarını bildirir: "Başlangıçta onlarla kız kardeşler olarak iffetli bir şekilde yaşıyormuş gibi davranan diğerleri, zaman geçtikçe 'kız kardeş' 'erkek kardeş'ten hamile kaldığında açığa çıktılar." Bu uygulama için en iyi ve belki de hayal edilebilecek tek ilham kaynağı, 1 Korintliler 7'de kendilerini yeterince güçlü hissedenlere bakire nişanlılarıyla evlenmemeleri talimatını veren Pavlus'tur (1 Korintliler 7:36-38). Mevcut deliller burada bütünüyle tartışılmayacak kadar büyüktür. 18 Pavlus'un öğretilerinin Valentinianusçu kabulüyle ilgili tüm bu yönleri sistematik bir genel bakış sunmaya çalışmak yerine, burada üç konuya odaklanacağım: 1) Pavlus'un Valentinianus'un tahayyülündeki özel (veya efsanevi) statüsü; 2) Pavlus'un Valentinus'un fragmanlarında filozoflarla tanışma şekli; ve 3) Pauline pneumatikos-psychikos terminolojisinin diğer Valentinianus kaynaklarında, özellikle Theodotus'tan Alıntılar'da kullanılması. Başka bir yerde, Valentinianusçu öğretmenlere, tıpkı Hristiyan olmayan filozoflar gibi, öğrencilerine doğru yaşam tarzına yönelik rehberlik sağlayan ilk Hristiyan entelektüeller olarak yaklaşılabileceğini iddia etmeye çalıştım. 19 Buna göre, burada Valentinianus'un Pavlus hakkındaki yorumlarına dayanan öğretilerinin hem doğrudan hem de olası ahlaki sonuçlarına özellikle dikkat çekeceğim. 20 Ayrıca burada "2 Timoteos'un geniş çapta dolaşımda olduğu" olasılığını artıran kanıtlar buluyorum. İkinci yüzyılın ortalarına ait olduğu ve genel olarak Pavlus'a atfedildiği söyleniyor. 17 Irenaeus, Her. 1.6.3. 18 Pavlus'un Valentinianusçu yorumunun son derece farklı yönlerini oldukça iyi yakaladığını düşündüğüm güncel bir özet için bkz. Richard I. Pervo, *The Making of Paul: Constructions of the Apostle in Early Christian* (Minneapolis: Fortress, 2010) 210-19. Onun açıklamasıyla ilgili tek çekincem, bu noktalar hakkındaki eleştirel tartışmalara aşina olmasına rağmen "Gnostisizmi" "radikal bir yabancılaşma hareketi" (207) olarak tanımlamaya devam etmesidir. Bu klişe, Pervo'nun tartıştığı örneklerin çoğunun geldiği Valentinianizm'e özellikle uygun değil. Çoğu Valentinus'lunun dünyaya karşı nispeten olumlu bir tutumu olduğu görülüyor: Doğru, dünya aşağı seviyede bir tanrı tarafından yaratılmıştı, ama o gizlice ilahi Bilgelik tarafından yönlendiriliyordu; Valentinianus kaynaklarının çoğunda bu tanrı cahil olarak tanımlanır ancak Sethian metinlerinde olduğu gibi insanlığa düşman değildir. Valentinianusçular, yaratıcı-Tanrı'nın (nedenini bilmeden), yüce Tanrı'nın ruhsal soyunu diğerlerinden daha çok sevdiğini bile öğretiler. Bütün bunlar, Valentinianus'un öğretilerindeki sözde "Gnostik" kozmik karşıtı tutumdan geriye pek bir şey kalmadığı anlamına geliyor. Pavlus ve Yuhanna İncili ile Vahiy Kitabının yazarları aslında Valentinianusçulardan çok daha fazla "radikal yabancılaşmayı" temsil ediyorlardı. 19 Ismo Dunderberg, *Gnostisizmin Ötesinde: Valentinus Okulu'nda Efsane, Yaşam Tarzı ve Toplum* (New York: Columbia University Press, 2008). 20 Geçmişe bakıldığında, Pavlus'un Valentinianus teolojisinin omurgası olarak kabul edilmesi,

Valentinianusçular üzerine önceki çalışmamda önerdiğimden daha fazla ilgiyi hak ediyordu. Bu nedenle, bu makale yalnızca önceki argümanlarımı özetlemekle kalmıyor, aynı zamanda Valentinianus'la ilgili çizdiğim tabloyu tamamlamayı da amaçlıyor. Önceki analizimin gerçekten de Pavlus'un karşılanışına odaklandığı belirli bir nokta, 8. Bölüm: Paul ve Valentinianus'un Ahlakı 152'deki beden metaforlarının kullanımına ilişkin yaklaşımımdı.

--- SAYFA 164 ---

1. Paul – Bir Erkekten Daha Fazlası mı? Pavlus, Valentinianus'un düşüncesinde özel bir rol üstlenir; yalnızca Valentinianusçu öğretmenlerin mektuplarından alıntı yaptığı ve açıkladığı bir kutsal kitap otoritesi olarak değil, aynı zamanda adı altında yeni metinler derlenen ve rolü dünyanın yaratılışından önceki dönemle bağlantılı olan daha efsanevi bir figür olarak.²¹ Bu ikinci yön en çok Pavlus'un göklerdeki yolculuğunu dörtten ona kadar anlatırken resmeden Pavlus'un Vahiy'inde (NHC V, 2) belirgindir.²² Ahlaki yön, Kutsal Kitap'ta belirgin bir şekilde yer alır. Pavlus'un Vahiy'inde anlatılan hikaye. Pavlus'un göğe yükselişiyle ilgili kayıt, yanlış türde davranışlara değinmek ve bunlara karşı uyarıda bulunmak için kullanılıyor. Pavlus'un dördüncü gökte sorgulanmasına ve yargılanmasına tanıklık ettiği ruh, cinayetlerin yanı sıra öfke, öfke ve kıskançlıkla ([ⲓⲛⲁⲃⲉⲗⲏ ⲙⲁⲩⲱⲧⲟⲩⲥ ⲡⲓⲣⲓ ⲙⲁⲩⲱⲧⲟⲩⲥ]) suçlanıyor ([ⲙⲁⲩⲱⲧⲟⲩⲥ]) ve genel olarak “günahlar” ([ⲙⲁⲩⲱⲧⲟⲩⲥ]) (21.1–14).²³ Hikayedeki bir diğer can alıcı nokta, Pavlus'un ilahi görevinin mitsel olarak doğrulanmasıdır: Ruh tarafından desteklenen Pavlus, yaratıcı-Tanrı'nın (“yaşlı bir adam”) önünde görevinin “ölülerin dünyasına” gitmek ve onu dünyaya getirmek olduğunu cesaretle iddia eder. “Babil esaretinin” sona ermesi (23). Birinci noktadan (ahiretteki zavallı ruh) ikinci noktaya (Pavlus'un misyonu) kadar olan anlatı dizisi şu sonucu ima etmektedir: Pavlus, ruhların dördüncü göğün kapılarında azap çektiğini gördüğü için havari oldu. Pavlus'un "Babil esaretindeki" (ve buradan çıkan) canlılara nasıl yardım etmeyi planladığı açıklanmadı. Bağlam, yöntemin Pavlus'un, cezalandırılan ruhun "ölüler diyarında" (20.18–20) işlediği ahlaki hatalardan - "tüm bu kanunsuz şeyler ([ⲙⲁⲩⲱⲧⲟⲩⲥ] [ⲙⲁⲩⲱⲧⲟⲩⲥ])" - kaçınmaya yönelik öğüdünü olduğunu öne sürüyor. Havari Pavlus (NHC I, 1), Valentinianus'un hayal gücünde bize Pavlus'un başka bir örneğini sunuyor. Bu Pavlus, Pavlus'un mektuplarından türetilen dilin kullanımıyla tanınabilir: Philip- Interpretation of Knowledge'da (Dunderberg, Beyond Gnosticism, 147–58) kullanılan dile dayanarak. Orada, Paul'ün toplum için beden metaforunun alışlagelmiş kullanımını (iyi durumda olanların davasını desteklemek olarak) tersine çevirirken, Interpretation'ın yazarının, sorunu yaratanlar olarak yoksulları tanımlayarak ve onları cemaat toplantılarında daha az rollerini kabul etmeye teşvik ederek daha geleneksel kullanıma geri döndüğünü tartışmaya çalıştım. 21 Aşağıda ele alınan iki metin de Perrin tarafından çok farklı vurgularla tartışılmaktadır, “Paul and Valentinian Interpretation,” 135–39. 22 Bu metnin Valentinianus kökenli olduğuna dair ikna edici bir argüman için bkz. Michael Kaler, Flora Tells a Story: The Apocalypse of Paul and its Contexts (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2008), 69–73. 23 Ahirette incelenen ve kınanan zavallı ruhun bu tasviri, Nag Hammadi ve ilgili metinlerde yaygın olarak kullanılan bir uydurmadır. Bazı benzer sunumlara ilişkin bir tartışma için bkz. Ismo Dunderberg, “Moral Progress in Early Christian Stories of the Soul,” NTS 59 (2013): 247–67 [= yukarıdaki bölüm 1]. 1. Paul ± Bir İnsandan Daha Fazlası mı? 153

--- SAYFA 165 ---

Pıyanuslar 2:9'da Pavlus duasını "Efendiler [Rab], sonsuz diyarın Kralı İsa Mesih aracılığıyla, her ismin üstünde yüce olan isimle" dile getiriyor. (A. 11-12.) Pavlus'un daha belirgin Valentinian karakteri, Dua'nın 1 Korintliler 2:9: 1 Korintliler 2:8-10 Havari Pavlus'un Duası (NHC I, 1, A.25-33) genişletilmiş biçiminde görünür hale gelir. Ancak bu çağın hükümdarlarından hiçbiri (οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου) bunu anladı; çünkü öyle olsaydı, yüce Rabbi çarmıha germezlerdi. Bkz. Gos. Thom. 17: İsa şöyle dedi: Ama yazıldığı gibi, "Hiçbir gözün görmediğini, hiçbir melek gözünün görmediğini bağışla" "Sana hiçbir gözün görmediğini, kulağın duymadığını, hükümdarların kulağının duymadığını, kulağın duymadığını, elin dokunmadığını ve insan yüreğinin kavramadığını, Tanrı'nın kendisini sevenler için hazırladığı şeyleri vereceğim; Tanrı'nın bize Ruh aracılığıyla açıkladığı şeyleri vereceğim." ne de insan kalbi gebe kaldı. Başlangıçta oluştuğunda, ruh sahibi Tanrı'nın tarzına göre yapılmış, meleksi hale geldi. ne de insan kalbi gebe kaldı." Burada kullanılan söz, kelimenin tam anlamıyla bir Gezinti yazısıdır²⁴ ve Tomas İncili'ndeki paralellik, bunun aynı zamanda bir Rabbânî sözü olarak da dolaştığını göstermektedir. Dua (Thomas'ın aksine) açıkça bu sözün Pavlus'un versiyonundan yararlanır. 1. Korintliler 2:9'un Dua'daki genişletilmiş versiyonu, Pavlus'un 1. Korintliler 2:6-10'da değindiği "gizli bilgeliğin", Tanrı ve insanlığın yaratılışı hakkındaki öğretiyi içerdiğinin anlaşıldığını ileri sürmektedir. Duadaki "meleklerin gözü" ve "yöneticilerin kulağı"ndan söz eden ilk ekleme, Pavlus'un kendi niyetine sadıktır, çünkü bu sözü kozmik yöneticilerin neden "yücelik Rabbini" tanımadıklarını ve onu çarmıha gerdiklerini açıklamak için kullanmıştır (1 Korintliler 2:8). Duadaki ikinci ekleme, "insan kalbinin" "melek" tabiatına sahip olduğunu ve "ruh sahibi Tanrı'nın (ὁ θεὸς ὁ ἀόρατος ὁ ἀκίνητος) tarzına göre" yapıldığını tanımlamasında daha belirgindir. Bu nitelikler Valentinianuşçu mitsel spekülasyonların büyük bir kısmını beraberinde getirirken, aynı zamanda Pavlus'un metninde açık bırakılan bir soruya da yanıt veriyorlar. Çünkü Pavlus'un 1 Korintliler 2:8-10'da açıklamadığı şey, insan yüreğinin neden anlayıştan yoksun olduğuydu; Duanın genişletilmiş versiyonu bu eksikliği, kalbin yaratıcı-Tanrı'ya uygunluğundan kaynaklandığı şeklinde açıklamaktadır. ²⁴ Kanıt için bkz. Klaus Berger, "Zur Discussion über die Herkunft von 1 Kor 2.9," NTS 24 (1978): 271-83. Bölüm 8: Pavlus ve Valentinianus'un Ahlakı 154

--- SAYFA 166 ---

Ruh-doğası burada, 1. Korintliler'de olduğu gibi, daha düşük bir anlayış düzeyiyle bağlantılıyken, Dua aynı zamanda "ruh"la müttefik olan başka bir tür ruhtan da bahseder: Pavlus, Kurtarıcı'dan "parlak, sonsuz ruhumu kurtarmasını (ἡ ἀσπίς τοῦ πνεύματος)" ister. [ωὐκ ἔστιν] ve ruhum" (A.1). Bu nedenle ruh, daha düşük kalitede olabilir ancak bu zorunlu değildir. Ruhla birlikte kurtuluşu deneyimleyebilecek ve yaşayacak olan, doğru nitelikte bir ruh da vardır. Ruhun çifte eğilimi hakkındaki bu görüş, aşağıda tartışılacak olan diğer Valentinian kaynaklarda sahip olduğumuz görüşe çok yakındır.25 Kaler, Theodotus'un Alıntıları'na, Pavlus'un da özel bir yere sahip olduğu bir pasaj ekler.26 Pasaj, ilk olarak İsa'nın nasıl, "çok eski zamanların iyi niyetinden dolayı" yaratıldığını ve ihlal edilen çağa güçlü bir destekçi ("paraklit") olarak gönderildiğini anlatır. Daha sonra metin Pavlus'a geçer: Paraklit (ἐν τύπῳ δὲ Παράκλητου) ile aynı şekilde, Pavlus dirilişin havarisi oldu. Ayrıca Rab'bin tutkusunun hemen ardından vaaz vermek için gönderildi. Bu nedenle, Kurtarıcı'yı şu iki şekilde vaaz etti: Soldakiler uğruna evlat edinilmiş ve makul olarak, çünkü onu bu konumda tanıyabildiklerinden ondan korktular ve sağdaki meleklerin onu tanıdığı gibi, Kutsal Ruh'tan ve bir bakireden kaynaklanan manevi tarzda. Çünkü herkes Rabbini kendi tarzında tanır, herkes aynı şekilde değil. (Hariç Teod. 23.2-4.) Bu pasajda Pavlus'tan kozmik dramayla bağlantılı olarak bahsediliyor. Bu, Valentinianusluların gerçekten Pavlus'un bu düzeyde bir rol oynadığını düşündüğü anlamına mı geliyor? Kaler şöyle düşünüyor: "Pavlus bu mitolojik dramının bir aktörüdür. ... Paul, Pleromatik Paraklit'in bir türü olarak tanımlanır - başka bir deyişle, rolü göksel bir arketipi temsil etmek ve önermek olan bir figür."27 Alıntılar'daki bu pasaja dayanarak bu kadar ileri gitmekte tereddüt ediyorum. Bunun yerine metin, Pavlus'un (diriliş havarisi olarak) misyonunu, İsa'nın kozmik dramada zaten oynadığı role benzer şekilde tanımlıyor gibi görünüyor. Benim metni okumamda Pavlus, Paraklit'e işaret eden bir arketip değildir ancak misyonu, İsa-Paraklit'inkine benzerlik göstermektedir. Bu pasajda İsa-Paraklit ile Pavlus arasındaki benzerlik, bu pasajda sistematik bire-bir denklemden ziyade anahtar kelimelere dayanmaktadır. Bir 25 Diğer Nag Hammadi ve ilgili metinlerde ruhun çifte eğilimine yapılan vurgu için yukarıdaki 1. bölüme bakınız. 26 Bkz. ayrıca Weiss, Frühes Christentum und Gnosis, 402-3; Perrin, "Paul ve Valentinianus Yorumu", 132-35. Her ne kadar ilgili pasajda Valentinus'tan hiç bahsedilmese de, bazı nedenlerden dolayı Perrin bu pasajda ortaya konan konumu Valentinus'un (134) pozisyonu ile özdeşleştiriyor gibi görünüyor. Valentinus'un görüşü olarak düşündüğü şeyi tartışırken ("Valentinus için metinsel anlam görünürdeki herhangi bir anlamın altında gizlidir; gerçek anlama kelimelerin ve ifadelerin pencerelerinden ulaşılabilirdi", 135), Perrin "modern post-yapısalcılık" ile iddiaya göre yorumbilimi "dilsel göstergenin istikrarsızlığını olduğu gibi kabul eden" Valentinus arasında benzerlikler varsaymaya heveslidir. Perrin'in bu bağlamda ilk Yahudi ve Hristiyanların alegorik yorumlarıyla hiçbir bağlantı kurmaması gariptir. 27 Kaler, Flora Bir Hikaye Anlatıyor, 71. 1. Paul ± Bir İnsandan Daha Fazlası mı? 155

--- SAYFA 167 ---

Denklemin bir kısmı "tutku"dur: Rab'bin tutkusu (acı olarak) ve Bilgeliğin acısı birbiriyle bağlantılıdır - ancak Pavlus, acı çeken Rab'be, İsa'nın -Paraklit'in acı çeken Bilgeliğe gönderildiği gibi gönderilmemiştir. Pavlus'un iki farklı şekilde Kurtarıcı'yı ilan ettiği nokta da denklemden çıkmıyor gibi görünüyor, ancak bu sadece o noktanın önemini vurgulamaktadır. Pavlus'un iki farklı düzeyde öğrettiği fikri muhtemelen mükemmel olanlara ayrılan "gizli bilgelik" ile daha giriş niteliğinde olan "süt eğitimi" (1 Korintliler 3:1-3; çapraz başvuru İbraniler 5:12-13) arasında yaptığı ayrımı dayanmaktadır.²⁸ Alıntılar'daki yeni - ancak hiçbir şekilde benzersiz olmayan - unsur, daha az gelişmiş öğretinin korkudan inananlar için olduğu fikridir. Clement ve Origen bu görüşü paylaşıyordu: "Her iki yazar da korkuyla motive olan basit Hristiyanlar ile artık korkuyla değil sevgiyle motive olan daha gelişmiş ruhani Hristiyanlar arasında ayrım yapıyor."²⁹ 2. Valentinus'un Parçalarında Pavlus Pavlus'tan Theudas'a ve Valentinus'a kadar olduğu iddia edilen zincir göz önüne alındığında, Valentinus'un eserlerinin hayatta kalan parçalarında Pavlus'un herhangi bir özel onur yerini işgal etmemesi şaşırtıcıdır. Gerçeğin İncili'ni Valentinus'a atfetmek isteyenler bu metinde çok daha fazla sayıda Pavlus'a atıf bulabilirler,³⁰ ancak bu atıf savunulamaz³¹ ve bu metinde Pavlus'a yapılan atıfların sayısı tartışmaya tabidir.³² 28 Eğitimli ilk Hristiyanlar için bu ayrımın önemi için (krş. İbraniler, özellikle İskenderiyeli Clement, bkz. Kovacs, "Echoes of Valentinian Exegesis"; Bu Pauline metaforunun Clement of Alexandria'da nasıl algılandığına dair ayrıntılı bir açıklama için bkz. Denise Kimber Buell, *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 136-48, 29 Joseph W. Trigg, *Origen* (London: Routledge, 1998), 9. Origen'in bu konudaki tartışması için. konu, bkz. age. 31 (Homily on Jeremiah 20), 47 (Şarkıların Şarkısı Üzerine Yorum, prol. 2.43); 56 (Celsus'a Karşı 5,15-16). 30 Perrin'in Valentinus'un Pavlus'u kullanımına ilişkin analizi yalnızca Hakikat İncili'nden türetilen örneklerle dayanmaktadır ("Paul ve Valentinian Interpretation," 128-32). Burada başlangıç noktasını oluşturan Valentinus'un parçalarından bahsedin 31 Krş. Marksches, *Valentinus Gnosticus?*, 339-56. Hakikat İncili'ni Valentinus'a atfeden görüş "genel olarak doğrulanmamıştır" ve bu yazarlık iddiası Irenaeus, Her 3.11.9'da yapılmamıştır (pace Perrin, "Paul and Valentinian Interpretation"). 128).³² Jacqueline Williams, Hakikat İncili üzerine yaptığı ayrıntılı çalışmada kendisinin ve/veya diğer bilim adamlarının kutsal metinlere imalar tespit ettiği toplam 73 vakayı tartışır; bunların 24'ü Pavlus'a aittir (İbranileri de dahil edersek 28). Williams, Pavlus'a yapılan önerilen atıfları "olası" (10), "olası" (8) ve "şüpheli" (6) vakalara ayırır. özet için bkz. Williams, *Gnostic Interpretation*, 179-83). Karşılaştırma yapmak gerekirse, Gospel of Truth'un Fince çevirisinin dipnotlarında Paulines'e yalnızca üç referans verdim: Phil. 2:6-8 ("kendini ölüme çekmek" için, Gos. Tru. 20; Williams #15: "mümkün"); 8: Pavlus ve Valentinianus'un Ahlakı 156

--- SAYFA 168 ---

Valentinus'un kendi imajını Valentinianus'un efsanevi figürü Paul'e dayandırıp inşa etmediği düşünülebilir. Parçalardan biri Valentinus'un Logos'la olan vizyoner karşılaşmasını içermektedir.³³ Hem bu parçada anlatılan Logos hem de Pavlus'un Vahiyi'ndeki Pavlus'un ruhani danışmanı küçük bir çocuk olarak anlatılmaktadır (çapraz başvuru Rev. Pavlus 18-19). Ancak Valentinus'un Pavlus'la bu şekilde bağlantı kurmaya çalışıp çalışmadığını kesin olarak bilmek zordur. Bu, Pavlus'a göksel yolculuğunda tavsiyelerde bulunan küçük çocuk hakkındaki hikayenin Valentinus'tan önce de mevcut olduğunu varsayar. Diğer bir olasılık da ortak unsurun bir noktada Valentinus hakkındaki bir hikayeden Paul hakkındaki bir hikayeye taşınmış olmasıdır. Valentinus'un diğer parçaları Pavlus'un mektuplarına iki açık gönderme içeriyor. Valentinus ilk olarak Romalılar 2:15'ten yararlanarak "yüreğe yazılan yasa"dan söz etti. Valentinus bu kinayeyi Hristiyan olmayan kültüre karşı açık fikirli bir görüşü desteklemek için kullandı. Hristiyan olmayan metinler ("halka açık olarak dağıtılan kitaplar," ἐν ταῖς δημοσίοις βιβλοῖς) ile "Tanrı'nın kilisesinde yazılanlar" (γεγραμμένα ἐν τῇ) arasında pek çok ortak zemin olduğunu ileri sürdü. ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ). Bu iki tür kitabı bir araya getiren şey, "yürekten gelen sözlerdir" ve "yürekten yazılmış kanun" olan da bu sözlerdir.³⁴ Valentinus, Romalılar 2:15'e ek olarak, Pavlus'un milletlerin, doğal olarak buna eğilimli oldukları için, farkında olmadan Tora'nın gerekliliklerini nasıl yerine getirdiklerini anlattığı önceki ayet olan Romalılar 2:14'ten ilham almış olabilir. Valentinus desteklediği kültürel programı Romalılar 2:14-15'e atıfta bulunarak uygulamaya koydu. Bu, Homeros'a göre (İlyada 8.19) Zeus'un tüm dünyayı çevrelediği altın kordonun Stoacı alegorik yorumlarıyla aynı gelenek akışına ait olan Hasat şiirinde görülebilir. Ayrıca, Adamantius'un Tanrıya Gerçek İncanın Diyaloğu'nda Valentinus'un (ya da bir Valentinianus'un) Yunan tragedyalarında ifade edilen gerçeklerin hayranı olarak ve öğretisini Homeros ve Platon'dan alıntılarla pekiştiren biri olarak sunulduğunu belirtmekte fayda var.³⁵ Rom. 8:29-30 ("isimlerini önceden bildiği kişiler" Gos. Tru. 21; Williams #19: "olası"); ve Phil. 2:6-7 (Oğul, dünyada "hizmet etmiş" olarak tanımlanıyor, Gos. Tru. 24; Williams tarafından dahil edilmemiştir); bkz. Ismo Dunderberg, "Totuuden evankeliumi (NHK I, 16-43): Johdanto, käännös ja selitykset [Gerçeğin İncili: Giriş, çeviri ve açıklamalar]", Nag Hammadin kâtketty viisau: Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä [Nag Hammadi'nin Gizli Bilgeliği: Gnostik ve diğer Erken Hristiyan Metinleri] (ed. Ismo Dunderberg ve Antti Marjanen; Helsinki: WSOY, 2001), 113-43. Williams'ın "olası" olarak sınıflandırdığı tüm durumlar eşit derecede ikna edici olmasa da (örneğin, #14: Gos. Tru. 20.23-27/Kol. 2:14 benim görüşüme göre en iyi ihtimalle "mümkündür"), şimdi çevirimde verdiğim referansları Koloselilere nispeten açık imalarla genişleteceğim (örneğin, Gos. Tru. 18.11-18/Kol. 2:14). 1:25-27). ³³ Valentinus, Parça 7 (= Hippolytus, Ref. 6.42.2). ³⁴ Valentinus, Parça 6 (= Clement, Çeşitli 6.52.3). ³⁵ Bu metinde Valentinus'a veya bir Valentinianus'a atfedilen pasajın tamamı, Olympus'lu Methodius'un, heterodoks bir erken Hristiyan öğretmeniyle yaptığı tartışmayı anlatan Özgür İrade Üzerine diyalogundan kaynaklanmaktadır. Çoğu akademisyenin düşündüğünün aksine, ben buna inanma eğilimindeyim.

On the True Faith'in yazarı, Methodius'un diyalogundaki heterodoks öğretmeni Valentinus olarak tanımlamakta haklı olabilir; bkz. Dunderberg, Gnostisizmin Ötesinde, 67-72. 2. Valentinus'un Parçaları 157'de Pavlus

--- SAYFA 169 ---

Pavlus'un mektuplarına ikinci açık gönderme, Hippolytus'un Valentinus'un beden hakkındaki görüşü hakkındaki kısa yorumundan gelir: "(Valentinus) etin kurtarılmayacağını varsayar ve onu 'derinin giysisi' ve 'yozlaşmış insan' olarak adlandırır."36 "Yozlaşmış insan" Efesliler 4:22'yi ima eder. Bu pasajda, "eski, yozlaşmış insan" ifadesi, Hristiyanlığa geçmeden önce "arzuların yol açtığı aldatmacaya" maruz kalan Hristiyanların eski yaşam tarzını anlatmak için kullanılmıştır. Bu öğretilen Valentinus'un bedene karşı nefreti savunduğu sonucunu çıkarmak yanlış olur.37 Ancak burada Pavlus'un görüşünü savunuyor: Valentinus'un et bedeninin kurtarılamayacağı öğretisi Pavlus'un 1 Korintliler 15:50'de söyledikleriyle uyumludur: "et ve kan Tanrı'nın krallığını miras alamaz ve yolsuzluk (φθορά) bozulmazlığı miras alamaz (ἀφθαρσία)."38 3. Pneumatikos ± Psychikos Dili Valentinianusluların Pavlus'u kabulünde en çok tartışılan nokta, ruhani ve ruhla donatılmış kişiler arasındaki ayırmı ve hala da öyledir. Pavlus πνευματικός terimini ruhsal olgunluğa ulaşmış, aralarında gizli bilgeliğin aktarılabilceği ve "her şeyi araştıran ama kendileri kimsenin araştırmasına tabi olmayan" kişiler için kullanmıştır (1 Korintliler 2:6-16). Bunun tersine, ruh bahşedilmiş kişi (ὁ ψυχικός), "katı yiyecek" yerine "süt" gibi başlangıç niteliğinde bir eğitime hâlâ ihtiyaç duymaktadır (çapraz başvuru İbraniler 5:12-13; 1 Pet. 2:2). Psychikoi'lerin yavaş ilerleyişinden bıkmış olan Pavlus yine de onların ruhsal anlayış düzeyine yükselebileceklerini beklemektedir (1 Korintliler 3:1-3). Pavlus'un düşüncesinde psychikos ile "beden" arasında özel bir bağlantı olmalıdır, çünkü o, 1 Korintliler 3'ün başında 36 Valentinus, Parça 11'i (= Hippolytus, Ref. 10.13.4) kullanmaktan kolaylıkla vazgeçebilmektedir. Bu pasajın Valentinus'un parçaları arasında yer alabileceği ihtimali ilk olarak Christoph Marksches, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis; mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (WUNT 65; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 276-90. Marksches, parçanın gerçek olup olmadığı konusunda kararsız kaldı; Ben onu özgün olarak kabul etme eğilimindeyim (krş. Dunderberg, Beyond Gnosticism, 67). 37 Aşırı çilecilik ya da kontrolsüz sefahat biçiminde görünür hale gelen "beden nefreti", "Gnostisizm"in modern yapılarına eklenen en popüler özelliklerden biridir. Bu yönün "Gnostisizm"in temel bir özelliği olarak kullanılmasına ilişkin kapsamlı bir eleştiri için bkz. Michael A. Williams, Rethinking ^a Gnosticism^o: An Argument for Dismantling a Şüpheli Kategori (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 116-88. 38 Valentinus'un Hasat şiirinde (Valentinus, Fragment 8 = Hippolytus, Ref. 6.37.7) etin kozmik hiyerarşide en alt seviyeye yerleştirilmesi, onun etin yozlaşmaya tabi olduğu öğretisiyle kolayca birleştirilebilir. Bu şiir ve içinde bahsedilen dört "unsur" hakkında bir tartışma için bkz. Ismo Dunderberg, "Stoic Traditions in the School of Valentinus", Stoicism in Early Christian (ed. Tuomas Rasimus, Troels Engberg-Pedersen ve Ismo Dunderberg; Grand Rapids, MI: BakerAcademic 2010), 220-38 [= yukarıdaki bölüm 5], özellikle. 222-25. Bölüm 8: Pavlus ve Valentinianus'un Ahlakı 158

--- SAYFA 170 ---

Sınırlı anlayışa sahip aynı insanları tanımlarken psychikos terimini "bedensel olanlar" (σαρκικοί/σαρκίνοι) olarak değiştiririz. Ruh ile beden arasındaki bağ, Plutarkhos'un ruhla ilgili açıklamaları ışığında daha iyi anlaşılmaktadır. Ruh, bir yandan akla ortak olan, diğer yandan da "beden ve tutkulara" tabi olan ve "irrasyonel" olmaya eğilimli bir alan olarak tanımlandı. Ruhlar zihin ve bedenle farklı şekillerde karışabilir: Bazıları "beden içine gömülür" ve "tüm yaşamları tutkular tarafından kesintiye uğrar", diğer bazı ruhlar ise biraz daha ilerlemiş olmasına rağmen yine de "en saf unsurlarının dışında kalırlar." Plutarch, "birçok kişinin" "bozulmadan arınmış" saf parçaya zihin dediğini anlatır, ancak bu parçayı kişinin ilahi "cin"i olarak görür.³⁹ Plutarch'tan alınan bu pasaj, ruhla bağlantılı potansiyel tehditlerin - onun mantıksızlığa eğilimi ve zihin yerine bedenle ittifak kurma yeteneğinin - Greko-Romen felsefesinde sıradan bir durum olduğunu göstermektedir.⁴⁰ Burada, Pavlus'un neden gerçek içgöründen yoksun olanlar için psychikos terimini kullanmayı seçtiğini açıklamak için "Gnostik" mitoloji.⁴¹ Pavlus'un bu terimi kullanışını, Plutarch ve diğer filozoflar gibi psyche'yi sarx ve mantıksızlıkla ilişkilendirmesiyle açıklamak yeterlidir. Pavlus ve Valentinianus'un filozoflardan farklılaştığı nokta, insandaki üstün unsuru "akıl" yerine "ruh" olarak adlandırmalarıdır. Pavlus, pnömatisos terimini, her şey hakkında hüküm verebilen özel bir grup insanı tanımlamak için kullanmıştı. Irenaeus'u takip edersek, Valentinianuslular blok halinde bu ismi kendileri için benimsemişlerdir. Irenaeus, Valentinianusluların pneumatikoi olduklarını iddia ederken, diğer tüm Hristiyanlara psychikoi muamelesi yaptıklarını iddia ediyor. Irenaeus'a göre Valentinianuslular, diğer Hristiyanlara kıyasla kendileri için çifte ahlaki standartlar belirlediler. Kurtuluş için psychikoi'lerden inanç ve iyi işler istenirken, pneumatikoi'ler sadece ilahi doğaları nedeniyle kurtarıldı. Irenaeus, Valentinianus'u manevi sınıfın üyeleri olarak kendi anlayışlarına dayanan ciddi suiistimal eylemleriyle suçluyor. Paul, psychikoi için ilerlemenin mümkün olduğunu düşünürken Irenaeus, Valentinianus öğretisinde psychikoi ile pneumatikoi arasındaki sınırların aşılmaz olduğunu savunuyor: ³⁹ Plutarch, Socr'dan terfi. 591d-f. Bu pasaj Birger A. Pearson'dan alıntılanmış ve tartışılmıştır, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in First Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Raskipleri of Paul and It's Relation to Gnostisizm* (SBLDS 12; Missoula, MT: Scholars, 1973), 10-11. ⁴⁰ Böylece Pearson, age. ⁴¹ Yukarıdaki argümanım Pearson'un sözlerine dayansa da, kendisi de Valentinianusçuların pneumatikos-psychikos terminolojisinin Paul'e kadar uzanmadığı konusunda ısrar ediyor, her ne kadar Valentinianusçular açıkça öyle düşünse de (krş. Irenaeus, Her. 1.8.3). Dolayısıyla Pearson'ın şu sonucu varır: "Valentinianusçular muhtemelen terminolojilerinin nihai kaynağını unutmuşlardır" (ibid. 80-81). 3. Pneumatikos ± Psychikos Dili 159

--- SAYFA 171 ---

pneumatikoi'nin doğuştan gelen, ilahi bir hediye statüsüne sahip olması nedeniyle psychikos statüsünün pneumatikos'a geçmesi imkânsızdı.⁴² Ruhani doğa hakkındaki Valentinianus'un görüşleri, Irenaeus'tan alınan tablodan çok daha karmaşıktı. İnsanlığın "maddi", "ruh bahşedilmiş" ve "ruhsal" kişiler olarak üçlü bölünmesi, ruhla ilgili konulara ilişkin Valentinianusçu teorilerden yalnızca biriydi. Irenaeus, bazı Valentinianusçuların ruhu, madde ile ruh arasındaki seçimin yapıldığı yer olarak gördüklerine tanıklık ediyor: Ruhsal tohumu alabilen iyi ruhlar ve alamayan kötü ruhlar vardır.⁴³ Ayrıca, bölünme her zaman iki Hristiyan kategorisi arasında değildi. Yahudiler gibi başka insanlar da "ruh bahşedilmiş kişiler" sepetine yerleştirildi.⁴⁴ Bilginin Yorumu topluluk önünde konuşmayı yalnızca manevi yeteneğe sahip olanlara saklıyor,⁴⁵ ancak hiçbir yerde bu gruba yükselmenin imkansız olduğunu iddia etmiyor. Ptolemaeus, giriş niteliğindeki incelemesinin (Flora'ya Mektup) kadın muhatabına, kutsal yazıların manevi anlamının gerektirdiği mezeleri sunduğunda, verdiği örneklerin tümü oldukça pratiktir ve Hristiyan yaşam tarzıyla ilgilidir ve Theodotus'un Alıntılarında kaydedilen Valentinianus öğretisindeki en önemli kaygılardan biri, manevi ve ruhla bahşedilmiş doğaların birbirine nasıl birleştirilebileceğidir. Aşağıda, öncelikle Ptolemaeus'un manevi yorum örneklerini kısaca tartışacağım ve ardından Alıntıları daha kapsamlı bir şekilde inceleyeceğim; Bilginin Yorumlanması için başka bir yerde sunulan analizime atıfta bulunuyorum.⁴⁶ 4. Ptolemaeus: Manevi Duyu Pratik Ptolemaeus, Flora'ya yazdığı Mektupta, İbranice İncil'deki kült yasalarının "imgeler ve semboller" olarak anlaşılması gerektiğini savundu. Artık "bedensel" olarak takip edilmemeli veya kelimenin tam anlamıyla alınmamalı, ancak "ruhsal anlamda" anlaşılmalıdır (κατὰ ... τὸ πνευματικόν). Ptolemaeus'un bu kanunlara ilişkin ruhsal yorumunda çarpıcı olan şey, hiçbir büyük gizemin söz konusu olmamasıdır. Flora'ya manevi anlamda bir dizi çok somut ve geleneksel örnek sunuyor: manevi açıdan anlaşılan fedakarlıklar övgüyü, şükranları ve kişinin komşularına karşı yaptığı iyilikleri içerir; manevi sünnet kişinin 42 Irenaeus'unun sünnetidir. 1.6.2-4. 43 Irenaeus, Her. 1.7.5. 44 Heracleon ve Tripartite Tractate'deki üç insan sınıfı teorisinin etnik yorumu için bkz. Dunderberg, "Valentinian Theories", 118-23. Herakleon'un Pavlus'un manevi ve ruh bahşedilmiş kategorilerini ele almasıyla ilgili olarak, ben (diğer bazı akademisyenler gibi) bu kategorilerin onun yorumunda sıklıkla varsayıldığından daha az katı bir şekilde sabitlendiğini iddia etmeye çalışıyorum. 45 Uluslararası Knowl. 16.46 Bkz. N. 20 yukarıda. Bölüm 8: Pavlus ve Valentinianus'un Ahlakı 160

--- SAYFA 172 ---

Şabat'ı, orucu, Fısıh Bayramı'nı ve Mayasız Ekmek'i tutmanın gerçek anlamı kötü eylemlerden uzak durmaktır.⁴⁷ Ptolemaeus, tıpkı Origen'in yaptığı gibi kutsal yazılara bu yaklaşımın kaynağı olarak Pavlus'un kendi yorumunu kabul eder.⁴⁸ Pavlus'un alegorik yorumun öncüsü (ve dolayısıyla gerekçesi) olarak kullanılması, Ptolemaeus'un 1. Korintliler 5:7'den yaptığı alıntılarda görülebilir: "Elçi Pavlus, hem Fısıh hem de Mayasız Ekmek'in imgeler olduğunu göstererek, 'Fısıh kuzumuz Mesih kurban edildi' ve şöyle diyor: 'Mayasız olursunuz, mayaya katılmamanız için' - kötülüğe 'maya' diyor - 'ama siz yeni bir grup olabilirsiniz.'⁴⁹ Ptolemaeus'un neyin "ruhsal" olduğuna ilişkin anlayışına ilişkin burada ortaya çıkan resim, burada çizilenden kökten farklıdır. Irenaeus: manevi öğretisi şüpheli gizemler hakkında gizli bir bilgi değildir, yalnızca tamamen inisiye olanlara açıklanır, ancak Hristiyanların - en azından Ptolemaeus'un hitap ettiği kişilerin - artık gözlemlemediği Yahudi ritüel uygulamalarına etik değer vermenin yoludur. Bölüm C (bölüm 43-65) Bu bölüm bize Irenaeus'takine paralel olan uzun bir kozmogonik açıklama sağlar. İki kaynak arasındaki çarpıcı bir fark, Alıntılar'da kutsal metinlerdeki tanıklıkların Valentinianus mitinin her bir adımına eklenmesi, oysa Irenaeus'un bu tür tanıklıkların örneklerini tek bir yerde toplamasıdır (Her. 1.8). 47 Ptolemaeus, Flora 33.5.8-14. 48 Origen'in bu yönü için bkz. Elizabeth Ann Dively Lauro, The Soul and Spirit of Scripture in Origen's Exegesis (The Bible in Ancient Christian 3; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 49. Ptolemaeus, Flor. 33.5.15. Alıntının bozuk biçimi, Ptolemaeus'un Pavlus'tan alıntı yaptığını gösteriyor: Ptolemy, Flor. ἄζυμα, ὅτι εἰκόνες ἦσαν, ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην ἵνα ἦτε çok iyi, çok iyi bir şey. δὲ πάσχα ἡμῶν, λέγων, ἐτύθη Χριστός, καὶ ἵνα ἦτε, φησὶν, ἄζυμοι, μὴ μετέχοντες ζύμης - ζύμην δὲ οὖν τὴν κακίαν λέγει - ἀλλ' ἦτε νέον φύραμα καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός: 5. Theodotus'tan Alıntılarda Pavlus, Efsane ve Etik 43±65 161

--- SAYFA 173 ---

Bölüm Valentinianus Bilgeliği mitinin ortasında başlıyor. Pavlus'tan alıntılarının nasıl kullanıldığı bu hikayenin hemen başında görülebilir. "Öğüt meleşini" anlatan pasajı, Pavlus'un mektuplarından üç alıntıdan oluşan bir katena takip ediyor (Koloseliler 1:16; Filipililer 2:9-11; Efesliler 4:8-10). Üç alıntıdan hiçbirisi orijinal versiyonları kelimesi kelimesine takip etmiyor: Şekil 1: Exc.'deki üç Pauline alıntısı. Teod. 43.3-5: a) Πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, θρόνοι, κυριότητες, βασιλείαι, θεότητες, λειτουργίαι. Kol. 1:16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀγαπῶμεν καὶ ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται b) διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἔδωκεν αὐτῷ Bu çok önemli bir şey, bu da bir sorun değil. Bu, sizin için önemli olan bir sorundur. Phil. 2:9-11 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἔχαρισάτο αὐτῷ τὸ Bu çok önemli bir şey, çünkü bu çok önemli bir şey. Çok iyi bir şey değil Bu, çok önemli bir sorundur. c) ἀναβὰς αὐτὸς καὶ καταβάς· τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστίν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη; ὁ κατώτατος τῆς γῆς καὶ ἀναβὰς çok iyi. Ef. 4:8-10 ἀναβὰς εἰς ὕψος ... τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστίν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς; ve bu, bu çok önemli. Koloseliler 1:16'dan yapılan alıntı yalnızca önemli ölçüde kısaltılmakla kalmıyor, aynı zamanda "ya hükümdarlar ya da güçler" kelimelerinin yerine "krallıklar, tanrılar ve hizmetler" ifadesi getiriliyor. Değiştirme, Koloseliler'de bahsedilen "yöneticilerin ve güçlerin", daha düşük rütbeli melekler de dahil olmak üzere, diğer dünyaya ait varlıklara atıfta bulunduğu anlaşıldığını göstermektedir. 50 Filipililer 2 ve Efesliler 4'ten alıntılar da kısaltılmış biçimlerde sunulmaktadır; bu, Clement'in elindeki Valentinianus kaynağını yazan kişinin, bu pasajları doğrudan bir el yazmasından kopyalamak yerine hafızasından aktardığını düşündürebilir. 50 Bu bağlamda λειτουργία kelimesinin anlamını bu şekilde anlıyorum; bkz. LPGL'ler. v. λειτουργία 3, λειτουργικός 3, λειτουργός 3. Bölüm 8: Pavlus ve Valentinianus'un Ahlakı 162

--- SAYFA 174 ---

Bu alıntılar, göksel Mesih'in (burada "öğüt meleği" olarak anılır) ilahi alemde kovulduktan sonra çaresizlik içindeyken Bilgeliği ziyarete nasıl geldiğini anlatan bir hikaye bağlamında kullanılmıştır. Hem burada, hem de Irenaeus'un versiyonunda, İsa, Bilgelige onun duygularına bir tedavi sunmak için gelir.⁵¹ İsa'nın ruhun doktoru olduğu düşüncesi başka türden Hristiyan metinlerinde de bulunabilirken, açıkça Valentinianusçu fikir, onun Bilgeliğin duygularını, onları daha aşağı düzeydeki yaratıcı Tanrı'nın dünyamızı yarattığı maddelere dönüştürerek iyileştirdiği idi. Kurtarıcı, tüm yaratılış sürecini harekete geçirmesi anlamında "ilk evrensel yaratıcı olur"⁵²; dolayısıyla bu bölümden önce alıntılanan Koloseliler 1:16'ya bağlantı vardır. Efesliler 4:9-10'da sözü edilen Mesih'in "dünyanın en alçak bölgelerine" inişi ve "tüm göklerin üstüne" yükselişi, Valentinianus'un yorumuna göre, efsanevi geçmişle, yani Mesih'in ilahi alemin dışında Bilgelik ile buluşması ve dolaylı olarak görevini tamamladıktan sonra o diyara hızla geri dönmesiyle bağlantılıydı. Alıntıların bu bölümünde, Pavlus'un metinleri yalnızca prova metinleri olmakla kalmıyor, aynı zamanda Valentinianus'un mit yaratmasındaki yeni yeniliklere de ilham veriyor. Bu ikinci eğilimin bir örneği, Mesih'e eşlik eden erkek meleklerle hayranlık duyan Bilgeliğin başını nasıl bir örtüyle (κάλυμμα) örttüğünün anlatımıdır. Bu ayrıntı Pavlus'un 1. Korintliler 11:10'daki öğretisiyle bağlantılıdır: "Bu gizem nedeniyle Pavlus kadınların 'melekler uğruna yetki işaretini başlarına' takmalarını emretti."⁵³ Bu ayrıntı Valentinianus mitinin diğer versiyonlarında yer almaz ve bunun için ilhamın Pavlus'un kadınlara verdiği talimatlardan geldiği anlaşılıyor. Bilgeliğin duyguları ve bunların tedavisine ilişkin anlatım, Pavlus'un mektuplarından yapılan diğer alıntılarla güçlendirilmiştir. Bilgeliğin sıkıntısından (λύπη) yaratılan kozmik hükümdarlar, Efesliler 6:12'de bahsedilenlerle özdeşleştirilir: "Mücadelemizin olduğu kötülüğün ruhsal güçleri."⁵⁴ Bundan sonra kelimesi kelimesine başka bir 51 Clement, Exc. Teod. 44-46. Valentinianus Bilgeliği mitinin farklı versiyonlarında bu yönün daha kapsamlı bir analizi için bkz. Dunderberg, Beyond Gnosticism, 95-118. 52 Clement, Hariç. Teod. 47.1. 53 Clement, Hariç. Teod. 44. 54 Clement, Hariç. Teod. 48.2. Efesliler 6:12, Sethian'ın The Nature of the Rulers (NHC II, 4), 86 adlı eserinin başlangıcında daha kapsamlı bir şekilde alıntılanmıştır. Bu alıntıyı Doğanın ikincil Hristiyanlaştırılmasının bir işareti olarak almak, MS ilk üç yüzyılda bilgili Hristiyanları meşgul eden meseleler hakkında çok dar bir görüşe ihanet etmek olur. Doğadaki Hristiyan unsuru, aynı zamanda İsa'nın sözlerinin bir koleksiyonunun (Thomas'ın İncili), Yeni Antlaşma İncillerine ve Pavlus'a (Filipus İncili) sürekli atıfta bulunulan Hristiyan öğretilerinin bir koleksiyonunun ve İsa ile havari Yuhanna arasında geçen bir diyalog vahyinin (Yuhanna'nın Gizli Kitabı) bulunduğu bir kodeks'e ait olduğu gerçeği dikkate alınırsa daha az yüzeysel görünür. Bu bağlamda ele alındığında, Yöneticilerin Doğası'nın tartışmalı Paulines'den iki alıntıyla başlaması gerçekten önemlidir (Efesliler 6:12'ye ek olarak Sütunlular 1:13'ten de bir alıntı vardır). Bu alıntılarının amacının okuyucuları kandırarak bu metnin Hristiyan metni olduğuna inandırmak olduğunu kabul etmekte tereddüt ediyorum. Ama eğer yazarın amacı

5. Theodotus'tan Alıntılarda Pavlus, Mit ve Etik 43±65 163

--- SAYFA 175 ---

Efesliler 4:30'dan alıntı: "Bu nedenle elçi şöyle diyor: 'Mühürlendiğiniz Tanrı'nın Kutsal Ruhunu üzmeyin (μὴ λυπεῖτε).'" Kanıt metni, Bilgeliğin kederi ile Kutsal Ruh'un kederi arasındaki anahtar kelime ilişkisine dayanmaktadır, ancak aynı zamanda daha derin bir ahlaki öğreti de söz konusudur. Buradaki nokta açıktır: Bilgeliğin deneyimlediği duyguların tedavisinin aynısı, Mesih'in yalnızca Bilgeliği duygularından kurtarmak için değil, aynı zamanda "Rab'nin bizi tutkudan çekip kendine benimsemek için aşağıya inmesi nedeniyle inananlar için de mevcuttur."55 Valentinianus'a ait mit oluşturma ve Pavlus yorumunun ahlaki yöneliminin, Alıntılar'ın C Kısımında görünür hale geldiği önemli bir nokta, ruh hakkındaki tartışmadır. Burada "ilahi ruh" ile "maddi ruh" arasında bir ayrım yapılıyor.56 Bu, özünde Irenaeus'un geçerken bahsettiği görüşe benziyor (yukarıya bakın). İki farklı ruh türüne bölünme, Yaratılış 2:23'te Adem'in Havva hakkındaki sözlerinin alegorik bir yorumuyla desteklenmektedir. "Kemiğimin kemiği" sözcükleri "bede saklı ilahi ruha" atıfta bulunurken, "etimin eti" "ilahi ruhun bedeni olan maddi (ὁλική) ruh" anlamına gelir. Bu açıklamayı, ilahi ruha "şeytanın tohumu" gibi yapışan maddi ruha teslim olmaya karşı uyarıda bulunan uzun bir ahlaki düşünce takip ediyor. Buradaki ana kutsal destek Yaratılış kitabından geliyor, ancak Valentinianus'un öğretisi İncillerden ve Pavlus'tan bir dizi kısa alıntıyla güçlendirildi. Bedenin maddi ruhu, "Kurtarıcı'nın bahsettiği" "düşmanla" (çapraz başvuru Matta 5:25/Luka 12:58),57 "darayla" (Ζιζάνιον, Matta 13:25) ve Pavlus'un "aklımın yasasına karşı savaşan yasasıyla" (Romalılar 7:23) özdeşleştirilir. Pavlus'un Romalılar 7'deki "ben"i yanlış yasaya karşı mücadelede güçsüz görünse de, Valentinianus'un yorumu daha olumlu bir not alıyor: Gerçekten de izleyiciyi bu şekilde kandırmak gerekirdi, stratejisi başarılıydı: Açıkça görülüyor ki, dördüncü yüzyılda Yukarı Mısır'da bu metni Hristiyan olarak okuyan bazı insanlar hâlâ vardı. 55 Clement, Hariç. Teod. 67.2-3. Bu, Bölüm C'de toplanan Valentinianus öğretilerinin Alıntılar'ın diğer bölümlerindekilerle örtüştüğü noktalardan biridir. Alıntı 41'de zaten aydınlanmış kişinin duyguları bir kenara bıraktığı ve bu nedenle tamamen kendine hakim olduğu belirtiliyordu: "İnsan aydınlandıktan sonra dünyaya geldi. Yani kendisini karartan ve kendisine karışan tutkuları bir kenara bırakarak kendi kendini yönetmeye başladı." (Teod hariç. 41.4.) 56 Clement, Hariç. Teod. 51-53. 57 Her ne kadar yorumun özü Exc. Teod. 52. maddede kişinin maddi ruha karşı savaşması gerektiği düşünülürken, aynı zamanda İsa'nın düşmanı ile uzlaşmaya yönelik tavsiyesi de dikkate alınmaya çalışılmaktadır. Sonuç biraz kafa karıştırıcı görünebilir, özellikle de Casey'nin çevirisini takip ederek kişiyi maddi ruha karşı "nazik olmaya" teşvik ederse. Benim bu pasajı okumam, İncillerde kullanılan fiilleri anlamının daha az belirgin yollarıyla kasıtlı olarak oynandığı yönündedir. Luka 12:58'de uzlaşma sağlamak için kullanılan ifade (ἀπὸ ἀλλήλων ἀπ' αὐτοῦ) muhtemelen burada "ondan özgür olmak" olarak anlaşılmalıdır ve Matta 5:25'te "iyi niyetli olmak, barış içinde olmak" anlamına gelen εὐνοεῖν fiili şu şekilde anlaşılmalıdır: içeri alındı

"iyi muhakeme etmek, sağduyulu olmak" ifadesinin daha düz anlamıdır (çapraz başvuru εὐνοητος, "zeki" anlamında, LSJ s. v. [II]). Bölüm 8: Pavlus ve Valentinianus'un Ahlakı 164

--- SAYFA 176 ---

artık maddi ruhu “günahların gücüyle” güçlendirmeyin, onu “zaten şimdi” öldürmeli ve “kötülükten kaçınarak onun söndüğünü göstermeli.”⁵⁸ Başka bir deyişle, maddi ruhla mücadele edebilir ve onu fethedebilirsiniz. Bu metindeki hiçbir şey, Ptolemaeus'un kült yasalarına ilişkin ruhani yorumlarıyla örtüşen bu ahlaki kuralların yalnızca Valentinianusçu olmayan Hristiyanlara yönelik olduğunu göstermez. Sırasıyla Kabil, Habil ve Şit tarafından temsil edilen madde, ruh ve ruhtan oluşan üçlü bölünme, Alıntılar 50-57'de tartışılmaktadır. Adem'in dünyevi bir adam olduğu iddiası, Pavlus'un onu "topraktan yapılmış, topraktan ilk adam" olarak adlandırmasıyla desteklenmektedir (1. Korintliler 15:47). Adem'in dünyevi niteliği onun üremeye ("tohum ve nesil") olan hevesinde görünür hale geldi. Bu, maddi doğanın (Adem'in soyu gibi) insanlar arasında neden önemli bir yer tuttuğunu açıklıyor: "Maddi olanlar çok olmasına rağmen, ruha sahip olanların sayısı çok az ve manevi olanların sayısı sadece birkaç." (Exc. Theod. 56.2.) Seth'in tanımı bu bağlamda özel bir ilgiyi hak etmektedir: O, pneumatikoi'nin atası olarak tasvir edilmiştir, çünkü "o ne sürülere bakar, ne de toprağı sürer, sadece manevi şeyler gibi çocuklar doğurur" (54.3). Şit aynı zamanda Pavlus'un Filipililere yazdığı mektuptan alınan terimlerle de anlatılmaktadır: Şit yukarıya bakar ve "cennette vatandaşlığı" vardır (τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανῷ, çapraz başvuru Phil. 3:20: ἡμῶν γὰρ τὸ) πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει). Ne sürülerle ilgilenen ne de toprağı işleyen Seth'in tasviri, düşünmek ve sonra farklı seçenekler arasında seçim yapmak zorunda kalmadan her zaman sezgisel olarak doğru hareket tarzını seçen Stoacı bilginin daha geleneksel imajını hatırlatıyor.⁵⁹ Her ne kadar insanoğlu burada üç farklı gruba bölünmüş gibi görünse de, Clement'in Valentinian kaynağı "ruhsal" ve "canlı" arasındaki ayrımı tartışırken sürekli olarak kişilerden ziyade özlerden söz ediyor. "Doğa tarafından kurtarılmış" (φύσει σωζόμενον) olarak tanımladığı manevi özdür (τὸ πνευματικόν), oysa ruh özü (τὸ ψυχικόν) "özgür iradesi" ile karakterize edilir. (αὐτεξούσιον), yani bir yanda "iman ve sağlamlık" ile diğer yanda "inanç ve yolsuzluk" arasında seçim yapabilme yeteneğiyle.⁶⁰ Bozulmaya mahkûm olan madde olduğuna göre, nefsin yapması gereken tercih yine ruh ile madde arasındadır. Clement'in Alıntılarının C Bölümünde kaydedilen Valentinianus öğretisindeki merkezi bir konu, ruh ve nefsin bir araya gelmesidir. Bu fikir aynı zamanda Pavlus'a yapılan atıflarla, bu kez onun Romalılar 11'de paganların nasıl İsrail'in bir parçası olabileceğine dair açıklamasıyla da desteklenmektedir. Ex-58 Clement, Exc. Teod. 52. 59 Bilge hakkındaki Stoacı görüşün çarpıcı bir özeti için bkz. Troels Engberg-Pedersen, "The Concept of Paraenesis," Early Christian Paraenesis in Context (ed. James M. Starr ve Troels Engberg-Pedersen; BZNW 125; Berlin: de Gruyter, 2004), 47-72. 60 Clement, Hariç. Teod. 56.3. 5. Theodotus'tan Alıntılarda Pavlus, Mit ve Etik 43±65 165

--- SAYFA 177 ---

sertifikalar. İnsanın nihai hedefi Allah'ı görmektir ve bu ancak ruh ile nefsin birleşmesi ile mümkün olur. Pavlus'un İsrail hakkında söylediklerinden bu öğretiye giden yol düz bir yol değildir. Başka bir kaynaktan kaynaklanan ek bir sembolik yorum gerektirir: Burada atıfta bulunulan Valentinianus öğretisi, "İsrail" isminin "insan Tanrı'yı görür" anlamına geldiği yönündeki (yanlış) açıklamaya dayanmaktadır.⁶¹ Dolayısıyla Alıntılar'daki "İsrail... Tanrı'yı gören manevi kişi (ὁ πνευματικός) için bir alegoridir..." Burada dikkate değerdir: manevi kişi, ruh unsuru olmadan Tanrı'nın vizyonunu deneyimleyemez. Bu kişi ancak "ruhla ilgili şeyler" ("putperestler" ile gösterilir) "içeriye girdiğinde" "tüm İsrail" (böylece Romalılar 11:26'daki Pavlus) olur.⁶² Başka bir deyişle, manevi kişi kurtuluşu - Tanrı'nın vizyonunu - yalnızca ruhla ilgili şeyler (τὰ ψυχικά) birlikte hareket ettiğinde deneyimleyecektir. Metin burada iki grup insanın bir araya gelmesinden değil, ruh özünün ("ruha ilişkin şeyler") manevi kişide bütünleşmesinden söz etmektedir. Benim görüşüme göre bu, ruhun doğru seçimi yaptığı - madde yerine ruhu seçtiği - ve ruh ile ruhun artık mükemmel bir uyum içinde birlikte yaşadığı ideal ruh halinin bir tanımı olarak anlaşılabilir.⁶³ Her ne kadar Alıntılar'ın farklı bölümleri çoğu zaman birbirinden kesin olarak ayrılmış olsa da, ruh ve ruh arasındaki ilişkiler burada ve Alıntılar'ın diğer bölümlerinde çarpıcı derecede benzer terimlerle anlatılmaktadır. Alıntılar'ın son bölümü ('D'), ruhanilerin ve "sadık ruhların" çağrılacağı eskatolojik bir düşün ziyafetinin ünlü tanımını içerir. "Herkes için ortak" olan bu ziyafetten sonra "manevi unsurlar" (τὰ πνευματικά) ruhları geride bırakır, ilahi aleme girer ve Tanrı'nın vizyonuna kavuşur (Exc. Theod. 63-64).⁶⁴ Manevi ve ruh bahsedilmiş kişilerin bir araya geldiği düşün ziyafeti, çoğu zaman az çok bir olayın kanıtı olarak kabul edilir. Valentinianus'un eskatolojisini içermektedir.⁶⁵ Alıntılar'daki önceki pasajın ışığında, 61 E. g., The Prayer of Joseph (apud Origen, Commentary on John, 2.31: 'Ἰσραήλ, ἀνὴρ ὁρῶν θεόν); Dünyanın Kökeni Üzerine (NHC II, 5) 105:24-25 (ⲁⲓⲣⲁⲓⲗ ⲁⲛⲁⲣ ⲁⲓⲃⲣⲱⲛ ⲧⲉⲟⲩⲛ); bkz. ayrıca Philo, Conf. 146. 62 Bu nokta çok özet bir şekilde ifade edilmiştir: "Yahudi olmayanlar içeri girdiğinde, bütün İsrail bu şekilde olur" (καὶ ὅταν εἰσέλθῃ τὰ ἔθνη, οὕτω πάς Ἰσραήλ). 63 İnsan gruplarına (οἱ ὑλικοί, οἱ ψυχικοί, οἱ πνευματικοί) ve şeylere (τὸ πνευματικόν, τὸ ψυχικόν, τὸ ὑλικόν) Alıntılar 56-57'de (ve başka yerlerde). Yorumu zorlaştıran şey her iki gruptaki kelimelerin çekim biçimlerinin aynı olmasıdır. 64 "Tanrı" Stählin'in düzeltmesine dayanmaktadır; metinde "Ruh" yazıyor ve bu bağlamda pek bir anlam ifade etmiyor. 65 bkz., e. örneğin, Elaine Pagels, "Valentinianus Eschatology'nin Çatışan Versiyonları: Irenaeus' Treatise vs. Theodotus'tan Alıntılar", HTR 67 (1974): 35-53 ve James F. Mc-Cue'daki yanıt, "Valentinianism'in Çatışan Versiyonları? Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto", Theodotos'tan

Gnostisizmin Yeniden Keşfi (2 cilt; ed. Bentley Layton; SHR 41; Leiden: Brill, 1980), 1.404-16; Bölüm 8: Pavlus ve Valentinianus'un Ahlakı 166

--- SAYFA 178 ---

ancak ben, büyük ziyafet öyküsünün, insanın içindeki ideal durumun bir alegorisi olarak anlaşılması gereken eskatolojik bir mit olduğunu savunuyorum.⁶⁶ 56-57. Alıntılarda olduğu gibi, burada tam kurtuluşa ulaşmak için ruh ve ruhun bir araya getirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁶⁷ Bu ikinci pasajda, manevi varlıkların doğru türdeki ruhlarla ("sadık ruhlar") bir araya gelmesi, kişinin yükselişi için bir ön koşuldur ve sonuçta ortaya çıkan Tanrı vizyonu. Gerçek amacın, kişinin içsel benliğinin ancak ruh ve ruhun uyumlu bir şekilde birleşmesi durumunda zenginleşeceğini ve Tanrı'yı görebileceğini mitlerle örneklemek olduğunu düşünüyorum.⁶⁸ Valentinianus'un öğretisi alıntıları, ruh ve ruhun uyumlu birliğine odaklanmıştır, ancak ruh hakkındaki öğretisinin sosyal bir boyutu da vardır. Bu öğretisi, "Ruh... kilisenin tüm üyelerinin üzerine dökülmüştür. Bu nedenle Ruh'un işaretleri, iyileştirmeler ve kehanetler kilise aracılığıyla tamamlanır."⁶⁹ vurgusu açısından oldukça eşitlikçidir. Bu öğretisi, Irenaeus'tan edinilen, Valentinianusluların kendilerini yalnızca ruhani Hristiyanlar olarak gördükleri yönündeki resimden önemli ölçüde farklıdır. Sonuç Yukarıda tartışılan vakalarda, Valentinianusçuların yalnızca stratejik nedenlerden ötürü, yani Valentiusçu olmayan Hristiyanları Pavlus'un otorite kaynağına atıfta bulunarak ama kendilerini bu otoriteye içtenlikle adamadan ikna etme çabasıyla alıntı yapmadıklarını gösteren bir kanıt görüyorum. Pavlus'a karşı daha ciddi bir tutum, onun figüründeki efsanevi yönlerin gelişmesinde, mektuplarından yapılan çok sayıda alıntı ve imalarda ve Ptolemaus'un yaptığı gibi, bu mektuplarda Hristiyanların artık kült yasalarına uymadıktan sonra İbranice İncil'i nasıl yorumlamaları gerektiğine dair modeller bulmasında görülebilir. Valentinianus teolojisinin yalnızca Pavlus'un yorumsal çalışmalarından kaynaklanmadığı açıktır; kozmik mitin tamamını kendi içinde ele almak çok zor görünüyor, ayrıca Einar Thomassen, *The Spiritual Seed: The Church of the Valentinians* (NHMS 60; Leiden: Brill, 2006), 396. 66 Cf. Dunderberg, "Valentinianus Teorileri", 126-27. 67 Bu pasaj, 43-65. Alıntılar arasında anlatılan mitin bu koleksiyonda tamamen izole edilmiş bir birim olmadığının, Theodotus'a atfedilen bölümlerde bulunana benzer bir Valentinianus teolojisi biçimini temsil ettiğinin bir başka göstergesidir. 68 Bu okuma çok fazla Entmythologisierung içeriyor gibi görünebilir ancak Valentinus'un kendi öğretisinde destek bulur. Kişinin kalbinin kötü ruhlardan ve şeytanlardan temizlenmesi gerektiğini savundu. Ancak Baba, kalbi bu arınmış durumda bulduğunda bu kalp "Tanrıyı görecektir" (Valentinus, Parça 2 = Clement, Strom. 2.114.3-6.). Fragman, Tanrı vizyonunun yalnızca zamanın sonunda gerçekleşmesinin beklenmediğini, aynı zamanda kişinin yaşamı boyunca da gerçekleşebileceğini gösteriyor. 69 Hariç. Teod. 24.1. Sonuç 167

--- SAYFA 179 ---

Valentinianus'un ateşli enkarnasyonları yalnızca Pauline yorumlarının bir sonucuydu. Öte yandan Valentinianusçuların öğretilerindeki Paulus unsurunu küçümsemeye gerek yok. Valentinianusçular, ruhsal, ruh bahşedilmiş ve dünyevi insanlar hakkında farklı görüşler geliştirmediler çünkü bu, önceden var olan bazı "gnostik" geleneğin bir parçasıydı, fakat bu üçlü ayrımı Pavlus'tan devraldılar ve daha sonra bu kategorilerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair farklı görüşler sundular. Akademik literatürde Pavlus ile Valentinianusçu "gnostikler" arasında sıklıkla öne sürülen büyük ayrım, düşman tanıkların polemik açıklamaları yerine ilk elden kaynaklara odaklanıldığında daha az dramatik görünüyor. Üstelik Valentinianus'un alegorik yorumları, diğer erken dönem Hristiyan alegorileştiricilerle karşılaştırıldığında daha az kendine özgü görünüyor; İskenderiyeli ilahiyatçılar Clement ve Origen sıklıkla Valentinianusçularinkine benzer yorumlar yapıyorlar. Yukarıda, "ruhsal" ve "ruh bahşedilmiş" arasındaki Valentinianusçu ayrımların her zaman sosyal kategoriler olarak, yani farklı Hristiyan gruplarını ifade edecek şekilde anlaşılması gerektiğini öne sürdüm. Valentinianusçular, kişinin ruhunda olup bitenlerle en az aynı derecede ilgileniyorlardı: Ruh ruha mı yoksa maddi dünyaya mı yöneliyor? Yukarıda, ruhani ve ruh bahşedilmiş kişilerden oluşan gruplardan söz edilen bazı açıklamaların, ruha yönelik bu ilginin ışığında ve örnekler olarak anlaşılabilirliğini öne sürdüm. Bu önerinin bir sonucu da Valentinianusçu (ya da "gnostik") seçkincilik varsayımının eleştirel bir biçimde yeniden gözden geçirilmesi gerektiğidir. Valentinianus kanıtlarında manevi ırka yapılan tüm atıflar Valentinianusçu Hristiyanlara işaret ediyormuş gibi okunamaz; bu kanıtların bazı kısımları sosyal yapılardan ziyade kişinin zihinsel mobilyalarının yansımaları olarak anlaşılabilir.70 70 Bilginin Yorumu gibi bazı Valentinianus metinlerinde sosyal ayrımlar açıkça mevcuttur. Ancak Yorumun davasını anlattığı daha elitist Valentinianusçular bile kendilerini diğer Hristiyanlarla aynı topluluğa ait görüyorlardı ve bu topluluğun diğer üyelerinin de manevi üst sınıfa mensup olanlara bahşedilen manevi armağandan yararlanabileceklerini düşünüyorlardı. Bölüm 8: Pavlus ve Valentinianus'un Ahlakı 168

--- SAYFA 180 ---

9. Bölüm Yeni Ahit Teolojisi ve Uygulamanın Zorlukları 1980'lerde, Helsinki'deki teoloji öğrencileri İncil teolojisine ilişkin şaşırtıcı çeşitlilikte görüşlerle karşı karşıya kaldılar. Birinci sınıf öğrencisiyken, 1982 yılında Teologinen Aikakauskirja'da yayınlanan Timo Veijola'nın Eski Ahit teolojisi hakkındaki makalesinden ne kadar ilham aldığımı ve tamamen ikna olduğumu hala hatırlıyorum. Veijola'nın bu makalede önerdiği şey, Eski Ahit teolojisinin üzerine inşa edilebileceği Eski Ahit'in tamamını kapsayan ana fikrin, Tanrı ile insanlar arasındaki diyalog kavramı olduğuydu.1 Ancak çok geçmeden fakültede Kutsal Kitap teolojisi hakkında muhalif sesler ve hararetli tartışmalar olduğunu öğrendim. Eski Ahit teolojisi üzerine aldığım giriş dersi, Risto Lauha'nın (Rafael Gyllenberg'den türetilen) Eski Ahit teolojisi diye bir şeyin olmadığı, oysa Yeni Ahit teolojisinden yeterince söz edilebileceği yönündeki şaşırtıcı iddiasıyla başladı. Buna göre Lauha bize Eski Ahit teolojisini değil, İsrail dininin tarihini öğreteceğini söyledi. Daha başka şoklar da olacaktı. Sadece birkaç yıl sonra Heikki Räisänen, Teologinen Aikakauskirja'da Yeni Ahit teolojisine veda ettiği bir dizi makale yayınladı. Bu makaleler, Yeni Ahit Teolojisinin Ötesinde formüle edilen programın temelini oluşturdu ve şimdi yeni kitabı The Rise of Christian Beliefs'te sürdürülüyor.2 Räisänen'in teklifi şuydu: New 1 Timo Veijola, "Onko Vanhan Testamentin teologiaa olemassa? [Eski Ahit Teolojisi Var mı?]", TAIK 87 (1982): 498-529. Veijola'nın makalesindeki önemli bir ilham kaynağı, Martin Buber'in "ben" ve "sen" arasındaki kişisel ilişki olarak diyalog modeliydi. Yeni Ahit teolojisinde yine Buber'in modeline dayanan benzer bir yaklaşım için şimdi bkz. Philip F. Esler, New Testament Theology: Communion and Community (Minneapolis: Fortress, 2006), özellikle. 43-47. – Orijinal yayının editörlerine, yıllar boyunca tefsir ve yorumbilimsel çalışmaları bana birçok yönden ilham veren Kari Syreeni onuruna bu makaleyi sunma fırsatı verdikleri için teşekkür ederim. Ayrıca bu makalenin önceki taslakları hakkındaki yorumları için Robert Morgan, Heikki Räisänen ve Christopher Rowland'a da teşekkür etmek istiyorum. Orijinal olarak Fince yayınlanan metinlerden yapılan alıntıların tüm çevirileri bana aittir. 2 Heikki Räisänen, Beyond New Testament Theology (2. baskı; Londra: SCM Press, 2000); aynı zamanda, The Rise of Christian Beliefs: The Thinking World of Early Christians (Minneapolis: Fortress, 2010); Programının kısa bir özeti için bkz. e. örneğin, aynı şekilde, "Yeni Ahit Teolojisine Bir Alternatife Doğru: Bir Örnek Olarak 'Bireysel Eskatoloji'", The Nature of New Testament Theology (FS Robert Morgan; ed. Christopher Rowland ve Christopher Tuckett; Oxford: Blackwell, 2006), 167-85, özellikle. 168-69.

--- SAYFA 181 ---

Ahit teolojisinin "iki farklı projeyle değiştirilmesi: birincisi, 'erken Hıristiyan düşüncesinin tarihi'...; ikincisi, tarihimiz üzerindeki etkisi ve çağdaş yaşam için önemi üzerine olduğu kadar Yeni Ahit üzerine eleştirel felsefi, etik ve/veya teolojik yansıma."³ Kari Syreeni de erken dönemde İncil teolojisine ilişkin Finlandiya tartışmasında bir yer edindi. Veijola 1985'te önceki makalesinin devamını yayınladı ve sözlü diyalog, Eski Ahit'te anlatılan Tanrı ile insanlar arasındaki etkileşimin yalnızca bir biçimi olduğu için artık "karşılaşmayı" "diyaloga" tercih ediyor.⁴ O dönemde bir doktora öğrencisi olan Syreeni, Veijola'nın görüşlerine cesurca meydan okuyan düşünceli bir yanıt yazdı. Syreeni, Veijola'nın "karşılaşma" kavramının Eski Ahit'in merkezi için fazla genel bir tanım olduğunu, çünkü Tanrı ile insanlar arasındaki bir karşılaşmanın herhangi bir vahiy kavramına açıkça dahil edildiğini ileri sürmüştür: "Vahinin aktarımı için bir tür 'karşılaşma' elbette gereklidir."⁵ Syreeni'nin görüşüne göre, genel karşılaşma fikrinden daha önemli olan, vahyin belirli içerikleridir. Buna ek olarak Syreeni, "karşılaşma" kavramının kolayca Eski Ahit'in seçici bir şekilde okunmasına yol açabileceğinden endişe duyuyordu: "karşılaşma", Eski Ahit'in uygun olmayan unsurlarının ortadan kaldırıldığı, ancak uygun olanların kabul edildiği "sihirli bir anahtar" olarak kullanılabilir. Seçici kullanım kendi başına bir sorun değildir ancak "tarihsel yorumbilime ait eleştirel düşünceye" dayanmadığı sürece bir sorun haline gelir. Kısacası Syreeni, Veijola'nın önerisinin Eski Ahit metinlerinin modern okuyucuya yönelttiği büyük yorumbilgisel zorlukları ciddi şekilde ele almadığı konusunda ısrar etti ve tarihsel yorumbilgisine olan ihtiyacın altını çizdi - Syreeni'nin daha sonraki yayınlarında bu konuya yöneldiği bir konu.⁷ Kutsal Kitap teolojisi hakkında bu çelişkili görüşlere sahip olmak aklımda, Yeni Ahit teolojisi hakkında herhangi bir şey söylemeye cesaret etmekte tereddüt ediyorum. Benim kendi akademik faaliyetlerim büyük ölçüde (tamamen olmasa da) apokrif İncillere ve ikinci yüzyıl Hıristiyanlığına odaklanmıştır. Ancak akademik bir öğretmen olarak ara sıra lisans öğrencilerine Yeni Ahit teolojisi üzerine dersler vermek üzere görevlendirildim. Bu konuya olan ilgim kendi çalışmamdan kaynaklanmaktadır. 3 Räsänen, *Beyond New Testament Theology*, 8. 4 Timo Veijola, "Ilmoitus kohtaamisena: Vanhan testamentin teologinen perusstrukturi [Karşılaşma Olarak Vahiy: Eski Ahit'in Temel Teolojik Yapısı], *TAik* 90 (1985): 381-90, özellikle. 384-85. 5 Kari Syreeni, "'Kohtaaminen' hermeneuttisena avaimena [Hermenötik Anahtar Olarak 'Karşılaşma']," *TAik* 91 (1986): 112-18, özellikle. 113. Veijola'nın yanıtı için bkz. Timo Veijola, "Vanhan testamentin teologia ja 'historiallinen hermeneutiikka' [Eski Ahit Teolojisi ve 'Tarihsel Hermeneutik'], *TAik* 91 (1986): 118-21. 6 Syreeni, "'Kohtaaminen'" 116. 7 Krş. Kari Syreeni, *Uusi Testamentti ja hermeneutiikka: Tulkinnan fragmentteja* [The New Testament and Hermeneutics: Fragments of Interpretation] (PFES 61; Helsinki: Finland Exegetical Society, 1995), burada üç dünyalı yorum modelini tam uzunlukta ortaya koyuyor; ayrıca bkz. örneğin, aynı şekilde, "Ayrılık ve Kimlik: Matematik 6:1-18'in Sembolik Dünyasının Yönleri," *NTS* 40 (1994): 522-41. Bölüm 9: Yeni Ahit Teolojisi ve Uygulamanın Zorlukları 170

--- SAYFA 182 ---

araştırma ve öğretme arasındaki ikilik deneyimi. Ayrıca bazen yorumbilgisel tartışmaya daha aktif bir şekilde katılmam konusunda zorlandığımı da eklemeliyim. Bu meydan okumalardan biri bizzat Kari Syreeni'den geliyor: Hermenötikle ilgili konularda "seyirci rolünü" benimsediğim için beni nazıkçe azarladığı biliniyor.⁸ Yeni Ahit teolojisi üzerine bir makale kesinlikle bu sorunu anında ve kalıcı olarak hafifletmiyor, ancak en azından Kari Syreeni'nin uzun zaman önce işaret ettiği yöne doğru bir adım atıyor. Aşağıda teoloji ve uygulama arasındaki ilişkiye özel bir dikkat göstereceğim ve Yeni Ahit biliminde sıklıkla olduğu gibi bunların birbirlerinden izole edilmemesi gerektiğini, ancak etkileşimlerinin sürekli olarak farkında olunması gerektiğini savunacağım. İlahiyatçılar uygulamayı teolojiye tabi kılma eğilimindedirler: pratik kararlar genellikle teolojik konumların sonuçları olarak görülür ve ele alınır. Ancak bu, teoloji ve uygulama arasındaki ilişkinin yalnızca bir yönüdür (hiçbir şekilde inkar etmek istemiyorum). Diğer bir husus ise teolojinin sıklıkla uygulamadan ve onunla diyalog halinde gelişmesidir. Bu makalenin ilk ana bölümünde, antik felsefe, teoloji ve sosyoloji araştırmalarında bizi uygulama yönünü eskisinden daha ciddiye almaya teşvik eden bazı gelişmeleri anlatacağım. Orta kısımda Yeni Ahit teolojilerinde "teoloji"nin nasıl anlaşıldığına dair örneklerden bir seçkiyi tartışmayı seçtim.⁹ Son iki bölümde Pavlus'un teolojisine odaklanacağız; Pavlus'un zayıflık teolojisini, teolojiye daha pragmatik bir yaklaşımın neler gerektirebileceğinin ve bunun ne gibi farklar yaratabileceğinin bir örneği olarak kullanacağım. 1. Uygulamanın Zorlukları: Üç Perspektif İlkel Hristiyan teolojisinin¹⁰ incelenmesinde uygulamanın zorluğu üç açıdan gelir. İlk olarak, antik tarihçi Pierre Hadot, Yunan-Roma antik çağındaki felsefe okullarının, bizim alışlagelmiş felsefe anlayışımızın kabul edebileceğinden çok daha fazla uygulamayla ilgilendiğine işaret etmiştir. Hadot 8 Yorum, Kari Syreeni'nin 11 Ocak 2002'de Joensuu Üniversitesi'nde (şu anda Doğu Finlandiya Üniversitesi'nin bir parçası) İncil çalışmaları alanında profesörlük adaylarının akademik değerleri hakkında yazdığı değerlendirmenin bir parçasıydı. 9 Tüm Yeni Ahit teolojilerini ve son yıllarda yayınlanan ilgili çalışmaları burada ele almaya çalışmak ne mümkün ne de tavsiye edilir; Bultmann'inkinden sonraki en önemli yayınların kapsamlı (ve kısa) bir incelemesi için şimdi bkz. Robert Morgan, "Bultmann'dan Bu Yana Yeni Ahit Teolojisi," ExpTim 119 (2008): 472-80. 10 Bu makalede "ilkel Hristiyanlık" terimini MS ilk iki yüzyılın Hristiyanlığını belirtmek için kullanıyorum. Terminolojiye ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Gerd Lüdemann, Primitive Christian: A Survey of Contemporary Studies and Some New Proposals (çev. John Bowden; Londra: T & T Clark, 2003), 3, 168-69. Lüdemann, Ur christentum ("ilkel Hristiyanlık") ile Frühchristentum ("erken Hristiyanlık") arasındaki ayrımın sıklıkla özür dileme amacıyla kullanılan yapay bir yapı olduğunu gösteriyor. 1. Uygulamanın Zorlukları: Üç Perspektif 171

--- SAYFA 183 ---

antik felsefenin ne yalnızca zekice fikirler geliştirme meselesi olduğunu, ne de onun ana ortamının, felsefe profesörlerinin ders vermek için girip, öğretimleri biter bitmez ortadan kaybolduğu bir sınıf olmadığını gösteriyor. Bunun yerine, eski felsefe okulları, taraftarlarına bir yaşam tarzı sağlıyor ve ona tam anlamıyla bağlılık bekliyorlardı.¹¹ Felsefi söylem, bu okullarda felsefe yapmanın yalnızca bir parçasıydı; Hadot bu terimi "felsefe yapmak" olarak tercüme ediyor çünkü pratik, felsefi eğitimle el ele gidiyordu. Felsefe öğretmenleri, öğrencilerine (Hadot'un dediği gibi) "ruhsal egzersizler" öneriyor, onların ahlaki gelişimlerini yakından izliyor ve onlara pastoral danışmanlık sunuyordu. İkinci zorluk kurtuluş teolojisi ve diğer bağlamsal teoloji biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Ortak noktaları, teolojinin insanların yaşadığı sosyal durumdan ayrılamayacağı ve teolojinin güçsüzlerin güçlendirilmesini destekleyecek şekilde politik olarak bilinçli bir şekilde formüle edilmesi gerektiği inancıdır. Dolayısıyla bağlamsal teolojiler, teoloji ile pratik arasında, antik çağda felsefe ile pratik arasında olduğundan daha az içsel bir bağlantı olduğunu varsaymaz. Aslında, tıpkı Hadot'un antik felsefe bağlamında "felsefe yapmaktan" bahsettiği gibi, bağlamsal teologlar sıklıkla "teoloji yapmaktan" bahseder: Kurtuluş teolojisi, her şeyden önce, kendisi yeni bir teoloji olmaktan ziyade teoloji yapmanın yeni bir yoludur... Önemli olan, her şeyden önce kişinin kurtuluş teolojisini öğrenmek yerine yapmasıdır.¹² [B]iblical teologlar, insanların Aşem hakkında kendi özel sosyo-politik bağlamlarında söylediklerini eleştirel bir şekilde keşfetme görevine sahiptir. Dindeki ilk feminist hareketin adlandırdığı şekliyle '*lojiyi yapmak', eleştirel düşünmeyi ve hesap verebilirliği gerektirir.¹³ Bu nedenle, 'teoloji yapmanın' neyi gerektirdiğine dair farklı ifadeler olsa da, uygulamanın kendisi genellikle bağlamsal teolojilerin teolojinin daha 'akademik' biçimlerinden farklılaştığı can alıcı bir nokta olarak tanımlanır.¹⁴ 11 Pierre Hadot, *Antik Felsefe Nedir?* (çev. Michael Chase; Cambridge: Harvard University Press, 2002). 12 Christopher Rowland, "Giriş: Özgürlük Teolojisi," *The Cambridge Companion to Liberation Theology*'de (ed. Christopher Rowland; 2. baskı; Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 1-16, burada 3-4. Bkz. ayrıca Christopher Rowland ve Zoë Bennett, "Action is the Life of All: New Testament Theology and Practical Theology", Rowland ve Tuckett (ed.), *The Nature of New Testament Theology*, 186-206, burada 188: "Kişi yalnızca uygulamaya başlayarak teolojii öğrenebilir." 13 Elizabeth Schüssler Fiorenza, *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire* (Minneapolis: Fortress, 2007), 55. Feminist teolojilerin New Testament teolojisine yönelttiği zorlukların anlaşılır bir açıklaması için bkz. Margaret Y. MacDonald, "Women in Early Christian: the Challenge to a New Testament Theology", Rowland ve Tuckett (ed.), *The Nature of New Ahit Teolojisi*, 135-57. 14 Bağlamsal teolojilerde "teoloji yapma" fikrinin önemine ilk dikkatimi çeken kitap Kari Latvus, *Arjen teologia: Johdatus kontekstuaaliseen Chapter 9: New Testament Theology and the Challenge of Practice* 172 idi.

--- SAYFA 184 ---

Üçüncü zorluk, Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nun uygulama teorisinin ortaya çıkardığı zorluktur. İnsanların yaptığı her şeyin büyük ölçüde içinde yaşadıkları toplumsal-tarihsel koşullar tarafından belirlendiği gözlemine dayanmaktadır.¹⁵ Bir yanda bir takım kişisel koşullar vardır: her insanın çocuklukta eğitim vb. yoluyla edindiği bir habitus'u, bir dizi koşulu vardır. Diğer yanda ise kendisini çevreleyen dünyanın belirlediği koşullar vardır. Ekonomi, politika, din, bilim, edebiyat ve sanat gibi farklı "alanlar" vardır. Her birinin, bu alanlardaki kişilerin oynaması beklenen, çoğunlukla yazılı olmayan belirli kuralları vardır. Bu alanlardan herhangi birine girenlerden istenen şey, belirli bir alanda uygun davranışın ne olduğunu anlamak için pratik bir anlayışa sahip olmaktır. Bu pratik anlam, yani "oyun hissi", "bireylere günlük yaşamlarında nasıl davranacakları ve tepki verecekleri duygusunu sağlayan" habitus'a bağlıdır.¹⁶ Her ne kadar cesaret kırıcı olsa da gerçek şu ki, oyun her zaman kuralları körü körüne takip edenler tarafından kazanılmıyor; kuralların nasıl ve nerede çiğnenebileceğinin veya değiştirilebileceğinin tanınması da "oyun hissine" aittir. Ayrıca alanlar sürekli değişime ve gerilimlere maruz kalmaktadır. Bir alanda mevcut durumu korumak isteyenler de, onu değiştirmek isteyenler de her zaman vardır. Üstelik çağımızın giderek artan uzmanlaşma özelliğine rağmen alanlar hiçbir zaman birbirinden tamamen izole edilmiyor. Farklı alanlar ve bu alanlarda faaliyet gösteren kişiler arasında gerilimlere yol açan, her zaman örtüşen alanlar ve ortak çıkar noktaları vardır. 2. Yeni Ahit Teolojisinde Teoloji Nedir? Bu makalenin son kısımlarında Pavlus'un teolojik söyleminin bir yönüne ilişkin "Bourdieu'cu" bir yorum geliştireceğim. Ancak Bourdieu'nun teorisi Yeni Ahit teolojisiyle ilgili daha genel ve önemli soruları da gündeme getiriyor. En büyük sorunlardan biri Yeni Ahit teolojisinin hangi "alan"a ait olduğudur: raamatuntulkintaan [Gündelik Teoloji: Bağlamsal Teolojiye Giriş] (Helsinki: Kirjapaja, 2002). ¹⁵ Bkz. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (çev. Richard Nice; Cambridge: Cambridge University Press, 1977); aynı zamanda, *Language and Symbolic Power* (ed. John B. Thompson; çev. Gino Raymond ve Matthew Adamson; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991). Bourdieu'nun teorisine kısa bir giriş için bkz. John B. Thompson, "Editörün Girişi", Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, 1-31. Bourdieu'nun teorisinin ilkel Hristiyanlığın incelenmesindeki önemi birçok bilim adamı tarafından ortaya konmuştur; bkz. g., James A. Kelhoffer, *Zulüm, İkna ve Güç: Yeni Ahit'te Meşruiyetin Doğrulanması Olarak Zorluklara Dayanmaya Hazır Olma* (WUNT 270; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010); Karen L. King, *Gnostisizm Nedir?* (Cambridge, MA: Belknap Press, Harvard University Press, 2003) 239-47. ¹⁶ Thompson, "Editörün Girişi" 13. 2. Yeni Ahit Teolojisinde Teoloji Nedir? 173

--- SAYFA 185 ---

din alanına mı, akademisyenlere mi, yoksa ikisinin arasında bir yere mi ait? Bourdieu'nun teorisinin bir diğer doğrudan sonucu, dikkatimizin sadece ilk Hristiyanların sosyal-tarihsel koşullarına değil, aynı zamanda akademik teolojiye de yöneltilmesi gerektiğidir.¹⁷ Bu özel alandaki bilim, teolojide yüksek öğrenim sunan enstitülerin tüzüklerine ve birçok ülkede aynı zamanda mevzuata göre belirlenir. Bu koşullar, akademik teoloji için her yerde aynı olmayan ancak bir ülkeden diğerine ve bir okul türünden diğerine farklılık gösteren çerçeveler oluşturur. Akademik teoloji alanındaki kurallar İskandinav ülkelerinde, Almanya'da, Britanya'da ve Kuzey Amerika'da önemli ölçüde farklıdır ve bu kuralların teolojiyi farklı yönlerle yönlendirmesi kaçınılmazdır.¹⁸ Özellikle Yeni Ahit teolojisine bakarsak, bu disiplinde üretilen eserlerin biçim ve içeriklerinden daha az örtülü bir başka sosyo-tarihsel durum elde edilebilir. Bu perspektiften bakıldığında, Luke Timothy Johnson'ın belirttiği gibi, alan dini olmaktan çok akademik görünmektedir: "Bilim adamları kilise için yazdıklarını söyleyebilirler, ancak düzyazılarının düzeyi, hayali okuyucularının karakteri ve dipnotlarının ağırlığı, öncelikle akademik meslektaşları için yazdıklarını ileri sürerler." Yeni Ahit metinlerine ömür boyu bağlılığı. Bu pratik durum muhtemelen türün karakteristik özelliği olan geriye dönüş ruhunu açıklamaktadır.²⁰ Özellikle Alman Yeni Ahit teolojilerinde, geleneksel tarihsel-eleştirel yöntem hala normdur. Aslında, bu eserlerin yazarları genellikle sentezleriyle, gelenek tarihi gibi her zaman kullanmış oldukları belirli bir tarihsel yöntemin daha geniş ilgisini göstermeye çalışırlar (Klaus Berger, Peter 17 Çoğu Yeni Ahit Teolojisinde varsayılan entelektüel çerçeveye ilişkin algısal açıklamalar için bkz. Morgan, "New Testament Theology before Bultmann", 472-73. 18 Örneğin, Almanya'da Protestan ve Roma Katolik kiliselerinin konu seçime geldiğinde veto yetkisi vardır. Bu sistem kesinlikle dini teolojiye bağlılığı, İskandinav devlet üniversitelerindeki akademik teolojinin daha bağımsız statüsünden daha büyük ölçüde teşvik etmektedir. Bu sosyo-tarihsel durumun, bu alandaki bireysel akademisyenlerin sonuçlarını tamamen belirlediğini iddia etmek kesinlikle yanlış olacaktır; The Canonical Gospels Make Sense," Rowland ve Tuckett (ed.), The Nature of New Testament Theology, 92-108, özellikle 95. 20 Dikkate değer bir istisna için, şimdi bkz. Peter Lampe, New Testament Theology in a Secular World: A Constructivist Work in Philosophical Epistemology and Christian Apologetics (çev. Robert L. Brawley; Londra: T & T Clark, 2012). Bölüm 9: Yeni Ahit Teolojisi ve Uygulamanın Zorlukları 174

--- SAYFA 186 ---

Stuhlmacher),²¹ veya redaksiyon tarihi (George Strecker).²² Aynı zamanda, metinler ve yazarlarının düşünceleri ile bu metinlerin daha pragmatik hedefleri arasındaki son derece karmaşık ilişkiden bahsetmeye bile gerek yok, cinsiyet, ırk, şiddet, sosyal kimlik ve grup oluşumuyla ilgili olanlar gibi ilkel Hristiyanlık üzerine daha ilerici bilimde öne çıkan çeşitli konular, birçok Yeni Ahit teolojisinde büyük ölçüde mevcut değildir.²³ Gündemleri hala şaşırtıcı derecede aşağıda belirtilenlere benzer. Rudolf Bultmann'ın klasik *Theologie des Neuen Testaments*'i.²⁴ Belki de en endişe verici konu, Yeni Ahit'in bazı teolojilerinde cinsiyet meselelerinin bulunmamasıdır. Tek bir örnek vermek gerekirse, Strecker'in *Theologie*'sinin neredeyse 800 sayfalık indeksinde kadınlara ("Frau") yalnızca tek bir atıf vardır ve bu atıf, Efesliler'de İsa ile kilise ve karı-koca ilişkisi arasında çizilen analojinin kısa bir açıklamasıdır. Cinsiyetle ilgili konuların Yeni Ahit teolojilerinden dışlanması, etik ile teoloji arasındaki geleneksel ayırmadan kaynaklanabilir, ancak bu ayırım kendiliğinden açık olmaktan çok uzaktır.²⁵ Örneğin, Pavlus'un Mesih'e vaftiz edilenler arasında "artık erkek ve kadın yoktur" sloganında cinsiyet ve teoloji birleştirilmiştir (Gal. 3:28); Burada cinsiyetle ilgili bir mesele şüphesiz teolojik olarak da alakalıdır, çünkü cinsiyetler arasındaki ayırımın Mesih'te ortadan kaldırıldığı fikri, Yaratılış kitabının ilk bölümlerinde açıklanan, insanlığın orijinal durumuna dayanan teolojik düşünceye kadar uzanır.²⁶ Yeni Ahit teolojisinin ve ilkel Hristiyan dininin ana sentezlerinde, "teoloji"nin kendisinin ne olduğu konusunda bir fikir birliği yoktur. Bunun bir yolu teolojiyi tamamen tarihsel terimlerle tanımlamaktır. Dolayısıyla Gerd Lüdemann: Teoloji, modern üniversitenin bilimsel normlarını gözlemlediğinde ve her türden epistemolojik ilkelere veda ettiğinde bilimsel bir disiplindir - 21 Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Francke, 1994); Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (2 cilt; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992-1999). 22 Georg Strecker, *Theologie des Neuen Testaments* (ed. Friedrich Wilhelm Horn; Berlin: de Gruyter, 1996). 23 Esler, *Yeni Ahit Teolojisi* gibi istisnalar vardır; ayrıca bkz. Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, 188-202. 24 Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (9. baskı; UTB 630; Tübingen: Mohr Siebeck, 1984). 25 Morgan'ın ("Bultmann'dan Bu Yana Yeni Ahit Teolojisi", 472) kurnazca belirttiği gibi, "Bir dönemlik ders dersinin kısıtlamaları ve modern teolojide dogmatik ile etiği ayıran disiplinler alt bölümler çoğu zaman 'Yeni Ahit etiğinin' ayrı ayrı ele alınmasına yol açmıştır, ancak bunlar (Yeni Ahit Teolojisi)'nin bir parçasıdır." 26 Bkz. Wayne A. Meeks, "The Image of Androgyne: Some Uses of a Symbol in Early Christian", aynı şekilde, In *Search of the Early Christians* (ed. Allen R. Hilton ve H. Gregory Snyder; New Haven: Yale University Press, 2002), 3-54, özellikle. 11-15 [Orijinal yayın: *History of Religions* 13 (1974): 165-208.] 2. Yeni Ahit Teolojisinde Teoloji Nedir? 175

--- SAYFA 187 ---

Allah'ı tanıma ayrıcalığı. Teoloji, Hristiyanlığı tarihsel-eleştirel yöntemin yardımıyla araştırdığı ölçüde tarihsel bir disiplindir. Ve tarihsel yöntemin üç ön varsayımı vardır: nedensellik, analogilerin dikkate alınması ve tarihsel olgular arasındaki karşılıklı ilişkinin tanınması.²⁷ Strecker, klasik Yunan kaynaklarında teolojinin çoğunlukla mitin açıklanması anlamına geldiği görüşüne dayanarak başka bir tarihsel tanım önerdi. Dolayısıyla, "teolojinin" "orijinal" görevi, "tanrıların hikayelerinin daha derin anlamını ortaya çıkarmaktır.... Teolojinin amacı, bu nedenle, mitlerin altında yatan yapıları keşfetmektir."²⁸ Yelpazenin diğer ucu, "İncil Teolojisi"ni savunan Yeni Ahit alimleri tarafından temsil edilmektedir. Bu akademisyenler Yeni Ahit teolojisini, bir bilginin Kutsal Kitapta açıklanan hakikate kişisel olarak bağlı kalmasını gerektiren özel bir alan olarak görüyorlar. Peter Stuhlmacher'e göre, bir Yeni Ahit ilahiyatçısı, "mümkünse, Yeni Ahit metinlerinin merkezi kerygmatic ifadeleriyle anlaşmaya varmaya istekli" ve "müjdenin vahiy iddiasına açık" olmalıdır.²⁹ Pratikte gerekli olan şey, bir alimin dini geleneğe itaat etmesidir. İncil Teolojisinin bir başka temsilcisi olan Ulrich Wilckens, "İnanç esas itibarıyla itaattir" diyor.³⁰ Stuhlmacher'in İncil Teolojisi'nde metodolojik ve teolojik geriye dönüş el ele gider. Onun Yeni Ahit'teki geleneklerin (Traditionsbildung) oluşumuna ilişkin analizi büyük ölçüde İbranice İncil'den ve eski Yahudi kaynaklarından gelenlerle sınırlıdır. Onun teolojisinde Hristiyanlık ile Greko-Romen kültürü arasındaki karşılıklı etkileşime çok az yer vardır. Greko-Romen dünyası yalnızca Hristiyan vahyinin muhatabıdır: "Yeni Ahit'in mesajı, tarihsel olarak öncelikle, MS birinci ve ikinci yüzyılların Greko-Romen dünyasına yönelik Hristiyan bir tanıklık olarak anlaşılmalıdır."³¹ Aynı vahiy anlayışı, Stuhlmacher'in, esas itibarıyla 27 Lüdemann, Primitive Christian, 176; bkz. Morna Hooker, "The Nature of New Testament Theology", Rowland ve Tuckett (ed.), The Nature of New Testament Theology, 75-92, özellikle. 75: "Yeni Ahit bilgini için... Yeni Ahit teolojisi öncelikle tarihsel bir disiplindir." ²⁸ Strecker, Theologie, 1. ²⁹ Stuhlmacher, Biblische Theologie 1.11. ³⁰ Ulrich Wilckens, Theologie des Neuen Testaments (6 cilt; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002-9), 1.1.vi. Bir teolog olmanın ne anlama geldiğine dair çarpıcı derecede farklı bir tanım için bkz. Paul Tillich, Systematic Theology (3 cilt; Chicago: The University of Chicago Press, 1951-63), 1.10: "Her teolog kendini adamıştır ve yabancılaşmıştır; her zaman inanç ve şüphe içindedir; teolojik çemberin içinde ve dışındadır. Bazen bir taraf galip gelir, bazen diğeri; ve hangi tarafın gerçekte galip geldiğinden asla emin olamaz." ³¹ Stuhlmacher, Biblische Theologie 1.10. Bölüm 9: Yeni Ahit Teolojisi ve Uygulamanın Zorlukları 176

--- SAYFA 188 ---

İncil'de Tanrı ve Mesih hakkında söylenenler.³² Syreeni'nin yukarıda bahsedilen eleştirel sözleri burada da geçerli olacaktır: Aydınlanma sonrasında dünya görüşünde ve değerlerde meydana gelen dramatik değişiklikleri açıkça ortaya koyacak kültürel mesafeye ilişkin zor sorular hiç gündeme getirilmemektedir. Gerekli olan, kişinin Kutsal Kitapta açıklanan gerçeğe rıza göstermesidir. Bu duruş, Paul Tillich'in bir zamanlar yerinde bir şekilde "doğaüstü" olarak tanımladığı (ve reddettiği) pozisyona yaklaşıyor: ... Hristiyan mesajını, yabancı bir dünyadan gelen garip bedenler gibi insanlık durumuna düşen açıklanmış gerçeklerin bir toplamı olarak alır. İnsani durum için herhangi bir aracılık mümkün değildir. Bu gerçeklerin kendisi, alınmadan önce yeni bir durum yaratır. İnsan, tanrısallığı alabilmek için insandan başka bir şey haline gelmelidir.³³ Heikki Räisänen'in yukarıda bahsettiğim erken dönem Hristiyan düşüncesi tarihine ilişkin programı, "İncil Teolojisi"ne tamamen karşıdır. Räisänen, teolojik yaklaşım yerine dinler tarihi yaklaşımını savunur ve aralarındaki farkları şu şekilde sıralar:³⁴ (1) Erken Hristiyan düşünce tarihinin muhatabı, İncil Teolojisi'ndeki gibi kilise değil, daha geniş toplumdur. (2) Bu tarihin amacı duyuru değil bilgilendirmedir. (3) Erken Hristiyan düşüncesinin tarihi Yeni Ahit kanonuyla sınırlı değildir. (4) Yeni Ahit metinlerinde birleştirici ana konuyu aramak yerine, erken Hristiyan düşüncesinin tarihi, erken Hristiyan görüşlerini tüm çeşitleriyle ortaya koyar. (5) Bu tarihin görevi normatif olmaktan ziyade tarihseldir. (6) Kutsal Kitap teolojisi bir bilim insanının kilise geleneğine inanmasını ve ona itaat etmesini gerektirirken, erken dönem Hristiyan düşünce tarihi bir bilim adamının metinleri empatiyle okumasını gerektirir, ancak onların doğruluk iddialarını kabul etmek zorunda değildir. Bu karşılaştırma, "İncil Teolojisi" ile "erken Hristiyan düşüncesinin tarihi" arasındaki kutuplaşmış karşıtlığı göstermektedir. Bununla birlikte, ruhen ikincisine birincisinden daha yakın olan Yeni Ahit teolojilerinin de bulunduğunu eklemek gerekir. Örneğin Strecker, Yeni Ahit metinlerinin arkasında birleştirici bir temel bulmaya çalışmaktan açıkça kaçındı. Kendisini programatik nedenlerden dolayı değil, kolaylık olması açısından Yeni Ahit'in kanonik metinleriyle sınırladı.³⁵ Räisänen gibi Berger de "İlkel Hristiyan teolojisinin tarihini" (Theologieggeschichte des Urchristentums) ortaya koyarken kendisini Wrede'nin izinden gidiyor ve Thomas'ın İncili, Didache, Barna- 32 Stuhlmacher, Biblische Theologie 1.38: "Die Biblische Theologie des (Alten und) Neuen Testaments wird konstituiert durch das kerygmatische Zeugnis von dem einen Gott, der die Welt geschaffen, Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt und in der Sendung Jesu als Christus für das Heil von Juden und Heiden genug şapkası." 33 Tillich, Sistematiik Teoloji, 1.64-5. 34 Räisänen, Yeni Ahit Teolojisinin Ötesinde, 151-61. 35 Bkz. Strecker, İlahiyat, 2-3. 2. Yeni Ahit Teolojisinde Teoloji Nedir?

--- SAYFA 189 ---

bas, 1 ve 2 Clement ve Ignatius'un mektupları, Yeni Ahit'tekiler kadar ciddidir.³⁶ Her şeyden önce, bu yaklaşımı İncil Teolojisinin temsilcileri için kabul edilemez kılan, Yeni Ahit kanonuna yönelik normatif olmayan tutumdur.³⁷ Dinler tarihi yaklaşımı aynı zamanda Gerd Theissen'in, uygulamanın daha geleneksel Yeni Ahit'e göre çok daha baskın bir şekilde mevcut olduğu ilkel Hristiyanlık sentezinin de karakteristik özelliğidir. teolojiler.³⁸ İlkel Hristiyan dininin kapsamlı bir resmini hedefleyen Theissen, dinin üç boyutuna (mit, ayinler ve etik) ve bunların ilkel Hristiyan söylemindeki etkileşimlerine özel önem verir. Ritüellerin ve etiğin dahil edilmesi, teolojiyle yan yana olan ve ona bağlı olmayan uygulamanın önemini vurgulamaktadır. Theissen'in yaklaşımı teolojik/entelektüel yaklaşımı (düşüncelere odaklı) önemli açılardan tamamlamaktadır. Burada sadece bir örnek yeterli olacaktır. Stuhlmacher, Wilckens ve Theissen, Yeni Ahit'te İsa'nın kefareti niteliğindeki ölümünün önemini vurguluyorlar. Her ne kadar bu yorum Sinoptik İncillerde Pavlus ve Yeni Ahit'in diğer bazı mektuplarında olduğundan daha az baskın olsa da, bu görüşün temelde haklı olduğuna inanıyorum.³⁹ Bu yorumun Yeni Ahit'te yer alan metinleri diğer erken Hristiyan metin koleksiyonlarından ayırdığı da doğrudur: Nag Hammadi Kütüphanesi metinlerinde günahların bağışlanması için sunulan bir kurban olarak İsa'nın ölümüne benzer bir vurgu bulamıyoruz. İsa ile ilkel Hristiyanlar arasında ideolojik bir süreklilik kurmaya çalışan Stuhlmacher ve Wilckens, İsa'nın kendisinin sadece onun ölümünü öngörmekle kalmayıp, aynı zamanda onu zaten bir fedakarlık olarak anladığını da göstermek için çalışıyorlar.⁴⁰ Dolayısıyla tüm dava, onların bu tek noktaya ilişkin yorumlarının ne kadar ikna edici olduğuna göre ayakta mı yoksa çürük mü?⁴¹ İsa'nın kendini anlaması meselesi tartışmalıdır ve büyük olasılıkla tartışılmaya devam edecektir; Stuhlmacher ve Wilckens'in argümanlarının sorunu tamamen çözmüş olması muhtemel görünmüyor.⁴² Theissen, İsa'nın kefareti niteliğindeki ölümüne olan inancın sadece önemli bir fikir olmadığını, aynı zamanda öneminin ilkel Hristiyan ritüelleri ve ahlakıyla olan içsel bağlantısıyla da gösterildiğini belirterek daha sağlam bir temel buluyor: hem vaftiz hem de Efkariya, ölümün kurban yorumuyla bağlantılıdır 36 Krş. özellikle Berger, *Theologiegeschichte*, 685–93. 37 Bkz. Wilckens, *Theologie*, 1.1.48–49. 38 Gerd Theissen, *A Theory of Primitive Christian Religion* (çev. John Bowden; Londra: SCM Press, 1999). 39 Yeni Ahit'te İsa'nın kurban niteliğindeki ölümüne ilişkin referanslar için bkz. Stuhlmacher, *Theologie* 1.33; 2.310. 40 Stuhlmacher, *Biblische Theologie* 2.309–10; bkz. Wilckens, *İlahiyat* 1.1.33. 41 Bkz. Stuhlmacher, *Biblische Theologie* 1.125–43; Wilckens, *Teoloji* 1.2.1–23. 42 Bkz. Wilckens tarafından yapılan uyarı, *Theologie*, 1.2.22: "Elbette bu, ihtiyatlı bir çalışma hipotezinden başka bir şey değil." Bölüm 9: Yeni Ahit Teolojisi ve Uygulamanın Zorlukları 178

--- SAYFA 190 ---

Yeni Ahit'te İsa'nın tanımı ve statüden feragat üzerine kurulu ilk Hristiyan etiği.⁴³ Dolayısıyla, İsa'nın kefareti niteliğindeki ölümüyle bağlantılı Hristiyan uygulaması, bu fikrin ilkel Hristiyanlar için önemini, bu yorumun izini İsa'ya kadar sürme girişimlerinden daha güçlü bir şekilde göstermektedir. Ne Stuhlmacher ne de Theissen, İsa'nın ölümünün kurban niteliğindeki yorumunu vurgulayan metinlerin neden Hristiyan kanonuna girdiği konusunda bir tartışmaya girmiyorlar. Stuhlmacher ve Theissen, kanonu sanki kendi ağırlığıyla konumunu belirleyen, kendi kendini üreten bir varlıkmiş gibi tanımlıyorlar.⁴⁴ Bununla birlikte, tarihin belirli noktalarında, yavaş yavaş şimdi Yeni Ahit dediğimiz koleksiyona yol açan seçimler yapan gerçek insanlar olmuş olmalı, her ne kadar ona giden ilk aşamalar hakkında çok az şey biliyor olsak da.⁴⁵ Burada Yeni Ahit'in oluşumunun ardındaki sosyal-tarihsel koşulları çok ayrıntılı bir şekilde tartışmak mümkün değil. ⁴⁶ Bununla birlikte, Yeni Ahit metinlerinde İsa'nın kurban olarak ölümünün ön plana çıkmasını en azından kısmen açıklayabilecek bir neden, kanonun ilk Hristiyan şehitleri döneminde şeklini almış olmasıdır. Yeni Ahit'teki Hristiyan metinleri seçiminin başarısını açıklayan faktörlerden birinin, bu metinlerde bulunan İsa'nın ölümünün kurban niteliğindeki yorumunun, ilkel Hristiyanların bazılarının Roma İmparatorluğu'nda şehit edildiği gerçeğiyle başa çıkmalarına yardımcı olması mantıklı olacaktır. ⁴³ hakkındaki şüpheleri veya eleştiriyi ifade etmek için bkz. Theissen, Teori, 71-99; 125-126. ⁴⁴ Stuhlmacher, Biblische Theologie, 2.302-3: "... die Hauptschriften des Neuen Testaments ... sind kraft ihres Eigengewichtes in den Kanon gelangt und haben durch ihr Eigengewicht den kanonischen Ausleseprozeß entscheidend mitbestimmt"; Theissen, Theory, 283: "Gnostiklerin dışlanmasına yol açan şey, dışsal güç araçları değil, ilkel Hristiyan inancının içsel normatifliği idi. Böylece ilkel Hristiyan inancının grameri, kanon içindeki iç kanonu oluşturur. Yazılar yalnızca bu iç kanona karşılık geldikleri için kendilerini oluşturdular" (vurgu eklenmiştir). ⁴⁵ Burada yine çok az yenilik söylediğimin farkındayım: Kanonla ilgili benzer görüşler, yukarıda bahsettiğim Veijola ile Syreeni arasındaki tartışmada zaten ifade edilmişti. Syreeni ("Karşılaşma" 114), bir Yeni Ahit bilgininin "kilise tarafından tanımlanan kanonu eleştirel düşünmeden" kabul etmesini ve kanonun dışında kalan erken Hristiyan edebiyatını göz ardı etmesini sorunlu buldu. Bu noktaya verdiği yanıtta Veijola ("Eski Ahit Teolojisi", 120) basitçe "Eski Ahit'in İbranice kanonu, kendi iç ağırlıklarıyla günü kazanan ve sinagogda (ve daha sonra kilisede) yetkili bir konum bulan kitapların bir koleksiyonudur" (vurgu orijinalidir); bkz. Syreeni, "Karşılaşma" 114; Veijola, "Old Testament Theology", 120. ⁴⁶ Hak ettiği kadar ilgi görmeyen bir gerçek, ilk Hristiyanların "kanon" hakkında birleşik bir görüşe sahip olmayıp ona karşı çok farklı duruşlara sahip olmalarıdır. İlk Hristiyanlar arasında kutsal yazılara yönelik üç farklı yaklaşımın ana hatlarını çizen, yakın tarihli, etkili bir analiz için bkz. David Brakke, "Scriptural Practices in Early Christian: Towards a New History of the New Testament Canon", Invention, Rewriting, Gasp: Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity (ed. Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen ve David Brakke; Early Christian in the Context of Antiquity 11; Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012), 263-80 içinde [Brakke'nin modelinin bir özeti için, bu kitapta yukarıdaki bölüm 5.1'e bakınız]. Yeni Ahit Teolojisinde Teoloji Nedir? 179

--- SAYFA 191 ---

şehitler ve motifleri oyuna dair bir duygunun olmadığını gösteriyordu.⁴⁷ Yeni Ahit kanonunun evrimleştiği şey muhtemelen (Marcion ve Tatian ile olan) teolojik tartışmalardan kaynaklanmıyordu ancak bu süreçte etkili olan daha pragmatik koşullar da vardı. Yeni Ahit kanonu, Philip Esler'in Yeni Ahit teolojisine girişinde farklı türde sorunlar ortaya koyar.⁴⁸ Esler, kitabının tamamında "Yeni Ahit'in yirmi yedi kitabını" verili olarak ele alır.⁴⁹ Onun, Yeni Ahit'i okurken "imandaki ilk atalarımız" ile birliğe girdiğimiz fikri güzel bir imgedir. Aynı zamanda kritik mesafeyi de kabul ediyor. Esler, atalarımızla inanç konusunda her konuda aynı fikirde olmak zorunda olmadığımızı vurguluyor: Onlar da eleştirmeye mecbur hissettiğimiz inanç veya tutumları ortaya koyabilir veya davranışlarda bulunabilirler. Bu bakımdan, bu tür farklılıklarla karşılaştığımızda bazı konularda atalarımızdan bir şeyler öğrenmek, bazı konularda ise eleştirel mesafeyi korumak isteyebiliriz. ... [A]nlaşma, kişiler arasındaki iletişim için gerekli bir koşul değildir. ⁵⁰ Ancak Esler'in çizdiği görüntü sorunsuz değil. Kişiler arasındaki iletişimde, "Yeni Ahit metinlerinin tarihselliğini ciddiye almamız" yönündeki ısrarının gerekçesini buluyor.⁵¹ Bununla birlikte, Esler'in günümüz ve ilk Hristiyanlar arasındaki ortaklığı kurmak için Yeni Ahit metinlerinin tarihsel yorumunun önemini altını çizdiği göz önüne alındığında,⁵² Yeni Ahit kanonuna karşı tutumu garip bir şekilde tarih dışıdır. Örneğin, özetle şunu iddia ediyor: "şu anda Apostolik Babalar olarak adlandırdığımız tüm metinler hariç tutuldu."⁵³ Bu iddia, bazı metinlerin 47 olduğu basit gerçeğini göz ardı etmektedir.⁴⁷ Bu duygunun bir örneği, İskenderiyeli Hristiyan öğretmen Basilides'in (MS 2. yüzyıl) şehitlerin, gizli günahları da olsa, kendi sebepleri yüzünden acı çektiği yönündeki önerisiyle uyandırdığı protestoların kargaşasıdır (Clement, Çeşitli 4.81.1-83.1); Basilides'in argümanı için bkz. Winrich A. Löhr, Basilides und seine Schule (WUNT 83. Tübingen: Mohr Siebeck 1996), 122-33; Birger Pearson, "Gnostik Basilides", A Companion to Second-Century Christian ^a Heretics'te (ed. Antti Marjanen ve Petri Luomanen; VigChrSup 76; Leiden: Brill, 2005) 1-31, özellikle. 26; Ismo Dunderberg, "Early Christian Critics of Martyrdom", The Rise and Expansion of Christian in the First Three Centuries Common Era (ed. Clare K. Rothschild ve Jens Schröter; WUNT 301; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 419-40 [= bu kitaptaki 3. bölüm]. ⁴⁸ Esler, Yeni Ahit Teolojisi; Konumunun daha kısa bir özeti için bkz. Rowland ve Tuckett (ed.), The Nature of New Testament Theology, 51-74, "Kişilerarası Komünyon Olarak Yeni Ahit Yorumu: Sosyo-Teolojik Hermeneutik Örneği". ⁴⁹ bkz., e. g., Esler, New Testament Theology, 88. ⁵⁰ Esler, New Testament Theology, 68; bkz. ayrıca age., 42: "kültürel mesafenin varlığı bize, zaman zaman Kutsal Kitap'ta adı geçen atalarımızın söylediklerini eleştirmemiz gerektiğini hatırlatır." ⁵¹ Esler, New Testament Theology, 65. ⁵² En göze çarpan örnek için bkz. Esler, New Testament Theology, 68-87. ⁵³ Esler, New Testament Theology, 256. Kişinin kendi normatif geleneğiyle bağlantılı üstünlük duygusunun daha açık bir şekilde doğrulanması için bkz. Ferdinand Hahn, Theologie des Neuen Testaments (2 cilt; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 2.25: "başka hiçbir belge bunu iddia edemez.

Yeni Ahit'te yer alan İncil'le, yani ne Apostolik Babalar ne de Thomas İncili ile "eşit" muamele görme hakkına sahiptir. Hahn, ikincisinin "gelenek tarihi açısından değerli" olduğunu kabul eder, ancak "gnostik" eğilimleri nedeniyle onu reddeder. Thomas'ın artık oybirliğiyle "gnostik" bir müjde olarak kabul edilmemesinin nedenlerinin kısa bir özeti için bkz. Ismo Dunderberg, Bölüm 9: Yeni Ahit Teolojisi ve Yeni Ahit Teolojisi ve Yeni Ahit'in Mücadelesi Uygulama 180

--- SAYFA 192 ---

artık "Havari Babaları"na ait olarak anılan kitaplar, Yeni Ahit'in ilk el yazmalarında yer alıyordu.⁵⁴ Esler'in olduğu gibi kabul ettiği "Yeni Ahit'in yirmi yedi kitabının" toplanması, Hristiyanlık tarihindeki seçeneklerden yalnızca biriydi. Bu, bana göre Esler'in teklifinde daha temel bir soruna yol açıyor. Bir bakıma çok kapsayıcıdır ("biz" ile Hristiyanların geçmiş nesilleri arasındaki birliktelik deneyimine yaptığı vurguyla), ama gerçekte ilk bakışta görüldüğünden daha dışlayıcıdır. Çünkü Esler, programlı bir şekilde "imandaki ilk atalarımızı" Yeni Ahit'teki metinlerin arkasındaki Hristiyanlarla (şimdiki haliyle) özdeşleştiriyor. Bu, "imandaki ilk atalarımızın" seslerinin Yeni Ahit dışında duyulamayacağı anlamına mı geliyor? Esler öyle düşünüyor gibi görünüyor: "Onlardan geriye kalan tek şey Yeni Ahit'in yazılı belgeleridir."⁵⁵ Eğer bu ifadenin tarihi bir gerçek olması (ve bir inanç beyanı olarak değil) olması amaçlanıyorsa, son derece sorunludur. "İnançtaki ilk atalarımız" ile (Thomas, Meryem vb. hakkında) "apokrif" İnciller yazanlar da dahil olmak üzere diğer ilk Hristiyanlar arasındaki çizgi nerede çizilebilir?⁵⁶ The Beloved Disciple in Conflict?: Revisiting the Gospels of John and Thomas (Oxford: Oxford University Press, 2006), 16-18 (aynı noktayı vurgulayan diğer çalışmalara referanslarla birlikte). Çarpıcı bir şekilde Hahn, kanonda kabulü uzun süren Yeni Ahit metinleri (Yakup; Yahuda; 2 Petrus; 2-3 Yuhanna; İbraniler; Vahiy) konusunda çok daha cömerttir: bunların dahil edilmesi "her biri kendi yolunda ilkel Hristiyan çağının (die urchristliche Zeit) karakteristik geleneklerine bağlı kaldıkları için önemlidir" (26). Bu görüş Yeni Ahit'teki bazı metinler için desteklenebiliyorsa, bunun neden Thomas İncili'ne veya şu anda "Havarisel Babalar" olarak adlandırılan metinlere eşit derecede geçerli olmadığı belirsizliğini koruyor. Başka bir deyişle, belirleyici argümanın kanona dahil edilmesi gibi görünüyor: Yeni Ahit'teki metinler, bu kanona ne zaman ve nasıl ulaştıklarına bakılmaksızın değerlidir ve saygı gerektirir, buna karşın Yeni Ahit'imize dahil olmayanlar daha az değere sahiptir ve çok az ilgiyi hak eder, hatta hiç etmez. ⁵⁴ Barnabas ve Hermas'ın Çobanı: Codex Sinaiticus, Codex Claromontanus (D); 1±2 Clement: Codex Alexandrinus. Erken dönem Yeni Ahit el yazmaları ve ilk Hristiyan yazarlardan derlenen listeler de dahil olmak üzere, erken dönem Yeni Ahit listelerinin uygun bir özeti için bkz. Lee Martin McDonald, "Ek D: Lists and Catalogs of New Testament Collections", The Canon Debate (ed. Lee Martin McDonald ve James A. Sanders; Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 591-97. ⁵⁵ Aynı eser, vurgu eklenmiştir. ⁵⁶ "Kıyamet" İncilleri, Yeni Ahit teolojisi üzerine yapılan çalışmalarda kötü basını davet etme eğilimindedir. James D. Dunn, New Testament Theology: An Introduction (Nashville: Abingdon, 2009) 6, Thomas İncili'nin Yeni Ahit teolojisi açısından potansiyelini doğruluyor, ancak bunu hemen önemsiz gibi gösteriyor: Q gibi, Thomas da "Hristiyanlık haline gelen ana akım içinde dikkate alınmayan ve bir kenara bırakılan bir kaynağı ve gelişmeyi ortaya koyuyor." Tarih gerçekten de galipler tarafından yazılıyor! Dahası, Dunn burada Thomas'a yalnızca sözde bağlılık gösteriyor. Kanıt: Kitabının tamamında bu müjdeden herhangi bir pasaja atıfta bulunulmuyor. Luke Timothy Johnson'ın analizi ("A

Kanonik İncillerin Teolojisi", 103-5) özelleştiricidir: kıyamet İncilleri Yeni Ahit'tekilerle mümkün olan her açıdan olumsuz bir şekilde karşılaştırılır. Bu karşılaştırma birkaç nedenden dolayı başarısız olur; sadece birkaçından söz ediyorum: (1) Johnson, Philip'in İncili ve Hakikat İncili dahil olmak üzere elmaları portakallarla karşılaştırır: bunlar ne İsa hakkında hikayeler ne de onun sözlerinin derlemeleridir. (2) Johnson " Genelleyici bir şekilde Gnostik İnciller"; bunlardan birinde ifade edilen bir fikir, tüm grubun temsilcisi olarak kabul edilir. (3) Birçok uzman, Johnson'ın Thomas ve Meryem İncillerini "Gnostik 2. Yeni Ahit Teolojisinde Teoloji Nedir?" 181

--- SAYFA 193 ---

diğer İncillerin erken Hristiyan "Yeni Ahitleri" dışında dağıtılması, bu müjdelerin yazarlarının "inanç bakımından ilk atalarımız"a ait olmadığı anlamına gelir?57 Ya da başka bir örnek alırsak: Vahiy Kitabı'nın (bazı erken dönem Hristiyan Yeni Ahitlerinden hariç tutulan!) "iman açısından ilk atalarımızı" temsil ederken (bazı erken Hristiyan Yeni Ahitlerinde yer alan!) Hermas Çoban'ının temsil etmediğini düşünmek için derin bir neden var mı? Bu sorularla göstermek istediğim şey, Esler'in modelinin, normatif Hristiyanlığı ifade etmemize ve "Yeni Ahit'in yirmi yedi kitabı" kavramının artık açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar apaçık hale geldiği kültürümüze ne kadar derinden gömülü olduğudur.58 3. Yeni Ahit Teolojisinin "Alanı": Akademik mi yoksa Kilisesel mi? Stuhlmacher'in İncil Teolojisini tanımlama şekli, onun akademik teolojiden ziyade inanç toplulukları alanına ait olup olmadığı sorusunu gündeme getiriyor. Çok azımız Stuhlmacher'in diğer akademik disiplinlerdeki akademisyenlerin inançları ve yaşam tarzıyla ilgili olarak gerektirdiği kısıtlamalara benzer kısıtlamaları kabul eder. (Eğer birisi yalnızca Marksist sosyolojiyi anlayabildiğini ve Marksist sosyoloji hakkında sentezler yazabildiğini iddia ederse kaçımız buna katılır?) Bir akademisyenin inancına yapılan vurgu, aynı zamanda tam olarak tanımlanması veya diğer bilim adamları tarafından kontrol edilmesi çok zor olan bir unsuru devreye soktuğu için sorunludur. (4) Johnson seçicidir: "Gnostik İnciller... İsa'yı ilahi vahiy olarak vurgular" diyor, ancak Yuhanna'nın müjdesinde de bundan bahsetmeyi "unutuyor". (5) Johnson'ın bazı iddiaları yanıltıcıdır: "insanlara sevgi dolu hizmet"in İsa'nın karakterinin bir parçası olmadığı iddiasını hızlandırın, bkz., örneğin, Gos. Tru., 30-33; iddiasını hızlandırın, "İncil'in bir anlayışını da bulamıyoruz." İsa'nın örneklediği acı çeken itaat ve hizmet yolunu takip eden öğrencilik", bkz., örneğin, Gos. Meryem 8-9, 18; Gizli Yakup 12. Johnson, ikinci fikrin Philip İncili'nde mevcut olduğunu kabul ediyor ancak onun belirlediği kriterleri karşılayacak bir biçimde değil: "gücün ve mülkün başkalarına hizmet biçimleri olarak kullanılmasına yapılan vurgu yoktur" (ve bu fikir bile benim görüşüme göre bu müjdede tamamen yok değildir; cf., e. g., Gos. §§ 110, 118, 119, 123 (burada Schenke'nin referans sistemini takip ediyorum) 57 Kutsal metinlerin feminist yorumbilimi, kanonik olmayan erken dönem Hristiyan metinlerine karşı daha kapsayıcı bir duruşa yönelmiştir; bkz. hem "teolojik bir norm olarak kanonun yetersizliği konusunda geniş fikir birliği" hem de "kadın deneyiminin ve potansiyel güçlenmenin kaynağı olarak kanon dışı kaynaklara açıklık" (145); dolayısıyla feminist yorumun Yeni Ahit teolojisine getirdiği zorluklardan biri "kutsal metinlerde ve kanonik olmayan kaynaklarda kadın ve diğer marjinalleştirilmiş sesleri kurtarmaktır" (153, vurgu bana ait). 79-84), Gadamer'in ufukların kaynaşmasına ilişkin görüşünü oldukça eleştirmektedir; bu kaynaşma, Esler'in Yeni Ahit hakkındaki görüşünde yer alan şeydir: Günümüzde yaygın olan bir "Yeni Ahit" anlayışı, "Yeni Ahit"in tarihte nasıl algılanacağını belirler.

gönderilir) birleştirilir veya daha doğrusu, ilki ikincisine tabi kılınır" (80, Gadamer'in görüşünü açıklamaktadır). Bölüm 9: Yeni Ahit Teolojisi ve Uygulamanın Zorluğu 182

--- SAYFA 194 ---

Dahası, İncil Teolojisinin normatif olma iddiası akademik ortamda sadece yabancı görünmekle kalmıyor, aynı zamanda İncil Teolojisinin gündeminin normatif olup olmadığı veya bu gündemi takip eden bireysel projelerin (Stuhlmacher ve Wilckens'in projeleri gibi) de normatif olduğunu düşünmemiz gerektiği gibi çetrefilli soruyu gündeme getiriyor. Räsänen'in programı sayesinde bu sorunlarla karşılaşılıyor. Zamanının çoğunu kanonik olmayan literatürü ve "eskiden Gnostik olarak adlandırılan" grupları araştırmak için harcamış biri olarak, Räsänen'in ilkel Hristiyanlık çalışmalarının Yeni Ahit kanonu haline gelenlerle sınırlı olmaması gerektiği ve kanonik olmayan metinlerin ve grupların kanondakiler kadar ciddi bir ilgiyi hak ettiği fikrine tüm kalbimle katılıyorum. Ancak bir öğretmen olarak daha pragmatik nitelikte bir sorunla karşı karşıyayım. Räsänen'in programı şüphe götürmez bir şekilde akademiktir: ilim ve din alanları arasındaki gerilimi açıkça ilkinin lehine çözer. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, hayatın farklı alanları hiçbir zaman birbirinden tamamen bağımsız değildir.59 Teoloji öğrencilerine eğitim verirken erken dönem Hristiyan düşünce tarihi programına ne kadar başvurabileceğimi merak ederken buldum kendimi. Benden farklı olarak birçoğu kendilerini tamamen akademik alana adayamıyor ancak bir noktada din alanına girmek zorunda kalıyor ve oradaki "oyunun hissine" sahip olmaları gerekiyor.60 Eğer akademisyenler olarak biz, din alanında akademik eğitim ile günlük yaşam arasındaki gerilimi azaltacak modeller geliştirmeye çalışmazsak, o zaman bu görevin tüm yükü, onlara bu ikilemle başa çıkmaları için yeterli araçlar sağlanmadan bireysel olarak öğrencilere yüklenir. Başka bir deyişle, tamamen akademik bir modelin sorunu, tamamen bağımsız bir akademik ortamı öngörmesidir; oysa çoğu insan için akademik alan, yalnızca bu alanda "oynayan" uzmanlar için olduğu kadar yaşamın diğer alanlarından bağımsız değildir. 4. Pauline Teolojisinde "Teoloji" nedir? Artık Yeni Ahit teolojisinin daha genel meselesinden Pavlus'un teolojisine geçmenin zamanı geldi. Yeni Ahit teolojileri yazan bilim adamlarının 59 Räsänen'e sahip olduğu göz önüne alındığında, kilise alanları ile akademik bilim arasındaki etkileşimi de inkar etmez; bkz. Räsänen, Yeni Ahit Teolojisinin Ötesinde, 154-55. 60 Bu pragmatik durum için ayrıca bkz. Räsänen, Beyond New Testament Theology, 153. Düşüncelerimin ortaya çıktığı bağlamı açıklığa kavuşturmak için: Ders verdiğim Helsinki Üniversitesi bir devlet üniversitesidir ve İlahiyat Fakültesi resmi olarak Finlandiya Evanjelik Lüteriyen Kilisesi'ne bağlı değildir. Bununla birlikte, fakülte'deki üç derece programı arasında en popüler olanı, o kilisede papazlık töreni yapmayı hedefleyen öğrencilere yöneliktir. Şu anda c. Fakülte mezunlarının %50'si bu programdan gelmektedir. (Eklenen yorum: 2014'teki yüzde yaklaşık %40'tır.) 4. Pauline Teolojisinde ^a Teoloji° nedir? 183

--- SAYFA 195 ---

"Teoloji"nin ne olduğu konusunda fikir birliğine varılamadığı için, Pavlus'un teolojisi üzerine çalışan uzmanların da aynı sorunla boğuştuğunu görmek pek de şaşırtıcı değil. Bu zorluk, yirmi yılı aşkın bir süre önce Pavlus hakkında tanınmış birkaç uzman tarafından kurulan Pauline İlahiyat Grubu'nun çalışmalarını sekteye uğrattı. Her ne kadar grup Pavlus'un teolojisine odaklanan dört cilt üretmiş olsa da⁶¹ üyeleri "teoloji"nin ortak bir tanımı üzerinde anlaşılamadılar. Bu grubun üyeleri tarafından teolojinin nasıl tanımlandığına ve tanımlarının teoloji ile uygulama arasında ne tür bir ilişkiye işaret ettiğine dair üç örnek ele alacağım. (1) N. T. Wright, Pauline teolojisini "Pavlus'un yaşamını, misyonunu ve yazılarını bilgilendirdiği ve desteklediği ve bunların üçünde de çeşitli şekillerde ifade edildiği varsayılan bütünlük inançlar dizisi" olarak tanımlıyor. Pavlus'un teolojisini incelerken kişi "onun inanç sisteminin temelinde yatan yapıyı" arar. Wright'a göre, teolojiden pratiğe giden tek yönlü bir yol vardır: "Paul'ü kendi topluluklarıyla ilgili olarak eyleme geçiren şey teolojidir."⁶² Bu, teoloji ve uygulama arasındaki ilişkinin oldukça statik bir şekilde anlaşılmasını gerektirir: Pavlus'un pragmatik durumlardaki ifadeleri sadece onun teolojisinin sonuçlarıdır.⁶³ Bu "teoloji" anlayışında, diğer inançların bağlı olduğu temel inancın izini sürmek de hayati önem taşır. Wright'a göre, Pavlus'un teolojisinin anahtarı, "Paul'ün inançla aklanma doktrini"dir.⁶⁴ Ancak bu görüş, Pavlus'un mektuplarının seçici kullanımına dayanıyor gibi görünüyor. İman yoluyla aklanma, Pavlus'un genellikle son eserleri (Galatyalılar, Romalılar) olarak kabul edilen iki mektubunda öne çıkan bir konudur. Pavlus'un diğer ve muhtemelen daha önceki mektuplarında da eşit veya daha büyük öneme sahip teolojik konular vardır; örneğin 1. Selanikliler'de Tanrı'nın seçilmesi veya 1. ve 2. Korintliler'de haç teolojisi.⁶⁵ Pavlus'un teolojisinde tek ve tek bir merkez belirleme girişimi, kolaylıkla tarihsel ve teolojik açıdan tek taraflı bir görüşe yol açar. (2) Jouette Bassler, Pauline teolojisinin Wright'tan daha dinamik bir modelini önermektedir. Bassler üç bileşen arasında ayırım yapıyor: (a) Kerigmatik hikaye, kutsal metinler ve gelenek dahil olmak üzere Pavlus'un teolojisinin ham maddesi. ⁶¹ Bu makaleyi yazarken bunlardan üçüne erişebildim: Pauline Theology, cilt. 1: Selanikliler, Filipililer, Galatyalılar, Philemon (ed. Jouette M. Bassler; Minneapolis: Fortress, 1991); Pauline Teolojisi, cilt. 2: 1 & 2 Corinthians (ed. David M. Hay. Minneapolis: Fortress, 1993); Pauline Teolojisi, cilt. 3: Romalılar (ed. David M. Hay ve E. Elizabeth Johnson; Minneapolis: Fortress, 1995). ⁶² N. T. Wright, "Putting Paul Together: Toward a Synthesis of Pauline Theology (1 ve 2 Selanikliler, Filipililer ve Philemon)," Pauline Theology 1.183–211, burada 185–86. ⁶³ Wright'ın konumu, James Dunn'ın yerinde bir şekilde "teolojicilik" olarak adlandırdığı şeye yakındır: Pavlus'un mektupları, "Pavlus'un düzgün bir şekilde yuvarlatılmış ve eksiksiz teolojisine açılan pencereler" olarak yaklaşıyordu; Dunn, New Testament Theology, 16. ⁶⁴ Pavlus'un mektuplarındaki tutarlılık ve tesadüflik arasındaki ilişki için bkz. J. Christiaan Beker, "Recasting Paul's theology: The Coherence-Contingency Scheme as Interpretive Model", Bassler (ed.), Pauline Theology 1.15–24. ⁶⁵ Bkz. Jürgen Becker, Paulus: Der Apostel der Völker (Tübingen: Mohr Siebeck, 1989) 33, 138, 209–29. Bölüm 9: Yeni Ahit Teolojisi ve Uygulamanın Zorlukları 184

--- SAYFA 196 ---

durumlar; (b) Pavlus'un "ortak Hristiyan deneyiminin yanı sıra 'Tanrı tarafından müjde için ayrılmış' biri olarak benzersiz deneyiminden" oluşan deneyimi ve (c) Pavlus'un çeşitli topluluklardaki durumlara ilişkin algısı. Bassler, bu bileşenlerin ilişkisi hakkındaki görüşünü açıklamak için optik bir metafor kullanıyor: "Hammadde... Paul'un deneyiminin merceğinden geçti... ve tutarlı (ve karakteristik) bir dizi kanaat üretti." Pavlus'un duruma dair algısı, kendi inançlarının kırıldığı ve "bu topluluklar için hedeflenen belirli kelimelere ayrıştırıldığı" bir prizmayla karşılaştırılır.⁶⁶ Her ne kadar Bassler, modelinin "teolojisi" bir dizi teolojik önerme veya ön varsayımdan ziyade bir faaliyet olarak kabul ettiğini iddia etse de, bu model sonuçta teolojiden (Pavlus'un inançları) uygulamaya (Pavlus'un olumsal ifadeleri) tek yönlü bir yolu da varsayar. durumlar). Steven Kraftchick, Bassler'in "bazen Paul'un nereye gitmek istediğini kompozisyon eylemi öncesinde değil de sırasında keşfettiği" olasılığını dikkate almadığından şikayet etmekte haklıdır. Üstelik Kraftchick, Bassler'in modelinin "'inançlar kümesinin'... Paul'un yazma sürecinde nasıl değişikliğe uğradığı" sorusunu ele almadığını gösteriyor.⁶⁷ Benim görüşüme göre bunlar kayda değer noktalar. Pavlus'un mektuplarında zaten sahip olduğu inançları yansıtan ifadeler yazdığı varsayılmaz. Pratik bir durumda bir argüman oluşturmak, tamamen yeni fikirlerin sıklıkla ortaya çıktığı yenilikçi bir süreçtir ve bunlar sırasıyla kişinin "tutarlı inanç dizisinin" dönüşümüne yol açabilir.⁶⁸ (3) Paul Sampley tarafından önerilen model, önceki ikisinden çok daha dinamiktir. Sampley, Pavlus'un düşünce dünyasının birleştirici merkezini kurmaya çalışmak yerine, Pavlus'un "önemli konuları dengede tutmaya" çalıştığını ileri sürer.⁶⁹ Pavlus, iki kutup arasındaki "hassas dengelerin" tehdit altında olduğunu gördüğünde, "genellikle dengeyi yeniden doğrulayarak değil, ihmal edilen kutbu vurgulayarak karşılık verir" ve hatta Pavlus'un "ihmal edilen kutbu aşırı vurgulaması" bile mümkündür. Dolayısıyla Pavlus'un yazdıkları her zaman gerçekte düşündüğüyle aynı değildir. Bu model, Paul'un teolojik ifadelerinin toplumsal-tarihsel koşullarını Wright ve Bassler'den çok daha ciddiye alır. Sampley'nin iddia ettiği gibi, Pavlus'un yorumlarının genellikle muhaliflerinin görüşlerine verilen tepkiler olduğu ve Pavlus'un teolojisinin ancak 66 Jouette M. Bassler, "Paul's Theology: Wherece and Where?" alırsak doğru şekilde anlaşılabilceği mantıklıdır. Hay (ed.), Pauline Theology 2.3-17, özellikle. 11. 67 Steven J. Kraftchick, "Daha Akıcı Bir Model Aramak: Jouette M. Bassler'a Bir Yanıt", Hay (ed.), Pauline Theology 2.18-34, özellikle. 24. 68 Benzer bir vurgu için bkz. Dunn, New Testament Theology, 16: "[Pavlus'un] mektuplarında teolojinin oluşum aşamasında olduğunu, teolojinin ifadeye geldiğini, Pavlus'un teoloji yaptığını görüyoruz ve bunlara kulak misafiri olma ayrıcalığına sahibiz." 69 J. Paul Sampley, "Metinden Düşünce Dünyasına: Paul'un Yollarına Giden Yol", Bassler (ed.), Pauline Theology 1.3-14, özellikle. 6. 4. Pauline Teolojisinde "Teoloji" nedir? 185

--- SAYFA 197 ---

bu görüşler dikkate alınır. Burada teoloji, karşı tarafla diyalog halinde sürekli gelişen bir şey olarak anlaşılmaktadır. Ancak bu görüşteki en büyük sorun, durumla ilgili olarak rakiplerinin versiyonuna değil, yalnızca Paul'un versiyonuna erişebilmemizdir. Rakiplerinin güvenilir bir resmini çizmek çok zor ve çoğu zaman imkansızdır. Hatta Pavlus'un mektuplarında değindiği durumu her zaman çok iyi bilmemiş olması bile mümkündür.⁷⁰ Pavlus'un, söylemek istediği konuyu anlatmak için sıklıkla abarttığı kabul edilirse, onun mektuplarına dayanarak rakiplerinin tam durumunu ve konumlarını yeniden oluşturmak çok daha zordur. Hatta Pavlus bir noktaya değinmek için gerçek dünyada etten ve kemikten benzeri olmayan muhalifler bile icat etmiş olabilir.⁷¹ Dolayısıyla Pavlus'un muhaliflerinin yeniden inşası, onun teolojisini anlamak için bir ön koşul haline getirilemeyecek kadar güvensiz olmaya devam ediyor. 5. Pavlus'un Zayıflık Teolojisi Elbette akademik ve dini teoloji arasındaki can sıkıcı ilişkiye kolay bir çözüm yoktur. Birbirlerinden tamamen ayıramayacakları için aralarında her zaman bir gerilim olması kaçınılmaz görünüyor. Bu sorunu ele alırken, "teoloji nedir" sorusunu sormaktan "teoloji ne yapar?" sorusuna geçebilirsek belki faydalı olabilir. Bu açıdan bakıldığında, Yeni Ahit metinlerinde geleneğin oluşumu veya bunların redaksiyon tarihi, belirli bir sosyal-tarihsel ortamda teolojinin nasıl ve hangi amaçla yapıldığı sorusundan daha az önemlidir. Pragmatik bakış açısı geriye doğru (geleneklerin, fikirlerin, kompozisyonun tarihine) yaslanmak yerine ileriye doğru eğilir ve bir metnin yazarının teoloji yoluyla neyi başarmak istediğine odaklanır. Bu tür tartışmayla bağlantılı amaçlar her zaman zorunlu olarak, hatta belki de öncelikli olarak teolojik olmayabilir. İnsanlar genellikle bir topluluk içindeki sosyal çatışmalar (Pavlus'un 1. Korintliler'de yaptığı gibi ve sanırım 1. Yuhanna'nın yazarının günah hakkındaki çelişkili açıklamalarıyla yaptığı gibi)⁷² veya kişinin kendi günahıyla ilgili ortaya çıkan şüpheler gibi farklı türden sorunları çözmek için teolojik söyleme başvururlar. bkz. Becker, Paulus, 174 (ayrıca bkz. 277-78, 307). 71 Bkz. Lauri Thurén, Lux Humana, Lux Aeterna: Lars Aejmelaus Onuruna İncil ve İlgili Temalar Üzerine Denemeler (ed. Antti Mustakallio; PFES 89; Helsinki: The Finland Exegetical Society, 2005), 268-86. 72 Stuhlmacher, 1. Yuhanna'da günahla ilgili çelişkili ifadeler - hepimizin günahkar olduğumuz (1:7-10) ve Tanrı'dan doğanların günah işlemediği ve günah işleyemeyeceği (3:4-10; 5:16) - tamamen entelektüel/teolojik bir perspektiften yaklaşır. Ona göre burada söz konusu olan, günah hakkındaki doğru ve yanlış görüşlerdir: 1. Yuhanna'nın yazarı, "sapkınlar" karşı bir haçlı seferindedir.

--- SAYFA 198 ---

yetki; Pavlus'un 2 Korintliler'de havariyel otoritesini haklı çıkarmaya çalışma şekli buna bir örnektir ve ben de makalemin bu son bölümünde buna değinmek istiyorum. Bassler, modelinde "deneyim"den Pavlus'un teolojisinin yapı taşlarından biri olarak bahsetti. Yine de burada "deneyimi" oldukça teolojik olarak anlıyor: Pavlus'un "'Tanrı tarafından müjde için ayrılan' eşsiz deneyimine" atıfta bulunuyor.⁷³ Benim için bu tanım, bir deneyimden ziyade bir kendini tanımlama gibi görünüyor. Aklımda olan, daha somut anlamda, Pavlus'un Hristiyan topluluklarla etkileşimi yoluyla edindiği pragmatik bilgeliği ifade eden "deneyim"dir. İnsanların genellikle yaptığı gibi, muhtemelen ne tür slogan ve argümanların ikna edici olduğunu ve hangilerinin daha az başarılı olduğunu deneyimlerinden öğrenmişti. Pavlus'un, öne sürüldüğü gibi, Galatyalılara yazdığı mektupta Yahudilere karşı "aşırı" konumuyla otorite iddiasında başarısız olduğu doğruysa,⁷⁴ Romalılar 9-11'de Yahudiler ve Yahudi gelenekleri hakkında daha az kutuplaşmış bir tartışma sunması şaşırtıcı değil. Bu anlamda deneyim, Paul'un "oyuna olan hissini" geliştirdi. Bu şekilde uygulamanın onun teolojisini bilgilendirdiği iddia edilebilir. Aslında hem "pratik anlam" hem de bu pratik anlamın kaynaklandığı habitus, Pavlus'un mektuplarında önemsiz konular değildir. Bourdieu'nun uygulama teorisinin önemli bir yönü, habitus'u oluşturan eğilimlerin çoğunun erken çocukluk döneminde kazanılmış olması ve dolayısıyla kişinin bedenine kazınmış olmasıdır. Dolayısıyla "oyunu hissetme", insanların bedenlerini nasıl taşıdıkları ve belirli durumlarda nasıl davrandıkları konusunda görülebilir.⁷⁵ Paul'u bu bakımdan özellikle ilginç bir vaka yapan şey, onun habitus'uyla ilgili açıkça zorluklar yaşamış olmasıdır. Rakipleri onun Korint'teki Hristiyan topluluğu önünde zayıf performansı ile alay ettiler (2 Korintliler 10:10), bu suçlamaya Pavlus uzun bir özürle karşılık verdi (2 Korintliler 10-13), zayıflığın övgüsünü (11:29-12:10), güç ve otoritenin yeniden onaylanmasını (10:4-5; 11:4-5; 11:21-28), karşı tarafın kınanmasını içeriyordu. (11:12-15) ve ceza tehditleri (10:6). Paradoksal olarak, Pavlus'un güçlü Mesih'in enkarnasyonu ve "imanın kurtarıcı gerçeği". Ölüme götüren günah sapkınların yanlış doktrindir (5:16-17) (Stuhlmacher, Biblische Theologie, 2.272-4). Bu bağlamda, alternatif bir çözüme ancak kısaca değinebilirim (2008 SBL Yıllık Toplantısında Johannine Grubunda sunulan "1 John'da Günah ve Günahsızlık: Teori ve Uygulama" adlı makalemden savunmaya çalıştığım): 1 John'un yazarı, kendi grubu ile diğerleri arasındaki sınırı güçlendirmek olan tek bir amaç için iki farklı günah söylemi kullanır. Yazar bir yandan insanları içeridekiler ("biz") ve dışarıdakiler ("günahkarlar") olmak üzere iki gruba ayırmak için "günah", "günah işleyen" ve "günahkarlar" kullanımına başvuruyor. Öte yandan, hepimizin günahkar olduğumuzun daha kapsayıcı bir biçimde doğrulanması, yine İbranice İncil'den türetilen bir fikir (Tanrı ile insanlar arasındaki temel farklılığı ifade eder) topluluk içinde geçerlidir. Yazar ikinci, daha terapötik duruşun grup üyeleri arasında hissedilen karşılıklı şefkati artıracaklarını bekleyebilir. "Teolojileştirmenin" amacı doktrinsel olmaktan ziyade pratiktir: amaç daha fazla insanın yazarın grubundan uzaklaşmasını önlemektir. ⁷³ Bassler, "Paul'un Teolojisi", 11.

⁷⁴ Bkz. Becker, Paulus, 288, 320-21; Esler, New Testament Theology, 280, aynı fikirde. ⁷⁵ Thompson, "Editörün Girişi" 13. 5. Pavlus'un Zayıflık Teolojisi 187

--- SAYFA 199 ---

Özür sadece rakiplerinin onun edebi becerileri hakkında söylediklerini doğrulamaktadır ("mektupları ağır ve güçlüdür," 10:10). Pavlus'un alışkanlığındaki tüm bu kusurlara rağmen, genellikle onun Korint toplumundaki oyunu kendi avantajına çevirmeyi başardığı varsayılır. Bu nasıl olabilir? Benim önerim, Pavlus'un fiziksel varlığıyla ilgili zayıflığını edebi kompozisyon gibi diğer becerilerle ve bu makalenin amaçları açısından daha da önemlisi teolojideki yeterliliğiyle telafi edebildiğidir. Paul'un özellikle yenilikçi bir hamlesi, rakiplerinin Korint'teki zayıf performans iddiasını kendi lehine çevirmesidir. Pavlus'un Yahudi teolojisine ilişkin bilgisi olmasaydı bu hareket pek mümkün olmazdı. Onun 2. Korintliler'deki argümanı, güç ve zayıflıkla bağlantılı değerlerin tersine çevrilmesini içerir ve bunun için İsrail'in Tanrı tarafından aşağılanması ve haklı çıkarılmasına ilişkin Yahudi teolojisi bir model sunar: "Her şeyden önce İsrail'de... yücelik ve alçakgönüllülük alışverişi bir umut imgesine dönüşür."⁷⁶ Korintliler dinleyiciler, öyle görüldüğü gibi, onun konumunu kabul etmişse,⁷⁷ onların geleneksel Yahudi teolojisi Pavlus'a aşına oldukları varsayılabilir. Pavlus'un bu geleneğe dayanarak yarattığı yeni zayıflık vizyonunun retorik olarak o kadar şaşırtıcı ve güçlü olduğunu ve izleyiciyi ikna ettiğini söylüyor. Her iki durumda da, Pavlus'un teoloji bilgisi ve retorik becerisi onun "kültürel sermayesi" idi ve bu da onun Korint'teki Hristiyanlar arasında otoriteyi başarılı bir şekilde yeniden iddia etmesini mümkün kıldı. Sonuç Akademik teoloji ile inanç topluluklarının ihtiyaçları arasındaki gerilim kesinlikle İncil çalışmalarıyla sınırlı değildir. Kilise tarihi ve doktrin tarihi şüphesiz benzer sorunları gündeme getirebilir. Bununla birlikte, bu gerilim İncil çalışmalarında diğer teolojik disiplinlere göre daha yoğun bir şekilde ele alınmıştır. Bunun nedeni çoğumuzun kültürel mirasımız nedeniyle kökenlere takıntılı olmamız olabilir. Batı kültürlerimizde kökenlere ilişkin tartışma 76 Theissen, *Theory*, 73'e kadar uzanır. Judith Perkins'in fazlasıyla gösterdiği gibi, acı çeken kişinin tasvirlerinin klasik Yunan edebiyatında nadir olmasına rağmen, erken Roma İmparatorluğu'nda giderek daha popüler hale geldiklerini de eklemek gerekir; bkz. Judith Perkins, *Acı Çeken Benlik: Erken Hristiyanlık Döneminde Acı ve Anlatı Temsili* (Londra: Routledge, 1995). Dolayısıyla Pavlus'un kendi portresini çizerken çektiği acılara yaptığı vurgunun yalnızca Yahudi teolojisinden gelmemesi, aynı zamanda Greko-Romen döneminde ortaya çıkan bir eğilimi yansıtmaya da mümkündür. ⁷⁷ Bu görüş, 2. Korintliler 10-13'ün, 2. Korintliler 2:4'te bahsedilen "gözyaşı mektubu" olduğu teorisine dayanmaktadır; bkz. Becker, *Paulus*, 234-35. Bölüm 9: Yeni Ahit Teolojisi ve Uygulamanın Zorlukları 188

--- SAYFA 200 ---

genellikle gerçeğin arayışıyla el ele gider. Bu nedenle, Hristiyanlığın kökenleri hakkında söylenen her şey, doğası gereği bu arayışla bağlantılı görünüyor.⁷⁸ Benim ve meslektaşlarımla birkaç yıl önce, önce Dan Brown'ın Da Vinci Şifresi ve ardından Yahuda'nın İncili üzerine yaptığı röportajlara dayanan kendi deneyimim, bana daha büyük toplumun her şeyden önce, eski moda bir şekilde, Yeni Ahit'te ne kadar hakikat bulunduğunu bilmekle ilgilendiğini öğretti. Yahuda İncili ve diğer kıyamet metinleri hakkında yorum yapan bir bilim adamı olarak, tarihsel İsa hakkında ne ortaya koyarlarsa koysunlar, tanıklık ettikleri ilkel Hristiyanlığın zengin çeşitliliği hakkında konuşmayı tercih ederim. Ancak toplumun (bu durumda medya biçiminde) bu şeyleri çok az önemseydiğini öğrendim; istenen şey "klasik" Hristiyan geleneğinin doğru mu yanlış mı olduğu yönündeki açıklamalardır. Bu, akademik teoloji, din ve genel olarak toplumun birbirinden tamamen bağımsız olmadığına bir başka göstergesidir. Bu nedenle, teolojinin katı bir şekilde akademik tanımı ile Hristiyan inancının mevcut topluma yönelik basit bir özeti arasında üçüncü bir yola yer olup olmayacağını merak ediyorum. Böyle bir yol bulmak, Hristiyan geleneğini yalnızca fikir tarihi açısından açıklamakla kalmayıp ("teoloji nedir?"), aynı zamanda bu fikirlerin hangi amaçlara hizmet ettiğini ve hangi şekillerde sorumlu bir şekilde kullanılabileceğini de ("teoloji ne yapar?") dikkate alırsak mümkün olabilir. Yukarıda tartışılan örneklerin ışığında öğrencilerime sorumlu bir şekilde sunabileceğim bir model ararken, "teolojiyi" yalnızca geçmişin büyük gelenekleriyle entelektüel bir diyalogu (veya mücadeleyi) değil, aynı zamanda olumsal durumlarla pragmatik bir diyalogu (veya mücadeleyi) de içeren bir faaliyet olarak anlamak isterim.⁷⁹ Bu model aynı zamanda Paul'ünki gibi sürprizlerle dolu bir teoloji olan eskileri basitçe tekrarlamak yerine yeni fikirleri teşvik edebilir. Onun teolojisinin tüm "hammaddelerinin" (kerygma, gelenekler, kendini anlama vb.) ve ele aldığı durumun izini tam olarak sürebilsek bile, bu bilgiye dayanarak varacağı sonuçları tahmin etmemiz pek mümkün değildir. Belirli durumlarda ne tür argümanlara ihtiyaç duyulduğu üzerine düşünmek, tamamen yeni fikirlerin ortaya çıktığı yenilikçi ve öngörülemez bir süreçtir. Bu anlamda teoloji, en iyi ihtimalle, parçalarının toplamından daha büyük olabilir. ⁷⁸ Bkz. Meeks, İlk Hristiyanların İzinde, xii. ⁷⁹ Olası durumlarla diyalogun gerekliliği, Paul Tillich'in teolojisinin ve bunu takip eden "korelasyon yönteminin" en değerli ve kalıcı içgörülerinden biri olarak gördüğüm şeydir: "Teoloji, iki kutup arasında, kuruluşunun ebedi hakikati ve ebedi hakikatin alınması gereken zamansal durum arasında ileri geri hareket eder" (Tillich, Sistematik Teoloji, 1.3). Sonuç 189

--- SAYFA 201 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 202 ---**

Bölüm 10 Ne Kadar İleri Gidebilirsin? İsa, Yuhanna, Sinoptikler ve Diğer Metinler Elaine Pagels, yıllardır bu alana giren yeni insanların neler sunabileceğini takdir eden ve sürekli merak eden olağanüstü bir meslektaş olmuştur. Benim görüşüme göre, onun erken dönem Hristiyanlık araştırmalarına en önemli katkısı, kanonik olmayan İncillerin ve sıklıkla "apokrif" veya "sapkın" olarak tanımlanan diğer erken dönem Hristiyan metinlerinin saçma sapan sahtecilikler olarak kolayca göz ardı edilmemesi gerektiğinin kabul edilmesidir. Erken Hristiyan düşüncesi ve tarihinin önemli tanıkları olarak, kanondakiler kadar ciddi bir ilgiyi hak ediyorlar. Elaine Pagels'in Amerika Birleşik Devletleri'nde liberal Hristiyanlığın bir simgesi haline geldiği, uzak ülkelerden gelen bizler için bile bir sır değil. Erken Hristiyanlık çalışmalarını en çok satanlara dönüştürmek gibi alışılmadık bir yeteneğe sahip. Başarı hiç şüphesiz akademik çalışmasının sonuçlarını kişisel ve dolayısıyla ilgi çekici, günümüz dünyasındaki deneyim, inanç ve şüphe üzerine düşüncelerle birleştirme yeteneğinden kaynaklanmaktadır. Bir ikon olmanın diğer tarafı ise daha muhafazakar bilim adamlarının Pagels'e karşı muhalefeti ve onları küçümsemesidir. Rodney Stark'ın, açıklamaya zahmet etmediği nedenlerden ötürü, "Sarmaşık Birliği gnostikleri"nden söz ederken, ismiyle andığı tek kişinin Pagels olması kesinlikle bir tesadüf değildir.¹ Bunun nedeni, şüphesiz, Pagels'in, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki herkesten daha fazla, erken Hristiyanlığın daha az bilinen biçimlerini daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırmış olmasıdır. Pagels ve diğerleri tarafından uydurma İnciller üzerine yürütülen akademik çalışmalar sadece alay konusu olmakla kalmıyor, aynı zamanda bazı çevreler tarafından tehlikeli ve hatta şeytani bir iş olarak da değerlendiriliyor. Ben Witherington, The Gospel Code adlı kitabında, tüm erken Hristiyan kanıtlarını eşit bir temelde incelemenin önemine sahte bir bağlılık gösteriyor: "Gnostik İnciller gibi kaynaklara uygulanan eleştirel incelemenin aynısı, kanonik materyale de uygulanmalıdır. Adildir." Ancak adalet, Witherington'un inanca dayalı duygularını gizleyen çok ince bir kaplamadır. Çünkü aynı zamanda Gnostik çalışmalar yapan akademisyenleri "antik Gnostisizmi yeniden canlandırmaya çalışmakla" suçluyor ve onları "Gnostisizm çalışmalarına aşık olan ve doğuştan haklarını (kanonik İncilleri) bir parça çorba (Gnostik İncilleri) karşılığında satmak gibi korkunç bir hata yapanlar" olarak tanımlıyor. Witherington's 1 Rodney Stark, Cities of God (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006), 154.

--- SAYFA 203 ---

son darbe, yüzyıllar boyunca Hristiyan polemiklerinde köklü bir strateji olan şeytanlaştırmadır: Karşı çıktığı akademisyenler "yalnızca hatalı değiller; yanıltılmışlar. Karanlığın güçleri tarafından bu yola yönlendirildikleri gerçeğinden habersizler."2 Elaine Pagels, hiç şüphesiz, Karen King, Marvin Meyer ve Bart Ehrman'la birlikte, Witherington'un burada aklında olan bilim adamlarından biridir.3 Witherington'ın, bu konuyla ilgilenen akademisyenleri karalaması Gnostik çalışmalar, Amerikan (ve aynı zamanda İngiliz) İncil çalışmalarında "liberal" ve "muhafazakar" cephele arasında ortaya çıkan yeni tür bir kutupluğun göstergesidir. Tony Burke'ün detaylandığı gibi, bazı Evanjelik akademisyenler artık geleneksel akademik tartışmaları yürütmekle yetinmiyor. Burke'ün doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, Gnostik çalışmalarla uğraşan akademisyenleri kendileri "Gnostik" olarak tasvir etmek, dolayısıyla "bir edebiyat bütününe yönelik bilimsel ilgiyi dini inançla karıştırmak" gibi genellikle ad hominem argümanları içeren "sapkınlık avcılığı" konusunda daha açık sözlü hale geldiler.4 Diğer bir strateji, unutulmuş Hristiyanlıklarla ilgilenen akademisyenlerin "şu ya da bu şekilde yakılıp yakılmadığını" küçümseyici, yarı-terapötik bir tonla yansıtmaktır. Ortodoks Hristiyanlık."5 Burke'ün makalesine verilen tepkiler, İncil araştırmalarında birleşik bir muhafazakar evanjelik cephenin olmadığını gösteriyor. Bu grupta yer alan bazı akademisyenler, kendilerinin Evanjelik olduklarını itiraf etmelerine rağmen, 2 Ben Witherington, *The Gospel Code: Novel Claims about Jesus, Mary Magdalene and Da Vinci* (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2004), 171-74; Witherington'un kıyamet müjdeleri hakkındaki yazılarının bu ve diğer şüpheli yönleri için bkz. Tony Burke, "Yeni Milenyumda Sapkınlık Avcılığı", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 39 (2010): 405-20, özellikle. 416. Onun ufuk açıcı raporunun daha kısa bir versiyonu için bkz. Tony Burke, "Yeni Milenyumda Sapkınlık Avı," *SBL Forum*, Ağustos 2008 [<http://sbl-site.org/Article.aspx?ArticleID=787>] (en son ziyaret tarihi 24 Eylül 2014). 3 Bu, Witherington'ın endişelerini "bir tarihçi" ninkiler gibi sunduğu blogunda açıkça görülmektedir [<http://benwitherington.blogspot.fi/2006/04/gospel-of-judas-et-al-part-one.html>] (en son ziyaret tarihi 24 Eylül 2014). Pagels, King, Meyer ve Ehrman'a atıfta bulunarak şunları söylüyor: "Bu tür akademisyenler gerçekten de NT biliminin küçük bir azınlığını temsil ediyorlar ve aslında, ilk Gnostikler gibi, Hristiyanlığın başından beri çarpıcı biçimde çok biçimli olduğunu öne süren yeni bir köken efsanesi yaratmakla meşguller. Ne yazık ki, bir tarihçi olarak bunun birinci yüzyılda kanıtı olmayan bir argüman olduğunu söylemek zorundayım." Ancak günümüz tarihçileri arasında, muhaliflerini karanlığın güçleri tarafından aldatılmış olmakla suçlamak alışılmış bir şey değil. Pagels ile başlayıp aynı zamanda Meyer, King ve Ehrman'ı da içeren günümüz Amerikan "baş sapkınlıklarının" benzer bir listesi için, Darrell L. Bock'un *The Missing Gospels: Unearthing the Truth back Alternative Christianities* (Nashville: Thomas Nelson, 2008) adlı kitabının girişine bakın; burada Bock, kitap kapaklarından alınan alıntılarla ve bir katalog duyurusuyla rakiplerini okuyucularına tanıtıyor! Aynı dört kişilik çete (Pagels, Meyer, King ve Ehrman), Edwin M. Yamauchi'nin Bock, *The Missing Gospels* kitabının önsözünde de yer alıyor. Pagels ve Ehrman, Andreas'ta Walter Bauer'in tezinin "popüler arenada" tanıtımının iki örneği olarak gösteriliyor.

J. Köstenberger ve Michael Kruger, *Ortodoksluğun Sapkınlığı: Çağdaş Kültürün Çeşitliliğe Büyüsü Erken Hristiyanlık Anlayışımızı Nasıl Yeniden Şekillendirdi* (Wheaton, IL: Crossway, 2010), 31. 4 Burke, "Heresy Hunting", 416. 5 Witherington, *The Gospel Code*, 94; bkz. Burke, "Sapkınlık Avcılığı" 415. 192 Bölüm 10: Ne Kadar İleri Gidebilirsin?

--- SAYFA 204 ---

en gayretli sapkınlık avcıları.⁶ Bununla birlikte, İncil çalışmalarının iki kampa bölünme tehlikesiyle karşı karşıya olduğuna dair işaretler var; bunlardan biri öncekine göre daha açık bir şekilde inanca dayalı, diğeri ise akademik araştırmanın olağan (ya da dilerseniz "seküler") sınırları içinde kalmaya çalışıyor. Bu bölünmenin bir göstergesi, İncil Edebiyatları Derneği'nin Yıllık Toplantılarında yeni araştırma gruplarının oluşmasıdır. Bu tür grupların gündemi halihazırda var olanlara yakındır, ancak genellikle yeni veya bazen çok eski bir değişimle, Evanjelik Hristiyanlığın karakteristik özelliği olan teolojik kaygılarla renklendirilmiştir (İsa'nın kendisini Tanrı'nın Oğlu olarak anlaması ve İncil'deki kitapların tarihsel doğruluğu gibi). Bu gelişmenin etkisinin hissedilebildiği alanlardan biri de Yuhanna İncili'nin tarihsel güvenilirliğine odaklanan yeni bir grubun yerleştiği Johannine çalışmalarıdır.⁷ Benim vurgulamak istediğim nokta, bu grupta üretilen araştırmaların çoğu açıkça akademik ve ciddi ilgiyi hak ederken, çalışmaları sırasında ortaya atılan bazı iddialar ve argümanlar, ne kadar ileri gidebileceğiniz sorusunu ciddi biçimde ortaya koyuyor. En kritik sorular inanca dayalı argümanların kullanımıyla ilgili olarak ortaya çıkıyor. Onlarla ilgili bariz risk, doğaüstü bir şekilde tartışmaya başladığınızda bunun hiçbir sınırının veya kontrolünün olmamasıdır. Bu durumda her şey tartışılabilir. Bu sadece tarihsel İsa için potansiyel bir kaynak olarak Yuhanna'nın müjdesine olan ilginin bizi nereye götürebileceğine dair endişe verici bir senaryo değil; bazı akademisyenler zaten doğaüstü tartışmaların doğasında var olan potansiyellerden kısıtlamalar olmaksızın yararlanıyor. Johannine edebiyatı üzerine daha muhafazakar araştırmaların bazılarında gördüğüm ve Sevgili Mürit hakkındaki görüşler üzerine bir tartışmayla göstermeye çalıştığım bir diğer sorun, Yuhanna ile Sinoptikler arasındaki farkların ortaya çıkardığı gibi görünen metinsel zorluklara göz yumma eğilimidir. Bu eğilimin derinlemesine düşünmeden ziyade kayıtsızlıktan kaynaklandığını umuyorum, ancak bu tür temel sorunları ele alma konusundaki isteksizlik o kadar sistematik görünüyor ki, profesyonel bilim adamlarının bu tür sorunları amaçsızca dile getirmeden bıraktıklarına inanmak zor.⁸⁶ Örneğin, Burke'e verdiği yanıtta Bock, Witherington'ın bazı iddialarından açıkça uzaklaşıyor: "Genellikle Witherington'ın öne sürdüğü motive edici argümanlardan hoşlanmıyorum. Bu, küçümseyici ve yargılayıcı gibi görünüyor." Bkz. Bock, "Sapkınlık Avına İlişkin İddiaların İncelenmesi," SBL Forumu, Ağustos 2008 [<http://sbl-site.org/Article.aspx?ArticleID=791>] (en son ziyaret tarihi 24 Eylül 2014). ⁷ Bu makale SBL 2010 Yıllık Toplantısında (Atlanta, 19-23 Kasım 2010) Yuhanna, İsa ve Tarih Grubu ile Tarihsel İsa Bölümü'nün ortak oturumunda sunduğum bir makaleye dayanmaktadır. Bu oturuma katılmaya yönelik nazik davetleri için Paul Anderson ve Gregory Sterling'e ve faydalı yorumları için Raimo Hakola ve Heikki Räisänen'e teşekkür etmek istiyorum. ⁸ Bu makalenin ikinci bölümünde karşı çıkacağım bazı argümanlara (ya da daha doğrusu bunların yokluğuna!) dayanarak, korkarım Burke'ün kurnazca yorumuna katılmak zorundayım ("Heresy Hunting," 410): "Fakat özür dileyen yazarlar entelektüel dürüstlüğü amaçlamıyor gibi görünüyorlar – tarihsel yöntemi değil, Hristiyanlığı savunmaya çalışıyorlar." 193 Bölüm 10: Ne Kadar İleri Gidebilirsin?

--- SAYFA 205 ---

1. Yuhanna İncilinin Arkasında İki Yuhanna mı Var? "Yeni Ahit biliminde doğru olan yeni değildir ve yeni olan da doğru değildir." Martin Hengel, *The Johannine Question* adlı kitabının genişletilmiş Almanca versiyonunda bu sözü onaylayarak aktardı.⁹ Akademik enerjinin büyük ölçüde Johannine toplumuyla ilgili meselelere ayrıldığı bir dönemde Hengel, gerçek Johannine sorununun yazarın kimliği sorunu olduğunu cesurca savundu. Buna uygun olarak, Yuhanna'nın müjdesine ilişkin ilk Hristiyan tanıklıklarına ve referanslarına geri döndü ve on dokuzuncu yüzyılın bilimsel çalışmalarını daha çağdaş çalışmalara tercih etti. Hengel, Sevgili Mürit'in kimliğine ilişkin yepyeni bir teori öne sürmesindeki ironinin farkında olmalı. Bu öğrencinin havari Yahya mı yoksa Yaşlı Yahya mı olduğu konusundaki eski anlaşmazlığı, her iki Yuhanna'nın da "İsa'nın sevdiği öğrenci" Johannine figüründe birleştirildiğini öne sürerek çözdü. Bu özel teori herhangi bir eski kaynakta bu şekilde doğrulanmamıştır.¹⁰ Bu nedenle Hengel'in özür dileyen tonu şöyle der: "Bu hipotez kulağa fantastik gelebilir. Ancak Dördüncü İncil bir bütün olarak 'fantastik' bir kitaptır."¹¹ Bu zekice manevra, Hengel'in, kitabının başında karşı çıktığı "çağdaş araştırma"dan daha az yaratıcı olmadığı gerçeğini zar zor gizler: "Kendisini ne kadar eleştirel gösterirse, daha 'yaratıcı' hale gelir: bize ulaşan metinlerde söylenenlerin yerini çoğu zaman metin ve 'bağlam' karşısında az çok özgür varsayımlar alır."¹² Hengel kendi teorisinin bir parçası olarak özgür varsayımlardan çekinmiyordu: Yaşlı Yahya'nın havari Yahya'yı tanıdığını ve ona saygı duyduğunu varsaymakla kalmadı, aynı zamanda Yaşlı Yahya'yı canlı bir şekilde "genç bir rahip aristokrasisinin üyesi" olarak tasvir etti. delikanlı", "Vaftizci Yahya'nın diriliş hareketini" ve "İsa'nın faaliyetlerini" çekici buldu.¹³ Bu tür görüşler, Yuhanna'nın müjdesinde çok az doğrudan destek buluyor. Hengel'in Johannine sorunu olarak tanımladığı çözümünün bazı sorunları vardı ve görebildiğim kadarıyla kimse onu bu haliyle kabul etmedi. Bununla birlikte, onun araştırması hiç şüphesiz bu müjdeyle ilgili yeni türden araştırmaların önünü açmada çok önemli bir rol oynadı. Burada tanınmış bir Yeni Ahit bilgini, Yuhanna'nın müjdesinin bir (veya iki) görgü tanığına dayandığını iddia ediyordu. Eğer bu teori doğruysa, 9 Martin Hengel, *Die johanneische Frage* (WUNT 67; Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 3 n. 4. Daha önceki ve daha kısa İngilizce versiyon için bkz. Martin Hengel, *The Johannine Question* (çeviri. John Bowden; Londra: SCM, 1989). 10 Bkz. Randar Tasmuth, "Birçok Yüzü Olan Mürit: Martin Hengel'in ve James H. Charlesworth'un Sevgili Müritle İlgili Teorileri" (ThD diss., Helsinki Üniversitesi, 2004). 11 Hengel, *Johannine Sorunu*, 130. 12 Hengel, *Johannine Sorunu*, xi. 13 Hengel, *Johannine Sorunu*, 133. 194 Bölüm 10: Ne Kadar İleri Gidebilirsin?

--- SAYFA 206 ---

Yuhanna'nın sevindirici haberinin, İsa'nın yaşamı için potansiyel bir kaynak olarak, tarihsel İsa'ya ilişkin daha önceki araştırmalarda olduğundan daha ciddiye alınması gerektiği sonucuna varılmıştır. 2. Yuhanna, İsa ve Tarih Yuhanna'nın müjdesinin tarihsel güvenilirliğini doğrulamaya çalışan yeni eğilimin en belirgin işaretlerinden biri, 2002'den bu yana SBL Yıllık Toplantılarında bir araya gelen Yuhanna, İsa ve Tarih Grubu'dur. Grup, Yuhanna'nın müjdesinin, tarihi İsa'ya yönelik tüm yirminci yüzyıl arayışlarında büyük ölçüde göz ardı edildiği gerçeğinden duyulan memnuniyetsizlikten doğmuştur. Bu grubun itici güçlerinden biri olan Paul Anderson, "bi-optik" yaklaşım olarak adlandırdığı şeyi enerjik bir şekilde savundu; bu, Yuhanna'nın müjdesinde çizilen İsa'nın farklı resminin, tarihsel İsa ile ilgili çalışmalarımızda sinoptik müjdeler kadar ciddiye alınması gerektiği anlamına geliyor. Bu sadece Yuhanna'nın müjdesindeki anlatı detayları için değil, aynı zamanda bu müjdede İsa'ya atfedilen öğretiler için de geçerlidir: Yahya'nın Sinoptik'teki İsa'nın öğretilerinden kapsamlı farklılıklarının açıkça tarih dışılığı ima ettiğini varsaymadan önce dikkatli olmalıyız. Bunlar, İsa'nın öğretileri üzerine, tarihsel hafızanın alternatif yönlerini yansıtan bir dizi alternatif bakış açısına işaret edebilir - özellikle de Sevgili Mürit'in öğretim hizmeti aracılığıyla kırıldığı şekliyle.14 Grup şimdi, bundan sonra JJH 1 ve JJH 2 olarak anılacak olan iki ciltlik toplu makale yayınladı. İsa, yeni girişimle ilgili ciddi şüpheler uyandıran bazı makaleler de mevcut.16 JJH 2, Yuhanna'nın müjdesinin tarihsel bir kaynak olarak daha ciddi bir şekilde ele alınmasının bizi götürebileceği yöne işaret eden bir dizi örnek olay incelemesi içeriyor. İşte birkaç örnek. Kudüs'teki tapınak bölgesinde yeni bir miqveh havuzunun keşfi, Yuhanna'nın Siloam Havuzu'na (Yuhanna 9:7) yaptığı göndermeye daha fazla inanılabilirlik kazandırır.17 Yahudi bayramlarının anlatılma şekli 14 Paul N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel: An Introduction to John* (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 214. 15 John, Jesus, and History, cilt. 1: Eleştirel Görüşlerin Eleştirel Değerlendirmeleri (ed. Paul N. Anderson, Felix Just ve Tom Thatcher; SBLSymS 44; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007); Yuhanna, İsa ve Tarih, cilt. 2: Dördüncü İncil'de Tarihselliğin Yönleri (ed. Paul N. Anderson, Felix Just ve Tom Thatcher; SBL ECL; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009). 16 Bkz. Robert Kysar, "The Dehistoricizing of the Gospel of John," JJH 1.75-101. 17 Urban C. von Wahlde, "Siloam Havuzu: Geç İkinci Tapınak Yahudiliği ve Yuhanna İncili'nde Ritüel Daldırma Anlayışımız İçin Yeni Keşiflerin Önemi", JJH 2.155-73. Yuhanna'nın müjdesinin aynı zamanda 70 öncesi Celile'deki koşullara ilişkin belirli bilgileri yansıtmaya olasılığı için bkz. Jonathan L. Reed, "Stone Vessels and Gospel Texts: 2. John, Jesus and History 195

--- SAYFA 207 ---

Yuhanna'da "bunların MS 70 öncesinden hatıralar olduğu öne sürülüyor."18 Bir çalışma "İsa'nın Yakup'un kuyusunda Samiriyeli bir kadınla karşılaştığı şeklindeki tarihsel inandırıcılığı destekliyor"19 ve başka bir çalışma ise "İsa'nın bir noktada ve zamanda öğrencilerinin ayaklarını yıkadığını öne sürmek tamamen akla yatkın"20 iddia ediliyor, ancak bu hikaye yalnızca Yuhanna'nın müjdesinde kayıtlı. Yuhanna'nın, İsa'nın kamusal faaliyetlerine ilişkin üç yıllık farklı kronolojisinin daha fazla güvenilirliği, JH 1 ve 2'de yer alan çeşitli makalelerde doğrulanmaktadır. En dikkat çekici olanı, Paula Fredriksen, İsa'nın Kudüs'e tekrar yaptığı ziyaretlerin, neden sadece kendisinin çarmıha gerildiğini, havarilerinin ise çarmıha gerilmediğini açıkladığını ileri sürmektedir. Eğer İsa, yalnızca Yuhanna'da anlatıldığı gibi, Kudüs'ü birden fazla ziyaret etmiş ve orada vaaz vermişse, Pilatus, İsa'nın ve öğrencilerinin zararsız olduğunu biliyordu. Yine de Pilatus İsa'yı çarmıha germek zorunda kaldı çünkü hacı kalabalıkları İsa'yı "Kudüs'e yaptığı son yolculukta Davudvari bir tür mesih" sanmışlardı.21 Ancak Fredriksen'in analizinde Yahya'nın kronolojisinden geriye çok az şey kaldı. Yuhanna 2:13-22'de anlatılan öykünün aksine, tarihsel İsa'nın tapınakta hiçbir kesintiye yol açmadığını savunur: "İsa'nın tapınağın yıkılacağını öngördüğünü sanmıyorum ve tapınakta kendisine atfedilen eylemin gerçekliğinden şüpheliyim."22 Bu değerlendirme, Fredriksen'i, İsa'nın tapındaki eyleminin kamu kariyerinin başlangıcında (Yuhanna 2'de anlatıldığı gibi) ve İsa'nın sonunda olmak üzere iki kez gerçekleştiğinde ısrar eden Evanjelik birlikteki bilginlerden açıkça ayırmaktadır. (Sinoptiklerde anlatıldığı gibi).23 Fredriksen ayrıca Zeichen aus Text und Stein: Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (ed. Stefan Alkier ve Jürgen Zangenberg; TANZ; Tübingen: Francke, 2003) kitabında "Yuhanna 2'de Sıfırlık ve Sosyo-Ekonomi için çok az nedeni" olduğunu kolaylıkla kabul eder. 381-401. Reed, arınma için gereken taş kapların (Yuhanna 2:6), MS 70 yılında tapınağın yıkılmasına kadar Yahudi Filistin'inde popüler olduğunu, ancak bundan sonra ortadan kaybolduğunu ileri sürüyor. Dolayısıyla vardığı sonuç (399): "Yuhanna'nın yazarı burada, Filistin'deki İkinci Tapınak Yahudiliğinin gerçeklerinin gayet iyi farkındaydı." 18 Brian D. Johnson, "Yahudi Ziyaretleri ve Tarihsellik Soruları," JH 2.117-29, özellikle. 129. 19 Susan Miller, "Kuyudaki Kadın: John'un Samaritan Misyonusunu Portresi", JH 2.73-81, özellikle. 80. 20 Jaime Clark-Soules, "John 13: Of Footwashing and History," JH 2.255-69, özellikle. 267. 21 Paula Fredriksen, "Tarihsel İsa, Tapındaki Sahne ve Yuhanna İncili", JH 1.249-76, özellikle. 272. Fredriksen'in önerisinin varsaydığı gibi, Pilatus'un, siyasi açıdan zararsız gezgin vaizlerin Kudüs'e ara sıra yaptıkları ziyaretlerde söylediklerini yakından takip edecek zamana ve enerjiye gerçekten sahip olup olmadığı merak edilebilir. 22 Fredriksen, John'un hikayesinde sinoptik eğilimlerden daha az teolojik eğilimlere ihanet eden noktalar buluyor. Bu yöndeki bazı değerlendirmeleri pek de gerekçelendirilmiyor. Yuhanna 6'nın ışığında, "Dördüncü İncil'in Celile misyonunu neredeyse hiç yansıtmadığını" iddia etmekte çok ileri gidiyor gibi görünüyor ("Tarihsel İsa," 250). Aynı zamanda şaşırtıcı bir iddiadır: "Yuhanna İncili, rahiplerin İsa'nın ölümündeki rolüne ilişkin olarak, tarihsel açıdan inandırıcı bir şekilde, Kristolojinin bir faktör olarak yersizliğini, hatta gereksizliğini göstermektedir" (269). Yuhanna İncili'nde, kâhinlerin onun ölümüne karışmasının ana motivasyonunun İsa'ya inanan insanlar olduğu anlatılır.

(Yuhanna 11:48; çapraz başvuru 12:9-11). 23 Örneğin, Graig L. Blomberg, John's Gospel'in Tarihsel Güvenilirliği: Sorunlar ve Yorum (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), 90: "bu kadar isteksiz görünüyor 196 Bölüm 10: How Far Can You Go?

--- SAYFA 208 ---

Yahya'nın kronolojisinin ayrıntılarıyla tarihsel olarak Markos'unkinden daha doğru olduğunu düşünüyorum."24 Yuhanna'da Sinoptik'ten daha "tarihsel" görünebilecek tek şey, İsa'nın Kudüs'ü birden fazla kez ziyaret ettiği fikridir.25 Bunu kanıtlamak için Yahya'ya ihtiyacımızın olup olmadığı veya Yuhanna'daki farklı seyahat planının bu olasılığı daha genel temellere göre daha inandırıcı kılıp kılmadığı tartışılmıyor.26 Yaptığı tüm uyarılar ışığında, Fredriksen'in vardığı sonuç abartılı görünüyor: "Tarihçiler Yuhanna İncili'ni tuhaf bir tür roş pinah olarak görebilir ve görmelidir: çok uzun süre reddedilmiştir, ancak çalışmamızın sağlam ve gerçek bir temel taşıdır."27 Her iki ciltte de Yuhanna'nın tarihsel güvenilirliğine ilişkin eleştirel değerlendirmeler mevcutken, özellikle JJH 2'de, İsa'nın en olağanüstü mucizelerinin bile gerçekten gerçekleştiğine dair olağandan daha fazla güven gösteren birçok katkı da bulunmaktadır.28 Lazarus'un dirilişi, yalnızca Yuhanna 11:1-46, özellikle merak uyandırıcı bir durumu kanıtlıyor. Bu noktada, bazı Yeni Ahit bilginlerinin tarih yazımına yönelik araştırmalar için kendi özel kurallarını mı icat ettiklerini, yoksa en azından geleneksel kuralların sınırlarını mı test ettiklerini ciddi olarak merak etmeye başlıyorsunuz. Richard Bauckham, yalnızca İsa'nın Lazarus'u büyüttüğüne inanmakla kalmıyor, aynı zamanda yetkililerin İsa'yı öldürmeye yönelik nihai kararının bu mucizeden kaynaklandığını söyleyen Yuhanna'nın öyküsünü de savunuyor (Yuhanna. 11:47-54), tarihsel bir senaryo olarak sinoptik versiyondan daha anlamlıdır. Bu olağanüstü mucizeyi, İsa'nın neden öldürüldüğünü gerçekten açıklasa da, bu hikayenin halka açıklanmasının yol açabileceği düşmanca eylemlerden Lazarus'u koruma girişimiydi.29 Bu sevimli açıklamanın sorunu, eğer Yuhanna'nın müjdesini gerçekten takip edersek, bazılarının bugün olup bitenler hakkında sessiz kalmasıdır. iki ayrı olayın olasılığı." Bu açıklamanın diğer destekçileri ve kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Maurice Casey, *Is John's Gospel True?* (Londra: Routledge, 1996), 8-14. 24 Fredriksen, "The Historical Jesus", 268. 25 Benzer bir tahmin için şimdi bkz. D. Moody Smith, "Jesus Tradition in the Gospel of John", *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (4 cilt; ed. Tom Holmén ve Stanley E. Porter; Leiden: Brill, 2011), 3.1997-2039, özellikle. 2036: Yahya, "İsa'nın hizmetini veya kamusal faaliyet dönemini daha kısa bir süre yerine bir yıldan fazla bir süreye yaymak" ve "sinoptiklerde bildirilen Fısıh ziyaretinden daha fazla Kudüs ziyareti (Fısıh veya diğer bayramlar için) yaptığını sürdürmek" açısından "tarihsel olarak muhtemelen tercih edilir". Ancak ne Fredriksen ne de Smith, Yahya'nın İsa'nın Kudüs'e yaptığı ziyaretlerin sayısını doğru şekilde sunduğunu iddia ediyor. 26 Görünüşe göre, İsa'nın Kudüs'ü birden fazla kez ziyaret ettiği fikri önemli olan tek şeyse, bu Luka'yı Matta ve Markos'tan daha güvenilir bir kaynak haline getirecektir, çünkü Luka, İsa'nın Kudüs'e ek bir ziyaretini daha anlatır (çocukken, Luka 2:41-52). 27 Fredriksen, "The Historical Jesus", 276. 28 Aşağıda tartışılan örneklerle ek olarak bkz. Craig A. Evans "Feeding the Five Thousand and the Eucharist" JJH 2.131-38. Evans, lafı daha fazla uzatmadan, beslenme mucizelerinin gerçekleştiğini varsayıyor; çünkü vurgulamak istediği nokta, yalnızca Yuhanna 6'da belirtildiği gibi, "İsa'nın çoğalan somunları manna cinsinden yorumladığı"dır.

29 Richard Bauckham, "Yuhanna 11-12'deki Bethany Ailesi: Tarih mi, Kurgu mu?" JJH 2.185-201. Bu yeni bir öneri değil; Hugo Grotius'a (ö. 1645) kadar uzanır; bkz. Jacob Kremer, *Lazarus: Die Geschichte einer Auferstehung: Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1±46* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1985), 189. 2. John, *Jesus and History* 197

--- SAYFA 209 ---

Ferisiler ve başkâhinler onun dirilişiyle ilgili hemen bilgilendirildiğinden (Yuhanna 11:46-53), Lazarus'u beladan kurtaramazdı, bu yüzden Lazarus'u İsa çarmıha gerilmeden önce öldürmeye çalıştılar (Yuhanna 12:9-11). Derek Tovey aynı zamanda "Lazarus hikâyesinin İsa'nın yaşamındaki bir olay olarak tarihselliğini" savunuyor ve şunu ekliyor: "Ölen bir adamın hayata dönüşü gibi olayların olasılığını kapsayan bir tarih biçimi bulmamız gerekiyor."³⁰ Tovey oldukça haklı ama vardığı sonuç aynı zamanda soruları da gündeme getiriyor: Genel olarak bu tür yeni bir tarih biçimini kabul etmekten mi bahsediyor, yoksa bu forma Yeni Ahit müjdeleriyle ilgili hikâyeler açısından bir istisna mı tanıyacak? Başka bir deyişle Tovey, kanonik olmayan erken Hristiyan İncillerinde veya Hristiyan olmayan kaynaklarda anlatılan mucizeleri tartışırken savunduğu alternatif tarih biçimini de kabul etmeye istekli olur mu? Ben Witherington, John'un Lazarus'la ilgili öyküsünü araştırırken akademik yorumun olağan sınırlarının dışına en cesur adımı atıyor. Sadece İsa'nın Lazarus'u yetiştirdiği konusunda Bauckham ve Tovey ile aynı fikirde değil, aynı zamanda Lazarus'u Sevgili Mürit ile özdeşleştiriyor.³¹ Bu iki iddiayı bir araya getiren Witherington, Sinoptikler ile Yuhanna'nın müjdesi arasındaki derin farklar için olağanüstü bir mantık buluyor: Eğer yazarımız, Sevgili Mürit, İsa tarafından yetiştirilmiş olsaydı... bunun onun dünya görüşünü değiştirmesi kaçınılmazdı! Yazarımızın Markos'ta bulduğumuz gibi İsa'nın örtülü bir Mesih portresini çizmesi oldukça imkansız hale geldi. Hayır, yazarımız, İsa'nın yalnızca canlandırma yapmasının değil, "diriliş" olduğunu da dağların doruklarından haykırmak istiyordu ve buna ihtiyaç duyuyordu.³² Witherington'un Lazarus hakkındaki açıklamasının, imanın insanlar üzerindeki etkilerine ilişkin modern evanjelik duygular olduğunu düşündüğüm şeyleri ne kadar yakından yansıttığı şaşırtıcı. Lazarus'u da Sevgili Mürit olarak tanımlayan Mark Stibbe, John'un hikayesine yansıtılan Evanjelik idealizmin başka bir örneğini sunuyor. Onun görüşüne göre, Lazarus (Sevgili Öğrenci olarak) "[Yuhanna] 20.4 ayetinde Petrus'u geride bırakıyor çünkü o, bizzat Tanrı'nın diriltme gücünü deneyimlemiştir."³³ Ölümünden dirilmek, kişiyi hem yaratıcı bir yazar hem de harika bir koşucu yapar. Başka ne? Bu öykünün alımlanma geçmişine kısa bir bakış bile bu noktada Evanjelik hayal gücünün kültürel açıdan ne kadar koşullu olduğunu gösterir: Orta 30'da oldukça popüler bir görüş Derek M. H. Tovey, "Lazarus Hikayesini Çözmek Üzerine: Yuhanna 11:1-44'te Tarih ve Teolojinin Bağlantısı" JJH 2.213-23. 31 Bu teklifin metinsel temeli Lazarus'un İsa'nın sevdiği söylenen kişilerden biri olmasıdır (Yuhanna 11:5, 35). 32 Ben Witherington, "Bir İsimde Ne Var? Dördüncü İncil'de Sevgili Müritin Tarihsel Figürü", JJH 2.203-12, özellikle. 211. 33 Mark W. G. Stibbe, John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel (SNTSMS 73: Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 80. (Bu referans Raimo Hakola'ya borçlu olduğum noktalardan biridir.) Stibbe'nin Sevgili Mürit'in Peter'ı neden geride bıraktığına dair açıklamasıyla karşılaştırıldığında, Witherington'ın hayal kırıklığı yaratacak kadar sıradan: "Belki de o yerel ayarı biliyor" ("Bir İsimde Ne Var?" 209). 198 Bölüm 10: Ne Kadar İleri Gidebilirsin?

--- SAYFA 210 ---

Lazarus'un ölümden dirildikten sonra mutsuz olduğu ve asla gülmediği, çünkü ya dünyevi sefaletе geri dönmek zorunda kaldığı³⁴ ya da cehennemde işkence görenleri gördüğü ya da tekrar ölmek zorunda kalmaktan korktuğu için³⁵. Witherington'un farklı Yeni Ahit müjdelerinden derlenen bilgileri uyumlu hale getirmek konusunda hiçbir çekincesi yok. Diğer kanonik müjdelerdeki İsa'nın meshedilmesiyle ilgili hikayelere dayanarak, Cüzzamlı Simon'un (Markos 14:3 ve Matta 26:6'da bahsedilen) Lazarus, Meryem ve Marta'nın babası olabileceğini, bu ailenin "onları sürekli veya düzenli olarak kirli kılan korkunç bir hastalıkla boğuştuğunu" ve Lazarus'un ailedeki bu son derece bulaşıcı hastalığa yakalanıp yenik düştüğünü tahmin ediyor.³⁶ Witherington bunu söylemiyor; teorisi kesinlikle İsa'nın Lazarus'u diriltmek için yolda neden oyalandığını açıklıyor (Yuhanna 11:6). Witherington'un, Lazarus'un evinde cüzam olduğuna dair spekülasyonunun daha az mutlu bir sonucu:³⁷ İsa'nın annesi, çarmıhtayken, İsa'nın kendisine koruyucu atadığı ve daha sonra onu evine götürmenin Lazarus olduğunu duyunca kesinlikle pek mutlu olmadı (Yuhanna 19:25-27). Ama belki de burada ortaya çıkan yeni tablo, sinoptik İncillerde (çapraz başvuru Markos 3:31-34) ortaya atılan, İsa'nın annesiyle arasının pek iyi olmadığı şüphesini doğruluyor.³⁸ 3. Westcott'un Yeniden Ziyareti Yuhanna, İsa ve Tarih Grubu, Yahya'nın eleştirel seslere karşı tarihsel değerini doğrulamaya yönelik ilk girişim değil. Dikkate değer öncülerden biri, ünlü metin eleştirmeni, Cambridge'de Regius İlahiyat Profesörü ve Durham Piskoposu Brooke Foss Westcott'du. 1892'de Sachsen'li Ludolf'a gönderme yapan bilgili bir bilimsel yorum yayınladı: 34 Kremer, Lazarus, 197. 35 Kremer, Lazarus, 213-14. 36 Witherington, "What's in a Name?", 209. 37 Bu teori, farklı müjde anlatımlarının yaygın bir şekilde uyumlaştırılmasına dayanmaktadır. Ayrıca Witherington muhtemelen cüzzamla bağlantılı dehşetleri çok ileri taşıyor. Açık olan şey, Tevrat'a itaat edenlerin cüzam hastalarını kirli saydıklarıdır, ancak farklı bağlamlarda cüzamın ne tür bir cilt hastalığını ifade ettiği genellikle belirsiz kalır. Yeni Ahit döneminde bu terim her türlü eksfoliyatif deri hastalığını ifade ediyordu; muhtemelen ama kesin olmamakla birlikte cüzam (Hansen hastalığı); bkz. David P. Wright ve Richard N. Jones, "Leprosy", The Anchor Bible Dictionary (6 cilt; ed. David Noel Freedman; New York: Doubleday, 1992), 4.277-82. İki ek nokta: 1) Cüzzamın "oldukça bulaşıcı" olduğu (cüzzamın bile öyle olmadığı) özetle iddia edilemez; ve 2) Witherington'ın bu hastalığın ölümcül olduğu yönünde çağrıştırdığı görüntü yanıltıcıdır; Cüzzam da dahil olmak üzere pek çok cilt hastalığı öldürücü değildir. (Cüzzam ve cüzzam hakkındaki açıklamalarından dolayı meslektaşım, Finlandiya Lepra Misyonu'nun eski başkanı meslektaşım Antti Marjanen'e teşekkür etmek isterim.) 38 Witherington'un, yaratıcı okumasının diğer Yeni Ahit İncillerinden derlenen bilgilerle desteklenebileceği noktalardan biri olmasına rağmen, Witherington'un argümanından çıkan bu yöne girmemesi hayal kırıklığı yaratıyor. 3. Westcott'a Yeniden Ziyaret 199

--- SAYFA 211 ---

Yuhanna'nın müjdesinin yazarının havari Yuhanna olduğu yönündeki geleneksel görüşü savunuyor. Westcott, diğer şeylerin yanı sıra, yazarın Yahudi görüş ve gelenekleri, topografik ayrıntılar, "kişiler, zaman ve sayı, yer ve tarz hakkındaki en küçük ayrıntılar" hakkındaki bilgisine değindi. En önemlisi, Westcott'a göre, müjde, yazarının Tanrı'nın yanında durduğu ve "duygularının son derece bilincinde olduğu" izlenimini bırakıyor.³⁹ Anderson ve şimdi diğerleri gibi, Westcott da John ile Sinoptikler arasındaki derin farklılıkların John'a karşı bir argüman olarak yeterli olmadığını zaten savundu: "karmaşık bir tarihle ilgili olan ve her ikisinin de açıkça eksik olduğu iki anlatının içeriğindeki genel bir farklılık, her ikisinin de doğruluğuna hanel getirmek için kullanılamaz."⁴⁰ Westcott ayrıca John'un şu iddiasını da destekledi: farklı teoloji, onun müjdesini tarihsel bir belge olarak reddetmek için bir neden değildir, çünkü tüm müjdeler teolojiktir: Tüm İnciller bu bakımdan aynıdır: gerçeklerin değişmez kaydında kurtuluş mesajını ilk çağa ve tüm çağlara iletmek için gerekli olan şeyleri farklı şekillerde içerirler. Onların tamlığı ahlaki ve manevidir, tarihsel değildir.⁴¹ Ancak karanlıkta tüm kedilerin gri olduğunu iddia etmek Yuhanna'nın müjdesinin ortaya çıkardığı özel sorunları gerçekten çözmez. Bunlardan biri, tüm tarafların hemfikir olduğu gibi, Yuhanna'nın müjdesindeki yazar İsa ve diğer bazı karakterlerin (en önemlisi Vaftizci Yahya (Yuhanna 3:27-30)) hepsinin aynı şekilde konuşmasıdır ve aynı şey 1. Yuhanna'nın yazarı için de geçerlidir. Dolayısıyla Yuhanna'nın müjdesinin bir bakıma sinoptik olanlardan daha teolojik olduğu evrensel olarak kabul edilmektedir. Westcott, Yuhanna'nın müjdesinin yazarının bu çalışmayı yazarken büyük özgürlüklere sahip olduğunu zaten kabul etmişti: "Rab'bin söylemleri ... Evanjelist'in özgür kompozisyonları olmaktan başka türlü değerlendirilemez."⁴² Westcott, "dilsel dönüş"ün karakteristik özelliği haline gelen tutumun kehanetsel bir öngörüsünü duyabileceğiniz açıklamalarla bu sonuca giden yolu hazırladı: Şair gibi tarihçi de kaydettiği gerçekleri yorumlamaktan başka bir şey yapamaz. ... Saf "nesnel" tarih olarak adlandırılan şey yalnızca bir hayalettir. İnsanın en kusurlu gözleminin herhangi bir "olgu"nın unsurları olarak ayırt edebileceği tüm ayrı ayrıntıları hiç kimse belirleyemez ve hiç kimse belirtmeye istekli olamaz; ve en ufak bir düşünce, gözlemimize açık olanlardan daha az sayıda veya daha az önemli olmayan, bizim tarafımızdan gözlemlenemeyen ve yine de "gerçeğin" tamlığına doğru ilerleyen başka unsurların da bulunduğunu gösterir. Dolayısıyla tarihin öznelliği yalnızca bir derece meselesidir. ... ³⁹ B. F. Westcott'un "öznelliği", St. John'a Göre İncil: Yetkili Versiyon, Giriş ve Notlarla (London: Murray, 1892), xii, xviii, xxi. ⁴⁰ Westcott, St. John'a Göre İncil, liv. ⁴¹ Westcott, St. John'a Göre İncil, lxxviii; bkz., e. g., Paul N. Anderson, "'Toplantının Anlamını' Kazanmak: Değerlendirmeler ve Yakınsamalar," JH 1.285-89, özellikle. 289: "Ancak dört kanonik İncil de oldukça teolojiktir..." ⁴² Westcott, The Gospel Göre St. John, lvi. 200 Bölüm 10: Ne Kadar İleri Gidebilirsin?

--- SAYFA 212 ---

Dördüncü Evangelist kendi tarihsel doğruluğuna karşı hiçbir varsayımda bulunmaz. Her tarihçi zorunlu olarak öznel'dir.⁴³ Burada tarihselliğin resminin kendisi bulanıklaşır. "Nesnel" tarihi bu kadar eleştirdikten ve "tarihin öznelliğini" vurguladıktan sonra Westcott'un "tarihsel doğruluk"la tam olarak neyi kastettiğini anlamak son derece zordur. Richard Bauckham'ın düşünceleri bu noktada Westcott'un düşüncelerine çarpıcı biçimde benziyor. Westcott gibi, Bauckham da John'un yazarının bir görgü tanığı olduğu konusunda ısrar ediyor (gerçi Westcott'un düşündüğü gibi havari John olmasa da) ve yine de yazarın çalışmasının "yüksek derecede yansıtıcı yorum" içerdiğini de kabul ediyor.⁴⁴ 4. Kanonik Olmayan İncillerin Reddi Westcott'un, John'un müjdesinin ve yazarının dini geleneğinin tarihsel güvenilirliğine ilişkin argümanları, daha muhafazakar kişiler tarafından sürekli olarak onaylanarak alıntılanıyor. akademisyenler.⁴⁵ Şimdi açık olan soru şudur: Westcott'tan sonra Yeni Ahit çalışmalarında neler değişti ve bu değişikliklerin konumuzla herhangi bir ilgisi var mı? Başlangıç olarak Thomas İncili gibi yeni kaynaklar var. Bu müjdeden Yuhanna'nın tarihsel güvenilirliğini arayanlar tarafından nadiren bahsediliyor ve söz konusu olduğunda yalnızca olumsuz bir engel olarak kullanılıyor. Her zamanki şikayet şu şekilde özetlenebilir: Loncamızdaki bazı insanlar, özellikle İsa Semineri'ndekiler, tarihsel İsa'nın kaynağı olarak Thomas'ı Yuhanna'ya tercih edecek kadar mantıksızlar, oysa Thomas ikinci yüzyılın ortalarından kalma bir Gnostik müjdedir.⁴⁶ 43 Westcott, The Gospel Göre St. John, liv-lvi. 44 Richard Bauckham, İsa ve Görgü Tanıkları: Görgü Tanığının Tanıklığı Olarak İnciller (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 410-11. 45 Günümüzün muhafazakar akademisyenleri (Leon Morris ve Donald Carson dahil) arasında Westcott'a duyulan güven için Casey, Is John's Gospel True?, 171-75'teki eleştirel tartışmaya bakınız. Casey'nin 1996'da yayınlanan araştırmasından sonra daha yeni Evanjelik biliminde çok az şey değişti. Hem Keener hem de Blomberg, Westcott'un argümanlarını John'un müjdesinin tarihsel güvenilirliğinin kalıcı kanıtları olarak adlandırıyor. Blomberg (The Historical Reliability of John's Gospel, 31), "Öyle görünüyor ki, Westcott'un argümanının beş bölümü de, uygun şekilde incelikli hale getirildiğinde bugün bile makul olmaya devam edecek gibi görünüyor." Benzer bir duruş için bkz. Keener, The Gospel of John, 1.89-82. 46 Bkz. g., Paul N. Anderson, "Bu Çalışmaya Neden İhtiyaç Var ve Neden Şimdi Gerekli?" JJH 1.13-70, özellikle. 30 (krş. 16): "Yuhanna'da çok sayıda aforistik sözlerin yer aldığı göz önüne alındığında, tarihsellik açısından Yuhanna İncili yerine gnostik eğilimleri olan ikinci yüzyılın ortalarından kalma Thomas İncili'ni tercih eden İsa bilginleri tarafından bu sözlerin neden fark edilmediğini hayal etmek son derece zordur." Craig S. Keener, The Gospel of John: A Commentary (2 cilt; Peabody, MA: Hendrickson, 2003): 1.36: "Bugün çoğu bilim adamı Thomas İncili'nin bile mevcut haliyle... gnostik olduğu konusunda hemfikirdir." Köstenberger ve Kruger, The Heresy of Ortodoksi, 165, "genel fikir birliği Thomas'ın ikinci yüzyılın ortasında yazıldığı yönündedir" ve "baştan sona güçlü bir Gnostik tada sahip olduğu" iddiasındadır. Tarih konusunda hiçbir zaman böyle bir fikir birliği sağlanamamıştır. 4. Kanonik Olmayan İncillerin Reddi 201

--- SAYFA 213 ---

Burada göz ardı edilen şey, Thomas İncili uzmanlarının çoğunun artık onu Gnostik bir müjde olarak görmemesi ve birinci yüzyılın sonlarına doğru tarihlenmesinin giderek daha popüler hale gelmesidir. İsa Seminerinin Thomas'ı tercih ettiği de doğru değil.⁴⁷ Beş İncil'de Thomas, Yuhanna'nın müjdesinden daha fazla kırmızı ve pembe yazılmış sözler içeriyor çünkü Thomas'taki sinoptik söz geleneğine Yuhanna'dakinden daha yakın paralellikler var. Bu kitapta yalnızca Thomas'ta bulunan ve kırmızı ya da pembe renkte basılmış sözler bulmakta zorlanıyoruz.⁴⁸ Başka bir yerde, kanonik olmayan Hristiyan metinlerinden elde edilen kanıtların Yuhanna'nın müjdesindeki Sevgili Mürit hakkındaki değerlendirmelerimiz üzerinde bir etkisi olması gerektiğini savundum.⁴⁹ Bununla birlikte, bu konuyla ilgili tartışma, sanki diğer metinler hiç yokmuş gibi devam ediyor. Bauckham, Yuhanna'nın müjdesinin "görgü tanıklarının yazarlığını iddia eden tek kanonik müjde olduğunu" belirtirken elbette haklıdır. Bahsetmeden bıraktığı şey, havariyel yazarlığa ilişkin benzer iddiaların genellikle kanonik olmayan İncillerde de yapıldığıdır. İsa'yla ilgili ilk Hristiyan hikayelerinin, bunların takipçilerinin yakın çevresi tarafından nasıl üretildiğine dair giderek daha ayrıntılı açıklamalara doğru giderek artan bir eğilim sergilediği gerçeğinden kaçış yok.⁵⁰ Markos ve Matta'da böyle bir anlatım bulamasak da, Luka başlar ve Yuhanna, ilgili müjdelerin güvenilirliğini garanti eden şeyin ne olduğuna ilişkin bir anlatımla başlar ve Yuhanna bitirir (Luka 1:1-4; Yuhanna 21:24-25). Thomas'ın İncili, Yuhanna gibi kendisini bir havari tarafından yazılmış bir müjde olarak sunar. Thomas'ın Kitabı'nda Matthias'ın İsa ile Tomas arasındaki bir tartışmayı nasıl duyup bunu nasıl yazdığına dair daha ayrıntılı bir anlatım buluyoruz. Pistis Sofya'da yelpazenin diğer ucunu görüyoruz: İsa birçok durumda en sevdiği öğrencilerine oturup bir kalem alıp var olmalarını emrediyor. "Gnostik tadı" oluşturan şey bir zevk meselesi gibi görünüyor; Köstenberger ve Kruger'e göre bu tat, "ilahî olduğunu göstermekle daha az ilgilenen ve bize içimizdeki ilahî kıvılcımı bulmayı öğretmekle daha çok ilgilenen bir İsa'yı savunmak" anlamına gelir. Bazıları Thomas'ı "Gnostik" gösterecek şekilde tasarlanmış bu gevşek tanımdan memnun olabilir. Öte yandan, uzmanlar tarafından Thomas'ta eksik olan şeyin, daha aşağı düzeydeki bir yaratıcı-Tanrı figürüne göndermeler ve genellikle "gnostik" çeşninin bir parçası olarak kabul edilen ayrıntılı kozmogonik mitler olduğu defalarca vurgulanmıştır. ⁴⁷ Böylece, e. örneğin, N. T. Wright, "Five Gospels but no Gospel: Jesus and the Seminar", Authenticating the Activity of Jesus (ed. Bruce Chilton ve Craig A. Evans; NTTs; Leiden: Brill, 1999), 83-120, özellikle. 85: "Seminer Thomas'a çok hoş geliyor." ⁴⁸ Bütün kitapta buna benzer tek bir söz tespit edebildim: Gos. Thom. 98 (pembe, paralellik yok): Robert W. Funk ve Roy W. Hoover, editörler, Beş İncil: İsa Gerçekten Ne Dedi? İsa'nın Otantik Sözlerinin Arayışı (San Francisco: Harper, 1993). Gos için (sinoptik olmayan) zorlayıcı bir argüman da dahil olmak üzere, tarihsel İsa'nın sözlerinin kaynağı olarak Thomas'ın potansiyel değerinin mantıklı bir açıklaması için. Thom. 82, İsa'nın özgün bir sözüdür, bkz. Edwin K. Broadhead, "The Thomas-Jesus Connection," Holmén ve diğerleri (ed.), Handbook for the Study of the Historical Jesus, 3.2059-80. ⁴⁹ Ismo Dunderberg, Çatışmadaki Sevgili Mürit?: Yuhanna ve İncillerini Yeniden İncelemek

Thomas (Oxford: Oxford University Press, 2006). ⁵⁰ Dunderberg, Çatışmadaki Sevgili Mürit? 163-98. 202 Bölüm 10: Ne Kadar İleri Gidebilirsin?

--- SAYFA 214 ---

sözlerini yazın.⁵¹ Aynı zamanda, aralarında Thomas, Magdalalı Meryem, İsa'nın kardeşi Yakup, Bartholomeos ve artık hepimizin bildiği gibi İsa'ya ihanet eden Yahuda'nın da bulunduğu, İsa'nın özel favorileri olarak tasvir edilen giderek artan sayıda takipçisiyle tanışıyoruz.⁵² Sevgili Mürit'in Yuhanna'nın müjdesinin yazarı olarak tasvir edilmesi, erken Hristiyan müjde literatüründe ortaya çıkan bir eğilime çok iyi uyuyor. 5. Diğer Yeni Ahit İncillerindeki Eksik Paralellikler Sevgili Mürit'in kimliğine yönelik yenilenen arayışta daha da kafa karıştırıcı olan şey, sanki Yeni Ahit'teki diğer müjdeler hiç yokmuş gibi ele alınmasıdır. Bu nedenle burada temel tefsir problemini kısaca özetlememe izin verin: Yuhanna 13-21,53'te bazı önemli noktalarda yer alan "İsa'nın sevdiği öğrenci", Yuhanna'ya göre yer aldığı hikayelerle yakın paralellikler sunan pasajlar da dahil olmak üzere sinoptik müjdelerde yoktur. Son akşam yemeği, İsa'nın çarmıha gerilmesi, boş mezar ve İsa'nın dirilişten sonra ortaya çıkışıyla ilgili anlatımlarında Sevgili Mürit yoktur. Dahası, Luka'nın müjdesinde Yuhanna'nın Sevgili Mürit'in yer aldığı hikayenin daha az ayrıntılı bir versiyonunu sunduğu noktalar vardır. Matta 26:56 ve Markos 14:50, İsa'nın öğrencilerinin Getsemani'den kaçtığını anlatırken, Luka böyle bir şey söylemiyor. Bunun yerine, İsa'nın çarmıha gerildiği sırada "tüm tanıklarının" orada olduğunu belirtir (Luka 23:49). Yuhanna'nın Sevgili Öğrencisi ve çarmıhın yanında duran İsa'nın annesiyle ilgili öyküsünü (Yuhanna 19:25-27), yalnızca Luka'da bulduğumuz bu küçük sözün anlatısal bir uzantısı olarak okumak doğal görünecektir. Aynı şekilde Luka'da Petrus'un İsa'nın mezarına nasıl koştuğunu, "keten bezleri tek başına" bulduğunu ve sonra oradan ayrıldığını anlatan kısa bir anlatım vardır (Luka 24:12). Yine Yuhanna'nın müjdesindeki Petrus ve Sevgili Mürit'in birlikte mezarı incelemek için koşmasıyla ilgili hikaye (Yuhanna 20:2-10), Luka'daki küçük bir anlatı detayının genişletilmiş bir versiyonu gibi görünüyor.⁵⁴ Luka'nın buradaki hikayenin Yuhanna versiyonunu bildiğini hayal etmek çok daha zor olurdu.⁵⁵ Luka görgü tanıklığına güvendiğini iddia etti - 51 Book of Thomas (NHC II,7) 138; Pistis Sophia 71:18-72; 75:1-6. 52 Burada Yahuda İncili'nde Yahuda'nın bir kahraman mı yoksa kötü adam mı olduğu konusundaki tartışmayı tartışmak istemiyorum. Metnin başında, İsa'nın gerçekte kim olduğuna dair bir fikri olan tek öğrenci olarak açıkça seçilmiştir, ancak nihai kurtuluşa erişiminin reddedildiği ve bu müjdenin sonunda İsa'ya ihanet ettiği de doğrudur. 53 Yuhanna 13:21-30; 19:25-27, 35-36 (muhtemelen); 20:2-10; 21:7, 20-25. 54 Yuhanna'nın anlatısındaki ayrıntıların Luka İncili'ndeki editoryal yaratılara dayandığı görünen bu tür noktalar, Frans Neirynck tarafından Evangelica: Gospel Studies ± Études d'Évangile: Collected Essays (BETL 60; Leuven: Peeters, 1982), özellikle. 365-440; aynı, Evangelica II: Toplu Denemeler 1982±1991 (BETL 99; Leuven: Peeters, 1991), 571-600. 55 Luka'nın yazarının Yuhanna'nın müjdesini bildiğini ileri süren yeni bir çalışma için bkz. Mogens Müller, "Luke - The Fourth Gospel: The 'Rewrite Bible' Concept as a Way to Understand the 5. Missing Parallels in Other New Testament Gospels 203

--- SAYFA 215 ---

Nesses'in müjdesinin başlangıcındaki ifadesi (Luka 1:2). Bu, Yuhanna'nın müjdesini bilseydi, bu müjdedeki en önemli görgü tanığı hakkında söylenen her şeyi sistematik olarak sansürlemesini olanaksız hale getiriyor. Sonuç olarak, Alan Culpepper'ın vardığı sonuca göre, Yuhanna'nın müjdesindeki Sevgili Mürit'e yapılan her atıf, "önceki geleneğe ikincil bir ekleme gibi görünüyor."⁵⁶ Bu, hem diğer Yeni Ahit müjdeleriyle karşılaştırıldığında hem de Sevgili Mürit'in tuhaf bir şekilde anlaşılması zor bir figür olduğu Yuhanna'nın müjdesi içinde geçerlidir: Onun varlığı bazı önemli bölümlerde onaylanır, ancak o, bu bölümler arasında yer alan her şeyde garip bir şekilde göz ardı edilir. Yuhanna 13'te bir anda ortaya çıkıyor ve hikayedeki rolünü oynar oynamaz ortadan kayboluyor.⁵⁷ Sevgili Mürit hakkında daha eleştirel teorilere yol açan bunlar gibi sorunlardır: İlk müjde geleneklerinde hiçbir rol oynamadığı görüldüğünden, onun John'un İsa hikayesine ikincil olarak yansıtılan Johannine topluluğunun saygı duyulan lideri olduğu ileri sürülür⁵⁸ ya da onun figürü, John'un hikayesine özgünlük kazandırmak için yaratılmış edebi bir araç olarak kabul edilir. Müjde.⁵⁹ Şimdi, Sevgili Mürit'in bir görgü tanığı olduğunu iddia eden bilim adamlarının, bu müridin sinoptik paralelliklerde adı geçmeyen temel tefsir sorunuyla nasıl başa çıktıklarını özetleyeyim. Hengel: Gördüğüm kadarıyla sinoptik paralelliklerde Sevgili Mürit'in yokluğundan hiç bahsetmiyor. Sinoptiklerden bahsettiği tek nokta, Hans Windisch'in, *Voces Clamantium in Deserto*'daki (FS Kari Syreeni; ed. Sven-Olav Back ve Matti Kankaanniemi; *Studier i exegetik och judaistik utgivna av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi*); Åbo: Teologiska fakulteten, 2012), 231-42. ⁵⁶ R. Alan Culpepper, *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend* (Columbia: University of South Carolina Press, 1994), 72; ve Anderson, "Neden Bu Çalışma," 47. ⁵⁷ Sevgili Mürit'in Yuhanna 1:35-'de sahneye çıkıp çıkmadığına dair spekülasyonlar var. 42, burada ilk iki havariden birinin kimliği belirlenmemiştir. Eğer bu isimsiz müridin Sevgili Mürit olduğu düşünülüyorsa, bu, ondan söz eden tüm diğer pasajlarla karşılaştırıldığında alışılmadık ve zayıf bir şekilde belirtilmiştir. Ayrıca, Sevgili Mürit Yuhanna 13:23'te yeni bir karakter olarak tanıtılmaktadır, bu da onun daha önce hikayede bahsedilmediğini düşündürmektedir. Her ne kadar bunun Yuhanna 13:23'ü anlamının en doğal yolu olduğunu düşünsem de, Yahuda'nın tanıtıldığı doğrudur. Yuhanna 6:71'de bahsedilmesine rağmen aynı şekilde Yuhanna 6:71'de de bahsedilmiştir. ⁵⁸ Örneğin, Culpepper, *John, the Son of Zebedee*, 84-85. *gestalt johanneischer Theologie und Geschichte, mit einem Exkurs über die Brotrede, Joh 6* (SBB 16; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988); ayrıca bkz. Casey, *Is John's Gospel True?*, 176; *The Beloved Disciple in Conflict?* "Biz Onun Tanıklığının Doğru Olduğunu Biliyoruz": *Johannine Truth Claims and History*," JH 1.179-97, özellikle 181, 196; Hartwig Thyen, *Studien zum Corpus Johanneum* (WUNT 214; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 262-63, 269-73, 278. Sevgili Mürit Thomas'tı, bkz.

James H. Charlesworth, *Sevgili Mürit: Yuhanna İncili'ni Kimin Tanığı Doğruluyor?* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995); Kısa bir yanıt için bkz. Dunderberg, *The Beloved Disciple in Conflict?* 149-64. 204 Bölüm 10: Ne Kadar İleri Gidebilirsin?

--- SAYFA 216 ---

John and the Synoptics, "hala en iyisi" olarak alkışlandı. 60 Bu esrarengiz bir yorumdur çünkü Windisch, Yuhanna'nın müjdesinin sinoptik müjdeleri gizlemek için yazıldığı yönündeydi ve Hengel aynı fikirde değildi: Yuhanna'nın müjdesinin editörlerinin yalnızca "onları düzeltmek ve diğer Yeni Ahit müjdelerini 'aşmak'" istediklerini söyledi.61 Bauckham: Sevgili Mürit'in kimliği ve Yuhanna'nın İncili'ndeki anlatı işlevi hakkında yüzden fazla sayfalık bir tartışma yürütüyor. Sinoptik müjdelerde bu müridin yokluğundan bir kez bile bahsetmeden müjde.62 Witherington: Sinoptik paralelliklerde Sevgili Mürit'in yokluğundan söz etmez. Craig Blomberg: Paralel anlatılarda Sevgili Mürit'in yokluğundan bahsetmiyor.63 Craig Keener: Yuhanna'nın müjdesinin yazarıyla ilgili "iç kanıt" tartışmasında sorundan bahsetmiyor.64 Kısacası, bu öykülerde Yuhanna ile Sinoptikler arasındaki farkların ortaya çıkardığı temel metinsel ikilem, bu bilim adamları için mevcut değil - ya da bunu kasıtlı olarak görmezden geliyorlar. 6. Balıkçının Dostları Daha önce de belirtildiği gibi, neo-muhafazakar Johannine bursu birleşik bir cephe değildir. Bu aynı zamanda Yuhanna'nın müjdesinin kimin görgü tanığı olduğuna dair farklı görüşlerde de görülebilir. Bauckham, Blomberg ve Keener, Hengel'in, John'un müjdesinin ardındaki iki John hakkındaki görüşünden memnun değiller ve Blomberg ve Keener, Bauckham'ın yazarın Yaşlı John olduğu yönündeki görüşünü eleştiriyor çünkü John'un müjdesinin Zebedi'nin oğlu John'a dayandığını düşünüyorlar.65 60 Hans Windisch, Johannes und die Synoptiker: Wollte der vierte Evangelist die älteren. Evangelien ergänzen veya ersetzen? (UNT 12; Leipzig: J.C. Hinrichs, 1926). 61 Hengel, Johannine Sorunu, 194 n. 8. 62 Bu konunun dışarıda bırakılması, alan kısıtlamalarına atıfta bulunularak haklı gösterilemez. Bauckham, John'un önsözündeki heceleri (496) ve sonsözde kullanılan kelimeleri (yine 496!) saymaya bayılıyor. Ayrıca Yuhanna'nın müjdesinin iki sonucunun her birindeki kelimeleri de sayar (20:30-31 ve 21:24-25, her ikisi de 43 kelimeden oluşur!); Bauckham, İsa ve Görgü Tanıkları, 364-65. Bauckham bu dikkate değer (?) istatistikleri, yazarın dikkatli edebi kompozisyonunun işaretleri olarak görüyor. 63 Blomberg, Yuhanna İncili'nin Tarihsel Güvenilirliği, 22-41 ("Yazarlık"); 192-95 (Yuhanna 13); 252 (Yuhanna 19 hakkında; "26-27. ayetlerin Yuhanna İncili'ne özgü olduğundan" bahseder, ancak hiçbir eleştirel sonuca varılmaz); 261 ("Yalnızca Yuhanna, Petrus ve sevgili öğrencinin mezara kaçması olayını dahil etti," ancak Luka 24:12'de Sevgili Öğrenciden neden söz edilmediğine dair, ikinci ayetin daha sonraki bir açıklama olması ihtimali dışında hiçbir açıklama yoktur). 64 Keener, Yuhanna İncili, 1.84-91. 65 Köstenberger, Bauckham'ı, Yuhanna'nın müjdesinin Zebedi'nin oğlu Yuhanna tarafından yazılmış olma ihtimalini yeterince ciddiye almadığı için eleştirir; bkz. Köstenberger "Jesus and the Görgü tanıkları," 30 Nisan 2007 [http://www.bib-licalfoundations.org/jesus-and-the-eyewitnesses/] 6. Balıkçının Arkadaşları 205

--- SAYFA 217 ---

Sonuç olarak, Blomberg ve Keener'in çalışmalarında gerekli özet karşılaştırmalar yerine Celile'deki balıkçıların sosyo-ekonomik durumlarına ilişkin çok sayıda spekülasyon bulunur. Hem Blomberg hem de Keener, balıkçıların sosyal statüsünün tahmin edebileceğimizden daha yüksek olduğunu ve Yahudi Filistin'inde okuryazarlık düzeyinin Greko-Romen dünyasının diğer yerlerine göre daha yüksek olduğunu ileri sürüyor; dolayısıyla Yuhanna'nın müjdesinin Celileli bir balıkçı tarafından yazılmış olabileceği ihtimali.⁶⁶ Ancak okuryazarlık birçok anlama gelebilir. Ele alınması gereken soru, yalnızca genel olarak okuryazarlıkla ilgili değil, aynı zamanda Yuhanna'nın gibi bir müjde üretmek için ne kadar yüksek seviyede Yunanca okuryazarlık ve öğrenimin gerekli olduğudur.⁶⁷ Sinagog toplantılarında Tevrat'tan pasajlar okuyabilme yeteneği - eğer Blomberg ve Keener'in aklında olan buysa (söylemiyorlar) - kişinin İsa'nın öyküsünü Yunanca ve felsefi (veya en azından Yahudi bilgeliğiyle) tadında yazabileceği anlamına gelmez. Filistin'in Yunanca konuşan sakinlerine yakın yaşayan Yahudilerin bir miktar günlük Yunanca bildiği varsayılabilir,⁶⁸ ancak bu düzeydeki dil yeterliliği, Yuhanna'nın gibi yeni bir müjde üretmek için de yeterli olmayacaktır. Blomberg'in "Havari Yahya'nın örgün eğitim olsun veya olmasın hatırı sayılır derecede Yunanca öğrenmiş olabileceği tamamen inandırıcıdır"⁶⁹ şeklindeki tahmini, Catherine Heszer'in Filistin'deki Yahudiler arasında Yunanca okuryazarlığı üzerine yaptığı çalışmanın ışığında fazlasıyla iyimser olduğunu kanıtlıyor. Heszer ikna edici bir şekilde, Yahudi Filistin'inde Yunanca yeterliliğinin yalnızca üst sınıf Yahudiler için bir seçenek olduğunu öne sürüyor: "zengin ve 'Helenleşmiş' ailelerden gelen birkaç haham, çocukluğunda Yunanca eğitimi almış olabilir."⁷⁰ Heszer'in belirttiği gibi, Filistinlilerin bilinen tek örnekleri (en son 24 Eylül 2014'te ziyaret edildi). Köstenberger'in çürütmesindeki ironik noktalardan biri, onun ataerkil kanıtlara yönelik eleştirel duruşudur: "Bir kişinin, İncillerin içsel kanıtlarına karşı ataerkil kanıtları okumasına büyük miktarda ağırlık vermenin ne kadar meşru olduğu sorusu ortaya çıkıyor." Bauckham'ın kendi konumunu desteklemek için ataerkil kanıtları (ve özellikle günümüze ulaşmamış kısımlarını) kullanmasını sorgulamak meşru olabilir. Bununla birlikte, Yuhanna'nın müjdesinin Zebedi'nin oğlu Yuhanna tarafından yalnızca dahili kanıtlara dayanarak yazıldığı fikrini herhangi birinin ortaya atması pek olası değildir. Atalarla ilgili kanıtlar, Zebedi'nin oğlu Yahya ile Yuhanna'nın müjdesinin yazarı arasında bir bağlantı kurulmasında kesinlikle belirleyici bir rol oynamaktadır. ⁶⁶ Blomberg, Yuhanna İncili'nin Tarihsel Güvenilirliği, 33-34; Keener, Yuhanna İncili, 1.101-4. ⁶⁷ Hem Keener hem de Blomberg, Filistin'de okuryazarlığın yaygın olduğu iddiasını desteklemek için Alan Millard'ın bulgularından yararlanıyor. Millard'ın görüşlerinin kapsamlı bir eleştirisi için şimdi bkz. Catherine Heszer, Jewish Literacy in Roman Filistin (TSAJ 81; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 28 vd. Onun tahminine göre, Roma döneminde Filistin'de okuma-yazma oranı yüzde 1-5'in üzerinde değildi (35). ⁶⁸ Heszer, Jewish Literacy, 94. ⁶⁹ Blomberg, The Historical Reliability of John's Gospel, 34. ⁷⁰ Heszer, Jewish Literacy, 90-94, özellikle. 94. Heszer'in belirttiği gibi bu aynı zamanda Hengel'in görüşüdür: "Ptolemaean döneminden itibaren bile Kudüs'teki Yahudi aristokrasisinin oğulları Yunan dilini ve geleneklerini öğrenme olanağına sahipti"; bkz. Martin Hengel, Yahudilik ve Helenizm: Çalışmalar

Erken Helenistik Dönemde Filistin'deki Karşılaşmaları (2 cilt; Londra: SCM Press, 206 Bölüm 10: Ne Kadar İleri Gidebilirsin?

--- SAYFA 218 ---

Yunanca edebi eserler yazan Yahudiler, Josephus ve onun rakibi Tiberya'lı Justus'tur; her ikisi de "Yunanca eğitimi almış ve Yunan-Roma yazılarından etkilenmişlerdi."71 Zebedi'nin oğlu Yahya, Blomberg ve diğerlerinin bize hatırlatmaya hevesli olduğu gibi, "kiralık adamlar" alabilecek kadar zengin bir aileden gelse bile, Josephus ve Justus ile aynı sosyal düzeye konulması pek mümkün değildir.72 Zebedi'nin oğulları ile bir rahip arasında bir bağlantı kurmak. Blomberg, ailesiyle ilgili olarak, farklı müjdelere derlenen kırıntılara ve delillere dayanan karmaşık bir tartışmaya başvuruyor. İlk önce İsa'nın annesinin kız kardeşini (Yuhanna 19:25'te bahsedilen) Zebedi'nin oğullarının annesiyle (Matt 26:56'da bahsedilen) özdeşleştirir; Blomberg de onu Salome ile özdeşleştirir (Markos 15:41'de bahsedilen, ancak Zebedi'nin oğullarının annesi olarak tanımlanmamıştır). Daha sonra Blomberg, İsa'nın annesi Meryem'in, Kudüs'teki bir rahibin karısı Elizabeth'in akrabası olduğunu göstermek için Luka 1:36'yı kullanır. İşte! Zübeyde'nin oğullarının annesi, İsa'nın annesi Meryem'in akrabasıydı ve İsa'nın annesi Meryem, Kudüs'teki bir rahip ailesinin akrabasıydı: "Sonuç olarak, Zebedi'nin oğulları Yahudiye'deki en az bir rahip ailesinin akrabasıydı."73 Bu utanmadan uyumlu hale getiren okuma, Zübeyde'nin oğullarının İsa'nın kuzenleri olduğu yönündeki tuhaf sonuca (Blomberg'in açıklamadığı) yol açıyor. Eğer onlar onun bu kadar yakın akrabalarıysa, neden bu akrabalıktan Yeni Ahit İncillerinin (ya da diğer erken Hristiyan geleneklerinin) hiçbir yerinde bahsedilmiyor? Sonuç Çalışmasının bazı bölümleri değerli olduğundan Yuhanna, İsa ve Tarih grubu daha fazla metodolojik titizlikten faydalanacaktır. Önemli bir sorun, yeni "bi-optik" yaklaşımın, Yuhanna'nın müjdesinin potansiyel bir tarihsel kaynak olarak ciddi şekilde yeniden düşünülmesini davet etmesi değil, aynı zamanda Yuhanna'nın güvenilirliğine duyulan yeni güvenden ilham alan başıboş spekülasyonlara da yer bırakmasıdır. Witherington'ın, Yahya ile Sinoptikler arasındaki farkların, Lazarus'un İsa'nın onu diriltmesi sonrasında değişen zihniyetinden kaynaklandığı yönündeki deus-ex-machina açıklaması buna bir örnektir. Kutsal Kitap'ın bu kadar çeşitli yorumlarının sonuçlarının artık köklü akademik yayınevleri tarafından basılan kitapların kapaklarında bilimsel katkılar olarak tanıtılmasını utanç verici buluyorum. 1974), 1.76 (vurgu bana ait). Hengel'in, daha muhafazakar taraftarlarının aksine, Yuhanna'nın müjdesinin yazarının Celile'den değil, Kudüs'teki aristokrat bir aileden gelmesi gerektiğinde ısrar etmesinin bir nedeni olabilir. 71 Heszer, Yahudi Okuryazarlığı, 425-26. 72 Markos 1:20; Blomberg, Yuhanna İncili'nin Tarihsel Güvenilirliği, 34. 73 Blomberg, Yuhanna İncili'nin Tarihsel Güvenilirliği, 35. Sonuç 207

--- SAYFA 219 ---

Üstelik grubun yönelimi şu ana kadar oldukça kanonikti. Ciddi biçimde tartışılan İnciller her zaman kanonik olanlardır; Kanonik olmayanların herhangi bir potansiyeli hızla ve programlı bir şekilde reddedilir. Büyük resmi tartışmak için çok az çaba sarf edildi: Eğer Yahya, tüm farklılığıyla birlikte, tarihsel İsa'nın kaynağı olarak Sinoptikler kadar önemliyse (benim paylaştığım bir görüş), neden Yuhanna, İsa ve Tarih grubunda Petrus, Tomas, Meryem ve Yahuda gibi diğer "farklı" müjdelere aynı şüphe avantajı sağlanmıyor? Bu soru, diğer İncillerin tarihsel İsa hakkında pek çok delil içerdiği kanaatini yansıtıyormuş gibi yanlış anlaşılmalıdır. Çoğu zaman bunu yapmamaları da muhtemeldir. Demek istediğim, tarihsel İsa'yı ararken Yuhanna'nın müjdesinin değerini en üst düzeye çıkarmaya çalışanların bunu muhtemelen bu müjdenin modern Hristiyanların kanonunda yer alması nedeniyle yaptıklarını ve diğer farklı müjdeleri çok ciddiye almadıklarını çünkü bu müjdelerin bu, yani "bizim" Hristiyan kanonunda olmadığını açıkça ortaya koymaktır. Westcott'tan Bauckham'a kadar, Yuhanna'nın müjdesinin bir görgü tanığı tarafından yazıldığını iddia eden bilim adamları, bu yazarın oldukça yansıtıcı bir metin ürettiğini kabul ediyorlar. Bu duruşun bariz sorunu, pastanızı alıp onu da yiyememenizdir. Basit gerçek şu ki, yazarın yorumlama özgürlüğü ne kadar çok vurgulanırsa, Yuhanna'nın müjdesi tarihsel İsa'nın incelenmesi açısından o kadar az kullanışlı hale gelir. Yuhanna'nın müjdesinin tarihsel doğruluğunu korumak için "tarihin" kendisinin yeni bir tarzda tanımlanması gerektiği semptomatiktir. Bu aynı zamanda Westcott'tan beri Johannine'den özür dileyen akademisyenlerin söylediği şey. Kutsal Kitap bilginlerinin bilim dünyasında hiçbir ayrıcalık talep edemeyeceklerini düşünecek şekilde eğitildim; şimdi bu kavramın Yeni Ahit çalışmaları alanında artık apaçık olmadığını görüyorum. Yuhanna'nın müjdesine yönelik yeni-tarihselleştirme yaklaşımının ortaya çıkardığı en geçerli sorun ve onun yarattığı büyük paradoks, bu yaklaşımın savunucularının kendilerini akademik tarih yazımının sınırları içinde tutmakta büyük zorluklar yaşamasıdır. Eğer seçilmiş kutsal metinlere yönelik beklentileri rahatlıkla kabul eden bu farklı "yeni tarihçilik" türü İncil araştırmalarında daha popüler hale gelirse, alanımızın - veya en azından bir bölümünün - kendisini tarihsel araştırmanın diğer dallarından ayırma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağından ciddi olarak endişe duyuyorum. 208 Bölüm 10: Ne Kadar İleri Gidebilirsin?

--- SAYFA 220 ---

Kaynakça Aland, Barbara. Gnosis miydi?: Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie. WUNT 239. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. Anderson, Paul N. "'Toplantı Anlayışını' Kazanmak: Değerlendirmeler ve Yakınsama." Sayfa 285-89, Anderson, Just ve Thatcher (ed.), John, Jesus, and History, cilt 1. Anderson, Paul N. The Riddles of the Fourth Gospel: An Introduction to John. Minneapolis: Fortress Press, 2011. Anderson, Paul N. "Bu Çalışmaya Neden İhtiyaç Duyuldu ve Neden Şimdi İhtiyaç Duyuldu." Sayfa 13-70, Anderson, Just ve Thatcher (ed.), John, Jesus, and History, cilt 1. Anderson, Paul N., Felix Just ve Tom Thatcher (ed.). Yuhanna, İsa ve Tarih. Cilt 1: Eleştirel Görüşlerin Eleştirel Değerlendirmeleri. SBLSymS 44. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. Anderson, Paul N., Felix Just ve Tom Thatcher (eds.). Yuhanna, İsa ve Tarih. Cilt 2: Dördüncü İncil'de Tarihselliğin Yönleri. SBLECL. Atlanta: İncil Edebiyatı Topluluğu, 2009. Attridge, Harold W. John ve İbraniler Üzerine Denemeler. WUNT 264. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. Attridge, Harold W. "Q, Thomas ve John'da 'Aramak' ve 'Sormak'." From Quest to Q'daki Sayfa 295-302. Düzenleyen: Jon Ma. Asgeirsson, Kristin de Troyer ve Marvin W. Meyer. BETL 146. Leuven: Leuven University Press/Peeters, 2000. Barr, James. Cennet Bahçesi ve Ölümsüzlük Umudu. Minneapolis: Fortress, 1993. Bassler, Jouette M. "Paul'un Teolojisi: Nereden ve Nereye?" Sayfa 3-17, Pauline Theology, cilt 2: 1 ve 2 Corinthians. David M. Hay tarafından düzenlenmiştir. Minneapolis: Kale, 1993. Bauckham, Richard. "İdeal Yazar Olarak Sevgili Mürit." JSNT 49 (1993): 21-44. Bauckham, Richard. "Yuhanna 11-12'deki Bethany Ailesi: Tarih mi Kurgu mu?" Sayfa 185-201, Anderson, Just ve Thatcher (ed.), John, Jesus ve History, cilt 2. Bauckham, Richard. İsa ve Görgü Tanıkları: Görgü Tanıklarının Tanıklığı Olarak İnciller. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006. Becker, Jürgen. Paulus: Der Apostel der Völker. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989. Beker, J. Christiaan. "Pavlus'un Teolojisini Yeniden Biçimlendirmek: Yorumlayıcı Model Olarak Tutarlılık-Olumsuzluk Şeması." Pauline Theology, cilt 1'in 15-24. sayfaları: Selanikliler, Filipililer, Galatyalılar, Philemon. Jouette M. Bassler tarafından düzenlenmiştir. Minneapolis: Fortress, 1991. Benjamins, Hendrick S. "Cennet Yaşamı: Erken Kilisede Cennetin Hikayesi." Sayfa 153-77, Yorumlanan Cennet: Yahudilik ve Hristiyanlıkta İncil'deki Cennetin Temsilleri. Gerard tarafından düzenlenmiştir. P. Luttikhuisen. İncil Anlatısındaki Temalar 2. Leiden: Brill, 1999. Berger, Klaus. "Zur Tartsma über die Herkunft von 1 Kor 2.9." NTS 24 (1978): 271-83.

--- SAYFA 221 ---

Berger, Klaus. *Theologiegeschichte des Urschientums: Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Francke, 1994. Bingham, D. Jeffrey. "Gnostik İncil Yorumu Üzerine Irenaeus." *Studia Patristica* 40 (2006): 367-79. Blomberg, Graig L. *Yuhanna İncili'nin Tarihsel Güvenilirliği: Sorunlar ve Yorumlar*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001. Bock, Darrell L. *Kayıp İnciller: Alternatif Hristiyanlıkların Arkasındaki Gerçeği Ortaya Çıkarmak*. Nashville: Thomas Nelson, 2008. Bock, Darrell L. "Sapkınlık Avına İlişkin İddiaların İncelenmesi," *SBL Forumu*, Ağustos 2008. [<http://sbl-site.org/Article.aspx?ArticleID=791>] (en son ziyaret tarihi 25 Eylül 2014). Bogart, John L. *Johannine Topluluğunda Ortodoks ve Sapkın Mükemmeliyetçilik*. SBLDS 33. Missoula, MN: Scholars, 1977. Bounds, Christopher T. "Mükemmelliğin Rekabet Doktrinleri: Irenaeus'un Gnostisizmi Reddetmesindeki Temel Sorun." *Studia Patristica* 45 (2010): 403-8. Bourdieu, Pierre. *Dil ve Sembolik Güç*. John B. Thompson tarafından düzenlenmiştir. Gino Raymond ve Matthew Adamson tarafından çevrilmiştir. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991. Bourdieu, Pierre. *Bir Uygulama Teorisinin Ana Hatları*. Richard Nice'in çevirisi. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. Boyarin, Daniel. *Sınır Çizgileri: Yahudi-Hristiyanlığın Bölünmesi*. Philadelphia: Pennsylvania Üniversitesi Yayınları, 2004. Boyarin, Daniel. *Tanrı İçin Ölmek: Şehitlik ve Hristiyanlık ile Yahudiliğin Oluşumu*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999. Brakke, David. *Şeytanlar ve Keşişin Oluşumu: Erken Hristiyanlıkta Ruhsal Savaş*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. Brakke, David. *Gnostikler: Erken Hristiyanlıkta Efsane, Ritüel ve Çeşitlilik*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. Brakke, David. "Erken Hristiyanlıkta Kutsal Yazılarla İlgili Uygulamalar: Yeni Ahit Kanonunun Yeni Bir Tarihine Doğru." *İcat, Yeniden Yazma, Gasp: Antik Çağda Dini Gelenekler Üzerine Söylemsel Kavgalar'ın 263-80. Sayfaları*. Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen ve David Brakke tarafından düzenlenmiştir. *Antik Çağ Bağlamında Erken Hristiyanlık* 11. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012. Brakke, David. Minna Heimola'nın gözden geçirilmesi, Philip İncili'nde Hristiyan Kimliği. *CBQ* 75 (2013): 572-3. Brankaer, Johanna ve Hans-Gebhard Bethge. *Codex Tchachos: Metin ve Analiz*. TU 161. Berlin: de Gruyter, 2007. Broadhead, Edwin K. "Thomas-Jesus Bağlantısı." *Sayfa 3:2059-80, Tarihsel İsa Çalışmaları El Kitabı*. 4 cilt. Tom Holmén ve Stanley E. Porter tarafından düzenlenmiştir. Leiden: Brill, 2011. Broek, Roelof van den. *Gnostisizm ve İskenderiye Hristiyanlığı üzerine çalışmalar*. NHMS 39. Leiden: Brill, 1996. Brown, Raymond E. *Yuhanna I±XII'ye Göre İncil*. AncB 29. New Haven, CT: Yale University Press [orijinal. New York, Doubleday], 1966. Brown, Raymond E. "Thomas'ın İncili ve Aziz John'un İncili." *NTS* 9 (1962-1963): 155-77. Buch-Hansen, Gitte. "Hayat Veren Ruhtur: Yuhanna'da Pn  ma Üzerine Stoacı Bir Anlayış. *BZNW* 173. Berlin: de Gruyter, 2010. 210 Kaynakça

--- SAYFA 222 ---

Buell, Denis Kimber. Hristiyan Yaratmak: İskenderiyeli Clement ve Meşruiyet Retoriği. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999. Buell, Denis Kimber. Neden Bu Yeni İrk: Erken Hristiyanlıkta Etnik Akıl Yürütme. New York: Columbia University Press, 2005. Bultmann, Rudolf. Öl drei Johannesbriefe. KEK 14. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Ahitleri. 9. baskı. UTB 630. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984. Burke, Tony. "Yeni Milenyumda Sapkınlık Avcılığı." Sciences Religieuses 39 (2010): 405–20. (Kısa versiyonu: SBL Forumu, Ağustos 2008 [http://sbl-site.org/Article.aspx?ArticleID=787], en son 25 Eylül 2014'te ziyaret edildi.) Casey, Maurice. Yuhanna'nın İncili Doğru mu? Londra: Routledge, 1996. Castelli, Elizabeth. Şehitlik ve Hafıza: Erken Hristiyan Kültürü Oluşumu. New York: Columbia University Press, 2004. Chadwick, Henry. "Gnosis'in Evcilleştirilmesi." Gnostisizmin Yeniden Keşfi'ndeki 1.3-16. Sayfalar. 2 cilt. Bentley Layton tarafından düzenlenmiştir. SHR 41. Leiden: Brill, 1981. Charlesworth, James H. Sevgili Mürit: Yuhanna İncili'ni Kimin Tanığı Doğruluyor? Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995. Charlesworth James H. ve Craig A. Evans. "Agrapha ve Apokrif İncillerdeki İsa." Tarihsel İsa'yı İncelemek bölümündeki 479-533. Sayfalar: Mevcut Araştırma Durumunun Değerlendirmeleri. Bruce Chilton ve Craig A. Evans tarafından düzenlenmiştir. NTTS 19. Leiden: Brill, 1994. Clark-Soles, Jaime. "Yuhanna 13: Ayak Yıkama ve Tarihe Dair." Sayfa 255-69, Anderson, Just ve Thatcher (ed.), John, Jesus, and History, cilt 2. Crislip, Andrew. "'Dünyanın Kökeni Üzerine' Başlığı Olmayan İncelemede Dünyanın Yaratılışı ve Yıkımına Karşı Kıskaçlık ve Öfke (NHC II,5)." VigChr 65 (2011): 285–310. Culpepper, R. Alan. Zebedi'nin Oğlu Yahya: Bir Efsanenin Hayatı. Columbia: University of South Carolina Press, 1994. Czachesz, István. "Antik Çağda Yeniden Yazma ve Metinsel Akışkanlık: İlk Hristiyan Okuryazarlığının Sosyo-Kültürel ve Psikolojik Bağlamını Keşfetmek." Mitler, Şehitler ve Modernite'deki 426-41. Sayfalar (FS Jan N. Bremmer). Düzenleyen: Jitse Dijkstra, Justin Kroesen ve Yme Kuiper. Leiden: Brill, 2010. Davies, Stevan L. Thomas'ın İncili ve Hristiyan Bilgeliği. New York: Seabury Press, 1983. Davis, Michael. Yunanlıların Ruhu: Bir Araştırma. Chicago: Chicago University Press, 2012. De Boer, Esther. "Meryem İncili'nin Stoacı Bir Okuması: Meryem İncili 7.1-8.11'de 'Madde' ve 'Doğa'nın Anlamı." Erken Hristiyanlıkta Stoacılık'ın 199-219. Sayfaları. Tuomas Rasimus, Troels Engberg-Pedersen ve Ismo Dunderberg tarafından düzenlenmiştir. Grand Rapids, MI: BakerAcademic, 2010. De Boer, Esther. Meryem İncili: Sevgili Öğrenciyi Dinlemek. London & New York: Continuum, 2005. (İlk olarak The Gospel on Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene adıyla yayınlandı. T & T Clark, 2004.) DeConick, April D. (ed.). Codex Judas Belgeleri. NHMS 71. Leiden: Brill, 2009. DeConick, April D. "İhanetin Gizemi: Yahuda İncili Gerçekten Ne Diyor?" Sayfa 239-64, Scopello (ed.), Bağlamda Yahuda'nın İncili. DeConick, April D. Onu Görmeye Çalışın: Thomas İncili'nde Yükseliş ve Vizyon Mistisizmi. VigChrSup 33. Leiden: Brill, 1996. 211 Kaynakça

--- SAYFA 223 ---

DeConick, Nisan D. On Üçüncü Havarî: Yahuda İncili Gerçekte Ne Diyor? 2. baskı. Londra: Continuum, 2009. DeConick, April D. Mistiklerin Sesleri: Yuhanna ve Thomas İncillerinde ve Diğer Eski Hristiyan Edebiyatında Erken Hristiyan Söylemi. JSNTSup 157. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. Denzey, Nicola F. "Çatışmada Yaratılış Gelenekleri: Trimorfik Protennoia ve Johannes Prologue'da Bazı Dışavurumcu Geleneklerin Kullanımı." VigChr 55 (2001): 20-44. Denzey Lewis, Nicola. Gnostisizm ve Greko-Romen Antik Çağda Kozmoloji ve Kader: Acımasız Gökyüzü Altında. NHMS 81. Leiden: Brill, 2013. Desjardins, Valentinianism'de Michel R. Sin. SBLDS 108. Atlanta: Scholars, 1990. Dillon, John. "Orta Platonik ve Gnostik Teoride Ruhun İnisi." Gnostisizmin Yeniden Keşfi'ndeki Sayfa 1:357-64. 2 cilt. Bentley Layton tarafından düzenlenmiştir. SHR 41. Leiden: Brill, 1981. Dillon, John M. "Gnostik Gelenekte Tektanrıcılık." Geç Antik Çağda Pagan Tektanrıcılığı'nın 69-79. Sayfaları. Düzenleyen: Polymnia Athanassiadi ve Michael Frede. Oxford: Clarendon Press, 1999. Dunderberg, Ismo. Çatışmadaki Sevgili Mürit?: Yuhanna ve Thomas'ın İncillerini Yeniden Ziyaret Etmek. Oxford: Oxford University Press, 2006. Dunderberg, Ismo. Gnostisizmin Ötesinde: Valentinus Okulunda Mit, Yaşam Tarzı ve Toplum. New York: Columbia University Press, 2008. Dunderberg, Ismo. "Şehitliğin Erken Hristiyan Eleştirmenleri", The Rise and Expansion of Christian in the First Three Century of the Common Era kitabının 419-40. sayfalarında. Düzenleyenler Clare K. Rothschild ve Jens Schröter. WUNT 301. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013 [= Bu kitaptaki 3. Bölüm]. Dunderberg, Ismo. "Yahuda'nın Öfkesi ve Kusursuz İnsan." Sayfa 201-21, DeConick (ed.), The Codex Judas Papers [= Bu kitapta Bölüm 2]. Dunderberg, Ismo. "Valentinus Okulu." Sayfa 64-99, Marjanen ve Luomanen (ed.), A Companion to Second-Century Christian "Heretics." Dunderberg, Ismo. "Valentinus Okulundaki Stoacı Gelenekler." Erken Hristiyanlıkta Stoacılık'ın 220-38. Sayfaları. Tuomas Rasimus, Troels Engberg-Pedersen ve Ismo Dunderberg tarafından düzenlenmiştir. Grand Rapids, MI: BakerAcademic, 2010 [= Bu kitapta Bölüm 6]. Dunderberg, Ismo. "İnsanlığın Sınıflarına İlişkin Valentinianus Teorileri." Zugänge zur Gnosis'in 113-28. Sayfaları. Christoph Marksches tarafından düzenlenmiştir. Leuven: Peeters, 2013. [= Bu kitapta Bölüm 7.] Dunderberg, Ismo. Weiss, Frühes Christentum und Gnosis'in incelemesi. RBL 04/2011 [http://www.bookreviews.org/pdf/7365_8026.pdf] (en son ziyaret tarihi 25 Eylül 2014). Dunderberg, Ismo. "Totuuden evankeliumi (NHK I, 16-43): Johdanto, käännös ja selitykset [Gerçeğin İncili: Giriş, çeviri ve açıklamalar]." Nag Hammadin katkıetti viisau: Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä [Nag Hammadi'nin Gizli Bilgeliği: Gnostik ve diğer Erken Hristiyan Metinleri]'nin 113-43. Sayfaları. Ismo Dunderberg ve Antti Marjanen tarafından düzenlenmiştir. Helsinki: WSOY, 2001. Dunn, James D. G. Yeni Ahit Teolojisi: Giriş. Nashville: Abingdon, 2009. Ehrman, Bart. Apostolik Babalara Giriş. Düzenleyen ve çeviren: Bart Ehrman. LCL 24. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. 212 Kaynakça

--- SAYFA 224 ---

Emmel, Stephen. "Gnostik (ve Diğer) Geleneklerin Üretimi ve Aktarımına Tanık Olarak Kipti Gnostik Metinler." Sayfa 33-49, Frey, Popkes ve Schröter (ed.), Das Thomasevangelium. Engberg-Pedersen, Troels. "Parenesis Kavramı." Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'in 47-72. Sayfaları. James M. Starr ve Troels Engberg-Pedersen tarafından düzenlenmiştir. Berlin: DeGruyter, 2004. Engberg-Pedersen, Troels. Paul ve Stoacılar. Edinburg: T&T Clark, 2000. Esler, Philip Francis. "Kişilerarası Paylaşım Olarak Yeni Ahit Yorumu: Sosyo-Teolojik Hermenötik Örneği." Yeni Ahit Teolojisinin Doğası kitabının 51-74. Sayfaları. Christopher Rowland ve Christopher Tuckett tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Blackwell, 2006. Esler, Philip Francis. Yeni Ahit Teolojisi: Komünyon ve Topluluk. Minneapolis: Fortress, 2006. Evans, Craig A. "Beş Binleri ve Efkaristiyayı Beslemek." Sayfa 131-38, Anderson, Just ve Thatcher (ed.), John, Jesus, and History, cilt 2. Evans, Craig A., Robert Leslie Webb ve Richard A. Wiebe. Nag Hammadi Metinleri ve İncil: Bir Özet ve Dizin. NTTS 28. Leiden: Brill, 1993. Falkenberg, René. "Kongerigets hemmeligheder: et førsog på en islahevi Judase-vangeliet." Mellem venner og fjender'daki 119-42. Sayfalar: Judasevangeliet'te Bir Folgebok, Tidlig Kristendom ognotis. Düzenleyenler Anders Klostergaard Pedersen, Jesper Hyldahl ve Einar Thomassen. Antiken og Kristendommen 6. Kopenhag: Anis, 2008. Fallon, Francis T. Sabaoth'un Tahta Çıkışı: Gnostik Yaratılış Mitlerinde Yahudi Unsurları. NHS 10. Leiden: Brill, 1978. Fitzgerald, John T. (ed.). Greko-Romen Düşüncesinde Tutkular ve Ahlaki İlerleme. Londra: Routledge, 2008. Fitzmyer, Joseph. Havarilerin İşleri. AncB 31. New York: Random House, 1998. Fox, Robin Lane. Paganlar ve Hristiyanlar. Londra: Penguin Books, 1986. Fredriksen, Paula. "Tarihsel İsa, Tapınaktaki Sahne ve Yuhanna İncili." Sayfa 249-76, Anderson, Just ve Thatcher (ed.), John, Jesus ve History, cilt 1. Friend, William Hugh Clifford. "Gnostik Mezhepler ve Roma İmparatorluğu." YAH 5 (1954): 25-37. (Yeniden basım: aynı, Erken Hristiyan Yüzyıllarda Din Popüler ve Popüler Olmayan. Londra: Variorum Reprints, 1976.) Friend, William Hugh Clifford. İlk Kilisede Şehitlik ve Zulüm: Makabillerden Donatus'a Bir Çatışma Üzerine Bir İnceleme. Oxford: Blackwell, 1965. Friend, William Hugh Clifford. Hristiyanlığın Yükselişi. Londra: Darton, Langman ve Dodd, 1984. Frey, Jörg. "Die Lilien und das Gewand: EvThom 36 und 37 als Paradigma für das Ver-hältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Überlieferung." Sayfa 122-80, Frey, Popkes ve Schröter (ed.), Das Thomasevangelium. Frey, Jörg, Enno Edzard Popkes ve Jens Schröter (ed.). Das Thomasevangelium: Ent-stehung ± Rezeption ± Theologie. BZNW 157. Berlin: de Gruyter, 2008. Funk, Robert W. ve Roy W. Hoover (ed.). Beş İncil: İsa Gerçekten Ne Dedi? İsa'nın Gerçek Sözlerinin Arayışı. San Francisco: Harper, 1993. Gathercole, Simon. Thomas İncili'nin Kompozisyonu: Orijinal Dil ve Etkiler. SNTSMS 151. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Gathercole, Simon. Yahuda'nın İncili: Erken Hristiyanlık Tarihinin Yeniden Yazılması. Oxford: Oxford University Press, 2007. 213

Kaynakça

--- SAYFA 225 ---

Gemünden, Petra von. Affekt und Glaube: Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums. NTOA 73. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. Gilhus, Ingvil Sælid. Hayvanlar, Tanrılar ve İnsanlar: Yunan, Roma ve Erken Hristiyanlık Metinlerinde Hayvanlara Karşı Değişen Tutumlar. Oxford: Oxford University Press, 2006. Goodacre, Mark. Thomas ve İnciller: Thomas'ın Sinoptiklere Aşinalığı Örneği. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012. Greer, Rowan. "Köpek ve Mantarlar: Irenaeus'un Valentinianuslulara Bakış Açısı Değerlendirildi." Gnostisizmin Yeniden Keşfi'ndeki Sayfa 1:146-71. Bentley Layton tarafından düzenlenmiştir. SHR 41. Leiden: Brill, 1979. Gregory, Andrew F. ve Christopher M. Tuckett (ed.). Apostolik Babalarda Yeni Ahit'in Kabulü. Oxford: Oxford University Press, 2005. Gundry, Robert H. Birinci, İkinci ve Üçüncü John Üzerine Yorum. Grand Rapids, MI: Baker, 2010. Hadot, Pierre. Antik Felsefe Nedir? Michael Chase'in çevirisi. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002. Hahn, David E. "Diogenes Laertius VII: Stoacılar Üzerine." ANRW 2.36.6 (1992): 4076-182. Hahn, Ferdinand. Theologie des Neuen Ahitleri. 2 cilt. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. Hällström, Gunnar af. İskenderiyeli Origen'e göre Fides Simpliciorum. Yorumlar Humanarum Litterarum 76. Helsinki: Finlandiya Bilim ve Edebiyat Derneği, 1984. Halvgaard, Tilde Bak. "İlahi Düşüncenin Dilsel Tezahürleri: Trimorphic Protennoia (NHC XIII,1) ve Thunder'da Stoacı ve Platonik Lehçelerin Kullanımının İncelenmesi: Perfect Mind (NHC VI,2). PhD Diss., Kopenhag Üniversitesi, 2012. Harnack, Adolf von. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 4. baskı. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924. Harris, William V. Öfkeyi Kısıtlamak: Klasik Antik Çağda Melek Kontrolü İdeolojisi. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. Hartenstein, Judith Die zweite Lehre: Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählung frühchristlicher Dialogue. TU 146. Berlin: Akademie Verlag, 2000. Heimola, Minna. Philip'in İncili'nde Hristiyan Kimliği. PFES 102. Helsinki: Finlandiya Dışavurumculuk Derneği, 2011. Hengel, Martin. WUNT 67. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. Hengel, Martin. Soru. John Bowden, Londra: SCM, 1989. Hengel, Martin. Erken Helenistik Dönemde Filistin'deki Çalışmalar. Çeviren: SCM Press, 1974. Heszer, Catherine, Roma Filistin'de Yahudi Okuryazarlığı. Johannine Corpus in the Early Church. Oxford: Oxford University Press, 2004. Hill, Charles E. "Piskopos Sustumak: Çirkin Irenaeus." Yeniden Değerlendirmeler 1/10 (2010): 1-4. Hoof, Lieve minibüsü. Plutarch'ın Pratik Etiği: Felsefenin Sosyal Dinamikleri. Oxford: Oxford University Press, 2010. 214 Kaynakça

--- SAYFA 226 ---

Fahişe, Morna. "Yeni Ahit Teolojisinin Doğası." Yeni Ahit Teolojisinin Doğası bölümündeki 75-92. Sayfalar. Christopher Rowland ve Christopher Tuckett tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Blackwell, 2006.

Hurtado, Larry. "Artefakt Olarak Thomas İncilinin Yunanca Parçaları: Papyrys Oxyrhynchus 1, Papyrys Oxyrhynchus 654 ve Papyrys Oxyrhynchus 655 Üzerine Papirolojik Gözlemler." Sayfa 19-32, Frey, Popkes ve Schröter (ed.), Das Thomasevangelium. Hurtado, Larry. Rab İsa Mesih: İlk Hristiyanlıkta İsa'ya Bağlılık. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003. Hurtado, Larry. Tek Rab, Tek Tanrı: Erken Hristiyan Bağlılığı ve Eski Yahudi Tektanrıcılığı. 2. baskı. Londra: Continuum International, 2003. Iricinschi, Eduard. "Nag Hammadi Yazması II'nin Yazıcıları ve Okuyucuları: Dördüncü Yüzyıl Mısır'ında Kitap Üretimi ve Manastır Paideia." Doktora Diss., Princeton Üniversitesi, 2009. Jenott, Lance W. Yahuda'nın İncili: "Betrayal's Gospel'in Kıpti Metni, Çevirisi ve Tarihsel Yorumu. STAC 64. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. Johnson, Brian D. "Yahudi Ziyafetleri ve Tarihsellik Soruları." Sayfa 117-29, Anderson, Just ve Thatcher (ed.), John, Jesus, and History, cilt 2. Johnson, Luke Timothy. "Kanonik İncillerin Teolojisi Mantıklı mı?" Yeni Ahit Teolojisinin Doğası: Robert Morgan Onuruna Yazılar'ın 92-108. Sayfaları. Christopher Rowland ve Christopher Tuckett tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Blackwell 2006. Jonas, Hans. Gnostik Din: Uzaylı Tanrının Mesajı ve Hristiyanlığın Başlangıçları. 2. baskı. Boston: Beacon Press, 1958. Joosten, Jan. N. Perrin, Thomas ve Tatian'ın İncelemesi: Thomas İncili ile Diatessaron Arasındaki İlişki. Aramice Çalışmaları 2 (2004): 126-30. Kaler, Michael. Flora Bir Hikaye Anlatıyor: Pavlus'un Kıyameti ve Bağlıları. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2008. Keener, Craig S. Yuhanna İncili: Bir Yorum. 2 cilt. Peabody, MA: Hendrickson, 2003. Kelhoffer, James A. Zulüm, İkna ve Güç: Yeni Ahit'te Meşruiyetin Doğrulanması Olarak Zorluklara Dayanmaya Hazır Olma. WUNT 270. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. Khosroyev, Alexandr. Die Bibliothek von Nag Hammadi: Eski Mısır'daki Hristiyanların İlk Sorunu. ASKÄ 7. Altenberge: Oros, 1995. Kral, Karen L. Magdalalı Meryem İncili: İsa ve İlk Kadın Havari. Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 2003. King, Karen L. "Şehitlik ve Tchacos Kodeksindeki Hoşnutsuzlukları." Sayfa 23-42, DeConick (ed.), The Codex Judas Papers. King, Karen L. John'un Gizli Vahiy. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. King, Karen L. Gnostisizm Nedir? Cambridge, MA: Harvard University Press'in Belknap Yayını, 2003. Knust, Jennifer Wright. Şehvete Terk Edilmiş: Cinsel İftira ve Antik Hristiyanlık. New York: Columbia University Press, 2006. Knuuttila, Simo. Antik Ortaçağ Felsefesinde Duygular. Oxford: Oxford University Press, 2004. Köstenberger, Andreas J. "İsa ve Görgü Tanıkları." (30 Nisan 2007.) [<http://www.biblicalfoundations.org/jesus-and-the-eyewitnesses/>] (en son ziyaret tarihi 25 Eylül 2014). 215 Kaynakça

--- SAYFA 227 ---

Köstenberger, Andreas J. ve Michael Kruger. Ortodoksluğun Sapkınlığı: Çağdaş Kültürün Çeşitliliğe İlgisi Erken Hristiyanlık Anlayışımızı Nasıl Yeniden Şekillendirdi? Wheaton, IL: Crossway, 2010. Kovacs, Judith L. "İskenderiyeli Clement ve Theodotus'tan Alıntılarda Valentinianus Tefsiri." *Studia Patristica* 41 (2006): 187-200. Kovacs, Judith L. "Gizlenme ve Gnostik Yorum: İskenderiyeli Clement'in Mişkan Yorumu." *Studia Patristica* 31 (1997): 414-37. Kovacs, Judith L. "İskenderiyeli Clement ve Origen'de Valentinianus Tefsirinin Yankıları: 1 Korintliler 3.1-3'ün Yorumu." *Origeniana Octava'daki* 317-29. Sayfalar. Lorenzo Perrone tarafından düzenlenmiştir. Leuven: Peeters, 2004. Kovacs, Judith L. "Grace and Works: İskenderiyeli Clement'in Pavlus'un Valentinianus Tefsirine Yanıtı." *Pavlus Üzerine Antik Perspektifler'in* 191-210. Sayfaları. Düzenleyenler: Tobias Nicklas, Andreas Merkt ve Joseph Verheyden. *NTOA* 102. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. Kovacs, Judith L. "Lütufun Dili: Yeni Ahit İmgeleri Üzerine Valentinian Düşüncesi." *Radikal Hristiyan Sesleri ve Uygulaması (FS Christopher Rowland)* içindeki 69-85. Sayfalar. Zoë Bennett ve David B. Gowler tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Oxford University Press, 2012. Kraftchick, Steven J. "Daha Akıcı Bir Model Arayışı: Jouette M. Bassler'a Bir Yanıt." *Pauline Theology*, cilt 2: 1 ve 2 Korintliler'de 18-34. Sayfalar David M. Hay tarafından düzenlenmiştir. Minneapolis: Kale, 1993. Kremer, Jacob. *Lazarus: Die Geschichte einer Auferstehung: Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1±46*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1985. Kügler, Joachim. *Der Jünger, den Jesus liebte: Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt Johanneischer Theologie und Geschichte, mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6*. SBB 16. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988. Kulawik, Cornelia. *Die Erzählung über die Seele (Nag-Hammadi-Codex II,6)*. TU 155. Berlin: de Gruyter, 2006. Kysar, Robert. "Yuhanna İncili'nin Tarihsizleştirilmesi." Sayfa 75-101, Anderson, Just ve Thatcher (ed.), *John, Jesus, and History*, cilt 1. Lampe, Peter. *Seküler Bir Dünyada Yeni Ahit Teolojisi: Felsefi Epistemoloji ve Hristiyan Savunmacılığında Yapılandırmacı Çalışma*. Robert L. Brawley tarafından çevrilmiştir. Londra: T&T Clark, 2012. Lapidge, Michael. "Stoacı Kozmoloji ve Roma Edebiyatı, MS Birinci Yüzyıldan Üçüncü Yüzyıla Kadar." *ANRW* 2.36.3 (1989):1379-429. Latvus, Kari. *Arjen teologia: Johdatus kontekstuaaliseen raamatuntulkintaan [Gündelik Teoloji: Bağlamsal Teolojiye Giriş]*. Helsinki: Kirjapaja, 2002. Lauro, Elizabeth Ann Dively. *Origen'in Tefsiri İçinde Kutsal Yazıların Ruhu ve Ruhu. Antik Hristiyanlıkta İncil 3*. Atlanta: İncil Edebiyatı Derneği, 2005. Layton, Bentley. *Gnostik Kutsal Yazılar: Ek Açıklamalar ve Girişlerle Yeni Bir Çeviri. Çapa İncil Referans Kütüphanesi*. Garden City, NY: Doubleday, 1987. Layton, Bentley. "Antik Gnostisizm Çalışmalarına Giriş." *İlk Hristiyanların Sosyal Dünyası'nın* 334-50. Sayfaları: Wayne A. Meeks Onuruna Yazılar. L. Michael White ve O. Larry Yarbrough tarafından düzenlenmiştir. Minneapolis: Kale, 1995. Layton, Bentley. "Eski Hristiyan Düşüncesinde Basilides'in Önemi." *Temsilcilikler* 28 (1989): 135-51. Lelyveld, Marghareta. *Les Logia de la Vie Dan l'Evangile Selon Thomas: Bir Geleneğe ve Bir Redaksiyona Dair Bir Araştırma*. NHS 34. Leiden: Brill, 1987. 216 Kaynakça

--- SAYFA 228 ---

Leonhardt-Balzer, Jutta. "Thomas İncili ile Yuhanna Apokrifonu Arasındaki Radikal ve Teolojik İlişki Üzerine." Sayfa 251-71, Frey, Popkes ve Schröter (ed.), Das Thomasevangelium. Lincoln, Andrew T. "Onun Tanıklığının Doğru Olduğunu Biliyoruz": Johannine Hakikat İddiaları ve Tarihsellik." Sayfa 179-97, Anderson, Just ve Thatcher (ed.), John, Jesus ve History, cilt 1. Lindemann, Andreas. Paulus im ältesten Christentum: Das Bild des Apostels ve die Rezeption der paulinischen Theologie in der Frühristlichen Literatur bis Marcion. BHT 58. Tübingen: Mohr Siebeck, 1979. Logan, Alastair H. B. Gnostik Gerçek ve Hristiyan Sapkınlığı: Gnostisizmin Tarihi Üzerine Bir Araştırma. Edinburgh: T&T Clark, 1996. Löhr, Winrich A. Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts. WUNT 83. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996. Löhr, Winrich A. "Epiphanes' Schrift 'Περὶ δικαιοσύνης' (= Clemens Alexandrinus, Str. III,6,1-9,3)." Logolar'daki Sayfa 12-29 (FS Luise Abramowski). Düzenleyenler: Hans Christof Benneke, Ernst Ludwig Grasmück ve Christoph Marschies. BZNW 67. Berlin: de Gruyter, 1993. Long, Anthony A. ve David N. Sedley. Helenistik Filozoflar. 2 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Louth, Andrew. "Öfke Üzerine Evagrius." On Beşinci Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansı'nda okunan bir makale, Oxford, 6-11 Ağustos 2007. Lüdemann, Gerd. İlk Hristiyanlık: Son Çalışmalar ve Bazı Yeni Öneriler Üzerine Bir Araştırma. John Bowden'in çevirisi. Londra: T&T Clark, 2003. Lundhaug, Hugo. "'Valentinianus Dönemi' Ritüel Uygulamasının Kanıtı? Nag Hammadi Kodeksi XI'in (NHC XI,2a-e) Liturjik Parçaları." Gnostisizm, Platonizm ve Geç Antik Dünya'da 225-243. Sayfalar (FS John D. Turner). Kevin Corrigan ve Tuomas Rasimus tarafından düzenlenmiştir. NHMS 82. Leiden: Brill, 2013. Lundhaug, Hugo. "'Gnostisizm' ve 'Valentinianizm': To problematiske kategorier i studiet av Nag Hammadi-biblioteket og tidlig kristendom ['Gnostisizm' ve 'Valentinianizm': Nag Hammadi Kütüphanesi ve Erken Hristiyanlık Çalışmalarında İki Sorunlu Kategori]." Kaos 36 (2001): 27-43. Lundhaug, Hugo. Yeniden Doğuş İmgeleri: Philip İncili'nde Bilişsel Şiir ve Dönüşümsel Soterioloji ve Ruh Üzerine Tefsir. NHMS 73. Leiden: Brill, 2010. Luttikhuisen, Gerard P. "Elchasaites ve Kitapları." A Companion to Second-Century Christian "Heretics'in 335-63. Sayfaları. Antti Marjanen ve Petri Luomanen tarafından düzenlenmiştir. VigChrSup 76. Leiden: Brill, 2005. Luttikhuisen, Gerard P. Yaratılış Hikayeleri ve Erken İsa Geleneklerinin Gnostik Revizyonları. NHMS 58. Leiden, Brill, 2006. MacDonald, Margaret Y. "Erken Hristiyanlıkta Kadınlar: Yeni Ahit Teolojisine Meydan Okuma." Yeni Ahit Teolojisinin Doğası (FS Robert Morgan) içindeki Sayfalar 135-57. Christopher Rowland ve Christopher Tuckett tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Blackwell 2006. MacMullen, Ramsay. Roma İmparatorluğunun Hristiyanlaştırılması (MS 100±400). New Haven, CT: Yale University Press, 1984. Mansfeld, Jaap. Bağlamda Heresiografi: Yunan Felsefesinin Kaynağı Olarak Hippolytus'un Elenchos'u. Philosophia Antiqua 56. Leiden: Brill, 1992. Marjanen, Antti. "Yahuda'nın İncili Yahuda İskariyot'u İyileştiriyor mu?" Gelitten, Gestorben, Auferstanden: Passions- und Ostertraditionen im antiken Christen- 217 Bibliyografya'daki 209-34. sayfalar

--- SAYFA 229 ---

tum. Düzenleyenler: Tobias Nicklas, Andreas Merkt ve Joseph Verheyden. WUNT II/273. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. Marjanen, Antti. "Thomas Gnostik bir İncil midir?" Sayfa 107-39, Yol Ayrımında Thomas: Thomas'ın İncili Üzerine Denemeler. Risto Uro tarafından düzenlenmiştir. Edinburg: T&T Clark, 1998. Marjanen, Antti. "Gnostisizm." The Oxford Handbook of Early Christian Studies'in 203-20. Sayfaları. Susan Ashbrook Harvey ve David G. Hunter tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Oxford University Press, 2008. Marjanen, Antti. İsa'nın Sevdiği Kadın: Nag Hammadi Kütüphanesi ve İlgili Belgelerde Mevdelli Meryem. NHMS 40. Leiden: Brill, 1996. Marjanen, Antti ve Ismo Dunderberg. Juudaksen evangeliumi: Johdanto, käännös ja tulkinta [Yahuda'nın İncili: Giriş, Çeviri ve Yorumlama]. Helsinki: WSOY, 2006. Marjanen, Antti ve Petri Luomanen (ed.). İkinci Yüzyıl Hristiyan ³H eretics'ine Bir Arkadaş. VigChrSup 76. Leiden: Brill, 2005. Marksches, Christoph. Valentinus Gnosticus?: Valentins'in Parçalarından Bir Yorumla Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis. WUNT 65. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992. Mayis, Gerhard. Creatio ex Nihilo: Erken Hristiyan Doktrinde 'Hiçten Oluşan Oluşum' Doktrini. A. S. Worrall tarafından çevrilmiştir. Edinburgh: T & T Clark, 1994. McCue, James F. "Valentinianizm'in Çatışan Versiyonları? Irenaeus ve Excerpta ex Theodoto." Gnostisizmin Yeniden Keşfi'nin 1.404-16. Sayfaları. Bentley Layton tarafından düzenlenmiştir. 2 cilt. SHR 41. Leiden: Brill, 1980. McDonald, Lee Martin. "Ek D: Yeni Ahit Koleksiyonlarının Listeleri ve Katalogları." Canon Tartışmasının 591-97. Sayfaları. Lee Martin MacDonald ve James A. Sanders tarafından düzenlenmiştir. Peabody, MA: Hendrickson, 2002. Meeks, Wayne A. İlk Hristiyanların İzinde. Allen R. Hilton ve H. Gregory Snyder tarafından düzenlenmiştir. New Haven, CT: Yale University Press, 2002. Meyer, Marvin (ed.). Nag Hammadi Kutsal Yazıları: Uluslararası Baskı. New York: HarperOne, 2007. Meyer, Marvin. "On Üçüncü Daimon: Yahuda İncili'nde Yahuda ve Sofya." [https://www.chapman.edu/wilkinson/religious-studies/_files/marv-meyer/13th_daimon_FINAL-11408.pdf] (en son ziyaret tarihi 25 Eylül 2014). Meyer, Marvin, "Setliler Gençken: İkinci Yüzyılda Yahuda'nın İncili." Sayfa 57-73, DeConick (ed.), The Codex Judas Papers. Miller, Susan. "Kuyudaki Kadın: John'un Samiriye Misyonu Tasviri." Anderson, Just ve Thatcher, John, Jesus ve History, cilt 2'deki 73-81. Sayfalar. Molinari, Andrea Lorenzo. Petrus ve On İki Havarinin İşleri (NHC VI,1): Decian Zulmünün Ardından Alegori, Yükseliş ve Bakanlık. SBLDS 174. Atlanta: İncil Edebiyatı Derneği, 2000. Montefiore, Claude Goldsmid ve Herbert Martin James Loewe. Bir Rabbinik Antoloji. Londra: MacMillan, 1938. Morgan, Robert. "Bultmann'dan Bu Yana Yeni Ahit Teolojisi." ExpTim 119 (2008): 472-80. Moss, Candida R. Diğer Mesihler: Eski Hristiyan Şehitlik İdeolojilerinde İsa'yı Taklit Etmek. New York: Oxford University Press, 2010. Müller, Mogens. "Luka - Dördüncü İncil: Daha Sonraki İncillerin Doğasını Anlamanın Bir Yolu Olarak 'Yeniden Yazılmış İncil' Kavramı." 218 Kaynakça'daki Voces Clamantium'daki Sayfalar 231-42

--- SAYFA 230 ---

Deserto (FS Kari Syreeni). Düzenleyenler Sven-Olav Back ve Matti Kankaanniemi. Åbo Akademi'de Teologiska Fakülteleri'nin tefsirleri ve hukuki uygulamaları üzerinde çalıştım. Åbo: Teologiska fakulteten, 2012. Nagel, Peter. "Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis." Altes Ahit'teki 49-70. Sayfalar $\pm$ Frühjudentum $\pm$ Gnosis. Karl-Wolfgang Tröger tarafından düzenlenmiştir. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1980. Nagel, Titus. Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert: Study zu vorirenäischen Aneignung ve Auslegung des vierten Evangeliums in Christlicher ve Christlich-gnosticher Literatur. ABG 2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 2000. Neiryneck, Frans. Evangelica: İncil Çalışmaları $\pm$ Études d'Évangile: Toplu Denemeler. BETL 60. Leuven: Peeters, 1982. Neiryneck, Frans. Evangelica II: Toplu Denemeler 1982 $\pm$ 1991. BETL 99. Leuven: Peeters, 1991. Neusner, Jacob. Sifra: Analitik Bir Çeviri. 3 cilt. Kahverengi Musevi Çalışmaları. Atlanta: Scholars, 1988. Nock, Arthur Darby ve Andre-Jean Festugière (eds.). Corpus Hermeticum. 4 cilt. Paris: Les Belles Lettres, 1945-1954. Nussbaum, Martha. Arzu Terapisi: Helenistik Etiket Teori ve Uygulama. Princeton: Princeton University Press, 1994. Onuki, Takashi. "Das Logion 77 des koptischen Thomasevangeliums und der gnostische Animismus." Sayfa 294-317, Frey, Popkes ve Schröter (eds.), Das Thomasevangelium. Onuki, Takashi. Gnosis ve Stoa: Eine Untersuchung zum Apokryphon des Johannes. NTOA 9. Freiburg, CH: Universitätsverlag, 1989. Onuki, Takashi. "Yuhanna Apokryphon'unda Stoacı Tutkular Teorisinin Eleştirel Karşılanması." Erken Hristiyanlıkta Stoacılık'ın 239-56. Sayfaları. Tuomas Rasimus, Troels Engberg-Pedersen ve Ismo Dunderberg tarafından düzenlenmiştir. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010. Os, Bas van. "Kurban Vermeyi Durdurun: Yahuda İncili'ndeki Kurban Metaforu." Sayfalar 367-86, DeConick, The Codex Judas Papers. Pagels, Elaine. İncanın Ötesinde: Thomas'ın Gizli İncili. New York: Random House, 2003. Pagels, Elaine. Gnostik Pavlus: Pauline Mektuplarının Gnostik Yorumu. Philadelphia: Trinity Press International, 1992 [orijinal. 1975]. Pagels, Elaine. "Valentinianus Eskatolojisinin Çelişkili Versiyonları: Irenaeus'un İncelemesi ve Theodotus'tan Alıntılar." HTR 67 (1974): 35-53. Pagels, Elaine. "Thomas ve Yuhanna İncillerindeki Yaratılış 1'in Tefsiri." JBL 118 (1999): 477-96. Pagels, Elaine ve Karen L. King. Yahuda'yı Okumak: Yahuda'nın İncili ve Hristiyanlığın Şekillenmesi. Londra: Allen Lane, 2007. Painchaud, Louis. "À propos de la (re)découverte de l'Évangile de Judas." LTP 62 (2006): 553-68. Painchaud, Louis. "Yahuda İncili'nin Tartışmalı Yönleri." Sayfalar 171-86 Scopello (ed.), Bağlamda Yahuda'nın İncili. Ressam John. 1, 2 ve 3 John. Sacra Pagina Serisi 18. Collegeville, MA: Liturgical Press, 2002. Pasquier, Anne. L'Évangile selon Marie (BG 1). BCNH, Textes 10. Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 1983. 219 Kaynakça

--- SAYFA 231 ---

Patterson, Stephen J. "İsa Platon'la Buluşuyor: Thomas İncili'nin Teolojisi." Sayfa 181-205, Frey, Popkes ve Schröter (ed.), *Das Thomasevangelium*. Pearson, Birger. "Yuhanna Apocryphon'da 1 Enoch." Metin ve Bağlamlar bölümündeki Sayfa 355-76: *Metinsel Durumsal Bağlamlarında İncil Metinleri* (FS Lars Hartman). Tord Fornberg ve David Hellholm tarafından düzenlenmiştir. Oslo: İskandinav Üniversitesi, 1995. Pearson, Birger. "Gnostik Basilides." Sayfa 1-31, Marjanen ve Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Christian Heretics*. Pearson, Birger. *Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı*. Minneapolis: Kale, 1990. Pearson, Birger. "Yahuda İncili'nde Yahuda İskariot." Sayfa 137-52, DeConick (ed.), *The Codex Judas Papers*. Pearson, Birger. *Birinci Korintliler'de Pneumatikos-Psychikos Terminolojisi: Pavlus'un Korintlili Muhafızlarının Teolojisi ve Bunun Gnostisizmle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. SBLDS 12. Missoula, MT: Scholars, 1973. Perkins, Judith. *Acı Çeken Benlik: Erken Hristiyanlık Döneminde Acı ve Anlatı Temsili*. Londra: Routledge, 1995. Perrin, Nicholas. "Paul ve Valentinianus Yorumu." Pavlus ve İkinci Yüzyıl'ın 126-39. Sayfaları. Michael F. Bird ve Joseph R. Dodson tarafından düzenlenmiştir. Londra: T&T Clark, 2011. Perrin, Nicholas. *Thomas, Diğer İncil*. Londra: SPCK, 2007. Perrin, Nicholas. *Thomas ve Tatian: Thomas İncili ile Diatessaron Arasındaki İlişki*. SBLAB 5. Atlanta: İncil Edebiyatı Derneği, 2002. Pervo, Richard I. *Elçilerin İşleri. Hermeneia*. Minneapolis: Kale, 2009. Pervo, Richard I. *Pavlus'un Yapımı: Erken Hristiyanlıkta Havari'nin Yapıları*. Minneapolis: Kale, 2010. Petersen, Silke. *Brot, Licht und Weinstock: Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-Bin-Worte*. NovTSup 127. Leiden: Brill, 2008. Petersen, Silke. "Zerstört die Werke der Weiblichkeit: Maria Magdalena, Salome ve diğer Jüngerinnen Jesu, christlich-gnostischen Schriften'de." NHMS 48. Leiden: Brill, 1999. Pleše, Zlatko. *Gnostik Evrenin Şiiri: Yuhanna'nın Kıyametinde Anlatı ve Kozmoloji*. NHMS 52. Leiden: Brill, 2006. Poirier, Paul-Hubert. Nicholas Perrin, Thomas ve Tatian'ın incelemesi. *Hugoye* 6/2 (2003) [<http://www.bethmardutho.org/images/hugoye/volume6/hv6n2prpoirier.pdf>] (en son ziyaret tarihi 25 Eylül 2014). Popkes, Enno Edzard. *Das Menschenbild des Thomasevangeliums: Untersuchungen zu seiner Religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung*. WUNT 206. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. Popkes, Enno Edzard. "Ich bin das Licht: Erwägungen zur Verhältnisbestimmung des Thomasevangeliums und der johanneischen Schriften anhand der Lichtmetaphorik." *Contexte des Johannesevangeliums'un* 641-74. Sayfaları: Dinler ve gelenekler geschichtlicher Perspektivinde Das vierte Evangelium. Jörg Frey, Udo Schnelle ve Juliane Schlegel tarafından düzenlenmiştir. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. Räisänen, Heikki. *Yeni Ahit Teolojisinin Ötesinde*. 2. baskı. Londra: SCM Press, 2000. Räisänen, Heikki. "Marcion." Sayfa 100-24, Marjanen ve Luomanen (ed.), *A Companion to Second-Century Christian Heretics*. Räisänen, Heikki. *Hristiyan İnançlarının Yükselişi: İlk Hristiyanların Düşünce Dünyası*. Minneapolis: Fortress, 2010. 220 Kaynakça

--- SAYFA 232 ---

Räisänen, Heikki. "Yeni Ahit Teolojisine Bir Alternatife Doğru: Örnek Olarak 'Bireysel Eskatoloji'." Yeni Ahit Teolojisinin Doğası (FS Robert Morgan) sayfa 167-85. Christopher Rowland ve Christopher Tuckett tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Blackwell 2006. Rasimus, Tuomas. Gnostik Mit Oluşturmada Cennetin Yeniden Değerlendirilmesi: Sethianizmi Ofit Efsanesi ve Ritüelinin Işığında Yeniden Düşünmek. NHMS 68. Leiden: Brill, 2009. Reed, Jonathan L. "Taş Kaplar ve İncil Metinleri: Yuhanna 2'de Saflık ve Sosyo-Ekonomi." Zeichen aus Text und Stein'daki Sayfa 381-401: Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments. Stefan Alkier ve Jürgen Zangenberg tarafından düzenlenmiştir. TANZ. Tübingen: Francke, 2003. Reis, David M. "Ruhla Düşünmek: "Erken Hristiyan Kimliklerinin İnşasında Psyche ve Psychikos." J ECS 17 (2009): 563-603. Riley, Gregory J. Diriliş Yeniden Değerlendirildi: Tartışmalı Thomas ve John. Minneapolis: Fortress, 1995. Robinson, James M. "Yahuda İncili'nin Kaynakları." Sayfa 59-68, Scopello (ed.), Bağlamda Yahuda'nın İncili. Rohde, Erwin. Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen. 2 cilt. 2. baskı. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991 (orijinal Freiburg, 1898). Rowland, Christopher. "Giriş: Kurtuluş Teolojisi." The Cambridge Companion to Liberation Theology'nin 1-16. Sayfaları. Christopher Rowland tarafından düzenlenmiştir. 2. baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Rowland, Christopher ve Zoë Bennett. "Eylem Herkesin Hayatıdır: Yeni Ahit Teolojisi ve Pratik Teoloji." Yeni Ahit Teolojisinin Doğası (FS Robert Morgan) sayfa 186-206. Christopher Rowland ve Christopher Tuckett tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Blackwell 2006. Rudolph, Kurt. Gnosis ve Spatantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze. NHMS 42. Leiden, Brill, 1997. Saarinen, Risto. Philemon ve Jude ile Pastoral Mektuplar. Grand Rapids, MI: Brazos, 2008. Sagnard, François Louis Marie Matthieu. La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée. Études de philosophie médiévale 36. Paris: Vrin, 1947. Salisbury, Joyce. Şehitlerin Kanı: Eski Şiddetin İstenmeyen Sonuçları. New York: Routledge, 2004. Samellas, Antigone. Doğu Akdeniz'de Ölüm (MS 50±600): Doğu'nun Hristiyanlaşması: Bir Yorum. STAC 12. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. Sampley, Paul J. "Metinden Düşünce Dünyasına: Pavlus'un Yollarına Giden Yol." Pauline Theology, cilt 1'deki 3-14. Sayfalar: Selanikliler, Filipililer, Galatyalılar, Philemon. Jouette M. Bassler tarafından düzenlenmiştir. Minneapolis: Kale, 1991. Sandelin, Karl-Gustav. Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1. Korinther 15. Med-delanden från Stifteltens för Åbo Akademi Forskningsinstitut, 12. Turku: Åbo Akademi, 1976. Schenke, Hans-Martin. Der Gott ^a Menchs^o in der Gnosis: Ein dingeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. Schenke, Hans-Martin. "Gnostik Sethianizmin Olgusu ve Önemi." Gnostisizmin Yeniden Keşfi'ndeki Sayfalar 2.588-616. 2 cilt. Bentley Layton tarafından düzenlenmiştir. SHR 41. Leiden: Brill, 1978. 221 Kaynakça

--- SAYFA 233 ---

Schenke Robinson, Gesine. "Yahuda İncili: Kahramanı, Kompozisyonu ve Topluluğu." Sayfa 75-94, DeConick (ed.), *The Codex Judas Papers*. Schenke Robinson, Gesine. "Yahuda İncili'nin Yeni Ahit ve Sethianizm ile İlişkisi." On Beşinci Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansı'nda okunan bir makale, Oxford, 6-11 Ağustos 2007. Schoedel, William R. "Kapsamlı, Kapalı Değil: Tanrı'nın Erken Hristiyan Doktrini." *Erken Hristiyan Edebiyatı ve Klasik Entelektüel Geleneğin Sayfaları* 75-86 (FS Robert M. Grant). Düzenleyen: William R. Schoedel ve Robert L. Wilken. *Théologie historique* 53. Paris: Beauchesne, 1979. Schoedel, William R. "Gnostik Monizm ve Gerçeğin İncili." Sayfa 1.379-90 *Gnostisizmin Yeniden Keşfi*. 2 cilt. Bentley Layton tarafından düzenlenmiştir. SHR 41. Leiden: Brill, 1980. Scholten, Clemens. *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi*. JAC 14. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1987. Schüssler Fiorenza, Elizabeth. *Sözün Gücü: Kutsal Yazılar ve İmparatorluğun Retoriği*. Minneapolis: Kale, 2007. Scopello, Madeleine. "Yetkili Söylem (NHC VI,3): Giriş." Sayfa 379-82, Meyer (ed.), *Nag Hammadi Scriptures*. Scopello, Madeleine. "Ruh Üzerine Tefsir (NHC II,6): Giriş." *Nag Hammadi Kutsal Yazıları: Uluslararası Baskı'nın 223-26. Sayfaları*. Marvin Meyer tarafından düzenlenmiştir. New York: HarperOne, 2007. Scopello, Madeleine. *Femme, Gnose et Manichéisme: De l'espace mythique au territoire du réel*. NHMS 53. Leiden: Brill, 2005. Scopello, Madeleine (ed.). *Bağlamında Yahuda İncili*. NHMS 62. Leiden: Brill, 2008. Sellin, Gerhard. *Der Streit um die Auferstehung der Toten: Eine Religionsgeschichtliche und Exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*. FRLANT 138. Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprecht, 1986. Sevrin, Jean-Marie (ed.). *L'Exégèse de l'Âme* (NHC II,6). BCNHÉ 9. Quebec: Les Presses l'Université Laval, 1983. Shaw, Gregory. "Ruhun Tanrılara İlişkin Doğuştan Gnosis'i: Iamblican Teorisinde Vahiy." *Geç Antik Çağda Vahiy, Edebiyat ve Toplum'un* 117-29. Sayfaları. Philippa Townsend ve Moulie Vidas tarafından düzenlenmiştir. TSAJ 146. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. Shaw, Theresa M. *Et Yüku: Erken Hristiyanlıkta Oruç ve Cinsellik*. Minneapolis: Fortress, 1998. Sihvola, Juha ve Troels Engberg-Pedersen (eds.). *Helenistik Felsefede Duygular*. New Synthese Historical Library 46. Dordrecht: Kluwer, 1998. Skinner, Christopher W. John ve Thomas ± İnciller Çatışmada mı? Johannine Karakterizasyonu ve Thomas Sorusu. Princeton Teolojik Monografi Serisi. Eugene, OR: Pickwick, 2009. Smith, D. Moody. "Yuhanna İncili'ndeki İsa Geleneği." *Tarihsel İsa Çalışmaları El Kitabı'nın 3.1997-2039. Sayfaları*. 4 cilt. Tom Holmén ve Stanley E. Porter tarafından düzenlenmiştir. Leiden: Brill, 2011. Smith, D. Moody. *İnciller arasında Yuhanna*. 2. baskı. Columbia, SC: South Carolina Üniversitesi Yayınları, 2001. Smith, D. Moody. "Apokrifal ve Kanonik İnciller Arasındaki İlişki Işığında Yuhanna Sorunu ve Sinoptikler." John ve Synoptics'teki 148-62. Sayfalar. Adelbert Denaux tarafından düzenlenmiştir. BETL 101. Leuven: Leuven University Press/Peeters, 1992. 222 Kaynakça

--- SAYFA 234 ---

Smith, Geoffrey. Dernek Tarafından Suçluluk: Erken Hristiyanlıkta Sapkınlık Katalogları. New York: Oxford University Press, 2014. Stark, Rodney. Tanrı'nın şehirleri. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006. Stark, Rodney. Hristiyanlığın Yükselişi. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997. Ste. Croix, G.E.M. de. Hristiyan Zulmü, Şehitlik ve Ortodoksluk. Michael Whitby ve Joseph Streeter tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Oxford University Press, 2006. Stevenson, J. ve W.H.C. Frend (ed.). İnançlar, Konseyler ve Tartışmalar: Kilise Tarihini Gösteren Belgeler, MS 337±461. Londra: SPCK, 1989. Stevenson, J., ve W. H. C. Frend (ed.), A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to AD 337. Londra: SPCK, 1987. Stibbe, Mark W. G. John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel. SNTSMS 73. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Strecker, Georg. Theologie des Neuen Ahitleri. Friedrich Wilhelm Horn tarafından düzenlenmiştir. Berlin: de Gruyter, 1996. Stroumsa, Guy G. Barbar Felsefesi: Erken Hristiyanlığın Dini Devrimi. WUNT 112. Tübingen, Mohr Siebeck, 1999. Strutwolf, Holger. Gnosis als System: Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes. FKDG 56. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. Stuhlmacher, Peter. Biblische Theologie des Neuen Ahit. 2 cilt. Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprecht, 1992-1999. Syreeni, Kari. "'Kohtaaminen' hermeneuttisena avaimena [Hermeneutik Anahtar Olarak 'Karşılaşma']". TAik 91 (1986): 112-18. Syreeni, Kari. Uusi testamentti ja hermeneutiikka: Tulkinnan fragmentteja [Yeni Ahit ve Hermeneutik: Yorumun Parçaları]. PFES 61. Helsinki: Finlandiya Dışavurumculuk Derneği, 1995. Tardieu, Michel. Codex de Berlin. Ecrits gnostiques. Paris: Cerf, 1984. Tasmuth, Randar. "Birçok Yüzü Olan Mürit: Martin Hengel ve James H. Charlesworth'un Sevgili Müritle İlgili Teorileri." ThD Diss., Helsinki Üniversitesi, 2004. Tervahauta, Ulla. "Authentikos Logos'ta Cahil İnsanlar, Aptal Kişiler ve Paganlar (NHC VI,3). Nag Hammadi Kütüphanesinden Hristiyanlık İçerik Polemik ve Ötekinin Tasviri." "O Diğerleri" ve Hristiyan Kimliğinin İnşası'nda yakında çıkacak. Raimo Hakola ve Maijastina Kahlos tarafından düzenlenmiştir. Helsinki: Finlandiya Dışavurumculuk Derneği. Tervahauta, Ulla. "Nag Hammadi Kütüphanesinden Ruhun Yolculuğunun Hikayesi: Authentikos Logoları Üzerine Bir Araştırma (NHC VI,3)." ThD Diss., Helsinki Üniversitesi, 2013. Theissen, Gerd. İlkel Hristiyan Dini Teorisi. John Bowden'in çevirisi. Londra: SCM Press, 1999. Thomassen, Einar. "Herakleon." Yuhanna'nın Mirası: Dördüncü İncil'in İkinci Yüzyılda Kabulü'nün 173-210. Sayfaları. Tuomas Rasimus tarafından düzenlenmiştir. NovTSup 132. Leiden: Brill, 2009. Thomassen, Einar. "Yahuda Gerçekten Yahuda İncili'nin Kahramanı mı?" Sayfa 157-70, Scopello (ed.), Bağlamda Yahuda'nın İncili. Thomassen, Einar. "Judasevangeliet ve gnostisizm." Mellem venner og fjender'daki 14-66. Sayfalar: Yahudiliğin En Folgebog'u, Tidlig Kristendom og gnostisisme. Düzenleyenler Anders Klostergaard Petersen, Jesper Hyldahl ve Einar Thomassen. Antiken og Kristendommen 6. Kopenhag: Anis, 2008. Thomassen, Einar. Ismo Dunderberg, Beyond Gnosticism'in incelemesi. Avrupa'da Din Dergisi 3 (2010): 191-93. 223 Kaynakça

--- SAYFA 235 ---

Thomassen, Einar. Manevi Tohum: Valentinianus Kilisesi. NHMS 60. Leiden: Brill, 2006. Thompson, John B. Pierre Bourdieu'ya Giriş, Dil ve Sembolik Güç. John B. Thompson tarafından düzenlenmiştir. Gino Raymond ve Matthew Adamson tarafından çevrilmiştir. Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları. Thurén, Lauri. "Pavlus'un Düşmanı Yoktu." Lux Humana, Lux Aeterna'daki Sayfa 268-86: Lars Aejmelaesus Onuruna İncil ve İlgili Temalar Üzerine Yazılar. Antti Mustakallio tarafından düzenlenmiştir. PFES 89. Helsinki: Finlandiya Dışavurumculuk Derneği, 2005. Thyen, Hartwig. Corpus Johanneum'u inceleyin. WUNT 214. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. Tillich, Paul. Sistemati Teoloji. 3 cilt. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1951-1963. Tite, Philip L. "Valentinian Paraenesis'in Keşfi: Bilginin Yorumlanmasında Gnostik Etiği Yeniden Düşünmek (NHC XI, 1)." HTR 97 (2004): 275-304. Tite, Philip L. Valentinianusçu Etik ve Valentinianusçu Hristiyanlıkta Ahlaki Öğütün Sosyal İşlevini Belirleyen Paraenetik Söylem. NHMS 67. Leiden: Brill, 2007. Tovey, Derek M. H. "Lazarus Hikayesini Çözmek Üzerine: Yuhanna 11:1-44'te Tarih ve Teolojinin Bağlantı Noktası." Sayfa 213-23, Anderson, Just ve Thatcher (ed.), John, Jesus, and History, cilt 2. Townsend, Philippa, Eduard Iricinschi ve Lance Jenott. "Hain'in İncili." New York İncelemesi (8 Haziran 2006): 32-37. Trigg, Joseph W. Origen. Londra: Routledge, 1998. Tsouna, Voula. "Duygular Üzerine Philodemus." Yunan ve Roma Felsefesinde 231-41. Sayfalar MÖ 100-MS 200. Düzenleyen: Richard Sorabji ve Robert W. Sharples. Londra: Klasik Araştırmalar Enstitüsü, Londra Üniversitesi, 2007. Tuckett, Christopher. "Thomas ve Sinoptikler." 30 Kasım (1988): 132-157. Tuckett, Christopher (ed.). Meryem İncili. Oxford Erken Hristiyan İncil Metinleri. Oxford: University Press, 2007. Tull, Patricia K. "Retorik Eleştiri ve Metinlerarasılık." Sayfa 156-79, Her Biri Kendi Anlamına: İncil Eleştirilerine ve Uygulamalarına Giriş. Steven L. McKenzie ve Stephen R. Haynes tarafından düzenlenmiştir. 2. baskı. Louisville, KY: Westminster/ John Knox, 1999. Turner, John D. "Thomas'ın Kitabı ve Platonik İsa." L'Évangile Selon Thomas et les textes de Nag Hammadi'deki 599-633. sayfalar. Düzenleyen: Louis Painchaud ve Paul-Hubert Poirier. BCNHÉ 8. Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 2007. Turner, John D. "Sethian Geleneğinde Yahuda İncilinin Yeri." Sayfa 187-238, Scopello (ed.), Bağlamda Yahuda'nın İncili. Turner, John D. Sethian Gnostisizm ve Platonik Gelenek. BCNH, Études 6. Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 2001. Uro, Risto. "Thomas ve Sözlü İncil Geleneği." Yol Ayrımında Thomas'ın 8-32. Sayfaları. Risto Uro tarafından düzenlenmiştir. Londra: T&T Clark, 1998. Uro, Risto. Thomas: Thomas İncili'nin Tarihsel Bağlamını Araştırmak. Londra: T&T Clark, 2003. Van den Kerchove, Anna. "La maison, l'autel et les fedakarlıklar: Quelques remarques sur la polemique dans l'Evangile de Judas." Sayfa 311-29, Scopello (ed.), Bağlamda Yahuda'nın İncili. 224 Kaynakça

--- SAYFA 236 ---

Veijola, Timo. "Ilmoitus kohtaamisena: Vanhan testamentin teologinen perusstrukturi [Karşılaşma Olarak Vahiy: Eski Ahit'in Temel Teolojik Yapısı]." *TAik* 90 (1985): 381–90. Veijola, Timo. "Onko Vanhan Testamentin teologiaa olemassa? [Eski Ahit Teolojisi Var mı?]." *TAik* 87 (1982): 498–529. Veijola, Timo. "Vanhan testamentin teologia ja 'historiallinen hermeneutiikka' [Eski Ahit Teolojisi ve 'Tarihsel Hermenötik']." *TAik* 91 (1986): 118–21. Wahlde, Urban C. von. "Siloam Havuzu: Geç İkinci Tapınak Yahudiliği ve Yuhanna İncili'ne Daldırma Ritüel Anlayışımız Açısından Yeni Keşiflerin Önemi." Sayfa 155-73, Anderson, Just ve Thatcher (ed.), *John, Jesus ve History*, cilt 2. Waldstein, Michael ve Fredrik Wisse. *Yuhanna'nın Apokrifyonu: Nag Hammadi Yazmalarının Özeti II,1; III,1; ve IV,1 ile BG 8502,2*. NHMS 33. Leiden: Brill, 1995. Weiss, Hans-Friedrich. *Frühes Christentum und Gnosis: Eine rezeptionsgeschichtliche Studie*. WUNT 225. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. Westcott, Brooke F. St. John'a Göre İncil: Giriş ve Notlarla Yetkili Versiyon. Londra: Murray, 1892. Wilckens, Ulrich. *Theologie des Neuen Ahitleri*. 6 cilt. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002–2009. Williams, Frank. "Yahuda İncili: Tartışması, Tefsiri ve Tarihteki Yeri." *VigChr* 62 (2008): 371–403. Williams, Jacqueline A. *Nag Hammadi'den Gnostik Hakikat İncili'nde İncil Yorumu*. SBLDS 79. Atlanta: Scholars, 1988. Williams, Michael A. *Taşınmaz İrk: Geç Antik Çağda Gnostik Bir İsim ve İstikrar Teması*. NHS 29. Leiden: Brill, 1985. Williams, Michael A. *³G nostisizmini Yeniden Düşünmek: Şüpheli Bir Kategoriyi Ortadan Kaldırmaya Yönelik Bir Argüman*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. Williams, Michael A. "Sethianizm." Sayfa 32-63, Marjanen ve Luomanen (ed.), *A Companion to Second-Century Christian ³H eretics*. Williams, Michael A. ve Lance Jenott. "Codex VI'nın Kapaklarının İçinde." *Coptica ± Gnostica ± Manichaica*'daki 1025–52. Sayfalar: Wolf-Peter Funk'tan *Mélanges* teklifleri. Düzenleyen: Louis Painchaud ve Paul-Hubert Poirier. BCNHÉ 7. Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 2006. Williams, Peter J. "Thomas İncili'nde İddia Edilen Süryanice Mantık Sözleri." *VigChr* 63 (2009): 71–82. Williams, Peter J. Nicholas Perrin, Thomas ve Tatian'ın gözden geçirilmesi. *EJT* 13 (2004): 139–40. Windisch, Hans. *Johannes ve Sinoptiker: Yeni Evanjelist, başka bir Evangelist olarak yeni mi yoksa yeni mi?* UNT 12. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1926. Wisse, Frederik. "'Ruhun Tefsiri'nin Yorumlanması Üzerine." *Les Textes de Nag Hammadi'nin* 68–81. Sayfaları: Jacques E. Ménard tarafından düzenlenmiştir. NHS 7. Leiden: Brill, 1975. Witherington, Ben. *İncil Yasası: İsa, Mecdelli Meryem ve Da Vinci Hakkında Yeni İddialar*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2004. Witherington, Ben. "İsmin İçinde Ne Var? Dördüncü İncil'deki Sevgili Müridin Tarihsel Kişiliği." Sayfa 203–12, Anderson, Just ve Thatcher (ed.), *John, Jesus ve History*, cilt 2. Wolfson, Harry Austryn. *İnanç, Üçlü Birlik, Enkarnasyon. Kilise Babalarının Felsefesi'nin 1. Cildi*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956. 225 Kaynakça

--- SAYFA 237 ---

Wright, David P. ve Richard N. Jones. "Cüzam." *The Anchor Bible Sözlüğünde* 4.277–82. Sayfalar. 6 cilt. David Noel Freedman tarafından düzenlenmiştir. New York: Doubleday, 1992. Wright, N. T. "Beş İncil ama İncil yok: İsa ve Seminer." İsa'nın Faaliyetlerinin Doğrulanması bölümündeki 83–120. Sayfalar. Bruce Chilton ve Craig A. Evans tarafından düzenlenmiştir. NTTS. Leiden: Brill, 1999. Wright, N. T. "Paul'ü Yeniden Bir Araya Getirmek: Pauline Teolojisinin Sentezine Doğru (1 ve 2 Selanikliler, Filipililer ve Philemon)." *Pavlus Teolojisi*, 1. cilt: Selanikliler, Filipililer, Galatyalılar, Philemon'un 183–211. sayfaları. Jouette M. Bassler tarafından düzenlenmiştir. Minneapolis: Kale, 1991. Wucherpfennig, Ansgar. *Heracleon Philologus: Jahrhundert'in Gnostische Johannes Yorumu*. WUNT 142. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. Yamauchi, Edwin M. Darrell L. Bock'a Önsöz, Kayıp İnciller. Genç, Frances. "İnsanın Yaratılışı: Farklı Bir Hristiyan Söyleminin Oluşturulması." *Studia Patristica* 44 (2010): 334–48. 226 Kaynakça

--- SAYFA 238 ---

Antik Kaynaklar Dizini 1. İbranice İncil ve Septuagint Genesis 1–6 87 1:1 89 1:2 122 1:26–28 98 1:27 84 1:28 82 2:7 83 2:19–20 82 2:21 89 2:23 84, 147, 164 3:14 46 3:19 82 3:21 82 3:22–24 82 4:22 33 6 32–33 Çıkış 3:2 63 28:30 47 Levililer 8:29 47 18:5 72 Tesniye 18:15–16 104 Eyüp 14:4 69–70 Özdeyişler 1:28 103 16:22 101 18:4 101 İşaya 1:2 145 1:4 145 5:1 145 45:5 87 46:9 87 Hezekiel 16 28, 31 16:15–22 31 16:25 28–29 16:26 31 16:32 28–29 33:11 68 Baruh 3:12 101 3:38 102 2 Makabiler 7:18 70 7:32–38 70 Sirah 24:8 102 Bilgelik 2:24 35

--- SAYFA 239 ---

2. Diğer Yahudi Edebiyatı 1 Enoch 7-8 33 Josephus Yahudi Eski Eserleri 12.6.3 71 Yahudi Savaşı 3.8.5 71 Tarım Üzerine Philo 9 49 Alegorik Yorum 1.91-94 46 3.114-81 46 3.124 47 3.128-35 140 3.128 47 3.129-30 47 3.129 47 3.131-34 47 3.131 47 3.135 47 3.140 47, 140 3.144 47 3.147 48 3.155-59 48 3.159 46, 128 Dil Karışıklığı Üzerine 146 166 Rüyalarda Üzerine 1.31 121 Her İyi Adam Özgürdür 160 49 Ön Araştırmalar Üzerine 19 49 Sifra 86b/194.16 72 Reuben'in Vasiyeti 2-6 38 Şimeon'un Vasiyeti 2:13 38 3 38 Levi'nin Vasiyeti 9 38 Yahuda'nın Vasiyeti 12-18 38 Issaschar'ın Ahit'i 4-7 38 Dan'ın Ahit'i 3-4 38 Gad'ın Ahit'i 3-6 38 5 38 Benyamin'in Ahit'i 5-8 38 Tosefta ulla 2,24 70 2,18 141 Y. Shebi`it 4,2 72 3. Yeni Ahit (Günümüz) Matta 5:25 147, 164 8:12 145 13:25 164 26:6 199 26:56 203, 207 27:3-9 56 27:4 56 228 Eski Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 240 ---

Markos 1:20 207 1:24 39 2:20 103 par. 3:5 41 3:11 39 3:31-34 199 5:7 39 8:33 49 9:1 97 13:2 103 13:14 77 14:3 199 14:22-25 73 14:50 203 15:41 207 Luka 1:1-4 202 1:2 204 1:36 207 2:41-52 197 12:58 164 17:22 103 21:6 103 23:49 203 24:12 203, 205 24:36 102 24:53 76 Yuhanna 1:1 98 1:1-3 97 1:5 97 1:9 98-99, 101 1:10 97 1:14 97, 101-2 1:17 81, 97 1:26 102 1:29 110 1:35-42 204 2 196 2:6 196 2:13-22 196 3:8 110 3:18 98 3:27-30 200 4:1-42 133, 143 4:13-15 101 4:14 101 4:21 103 4:22 141 4:23 103 4:28-30 116 4:33 144 4:46-54 133, 143 4:51 145 5-10 97 5:25 98, 103 5:28-29 98 5:28 103 6 196-97 6:42 103, 143 6:51-58 73 6:71 204 7:27 143 7:32-36 101-2 7:34 102-3 7:36 102 7:38 101 7:41-42 143 8:12 99, 101, 103-4 8:21-22 103 8:44 86, 145 8:51-52 97 8:58 99 9:5 101, 103 9:7 195 10:9 104 11:1-46 197 11:5 198 11:6 199 11:26 98 11:27 106 11:35 198 11:39-40 106 11:46-53 198 11:47-54 197 11:48 196 12:4 204 12:9-11 196, 198 12:23 103 12:26 103 12:35-36 98 13-21 203 13 73, 204-5 229 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 241 ---

13:1 103 13:21-30 203 13:23 204 13:33 103 14:3 103 14:4 103 14:26 111 14:27 109, 111 15:18-19 97 16 112, 115 16:1-4 97 16:2 103 16:4 103 16:12 21, 111 16:13 111 16:20 111 16:21 103 16:25 21, 103 16:28 99 16:32 103 17:24 103 19 205 19:8-9 99 19:25-27 199, 203 19:25-26 205 19:25 207 19: 35-36 203 20 112 20:2-10 203 20:4 198 20:11-15 109, 116 20:18 109 20:19-23 116 20:19 102 20:22 116 21:7 203 21:20-25 203 21:24-25 97, 202 Elçilerin İşleri 3:22-23 104 7:37 104 18:12-17 61 Romalılar 2:14-15 157 2:14 157 2:15 157 5:12-21 85 6:4-5 75 6:18 151 7 164 7:7-11 145 7:9-13 86 7:13 145 7:23 147, 164 8:29-30 157 9-11 187 11 165 11:24 165 11:26 166 11:36 104 1 Korintliler 2 138 2:6-16 14, 158 2:6-10 154 2:6-7 44 2:8-10 154 2:8 154 2:9 154 2:14-15 121-22, 138 2:14 137-38 3 158 3:1-3 156, 158 3:2 49 5:7 161 7 152 7:36-38 152 8 150 8:6 104 11:10 163 11:24-26 73 15 98 15:10 150 15:45-48 85 15:47 165 15:50 158 2 Korintliler 2:4 188 4:4 14 10-13 187-88 10:4-5 187 10:6 187 10:10 187-88 230 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 242 ---

11:4-5 187 11:12-15 187 11:21-28 187 11:29-12:10 187 Galatyalılar 3:21 86 3:27-28 84 3:28 175 Efesliler 4:8-10 162 4:9-10 163 4:22 158 4:30 164 6:12 30, 138, 163 Filipililer 2:6-8 156 2:6-7 157 2:9-11 162 2:9 154 3:20 165 Koloseliler 1:13 138, 163 1:16 104, 162-63 1:25-27 157 2:14 157 1 Timoteos 3:16 102 2 Timoteos 2:20-21 151 İbraniler 5:12-14 49 5:12-13 156, 158 1 Petrus 2:2 158 1 Yuhanna 1:7-10 186 3:4-10 186 3:12 86 3:15 86 5:16-17 187 5:16 186 4. Nag Hammadi ve diğer Kipti Metinleri Petrus ve On İki Havarinin İşleri (NHC VI, 1) 8:10-11 25 Yetkili Söylem (NHC VI, 3) 22 25 23-24 26 23:15-16 26 23:29-34 26 24:14-16 26 25:9-10 26 27-28 25 27 26 28 26 29-31 26 30:34-31:5 26 31 26-27 32-33 27 32 26 33 27 Thomas Kitabı (NHC II, 7) 138 203 138:26-27 48 138:35 48 138:35-36 48 139:12 48 140 22, 49 140:10-11 48 140:11 48 141:22-26 48 142-43 28 143:21-23 48 231 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 243 ---

Mükemmel Konuşmadan Alıntı (NHC VI, 8) 66-67 25 75-76 24 Ruh Üzerine Yorum (NHC II, 6) 128 28, 30 130-31 30-31 130 31 131-32 30 132 29 134 29-30 135 30 James'in Vahiyi NHC V, 3 32-36 110 CT 2 10:5-6 49 10:18 49 15:12 49 Yahuda İncili (CT 3) 33-34 73 34-35 39 34:2 39 34:18-22 39 35:15-20 39 35:19-23 40 38-41 42 38-40 73 38 72-73 39-40 73 40 76 42 73 44-45 76 44:18-21 39 45 76 46 76 46:5-7 40 47-48 54 50 54 51 54 56:21-24 39 56:23 42 57-58 15 57:21-23 54 Meryem İncili BG 8502,1 7:1-2 107 7:10-13 110 8-9 182 8:2-3 108 8:22-9:4 108 9 65 9:5-13 112 9:5-6 111 9:7-12 113 10:1-6 107 10:2-3 109 10:5-6 111 10:8-9 111 10:10-11 109 15-17 107 16:14-16 110 16:17-17:1 113 16:19-20 108 17:7-9 111 17:15 106 17:16-23 107 18:1 109 18:14-15 109 18:15-16 108 18:19-21 108 Yunanca parçalar P. Oxy. 3525 107 P. Oksi. 3525.17 111 P. Ryl. 463 107 P. Ryl. 463.9-10 106 P. Ryl. 463.14-16 114 Philip İncili (NHC II, 3; §, Hans-Martin Schenke'nin paragraf bölümüne atıfta bulunur) 52 // § 7-8 123 60-61 // § 41-42 86 64-65 29 64 // § 59 123 65:3-26 29 68 // § 71 85 70 // § 78 85 70 // § 80 85 71 // § 83 85 73-74 // § 94 86 232 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 244 ---

75 // § 99 9 75 28 77 150 77 // § 109 122-23 § 110 182 § 118 182 § 119 182 § 123 182 Thomas NHC II'nin İncili, 2 başlangıç 97 1 97 3 98 5 115 9 115 11 98 13 98, 100-1 14 115 16 115 17 154 19 97-98 19a 99 20 115 21 97 22 84 24 98, 101 28 97, 101-2 30 100, 104 36-37 115 38 101-2 40-114 105 43 97 49-50 98 49 99 50 110 50a 99 51 98 52 97 55 115 64-66 115 68 97 69 97 77 97, 101, 103-5 77b 100 82 202 83-84 98 85 98 98 202 111 98 113 98 114 84 Yunanca parçalar P. Oxy. 1 (Thomas 30, 77b) 100 P. Oxy. 1.11-12 (Thomas 28) 102 P. Oxy. 1.27-30 (Thomas 77) 104 P. Oxy. 655 (Thomas 38) 103 Gerçeğin İncili (NHC I, 3) 16 125 18:11-18 157 20 156 20:23-27 157 21 157 24 157 25:25-35 151 30-33 182 34-35 122 34 122 Büyük Görünmez Ruhun Kutsal Kitabı (NHC III, 2) 56 89 Bilginin Yorumlanması (NHC XI, 1) 9:27-37 129 16 160 16:31 129 16:32 141 16:34-35 129 Yöneticilerin Doğası (NHC II, 4) 86 163 86,20-25 138 87,17-18 138 88 34 89-90 89 89:16 34 92-93 35 233 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 245 ---

95-96 35 95 35, 76 96 35 Dünyanın Kökeni Üzerine (NHC II, 5) 103-6 35 103-4 56, 76 105:24-25 166 106-7 35 109-11 36-37 110,29-111,2 37 114-15 34 114:10 34 121 36 122 36 123 36 125-26 36 Pistis Sophia 71:18-72 203 75:1-6 203 Havari Pavlus'un Duası (NHC I, 1) A.1 155 A.11-12 154 A.25-33 154 Adem'in Vahiy (NHC V, 5) 64 89 67 89 72 89 75 89 85 89 Pavlus'un Vahiy (NHC V, 2) 18-19 157 20.18-20 153 21.1-14 153 23 153 İkinci Büyük Söylem Seth (NHC VII, 2) 52-53 90 59-60 66-67 60 67 61 67 63-64 90 64 67, 90 James'in Gizli Kitabı (NHC I, 2) 5-6 65, 112 12 112, 182 John NHC II'nin Gizli Kitabı, 1 1-2 (parr.) 112 4 87 7 87 8-9 50 8:34-35 50 11 87 13 89 14-15 50 15-20 88 15-19 51, 88 15:11-12 50 18 33, 123 18:14-31 51 18:27 51 19-20 32 19 31, 88 20-21 32, 88 20 32, 52 20:7 51 20:25 52 21 32, 51-52, 88, 117 22-23 88-89 22 88-89 23-24 88 23 52 24-25 32, 88 24 52 25-26 28 25 33 25:23-26:7 52 25:31 52 26-27 34 26:2-22 53 26:12-13 53 27:24-30 53 28-29 88 28 88 29-30 32, 88 29 89 29:33 32 234 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 246 ---

30-31 32, 52, 105 31 117 NHC III, 1 13:4 50 24:22-23 51 BG 8502,2 22:8-10 50 22:15-16 50 35:5 50 52:14-15 51 Gerçeğin Tanıklığı (NHC IX, 3) 31-35 91 32 91 47 90-91 Üçlü Sistem (NHC I, 5) 78-80 66 83-85 66, 132 84 142 89-90 132 99-100 66 106-7 86 109-12 142 113-14 143 113 84 118-19 142 118 142-43 119-22 66 120-21 142 121-22 66 135 66 5. Diğer Erken Hristiyan Edebiyatı Athenagoras Özü 3 139 22.2 107 Petilian'ın Mektuplarına Karşı Augustine 2,89 58 Tanrının Şehri 1,19 70 Barnabas 5,14 102 Basilides Exegetica (İskenderiyeli Clement, Çeşitli) 23 (Çeşitli 4.81.1.-83.1) 68 İskenderiyeli Clement Theodotus'tan Alıntılar 2-3 84 14 27 17.1 131 21 84 23,2-4 155 24,1 167 41 164 41,4 164 43-65 161-67 43,3-5 162 44-46 163 44 163 45,1-2 126 47,1 163 48,2 163 50-57 165 51-53 84, 164 51,2-3 147 52 147, 164-65 53,5 147 54 85 54,3 140, 165 55-56 128 55 82 56-57 166-67 56 85, 127 56,2 137, 165 56,3 147, 165 61,7 126 63-64 38, 133, 166 67,2-3 164 235 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 247 ---

67,2 124, 126 78,2. 125 Çeşitli (Stromata) 2.10.2 127 2.36.2-4 (Valentinus, Frag. 1) 83, 145 2.114.3-6 (Valentinus, Frag. 2) 123, 147, 167 3.6.1.-9.3 140 3.59 93 3.59.3 (Valentinus, Frag. 3) 7 4 114 4.4 71 4.4.16 67-68 4.6 71 4.8.68 74 4.9 71 4.10 62 4.81.1.-83.1 68, 180 4.89.2-3 (Valentinus, Frag. 4) 82 5.48.8-9 49 6.52.3 (Valentinus, Frag. 6) 157 7.14 27 7.106.4 149 Paedagogus 2.1.11 38 Epiphanius Panarion 31.9-32 125 33.3.1-7.10 (Flora'ya Mektup) 84 33.5.8-14 (Flora'ya Mektup) 161 33.5.10-12 (Flora'ya Mektup) 130 33.5.13 (Flora'ya Mektup) 130 33.5.15 (Flora'ya Mektup) 161 33.7.8-10 (Flora'ya Mektup) 21 Eusebius Kilisesi Tarihi 4.7.5-8 69 5.1.14 (Lyon Şehitleri 14) 139 5.1.26 (Lyon Şehitleri 26) 67 5.16.1-2 61 5.16.20 61 5.16.21 61 6.2.3-5 59 6.13.3 95 6.38 71 6.39.5 59 6.40.1-9 59 6.41-42 59 6.42.5 59 Herakleon Parçaları (Origen'de, Yuhanna Şerhi) 5 (Haber. Yuhanna 6.108-18) 144 17-40 133 17 (Haber. Yuhanna 13.57-66) 143 19 (Haber. Yuhanna) 13.91-94) 144-45 20 (Haber. Yuhanna 13.95-97) 144 21 (Haber. Yuhanna 13.102-3) 141, 146 23 (Haber. Yuhanna 13.120) 144 30 (Haber. Yuhanna 13.226) 144 40 (Haber. Yuhanna) 13.416-26) 144-45 46 (Comm. Yuhanna 20.211-18) 146 Hippolytus'un Tüm Sapkınlıkların Reddi 6, önsöz 117 6.21.1-3 117 6.22.1-3 117 236 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 248 ---

6.29.1 117 6.32.5-6 126 6.32.5 124 6.32.9 147 6.34.6 123, 147 6.37.1 117 6.37.5-6 117 6.37.7 (Valentinus, Frag. 8) 119, 158 6.42.2 (Valentinus, Frag. 7) 157 10.13.4 (Valentinus, Frag. 11) 82, 122, 158 Ignatius Romalılara 2.2 75 4.1-2 75 Irenaeus Sapkınlıklara Karşı 1.2.1 125 1.2.2 125-26 1.2.3 124 1.21.5 108, 110 1.31.1 91 1.4.1-2 108 1.4.1 124, 126 1.4.3 123 1.4.5 108, 126 1.5.5-6 83 1.5.5 82 1.5.6 137 1.6.1-2 127, 138 1.6.2-4 160 1.6.2 132, 139 1.6.3-4 139 1.6.3 129, 152 1.6.4 128 1.7.1 134 1.7.3 84 1.7.5 133, 146, 160 1.8 161 1.8.3 159 1.11 65 1.11.1 65 1.24.6 69 1.29-31 9 1.29-30 65 1.29 50, 88 2.14.3-4 117 2.33.2 117 3.11.9 156 3.15.2 129, 139 4.33.9 63 13.5.3-5 129 Justin Birinci Özür 1.10.2 107 İkinci Özür 2 64 4 58 12 57 Lyon Şehitleri (Eusebius'ta, Kilise Tarihi) 14 (Kilise Tarihi 5.1.14) 139 26 (Kilise Tarihi) 5.1.26) 67 Origen Against Celsus (Contra Celsum) 4.57 27 5.15-16 156 11 56 Yuhanna Yorumu 2.31 166 6.108-18 (Herakleon, Frag. 5) 144 13.57-66 (Herakleon, Frag. 17) 143 13.91-94 (Herakleon, Parça. 19) 144-45 13.95-97 (Herakleon, Parça. 20) 144 13.102-3 (Herakleon, Parça. 21) 141, 146 13.120 (Herakleon, Parça. 23) 144 13.226 (Herakleon, Frag. 30) 144 237 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 249 ---

13.416-26 (Herakleon, Frag. 40) 144-45 20.211-18 (Herakleon, Frag. 46) 146 Romalılar Şerhi 5.1 68 Şarkıların Şarkısı Şerhi 2.43, önsöz 156 Şehitliğe Teşvik 30 75 İlk İlkeler 2.8.3 121 Yeremya'ya Vaaz 20 156 Sözde Clement Vaazları 2.52.2-3 104 3.53.3 104 Ptolemy (Ptolemaeus) Flora'ya Mektup (Epiphanius, Panarion'da) 33.3.1-7.10 84 33.5.8-14 161 33.5.10-12 130 33.5.13 130 33.5.15 161 33.7.8-10 21 Hermas Çobanı, Manda 1.1 118 Tatian Oratio ad Graecos 13-14 22 13.2 29 20.2-3 29 Tertullian Özü 50 57 De carne Christi 20 117 Scapula'ya 5.1 58 Scorpiace 1 63, 67-68 15 68 Valentinus Fragments Clement, Çeşitli 1 (Çeşitli 2.36.2-4) 83, 145 2 (Çeşitli 2.114.3-6) 123, 147, 167 3 (Çeşitli. 3.59.3) 7 4 (Çeşitli 4.89.2-3) 82 6 (Çeşitli 6.52.3) 157 Hippolytus (?), Tüm Sapkınlıkların Reddi 7 (Ref. 6.42.2) 157 8 (Ref. 6.37.7) 119, 158 11 (Ref. 10.13.4) 82, 122, 158 6. Greko-Romen Edebiyatı Albinus (Alcinous) Didaskalikos 25 23 Aphrodisiaslı İskender Kader Üzerine 199.14-22 128 Karışım Üzerine 216.14-218.6 131-32 225.1 127 Aristoteles'in Doğuşu ve Çürümesi I 321a-322b 132 I 322a 132 I 327b 131 238 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 250 ---

I 328a 132 I 328a 131 Nikomakhos Etiği 3.8.1116b23-1117a9 42 Hayvanların Parçaları 686a 31 Asklepios (Kusursuz Söylem) 22 25 27 24 Aulus Gellius Noctes atticae 19.1.17-18 (Epictetus, Frag. 9) 125 Cicero Tusculanae tartışmaları 3.19 41 4.16-21 51 4.43 41 4.48-54 45 4.55 45 4.68-76 52 Corpus Hermeticum 13.7 107 Diogenes Laërtius Seçkin Filozofların Yaşamları ve Görüşleri 7.112 124-25 7.127 148 7.137.2 120 7.151 132 7.188 140 Epiktetos Söylemleri 1.4 128 1.29.6-8 52 3.22.22 52 Parçalar (Aulus Gellius, Noctes atticae'de) 9 (Noct. atticae) 19.1.17-18) 125 El Kitabı 33.12 43 Galen Arapça bir parça (Platon'un eserlerinin kayıp özetinden; § 119, Stevenson & Frend (ed.), A New Eusebius; Richard Walzer'den çeviri, Galen on Jewish and Christians; Oxford: Oxford University Press, 1949, 15) 58 Homer Iliad 8.19 120, 157 Marcus Aurelius Meditasyonları 11.3 58 Gadara'lı Philodemus Öfke Üzerine XXXIV.18-20 45 Platon Kanunları (Leges) 731b 41 Phaedo 67 30 79c 23 80e 22 81c 22 81e 22 83 23 83a 22 83b 23 83c-e 23 84a-b 23 84a 23 Phaedrus 245c-246a 31 246c-249c 49 246c 31 246e 35 248c-e 22 248d 22 239 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 251 ---

248e 22-23 249a 23 249c 23 254b-e 29 265b-266a 23 Cumhuriyet 9.579 33 9.588-89 29 Timaeus 31b 32 32b 32 42b-c 22 44b-c 31 73b-76e 31 Plotinus Enneads 4.8.1 22 Ortak Kavramlar Üzerine Plutarch 1063a-b 128 1063b 128 1078b-d 131 1078e 132 Öfkenin Kontrolü 454a 45 455e 46 De genio Socratis 591d-f 146, 159 Moralia 113a 36 139 36 Erdemde İlerleme (Quomodo quis suos in erdem sentiat profectus) 76a 44 77b 22, 49 84a 43 85a 43 Stoacı Kendiyle Çelişkiler Üzerine 1046e-f 128 Tutkular Üzerine Pseudo-Andronicus 2-5 51 3 124-25 Seneca Öfke Üzerine (De ira) 1.6.5 45 1.9.2 41 1.12.1 45 1.15.2 45 1.16.6 45 1.17.1 41 2.3.1-2 125 2.10.6 45 2.17.2 45 2.18.1 45 2.26.2 45 2.34.5 46 3.3.1 41 3.12.4 46 Mektuplar (Epistulae morales) 3.37.4 45 9.16 131 65.2 127 75 38, 43-44 94 128 Sextus Empiricus Matematikçilere Karşı 190-94 140 Stobaeus Eclogae 1.129.2-130.13 120 1.155.511 132 2.66.14-67.4 128 2.88.8 125 2.92 124-25 Themistius Aristoteles'in Fiziği Üzerine 104.9-19 131 240 Antik Çağ Dizini Kaynaklar

--- SAYFA 252 ---

Modern Yazarlar Dizini Aland, Barbara 19-20, 30 Anderson, Paul N. 193, 195, 200-1, 204 Attridge, Harold W. 7, 102, 146 Auvinen, Risto 19, 117, 131, 147 Barclay, John 19 Bassler, Jouette M. 184-85, 187 Bauckham, Richard. 99, 197-98, 201-2, 205-6, 208 Bauer, Walter 192 Becker, Jürgen 184, 186-88 Beker, J. Christiaan 184 Benjamins, Hendrick S. 80 Bennett, Zoë 172 Bethge, Hans-Gebhard 72 Berger, Klaus 154, 174-75, 177-78 Bingham, D. Jeffrey 6 Blomberg, Graig L. 196-97, 201, 205-7 Bock, Darrell L. 192-93 Bogart, John L. 13 Bounds, Christopher T. 6 Bourdieu, Pierre 57, 173-74, 187 Boyarin, Daniel 3, 59, 62, 70, 72 Brakke, David 9, 17, 38, 65, 94-95, 115, 137, 148, 150, 179 Brankaer, Johanna 72 Broadhead, Edwin K. 202 Broek, Roelof van den 20, 26, 31 Brown, Dan 189 Brown, Raymond E. 99, 103 Buber, Martin 169 Buch-Hansen, Gitte 44, 46, 128, 130 Buell, Denis Kimber 49, 142, 146, 148, 156 Bultmann, Rudolf 148, 171, 174-75 Burke, Tony 100, 192-93 Carleton Paget, James 93 Carson, Donald 201 Casey, Maurice 197, 201, 204 Casey, Robert Pierce 147, 164 Castelli, Elizabeth 75 Chadwick, Henry 12, 56 Clark-Soles, Jaime 196 Charlesworth, James H. 101, 204 Crislip, Andrew 35 Culpepper, Alan 204 Czachesz, István 21, 115-16 Davies, Stevan L. 100 Davis, Michael 31 De Boer, Esther 108-9 DeConick, Nisan D. 40, 54-55, 72, 96, 106 Denzey Lewis, Nicola 6, 87 Desjardins, Michel R. 150-51 Dillon, John M. 7, 23, 135, 137 Dunderberg, Ismo 1-2, 4, 7, 11, 21, 38, 44, 54, 60, 64, 66, 72-73, 75-76, 82-83, 96, 99, 101, 104-6, 108, 122, 124, 134-35, 137, 139-40, 151-53, 157-58, 160, 163, 167, 180, 202, 204 Dunn, James D.G. 181, 184-85 Ehrman, Bahrt 3, 192 Emmel, Stephen 9 Engberg-Pedersen, Troels 24, 44, 108, 117, 128, 165 Esler, Philip Francis 169, 175, 180-82, 187 Evans, Craig A. 99, 101, 197 Falkenberg, René 55, 76 Fallon, Francis T. 35 Fitzgerald, John T. 24 Fitzmyer, Joseph 61 Foster, Paul 93 Fox, Robin Lane 58-59, 63 Fredriksen, Paula 196-97

--- SAYFA 253 ---

Frend, W. H. C. 63-65, 67 Frey, Jörg 115 Gathercole, Simon 16, 56, 94 Gemünden, Petra von 36 Gilhus, Ingvil Sælid 23, 29, 31, 34 Goodacre, Mark 16 Greer, Rowan 118 Gregory, Andrew F. 93 Gundry, Robert H. 13 Gyllenberg, Rafael 169 Hadot, Pierre 10, 171-72 Hahn, David E. 140 Hahn, Ferdinand 180-81 Hakola, Raimo 193, 198 Hällström, Gunnar af 12 Halvgaard, Tilde Bak 25 Harnack, Adolf von 60 Harris, William V. 41-42 Hartenstein, Judith 109-10 Heimola, Minna 150-51 Hengel, Martin 194, 204-7 Heszer, Catherine 206-7 Hill, Charles E. 7, 93-95, 99-100, 139 Holmes. Michael W. 93 Hoof, Lieve van 23 Hooker, Morna 176 Hurtado, Larry 95, 115, 142 Huttunen, Niko 117 Iricinski, Eduard 28, 30, 32, 54, 73 Jenott, Lance W. 25, 42, 54, 60, 73-74, 76 Johnson, Brian D. 196 Johnson, Luke Timothy 174, 181-82 Jonas, Hans 5-6 Jones, Richard N. 199 Joosten, Jan 100 Kaler, Michael 153, 155 Keener, Craig S. 96, 201, 205-6 Kelhoffer, James A. 57, 61, 77, 173 Khosroyev, Alexandr 19, 28 Kral, Karen L. 7, 21, 32-33, 39, 54, 60, 65, 73, 75, 79, 87, 106, 108-114, 116, 173, 192 Knust, Jennifer Wright 13, 139 Knuuttila, Simo 24, 124 Köstenberger, Andreas J. 192, 201-2, 205-6 Korhonen, Tuija 19, 23 Kovacs, Judith L. 150-51, 156 Kraftchick, Steven J. 185 Kremer, Jacob 197, 199 Kruger, Michael 192, 201-2 Kügler, Joachim 204 Kulawik, Cornelia 20, 30 Kysar, Robert 195 Lampe, Peter 174 Lapidge, Michael 119 Latvus, Kari 172 Lauha, Risto 169 Lauro, Elizabeth Ann Dively 161 Layton, Bentley 5, 9, 65, 68, 118 Lehtipuu, Outi 19 Lelyveld, Marghareta 98 Leonhardt-Balzer, Jutta 28 Lincoln, Andrew T. 204 Lindemann, Andreas 7, 149 Logan, Alastair H.B. 10 Löhr, Winrich A. 68-69, 140, 180 Long, Anthony A. 120, 131 Louth, Andrew 42 Lüdemann, Gerd 171, 175-76 Lundhaug, Hugo 9, 20, 30 Luttikhuisen, Gerard P. 41-42, 53, 71, 81, 117 MacDonald, Margaret Y. 172, 182 MacMullen, Ramsay 58 Mansfeld, Jaap 117 Marjanen, Antti 19, 54, 72-73, 75, 79, 96, 106, 109, 113, 199 Marksches, Christoph 82, 93, 119-22, 156, 158 Mayis, Gerhard 107 McCue, James F. 166 McDonald, Lee Martin 181 Meeks, Wayne A. 84, 175, 189 Meyer, Marvin 40, 56, 192 Millard, Alan 206 Miller, Susan 196 Miroshnikov, Ivan 19 Molinari, Andrea Lorenzo 25 242 Modern Yazarlar Dizini

--- SAYFA 254 ---

Morgan, Robert 169, 171, 174-75 Morris, Leon 201 Moss, Candida R. 57, 75 Muehlenberg, Ekkehard 143 Müller, Mogens 203 Nagel, Peter 80 Nagel, Titus 93-94, 99, 102, 109-10 Neirynck, Frans 203 Nussbaum, Martha 24, 113, 124 Onuki, Takashi 20, 24, 33, 37, 51, 117, 124 Os, Bas van 74-75 Pagels, Elaine 39, 54, 64, 73, 75, 96, 98, 149, 166, 191-92 Painchaud, Louis 40, 72 Rensam, John 13 Pasquier, Anne 109 Patterson, Stephen J. 22, 31, 96 Pearson, Birger A. 14, 33, 40, 72, 80-81, 89, 91, 159, 180 Perkins, Judith 58, 188 Perrin, Nicholas 99-101, 151-53, 155-56 Pervo, Richard I. 61, 152 Petersen, Silke 104, 109-111 Pleše, Zlatko 117-18, 130 Poirier, Paul-Hubert 100 Popkes, Enno Edzard 104-5 Räisänen, Heikki 19, 80, 169-70, 175, 177, 183, 193 Rasimus, Tuomas 10, 79, 86-87, 89, 91, 117 Reed, Jonathan L. 195-96 Reis, David M. 29 Riley, Gregory J. 96, 99 Rohde, Erwin 30 Rowland, Christopher 169, 172 Rudolph, Kurt 81, 90 Saarinen, Risto 44 Sagnard, F.L.M.M. 118 Salisbury, Joyce 62, 70 Samellas, Antigone 36 Sample, Paul J. 185-86 Sandelin, Karl-Gustav 14 Schenke, Hans-Martin 51, 86, 182 Schenke Robinson, Gesine 40, 42, 72 Schmithals, Walter 14 Schoedel, William R. 118 Scholten, Clemens 20, 26, 65 Schüssler Fiorenza, Elizabeth 172 Scopello, Madeleine 20 Sedley, David N. 120, 131 Sellin, Gerhard 14 Sevrin, Jean-Marie 20 Shaw, Gregory 37 Shaw, Theresa M. 38 Skinner, Christopher W. 106 Smith, D. Moody 95, 197 Smith, Geoffrey 9 Snyder, Gregory 19 Stählin, Otto 166 Stark, Rodney 7, 59, 64-65, 191 Ste. Croix, G.E.M. de 58, 63, 65 Sterling, Gregory 193 Stibbe, Mark W.G. 198 Strecker, Georg 175-77 Stroumsa, Guy G.30 Strutwolf, Holger 121-22 Stuhlmacher, Peter 13, 175-79, 182-83, 186-87 Syreeni, Kari 169-71, 177, 179 Tardieu, Michel 33, 51, 109 Tasmuth, Randar 194 Tervahauta, Ulla 19-20, 26-27, 30, 106 Theissen, Gerd 178-79, 188 Thomassen, Einar 40, 72, 85, 118, 137, 140, 143, 167 Thompson, John B. 173, 187 Thurén, Lauri 186 Thyen, Hartwig 204 Tillich, Paul 176-77, 189 Tite, Philip L. 150 Tolonen, Anna-Liisa 71 Tovey, Derek M.H. 198 Townsend, Philippa 54, 73 Trigg, Joseph W 156 Tsouna, Voula 41, 43, 45 Tuckett, Christopher 93, 107, 109-110, 115 Tull, Patricia K. 81 Turner, John D. 21-22, 40, 42, 48-49, 54, 86 243 Modern Yazarlar Dizini

--- SAYFA 255 ---

Unger, Dominick J. 137 Uro, Risto 19, 115 Van den Kerchove, Anna 73 Veijola, Timo 169–70, 179 Wahlde, Urban C. von 195 Waldstein, Michael 32–33, 51, 88 Webb, Robert Leslie 99 Weiss, Hans-Friedrich 7, 14, 138, 151, 155 Westcott, Brooke F. 199–201, 208 Whiting, Margot 19 Wiebe, Richard A. 99 Wilckens, Ulrich 14, 138, 176, 178, 183 Williams, Frank 73 Williams, Jacqueline A. 151, 156–57 Williams, Michael A. 5–6, 10, 12, 19–21, 25, 53, 60, 80–81, 86–87, 90, 117, 158 Williams, Peter J. 100 Windisch, Hans 14, 138, 204–5 Wisse, Fredrik 30, 32–33, 51, 88 Witherington, Ben 7, 191–93, 198–99, 205, 207 Wrede, William 177 Wright, David P. 199 Wright, N. T. 184–85, 202 Wucherpfennig, Ansgar 7, 143 Wurst, Gregor 15 Young, Frances 6 Yamauchi, Edwin M. 192 244 Modern Yazarlar Dizini