

Early Christian Prayer and Identity Formation

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (432 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) 336

--- SAYFA 3 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 4 ---

Mohr Siebeck Erken Hristiyanlık Duası ve Kimlik Oluşumu Düzenleyen: Reidar Hvalvik ve Karl Olav
Sandnes

--- SAYFA 5 ---

Reidar Hvalvik: 1951 doğumlu; 1994 Dr.theol.; 1985–1994 MF Norveç İlahiyat Okulu'nda Yardımcı
Doçent; 1994–2005 Doçent; 2005'ten bu yana Profesör. Karl Olav Sandnes: 1954'te doğdu; 1988
Dr.theol.; 1988–1991 Doçent Misyon ve İlahiyat Okulu; 1991–1993 Misafir Profesör Lutheran İlahiyat
Semineri, Hong Kong; 1993'ten beri MF Norveç İlahiyat Okulu'nda Profesör; 2013 Misafir profesör Nanjing
Union İlahiyat Semineri, Çin Halk Cumhuriyeti. ISBN 978-3-16-153520-8 ISSN 0512-1604
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament) Die Deutsche Nationalbibliothek bu yayını
Deutsche Nationalbibliographie'de listelemektedir; ayrıntılı bibliyografik veriler internette
<http://dnb.dnb.de> adresinde mevcuttur. © 2014 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 Gulde-Druck tarafından eskimeyen kağıda basıldı ve
Ottersweier'de Buchbinderei Spinner tarafından ciltlendi. Almanya'da basılmıştır. e-ISBN PDF
978-3-16-153521-5

--- SAYFA 6 ---

Önsöz Bu kitap, Oslo'daki Norveç İlahiyat Okulu'nun (MF) Yeni Ahit Çalışmaları Bölümü'ndeki bir
araştırma projesinin sonucudur. 2011 sonbaharı ve 2012 sonbaharında Oslo'da düzenlenen ve sunulan
bildirilerin sunulduğu ve tartışıldığı iki çalışmaya bazı uluslararası ve çoğunlukla ulusal meslektaşlar
katılmıştır. "İlk Hristiyan Duası ve Kimlik Oluşumu" konusu geniş bir malzeme ve metin alanını
kapsamaktadır ve bu cildin sınırları dahilinde bunların yalnızca bir kısmı ele alınmıştır. Başka katkılar da
planlandı ancak çeşitli nedenlerden dolayı gerçekleşmedi. Proje okulumuz tarafından finanse edildi ve
minnettarız. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament editörü Profesör Jörg Frey ve
Mohr Siebeck, Tübingen'den Dr. Henning Ziebritzki'nin projemize ilk aşamasından itibaren gösterdiği
ilgiyi çok takdir ediyoruz. Elyazmalarındaki tüm Yunanca alıntıları kontrol eden Glenn Wehus'a ve
indekslerin derlenmesindeki önemli yardımlarından dolayı Ole Jakob Filtvedt'e özel teşekkürlerimizi
sunarız. Projemizi sona erdirirken, katılımcılardan biri olan, uzun yıllardır meslektaşımız ve dostumuz olan
Profesör Dr. Theol geldi. Hans Kvalbein vefat etti. Onun son akademik katkısını bu ciltte yayınlamaktan
mutluluk duyuyoruz. Kitap, yıllar boyunca onun, akıl hocasının ve dostunun anısına şükranla ithaf
edilmiştir. Oslo, Haziran, 2014 Reidar Hvalvik ve Karl Olav Sandnes

--- SAYFA 7 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 8 ---**

İçindekiler Önsöz	V Kısaltmalar
..... IX REIDAR HVALVIK ve KARL OLAV SANDNES Erken	
Hristiyanlık Duası ve Kimlik Oluşumu: Projeye Giriş	1 MIKAEL TELLBE Kimlik ve Dua
..... 13 LARRY HURTADO İlk Hristiyanlık Duasında İsa'nın Yeri ve	
Erken Hristiyanlık Kimliği Açısından Önemi	35 REIDAR HVALVIK Uzatılmış
Ellerle Dua Etmek: İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu	57 GEIR OTTO
HOLMÅS Matta ve Luka İncillerinde Dua, "Ötekileştirme" ve Erken Hristiyan Kimliğinin İnşası	
..... 91 MIKAEL TELLBE Dua ve Sosyal Kimlik Efeslilere Mektupta	
Oluşum	115 ANNA REBECCA SOLEVÅG Elçilerin İşleri ve Pastoral Mektuplarda Dua: Cinsiyet ve
Sınıfın Kesişimi	137 OLE JACOB FILTVEDT Gözlerimizi İsa'ya Sabitleyerek:
İsa ve Takipçilerinin İbranice Duaları	161 CRAIG R. KOESTER Göksel Dua ve Hristiyan
Kimliği Vahiy Kitabında	183

--- SAYFA 9 ---

VIII İçindekiler KARL OLAV SANDNES "İlk Dua": İlk Kilisede Pater Noster	209 HANS
KVALBEIN Rab'bin Duası ve Didache'de Efkariya Duaları	233 REIDAR AASGAARD
"Başkalarının itiraflarını duymasının benim için ne anlamı var?" Augustine'in İtiraflarında Dua ve	
Hristiyan Kimliği	267 ANASTASIA MARAVELA Yunan-Mısır Bağlamında Dua Eden
Hristiyanlar: Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğine İlişkin İmaler	291 NICLAS
FÖRSTER Valentinianus Apolitrosisinde Dua: Gnostik Kimlik Üzerine Bir Örnek Olay	
..... 325 GLENN WEHUS "Şimdi getir ey Zeus, ne zorluklara göğüs	
gereceksin." Stoacı Filozof Epiktetos'ta Dua ve Kimlik Oluşumu	343 REIDAR HVALVIK ve KARL
OLAV SANDNES Dua ve Kimlik Oluşumu: Bir Sentez Denemeleri	371 Katkıda Bulunanlar
..... 383 Kaynak Dizini	
..... 385 Modern Yazarlar Dizini	
..... 410 Konular ve İsimler	
Dizini.....	417

--- SAYFA 10 ---

Kısaltmalar İncil kitaplarının ve diğer antik kaynakların yanı sıra modern süreli yayınlar, referans çalışmaları ve süreli yayınların adlarının kısaltmaları, Patrick H. Alexander ve diğerleri, eds., The SBL Handbook of Style for Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1999) belgesinde bulunan, Society of Biblical Literature tarafından önerilen kurallara uygundur. Ayrıca, SBL El Kitabı'nda (1999 basımı) bulunmayan aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır: BIS Biblical Interpretation Series ESV İngilizce Standart Sürüm JSJSup Journal for the Study of Judaism LNTS Library of New Testament Studies NABRE Yeni Amerikan İncil Revize Edilmiş Baskı NET Yeni İngilizce Çeviri NETS Septuagint'in Yeni İngilizce Çevirisi ve Geleneksel Olarak Bu Başlık Altında Yer Alan Diğer Yunanca Çeviriler VCSup Vigiliae Christianae'ye Takviyeler

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

Erken Hristiyan Duası ve Kimlik Oluşumu: Projenin Tanıtımı Yazan: REIDAR HVALVIK ve KARL OLAV SANDNES MF Norveç İlahiyat Okulu, Oslo Muhtemelen günümüze kadar gelen en eski Hristiyan yazısında Pavlus, din değiştirenleri "durmadan dua etmeye" teşvik etmektedir (1 Selanikliler 5:17 NRSV). Sürekli dua etme öğüdü dikkate değerdir, çünkü sürekli yapılan ibadetler doğal olarak kişinin kimliğinin oluşmasına vesile olur. Ancak bu uyarının ne ölçüde gerçekleştiğini bilmiyoruz. Bununla birlikte dua, talimatlar ve öğütlerin yanı sıra uygulamalarda da ilk Hristiyan metinlerine nüfuz etmiştir. Böylece dua teması bizi ilk Mesih inanlılarının uygulamalarına veya alternatif olarak onların uygulamalarıyla ilgili metinlere götürür. Bu çalışma, Hristiyan kimliğinin en belirgin ifadelerinden birini Hristiyan duasında bulduğu ve tam tersine bu kimliğin dualarla şekillendiği ve yavaş yavaş şekillendiği kanaatinden yola çıkmaktadır. İmanın duada görünür hale gelmesiyle ilgili eski deyim *lex orandi, lex credendi* burada yararlı bir hatırlatmadır çünkü öğreti ile duanın uygulanması arasında tutarlılık olduğunu varsayar. Bu nedenle son araştırmalarda görüldüğü gibi Hristiyan duasının bu kadar ilgi görmesi doğaldır.¹ 1 Bazılarından bahsetmek gerekirse: Richard N. Longenecker, ed., *Into God's Presence: Prayer in the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002); Hermut Löhr, *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet: Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Context* (WUNT 160; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003); Karl-Heinrich Ostmeyer, *Kommunikation mit Gott und Christus: Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament* (WUNT 197; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006); Niclas Förster, *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas* (İncil Araçları ve Çalışmaları 4; Leuven: Peeters, 2007); Jerome H. Neyrey, *Tanrıya Zaferi Verin: Kültürel Perspektifte Antik Dua ve İbadet* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2007); Hans Klein, Vasile Mihoc ve Karl-Wilhelm Niebuhr, eds., *Das Gebet im Neuen Testament: Vierte Europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbâta de Sus 4–8. Ağustos 2007* (WUNT 249; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009); Geir Otto Holmås, *Luka'da Dua ve Doğrulama – Elçilerin İşleri: Lukan Anlatısının Meşrulaştırıcı ve Düzenleyici Amacı Bağlamında Dua Teması* (LNTS 433; Londra: T&T Clark, 2011).

--- SAYFA 13 ---

2 Reidar Hvalvik ve Karl Olav Sandnes Dua konusuyla ilgili araştırmaların gelişmesiyle eşzamanlı olarak, Hristiyan kimliğinin oluşumuna ilişkin çalışmalar, genel olarak erken Hristiyanlığı anlamak için giderek daha önemli hale geldi. Her ne kadar tartışmalar her zaman bu şekilde çerçevelenmese de, kimlik sorunu aslında Yeni Ahit alimleri arasındaki pek çok anlaşmazlığın dokusuyla iç içe geçmiş durumda. Ancak duaya olan ilginin yeniden artmasının erken Hristiyan kimliğine ilişkin tartışmalarla ilgisi gereken ilgiyi görmedi; kısacası dua ve kimlik oluşumu hiçbir zaman birlikte ele alınmamıştır. Mevcut çalışmanın amacı bu boşluğu doldurmaktır. Erken Hristiyan Kimliğini Keşfetmek'te (2008) dua konusu açıkça gündeme getirilmiyor; terim indekste bile eksik. Ancak sonunda, az ya da çok geçerken şöyle bahsediliyor: İsa'ya olan inançları ve onun Tanrı ile benzersiz ilişkisi, bunun sonucunda vaftiz yoluyla yeni bir Mesih cemaatine girmeleri ve bunun ortak dua yaşamları açısından yarattığı sonuçlar (İsa'ya "Rabbimiz" Marana olarak dua ettiler!) ve özellikle de Yahudi olmayanlarla birliktelikleri için - tüm bunlar onların Yahudi halkı içindeki daha önceki sorgulanamaz aidiyet olan İsrail kata'sından olan bağlarının gevşemesini başlatmıştı. sarka. Başlangıçta farkedilemezdi, uzun vadede ise kaçınılmazdı.2 Bengt Holmberg'in biraz rastlantısal olarak gerçekleştirilen gözlemi bu çalışmanın odak noktası haline geliyor. Benzer şekilde James D. G. Dunn, İlk Hristiyanlar İsa'ya İbadet Etti mi? (2010), İsa Mesih aracılığıyla Tanrı'ya seslenmenin "ilk inananların ayırt edici bir özelliği" olduğunu söylüyor.3 Ancak 2003 yılında, bizimkine çok yakından ilgi duyan bir antoloji ortaya çıktı: Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion Institutionisierten Betens in Judentum und Christentum, editörlüğünü Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer yaptı. Mevcut proje bu önemli çalışmadan temel olarak iki konuda ayrılmaktadır. İlk etapta, onların çalışmaları kimlik ve duayı az ya da çok özel olarak yeni ortaya çıkan Hristiyan hareketinin Yahudi arka planına göre ele alıyor. Haklı olarak şunu belirtiyorlar: "Gebetstexte gehören zu den zentralen und deutlichsten Zeugnisse dieser vielsichtigen und komplexen Differenzierungsgeschichte."4 Çalışmamız, Exploring Early Christian Identity (ed. Bengt Holmberg; WUNT 226; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 173-78, 176. 3 James D. G. Dunn, İlk Hristiyanlar İsa'ya İbadet Etti mi? The New Testament Evidence (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2010), 16. Aynı şekilde Karl-Heinrich Ostmeyer, "Prayer as Demarcation: The Function of Prayer in the Gospel of John", Das Gebet im Neuen Testament (ed. Hans Klein, Vasile Mihoc ve Karl-Wilhelm Niebuhr; WUNT 249; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 233-47. Ostmeyer, Dördüncü İncil'deki duanın, diğerlerinden uzaklaşan bir grup oluşturmayı amaçlayan sapkın terminolojiye kapıldığını söylüyor. 4 Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer, "Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung: Liturgisches Beten in Judentum und Christentum als Quelle eines unabschließbaren Prozesses religiöser Selbstbestimmung", Identität durch Gebet: Zur

--- SAYFA 14 ---

Proje 3'e girişte, bu çalışmanın önemli bir parçası olmaya devam etse de, kimlik sorunu yalnızca Yahudi bir arka plana karşı değildir. Bazı katkılar Greko-Romen dünyasının da önemini vurgulamaktadır. İkinci olarak, onların araştırması ayinle ilgili ibadetin "standartlaştırıcı Gebete"sine odaklanırken, bizim çalışmamız duaların içeriğinin yanı sıra duaların nasıl, nerede ve kime hitap ettiğine ilişkin soruları da dahil ederek "kurumsal dualar"ın ötesine geçiyor. Bu çalışma hiçbir şekilde kapsamlı değildir, ancak Hristiyan duasına, kurumsal kimlik üzerine yapılan son araştırmalarda ortaya çıktığı gibi, bazı spesifik örnekler aracılığıyla kimlik açısından yaklaşmaktadır ve bunu, yukarıda bahsedilen çalışmada takip edilmeyen bir şekilde yapmaktadır. Bu proje, meslektaşımız Geir Otto Holmås'ın şu anda Lukan Anlatısının Meşrulaştırıcı ve Düzenleyici Amacı Bağlamında Dua ve Doğrulama adıyla Luka-Elçilerin İşleri: Duanın Teması (2011) olarak yayınlanan teziyle kısmen öngörülmüştü. Holmås, çalışmasında Luka-Elçilerin İşleri'nde duanın işlevini değerlendiriyor. Bu çift ciltteki duanın öncelikle izleyiciye kimlik ve meşruiyet sağladığını savunuyor. Bu çalışma, bu çalışmadan elde edilen bilgilerin bir nevi devamı olarak görülebilir. Dua "Dua"dan neyi kastediyoruz? Carl Heinz Ratschow, Theologische Realenzyklopädie'deki "Gebet I" başlıklı makalesinde makaleyi şöyle tanıtıyor: "Das Gebet ist allen Religionen als Ausdruck menschlicher Zuwendung zur Gott-heit eigen."5 John Chrysostom'a göre dua, Tanrı ile konuşma eylemidir (Hom. Gen. 30.5), dolayısıyla derin bir ilişki varsayılır. H. S. Versnel'e göre, Antik Çağ'da dua genellikle üçlü bir kalıp izliyordu: Genellikle dua bir dua ile başlatılır. Yalvaran kişi neden tanrıları çağırdığını açıklardı. Bu genellikle tanrıya olan aşinalık ve güvene yapılan atıfları içeriyordu; bu aynı zamanda minnettarlığın yanı sıra övgü dolu yönleri de içerebilir. Bunun üzerine gerçek bir dilek gelecektir.6 İlk Hristiyan metinleri duayı tanımlamak için geniş bir yelpazede terimler verir; örneğin προσεύχομαι/ προσευχή, εὐχομαι/εὐχή, δέομαι, αἰτέω, ἐπικαλέω, ἐρωτάω. Buna ek olarak, ibadet gemeinschaftsbildenden Funktion Institutionusierten Betens in Judentum und Christentum'u ifade eden bir takım terimler de vardır (ed. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer; Studien zu Judentum und Christentum; Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003), 13–19, 14. 5 Theologische Realenzyklopädie (ed. Gerhard Krause ve Gerhard Müller; 36 cilt; Berlin: de Gruyter, 1977–2007), 12:31–34, 31. 6 H.S. Versnel, "Religious Mentality in Ancient Prayer", Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World (ed. H.S. Versnel; Studies in Greek and Roman Dini 2; Leiden: Brill, 1981), 1–64, 2.

--- SAYFA 15 ---

4 Daha genel olarak Reidar Hvalvik ve Karl Olav Sandnes, ancak bu aynı zamanda duayı da içerebilir, örneğin προσκυνέω, λατρεύω, ὁμολογέω, εὐχαριστέω/εὐχαριστία, ψάλλω, λειτουργέω/ λειτουργ- γία, αἰνέω. Bu terimlerin bazıları duayla, hatta bazen önemli ölçüde örtüşmektedir. Kısacası aralarında anlamsal olarak ayırım yapmak pek mümkün değildir. Bunun bir örneği 1 Timoteos 2:1'dir; burada δέησις, προσευχή, ἔντευξις ve εὐχαριστία yan yana zikredilir; hepsini birleştiren bir sonraki edat (ὕπερ) içinde bir arada tutulurlar. Bu çalışmayı belirli terimlerin yer aldığı metinlerle sınırlandırmak, konumuzla ilgili olabilecekleri hariç tutmak anlamına gelecektir. Buna göre dua, duaya ilişkin terimlerin yer aldığı metinlerle sınırlı değildir. Bu nedenle dilsel etiketleme temelinden ilerlemek yeterli olmayacaktır. Yukarıda bahsedilen kitabında Geir Otto Holmås söz konusu anlamsal alanları tartışmıştır. Duayı sadece varsayılan ihtiyaçlara yönelik taleplerle sınırlamamak gerektiğini, aynı şekilde Allah'a yönelik her türlü konuşmayı dahil etmekten de kaçınmak gerektiğine dikkat çekiyor. Hem malzemenin çok sınırlandırılması hem de çok yaygınlaştırılmasının riski vardır. Bu aynı zamanda, Tanrı'ya ve/veya Mesih'e doğrudan hitap eden ve istek veya emir kipiyle dile getirilen metinler gibi resmi bir tanıma göre bu konuyu ele alırsak, perspektifin dramatik bir şekilde daralması anlamına da gelecektir. Malzemenin kendisinde bulunan karmaşıklığı içerecek kadar geniş, işe yarar bir tanım gereklidir. Kısaca amaç, ibadet ve takvanın geniş çerçevesi içerisinde “namaz”ın nasıl ve nerede konumlandığını bulmaktır. Akademik açıdan kesin ve net tanımlar, araştırılacak materyalde her zaman tam bir destek bulmaz. Dua pek çok karmaşıklığı olan ve dolayısıyla tanımlanması zor bir olgu olduğundan, durum böyle görünmektedir. Mevcut cilt, malzemenin doğası gereği nispeten açık olma eğiliminde olan bir tanım sunmaktadır. Katkıların çalışma tanımı şu şekilde olacaktır: Dua, Allah ile güven ilişkisinden kaynaklanan sözlü ve sözsüz bir iletişimdir. Bu iletişim eyleminin genellikle ilahi yardım, rehberlik veya bir tür müdahale arama gibi bir amacı vardır. Bu iletişim eylemi ilişkiyle bütünleştiği için dua, şükran, hayranlık ve övgüyü de içerir. Kimlik Bu çalışmadaki ikinci anahtar kelime “kimlik”tir. Kimlik aslında bireysel olduğu kadar kolektif sosyal yönleri de içeren karmaşık bir olgudur. Çeşitlilik ve kırılганlıkla karakterize edilen bir şekillendirme sürecidir. Bu nedenle, üzerinde durduğumuz konu sürekli ve tek tip bir süreç değil. Çoklu ve iç içe geçmiş kimlikler, kimlik oluşumunu sürekli bir değişim süreci haline getirir. Son olarak Hristiyan kimliği pek çok yönün sonucu olarak ortaya çıkar; bunlardan biri

--- SAYFA 16 ---

Proje 5 duasının tanıtılması – ve bu nedenle onu tek bir basit gelişim çizgisini takip ediyormuş gibi sunmak pek mümkün değildir. Yeni oluşan Hristiyanlığın ibadet hayatı, kendine özgülük ile diğer insanlarla ortak zemin arasında, sözlü ve sözlü olmayan yönler arasında, metinler ve ritüeller arasında, retorik ile gerçeklik arasında, inşa ile gerçek arasında, Hristiyan inancını şekillendiren metinler ile gerçek toplumsal uygulamalar arasında, kaynaklarda bulunanlar ile gerçek hayatta gözlemlenebilir olanlar arasında, erkek ile kadın arasında, köleler ile statü ve gelir sahibi insanlar arasında bir kavşakta yer alan bir olgudur. Bu cilde katkıda bulunanlar, Hristiyan kimliğinin oluşumunda duanın rolünün tam da bu kavşaklarda aranması gerektiği görüşünü paylaşıyorlar, ancak bu çalışmanın kapsadığı birçok husus hakkında farklı görüşlere sahip olabilirler. Kimlik oluşumu sürecini anlamak için, bunu yalnızca bir “ötekileştirme” süreci (yani inananları dış gruptan ayıran şey) olarak algılamamak, aynı zamanda kendine özgü olsun veya olmasın paganların yanı sıra Yahudilerle de ortak zemini dahil etmek önemlidir. İlk Hristiyan duasının her yönü farklı değildi; hâlâ karakteristik olabilir. Bir örnek vermek gerekirse, duaya eşlik eden bedensel hareketler, yani sözsüz yönler, Hristiyanları, ister Yahudi ister pagan olsun, Antik Çağ'daki diğer dua uygulayıcılarından mutlaka ayırmazdı. Ancak bedensel jestlerin yorumlanması yavaş yavaş Hristiyan inancı ve kimliğiyle yankı bulmaya başladı. Bu jestlerin belli bir kimlikten kaynaklanmadığı ancak daha sonra buna göre yorumlandığı ima ediliyor. Kimlik oluşumunun nasıl ilerlediğini yakalamak için bu ciltte Hristiyan metinleri bağlamında Yeni Ahit'ten Augustinus'a kadar olan kaynaklara değiniliyor. Matta 6'da aktarıldığı gibi, İsa'nın dua talimatında, öğrencilerinin dualarının, onların kim oldukları ve kim olmadıklarının arka planında görüldüğü açıktır. İsa talimatlarını Yahudi olmayanlara ve Yahudi dindarlığının bazı ikiye bölünmüş biçimlerine karşı sunuyor, böylece Yahudi dindarlığı bağlamında ideal bir dua oluşturuyor. Luka İncili, bölüm. 11 biraz farklı bir resim veriyor, ancak öğrencilerin kim olduğu ve nasıl dua ettikleri arasındaki bağlantı doğrulanıyor. Rab'bin Duası olarak adlandırılan dua, İsa'nın öğrencilerine, "Yahya'nın öğrencilerine öğrettiği gibi" (Luka 11:1) nasıl dua edeceklerini öğretmesini teşvik eden yanıtıdır. Dua müritlikle şekillenir ve aynı şekilde müritlik de duayı oluşturur. Yahya'nın mı yoksa İsa'nın mı öğrencileri oldukları, onların dualarıyla belirlenir. Bu pasajlarda, Rab'bin Duası, geleneksel Yahudi dualarını değiştirdiği için değil, öncelikle bunu öğrettiği için önem kazanıyor. Dördüncü İncil'deki İsa, Samiriyeli kadınla olan diyalogunda (Yuhanna 4:1-42) duanın Yahudi gelenekleriyle hem süreklilik hem de süreksizlik olduğunu dile getirir. Yahudiler burada "siz" (Samiriyeliler) ile karşılaştırıldığında iç gruba ("biz") dahil edilmiştir, ancak ibadet yeri Kudüs ve Gerizim'den herhangi bir yere değiştirilmiş ve Ruh'ta ibadet edilmiştir.

--- SAYFA 17 ---

6 Reidar Hvalvik ve Karl Olav Sandnes ve hakikat. Dördüncü İncil, İsa'nın hizmeti aracılığıyla Yahudi duasını yerine getirdiğini ima eder. Bu, tutarlı bir resim sağlamak amacıyla gerekli tüm kaynakları kapsayan bir monografi değildir. Amaç daha mütevazı; bu sürecin anlaşılması için önemli örnekler sunmaktır. Daha sonraki kaynaklarda tanık olunan dua uygulamaları ile Yeni Ahit metinleri ve zaman arasında basit ve doğrudan bir süreklilik ve tutarlılık olduğu kesin olarak kabul edilemez. Bununla birlikte, belirli bir Hristiyan kimliğinden bahsetmenin ne kadar erken bir zamanda anlamlı olduğu konusunda hararetle tartışılan soruya girdiğimizde, kronoloji sorularından kaçınılamaz, çünkü bu soruda kronoloji önemlidir. Anders Runesson'a göre, "İngilizce 'Hristiyanlık' ve 'Hristiyanlar' terimleri, Yunanca kökenlerine ve Christianos kelimesinin Yeni Ahit'te üç kez kullanılmasına rağmen, yalnızca anakronik bir şekilde birinci yüzyıl bağlamına uygulanabilir."⁷ Gerçek Hristiyan kimliğinin daha sonraki bir olgu olduğu (Konstantin döneminden itibaren) görüşü yalnızca kimliğin gerçekte ne olduğu sorarak veya daha eski olduğunu iddia eden uygulama ve tutumları temsil eden metinlere atıfta bulunularak test edilebilir. Bundan şu sonuç çıkıyor ki, yeri geldiğinde daha sonraki Hristiyan kaynaklarından geriye doğru gidilmeye çalışılacaktır. Önemli kitabı *A Theory of Primitive Christian Religion*'da (1999)⁸ Gerd Theissen, Hristiyan inancının ilk olarak nasıl ortaya çıktığına dair ilgi çekici bir teori sunar. Dini bir arada tutan bir işaretler sisteminden söz ediyor. "Mitlerden", temel inançlardan ve anlatılardan, ritüellerden, davranış kalıplarından ve sosyal ilişkiler açısından bahsediyor. Ritüellere gelince, bunların "geleneksel kurbanların yerini aldığını" söylüyor; Bu tür ritüellere örnek olarak Efkaristiya, vaftiz, ellerin konulması, ayak yıkama ve kutsal öpücük verilebilir. Şaşırtıcı bir şekilde duadan bahsetmiyor; bu kelime onun genel konular dizisinde de yer almıyor. Projemizin de göstereceği gibi, birçok erken Hristiyan metninde duanın da aynı şekilde manevi bir fedakarlık olarak görüldüğünü ve dolayısıyla Theissen'in yardımcı teorisiyle büyük ölçüde alakalı olduğunu söylemek için yeterli neden var. Dua uygulamaları kimlik oluşturma davranışı olarak görülmelidir: "Es gilt im Allgemeinen als unbestritten, dass es einen eigen Zusammenhang gibt zwischen Riten und der Identität von Gruppen, Gemeinschaften."⁹ Ayinler kimliği yansıtır, ister 7 Anders Runesson, "Inventing Christian Identity: Paul, Ignatius, and Theodosius I", *Exploring Early Christian Identity* (ed. Bengt Holmberg; WUNT 226; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 59-92, 71. 8 Gerd Theissen, *A Theory of Primitive Christian Religion* (çev. John Bowden; Londra: SCM Press, 1999). Amerikan baskısı: *En Eski Kiliselerin Dini: Sembolik Bir Dünya Yaratmak* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1999). 9 Gerard Rouwhorst, *Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutio-nalisierten Betens in Judentum und Christentum* (ed. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer; Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003), 37-55, 37.

--- SAYFA 18 ---

Proje 7'nin mevcut kimliğinin tanıtılması veya bunun şekillendirilmesi. Hristiyan kimliğini duadan yorumlamak, öncelikle bireylerle ilgili olmayan uygulamaları, değerleri ve fikirleri içerir. Gerard Rouwhorst'un ifadesiyle, duanın ritüellerle ortak noktası, her ikisinin de “mehr über die Identität einer Gruppe als die Schriften bestimmter Einzelner Denker oder Theologen”i ifade etmesidir.¹⁰ Mevcut Çalışmanın Katkıları Burada sunulan çalışmaların gündemini oluşturan sorular ve konular şunlardır: – Yeni ortaya çıkan Hristiyanlıkta kimlik, dua tarafından hangi şekillerde şekillendirilmiştir? – Müminler nasıl dua ediyorlardı? Bu hem duanın içeriği hem de uygulamaları açısından geçerlidir. – Dua ve duayla bağlantılı uygulamalar, devam eden kimlik oluşumu sürecine ne şekilde ışık tutuyor? – Önce duanın mı yoksa kimliğin mi geldiğine karar vermek mantıklı olmadığından karşılıklı ilişkilerine odaklanılacaktır. – İsa'ya inananlar arasında dua etmek cinsiyet ve statü açısından herhangi bir fark yarattı mı? Bu, kimlik oluşumu sürecine ilişkin olumsal bir bakış açısını devreye sokar. Bu sorular, burada özet olarak sunulan aşağıdaki katkılarda ele alınmıştır. Soruşturma MIKAEL TELLBE'nin kimliğin nasıl tanımlanacağı sorusuna yaklaşmasıyla başlıyor. Bir grubun sosyal kimliği, hepsi sosyal bir boyut yaratan ortak semboller, anlatılar, eylemler veya ritüeller yoluyla oluşturulur. Bu kimlik, başkalarıyla veya grubun kendi içinde yapılan müzakereler, diyaloglar ve çatışmalar yoluyla şekillenir. İlk Hristiyanların kimliği, karmaşık deneyimlere kısa bir bakış sağlayan metinler aracılığıyla inşa edilmiştir. Tellbe ikinci yazısında duayla ilgili birçok bölüm içeren Efesliler'e Mektup'ta yer alıyor. Bu makale onun kimlik konusundaki katkısına göre yapılandırılmıştır ve bu nedenle teorileri örneklendirmeye hizmet etmektedir. Efesliler kitabının yazarı, Mesih'e inanan bir topluluğun sosyal kimliğinin oluşumu ve güçlendirilmesiyle ilgilenmektedir. İbadet ve dua dili bu sürece hizmet eder. Yazar, kendi teolojisine dua ederek öğretisini yazar, muhataplar ve Tanrı arasında üç parçalı bir ilişki içine yerleştirir. LARRY HURTADO, İsa'nın ilk Hristiyan duasındaki yerini araştırıyor ve bunun çok yönlü, önemli olduğunu ve İkinci Tapınak Yahudi geleneğinde emsali veya benzetmesi olmadığını buluyor. İsa göksel olarak görev yapar 10 Rouwhorst, “Identität durch Gebet,” 38.

--- SAYFA 19 ---

8 Reidar Hvalvik ve Karl Olav Sandnes şefaatçi ve savunucu, duanın öğretmeni ve rol modeli, dua çağrılarının ve kültürel çağrılarının alıcısı ve aracılığıyla Tanrı'ya geçerli duanın yapıldığı kişi olarak. Aslında, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olarak benzersiz statüsü, ilk inanlıların Tanrı'ya "Baba" olarak hitap etmelerinin temelini ve çerçevesini oluşturur ve dualarına ayırt edici bir karakter kazandırır. Üstelik, İsa'nın erken dönem Hristiyan duasındaki yeri, farklı bir Hristiyan kimliğinin erken ortaya çıkmasında önemli bir faktördü. Uygulamada duanın sözsüz yönleri de vardır. Bunlar REIDAR HVALVIK tarafından ele alınmaktadır. Dua duruş, jest, mekan, yön ve zamanı ima eder. Tüm yönler bir iç grubun kimliğini ifade etmeye veya oluşturmaya yardımcı olur. Kuşkusuz, bazı jestler genel olarak dua olgusuna benzer şekilde evrensel, ancak bazıları ilk Hristiyan duasının özellikleri haline gelmiştir. Benzersiz olmayabilirler ama yine de Hristiyanlar için tipik görünüyorlar, özellikle de yorumlanma biçimleri açısından. Doğruya doğru dua etmek burada hem ortak paydanın hem de Hristiyanlığın kendine has özelliğinin bir örneğini teşkil ediyor. Hvalvik ayrıca erken Hristiyan resim sanatında bulunan, dua eden bir kişinin (kadın) figürü olan oranlar veya orante'nin ortak motifini de sunuyor. GEIR OTTO HOLMÅS, devam eden "ötekileştirme" sürecinde duanın rolünü inceleyerek Matta ve Luka'yı araştırıyor. Rab'bin Duası ve İsa'nın tapınağın "dua evi" işlevini yerine getiremediğine dair iddiası üzerinde duruldu. Matta öğretici bir şekilde Rab'bin Duasını sınırları çizmenin, başkalarına ('ikiyüzlülere') uygun ibadeti yerleştirmenin bir yolu olarak tanıtıyor. Holmås, Matthew'a göre topluluğun, başarısız liderliği altında bir ibadethane olmaktan çıkan tapınağın yerini aldığını savunuyor. Rab'bin Duası, Yahudilerin kendi kendini tanımlamasının açık işaretlerini taşır. Toplumun münafıkların doğruluğunu aşması, ortak gelenek ve değerlere referansla teşvik edilmiştir. Böylece sınırlar ve yakınlık birbirine aittir. Luka'da dua, kimliğin tanımlanmasında özel bir rol oynar. Burada Rab'bin Duası Baptist hareketine karşı çıkıyor. Luka'nın, İsa'nın tapınaktaki eylemini tercüme etmesi, şehrin körlüğü ve inançsızlığı nedeniyle Yeruşalim'in kaderine işaret eder. Bununla birlikte Luka sadık İsrail'in dindarlığının sürekliliğini vurguluyor. İsa'nın Mesih olarak ziyareti sınırların çizilmesi açısından belirleyiciydi. Yahudiler ve Yahudi olmayanlar arasında hakiki tapınma İsa merkezli olarak gerçekleşir ve böylece İsrail'in ümidi gerçekleşir. ANNA REBECCA SOLEVÅG, özellikle cinsiyet ve statüye vurgu yaparak dua ve kimliğin Elçilerin İşleri ve Pastoral Mektuplarda nasıl konumlandığını araştırıyor. Duanın birleştirici bir kimlik göstergesi olduğunu, fakat aynı zamanda konu dua olduğunda toplum içindeki farklı alt grupların özel ve çeşitli biçimlere büründüğünü de buluyor. Erken Hristiyan kimliğine ilişkin çalışmalar kesişimselliği dikkate almalı, Hristiyanlar hakkında niteliksiz konuşmamalı veya genellemeler yapmamalıdır. Özgür bir erkek ya da köle olmanın önemliydi

--- SAYFA 20 ---

Proje 9'u veya bağımsız bir kadını tanıtıyoruz. Dua meselesi bunu önemli kılmaktadır. Bundan, Hristiyan kimliğinin grup içi farklı şekilde inşa edildiği sonucu çıkıyor. OLE JAKOB FILTVEDT'e göre İbranilerde İsa, Tanrı halkının ideal temsilcisidir; bu özellikle 5:7-10 gibi duayı tartışan metinlerle ifade edilir. Bu literatürde muhatapların kardeşi olarak İsa'nın rolünün nasıl işlediğini kavramak önemlidir. İsa, çektiği acılar sırasında hayatını Tanrı'ya emanet ederek karakterini gösterdi. İbranilerin argümanı Kristolojiden öğüt almaya doğru ilerliyor, böylece Mesih'in kimliğini ve onun dualarını, Tanrı'nın halkının üyelerinin kendi kimlikleri hakkında nasıl düşünmeleri gerektiği açısından hayati önem taşıyor. Bu benzer ilişkide benzerlikler kadar farklılıklar da ortaya çıkar. İsa'ya inananların kimliği, mevcut acılar ile gelecekteki mükemmellik arasındaki gerilimden doğar ve hem Mesih hem de onun takipçileri için dua yoluyla geliştirilir. CRAIG R. KOESTER'in Vahiy Kitabı'na katkısı, bu literatürdeki vizyoner dünyanın ilk Hristiyanların sosyal dünyasıyla nasıl bağlantılı olduğu sorusunu gündeme getiriyor. Tasvir edilen semavi ibadet, hitap edilen topluluklarda ibadet için bir model oluşturmamaktadır. Ancak Vahiy Kitabı, kimliğin tartışmalı olduğu bir sosyal bağlama değinmektedir. Bu bağlamda semavî ibadetler, toplumlar arasında bile ibadetin odak noktasını oluşturmaktadır. Göksel ibadet, Yahudi tapınak ibadeti ve Greko-Romen uygulamalarından bazı unsurları, duayı Hristiyan ibadetinin ayırt edici özelliği olan Kuzu İsa ve otoritesi Kuzu aracılığıyla uygulanan Tanrı'ya odaklayacak şekilde dönüştürür. Dua Tanrı'ya olduğu kadar İsa'ya da sunulur. Bu, üyelerini diğerlerinden ayıran ortak bir ibadet merkezi sağlar. Kimlik oluşumu hem İsa'nın kurtarıcı işiyle tanımlanan bir geçmişten, hem de vaat edilen bir gelecekte kaynaqlanır; dolayısıyla Rab İsa'nın gelişini bekleyerek devam etmektedir (Va. 22:20). Rab'bin Duasının rolü birçok makalede karşımıza çıkıyor; açıkça erken dönemden itibaren öğrenciliğin ayırt edici bir işareti olarak hizmet etti. KARL OLAV SANDNES, bu duanın farklı bir kimliği şekillendirmedeki rolüne, bu dua hakkındaki en eski iki inceleme, yani Tertullian ve Cyprian açısından yaklaşarak, Tanrı'yı "Tanrımız" olarak adlandırmanın imaları üzerinde yoğunlaşıyor. Vaftizcilere verilen "ilk dua" olan Pater Noster, vaftiz edilenlerin ayrıcalıklı konumunu ortaya çıkarır ve aralarındaki birlik ve kimliğin güçlendirilmesine hizmet eder. İki Latince eserden alınan bu gözlemlerin, her ne kadar açık ve sesli olmasa da, bazı Yeni Ahit pasajlarında öncülleri de vardır. HANS KVALBEIN, Didache'de Rab'bin Duası'na ve Efkaristiya dualarına değiniyor ve ikincisinin aslında Rab'bin Duası'nı örnek aldığını öne sürüyor ve bu duanın önemini gösteriyor. Didache, hem Yahudilerden hem de paganlardan uzaklaşan bir topluluğa tanık oluyor. Yahudi mirası büyük görünse de yine de ayrı bir topluluk tasvir ediliyor. Bu ikilik

--- SAYFA 21 ---

10 Reidar Hvalvik ve Karl Olav Sandnes, Rab'bin Duası'nda, "Babamız" hitabının ve Tanrı'nın krallığının gelmesi duasının Yahudi eşdeğerlerinin pek bulunmadığını ifade ediyorlar. Didache 8-10, bu topluluğun dini kimliğini anlamak için gerekli olan ritüel uygulamalarla ilgili bilgiler vermektedir. Burada bulunan dualarda İsa belirgin bir şekilde yer almaktadır. REIDAR AASGAARD, Augustine zamanında bile kimlik meselelerinin önemli olduğuna işaret ediyor. Augustine'in çalışmaları Hristiyanları kilise adına hem bireysel hem de kolektif olarak şekillendirme konusunda güçlü bir farkındalık göstermektedir. Bir Hristiyan kimliği oluşturma bir aracı olması amaçlanan İtirafırlara vurgu yapılıyor. Dua, insan yaşamının tüm boyutlarını kapsamakta ve dolayısıyla insanı hayatının her alanında şekillendirmektedir. İtirafırlar sadece kendine özgü bir düşünür ve benzersiz bir kişilik göstermekle kalmıyor; Augustine aynı zamanda zamanının ve kilisesinin çocuğu olarak da ortaya çıkıyor. Augustinus benliği arar ve onu Tanrı ve diğer insanlarla diyalog içinde bulur. Bu nedenle, Hristiyan kimliğinin oluşumu büyük ölçüde onun kalbinin bir oluşumu olmasına rağmen, kilise içinde başkalarıyla ortak bir girişim olarak gerçekleşir. Kimlik sorunu, Augustine'in şu anda yalnızca ön ve/veya sınırlı aşamalarda deneyimlediği ileriye dönük, devam eden bir süreçtir. ANASTASIA MARAVELA, Mısır'dan (MS 3. - 5. yüzyıl) Hristiyan Yunanca papirüsleri sunuyor. Benzersiz bir şekilde, duanın, ideolojinin ve uygulamaların doğrudan tanıklarıdır, ancak gereken ilgiyi görmemişlerdir. Her ne kadar insanlar, kimliklerini anlatmak yerine ihtiyaçları için ve O'na şükranlarını sunmak için Tanrı'ya dua etseler de, yine de bu parçalı metinlerden kimlik imalarını çıkarmak mümkündür. İsa ve Tanrı'nın yaygınlığı, kimlik yaratan temel güçtür. Bu dualardaki Hristiyan kimliği, Eski Ahit metinleri veya anlatıları veya İsa'nın tarihinden (historiola) önemli anlatı unsurlarıyla etkileşim yoluyla oluşturulur. Bu unsurlar, dilek dualarında Tanrı'ya veya İsa'ya yaklaşmanın değerli olduğunu açıklamaya hizmet eder. Bu uygulama, genellikle yaklaşılan tanrının eylemlerini veya mitolojiden alınan parçaları çağrıştıran bir anlatı bölümünü içeren Yunan pagan dualarına eşittir. Bazen dualar yabancı unsurları birleştirir. NICLAS FÖRSTER, Valentinianus'un Apolytrosis'inden yola çıkarak Gnostik bir kimlik taşıyan belirli dua formüllerini derinlemesine inceliyor. Apolytrosis, Philip İncili gibi Nag Hammadi metinlerinde adı geçen, ancak esas olarak Irenaeus ve Hippolytus'un Marcosyalılar hakkındaki anlatımlarından bilinen bir ölüm ritüeliydi. Bu iki yazardan bu törenin bu grupların yaşamında ne kadar sağlam bir şekilde yerleşmiş olduğunu öğreniyoruz. Apolitrosis olarak bilinen dua formülü, Gnostik fikirleri özetledi ve Plerōma'da kurtuluşa giden yolculukta olan ölümleri, Demiurge'nin sorumlu olduğu yargıya hazırladı. Formül bir tür gizli kod veya şifre işlevi görüyordu. MS üçüncü yüzyılda bu formül, ölmek üzere olan imanlılara bu formülü aktaran Gnostik piskoposlar için temel bir öneme sahipti. Bilgi

--- SAYFA 22 ---

Projenin tanıtılması Bu duanın 11. maddesi, seçkinlerin piskoposlarıyla birleştiği fikrini doğruladı ve korudu ve Marcosyalılar için özel bir kimlik işareti haline geldi. GLENN WEHUS, Stoacı kimliğinin ve dua görüşünün yakından bağlantılı olduğu Epiktetos'un felsefi yazılarını derinlemesine inceliyor. Epiktetos, öğrencilerine arzularını ve tutkularını yalnızca "kendilerine bağlı" olan şeylere bağlamayı ve "kendilerine bağlı olmayan" her şeye kayıtsız kalmamayı öğretir. Bu ayrım onun Stoacı kimliğinin temelidir. Allah, akıl ve akıl yoluyla, insanın bu farklılıkla baş edebilmesini ve uyum sağlayabilmesini sağlamıştır. Meşru dualar bu ayrımı içselleştirmeyi amaçlamaktadır. Stoacı kimliğin inşasında bazı dualar meşru değildir: gereksiz ricalar ve ağıtlar, Stoacı kimlikten yoksun olduklarını ortaya koyar. Stoacı, Stoacı yaşamı tehdit eden gerçek hayatla yüzleştğinde Tanrı ile sürekli iletişim halinde kalır. Bu nedenle dua Epiktetos'un kimlik oluşumunda bizzat mevcuttur. Kaynakça Dunn, James D. G. İlk Hristiyanlar İsa'ya Tapındılar mı? Yeni Ahit Kanıtı. Louisville, Ky. : Westminster John Knox, 2010. Förster, Niclas. Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas. İncil Araçları ve Çalışmaları 4. Leuven: Peeters, 2007. Gerhards, Albert, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer. "Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung: Liturgisches Beten in Judentum und Christentum als Quelle eines unabschließbaren Prozesses religiöser Selbstbestimmung." Gebet Kimlikleri bölümündeki 13-19. Sayfalar: Judentum ve Christentum'da Kurumsal Olarak Bilinen İşlevler. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer tarafından düzenlenmiştir. Judentum ve Christentum'u inceleyin. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003. Holmås, Geir Otto. Luka'nın Elçilerinin İşleri'nde Dua ve Doğrulama: Lukan Anlatısının Meşrulaştırıcı ve Öğretici Amacı Bağlamında Duanın Teması. Yeni Ahit Çalışmaları Kütüphanesi 433. Londra: T&T Clark, 2011. Holmberg, Bengt. "Erken Hristiyan Kimliği - Bazı Sonuçlar." Erken Hristiyan Kimliğini Keşfetmek'in 173-78. Sayfaları. Bengt Holmberg tarafından düzenlenmiştir. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 226. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. Klein, Hans, Vasile Mihoc ve Karl-Wilhelm Niebuhr, eds. Das Gebet im Neuen Ahit: Sâmbâta de Sus 4.-8'de Vierte Europäische ortodoks-batı tarzı Exegetenkonferenz. Ağustos 2007. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 249. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. Löhr, Hermut. Çalışmalar zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet: Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Context. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 160. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. Longenecker, Richard N., ed. Tanrı'nın Huzuruna: Yeni Ahit'te Dua. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002.

--- SAYFA 23 ---

12 Reidar Hvalvik ve Karl Olav Sandnes Ostmeier, Karl-Heinrich. Gott ve Christus ile İletişim: Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 197. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. —. "Sınır Belirleme Olarak Dua: Yuhanna İncili'nde Duanın İşlevi." Das Gebet im Neuen Testament'in 233-47. Sayfaları: Vierte Europäische ortodoks-batılı Exegetenkonferenz, Sâmbâta de Sus 4.-8. Ağustos 2007. Düzenleyen: Klein, Hans, Vasile Mihoc ve Karl-Wilhelm Niebuhr. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 249. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. Neyrey, Jerome H. Tanrıya Zaferi Verin: Kültürel Perspektifte Eski Dua ve İbadet. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2007. Ratschow, Carl Heinz. "Gebet ben." Sayfa 31-34, cilt. Theologische Realenzyklopädie'nin 12'si. Gerhard Krause ve Gerhard Müller tarafından düzenlenmiştir. 36 cilt. Berlin: de Gruyter, 1977-2007. Rouwhorst, Gerard. "Identität durch Gebet: Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens um Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum." Sayfa 37-55, Gebet'te Kimlik: Judentum ve Christentum'da Kurumsal Kimlik İşlevleri. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer tarafından düzenlenmiştir. Judentum ve Christentum'u inceleyin. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003. Runesson, Anders. "Hristiyan Kimliğini İcat Etmek: Paul, Ignatius ve Theodosius I." Erken Hristiyan Kimliğini Keşfetmek'in 59-92. Sayfaları. Bengt Holmberg tarafından düzenlenmiştir. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 226. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. Theissen, Gerd. İlk Hristiyan Dini Teorisi. John Bowden'in çevirisi. Londra: SCM Press, 1999. Amerikan baskısı: İlk Kiliselerin Dini: Sembolik Bir Dünya Yaratmak. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1999. Versnel, H. S. "Eski Duada Dini Zihniyet." İnanç, Umut ve İbadet: Antik Dünyada Dini Zihniyetin Yönleri bölümündeki 1-64. Sayfalar. H. S. Versnel tarafından düzenlenmiştir. Yunan ve Roma Dini Çalışmaları 2. Leiden: Brill, 1981.

--- SAYFA 24 ---

Kimlik ve Dua, MIKAEL TELLBE Örebro İlahiyat Okulu, Örebro, İsveç Kimlik ve dua arasındaki karşılıklı ilişkiyi incelemeye başladığımızda neye bakıyoruz? Kişisel ve kolektif dualar nasıl kimlikleri ifade edebilir, şekillendirebilir ve yeniden doğrulayabilir? Bu giriş bölümünün amacı öncelikle “kimlik”in tanımını ve toplumsal kimliğin oluşum sürecini detaylandırmaktır. Erken Hristiyan kimliğinin oluşumuyla ilgili konuları inceleme görevinde potansiyel olarak yararlı olduğunu düşündüğüm, sosyal kimliğe ilişkin birkaç teori sunulacak. Bu teoriler ikinci olarak bu araştırma projesinin ana göreviyle, yani duaların kimlikleri nasıl ifade edip dile getirdiğini ve duaların kimlikleri oluşturmak ve yeniden onaylamak için nasıl kullanıldığını araştırmak ile ilgili olacaktır. En başından beri şunu açıkça belirtmek isterim ki ben bir sosyolog değil, bir İncil alimiyim. Bu nedenle Yeni Ahit metinlerini sosyal kimlik teorileri ve diğerleri gibi yeni perspektiflerden okumaya çalışıyorum. Sosyal teoriler alanındaki sınırlılıklarımın ve bu teorileri en etkili şekilde nasıl kullanacağımın bilincinde olarak, modern sosyal teoriler ve bakış açılarının yardımıyla eski metinleri incelediğimizde takip edilecek birçok olasılık ve umut verici yol görüyorum. Kuşkusuz, eski ve modern toplumlar arasında içsel bir karşılaştırılabilirlik kanıtlanamaz. Bu nedenle, bunu her zaman sözde "sosyolojik yanılğı"nın farkında olarak, yani modern sosyal teorileri sanki daha fazla doğrulama gerekmeden yüzyıllar boyunca güvenle aktarılabilecekmiş gibi kullanarak dikkatli bir şekilde yapmalıyız.¹

1. Tanımlar "Kimlik" kavramı hakkında yorum yapan David Horrell, bu terimin "son zamanlarda sosyal bilimlerde moda bir kelime haline geldiğine ve 1 Bkz. Edwin A. Judge, "The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Dini Tarih," JRH 11 (1980): 201-17, 210.

--- SAYFA 25 ---

14 Mikael Tellbe erken dönem Hristiyanlık üzerine çalışmalar yapıyor.”² Kutsal Kitap çalışmaları alanında, son yirmi yıldır, kimlik sorunlarına ve erken Hristiyan kimliğinin oluşum sürecine, özellikle de sözde “yolların ayrılması” süreciyle bağlantılı olarak odaklanmak çok popüler hale geldi. Ancak “kimlik” terimi, başlangıçta insan bireyinin karakterine ilişkin teorilere ait olduğundan, o kadar kolay tanımlanamaz. Bugün bilim adamlarının çoğu en az iki tür kimlikten söz edebileceğimiz konusunda hemfikir. Birincisi, terimin daha bireysel odaklı kullanımı (kişisel kimlik), ikincisi ise terimin kolektif kullanımı (sosyal kimlik) vardır. Kişisel kimlik, tek bir bireyin kendine özgü kişisel özelliklerini içerirken, sosyal kimlik, bireyin çeşitli gruplarda iddia ettiği üyelikleri veya kolektif grubun kimliğini ifade eder. Her iki kullanımda da kimlik, incelenen öznelere tarafından sabit ve statik bir şey olarak değil, sosyal bir yapı olarak ve esnek bir şey olarak görülmektedir. 1.1. Kişisel kimlik Bireysel kimlik, benliği kendine özgü kişisel ilişkiler ve özellikler açısından tanımlayan bireysel benlik olarak tanımlanabilir. Burada benlik, bir kişinin "ben" kelimesini içeren tüm ifadeleri olarak tanımlanmaktadır. Bu kimlik birden fazla kimlik veya rolden oluşur; Bir bireyin sadece bir kimliği değil, birden fazla kimliği vardır ve bunların hepsi her durumda önemli ve dikkat çekici değildir: a) kişiler tek bir grup içinde birden fazla rol kimliklerine sahip olabilir, b) kişiler birden fazla grupta benzer rol kimliklerine sahip olabilir ve c) kişiler etkileşim halindeki gruplar içinde farklı rol kimliklerine sahip olabilir.³ Bu nedenle benim birkaç kimliğim var, örneğin ben bir erkeğim, İsveçliyim, kocayım, babayım, Hristiyanım, akademisyenim, papazım, kuş gözlemcisi vb. Sosyal bilimciler buna “iç içe geçmiş kimlikler hiyerarşisi” diyorlar. Birey söz konusu olduğunda bu farklı kimlikler, aynı spesifik insana ait olma gerçeğiyle bir arada bulunur.⁴ Buna göre kişisel kimlik, bireyin kendisi olmanın ne anlama geldiğine dair kendisi için taşıdığı anlamdır. Bu yaklaşım bireysel benliğe, bireyde barındırılan kimliklere ve aynı zamanda bu kimliklerin nasıl 2 David G. Horrell, "'Becoming Christian': Solidifying Christian Identity and Content", Handbook of Early Christian: Social Sciences Approaches (ed. Anthony J. Blasi, Jean Duhaime ve Paul-André Durcotte; Oxford: Altamina Press, 2002), 309-35, 311'e odaklanır. 3 Peter J. Burke, "Çoklu Kimlikler Arasındaki İlişkiler", Advances in Identity Theory and Research (ed. Peter J. Burke; New York: Kluwer Academic/Plenum, 2003), 195-216, 200-201. 4 Bengt Holmberg, "Hristiyan Kimliğinin İlk Yüz Yılı Anlamak", Exploring Christian Identity (ed. Bengt Holmberg; WUNT 226; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 1-32, 28.

--- SAYFA 26 ---

Kimlik ve Dua 15 kendilerini sosyal ilişkilerde veya sosyal yapılarda gösterir. Kimlik vurgusuna ilişkin sosyal psikoloji teorilerinde sıklıkla benlik ve sosyal yapıların etkileşimi üzerine kuruludur. Yirminci yüzyılın en etkili sosyologlarından Peter Bergman ve Thomas Luckmann, klasik bir ifadeyle şunu söylüyorlar: “Kimlik, birey ile toplum arasındaki diyalektikten ortaya çıkan bir olgudur.”⁵ Onların vurguladığı nokta, öznel gerçekliğin temel unsuru olan kimliğin toplumla diyalektik bir ilişki içinde olduğudur. Dolayısıyla sosyal psikolojide, kimliğin özünün “bir rolün katılımcısı olarak benliğin sınıflandırılması ve rol ve performansıyla ilişkili anlam ve beklentilerin benliğe dahil edilmesi” olduğu söylenebilir.⁶ 1.2. Sosyal Kimlik “Kimlik” kavramı temelde sosyal bir kavramdır; Modern ya da eski kimlikler, diğer bireylere ya da gruplara göre şekillenir ve şekillenir. Hatta İngiliz sosyolog Richard Jenkins, “tüm insan kimliklerinin tanım gereği sosyal kimlikler olduğunu” ileri sürmektedir.⁷ Sosyal bir yapı olarak “kimlik” statik veya tekil değildir; normalde çok sayıda sosyal, etnik, politik ve dini faktörün karmaşık bir bileşiminden oluşur ve birey ile toplum arasındaki toplumsal ilişkiler ve toplumsal yapılar arasındaki sürekli diyalektik süreçte oluşur, değişir ve yeniden şekillenir.⁸ Bu haliyle “toplumsal kimlik” iki şekilde tanımlanabilir. Birincisi, bir sosyal grubun kimliği (“grup kimliği”) olarak tanımlanabilir. Bu kimlik görüşü temel olarak şu tür sorulara karşılık gelir: Biz kimiz? Bizi bu toplumdaki diğer gruplardan ayıran şey nedir? Grubumuzla diğerleri arasındaki çizgiyi nerede çizeriz? Bu esas olarak grup üyelerinin belirli bir etnik, kültürel, dini ve sosyal azınlık grubuna ait olma ortak duygusuyla ilgilidir.⁹ Bu nedenle bir iç grup, genel olarak kendilerini aynı sosyal kategorinin üyeleri olarak algılayan (bilişsel boyut), bu ortak kendileri tanımında bazı duygusal katılımları paylaşan (duygusal boyut) ve 5 Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967), 174. 6 Jan E. Stets ve Peter J. Burke, “A Sociological Approach to Self and Identity”, *Handbook of Self and Identity* (ed. Jan E. Stets ve Peter J. Burke; New York: Guilford, 2003), 128–52, 134. 7 Richard Jenkins, *Social Identity* (London: Routledge, 2004), 4 (italik onun). Jenkins (ibid., 5) “kimliği” “bizim kim olduğumuza ve diğer insanların kim olduğuna dair anlayışımız ve karşılıklı olarak diğer insanların kendilerine ve (biz de dahil) başkalarına ilişkin anlayışımız” olarak tanımlar. 8 Bkz. Berger ve Luckmann'da kimliğin fenomenolojik tartışması, *Social Construction*, 173–80. 9 Bkz. Philip A. Harland, *İlk Hristiyanların Dünyasında Kimlik Dinamikleri: Dernekler, Yahudiler ve Kültürel Azınlıklar* (New York: T&T Clark, 2009), 6.

--- SAYFA 27 ---

16 Mikael Tellbe, kendi gruplarının ve gruba üyeliklerinin değerlendirilmesi (değerlendirme boyutu) konusunda bir dereceye kadar toplumsal fikir birliği. İkinci olarak, sosyal bilim esas olarak benliği grup üyeliği açısından, yani bireyin sosyal gruplaşma içindeki pozisyonlar veya rollerle ilgili benlik kavramları açısından tanımlamaya odaklanmıştır. Sosyal psikolog Henri Tajfel'in izinden giden sosyal kimlik teorisyenleri, "sosyal kimlik" terimini, bireyin belirli gruplara ait olduğu bilgisine ve grup üyeliğinin kendisi için duygusal ve değersel önemine atıfta bulunmak için kullanma eğilimindedir.¹⁰ Kimliğin bu yönü şu tür sorulara yanıt verir: Ben kimim? Bu özel durumda nasılım? Bunun diğer sosyal gruplarda kim olduğumla nasıl bir ilişkisi var? Bu kendini anlama, bu özel gruba ait olmamı nasıl etkiliyor? Dolayısıyla "sosyal kimlik" bireyin düşünce, duygu ve eylem kalıplarının önemli grup üyelerine atfedildiği ve bireyin bunları zihinsel bir imaj olarak bünyesine kattığı bir sürecin sonucudur. Dolayısıyla sosyal kimlik, bireyin sosyal bir iç gruba (örneğin İsrail evi, akraba grubu, İsa grubu, "etnik" grup) ait olma algısıyla sonuçlanır. Bir grubun parçası haline gelirken, "bireyler benlik duygusunu tamamen kaybetmezler, bunun yerine kişisel kimlik düzeyinden toplumsal kimlik düzeyine geçerler... Eylem kriteri kişisel düzeyden toplumsal kategorik düzeye doğru kayar."¹¹ Sonuç olarak, sosyal kimlik, bir grubun veya bir bütün olarak hareketin soyutlanmış kimliğiyle karşılaştırılabilir (örneğin, "İsrail Tanrı'nın halkıdır"). Birey hem kendisini hem de başkalarını gruba ait olarak düşündüğü için hem kendisine hem de grup içi diğer üyelere kalıplaşmış yargılarda bulunur. Grubun çıkarı bireyin çıkarına, grubun normları da bireyin normlarına dönüşür. Kendini bir gruba ait olarak tanımlamak, benliğin grup içi prototipe benzer ve diğer grup üyelerine bağımlı olarak deneyimlenmesi anlamına gelir, ancak bu genellikle ayırt edici bir fail olarak benliğin kaybı anlamına gelmez veya kolektivist kültürlerde bile bireyin iç gözlem yapmaktan vazgeçmesi anlamına gelmez.¹² 10 Bkz. Henri Tajfel, "Sosyal Kategorileştirme, Sosyal Kimlik ve Sosyal Karşılaştırma", *Differentiation Among Social Groups* (ed. Henri Tajfel; Londra: Academic Press, 1978), 61-76; aynı şekilde, *İnsan Grupları ve Sosyal Kategoriler: Sosyal Psikoloji Çalışmaları* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); aynı şekilde, *Sosyal Kimlik ve Gruplararası İlişkiler* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); John C. Turner, "Sosyal Grubun Bilişsel Yeniden Tanımlanmasına Doğru", *Sosyal Kimlik ve Gruplararası İlişkiler* (ed. Henri Tajfel; Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 15-40. 11 Stephen Reicher, Russel Spears ve Tom Potsmes, "Model a Social Identity of Deindividuation Phenomena," *European Review of Social Psychology* 6 (1995): 161-98, 177. 12 Bkz. Rikard Roitto, *Behaving as a Christ- Believer: A Cognitive Perspective on Identity and Behavior Norms in Efesians* (Linköping Studies in Arts and Science 493/Linköping Studies in Identity and Pluralism 10; Linköping Üniversitesi, 2009), 61.

--- SAYFA 28 ---

Kimlik ve Dua 17 Hem içeridekiler hem de dışarıdakiler kimlik hakkında düşünür ve düşünürler ve bu nedenle sosyal kimlik sürekli olarak "müzakere edilir". Bu, bir grubun statik bir karakteri, özü veya "ruhu" değildir; çoğunlukla güçlü bir ideolojik bakış açısına sahip, devam eden, ilişkisel bir kendini anlama ve kendini sınıflandırma sürecidir.¹³ Kendini tanımlama ve sosyal kimlik oluşumu süreci, "ötekileştirme" olarak adlandırılan sınır çizgilerinin çizilmesiyle bir veya daha fazla "öteki"nden farklılaşmayı ima eder. "Öteki" ya da düşman, bir grubun kendini tanımlamasının asli bir parçası haline gelir; yazarlar, birinin ne olmadığı konusunda ısrar ederek kendilerini ve okuyucularını "öteki" açısından anlıyorlar. Farklılık ve benzerlik, ortak bir sınırın ötesinde birbirini yansıtır; Jenkins'in ifade ettiği gibi, "sınırdan olmadığımız şeyin içinde ne olduğumuzu keşfederiz."¹⁴ Dolayısıyla sapkınların, antitiplerin ve "dışarıdakilerin" tanımı, grubun prototip üyesini, normatif "içerideki" kişiyi ve toplumsal kimliğini tanımlamanın bir yolu olarak önem kazanıyor. Bu süreç, olumlu (grup üyelerine yönelik) veya olumsuz (üye olmayanlara yönelik) stereotipleştirmeye dayalı bir süreç olan bir kategorizasyon biçimi olarak adlandırılabilir. Modern Batılı toplumların ve bu kültürlerdeki kişilik gelişiminin daha bireyci eğilimlerinin tersine, Bruce Malina ve diğerleri, antik Yunan-Romen toplumlarının öncelikle kolektif karakterine ve antik kişiliklerin ikili veya grup odaklı doğasına dikkat çekmişlerdir.¹⁵ Antik Akdeniz gibi kolektif kültürlerde, çağdaş bireycilik için çok değerli olan özel benliğin çok az ilgi gördüğü veya hiç ilgi görmediği düşünülmüştür. Kolektivist kültürlerde insanlar, değerli ve istikrarlı olanın benim benzersiz özelliklerim değil, ait olduğum sosyal bağlamın özellikleri olduğu düşüncesiyle sosyalleştirilir. Malina, Akdeniz dünyasındaki kolektif yönelimli kişilerin, kimliklerinin başkalarıyla etkileşim içinde doğrulanması nedeniyle iç gözlemi anlamlı ve ilginç bulmadığını öne sürerek "ikili kişilik" kavramını ortaya atıyor.¹⁶ 2. Kimlik ve Dua Antik çağda kimlik oluşumunu dua perspektifinden incelerken, özellikle İbranice ve erken Hristiyan metinlerinde, sosyal kimlik teorilerini detaylandırmanın çok yararlı olduğunu düşünüyorum. Bunun başlıca nedeni bu metinlerin Akdeniz kolektif kültüründe ¹³ Krş. Holmberg, "Understanding," 29. ¹⁴ Jenkins, Social Identity, 79. ¹⁵ Bruce J. Malina, The New Testament World: Insights from Culturel Anthropology (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2001), 58-80. ¹⁶ Malina, Yeni Ahit Dünyası, 66-68. Ancak bu sonuç birçok bilim adamı tarafından sorgulanmıştır, bkz. Roitto, Behaving as a Christ- Believer, 59-60.

--- SAYFA 29 ---

18 Mikael Tellbe Yahudi ve Hristiyan topluluklarının kimliğini oluşturuyor. Örneğin Mezmurların kişisel ve bireysel duaları bile, Tanrı halkının kimliğini oluşturmak için bir topluluk ortamında okunmalı ve dua edilmelidir. Bu nedenle aşağıdaki tartışmada, kimlik oluşumu sürecinde duanın rolünü detaylandırırken yardımcı olabilecek bazı ilgili sosyal kimlik teorilerini kısaca sunacağım. 2.1. Ritüeller, Kimlik ve Dua Bir grubun sosyal kimliği genellikle ortak davranış normlarına ve değerlere dayanır.17 Kolektif kimliğimizi ifade etmek için birlikte bir şeyler yaparız. Bu şekilde, semboller ve sembolik eylemler ortak bir aidiyet duygusu yaratır.18 Bunun bir yönü, Catherine Bell'in "dinin sosyal boyutları" dediği ritüeldir.19 Ritüeller, kimlik oluşturan davranış ve eylemlerin tipik örnekleridir.20 Richard Jenkins'e göre, "Ritüelin bilişsel ve özellikle duygusal olarak sunduğu deneyimin arttırılması, özdeşleşmenin içselleştirilmesinde önemli bir rol oynar."21 Örneğin, erken Mesih'e inanan Yahudiler ve Yahudi olmayanlar, inançlarını (kimliklerini) ifade etmek için geleneksel ritüel eylemlerin yerini almaya başladılar. (örneğin kanlı hayvan kurbanları) yeni (kansız) ayinlerle, Efkariya, vaftiz, ellerin konulması, ayak yıkama ve kutsal öpücük.22 Dolayısıyla inanç ile ritüel arasında yakın bir ilişki vardır. Ritüelin genellikle inançları sürekli olarak yeniden onaylama ve telkin etme amacıyla sembolik yollarla ifade ettiği düşünülür.23 Bu şekilde ritüel, toplumun birincil öneme sahip olduğunu düşündüğü şeyi veya aslında toplumun yapısını temsil eden sembolik bir eylemdir. Ritüeller, tarihi olayları anan mevsimsel ayinler (Paskalya, Pentekost, vb.), geçiş ayinleri (örneğin vaftiz), cemaat ayinleri (Rab'bin Sofrası) veya adanmışlık ayinleri (örneğin dualar ve yakarışlar) olabilir. Bu şekilde ritüeller temel ilkeleri iletir. 17 Bkz. Roitto, Behaving as a Christ- Believer, 63-88. 18 Jenkins, Sosyal Kimlik, 111-12. 19 Catherine Bell, Ritual: Perspectives and Dimensions (Oxford: Oxford University Press, 1997), 22. 20 Bkz. Gerhard Rouwhorst, "Identität durch Gebet: Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens zum Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum", Identität durch'ta Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (ed. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer; Studien zu Judentum und Christentum; Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003), 37-55, 38. 21 Jenkins, Social Identity, 150-51. 22 Gerd Theissen, A Theory of Primitive Christian Religion (Londra: SCM Press, 1999), 123-24. 23 Catherine Bell, Ritüel Teorisi, Ritüel Uygulaması (Oxford: Oxford University Press, 1992), 182.

--- SAYFA 30 ---

Kimlik ve Dua 19 bir toplumun veya grubun inançları ve değerleri. Ritüeller, toplumsal gerçekliği yansıtanın yanı sıra yarattıkları anlamda da “per-formatif”tir.²⁴ Performatif teori, ritüeli, eylemlerin ve ifadelerin, yani gündelik yaşamdan ayrı tutulan ve yaratıcı veya üretken niteliklerle donatılmış somut pratik türleri olarak performansa dönüştürüldüğü bir süreç olarak kavramsallaştırmaya yönelik bilimsel bir girişimdir.²⁵ Performatifler daha önce stereotipleme, katılık ve şiddet yönleri altında tartışma konusu haline getirilirken, günümüzde üretken anlara odaklanmak yaygındır. toplulukların ve bireylerin kimliğinin oluşmasına ve şekillenmesine katkıda bulunan ritüeller. Ritüel performans teorisinin en önemli katkılarından biri olan Roy Rappaport'un çalışmalarında özellikle belirgin olan, kimlik ve ritüelin nasıl ilişkili olduğunun gözlemlenmesidir.²⁶ Rappaport'a göre, ritüelleştirilmiş performansta bilişsel yapı ile somut pratiğin birleşimi gerçekleşir. O halde bu anlamda kimlik, bir topluluğun ortak yaşam dünyasını oluşturan ve çevreleyen ritüelleştirilmiş performanslarla birleşen, bilgi ve pratiğin, ideal form ve somut içeriğin bileşik bir karşılıklılığıdır. Dolayısıyla ritüeller kimliğin somutlaşmış ifadeleridir; Kimlik, ritüel katılımcılarının ritüel eylemin ilişkisel alanındaki yerlerinin farkına varmasıyla oluşturulur. Köpping, Leistle ve Rudolph'a göre, "performans olarak ritüel, kimlik oluşumunun bireysel ve kolektif süreçlerini onaylamak, değiştirmek ve hatta yıkmak için olağanüstü güçlü bir araç olarak işlev görür."²⁷ Bu nedenle, erken dönem Hristiyan kimliğinin oluşumu ve sürdürülmesinin ardındaki edimsel sürece ilişkin anlayışımızı ilerletmek için, erken dönem Hristiyan metinleri, yapı ve pratiğin bu edimsel birleşiminin ışığında incelenebilir. Örneğin, vaftiz törenindeki edimsel özellikler, ilk Hristiyan topluluklarından farklı bir bilişsel çevreyi fiiliyata geçirerek gerçekliği dönüştürür, böylece bize bir Hristiyan kimliğinin üretildiği edimsöz sürecine dair bir bakış sunar.²⁸ Ayrıca dua ritüelleri de bu kimliği ifade ediyordu; örneğin, ilk Mesih inanlıları İsa adına dua ederken, inanlılar olarak İsa Mesih ile ilgili kendi özel anlayışlarını ifade ettiler. ²⁴ Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (2. baskı; New Haven: Yale University Press, 2003), 142. ²⁵ Performatif teoriye temel bir giriş için bkz. Klaus-Peter Köpping, Bernhard Leistle ve Michael Rudolph, *Ritual and Identity: Performative Practices as Etkili Dönüşümler Sosyal Gerçeklik* (Berlin: Lit Verlag, 2006). ²⁶ Bkz. Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). ²⁷ Köpping, Leistle ve Rudolph, *Ritüel ve Kimlik*, 28. ²⁸ Bkz. Stephen Richard Turley, “Ritüel ve Kimlik: Erken Hristiyan Vaftizinde Bir Örnek Olay” (<http://ocabs.org/journal/index.php/jocabs/article/viewFile/54/25>), 2. Krş. Meeks, *İlk Kentli Hristiyanlar*, 142.

--- SAYFA 31 ---

20 Mikael Tellbe Yeni Ahit'teki bazı dualar daha resmi dualar olarak anlaşılabilir; örneğin Matta 6:9-13'teki Rab'bin Duası. Bu dua, erken Hristiyan hareketinde bir ritüel dua olarak erken dönemde benimsenmişti; örneğin Did'de. 8.3'te açıkça şöyle belirtiliyor: "Günde üç vakit bu şekilde dua edin." 1 Tim 2:1-8'de dua ritüelistik, daha resmi bir ortamda gerçekleştirilir: "Her yerdeki erkeklerin dua ederken kutsal ellerini kaldırmasını istiyorum" (ayet 8). Kaldırılan eller, inanan grubun ortak sosyal kimliğini işaret ediyordu. Üstelik Yakup 5:14'te hasta bir kişi için nasıl dua edileceğine ilişkin açık ritüel yönergeleri verilmektedir: a) kilisenin ileri gelenlerini çağırın, b) onun için dua edin ve c) onu yağla meshedin. Did'de. 8.1'de dua, oruç ritüeliyle yakından bağlantılıdır ve gerçek Mesih inanışının kimliğini ifade eder. 2.2. Etnisite, Kimlik ve Dua Sosyal grupların oluşumu ve tanımlanması sürecinde "kimlik" kavramı, karmaşık "etnisite" fikriyle yakından ilişkilidir.²⁹ Daha önce de belirtildiği gibi, kişinin bir sosyal gruba mensubiyeti bilgisi, bu üyeliğe yüklenen değer ve önemle birlikte, o konunun "toplumsal kimliğini" oluşturur. Bu anlamda etnik grup biyolojik bir kategoriden ziyade sosyal bir kategoridir; fiziksel göstergelerden ziyade sosyal ve söylemsel olarak inşa edilmiş kriterlerle tanımlanır.³⁰ Buna göre Jonathan Hall, etnik grubu "üyeleri ortak soy ve ilkel bir vatanla olan bağa ilişkin varsayılan bir inanca bağlılık yoluyla birleşen bir sosyal topluluk olarak" tanımlar.³¹ Bir grubun etnik kimliği, diğer gruplarla karşı karşıya kaldığında özellikle belirgin hale gelir; aslında bir etnik grubun sınırlarıyla oluştuğu söylenebilir. Kendisine bir ad veren herhangi bir etnik grup, örtülü veya açık bir şekilde kendisini başka bir ad veya grupla ilişkili olarak ve/veya onlara karşıt olarak adlandırıyor demektir. Üyelerinin başka bir grubun üyesi olmadığını iddia ediyor ve kendi üyelerinin bir "biz" oluşturduğunu, diğer grupların ise "onları" oluşturduğunu iddia ediyor.³² Dolayısıyla etnik kimlik ancak diğer etnik kimliklere karşıtlık yoluyla oluşturulabilir. Ancak etnik kökeni belirleyen sınırın kendisi değildir. Aşağıdaki tartışmada etnik köken, akrabalık deneyimi (ortak soyağacı) ile geleneğin (ortak davranış) birleşimini ifade edecektir. Bkz. John M. G. Barclay, Yahudiler Akdeniz Diasporasında: İskender'den Trajan'a (MÖ 323 – MS 117) (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 402-3. 30 Bkz. Jonathan M. Hall, Ethnic Identity in Greek Antiquity (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 32-33. 31 Salon, Etnik Kimlik, 36. 32 Krş. Fredrik Barth, Etnik Grup ve Sınırlar: Kültürel Farklılığın Sosyal Organizasyonu (Bergen: Universitetsforlaget, 1969), 14.

--- SAYFA 32 ---

Kimlik ve Dua 21 grubu; sınırı çizen etnik gruptur, böylece üyelerinin ortak köken, farklı bir tarih ve kader ve kolektif benzersizlik ve dayanışma duygusu içindeki payını ifade eder. Antik Akdeniz kültürü açıkça etnik merkezliydi; İnsanlar kurumsal olarak diğer insan gruplarına, özellikle de diğer etnik gruplara göre tanımlanıyordu. Örneğin, Yahudilerin etnik köken kavramları özellikle yüzyıllarca süren sürgün, baskı ve dağılım sırasında şekillendi, ifade edildi ve pekiştirildi. "Yahudi" ağırlıklı olarak dışarıdakiler tarafından kullanılan terminolojidir ve kendini tanımlama olarak görüldüğünde, bunu dışarıdakilerle ilişkilerden söz eden bağlamlarda yapar.³³ Yahudiler zihinleri ve tavırlarıyla kendileriyle insanlığın geri kalanı, yani Yahudi olmayanlar (yani "Yahudi olmayanlar") arasında bir sınır kurdular. Yahudi diasporasının merkezinde kimlik, ortak etnik köken kavramında ya da soy ve geleneklerin birleşimiyle ifade edilen etnik bağda bulunuyordu. Diasporadaki Yahudiler farklı olma, "atalarının geleneklerine göre yaşama" (2 Macc 11:25) özgürlüğüne sahip olma haklarını talep ettiler. Özellikle Yahudi kimliği, örneğin yıllık Yahudi törenleri, festivaller ve bayramlar, özellikle Yahudi takviminin ana festivalleri, Şabat toplantıları ve Kudüs tapınağı için yıllık koleksiyon gibi belirli ritüeller yoluyla ifade ediliyordu. Üstelik Diaspora'daki Yahudi kimliği, Kudüs'le, "vatan"la ve diğer Diaspora topluluklarıyla bağlantılarında, Kanun'un ve Yahudi kutsal metinlerinin okunmasında ve açıklanmasında, yabancı, çoğulcu ve ikonik kültlerin reddedilmesinde, Yahudi beslenme düzenlemelerinde ve yemeklerde ayrılıkçılıkta, erkek sünnetinde, Yahudi çocukların yetiştirilmesinde ve eğitiminde vb. ifade ediliyordu.³⁴ Erken Hristiyan kimliğinin oluşumu, Yahudi kimliğiyle sürekli diyalog ve müzakere içinde olan bir süreçti. Bu kimlik oluşumunun önemli bir yönü, ikinci Tapınak Yahudiliği ve erken Hristiyanlıktaki dualarda bulunabilir. Identität durch Gebet (2003) adlı monografide sunulan analiz, ortaya çıkan Hristiyan hareketinin Yahudi arka planına göre kimlik ve duayı az çok özel olarak ele alıyor. Editörler haklı olarak şunu söylüyor: Im Blick auf den Differenzierungsprozess zwischen jüdischer und christlicher Identität kommt ein wichtiger Aspekt hinzu, insofern es sich nicht um die Herausbildung eines völlig neuen religiösen Selbstverständnisses handelt, sondern um eine auf gemein-

33 Yahudileri ilk kez ἑθνος olarak sınıflandıranlar muhtemelen Seleukoslardı. Bkz. Elias J. Bickerman, The Jewish in the Greek Age (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), 23-29. Önemli bir şekilde, Ἰουδαϊσμός, "Yahudilik" teriminin ilk kez Yahudiler ile Helenistik kültür arasındaki en belirgin karşılaşmaları anlatan Makabe literatüründe ortaya çıktığını görüyoruz (2 Macc 2:21; 8:1; 14:38). Örneğin, 2 Makabiler 6:6'da "Şabat gününü kutlamak veya ataların bayramlarını kutlamak, hatta Yahudi olmayı kabul etmek (Ἰουδαϊσμον ὁμολογεῖν εἶναι) mümkün olmadığına" baskının doruk noktasına ulaşılır. 34 Bkz. Barclay, Yahudiler Akdeniz Diasporasında, 424-42.

--- SAYFA 33 ---

22 Mikael Tellbe, temel olarak farklı jüdischem ve christlichem Gottesglauben ile aynıdır. . . . Gebetstexte gehören zu den zentralen und deutlichsten Zeugnisse dieser vielsichtigen und komplexen Differenzierungsgeschichte.³⁵ Buna göre, bu analiz Yahudi ve ilk Hristiyan duaları ve ayinleri arasındaki süreklilik ve süreksizlik konularına odaklanıyor: Yahudiler ve Hristiyanlar nasıl dua ediyorlardı? Süreklilik/süreksizlik nerede? Bu grupların duaları kendilerini Tanrı açısından nasıl tanımlıyor? Yahudi cemaatinin ve Mesih'e inanan cemaatin tarihinde bazı duaların toplanıp saklanması'nın nedeni, duaların inananların onları kim olarak anladıklarını ifade etmesidir. Jacob Neusner'e göre, haham literatürü "yalnızca geçmişi anlatmak için değil, aynı zamanda onun düzeltilmesinden sorumlu olanların dünya görüşünü desteklemek ve haklı çıkarmak için yaratılmıştır."³⁶ Bu nedenle dua, Tanrı'nın halkına ait olma duygusunu ifade edebilir. Bu, örneğin Mezmurlardaki duaların ortak bir özelliğidir: dualar, İsrail'in Tanrı'nın halkı olarak ulusal kimliğini şekillendirmiştir (örneğin, Mezmur 46 ve 104-107). Bu aynı zamanda ilk Hristiyan dualarının da önemli bir yönüdür. Örneğin, ilk Hristiyanlar Yahudilerin berakot dualarını övgü ve duaları için bir model olarak kullandılar (çapraz başvuru Luka 1:68; Efes 1:3; 1 Pet. 1:3). Bu dualarda esas olan, kilisenin kendisini Tanrı'nın gerçek halkı olarak anlamasıdır. Yeni Ahit mektuplarındaki pek çok dua, kimin gruba ait olduğunu ve kimin dış gruba ait olduğunu ayırarak ait olma teması etrafında yapılandırılmıştır. Bu, özellikle Mesih'e inanan topluluğun etnik kökenine ilişkin anlayışın, örneğin Efesliler'e mektuptaki dualarda yeniden şekillenmesiyle kanıtlanabilir. Bu dualarda, Yahudi olmayan inanılardan oluşan dış grup, Tanrı halkının bir iç grubu haline getirilir, böylece iç grubun farklılığı ve özsaygısı artar.³⁷ 35 Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer, "Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung: Liturgisches Beten in Judentum und Christentum als Quelle eines unabschließbaren Prozesses religiöser Selbstbestimmung," Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion Institutionisierten Betens in Judentum und Christentum (ed. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer; Studien zu Judentum und Christentum; Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003), 13-19, 13-14. 36 Paul F. Bradshaw'dan alıntı, "İlk Yahudi ve Hristiyan Duaları Arasındaki Parallels", Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion Institutionisierten Betens in Judentum und Christentum (ed. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer; Studien zu Judentum und Christentum; Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003), 21-36, 23. 37 Bkz. Mikael Tellbe, bu ciltte "Efeslilere Mektupta Dua ve Sosyal Kimlik Oluşumu".

--- SAYFA 34 ---

Kimlik ve Dua 23 2.3. Anlatı, Kimlik ve Dua Ritüel ile mit arasında yakın bir bağlantı vardır. Ritüeller mitlere dayanır ve hikayenin en önemli eylemlerini ifade eder.³⁸ Bu şekilde anlatılar sadece edebi bir tür değil, aynı zamanda hayatı düşünmenin ve kavramanın bir yoludur: "Bir anlatı, temelde olayları zamansal ve nedensel zincirlere bağlayan bilişsel bir yapıdır."³⁹ Sosyal kimlik teorisyeni Daniel Bar-Tal, sosyal kimliğin yalnızca kategorizasyon gerçeğine değil, üyeler tarafından benimsenen "grup inançlarına" dayandığını kabul eder.⁴⁰ Her grup, kim olduklarına dair bir anlatıyı besler, grubun neden var olduğunu ve neden değerli olduğunu. Özellikle ortak bir tarih ve anlatı, grup varlığına bir mantık ve karakter sağlayabilir.⁴¹ Anlatılar gruba kim olduklarını söyler ve davranışlara ilham verir ve motive eder. Kimlik ve etnisite konularını tartışırken, etnik grubu oluşturan sınırın kendisi değil, sınırı oluşturan etnik grubun kendisidir. Dolayısıyla anlatılar, üyelerinin ortak bir köken duygusunu, kendine özgü bir tarihi, kaderi ve kimliği paylaştığını ifade ediyor. Ortak meta-anlatılar ve hikayeler, sosyal gruba anlam ve kendini anlama olanağı veren daha derin yapılara sahiptir. İsa'nın hikayesi böyle bir hikaye veya anlatımın tipik bir örneğidir. Tanrı'nın tarihteki ve İsa Mesih'teki kurtarıcı eylemlerinin anlatısı, ilk Mesih inanlılarının çeşitli kümelerini bir arada tutan ve ortak sosyal kimliklerini şekillendiren ortak grup inançlarının temel yapıydı.⁴² Bireysel inanlının din değiştirmesi ve devam eden deneyimi, G. W. Stroup'a göre, "Hristiyan topluluğuna kimliğini veren anlatılar ve semboller ışığında kendi kişisel tarihini yeniden yorumlamanın uzun, zorlu süreci" olarak kabul edilebilirdi.⁴³ İsa'nın hikayesi Sözlü olarak yeniden anlatılan ve inananlar tarafından kurumsal ve bireysel olarak yeniden canlandırılan ve modellenen tarih, hem aidiyetin hem de dışlanmanın sınır çizgilerini şekillendirdi; bu anlatı bazılarını birleştirirken diğerlerini diskalifiye edip dışladı. Kimlik ve dua söz konusu olduğunda, eski özdeyiş *lex orandi, lex credendi* bize imanın duada görünür kılındığını hatırlatır. Bir dua, kişinin dua ettiği kişi (nesne) hakkında ama aynı zamanda dua eden kişi hakkında da bir hikaye anlatır (38 Bkz. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 3–22. 39 Roitto, *Behaving as a Christ- Believer*, 13. 40 Daniel Bar-Tal, "Group Beliefs as an Expression of Social Identity", *Social Identity: International Perspectives* (ed. Stepehn Worchel ve diğerleri; Londra: Sage, 1998), 93–113, 94. Ayrıca bkz. Daniel Bar-Tal, *Group Beliefs: A Conception for Analyzing Group Structure, Processes, and Behavior* (New York: Springer, 1990). 310–16), anlatının ilk Mesih inananlarının kimliklerini oluşturdıkları araç olduğunu öne sürer. 43 George W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology* (London: SCM Press, 1981), 241.

--- SAYFA 35 ---

24 Mikael Tellbe konusu). Bu, Mezmurlar'daki ortak bir özelliktir; burada dua eden kişi sıklıkla kendisi hakkında bir hikaye anlatır (örneğin, Mezmur 13 ve 77) ve daha sonra bu hikayeyi yaratılışın meta-hikayesiyle (örneğin Mezmur 8), Çıkış'la (örneğin Mezmur 77, 105 ve 107) veya Tanrı'nın sadakati ve iyiliğinin genel hikayesiyle (örneğin Mezmur 13 ve Mezmur 13 ve 7) ilişkilendirir. 103). Ayrıca Yeni Ahit'teki dualar sıklıkla bir anlatıya dayanır ve dua edenin ve/veya kendisi için dua edilenin kimliğini oluşturmaya ve yeniden doğrulamaya hizmet eder. Efesliler'e mektubun yazarı dua ederken, Tanrı'nın oğlu İsa Mesih aracılığıyla Kutsal Ruh'un gücüyle kurtuluşunun büyük öyküsünü anlatarak, muhataplara kendilerini özdeşleştirecekleri bir öykü verir (örneğin, Efesliler 1:17; 3:16-17). Dualarını sürekli olarak Tanrı, Baba, Oğul ve Ruh etrafında şekillendirir ve dualarını tipik Yahudi dua tarzından ayırır. Bu hikayenin amacı, grup içi birliği güçlendirmek ve Hristiyan inanlıların iç grubunun uyumunu, dayanışmasını ve birliğini şekillendirmektir.⁴⁴ 2.4. Çatışma, Kimlik ve Dua Sosyolog Lewis Coser, toplumsal çatışmaların işlevine dair klasik bir analiz sunmuştur (1956).⁴⁵ Coser'in vardığı sonuçlar daha yeni çalışmalar (özellikle gözlemlerini destekleyen işlevselci varsayımlar) tarafından değiştirilmiş olsa da, grup çatışmaları hakkındaki ana teorileri, örneğin erken Hristiyan hareketinin sosyal kimlik oluşumu sürecinde çatışmanın etkisini değerlendirmede hâlâ faydalıdır. Coser, toplumsal çatışmayı, "rakiplerin amaçlarının rakiplerini nötralize etmek, yaralamak veya ortadan kaldırmak olduğu, değerler ve kıt statü, güç ve kaynaklara yönelik iddialar üzerinde yapılan bir mücadele" olarak tanımlıyor.⁴⁶ Coser'in temel tezlerinden biri, "belirli bir düzeydeki çatışmanın grup oluşumunda ve grup yaşamının devamlılığında temel bir unsur olduğu"dur ve sosyal bir ortamda grup içi ve grup dışı çatışmaların en az dört potansiyel özelliğe sahip olduğunu öne sürer:⁴⁷ Birincisi, çatışma bir grup olarak hizmet edebilir. Sınır koruma ve grup bağlama işlevi. Bu, diğer gruplarla çatışmanın, grupların kimliğinin oluşmasına ve yeniden doğrulanmasına ve kendilerini çevreleyen dünyaya karşı sınırlarının korunmasına katkıda bulunduğu anlamına gelir. İkinci olarak, ilişki ne kadar yakınsa, çatışma da o kadar yoğun görünüyor. Yakın gruplarla (örneğin kafirlerle) yaşanan çatışmalarda, karşı grubun iç grubun birliğine ve kimliğine yönelik bir tehdit olduğu hissedildikçe, bir tarafın diğerinden daha yoğun nefret etmesi muhtemeldir. Üçüncüsü, çatışmalar grup yapılarını tanımlamaya ve güçlendirmeye hizmet edebilir ve grup içi dayanışmanın güçlendirilmesiyle sonuçlanabilir. ⁴⁵ Lewis A. Coser, Functions of Social Conflict (New York: Free Press, 1956). ⁴⁶ Coser, Sosyal Çatışmanın İşlevleri, 8. ⁴⁷ Coser, Sosyal Çatışmanın İşlevleri, 31.

--- SAYFA 36 ---

Kimlik ve Dua 25 grup içi kimlik farkındalığı ve grup sınırlarının sıkılaştırılması. Dış dünyayla sürekli mücadele içinde olan gruplar içlerinde hoşgörüsüz olma eğilimindedir; grup birliğinden sınırlı ayrılmalardan daha fazlasına tolerans göstermeleri pek olası değildir. Dördüncüsü, kişisel çıkarları aşan ideoloji (kolektif amaçlar), rakip gruplar arasındaki mücadeleleri daha yoğun hale getirecektir. Eğer karşıtların ortak noktası hakikat arayışı ve temsil ettikleri grubun ideallerinin korunmasıysa, çatışma muhtemelen kişisel nedenlerden dolayı yapılan çatışmalardan daha radikal ve acımasız olacaktır.⁴⁸ Yukarıda işaret edildiği gibi, grup içi ve grup dışı çatışmaların grubun kimliğini şekillendirmeye ve güçlendirmeye, sınır işaretlerini netleştirmeye ve "biz" ile "onlar" arasındaki, "içeridekiler" ile "dışarıdakiler" arasındaki farkı güçlendirmeye hizmet edebildiği sosyal psikolojide iyi bilinmektedir. Özellikle sınırların çizilmesi ve eklemlenmesi çatışmanın yaratılmasında ve sürdürülmesinde önemli rol oynamaktadır. Değerler ve istekler açısından grup üyeleri arasındaki benzerlik ne kadar fazlaysa, grup içi sosyal rekabet de o kadar şiddetli hale gelir.⁴⁹ Grup içi çatışmalarda, insanlar normalde grup içi normlardan farklılaşan grup içi üyelerden, grup dışı üyelerden daha fazla hoşlanmazlar.⁵⁰ Sıklıkla, bir grupta yaşanan çatışmalar, grup içi önyargıyı artırabilir ve içeridekiler tarafından dışarıdakilerle ilişkin basmakalıp bir algı ve tasvirle sonuçlanır.⁵¹ Coser'in ana fikriyle ilgili Dua konusuna ilişkin teorilerde dualar genellikle çatışmalarla ilişkilendirilir. Birçok Mezmurun İsrail'in düşmanlarının kötü faaliyetlerinden kaynaklandığı Mezmurlar kitabında sıklıkla görülebileceği gibi, dualar kişisel veya toplu çatışmalardan kaynaklanabilir (örneğin, 9:3-6, 13, 15; 18:1, 3-4, 14, 17-18, 34, 40-41, 48; 89:10, 22, 24, 42, 51). Bu dualar, genellikle güvenen, inançlı ve Tanrı'dan korkan bir inanlı olarak tasvir edilen inanlının öz anlayışını ve kimliğini açığa çıkarır. Öte yandan dışarıdakiler, Allah'ın iradesine karşı isyan eden sapkın düşmanlar olarak tasvir ediliyor. Çatışmalarda, grup içi inananların meta-anlatısı, yani ideolojisi/teolojisi ayrıntılı olarak açıklanır. Coser'ın iddia ettiği gibi, gerçek kimliği tanımlama hakkını talep etmek için en yoğun şekilde mücadele edenler genellikle birbirleriyle yakın ilişki içinde olan gruplardır (örneğin, Mezmurlar'da sadık İsrailiye karşı sadakatsiz bir İsraili). Elçilerin İşleri 4:23-31'deki ilk kilisenin acil duası, bir çatışma ortamında kolektif duanın öz-anlamayı nasıl ifade ettiğinin iyi bir örneğidir.⁴⁸ Coser, Functions of Social Conflict, 33-38, 67-72, 87-110, 111-19. ⁴⁹ Richard D. Ashmore, Lee Jussim ve David Wilder, Social Identity, Intergroup Conflict and Conflict Reduction (New York: Oxford University Press, 2001), 25. ⁵⁰ Bkz. José M. Marques ve diğerleri, "Social Categorization, Social Identification, and Rejection of Sapkın Grup Üyeleri", Blackwell Handbook of Social Psychology: Group Processes (ed. Michael A. Hogg ve R. Scott Tindale; Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 400-424, 402. ⁵¹ Yani Louise H. Kidder ve Mary Stewart, The Psychology of Intergroup Relations: Conflict and Consciousness (New York: McGraw-Hill, 1975), 26-35.

--- SAYFA 37 ---

26 Dua eden gruptan Mikael Tellbe. Mesih inanlılarının kimliği, yaratıcı ve kudretli işaretlerin ve harikaların Tanrısı olarak Tanrı'ya olan güçlü inançlarında ifade edilir. İbranice metinlerin kullanımı, Mısır'dan Çıkış 20:11 ve Mezmur 146:6, duanın "Yahudiliğini" ifade eder ve halkıyla bir antlaşma yapan Yaratıcı'ya inandıklarını ima eder. Mesih'e inanan topluluk, kendisini Tanrı halkının eski bir geleneğine bağlı olarak kabul eder (Kraliyet Mezmur 2'nin Kristolojik okunuşuna dikkat edin). Sanhedrin ve Yeruşalim halkı elçilere direnirken, "meshettiğin kutsal kulun İsa'ya karşı komplo kuran" (Elçilerin İşleri 4:27) Tanrı'nın düşmanları gibi davranıyorlar. İmanlılar kendilerini "kutsal hizmetkarınız İsa" (ayet 30) adına hareket eden "hizmetkarlarınız" (ayet 29) olarak anlarlar. Dolayısıyla İsa Mesih ile havarileri arasında yakın bir bağlantı vardır; inananlar topluluğuna direnmek, İsa Mesih'e direnmektir. Grubun kimliği, İsa'nın takipçileri ve temsilcileri olarak kimlikleriyle yakından bağlantılıdır. Sonunda gökten gelen ilahi işaretler onların İsrail halkı arasında gerçek imanlılar olduklarını doğruladı (ayet 31). 2.5. Prototipsellik, Kimlik ve Dua Suç ve kural ihlaline ilişkin sosyolojik araştırmanın özel bir dalı olan sapkınlık sosyolojisi, sosyal çatışmalara ilişkin teorilerle yakından ilişkilidir. Etkileşimci sapkınlık perspektifinin önemli bir yönü, birisinin/bir şeyin isimler, unvanlar, suiistimaller, küfürler vb. atfedilerek sapkın olarak sınıflandırılması veya etiketlenmesidir. Etiketleme teorisi, sapkınlar ile onları sapkın olarak etiketleyenler arasındaki etkileşime odaklanır. Etiketlemenin amacı, bu şekilde etiketlenen birinin esasen ve niteliksel olarak bu grubun diğer üyelerinden, yani bir yabancından farklı olduğu şeklindeki toplumsal olarak paylaşılan varsayımları öne sürerek, kuralları çiğneyen kişiyi sosyal grubun geri kalanından ayırmaktır.⁵² Bu sapkınlık sürecinin sonucu, kuralları çiğneyen kişinin kimliğinin bir sapkın kimliğine tamamen değişmesidir. Sonuç olarak, sapkın "sapkınlığın belirli bir alanından türetilen bir usta statüsü kazanır."⁵³ İsim takma ve sınır oluşturma sürecinin en önemli değeri, sınırları şekillendirme ve uygulama, sapkınları izole etme ve bir sosyal grup içinde birliği sürdürme ve normları ve normatif değer sistemlerini güçlendirme, yani ortak bir sosyal kimlik oluşturma gibi önemli bir işleve işaret etmesidir.⁵⁴ Sapkınlık süreci, bir grubun ortak anlayışlara varır veya zayıflayan bir dayanışmayı yeniden canlandırır. ⁵² Bruce J. Malina ve Jerome H. Neyrey, "Conflict in Luke-Acts: Labelling and Deviance Theory", *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* (ed. Jerome H. Neyrey; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), 97-122, 106-7. ⁵³ Lloyd K. Pietersen, "Despicable Deviants: Labelling Theory and the Polemic of the Pastorals", *Sociology of Religion* 58 (1997): 343-52, 347. ⁵⁴ Cf. Marques ve diğerleri, "Sosyal Kategorileştirme", 400-424.

--- SAYFA 38 ---

Kimlik ve Dua 27 İç gruptan sapanların istisnası, algılayanların motivasyonları ışığında grup içi özelliklerin "iyi" veya "kötü" olduğunu tanımlayan normlara dayanan kural koyucu bir süreçtir. İnsanların grup içi sevimli üyeleri değerlendirip yükselttikleri ve seilmeyen grup içi üyelerin notlarını düşürdüğü sosyal grup süreçlerini analiz ederken ("kara koyun etkisi"), J. M. Marques ve diğerleri. sapkınların özellikle grup içi pozitif farklılığı tanımlayan normlardan saptıklarında ciddi biçimde aşağılandıkları sonucuna varırlar.⁵⁵ Sapkınlığa ilişkin teorilerle yakından ilişkili olan, grup içi prototip üye hakkındaki sosyal teorilerdir. Kişisel ve sosyal kimlik arasındaki etkileşimi vurgulayan sosyal kimlik teorisyeni John Turner, bir kişinin benlik algısının belirli grup durumlarında, özellikle de spektrumun bir ucunda belirgin bir kişisel kimlikten diğer ucunda belirgin bir sosyal kimliğe doğru uzanan bir süreklilik boyunca değişiklik gösterme eğiliminde olduğunu savunur. Ana fikir, grup davranışının bilişsel temeli olarak sınıflandırma sürecinin işleyişine atıfta bulunan kendini sınıflandırmadır. Kendini kategorize etme, insanların kendilerini belirli paylaşılan sosyal kategorilere üyelikleri açısından tanımlamaları anlamına gelir.⁵⁶ Turner'a göre, "Benzersiz niteliklerden ve bireysel farklılıklardan, paylaşılan kategori üyeliklerine ve ilgili stereotiplere kadar benliğin bir duyarsızlaşması - benliğin 'bilişsel yeniden tanımı' - söz konusudur."⁵⁷ Örneğin, bir üye bir grup etkinliğine katıldığında, kendisini kişisizleştirme ve kendisini grubun diğer üyeleri açısından veya en azından onların aksine düşünme eğilimi gösterir. diğer gruplar. Bir grup üyesi olarak kendini sınıflandırma, insanları grup düzeyinde ortak bir kader geliştirmeye yönlendirir ve insanların grup normlarına uyup uymayacağını ve başkalarının da uymasını bekleyip beklemeyeceğini düzenler. Bu tür herhangi bir kategorizasyon sürecinde, insanlar kategoriler arasındaki farklılıkları abartma (gruplar arası farklılığın vurgulanması) ve aynı zamanda kategoriler içindeki farklılıkları (asimilasyon veya grup içi benzerlik) en aza indirme eğilimindedir.⁵⁸ Turner'a göre, bir sosyal grubun üyeleri ⁵⁵ Marques ve diğerleri, "Sosyal Kategorileştirme", 408-9. ⁵⁶ John C. Turner, Michael A. Hogg ve diğerleri ile birlikte, Sosyal Grubu Yeniden Keşfetmek: Bir Kendini Kategorileştirme Teorisi (Oxford: Blackwell, 1987), 42-43, 49. Cf. Philip F. Esler, Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2003), 25. ⁵⁷ John C. Turner, "Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-Categorization Theories", Social Identity: Context, Commitment, Content (ed. Naomi Ellemers, Russell Spears ve Bertjan) içinde Doosje; Oxford: Blackwell, 1999), 6-34, 11; bkz. Turner ve diğerleri, Yeniden Keşfetmek, 50-51. ⁵⁸ Bkz. Horrell, "Becoming Christian," 312. Krş. Tajfel, İnsan Grupları; Henri Tajfel ve John C. Turner, "An Integrative Theory of Intergroup Conflict", The Social Psychology of Intergroup Relations (ed. William G. Austin ve Stephen Worchel; Monterey, Kaliforniya: Brooks/Cole, 1979), 33-47.

--- SAYFA 39 ---

28 Mikael Tellbe, grup içi üyelerle paylaşılan kimlik duygusunu geliştirmek ve grup içindeki benzerlikleri ve onları birbirine bağlayan özellikleri (sınıf içi benzerlikler) vurgulamak, aynı zamanda kendi aralarındaki karşıtlık hissini artırmak ve dış gruplarla olan farklılıkları vurgulamak (sınıflar arası farklılıklar) amacıyla kendilerini stereotipleştirmeleri anlamında birbirine aittir.⁵⁹ Bu, grup içi sapkınların aşağılanması, iç grubun sosyal kimliğinin öznel geçerliliğini arttırdığı sonucuna işaret eder. Bir duyarsızlaşma imgesi olarak, yani kişinin kişisel gündemlerle meşgul olmayı bırakıp grubun çıkarlarıyla ilgilenmeye başlamasıyla Turner, prototip fikrinin gelişimine, yani prototip grup üyesine dikkat çeker.⁶⁰ Sosyal kimlik teorisi ve benlik sınıflandırma teorisi, benliği, grubu ve prototip grup üyesini bilişsel kategoriler olarak görür. Bu onların zihindeki temsiller olduğu anlamına gelir. Bağlamlar kategorileri, kategoriler ise prototip grup üyesini oluşturur. Grup içinde prototip grup üyesi gibi davranan ve inanan üyeler daha çok takdir edilecek, daha yüksek statü kazanacak ve diğer üyeler üzerinde daha fazla etkiye sahip olacaklardır. Grubun ideallerinden sapan üyeler daha az sevinecek ve eğer sapma yeterince büyükse bir tür kınama (suçlama, utanç, ihraç vb.) etkilenecektir. Üyelerin gruba ve grup değerleriyle yeterince özdeşleştiği durumlarda, bu azarlamalar üyeyi grup içindeki onurunu yeniden tesis etmek için değişime daha fazla motive eder. Başka bir deyişle, grup içi prototipe uyan grup içi üyeler, insanların sosyal kimliğini doğrular ve dolayısıyla olumlu tepkiler alır. Örneğin, Timoteos 1-2'deki ana retorik araç, bir grup "yanlış" öğretmenin ideal veya prototip inananın aksine antitip olarak tekrar tekrar kullanılmasıdır.⁶¹ Yazar, bu öğretmenleri hem muhatapların neyden kaçınmaları gerektiğine dair bir uyarı olarak, hem de ulaşmaları gereken şeyin karşılığı olarak kullanır. "Sahte" Mesih inanışını tanımlarken, gerçek Mesih inanışı olumlu bir şekilde dindar, halinden memnun ve azimli grup üyesi olarak nitelendirilir. Prototip inanan böylece "sahte" öğretmenlerin olumsuz ahlaki standartlarıyla çelişecek şekilde şekillenir. Paul ve Timothy'nin de aralarında bulunduğu liderler, üyelerin gruba ait olma duygusunu güçlendirmek ve gerçek grup kimliklerini doğrulamak amacıyla bu grup değerlerinin temsilcileri haline gelirler. Böyle bir polemğin ve etiketlemenin amacı, kabul edilmiş bir lider grubunu suçlayıp, onları kabul edilmeyen bir dış gruba aktarmaktır. Bu şekilde sınır işaretleri ve normlar şekillenir ve ⁵⁹ Turner ve diğerleri, Rediscovering, 49. ⁶⁰ Turner ve diğerleri, Rediscovering, 46-47, 79-80. ⁶¹ Bunu Mikael Tellbe, Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective (WUNT 242; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 154-79'da daha da geliştirdim.

--- SAYFA 40 ---

Kimlik ve Dua 29 açıkça ifade edilir ve sırasıyla hem içeridekileri hem de dışarıdakileri tanımlarlar. Bu, grup içi ve grup dışı arasındaki farkların abartıldığı (vurgulama) ve grup içi farklılıkların azaltıldığı ve hanenin prototip üyesinin imajında yakalandığı (asimilasyon) tipik bir sınıflandırma sürecinin tipik bir örneğidir. Yazar, grup içi üyelerin İsa geleneğinin gerçek sahibi ve Tanrı ile ve birbirleriyle benzersiz bir ilişki içinde olanlar olarak kendilerini anlamalarını güçlendirmek için, grup içi üyeleri "sadık", "seçilmiş" ve "kardeşler ve kız kardeşler" olarak etiketliyor. Müminler topluluğunun temel kavramı "Allah'ın ailesi/evi" (οἶκος θεοῦ) olur. Yukarıda belirtildiği gibi Mezmurlar sıklıkla çatışma ve sıkıntı zamanlarını yansıtır. Çoğu zaman bu çatışmalar açık sözlü veya açık çatışmalar değil, yine de inançsızın yollarının aksine inançsızın yolları arasındaki çatışmalardır. Burada inanan veya inançlı kişi, topluluğun ideal inançlısını modelleyen prototip grup içi üye haline gelir. Aynı şekilde kâfir veya vefasız da gerçek müminin antitipi haline gelir. Örneğin Mezmur 1'de "kutsanmış adam" ile "kötü adam"ın zıtlığı vardır. Bu Mezmur'da her şey sırasıyla Tevrat'la olan ilişkisiyle bağlantılıdır ve "akarsu kıyılarına dikilen ağaç" ile "rüzgârların savurduğu saman çöpü" (vv. 3-4) arasındaki karşıtlıkla dile getirilmiştir. Prototip inanan ile antitipik, sapkın inanmayan ("kötüler") arasındaki benzer zıtlıklar, örneğin Mezmur 9:5, 16-17'de de bulunabilir; 11:2, 5-6; 37:1-2, 9-10, 12-40. Yeni Ahit dualarında, prototip inanlı sıklıkla, doğru olmayan ya da sahte inanlının (örneğin Matta 6:5-8; Luka 18:9-14) ya da sapkın inanlının (örneğin Kol 1:9-12; 2:4-5) tersine olarak açıklanır. Efesliler'e mektupta dualar, ya inanlıların kimliğinin doğrulanması (Ef. 1:3-14), inanlıların kimliğinde neyin eksik olduğunun hatırlatılması (Ef. 3:14-21) ya da inanlıların kimliğinin hem onaylanması hem de düzeltilmesi (Ef. 1:15-23) işlevi görür.⁶² 2.6. Cinsiyet, Kimlik ve Dua Yukarıda bahsedilen sosyal teorilere ek olarak, kimlik ve duayı detaylandırırken dikkat edilmesi gereken başka önemli bakış açıları da vardır. Bu bakış açılarından biri cinsiyet, kimlik ve duadır. Seks, insanların kadın ve erkek olarak biyolojik bir sınıflandırması olsa da, cinsiyet onları farklılaştıran kültürel bir bilgidir. Cinsiyet kimliğini yansıtan kişiliğin dışsal tezahürleri olan cinsiyet kimliği ve cinsiyet rolü 62 Bkz. Mikael Tellbe, "Efeslilere Mektupta Dua ve Sosyal Kimlik Oluşumu" bu ciltte yer almaktadır.

--- SAYFA 41 ---

30 Mikael Tellbe genellikle kişinin kendisinin erkek ya da kadın olarak kişisel algıları olarak tanımlanır. Bununla birlikte, cinsiyet kimliği aynı zamanda cinsiyetler arasındaki rollerin ve yetki paylaşımının toplumun sosyal ve kültürel çerçevesine yerleştirilmesi anlamında sosyal bir yapıdır.⁶³ Cinsiyet genellikle genetik ve sosyal etkilerin, içsel ve dışsal veya çevresel faktörlerin birleşiminden kaynaklanır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, toplumsal konum ve etnik köken, sınıf ve ırk gibi diğer yapılarla işbirliği yaparak toplumsal süreçlere referansla kısmen açıklanabilir.⁶⁴ Bu nedenle, feminist hiyerarşi, hegemonya ve ayrıcalıkla mücadele etme görevinde bugün birçok bilim insanı, Jennifer Nash tarafından "öznelliğin ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf ve cinsellik gibi birbirini karşılıklı olarak güçlendiren vektörler tarafından oluşturulduğu fikri" olarak tanımlanan "kesişmesellik" teorik aracını kullanmayı tercih ediyor.⁶⁵ Kesişimsel bir bakış açısı, bu farklı sürekliliklerin temsil ettiği kesişen ve karmaşık güç yapıları. Bu teorik bakış açısı, cinsiyet rolü ile sosyal konumun yakından ilişkili olduğu eski Akdeniz toplumunun hiyerarşik ve ataerkil yapısında kimlik ve duayı analiz etmede özellikle faydalıdır. Kadınların alt toplumsal tabakaya mensup olduğu bir toplumda erkekliğin kültürel değeri yüksek olsa da kadınlık genellikle düşük bir değere sahipti.⁶⁶ Güçlü, cesur, akılcı ve kontrollü gibi "karakteristik" terimler erkeklerle ilişkilendirilirken, zayıf, korkak, duygusal ve kontrolsüz gibi zıt terimler kadınlarla ilişkilendiriliyordu.⁶⁷ Ayrıca cinsiyete özgü davranışlar genellikle Akdeniz toplumlarının temel değerlerine yerleşmiş ve namus ve utanç kavramlarıyla ilişkilendirilmişti. İbrani ve Hristiyan geleneğinde, düzenli olarak marjinalleştirilmiş bir perspektiften dua eden, dua eden kadınların çeşitli portreleri vardır; örneğin, 1 Sam 1-2'deki Hanna'nın duası veya Luka 1'deki Elizabeth'in duası. Fakir kadınlar olarak düşük statülerine ek olarak, Hanna ve Elizabeth de kısırdı, bu da Yahudi toplumundaki marjinal konumlarını vurguluyordu. Başka 63 So Ekkehard W. Stegemann ve Wolfgang Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of It First Century* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1999), 361. 64 Bkz. Mats Alvesson ve Yvonne Due Billin, "Beyond Body-Counting: A Discussion of the Social Construction of Gender at Work", *Gender, Identity and the Culture of Organizasyonlar içinde* (ed. Iiris Aaltio ve Albert J. Mills; Londra: Routledge, 2002), 72-91, 73-75. 65 Jennifer C. Nash, "Kesişimselliği Yeniden Düşünmek," *Feminist İnceleme* 89 (2008): 1-15, 2. Ayrıca bkz. Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Giriş: Erken Hristiyan Araştırmalarında Irk, Cinsiyet, Statü ve Etnisitenin Kesişmelerini Keşfetmek," *Önyargı ve Hristiyan Başlangıçları: Erken Hristiyan Çalışmalarında Irk, Cinsiyet ve Etnisiteyi Araştırmak* (ed. Laura Nasrallah ve Elisabeth Schüssler Fiorenza; Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2009), 1-23. 66 Bkz. Anna Rebecca Solevåg, "Elçilerin İşleri ve Pastoral Mektuplarda Dua: Cinsiyet ve Sınıfın Kesişmeleri", bu ciltte. 67 Stegemann ve Stegemann, *İsa Hareketi*, 361-62.

--- SAYFA 42 ---

Kimlik ve Dua 31 örneği, Yahudi olmayan fakir bir kadın olan Suriyeli-Fenikeli kadındır. Hem cinsiyet, hem etnik köken hem de sosyal konum onun duasını şekillendirdi: "İsa'ya, kızındaki cin'i çıkarması için yalvardı... masanın altındaki köpekler bile çocukların kırıntılarını yiyor" (Markos 7:26, 28). 1 Korintliler 11:2-16'da kadınlar hem dua ediyor hem de peygamberlik ediyorlardı; bu da belirli yetki iddialarını da beraberinde getiriyordu. Pavlus'un hemen tepkisi onlara kamusal kimliklerini hatırlatmak oldu (11:7-10) ve bu nedenle adamlarına teslimiyet göstermeleri gerekiyor. 1 Korintliler 14:33-36 ve 1 Timoteos 2:11-15'te kadınların dua ederken, peygamberlik ederken ve öğretirken belirli yetki pozisyonlarında bulunmalarına izin verilmiyor. Kadınlardan dua ederken teslim olmaları istenirken, erkeklerden "kutsal elleri kaldırarak" dua etmeleri teşvik ediliyor (1 Tim 2:9). Bütün bunlar toplumsal cinsiyet rolleri ile belirli kimlik ifadeleri arasındaki yakın ilişkiyi gösteriyor. Dua ve kimlik temasını analiz ederken dahil edilecek diğer bakış açıları ise belirli davranış ve geleneklerdir. Çoğu zaman neye inandığımızı veya inanmadığımızı belirli eylem ve duruşlarda gösteririz. Dolayısıyla, belirli bir sosyal bağlamda kimlik, bedensel duruşlar (örneğin ayakta durmak, diz çökmek, elleri kaldırmak), programlar (örneğin günde üç kez Yahudi duası), konum (örneğin tapınak, sinagog, "iç oda") veya dua eden kişinin yönü (örneğin doğuya doğru) gibi belirli sözsüz dua eylemleriyle ifade edilebilir. İbadet ve dua günü bile önemli bir kimlik belirteci olabilir; örneğin, ilk kilisenin ibadet günü olarak Pazar gününe verdiği anlam. Bütün bunlar dua eden kişi hakkında bir şeyler anlatır ve belirli kimlik belirteçlerinin dışı dönük ifadeleri olarak görülebilir.⁶⁸ 3. Metin ve Kimlik Son olarak bu çalışmanın odak noktası olan metinler hakkında birkaç söz söylemek istiyorum. Antik metinlerde dua ve kimlik arasındaki karşılıklı ilişkiyi araştırmaya başladığımızda, esas olarak metinlerin okuyucularının kimliğini nasıl inşa ettiğiyile ilgileniyoruz. Aslında metnin arkasındaki dünyaya değil, öncelikle metnin dünyasına erişimimiz vardır. Judith Lieu'nun sözleriyle, "metinlerin doğrudan temsil ettiğinden daha geniş bir toplumsal deneyim yelpazesine kısmi ama yalnızca kısmi bir bakış yakalayabiliriz."⁶⁹ Metinlerin bağlamlara hitap ettiğini kabul ederken, öncelikle hitap ettikleri bağlamı şekillendirme ve inşa etme işlevi görürler. Lieu şöyle devam ediyor: "Aslında, metnin, genellikle belirli bir yazarın sesine kulak verdiğimizde bile, mevcut bir fikir birliğini ne kadar dile getirdiğinden veya inşayla ne kadar meşgul olduğundan her zaman emin olamayabiliriz ve bu girişimde yalnızca içselleştirildiğinde tam anlamıyla başarılı olabiliriz ve ⁶⁸ Bkz. Reidar Hvalvik, "Uzatılmış Ellerle Dua: Erken Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu", bu ciltte. ⁶⁹ Lieu, Christian Identity, 9 (krş. s. 300).

--- SAYFA 43 ---

32 Mikael Tellbe topluluk içinde yetkilendirilmiştir."70 Böylece, metinler oldukça farklı bir şey yapmakla meşgul gibi görünseler bile metinler bir "biz kimiz" duygusu - "kimliğin metinselleştirilmesi" - inşa eder.71 Lieu, metinlerin gerçekleri yansıtmaktan ziyade inşa ettiği sonucunu çıkarır - özellikle de bir metne otoriter veya "kutsal" bir statü atfedildiğinde. Örneğin, ilk Hristiyan toplulukları metinler aracılığıyla oluşturulmuştu; belirli biçimlendirici metinler Bu, tarihsel yeniden inşa etme gibi zahmetli bir görevden kaçınmamız gerektiği anlamına gelmez. Metinler aynı zamanda (hem yazarla hem de muhatapların topluluğuyla ilgili) mevcut gerçeklikleri de yansıtabilir. Bununla birlikte, metnin çerçevesini yeniden inşa etmeye girişirken, yazarın okuyucularının sosyo-tarihsel gerçekliğini inşa etme girişiminin gerçekte başarılı olamayacağını her zaman farkında olmamız gerekir. Alvesson, Mats ve Yvonne Due Billing. "Beden Saymanın Ötesinde: İşyerinde Cinsiyetin Sosyal İnşasının Tartışması." Cinsiyet, Kimlik ve Örgütlerin Kültürü bölümündeki 72-92. Sayfalar. Düzenleyen: Iiris Aaltio ve Albert J. Mills. Londra: Routledge, 2002. Ashmore, Richard D., Lee Jussim ve David Wilder. Sosyal Kimlik, Gruplararası Çatışma ve Çatışmanın Azaltılması. New York: Oxford University Press, 2001. Barclay, John M. G. Akdeniz Diasporasındaki Yahudiler: İskender'den Trajan'a (MÖ 323 - MS 117). Edinburg: T&T Clark, 1996. Bar-Tal, Daniel. Grup İnançları: Grup Yapısını, Süreçlerini ve Davranışını Analiz Etmeye Yönelik Bir Kavram. Sosyal Psikolojide Springer Serisi. New York: Springer, 1990. —. "Sosyal Kimliğin Bir İfadesi Olarak Grup İnançları." Sosyal Kimlik: Uluslararası Perspektifler'deki Sayfa 93-113. Stephen Worchel, J. Francisco Morales, Dario Paez ve Jean-Claude Deschamps tarafından düzenlenmiştir. Londra: Sage, 1998. Barth, Fredrik. Etnik Grup ve Sınırlar: Kültürel Farklılığın Sosyal Organizasyonu. Bergen: Universitetsforlaget, 1969. Bell, Catherine. Ritüel: Perspektifler ve Boyutlar. Oxford: Oxford University Press, 1997. —. Ritüel Teorisi, Ritüel Uygulaması. Oxford: Oxford University Press, 1992. Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bilgi Sosyolojisi Üzerine Bir İnceleme. New York: Anchor Books, 1967. Bickerman, Elias J. Yunan Çağında Yahudiler. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988. Bradshaw, Paul F. "Erken Yahudi ve Hristiyan Duaları Arasındaki Paralellikler." Gebet Kimlikleri bölümündeki 21-36. Sayfalar: Kurumsal Kurumsal İşlevlerin Kullanımı 70 Lieu, Christian Identity, 9. 71 Lieu, Christian Identity, 30-31.

--- SAYFA 44 ---

Kimlik ve Dua 33 Judentum und Christentum. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer tarafından düzenlenmiştir. Judentum ve Christentum'u inceleyin. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003. Burke, Peter J. "Çoklu Kimlikler Arasındaki İlişkiler." Kimlik Teorisi ve Araştırmasındaki Gelişmeler'deki Sayfa 195-216. Peter J. Burke tarafından düzenlenmiştir. New York: Kluwer Academic/ Plenum, 2003. Coser, Lewis A. Sosyal Çatışmanın İşlevleri. New York: Free Press, 1956. Esler, Philip F. Romalılarda Çatışma ve Kimlik: Pavlus'un Mektubu'nun Sosyal Ortamı. Minneapolis: Fortress Press, 2003. Jenkins, Richard. Sosyal Kimlik. 2. baskı. Londra: Routledge, 2004. Yargıç, Edwin A. "İlk Hristiyanların Sosyal Kimliği: Din Tarihinde Bir Yöntem Sorunu." Din Tarihi Dergisi 11 (1980): 201-217. Gerhards, Albert, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer. "Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung: Liturgisches Beten in Judentum und Christentum als Quelle eines unabschließbaren Prozesses religiöser Selbstbestimmung." Gebet Kimlikleri bölümündeki 13-19. Sayfalar: Judentum ve Christentum'da Kurumsal Olarak Bilinen İşlevler. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer tarafından düzenlenmiştir. Judentum ve Christentum'u inceleyin. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003. Hall, Jonathan M. Yunan Antik Döneminde Etnik Kimlik. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Harland, Philip A. İlk Hristiyanların Dünyasında Kimlik Dinamikleri: Dernekler, Yahudiler ve Kültürel Azınlıklar. New York ve Londra: T&T Clark, 2009. Holmberg, Bengt. "Hristiyan Kimliğinin İlk Yüz Yılını Anlamak." Hristiyan Kimliğini Keşfetmek'in 1-32. Sayfaları. Bengt Holmberg tarafından düzenlenmiştir. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 226. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. Horrell, David G. "'Hristiyan Olmak': Hristiyan Kimliğini ve İçeriğini Sağlamlaştırmak." Erken Hristiyanlık El Kitabı'nın 309-35. Sayfaları: Sosyal Bilimler Yaklaşımları. Düzenleyen: Anthony J. Blasi, Jean Duhaime ve Paul-André Durcotte. Oxford: Altamina Press, 2002. Kidder, Louise H. ve Mary Stewart. Gruplararası İlişkilerin Psikolojisi: Çatışma ve Bilinç. New York: McGraw-Hill, 1975. Köpping, Klaus-Peter, Bernhard Leistle ve Michael Rudolph. Ritüel ve Kimlik: Sosyal Gerçekliğin Etkili Dönüşümleri Olarak Performans Uygulamaları. Berlin: Lit Verlag, 2006. Lieu, Judith M. Yahudi ve Greko-Romen Dünyasında Hristiyan Kimliği. Oxford: Oxford University Press, 2004. Malina, Bruce J. Yeni Ahit Dünyası: Kültürel Antropolojiden Görüşler. Revize edildi ve genişletildi. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001. Malina, Bruce J. ve Jerome H. Neyrey. "Luke-Elçilerin İşleri'nde Çatışma: Etiketleme ve Sapma Teorisi." Luka-Elçilerin Sosyal Dünyasında Sayfa 97-122: Yorumlama Modelleri. Jerome H. Neyrey tarafından düzenlenmiştir. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1991. Marques, José M., Dominic Abrams, Dario Páez ve Michael A. Hogg. "Sosyal Sınıflandırma, Sosyal Kimlik ve Sapkın Grup Üyelerinin Reddedilmesi." Blackwell Sosyal Psikoloji El Kitabı'nın 400-424. Sayfaları: Grup Süreçleri. Michael A. Hogg ve R. Scott Tindale tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Blackwell Publishing, 2003. Meeks, Wayne A. İlk Kentli Hristiyanlar: Havari Pavlus'un Sosyal Dünyası. 2. baskı. New Haven: Yale University Press, 2003. Nash, Jennifer C. "Kesişimselliği Yeniden Düşünmek." Feminist İnceleme 89 (2008): 1-15. Pietersen, Lloyd K. "Aşağılık Sapkınlar: Etiketleme Teorisi ve Pastorallerin Polemikleri." Din Sosyolojisi 58 (1997): 343-52. Rappaport, Roy A. İnsanlığın Oluşumunda Ritüel ve Din. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

--- SAYFA 45 ---

34 Mikael Tellbe Recih, Stephen, Russel Spears ve Tom Potsmes. "Bireyselleşmeme Olayının Sosyal Kimliğini Modelleyin." Avrupa Sosyal Psikoloji İncelemesi 6 (1995): 161-98. Roitto, Rikard. Bir Mesih İnanlısı Gibi Davranmak: Efesliler'de Kimlik ve Davranış Normlarına Bilişsel Bir Bakış Açısı. Linköping Sanat ve Bilim Çalışmaları 493/Linköping Çalışmaları Kimlik ve Çoğulculuk 10. Linköping: Linköping Üniversitesi, 2009. Rouwhorst, Gerard. "Identität durch Gebet: Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens zum Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum." Sayfa 37-55, Gebet'te Kimlik: Judentum ve Christentum'da Kurumsal Kimlik İşlevleri. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer tarafından düzenlenmiştir. Judentum ve Christentum'u inceleyin. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003. Schüssler Fiorenza, Elisabeth. "Giriş: Erken Hristiyan Araştırmalarında Irk, Cinsiyet, Statü ve Etnisitenin Kesişmelerini Keşfetmek." Önyargı ve Hristiyan Başlangıçları'ndaki 1-23. Sayfalar: Erken Hristiyan Çalışmalarında Irk, Cinsiyet ve Etnisitenin Araştırılması. Laura Nasrallah ve Elisabeth Schüssler Fiorenza tarafından düzenlenmiştir. Minneapolis: Fortress Press, 2009. Stegemann, Ekkehard W. ve Wolfgang Stegemann. İsa Hareketi: Birinci Yüzyılın Sosyal Tarihi. Minneapolis: Fortress Press, 1999. Stets, Jan E. ve Peter J. Burke. "Benlik ve Kimliğe Sosyolojik Bir Yaklaşım." Benlik ve Kimlik El Kitabı'nın 128-52. Sayfaları. Jan E. Stets ve Peter J. Burke tarafından düzenlenmiştir. New York: Guilford, 2003. Stroup, George W. Anlatı Teolojisinin Vaadi. Londra: SCM Press, 1981. Tajfel, Henri. İnsan Grupları ve Sosyal Kategoriler: Sosyal Psikoloji Çalışmaları. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. —. "Sosyal Kategorileştirme, Sosyal Kimlik ve Sosyal Karşılaştırma." Sayfa 61-76, Sosyal Gruplar Arasındaki Farklılaşma. Henri Tajfel tarafından düzenlenmiştir. Londra: Academic Press, 1978. —. Sosyal Kimlik ve Gruplararası İlişkiler. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Tajfel, Henri ve John C. Turner. "Gruplararası Çatışmanın Bütünleştirici Bir Teorisi." Gruplararası İlişkilerin Sosyal Psikolojisi'nin 33-47. Sayfaları. Düzenleyen: William G. Austin ve Stephen Worchel. Monterey, Kaliforniya: Brooks/Cole, 1979. Tellbe, Mikael. Efes'teki İsa İnananlar: Yerel Bir Perspektifte Erken Hristiyan Kimliği Oluşumunun Metinsel Bir Analizi. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 242. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. Theissen, Gerd. İlk Hristiyan Dini Teorisi. Londra: SCM Press, 1999. Turley, Stephen Richard. "Ritüel ve Kimlik: Erken Hristiyan Vaftizinde Bir Örnek Olay." <http://ocabs.org/journal/index.php/jocabs/article/viewFile/54/25>. Turner, John C. ve Michael A. Hogg ve diğerleri. Sosyal Grubu Yeniden Keşfetmek: Bir Kendini Sınıflandırma Teorisi. Oxford: Blackwell, 1987. Turner, John C. "Sosyal Kimlik ve Kendini Sınıflandırma Teorileri Üzerine Araştırmalarda Bazı Güncel Sorunlar." Sosyal Kimlik'teki Sayfa 6-34: Bağlam, Bağlılık, İçerik. Düzenleyen: Naomi Ellemers, Russels Spears ve Bertjan Doosje. Oxford: Blackwell, 1999. —. "Sosyal Grubun Bilişsel Yeniden Tanımlanmasına Doğru." Sosyal Kimlik ve Gruplararası İlişkilerde Sayfa 15-40. Henri Tajfel tarafından düzenlenmiştir. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

--- SAYFA 46 ---

İlk Hristiyan Duasında İsa'nın Yeri ve Erken Hristiyan Kimliği Açısından Önemi Yazan: LARRY W. HURTADO Edinburgh Üniversitesi İlk Hristiyan dua uygulamalarında İsa'nın yeri çok yönlü, derindir ve ortaya çıktığı dini ortamda (İkinci Tapınak Yahudi geleneği) gerçek bir emsal veya benzetme yoktur. Gerçekten de, ilk Hristiyanların duasında İsa'nın ayrılmaz yeri, ona derin öneme sahip yeni bir gelişme karakterini vermektedir. Dahası, erken dönem Hristiyan dualarında İsa'nın bu çok yönlü yerinin, en eski metinlerimiz olan Pavlus'un mektuplarında zaten varsayıldığını görüyoruz. Dolayısıyla bu gelişme oldukça erken ve hızlıydı, bu da onu daha da ilginç ve merak uyandırıcı kılıyor. Ayrıca, aşağıdaki tartışmada göreceğimiz gibi, Hristiyan duasının bu ayırt edici "şekli" (tipik olarak İsa "aracılığıyla" ve/veya İsa'nın adıyla sunulur), erken Hristiyanlığın ayırt edici dini kimliğine katkıda bulunan önemli bir özellikti. Aşağıda, İsa'nın ilk Hristiyan inançlarında duaya ve ibadete ilişkin uygulamalarda öne çıkardığı çeşitli yolları gözden geçireceğim. Yeni Antlaşma'da inanlıların dualarını sunabilecekleri özel bir temel ve güven veren olarak sunulan, göksel şefaatçi ve inanlıların savunucusu olarak diriltilmiş/yüceltilmiş İsa'ya yapılan vurguya dikkat çekerek başlıyoruz. Daha sonra, imanlıların dua etmelerine (ya da en azından onların dua etmelerine ilişkin görüşlerine) ayırt edici bir şekil vermeye daha fazla hizmet eden, Hristiyan duasının/duasının öğretmeni ve rol modeli olarak dünyevi İsa'ya yapılan göndermelere dönüyoruz. Daha sonra, yüce İsa'nın kendisinin bazen dua alıcısı olduğu örnekleri inceleyeceğiz; bu, özellikle ilk geliştiği Yahudi "tek tanrılı" matris göz önüne alındığında, erken Hristiyanlığın kesinlikle ayırt edici bir özelliğini oluşturur. Son olarak, İsa'nın, inananlar tarafından Tanrı'ya dua etmek için nasıl ayırt edici bir temel olarak işlev gördüğünü ele alıyoruz; bu, genellikle İsa "aracılığıyla" veya İsa'nın adıyla sunulan duaya atıflarla ifade edilir. Böylece, hem bireysel olarak, hem de daha da önemlisi kolektif olarak, İsa'nın ilk Hristiyan duasında faaliyet gösterdiği bu yollar, ona bir farklılık kazandırdı; bu, "Hristiyanlık" haline gelen dini hareketin ortaya çıkan ayırt edici kimliğine büyük ölçüde katkıda bulundu.

--- SAYFA 47 ---

36 Şefaatçi/Avukat Olarak Larry W. Hurtado İsa İbranilere yazılan mektubun vurguladığı noktalardan birinin İsa'nın gökteki ve gerçek başrahip statüsü olduğu iyi bilinmektedir (örneğin, 2:14-18; 4:14-5:10; 7:15-8:7; 9:11-22; 10:11-14) ve bu tartışmanın ilerleyen kısımlarında bu konuya geri döneceğim. Ancak, İbranice'de farklı bir şekilde detaylandırılmış olsa da, yüce İsa'nın inananlar için göksel bir şefaatçi olarak hareket ettiği fikri, Pavlus'un Romalılara yazdığı mektuptaki ünlü pasajda yansıtılmıştır (ὁς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, 8:34).¹ Burada, İsa'nın ölümü, Diriliş ve "Tanrı'nın sağındaki" yüksek konum, kolektif olarak O'nun şefaatinin etkililiğini vurgulamaktadır; bu, imanlıların başka herhangi bir yerden kınanmasının boşuna olduğu anlamına gelir. Bu, İsa'nın şefaatinin özellikle imanlıların Tanrı'nın önünde kabul edilebilir kılınması ile ilgili olduğunu göstermektedir. Pavlus'un burada İsa'nın şefaatçi rolüne bu kadar kısa ve bu kadar sıkıştırılmış ifadelerle değinmesi, onun bu fikri ortaya atmadığını, bunun yerine hedeflediği okuyucular arasında bu konuyu tanıdığını varsaydığını gösteriyor. Üstelik bu mektubun Pavlus'un kurmadığı bir kiliseye gönderilmiş olması, İsa'nın göksel şefaatine olan inancın çeşitli erken dönem Hristiyan çevrelerinde yaygın olduğunu göstermektedir.² Burada kullanılan terim, ἐντυγχάνω, yöneticilere ricada bulunmayı/yaramayı ve dini söylemlerde başkaları adına dua etmeyi ifade edebilir.³ Bunun bir başka göstergesini, 1. yüzyılda inananların Tanrı ile birlikte/önünde "avukat" olarak İsa'ya göndermede görüyoruz. Yuhanna 2:1 (παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον). Burada yazar, Yeni Antlaşma'nın başka bir yerinde, yalnızca Yuhanna İncili'nde bulunan bir terimi kullanır (14:16, 26; 15:26; 16:1), burada Kutsal Ruh için bir tür unvan olarak işlev görür: "Avukat."⁴ Bununla birlikte, 1. Yuhanna 2:1'de bu terim gerçekte kristolojik bir başlık değildir, bunun yerine İsa'nın inanlılar adına Tanrı'nın önünde savunucu olarak işlevini tasvir eder. Doğrudan bağlamda (ayet 2), İsa aynı zamanda inanlıların ve tüm dünyanın günahları için "kefaretiler/kefaretiler" (ἱλασμός) olarak da anılır; bu sonuncusu 1 Bakınız, örneğin, Robert Jewett, Romans: A Commentary (Hermeneia; Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2007), 541-43. 2 Horst Balz, "ἐντυγχάνω," EDNT 1:461-62, Romalılar 8:34'te İsa'nın aracılık yapmasına atıfta bulunurken (aynı görüşü benimseyen diğerlerine atıfta bulunarak) "Paul öncesi geleneğe" atıfta bulunur. Bu fikrin Pauline çevreleriyle sınırlı olmadığını söylemek daha doğru olabilir. Pavlus'un "dönüşümünün" erken tarihi göz önüne alındığında, "Paul öncesi geleneğin" gelişmesi için çok az zaman vardı! 3 MM 219'da alıntılanan örneklerle bakın. 4 Yuhanna İncili'ndeki dört kullanımın hepsinde, onu bir başlık yapan ὁ παράκλητος kesin artikeli vardır. Önemli çalışmalar arasında Otto Betz, Der Paraklet: Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften (AGJU 2; Leiden: Brill, 1963); Raymond E. Brown, "Dördüncü İncildeki Paraklit," NTS 13 (1966-1967): 113-32; George Johnston, Yuhanna İncili'ndeki Ruh-Paraclete (SNTSMS 12; Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

--- SAYFA 48 ---

4:10'da da ona uygulanan bu sözcük, inanlıların günahlarıyla ilgili olarak İsa'nın savunuculuğuna/şefaatine vurguyu güçlendirmektedir.5 Yuhanna 14:16'da İsa, (ἐρωτάω) "Baba"dan öğrencilerine "başka bir savunucu" (Ruh) vermesini isteyeceğini vaat eder ve 17:1-26'da da ünlü "yüksek" sözüne sahibiz. İsa'nın takipçileri için yaptığı rahip duası" (ἐρωτάω 9, 15, 20. ayetlerde birkaç kez kullanılmıştır). Bu eşsiz Johannine kompozisyonu, diğer metinlere yansıyan cennetteki şefaatchi rolünde dünyevi İsa'yı dramatik bir şekilde önceden şekillendirmiştir. Pavlus'un Romalılar 8'de İsa'nın aracılık yapmasına ilişkin göndermesine geri dönecek olursak, aynı bölümün başlarında Ruh'un inanlılar için aracılık eden biri olarak da bahsetmesi ilginçtir (8:26, ὑπερευχάνει), bu durum insanı İsa ile Ruh'un aracılık rolleri arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğünü merak etmeye sevk eder. Ancak bu sadece Pavlus'un Ruh ve dirilmiş İsa arasındaki yakın bağlantıyı yansıtır olabilir.6 Her durumda, her ikisinin de gerçek şefaati Pavlus'un inançlarında yer alıyor gibi görünüyor.7 Ancak her birinin şefaatinin özel doğasında bir fark var. Pavlus, Ruh'un şefaatinde, imanlılara kendi dua etme çabalarında bir şekilde yardımcı olmak, görünüşe göre imanlıların "nasıl dua etmemiz gerektiğini bilmeleri" konusundaki sınırlı yeteneklerini telafi etmek olarak söz eder (Romalılar 8:26). Bunun tersine, daha önce de belirtildiği gibi, Romalılar 8:34'teki İsa'nın şefaati, inanlıları Tanrı'nın önünde olası suçlamalara karşı haklı çıkarmak veya savunmakla ilgili görünüyor. Bunun Pavlus'un şu anda meydana gelen bir eylem olarak mı yoksa eskatolojik yargıda yer alan bir eylem olarak mı anladığı tamamen açık değildir. İkinci seçenek, İsa'nın Tanrı'nın önündeki insanları kabul ettiği ya da inkar ettiğine ilişkin Sinoptik göndermelerde bir miktar makullük bulur; bu eylemler gelecekteki bir hesaplaşma sahnesinde geçiyor gibi görünmektedir (Markos 8:38/Mat. 10:34). Öte yandan, Romalılar 8:34'teki fiillerin şimdiki zamanı, Pavlus'un burada, şu anda imanlılar için aracılık eden İsa'dan bahsettiğini akla getirebilir. İbraniler 4:14-16 ve 7:25 gibi (İsa'nın rahip olarak şefaatchi olduğunu açıkça belirten) bir metinden yola çıkarak, İsa'nın kâhinlik rolünün duaya olan güvenin temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Yazar, 4:14-16'da okuyucuları "merhamet alalım ve ihtiyaç anında yardım edecek lütuf bulalım diye lütuf tahtına cesaretle yaklaşmaya" teşvik eder (ayet 16) ve 7:25'te İsa'nın kalıcı bir kâhinlik rolüne yükseltilmesi, onun "kendisi aracılığıyla Tanrı'ya yaklaşanları her zaman kurtarabileceği, çünkü onlar için şefaet etmek üzere yaşadığından" anlamına gelir. Bu metinlerde "yaklaşma" (προσέρχομαι) olarak tercüme edilen fiil, 5 Ayrıca Pavlus'un İsa'ya ilgili bir kelime olan ἱλαστήριον ile yaptığı göndermeye ve İbraniler 9:5'te "bağışlanma koltuğu" (τὸ ἱλαστήριον) için yaptığı göndermeye dikkat edin. Bakınız, örneğin, Jürgen Roloff, "ἱλαστήριον," EDNT 2:185-86. 6 Örneğin, Romalılar 8:9'da Tanrı'nın Ruhu ile Mesih'in Ruhu aynı varlık gibi görünmektedir; 8:15-16'da "oğulluk ruhu", İsa'ya benzer bir evlatlık statüsü bahşeden Tanrı'nın Ruhu'dur ve Galyalılar 4:4-6'da "Oğlunun Ruhu" açıkça Tanrı'nın Ruhu'dur. 7 Bkz. Pavlus'un İlyas'ın Tanrı'nın "İsrail'e karşı" Tanrı'ya aracılık etmesinden söz etmesi (ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ, Rom 11:2).

--- SAYFA 49 ---

38 Larry W. Hurtado'nun kesinlikle kült/ayınle ilgili bir anlam taşıması, yani İbraniler 10:22.8'de de olduğu gibi dua/ibadet yoluyla Tanrı'ya yaklaşması. Dolayısıyla ilk Hristiyanlar, İsa'nın göksel şefaatinin, onun inananlar adına yaptığı ricaları içerdiğini ve aynı zamanda kendi dua dilekçelerini doğrulayıcı ve bir anlamda doğrulayan, inanlılara dua konusunda güven için ayırt edici bir temel sağlayan ve aslında ilk Hristiyan dua uygulamasına ayırt edici bir özellik veren bir şey olarak gördüler. ve belirleyici karakter.⁹ Dua Öğretmeni ve Rol Modeli Olarak İsa İlk Hristiyan geleneğinde, İsa aynı zamanda bir dua örneği ve duanın temel öğretmeni olarak da görev yapmıştı.¹⁰ Dört İncil'in tamamında da İsa'nın dua etmesine, dua etmeyi teşvik ettiğine ve öğrettiğine değiniliyor, ancak bunlar arasında vurgular ve hatta kelime dağarcığı açısından ilginç farklılıklar var. Matta İncili, İsa'nın öğrencilerine "ikiyüzlülerin" yaptığı gibi herkesin önünde gösteriş yapmak için ya da diğer uluslardan olanların yaptığı gibi uzun dualarla dua etmemelerini, bunun yerine Tanrı'ya özel olarak ve doğrudan bir sadelikle hitap etmelerini öğrettiği farklı materyaller içerir (Matta 6:5-8, Markos 12:40'ta din bilginlerine karşı benzer bir eleştiri). Hemen ardından gelen Rab'bin Duası'nın Matta versiyonu, burada açıkça savunulan doğrudan, basit ve kendinden emin dua türü için bir model olarak işlev görmektedir (6:9-13).¹¹ Buna karşılık, Luka İncili'ndeki (11:1) Rab'bin Duası'nın, bizzat İsa'yı dua ederken resmeden ve daha sonra öğrencileri tarafından onlara dua etmeyi öğretmesinin istendiği sahneye dikkat edin. Dolayısıyla Luka'nın anlatımında İsa sadece dua öğretmekle kalmıyor, aynı zamanda öğrenciler ve okuyucular için dua konusunda örnek teşkil eden kendisi olarak tasvir ediliyor. Üstelik bu pasajda öğrencilerin, öğrencilerine dua konusunda talimat veren Vaftizci Yahya ile karşılaştırması, İsa'nın takipçilerine özel olarak verilen Rab'bin Duasının ayırt edici ve tanımlayıcı işlevinin altını çizme eğilimindedir. Dunn'ın gözlemlediği gibi, "Luka, duayı tam da İsa'nın müritlerini Vaftizci Yahya'nın müritlerinden ayırmak için tasarlanmış bir rozet olarak sunar."¹² Dunn ayrıca Rab'bin Duası'nı "İsa'nın dua hakkındaki öğretisinin tek ve en önemli kısmı ve Hristiyanların en karakteristik duası" olarak değerlendirdi.⁸ Bu makalenin daha önceki bir taslağının tartışmasında ve daha sonra bir e-postada bu metinlere işaret ettiği için Ole Jakob Filtvedt'e teşekkür ederim. ⁹ bkz. Musa'nın eski Yahudi gelenekleri hem yaşamı boyunca hem de ölümünden sonra şefaatçi olmuştur (örneğin, Jub. 1:19; 4Q378 frag. 3, 26; As. Mos. 11:17-19; 12:6-8; ve sıklıkla haham literatüründe, örneğin Rab. Num., Hukkat 19.33). DJG 617-25. ¹¹ Dua, İsa'nın takipçilerinin kullanması için verilmiş gibi tasvir edildiğinden, buna daha doğru bir şekilde "Müritlerin Duası" denilebilir. ¹² Dunn, "Dua," 620.

--- SAYFA 50 ---

O andan itibaren İlk Hristiyan Duasında İsa'nın Yeri 39 . . 13 Kuşkusuz, Hristiyan geleneğindeki daha sonraki yerine bakılırsa, Rab'bin Duası, İsa'nın dua öğretmeni olarak tek ve en etkili ifadesi olmuştur. Duanın farklı biçimlerinin Matta ve Luka'da zaten görünmesi, İsa'nın böyle bir duayı öğretme geleneğinin çeşitli erken dönem Hristiyan çevrelerinde yayıldığını ve onaylandığını, duadaki farklılıklar onun gerçek kullanıma uyarlanmasını yansıttığını göstermektedir. Rab'bin Duası'nın Hristiyanları tanımlama işlevi, Didache 8:2-3'te (bir biçimde) ortaya çıkışıyla daha da doğrulanmıştır. Matta'dakiyle hemen hemen aynıdır, burada "Rab'bin emrettiği" Hristiyan duasının ayırt edici biçimi olarak özellikle belirtilmektedir (ἐκέλευσεν ὁ κύριος).¹⁴ Diğer bazı Sinoptik pasajlarda İsa, duayla bir bağlantı olduğunu düşündüren ortamlara imanı teşvik eder. 29; bkz. Matta 17:19-20; Luka 17:6) ve incir ağacının kurumasını takip eden tartışma (Markos 11:20-25; Matta 21:20-22), yazarın duada kararlılığı teşvik etmek amacıyla sunduğu Luka İncili'ne özgü bir benzetmedir (18:1-8). Luka'ya özgü "Geceyarısı Arkadaşı" (vv. 5-8) benzetmesini içeren 13. pasajın geri kalanı, Matta 7:7-11'de paralel olarak İsa'nın güvenle dua etmeye yönelik öğütleri. Ancak, İsa'nın dua etmeyi öğrettiği veya teşvik ettiği bu İncil pasajlarıyla karşılaştırıldığında, İsa'nın kendisinin dua ederken resmedildiği çok daha fazla yer vardır; bunlardan birkaçında, hem Markos hem de Matta, İsa'nın öğrencilerini bir tekneyle gönderip sonra tek başına yola çıktığını belirtmiştir. dua etmek (Markos 6:46; Matta 14:23). Ayrıca, Markos 1:35'te İsa erkenden kalkıp özel duaya giderken resmedilmiştir. Üstelik her üç Sinoptikçi de İsa'nın tutuklanmasından önce Getsemani'de dua ettiğine değinmektedir (Markos 14:32, 35, 39; Matta 26:36, 39, 42, 44; Luka 22:41, 44, 45). ve aynı kayıtlarda öğrencilerine dua etmeleri yönündeki teşviklerin iç içe geçmesi (Markos 14:38; Matta 26:41; Luka 22:41, 46), İsa'nın dualarını bir bakıma uyumlu havarilere karşı olumlu bir model olarak oldukça açık bir şekilde sunmaktadır. Markan Getsemani duasında (14:36) "Abba"nın kullanımı ilginçtir ve onun neden orada olduğuna dair bir dizi öneriye yol açmıştır.¹⁵ Bu Aramice kelime Yeni Antlaşma'nın başka yerlerinde yalnızca Galatyalılar 4:6 ve Romalılar 8:15'te geçmektedir; bu metinlerin her ikisi de ilk Hristiyan (toplumsal?) duasına atıfta bulunmaktadır - 13 Dunn, "Dua", 619. 14 Rab'bin Duası ile ilgili bilimsel literatür oldukça geniştir; örneğin, Rabbin Duası ve Greko-Romen Döneminden Diğer Dua Metinleri'nde (ed. James) listelenen yaklaşık 280 madde. H. Charlesworth, Mark Harding ve Mark Kiley ile birlikte; Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994), 186-201 ve bu listenin ötesinde de akış kesinlikle azalmadan devam etmiştir. 15 Örneğin bkz. Adela Yarbro Collins tarafından gözden geçirilen seçenekler, Mark: A Commentary (Hermeneia; Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2007), 678-79.

--- SAYFA 51 ---

40 Larry W. Hurtado, Tanrı'ya "Baba" olarak hitap etme uygulaması.¹⁶ Pavlus'un bu metinlerde Aramice terimini kullanması, Yunanca konuşan cemaatlerinin ve Aramice konuşan (Yahudi) inanlıların (Roma Yahudiye'sinde) dua uygulamalarını sözlü olarak birbirine bağlama çabasını yansıtıyor gibi görünüyor; aynı zamanda 1. Korintliler 16:22'deki "Maranatha" sözcüğünü kullanımında da muhtemelen yansıtılmıştır. Aramice konuşulan çevrelerde "Abba"nın ayinle ilgili bu kullanımının, en iyi şekilde, İsa'nın bu terimi duada farklı bir şekilde kullandığını öne sürerek açıklandığı yargısına varılmıştır; bu daha sonra takipçileri arasında duanın ayırt edici bir işareti haline gelmiştir.¹⁷ Bununla birlikte, mevcut tartışma için daha alakalı olan soru, İsa'nın Gethsemane duasının Markan anlatımına "Abba"nın dahil edilmesinde hangi özel noktanın olduğudur; bu, terimin burada yer almamasıyla vurgulanan bir sorudur. Diğer İncillerdeki paralel anlatılar. Açıkçası, İncillerin her birinde İsa'nın duada nasıl temsil edileceğine dair bir seçim vardı. Muhtemelen görüldüğü gibi, Markos'un Yunanca konuşan okuyucularının bu terimi ayinlerdeki kullanımından tanımları bekleniyorsa, o zaman onlar için "Abba"nın Getsemani anlatımında ortaya çıkmasının bir etkisi de onların kullanımını İsa'nın buradaki duasıyla uyumlu hale getirmek olurdu. Gerçekten de, muhtemelen İsa'nın bu tür dua konuşmasını kendi kullanımlarının temeli olarak görme niyetindeydiler. Dahası, Pavlus'un imanlıların Tanrı ile olan yakın evlatlık ilişkilerinin göstergesi olarak "Abba, Baba" kelimesini kullanmalarına ilişkin referansları göz önüne alındığında, belki de Markos, İsa'nın Getsemani duasındaki dokunaklı sahneyi okurken bağlam olarak İsa'nın yakın evlatlık statüsünü vurgulamayı amaçlamıştı. Bununla birlikte, diğer İncillerle karşılaştırıldığında Luka İncili, İsa'nın dua etmesine özel bir vurgu yapar; bu, daha geniş İncil'de çok önemli bir bileşendir. Özellikle 496-512. Rom 8:15'teki fiilin birinci çoğul şahıs hali (κράζομεν), Galyalılar 4:6'daki çoğul "kalplerimiz" gibi ortak bir eylemi akla getirebilir. Bir dizi yorumcu, Jewett, Romalılar, 499'da belirtildiği gibi, Pavlus'un Rab'bin Duası'nın ortak kullanımına değindiğini ileri sürmüştür. "Abba" hakkındaki çeşitli soruların en kapsamlı tartışması Witold Marchel, Abba, Père tarafından yapılmıştır! La prière du Christ et des chrétiens: Étude exégétique sur les Origines et la Signification de l'invocation à la paternité comme père, avant et dans le Nouveau Testament (Analecta Biblica 19; Roma: Pontifical Institute Press, 1963). Pavlus'un bahsettiği ayinle ilgili uygulamayı tartışıyor, 188-91. 17 Örneğin, H. W. Kuhn, "αββα," EDNT 1:1-2; Otfried Hofius, "Baba," NIDNTT 1:614-15 (614-21). İkinci Tapınak dönemi Yahudi duasında Tanrı'ya "Abba" diye hitap edilen bir örnek yoktur. Marchel (Abba, Père!, 181-86), İsa'nın takipçilerine bu terimi kullanmayı öğrettiğini ileri sürerek Tanrı'ya "Abba" diye hitap eden ilk Hristiyan uygulamasının kökenine ilişkin önerileri gözden geçirdi. Ancak bazı konularda Marchel'in maksimalist teolojik iddialara olan eğilimi (ki bu bazen NT metinlerini daha sonraki teolojik formülasyonların merceğinden okumayı içerir) daha kontrollü olması gereken bir tarihsel çalışmaya müdahale ediyor.

--- SAYFA 52 ---

İlk Hristiyan Duasında İsa'nın Yeri 41 Luka-Elçilerin İşleri'nde duanın ele alınışı.18 Daha önce belirtilen metinlere ek olarak, İsa'nın vaftiziyle ilgili Lukan kaydında onu belirgin bir şekilde dua ederken görüyoruz (3:21). Benzer şekilde, İsa'nın öğrencilerine insanların kendisi hakkında ne düşündüğünü sorduğu sahnenin Lukan versiyonu, belirgin bir şekilde İsa'nın "tek başına dua etmesiyle" (9:18) açılıyor ve benzer şekilde Luka, İsa'nın görünüşünün değişmesi bölümünde benzersiz bir şekilde dua ederken gösteriyor (9:28-29). Ayrıca Luka 5:16, İsa'nın defalarca dua etmek için kalabalıktan uzaklaştığını ve 6:12'de Onikileri seçmeden önce geceyi dua ederek geçirdiğini tasvir eder; bu ifadelerin her ikisi de Luka'ya özgüdür.19 Üstelik Luka İncili, İsa'ya atfedilen birkaç duayı aktarır (diğer İncillerde olduğundan daha fazla), bunların hepsinin muhtemelen ilham verici ve öğretici bir güce sahip olması amaçlanmıştır. Luka 10:21-23'te, İsa'nın, İnsanoğlu'nun "Baba" ve "Oğul"un vahiyi için seçtiği "bebeklere" vahiyler için Tanrı'ya teşekkür ettiği "Q" metnine sahibiz (Matt 11:25-27'ye paralel). Benzersiz bir şekilde Luka 22:32'de İsa, Simon Petrus'a, Simon'un inancının boşa çıkmaması için dua ettiğini (ἐδεήθην) garanti eder. Lukan Getsemani sahnesinde, İsa'nın duasının Sinoptik paralellere (Markos 14:36; Matta 26:39) karşılık gelen bir versiyonuna sahibiz: "Baba, eğer istersen bu kase benden geçsin."20 Ancak çarmıha gerilme sahnesinde diğer Sinoptikler İsa'nın yüksek sesle ağlamasını sağlarken (bunu belirtmezler), Lukan paralelinde (23:46) İsa son duasında Tanrı'ya seslenir: "Baba, Ruhumu senin ellerine teslim ediyorum" cümlesi Mezmur 31:5'ten alınmıştır. Markos (15:34) ve Matta'da (27:46) Mezmur 22:1'deki sözlerin atfedilmesiyle karşılaştırıldığında, Luka burada da aynı şekilde İsa'nın dudaklarında Mezmur'un sözleriyle öldüğünü söyler, ancak bu kulağa daha olumlu gelen bir son duadır ve muhtemelen dindar bir ölümü modellemeyi amaçlamaktadır.21 18 Bkz. Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, I-IX (Anchor Bible; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981), 244-47, Luka-Elçilerin İşleri'nin duaya yaptığı vurgunun tartışılması için. Craig A. Evans, *Luke* (NIBCNT; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1990), 91, İsa'nın Luka'da dua ettiğine dair çok sayıda referansa dikkat çekiyor. Ayrıca bkz. David Crump, *Şefaatçi Olarak İsa: Luka-Elçilerin İşleri'nde Dua ve Kristoloji* (WUNT 2/49; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1992). 19 Luka 5:16'da kusurlu olan ἦν ὑποχωρῶν . . . καὶ προσευχόμενος ve çoğul ἐν ταῖς ἐρήμοις tekrarlanan bir uygulamayı önermek için birleşir. 20 Burada Luka 22:43-44'ün, iyi bilinen "kanlı ter" okumasının yorumunu atlıyorum. Bu ayetlerin son zamanlarda Luka İncili'ne ait olduğu yönündeki savunmaya rağmen, bunların sonradan (eski de olsa) bir ekleme olduğundan şüpheleniyorum. Bkz. Claire Clivaz, *L'ange et la sueur de sang* (Lc 22,43-44): ou comment on pourrait bien encore écrire l'histoire (İncil araçları ve çalışmaları 7; Leuven: Peeters, 2010). 21 Sık sık belirtildiği gibi, Elçilerin İşleri 7:59-60'ta İstefanos'un ölümüyle ilgili anlatım, büyük olasılıkla, İsa'nın ölümüyle ilgili Lukan anlatımının kasıtlı yankılarını içermektedir. İstefanos'un "Rab İsa, ruhumu al" duasına (ayet 59) ve "yüksek sesle" yaptığı son çağrının açıklamasına (φωνῇ μεγάλῃ, ayet 60) özellikle dikkat edin. Bunlar, yazarın İsa'nın ölmekte olan duasının inanlılar için ilham verici olmasını amaçladığı iddiasını güçlendiriyor.

--- SAYFA 53 ---

42 Larry W. Hurtado Yuhanna İncili'nde de İsa hem dua eder hem de öğrencilerine dua etmeyi öğretir. Ancak yazar farklı bir kelime dağarcığını tercih ediyor ve tuhaf bir şekilde asla προσευχή veya προσεύχομαι kullanmıyor.²² İsa'nın beş bin kişiyi beslediğine ilişkin Johannine anlatımında (6:5-13), İsa'nın ekmeği dağıtmadan önce şükretmesinden söz edilir (εὐχαριστήσας, v. 11), bu not Kalabalığın İsa'yı takip ettiği sonraki sahnede de yankılandı (εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου, v. 23). Buna karşılık, bu beslenmeyle ilgili Sinoptik anlatımlarda İsa'nın yemekte dua etmek için Yahudi terimini kullanarak "Tanrı'yı" (Tanrı) kutsadığı söylenir (εὐλόγησεν, Markos 6:41; Matta 14:19; Luka 9:16). Ancak Markos ve Matta, dört bin kişinin beslenmesine ilişkin farklı anlatımlarında εὐχαριστέω ifadesini kullanıyor (Markos 8:6; Matta 15:36). Lukan'ın son akşam yemeği anlatımında İsa'nın ekmeğe ve fincan için "şükür etmesi" (εὐχαριστήσας, 22:17, 19), Sinoptik paralelliklerde ise İsa'nın ekmeği kutsaması (εὐλογήσας, Markos 14:22; Matta 26:26) ve "şükür etmesi" ilginçtir. bardağın üzerinde (εὐχαριστήσας, Markos 14:23; Matta 26:27). Her iki Lukan yemeği sahnesinde de yazar sürekli olarak Hristiyanların kutsal yemeğiyle daha yakın bir ilişki kuran fiili tercih etmiş, dolayısıyla İsa'nın eylemlerini bu yemeğin habercisi olarak sunmuştur. Johannine'in beslenme açıklamasında εὐχαριστέω ifadesini tercih etmesi (ve terimin Matthew ve Markos'ta biraz daha az tutarlı kullanımı) da muhtemelen aynı amaca sahipti. Ancak İsa'nın öğrencilerini dua etmeye teşvik ettiği Johannine pasajlarında yazar αἰτέω'yı tercih ediyor. Bunlar, İsa'nın öğrencilerini birkaç durumda İsa'ya (14:13-14), diğerlerinde ise "Baba"ya (15:16; 16:23-24, 26) "benim adıyla" istemeye/dua etmeye davet ettiği, Johannine'e özgü ifadeleri içerir. Ayrıca İsa 15:7'de öğrencilerine şu güvenceyi verir: "Siz bende kalırsanız (μείνητε ἐν ἐμοί) ve sözlerim sizde kalırsa, dilediğiniz her şey (αἰτήσασθε) sizin için yapılacaktır." İsa ile ilişki içinde ve İsa'nın adıyla geçen duaya yapılan bu atıflar, açıkça onu duanın ayrılmaz bir parçası haline getiriyor ve ona, imanlıların dualarında başvurabilecekleri özel bir etkililik atfediyor. İsa'nın adının doğrudan anıldığı diğer Yeni Antlaşma metinlerinden (örneğin, Elçilerin İşleri 2:38; 3:6; 4:10; 10:48; 16:18; 1 Korintliler 5:4; 6:11) bir yargıya varmak gerekirse, bu Johannine ifadeleri muhtemelen İsa'nın ilk Hristiyan dualarında aracılık etkisine açıkça değinme şeklindeki spesifik uygulamayı yansıtıyor; bu konuya daha sonra döneceğim. tartışma. Bu aynı zamanda kesinlikle Hristiyan inananları ayıran ayırt edici bir dua uygulaması oluşturur.²³ 22 LXX kullanımlarına benzer şekilde, NT'de προσευχή ve προσεύχομαι yalnızca "dua/dua"ya referansla kullanılır, προσευχή bazen bir dua yerini belirtir (Elçilerin İşleri 16:13, 16). NT'deki terimlerin daha ayrıntılı tartışması ve geniş bibliyografya için bkz. Horst Balz, "προσευχή, προσεύχομαι," EDNT 3:164-69. Bu, diğer insanlara yapılan taleplere atıfta bulunabilen αἰτέω ve ἐρωτάω gibi diğer terimlerin kullanımıyla çalışmaktadır. 23 Hamman'ın gözlemlediği gibi bu, dindar Yahudilerin dualarının ardındaki "babaların erdemleri" şeklindeki eski Yahudi anlayışıyla aynı değildir. Bunun yerine, "Elle s'appuie sur la

--- SAYFA 54 ---

İlk Hristiyan Duasında İsa'nın Yeri 43 Yuhanna İncili'ndeki diğer pasajlar İsa'nın kendisini dua ederken tasvir eder, ancak bu ifadelerde yazar ἐρωτάω (14:16; 16:26; 17:9, 15, 20) fiilini tercih eder.²⁴ Ancak birkaç durumda yazar, İsa'nın sadece "Baba" yerine konuşmasını (εἶπεν) sağlar. (11:41-42; 17:1). Ek olarak, bu son örneklerin her ikisinde de, Matta 14:19/Markos 6:41/Luka 9:16'daki (çapraz başvuru ayrıca 7:34) beslenme kaydındaki duasında benzer şekilde ona atfedilen, İsa'nın gözlerini göğe kaldırmasının görsel detayı vardır; tüm bu örnekler belki de İsa'nın dua etmesini biraz daha canlı hale getirmeyi amaçlamaktadır.²⁵ Yuhanna 17'de bazen "başkâhin duası" olarak adlandırılan duada, en çok İsa'nın duasını ilettiği iddia edilen genişletilmiş pasaj. Akademisyenler tarafından yaygın olarak değerlendirildiği üzere, bunu esas olarak yazarın kompozisyonu olarak kabul ediyorum ve dolayısıyla İsa'nın kendi dindarlığını doğrudan ifade etmekten çok onun dini inançlarının göstergesi olarak görüyorum. Dolayısıyla bu duanın uzunluğu ve yerleşimi, İsa'nın dua etmesi fikrinin ve duanın içeriğinin yazar için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu metinde İsa, takipçileri adına aracılık etmektedir ve İsa'nın hem orijinal öğrencilerini hem de daha sonra "iman edecek herkesi" tanıklıklarıyla açıkça dahil etmektedirler (ayet 20). Bu pasaj, yüceltilmiş İsa'nın cennetteki inanlılar için aracılık ettiği, İsa'nın burada kendisinin yüceltilmesini önceden beklerken tasvir edildiği (17:1-5) ve ayrıca bu aracılık rolünün daha önce belirttiğimiz kanaatini çarpıcı biçimde yansıtmaktadır. Üstelik bu duadaki özel ricalar kesinlikle okuyucular için anlamlı olmayı amaçlamıştı ve yüceltilmiş İsa'nın inanlılar için yaptığı türden şefaatlerin bir yansıması olarak hizmet etmiş olabilir. Tekrarlanan arabuluculuk du Christ et sur son rol d'intercesseur qu'il varsaymak à partir du moment où il est glorifié" (Adalbert Hamman, *La prière I. Le Nouveau Testament* [Tournai: Desclée and Co., 1959], 407). İsa'nın isminin kullanımı hakkında bkz. Wilhelm Heitmüller, "Im Namen Jesu": Eine sprach- und Religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe (FRLANT 1/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903); Lars Hartman, 'Into the Name of the Lord Jesus': Baptism in the Early Church (Edinburgh: T&T Clark, 1997); Ruck-Schröder, *Der Name Gottes und der Name Jesu: Eine neutestamentliche Studie* (WMANT 80; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999); William Q. Parkinson, "'In the Name of Jesus': The Ritual Use and Christological Significance of the Name of Jesus in Early Christian" (Doktora tezi, Edinburgh Üniversitesi, 2003). Yuhanna İncili'nde bkz. Franz Georg Untergassmair, *Im Namen Jesu - Der Namensbegriff im Johannes- evangelium: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu den johanneischen Namenssagen* (FB 13; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1974). ἐρωτάω (63x) ve ἐπερωτάω (56x) bileşik formu, 1 Yuhanna 5:16'daki ἐρωτάω ve Rom 10:20'deki ἐπερωτάω kullanımları hariç, Yeni Antlaşma'nın herhangi bir yerinde Tanrı'ya hitap/duayı belirtir. LXX İşaya 65:1'den alıntı). 25 11:41'de, ἤρην τοὺς ὀφθαλμοὺς ve 17:1'de, ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς. αὐτοῦ Sinoptik metinler burada "yukarı bakmak" anlamına gelen ἀναβλέπω fiilini kullanır ve bu fiil Yeni Antlaşma'da çok daha sık olarak görüşün yeniden kazanılması anlamında kullanılır (örn. Matta 11:5; 20:34; Markos).

10:51-52; Luka 7:22; 18:41-43; Yuhanna 9:11-18; Elçilerin İşleri 9:12, 17-18). Benzer bir dua hareketinden Yahudi metinlerinde de bahsedilmektedir; örneğin 1 Esd 4:58; 4 Mac 6:26.

--- SAYFA 55 ---

44 Larry W. Hurtado'nun imanlıların korunması ve inançlarında sağlam tutulması yönündeki endişesi (11-18. ayetler), belki de özellikle Hristiyanlara karşı muhalefetin ilk dönemlerinde cesaret verici olurdu. İsa'nın takipçileri arasındaki birlik (20-23. ayetler) ve İsa'nın "yüceliği" ve Tanrı ile benzersiz ilişkisi hakkındaki algıları (24-26. ayetler) için yapılan dilekçelerin de muhtemelen okuyucular için ilham verici ve öğretici olması amaçlanmıştı. İbraniler 5:7-10'da dua ederken İsa'ya başka bir gönderme daha görüyoruz. Burada İsa, "kendisini ölümden kurtarmayı başaran kişiye yüksek sesle çığlıklar ve gözyaşlarıyla dualar (δεήσεις) ve yakarışlar (ἱκετηρία) sunmuş ve saygılı teslimiyeti nedeniyle duyulmuş (ἀπὸ τῆς εὐλαβείας)" olarak tasvir edilmiştir. Attridge'in sonucuna göre, yazar burada muhtemelen İsa'yı "dua eden doğru kişinin geleneksel imajı" açısından tasvir ediyor ve dualarına verilen olumlu yanıt olarak İsa'nın dirilişinden ve yüceltilmesinden bahsediyor.²⁶ 8. ayette İsa'nın "itaatini çektiği acılarla öğrendiği" söyleniyor, bu da İsa'nın çektiği acılarda insanın Tanrı'ya itaatini neleri gerektirdiğini deneyimsel olarak öğrendiği anlamına geliyor. Böylece inanlılar için başrahip rolü "mükemmelleştirilmiş" (τελειωθεῖς), İsa artık "onların sonsuz kurtuluşunun kaynağı (αἴτιος)" olmuştur (ayet 9). Her ne kadar pasajdaki vurgu, İsa'nın insanlık durumunu gerçekten paylaşan biri olduğu ve dolayısıyla imanlılar için mükemmel bir başrahip olmaya ne kadar yetenekli olursa olsun, 7. ayetteki "dua ve yakarışlarına" yapılan atıf, onu, aynı şekilde kendi acıları içinde Tanrı'ya feryat eden imanlılar için de mutlaka ilham verici bir model olarak sunmuştur.²⁷ İsa'nın dindarlığın ilham verici bir rol modeli olarak sunulması, onun "öncü ve mükemmelleştirici" olarak tanımlandığı İbraniler 12:1-3'te tekrar yansıtılmaktadır. (ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν) inancımızın." Her ne kadar burada duadan özel olarak bahsedilmese de, İsa açıkça inananlar için kendi ruhsal yaşamlarının her alanında yol bulucu ve örnek teşkil etmektedir. Attridge'in belirttiği gibi, burada İsa tarafından başlatılan ve mükemmelleştirilen "inanç", doktrinlere olan inanç değil, bunun yerine "kendisinin sergilediği sadakat ve güvendir... ve takipçilerinin de paylaşmaya çağrıldıklarıdır."²⁸ 26 Harold W. Attridge, *The Epistle to the Jewish* (Hermeneia; Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1989), 151, 150. 27 Krş. Karl-Heinrich Ostmeyer'in karşıt görüşü, *Kommunikation mit Gott und Christus: Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament* (WUNT 197; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 163, "Das Beten Jesu fungiert nicht als Vorbild für die Gläubigen." 28 Attridge, *İbranilere Mektup*, 356.

--- SAYFA 56 ---

İlk Hristiyan Duasında İsa'nın Yeri 45 Duaların Alıcısı Olarak İsa İlk Hristiyan çevrelerinin Yahudi dini matrisinden etkilenen yazarlardan beklememiz gerektiği gibi, Yeni Antlaşma'da dua tipik olarak Tanrı'ya ("Baba") sunulan bir dua olarak tanımlanır; ancak bazı dikkate değer durumlarda İsa, duaların alıcısı veya ortak alıcısıdır. Gerçekten de, bazı metinler inanlılardan oldukça basit bir şekilde İsa'ya dua eden ("çağırın") kişiler olarak söz eder; bu da bu adanmışlık eyleminin programlı bir yerini yansıtır (bu konuya daha sonra döneceğiz). İsa'ya yakarış ve dua çağrılarına ilişkin kanıtların erken tarihi, bu olguyu daha da dikkat çekici kılmaktadır. Bu konulara gösterilen daha yeni akademik ilginin yanı sıra, hâlâ değerli olan eski çalışmalar da var.²⁹ Buradaki mevcut alan, bir miktar kısa olmayı ve ilgili konuların çoğuna odaklanmayı gerektiriyor. Kanıtları, içinde yer aldığı metinlerin tarihlendirilmesi açısından ele alırsak, neredeyse tamamı isteğe bağlı fiil formlarını kullanan, "dilek duaları" (Fee tarafından "kutsama" duaları olarak anılır) diyebileceğimiz bir dizi duadan birini kaydeden 1 Selanikliler 3:11-13 ile başlayabiliriz.³⁰ Bu özel metinde, başlangıçta Tanrı ve İsa birlikte anılır (v. 11, Not: isteğe bağlı tekil fiil, κατευθύναι) Pavlus'un Selanikliler'i yeniden ziyaret etmesini sağlamak için. İsa'nın buraya dahil edilmesi başlı başına yeterince dikkat çekicidir. Ancak daha sonra, bir sonraki açıklamasında Pavlus, Selanikliler'in herkese karşı sevgisini artırması ve "Rabbimiz İsa'nın bütün kutsallarıyla birlikte ortaya çıkmasıyla Babamız Tanrı'nın önünde" yüreklerini kutsallıkta kusursuz hale getirmesi için yalnızca "Rab"e (burada İsa'nın kendisi olması gerekir) başvuruyor (12-13 ayetler). Fee, "bazılarının duada Mesih'in rolünü küçümseme eğilimi" olduğunu iddia ederek, bu metne ve ilgili pasajlara, Pavlus'un duayı Tanrı'ya ve İsa'ya yönelttiğini belirttiğine işaret etti.²⁹ Özellikle erken Hristiyanlık döneminde İsa'ya yapılan dualar ve İsa'ya yakarış konusunda şu önemli eserler: Aleksy Klawek, *Das Gebet zu Jesus. Seine Berechtigung und Übung nach den Schriften des Neuen Testaments: Eine biblisch-theologische Studie* (NTAbh 6/5; Münster: Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1921); Franz Joseph Dölger, *Sol Salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum* (3. baskı; Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1972; orijinal baskı, 1920); Joseph Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (1. baskı; Münster: Aschendorff, 1925; 2. revize baskı, 1962); Johannes Horst, *Proskynein: Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart* (Gütersloh: Bertelsmann Verlag, 1932), özellikle. 185-94; Hamman, *La Prière*, özellikle. 264-90; ve şimdi Ostmeyer, *Kommunikation*. 30 Gordon D. Fee, *Pauline Christology* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007), 494. Ostmeyer (*Kommunkiation*, 138-39) bunları "Gebetsoptative" ve "Segensoptative" olarak adlandırıyor. 1 Selanikliler 3:11-13'e ek olarak, diğer Pavlus örnekleri arasında 1 Selanikliler 5:23-24; Rom 15:5-6, 13; 2 Selanikliler 2:16-17; 3:5, 16. Ayrıca Rom 15:33'teki fiilsiz örneğe de dikkat edin. Bkz. ayrıca 1 Tim 1:16, 18; 2:25; 4:16; İbraniler 13:20-21; 1 Pet 1:2; 2 Pet 1:2; Jude 2. Burton Yeni Antlaşma'da "Dilek İsteği"nin otuz beş örneğini listelemiştir: Ernest De Witt Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek* (Edinburgh: T&T Clark, 1955), 79, bunun "çoğunlukla bir duayı ifade ettiği" yargısına varılmıştır.

--- SAYFA 57 ---

46 Larry W. Hurtado "bazen her ikisine birlikte, bazen de tek başına."31 Zerwick'in gözlemlediği gibi, bu metinde "şüphesiz İsa, Baba Tanrı ile yakın bir ilişki içinde, eylem birliğinde ve duanın yöneltilebileceği biri olarak sunulmaktadır."32 Bu pasajın gerçekten duayı belirten bir deyimini yansıttığı, Pavlus'un aynı şekilde oldukça açık bir şekilde dua olan şeylerde aynı veya çok benzer bir yapıyı kullandığı diğer pasajlar tarafından da desteklenmektedir. ifadeler. 1. Selanikliler 5:23-24'te, İsa'nın gelecekte ortaya çıkması için inanlıları tamamen kutsaması için "barış Tanrısı"na başvuruyor ve Romalılar 15:5-6'da, "tek bir sesle (σὸματι) Rabbimiz İsa Mesih'in Tanrısını ve Babasını yüceltebilsinler" diye okuyucular arasında uyumu teşvik etmesi için "sabır ve cesaret Tanrısı"na yalvarıyor. Üstelik, 2. Selanikliler 2:16-17'de, inanlıları teselli etmek/cesaretlendirmek (παρκαλέσαι) ve onları "her iyi iş ve sözde" onaylamak için Tanrı ve İsa'ya ortaklaşa yakarılan başka bir metnimiz daha var, ancak bu durumda ters sırada. 3:5 ve 3:16'da istek-fiil başvuruları yalnızca "Rab"ye (ὁ κύριος) yöneliktir; her iki durumda da onun İsa olduğu neredeyse kesindir. Bu mektubun yazarı ne olursa olsun, bu kesinlikle ayrıca İsa'nın ilk Hristiyan çevrelerinde sık sık dua çağrılarının alıcısı ve ortak alıcısı olarak öne çıktığını gösterir.33 Yazar açıkça okuyucuların not edilen dilek dualarını tanımlarını ve onaylamalarını bekliyordu. Pavlus'un Şeytan'ın çektiği bir sıkıntıdan kurtulmak için "Rab"e (τῷ κυρίῳ παρεκάλῃσα, v. 8, yine oldukça açık bir şekilde dirilen İsa) tekrar tekrar yaptığı çağrılardan bahsettiği ilginç pasaja (2 Korintliler 12:6-10) dönüyoruz. Kabul edelim ki, Pavlus başka bir yerde παρεκάλῃ sözünü dualara değinirken değil, okuyucularına veya başkalarına hitap ederken en sık kullanıyor.34 Ancak onun burada dirilmiş Rab'be yaptığı çağrılar dikkat çekicidir. Bir yandan, Ostmeyer, Pavlus'un Tanrı'yı ve İsa'yı ayırdığını, Pavlus'un tipik olarak şükranlarını ve dualarını Tanrı'ya yönelik olarak tanımladığını (örneğin, Romalılar 1:8; 1 Korintliler 1:4) ve Pavlus için bunun İsa'nın kurtarıcı çalışması sayesinde "teşekkür ve teşekkür etme olanağı" olduğunu vurgularken haklıdır. 31 Fee, Pauline Christology, 494. 32 Max Zerwick ve Mary Grovenor, A Grammatical Analysis of the Greek New Testament (5. Rev. ed.; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996), 617. 33 2 Selaniklinin Pauline yazarlığına ilişkin savunmalar için bkz., örneğin, Ernest Best, Thessalonians'a Birinci ve İkinci Mektuplar Üzerine Bir Yorum (BNTC; Londra: A&C Black, 1972), özellikle 37-59; Selanik Yazışmaları (Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1986), Pavlus'un iş arkadaşlarının (örneğin Timothy) 2 Selanikli'nin bestelenmesinde rol almış olabileceğini öne sürdü; bkz. Karl Paul Donfried, Paul, Thessalonica and Early Christian (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), "2 Thessalonians and the Church of Selanik," 49-67. 34 Ostmeyer'in belirttiği gibi, Kommunikation, 84-85.

--- SAYFA 58 ---

47 Tanrı'ya yapılan çağrılarda İsa'nın Yeri açıldı. İstefanos'un konuşması, göklerin açıldığını ve İsa'nın Tanrı'nın sağında durduğunu gördüğünü beyan etmesiyle tasvir edilir (7:55-56), bu da hitap ettiği kişilerin şiddetini tetikler. Sonra, nefesi kesilirken İstefanos, "ruhumu al" (ayet 59) ve İstefanos'un ölümünü taşıyanlara karşı kullanmama talepleriyle Rab İsa'ya yalvarır (ἐπικαλούμενον). (v. 60) Anlatıda İstefanos örnek bir kişi olarak sunulmuştur ve bu nedenle onun burada tasvir edilen İsa'ya yaptığı dua, aynı zamanda hedeflenen okuyucuların aşına olduğu ve onlar tarafından onaylanan adanmışlık uygulamalarının bir yansıması olarak da alınmalıdır. İstefanos'un çağrısında kullanılan fiil biçimi, ἐπικαλέω'nın orta sesi, (tipik olarak Koine Yunancasında olduğu gibi) daha yüksek bir gücü, çoğu zaman bir tanrıyı çağırıştırır.³⁷ Eski Eski Antlaşma'da bu Fiil biçimi, kült ibadeti sahnelerinde ve dua ve YHWH'ye yakarıyla ilgili daha genel referanslarda birçok kez kullanılır (örneğin, LXX Gen 4:26; 12:8; 13:4; 21:33; 26:25; Mezmur 17:4, 7; 19:10; 74:2).³⁸ Romalılar 10:9-13'te Pavlus bunlardan birinden bir alıntıya yer verir. Eski Antlaşma metinleri, Joel 2:32 (MT 3:5), "Rab'bin adını çağırın (ἐπικαλέσονται) herkes kurtulacaktır") Joel'in İsa'yı adıyla alkışlamayı/yakarmayı ö kúpioç olarak belirten ifadesinin çarpıcı bir uyarlamasında.³⁹ Elbette, İsa'nın "adını çağırma" eylemi, İsa'nın gerçek Rab olduğunu onaylayan açık ve spesifik bir günah çıkarma içeriği, ama aynı zamanda inanlıların Rab İsa'ya yakardıkları bir ayin/adanmışlık eylemiydi.⁴⁰ 35 Ostmeyer, Kommunikation, 115 (benim çevirim). Ancak başka bir yerde Ostmeyer, Pavlus'un düşüncesinde Tanrı ve İsa'nın benzersiz bir düzeyde ve Hristiyanların başka bir düzeyde olduğunu kabul ederek, dirilen İsa'ya doğrudan dua etmeyi uygun hale getirir (Elçilerin İşleri'ne dikkat edin). 7:55-56 ve muhtemelen örnek olarak 1 Korintliler 16:22'deki maranatha). ³⁶ James D. G. Dunn, Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence (London: SPCK; Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2010), 35. ³⁷ Dualarda ve büyüde "pagan" kullanımı örnekleri için örneğin bkz. MM 239. Bu terim aynı zamanda Elçilerin İşleri'nde Pavlus'un Romalı vali önündeki duruşmalarında daha yüksek bir yetkiye başvurduğunu belirtmek için de kullanılır (Elçilerin İşleri 25:11-12, 21, 25; 26:32; 28:19). Tartışma için bkz. Karl Ludwig Schmidt. "ἐπικαλέω," TDNT 3:496-500. ³⁹ Elbette, Elçilerin İşleri 2:17-21'deki Pentekost vaazında aynı Eski Antlaşma metninin daha kapsamlı bir alıntısı yer almaktadır. Elçilerin İşleri 2:36'daki "Tanrı onu [İsa'yı] hem Rab hem de Mesih yaptı" ifadesinin ışığında, 21. ayetin "Rab'be seslenmek" anlamına geldiğini düşünüyorum. İsa, Romalılar 10:13'te olduğu gibi. ⁴⁰ İlginç bir şekilde, bazı yorumcular Pavlus'un Romalılar 10:13'teki yalnızca günah çıkarma eyleminden söz ettiğini düşünüyor ve hatta duanın herhangi bir çağrışımını reddediyor: örneğin, Jewett, Romalılar, 633 (n. 114),

--- SAYFA 59 ---

48 Larry W. Hurtado Paul'un bu pasajdaki ὁμολογέω (vv. 9-10) ve ἐπικαλέω (vv. 12-13) kelimelerini birleştirmesi muhtemelen LXX Mezmurlar 74:2'deki benzer terimlerin birleşiminden etkilenmiştir. (ἐξομολογησόμεθα καὶ ἐπικαλεσόμεθα τὸ ὄνομα σου) ve benzeri vv. 9-10, "tapınma çılgınlığını" ifade ediyor olarak kabul edilmelidir κύριος Ἰησοῦς .41 Pavlus'un 1 Korintliler 12:3'te aynı alkışa yol açan Ruh hakkındaki ifadesi, ibadetle ilgili daha geniş bir bağlam içinde yer almaktadır (1 Korintliler 12-14) ve bu nedenle muhtemelen bir ayinle ilgili eyleme de gönderme yapmaktadır. Benzer şekilde, ibadet sırasında söylenen erken dönem Hristiyan bir kasideden türediği yaygın olarak düşünülen Filipililer 2:9-11, gelecekteki evrensel bir alkışı tasvir eder (ἐξομολογήσεται), κύριος Ἰησοῦς Χριστός, Bu, ilk Hristiyan toplantılarında ritüel olarak beklenen bir şeydi. Aslında, 1. Korintliler 1:2'de Pavlus inanlılardan basitçe "her yerde Rabbimiz İsa Mesih'in adını (ἐπικαλουμένοις) çağıran herkes" olarak söz eder. Elçilerin İşleri kitabında da inanlılar İsa'nın adını "yakaranlar" olarak tanımlanır (9:14, 21). Dunn'ın belirttiği gibi, İsa'yı çağırmak "bu ilk Hristiyanların tanımlayıcı özelliği idi" ve onları "başka bir tanrıya ya da göksel varlığın adını çağıran" diğerlerinden ayırıyordu.42 Bireysel inananlar için bu uygulama muhtemelen vaftizleriyle başlamıştı (örneğin, Elçilerin İşleri 22:16), ama aynı zamanda toplu ibadetin de düzenli bir özelliği gibi görünüyor. Eski Antlaşma'da YHWH'ye ibadetten alınan ifadelerle İsa'ya ayinle yapılan bu çağrının açıklaması, inanlıları özellikle diğer Yahudilerin dua uygulamalarından ayırıyordu; onlar için "Rab'bin adını çağırmak" sadece İncil geleneğindeki tek Tanrı'ya tapınmak anlamına geliyordu.43 Pavlus'un bu ayeti dahil etmesiyle, İsa'ya yakarışın erken dönem Aramice konuşan gruplar da dahil olmak üzere çeşitli erken Hristiyan çevrelerinin oldukça geniş bir karakteristik özelliği olduğunu doğruladık. 1 Corinthians 16:22.44'te maranatha ifadesi Douglas J. Moo, The Epistle to the Romans (NICNT; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1996), 660'ın onaylayarak alıntılandığı artık giderek daha fazla kabul görmektedir. Krş. C. E. B. Cranfield, The Epistle to the Romans (2 cilt. ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1975-1979), 2:532, burada "Pavlus'un en ufak bir tiksinti duymadan yüce İsa'ya dua etmeyi düşünebileceğini" belirten Pavlus'un κύριος unvanını İsa'ya uygularken kastettiği büyük önemin "kesin" bir göstergesini verir. 41 Otfried Hofius, "ὁμολογέω," EDNT 2:516 (514-17). Bkz. Josephus'un İskenderiye'de Sicarii'yi Sezar'ı efendi olarak kabul etmeye zorlamak (başarısız bir şekilde) için yaptığı işkenceye ilişkin açıklaması (Καίσαρα δεσπότην ὁμολογήσωσιν), Savaş 7.418. 42 Dunn, Did the First Christians Worship Jesus, 16. 43 "Wenn die Anrufung Jesu das Gebet eröffnet, so ist das gerade ein bezeichnender Akt der Christen, durch den sie sich von den Juden, die auch ihr Gebet an den einen Gott richten, unterscheiden" (Horst, Proskynein, 194). 44 Tartışmamda son zamanlardaki önemli çalışmalardan yararlanıyorum, özellikle. Joseph A. Fitzmyer, "Yeni Ahit Kyrios ve Maranatha ve Aramice Arka Planları", To Advance the Gospel (New York: Crossroad, 1981), 218-35; aynı zamanda, "Yeni Ahit Kyrios Başlığının Semitik Arka Planı", Gezici Bir Aramean: Toplu Aramice Denemeler'de

--- SAYFA 60 ---

İlk Hristiyan Duasında İsa'nın Yeri 49 ifadesi, Roma Yahudiye'sindeki en eski çevrelerin ibadet dilinden gelmektedir ve "Ey Rabbimiz, gel!" anlamına gelen Aramice bir emir kipini temsil etmektedir.⁴⁵ Bu, ifadeye güçlü bir eskatolojik tonun bağlı olduğu anlamına gelir. Rab'bin başvurduğu açık bir şekilde İsa'dır.⁴⁶ Çağrının başlangıçta İsa'nın kutsal yemekte "Ruh'ta" bulunması mı, yoksa İsa'nın parousia'sı için mi olduğu konusunda Hengel muhtemelen her iki anlamı da dışlamamız gerektiğini söylerken haklıdır; ancak İsa'nın parousia'sına ilişkin eskatolojik beklenti, en azından başlangıçta bu duyguyu muhtemelen yönetiyordu.⁴⁷ En eski Hristiyan çevreler, ibadet toplantılarını eskatolojik gerçekliklerin ve umutların öngörüler ve ifadeleri olarak görüyorlardı. Her halükarda, maranatha'nın Aramice konuşan inanlıların ibadet dilinden ve uygulamalarından türediği göz önüne alındığında, "İsa'ya okunan bildiğimiz ilk dua" ile karşı karşıyayız.⁴⁸ Maranatha ifadesinin ayinle ilgili ortamı, Didache 10:6'daki Efkariya bağlamında muhafaza edilmesinde daha da yansıtılmaktadır. Vahiy 22:20'deki dua çağrısının "Gel, Rab İsa!" olduğu yaygın olarak düşünülmektedir. Maranatha'nın Yunanca karşılığıdır. Vahiy kitabının yazarı bir Yahudi Hristiyandı ve "Nicolaitans" (2:14-15) ve "Jezebel" adını verdiği peygambere (2:20-25) yönelik kınamalarında da yansıtıldığı gibi, yersiz ayinle ilgili yenilikler olarak gördüğü şeylere karşı çok olumsuz bir tutuma sahipti. Bu nedenle 22:20'de Yunanca geleneksel maranatha ifadesini aktarmış olması muhtemel görünüyor. Ancak Maranatha ile bağlantısı ne olursa olsun, "Gel, Rab İsa!" 22:20'deki ayet açıkça İsa'ya doğrudan bir dua çağrısıdır ve büyük olasılıkla bir adanmışlık uygulamasını yansıtmaktadır (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979), 115-42; ve şimdi de Hengel, "Abba, Maranatha, Hosanna," özellikle. 512-22. ⁴⁵ Fitzmyer ("Kyrios ve Maranatha," 228), maranatha'nın mārānā' 'āthā'nın silinmesinden türediğini öne sürdü. ⁴⁶ Wilhelm Bousset'in, hitap ettiği mareh'in Tanrı olduğuna dair kısa ömürlü önerisi (Jesus der Herr: Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos [FRLANT 25; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1916], 22) başkalarını ikna etmedi ve kısa süre sonra bu öneriyi terk etti ve İsa'nın gönderge olduğu ancak ifadenin böyle bir yerde ortaya çıktığı yönündeki önceki önerisine geri döndü. Antakya, Şam veya Tarsus olarak yaşamış ve "Filistin ilkel topluluğuna" geri dönmemiştir: Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (FRLANT NF4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913), 103 (n. 3). Bu öneriler yalnızca Bousset'in, İsa'ya kültürel hürmetin/yakarışın en eski Yahudiye Hristiyan çevrelerine kadar uzandığı sonucuna varmaktan ne kadar umutsuzca kaçınmaya çalıştığını yansıtıyor. Tek Tanrı, Tek Lord: Erken Hristiyan Bağlılığı ve Antik Yahudi Monoteizmi (Philadelphia, Pa.: Fortress Press; Londra: SCM, 1988; 2. baskı. Edinburgh: T&T Clark, 1998), 4, 131-32 (n. 11)'deki tartışmama bakınız. ⁴⁷ Hengel, "Abba, Maranatha, Hosanna" 514. ⁴⁸ Hengel, "Abba, Maranatha, Hosanna" 521: "das frühe Gebet zu Jesus . . . das wir kennen."

--- SAYFA 61 ---

50 Larry W. Hurtado, Vahiy kitabının yazıldığı tarihin birinci yüzyılın sonlarından çok daha önce ortaya çıkmıştır. İsa'nın bu çağrısını tarihsel perspektiften incelerken, net bir odaklanma sağlamak önemlidir. Her ne kadar Yahudi ve paganların çeşitli tanrılara ve meleklerle dualarıyla karşılaştırmalar önerilmiş olsa da, bunlar aslında şüphelidir.⁴⁹ Birincisi, Yahudilerin meleklerle dua ettiğine dair alıntılanan kanıtlar (örneğin, Hekhalot metinlerinde veya Paris Büyülü Papirüsünde) Yeni Antlaşma metinlerinden birkaç yüzyıl sonrasına aittir ve bu nedenle bunlar için bir bağlam oluşturmaları pek mümkün değildir. Aslına bakılırsa, Yeni Antlaşma ile çağdaş veya öncesindeki materyallerde Yahudilerin meleklerle dua ettiğine dair doğrudan bir kanıt yoktur.⁵⁰ Dini inançlar ve uygulamalar, yaşayan dini gelenekler içinde değişir ve gelişir, bu nedenle kanıtları kronolojiye uygun şekilde dikkat ederek kullanmamız gerekir. Yahudiler MS birinci yüzyılda meleklerle başvurmuş olabilir, ancak bunun gösterilmesi gerekiyor. İkincisi, olgular aynı değildir. Alıntılanan büyü ve Yahudi mistik metinleri, çok sayıda ilahi veya meleksi varlığın yakarışını yansıtır ve tipik olarak "zorlayıcı" amaçlarla, yani varlığı, onu çağıran kişinin iradesini yapmaya zorlamak için. Stuckenbruck'un belirttiği gibi, "Her halükarda, malzemelerin zorlayıcı doğası göz önüne alındığında, 'hürmet', anılan tanrılardan herhangi birine karşı duruşu tanımlamak için pek uygun bir terim değildir."⁵¹ Buna karşılık Yeni Antlaşma metinleri, yalnızca Tanrı'nın eşsiz Oğlu, aracısı ve inananların atanmış Rabbi olarak İsa'ya yakarış kanıtları ve ona olan yoğun bağlılık açıktır.⁵² Üçüncüsü ve belki de en önemlisi, İsa'ya yakarışın işlevinin hiçbir paralelliği yoktur. Öyle görünüyor ki, İsa'nın Rab olarak topluca alkışlanması ve yakarılması, Hristiyan ibadet toplantısını oluşturma işlevi gördü ve inanlıları Hristiyan olarak işaretleyip tanımlamaya hizmet etti. Yani, ister Yahudi ister pagan olsun, mistik ve büyü metinlerinde hiçbir benzerliğine sahip olmadığımız güçlü bir göstergebilimsel işlevi vardı. ⁴⁹ Örneğin, Alan F. Segal, "Paul's 'Soma Pneumatikon' and the Worship of Jesus", The Jewish Roots of Christological Monotheism'de (ed. Carey C. Newman, James R. Davila ve Gladys S. Lewis; JSJSup 63; Leiden: Brill, 1999), 274 (258-76). ⁵⁰ "... MS 1. yüzyıla veya daha öncesine ait hiçbir 'sihirli' Yahudi kaynağı, bir meleğe yapılan herhangi bir duayı veya hitapta bulunmaz": Loren T. Stuckenbruck, Angel Veneration and Christology (WUNT 2/70; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1995), 192. Daha ayrıntılı olarak bkz. Phillip Alexander, "Incantations and Books of Magic," The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, Cilt III, Kısım I, (ed. Geza Vermes, Fergus Millar ve Martin Goodman; Edinburgh: T&T Clark, 1986), 342-79; ve şimdi Gideon Bohak, Ancient Jewish Magic: A History (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), özellikle. 51-62, 70-142. ⁵¹ Stuckenbruck, Angel Veneration and Christology, 200. ⁵² Elçilerin İşleri 19:11-20'deki mizahi öykü konuyla alakalı olabilir. Bir yandan, Yahudi şeytan kovucularının, İsa'yı çağırıştırarak güçlü bir isim/figür olarak çağırmaya oldukça hazır olduklarını tasvir ediyor. Öte yandan metin, onların yanlış yönlendirilmiş ve başarısız çabalarını, Pavlus'un mucizevi hizmetinden (ayet 11) ayırır; bu hizmet, Pavlus'un Rabbi olarak İsa ile olan sadık ilişkisine dayalı olarak sunulur.

--- SAYFA 62 ---

İlk Hristiyan Duasında İsa'nın Yeri 51 Hristiyan Duasının Temeli Olarak İsa Daha önce de belirtildiği gibi, Yeni Antlaşma'da dualar çoğu zaman Tanrı'ya hitap ediyormuş gibi tasvir edilir.⁵³ Üstelik, ele aldığımız İsa'ya yapılan dua çağrıları ve İsa'ya övgüler, Yeni Antlaşma metinlerinde Tanrı'ya yapılan duaya bir alternatif olarak sunulmaz, ikincisine yönelik herhangi bir rekabet veya tehdit kesinlikle sunulmaz. Bunun yerine, İsa, Tanrı'nın adını ve yüceliğini paylaşan, Tanrı ("Baba") tarafından onaylanan eşsiz Oğul ve Rab olarak duaların, yakarıların ve ayinle ilgili alkışların ortak alıcısı veya doğrudan alıcısıdır (örneğin, Fil 2:9-11; Elçilerin İşleri 2:32; Romalılar 1:3-4; 2 Korintliler 3:12-4:6; Vahiy 5:9-13). Yani, İsa'yı yücelten ve şimdi ona saygı gösterilmesini talep eden tek Tanrı'ya itaat amacıyla İsa'ya başvurulur, yakarılır ve alkışlanır (Filipililer 2:9-11; Yuhanna 5:22-23) ve böylece Tanrı'nın İsa'yı yüceltmesine yanıt olarak. Kısacası, İsa'nın adanma uygulamasına dahil edilmesi, İsa'nın Tanrı ve Tanrı'nın amaçlarıyla ilişkisine ilişkin bu anlayış bağlamında yapılır. Fakat eğer İsa, Tanrı'ya referansla saygı duyuluyorsa, Yeni Antlaşma'da Tanrı'ya yapılan duaların ve ona tapınmanın tipik olarak İsa'ya referansla sunulduğu da doğrudur ve son derece anlamlıdır. Yeni Antlaşma'nın "Tanrı" hakkındaki söylemi, İsa'ya (ve aynı zamanda Ruh'a) programlı atıflar içermektedir ve dahası, dua ve ibadet gibi adanmışlık uygulamaları "ikili bir şekle" sahiptir; tek Tanrı'ya tapınma, İsa'ya referansla (Yahudi dini matrisiyle karşılaştırıldığında) büyük ölçüde yeniden yapılandırılmıştır.⁵⁴ Bu, İsa "aracılığıyla" ve/veya onun adıyla sunulan dualar ve Tanrı'ya şükran hakkındaki çeşitli Yeni Antlaşma ifadelerinde doğrudan yansıtılmaktadır. Pavlus birçok durumda Tanrı'ya yaptığı duadan ve/veya şükran gününden "İsa aracılığıyla" (διὰ) söz eder: örneğin Romalılar 1:8, "İsa Mesih aracılığıyla Tanrıma şükrediyorum"⁵⁵ ve Romalılar 7:25, "Rabbimiz İsa Mesih aracılığıyla Tanrı'ya şükürler olsun (χαίρις)." Koloseliler 3:17'de de görülen benzer bir uygulamamız var; bu uygulama her şeyi "Rab İsa'nın adıyla" yapmayı ve "onun aracılığıyla" Tanrı'ya şükretmeyi teşvik ediyor. Efesliler 5:20, "her zaman ve her şey için Rabbimiz İsa Mesih'in adıyla" Tanrı'ya şükran gösterilmesini teşvik eder. Yuhanna 14-16'da İsa'nın, takipçilerini Tanrı'dan ("Baba") "benim adımla" dileklerde bulunmaya teşvik ettiği tasvir edilir (14:13-14; 15:16; 16:23-24). Pavlus'un 2. Korintliler 1:20'deki açıklaması: "Onun [İsa] aracılığıyla 'Amin' diyoruz 53 Bkz. örneğin, Larry W. Hurtado, *God in New Testament Theology* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 2010), 59-64'te Yeni Antlaşma'nın 'adanmışlık modeli' hakkındaki tartışmam. 54 Hurtado, *God in New Testament Theology*, 65-71, burada "Tanrı" hakkındaki söylemin ve ona bağlılığın, ilk Hristiyan inançlarında ve adanmışlık uygulamalarında İsa'nın konumundan nasıl derinden etkilendiğini tartışıyorum. 55 Birkaç tanıkta διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ'nun yokluğu, homoioteleuton olarak kolayca açıklanabilir.

--- SAYFA 63 ---

52 Larry W. Hurtado Tanrı yüceliği için" ifadesi aynı zamanda İsa'nın Hristiyan duasındaki bu merkezi yerini de yansıtıyor olabilir. Bu ifadelerin gerçek dua uygulamalarını yansıtmaları muhtemeldir. Bana öyle geliyor ki bu uygulamalar aslında İsa'nın isminin duanın kendisi aracılığıyla ve/veya adına sunulduğu kişi olarak adlandırılmasını içeriyordu. İsa'nın adı, erken dönem Hristiyan vaftizlerinde, şeytan çıkarma törenlerinde ve diğer güç eylemlerinde onun adının düzenli olarak anılmasında da yansıtıldığı gibi açıkça ilahi güç ve bereketin bir aracı olarak işlev görüyordu.⁵⁶ Çağdaş Yahudi çevrelerinde, Tanrı'ya yapılan dualarda ve şükranlarda belirli, ayırt edilebilir bir figüre bu kadar odaklanan benzer bir uygulama bilmiyorum. Ayrıca, 1. Petrus 4:11'de inanlılara, "Tanrı'nın her şeyde İsa Mesih aracılığıyla yüceltilmesi için" çeşitli armağanlarını kullanmaları öğütlenmektedir. Romalılar 16:27 sonsuz yüceliği "İsa Mesih aracılığıyla tek bilge Tanrı'ya" yönlendirir ve Yahuda 25'te "İsa Mesih aracılığıyla Kurtarıcımız tek Tanrı'ya" daha da ayrıntılı bir övgü ifadesi vardır.⁵⁷ Gerçekten de, Vahiy 5:13'te "tahtta oturana ve Kuzu'ya" ortaklaşa yöneltilen açık bir övgü beyanımız vardır.⁵⁸ Bu referansları aynı zamanda ilk Hristiyan çevrelerinin yansıtılan dua uygulamalarının bir göstergesi olarak kabul ediyorum. bu NT yazılarında. Pavlus'un Romalılar 5:1-2'deki ifadesi muhtemelen ilk imanlıların çoğunun (belki de özellikle Yahudi olmayanların) kendi anlayışlarını temsil ediyor: "Rabbimiz İsa Mesih aracılığıyla" imanlılara Tanrı'nın "lütfu" (χάρις) verilmişti; bunun sayesinde artık Tanrı'yla yeni bir ilişki içindeydiler ve hatta Tanrı'nın yüceliğini paylaşma konusunda kendinden emin bir umut içindeydiler. Bu nedenle "Rabbimiz İsa Mesih aracılığıyla Tanrıyla övünebilirlerdi" (Romalılar 5:11). Daha önce belirtildiği gibi, İbraniler 4:16, İsa'nın kurtarıcı etkinliğini, imanlıların "lütuf tahtına cesaretle yaklaşmaları", "ihtiyaç anında yardım edecek merhamet ve lütuftan" emin olmaları için temel olarak öne sürer ve 13:15, "o halde, onun [İsa'nın] aracılığıyla, sürekli olarak Tanrı'ya hamt kurbanı sunalım" emrini verir. Gerçekten de, ilk Hristiyanların Tanrı'ya "Baba" olarak başvurması, büyük ölçüde İsa'nın Tanrı'nın biricik Oğlu olduğu ve İsa'nın Tanrı ile Babası olarak ilişkisi olduğu inancı tarafından şekillendirilmiş ve buna dayanmış gibi görünmektedir.⁵⁹ Bu, örneğin, Pavlus'un, aynı zamanda "Yine 56'nın Ruhu olan Tanrı'nın Ruhu'nun dürtüsü altında Tanrı'ya" Abba, Baba" diye hitap eden inanlılarla ilgili ifadelerinde örneklendirilmiştir, bkz. Heitmüller, "I'm Namen Jesu"; Parkinson, "İsa'nın Adıyla"; Hartman, "İsa'nın Adına". 57 Rom 16:25-27 ister Pavlus'tan gelsin, isterse daha sonra eklenen bir metin olsun, her iki durumda da metin, erken Hristiyan adanmışlık söylemi ve uygulamasının kanıtı olarak hizmet eder. 58 Ostmeyer'in Rev 5:9-13'te (Kommunikation, 351-52) Tanrı'ya ve Kuzu'ya gösterilen saygı türlerini keskin bir şekilde ayırt etme çabasını ikna edici bulmuyorum. 59 Yeni Ahit Teolojisi, 38-41'de Tanrı'da "Baba" olarak Tanrı'ya ilişkin tartışmama bakın.

--- SAYFA 64 ---

İlk Hristiyan Duasında İsa'nın Yeri 53 Mesih" (Romalılar 8:9) ve "[Tanrı'nın] Oğlunun Ruhu" (Galatyalılar 4:6). Diğer Yeni Antlaşma metinlerinde de yansıtıldığı gibi, inanlılar için Tanrı Babadır, çünkü o özellikle "Rabbimiz İsa Mesih'in Tanrısı ve Babasıdır" (Romalılar 15:6; 2 Korintliler 1:3; 11:31; Efes 1:3; 1 Petrus 1:3). Yahudilerin geleneksel "İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrısı" referanslarıyla karşılaştırıldığında Tanrı'nın yeniden adlandırılması. Sonuç Önceki tartışmanın, İsa'nın ilk Hristiyanların dua uygulamalarında büyük ve çok yönlü bir yere sahip olduğunu, dua eden inananlar için cennetsel bir şefaatchi olarak, onların dualarının öğretmeni ve modeli olarak, duaların ortak alıcısı ve alıcısı olarak (çoğunlukla ibadet toplantısını oluşturmak için çağrılır) ve Hristiyan duasının temeli olarak önemli ve çok yönlü bir yere sahip olduğunu göstermek için yeterli olduğuna inanıyorum. Zamanın Yahudi ibadet uygulamasıyla birçok özelliği paylaşmasına rağmen, gözlemlenebilen en eski anlardan itibaren Hristiyan duası, burada belirttiğimiz ayırt edici özellikleri üstlendi. İlk Hristiyan duası, İsa'ya atıfta bulunma açısından kesinlikle farklıydı. Ancak daha da önemlisi, İsa'nın programatik ve tekil konumunun, zamanın dini ortamında eşi benzeri veya emsali yoktu. Bu, İsa'nın ilk Hristiyan duasındaki yerinin, özellikle İsa tarafından işaretlenen farklı bir dini kimliğin ortaya çıkmasına güçlü bir şekilde katkıda bulunduğu anlamına gelir. Kaynakça Alexander, Phillip. "Büyüler ve Sihir Kitapları." Sayfa 342-79, İsa Mesih Çağında Yahudi Halkının Tarihi, Cilt III, Kısım I. Düzenleyen: Geza Vermes, Fergus Millar ve Martin Goodman. Edinburgh: T&T Clark, 1986. Attridge, Harold W. İbranilere Mektup. Hermeneia Yorumları. Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press, 1989. Balz, Horst. "έντυχάνω." Sayfa 461-62, cilt. Yeni Ahit'in Exegetical Sözlüğü'nün 1. Horst Balz ve Gerhard Schneider tarafından düzenlenmiştir. 3 cilt. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990-1993. —. "προσευχή, προσεύχομαι." Sayfa 164-69, cilt. Yeni Ahit'in Tefsir Sözlüğü'nün 3'ü. Horst Balz ve Gerhard Schneider tarafından düzenlenmiştir. 3 cilt. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990-1993. En iyisi, Ernest. Selanikliler'e Birinci ve İkinci Mektuplar Üzerine Bir Şerh. Black'in Yeni Ahit Yorumları. Londra: A&C Black, 1972. Betz, Otto. Der Paraklet: Johannes-Evangelium'da Häretischen Spätjudentum'da Fürsprecher ve yeni gefundenen gnostischen Schriften'de. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 2. Leiden: Brill, 1963.

--- SAYFA 65 ---

54 Larry W. Hurtado Bohak, Gideon. Eski Yahudi Büyüsü: Bir Tarih. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Bousset, Wilhelm. Jesus der Herr: Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos. Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments 25. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1916. —. Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments, Neue Folge 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913. Brown, Raymond E. "Dördüncü İncil'deki Paraklit." Yeni Ahit Çalışmaları 13 (1966-1967): 113-32. Burton, Ernest de Witt. Yeni Ahit Yunancasında Ruh Halleri ve Zamanların Sözdizimi. 3. baskı. 1898; yeniden basım, Edinburgh: T&T Clark, 1955. Charlesworth, James H., Mark Harding ve Mark Kiley, eds. Rab'bin Duası ve Greko-Romen Dönemine Ait Diğer Dua Metinleri. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1994. Clivaz, Claire. L'ange et la sueur de sang (Lc 22,43-44) - pourrait bien encore écrire l'histoire hakkında yorum yapıyorsunuz. İncil araçları ve çalışmaları 7. Leuven: Peeters, 2010. Cranfield, C. E. B. Romalılara Mektup Üzerine Eleştirel ve Yorumsal Bir Yorum. 2 cilt; Edinburg: T&T Clark, 1975-1979. Crump, David. Şefaatçi Olarak İsa: Luka-Elçilerin İşleri'nde Dua ve Kristoloji. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 2/49. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. Dölger, Franz J. Sol Salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. 3. baskı. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 16/17. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1972. Donfried, Karl P. Paul, Selanik ve Erken Hristiyanlık. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002. Dunn, James D. G. "Prayer." İsa ve İncil Sözlüğü'ndeki 617-25. Sayfalar. Joel B. Green, Scot McKnight ve I. Howard Marshall tarafından düzenlenmiştir. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1992. —. İlk Hristiyanlar İsa'ya Tapındılar mı? Yeni Ahit Kanıtı. Londra/ Louisville, Ky.: SPCK/Westminster John Knox Press, 2010. Evans, Craig A. Luke. Yeni Ahit Üzerine Yeni Uluslararası İncil Yorumu 3. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1990. Fee, Gordon D. Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007. Fitzmyer, J. A. "Yeni Ahit Kyrios ve Maranatha ve Onların Aramice Arka Planı." Aynı sayfadaki 218-35. Sayfalar, Müjdeyi Geliştirmek İçin: Yeni Ahit Çalışmaları. New York: Kavşak, 1981. —. "Yeni Ahit Kyrios Unvanının Semitik Arka Planı." Gezici Bir Arami'nin 115-42. Sayfaları: Toplanan Aramice Denemeler. Missoula, Mont. : Scholars Press, 1979. —. Luka 1-9'a Göre İncil. Anchor Bible 28. Garden City, N.Y.: Doubleday & Company, 1981. Hamman, Adalbert. La prière I: Le Nouveau Ahit. Tournai: Desclée and Co., 1959. Hartman, Lars. 'Rab İsa'nın Adına': Erken Kilisede Vaftiz. Edinburg: T&T Clark, 1997. Heitmüller, Wilhelm. "Im Namen Jesu": Eine sprach-und-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 1/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903. Hengel, Martin. "Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie." Sayfa 496-534, Studien zur Christologie, Kleine Schriften IV. Wissenschaftliche Untersuchungen

zum Neuen Ahit 201. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

--- SAYFA 66 ---

İlk Hristiyan Duasında İsa'nın Yeri 55 Hofius, Otfried. "Baba." Sayfalar 614-21, cilt. 1 Yeni Uluslararası Yeni Ahit Teolojisi Sözlüğü. Colin Brown'ın Düzenlediği. 3 cilt. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1975-1978. —. "Öyle." Sayfa 514-17, cilt. Yeni Ahit'in Tefsir Sözlüğü'nün 2. Horst Balz ve Gerhard Schneider tarafından düzenlenmiştir. 3 cilt. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990-1993. Horst, Johannes. Proskynein: Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer Religionsgeschicht-lichen Eigenart. Neutestamentliche Forschungen 3/2. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1932. Hurtado, Larry W. God in New Testament Theology. Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 2010. —. Tek Tanrı, Tek Rab: Erken Hristiyan Bağlılığı ve Eski Yahudi Tektanrıcılığı. Philadelphia: Fortress Press; Londra: SCM, 1988; 2. baskı. Edinburg: T&T Clark, 1998. Jewett, Robert. Romalılar: Bir Yorum. Hermeneia. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2007. —. Selanik Yazışmaları: Pauline Retoriği ve Milenyum Dindarlığı. Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press, 1986. Johnston, George. Yuhanna İncili'ndeki Ruh-Paraklit. Yeni Ahit Araştırmaları Derneği Monografi Serisi 12. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. Jungmann, Josef. Die Stellung Christi im ayinle Gebet. Münster: Aschendorff, 1925; 2. rev. ed., 1962. Klawek, Aleksy. Das Gebet zu İsa. Seine Berechtigung und Übung nach den Schriften des Neuen Testaments: Eine biblisch-theologische Study. Neutestamentliche Abhandlungen 6/5. Münster: Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1921. Kuhn, H. W. "αββα." Sayfa 1-2, cilt. Yeni Ahit'in Exegetical Sözlüğü'nün 1. Horst Balz ve Gerhard Schneider tarafından düzenlenmiştir. 3 cilt. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990-1993. Marchel, W. Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens: Étude exégétique sur les Origins ve l'invokasyonun anlamı, yeni Ahit'ten önce ve sonra ilahi olarak. Analecta Biblica 19. Roma: Pontifical Institute Press, 1963. Moo, Douglas J. Romalılara Mektup. Yeni Ahit Üzerine Yeni Uluslararası Yorum. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996. Moulton, James Hope ve George Milligan. Papirüslerden ve Diğer Edebi Olmayan Kaynaklardan Resimlenen Yunanca Yeni Ahit Kelime Dağarcığı. Londra: Hodder & Stoughton, 1930. Ostmeyer, Karl-Heinrich. Gott ve Christus ile İletişim: Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 197. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. Parkinson, William Q. "'İsa'nın Adına': Erken Hristiyanlıkta İsa Adının Ritüel Kullanımı ve Kristolojik Önemi." Doktora diss. Edinburgh Üniversitesi, 2003. Roloff, Jürgen. "ἰλαστήριον." Sayfa 185-86, cilt. Yeni Ahit'in Tefsir Sözlüğü'nün 2. Horst Balz ve Gerhard Schneider tarafından düzenlenmiştir. 3 cilt. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990-1993. Ruck-Schröder, Adelheid. Der Name Gottes ve der Name Jesu: Eine neutestamentliche Study. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 80. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999. Schmidt, Karl Ludwig. "ἐπικαλέω." Sayfa 496-500, cilt. Yeni Ahit'in Teolojik Sözlüğünün 3'ü. Gerhard Kittel ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. Geoffrey Bromily'nin çevirisi. 10 cilt. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964-1976. Segal, Alan F. "Paul'un 'Soma Pneumatikon'u ve İsa'ya İbadet." Sayfalar 258-76

Kristolojik Tektanrıcılığın Yahudi Kökleri. Carey C. Newman, James R. Davila ve Gladys S. Lewis tarafından düzenlenmiştir. Yahudilik Çalışmaları Dergisine Ekler 63. Leiden: Brill, 1999.

--- SAYFA 67 ---

56 Larry W. Hurtado Stuckenbruck, Loren T. Angel Veneration and Christology. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 2/70. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. Untergassmair, Franz Georg. Im Namen Jesu: Der Namensbegriff im Johannesevangelium: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu den johanneischen Namensaussagen. Forschung zur Bibel 13. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1974. Yarbro Collins, Adela. Mark: Bir Yorum. Hermeneia. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2007. Zerwick, Max ve Mary Grovenor, Yunanca Yeni Ahit'in Dilbilgisel Analizi. 5. rev. ed. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996.

--- SAYFA 68 ---

Uzanmış Ellerle Dua Etmek: Erken Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu Yazan: REIDAR HVALVIK MF Norveç İlahiyat Okulu, Oslo “Yalnızca dışsal jestlerle dua etmeyin (τοῖς ἐκτὸς σχήμασι προσεύχου), ama büyük bir korkuyla zihninizi çevirin manevi duanın farkındalığına.”¹ Bu sözler dördüncü yüzyılın sonlarında Hristiyan bir keşiş ve münzeviden geliyor. Özellikle açıklamanın ilk yarısı biraz şaşırtıcı gelebilir ama bize önemli bir gerçeği hatırlatıyor: Dua sadece söz meselesi değildir; aynı zamanda duruş, jest,² ve seslendirme gibi bazı “dışsal biçimleri” de ima eder. Duruş ayrıca alanı ve yönü de içerir ve yön genellikle zamanla ilişkilidir. Duanın bu sözsüz yönleri, yani mekan, zaman, yönelim, duruşlar ve jestler bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Thomas Ohm, duayla bağlantılı jestler üzerine yaptığı geniş bir araştırmada, söz konusu jestlerin çoğunun eski ve evrensel olduğunu gösterdi.³ Bunlar farklı kültür ve dinlerdeki insanlar tarafından kullanılmıştı (ve kullanılıyor). Böyle bir evrensellik akılda tutularak, ilk Hristiyan duasını karakterize eden duruş ve jestlere özel dikkat gösterilmelidir. Benzersiz olmayabilirler ancak ilk yüzyıllardaki Hristiyanlar için tipik olmaları ve dolayısıyla onları tanımlamaya hizmet etmeleri gerekir. Ayrıca, erken Hristiyan kimliği arayışında, erken Hristiyan duasının tipik sözsüz yönlerini listelemek yeterli değildir. Jestlerin ve duruşların nasıl yorumlandığını ortaya çıkarmak ve belirli yer ve zamanlara neden özel önem verildiğini açıklığa kavuşturmak da çok önemlidir. Araştırmamıza duanın daha geniş bağlamına dikkat ederek başlayacağız, 1 Evagrius Ponticus (yaklaşık 390–395), *De oratione* (Dua Üzerine), 28 (PG 79: 1173). İngilizce çeviri A. M. Casiday, Evagrius Ponticus (*The Early Church Fathers*; New York: Routledge, 2006), 189. *Patrologia graeca*'da bu eser yanlışlıkla Sina'lı Nilus'a atfedilir. 2 Migne PG'deki Latince çeviride alıntıdaki önemli sözcükler *externis gestibus* olarak çevrilmiştir. 3 Thomas Ohm, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum* (Leiden: Brill, 1948).

--- SAYFA 69 ---

58 Reidar Hvalvik yani duanın yeri, yönü ve zamanı. Daha sonra belirli duruş ve jestlerle ilgili tartışmaya devam edeceğiz. Ancak kısa sürede farklı yönlerin birbiriyle ilişkili olduğu ve dolayısıyla bu makalenin farklı bölümleri arasında bazı örtüşmelerin olabileceği açıkça ortaya çıkacak. Antik kaynaklarda sözel olmayan yönler nadiren uzun uzadıya ele alınır. İlgili malzemenin çoğu, dua uygulamasıyla ilgili rastgele yorumlarda veya açıklamalarda bulunur. Bu nedenle, çeşitli yer ve zamanlardan oldukça geniş bir metin yelpazesine başvurmamız gerekiyor. Bunu yaparken geleneklerin evrensel olduğunu varsaymıyoruz, ancak bu makalenin de göstereceği gibi, çoğu durumda duanın yorumlanması da dahil olmak üzere sözsüz yönleri oldukça yaygın görünmektedir. Çeşitli kaynakları (hem kronoloji hem de coğrafya açısından) kullanmanın bilincinde olarak, yaklaşık MS 400'e kadar erken dönem Hristiyan edebiyatında kanıtlanmış bazı tipik sözel olmayan yönleri tanımlamaya çalışacağız. Başvurulacak çeşitli metinler ve yazarlar arasında Tertullianus (yaklaşık 200 civarında aktif), Cyprian (yaklaşık 200-258) ve Origen'e (yaklaşık 185-yaklaşık 251) özel önem verilmiştir, çünkü hepsi bu konuda kapsamlı bir şekilde yazmıştır. dua. Buna ek olarak, duanın önemli sözel olmayan yönleri, Kudüslü Cyril (350 civarında teslim edilmiştir) ve Ambrose'un (Milano piskoposu 374-397) daha sonraki dini eserlerde ve zamanla gelişen ve son haliyle dördüncü yüzyıla tarihlenebilen bir metin olan Apostolik Gelenek'te ele alınmaktadır. Erken Hristiyan literatüründe duanın sözsüz yönlerini araştırırken, kaynaklarda bahsedilen uygulamanın gerçek kullanımı yansıtmadığını dikkate almalıyız. İncelenecek metinlerin birçoğunun türü, başlı başına bir metnin onu tanımlamaktan ziyade uygulamayı emredebileceği gerçeğinin bir göstergesidir. Kimlikle ilgili olarak bu, erken dönem Hristiyan kimliğinin inşasında metinlerin yaratıcı rolünü haklı olarak vurgulayan son araştırmalarla uyumludur.⁴ 1. “İç Odanıza Girin” – Yerin Önemi Dua talimatları veren en eski Hristiyan metinlerinden biri, İsa'nın Dağdaki Matta Vaazına göre duayı öğretmesidir. Metin kesinlikle kelimelere odaklanmıştır (çapraz başvuru Matta 6:7–15), ancak bölümün tamamı duanın bazı sözsüz unsurlarıyla ilgili talimatlarla başlamaktadır (Mat. 6:5–6): Dua ettiğinizde ikiyüzlüler gibi olmamalısınız; Çünkü onlar, insanlar tarafından görülsün diye havralarda ve sokak köşelerinde durup dua etmeyi severler. Size doğrusunu söyleyeyim, onların ödülleri tamdır. Ama siz dua ettiğinizde içinizdeki 4 Krş.'ye gidersiniz. Judith M. Lieu, Yahudi ve Greko-Romen Dünyasında Hristiyan Kimliği (Oxford: Oxford University Press, 2004), özellikle. bölüm 2.

--- SAYFA 70 ---

Kapınızı kapatın ve gizli olan Babanıza dua edin, böylece gizlice yapılanları gören Babanız sizi ödüllendirecektir.⁵ Bu metnin ait olduğu daha büyük bölüm (6:1-18), "başkaları tarafından görülmek için başkalarının önünde" dindarlık yapmamakla ilgilidir (6:1), bu da "ikiyüzlülerin"kinden farklı bir uygulamayı ima eder. İkiyüzlü kelimesi (başkalarının önünde gösteri yapan, gerçekte olmadıkları biri gibi davranan kişileri ifade eder) Matta'da Ferisiler hakkında sıklıkla kullanılır (çapraz başvuru Matta 23:13, 15, 23, 25, 27, 29) ve bu muhtemelen 6:2 ve 5'teki anlamdır. Bu insanlar İsa'nın öğrencileri için bir engel olarak kullanılır: ikincisi ilki gibi davranmayacaktır. Münafiğin özelliği, namaz kılarken görülmek istemesidir. Sonuç olarak, sokak köşelerinde ve sinagoglarda halka açık olarak dua ediyorlar. Onlardan farklı olarak, İsa'nın öğrencilerine evlerinin iç odasında (ταμεῖον) gizlice dua etmeleri öğretilir. Bu, öğrencilerin namaz kılma ortamının münafiklarınkinden belirgin şekilde farklı olması gerektiği anlamına gelir. Bir bakıma duanın ortamı, öğrencilerin İsa'nın öğrencileri olarak yetişmesine katkıda bulunmalıdır. Matta'nın İsa'nın öğretişini anlatışında dua yeri evin iç odasıdır. ταμεῖον kelimesi bir depo için kullanılabilir (Luka 12:24), ancak daha genel olarak evin oldukça özel bir alanıdır. Bununla birlikte, bu "iç odaya" yapılan atıf, kesinlikle "gizlice" dua etme öğüdünü somutlaştırmanın bir yolundan başka bir şey değildir (ἐν τῷ κρυπτῷ).⁶ Bu, Pseudo Clementine Recognitiones'da dua eden Petrus'un tasvirinde kelimenin tam anlamıyla takip edilmektedir: O, "dua etmek için belirli bir gizli yere (ad locum quondam secretiorem) çekildi" (Rec. 8.1). Cyprian, Rab'bin Duası hakkındaki açıklamasında İsa'nın Matta 6:6'daki öğretilerine atıfta bulunarak şöyle diyor: Son olarak, öğretilerinde Rab bize gizlice, gizli ve uzak yerlerde, yatak odalarımızda dua etmemizi emretti (denique magisterio suo Dominus secreta orare nos praecepit, in abditis et secretis locis, in cubulis ipsis), çünkü Tanrı'nın her yerde mevcut olduğunu, O'nun işittiğini anlamak imanımıza daha uygundur. ve her şeyi görür ve O'nun yüceliği sayesinde gizli ve gizli yerlere nüfuz eder, yazıldığı gibi: 'Ben uzaktaki bir Tanrı değil, uzaktaki bir Tanrıyım. Bir adam gizli yerlere saklanırsa onu göremez miyim? Göğü ve yeri doldurmuyor muyum?'[Yeremya 23:23]. (Dom. veya. 4.43-51)⁷ 5 Başka hiçbir şey belirtilmemişse, Kutsal Kitaptan yapılan alıntılar Yeni Gözden Geçirilmiş Standart Versiyondan (NRSV) alınmıştır. 6 Bkz. Mesih çölde (çapraz başvuru Luka 5:16; Markos 1:35) veya dağda (Luka 6:12) dua ediyor. 7 Cyprian'ın De dominica oratione'sinden bu ve diğer çeviriler Saint Cyprian, Treatises'ten alınmıştır (çev. ve ed. Roy J. Deferrari; FC 36; Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1958). Latince metin (ed. Claudio Moreschini) Sancti Cypriani Episcopi Operası, Pars II (ed. Manlio Simonetti ve Claudio Moreschini; CCSL 3A; Turnholt: Brepols, 1976), 87-113. Kaynaklardaki son rakamlar bu baskıdaki satır numaralarını göstermektedir.

--- SAYFA 71 ---

60 Reidar Hvalvik Cyprian, gizlice dua etmekle ilgili sözleri kelimenin tam anlamıyla alıyor, ancak asıl vurgulamak istediği, metnin Tanrı ve onun her yerde bulunması hakkında söyledikleridir. Bu şekilde Cyprian, erken Hristiyan literatüründe ara sıra yorumlanan bir noktaya değiniyor: Tanrı'nın belirli bir yerle sınırlı olmadığı ve her yerde tapınılabileceği (çapraz başvuru Yuhanna 4). Yunanlıların ve Romalıların zihninde tanrıların tapınaklarda bulunması ve dolayısıyla orada tapınılması gerekiyordu. 3. yüzyılın başlarında Hristiyanlara yönelik şu suçlamayı görüyoruz: "Neden onların sunakları, tapınakları, herkesin bildiği resimleri yok?" (Minucius Felix, Octavius 10.2).⁸ Bir tanrıya tapınan insanlar için bu durum dikkat çekiciydi. Bu olaya ilişkin bir açıklama Justin ve arkadaşlarının Şehitliği kitabında bulunmaktadır. Vali, Justin'e Hristiyanların nerede bir araya geldiği konusunda sorular sorar ve Justin şöyle cevap verir: Her birinin tercihi veya fırsatı nerede olursa olsun. Zaten hepimizin aynı yerde buluştuğunu mu sanıyorsun? Öyle değil; Hristiyanların Tanrısı mekanla sınırlı değildir (διότι ὁ θεὸς τῶν Χριστιανῶν τόπῳ οὐ περιγράφεται); görünmez, gökleri ve yeri doldurur ve her yerdeki inananlar tarafından tapınılır ve yüceltilir (προσκυβεῖται καὶ δοξάζεται). (Rec. B, 3)⁹ İlk iki yüzyıl boyunca İsa'nın inanlıları "ev kiliselerinde", yani sıradan evlerde bir araya geldiler. Yahudilerin tapınakları veya sinagoglarıyla karşılaştırılabilecek hiçbir şeyleri yoktu. Yani belirli bir yerle bağlantılı değillerdi. Bu onları dini ortamda oldukça benzersiz kılıyordu ve Octavius'tan yapılan alıntının açıkça ortaya koyduğu gibi, bu durum dışarıdan gelenler tarafından da fark edilmişti. Bu nedenle ibadet ve dua için belirli bir mekanın bulunmamasının aslında Hristiyanların kimliğini belirlemeye hizmet ettiğini söylemek haklı görünmektedir. Birkaç nesil boyunca, ilk Hristiyan ibadeti için yer önemli değildi. Bununla birlikte, belirli bir yerle sınırlı olmayan bir Tanrı'ya olan inançlarını yansıtarak, İsa'ya inananların kimliğine katkıda bulundu. Elbette bu durum, 313'teki Milano fermanı ve ardından Konstantin'in büyük bazilikalar inşa etmesinden sonra çarpıcı biçimde değişti. Ancak üçüncü yüzyılın ikinci yarısında ibadete yönelik özel binalar inşa edildi. Bu hem arkeolojik kanıtlarla hem de Eusebius'un Kilise Tarihi kitabının sonraki kitaplarında doğrulanmıştır. İmparator Diocletianus dönemindeki zulümlere ilişkin raporla bağlantılı olarak Eusebius, kiliselerin yıkıldığından bahseder. Şöyle yazıyor: "Temellerine kadar yıkılmış ibadethaneleri (προσευκτηρίων τοὺς οἴκους) gözlerimizle gördük" (8.2.1). Kilise binası terimi (προσευκτήριος, isim olarak kullanılmıştır) nadirdir ⁸ The Octavius of Marcus Minucius Felix'ten çeviri (çev. G.W. Clarke; ACW 39; New York, N.Y.: Newman Press, 1974), 66. ⁹ Metin Herbert Musurillo'dan alıntıdır, The Acts of the Christian Martyrs (Oxford: Clarendon Press, 1972), 48-49.

--- SAYFA 72 ---

İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu 61 ancak Eusebius tarafından birkaç kez kullanılmış¹⁰ ve binanın bir dua yeri (προσευχή) olduğunu vurgulamaktadır. O zamandan önce, erken dönem Hristiyan metinlerinde ibadet yeri ile ilgili tek düzenleme evle ilgiliydi. Matta 6:5-6'daki sözlere dönelim. Erken Hristiyan edebiyatında bunlara nadiren değinilir veya yorumlanır. Bununla birlikte, İsa'nın sözüne yönelik oldukça farklı tutumları gösteren birkaç önemli istisna (yukarıda alıntılanan Kıbrıslıca metne ek olarak) vardır. İlk sözü edilen, Kıbrıslılardan önceki bir başka Kuzey Afrikalı yazar olan Tertullian'dır. Duayla ilgili kitabında duanın yeri ve zamanı hakkında şöyle yazar: Dua vakitleriyle ilgili olarak, her zaman ve "her yerde" (omni in tempore et loco orare) dua etmemiz dışında, hiçbir şey belirlenmemiştir [Ef. 6:18; 1Ti.2:8]. Peki toplum içinde bunu yapmamız yasakken neden "her yerde" (omni loco)? [Mat. 6:5] "Her yerde" diyerek kolaylık ve hatta zorunluluğun sunulduğunu kastediyor. Aslında, hapishanede mahkûmların [Elçilerin İşleri 16:25] ya da gemide "herkesin önünde Efkariya'yı kutlayan" Pavlus'un [Elçilerin İşleri 27:35] önünde dua edip Tanrı'ya şarkı söyleyen havarilerin bu emre itaatsizlik ettiklerini düşünmüyoruz. (Ya da 24)¹¹ Tertullianus'a göre Matta 6'daki kelime bir sorunu temsil etmektedir, ancak bu, kelimenin tam anlamıyla alınamayacağını gösteren havariyel uygulamaya atıfta bulunularak çözülmüştür. İskenderiyeli Clement de İsa'nın sözüne atıfta bulunur, ancak onun vurguladığı nokta, gerçek Hristiyanın ("gnostik") her zaman dua eden kişi olduğudur: Her yerde (ἐν παντί . . . τόπω), bu nedenle, görünürde ve kalabalığa göre değil, dua edecek. Ama yürürken, sohbet ederken, suskunken, okurken, akla uygun işlerle meşgulken, her ruh halinde dua eder. Eğer o düşüncüyü ruhunun gizli odasında oluşturursa (ἐν αὐτῷ τῷ ταμείῳ τῆς ψυχῆς) ve Baba'yı "söylenmemiş inlemelerle" çağırırsa [Romalılar 8:26], O yakındadır ve henüz konuşurken onun yanındadır. (Strom. 7.49.7)¹² İç veya gizli odalara daha gerçek bir gönderme, Eusebius'un Vita Constantini'sinde, Eusebius'un imparatorun kişisel dindarlığı hakkında yazdığı bir pasajda bulunur: Kendisi, kutsal gizemlere katılan biri gibi, her gün belirli saatlerde kraliyet sarayı odaları içindeki gizli yerlere kendini kapatırdı (ἐξῶ τοῖς 10 Cf. Hist. eccl. 7.15.4; 7.30.19; 7.32.32; 8.1.5; Laud. Const. 11. 11 Tertulliani Operası'ndaki Latince metin (ed. Eligius Dekkers ve diğerleri; Turnhout: Brepols), 1954), 255-74, 272; Tertullian's Treatises: Concerning Prayer'dan çeviri (çev. Alexander Souter; Londra: SPCK, 1919). Souter'in baskısının kenarlarında köşeli parantez içindeki referanslar bulunmaktadır. τόπω) 1 Tim 2:8'e atıf olarak, ancak omni tempore (ἐν παντί καίρῳ) kelimeleriyle Efes 6:18'e yapılan atıf atlanıyor. 12 Clemens Alexandrinus, Stromata Buch VII ve VIII'deki metin (ed. Otto Stählin; Clemens'in 3. cildi). Alexandrinus; GCS 17; Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909), 37; ANF 2:537'den çeviri.

--- SAYFA 73 ---

62 Reidar Hvalvik αὐτοῦ βασιλικοῖς ταμείοις) ve yalnızca Tanrısı ile konuşur ve yalvararak yalvararak diz çökerek dualarının nesneleri için yalvarırdı. (Vit. Const. 4.22.1)¹³ İlk kilisede iyi bilinen, erken Hıristiyan sanatında sıklıkla tasvir edilen ve dua üzerine yazan ilk Hıristiyan yazarların sıklıkla yorumladığı bir metin olan, aslanların inindeki Daniel hakkındaki hikayede kişinin kendi evinde dua edebileceği bir yerden de bahsedilmektedir. Bu hikayenin giriş kısmında kralın, otuz gün boyunca kral dışında hiç kimsenin, ilahi veya insan kimseye dua etmesine izin verilmediğini söyleyerek bir yasak uyguladığı anlatılır. Yasağı ihlal etmenin cezası aslanlarla dolu bir çukura atılmaktı. Metnin Eski Yunanca versiyonuna göre hikaye devam ediyor: Ancak Daniel, kendisine karşı tesis edilen yasağın farkında olmasına rağmen, Kudüs'ün karşısındaki üst odasındaki (ἐν τῷ ὑπερώῳ αὐτοῦ) pencereleri açtı ve tıpkı daha önce yaptığı ve yalvarmaya devam ettiği gibi günde üç kez yüzüstü düşüyordu. Daniel'i izlediler ve onu günde üç kez dua ederken yakaladılar. (Dan 6:10-11 NETS)¹⁴ Bu metin hem Yahudi hem de Hıristiyan dualarının sözsüz yönleri açısından ilgi çekicidir çünkü hem benzerlikleri hem de farklılıkları ortaya çıkarmak için yararlı bir başlangıç noktası olabilir. Bahsedilmesi gereken ilk nokta, dindar Daniel'in kendi evinde namaz kıldığıdır. Ancak metin onun evin iç odasında değil, üst odasında dua ettiğini söylemiyor (ἐν τῷ ὑπερώῳ αὐτοῦ). ὑπερῶν ismi muhtemelen bir doğu evinin düz çatısı üzerine inşa edilen kule benzeri odaya atıfta bulunmaktadır.¹⁵ Şu şekilde tarif edilebilir: "Üst kat... evin düz çatısının üzerinde bir köşede veya binanın kule benzeri ek binası üzerinde yükselen ilave, genellikle üçüncü kattır. Genellikle daha büyük veya daha küçük boyutlarda, her tarafında kafesli pencerelerin bulunduğu tek bir daire içerir. havanın serbest dolaşımını sağlayarak onu evin en rahat kısmı haline getiriyor."¹⁶ Theodotion'un versiyonunda ifadeler farklıdır: ἐν τοῖς ὑπερώοις αὐτοῦ ("üst odalarda"), ancak anlam aynı görünmektedir. Eusebius'ta 13 Metin var, Über das Leben des Kaisers Konstantin (ed. Friedhelm Winkelmann; Cilt 1, Eusebius Werke; GCS 7/1; Berlin: Akademie-Verlag, 1975), 125; Eusebius'tan çeviri, Life of Constantine (çev. Averil Cameron ve Stuart G. Hall; Oxford: Clarendon Press, 1999), 160. 14 LXX'ten alınan bu ve diğer çeviriler, NETS olarak kısaltılan A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Geleneksel olarak bu Başlığa Dahil Edilen (ed. Albert Pietersma ve Benjamin G. Wright; Oxford: Oxford University Press, 2007) kitabından alınmıştır. 15 BDAG. v.ὑπερῶν. 16 George Foot Moore (A Critical and Exegetical Commentary on Judges [ICC; New York: Charles Scribner's Sons, 1901], 96) Yargı 3:20 (LXX'te ὑπερῶν vardır) hakkında yorum yapıyor.

--- SAYFA 74 ---

Ancak pencerelere yapılan atıflarda biraz daha büyük bir fark vardır.¹⁷ Eski Yunanca versiyona göre Daniel “pencereleri açtı” (θυρίδας ἤνοιξεν), Teodotion ise “pencereler açıldı” (αἱ θυρίδες ἀνεωγμέναι). Mükemmel bir pasif sıfat yerine gösterge niteliğindeki bir aoristin kullanılması, Daniel'in Eski Yunanca'daki aktif eylemini vurgulamaktadır. Bu, Josephus'un hikayeyi yeniden anlatışında açıkça varsayılmaktadır: “İnsanların geri kalanı bu emirleri ihlal etmemeye özen gösterirken ve sessiz kalırken, Daniel onları hiçbir şekilde düşünmedi ve adeti olduğu gibi ayağa kalktı ve herkesin gözü önünde Tanrı'ya dua etti” (A.J. 10.255 [Thackeray, LCL]). Josephus'un vurguladığı nokta, Daniel'in duasının bir itiraf eylemi olması nedeniyle görülmek istemesiydi. Hippolytus, Daniel hakkındaki yorumunda da benzer bir noktaya değiniyor: Gizlice dua edebilirdi ama bunu yapmamaya karar verdi.¹⁸ Yeni Ahit'te, “üst oda”, İsa'ya ilk inananların buluşma yeri olarak iki kez anılır. Göğ'e alındıktan sonra öğrenciler “kaldıkları üst kattaki odaya çıktılar” (Elçilerin İşleri 1:13). Luka orada bulunanların isimlerini verdikten sonra şöyle devam ediyor: “Bunların hepsi kendilerini sürekli duaya adadılar” (1:14). Ayrıca bu metinde üst oda ibadet yeri, daha doğrusu toplu ibadet yeri olarak işlev görüyor. Elçilerin İşleri 20:8'de üst kattaki oda imanlıların Troas'ta bir araya geldiği yerdir; orada Pavlus onlarla konuşuyordu ve orada ekmek bölüştüler.¹⁹ Bu metinlerde üst kattaki oda, İsa'ya inananlardan oluşan yerel grup için bir toplanma yeri (“ev kilisesi”) haline gelmiştir. Yer konusuna gelince, ilk iki veya üç yüzyılda Hristiyanlar için çok az önem taşıyor gibi görünüyor. Cyprian'ın belirttiği gibi, mevcut ilgisizlik inançlarıyla doğrudan bağlantılıdır: “Tanrı'nın her yerde mevcut olduğunu anlamak inancımıza daha uygundur (ut sciamus Deum ubique esse praesentem).” Yahveh'in fiziksel olarak Kudüs'teki Tapınak'ta yaşadığı düşünülmesi de burası antik çağda Yahudiler için “Tanrı'nın evi” haline gelmişti. Ancak İsa'nın vaazında -özellikle Johannine versiyonunda- Tapınağın merkeziliği azaltılmıştı. Mekanın önemi konusunda İsa'nın Yuhanna 4:21'deki sözleri belirleyici olabilir: “Kadın, inan bana, Baba'ya ne bu dağda, ne de Yeruşalim'de tapınacağın saat geliyor.”¹⁷ Ayrıca Sarah'nın “ellerini pencereye doğru uzatarak” dua ettiği söylenen Tob 3:11'e de dikkat edin. ¹⁸ İletişim Dan. 3.22. Hippolyt'teki Metin, Kommentar zu Daniel (ed. Georg Nathanael Bonwetsch; 2. gözden geçirilmiş baskı, Marcel Richard; Cilt 1., Hippolyt Werke; GCS [NF] 7: Berlin: Akademie Verlag, 2000), 176-77. ¹⁹ Str-B 2:594'e göre üst kattaki oda “bilgililere toplanma, çalışma ve dua etme yeri olarak hizmet etmek için” kullanılıyordu.

--- SAYFA 75 ---

64 Reidar Hvalvik 2. Doğuya Doğru Dua Etmek – Yönün Önemi Daniel'in yukarıda adı geçen metni aynı zamanda duanın başka bir sözsüz yönünden de söz eder: yönlendirme. Daniel'in üst katındaki odasının pencereleri "Kudüs'e doğru açıktı" (Θυρίδας ἤνοιξεν . . . κατέναντι Ιερουσαλημ). Bu gelenek aynı zamanda Tapınağın adanması sırasında Süleyman'ın duasında da varsayılır ve "bu yere doğru dua eden" insanlara atıfta bulunulur (προσεύχονται εἰς τὸν τόπον τοῦτον) (1 Kgs/3Kgdms 8:35). 1 Esdras'ta sürgünde geçen bir hikayede Zerubbabel "yüzünü Ierousalem'e doğru göğе kaldırdı ve cennetin kralını kutsadı" (4:58 NETS). Bu, haham Yahudiliğinde emredilen uygulama haline geldi (çapraz başvuru t.Ber. 3.5; m.Ber. 4.5) ve dolayısıyla Yahudi dindarlığının ve kimliğinin ayırt edici bir işareti oldu.²⁰ Bu uygulama, "Kudüs'ü Tanrı'nın evi olarak tapındıkları (Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei)" (Irenaeus, Haer. 1.26.2).²¹ Benzer bir ifade Elxai/Elchasai ile bağlantılıdır: "Çünkü o doğuya dönük namazı yasaklıyor (κωλύει γὰρ εἰς ἀνατολὰς εὐξασθαι). Kişinin bu yöne dönmemesi gerektiğini, ancak her yönden Kudüs'e dönmesi gerektiğini iddia ediyor" (Epiphanius, Panarion 19.3.5).²² Bununla birlikte, son alıntıyı Hristiyan tutumunun kanıtı olarak kullanmak oldukça şüphelidir.²³ Elkesaitlerle ilgili tüm antik kaynaklara dayanarak, onlar en iyi şekilde senkretik, Gnosis benzeri ve güçlü bir "Yahudileştirme" eğilimine sahip bir hareket olarak karakterize edilirler.²⁴ Elxai/Elchasai'nin ifadesi daha çok, en azından ikinci yarıdan itibaren kanıtlanmış, belirli bir Hristiyan geleneğine karşı bir tür muhalefeti yansıtıyor gibi görünüyor. İkinci yüzyıldan kalma: doğuya doğru dua etmek.²⁵ Muhtemelen bunun en eski kanıtı 20 Ayrıca bkz. Uri Ehrlich, *The Nonverbal Language of Prayer: A New Approach to Jewish Liturgy* (çev. Dena Ordan; TSAJ 105; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 64–98. 21 St. Irenaeus of Lyons *Against the Heresies*'den çeviri: Kitap 1 (çev. Dominic J. Unger; rev. John J. Dillon; ACW 55; New York, N.Y.: Paulist Press, 1992); Irenaeus'taki Yunanca metin, *Libros quinque adversus Haereses* (2 cilt; ed. W. Wigan Harvey; Cambridge: Typis Academicis, 1857), 1:213. Bkz. Ahır. 16.1 Yahudilerin "sanki Tanrı'nın eviymiş gibi binaya umut bağladıklarını" iddia ediyor. 22 *The Panarion of Epiphanius of Salamis*'ten çeviri (çev. Frank Williams; 2 cilt; NHS 35–36; Leiden: Brill, 1987–1994); Yunanca metin, Klijn, A.F.J. ve G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (NovTSup 36; Leiden: Brill, 1973), 158. 23 Contra Martin Wallraff, "Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung," ZKG 111 (2000): 169–84, özellikle. 180. 24 Gunnar af Hällström ve Oskar Skarsaune, "Cerinthus, Elxai ve Diğer İddia Edilen Yahudi Hristiyan Öğretmenleri veya Grupları", *Jewish Believers in Jesus: The Early Century* (ed. Oskar Skarsaune ve Reidar Hvalvik; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007), 488–502; 496–502. 25 Kaynaklara ilişkin geniş bir tartışma için bkz. Franz Joseph Dölger, *Sol Salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Gebet'te Rücksicht auf die Ostung'u yönetin*

--- SAYFA 76 ---

İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu 65 geleneği Pavlus'un İşleri'nde bulunur; burada Pavlus başı kesilmeden hemen önce dua ederken tasvir edilir: "Sonra Pavlus yüzü doğuya dönük olarak durdu ve ellerini göğsüne kaldırdı (Τότε σταθεὶς ὁ Παῦλος) κατέναντι πρὸς ἀνατολὰς καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανόν), uzun uzun dua etti" (Mart. Pavlus 5).²⁶ Bu geleneğin bir başka erken tanığı da Kuzey Afrika'dan, Tertullian'dan gelir. 197 civarında yazdığı Ad Nationes'de, Hristiyan diniyle ilgili çeşitli yanlış anlamalar hakkında yorum yapar ve şöyle yazar: "Diğerleri, görgü kurallarına daha fazla önem vererek, şunu itiraf etmek gerekir ki, güneşin Hristiyanların tanrısı olduğunu, çünkü doğuya doğru dua ettiğimizin (ad orientis partem facere nos precationem) veya Pazar gününü şenlik günü haline getirdiğimizin iyi bilinen bir gerçek olduğunu varsayalım" (Nat. 1.13.1).²⁷ Aynı şey. Bu nokta aslında Ad Nationes'in yeniden işlenmiş hali olan Apologeticum'da tekrarlanıyor: Başkalarının kesinlikle insan doğasına daha uygun ve daha olası bir fikri var; yani güneş bizim tanrımızdır. Eğer durum böyleyse, Perslerle aynı sınıfta olacağız, her ne kadar bizim sevdiğimiz tuval üzerine çizilmiş güneş olmasa da, şu anda her yerde kendi küresinde var. Kısaca ifade etmek gerekirse bu şüphe, doğuya doğru namaz kıldığımızın (ad orientis Regionem precari) öğrenilmesiyle başladı. (Apol. 16.9–10)²⁸ Yabancıların Hristiyanların güneşe taptıklarını düşünmesi çok ilginçtir. Bu, Tertullianus tarafından açıkça reddediliyor ama kesinlikle bir sorunu yansıtıyor: Hristiyanların duayla ilgili davranışları diğer insanların davranışlarından çok da farklı değildi. Onların dua şekli benzersiz değildi; diğer dini inançlara sahip insanlarla paylaşıldı. Bu nedenle bu uygulamanın kimlik oluşumuna uygun olmadığı düşünülebilir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, bu duruş büyük ölçüde ilk Hristiyanların kendilerinin yorumlamasına bağlıydı. Neden doğuya doğru namaz kılıyorlardı? Bazı bilim adamları bu uygulamanın aynı zamanda bir Yahudi geleneği olduğunu ileri sürmüşlerdir. Argüman birkaç metne dayanmaktadır; Wis 16:28 ve özellikle Josephus'un Esseneleri güneşe dua eden kişiler olarak tanımladığı bir pasaj (B.J. 2.128; und Liturgie (2. rev. ed.; Münster: Aschendorff, 1925), özellikle 136ff. Ayrıca Uwe Michael Lang, Turning to the Lord: Orientation in Liturgical Prayer'da (San Francisco: Ignatius Press, 2005), özellikle 35–56. 26 Richard A. Lipsius ve Max Bonnet, eds., Acta apostolorum apocrypha (2 cilt; Leipzig: H. Mendelssohn, 1891–1903), 2:115, New Testament Apocrypha'dan (ed. Edgar Hennecke ve W. Schneemelcher; Eng. çeviri ed. R. McL. Wilson; 2 cilt; Cambridge: James Clarke, 1991), 2:262. Tertulliani Opera I'de Latince metin (ed. Eligius Dekkers ve diğerleri; CCSL 1; Turnhout: Brepols, 1954), 9–75, 32; 3:123. 28 Tertulliani Opera I'deki Latince metin (ed. Eligius Dekkers) (ed. Eligius Dekkers ve diğerleri; CCSL 1; Turnhout: Brepols, 1954), 77–171, 116; Tertullian Apologetical Works ve Minucius Felix Octavius'tan çeviri (çev. Rudolph Arbesmann, Emily Joseph Daly ve Edwin). A. Quain; New York; Kilisenin Babaları, 1950), 51.

--- SAYFA 77 ---

66 Reidar Hvalvik bkz. 2.148).29 Ancak bunun Esseneler arasındaki fiili uygulamayı yansıtmaması pek olası değildir; bu daha çok Josephus'un Yahudi "mezheplerini", güneşe tapmanın popüler olduğu Greko-Romen dünyasındaki iyi bilinen grup ve inançlara uygun olarak tanımlama eğilimini yansıttığı gibi görünüyor.30 Ayrıca, eğer Esseniler Kumran'daki mezheplerle aynıysa (çoğu bilim adamının inandığı gibi), güneşe tapınmayı yasakladıkları açıktır (Tesniye 17:2-5'e atıfta bulunarak 11Q19 55.15-21; krş. Ezek). 8:16-19). Josephus'un açıklamasının daha olası bir arka planı, Ölü Deniz Parşömenlerinde yaygın olarak kanıtlanan, şafakta dua etme geleneğine atıfta bulunmasıdır.31 Bununla birlikte, Essenelerin, en çok eleştirdikleri çağdaş Yahudi dini kurumunun aksine, aslında doğuya doğru dua etmiş olmaları oldukça muhtemeldir. Durum böyle olsa bile, doğuya doğru dua etmek pek yaygın bir Yahudi uygulaması değildi.32 Ve Esseneler doğuya doğru dua etmiş olsa bile, bu, ilk İsa inananlarının neden aynı şeyi yaptığını açıklamıyor.33 Aslında, Franz Dölger'in iddia ettiği gibi, bu uygulamanın Yahudi olmayan bir mirasın parçası olduğunu iddia etmek oldukça mümkün.34 Bu uygulamanın kanıtı, örneğin Vitruvius'un bir tapınağın ve cellaya yerleştirilen heykelin batıya bakması gerektiği yönündeki reçetesinde bulunabilir. Şu gerekçeyi veriyor: . . . sunularla ve kurbanlarla yaklaşanlar, tapınağın içinde, göklerin doğu kısmının altındaki resme baksınlar (spectent ad partem caeli orientis); ve böylece dualarını kılarken hem tapınağı hem de yükselen gökyüzünü görecekler, bu sırada görüntülerin kendisi de sanki 29 gibi yükseliyormuş gibi görünecek. Her ne kadar sıklıkla tartışılsa da, metnin anlamı kesinlikle budur; bkz. Todd S. Beall, Josephus'un Ölü Deniz Parşömenleri Tarafından Resimlendirilen Essenelerin Tanımı (SNTSMS 58; Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 52-54. 30 Bkz. Steve Mason, Judean War 2: Translation and Commentary (cilt 1B, Flavius Josephus, Translation and Commentary; ed. Steve Mason; Leiden: Brill, 2008), 105-6. 31 Özellikle "Ve güneş doğduğunda..." ifadesiyle başlayan birkaç duayı içeren 4Q503'e bakınız; bkz. James R. Davila, Liturgical Works (Ölü Deniz Parşömenleri Üzerine Eerdman'ın Yorumları; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000), 208-38. Daha geniş bir tartışma için bkz. Jeremy Penner, İkinci Tapınak Dönemi Yahudiliğinde Günlük Dua Modelleri (STDJ 104; Leiden: Brill, 2012), 101-36. 32 Contra Wallraff, "Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung," 176. Filistin Talmud'unda doğuya doğru dua etmenin yasaklandığına da dikkat edin: "R. Jacob bar Aha şöyle dedi: 'Orada öğretilirdi: Kimse birinin doğu dışında herhangi bir yöne [Dua okumasını] engellemez'" (y. Ber. 4.5, 8b). Ehrlich'ten alıntı, The Nonverbal Language of Prayer, 75. 33 Contra Jean Daniélou (The Theology of Jewish Christian [Çev. John A. Baker; Londra: Darton, Longman & Todd, 1964], 340), "Hristiyanların Essene uygulamasını korumuş olmalarının muhtemel" olduğunu iddia ediyor. 34 Dölger, Sol Salutis, 198. Bu, Aseneth'in neden doğuya doğru dua ettiğini açıklayabilir (Jos. Asen. 11.15, 19). Yahudi dua uygulamasını yansıttığına inanmak için hiçbir zorlayıcı neden yoktur.

--- SAYFA 78 ---

Tanrılara ait tüm sunakların doğuya bakması gerekli görüldüğünden, dua edenleri ve kurban kesenleri görmek açısından iyi bir fikirdir. (De Architectura libri decem 4.5.1)35 Vitruvius'un tanrıların (kanunlarının) “yükselen” (doğudan) olduğunu yazması ilginçtir. Bunun, Hezekiel'in "İsrail'in Tanrısının görkemi doğudan geliyordu" diye yazdığı Eski Ahit'te bir eşdeğeri vardır (Hezek 43:2). Dolayısıyla antik çağda doğunun ilahi olanla bağlantılı olduğu yönünde oldukça yaygın bir fikir var gibi görünüyor. Bu nedenle Origen, dua yönü olarak “doğası gereği doğunun diğer yönlere tercih edildiğini” söyleyebilir (Or. 32; krş. Clem. Alex., Strom. 7.43.6–7). Bu, ilk Hristiyan uygulamasının arka planı mıdır, yoksa daha spesifik bir Hristiyan nedeni mi aramalıyız? Ben ikincisinin daha muhtemel olduğunu savunacağım. Piskopos Cyril (ö. 386) zamanında Kudüs'ten başlayalım. Piskopos, Mistik Derslerinde, yeni vaftiz edilenlere, ilk olarak vaftizhanenin ön odasında deneyimledikleri ritüelleri hatırlatır. Orada onlardan batıya dönmeleri ve “sanki bizzat oradaymış gibi” Şeytan'dan vazgeçmeleri istendi (1.2). Cyril ayrıca şunu açıklıyor: İzin verin batıya yönelmemin sebebini açıklamama izin verin, çünkü bunu bilmeniz gerekir. Batı görünür karanlığın bölgesi olduğundan, kendisi de karanlık olan Şeytan'ın imparatorluğu karanlıktadır; gecenin kasvetli Prensi'nden vazgeçerken batıya bakmanızın anlamı budur. (Myst. Lect. 1.4)36 Şeytan'dan vazgeçilmesinin bir sonucu olarak Cyril, "Tanrı'nın cenneti önünüzde açılıyor, o doğuya dikilmiş Aden" diyor ve şöyle devam ediyor: "Bunun simgesi, sizin batıdan doğuya, ışık yerine bakmanızdır (τούτου σύμβολον τὸ) στραφῆναι σε ἀπὸ δυσμῶν πρὸς ἀνατολὰς, τοῦ φωτὸς τὸ χωρίον)" (1.9).37 Batı'daki benzer ritüellerde olduğu gibi bu ritüelde de yönlendirmeler çok önemlidir. Piskopos Ambrose'un De Mysteriis'inde, vaftizhanede yaşananlarla ilgili olarak yeni vaftiz edilenlere yönelik benzer bir konuşmaya rastlıyoruz: İçeri girdikten sonra, yüzüne karşı inkar edilmesi gerektiğini düşündüğünüz düşmanınızı görmek için doğuya döndünüz (ad orientem converteris). Çünkü şeytandan vazgeçen kişi İsa'ya döner (qui enim renuntiat diabolo, ad Christum transformitur) ve doğrudan ona bakar. (Myst. 2.7)38 35 Vitruvius'tan çeviri, Mimarlık Üzerine On Kitap (çev. Ingrid D. Rowland; Cambridge: Cambridge University Press, 1999). 36 Cyril'in Mistik Derslerinden çeviriler The Works of Saint Cyril of Jerusalem, cilt. 2 (çev. Leo P. MacCauley ve Anthony A. Stephenson; FC 64; Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1970), 153, 155, 159. 37 Cyrill von Jerusalem'deki Yunanca metin, Mystagogische Katechesen (çev. Georg Röwekamp; Fontes Christiani 7; Freiburg: Herder, 1992), 106. 38 Çeviri Boniface Ramsey'den, Ambrose (The Early Church Fathers; Londra: Routledge, 1997), 147. Ambrosius'taki Latince metin, De sacramentis. De mysteriis (çev. Josef Schmitz; Fontes Christiani 3; Freiburg: Herder, 1990), 208–10.

--- SAYFA 79 ---

68 Reidar Hvalvik Ambrose'a göre doğuya dönmek, İsa'ya dönmek anlamına gelir. Böyle bir ayinle inananlar topluluğuna dahil edilen Hristiyanların, dua sırasında doğuya döndüklerinde din değiştirmelerinin ("Mesih'e dönüş") ve vaftizlerinin hatırlatıldığını düşünmek mantıklıdır. Bu arka plan göz önüne alındığında, duanın yönü kimlik oluşumunda bir faktör olabilir. Ambrose doğuyu Mesih'le özdeşleştirdiğinde köklü bir geleneği izledi. Kimlik tespitinin en eski açık örneği Justin Martyr tarafından bulunmuştur. Mesih hakkında yazarken şöyle diyor: "Çünkü O'nun hakikat ve bilgelik sözü güneşin gücünden daha parlak ve parlaktır ve yüreğin ve zihnin derinliklerine nüfuz eder. Kutsal Yazılar şöyle der: 'O'nun adı güneşin üzerinde yükselecektir.' Ve Zekeriya şunu doğrular: 'Doğu (ἀνατολή) O'nun adıdır' [Zek. 6:12]" (Dial. 121.1-2).³⁹ Septuagint'in burada İbranice "ateş" veya "dal" (אֵשׁ) kelimesini ἀνατολή kelimesiyle tercüme etmesi, Hristiyan okuyuculara Mesih İsa'yı doğu ve güneşle ilişkilendirmek için iyi bir neden verir.⁴⁰ Aynı nokta Sardis'li Melito tarafından da bulunmuştur. İsa'yı, "Cennetin kralı ve yaratılışın Kaptanı, hem Hades'teki ölümlere hem de dünyadaki ölümlülere görünen ayaklanma Güneşi (ἥλιος ἀνατολῆς) olarak adlandırır; aynı zamanda tek başına gökten Güneş olarak yükseldi" (Fragm. 8b, 4).⁴¹ İsa'ya güneş adını vermenin İncil'deki temeli Mal 4:2'de (3:20) bulunmuştur: "Ama benim adıma saygı duyan sizler için doğruluk güneşi (ἥλιος δικαιοσύνης) kanatlarında şifayla doğacak." Bu, Origen tarafından Numbers hakkındaki yorumunda açıkça söylenmiştir - Rufinus'un Latince çevirisinde çevrildiği şekliyle: "'Sol iustitiae' Christus est" (Comm. Num. 23.5.2).⁴² Apokrif Philip'in Elçilerinin İşleri'nde (dördüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren) bu ifade İsa'nın kendi ağzından geçmektedir. Bir sipariş anlatısında İsa, Philip'e şunları söylüyor: 39 İlk alıntı Mezmur 71(72):17'dendir; ikincisi Zech 6:12 LXX'ten. Yunanca metin, Edgar J. Goodspeed, ed., Die ältesten Apologeten: Texte mit kurzen Einleitungen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914; yeniden basıldı 1984). Writings of Saint Justin Martyr'den çeviri (çev. Thomas B. Falls; FC 6; Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1948), 335. Justin, Zech'ten bahsediyor. 6:12 ayrıca Dial'da. 106.4 ve 126.1. 40 Olası bir Mesih metni olarak Zech 6:12 hakkında bkz. Aquila H. I. Lee, From Messiah to Preexistent Son: Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms (WUNT 2/192; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 105-7. 41 Melito of Sardis'ten çeviri, On Pascha ve parçalar (ed. Stuart G. Hall; Oxford Early Christian Texts; Oxford, 1979), 73 42 Text in Origenes, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung (ed. W.A. Baehrens; cilt 7/1, Origenes Werke; Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921), 217; bkz. ayrıca Hom. Çıkış. 7.8. Ayrıca Ps.-Cyprian, De Pascha Computus 19, Mal 3:20 LXX'e dayanarak Mesih'i doğruluğun güneşi olarak adlandırır; bkz. Cyprianus, Opera omnia (ed. Wilhelm A. Hartel; CSEL 3/3; Ek; Viyana: Gerold, 1871), 248-69; 266.

--- SAYFA 80 ---

İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu 69 Neden tereddüt ediyorsun Philip? Şu öğretimi duymadın mı: “İşte, seni koyunlar gibi kurtların ortasına gönderiyorum”? O halde onların vahşetlerinden korkmayın. Her zaman yanınızda olacağım, yardım edeceğim ve yardımcı olacağım. İşte, ben seni ışınlar olarak gönderiyorum, ben, doğruluk güneşi. Her yerde sizinleyim. (Filip'in İşleri 8.5 [Bayan V])⁴³ Bu Kristolojik yorum her zaman açık olmasa da, önceden varsayılmış gibi görünmektedir; Origen duanın yönü hakkında şunları yazdığında: Şimdi dua ederken hangi yöne bakılması gerektiği konusunda birkaç şey söylemek gerekiyor. Dört yön, kuzey, güney, batı ve doğu olduğundan, dualarımızı doğuya dönük yapmamız gerektiğinin çok açık olduğunu hemen kabul etmeyecektir, çünkü bu, ruhun gerçek ışığın yükselişini aramasının sembolik bir ifadesidir (τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἀνατολῆς). Ama diyelim ki birisi, evin kapısı, evin girişine göre hangi yöne bakarsa baksın, cennete bakmanın duvara bakmaktan daha davetkar olduğunu söyleyerek şefaet etmek istiyor; ve evin girişinin doğuya doğru olmadığını varsayalım. Bu durumda kişiye, insanların binalarının keyfi olarak belirli yönlere baktığı veya belirli yönlerde açıklıklara sahip olduğu, ancak doğası gereği doğunun diğer yönlere tercih edildiği ve doğası gereği olanın keyfi olanın önünde sıralanması gerektiği söylensin. Üstelik ovada namaz kılmak isteyen kişi bu nedenle neden batıya değil de doğuya doğru namaz kılsın? Eğer bu durumda makul olarak doğunun tercih edilmesi gerekiyorsa, neden bu her yerde yapılmasın? Bu kadar (Ya da 32).⁴⁴ Aslında Origen, dua ederken doğuya bakan pozisyonu kabul ediyor gibi görünüyor; başka bir deyişle yerleşik Hristiyan uygulamasıdır. Başka bir bağlamda Origen, "herkesin yapmak zorunda olduğu ancak yine de bunların nedenini herkesin anlamadığı" çeşitli dini törenlerin olduğunu söylüyor. Sonra şöyle devam ediyor: "Örneğin, dua ederken diz çöktüğümüz (genua flectimus orantes) ve göklerin dört bir yanından dua ederken döndüğümüz tek yön doğu olduğu için (ex omnibus coeli plagis ad solam orientis partem conversi orationem fundimus), bunun nedenlerini sanırım kimse kolaylıkla keşfedemez." Ancak Origen, geleneklerin takip edildiğini, çünkü "bunları büyük başrahip ve oğulları tarafından devredilmiş ve övülmüş olarak aldık", yani İsa ve havarilerinden aldıklarını açıklıyor (Hom. Num. 5.1.4).⁴⁵ 43 István Czachesz'in çevirisi, Komisyon Anlatıları: Canonical ve Apocryphal Acts'in Karşılaştırmalı Çalışması (Studies in Early Christian Apocrypha 8; Leuven: Peeters, 2007), 145. 44 Origen, De oratione'nin tüm çevirileri Rowan A. Greer, ed., Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer and Selected Works (The Classics of Western Spirituality; Londra: SPCK, 1979); Origenes'teki Yunanca metin, Buch V-VIII Gegen Celsus. Die Schrift von Gebet (ed. Paul Koetschau; Origenes Werke'nin Cilt 2'si; GCS 3; Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899), 297-403; 400. 45 Text in Origenes, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung (ed. W. A. Baehrens; cilt 7/1, Origenes Werke; Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921), 26;

Origen'den İngilizce çeviri, Homilies on Numbers (çev. Thomas P. Scheck; ed.

--- SAYFA 81 ---

70 Reidar Hvalvik Bu geleneğin havarisel temeli aynı zamanda Suriye Havari Öğretisi'nde de iddia edilmektedir.⁴⁶ Bu yazıda, muhtemelen dördüncü yüzyılın ilk yarısından⁴⁷, havarilerden geldiği iddia edilen birçok düzenleme buluyoruz. Birincisi şu şekildedir: Elçiler bu nedenle doğuda dua etmenizi emrettiler, çünkü 'İnsanoğlu'nun gelişi, Doğu'dan çıkan ve Batı'ya kadar görülen şimşek gibi olacaktır' [Mat. 24:27]. Bununla onun doğudan aniden çıkacağını bilelim ve anlayalım.⁴⁸ Bu metinde doğuya doğru dua etme uygulamasının apaçık bir havari hükmüne dayandığı iddia edilmektedir. Ancak bu anlaşmanın havarisel zamanlara dayandığını kanıtlamak zordur.⁴⁹ Öte yandan bazı Yeni Ahit metinlerinde doğuya yönelik kesin bir odaklanma vardır, bu da doğuya doğru dua etmeyi oldukça anlaşılır kılan bir odaktır. Kanıtları inceleyelim. Yukarıda bahsedildiği gibi Justin Martyr, Zech 6:12'deki ἀνατολή'yi Mesih'e referans olarak alıyor. Söz konusu metin, Septuagint'te Davut'un mirasçısı için bir metafor olan "(ἐκείνου)" kelimesini "Doğu"/"şafak"/"gündoğumu" (ἀνατολή) olarak çeviren üç Eski Ahit metninden biridir. Diğer ikisi Yer 23:5 (ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολὴν δικαίαν) ve Zech 3:8'dir (δοῦλόν μου) Ἀνατολήν). Bu metinlerin, "yukarıdan gelen şafak (ἀνατολή ἐξ ὕψους) üzerimize yıkılacak" diyen Luka 1:78'in temeli olduğunu varsaymak için iyi nedenler var. Bu, metnin Benedictus'un son ayetlerine uygun olarak mesihvari bir anlam taşıdığı anlamına gelir (Luka 1:68-79).⁵⁰ Eğer durum böyleyse, Yeni Ahit zamanlarında Mesih zaten "Doğu"/"şafak"/"gündoğumu" olarak anlaşılmaktadır. Ve Kurtarıcı'nın adını anmak için doğuya doğru dua etmekten daha doğal ne olabilir?⁵¹ Christopher A. Hall; Eski Hristiyan Metinleri; Downers Grove, Illinois: IVP Akademik, 2009), 17-18. ⁴⁶ İlk olarak William Cureton'da yayınlanmıştır, Eski Süryanice Belgeler (Londra: Williams ve Norgate, 1864). İngilizce çeviride Cureton belgeye "Havarilerin Öğretisi" adını verir (s. 24). ⁴⁷ En yakın zamanda bkz. Witold Witakowski, "The Origin of the 'Teaching of the Apostles'", IV Symposium Suriyecum 1984 (ed. H. J. W. Drijvers ve diğerleri; OCA 229; Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1987), 161-71. Burkitt (sonraki nota bakınız) bunu daha erken tarihlendirme eğilimindedir. ⁴⁸ F. C. Burkitt'ten çeviri (biraz değiştirilmiş), F. J. Dölger'in İncelemesi, Sol Salutis, JTS 22 (1921): 283-6. Metin ANF 8:668'de de yer alıyor. ⁴⁹ Wallraff ("Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung," 172), M.Ö. 190. Bununla birlikte, bu uygulamanın büyük coğrafi yayılımı, geleneğin daha eskiye dayandığını düşündürmektedir (aynı eser). ⁵⁰ Joseph A. Fitzmyer'deki mantıklı tartışmaya bakın, The Gospel by Luke I-IX (AB 28; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981), 387. ⁵¹ İsa'ya yönelik dualar için Larry Hurtado'nun bu ciltteki katkısına bakın, özellikle s. 45-50.

--- SAYFA 82 ---

İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu 71 ἀνατολή'nin Kristolojik yorumunu destekleyebilecek başka bir metin de 2 Pet. 1:19'dur; bu metin, okuyucuları "gün ağarana ve sabah yıldızı kalplerinizde yükselene kadar" peygamberlik sözüne dikkat etmeye teşvik eden bir metindir. διαυγάση καὶ φωσφόρος ἀνατείλη ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν). "Gün", eskatolojik çağ için bir metafordur ve "yükselen yıldız", antik Yahudilikte mesihsel olarak yorumlanan bir metin olan Sayım 25:17'ye ("Yakup'tan bir yıldız doğacak") neredeyse kesinlikle bir göndermedir.⁵² Bu nedenle, 2. Petrus 1:19 ile ilgili olarak, "sabah yıldızının doğuşu, eskatolojik çağı başlatan Mesih'in Parousia'sının bir simgesidir" demek yerinde olur.⁵³ İncil geleneğinde Zeytin Dağı'nın öne çıkmasının sorumuz açısından önemli olma ihtimali.⁵⁴ Luka'nın İsa'nın göğe yükselişiyle ilgili raporunda olay Zeytin Dağı'nda geçiyor.⁵⁵ İsa orada yukarıya kaldırıldı ve bir bulut onu öğrencilerinin göremeyeceği bir yere götürdü. Sonra beyaz cübbeli iki adam onlara görünerek şöyle dedi: "Aranızdan göğe alınan bu İsa, onun cennete gittiğini nasıl gördünüzse aynı şekilde gelecektir. πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν)" (Elçilerin İşleri 1:11). "Aynı şekilde" ifadesi, Parousia'sının Zeytin Dağı'nda gerçekleşeceğini ima edebilir; bu yorum, 1 Selanikliler 3:13'te Zech 14:5'e kasıtlı bir gönderme gibi görünen bir yorumla desteklenmektedir. ἀγίων αὐτοῦ)," Zech 14:5'te Rab'bin gelişiyi bağlantılı bir ifade kullanıyor (καὶ πάντες οἱ ἄγιοι μετ' αὐτοῦ).⁵⁷ Böylece Pavlus, Zekeriya'nın atfettiği rolü İsa'ya veriyor. Yahweh,⁵⁸i bağlayan 52 Özellikle bkz. T.Jud. 24:1, burada Sayım 24:17, Mal 4:2 ile bağlantılıdır: "Ve bundan sonra sizin için Yakup'tan barış içinde bir Yıldız doğacak (καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατελεῖ ὑμῖν ἄστρον ἐξ) Ἰακώβ ἐν εἰρήνῃ): Ve benim neslimden doğruluk güneşi gibi bir adam doğacak (ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης)." Bkz. ayrıca T.Levi 18:3. ⁵³ Richard J. Bauckham, Jude, 2 Peter (WBC 59; Waco, Tex.: Word Books, 1983), 226. Bauckham ayrıca şunu belirtiyor: "ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν ('kalbinizde') ifadesi artık şaşırtıcı gelmiyor; Parousia, yani Tanrı'nın Hristiyan inananlara tam vahiyi olarak Parousia tartışılmaktadır" (ibid., Tord Fornberg'e atıfla, An Early Church in a Pluralistic Society: A Study of 2 Peter [ConBNT 9; Uppsala: Liber/Gleerup, 1977], 85). ⁵⁴ Bu konuda bkz. Georg Kretschmar, "Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit," ZDPV 87 (1971): 167–205, özellikle. 192–8. ⁵⁵ Bkz. Luka 24:50'de Zeytin Dağı'ndaki bir köy olan Bethany'ye ve Elçilerin İşleri 1:12'de öğrencilerin dönüşüne yapılan atıf ⁵⁶ Bkz. Gordon Fee, Selaniklilere Birinci ve İkinci Mektuplar (NICNT; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2009), 134–6. ⁵⁷ "Kutsallar" büyük ihtimalle meleklerdir; bu durum, İnsanoğlu'nun tüm melekleriyle birlikte gelişiyi ilgili Matta 25:31 ayetinin de (πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ) Zech 14:5'e bir gönderme olduğunu büyük olasılıkla ortaya koymaktadır; bkz. ayrıca yaptı. 16:7, Zech 14:5'e (LXX) çok yakındır.

⁵⁸ Bkz. David B. Capes, Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology (WUNT 2/47; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1992), 151–2.

--- SAYFA 83 ---

72 Reidar Hvalvik Parousia Mesih ve Rab'bin Zeytin Dağı'na gelişi, "doğuda Yerus̄alim'in önünde uzanan bir dağ (κατέναντι Ἱερουσαλὴμ ἐξ ἀνατολῶν)" (Zek 14:4). Bu bağlantı, Sinoptik geleneğe göre İsa'nın Zeytin Dağı'ndan Yerus̄alim'e gitmesi (Markos 11:1 parr) ve eskatolojik konuşmasını aynı dağda yapması (Mat. 24:3; Markos 13:3) gerçeğiyle daha da desteklenmektedir.⁵⁹ Bana göre, Mesih'i çeşitli şekillerde güneşin doğuşuna ve doğuya bağlayan yukarıda bahsedilen metinler, doğuya doğru dua etme uygulamasına ilişkin Kristolojik temelli bir argümanın yapı taşlarıydı. Ve yaklaşan bir Parousia'ya ilişkin güçlü beklenti göz önüne alındığında, inananlar "Rabbimiz, gel!" diye dua ederken hangi yöne dönmeliler? (μαράνα θά, 1 Korintliler 16:22; Yaptı. 10:6) veya "Gel, Rab İsa!" (ἔρχου κύριε Ἰησοῦ, Rev 22:20) – doğuya değilse? Kuşkusuz, bu iddia Yeni Ahit'te açık bir şekilde ifade edilmemiştir, ancak büyük olasılıkla Mesih ile doğu arasındaki bağlantı o kadar güçlüydü ki, takipçilerinin dua ederken neredeyse doğuya bakmalarını gerektiriyordu. Yukarıdaki ayetlerin birçoğunda bahsedilen şafağa odaklanma, doğal olarak duanın başka bir sözsüz yönü ile, yani zamanla bağlantılıdır. Pliny (genç), Bithynia'daki Romalı vali Traianus'a yazdığı ünlü mektubunda, Hristiyanların "belirli bir günde şafak vakti (ante lucem) bir araya gelip Tanrı olarak Mesih'e ilahiler söylemeye alışkın olduklarını" bildirir (Bölüm 10.96).⁶⁰ Sabit bir zaman yalnızca Hristiyan topluluğunun toplantıları için alışılmış bir durum değildi, aynı zamanda kişisel dua için de geçerliydi. 3. "Günde Üç Vakit" – Zamanın Önemi Normalde şafak vakti ve akşam karanlığında yapılan düzenli günlük dualar, antik çağda hem Yahudiler hem de Yunanlılar⁶¹ arasında normal bir uygulama gibi görünmektedir. Didache'nin yazarı okuyucularını "günde üç kez" dua etmeye (Rab'bin Duası) teşvik ettiğinde (8.3), yaygın bir Yahudi uygulamasına (çapraz başvuru Dan 6:12 LXX; ayrıca bkz. ayrıca Mezmur 54:18 LXX) uygundur; bu uygulama muhtemelen Temid sunu saatleriyle bağlantılıdır;⁶² en azından hem Yudit hem de Daniel'in 59 yaşında dua ettikleri söylenir. Yerus̄alim'deki son haftasında Zeytin Dağı'nda geceleri (Luka 21:37). ⁶⁰ P. G. Walsh'tan alıntı, Pliny the Younger, Complete Letters (Oxford World's Classics; Oxford: Oxford University Press, 2006), 278–9. Çalışma günü şafak vakti başladı. ⁶¹ Bkz. Platon'un "güneşin ve ayın doğuşu ve batışı sırasında dua ve yakarıştaki tanrılarla konuşmak" hakkındaki ifadesi (Bacak. 887e). Bunun ve diğer metinlerin bir tartışması için bkz. Simon Pulleyn, Prayer in Greek Religion (Oxford: Clarendon Press, 1997), 156–64. ⁶² Günlük duaların bu ve diğer nedenleri hakkında bkz. Penner, Patterns of Daily Prayer.

--- SAYFA 84 ---

İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu 73 akşam kurbanı (Jdt 9:163; Dan 9:20-21). Ancak bu günlük yakılan sunu yalnızca iki kez sunuldu: Gün doğumunda ve gün batımında (çapraz başvuru Mısır'dan Çıkış 29:38-42; Sayım 28:3-8; 2 Tarihler 31:3). Daha sonra akşam kurbanını öğleden sonra saat üç civarında sunmak olağan hale geldi.⁶⁴ Bu, Kudüs'ün Roma kuşatması sırasında rahiplerin görevlerinden alıkonulmadığını, "ama yine de günde iki kez, sabah ve dokuzuncu saat civarında, sunakta kurbanlarını sunduklarını" kaydeden Josephus tarafından doğrulanmıştır (A.J. 14.65 [Thackeray, LCL]; krş. m. Pesah. 5:1). Eğer dua günlük sunularla bağlantılıysa, bu gelişme sabah ve akşama ek olarak dokuzuncu saatin neden sabit bir dua saati haline geldiğini açıklayabilir (çapraz başvuru Elçilerin İşleri 3:1: ὥρα τῆς προσευχῆς). Dua vaktini detaylandıran ilk Hristiyan yazar De oratione adlı eserinde Tertullianus'tur. Elçilerin belirli saatlerde, yani üçüncünün (çapraz başvuru Elçilerin İşleri 2:15), altıncının (çapraz başvuru Elçilerin İşleri 10:9) ve dokuzuncunun (çapraz başvuru Elçilerin İşleri 3:1)⁶⁶ belirli saatlerde dua ettiklerini gözlemleyerek, onlar gibi dua etmeyi tavsiye eder: "Ancak zamanla ilgili olarak, belirli saatlerin tutulması da dışsal bir bakış açısıyla yararsız olmayacaktır; Kutsal Yazılarda en yaygın olarak görülen üçüncü, altıncı ve dokuzuncu gün" (Or. 25.1).⁶⁷ Tertullianus, "bu gerçeklerin uygulamayla ilgili herhangi bir emir olmadan basitçe ifade edildiğinin" farkındadır, ancak bunlar günlük yaşamda duayı hatırlamaya yardımcı olacaktır. Sonra günde üç kez dua etmek için teolojik (teslisçi) bir neden vermeye devam ediyor: Daniel'in uygulamasını da okuyoruz, ki bu da İsrail'in öğretisini takip ettiğinden emin olabilirsiniz: Biz de onun gibi, üçe, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a borçlu olarak günde en az üç kez dua etmeliyiz; Tabii ki, gündüz ve gecenin başında herhangi bir hatırlatma olmaksızın yapılması gereken normal namazlar dışında. (Or. 25.5) Tertullianus, Montanist dönemine ait oruç üzerine daha sonraki bir yazısında oruç dönemleri ve dua saatleri hakkında yazıyor. Yine Elçilerin İşleri 63'teki ayetlere atıfta bulunuyor. Yudit'in duası, "Tanrı'nın Yerusolim'deki evinde akşam buhurunun sunulduğu sırada" gerçekleşti. İncil'de günlük sunuların bir parçası olarak tütsü sunularından bahsedilmez ancak bu, Mişna risalesi Tamid'de belirtilmiştir; bkz. Emil Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (3 cilt; gözden geçirilmiş baskı: Geza Vermes, Fergus Millar ve Martin Goodman; Edinburgh: T&T Clark, 1973-1987) 2:304-7. ⁶⁴ Schürer, Yahudi Halkının Tarihi, 2:301. ⁶⁵ Metin muhtemelen Elçilerin İşleri 1:14 ve 2:1'in ışığında okunmuştur. ⁶⁶ Dennis Hamm ("Düzenli olarak dua etmek ['Sürekli' değil]: Luka 24:53, Elçilerin İşleri 10:2 ve İbraniler 9:6, 13:15'teki dia pantos'un Kültik Arka Planı Üzerine Bir Not, ExpTim 116 [2004]: 50-52), havarilerin dua etmediğini ima eden Luka 24:51'in yorumunu iyi bir şekilde savundu. Tapınakta "sürekli" ama "düzenli olarak" - Tertullianus'un argümanına uyan bir yorum. ⁶⁷ Tertullianus'un De oratione adlı eserinin tüm çevirileri Tertullianus Treatises: Concerning Prayer kitabından alınmıştır. Vaftizle İlgili (çev. Alexander Souter; Londra: SPCK, 1919).

--- SAYFA 85 ---

74 Reidar Hvalvik, dua eden havariler ve Daniel örneğini anlatıyor ve “havariler (saatler) – üçüncü, altıncı, dokuzuncu” (Jejun. 10.4) hakkında yazıyor. Dokuzuncu saate özellikle odaklanarak, Petrus'un (Elçilerin İşleri 3:1) eski geleneklere göre yönlendirildiğini düşünüyor ve o saati oruç tutmak ve dua etmek için daha değerli bir neden olup olmadığını soruyor. Vardır ve bu sebep Petrus'a bile atfedilebilir: “Çünkü (uygulama) Rab'bin ölümünden kaynaklanmaktadır; her ne kadar bu ölüm her ne kadar saat farkı olmaksızın her zaman anılmayı gerektiriyorsa da, biz o zaman onun anılması için daha etkileyici bir şekilde tavsiye ediyoruz” (Jejun. 10.6).⁶⁸ Tertullianus tarafından başlatılan dua saatlerinin “Hristiyanlaştırılması” Cyprianus tarafından devam ettirilmektedir. Tertullian'ın yaptığı gibi aynı İncil metinlerine atıfta bulunur, ancak daha da ileri giderek onlara belirli bir Hristiyan yorumu verir. Daniel kitabına atıfta bulunarak, üç gencin üçüncü, altıncı ve dokuzuncu saatleri, Üçlü Birliğin (sacramento scilicet trinitatis) sembolü olması nedeniyle gözlemlediklerini iddia ediyor. Daha sonra eski dua uygulamasının önemli olaylara işaret ettiğini söyleyerek devam ediyor: Çünkü üçüncü saatte Rab'bin vaadinin lütfunu yerine getiren Kutsal Ruh öğrencilerin üzerine indi. Benzer şekilde, altıncı saatte evin damına çıkan Petrus, hem bir işaret hem de Tanrı'nın kendisini uyaran sesiyle, herkesi kurtuluşun lütfuna kabul etmesi talimatını aldı, ancak daha önce Yahudi olmayanları vaftiz etme konusunda tereddütlüydü. Rab ayrıca altıncı günden dokuzuncuya kadar çarmıha gerildikten sonra kendi kanıyla günahlarımızı yıkadı ve bizi kurtarıp diriltebilmek için daha sonra kendi tutkusuyla zaferi tamamladı. (Dom. veya. 34.644–651 [Deferrari, FC]) Sonra sabah ve akşam namazına yeni bir anlam vermeye devam ediyor: Çünkü Rab'bin dirilişinin sabah namazıyla kutlanabilmesi için sabahları da dua etmeliyiz (ut resistio Domini matutina oratione celebretur). . . . Aynı şekilde güneşin batışında ve günün sonunda mutlaka yine namaz kılınmalıdır. Çünkü Mesih gerçek Güneş ve gerçek Gün olduğundan (Christus sol uerus est et dies uerus), güneş ve dünyanın günü geri çekilirken, ışığın tekrar üzerimize gelmesi için dua ettiğimizde ve yalvardığımızda, Mesih'in gelip bize sonsuz ışığın lütfunu sağlaması için dua ederiz (Christi precamur aduentum lucis aeternae gratiam praebiturum). (Dom. veya. 35.654–655, 660–664 [Deferrari, FC]) Mesih'e “Güneş” demek Mal 4:2'nin yaygın okunuşuna dayanır (yukarıya bakın), “Gün” ismi ise Mezmur 117:22–24 (LXX)'in birebir okunuşuna dayanır ve hem taşı/temel taşı hem de “RAB'bin yarattığı günü” Mesih'e gönderme olarak alır. Bu şekilde sabah duası Mesih'in dirilişini akla getirirken, akşam duası Mesih'in ikinci gelişi umuduyla bağlantılıdır. Ancak İsa'ya sol uerus et dies uerus adını vermenin başka bir sonucu daha vardır: 68 Çeviri (S. Thelwall) ANF 4:109'dan.

--- SAYFA 86 ---

İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu 75 Ancak eğer kutsal Kutsal Yazılarda Mesih gerçek Güneş ve gerçek Gün ise, Hristiyanlar (christianis) için Tanrı'ya sık sık ve her zaman tapınılması gereken (frequenter ac semper) hiçbir saat istisna değildir; böylece Mesih'te, yani gerçek Güneş'te ve gerçek Gün'de olan bizler, tüm gün boyunca (per totum diem) dualarımızda ısrarcı olmalı ve dua etmeliyiz; ve dünyanın kanununa göre, dönüşümlü olarak yinelenen gece başarılı olduğunda, dua edenler için gecenin gölgelerinden hiçbir zarar gelemmez, çünkü ışığın oğulları için gece bile gündüz vardır. (Dom. veya. 35.671-678 [Deferrari, FC])⁶⁹ Cyprian'a göre, dua için mümkün olan her saatin, hem sabit saatler hem de aralıksız duanın Kristolojik bir motivasyona sahip olması dikkat çekicidir. Namaz vakitleri Hristiyan cemaati dışındaki insanların örf ve adetleriyle örtüşse bile; Yahudilere göre, yukarıda bahsedilen metinler, dua eden Mesih inanışına belirli bir aidiyet farkındalığı ve dolayısıyla bir Hristiyan kimliği kazandırmaya katkıda bulunur. Bunun namaz saatlerinin "Hristiyanlaştırılmasının" önemli bir nedeni olduğu başka bir metinde, yani Apostolik Gelenekte (Traditio apostolica) görülmektedir. "Yaşayan edebiyat"ın bir parçası olan bu ayin el kitabının çok karmaşık bir köken tarihi vardır ve son haliyle dördüncü yüzyılın ortalarına tarihlenir.⁷⁰ Bununla birlikte, çekirdeği muhtemelen üçüncü yüzyılın başlarında, muhtemelen İtalya/Roma'da (Hippolytus tarafından yazılmamış olsa da) ortaya çıkmıştır.⁷¹ Daha önce, Apostolik Gelenek'in üçüncü yüzyılın başlarındaki Roma ayininin bir açıklaması olduğuna inanılıyordu; günümüz akademisyenleri metnin toplumsal bir gerçekliğin inşasına eşit derecede yardımcı olduğunu düşünüyor gibi görünüyorlar.⁷² Bu, dua ile ilgili bölümün belirli bir teolojik yoruma dayalı olarak bir dua pratiği inşa etmek için bir araç olduğu anlamına gelir. Asıl bölüm olan 41. bölüm, uygun bir şekilde "Dua etmenin uygun olduğu zamanlar" olarak etiketlenmiştir. Orada namaz için şu kuralları buluyoruz: Ve eğer gerçekten evdeyseniz, üçüncü saatte dua edin ve Allah'a şükredin. Ama eğer başka bir yerdeyseniz ve fırsat karşınıza çıkarsa, kalbinizden Tanrı'ya dua edin. 6Çünkü o saatte Mesih ağaca çivilenmiş olarak sergilendi. . . . 7 Altıncı saatte de aynı şekilde dua edin. Çünkü Mesih çarmıhın tahtalarına sabitlendiğinde o gün bölündü ve büyük bir karanlık çöktü. . . . 8 Ve dokuzuncu saatte de büyük bir dua etmeli ve büyük övgüler sunmalıdırlar; tıpkı doğruların ruhunun, azizlerini anan ve onları aydınlatmak için Oğlunu, yani Sözü'nü onlara gönderen gerçeğin Tanrısı Rab'bi övmesi gibi. 9Çünkü o saatte yan tarafı delinmiş olan Mesih su ve kan döktü ve günün geri kalanını yakıp akşama getirdi. 69 Ayrıca İskenderiyeli Clement (Strom. 7.40.3-4) dua için belirli saatlere değinir, ancak gerçek Hristiyan'ın "tüm hayatı boyunca" dua ettiğini vurgular (ANF 2:534). 70 Bkz. Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson ve L. Edward Phillips, *The Apostolic Tradition: A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2002), 13-15. 71 Hippolytus'a geleneksel atfın bir çeşidi hâlâ Stewart-Sykes tarafından savunulmaktadır. Bkz. Hippolytus: *Apostolik Gelenek* (çev. Alistair Stewart-Sykes; Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2001), 22-32. 72 Hippolytus: *Apostolik Gelenek*, 50.

--- SAYFA 87 ---

76 Reidar Hvalvik Bu nedenle uyumaya başlarken, bunu yeniden diriliş imgesini gerçekleştiren başka bir günün başlangıcı yaptı. (Trad. ap. 41.5-9 [Stewart-Sykes])⁷³ Apostolik Gelenek yatmadan önce, gece yarısı ve horoz öttüğünde dua için kurallar vermeye devam ediyor. Gece yarısı duasıyla ilgili olarak Matta 25:1-13'teki bilge ve akılsız bakireler benzetmesine atıfta bulunulur: "İşte, gecenin yarısı civarında insanlardan bir haykırış yükseldi: 'Bakın, güvey geliyor; onu karşılamak için kalkın.'." Ve şöyle devam ediyor: "Bu nedenle dikkatli olun, çünkü onun hangi saatte geldiğini bilmiyorsunuz." 17Ve aynı şekilde horoz ötüşünün etrafında kalkarak dua edin. Çünkü horoz tayfasının, imanla tanıdığımız Mesih'i inkar ettiği saatte, her gün ölümlerin dirilişinde sonsuz ışığın ortaya çıkmasını ümit ederek bakıyorlardı. 18 Bu nedenle, eğer sadık bir şekilde böyle davranırsanız, onları hafızanızda tutarsanız, sırayla onlara öğretirseniz ve din adamlarını cesaretlendirirseniz, ne ayartılmaya maruz kalırsınız, ne de mahvolursunuz; çünkü Mesih'i her zaman aklınızda tutacaksınız. (Trad. ap. 41.16-18 [Stewart-Sykes]) Bu kurallara göre, dua için çeşitli saatler, imanlılara her zaman Mesih'i akıllarında tutmaları gerektiğini hatırlatmaya hizmet eder. Bu şekilde zaman, yalnızca ayartmalardan kaçınmak için değil, aynı zamanda Mesih'e inanan biri olarak bir kimlik yaratmak için de önemli hale gelir. Dua için temel vakitler, yaygın Yahudi uygulamalarının mirası gibi görünüyor. Bununla birlikte, yukarıda adı geçen tüm metinlerin, farklı dua saatleri için belirli Kristolojik motivasyonları savunması dikkat çekicidir. Bu, ilk Hristiyan dua uygulamasını belirlemek için İsa hikayesinin önemini göstermektedir. Başka bir deyişle, İsa geleneğinin uygulamayı meşrulaştırmanın ve dolayısıyla kimlik oluşumunun anahtarı olduğunu gösteriyor. 4. "Namaza Durduğunuzda..." – Duruş ve Jestlerin Önemi 4.1. Ayakta Durmak ve Diz Çökmek İkinci Tapınak döneminde Yahudiler arasında dua sırasındaki normal duruş, İsa'nın tapınaktaki Ferisi ve meyhaneciyi tasvir ettiği gibi ayakta durmaktı (Luka 18:11, 13); bkz. Markos 11:25'teki şu söz: "Ne zaman dua etmeye kalksan (καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι) . . ."⁷⁴ Bu daha sonraki haham yazılarında da kesin olarak kabul edildi.⁷⁵ Dua ederken, kişi gözlerini de göğse kaldırıyordu. Bunun normal olduğu, 73 Bu ve aşağıdaki çeviri Hippolytus: The Apostolic Tradition'dan (çev. Alistair Stewart-Sykes), 164-66'dan alınmıştır. Bölüm 41.5-8 Sahidic'ten, 41.9-18 ise Latince'den çevrilmiştir. 74 Bkz. 1 Sam 1:26; Not 133(134):1; Josephus, A.J. 10.255; 12,98; M. Taan. 2.2; m.Ber. 5.1. Ayrıca bkz. Str-B 1:399-400. 75 Bkz. Ehrlich, Duanın Sözsüz Dili, 9.

--- SAYFA 88 ---

İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorusu 77 publican: "Fakat uzakta duran vergi tahsildarı başını kaldırıp gökyüzüne bile bakmazdı."76 Bu duruş o kadar sıklıkla öyle kabul edilir ki ondan bahsedilmez ve hatta daha az yorumlanır. Bunun bir istisnası, özür dileyen bir eserinde putlara tapınma hakkında yorum yapan Cyprian'dır: Neden alçakgönüllü davranıyorsunuz ve kendinizi sahte tanrılara boyun eğiyorsunuz? Tutsak bedeninizi neden aptalca görüntülerin ve dünyanın yaratımlarının önünde eğiyorsunuz? Tanrı sizi dik yarattı ve her ne kadar diğer hayvanlar eğilimli ve yere doğru eğilmiş bir duruşla bastırılmış olsalar da, siz yüce bir yapıya ve cennete ve Tanrı'ya doğru yukarı doğru kalkmış bir çehreye sahipsiniz (tibi sublimis status et ad caelum adque ad dominum susum uultus erectus est). Oraya bakın, gözlerinizi oraya yönlendirin, Tanrı'yı yükseklerde arayın. Ta ki, buradaki aşağıdaki şeylerden özgür olabilesiniz, dayanın ve kalbinizi yukarıdaki göksel şeylere yükseltin. . . . Yüzünüzün ve bedeninizin hali ile ruhunuzu tesis edin. (Ad Demetrianum 16.306-317)77 Ayakta durmak normal duruş olsa da bazen diz çökmek tercih edilen pozisyondu. Daniel hakkında yukarıda bahsedilen metinde, aslında diz çökmenin onun alışlagelmiş dua şekli olduğu söylenmektedir: "Evine girdi ve Ierusalem'in karşısındaki üst kattaki odaların pencereleri onun için açıktı ve dizlerinin üzerine çöküyordu (ἦν κάμπτων ἐπὶ τὰ γόνατα) αὐτοῦ) günde üç kez dua ediyordu ve tıpkı daha önce yaptığı gibi Tanrısına dua ediyor ve itiraflarda bulunuyordu" (Dan 6:11; Theodotion NETS). "Diz çökmek" ne demek? Bu pek açık değil. Daniel kitabının Eski Yunanca versiyonuna gidersek, ifadelerin aslında oldukça farklı olduğunu görürüz: ἐπίπτεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ. Burada kullanılan deyim (ἐπίπτεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ), yüksek rütbeli kişilerin veya ilahi varlıkların önünde, özellikle de bir ricayla yaklaşıldığında, bağlılığın veya alçakgönüllülüğün bir işareti olarak "yüzüstü düşmek"78 anlamına gelir.79 Böyle bir bağlamda. πίπτειν, προσκυνεῖν ile yakından bağlantılıdır (çapraz başvuru örneğin Matta 2:11; 4:9; 18:26; Va. 5:14; 19:4, burada her iki fiil de kullanılır). Fiziksel olarak bu deyim, Mesih'in Markos 14:35'te tasvir edildiği gibi, yüzü yere dönük olarak secde etmeyi ima ediyor gibi görünüyor. Son bahsedilen metnin Lukan versiyonunun (Luka 22:41) Mesih'in "diz çöktüğünü" (θεῖς τὰ γόνατα) söylemesi ilginçtir, oysa Matta (26:39) Markos'a daha yakın olup Mesih'in "yüzüstü düştüğünü" (ἐπεσεν ἐπὶ) söyler. πρόσωπον 76 "Gözleri göğe kaldırmak" deyimini (ἀναβλέπειν) İsa'nın dua etmesiyle bağlantılı olarak kullanılır, örneğin Matta 14:19 parr.; Yuhanna 17:1'de de bulunur. 14.1.77 Latince metin (ed. Manlio Simonetti), Sancti Cypriani Episcopi Opera, Pars II (ed. Manlio Simonetti ve Claudio Moreschini; CCSL 3A; Turnholt: Brepols, 1976), 33-51. Saint Cyprian'dan çeviri, Treatises (çev. ve ed. Roy J. Deferrari; FC 36; Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 181-2. 78 Yarattış 17:3, 17; Sir 50:17; Luka 5:12; 1 Korintliler 14:11; 3.310; 7.95; 11.231.

--- SAYFA 89 ---

78 Reidar Hvalvik (αὐτοῦ). Bu, Dan 6:11'in iki versiyonu ve İsa'nın Gethsemane'de dua etmesinin özet versiyonlarının, "yüz üstü düşmek" ifadesinin "diz çökmek" ifadesiyle (κάμπτειν veya τιθέναι fiiliyle) az çok eşanlamlı olabileceğini ima ettiği anlamına gelir. Ancak bunun her durumda geçerli olmadığı açıktır. Bazı metinlerde τιθέναι τὰ γόνατα, vücudun üst kısmını dikey konumda tutarak dizlerin üzerine eğilmek anlamına gelir. Kral Süleyman Tapınağın önünde bronz bir platform üzerinde durarak dua ederken anlatılırken bu kesinlikle varsayılır: "Bütün İsrail topluluğunun önünde platformun üzerinde durdu ve dizlerinin üzerine çöktü (ἔπεσεν ἐπὶ τὰ γόνατα) - ve ellerini göğse doğru açtı" (2 Tarihler 6:13 NETS). Benzer ifadeler Septuagint'te 3 Macc 2:1 (κάμπτειν fiiliyle), 1 Kgs 8:54 (ὀκλάζειν) ve Ezra 9:5 (κλίνειν)/1 Esdras 8:70 (κάμπτειν)'da kullanılır; Her durumda, cennete doğru kaldırılan ellere bir atıf vardır. Bu bulguların anlamı, "diz çökmek" ifadesinin belirsiz olmasıdır. Bu secdeyi ima edebilir, ancak mutlaka değil. Yeni Ahit'te bu deyim pek yaygın değildir; esas olarak Luka tarafından kullanılmaktadır (Elçilerin İşleri 9:40; 20:36; 21:5) fakat bedenın gerçek konumu hakkında hiçbir ayrıntı verilmemektedir. Dua duruşu olarak diz çökmek ne anlama gelir? Ezra 9:5 (tövbe duasını tanıtıyor) ve 3 Macc 2:1 (en kritik durumda tövbe unsurlarını içeren bir duayı tanıtıyor; bkz. 17-18 ayetler) gibi metinlere dayanarak, diz çökmenin bir tövbe işareti olduğunu, günah ve suçluluk bilinciyle bağlantılı olduğunu düşünmek muhtemel görünüyor. Böyle bir yorum Hermas Çobanı'ndaki şu ifadeye de uymaktadır: Üç vakadan ikisinde diz çökmek günahın itirafı ile bağlantılıdır (Herm. Vis. 1.1.3 [1.3]: "Diz çöktüm ve Rab'be dua etmeye ve günahlarımı itiraf etmeye başladım";80 ayrıca Vis. 3.1.5 [9.5]'te, fakat Vis. 2.1.2 [5.2]'de değil). Aynı şey, ifadenin mecazi kullanımına ilişkin iki örnek için de geçerlidir. Günahı ve putperestliğiyle ünlü bir krala atfedilen bireysel bir tövbe duası olan Manaşşe Duasında,⁸¹ "Kalbimin diz çöküyorum" (κλίνω γόνα καρδίας) (ayet 11) ifadesini buluruz. Çok benzer bir ifadeye, yazarın muhataplarını "kalbinizin dizlerini bükerek" tövbeye teşvik ettiği 1. Clement'te de rastlanır (57.2). Bütün bu örnekler, diz çökmenin tövbe ve günah itirafının bir işareti olduğunu savunan bir yorumu destekler görünmektedir. Ancak böyle bir yorum Efes 3:14'teki şu ifadenin kullanımına uygun değildir: "Bu nedenle Baba'nın önünde diz çöküyorum..." Giriş 80 Bu ve Apostolic Fathers'ın diğer çevirileri Bart D. Ehrman, ed., The Apostolic Fathers'dan (2 cilt; LCL; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003) alıntılanmıştır. 81 Ayrıca bkz. Reidar Hvalvik, "Manasseh'nin Duası", Dictionary of New Testament Arka Planı (ed. Craig A. Evans ve Stanley E. Porter; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000), 821-2.

--- SAYFA 90 ---

İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu 79 kelime (τούτου χάριν), Pavlus'un çağrısı ve "tüm azizlerin en küçüğü" olan kendisine verilen görev hakkında yazdığı önceki bölüme atıfta bulunmaktadır (ayet 8). 14. ayette bahsedilen (mecazi) diz çökme bu nedenle en iyi şekilde genel bir alçakgönüllülük işareti olarak anlaşılır. Bu aynı zamanda Pavlus'un hayranlık ve olumlu bir itirafla "İsa'nın adıyla her diz çökmeli" dediği Fil 2:10'daki durumdur. Ancak daha sonraki ilk Hristiyan yazarları arasında diz çökmeye bağlantılı olarak tövbe ve günah çıkarma fikrini destekleyen çeşitli metinler vardır. Böyle bir durumda diz çökmenin bir zorunluluk olduğundan en açık şekilde bahseden Origen'dir: Birisi Tanrı'nın önünde kendi günahlarına karşı konuşacağı zaman diz çökmek gereklidir (ἡ γονυκλισία δὲ ὅτι ἀναγκαία ἐστίν), çünkü onların iyileşmesi ve onların iyileşmesi için dua etmektedir. bağışlama. Düşmüş ve itaatkar hale gelmiş birini (ὅτι σύμβολον τυγχάνει) sembolize ettiğini anlamalıyız. . . . (Or. 31.3 [Greer])⁸² Tertullianus diz çökmeyi ve oruç tutmayı (Scap. 4.6) açıkça tövbe ve yakarış işaretleri olarak ilişkilendirir. Aynı şey Ambrose'un diz anatomisi hakkındaki yorumu için de geçerlidir: "Diz esnek hale getirilir, bu sayede Rab'bin suçu hafifletilir, gazabı yatıştırılır ve lütuf çağrılır" (Hex. 6.9.74).⁸³ Daha sonra Cyrus'lu Theodoret, Daniel'in duruşu hakkında yorum yapar (Theodotion'daki ifadeye göre) şöyle der: "Onun duruşu (τὸ σχῆμα) aynı zamanda pişmanlığını da gösterir. kalp (διανοίας συντριβήν): Tanrı'ya itirafını diz çökerek sunmaya devam etti" (Va. Dan. 6).⁸⁴ Böyle bir bağlamda diz çökmek sadece izin verilmekle kalmaz, aynı zamanda duanın kabul edilebilir tek duruşudur. Ancak diz çökmek de bir tartışma konusuydu.⁸⁵ Tertullianus şöyle yazıyor: Diz çökmeye gelince, dua etmek, Cumartesi günü diz çökmekten kaçınan çok az sayıda insanın eyleminde çeşitli uygulamalar buluyor. Bu fikir ayrılığının kiliselerde kendi davasını savunduğu anda, Rab onların ya boyun eğmeleri ya da başkalarına tökezleme engeli oluşturmadan onların peşinden gitmeleri için lütfunu verecektir. Ayrıca Ps.-Clem., Rec. 3.50 diz çökmek tövbe ile bağlantılıdır. 83 A. E. Crawley'den çeviri, "Kneeling" in Encyclopædia of Religion and Ethics (ed. James Hastings; 12 cilt; New York: Charles Scribner's sons, 1908-1921), 7:745-7, 747. Latince metin CSEL 32/1 (ed. C. Schenkl; 1897), 260: esnek genu, quo prae ceteris domini hafifletme suçu, ira mulcet, gratia prouocatur. 84 Yunanca metin ve İngilizce tercümesi Theodoret of Cyrus, Commentary on Daniel (çev. Robert C. Hill; Yazılar from the Greko-Romen Dünyası 7; Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literatür, 2006), 164-5. 85 Diz çökmenin ve secde etmenin "Yunanlılara ve Romalılarına aykırı" kabul edildiğine dikkat edilmelidir. Larry J. Alderink ve Luther H. Martin, "Greko-Romen Dinlerinde Dua", Prayer from Alexander to Constantine: A Critical Anthology (ed. Mark Christopher Kiley; Londra: Routledge, 1997), 123-27, 125. Ancak diz çökmek Yunanlılar arasında tümüyle bilinmeyen bir şey değildi; bkz. Pulleyn, Yunan Dininde Dua, 190-94.

--- SAYFA 91 ---

80 Reidar Hvalvik'in kendi görüşü. Ancak aldığımız geleneğe göre, Rab'bin dirilişi gününde ve yalnızca o günde, sadece bundan değil, aynı zamanda kafa karışıklığına neden olan her türlü tutum ve görevden dikkatle kaçınmalıyız, 'şeytana yer vermemek için' günlük işlerimizi bile ertelemeliyiz. Aynı şey, sevincinin aynı ciddiyeti ile ayırt edilen Whitsuntide'da da geçerlidir. Peki kim, güne girdiğimiz ilk namazda bile her gün Allah'ın önünde secde etmekten çekinir? Ayrıca oruçlarda ve makamlarda diz çökmeden ve diğer tevazu işaretleri olmadan namaz kılınmamalıdır. Çünkü biz sadece dua etmiyoruz, aynı zamanda merhamet diliyor ve Rabbimiz Allah'a suçlarımızı itiraf ediyoruz. (Ya da 23 [Souter]) Bu pasaj, dua ederken diz çökmenin en yaygın duruş olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Cumartesi günü bu uygulamadan kaçınmak olağandışıydı. Bu istisnanın nedeni açıklanmadı; Şabat'a duyulan saygıdan dolayı Yahudi Hristiyanların etkisi olabilir mi? Bilmiyoruz. Ancak Tertullianus bir istisnanın olduğunu vurguluyor: Rab'bin Günü. Bu, aynı yazarın başka bir yazısında da doğrulanmıştır: "Pazar günleri oruç tutmanın veya ayin sırasında diz çökmenin yasa dışı olduğunu düşünüyoruz ve Paskalya'dan Pentecost'a kadar aynı ayrıcalığa sahibiz" (Korint 3.4).⁸⁶ Tertullianus'un kanıtları, diz çökmenin 200 civarında Kuzey Afrika'da geleneksel olduğunu ima ediyor gibi görünüyor. Ve bu uygulama, bir yüzyıldan biraz daha uzun bir süre sonra Eusebius tarafından doğrulanmıştır. Kilise tarihinde "dua geleneğimize göre yere diz çöken" bir lejyon askerden söz eder (κατὰ τὸ οἰκεῖον ἡμῖν τῶν εὐχῶν ἔθος) (Hist. eccl. 5.5.1).⁸⁷ Şu anda diz çökmek aslında o kadar yaygın görünüyor ki, bazıları Pazar günleri bile diz çöküyor. Bu nedenle diz çökme, 325 yılında İznik'teki ekümenik konsilde konu haline geldi. Son kanonunda, ekümenik veya evrensel bir uygulama oluşturma yönündeki güçlü isteği görüyoruz: Çünkü Rabbin Günü'nde diz çöken bazı kişiler var (τινὲς εἰσιν ἐν τῇ κυριακῇ νόμῳ κλίνοντες) ve Pentekost günlerinde,⁸⁸ bu nedenle, her şeyin her yerde (her mahallede) aynı şekilde gözlemlenebilmesi amacıyla, Tanrı'ya ayakta dua edilmesi kutsal Sinod için iyi görünmektedir. (Canon 20)⁸⁹ 86 Q. Septimi Florentis Tertulliani, De Corona'daki Latince metin (ed. Jacques Fontaine; Paris: Presses Universitaires de France, 1966): "Die dominico ieiunium nefas ducimus, uel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus." Tertullian'dan İngilizce çeviri, Disiplin, Moral ve Ascetical Works (çev. Rudolph Arbesmann, Emily Joseph Daly ve Edwin A. Quain; FC 40; Washington, D.C.: The Catholic University of America Press), 237. 87 Eusebius'un Historia ecclesiastica'sından bu ve diğer çeviriler The Ecclesiastical History'den alıntılanmıştır (çev. Kirsopp Lake ve J.E.L. Oulton; 2 cilt; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1926-1932). 88 Kastedilen muhtemelen Paskalya ile Pentikost arasındaki elli gündür; bkz. Tertullian'dan alıntı, Cor. 3.4 yukarıda. 89 Metin William Bright, The Canons of the First Four General Councils of Nicæa, Constantinople, Ephesus ve Chalcedon (2. baskı; Oxford: Clarendon Press, 1892), XV. NPNF 2/14:42'den İngilizce çevirisi (Henry R. Percival tarafından).

--- SAYFA 92 ---

İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu 81 Bu kararla sorun pek çözülmedi. Diz çökmek ilk kilisede bir soru olmaya devam etti.90 Bunun bir tanığı Pseudo-Justin, Quaestiones et responsiones ad orthodoxos'ta bulunan, muhtemelen dördüncü yüzyılın sonlarında ya da beşinci yüzyılın başlarında, belki de Suriye'de yazılmış bir sorudur.91 Soru şudur: "Diz çökmek günahkarlar için daha uygun bir duruş olduğuna göre, insanlar neden Rabbin günlerinde ve Paskalya'dan Pentikost'a kadar duada dururlar?" (Görev 115).92 Bu soru, kilisenin antropolojik öğretisinin, antik Yahudiliğe kıyasla diz çökmeyi dua için daha yaygın bir duruş haline getirdiğini mi gösteriyor? Durum böyleyse, diz çökmek erken Hristiyan kimliğinin bir ifadesi olarak ya da en azından bir inananın kimliklerinden biri olarak görülebilir: Tanrı'nın önünde günahkar. Bahsi geçen soruya Irenaeus'un kayıp bir eserine atfen verilen cevap şu şekildedir: Pazar günü diz çökmeme geleneği, Mesih'in lütfuyla günahlardan özgür kılındığımız dirilişin (σύμβολόν ἐστὶ τῆς ἀναστάσεως) sembolüdür ve O'nun yönetimi altında idam edilen ölümden. Lyons'un şehidi ve piskoposu kutsanmış Irenæus'un, Pentekost'tan da söz ettiği Paskalya Üzerine adlı eserinde belirttiği gibi, bu gelenek havariyel zamanlardan doğmuştur; hangi [bayramda] diz çökmeyiz, çünkü bu, daha önce iddia edilen nedenden dolayı Rabbin günüyle eşit öneme sahiptir.93 Bu cevap da, artık Mesih'in dirilişiyle yakından ilişkili olan bir Hristiyan kimliğinin göstergesidir. Bu olay hem ibadet zamanı hem de namaz duruşu açısından farklılık yarattı. Dua ederken ayakta durmak eski bir gelenek olsa da, buna yeni bir Kristolojik yorum kazandırıldı. Büyük Basil'in Kutsal Ruh Üzerine (De Spiritu Sancto) adlı eserinde (MS 375'te yazılmıştır) Kristolojik yorumu eskatolojik bir yorum eklenir: Pazar günü hepimiz duaya kalkarız, ancak bunun nedenini herkes bilmez. Diriliş gününde bize bahşedilen lütufları kendimize hatırlatmak için duaya duruyoruz: yalnızca Mesih ile birlikte dirildiğimiz ve yukarıdaki şeyleri aramak zorunda olduğumuz için değil, aynı zamanda Pazar günü gelecek çağın bir imgesi gibi görüldüğü için. . . . Bu nedenle Kilise'nin yeni doğan çocuklarına bu günde namaza durmayı öğretmesi gerekir, böylece onlara her zaman sonsuz yaşam hatırlatılır ve yolculuk hazırlıklarını ihmal etmezler. Pentikost mevsiminin tamamı aynı şekilde gelecek çağda beklediğimiz dirilişin bir hatırlatıcısıdır. . . . Bu süre zarfında Kilise'nin kutsal törenleri bize ayakta dua etmemizi emreder ve bu hatırlatmayla aklımız, haham Yahudiliğinin dua sırasında diz çökme uygulaması açısından kritik öneme sahip olduğu konusunda uyarılır; bkz. Ehrlich, Nonverbal Language of Prayer, 35, 195. 91 Ayrıca bkz. RAC 19:868-69. Bu yazının karakteri hakkında ayrıca bkz. Yannis Papadoyannakis, "Sözde Justin'in 'Quaestiones et responsiones ad orthodoxos'ta Ortodoksluğu Tanımlamak", Heresy and Identity in Late Antiquity'de (ed. Eduard Iricinschi ve Holger M. Zellentin; TSAJ 119; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 115-27; özellikle 116-19. 92 Bright'dan Alıntı, The Canons of the First Four General Councils, 84. 93 Çeviri (Pseudo-Justin, Quaestiones et responsiones ad orthodoxos'tan)

ANF 1:569. Irenaeus'taki Yunanca metin, Libros quinque adversus Haereses (ed. W. Wigan Harvey; 2 cilt; Cambridge: Typis Academicis, 1857) 2:478 (fragm. VII).

--- SAYFA 93 ---

82 Reidar Hvalvik şimdiki zaman yerine geleceğe odaklanıyor. Ayrıca dua etmek için dizlerimizi her büküğümüzde ve sonra tekrar ayağa kalktığımızda, bu hareketle günah nedeniyle dünyaya düştüğümüzü, ancak İnsanlığı Seven Yaraticımızın bizi cennete geri çağırdığını göstermiş oluruz. (De Spiritu Sancto 66)⁹⁴ Büyük Basileios'un varsaydığı gibi, hem ayakta hem de diz çökmenin dua duruşu olarak kullanılması, Eusebius'un Konstantin hakkında bize anlattıklarıyla örneklenebilir. Yukarıda bahsedildiği gibi özel odasında diz çökerek dua ettiği kayıtlara geçmiştir. Ayrıca vaftizinden önce de aynı duruşta tasvir edilmiştir: "Yere diz çöktü ve günah çıkararak Tanrı'ya yalvardı ..." (Vit. İnşaat 4.61.3). Tanrı'nın önünde diz çöktü ama halkın gözleri önünde ayakta dua etti. Bu, Eusebius'un Konstantin'in kamusal imajı hakkında yazdıklarından açıkça anlaşılmalıdır: "Çeşitli şehirlerin imparatorluk mahallelerinde, girişlerin üzerine dikilen resimlerde, ayakta, göğe bakarken, elleri dua eder şekilde uzatılmış halde tasvir edilmiştir" (Vit. Const. 4.15.2 [Cameron ve Hall]).⁹⁵ Bu bizi başka bir önemli duruşa, orante pozisyonuna götürür. 4.2 "Kutsal elleri kaldırmak" – Orante Erken dönem Hristiyan sanatında çok yaygın bir motif, orans veya orante (Latince orare, "dua") olarak bilinen, kolları uzatılmış, kaldırılmış bir (dişi) figürdür ve dua eden kişi anlamına gelir. Bu, antik çağlarda hem Yahudiler hem de Yahudi olmayanlar arasında dua etmenin temel geleneğiydi ve aynı zamanda ilk Hristiyanlar tarafından da benimsenmişti. Eski Ahit'te Kral Süleyman, hem ayakta hem de diz çökmüş olarak ellerini göğe doğru uzatmış olarak tasvir edilmiştir (1Kgs 8:22, 54; 2 Tarihler 6:13) ve Ağıtlar 3:41'de şunları okuruz: "Ellerimiz gibi yüreklerimizi de göklerdeki Tanrı'ya kaldıralım" (çapraz başvuru 2:19). Bu dua etme şekline 2 Makabiler'de de birkaç kez değinilmektedir (3:20; 14:34; 15:12) ve Sibylline Kehanetleri'ne göre Yahudiler şu şekilde dua ediyorlardı: "Şafakta kutsal kollarını göğe doğru kaldırır" (3.591-593).⁹⁶ Kişinin ellerini göğe kaldırması Yunanlılar tarafından evrensel bir dua hareketi olarak görülüyor. Sözde Aristotelesçi inceleme De mundo'da yazar, Tanrı'nın "haklı olarak cennet adını verdiğimiz saf bir bölgeye" çıktığını belirtir. Bu, insanların dua etme şekliyle sürdürülür: 94 Büyük Aziz Basil'den çeviri, Kutsal Ruh Üzerine (çev. David Anderson; Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980), 100-101. Basile de Césarée'deki Yunanca metin, Sur le Saint-Esprit (ed. Benoît Pruche; 2. baskı; SC 17; Paris: Cerf, 1968). 95 Eusebius'un mutlaka bilinen geleneklere gönderme yapması nedeniyle Konstantin hakkındaki açıklamaların tarihselliği önemli değildir. 96 OTP 1:375'ten çeviri. Bu gelenek için diğer kanıtlar arasında ör. Çıkış 9:29, 33; Mezmur 141:2; İşaya 1:15; 4 Mac 4:11; Josephus, A.J. 3.26; 4.40; 11.143; Jos. Asen. 11.15, 19.

--- SAYFA 94 ---

İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu 83 "Bu, yukarıdaki bölgeleri Tanrı'ya tahsis eden insanlığın genel alışkanlığı tarafından da doğrulanmaktadır; çünkü hepimiz dua ederken ellerimizi cennete uzatırız" (De mundo 400a 15-17).⁹⁷ Aynı uygulama Roma edebiyatında da iyi bir şekilde kanıtlanmıştır, burada Vergil'in dindar Aeneas tasviriyle örneklenmiştir: ". . . ve bir dua sözcüğüyle havaya kaldırdığım elimi gökyüzüne uzatıyorum" (Aeneid 3.176-177).⁹⁸ Roma geleneğinde bu duruş aslında Roma sanatında kişileştirilmiş ve temsil edilmiş şekliyle pietas duruşudur. Bazı imparatorlar, bu erdemle ilişkilendirilmek istedikleri için sikkelerinin arka yüzüne pieta figürü resmetmiştir, bkz. örneğin Aşağıda Hadrianus'un saltanatına (MS 120) ait gümüş denarius.⁹⁹ 1 Tim 2:8'de Pavlus'un duayla ilgili öğüdü bu nedenle çok iyi bilinen bir jesti gönderme yapmaktadır: "Öyleyse, erkeklerin her yerde öfkelenmeden ve tartışmadan kutsal ellerini kaldırarak dua etmelerini arzuluyorum." Oldukça benzer bir öğüt 1. Clement'te bulunur: "Bu nedenle, ona ruhumuzun kutsallığıyla yaklaşalım, ona saf ve kirlenmemiş eller kaldıralım ..." (29:1; çapraz başvuru 2:3). Bu duruş çok geçmeden Hristiyan duasında en popüler duruş haline geldi. Origen açıkça dua için tercih edilen pozisyonun bu olduğunu söylüyor: Bu şekilde duaya gelmeli, elleri yerine ruhunu uzatmalı, gözleri yerine aklını Tanrı'ya yönelmeli, yönetici aklını yerden kaldırmalı ve ayakta durmak yerine her şeyin Rabbinin önünde durmalıdır. . . . Ve vücut için pek çok farklı pozisyon olmasına rağmen, ellerin uzatıldığı ve gözlerin yukarı kaldırıldığı pozisyonun tercih edilmesi gerektiğinden şüphe etmemelidir. 97 E. S. Forster'ın çevirisi, De mundo (Oxford: Clarendon Press, 1914). 98 Diğer örnekler arasında Livy, History of Rome 4.21.5; Sallust, Catiline ile Savaş 31.3. 99 Forum Antik Paralarının izniyle (forumancientcoins.com). Bkz. David R. Sear, Roma Sikkeleri ve Değerleri, Cilt. 2 (Londra: Spink, 2002), 3524.

--- SAYFA 95 ---

84 Reidar Hvalvik herkesten önce gelir, çünkü duada ruha yakışan özelliklerin imajını taşır ve bunu bedene uygular. (Or. 31.2 [Greer])¹⁰⁰ Origen'e göre orante konumu tercih edilirdi çünkü ruhun doğru tutumunu en iyi yansıtıyordu. Ancak ilk dönem Hristiyan yazarların birçoğu bu duruşun çok daha spesifik bir önemini fark etti: Onlara çarmıhı hatırlattı. Bu gerçeğe ilk dikkat çekenlerden biri de Barnabas Mektubu'nun anonim yazarıdır. Mesih'in tutkusunun habercisi olan olayları araştırırken, Mısır'dan Çıkış 17'deki, Yeşu'nun Amalek'e karşı savaşırken Musa'nın dua ettiği hikayeden bahseder. Musa ellerini kaldırdığı sürece Yeşu galip geldi; yorulduğunda Aaron ve Hur her iki tarafta birer tane olmak üzere onun ellerini desteklediler. Barnabas şu yorumu yapar: "Ruh Musa'nın yüreğine bir haç sembolü (τύπον σταυροῦ) yapması gerektiğini söylüyor" (12.2). Bu hikayede, uzatılmış ellerle duanın haç işaretiyle birleştirilmesine yönelik kutsal metinlerden destek vardı. Ayrıca Tertullianus bu metin hakkında şu yorumu yapar (Çıkış 17): Kritik durum nedeniyle diz çökmek veya secdeye kapanmak daha uygun bir dua duruşu olacaktır. Dolayısıyla Musa'nın uzattığı ellerin tek nedeni, "İsa'nın zaferi kazanacağı" çarmıhı işaret etmesiydi (Adv. Jud. 10.10). Aynı düşünce tarzı Süleyman'ın kasidelerinde bulunan bazı ilahilerde de görülmektedir: "Ellerimi uzattım ve Rabbimi takdis ettim; çünkü ellerimin açılması onun işaretidir. Ve benim uzatmam dik haçtır. Şükürler olsun" (27; ayrıca krş. ayrıca 42.1).¹⁰¹ Tertullianus'a göre uzatılan eller dua eden kişiye sadece İsa'nın çarmıhını ve acılarını hatırlatmakla kalmıyor; duruşun kendisi Mesih'e olan inancını itiraf etmenin bir yoluyla. Tertullianus, duanın doğru tutumuna odaklanan bir metinde, duadan önce ellerin yıkanması konusunu yorumluyor. Bunu reddediyor çünkü bu ona Pilatus'un Rab'bi teslim ederken ellerini yıkamasını hatırlatıyor. Ayrıca şöyle diyor: "Ellerimiz yeterince temiz, çünkü onları (vücudumuzun geri kalanıyla birlikte) ilk ve son kez Mesih'te yıkadık" (Ya da 13.2). Tertullianus, İsrail'in ellerinin kirli olduğunu (çünkü peygamberleri öldürdüler) ve onları Rab'be kaldırmaya bile cesaret edemediklerini söyleyerek devam ediyor. "Ancak biz onları sadece yükseltmekle kalmıyoruz, aynı zamanda yayıyoruz ve Rab'bin tutkusunu temsil ederken ve aynı şekilde dua ederken Mesih'e itirafta bulunuruz (dominica passione modulaitur, tum et orantes contemur Christo)" (Or. 14 [Souter]).¹⁰² Haç ile orante duruşu arasındaki bağlantı hem Doğu'da hem de Batı'da geniş çapta kanıtlanmıştır. Mesih'i itiraf etmenin bir yolu olarak duruşun önemi de aynı şekildedir. Kuzey İtalya'daki Torinolu Maximus'tan (ö. yaklaşık 420) İsa'nın çarmıhı ve dirilişiyle ilgili bir vaazda şunları okuyoruz: 100 GCS 3 (ed. Paul Koetschau) Origenes 2:395–6. 101 OTP 2:759'dan çeviri. 102 CCSL 1'den (Diercks) Latince metin.

--- SAYFA 96 ---

İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu 85 Bir kişinin ellerini kaldırdığındaki duruşu bile bir haçı tanımlar; bu nedenle, bedenimizin duruşuyla Rab'bin acısını itiraf edebilmemiz için ellerimizi kaldırarak dua etmemiz emredildi. O zaman, zihnin konuştuğu Mesih beden tarafından da taklit edildiğinde duamız daha çabuk işilir. (Vaaz 38.3)103 İsa'ya ilk inananlar ellerini göğze doğru uzatarak dua ettiklerinde yaygın bir uygulamayı izlediler. Ancak daha ikinci yüzyılın başlarında, bu hareketin belirli bir Kristolojik yorumuna dair kanıtlar buluyoruz. Bu, çok yaygın bir uygulamanın yalnızca iman kardeşleri tarafından paylaşılan çok özel bir anlam kazandığı anlamına gelir. Böylece, ilk İsa inanlıları tarafından uygulanan ve anlaşılan bu jest, şüphesiz Hristiyan kimliğinin oluşumunda bir faktör olarak hizmet etti. 5. Sonuç Yeni Ahit'ten yaklaşık 400 yılına kadar olan ilk Hristiyan metinlerinde, duanın sözsüz unsurlarıyla ilgili birçok dikkat çekici özellik vardır. Birincisi, Konstantin zamanına kadar duanın mekânına çok az önem veriliyordu. Tanrı'nın her yerde mevcut olduğuna dair güçlü inanç, her yerde dua etmeyi mümkün kıldı. İkincisi, doğuya doğru namaz kılınmasına güçlü bir vurgu yapılıyor. Bu uygulamanın antik çağda da benzerleri vardı, fakat ona belirli bir Kristolojik yorum verilmişti; bu da büyük ihtimalle dua yönlendirmesini Hristiyanların kendilerini anlamaları ve kimlikleri açısından çok önemli kılıyordu. Üçüncüsü, Pavlus muhataplarına "durmadan dua etmelerini" (1 Selanikliler 5:17) teşvik etse de, dua için belirlenen vakitler çok geçmeden normal hale geldi. Bu, İkinci Tapınak Yahudiliğinden kalma bir mirastı, ancak başlangıçtan itibaren çeşitli dua saatlerine Kristolojik bir motivasyon verildi; bu motivasyon, yalnızca müjde geleneğini bilenler için anlamlı olabilirdi. Dolayısıyla belirli bir grup kimliğinin oluşumunda iyi hizmet etti. Dördüncüsü, diz çökmek Eski Ahit'te ve antik Yahudilikte dua etme duruşu olarak bilinse de, Hristiyan çevrelerde Yahudiler arasında olduğundan daha önemli hale gelmiş gibi görünüyor. Günah ve günah itirafına daha güçlü odaklanmanın (çapraz başvuru örneğin Barn. 19.2) bu dua etme biçimini teşvik etmesi mümkündür. Eusebius'a göre diz çökmek dua etmenin normal duruşuydu ve Rab'bin kardeşi Yakup'un portresinde "diz çöküp halk için bağışlanma dilerken, bu yüzden sürekli Tanrı'ya tapınmasından dolayı dizleri bir deve gibi sertleşirken, diz çöküp halk için bağışlanma isterken" görüldüğünü söylüyor (Hist. eccl. 2.23.6 [LCL, Lake ve Oulton]). 103 The Sermons of St. Maximus of Torino'dan çeviri (ed. Boniface Ramsey; ACW 50; New York: Newman, 1989), 93.

--- SAYFA 97 ---

86 Reidar Hvalvik Beşinci olarak, antik çağda elleri kaldırarak dua etmek en yaygın dua duruşuyken, kısa sürede Hristiyanlar için benzersiz bir önem kazandı. Bunun nedeni, bunun Mesih'e ve onun çarmıhtaki acılarına olan inancını ifade etmenin bir yolu olarak görülmesiydi. Bu şekilde, dışarıdakiler bunun öneminin farkında olmasalar bile, Hristiyanların doğuya doğru dua ederken de olduğu gibi, kesinlikle bir Hristiyan kimliğini ifade ediyordu. Hem diz çökmenin hem de elleri uzatarak ayakta durmanın önemi, Tertullian'ın katkümener ve duaları hakkındaki yorumlarıyla örneklenebilir: "Vaftiz edilme noktasına gelenler, sık sık dua ederek, oruç tutarak, diz çökerek ve bütün gece nöbet tutarak, tüm eski günahlarını itiraf ederek dua etmelidir." Biraz sonra şöyle devam ediyor: Bu nedenle, siz, Tanrı'nın lütfunu bekleyen siz kutsanmışlar, yeni doğumun o en kutsal yıkanmasından kalktığınızda ve annenizin evinde kardeşlerinle ilk kez ellerinizi açtığınızda, Babanızdan isteyin, Rabbinizden isteyin, özel lütfu bağışları ve manevi armağanlar sizin olsun. Sor, diyor ve alacaksın. İşte şimdi aradın ve buldun; kapıyı çaldın ve kapı sana açıldı. Sadece şunu rica ediyorum, siz sorarken aklınızda bir günahkar olan Tertullianus'u da düşünün. (Vaftiz 20)104 Roma'daki Callistus yer altı mezarından Orante. Fotoğraf: Joseph Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Tafelband (Freiburg: Herder, 1903), şek. 88. 104 Tertullian's Homily on Baptism'deki metin ve çeviri (ed. ve çev. Ernest Evans; Londra: SPCK, 1964); italikler eklendi.

--- SAYFA 98 ---

İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu 87 Birincil Kaynaklar ve Çeviriler Ambrosius. De kutsal. Gizemli. Josef Schmitz'in çevirisi. Fontes Christiani 3. Freiburg: Herder, 1990. İznik Öncesi Babalar. Alexander Roberts ve James Donaldson tarafından düzenlenmiştir. 1885-1887. 10 cilt. Yeniden basıldı Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994. Büyük Aziz Basil. Kutsal Ruh hakkında. David Anderson'ın çevirisi. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. Benoît Pruche tarafından düzenlenmiştir. 2. baskı. Kaynaklar Chrétiennes 17. Paris: Cerf, 1968. Bradshaw, Paul F., Maxwell E. Johnson ve L. Edward Phillips. Apostolik Gelenek: Bir Yorum. Hermeneia. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2002. Bright, William. İznik, Konstantinopolis, Efes ve Kalkedon'un İlk Dört Genel Konseyinin Kanonları. 2. baskı. Oxford: Clarendon Press, 1892. Casiday, A.M. Evagrius Ponticus. Erken Kilise Babaları. New York, N.Y.: Routledge, 2006. Charlesworth, James H., ed. Eski Ahit Pseudepigrapha. 2 cilt. New York: Doubleday, 1983-1985. Clemens Alexandrinus. Stromata Buch VII ve VIII. Cilt Clemens Alexandrinus'un 3'ü. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 17. Düzenleyen: Otto Stählin. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909. Cureton, William. Eski Süryanice Belgeler. Londra: Williams ve Norgate, 1864. Kıbrıslı. Sancti Cypriani Episcopi Operası, Pars II. Manlio Simonetti ve Claudio Moreschini tarafından düzenlenmiştir. Corpus Christianorum, Seri Latina 3A. Turnholt: Brepols, 1976. Cyprianus. Opera omnia. Wilhelm A. Hartel tarafından düzenlenmiştir. 3 cilt. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 3. Viyana: Gerold, 1868-1871. Aziz Kıbrıslı. İncelemeler. Çeviren ve düzenleyen: Roy J. Deferrari. Kilisenin Babaları 36. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1958. Cyril of Jerusalem. Kudüslü Aziz Cyril'in Eserleri, Cilt. 2. Leo P. MacCauley ve Anthony A. Stephenson tarafından çevrilmiştir. Kilisenin Babaları 64. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1970. Cyrill von Jerusalem. Mystagogische Katechesen. Georg Röwekamp tarafından düzenlenmiştir. Fontes Christiani 7. Freiburg: Herder, 1992. Ehrman, Bart D. ed. Apostolik Babalar. 2 cilt. Loeb Klasik Kütüphanesi. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003. Salamis'li Epiphanius. Panarion. Frank Williams'ın çevirisi. 2 cilt. Nag Hammadi Çalışmaları 35-36. Leiden: Brill, 1987-1994. Eusebius. Kilise Tarihi. 2 cilt. Kirsopp Lake ve J. E. L. Oulton tarafından çevrilmiştir. Loeb Klasik Kütüphanesi. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1926-1932. Eusebius. Konstantin'in Hayatı. Averil Cameron ve Stuart G. Hall tarafından Giriş ve Yorumla birlikte çevrilmiştir. Oxford: Clarendon Press, 1999. Eusebius. Über das Leben des Kaisers Konstantin. Friedhelm Winkelmann tarafından düzenlenmiştir. Cilt Eusebius Werke'nin 1. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 7/1. Berlin: Akademie-Verlag, 1975. Forster, E.S. De mundo. Oxford: Clarendon Press, 1914. Goodspeed, Edgar J. ed. Die ältesten Özur Dile: Texte mit kurzen Einleitungen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914. 1984'te yeniden basıldı. Greer, Rowan A. ed. Origen: Şehitlik, Dua ve Seçilmiş Eserlere Bir Ögüt. Batı Maneviyatının Klasikleri. Londra: SPCK, 1979. Hennecke, Edgar ve Wilhelm Schneemelcher. eds. Yeni Ahit Apocrypha. Çevrildi R. McL tarafından. Wilson ve ark. 2 cilt. 2. baskı. Cambridge: James Clarke, 1991.

--- SAYFA 99 ---

88 Reidar Hvalvik Hippolytus. Apostolik Gelenek. Alistair Stewart-Sykes'in Giriş ve Yorumlarıyla birlikte İngilizce Versiyonu. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2001. Hippolyt. Daniel'a yorum yapın. Georg Nathanael Bonwetsch tarafından düzenlenmiştir. Marcel Richard tarafından tamamen revize edilmiş 2. baskı. Hippolyt Werke 1/1. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Yeni Seri 7. Berlin: Akademie Verlag, 2000. Irenaeus. Libros quinque adversus Haereses. W. Wigan Harvey tarafından düzenlenmiştir. 2 cilt. Cambridge: Typis Academicis, 1857. Irenaeus. Lyons'lu Aziz Irenaeus sapkınlıklara karşı: Kitap 1. Çeviren: Dominic J. Unger. John J. Dillon tarafından revize edilmiştir. Eski Hristiyan Yazarlar 55. New York: Paulist Press, 1992. Josephus. 10 cilt. Çeviren: Henry St. J. Thackeray, Ralph Marcus ve Louis H. Feldman. Loeb Klasik Kütüphanesi. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1926-1965. Justin Martyr. Aziz Justin Şehitinin Yazıları. Thomas B. Falls tarafından çevrilmiştir. Kilisenin Babaları 6. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1948. Lipsius, Ricardus Adelbertus ve Maximilianus Bonnet. eds. Acta Apostolorum Apocrypha. 2 cilt. Leipzig: Hermann Mendelsohn, 1891-1903. Yeniden basıldı Hildesheim: Georg Olms, 1919. Torinolu Maximus. Torinolu Aziz Maximus'un Vaazları. Boniface Ramsey tarafından düzenlenmiştir. Eski Hristiyan Yazarlar 50. New York: Newman, 1989 Sardeisli Melito. Pascha'da ve parçalarda. Stuart G. Hall tarafından düzenlenmiştir. Oxford Erken Hristiyan Metinleri. Oxford: Clarendon Press, 1979. Minucius Felix. Marcus Minucius Felix'in Octavius'u. G. W. Clarke tarafından çevrilmiştir. Eski Hristiyan Yazarlar 39. New York, N.Y.: Newman Press, 1974. Musurillo, Herbert. ed. Hristiyan Şehitlerinin İşleri. Oxford: Clarendon Press, 1972. Septuagint'in Yeni Bir İngilizce Çevirisi ve Geleneksel Olarak Bu Başlığa Dahil Edilen Diğer Yunanca Çeviriler. Albert Pietersma ve Benjamin G. Wright tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Oxford University Press, 2007. İznik ve İznik Sonrası Babalar, Seri 2. Düzenleyen: Philip Schaff ve Henry Wallace. 1890-1899. 14 cilt. Yeniden basılmıştır Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994. Origenes. Buch V-VIII Gegen Celsus. Die Schrift von Gebet. Paul Koetschau tarafından düzenlenmiştir. Cilt Origenes Werke'den 2. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 3. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899. Origenes. Rufins Übersetzung'daki Homilien zum Hexateuch. W. A. Baehrens tarafından düzenlenmiştir. Cilt Origenes Werke'nin 7/1'i. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahr-hunderte. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921. Origen. Sayılarla İlgili Vaazlar. Thomas P. Scheck'in çevirisi. Christopher A. Hall tarafından düzenlenmiştir. Eski Hristiyan Metinleri. Downers Grove, Illinois: IVP Akademik, 2009. Ramsey, Boniface. Ambrose. Erken Kilise Babaları. Londra: Routledge, 1997. Tertullian Savunma Çalışmaları ve Minucius Felix Octavius. Çeviren: Rudolph Arbesmann, Emily Joseph Daly ve Edwin A. Quain. Kilisenin Babaları 10. New York: Kilisenin Babaları, Inc., 1950. Tertullian. S. Septimi Florentis Tertulliani, De Corona. Jacques Fontaine tarafından düzenlenmiştir. Paris: Presses Universitaires de France, 1966. Tertullian. Disiplin, Ahlak ve Zühd Çalışmaları. Çeviren: Rudolph Arbesmann, Emily Joseph Daly ve Edwin A. Quain. Kilisenin Babaları 40. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1959. Tertullian'ın Vaftiz Üzerine Vaazı. Giriş, Çeviri ve Yorum ile Düzenlendi:

Ernest Evans. Londra: SPCK, 1964. Tertullianus'un Dua Üzerine Broşürü. Eleştirel Notlarla Latince Metin, İngilizce Çeviri, Giriş ve Ernest Evans'ın Açıklayıcı Gözlemleri. Londra: SPCK, 1953.

--- SAYFA 100 ---

İlk Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu 89 Tertullian. Tertullianus'un İncelemeleri: Duaya Dair. Vaftiz ile ilgili. Alexander Souter'in çevirisi. Hristiyan Edebiyatı Çevirileri. Seri II: Latince Metinler. Londra: SPCK, 1919. Tertullian. Tertulliani Operası I. Düzenleyen: Eligius Dekkers ve diğerleri. Corpus Christianorum, Seri Latina 1. Turnhout: Brepols, 1954. Cyrus Theodore. Daniel'in yorumu. Çeviren: Giriş ve Notlar: Robert C. Hill. Greko-Romen Dünyasından Yazılar 7. Atlanta, GA.: Society of Biblical Literatür, 2006. Vitruvius. Mimarlık Üzerine On Kitap. Ingrid D. Rowland tarafından çevrilmiştir. Yorum ve Çizimler: Thomas Noble Howe. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Walsh, P. G. Pliny the Younger: Complete Letters. Oxford Dünya Klasikleri. Oxford: Oxford University Press, 2006. İkincil Literatür Alderink, Larry J. ve Luther H. Martin. "Greko-Romen Dinlerinde Namaz." İskender'den Konstantin'e Dua: Eleştirel Bir Antoloji'nin 123-27. Sayfaları. Mark Christopher Kiley tarafından düzenlenmiştir. Londra: Routledge, 1997. Bauckham, Richard J. Jude, 2 Peter. Word Biblical Commentary 59. Waco, Tex.: Word Books, 1983. Beall, Todd S. Josephus'un Essenelerin Tanımı, Ölü Deniz Parşömenleri Yeni Ahit Çalışmaları Derneği Monografi Serisi 58 Tarafından Resimlendirilmiştir. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Burkitt, F.C. F.J. Dölger'in İncelemesi, Sol Salutis. İlahiyat Araştırmaları Dergisi 22 (1921): 283-86. Capes, David B. Pavlus'un Kristolojisiindeki Eski Ahit Yahve Metinleri. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 2/47. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. Crawley, A. E. "Diz Çökmüş." Sayfa 745-47, cilt. Din ve Ahlak Ansiklopedisi 7. James Hastings'in Düzenlediği. 12 cilt. New York: Charles Scribner'in oğulları, 1908-1921. Czachesz, István. Komisyon Anlatıları: Kanonik ve Kıyamet Eylemlerinin Karşılaştırmalı Bir Çalışması. Erken Hristiyan Apocrypha Çalışmaları 8. Leuven: Peeters, 2007. Daniélou, Jean. Yahudi Hristiyanlığının Teolojisi. John A. Baker tarafından çevrilmiştir. Londra: Darton, Longman & Todd, 1964. Davila, James R. Liturgical Works. Eerdman'ın Ölü Deniz Parşömenleri Üzerine Yorumları. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000. Dölger, Franz Joseph. Sol Salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet ve Liturgie. 2. rev. ed. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1925. Ehrlich, Uri. Duanın Sözsüz Dili: Yahudi Ayinine Yeni Bir Yaklaşım. Çeviren: Dena Ordan. Texte und Studien zum antiken Judentum 105. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. Fee, Gordon. Selanikilere Birinci ve İkinci Mektuplar. Yeni Ahit Üzerine Yeni Uluslararası Yorum. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2009. Fitzmyer, Joseph A. Luka I-IX'a göre İncil. Anchor Bible 28. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981. Fornberg, Tord. Çoğulcu Bir Toplumda Erken Bir Kilise: 2 Peter Üzerine Bir Araştırma. Coniectanea biblica: Yeni Ahit Serisi 9. Uppsala: Liber/Gleerup, 1977.

--- SAYFA 101 ---

90 Reidar Hvalvik Hällström Gunnar af ve Oskar Skarsaune. "Cerinthus, Elxai ve Diğer İddia Edilen Yahudi Hristiyan Öğretmenler veya Gruplar." İsa'ya İnanan Yahudiler: Erken Yüzyıllar kitabının 488-502. Sayfaları. Oskar Skarsaune ve Reidar Hvalvik tarafından düzenlenmiştir. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2007. Hamm, Dennis. "'Düzenli olarak' dua etmek ('Sürekli' değil): Luka 24:53, Elçilerin İşleri 10:2 ve İbraniler 9:6, 13:15'teki dia pantos'un Kültik Geçmişi Üzerine Bir Not." Expository Times 116 (2004): 50-52. Hvalvik, Reidar. "Manaşşe Duası." Yeni Ahit Arka Planı Sözlüğündeki 821-82. Sayfalar. Craig A. Evans ve Stanley E. Porter tarafından düzenlenmiştir. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000. Klijn, A.F.J. ve G.J. Reinink. Yahudi-Hristiyan Mezheplerine İlişkin Patristik Kanıtlar. Novum Testamentum Takviyeler 36. Leiden: Brill, 1973. Kretschmar, Georg. "Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit." Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 87 (1971): 167-205. Lang, Uwe Michael. Rab'be Dönmek: Ayinsel Duada Yönelim. San Francisco: Ignatius Press, 2004. Lee, Aquila H. I. Mesih'ten Önceden Var Olan Oğula: İsa'nın Öz Bilinci ve Mesih Mezmurlarının Erken Hristiyan Tefsiri. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 2/192. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. Lieu, Judith M. Yahudi ve Greko-Romen Dünyasında Hristiyan Kimliği. Oxford: Oxford University Press, 2004. Mason, Steve. Yahudiye Savaşı 2: Çeviri ve Yorum. Cilt Flavius Josephus'un 1B'si, Çeviri ve Şerh. Steve Mason tarafından düzenlenmiştir. Leiden: Brill, 2008. Moore, George Foot. Hakimler Üzerine Eleştirel ve Tefsirci Bir Şerh. Uluslararası Eleştirel Yorum. New York: Charles Scribner'in Oğulları, 1901. Ohm, Thomas. Die Gebetsgebärden der Völker ve das Christentum. Leiden: Brill, 1948. Papadoyannakis, Yannis. "Sözde Justin'in 'Quaestiones et responsiones ad orthodoxos' adlı eserinde Ortodoksluğun tanımlanması." Geç Antik Çağda Sapkınlık ve Kimlik'in 115-27. Sayfaları. Düzenleyen: Eduard Iricinschi ve Holger M. Zellentin. Antik Yahudilikte Metinler ve Çalışmalar 119. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. Penner, Jeremy. İkinci Tapınak Dönemi Yahudiliğinde Günlük Dua Kalıpları. Yahuda Çölü Metinleri Çalışmaları 104. Leiden: Brill, 2012. Pulleyn, Simon. Yunan Dininde Dua. Oxford: Clarendon Press, 1997. Schürer, Emil. İsa Mesih Çağında Yahudi Halkının Tarihi. Rev. ed. Geza Vermes, Fergus Millar ve Martin Goodman'ın editörlüğünü yaptı. 3 cilt. Edinburgh: T&T Clark, 1973-1987. Strack, Hermann L. ve Paul Billerbeck. Neuen Testament aus Talmud und Midrasch'a yorum yapın. 6 cilt. Münih: C. H. Beck, 1922-1961. Wallraff, Martin. "Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung." Zeitschrift für Kirchengeschichte 111 (2000): 169-84. Witakowski, Witold. "'Havarilerin Öğretisinin' Kökeni." Sayfa 161-71, IV Symposium Suriyecum 1984. Düzenleyen: H. J. W. Drijvers ve diğerleri. Orientalia christiana analecta 229. Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1987.

--- SAYFA 102 ---

Matta ve Luka İncillerinde Dua, 'Ötekileştirme' ve Erken Hristiyan Kimliğinin İnşası Yazan: GEIR OTTO HOLMÅS MF Norveç Teoloji Okulu, Oslo 1. Giriş: Kimlik Oluşturan Anlatılar Olarak İnciller ve Dua Teması Luka İncili'nde dua teması, doğası gereği yazarın İsa hareketine meşruiyet kazandırma ve bu harekete mensup okuyucuları eğitme çabasına yardımcı olur. geçmişin sunduğu paradigmatik kalıplar ve ilkeler aracılığıyla. Luka Elçilerinin İşleri boyunca stratejik olarak yerleştirilmiş dua duyuruları ve dualar, Luka'nın yeni Mesih hareketinin İsrail'in Tanrısı tarafından onaylandığını doğrulama projesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu, 2011'de Luka-Elçilerin İşleri'nde Dua ve Doğrulama başlığı altında yayınlanan tezimin temel tezidir. Burada, antik tarih olarak yorumlanan ve bu haliyle belirli pragmatik ve retorik amaçlara yönelik Lukan ikili eserinde edebi bir tema olarak duanın kapsamlı bir incelemesini sundum. Luka'nın duaya olan belirgin vurgusu, tarihsel anlatımının daha geniş amacı olan, kendini tanımlamayı sağlamak, Hristiyan okuyuculara kim olduklarını, nereden geldiklerini ve hangi değer ve alışkanlıklara sahip olmaları gerektiğini anlatmakla bağlantılı olarak açıklandı. Anlatı dinamikleri ve sosyal süreçlere birleşik bir odaklanmayı amaçlayan son müjde araştırmaları, kanonik müjdelerin şiirleri aracılığıyla hedef kitleleri için bir kimlik duygusu inşa ettiğini giderek daha fazla kabul etmeye başladı. Performatif işlevleri açısından, bu anlatılar başlangıçta, Hristiyanlığa dönüşmeye yönelik yeni ortaya çıkan harekete ait tarihi toplulukların öz anlayışlarını, inançlarını ve uygulamalarını, kısmen bu toplulukları müzakere edip tanımlayarak şekillendirmek ve sürdürmek için çerçeveselendi. T&T Clark, 2011).

--- SAYFA 103 ---

92 Geir Otto Holmås'ın sınırları ve diğer çağdaş gruplarla ilişkileri.² İnciller arasında Luka, duada insan-ilahi ilişkilerin tasvirinin, genel olarak hikayenin öne sürdüğü kimlik iddialarının güçlü bir doğrulaması olarak nasıl hizmet ettiğine dair özellikle derin bir örnek sunar. Bu makale, özellikle "ötekileştirme" yönüne odaklanarak, müjde anlatılarının kimliği metinleştirme çabalarında duanın rolünü daha ayrıntılı olarak incelemektedir. Matta'yı karşılaştırmalı olarak Luka'nın yanına koyarak, iki müjdenin duayı nasıl İsa'nın takipçilerinin tanımlayıcı bir faaliyeti olarak tanımladığına ve aynı zamanda rakip dindarlık kalıplarını "öteki" olarak işaretlediğine yakından dikkat edilecektir. Temel bir sosyolojik anlayış, benliğin kendisini tanımlaması için ötekine ihtiyaç duyduğunu söyler. Bu nedenle, içeridekiler ile dışarıdakiler, "bizim" uygulamalarımız ve "onların uygulamaları" arasında ayırım yapan duaya ilişkin söylem, muhtemelen müjdelerin özellikle kimlik iddialarını açığa vuracaktır. Matta ve Luka'daki iki tamamlayıcı pasaj, iki müjdenin metinler aracılığıyla kimliği şekillendirmeye yönelik farklı çabaları hakkında bize söyleyebilecekleri şeyler konusunda derinlemesine ele alınacaktır: (1) İsa takipçilerine edebi bir bağlamda örnek bir dua öğretiyor ("Rab'bin Duası") onları çağdaş gruplardan ayırıyor (Mat. 6:5-9a//Luka 11:1-2a); (2) İsa'nın, Kudüs tapınağının "dua evi" işlevinde başarısızlığa uğradığına dair iddiası (Mat. 21:13//Luka 19:46), ki bu her iki müjdede de güçlü duanın gerçek mekanının İsa'nın topluluğuna işaret eden anlatı ipuçlarıyla çevrelendiği ileri sürülmektedir. Erken Hristiyan kimliğinin oluşumu konusu, Yahudilik matrisi içinde yeni oluşan İsa hareketinin tarihsel gelişiminden ve sözde "yolların ayrılmasından" ayrılmaz. Matta ve Luka İncilleri, yalnızca duayla ilgili önemli miktarda malzeme içermeleri nedeniyle değil, aynı zamanda İsa'nın hareketini İsa'nın hareketine bağlama konusundaki sürekli ama farklı çabalarıyla da kendilerini mevcut araştırma projesiyle özellikle ilgili olarak sunmaktadır. bkz. Philip F. Esler, *Community and Gospel, Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57; Cambridge: Cambridge University Press, 1987) ve Gregory E. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography* (NovTSup 64; Leiden: Brill, 1992). Matta İncili'nin "kimlik oluşturan, yaşam tarzını şekillendiren bir anlatı" olduğu perspektifinden yorumlanması için bkz. Warren Carter, *Matthew and the Margins: Sosyo-Politik ve Dini Bir Okuma* (JSNTSup 204; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000). İlk Hristiyanlar arasında kimlik oluşumunun bilimsel incelemelerinde kullanılan yaklaşımlara ilişkin yakın tarihli bir çalışmada Coleman A. Baker, "toplumsal süreçler ve kimlik oluşturma sürecinde metinlerin rolü" (kendisi bunu "sosyo-anlatı eleştirisi" olarak adlandırır) üzerine disiplinlerarası bir odaklanmayı, erken Hristiyan kimliğinin araştırılmasında özellikle umut verici bir ilerleme yolu olarak görüyor; bkz. Coleman A. Baker, "Erken Hristiyan Kimlik Oluşumu: Etnisite ve Teolojiden Sosyo-Anlatı Eleştirisine"

İncil Araştırmalarında Akımlar 9 (2011): 228-37.

--- SAYFA 104 ---

Matta ve Luka İncillerinde Dua ve Erken Hristiyan Kimliği 93 İsrail'in mirası.3 Judith M. Lieu, antik Hristiyanlıkta kimlik inşası üzerine yaptığı keskin çalışmada, kimliğin "(a) aynılık ve farklılığın, ortak bir geçmişin ve kabul edilmiş değerlerin, sürekliliklerin ve sınırların fiziksel veya davranışsal farkındalığını" içerdiğini iddia eder.4 İncelememin ana hedefi, İsa topluluğu dışındaki rakip dua kalıplarının, diğerleri metinsel şekillendirmeye ve katkıya nasıl katkıda bulunduğunu keşfetmek olacaktır. İsa hareketinin çağdaş Yahudilikle paylaştığı değerler ve gelenekler ile çelişkili kimlik iddiaları arasında müzakere yaparak Matta ve Luka İncillerinde ayırt edici bir kimliğin sürdürülmesi. Sınav aşağıdaki şekilde yapılandırılacaktır. Her bir müjdeyi sırayla ele alırken, önce müjdenin özel tasviri ve dua bakış açısı hakkında geniş bir genel bakış sunacağım ve ardından Rab'bin Duası⁵ ve Tapınak Eylemi Bölümünün⁶ İsa grubundaki belirlenmiş dua kalıplarını kendi sınırları dışındakilerden açıkça veya dolaylı olarak ayıran anlatı bağlamlarına nasıl yerleştirdiğini ayrıntılı olarak inceleyeceğim. Sonuç bölümünde, iki İncil'de dua ve kimliğin metinleştirilmesinin, söylemlerinin ardındaki sosyal deneyimler hakkında bize ne anlatabileceği şeklindeki kafa karıştırıcı soruyu ele alarak önemli bulguları bir araya getireceğim. 2. Matta İncili 2.1. Birinci İncil'de Dua: Genel Bir Bakış⁷ Matta'nın İsa'nın öğretmen rolüne olan güçlü ilgisi göz önüne alındığında, ilk müjdede duaya ilişkin malzemenin çoğunlukla İsa'nın söylemlerinde ve sözlerinde bulunduğunu belirtmek şaşırtıcı değildir (5:44; 6:5-15; 7:7-11; 9:38; 18:18-20; 21:13, 21-22; 23:5, (14); 24:20; 26:39-46). Duaya ilişkin anlatımsal atıflar oldukça az ve çok uzaktır ve bir paradigma olarak İsa'ya gelişmiş bir vurgu yoktur. 3 Diğer Sinoptiklerle karşılaştırıldığında, Markos'un duayla ilgili materyali oldukça düzensizdir ve İsa'nın İsrail ile ilişkisine ilişkin endişe daha az yaygındır. Markos'un dahil edilmesi, sinoptik müjdelerin daha kapsamlı bir şekilde kapsanmasına yol açacak olsa da, Matta ve Luka üzerinde yoğunlaşmanın, çalışmayı daha odaklı hale getirme avantajı vardır. 4 Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 17 (cf. s. 12). 5 Dini gelenekten alınan bu ismi tamamen pratik nedenlerden dolayı kullanıyorum. 6 Geleneksel "Tapınak Temizleme Bölümü" tanımının aslında yanlış bir isim olduğunu düşündüğümünden, bu benim tercih ettiğim terminolojidir. 7 İlginç bir şekilde, Mathias Nygaard'ın *Prayer in the Gospels: A Theological Exegesis of the Ideal Prayer* (BIS 114; Leiden: Brill, 2012) adlı kitabının ortaya çıkmasından önce, Matta'nın dua materyalleri hakkında ayrıntılı bir bilimsel araştırma yapılmamıştı. Nygaard'ın dört kanonik müjdeyi de ele alan çalışması, özellikle müjde metinlerinin duada idealler oluşturmak için nasıl çalıştığına ve dua metinlerinin Yeni Ahit antropolojisine nasıl katkıda bulunduğuna odaklanan teolojik bir yorum sağlar.

--- SAYFA 105 ---

94 Geir Otto Holmås duası (farklı olarak Luka8; Matta'da dua eden İsa hakkında, bkz. 11:25-27; 14:23; 19:13; 26:39-46; 27:46).9 Matta'da dua eğitimiyle ilgili ayrıntılı örnekler (6:5-15; 7:7-11; 18:18-20; 21:21-22) toplumsal bir öz farkındalığın açık parmak izlerini taşırlar. İsa'nın toplumu tarafından benimsenecek yol gösterici uygulamaları, tutumları ve değerleri tasvir eden konuşma bağlamlarında yer alan bu öğüt niteliğindeki materyal aynı zamanda güçlü bir ahlak bilincine de sahiptir. Akademisyenler tarafından geniş çapta kabul edildiği gibi, Matta'nın hikayesi, çağdaş Yahudiliğin baskın biçimine karşı çıkarken, İsa'nın yaşamı ve öğretisi merceğinden okuyucularına Yahudi mirasını aktararak topluluk yaşamını şekillendirmeyi amaçlıyor. Buna uygun olarak dua, hem Yahudilik dünyasına yakın olacak, hem de İsa'nın takipçilerinin adanmışlık uygulamalarının özgünlüğünü ve örnekliğini ortaya çıkaracak şekilde emredilmiştir.10 Matthean dua talimatlarında özellikle iki vurgu göze çarpmaktadır: (1) Baba Tanrı'ya iman eden ve kendilerini onun ilahi bakımına emanet eden İsa'nın dua eden takipçilerinin ayrıcalığı ve yetkisi; onların duaları kesinlikle olumlu bir şekilde duyulacaktır (6:6b, 8; 7:7-11; 18:19-20; 21:21-22). Özel bir duayla donatılmış (6:9-13) ve dirilmiş İsa'nın huzuruna uygun (18:18-20; krş. 28:20) İsa'nın ibadet eden topluluğu diğerlerinden ayrılır.11 (2) Tanrı'nın çocukları olarak dua eden topluluk, sevgi, şefkat ve uzlaşma ruhuyla Tanrı'nın karakterini yansıtmalıdır. Kısmen Eski Antlaşma peygamberlik geleneğinden yararlanılarak, ibadeti adalet, merhamet ve uzlaşmayla bütünleştirmenin temel önemi vurgulanmaktadır (dua: Matta 5:44; 6:14-15; kurban: 5:23-26; çapraz başvuru 9:13, 12:7). Matta 7:7-11 ve 18:18-20'deki dua öğütlerinin, yakın bağlamda bulunan topluluktaki kardeşçe ıslah ve bağışlama meselesiyle doğrudan ilişkili olduğu kabul edilirse, Matta'nın dua portresinin bu yönü aslında oldukça belirgindir (sırasıyla 7:1-5 ve 18:15-17, 21-35). Daha genel bir ifadeyle, Matta'nın materyalinde doğru niyetler, alçakgönüllülük ve çocukluk üzerine yapılan duaya belirgin bir vurgu yapıldığı söylenebilir.12 8 Aynı şekilde Nygaard, *Prayer in the Gospels*, 66: "İsa, Luka'da olduğu gibi, ideal dua için doğrudan bir paradigma değildir." 9 İsa'nın yemek zamanında geleneksel kutsama duasını söylediği örnekleri dışarıda bıraktım. 10 Nygaard, *Prayer in the Gospels*, 26, öğretmeye odaklanmanın Matta'daki dua ideallerini daha açık hale getirdiğini belirtiyor. Üstelik, "Markos ve Luka ile karşılaştırıldığında, anlatının tüm aşamalarında bütün, daha fazla göz önünde olduğundan... ima edilen okuyucu, anlatının yüzey düzeyine daha yakın inşa edilmiştir" (26-27). 11 Nygaard, *Prayer in the Gospels*, 68: "Matta'da duanın kendisi Tanrı ile İsa'nın takipçileri olmayanların sahip olmadığı bir ilişkiyi varsayar." 12 Nygaard, *İncillerde Dua*, 71.

--- SAYFA 106 ---

Matta ve Luka İncillerinde Dua ve Erken Hristiyan Kimliği 95 2.2. Matta'nın Rab'bin Duası'na girişi: "İkiyüzlüleri" ve Yahudi olmayanları ötekileştirmek (Mat. 6:5-8) Rab'bin Duası, Matta'daki dua eğitiminin en temel ve kapsamlı kısmının özünü oluşturur ve Dağdaki Vaaz'ın merkezi kısmını oluşturur (Matta 6:5-15; bölümler 5-7).13 Duanın girişi (6:5-8), tüm müjdedeki en öğretici örneklerden birini sağlar. Evangelistin kendi topluluğu ile onun dışındakiler arasına sınırlar çizmesi. Πάτερ ἡμῶν duasını edenlerin "biz"i, açıkça İsa'nın takipçilerinin övülen uygulaması olarak tanımlanır ve iki farklı yabancı grubun, ikiyüzlülerin (6:5-6) ve Yahudi olmayanların (6:7-8) uygulamasına karşı konulur. Uygun ibadetle ilgili bölümde (Mat. 6:1-18), dua, Yahudi dindarlığının temel dini uygulamalarının üçlüsünde (çapraz başvuru Tob 12:8) sadaka ve oruçla birlikte yer alır; bu üçlü, δικαιοσύνη'nin, yani doğruluk eylemlerinin (Mat. 6:1) ifadeleri olarak anlaşılır.14 Matthean İsa, stilize tekrarlarla takipçilerini dindarlıklarını yerine getirmeye teşvik eder. "ikiyüzlülerin" gösterişçiliği (6:2-4, 5-6, 16-18).15 Οἱ ὑποκριταί - kelimenin tam anlamıyla "oyun oyuncuları" anlamına gelir, burada mecazi olarak izleyicileri etkilemek için sahte bir performans sergilemek anlamında kullanılmıştır - Matta İncili'nde yazıcılara ve Ferisilere yönelik bir hakarettir (bkz. 15:17-18; 22:18; 23:13, 15, 23, 25, 27, 29). Onlar havra halkıdır (çapraz başvuru 6:5: "sinagoglarda dua etmeyi severler"), İsa grubunun düşmanlarıdır. Yazıcıların ve Ferisilerin duadaki gösterişliliğine ilişkin Mattacı karikatür Matta 23:5'te (ve metinsel açıdan şüpheli 23:14'te) tekrarlanmaktadır. Yahudi ortopraksinin bir eylemi olarak duanın (sadaka verme ve orucun yanı sıra) hem İsa'nın toplumu hem de "ikiyüzlüler" için apaçık olduğu varsayılır. Dahası, bilimsel literatürde rutin olarak belgelendiği gibi, İsa tarafından öğretilen duanın biçimi ve içeriği, çağdaş sinagogun (Amidah ve Kaddish'in ilk versiyonları) dua alışkanlıklarına yakındır. Yine de öğrencilerin eğilimlerinin ve performanslarının ayırt ediciliği, şüphe götürmez bir polemik keskinliğiyle anlatılıyor. Yazıcılar ve Ferisilerin aksine, İsa'nın öğrencileri dindarlıklarını "gizlice" yapmalıdırlar (6:2-4, 5-6, 16-18). Louise J. Lawrence'ın haklı olarak belirttiği gibi, buradaki asıl zıtlık "Dağdaki Vaaz'ın kavramsal ve üretken merkezi" olarak 13 bkz. Nygaard, Prayer in the Gospels, 29-30. 14 H. D. Betz'in Matta 6:1-18'i "Yahudi-Hristiyan tarikatı Didache" olarak tanımlamasından sıklıkla bahsedilir; bkz. "Mat. 6:1-18'de Yahudi-Hristiyan Kült Didache: Tarihsel İsa Sorunu Üzerine Düşünceler ve Sorular", Essays on the Vaaz on the Mount'ta (ed. Hans D. Betz; çev. L.L. Welborn; Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1984), 55-69. 15 6:2-18'in tekrarlayan düzeni ve yapısal düzenlemesi için bkz. Charles H. Talbert, Dağdaki Vaazı Okumak: Matt 5-7'de Karakter Oluşumu ve Karar Verme (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 2004), 102-3.

--- SAYFA 107 ---

96 Geir Otto Holmås, kamusal ve özel dindarlık performansı arasında değil, kişinin kamusal ritüel eylemlere büyük önem vererek sosyal ayrıcalıklarını artırma kaygısı ile Tanrı önünde itibar arayışı arasındadır.¹⁶ Gerçek dua, düşünceler ve eylemler arasında eşitlik gerektirir. Aslında bu öğreti, "Matta'nın öğretisindeki, eylemin ve niyetin merkeziliği üzerindeki halakhik vurguyu yansıtan geniş bir temayla" bağlantılıdır.¹⁷ Dağdaki Vaaz'ın daha geniş bağlamında, İsa'nın dindarlıkla ilgili olarak tavsiye ettiği şey, din bilginleri ve Ferisiler karşısında kendi toplumunu işaretlemesi gereken "aşırı doğruluğu" örneklemiştir (çapraz başvuru 5:20).¹⁸ Göksel Baba'nın, kendisinden önce dindarlık eylemlerini yerine getiren güvenilir çocukları olarak. Yalnızca İsa'nın takipçileri ilahi merhamet ve ödülün ayrıcalıklı nesneleridir. "Münafıklar" hatalı doğrulukları nedeniyle kendilerini Tanrı'nın ödülünden mahrum bırakmışlardır. Aşinalık ve keskin eleştiri karışımıyla "ikiyüzlüler" tanımıyla karşılaştırıldığında, oī éθvıkoí'nin ötekileştirilmesi farklı bir çağrışıma sahiptir;¹⁹ Matta'ya göre, "Yahudi olmayanlar" (ya da "kafirler") "sınırların ötesinde duran gerçek yabancıdır."²⁰ 6:7-8'de Yahudi olmayanlar, duaları kabul edilen insanlar olarak basmakalıp ve aşağılayıcı terimlerle sunulur. yanıltıcı bir teoloji tarafından çarpıtılmış, "boş sözler yığarak" ve "çok kelime kullanarak" ilahi olanın dikkatini çekmeye çalışıyorlar. Böylece, gerçek tapınmanın vücut bulmuş hali olarak İsa'nın örnek duasının engeli haline gelirler: Önceden bilen ve şefkatli Baba olarak Tanrı'ya, çocukları tarafından güven ve sadelik ile hitap edilmelidir. Matthew'un esasen Yahudi dünya görüşü bunda açıkça görülüyor. Yahudi olmayanların yabancı statüsü, vergi tahsildarlarıyla birlikte gruplandırıldıkları Matta 5:47 ve 18:17'de de kanıtlanmaktadır (çapraz başvuru 6:32). 18:15-20'deki topluluk disiplinine ilişkin yönergelerde, Yahudi olmayanlar ve vergi tahsildarları, öğrencilerin aksine açıkça farklı gruplardır. İyi bilindiği gibi, Matta'nın öyküsünde Yahudi olmayanlara (ve daha spesifik olarak Yahudi olmayan misyona) karşı bir kararsızlık vardır; Yahudi olmayanlara karşı keskin ifadelerin yanı sıra, Yahudi olmayanlara özgü karakteristik bir gidişat da vardır. Bu karşıt eğilimlerin nasıl uzlaştırılacağı, ilk müjdenin yorumlanmasının en zor noktalarından biridir. Matta 6:7-8'e gelince, Matta'nın τὰ ἔθνη yerine oī éθvıkoí terimini seçmesine biraz önem verilmesi gerektiğine inanıyorum (5:47 ve 18:17'de de öyle; ancak 6:32'de değil). Bu ayetlerin öncelikle Matta'nın Greko-Romen 16 Louise Joy Lawrence, *An Ethnography of the Gospel of Matthew* (WUNT 2/165; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 152-55 adlı eserinde mevcut olan pagan uygulamalara gönderme yaptığını çok iyi anlayabiliriz. 17 Lawrence, *An Ethnography*, 155. 18 Aynı zamanda Carter, *Matthew and the Margins*, 58. 19 Yahudilere özgü uygulamalar olan sadaka verme ve oruç hakkındaki bölümlerin aksine, dua ile ilgili bölüm Yahudi olmayanların dindarlığını da vurgulamaktadır. 20 Lieu, *Hristiyan Kimliği*, 132.

--- SAYFA 108 ---

Matta ve Luka İncillerinde Dua ve Erken Hristiyan Kimliği 97 ortamı.21 Aslına bakılırsa, ilk müjdede İsa hareketi ile Yahudi olmayanlar ve vergi tahsildarları arasındaki sınır çizgisi Matta 5:47'nin tek başına okunması kadar sert ve hızlı değildir; 6:7-8, 32; 18:17 önerebilir. Gerçekten de, Matta'da İsa, vergi tahsildarları arasından takipçilerini toplamaktadır (9:9-13; 11:19), kamu hizmeti sırasında Yahudi olmayanlara fayda sağlamaktadır (8:5-13; 12:18, 21; 15:21-28) ve τὰ ἔθνη arasında Paskalya sonrası bir görevi yönetmektedir (28:16-20; krş. 24:14). J. Lieu, Matta'nın ἐθνικός sözcüğünü kullanmasının, kendi müjdesindeki Yahudi olmayanlar karşıtı ve Yahudi olmayanlar yanlısı yönler arasındaki gerilimi çözmek için tamamen başarılı olmayan bir girişim olduğunu ileri sürerek, "artık içeride Yahudi olmayanlar da var, ἔθνη" olduğuna göre yeniden tanımlama ihtiyacına işaret ediyor. Müjdenin sonunda dirilen İsa'ya dair evrensel vizyonun yerine getirilmesinde etnik sınırlar (Mat. 28:16-20).23 Dağdaki Vaaz, yerinde bir şekilde, "Matthean topluluğunun sözleşmesi",24 "kendisini 'adil olanları' affedecek ve ödüllendirecek göksel bir babanın çocukları olarak gören yeni bir dini topluluğun temel belgesi" olarak adlandırılmıştır (5:6, 10, 20, 45; 6:1, 33), kendisine ve Oğlunun emirlerine sadık olanlar."25 Matta'nın Rab'bin Duası'nın ortamı, İsa'nın örnek duasını, Baba Tanrı'ya gerçek niyetler ve güven ile karakterize edilen kendi topluluğunun özel ahlak anlayışına göre sunar. "İkiyüzlülerin" ve Yahudi olmayanların/kafirlerin ötekileştirilmesi, topluluğun sosyo-dinsel ortamındaki baskın yapılar ve değerlere karşı topluluğun taahhütlerini, inançlarını ve ritüellerini26 meşrulaştırmaya hizmet eder. 21 Bu konuda bkz. Nygaard, Prayer in the Gospels, 33-34, burada eski Eski Antlaşma'nın diğer dinlerle alay etmesinin yankılarını ve aynı zamanda "tanrılara yalvarmak ve hatta onları kontrol etmek için ilahi isimlerin söylendiği gizemli tarikatların tekrarlayan ve ayrıntılı uygulamalarına" atıfta bulunurlar. 22 Lieu, Christian Identity, 132, krş. P. 288. 23 Graham Stanton, A Gospel for a New People: Studies in Matthew (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1992), 11-12, ilk "müjdecinin okuyucularını 'yeni bir halk' olarak gördüğünü - aslında hem Yahudilere hem de Yahudi olmayanlara karşı 'üçüncü bir ırk' (tertium cinsi) olarak gördüğünü" ileri sürerken kanıtları zorluyor. David C. Sim, The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 215-56'nın Matta'nın görüşüne göre Yahudi olmayan misyonerliğin sınırlı bir şekilde Yahudi dinini değiştirmenin bir biçimi olduğuna dair ısrarına da ikna olmadım. Bu yorum, bu İncil'de Pavlus karşıtı bir eğilim olduğu varsayımına ve İsa'nın krallığı ilanında Yasa'nın yeniden yorumlanması pahasına onun Yasa'ya uyma özelliklerine abartılı bir vurgu yapılmasına dayanmaktadır. 24 Sim, The Gospel of Matthew and Christian Judaism, 227. 25 John Riches, "Matthew's World", John Riches, William R. Telford ve Christopher M. Tuckett, The Synoptic Gospels (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 74-108, 94. 26 Krş. Sim'in yorumu, The Gospel of Matthew and Christian Judaism, 141: "Azınlık veya mezhepsel grupların sıklıkla kendi ritüelleri ve faaliyetleri vardır.

topluluğu bir arada tutarken aynı zamanda onları dışarıdaki gruplardan farklı bir şey olarak işaretler.

--- SAYFA 109 ---

98 Geir Otto Holmås 2.3. Mattacı İsa'nın Tapınağı "Dua Evi" Olarak Reddetmesi (Mat. 21:12-17) ve Matta'nın Dua Eden Cemaat Portresi ile Bağlantısı Her üç Sinoptik de, Tapınak Eylemi Bölümünün (Mat. 21:12-17; Markos) bir parçası olarak "dua evi" olarak belirlenen rolünü (çapraz başvuru İşaya 56:7) yerine getiremediği için tapınağa yönelik İsa'nın peygamberlik niteliğindeki eleştirisini kaydeder. 11:15-19; Luka 19:45-48). Hakiki tapınma için tasarlanan tapınak, çürümeye yüz tutmuş ve bir "haydut yuvası" haline gelmiştir (çapraz başvuru Yeremya 7:11).²⁷ İsa'nın tapınaktaki eyleminin yorumu hem tarihsel hem de redaksiyonel açıdan tartışmalıdır. Bu, kültün reddini mi, yoksa mevcut yönetim altında tapınağın kötüye kullanılmasının eleştirisini mi ima ediyor? İsa'nın eylemi, tapınağın yıkılışının habercisi mi, yoksa onun tapınağı ele geçirme ya da tapınağı amaçlanan amaçlarına uygun hale getirme çabasını mı simgeliyor? Burası, çeşitli bilimsel yorum çizgilerinin olumlu ve olumsuz yönlerini tartışmanın yeri değil.²⁸ Bunun yerine, Matta'nın anlatımında başarısız olan "dua evi" ile İsa'nın dua eden bir topluluk olarak takipçileri arasındaki olası sınırlamaları ve müzakereleri arayacağız.²⁹ Bu, yakın zamanda ilk evanjelistin tapınak teolojisi ve onun kültü hakkında yeniden bir değerlendirme yapan Daniel M. Gurtner ile sohbet içinde yapılacaktır. yolların ayrılması sorunu.³⁰ Gurtner, Matta 21:12-17'deki itici tezin, İsa'nın "Tapınağı bir 'dua evi' haline getirerek, yani dışlanmışları iyileştirerek artık içeri girip kurban sunabilmeleri için tapınağı amaçlanan işlevine kavuşturacağı" olduğuna inanıyor.³¹ Bu, Matta'nın tapınağı tasvirinin "dikkate değer derecede tutarlı ve olumlu"³² olduğu ve "Matta'nın tapınağı tasvir ettiği" yönündeki genel tezinin önemli bir yapı taşıdır. tapınak kesinlikle duvarlar arası bir meseledir.³³ Ancak Matta'nın Tapınak Eylemi Bölümünün redaksiyonu ve anlatım biçimi gerçekten de öyle midir? ²⁷ Hem Matta hem de Luka, İşaya ve Markos'ta bulunan "tüm insanlar için" sınırlayıcı zarfını atlar. Bu ihmalin ne yapılacağı tartışmalıdır. ²⁸ Bunun için özellikle bkz. Jostein Ådna, Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner Messianischen Sendung (WUNT 2/119; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000). ²⁹ Elbette, İşaya 56'nın orijinal ortamında "dua evi" ifadesi, İsrail'in Tanrısına, kurban işlevleri etrafında yoğunlaşan bir tapınma yeri olarak tapınağın bir metonimidir. Matta tapınağın kurban kültünün geçerliliğini varsayıyor gibi görünmektedir (5:23-24; 17:24-27; 23:18-19), ancak Matta 21'de kültüsel yönler manevi-ahlak lehine açıkça vurgulanmamaktadır (çapraz başvuru 9:13; 12:7). ³⁰ Daniel M. Gurtner, "Matthew's Theology of the Temple ve 'Yolların Ayrılması'", Building on the Rock: Studies in the Gospel of Matthew (ed. Daniel M. Gurtner ve John Nolland; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2007), 128-53. ³¹ Gurtner, "Matthew's Theology", 140. ³² Gurtner, "Matthew's Theology", 130. ³³ Gurtner, "Matthew's Theology", 153.

--- SAYFA 110 ---

Matta ve Luka İncillerinde 99 Dua ve Erken Hristiyan Kimliği tapınağın restorasyonunun gerçekleştiğini mi ima ediyor? Gurtner'ın, Matthew'un tapınağa yönelik genel bakış açısını "bir yanda meşruluk, diğer yanda yargı arasında dikkatli bir şekilde jilet kenarında yürümek" ve dolayısıyla tapınağın sonunun "başarısız liderliğin ve ona sahip çıkmanın bir sonucu olduğunu" anlatırken onunla aynı fikirdeyim.³⁴ Matthew gerçekten de ilahi olarak emredilen niyetlere sadık olduğu sürece tapınağın ve onun kültürünün geçerliliğini varsayıyor. Ancak Matta 21'de, Yahudi ibadetinin ve Tanrı ile etkileşimin merkezi olarak tapınağın sembolik rolünün, İsa merkezli dua eden topluluğa kaydırıldığı görülebilir. Rudolf Schnackenburg'un sözleriyle: "Eski tapınak ibadetine yönelik eleştirinin yanı sıra, İsa'nın umut verici mesihsel faaliyeti de resme giriyor; bu faaliyet, gerçek ilahi ibadeti uygulayan yeni bir kurtuluş topluluğunun oluşturulduğu bir faaliyettir."³⁵ 70 sonrası bir konumdan yazan Matta 21, Matta'nın, tapınağın yıkılmasının bir nedeni olarak yozlaşmış ibadette kendini gösteren tapınağı kötü yönetmelerini yorumlayarak merkezi Yahudi liderliğini meşrulaştırma girişimine aittir. Gurtner, İsa'nın şu anda Tanrı'nın mevcudiyetinin nihai yeri olduğuna dair Mattean vurgusunun önemini ciddi biçimde küçümser ve ilk müjdede tapınak sembolizminin İsa'ya ve onun topluluğuna olası bir aktarımına dair neredeyse her türlü kanıtı küçümseme eğilimindedir (çapraz başvuru 21:42; 26:61; çapraz başvuru 16:18). Matta'nın kendine özgü bakış açısı, Markos'tan devralınan bölüme yaptığı büyük eklemeye görülmektedir: İsa'nın tapınak bölgesindeki kargaşa eylemi, onun total ve körleri iyileştirmesine ilişkin bir notla genişletilir ve çocukların övgüsü, başkâhinler ve din bilginlerinden öfkeli bir tepki alır (21:14-16). İsa ile dinsel liderler arasındaki konuşma, Matta'nın İsa ile Yeruşalim'deki yetkililer arasındaki anlaşmazlığı artırma eğiliminin bir örneğidir (çapraz başvuru Matta 21:28-22:14'teki polemik niteliğindeki üç benzetme). Görünen o ki, tapınakta kör ve topalların iyileşmesi, kutsal yere girmeleri yasaklananların yeniden dolgunluğa kavuşması anlamına geliyor (2 Sam 5:8; Lev 21:18-19'a göre). Gurtner, Birger Gerhardsson'un izinden giderek, 21:14'ün, dışlanmışların, diskalifiye edici sakatlığın kaldırılmasıyla tapınak kültüne katılımlarının yeniden sağlandığına işaret ettiğini anlıyor.³⁶ Ancak, bu veciz notun, bu kadar ağır bir teolojik noktanın yükünü taşıyabileceği şüphelidir. Matta 21:14-16'da İsa'nın iyileştirmelerini başkâhinlerin ve din bilginlerinin düşmanca tepkisiyle ilişkilendirmeye özen gösterdiğini belirtmeliyiz; gerçekten de İsa'nın iyileştirmeleri ve çocukların alkışları ³⁴ Gurtner, "Matthew's Theology", 153. ³⁵ Rudolf Schnackenburg, The Gospel of Matthew (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), 202. "Eski" ile "yeni" arasındaki karşıtlığa dair çekincelerimiz olabilir. Tapınak ibadeti, aşın bir anlamda değil, yalnızca Matta'nın yazdığı sırada tapınağın harabe halinde olması anlamında geçerliliğini yitirmiştir. ³⁶ Gurtner, "Matthew's Theology", 139-40.

--- SAYFA 111 ---

100 Geir Otto Holmås bu tepkiyi kışkırtmak için bir araya geldi. Dolayısıyla sahne, İsa'nın yetkisine ilişkin bir tartışmayı tasvir ediyor. Mesele Kristolojiktir ve aslında İsa'nın peygamberlik eleştirisini paradoksla sarmalamaktadır: Artık bir ibadethane olarak işlev görmediği için suçlanan tapınak, şimdi birdenbire İsa'yı Davud'un Oğlu olarak kabul eden bebekler tarafından Tanrı'nın övüldüğü yer haline gelir ve kalabalığın zafer girişindeki çılgılığı devam eder (21:9). Matta'nın daha geniş öyküsünde, Oğul'un açığa çıkışı bebeklere tanınan bir ayrıcalıktır (Mat. 11:25-27, ayrıca bkz. ayrıca Matta'nın öğrencileri için kullanılan bir sıfat olan "küçükler", Matta 10:42; 18:6, 10, 14). Çocuklar, İsa'nın tapınakta otoriter ve güçlü bir şekilde hareket ettiğini kabul ederek, burada Tanrı'nın varlığının şimdi tezahür ettiği "tapınaktan daha büyük olanın" (Mat. 12:6) olduğuna tanıklık ederler (çapraz başvuru Matta'nın "Tanrı bizimle" Kristolojisi, 1:23; 18:20; 28:20). İsa'nın Matta'daki tapındaki karşılaşmalarını, incir ağacına lanet edilmesi (21:18-22) takip eder; bu, Markos'un, İsa'nın tapınağa girişi ile kutsal yerin "temizlenmesi" arasındaki incir ağacı bölümünü sıkıştıran sırasını değiştirir (Markos 11:12-14; krş. 11:11, 15-19). Matthew'un yeniden düzenlenmesi, bazı yorumcuların öne sürdüğü gibi, iki olay arasındaki bağlantıyı küçümseme isteğine pek işaret etmiyor. Gurtner burada, ilk müjdecinin incir ağacına yönelik laneti tapınaktan ayırma, onu sembolik özelliklerini ortadan kaldırarak sıradan bir mucize anlatımına dönüştürme girişimini görüyor. Onun yorumu çok dar bir redaksiyon-eleştirel temele dayanıyor ve pek inandırıcı değil.³⁷ İtaatsiz bir halkı, hükmünün beklendiği çorak bir incir ağacına benzetmek (Yeremya 8:13; Hos 9:10, 16), hükmü simgeleyen solmuş incirler gibi, iyi bilinen bir Eski Antlaşma toposudur (Yeşaya 34:4, Yeremya 29:17). Gerçekten de, Matta 21:18-19'un sembolik yorumu oldukça makuldür, çünkü meyve vermedeki başarısızlık, Matthean'ın rakiplere karşı polemiğinde tematiktir (Mat. 3:7-10; 7:15-20; 12:33-36); bu tema aslında 21. bölümün (21:33-46; vv. 41, 21) sonundaki bağ benzetmesinde doruğa ulaşır. 43). Ben, kurumuş incir ağacının, tapınağın yaklaşmakta olan yıkımını simgeleyen ikinci bir canlandırılmış benzetme olarak tapındaki şiddet eylemini tekrarladığını öne sürüyorum. Fakat ekli ayette geçen sözden ne anlamalıyız? 21-22 inanç ve dua hakkında? Yorumcular bu ayetler ve onların önceki bağlamla ilişkileri üzerinde kafa yoruyorlar. Daniel Harrington güç ve dua hakkındaki dersi "yapay ve üzerinde çalışılmış" buluyor.³⁸ Margaret Davies vv'yi anlıyor. 21-22, öğrencilerin de William R. Telford'un redaksiyonel çalışması The Barren Temple and the Withered Tree: Mark's Gospel'deki İncir Ağacı Perikopunun Lanetlenmesinin ve Tapınak Geleneğinin Temizlenmesiyle ilişkisinin Redaksiyonel-Eleştirel Analizi'nden güçlü bir şekilde etkilenen 37 Gurtner, "Matthew's Theology" 140 gibi peygamberlik eylemleri gerçekleştireceklerine dair bir vaat olarak 21-22. (JSNTSup 1; Sheffield: JSOT Press, 1980). 38 Daniel J. Harrington, Matta İncili (Sacra Pagina; Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1991), 298.

--- SAYFA 112 ---

Dua ve Matta ve Luka İncillerinde 101 bu dua, eğer inançlıysalar ve şüphe etmiyorlarsa, İsa tarafından gerçekleştirildi.³⁹ Bu durumda gözden kaçırılan şey, bu ayetlerin aslında Matta'nın öyküsünde yer alan önemli motive edici bağları birbirine bağladığıdır: İsa'nın, inancı az olanlara sağlam bir güven aşılama mücadelesi (6:30; 8:26; 14:31; 16:8), aynı zamanda hareket eden dağların görüntüsünü de içerir ve İsa'nın inanç topluluğunun sınırsız gücü ve olanakları hakkındaki mesajı (17:20) ve göksel Baba'nın İsa topluluğunun dualarını işiteceğine dair güvence (Mat. 6:7-8; 7:7-11; 18:19-20). Başarısız olan "dua evi"nin (21:13-14, 18-20) aksine, İsa'nın etkili dua ve öğrencilerinden beklenen iman hakkındaki son sözleri, Matta'nın, kendi toplumunun ahlak anlayışını ve eğilimlerini muhaliflerine karşı tanımlama çabasında önemli bir rol oynar. İsa'nın topluluğu, gücünü tapınak yetkililerine karşı canlandırılmış bir benzetmeyle ortaya koyan İsa'nın rehberliğinde iman ve dua ile karakterize edilmelidir. Böylelikle topluluk, başarısız liderliği altında ibadethane olmaktan çıkan ve buna bağlı olarak yok olmaya mahkum olan tapınağın yerini alıyor.⁴⁰ Tapınak kuruluşunun meyve vermemesi, ilahi bereketlerin İsa Mesih etrafında şekillenen özgün ibadet uygulayan topluluğa aktarılmasına neden olur.⁴¹ Bu yorum, bağ benzetmesi ile tamamen uyumludur: Bağ (İsrail'in evini simgeleyen, İşaya 5:7) "hasat zamanındaki ürünü" (21:41) efendisine verecek olan kiracılara, aslında "krallığın meyvelerini üreten" (21:43) bir halka (ἔθνος) verilecektir.⁴² 39 Margaret Davies, Matthew (Readings: A New Biblical Commentary; Sheffield: JSOT Press, 1993), 147. Matta 21:21-22, öyle görünebilir öğrencilerin daha büyük eylemler gerçekleştireceklerini vurgulayarak incir ağacı bölümünün parabolik doğasını zayıflatır. Ancak burada ima edilen nokta, İsa'nın gücünün aynı zamanda dirilmiş İsa'nın da aralarında bulunduğu iman topluluğunun da gücü olduğudur (Mat. 18:20). Benzer şekilde Carter, Matthew and the Margins, 422: "İsa'nın incir ağacını lanetlemesi, İsa'yı bu güçlü imanın bir modeli haline getirir ve öğrenciliği de onun bir taklidi yapar." 40 Carter, Matthew and the Margins, 421, burada ayrıca, İsa'nın sembolik eyleminin önceden şekillendirdiği tapınak ve dini liderler ile vv'de sunulan "alternatif bir dua, iman ve hayat veren güç topluluğu olarak öğrenciler topluluğu" arasında bir karşıtlık bulur. 21-22. Nygaard, Prayer in the Gospels, 67, "süreklilik dilini" tercih ediyor: "Bir şekilde topluluğun ... Tapınağın (bir 'dua evi' olmak üzere) 'gerçek niyetini' sürdürdüğü düşünülüyor," bkz. 53-55. sayfalardaki yorumu benimkine oldukça yakın. 41 Bazı yorumcular, bağlamda denize atılacak dağın tapınak tepesine bir gönderme olduğunu düşünmektedir. 21:21'i, topluluğun inancının etkili bir sonucu olduğunu ileri süren, tapınağın yıkılmasına başka bir gönderme olarak mı anlamalıyız? 42 Matta 21:42-44'teki bina ve taş metaforları, İsa'nın ve takipçilerinin mahkûm edilen mabede zıt bir ev olduğu fikrini tartışmasız bir şekilde ifade etmektedir. Matthew'un topluluğu yeni bir tapınak olarak görmesi, üzerinde çok fazla düşünülmesi gereken yorumlayıcı bir seçenektir.

Gurtner'dan daha ciddidir (çapraz başvuru Matta 16:18; 26:61; 27:40). W. D. Davies ve Dale C. Allison tarafından sunulan bu görüşü savunan argümanları oldukça hafife alıyor:

--- SAYFA 113 ---

102 Geir Otto Holmås 3. Luka İncili 3.1. Üçüncü İncil'de Dua: Genel Bir Bakış Luka, kendisine sık sık atfedilen "duanın müjdecisi" lakabını gerçekten hak ediyor. Üçüncü müjdenin yazarı, kabul edilmiş gelenek ve kapsamlı redaksiyonel yeniden çalışmanın birleşimi yoluyla, dua hakkındaki materyalini, kendi "düzenli anlatımının" anlatı mantığının ayrılmaz bir parçası olan iyi geliştirilmiş bir tema halinde sentezlemiştir (çapraz başvuru Luka 1:3).⁴³ Luka'nın müjdesi, kilit noktalarda, devamı olan Elçilerin İşleri Kitabı'nda da devam eden bir özellik olan duaya (çoğunlukla çok kısa) göndermelerle noktalanmıştır. Ciddi ve kararlı dua, Luka'nın öyküsünün başında İsrail'deki dindarların temel bir özelliği olarak tasvir edilir (Luka 1-2; 1:10, 13; 2:25, 37) ve öykü ilerledikçe İsa'nın yaşamının ve öğretisinin hayati bir yönü olarak tasvir edilir (Luka 3-24; dua eden İsa için bkz. 3:21-22; 5:16; 6:12; 9:18, 21-22; 22:32, 42-44; 23:(34,) 46; 6:28; 11:1-13; 22:40; 5:33-35; 18:9-14; 20:47). Dua, kendisi mükemmel bir dua örneği olarak sunulan İsa'nın vesayeti altında öğrencilerin çıraklıklarının önemli bir yönünü oluşturur. Elçilerin İşleri'nde, ilk İsa hareketinin misyonu düzenli olarak dua anlariyle serpiştirilmiştir.⁴⁴ Luka'nın duaya olan karakteristik ilgisi, ibadetin doğru bir şekilde yerine getirilmesiyle pek ilgili değildir; tarihin sunduğu paradigmalara ve ilkeler aracılığıyla okuyuculara sürekli duanın önemini ve Tanrı'nın bu tür dualara yanıt verme konusunda sadık olduğu güvencesini telkin etme çabasıyla ilgilidir. Luka-Elçilerin İşleri, İsa'nın etrafında yeni oluşan hareketin, okuyucuların zamanına ve durumuna kadar nasıl ilerlediğini, İsrail'in Tanrısının sadık olanların gayretli dualarına sürekli olarak cevap verdiği ve böylece onlara kendi onayını verdiği tarihsel bir plana uygun olarak tasvir eder. Dahası, dua teması, Luka'nın, İsa'nın hareketinin tarihsel sürekliliğini oluşturmak için gösterdiği özür dileme çabasıyla yakın bağlantılı olarak geliştirildi; bu çaba, yazdığı dönemde kompozisyon olarak giderek Yahudi olmayan bir yapıya bürünüyordu ve İsrail'le birlikteydi. Luka'nın "düzenli anlatımının" başlangıcı olarak bebeklik öyküsü (Luka 1-2) Saint Matthew'a göre İncil Üzerine Eleştirel ve Yorumsal Bir Yorum (3 cilt; ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1988-1997) 3:603, 627-28; bkz. Gurtner, "Matthew's Theology", 136. ⁴³ Holmås, Prayer and Vintained'da gösterildiği gibi. Burada sunulanlar, bu çalışmanın ana bulgularının ve sonuçlarının bir özetidir. Odak noktam pratik olarak genel dua ve ricayla sınırlıdır; genel olarak ilahiler, övgüler ve şükranlar ikili eserde farklı bir edebi işleve hizmet eder. Lukan duasıyla ilgili zengin bilimsel literatürün bir incelemesi için bkz. Holmås, Prayer and Vindication, 2 (n. 3), 4-16. ⁴⁴ Elçilerin İşleri 1:14, 24-25; 2:42; 3:1; 4:23-31; 6:4, 6; 7:59-60; 8:15, 22, 24; 9:11, 40; 10:2-4, 9, 30-31; 11:5; 12:5, 12; 13:2-3; 14:23; 16:13, 16, 25; 20:32, 36; 21:5; 22:17; 26:6-7, 29; 27:23; 28:8.

--- SAYFA 114 ---

Matta ve Luka İncillerinde Dua ve Erken Hristiyan Kimliği 103, İsa hareketinin köken hikayesinin, kutsal Yahudilikteki kozasından izini sürerek ve onu İsrail mirasının gelenekleriyle hizalayarak vazgeçilmez bir başlangıç noktası sağlıyor. Buna karşılık, İsa ve takipçilerinin, sürekli olarak Tanrı'nın bereketlerini alan, kendini adanmış duacılar topluluğu olarak gelişen tasviri, İsa'nın dua talimatlarında, dua eden öğrencilerinin Tanrı tarafından olumlu bir şekilde işitileceğine dair kesinlik üzerine yapılan güçlü vurgunun anlatısal olarak güçlendirilmesini sağlar (Luka 11:5-13; 18:1-8). 3.2. Luka'nın "Rab'bin Duası"na Girişi (Luka 11:1-2): Vaftizci Hareketi Ötekileştirmek Rab'bin Duası'nın Lukan versiyonu, üçüncü müjdede duaya ilişkin iki ana talimat biriminden ilkinin çekirdeğini oluşturur (Luka 11:1-13; krş. 18:1-8). Luka'nın anlatımında, İsa'nın tercihen ıssız yerlerde kararlılıkla dua etmesi artık sabit bir kalıp olarak yerleşmiştir (Luka 3:21; 5:16; 6:12-13; 9:18, 28-29; 10:21-22). Şu ana kadar İsa'nın تنها dua seanslarında ayrıcalıklı ama pasif gözlemciler rolünü oynayan İsa'nın öğrencilerinden biri (çapraz başvuru 9:18, 28-29) ona şunu sorduğunda yeni bir gelişme ortaya çıkıyor: "Ya Rab, Yahya'nın öğrencilerine öğrettiği gibi bize de dua etmeyi öğret" (11:1). Vaftizci ve takipçilerine yapılan geçici atıf, genellikle Luka'nın, İsa'nın öğrencileri ile eşzamanlı bir Yahudi dini hareketi arasındaki ilişkiyi müzakere etme mücadelesini yansıttığı şeklinde algılanır. Ama daha ne söylenebilir? Luka, İsa'nın öğrettiği dua uygulaması ile ona bağlı Baptist hareketin gerçekleştirdiği ritüeller arasında bir tür süreklilik kurmaya mı çalışıyor?⁴⁵ Tam tersine, bu referansın, iki grup arasındaki ayrımı vurgulayan polemik, sınır çizme işlevi var mı?⁴⁶ Yoksa bunu, İsa'nın örnek duasının, kendi toplumu için bir kimlik rozeti olduğuna dair ince bir işaret olarak mı kabul etmeliyiz?⁴⁷ Luka'nın ilerleyen anlatımında ipuçları ararken, öncelikle İsa'yı tanıtmak için çekilen tüm zahmetlere dikkat etmeliyiz. Kendi dua uygulamasının bir sonucu olarak dua eğitimi. Örnek bir dua sunarken (11:2b-4), İsa öğrencilerine Tanrı'ya Baba olarak hitap etmelerini söyler (11:2b) ve bunu takip eden mecazi öğreti, Baba Tanrı'nın, isteyen çocuklarına verme isteği açısından insan babalarını çok geride bıraktığının güvencesiyle sona erer (Luka 11:11-13; çapraz başvuru 11:5-13). Dua sırasında gökten iki kez "Oğul" diye hitap edilen İsa (Luka 3:21-22; 9:28-36), 10:21-22'de Babası Tanrı'ya, benzersiz kapasitesini iddia ettiği bir şükran duası okur. 2007), 220, 222; bkz. 214-41. bölümün tamamı. ⁴⁶ Peter Böhleemann, *Jesus und der Täufer: Schlüssel zur Theologie und Ethik des Lukas* (SNTSMS 99; Cambridge: Cambridge University Press, 1997), örn., 90-91. ⁴⁷ Yani Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997), 440.

--- SAYFA 115 ---

104 Geir Otto Holmås O'nu seçtiği kişilere ifşa edecek. Bunun anlamı, ilk olarak, öğrencilerin Tanrı'ya Baba olarak hitap etmeye davet edilmesinin, İsa'nın duada Tanrı ile olan özel ilişkisinin bir uzantısı olduğu ve ikinci olarak, Luka 11:1-13'te anlatılan olayın, İsa'nın vahiyselel emrinin bir göstergesi olarak görülmesi gerektiğidir; İsa, 10:22'de belirtilen, Baba'yı seçtiği kişilere açıklama programını yerine getiriyor. Tek başına bu özellik, Yuhanna'nın uygulamasıyla bir tür benzetme ima edildiğinde bile, Luka 11:1-2'nin ana amacının, İsa'nın takipçilerini Tanrı'nın huzuruna çağırmaya çağırdığı duanın ayırt ediciliğini vurgulamak olduğunu göstermektedir. Bu yorum, Yuhanna ve öğrencilerinin Luka'nın anlatımının başka yerlerinde oynadığı edebi rol ile daha da doğrulanmaktadır. 5:33'te İsa'nın takipçileri, oruç tutmamaları ve dua etmedikleri için (duanın unsuru Lukan Sondergut'tur) Yahya'nın (ve Ferisilerin) müritleriyle karşı karşıya gelirler (duanın unsuru Lukan Sondergut'tur).⁴⁸ Luka Elçilerinin İşleri boyunca, Vaftizci sürekli olarak İsa'nın öncüsü olarak sunulur ve Tanrı'nın kesin kurtuluş eyleminin gelişi için İsraililerin beklentisinin ve hazırlığının bir modeli olarak sunulur.⁴⁹ Luka'nın ayetinde Yahya ve İsa'nın tekrar tekrar yan yana gelmesi anlatım, bunları hem süreklilik hem de karşıtlık açısından sunmaya hizmet eder (Luka 1-2; 3:1-22; 7:18-35; Elçilerin İşleri 1:5, 21). Hem Yahya hem de İsa, Tanrı'nın kurtarıcı planında başlıca kahramanlar olarak hizmet ederler, ancak Yahya, krallığın duyurulmasından ve 48 ile ilişkilendirilen Ruh vaftizinden farklı olarak hazırlık zamanına aittir. 48 Müjdeliler arasında yalnızca Luka, Vaftizciyi açıkça dua alışkanlıklarıyla ilişkilendirir (5:33; 11:1; ayrıca bkz. ayrıca Yuhanna'nın babası Zekeriya'nın 1:13'te bahsedilen duası). Böhleemann, Jesus und der Täufer, 89-91, İsa'nın dua uygulamasını Baptist ile ilişkilendirmek için büyük çaba harcıyor, ancak bağlantılar çoğunlukla oldukça gergin. Dikkat edilmesi gereken bir soru, İsa'nın vaftizinden sonraki duasının, Yahya'nın vaftiz faaliyetine bağlı geleneksel bir ritüeli yansıtır yansıtmadığıdır. Förster bunun için ayrıntılı bir açıklama yaptı (Das gemeinschaftliche Gebet, 214-41). Şunu iddia ediyor (s. 241): "Der Evangelist ging... in Lk 3,21 soweit anzunehmen, dass Jesus vor seinem öffentlichen Auftreten bei seiner Taufe ein Gebet der Täufer mitbetete und sich damit im Rahmen der besonderen Spiritualität der Johannesgruppe bewegte." Förster'in tezi, Lukan dua notuna hem tarihsel hem de edebi perspektiften uzak sayılması mümkün olmayan geniş karşılaştırmalı perspektifler katarken spekülative bir noktaya varıyor. Dahası, Förster'in muhakemesinde tuhaf bir belirsizlik vardır; çünkü bir yandan Yahya'nın İsa'nın duasının ilham kaynağı olduğu konusunda ısrar ederken, diğer yandan Luka'nın 3:19-22'deki düzeltmesinde Yahya ile İsa'nın ayrılığını, hatta İsa'nın kendi kendini vaftiz etmesine meyiledecek kadar vurgulamaktadır. Dua ve Vindikasyon'da tartıştığım gibi Luka, dua eden İsa'nın sunumunu, İsa'yı kamu hizmeti sırasında tek dua eden kişi olarak sunacak şekilde özel bir dikkatle yapılandırmıştır; dua aynı zamanda İsa'nın tüm yaşamını başından sonuna kadar kapsar. Luka 3:21'de dua sırasında Ruh'un gelişi, İsa'nın Kutsal Ruh'la vaftiz eden kişi olarak rolünü açıkça göstermektedir (3:16; 11:13; Elçilerin İşleri 2:1-4).

⁴⁹ Bu konuda özellikle bkz. John A. Darr, On Character Building: The Reader and the Retic of Characterization in Luke-Acts (Literary Currents in Biblical Interpretation; Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1992), 60-84.

--- SAYFA 116 ---

Matta ve Luka İncillerinde Dua ve İlk Hristiyan Kimliği 105 İsa Mesih (Luka 3:16; 7:28; 16:16; Elçilerin İşleri 1:5; çapraz başvuru Elçilerin İşleri 19:1-7). 50 İsa'nın öğrencilerine Baba'yı açıklaması, onları "Baba'nın vaadine" hazırlar (Luka 11:2, 13; çapraz başvuru 24:49). Vaftizciye ve onun çifte işte öncü olarak görevine daha fazla odaklanması, Luka'nın, İsa'nın "İsrail'in umudunun" gerçekleşmesi olduğu iddiasına uygun olarak, İsa'nın misyonunu İsraililerin sadık beklentisine dayandırma çabasını güçlendirir (çapraz başvuru Luka 2:25, 38; 24:21; Elçilerin İşleri 1:6; 24:15; 26:6-7; 28:20). Luka 5:33'e daha yakından bakmak, Yuhanna'nın Luka 11:1'de ima edilen dua uygulamasına ışık tutar. Gelişmekte olan anlatı içinde, İsa'nın 5:33'teki muhataplarının dudaklarından dökülen sözler ("Yahya'nın öğrencileri sık sık oruç tutar ve dua ederler, Ferisilerin öğrencileri de öyle, ama sizinkiler yer ve içer"), çocukluk öyküsünde Tanrı'ya "gece gündüz oruç tutarak ve dua ederek" tapınan peygamber Anna'nın idealize edilmiş tasvirinin belirgin yankılarını uyandırır (2:37). Tıpkı Anna'nın dindarlığının eskatolojik kurtuluş umuduyla motive olması gibi, Yuhanna'nın ve Ferisilerin öğrencilerinin dini bağlılığının da kurtuluş beklentisini somutlaştırdığını düşünmeye yönlendiriliyoruz. Ancak İsa'nın cevabının da açıkça gösterdiği gibi, öğrencilerinin şu anki yemek yemeleri dinsel gevşekliğin bir işareti değildir. Kendisi damat olduğu için, onun varlığı, orucun söz konusu olmayacağı, şimdiki zamanı neşeli bir şenlik dönemine dönüştürür. Aslına bakılırsa, Yahya'nın ve Ferisilerin öğrencilerinin bağlılığı Anna'ninkiyile yalnızca görünürde uyumludur. İsa'nın tapınağa görünmesiyle Anna'nın orucu ve duası şükran gününe dönüştü (2:38). İsa'yla birlikte gelen doyum zamanı ile ilişkilendirilen "yeni şarap", "taze şarap tulumları" gerektirir (çapraz başvuru 5:36-39). İsa'nın öğrencilerinin gerçekten oruç tutacağı ve Paskalya Sonrası topluluğunun önüne geçeceği bir zamanı sabırsızlıkla beklerken, İsa hareketinin dini kalıpları eş zamanlı olarak günün diğer Yahudi yenilenme hareketlerinden farklı olarak tanımlanır, ancak yine de İsrail dindarlığının en iyileriyle devamlılık içindedir. Eğer Luka 5:33-39, Yuhanna'nın öğrencilerinin "dua ve oruç tutmasının" eski ekonomiyle ilgili eskatolojik öngörünün teşvik ettiği dini bir uygulamayı yansıttığını ima ediyorsa, İsa'nın 11:1-13'teki dua talimatları artık öğrencilerini krallığın yakınlığıyla şekillenen son zaman varlığı için donatıyor. Ruh'la vaftiz eden İsa, dua edenlere verilecek bir hediye olarak Kutsal Ruh'u vaat eder (11:13), bu Luka'nın öyküsünde Elçilerin İşleri öyküsünde de yerine gelir (Elçilerin İşleri 2:1-4; çapraz başvuru 1:14; 4:24-31; 8:14-25; 10:1-46). 50 Conzelmann'ın meşhur şematiğinde Yahya son peygamber olarak İsrail dönemine aittir. Walter Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTSMS 7; Londra: Cambridge University Press, 1968), 53, bu tanımlamayı "tamamen yanlış" olarak reddediyor. Vaftizci, öncü rolü bakımından benzersizdir ve Mesih'in yolunun kehanet edilen hazırlayıcısı olarak kurtuluş öyküsünde bütünleyici bir role sahiptir. O, Luka tarafından gerçekleşme dönemine dahil edilmiştir, ancak onun hizmeti hâlâ İsa'nın Krallığın duyurulması hizmetinden (diğer adıyla Matta) ve Ruh vaftizinden farklıdır.

--- SAYFA 117 ---

106 Geir Otto Holmås 3.3. Lukan İsa'nın Tapınağı "Dua Evi" Olarak Azletmesi (Luka 19:45-46) ve Luka'nın Dua Eden Topluluğun Portresi ile Bağlantısı Luka'nın İsa'nın Kudüs tapınağındaki eylemiyle ilgili anlatımı Matta ve Markos'unkinden çok daha özettir. Üçüncü müjdecî, tamamen İsa'nın tüccarlar kutsal yerden kovulduğu sırada söylediği peygamberlik ifadesine odaklanır (19:45-46), böylece tapınağın çürümüşlüğü ve bir "dua evi" rolünü yerine getirmedeki başarısızlığını ön plana çıkarır. Lukan versiyonunda kült aygıtlarına yapılan neredeyse tüm göndermeler dışarıda bırakılmıştır. Kutsal şehre giriş (19:28-40) ile tapınak eylemi (19:45-46) arasına Luka, İsa'nın Kudüs için duyduğu ağrı ve onun yok edileceğinin önsezişini (19:41-44) eklemiştir; bu, İsa'nın şiddet eyleminin ruh halini önemli ölçüde belirleyen bir gerçektir. Bu olayı, Kudüs'ün İsa Mesih'in ilahi ziyaretini tanımamasından kaynaklanan yaklaşan hükmün sembolik bir kehanetsel canlandırma olarak anladığımıza dair ipucu aldık. Bu ziyaret, İsa'nın çilesinden önce kurtuluş mesajıyla birlikte İsrail'le son karşılaşmasını anlatan Luka 19:47-21:38'e göre İsa'nın mabetteki öğretme hizmeti sırasında anlamlı bir şekilde gerçekleştirildi. 51 İsa'nın Luka 19'da Yerusâlim'le karşılaşması ve uygunsuz tapınma nedeniyle mabede karşı suçlaması, anlatının açılışında dua ederek bekleyen Yerusâlimlilerin bebek İsa'yı tapınakta kabul etmesinin tasviriyle belirgin bir tezat oluşturuyor (Luka 1-2). Artık, dua etme eğiliminin Tanrı'nın kurtuluşunun gerçek beklentisini ve gelişini kabul ettiğini ima eden dindar İsrailîlerin tapınakta özenle dua ettiği idealize edilmiş resimle karşılaştırıldığında ters bir senaryo oynanıyor (2:29-32, 36-38; krş. 1:9, 13). Luka'nın düzeltmeleri, Kudüs'ün İsa'nın misyonundaki ilahi ziyareti kabul etmedeki başarısızlığını doğrudan tapınağın bir "dua evi" olma amacından sapmasına bağlamaktadır (19:41-46). Robert Tannehill'in gösterdiği gibi, İsa'nın Luka 19:41-44'teki ağrısı, olayların trajik bir dönüşümüyle, Kudüs'ün mevcut körlüğünü, doğum anlatısının pastoral portresini baş aşağı çevirecek şekilde sunacak şekilde ifade edilmiş gibi görünüyor.⁵² Kudüs'ün "barışı sağlayan şeyleri (τὰ πρὸς εἰρήνην)" anlamadığına dair ağıt (19:42), rahip Zekeriya'nın peygamberlik niteliğindeki tanınmasının tersine çevrilmesidir: "Ayaklarımızı barış yoluna yönlendirmek için yukarıdan şafak üzerimize doğacak (ἐπισκέπεται ἡμᾶς ἀνατολή ἑξ ὕψους) ... (τοῦ κατευθῆναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης)" (1:78-79). Simeon kendisini "barış içinde" Tanrı'ya adanmış çünkü 51 J. Bradley Chance, Jerusalem, the Temple and the New Age in Luke-Acts (Macon, Ga.: Mercer, 1988), 56-62'de kurtuluşu "gözleri görmüştür", İsa'nın öğretme faaliyetini tapınakta İsrail halkıyla belirleyici karşılaşması olarak sunarken Luka'nın Luka 19:47-21:38'i kasıtlı olarak yeniden düzenlemesinin haklı olarak altını çizmektedir. 52 Robert C. Tannehill, Luke (ANTC; Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1996), 284-85.

--- SAYFA 118 ---

Matta ve Luka İncillerinde Dua ve Erken Hristiyan Kimliği 107 yeni doğan İsa (2:29-30); aksine, şimdi Mesih'iyle karşı karşıya olan Kudüs, "barışı sağlayan şeylerin" "gözlerinizden gizlendiği" (19:42) suçlamasıyla karşılanıyor. Üstelik, İsa'nın "düşmanlarınızın etrafınıza surlar kuracağı" (19:43) bir zamana dair öngörüsü, 1:74, 82'de ifade edilen "düşmanlarımızın elinden" kurtuluş beklentisiyle ironik bir şekilde çelişir. Luka'nın, İsa'nın Kudüs tapınağındaki eylemini tercüme etmesi, bu olay, şehrin körlüğü ve inançsızlığının bir sonucu olarak Yerusolim'in kaderini yansıtır (ayrıca bkz. Luka 13:34-35). İsrail'in kurtuluş umudunun gerçekleştiğinin, Yahudi halkının düzenli ibadeti ortamında ilan edildiğini vurgulamak Lukan'ın ayırt edici bir özelliğidir (örneğin Luka 1:8-10, 13; 2:36-38; Elçilerin İşleri 3:1; 26:6-8); ancak Luka'nın hikayesi ilerledikçe İsrail'deki birçok kişinin bu gerçekleşmeyi kabul etmekte başarısız olduğu giderek daha açık hale geliyor. Luka 19:46, sadakatsiz İsrail'in dinsel başarısızlığını tapınağın odak noktası perspektifinden vurguluyor. Luka-Elçilerin İşleri kitabının yazarının da prensipte ya da bu şekilde tapınağı reddetmesi Matta'dan çok daha fazla değildir; Tapınağın, Tanrı'nın halkına vaat edilen kurtuluş teklifinin yeri olarak onaylanması, yalnızca Luka 1-2'den değil, aynı zamanda Luka 19-21'deki İsa'nın ve daha sonra Elçilerin İşleri'ndeki havarilerinin burayı bir öğretim ve duyuru yeri olarak kullanması gerçeğinden de açıkça anlaşılmaktadır (örneğin, Elçilerin İşleri 3:1-26; 5:20-21). Bir dua ve ibadet yeri olarak mabedin sunumuna gelince, Luka'nın sunumu daha muğlaktır. Bir açıdan bakıldığında, J. Bradley Chance ile birlikte şunu söylemek açıkça doğrudur: "Elçilerin İşleri Kitabı'ndan, İsa'nın reddedilmesinden onlarca yıl sonra bile tapınağın hala geçerli bir ibadet yeri olduğu açıktır."⁵³ Ancak başka bir yerde kapsamlı bir şekilde tartıştığım gibi, Elçilerin İşleri'ndeki portre bu noktada oldukça incelikli.⁵⁴ İnanan topluluğun üyelerinin zaman zaman tapınakta Tanrı'ya tapınma konusunda İsrail'in geleneklerini kusursuzca yerine getirdikleri gösterilmiştir (Elçilerin İşleri 2:46; 3:1; 21:26; 22:17). Ancak bu, Elçilerin İşleri'nin öyküsü ilerledikçe tapındaki inanmayan Yahudilerin giderek artan muhalefetiyle el ele gidiyor (bölüm 3-7, 21-22). Luka'nın görüşüne göre, İsa Mesih'in mabede ziyaretini reddetmek, tapınağa tapınmanın varoluş nedeni olan umudu reddetmek anlamına gelir (Elçilerin İşleri 26:6-7). Ona göre, gerçek ibadet nihai olarak belirli bir yerle değil (çapraz başvuru Elçilerin İşleri 7:48; 17:24), Tanrı'nın kurtarıcı vaatlerinin İsa'da gerçekleştiğini tanıyanlarla bağlantılıdır. Buna göre, Luka 1-2'deki tapınakta Tanrı'nın kurtuluşu beklentisiyle yapılan ısrarlı duanın gerçek mirasçıları, İsa'nın sadık takipçileridir (Luka 18:1-8; 24:53; Elçilerin İşleri 1:14; 10:2, 14; çapraz başvuru 26:6-7). ⁵³ Chance, Jerusalem, Temple and the New Age, 57. ⁵⁴ Geir Otto Holmås, "'Benim Evim Bir Dua Evi Olacak': Luka'nın Savunma Amaçları Bağlamında Elçilerin İşleri'nde Tapınağın Dua Yeri Olarak Değerlendirilmesi", JSNT 27 (2005): 393-416.

--- SAYFA 119 ---

108 Geir Otto Holmås 4. Matta ve Luka'nın Dua Yapılarındaki Karşıtlıklı Özellikler ve Eserlerinin Arkasındaki Toplumsal Gerçekler İnciller, metinler ve edebi temsiller olarak kimliği şekillendirir. J. Lieu'nun bize hatırlattığı gibi, erken Hristiyan kimliğinin oluşumunu keşfederken metin ile toplumsal gerçeklikler arasındaki yolu bulmak riskli bir girişimdir. Edebi metinler sosyal deneyimlerden daha ayrıcalıklı olma eğilimindedir. Kuralcı mesajlarının gerçekte izleyicilerin davranışlarını etkileyip etkilemeyeceği ve nasıl etkileyeceği kesin olarak kabul edilemez. Dahası, metinler ve topluluklar arasındaki ilişki gerçekte genellikle iki yönlüdür, çünkü metinler "toplulukların dinamik öz anlayışlarını hem şekillendirir hem de onlar tarafından şekillenir."⁵⁵ Her ne kadar İncillerin metinsel kimlik yapıları kesinlikle toplumsal gerçekliklere işaret etse de, edebi temsilden gerçek dünya topluluklarının öz anlayışlarına çok aceleci bir şekilde geçmekten kaçınmalıyız. Bu uyarıyı aklımızda tutarak, sonuç olarak, müjdelerin duaya ilişkin yaklaşımlarından görülen kimlik yapılarının varsayılan toplumsal gerçekliklerle nasıl ilişkili olduğuna dair bazı önerilerde bulunma girişiminde bulunmalıyız. Şu andaki amaçlarımızla en alakalı olan, İncillerin sosyal ortamı sorunu, son yıllarda önemli bir yeniden değerlendirmeye tabi tutuldu; bu, özellikle Yeni Ahit geleneklerini ve yazarlarını Yahudilik için yeniden öne sürmeye yönelik genel girişim ve birinci ve ikinci yüzyıllarda "Yahudilik" ile "Hristiyanlık" arasında var olan ilişkinin yeniden değerlendirilmesi tarafından teşvik edildi. Bugün Matthew ve dinleyicilerinin, sinagogdan bir tür ayrılığı deneyimlemiş, sözde biçimlendirici Yahudilik ile aynı gelenekleri ve tarihsel matrisi paylaşan diğer hareketler arasındaki çatışmaların şiddetlendiği 70 sonrası Yahudiliğin rekabetçi atmosferinde yaşayan bir Yahudi cemaatine ait oldukları görüşü geniş kapsamlı bir kabul görmektedir. Çağdaş Yahudiliğin hakim yapısına karşıt olan Matta'nın topluluğu, alternatif kimliği ve yaşam tarzı, evangelist İsa Mesih'in öğretilerine odaklanan ve yazılarında tanımlamaya, onaylamaya ve meşrulaştırmaya çalışan "sapkın" bir gruptur.⁵⁶ Bununla birlikte, Matthean topluluğunun kendisini Yahudi halkından farklı bir dini grup olarak mı yoksa hala Yahudiliğin sınırları içinde mi gördüğü hala bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. J. Andrew Overman,⁵⁷ Anthony J. Saldarini,⁵⁸ David C. Sim ve Daniel'in liderliğinde ⁵⁵ Lieu, *Christian Identity*, 27; ayrıca bkz. 27–61, 300–302. ⁵⁶ 1960'lı ve 1970'li yıllarda popüler olan, Matta'nın Yahudilikle çatışmanın geçmişte kaldığı, çoğunlukla Yahudi olmayan bir topluluk için yazıldığı yönündeki eski görüşün günümüzde neredeyse hiç savunucusu yoktur. ⁵⁷ J. Andrew Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1990). ⁵⁸ Anthony J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community* (CSHJ; Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1994).

--- SAYFA 120 ---

Matta ve Luka İncillerinde Dua ve İlk Hristiyan Kimliği 109 Harrington'a göre, giderek artan sayıda bilim adamı, Matta'da yansıtılan Yahudi meseleleri üzerindeki gerilimi, Paul Foster'ın "yeni" veya "ortaya çıkan" bir konsensüs olarak tanımladığı bir görüş olan intra muros yazdığının kanıtı olarak görüyor.⁶⁰ Bununla birlikte, yüksek sesle yorumculardan oluşan bir grup, eleştirel ana akımın, yani uzun süredir ne olduğunu (şimdi zorunlu olarak daha karmaşık bir şekilde) tartışmaya devam ediyor. İlk müjdeyi dinleyenlerin kendisini Yahudiliğe, İsa hareketine ve yakın zamanda ayrılan sinagoga karşı ayrı bir varlık olarak gördüğü (İsa hareketinin fazladan muroları var).⁶¹ Aracı bir konumda, diğer akademisyenler Matta'nın yeni bir kimliğe sahip alternatif bir topluluk yönünde önemli adımlar attığını savunuyorlar, ancak "ayrılık" olgusunun ve Matta'nın varsayılan bir kesme noktasıyla kesin ilişkisinin tarihsel olarak açıkça tanımlanamayacak kadar zor olduğunu belirtiyorlar.⁶² Kapsamı oldukça kısıtlı olan mevcut soruşturmanın herhangi bir şekilde meseleyi çözeceğine inanmak haddini bilmezlik olur. Ancak tefsirle ilgili düşüncelerim beni ikincisini yani aracılık pozisyonunu üstlenenlerin tarafını tutmaya yöneltiyor. Gördüğümüz gibi, Rab'bin Duası'nın girişi Yahudilerin kendilerini tanımlamasının açık işaretlerini taşıyor. Toplumun doğruluk konusunda "ikiyüzlüleri" aşması, ortak gelenekler ve değerler temelinde teşvik edilmektedir. Sinagog halkının dindarlık açısından karşılırlarına çizilen sınırlar aslında onların yakınlığının ve ortak matrisinin bir fonksiyonudur. Öte yandan "Yahudi olmayanlar" tamamen farklı değerlere ve zihniyetlere sahip olan gerçek yabancılarıdır. İlk müjdede yansıtılan sinagogla olan düşmanlığı, Matta'nın cemaatinin kendisini Yahudilikten ayrı yeni bir dini temsil ediyor olarak görmesinin bir işareti olarak yorumlamak açıkça anakroniktir. Ancak Kanun'un ve diğer Yahudi kimlik işaretlerinin İsa Mesih'in otoritesi ışığında radikal bir şekilde yeniden yorumlanması - Rab'bin Duası gibi farklı uygulamaların benimsenmesiyle birlikte - geçmiş ve gelecek arasında yoğun bir şekilde kendi kimliğini müzakere eden bir topluluğu açığa çıkarıyor. Dahası, gördüğümüz gibi, Yahudi olmayanlara karşı ikircikli tutum, dinleyicilerini "Yahudi Hristiyanlar" yerine "Hristiyan Yahudiler" yapmak konusuna da götürülebilir; terminolojik değişiklik bilgiçlikten öte bir şeydir. ⁶⁰ Paul Foster, *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel* (WUNT 2/177; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 78 ve 253. ⁶¹ Graham Stanton, diğerlerinin yanı sıra, *A Gospel for a New People*'da; Douglas R. A. Hare, "Matta İncili Ne Kadar Yahudi?" CBQ 62 (2000): 264-77; Foster, *Topluluk, Hukuk ve Misyon*; Roland Deines, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias: Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie* (WUNT 177; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005). ⁶² Bkz. Riches, "Matthew's World" 87-88, "Matta'nın İncili'nin yazıldığı sırada yazının bir anlamda duvarda olduğunu" iddia ediyor. Ayrıca, Donald Senior, *Matthew* (ANTC; Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1998), 23-24; Ulrich Luz, "Matthew the Evangelist: A Jewish Christian at the Crossroads", aynı zamanda, *Studies in Matthew* (çev. Rosemary Selle; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005), 3-17.

--- SAYFA 121 ---

110 Geir Otto Holmås, Matthew'un yazdığı gibi sınırların yeniden tanımlanmasının ortaya çıkmaya başladığını belirtiyor. Tapınak Eylemi Bölümüne gelince, İsa'nın Yahudi liderlerin idaresi altındaki başarısız ibadetleri reddetmesinin, tapınak kurumunun ayrıcalıklarının İsa Mesih etrafında toplanan insanlara devredilmesiyle birleştiğini savundum. Tapınak tasvirlerinin İkinci Tapınak Yahudiliği içindeki bir azınlık grubuna aktarıldığı Kumran literatüründe açıkça kanıtlanmıştır⁶³, dolayısıyla bu durum Matta'nın topluluğunun fazladan muro olduğunu göstermez. Matta 21:43'te yeni *ἔθνος*'ya yapılan atıf tek başına etnik Yahudilik yapılarının dışında kalan bir dini grubun oluşumuna işaret etmez (G. Stanton ve onun tertium cinsine karşı). Matthew'un etnik sınırlardan arınmış yeni bir kimliğe zemin hazırlayacak şekilde sınırların yeniden tanımlanması yönünde baskı yaptığını söylemek daha doğru olabilir. Savaş sonrası araştırmalarda Luka'nın (ve Elçilerin İşleri'nin) yazarının Yahudi olmayan bir kitleye hitap eden Yahudi olmayan bir kişi olduğu neredeyse oybirliğiyle kabul edildi. Bugün bu fikir birliği kesinlikle bozuldu. Bu konu, Luka'nın Yahudilere ve Yahudiliğe karşı tutumuyla yakından bağlantılıdır; bu konu, C. M. Tuckett tarafından "çağdaş Lukan araştırmalarında en tartışmalı konulardan biri" olarak belirlenmiştir.⁶⁴ Luka, yoğun Yahudi karşıtlığından, Yahudiliğe tamamen sempati duyan ve Yahudiliğe aşına olana kadar her şey olarak değerlendirilmiştir.⁶⁵ İlk olarak 1970'lerde J. Jervell tarafından başlatılan, Luka'nın Yahudiliğini geri kazanmaya yönelik son çaba, birçok yorumcuya yol açmıştır. Luka'nın ima ettiği okuyucuların iki kategoriden birine ait olma ihtimalini ciddi şekilde göz önünde bulundurmak: "Tanrı'dan korkanlar"⁶⁶ veya "Helenleşmiş Yahudiler."⁶⁷ Bazı bilim adamları Luka'nın yazılarını tutarlı bir şekilde Yahudi söyleminin yörüngesi içinde yorumlamakta çok ileri gittiler.⁶⁸ Üçüncü müjdecinin durumunda, yazarın sosyal konumunu okuyucularınıninkinden ayırmak doğru olabilir. Kanımca, Lukan yazarının kendisinin bir Lukan yazarı olduğu görüşü hakkında çok şey söylenebilir. ⁶⁴ Christopher M. Tuckett, "Jews, Gentiles and Judaism", John Riches, William R. Telford ve Christopher M. Tuckett, *The Synoptic Gospels* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 286–303, 286. ⁶⁵ Bu konuda özellikle bkz. Joseph B. Tyson, *Luke, Judaism and the Scholars: Critical Approaches to Luke-Acts* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1999). ⁶⁶ Örn. Joseph B. Tyson, *Luke-Acts'te Yahudiliğin Görüntüleri* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1992), 181–83. ⁶⁷ Örn. Mikeal C. Parsons, *Luke: Hikaye Anlatıcı, Çevirmen, Evangelist* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007). ⁶⁸ Bruce J. Malina ve John J. Pilch, *Elçilerin İşleri Kitabı Üzerine Sosyal Bilimler Yorumu* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2008). Elçilerin İşleri'ndeki "Yunanlıların" ve "Yahudi olmayanların" Helenistik kültüre büyük ölçüde asimile olmuş Yahudilere atıfta bulundukları iddiasını savunulamaz buluyorum.

--- SAYFA 122 ---

Dua ve Matta ve Luka İncillerinde Erken Hristiyan Kimliği 111 eğitimli, Helenleşmiş Yahudi.⁶⁹ Yine de, birinci yüzyılın son çeyreğinde yazan Luka'nın, Yahudi olmayanların baskın olmasa da öne çıkan bir unsur oluşturduğu bir topluluğa hitap etmesi muhtemeldir. Lukan planının genel gidişatından, İsa'nın topluluğunun orijinal yuvası olan Filistin Yahudiliği'nden çıkıp Yahudi olmayan bir çevreye doğru ortaya çıkışının, Luka'nın ima ettiği dinleyici kitlesi için büyük önem taşıdığı sonucuna varmaktan kaçınmak zordur. Dahası, pek çok yorumcunun iddia ettiği gibi, Luka'nın Yahudiliği iki taraflı sunumu, en iyi şekilde, eski Yahudiliğin en iyileriyle birlikte eskiliğini ve sürekliliğini vurgulayarak, yapısı itibarıyla giderek Yahudi olmayan hale gelen İsa'nın yeni topluluğunu meşrulaştırmaya yönelik tarihyazımsal amacının doğasında olduğu anlaşılmaktadır. Luka'nın, İsa'nın cemaatinin ibadet uygulamaları ile bunun dışındaki Yahudilerin ibadet uygulamaları arasındaki farkları müzakere etme şekli, İsa'nın ve takipçilerinin İsrail'in mirası üzerinde hak iddia ettiğini gösterme çabasının ayrılmaz bir parçasıdır. İsa takipçilerine, onları Krallığın ve Ruh'un zamanı için donatan özel bir dua verir, ancak yine de onlar, Tanrı'nın kurtarıcı vaatlerini yerine getirmesi beklentisiyle hareket eden sadık İsraililerin (Vaftizci Yahya dahil) dindarlığıyla kesintisiz bir devamlılık içindedirler. Luka'ya göre, Tanrı'nın İsa Mesih'i kesin ziyareti, Kudüs tapınağındaki sürekli, dua dolu ibadeti teşvik eden umudun nihai gerçekleşmesidir. İsraililer bunu fark edemedikleri ölçüde halkla bağları kopar ve tapınak gerçek bir "dua evi" olarak yıkılır. Şimdi, İsa'nın etrafında toplanan Yahudi ve Yahudi olmayanlardan oluşan karma toplulukta umutla motive edilen gerçek tapınma gerçekleşmektedir. Buradan Luka'nın kendi topluluğunun Yahudilikten farklı bir şeyi temsil ettiğini anladığı sonucu çıkmaz. Tam tersine, Luka ve Elçilerin İşleri boyunca dua eden topluluğun beslediği umut, İsrail'in umudu olmaya devam ediyor. Kaynakça Ådna, Jostein. Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion ve das Tempelwort as Ausdruck seiner Messianischen Sendung. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 2/119. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Baker, Coleman A. "Erken Hristiyan Kimlik Oluşumu: Etnisite ve Teolojiden Sosyo-Anlatı Eleştirisine." İncil Araştırmalarında Akımlar 9 (2011): 228-37. 69 Bunun için sunulan argümanlara bakınız: David E. Garland, Luke (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament 3; Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2011), 23-24; Michael Wolter, Das Lukasevangelium (HNT 5; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 9-10.

--- SAYFA 123 ---

112 Geir Otto Holmås Betz, Hans Dieter. "Matta 6:1-18'de Yahudi-Hıristiyan Kültik Didache: Tarihsel İsa Sorunu Üzerine Düşünceler ve Sorular." Dağdaki Vaaz Üzerine Denemeler'in 55-69. Sayfaları. Hans D. Betz tarafından düzenlenmiştir. L. L. Welborn tarafından çevrilmiştir. Philadelphia: Fortress Press, 1984. Böhlemann, Peter. Jesus und der Täufer: Schlüssel zur Theologie und Ethik des Lukas. Yeni Ahit Araştırmaları Derneği Monografi Serisi 99. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Carter, Warren. Matthew ve Kenar Boşlukları: Sosyo-Politik ve Dini Bir Okuma. Yeni Ahit Çalışmaları Dergisi: Ek Serisi 204. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. Chance, J. Bradley. Luka-Elçilerin İşleri'nde Kudüs, Tapınak ve Yeni Çağ. Macon, Ga.: Mercer, 1988. Darr, John A. Karakter Oluşturma Üzerine: Luke-Acts'te Okuyucu ve Karakterizasyonun Retoriği. İncil Yorumunda Edebi Akımlar. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1992. Davies, Margaret. Matthew. Okumalar: Yeni Bir İncil Yorumu. Sheffield: JSOT Press, 1993. Davies, W.D. ve Dale C. Allison. Aziz Matta'ya Göre İncil Üzerine Eleştirel ve Yorumsal Bir Yorum. 3 cilt. Uluslararası Eleştirel Yorum. Edinburg: T&T Clark, 1988-1997. Deines, Roland. Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias: Mt 5,13-20 as Schlüsseltext der matthäischen Theologie. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 177. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. Esler, Philip F. Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology. Yeni Ahit Araştırmaları Derneği Monografi Serisi 57. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Förster, Niclas. Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas. İncil Araçları ve Çalışmaları 4. Leuven: Peters, 2007. Foster, Paul. Matta İncili'nde Topluluk, Hukuk ve Misyon. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 2/177. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. Garland, David E. Luke. Yeni Ahit Üzerine Zondervan Tefsir Şerhi 3. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2011. Gärtner, Bertil. Kumran ve Yeni Ahit'teki Tapınak ve Topluluk: Kumran Metinleri ve Yeni Ahit'in Tapınak Sembolizmine İlişkin Karşılaştırmalı Bir Çalışma. Yeni Ahit Araştırmaları Derneği Monografi Serisi 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. Green, Joel B. Luka İncili. Yeni Ahit Üzerine Yeni Uluslararası Yorum. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997. Gurtner, Daniel M. "Matthew'un Tapınağın Teolojisi ve 'Yolların Ayrılması'." Kaya Üzerine İnşa Edilen: Matta İncili Çalışmaları bölümündeki 128-53. Sayfalar. Düzenleyen: D. M. Gurtner ve J. Nolland. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2007. Hare, Douglas R. A. "Matta İncili Ne Kadar Yahudi?" Katolik İncil Üç Aylık Bülteni 62 (2000): 264-77. Harrington, Daniel J. Matta İncili. Sacra Pagina. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1991. Holmås, Geir Otto. "'Benim Evim Bir Dua Evi Olacak': Luka'nın Özür Dileme Amacı Bağlamında Elçilerin İşleri'nde Tapınağın Bir Dua Yeri Olarak Değerlendirilmesi." Yeni Ahit Çalışmaları Dergisi 27 (2005): 393-416.

--- SAYFA 124 ---

Matta ve Luka İncillerinde Dua ve Erken Hristiyan Kimliği 113 —. Luka'nın Elçilerinin İşleri'nde Dua ve Doğrulama: Lukan Anlatısının Meşrulaştırıcı ve Öğretici Amacı Bağlamında Duanın Teması. Yeni Ahit Çalışmaları Kütüphanesi 433. Londra: T&T Clark, 2011. Lawrence, Louise Joy. Matta İncili'nin Etnografyası. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 2/165. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. Lieu, Judith M. Yahudi ve Greko-Romen Dünyasında Hristiyan Kimliği. Oxford: Oxford University Press, 2004. Luz, Ulrich. Matthew'da çalışmalar. Rosemary Selle tarafından çevrildi. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2005. Malina Bruce J. ve John J. Pilch. Elçilerin İşleri Kitabı Üzerine Sosyal Bilimler Yorumu. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2008. Nygaard, Mathias. İncillerde Dua: İdeal Duanın Teolojik Bir Tefsiri. İncil Yorumlama Serisi 114. Leiden: Brill, 2012. Overman, J. Andrew. Matta İncili ve Biçimlendirici Yahudilik: Matthean Topluluğunun Sosyal Dünyası. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1990. Parsons, Mikeal C. Luke: Hikaye Anlatıcı, Çevirmen, Evangelist. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2007. Riches, John. "Matthew'un Dünyası." John Riches, William R. Telford ve Christopher M. Tuckett, The Synoptic Gospels'deki 74-108. Sayfalar. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. Saldarini, Anthony J. Matthew's Christian-Jewish Community. Yahudilik Tarihinde Chicago Çalışmaları. Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1994. Schnackenburg, Rudolf. Matta İncili. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002. Kidemli, Donald. Matthew. Abingdon Yeni Ahit Yorumu. Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1998. Sim, David C. Matta İncili ve Hristiyan Yahudiliği: Matthean Topluluğunun Tarihi ve Sosyal Ortamı. Edinburg: T&T Clark, 1998. Stanton, Graham. Yeni İnsanlar İçin Bir İncil: Matta'da Çalışmalar. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1992. Sterling, Gregory E. Tarih Yazımı ve Kendini Tanımlama: Josephos, Luke-Acts ve Özür Dileyen Tarih Yazımı. Novum Testamentum 64'e Ekler. Leiden: Brill, 1992. Talbert, Charles H. Dağdaki Vaazı Okumak: Matt 5-7'de Karakter Oluşumu ve Karar Verme. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 2004. Tannehill, Robert C. Luke. Abingdon Yeni Ahit Yorumu. Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1996. Telford, William R., Çorak Tapınak ve Solmuş Ağaç: Markos İncili'ndeki İncir Ağacı Perikopunun Lanetlenmesinin ve Tapınak Geleneğinin Temizlenmesiyle İlişkisinin Redaksiyonel-Eleştirel Bir Analizi. Yeni Ahit Çalışmaları Dergisi: Ek Serisi 1. Sheffield: JSOT Press, 1980. Tuckett, Christopher M. "Yahudiler, Yahudi olmayanlar ve Yahudilik." John Riches, William R. Telford ve Christopher M. Tuckett, The Synoptic Gospels'de 286-303. Sayfalar. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. Tyson, Joseph B. Luke-Acts'te Yahudiliğin Görüntüleri. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1992. Tyson, Joseph B. Luke, Yahudilik ve Akademisyenler: Luke-Elçilerin İşleri'ne Eleştirel Yaklaşımlar. Columbia, S.C.: South Carolina Üniversitesi Yayınları, 1999. Wink, Walter. İncil Geleneğinde Vaftizci Yahya. Yeni Ahit Araştırmaları Derneği Monografi Serisi 7. Londra: Cambridge University Press, 1968. Wolter, Michael. Das Lukasevangelium. Handbuch zum Neuen Ahit 5. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

--- SAYFA 125 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 126 ---**

MIKAEL TELLBE'nin Efesliler'e Mektup'unda Dua ve Sosyal Kimlik Oluşumu Örebro İlahiyat Okulu, Örebro, İsveç Pavlus'un mektuplarının tartışmasında ve yapısında dualar önemli bir rol oynamaktadır.¹ Bu mektuplarda dua temasının sistematik bir şekilde ele alınması yoktur, ancak çoğu ya bir methiye, doksoloji, dua, şükran ya da dua-dilek ile başlar ya da biter.² Bazı mektuplarda tartışmanın ortasında şu bölümler vardır: anlatımdan duaya veya doksolojiye ve ardından tekrar açıklamaya geçiş, bazen dua ile açıklama arasında ayırım yapmayı zorlaştırır. Dualar, hamdler, dua temennileri, dua haberleri, açıklamalar ve öğütler defalarca birbirine karışıyor. Ancak ilginç bir şekilde, Pavlus'un mektuplarında duanın hayati rolüne dikkat çeken veya "Pavlus ve dua" veya buna benzer bir bölüm içeren, Pavlus teolojisine ilişkin oldukça az sayıda giriş bulunmaktadır. Hemen hemen tüm standart Pavlus teolojilerinin ortak noktası, Pavlus teolojisinin oluşumunda ve düzenlenmesinde duanın rolü hakkında herhangi bir şey söylemeyi ihmal etmeleridir. Eğer öyleyse, normalde rolü hakkında genel ve kapsamlı bir şey söylerler. 1 Benim bakış açım göre, Paulinum külliyyatındaki harflerin kısmen veya tamamen Paul'un kendisi tarafından mı yoksa bir katip, bir iş arkadaşı veya daha sonraki bir "Pauline okulu" tarafından mı yazıldığını belirlemek neredeyse imkansız olduğundan, bu külliyyatın on üç harfinin tümü için "Pauline" terimini kullanıyorum. Bu nedenle, bu bölümde Efeslilere yazılan mektupta varsayılan "Pauline" kişiliğinin nasıl çalıştığına odaklanacağım. 2 Pavlus'un mektuplarındaki en önemli dualar ve şükranlar Romalılar 1:8-10; 10:1; 15:5-6, 13, 30-33; 1 Korintliler 1:4-9; 16:23; 2 Korintliler 2:14-16; 13:7-9; Efes 1:15-23; 3:14-21; Filipililer 1:3-11; 4:23; Sütun 1:3-14; 4:2-4; 1 Sel. 1:2-3; 2:13-16; 3:11-13; 5:23-24; 2 Sel. 1:3, 11-12; 2:16-17; 3:16; 2 Timoteos 1:3, 16-18; 4:22; Film 4-6, 25. Bunların yanı sıra birkaç övgü ve övgüler de vardır; en önemlisi Romalılar 11:33-36; 16:25-27; 2 Korintliler 1:3-7; Efes 1:3-14; 3:20-21. Kapsamlı bir liste için bkz. Gordon P. Wiles, Paul's Intercessory Prayers: The Significance of Intercessory Prayer Passages in the Letters of St. Paul (SNTSMS 24; Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 297-302.

--- SAYFA 127 ---

116 Pauline mektuplarında Mikael Tellbe duası.³ Elbette bu boşluğun birkaç nedeni olabilir; örneğin, Pavlus'un argümanındaki dua ile açıklamayı birbirinden ayırmanın zorluğu veya bu duaların uygun dualar (Tanrı'ya doğrudan hitap) olmadığı yönündeki değerlendirme. Bu ihmal aynı zamanda son iki yüzyılda akademik teolojide oldukça baskın olan inanç ve bilim arasındaki hakim ikilemle de ilgili olabilir. Dua, şu ya da bu şekilde, maneviyatı ve iman pratiğini içerdiğinden, Pavlus'un yaşamının ve teolojisinin bu yönü, kasıtlı olsun ya da olmasın, göz ardı edilmiştir. Pavlus'un teolojisinde duanın merkezi rolü, duanın çeşitli bölümlerini, hatta muhtemelen ayinle ilgili bazı materyalleri içeren Efesliler'e yazılan mektupta iyi bir şekilde örneklendirilmiştir.⁴ Bazı akademisyenler, 3'ün ilk yarısının Pavlus'ta duadan söz etmesine rağmen, bu bölümler genellikle kısadır, bkz. James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 46–49 (“Tecrübedeki Tanrı”); Thomas R. Schreiner, *Paul: Apostle of God's Glory in Christ* (Leicester: Apollos, 2001), 294–300 (“Dua ve Azim”). Pavlus literatüründe dua ve şükran teması çeşitli monografilerle vurgulanmaktadır; örneğin, D. A. Carson, *A Call to Spiritual Reformation: Priorities from Paul and His Prayers* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1992); Roland Gebauer, *Das Gebet bei Paulus: Forschungsgeschichte und exegetische Studien* (Giessen/Basel: Brunnen, 1989); Günter Harder, *Paulus und das Gebet* (Gütersloh: Bertelsmann, 1936); Peter T. O'Brien, *Pavlus'un Mektuplarında Giriş Şükran Günleri* (NovTSup 49; Leiden: Brill, 1977); Jean Paillard, *Anlatılamaz Olana Övgü: Paul'un İlahi Gizem Deneyimi* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2003); Paul Schubert, *Pauline Şükran Günlerinin Biçimi ve İşlevi* (BZNW 20; Berlin: Töpelmann, 1939). 4 Efesoslularda duayla ilgili çeşitli terimler vardır: “kutsanmış” (εὐλογητός, 1:3), “övgü” (ἔπαινος, 1:6, 12, 14), “şükran” (εὐχαριστία, 5:4), “dua” (προσευχή, 1:16; 6:18), “istemek” (δεήσις, 6:18, 18), “şükür etmek” (εὐχαριστέω, 1:16; 5:20) ve “dua etmek” (προσεύχομαι, 6:18). Chrys C. Caragounis'e göre (*The Ephesian Mysterion: Anlam ve İçerik* [CBNTS 8; Lund: Gleerup, 1977], 36–37), Efes 1–3'ün %71'inden fazlası methiye, dua ve doksolojiden oluşur. Ancak nelerin namaza ait sayılıp sayılamayacağı konusundaki belirsizlik nedeniyle bu rakamın biraz spekülasyon olduğunu da söylemek gerekir. Efeslilerin dualarıyla ilgili olarak, Andrew T. Lincoln (*Ephesians* [Dallas, Tex.: Word Books, 1990], 47, 197), duanın tam bir alıntısı olmadıkları için bunları “dua raporları” olarak adlandırmayı anlayışlı bir şekilde tercih ediyor. Bununla birlikte, bu duaların anlamı gerçek dualarla aynıdır, yani yapıldıkları insanların durumunu değiştirmek içindir (çapraz başvuru Christos Karakolis, “Paul Praying in the Post-Pauline Era: A Structural and Theological Study of Paul's Prayer in Eph 3,14-19”, *Das Gebet im Neuen Testament: Vierte Europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz içinde Sâmbâta de Sus 4.–8. Ağustos 2007* [ed. Hans Klein, Vasile Mihoc ve Karl-Wilhelm Niebuhr; WUNT 249; Mohr Siebeck, 2009], 133–163, 161). Olası kullanıma ilişkin Efesliler'deki ayinle ilgili materyallerden söz eden Ernest Best, örneğin 1:3–14 ve 1:20–23'te buna dikkat çekmiştir. Bkz. Best, “The Use of Credal and Liturgical Material in Ephesians,” *Worship, Theology and Minister in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin* (ed. Michael J. Wilkins ve Terrence Paige; JSOTSup 87; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 53–69.

--- SAYFA 128 ---

Efesliler 117 mektubunda Dua ve Sosyal Kimlik Oluşumu (bölüm 1-3) genişletilmiş bir şükran günü olarak alınabilir.5 Bu bölüm oldukça ayrıntılı bir giriş övgüsü (1:3-14) ve sonuç niteliğindeki bir övgüyle (3:20-21) parantez içine alınmıştır. Arada, 1:15-23 ve 3:14-19'da en az iki kapsamlı şükran ve dua vardır. 1:3-23'teki birleştirilmiş methiye, şükran ve duanın tipik özelliği, methiye ve duanın nerede başladığı açık olmasına rağmen sonunun net olmamasıdır.6 Yazar hayranlıktan (εὐλογητὸς ὁ θεὸς, 1:3) açıklamaya, açıklamadan şükran gününe kolayca geçer. (εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν, 1:15-16) duaya (δῶρ ὑμῖν, 1:17), bazı olası ilahi veya itikat unsurlarını da içerecek şekilde (1:20-23) ve sonra duadan tekrar açıklamaya.7 Yazar, 4-6. bölümlerin paraenetik bölümünde bir duayla (3:14-19) ve ardından doksolojiyle (3:20-21) bitiyor. İlginç bir şekilde, yazar 3:1'de dua etmeye başlama niyetinde görünüyor ("Bu nedenle ben Pavlus, siz Yahudi olmayanlar uğruna Mesih İsa'nın tutsağı..."), ancak cümle eksiktir (anacoluthon) ve bunun yerine argüman açıklamaya geçmektedir (3:2-13). Dua 3:14'te yeniden başlıyor ("Bu nedenle babanın önünde diz çöküyorum"). Dolayısıyla, Efesliler kitabının ilk yarısının (1-3. Bölümler) bir bütün olarak uzun bir şükran ve dua olarak alınması gerektiğinden şüphe etsem de, dua teması tüm bölüme nüfuz ediyor; 1:3-14'te bir kasideyle (tek bir karmaşık cümle) başlıyor, ardından 1:15-23'te (tek bir karmaşık cümle) şükran ve duayla başlıyor ve sonra bir duayla (3:14-19, tek bir karmaşık cümle)8 tamamlanıyor. doksoloji (3:20-21). Dolayısıyla mektubun ilk üç bölümünde methiye, dua, doksoloji ve açıklamanın aşağıdaki ana hatlarını görüyoruz: 5 Örneğin, Jack T. Sanders, "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus," JBL 81 (1962): 348-62, 355-62; Lincoln, Ephesians, lxxviii, 50. 6 Sanders ("Opening Epistolary Thanksgiving", 356), 1:15-23 duasının "en azından 2:10'a kadar" devam ettiğini bile iddia ediyor. 7 Birçok bilim adamı Efes 1:20-23'ü birleşik bir ilahi olarak kabul eder, bkz. örneğin Jack T. Sanders, "Hymnic Elements in Ephesians 1-3," ZNW 56 (1965): 214-32; Gottfried Schille, Frühchristliche Hymnen (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1965), 103 n. 4. Lincoln (Ephesians, 50-51) 1:20-23'ü bir ilahinin olası bir parçası olarak görüyor. Bu nedenle Efes 1:15-23'ün bölümü Kol. 1:3-20'yle ve ardından gelen şükran, dua ve ilahi sırası ile ilginç paralelliklere sahiptir. 8 1:15'teki δὴ τοῦτο bağlacı muhtemelen 1:3-14'teki övgüye ve paragrafın tamamına işaret etmektedir; bu da 1:15-23'teki duanın, 1:3-14 idealinin alıcılarda gerçekleştirilebileceğine dair bir rica olduğunu göstermektedir. Bkz. Peter T. O'Brien, "Efesliler I: Yeni Ahit Mektubuna Sıradışı Bir Giriş", NTS 25 (1979): 504-16, 513.

--- SAYFA 129 ---

118 Mikael Tellbe a) 1:3-14: Övgü (εὐλογητὸς . . .) → Açıklama b) 1:15-23: Dua/Şükran Günü (δὴ τοῦτο . . .) → Açıklama c) 2:1-22: Açıklama b1) 3:1: Dua (τούτου χάριν . . .) → Açıklama b1) 3:14-19: Dua (τούτου χάριν . . .) → Açıklama a1) 3:20-21: Doksoloji (τῷ δὲ δυναμένῳ .ἡ δόξα) 1-3. bölümlerdeki bu dualar ve şükranların yanı sıra, 4-6. bölümlerde, en önemlisi 5:18-20 ve 6:18-20'de duaya ilişkin birkaç öğüt vardır. Bu iki bölümde, şükran ve dua, Ruh'un inanlılardaki çalışmasının sonucudur (aşağıya bakınız). 6:18-20'de dua, inanlının dahil olduğu manevi savaşta bir silah olarak tasvir edilir (aşağıya bakınız). Bu bölümde yazar ayrıca alıcılardan kendisi ve misyonu için dua etmelerini ister. Son olarak mektup, alıcıların barış, sevgi ve lütf içinde esenliği için dilek duasıyla sona erer (6:23-24). Bu şekilde dua, kasideden dua dileğine doğru ilerlerken mektubun tamamını çerçeveler. Bu nedenle, övgü, şükran, yakarış ve doksoloji, Efesoslulara mektubun teolojisinin, muhtemelen bu mektupta diğer Pavlus'un diğer mektuplarından daha açık bir şekilde anlatılmasında çok önemli bir rol oynamaktadır. Efes 1-3'teki kaside ve dua bölümlerinin, karşılaştırma referanslarıyla ilgili olarak paraenetik bölümlere göre daha fazla teolojik açıdan önemli kelimeler ve teolojik açıdan daha önemli özel kelimeler içerdiği sonucuna varan Chrys Caragounis, kaside-dua bölümlerinin "Mektubun teolojik içeriğinin çekirdeğini oluşturduğu düşünülmesi gerektiğini" belirtmektedir. dua. Bu, yalnızca yazarın neden bu kadar tutarlı bir şekilde "teolojisine dua ettiği" hakkında değil, aynı zamanda teolojisini bu şekilde aktarmanın kimlik oluşumu sürecini anlamamız açısından ne anlama geldiğiyle ilgili önemli soruları da gündeme getiriyor. Efeslilere Mektupta Dua ve Kimlik Öncelikle mektubun duaları bize yazarın kimliği hakkında bir şeyler anlatır. Dua ritüelleri ve formülleri, yazarın Tanrı ve kendisi hakkındaki anlayışını ifade ettiği, somutlaşmış kimlik ifadeleridir. Yazar açılış övgüsünü Kumran metinlerinin karakteristik İbranice cümle yapısına sahip bir Yahudi berakahı olarak oluşturur.10 Birkaç bilim adamı 9 Caragounis, Ephesian Mysterion, 38'e işaret etmiştir. 10 Bkz. Reinhard Deichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit: Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen ilahi

--- SAYFA 130 ---

Efesliler'de Dua ve Sosyal Kimlik Oluşumu 119, Efes 1:3-23'ün tüm bölümünün yalnızca İbranice kutsal yazılardaki dindarlığı yansıtmadığını; aslında pasajın yapısı, yazarının MS birinci yüzyılda Yahudiliğin temel yasal duası olan Yahudi Şemoneh Esreh ("Onsekiz Kutsama") tarafından oluşturulan kalıplarla şartlandırıldığını göstermektedir.¹¹ Her ne kadar tek başına bundan yazarın Yahudi kökenli olduğu sonucunu çıkarmasak da, en azından açıkça Yahudi düşünce ve yazılarından etkilendiğini söyleyebiliriz. İkinci olarak, yazar aynı zamanda İsa Mesih'e inanan bir Yahudi'dir ve İsa Mesih (ἐν Χριστῷ) aracılığıyla Tanrı'ya, Baba'ya dua etmektedir. Aşağıda bu dua etme şekline geri döneceğiz, ancak yazarın iman anlayışı, dirilen Mesih ile olan ilişkisi ve İsa Mesih aracılığıyla/onun içinde tanımlandığı şekliyle Tanrı'nın halkına ait olma anlayışı tarafından açıkça şekillenmektedir. Üçüncüsü, öncelikle ayinle ilgili metinlerle ilgilenmiyor olsak da, İsa'ya inanan bir Yahudi olarak yazarın zihni, eski Yahudi geleneklerinin ve yeni ortaya çıkan Hristiyan geleneklerinin dua ayinleriyle doludur. Bu nedenle yazarın dualarının aynı zamanda öğretici bir işlevi de vardır: Onun duaları Tanrı bilgisini ifade eder ve Tanrı bilgisi duada ifade edilir. Yazarın zihninde, teolojik açıklama ile ibadet duası arasında görünürde hiçbir gerilim yoktur. Onun teolojisi övgü ve dua ile ifade edilir ve övgü ve duası onu teolojisini açığa çıkarmaya ve genişletmeye yönlendirir; dua ve yansıma birbirine aittir. Bunun yazar hakkında ne söyleyebileceği sorulabilir. Oldukça açık bir şekilde, onun bakış açısına göre, teolojikleştirme görevi Tanrı hakkındaki teorik bilgilerle sınırlı değildir; bu aynı zamanda deneyimsel bilgi meselesidir. Yazarın bakış açısına göre Tanrı bilgisi yalnızca entelektüel bir biliş meselesi değildir; bu ilişkiyel bir deneyimdir: "Rabbimiz İsa Mesih'in Tanrısı, yüce Baba, onu daha iyi tanıyasınız diye size bilgelik ve vahiy Ruh'u'nu versin diye dua ediyorum (ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ)" (1:17b).¹² Alıcıların Tanrı bilgisi, onları Tanrı'yı deneyimlemeye yönlendirmelidir. Görünüşe göre şükran günü, dua ve dua, yazarın teoloji geliştirmesinde etkili yöntemlerdi. (SUNT 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 72–75; K. G. Kuhn, "The Epistle to the Ephesians in the Light of Qumran Texts", Paul and Qumran: Studies in New Testament Exegesis (ed. J. Murphy-O'Connor; Chicago: Priory Press, 1968), 115–31, 116–20. Kuhn (s. 116) şunu belirtiyor: "Semitik sözdizimsel oluşumlar, Efesliler'e Mektup'ta, Paulinum külliyyatının geri kalan tüm harflerinde olduğundan dört kat daha sık görülüyor." ¹¹ Örneğin, Caragounis, Ephesian Mysterion, 39–40; Richard N. Longenecker, "Prayer in the Pauline Letters", Into God's Presence: Prayer in the New Testament (ed. R.N. Longenecker; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001), 201–223, 214. ¹² Genel hali ile ἐπιγνώσις τοῦ ifadesi θεοῦ Tanrı'nın samimi bilgisi anlamını taşır; bkz. Özd. 2:5; Hos 4:1; Sütun 1:9–10; 2 Pet. 1:2–3. Bkz. BGAD, 291 ve Harold W. Hoehner, Ephesians: An Exegetical Commentary (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2003), 258–59.

--- SAYFA 131 ---

120 Mikael Tellbe, dua ve ibadet biçimini kullanarak, okuyucularını "Rabbimiz İsa Mesih'in Tanrısı ve Babası" (1:3, italikler bana aittir) ile kendi ilişkisine sokmayı amaçlıyor gibi görünüyor. Gordon Wiles'in, Pavlus'un mektuplarında şefaath dualarının rolünü analiz ederken belirttiği gibi, "O [Pavlus] dualarında her zaman 'Tanrı'nın önünde' yaşadığının bilincindeydi, ... kendini özel bir şekilde rahiplerin şefaathçisi olarak anladı."13 Ayrıca Efesliler kitabının yazarı, okuyucularını "Tanrı ve Baba"nın huzuruna çıkarırken bir tür rahiplik işlevi de yerine getiriyor. Bunu yaparken okuyucularını Tanrı ile olan ilişkisine dahil etmek istiyor gibi görünüyor. Bu da onun, muhataplarının sadakatini kazanma ve onların gerçek Mesih inananları olarak kendi anlayışlarını oluşturma stratejisinin bir parçasıdır. En önemlisi, yazarın hitap ettiği Mesih'e inanan topluluğun sosyal kimliğinin oluşumu ve güçlendirilmesiyle meşgul olmasıdır. Yazar, güçlü bir onaya ve grup içi kimliğe ihtiyaç duyan, görünüşte önemsiz ve marjinalleştirilmiş Yahudi olmayan Mesih inanlılarından oluşan bir gruba (2:11-13; 3:1; 4:17) hitap ediyor. Buna göre, Efesosluların mektubu bir bütün olarak sürekli olarak onların yeni inançlarını doğrulamaya hizmet ediyor. Rickard Roitto, Efesliler'de toplumsal kimlik oluşumuyla ilgili iyi tartışılan tezinde şöyle diyor: "Mektubun bir bütün olarak amacı, alıcılara, etnik ilişkilere özel bir ilgiyle, Mesih'teki kimliklerine göre davranmaları konusunda ilham vermektir."14 Yazar, okuyucuların yeni öz anlayışlarını ve sosyal kimliklerini yeniden doğrulamak istiyor. Birinci Korintliler'de bu fikri detaylandıran Richard Hays, bu süreci "hayal gücünün dönüşümü", yani okuyucuların İsa Mesih'in müjdesi perspektifinden kendi kimliklerini yeniden anladıkları yaratıcı bir paradigma değişimi olarak adlandırır.15 Benzer şekilde Efesliler'e mektubun yazarı, okuyucularının Mesih'e inanmanın ve hayatlarını Mesih'teki bu yeni kimliğe uygun olarak yaşamının ne anlama geldiğini anlamalarını ister. Okuyucuların kendilerini anlamalarını şekillendirme sürecinde, ibadet dili önemli bir didaktik ve paraenetik rol oynar.16 Andrew Lincoln'a göre ibadet dili, yazarın "kendisinin ve okuyucularının zaten paylaştığı perspektifleri ve değerleri güçlendirmesini sağlar ve 13 Wiles, Paul's Intercessory Prayers, 294. 14 Rickard Roitto, Behaving as a Christ- Believer: A Cognitive Perspective on Identity and Efeslilerde Davranış Normları (Linköping Studies in Arts and Science 493/Linköping Studies in Identity and Pluralism 10; Linköping University, 2009), 148. 15 Richard B. Hays, The Conversion of Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005), 5-6. 16 Peter T. O'Brien, Pauline mektuplarında giriş niteliğindeki şükran günlerinin didaktik işlevine ve paraetik amacına dikkat çeker; bkz. Pavlus'un Mektuplarında Giriş Şükranları (NovTSup 49; Leiden: Brill, 1977), 262-63, ayrıca Caragounis (Ephesian Mysterion, 55), şu sonuca varıyor: "Hem Övgü'nün hem de duanın işlevi. sonuçta öğretici."

--- SAYFA 132 ---

Efesliler'de Dua ve Sosyal Kimlik Oluşumu 121 süreç onların dini deneyimlerine ve duygularına dokunuyor ve onları geliştiriyor."17 Ayrıca, bunu yaparken yazar "hem okuyucularının Kilise'ye mensup Yahudi olmayan Hristiyanlar olarak kimliğini oluşturan ortak değerleri güçlendirmeye hem de onları davranışlarını böyle bir kimliğe daha uygun olacak şekilde değiştirmeye ikna etmeye çalışmaktadır."18 Dolayısıyla Efesliler'e mektupta yer alan duaların, Efesliler'e mektupta yer alan duaların, Efesliler'e yönelik mektubun oluşturulmasında ve hakkında bilgi verilmesinde önemli bir rol oynadığı sonucuna varıyoruz. Bana göre bu, stratejik olarak en az üç yolla yapılır: Birincisi, dualar sırasıyla kimin iç gruba, kimin dış gruba ait olduğunu belirler. Bu, özellikle yazarın Mesih'e inanan topluluğun etnik kökenine ilişkin anlayışını yeniden şekillendirmesinde ortaya çıkar; ikinci olarak, dualar, ideali veya prototip inananı sunar. Üçüncüsü, dualar, aynı inancı itiraf edenleri dahil edip birleştirmeye ve dolayısıyla diğerlerini dışlamaya hizmet eden, inananların grup içi uyumunu şekillendirmeye hizmet eden ortak bir anlatı ve teolojik öz anlayış sağlar. Aşağıda, mektupta kimlik oluşumunun bu üç yönünü daha ayrıntılı olarak ele alacağım. Bu cildin giriş bölümünde, kişinin bir sosyal gruba üyeliğinin bilgisi, bu üyeliğe atfedilen değer ve önemle birlikte, o grubun "toplumsal kimliğini" oluşturmaktadır. Bu anlamda etnik grup, biyolojik olmaktan çok, sosyal bir kategoridir. Bir bakıma, etnik kimlik esas olarak diğer etnik kimliklere karşıtlıktan oluşur. Ancak etnik grubu oluşturan, sınırı oluşturan etnik gruptur; bir anlamda üyelerinin payını da ifade eder. Ortak kökene, kendine özgü bir tarihe ve kadere sahip, kolektif bir benzersizlik ve dayanışma içinde olan bu örgüt, üyelerinin başka bir grubun üyesi olmadığını ve üyelerinin, "onları" oluşturan diğer grupların üyelerine karşı bir "biz" oluşturduğunu öne sürüyor. Erken Hristiyan kimliğinin oluşumu, etnisiteyi özel olarak Yahudi kimliğiyle, ama aynı zamanda genel olarak Yahudi olmayan/pagan kimliğiyle sürekli diyalog içinde tanımlamaya yönelik uzun bir süreçti. Efeslilere mektubun yazarı bu devam eden süreçte yer alır ve özel katkılarını sunar. 17 Andrew T. Lincoln ve A.J.M. Wedderburn, *The Theology of the Later Pauline Epistles* (New Testament Theology; Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 143. 18 Lincoln, *Ephesians*, lxxviii-lxxix; bkz. lxxxvi.

--- SAYFA 133 ---

122 Mikael Tellbe bution. Alıcıların etnik köken anlayışını tanımlama alanında sürekli hareket ediyor. Mektup geleneksel olarak Efes'teki ilk Mesih inanlılarına hitaben yazılmıştır: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν [ἐν Ἐφέσῳ] (1:1). Bununla birlikte, parantez içinde verilen yerin orijinal metne ait olması pek olası değildir.¹⁹ Bununla birlikte, Efesliler'e yazılan mektup büyük olasılıkla Batı Küçük Asya'da daha geniş bir okuyucu kitlesi için yazılmış bir sirküler mektup olarak işlev görse de, çok çeşitli elyazmalarında kanıtlanan mevcut adresi, 2. yüzyılın sonlarından itibaren ve bu mektupla birlikte Efes'teki (muhtemelen orada muhafaza edilmiş ve toplanmış) ilk Mesih inancına sahip toplulukla bağlantılı hale geldiğini göstermektedir.²⁰ Aslında, bu mektup ile bu mektup arasındaki bağlantı Werner Thiessen, Efesliler, Elçilerin İşleri ve Pastoral mektuplara ilişkin mektuptan yola çıkarak, Efes'teki Hristiyan hareketinin gelişiminin özellikle Yahudi hareketinden daha Yahudi olmayan bir harekete geçişle karakterize edildiğini ileri sürüyor; bu, birinci yüzyıldaki "Hauptproblem der Geschichte des frühen Christentums"u, yani uzun süreci anımsatıyor. İlk Hristiyan hareketinin Yahudilikten ve sinagog topluluklarından ayrılmasıyla ilgili.²² Thiessen'e göre, Pavlus'un Efeslilere yazdığı mektubun adresi (ΠΡΟΣ ἘΦΕΣΙΟΥΣ), tek bir topluluktaki Yahudi ve Yahudi olmayan Mesih inanlıları arasındaki birlik gerçekliğine ilişkin Pavlus'un teolojisini ifade etmek isteyen Helenistik bir Yahudi Hristiyan grubundan kaynaklanmaktadır (Eph. 2:11-22).²³ Her ne kadar bu mektubun özellikle birinci yüzyılın ikinci yarısındaki Efes şehriyle bağlantılı olması gerektiğinden ve Efeslilere mektubu bu özel şehirdeki Mesih'e inanan topluluğun toplumsal gerçekliğini yeniden inşa etme görevinde kullanabileceğimizden şüphe etsem de, bu mektup, bu mektubun tanımı ve kendini anlamayla ilgili konuların yazıldığı sırada 19 Muhatapların yerelliği (ἐν Ἐφέσῳ), üçüncü ve dördüncü yüzyıl kilise babalarından bazıları (örneğin, Origen ve Basil) dahil olmak üzere en eski el yazmalarında (□46, 298 *xB* al) yoktur. Mektubun genel karakteri, özellikle kişisel selamlamaların olmayışı da genelge tezini desteklemektedir. ²⁰ Bu aynı zamanda Irenaeus'taki ikinci yüzyıl geleneğiyle de doğrulanmaktadır (Adv. haer. 3.3.4): "O halde yine Pavlus tarafından kurulan ve Yahya'nın Trajan zamanına kadar aralarında kalıcı olarak kaldığı Efes'teki Kilise, havarilerin geleneğinin gerçek bir tanığıdır." Bkz. Eusebius, Hist. eccl. 3.23.4. ²¹ Efes'le bağlantı piskopos Ignatius tarafından zaten yapılmıştı c. MS 110, bkz. Ign. Ef dahil. (Efesliler 1:3-5, 7, 10, 11, 19, 23'e atıfta bulunuyor). Bkz. Rainer Schwindt, Das Weltbild des Epheserbriefes: Eine Religionsgeschichtlich-exegetische Studie (WUNT 148; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 58-59. ²² Werner Thiessen, Christen in Ephesus: Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 12; Tübingen: Francke Verlag, 1995), 347. ²³ Thiessen, Efes'te Christen, 348-50.

--- SAYFA 134 ---

Efesliler'de Dua ve Sosyal Kimlik Oluşumu 123 Yahudi olmayan Mesih inancına karşı Yahudi kimliği, Batı Küçük Asya'da kesinlikle endişe konusu olan konulardı.²⁴ Efeslilere mektup, ya iç gruba ait olma ya da dış gruba ait olma teması üzerine yapılandırılmıştır. Alıcılar iç gruba, inanmayan Yahudi olmayanlar ise dış gruba aittir. Mektubun açılışında ve giriş berakahında yazar, okuyucuların Tanrı'nın halkının iç grubuna ait olduklarını açıkça ortaya koyuyor: onlar "Tanrı'nın kutsal halkı" (1:1), "seçilmiş", "önceden belirlenmiş" ve "evlat edinilmiş" (1:4-5, 11). Berakada bu aidiyet, yazar tarafından birinci çoğul şahıstan ("biz") ikinci çoğul şahısa ("siz de") ve ardından tekrar birinci çoğul şahısa ("bizim") geçerken işaretlenir (1:12-14); "siz de (καὶ ὑμεῖς) Mesih'e dahildiniz" (1:13), yani imanlıların iç grubuna aitsiniz. Bu aynı zamanda yazarın alıcılarından önce bu gruba ait olduğunu hatırlatır, dolayısıyla onları kendisine, yani patrona karşı ikincil bir müşteri ilişkisine yerleştirir. Aşağıdaki duada yazar ikinci çoğuldan ("siz") kapsayıcı birinci çoğuluna ("biz") geçiş yapar (1:18-19). Okuyucular, Tanrı'nın halkını oluşturduklarından Tanrı'nın mirası olarak tasvir edilir (1:18). Son duada ve övgülerde ikinci çoğuldan ("siz") birinci çoğul ("biz") olarak değişir (3:19-20). Görünüşe göre yazar, alıcıları "biz"/ "biz" grubuna dahil etmek istiyor. Bir bütün olarak argümanda, alıcıların bu şekilde dahil edilmesi iki şekilde açıklığa kavuşturulmuştur. Birincisi, "siz" ve "biz" arasındaki ayrım, alıcıların önceki yaşamları ile şimdiki yaşamları arasındaki "o zaman" ile "şimdi" arasında net bir çizgiye işaret eder (2:1-3; 4:17-24). Mektupta, "geçmişteki" alıcılar (πότε) (2:2, 3, 11, 13; 5:8) ile mevcut durumları arasında açık bir zıtlık vardır. Eskiden Yahudi olmayanlar olarak, dış gruba aittlerdi ama şimdi iç gruba aittler. Bir zamanlar onlar "yabancılar ve gariplerdi" (2:19), ama şimdi onlar ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, Tanrı'nın gerçek halkıdır (3:10). Hayatlarını zamansal terimlerle sunmanın bu yolu, aynı zamanda, eski kimliklerinin aksine, yeni, gerçek kimliklerini şimdiki zamanda yeniden onaylamaya hizmet eden kesin sınır işaretleri de yaratır. İkinci olarak, inanmayan pagan Yahudi olmayanlar açıkça sapkın dış grubun üyeleri olarak tasvir ediliyor. Yazar, "siz" ve "biz" arasındaki ayrım, alıcıların bir zamanlar dış gruba ait olduklarını, ancak artık iç gruba ait olduklarını, yani İsrail antlaşmasına, "İsrail milletine" ait olanlar arasında olduklarını açıkça ortaya koyuyor (ἡ πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ, 2:12). Bir zamanlar alıcılar aynı zamanda "Yahudi olmayanlardan doğmuştu ve kendilerine 'sünnetli' diyenler tarafından 'sünnetsiz' olarak adlandırılıyordu... 24'ten ayrı olarak, başka bir yerde, MS birinci yüzyılın sonu ve ikinci yüzyılın başında Efes şehri ile ilgili tüm metinlerde "yolların ayrılması" süreciyle ilgili konuların tartışıldığını göstermiştim. Bkz. Mikael Tellbe, Christ-Believers in Ephesus: A Yerel Bir Perspektifte Erken Hristiyan Kimlik Oluşumunun Metinsel Analizi (WUNT 242; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 57-136.

--- SAYFA 135 ---

124 Mikael Tellbe Mesih, İsrail vatandaşlığından dışlanmış ve vaat edilen antlaşmalara yabancı, dünyada umutsuz ve Tanrısız." Bu durum artık Mesih'te değişmiştir: "Ama bir zamanlar uzakta olan sizler, şimdi Mesih İsa'da Mesih'in kanı sayesinde yakına getirildiniz" (2:11-13). Yazarın bu ayetlerde İsrail ile kilise arasındaki ilişkiyi nasıl tanımladığı tam olarak açık değildir.²⁵ Çeşitli önerilerde bulunulmuştur. Lincoln, iki grubu birleştirmenin söz konusu olmadığını savunuyor; alıcılar İsrail'e dahil edilmiyor, hatta Yahudi Hristiyanlardan oluşan yenilenmiş bir İsrail'e katılacakları da tanımlanmıyor. Bunun yerine, onların "Yahudi ve Yahudi olmayan kategorilerini aşan, yeni bir yaratım olan yeni bir topluluğun üyeleri haline getirildiklerini" öne sürüyor.²⁶ Bunun aksine, Markus Barth, yazarın "bir ara sınıf oluşturabilecek üçüncü bir gruptan" değil, tüm etnik Yahudilerin hâlâ bu İsrail'in parçası olduğu Yahudi olmayanların İsrail'e dahil edilmesinden bahsettiğini öne sürüyor.²⁷ Ancak yazar, inanmayan Yahudilerin statüsü konusunda sessiz kaldığı için bunu belirlemek kolay değil. yazarın tanımları.²⁸ Roitto, yazarın kendisini hem Yahudi hem de Mesih'e inanan biri olarak gördüğünü ve bu iki sosyal kimlik arasında hiçbir çelişki görmediğini belirtiyor. Kendini kategorize etme teorisinin, kimliklerin bir kişinin beynindeki bilişsel olarak kategoriler halinde düzenlenebileceğini, bazı kimliklerin diğer kimliklerin alt kategorileri olduğunu belirttiğini gösterir.²⁹ Bu nedenle Roitto üçüncü bir okuma önerir; yani, "Mesih'te" olmanın bir alt kategori olarak görüldüğü tanımların hâlâ bir müzakere meselesi olduğunu öne sürer.²⁵ N. A. Dahl'ın belirttiği gibi, "Efesliler'in yazarı. . . dinleyicilerinin kilisenin içindeki veya dışındaki çağdaş Yahudilerle olan ilişkisine dair herhangi bir endişe göstermedi. Bkz. Dahl, "Efesliler'e Mektupta Yahudi olmayanlar, Hristiyanlar ve İsrailliler," HTR 79 (1986): 31-39, 37. 26 Lincoln, Ephesians, xciii; Lincoln ve Wedderburn, Teoloji, 107, 133-34. Bu aynı zamanda örneğin Hoehner, Ephesians, 395-96'nın sonucu; Peter T. O'Brien, The Letter to the Ephesians (The Letter to the Ephesians (The Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999), 191. 27 Markus Barth, Ephesians (2 cilt; Anchor Bible 34A-B; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974), 1:269. Benzer bir görüş için bkz. Rudolf Schnackenburg, Ephesians: A Commentary (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 106-107, 111, 126. 28 İlginç bir şekilde, yazar "Yahudi" (Ἰουδαῖος) terimini değil, "İsrail" terimini kullanıyor. (Ἰσραήλ, 2:12), antlaşmaya bağlı olmayı daha çok vurgulayan bir terim. Peter J. Tomson, Ἰσραήλ teriminin inanan Yahudi olmayanlara İsrail halkına ait olma duygusunu aktarmaya hizmet ettiğini savunuyor. Bkz. Peter J. Tomson, "Eski Yahudilikte ve Yeni Ahit'te İsrail ve Yahudi isimleri," Bijdr 47 (1986): 120-40 ve 266-89, 285-88. Roitto'ya göre (Behaving as a Christ-Believer, 192), yazarın inanmayan Yahudiler hakkındaki sessizliği, İsrail antlaşmasına olan bilişsel mesafeyi azaltmaya hizmet etmektedir. 29 Roitto, Mesih'e İnanan Gibi Davranmak, 183.

--- SAYFA 136 ---

Efesliler'de Dua ve Sosyal Kimlik Oluşumu 125 İsrail mensubu olmak: "Mesih'te olmak ne sadece İsrail'e dahil olmak, ne de etnik İsrail'in yerini almak ya da ona paralel olmak anlamına gelir, ancak bir alt kategoridir."30 Sonuç olarak, bu konuya ilişkin nihai açıklamamız ne olursa olsun, Kanun ve Kanuna uyma ile ilgili konuların yazarın bakış açısından önemli bir konu olmadığı açıktır. Eğer toplulukta Kanuna uyan Yahudiler olsaydı, Yahudi olmayan imanlılarla ilgili olarak Kanunun rolü büyük olasılıkla, en azından bir dereceye kadar bir tartışma konusu olurdu. İlginç bir şekilde yazar, İsrail'in bir numaralı kimlik işareti olan sünnetin önemini yeniden tanımlıyor (2:11). Uzun vadede, bu aynı zamanda İsrail'deki gerçek üyeliğin yeniden tanımlanması anlamına da gelecektir; yalnızca İsrail içinde bir alt grup değil, İsrail dışında da yeni bir grup yaratılacaktır.31 Bu bana, yazarın "İsrail" teriminin anlamını yeniden tanımlama sürecinde olduğunu düşündürmektedir.32 Ayrıca yazarın 3:1 ve 3:14'te dua etme niyetiyle çerçevelenen bir bölüm olan 3:2-13 bölümü, İsrail'e ait olma perspektifinden dile getirilmiştir. grup içi veya grup dışı. Önceki iki bölümde olduğu gibi okuyucular "siz" ve "biz" ifadeleri kullanılarak iç gruba dahil edilmektedir. "Müjdenin gizemi", Yahudi olmayanların "İsrail'le birlikte mirasçılar, birlikte bir beden üyeleri ve Mesih İsa'daki vaadi birlikte paylaşanlar" olmalarıdır (3:6). Böylece dışarıdakiler içeridekilere dönüştürülür. Sonuç olarak yazar okuyucularına şu uyarıda bulunur: "O'na ve O'na iman aracılığıyla Tanrı'ya özgürce ve güvenle yaklaşabiliriz" (3:12, italikler bana aittir). Yazar, okuyucularıyla birlikte dua ederek Tanrı'ya yaklaşarak iddiasını tamamlıyor: "Bu nedenle Baba'nın önünde diz çöküyorum... dua ediyorum ki... o seni güçlendirsın" (3:14, 16). Mesih'e inanan Yahudi olmayan ve Yahudi Hristiyanlardan oluşan iç grup ile inanmayan Yahudi olmayanlardan (ve Yahudilerden?) oluşan dış grup arasındaki keskin zıtlık, bu nedenle çeşitli şekillerde işliyor. Roitto en az üç tane öneriyor; Birincisi, bu karşıtlık grubun farklılığını ve kendine olan saygısını artırır; ikincisi, alıcılara inanmayan Yahudi olmayanlara değil, Mesih'teki kimliğe bağlılık duymaları konusunda ilham verir ve üçüncüsü, grup içi prototipin ideallerini ve normlarını oluşturur.33 Şimdi buna dönüyoruz. 2. Prototiplik, Dua ve Kimlik Giriş bölümünde de belirtildiği gibi sosyal kimlik, benlik kategorisi ve prototiplik fikriyle yakından ilişkilidir.34 Örneğin, bir üye bir grup etkinliğine katıldığında, bu kişi kendisini kişiliksizleştirme ve kendisini grubun diğer üyeleri açısından veya en azından diğer grupların aksine düşünme eğilimindedir. Grup olarak kendini sınıflandırma 30 Roitto, Behaving as a Christ- Believer, 183; bu görüş için bkz. s. 181-93. 31 Bkz. Romalılar 2:27-29; Filipililer 3:2-3; Kol 2:10-12. 32 Bkz. Bu terimin Gal 6:16'da ("Tanrı'nın İsraili") yeniden tanımlanması. 33 Roitto, Behaving as a Christ- Believer, 177. 34 Bakınız Tellbe, "Identity and Prayer", bu ciltte, özellikle s. 26-29.

--- SAYFA 137 ---

126 Mikael Tellbe üyesi, insanları grup düzeyinde ortak bir kader geliştirmeye ve insanların grup normlarına uyup uymayacağını ve başkalarının da uymasını bekleyip beklemeyeceğini düzenlemeye yönlendirir. Sosyal kimlik teorisyeni John Turner'a göre, bir sosyal grubun üyeleri, grup içi üyelerle paylaşılan kimlik duygusunu geliştirmek ve grup içindeki benzerliklerini ve onları birbirine bağlayan özellikleri (sınıf içi benzerlikler) vurgulamak, aynı zamanda kendi aralarındaki karşıtlık hissini arttırmak ve dış gruplara olan farklılıkları vurgulamak (sınıflar arası farklılıklar) amacıyla kendilerini stereotipleştirmeleri anlamında birbirine aittir.³⁵ Bağlamlar kategoriler yaratır ve kategoriler prototip grup üyesini üretir. Grup içinde prototip grup üyesi gibi davranan ve inanan üyeler daha çok takdir edilecek, daha yüksek statü kazanacak ve diğer üyeler üzerinde daha fazla etkiye sahip olacaklardır. Grubun ideallerinden sapan üyeler daha az sevilcek ve eğer sapma yeterince büyükse bir tür kınama (suçlama, utanç, ihraç vb.) etkilenecektir. Efeslilere yazılan mektupta bu kendini sınıflandırma sürecinin devam ettiğini görebiliriz. Yazar, diğerlerini stereotipleştirerek ve onlara ortak oldukları tek kategoriyi (inançlar, gelenekler ve normlar) hatırlatarak iç grubu bir araya getirmek istemektedir. Bunu yaparken ideal veya prototip grup üyesi fikrini oluşturur, grup içi üyeleri bu prototiple özdeşleşmeye teşvik etmeye çalışır, böylece grup içindeki uyumu artırır. Prototip grup üyesinin şekillendirilmesine ilişkin bu süreç, mektubun dualarında açıkça dile getirilmiştir. Ne şekilde? İlk olarak, prototip inanan kavramının şekillendirilmesi, yazar grup üyelerinin saygı duyması ve değer vermesi gereken kimliği geliştirdikçe giriş niteliğindeki övgüde başlar. Bu övgü, Tanrı tarafından kutsallık için seçilmiş ve önceden belirlenmiş, Mesih'in kanı aracılığıyla kurtarılmış ve bağışlanmış ve Kutsal Ruh tarafından doldurulup mühürlenmiş olan alıcıların öz anlayışlarını yeniden onaylamaya hizmet eder (1:3-14). Roitto'ya göre, bu methiyede bahsedilen temalar "grup içi kimliği dikkat çekici hale getiriyor ve umarım alıcıların kendi kimliklerinin önemli ve değerli olduğu hissini artırır."³⁶ Bu itibarla, bu methiyedeki temalardan bazıları, daha sonra geliştirilmek üzere mektubun geri kalanının gündemini belirler.³⁷ İkinci olarak, 1-3. bölümlerin sonuç duasında yazar, prototiplikte neyin eksik olduğuna işaret eder (3:14-19).³⁸ alıcılar biliyorlar ³⁵ John C. Turner, Michael A. Hogg ve diğerleri, *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory* (Oxford: Blackwell, 1987), 49. ³⁶ Roitto, *Behaving as a Christ- Believer*, 150. ³⁷ Cf. O'Brien, "Efesliler I", 509-12. ³⁸ Bkz. Karakolis ("Pavlus Dua Ediyor", 152) Efes 3:14-19 hakkında şu yorumu yapıyor: "Mektubun Yahudi olmayan alıcılarının ruhsal güçleri ve kararlılıkları açısından henüz yeterince ilerlememiş oldukları açıktır. Pavlus'un ricacı duasının nedeni onların eksikliğidir."

--- SAYFA 138 ---

Efesliler'de Dua ve Sosyal Kimlik Oluşumu 127 Yazar onlar için ne dua ediyorsa, aynı zamanda onların inançlarını değerlendirmelerinde eksik, yetersiz ya da kusurlu olana da işaret etmektedir. Lincoln'un ifadesiyle, muhatapların "Tanrı önünde yaşam kalitelerinin iyileştirilmesine ihtiyaçları var."³⁹ Dolayısıyla bu dua, onlara daha prototip olmayı arzulamaları için eksikliklerini hatırlatmaya hizmet ediyor. Burada yazar prototip inanan olarak, alıcılar ise daha az prototip inanan olarak hareket eder; okuyucularının ("sizin") güç, bilgi ve sevgi açısından büyümelerini istiyor. Bunu yaparlarsa, "Tanrı'nın tüm doluluğuyla dolu" (3:19) olgun imanlılar haline gelecekler. Böylelikle tüm grup için prototip Mesih inanlıları olarak hareket edecekler. Üçüncüsü, kimlik oluşumu açısından, 1:15-23'teki genişletilmiş şükran ve duanın, 1:3-14'teki kasidenin ve 3:14-19'daki duanın işlevini birleştiren iki amacı vardır. Şükran gününde yazar, alıcıların "Rab İsa'ya olan inançlarını" ve "Tanrı'nın tüm halkına olan sevgilerini" (1:15) doğrular. Tenor olumludur; yazar "onları dahil etmek, onlarla bağ kurmak ve kimliklerini takdir etmelerini sağlamak" ister.⁴⁰ Sonraki duada yazar, alıcıların manevi vizyondan yoksun olduğuna işaret ederek, hayatlarında neyi elde etmeleri gerektiğini vurgular; ideal inananlardan saparlar ve geliştirilmeye ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle, alıcılara "Onu daha iyi tanıyasınız diye bilgelik ve vahiy Ruhü" verilmesi için dua eder (1:17). "O'nun kutsal halkındaki görkemli mirasının zenginliklerini ve kıyaslanamayacak kadar büyük gücünü" (1:18-19) bilmeleri için aydınlanmış yüreklere ihtiyaçları var. Böylece, 1:15-23'teki şükran ve dua, hem prototip inananları doğruluyor, hem de onların prototiplerinde neyin eksik olduğuna işaret ediyor. Dördüncü olarak, mektubun paraenetik bölümünde, 4-6. Bölümlerde, yazar duayı bizzat modellemekten okuyucularına dua etmeleri konusunda uyarıda bulunmaya geçiyor. Bir grubun sosyal kimliği genellikle ortak davranış normlarına ve değerlerine dayanır. Davranış ve gelenekler kolektif kimliği ve ortak aidiyet duygusunu ifade eder. Ortak ritüeller, örneğin ortak dualar, bu tür kimlik oluşturan davranış ve eylemlerin tipik örnekleridir. Efesliler'e yazdığı mektubun özellikle paraenetik bölümünde yazar, benlik sınıflandırması ve prototiplik fikrine dayalı olarak grup davranışı için bilişsel ve deneyimsel bir temel hazırlamaktadır. Burada yazar, Mesih'e inananların prototip davranışlarını ayrıntılı olarak tasvir ediyor. 39 Lincoln, Efesliler, lxxviii; bkz. 201, 219. Roitto (Behaving as Christ- Believer, 151) haklı olarak şunu belirtiyor: "Dua etmek ile insanlara dua ettiğinizi bildirmek arasında önemli bir fark vardır. İkinci durumda onların, hayatlarındaki kusurlu bir konuda onlara yardım etmeye çalıştığınızı bilmelerini istersiniz. Duanın biçimi, yazarın yardımsever olduğu ve onlara yardım etmek istediği hissini verir." 40 Lincoln, Efesliler, lxxviii, 151.

--- SAYFA 139 ---

128 Mikael Tellbe Duası bu prototipliğin bir yönüdür. Örneğin, Mesih'e inanan prototipin karakteristik işaretlerinden biri şükrandır: "Rabbimiz İsa Mesih'in adıyla her şey için Baba Tanrı'ya her zaman şükredin" (5:20). Şükran günü, Ruh'un içinde ikamet etmenin bir sonucu olarak sunulur (5:18).⁴¹ Bu, "müstehcenlik", "aptalca konuşma", "kaba şaka" ile karakterize edilen ve "şükür"den yoksun olan (εὐχαριστία; 5:4) sapkın yabancılarla (antitipler) tezat teşkil eder. İdeal inanlının antitipi burada tipik olarak grup içi dayanışmayı ve kendini anlamayı güçlendirmek için kullanılmaktadır (çapraz başvuru 4:17–24; 5:1–7). Aslında içeridekileri dışarıdakilerden ayıran somut işaretler veren sınırlar çiziliyor. 6:18-20'de alıcılar dua etmeye ve yakarmaya teşvik ediliyor. Yine, bu öğüt, Ruh'un işleyen gücü bağlamında verilmiştir: "Her türlü duayla (προσευχῆς) ve ricalarla (δέσσεως) her durumda Ruh'ta dua edin (προσευχόμενοι)" (6:18a). Prototip inanlı, dua eden, "her durumda" dua eden ve "Rabbin tüm halkı için her zaman dua etmeye devam eden" (6:18b) bir kişi olarak tasvir edilir. Mektubun ilk bölümünde yazar okuyucularına nasıl dua etmeleri gerektiğini örnekliyor; mektubunu kendisini bir dua isteği olarak sunarak bitiriyor: "Benim için de dua edin" (6:19). Bu nedenle, ideal inanlıyı modellemeye devam ediyor, özellikle de okuyuculardan müjdeyi "benim yapmam gerektiği gibi korkusuzca", yani Mesih'in ve inanan topluluğun gerçek bir temsilcisi olarak ilan edebilmesi için dua etmelerini isterken. Böylece yazar, kendisini ideal bir inanan olarak sunarken, okuyucularını bu ideale bağlı kalmaya, kendileri de prototip inananlar olmaya teşvik etmektedir. 3. Anlatı, Dua ve Kimlik Sosyal kimlik teorisini Daniel Bar-Tal, sosyal kimliğin yalnızca kategorizasyon gerçeğine değil, üyeler tarafından benimsenen "grup inançlarına" dayandığını kabul eder.⁴² Ortak bir tarih ve anlatı, grup varlığına bir mantık ve karakter sağlar; grubun neden var olduğu ve grubun neden değerli olduğu. Anlatılar aynı zamanda belirli grup davranışlarını şekillendiren, değer veren ve öven grup içi normlara da ilham verir ve onları motive eder. Bu tür yaygın anlatı veya "efsane"nin iyi bir örneği İsrail'in hikayesidir; örneğin Yahudilerin tek Tanrı'ya, yaratıcıya ve İsrail'in Tanrı'nın seçilmiş halkı olduğuna olan inancı. Bu hikaye aynı zamanda ilk Yahudi olmayan Mesih inanlılarının da hikayesi haline geldi; 41'in hikayesinden bahsetmeye başladıklarında ortaya çıkan ortak bir inanç anlatısı haline geldi. Ana emir "doldurulmak" (πληροῦσθε, v. 18), "konuşmak" (λαλοῦντες), "şarkı söylemek" gibi beş katılımcı tarafından takip edilir. (ᾄδοντες), "müzik çalmak" (ψάλλοντες), "teşekkür etmek" (εὐχαριστοῦντες) ve "teslim olmak" (ὑποτασσόμενοι) (vv. 19–21) bu beş faaliyetin inanlılarda Ruh'un işinin sonucu olduğunu belirtir. 42 Daniel Bar-Tal, Grup İnançları: Grup Yapısını, Süreçlerini ve Davranışını Analiz Etmek İçin Bir Kavram (Sosyal Psikolojide Springer Serisi; New York: Springer, 1990), 94.

--- SAYFA 140 ---

Efesliler'de Dua ve Sosyal Kimlik Oluşumu 129 Tarihte Tanrı'nın halkını kendi hikayesi olarak görmek ve kendilerini bu hikayenin paydaşları olarak görmek, yani İsa Mesih'in eseri aracılığıyla ortak bir anlatıya dahil edilmiş olarak görmek. İsa'nın öyküsünü çerçeveleyen temel anlatı, Yahudi kutsal yazılarında anlatılan İsrail'in öyküsüdür. Kutsal Yazılardan alıntılar yapılarak, İsa'nın hikayesi, İsrail'in hikayesinin daha geniş anlatı çerçevesi içine oturtulmuştur: Tanrı'nın İsa Mesih'teki eylemleri, Tanrı'nın tarihteki önceki kurtarma eylemleriyle süreklilik içindedir. İsa'nın bu öyküsü tüm yönleriyle anlatıldığında bir ortaklık ve ortak kimlik duygusu yaratıldı. İnanlılar tarafından kurumsal ve bireysel olarak sözlü olarak yeniden anlatılan ve yeniden canlandırılan ve modellenen tarihteki İsa'nın hikayesi, hem aidiyetin hem de dışlanmanın sınır çizgilerini şekillendirdi. Bu anlatı bazılarını bir araya getirebilirdi; diğerleri diskalifiye edilecek ve dışlanacaktı.⁴³ Efesliler kitabının yazarı, muhataplarına kendilerini özdeşleştirecekleri bir hikaye veriyor. Bu hikayenin amacı grup içi birliği güçlendirmek ve bu grup içindeki uyum, dayanışma ve birliği şekillendirmektir. Bu durum özellikle yazarın duaları için geçerlidir, zira dualar okuyucularıyla ortak olduğunu varsaydığı belirli kanaat ve inançları ifade etmektedir. Bu ortak anlatının bir dizi önemli özelliği vardır. Birincisi, Efesliler'e yazılan mektubun duaları, inancın üçlü bir şeklini ifade eder.⁴⁴ Girişteki övgü, mektubun duaları için tipiktir. Övgü ve yüceliğin nesnesi "Tanrı ve Baba"dır (1:3). Yazar, övgüde üç kez Tanrı'ya övgüde bulunur, "O'nun yüceliğine övgü için" (εἰς ἑπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ; 1:6, 12, 14). Bu övgü ve dua konuşması karakter olarak tipik bir Yahudi karakteridir; burada Tanrı, yani Baba orijinaldir.⁴³ Başka bir yerde, Efes'in coğrafi bölgesindeki Mesih'e inananların İsa'ya dair ortak bir hikaye beslediklerini ve bu hikayenin temel yapısında dikkate değer bir tutarlılık ve tutarlılığa sahip beklenen etik tepkiyi beslediklerini göstermiştim. Hikaye en az on teolojik ve altı etik öğe içeriyor. Teolojik öğeler şunlardır: (1) Kutsal Yazıların devamı olarak, (2) Tanrı, Baba, (3) İsa Mesih'te açığa çıkmıştır, (4) insan İsa (5) ve yüce Mesih, (6) kurtuluşun aracısı veya aracıdır ve (7) Tanrı'nın kurtuluşunu sağlamak için (8) tüm insanlar adına, (9) bu peygamberlik Ruhu tarafından onaylanmıştır ve (10) İsa Mesih'in gelecekteki dönüşünde tamamlanacaktır. Tanrı'nın İsa Mesih'teki kurtarıcı eylemlerine yanıt olarak ortaya çıkan etik öğeler şunlardır: (1) insan kararlı ve uygun bir yanıt vermeye (kabul ederek, tövbe ederek, inanarak) ve yanıt veren/inanan üyelerden oluşan bir topluluk oluşturmaya çağrılır. Bu yanıt, (2) Mesih benzeri tutum ve erdemlerde (sevgi, dindarlık, alçakgönüllülük), (3) yüksek ahlaki standartlarda, (4) bu dünyaya ait şeylerden feragat etmede (dünyevi değerler/maddi mallar), (5) pagan kült yaşamına katılmamada (putperestlik) ve (6) Mesih uğruna acı çekmeye istekli olmada kendini göstermelidir. Daha fazla ayrıntı için bkz. Tellbe, Christ- Believers in Ephesus, 237-307. ⁴⁴ Her ne kadar bilim adamları tarafından Efeslilerin teolojisini tanımlarken "Tetris" terimi yaygın olarak kullanılsa da (örneğin, Hoehner, Ephesians, 106-8), bundan kasıtlı olarak kaçınıyorum.

anakronik bir terim. Daha iyi bir terminoloji olmadığı için Efesliler'de üçlü bir teoloji modelinden bahsetmeyi tercih ediyorum.

--- SAYFA 141 ---

130 Mikael Tellbe alıcıların kimliğinin nedeni ve temel mantığı.⁴⁵ Adres aynı zamanda 3:14'teki duada da detaylandırılmıştır: "Gökteki ve yerdeki her ailenin adını aldığı Baba." Tüm dualarda övgü nesnesi olan Baba Tanrı, alıcıların pay aldığı tüm bereketlerin başlatıcısı ve yöneticisi olarak aynı zamanda özne haline gelir (1:3-6; çapraz başvuru 1:17-20a; 3:14, 19-21). Duaların adresi ayrıca "Rabbimiz İsa Mesih'in Tanrısı ve Babası" (1:3) ve "Rabbimiz İsa Mesih'in Tanrısı" (1:17; çapraz başvuru "Babamız Tanrı ve Rab İsa Mesih", 1:2; 6:23) olarak tanımlanmaktadır. Bu tipik ikilikçi ayin biçimi, özellikle övgünün yöneltildiği İsrail'in Tanrısı "Rabbimiz İsa Mesih'in Babası" olarak bilindiği için, özellikle Hristiyan bir karaktere sahiptir.⁴⁶ Ayrıca girişteki övgü, "Mesih'te" (ἐν Χριστῷ) ve "O'nda" (ἐν αὐτῷ) gibi ifadelerin tekrar tekrar kullanılmasıyla belirli bir Hristiyan tadı kazanır. (1:3, 4, 5, 7, 10, 11, 132). Oğul İsa Mesih, Tanrı'nın kurtuluş planının aracısı olarak sunulur (1:7-12, 20b-23; 3:17-19). Ayrıca mektubun dualarında Kutsal Ruh'un belirgin bir vurgusu ve rolü vardır. Övgü'nün üçüncü bölümünde (1:13-14), Ruh, "bir mühür" ve "bir emanet" olarak tasvir edilir ve Ruh'un, inanlıların eskatolojik kurtuluşunu ve mirasını garanti eden mevcut rolünü vurgular. 1:17b-18 duasında, Tanrı ve onun İsa Mesih'teki işi hakkında bilgi veren Ruh'a "bilgelik ve vahiy Ruhu" adı verilir (1:17b-19). 3:14-19'daki duada Ruh, Mesih'in inanlıların içinde yaşamasını sağlayan güçtür (3:16-17). Bu nedenle, Tanrı'ya, Baba'ya, İsa Mesih aracılığıyla/içinde ve Ruh'ta dua etmenin mektubunda belirgin bir yol vardır. Genel olarak Efesliler'e mektup, üçlü kalıplarıyla tanınır.⁴⁷ Bu, özellikle uzun dualarda dile getirilir. Örneğin, 3:16-17'de dua, Mesih'in inanlıların arasında yaşaması için Güç Ruhu'nu vermesi için Baba'ya yöneltir.⁴⁸ Benzer şekilde yazar şöyle dua eder: "Rabbimiz İsa Mesih'in Tanrısı, yüce Baba, size bilgelik ve vahiy Ruhu'nu versin, böylece O'nu daha iyi tanıyasınız" (1:17). Yazarın Baba, Oğul ve Ruh arasındaki ilişkiye dair spesifik ontolojik anlayışını (vurgu kesinlikle işlevseldir) yalnızca bu ayetlerden çıkaramayız. Ancak bu üçlü dua şeklinin farklılık gösterdiği o kadar çok şey söylenebilir ki. ⁴⁵ Bu kutsamanın Yahudi karakteri için bkz. Hoehner, Ephesians, 162-63; Lincoln, Efesliler, 10-12; Longenecker, "Pauline Mektuplarında Dua", 207-14. ⁴⁶ Lincoln, Efesliler, 11. ⁴⁷ Bkz. 1:4-14, 17; 2:18, 22; 3:4-5, 14-17; 4:4-6; 5:18-20. Bu özellikle Hoehner tarafından dile getirilmiştir, Ephesians, 106-10. ⁴⁸ Βεν κατοικῆσαι masterını önceki master olan κραταιωθῆναι, v. 17'nin ilerleyen bir sonucu olarak okumayı tercih ediyorum. Cf. Hoehner, Efesliler, 480-81.

--- SAYFA 142 ---

Efesliler'de Dua ve Sosyal Kimlik Oluşumu 131 açıkça tipik Yahudi dua tarzından farklıdır ve yazarın farklı bir Yahudi-Hıristiyan kimliğini işaret eder. Onun Baba, Oğul ve Ruh'un işi hakkında konuşma tarzı, onun anlatısal inanç anlayışının merkezinde yer alır. İkinci olarak, Efesoslulara mektubun duaları, alıcıları Tanrı'nın Mesih'teki öyküsünün ortakları olarak sunar. Efesliler'in genel anlatımıyla ilgili olarak Roitto şunu belirtir: "Efesliler'de grubun anlatı mantığı, Tanrı'nın onları seçmesi ve Mesih olayı aracılığıyla kimliklerine giden yolu açmasıdır."⁴⁹ Dualarda bu, özellikle yazarın okuyucularını Tanrı'nın İsa Mesih'teki ve Ruh aracılığıyla büyük kurtuluş planının öyküsüne çekmesinde açıkça görülmektedir. Bu övgüde okuyucular, Tanrı Baba tarafından "seçilmiş", "önceden belirlenmiş", "evlat edinilmiş", İsa Mesih'te "kurtarılmış" ve "bağışlanmış" ve "vaat edilen Kutsal Ruh, mühürle işaretlenmiş" olarak tasvir edilir (1:3-14). Benzer şekilde, 1:15-23 ayetlerindeki dua da okuyucuları Ruh aracılığıyla Tanrı'nın Mesih'teki öyküsüne yerleştirmeyi amaçlamaktadır; Tanrı'nın Mesih'teki işini, "biz iman edenler için" umudu, zenginliği ve gücü görebilmeleri için onlara bilgelik ve vahiy Ruhu verilmesi istenir. Bu dua, özellikle Tanrı'nın büyük öyküsünde (1:22-23) kilisenin rolünde yansıtılan şekilde, sürekli olarak okuyucuların Tanrı'nın işine katılmalarına odaklanır. Yazar, okuyucularının Mesih'in yüceliğini görmeleri ve yaşamlarını buna göre ayarlamaları için dua ediyor (1:9-10, 17-23; 4:17). Aynı şey 3:14-19 ayetlerindeki dua için de geçerlidir; okuyuculardan "Mesih'in sevgisinin ne kadar geniş, uzun, yüksek ve derin olduğunu" ve "Tanrı'nın doluluğunu" kavramaları istenir. Aşağıdaki doksolojide, 3:20-21, yazar bunun Tanrı tarafından sadece İsa Mesih'te değil aynı zamanda kilisede, yani Mesih'e inananların topluluğunda da açıklandığını açıkça ortaya koymaktadır. Böylece okuyucular Tanrı'nın büyük hikâyesine ortak olurlar; İsa Mesih'teki yeni kimliklerini bu şekilde anlamaları gerekir. Efesliler'in teolojik anlatısını sunmanın bu üçlü yolu aynı zamanda geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğin zamansal düzenine de yerleştirilmiştir. Charles Taylor'a göre, "Kim olduğumuza dair bir fikir edinmek için, nasıl olduğumuza ve nereye gittiğimize dair bir fikre sahip olmalıyız."⁵⁰ Kimlik oluşumunun zamana dayalı bu yönü, girişteki övgüde özellikle dikkat çekicidir. Yazar, inanlıları kutsayan, seçen ve önceden belirleyen (1:3-6), Oğul aracılığıyla onları kurtarıp bağışlayan (1:7-8) ve onlara Ruh'u bağışlayan (1:13-14) Tanrı, yani Baba'nın geçmişteki eserlerini kullanarak okuyucunun kendi hakkındaki anlayışını oluşturmaya başlar. Şu anda onlar, İsa Mesih'in nihai kurtuluşunu ve her şeyi kapsayan efendiliğini beklerken, evlat edinilmiş oğullar olarak ve bir mühür ve emanet olarak Ruh'la birlikte Tanrı ile benzersiz bir ilişki içinde yaşarlar (1:9-10, 14). Ayrıca 1:15-23 ve 3:14-19 ayetlerindeki dualar da benzer zamansal kategorilerde okunabilir. Burada, eskatolojik perspektif 49 Roitto, *Behaving as a Christ- Believer*, 167. 50 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 47.

--- SAYFA 143 ---

132 Mikael Tellbe, halihazırda Mesih'in doluluğu olan (1:23) inanan topluluğun nasıl hala doldurulması ve Tanrı/Mesih'in doluluğuna ulaşması gerektiğini açıklamaya hizmet eder (3:19; çapraz başvuru 4:11-16). Üçüncüsü, Efeslilerin duaları, Tanrı'nın Mesih'teki öyküsüne verilecek davranışsal tepkiyi öngörür. 1:3-3:21'deki duaların hemen hemen tüm önemli davranışsal güdüler, 4:1-6:20'nin paraenetik bölümünde daha da geliştirilmiştir; örneğin sevgi, birlik, kutsallık, tokluk ve bağışlama teması. Böylece dualar, grup içi olumlu değer ve normları belirler ve dolayısıyla grubun temel sosyal kimliğine ait olması beklenen beklenen davranışsal tepkiyi güçlendirir. Yazar kendisini Tanrı konusunda örnek alınacak bir kişi olarak sunuyor; bu, okuyucularının da yeni yaşam tarzlarında taklit etmesi gereken bir yazım hatasıdır (imitatio). Örneğin yazar, okuyucularının Tanrı'nın Mesih'teki işleri hakkında bilgi sahibi olabilmeleri için dua ediyor (1:17-18). Ancak bu spesifik Hristiyan bilgisi kendi başına bir amaç değildir; "Mesih'in bilgiyi aşan sevgisi" daha büyüktür (3:18-19). Mesih'in sevgisini bilmek, Tanrı tarafından bilinmeyi ve onun Mesih'teki sevgisiyle dolmayı içerir. Sevginin bu ana teması, mektubun, inanlıların "sevgi yolunda yürümeleri" (5:1) ve "sevgiyle gerçeği söylemeleri" (4:15; çapraz başvuru 4:2; 5:25, 28, 33) yönünde teşvik edildiği paraenetik bölümünde özellikle ele alınmaktadır.⁵¹ Böylece sevgi, Mesih'e inananlar grubunun birincil etik "kimlik tanımlayıcısı" haline gelir.⁵² Mektuptaki bir diğer önemli davranışsal tema, kutsallık temasıdır. Mektup boyunca alıcılara "kutsal" olarak hitap ediliyor (1:1, 18; 3:18; 5:26). Dualarda bu durum özellikle övgüde vurgulanır: Okuyucular Tanrı tarafından Mesih'te, "O'nun gözünde kutsal ve kusursuz olmaları" için seçilir (1:4). Tanrı'nın kutsal halkı olma konusundaki bu kişisel anlayıştan yola çıkarak kendilerini kutsallığa adanmışlardır; "Gerçek doğruluk ve kutsallıkta Tanrı gibi yaratılmış yeni yaradılışı giymek için" (4:24). Son Sözler Efesliler kitabının yazarı, inanlılarla birlikte ve onlar için dua ederken okuyucularını, onları yalnızca yazara değil aynı zamanda "Rabbimiz İsa Mesih'in Tanrısı ve Babasına" bağlayan bir kendilerine dair anlayışa çeker. Yazar, okuyucuları için ve onlarla birlikte dua ederken onları Tanrı'nın huzuruna çıkarır; İsa Mesih'te Yahudiler ve Yahudi olmayanlar hep birlikte "tek Ruh aracılığıyla Baba'ya erişebilirler" (2:18). 51'de Hoehner (Efesliler, 106), bu sevgi temasını tüm mektubun nihai amacı olarak görüyor: "Efeslilerin amacının, Tanrı ve Mesih sevgisini temel alan birbirlerine olan sevgiyi teşvik etmek olduğu sonucuna varmak mantıklı görünüyor." 52 Bkz. Samuel Byrskog, "Ephesians 4:1-6: Paraenesis and Identity Formation", *Ethik als Angewandte Ekklesiologie: Der Brief an die Epheser* (ed. Michael Wolter; Roma: 'Benedictina' Publishing, 2005), 109-38, 138.

--- SAYFA 144 ---

Efesliler'de Dua ve Sosyal Kimlik Oluşumu 133 gerçekte, Mesih'te birleştiklerinden, Tanrı'nın meskeni olarak sosyal kimliklerine sahiptirler: "O'nda tüm bina bir araya gelir ve Rab'bin kutsal bir tapınağı olmak üzere yükselir. Ve siz de Tanrı'nın Ruhu aracılığıyla yaşadığı bir konut olmak üzere O'nda hep birlikte inşa ediliyorsunuz" (2:21-22).⁵³ İmanlıları böyle özel bir terminolojiyle tasvir etmek, dua ve övgü sunma fikrinin güçlü bir şekilde doğrulanmasıdır. Tanrı'ya olan inanç, Mesih'e inananların prototip topluluğunun temel kimliğine aittir. Dolayısıyla dua dili hem dikey hem de yatay bir işleve sahiptir. Bu bölümde göstermeyi umduğum gibi, Efesliler'e yazdığı mektupta dua, inanan topluluğun sosyal kimliğinin onaylanması ve oluşturulması görevinde etkili bir araç olarak kullanılmaktadır. Mektubun duaları, yazarın, güçlü bir grup içi kimliğin, Tanrı ile olan ilişkilerinin ve Tanrı bilgisinin yeniden canlandırılması yoluyla elde edilebileceğine inandığını ortaya koymaktadır. Bu şekilde kullanıldığında dua dili, kimliğin oluşturulması ve güçlendirilmesi sürecinde tartışmacı veya paraetik metinlerden daha dinamik bir araç bile olabilir. Bunun kimlik oluşumunda ritüellerin gücüyle ilgisi var. Sosyolog Richard Jenkins'in belirttiği gibi, "Ritüelin bilişsel ve özellikle duygusal olarak sunduğu deneyimin güçlendirilmesi, özdeşleşmenin içselleştirilmesinde önemli bir rol oynar."⁵⁴ Dini bir ritüel olarak dua, yalnızca rasyonel bir Tanrı anlayışını iletmeye değil, aynı zamanda, bir şekilde bu anlayışı içselleştirmeye, Tanrı'nın bilişsel ve duygusal bir deneyimini yaratmaya hizmet eder. Efesliler kitabının yazarı teolojisine dua ederken öğretisini yalnızca yazar-muhataplar arasındaki iki parçalı ilişki içinde değil, aynı zamanda yazar-muhataplar-Tanrı, Baba gibi üç bölümlü bir ilişki içinde kurar. Bu şekilde muhataplar kimliklerini saygı ve hayranlıkla okumaya ve kavramaya davet edilir. Kaynakça Barth, Markus. Efesliler. 2 cilt. Anchor Bible 34. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974. Bar-Tal, Daniel. Grup İnançları: Grup Yapısını, Süreçlerini ve Davranışını Analiz Etmeye Yönelik Bir Kavram. Sosyal Psikolojide Springer Serisi. New York: Springer, 1990. En İyi, Ernest. "Efeslilerde İman ve Ayinle İlgili Materyalin Kullanımı." Sayfa 53-69, Erken Kilisede İbadet, İlahiyat ve Bakanlık: Ralph P. Martin Onuruna Yazılar. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 87. Michael J. Wilkins ve Terrence Paige tarafından düzenlenmiştir. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. 53 Kutsal bir bina imgesi Efes 3:17'de de vurgulanmaktadır. Bkz. Karakolis, "Paul Praying," 153, 156. 54 Richard Jenkins, Social Identity (London: Routledge, 2004), 150-51.

--- SAYFA 145 ---

134 Mikael Tellbe Byrskog, Samuel. "Efesliler 4:1-6: Paraenesis ve Kimlik Oluşumu." Ethik als Angewandte Ekklesiologie: Der Brief an die Epheser'ın 109-38. Sayfaları. M. Wolter tarafından düzenlenmiştir. Monographische Reihe von 'Benedictina' biblisch-ökumenische Abteilung. Roma: 'Benedictina' Yayıncılık, 2005. Caragounis, Chrys C. Efes Gizemi: Anlam ve İçerik. Coniectanea Biblica Yeni Ahit Serisi 8. Lund: Gleerup, 1977. Carson, D. A. Manevi Reformasyona Çağrı: Pavlus ve Dualarından Öncelikler. Grand Rapids, Michigan: Baker House, 1992. Dahl, N. A. "Efeslilere Mektup'ta Yahudi olmayanlar, Hristiyanlar ve İsraililer." Harvard Theological Review 79 (1986): 31-39. Deichgräber, Reinhard. Hristiyan Hristiyanlığındaki Gotteshymnus ve Christushymnus: Form, Sprache ve Hristiyan İlahilerinin Stilleri. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. Dunn, James D. G. Havarı Pavlus'un Teolojisi. Edinburg: T&T Clark, 1998. Gebaurer, Roland. Das Gebet bei Paulus: Forschungsgeschichte und exegetische Study. Giessen/Basel: Brunnen, 1989. Harder, Günter. Paulus ve das Gebet. Gütersloh: Bertelsmann, 1936. Hays, Richard B. Hayal Gücünün Dönüşümü: İsrail Kutsal Yazılarının Yorumcusu Olarak Pavlus. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2005. Hoehner, Harold W. Ephesians: An Exegetical Commentary. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003. Karakolis, Christos. "Paul Pavlus Sonrası Dönemde Dua Etmek: Pavlus'un Efes 3,14-19'daki Duasının Yapısal ve Teolojik Bir İncelemesi." Das Gebet im Neuen Testament'ın 133-63. Sayfaları: Vierte Europäische ortodoks-batılı Exegetenkonferenz, Sâmbâta de Sus 4.-8. Ağustos 2007. Düzenleyen: Klein, Hans, Vasile Mihoc ve Karl-Wilhelm Niebuhr. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 249. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. Kuhn, K. G. "Kumran Metinlerinin Işığında Efeslilere Mektup." Pavlus ve Kumran'daki Sayfalar 115-131: Yeni Ahit Tefsiriyle İlgili Çalışmalar. J. Murphy-O'Connor tarafından düzenlenmiştir. Chicago: Priory Press, 1968. Lincoln, Andrew T. Ephesians. Word İncil Yorumu 42. Dallas: Word Books, 1990. Lincoln, Andrew T. ve A. J. M Wedderburn. Daha Sonra Pauline Mektuplarının Teolojisi. Yeni Ahit Teolojisi. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Longenecker, Richard N. "Pauline Mektuplarında Dua." Sayfa 203-27, Tanrı'nın Huzuruna: Yeni Ahit'te Dua. Richard N. Longenecker tarafından düzenlenmiştir. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001. O'Brien, Peter T. Paul Mektuplarında Giriş Şükran Günleri. Novum Testamentum 49'a İlaveler. Leiden: Brill, 1977. —. "Efesliler I: Yeni Ahit Mektubuna Sıradışı Bir Giriş." Yeni Ahit Çalışmaları 25 (1979): 504-16. —. Efeslilere Mektup. Sütun Yeni Ahit Yorumu. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999. Paillard, Jean. Anlatılamaz Olana Övgü: Pavlus'un İlahi Gizem Deneyimi. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2003. Roitto, Rikard. Bir Mesih İnanlısı Gibi Davranmak: Efesliler'de Kimlik ve Davranış Normlarına Bilişsel Bir Bakış Açısı. Linköping Çalışmaları Sanat ve Bilim 493/Linköping Çalışmaları Kimlik ve Çoğulculuk 10. Linköping: Linköping Üniversitesi, 2009. Sanders, Jack T. "Pauline Corpus'un Mektuplarında Açılış Mektup Şükran Günü'nden Bedene Geçiş." İncil Edebiyatı Dergisi 81 (1962): 348-62.

—. "Efesliler 1-3'teki İlahi Unsurlar." Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 56 (1965): 214-32.

--- SAYFA 146 ---

Efesliler'de Dua ve Sosyal Kimlik Oluşumu 135 Schille, Gottfried. Frühchristliche İlahisi. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1965. Schnackenburg, Rudolf. Efesliler: Bir Yorum. Edinburgh: T&T Clark, 1991. Schreiner, Thomas R. Paul: Tanrı'nın Mesih'teki Zaferinin Havarisi. Leicester: Apollos, 2001. Schubert, Paul. Pauline Şükran Günlerinin Biçimi ve İşlevi. Beihefte zur Zeitschrift für die nōtrestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 20. Berlin: Töpelmann, 1939. Schwindt, Rainer. Das Weltbild des Epheserbriefes: Eine Religionsgeschichtlich-exegetische Studie, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 148. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. Taylor, Charles. Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin Oluşumu. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Tellbe, Mikael. Efes'teki İsa İnananlar: Yerel Bir Perspektifte Erken Hristiyan Kimliği Oluşumunun Metinsel Bir Analizi. Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Ahit 242. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. Thiessen, Werner. Efes'te Vaftiz: Vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoral- brifing'de Die historische und theologische Durum. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 12. Tübingen: Francke Verlag, 1995. Tomson, Peter J. "Eski Yahudilik ve Yeni Ahit'te İsrail ve Yahudi İsimleri." Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie 47 (1986): 120-40, 266-89. Turner, John C. ve Michael A. Hogg ve diğerleri. Sosyal Grubu Yeniden Keşfetmek: Bir Kendini Sınıflandırma Teorisi. Oxford: Blackwell, 1987. Wiles, Gordon P. Paul'un Şefaati Duaları: Aziz Paul Mektuplarında Şefaati Dua Pasajlarının Önemi. Yeni Ahit Araştırmaları Derneği Monografi Serisi 24. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

--- SAYFA 147 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 148 ---

Elçilerin İşleri ve Pastoral Mektuplarda Dua: Cinsiyet ve Sınıfın Kesişimleri, ANNA REBECCA SOLEVÅG Misyon ve Teoloji Okulu, Stavanger, Norveç Metinler Yoluyla Kimlik Müzakere Edilmesi Edebi üretim, erken dönem Hristiyan kimlik oluşumunda önemli bir rol oynadı. Judith Lieu, diğerlerinin yanı sıra, erken Hristiyan kimliğinin inşasında metinlerin yaratıcı rolüne, metinlerin şiirleri aracılığıyla kimliği nasıl inşa ettiğine dikkat çekti. Lieu'ya göre, "metinsellik yalnızca kimliğin ifade edilmesi değil, aynı zamanda onun mücadele alanıdır."¹ İlk Hristiyan metinleri kimliğin müzakere edildiği yerlerdi ve metin üretimi, metinlerin bir ikna biçimi olarak retorik olarak kullanıldığı bir iktidar mücadelesi olarak görülebilir.² Erken Hristiyan kimliğinden bahsettiğimizde, modern bir gelişme olan bireysel veya kişisel kimlikten ziyade toplumsal veya kurumsal kimlikle ilgileniyoruz.³ İlk Hristiyanlar içerisi ile dışarı arasında nasıl bir ayrım yaptı? "Biz" ile "onlar", iç grup ile "öteki" arasındaki sınırları çizmek için nasıl bir retorik kullanıldı? Erken Hristiyan kimliğinin oluşumunda bir dizi sosyal faktör rol oynadı. Lieu, "metinlerde kodlandığı şekliyle" Greko-Romen kimliğinin yalnızca toplumsal cinsiyete dayalı değil aynı zamanda bir sınıf meselesi olduğuna dikkat çekti.⁴ Cinsiyet ve sınıfın kesişimi bu makalede benim özel ilgi alanımdır ve kesişimselliği bir yorumlayıcı araç olarak kullanacağım. Kesişimselliğin temel kavramı, güç ve baskının karşılıklı olarak güçlendirici vektörleridir, 1 Judith Lieu, Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World (Oxford: Oxford University Press, 2004), 36. 2 Lieu, Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World, 49. 3 Lieu, Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World, 178-79. 4 Lieu, Yahudi ve Greko-Romen Dünyasında Hristiyan Kimliği, 184-85. Ayrıca bu ciltteki Mikael Tellbe'nin "Kimlik ve Dua" başlıklı bölümüne de bakınız.

--- SAYFA 149 ---

138 Anna Rebecca Solevåg Hiyerarşik ilişkilerin karmaşıklığını anlamak için ırk, cinsiyet, sınıf ve cinsellik⁵ dikkate alınmalıdır.⁶ Elisabeth Schüssler Fiorenza, kyrios/paterfamilias'ın (erkek ev sahibi) rolünün antik çağın kesişen güç yapılarını anlamak için önemli olduğunu öne sürer. Hane halkının kyrio'ları eş, köleler ve çocuklar üzerinde otoriteye sahipti, dolayısıyla cinsiyet, sosyal statü ve yaş/kuşak Greko-Romen toplumunda önemli kimlik belirteçleriydi. Fiorenza, erken Hristiyan metinlerine kesişimsel bir yaklaşım açısından yararlı bulduğum kiryarşi/kiryarkal/kiriosentrik terimlerini türetmiştir. Kimlik inşasının bu kesişimsel analizi için seçtiğim metinler Havarilerin İşleri ve Pastoral Mektuplardır. Dua, hem Elçilerin İşleri'nin anlatımında, hem de Pastorallerin teşvik edici talimatlarında önemli bir konudur.⁷ Bu nedenle, bu metinlerdeki dua söylemi, erken Hristiyan kimliğinin oluşumunu keşfetmek için verimli alanlar olarak hizmet edebilir. Bu makalede özellikle cinsiyet ve sınıfla ilgileniyorum ama aynı zamanda yaş/kuşak ve ırk/etnik köken kategorileriyle bazı ilginç kesişmelere de işaret edeceğim.⁸ Seçilen kaynakların kadınlar kadar erkekleri, özgürler kadar köleleri de temsil etmesiyle ve bu kategorilerin kesişimleriyle ilgileniyorum. O halde, analize rehberlik edecek dört farklı kimlik kategorisinden oluşan aşırı basitleştirilmiş ama belki de yine de kullanışlı bir tabloya sahibiz: özgür erkekler, özgür kadınlar, erkek köleler, kadın köleler. Bu kategorilerin her birinin temsilini Elçilerin İşleri ve Pastorallerin dua söyleminde arayacağım. 5 Jennifer C. Nash, "Re-thinking Intersectionality," *Feminist Review* 89 (2008): 1–15, 2. 6 Paulina de los Reyes ve Diana Mulinari, *Interseksiyonellik: Kritik refleksyonlar* (ö)jämlikhetenslandskap (Stockholm: Liber, 2005), 24–25. 7 Pastoral Mektuplar tartışmalı bir kategoridir, ancak edebi üslup, ideoloji ve teoloji açısından onları ortak bir çevreden gelen Pavlus sonrası mektupların bir birimi olarak görmeyi makul kılan benzerlikler vardır. Bkz. Frances M. Young, *Pastoral Mektupların Teolojisi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 3–4; Martin Dibelius ve Hans Conzelmann, *Pastoral Mektuplar: Pastoral Mektuplar Üzerine Bir Yorum* (ed. Helmut Koester; çev. Philip Buttolph ve Adela Yarbro; Hermeneia; Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1972). 8 Erken Hristiyan kimliğinin oluşumunda ırk/etnisitenin rolü, yakın zamanda yapılan birçok çalışmanın konusu olmuştur. Bkz. Aaron J. Kuecker, *The Spirit and the "other"* (Londra: T&T Clark, 2011); Laura Salah Nasrallah ve Elisabeth Schüssler Fiorenza, editörler, *Önyargı ve Hristiyan Başlangıçları: Erken Hristiyan Çalışmalarında Irk, Cinsiyet ve Etnisitenin İncelenmesi* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2009); Denise Kimber Buell, *Neden Bu Yeni Irk: Erken Hristiyanlıkta Etnik Akıl Yürütme* (New York: Columbia University Press, 2005); Judith Lieu, *Ne Yahudi ne de Yunan?* (Londra: T&T Clark, 2002).

--- SAYFA 150 ---

Elçilerin İşleri ve Pastoral Mektuplarda Dua 139 Kiriarkal Yapılar ve Dua Elçilerin İşleri ve Pastorallerde dua nasıl sunulur ve dua nasıl bir kimlik müzakere alanıdır? Luka'nın iki ciltlik anlatımında duanın önemine diğerlerinin yanı sıra Geir Otto Holmås da dikkat çekti. O, "Luka'nın anlatısının seyri ve ilerleyişinin ayrılmaz bir parçası olan, duaya ilişkin çok sayıda referans bulunduğunu" ileri sürmektedir.⁹ Dua, Pastoral Mektuplarda da önemli bir konudur (bkz. örneğin 1 Tim 2; 5:5; 2 Tim 1:3; 2:22).¹⁰ Hem Elçilerin İşleri'nde hem de Pastorallerde eski toplumun kiryarkal yapıları dua ortamlarında ön plana çıkmaktadır. Petrus'un öğrenciler Kutsal Ruh'u aldıktan sonra yaptığı konuşma bizim amaçlarımız açısından ilginçtir. Peygamber Yoel'den yapılan alıntı son günlerin görümleri, rüyaları ve kehanetleriyle ilgilidir (Elçilerin İşleri 2:14-21). Alıntıda, kiryarkal hane halkının cinsiyet, yaş ve sosyal statü ayırım çizgileri takip edilerek farklı insan grupları seçilmiştir. Bu tam bir liste değil, hatta açık bir liste değil (köleler "oğulları ve kızları"na dahil mi? Kadınlar "gençleri ve yaşlıları"na dahil mi?) ama kiryarkal bir farklılaşma mantığını takip ediyor. Bu alıntı Galyalılar 3:28'e benzer, çünkü amacı kiryarşik ayırım çizgilerini aşarak kapsayıcı olmaktır. Mesele şu ki, bu kimlik farklılıklarına rağmen Ruh'un taşmasına ilişkin ortak bir deneyim olacaktır. Luke peygamber Joel'den alıntı yapıyor ancak LXX versiyonundan bazı değişiklikler yapıyor. Kölelerin peygamberlik edeceğine dair kehanet Joel 3:1-2'nin LXX versiyonunda yer almamaktadır, dolayısıyla Luka, kölelerin son günlerde yaşayacakları deneyime manevi kehanet armağanını da eklemektedir. Bununla birlikte, Richard Pervo'nun işaret ettiği gibi, kadınların ve kölelerin peygamberlik faaliyetlerine ilişkin bu vaatler sonraki anlatıda sınırlı bir şekilde yerine getirilmektedir: "Rüyalar ve görümler önemli erkek karakterlerle (Peter, Ananias, Cornelius ve Pavlus) sınırlıdır ve kızların kehanetleri sahne dışında gerçekleşir."¹¹ Kimlik oluşumu için duanın etkisiyle özellikle ilgilendiğimiz için, Joel'den alıntının sonu da önemlidir: "Öyleyse dua eden herkes (ἐπικαλέσῃται) Rab'bin adı kurtulacaktır" (Elçilerin İşleri 2:21). ἐπικαλέω fiili Elçilerin İşleri'nde duayı belirtmek için birkaç kez geçer (7:59; 9:14, 21; 15:17; 22:16).¹² Joel alıntısında, farklı insan grupları farklı türde peygamberlik eylemleri yapacaktır, ancak herkesin Rab'be dua etmesine izin verilir, 9 Geir Otto Holmås, Luka-Elçilerin İşleri: Duanın Teması'nda Dua ve Vindikasyon Lukan Anlatısının Meşrulaştırıcı ve Eğitici Amacı Bağlamında (LNTS 433; Londra: T&T Clark, 2011), 262. Ayrıca bkz. Holmås'ın bu cilde katkısı. 10 Young, The Theology of the Pastoral Letters, 34. 11 Richard I. Pervo, Acts: A Commentary (Hermeneia; Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2009), 79. 12 Luka'nın ἐπικαλέω fiilini kullanımı için bkz. Holmås, Prayer and Vintained in Luke-Acts, 25-26.

--- SAYFA 151 ---

140 Anna Rebecca Solevåg herkesin Ruh'u alacağı gibi. Öyle görünüyor ki, yalvaran kişinin rolü her iki cinsiyeti de, tüm nesilleri de kapsıyor ve sosyal statüsünden bağımsız. Elçilerin İşleri'nde dua ile peygamberlik arasında yakın bir ilişki vardır. Bazen duaya görümler ve rüyalar gibi kehanet eylemleri eşlik eder: Bir görüntüde Ananias, kendisi dua eden ve bir görüntü görmüş olan Saul'u bulması için Rab tarafından teşvik edilir (9:10-12); Petrus, Elçilerin İşleri kitabının tüm anlatı yapısı için son derece belirleyici olan vizyoner içgörüsüne sahipken çatıda dua ediyor (10:9-11, 30-31). Hem kehanet hem de dua, genel olarak inanan topluluğa ve özel olarak da onların liderlerine özgü, olumlu, arzu edilen konuşma biçimleri olarak tasvir edilir (bu noktaya geri döneceğim). Dolayısıyla, arzu edilen konuşma tarzları olarak hem kehanet hem de dua, kimlik ve güç üzerinde müzakere için metinsel alanlardır. Peygamberlik, Pastoral Mektuplarda önemli bir konuşma kategorisi değildir. Fiil geçmez ve "peygamber" yalnızca aşağılayıcı bir anlamda kullanılır (Tit 1:12). Ancak namaz müminin önemli bir özelliğidir. Duayla ilgili düzenlemeler 1 Timoteos'ta yer alan ilk ve en önemli öğüttür (πρῶτον πάντων, 1 Tim 2:1) ve bütün bir bölümü kapsar. 1 Tim 2:1-15'teki öğüt, dua ortamında kadın ve erkek arasında ayrım yapar. Erkekler ellerini kaldırmalı ama öfkeli ya da kavgacı olmamalıdır; Kadınlar dış giyimden çok iç erdemlere önem vermeli ve sessiz olmalıdırlar. Dikkatin kadınlara kaymasıyla birlikte, uygun dua davranışına olan ilgi de kayboluyor gibi görünüyor. Erkekler açıkça dua etmeye teşvik edilirken (προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας, 1 Tim 2:8), kadınlar erdemle "kendilerini süslemeye" teşvik edilir (γυναῖκας ἐν καταστολῇ κοσμίῳ μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς, 1 Tim 2:9).¹³ 1 Tim 2'de kölelerden veya çocuklardan bahsedilmiyor, ama yine de burada duanın kırıarşik bir modelini gördüğümüzü iddia edeceğim. Kullanılan terimler, özgür, yetişkin erkek ve kadınlara işaret eden ἀνὴρ ve γυνή'dir. Buna karşılık Pavlus, Galyalılar 3:28'de erkek ve kadın terimlerini kullanıyor (οὐκ ἔτι ἄρσεν καὶ θῆλυ). Bir köle ya erkek ya da kadındı, ancak erkek (ἀνὴρ/vir) ve kadın (γυνή/mulier) kategorileri onurla bağlantılıydı ve bu nedenle köle statüsüyle bağdaşmazdı.¹⁴ Aynı şekilde, erkek köleler 'erkek' değildi, çünkü kısmen ne cinsel açıdan ne de şiddet açısından nüfuz edilemez bir bedene sahip olma gibi erkeksi bir niteliğe sahip değillerdi.¹⁵ O halde bu pasajda odak noktası özgür, yetişkin erkek ve kadınlar dua ederken. ¹³ Anna Rebecca Solevåg, Doğum Kurtuluşu: Erken Hristiyan Çocuk Doğurma Söyleminde Cinsiyet ve Sınıf (BINS 121; Leiden: Brill, 2013), 114-15. ¹⁴ Elizabeth V. Spelman, Gereksiz Kadın: Feminist Düşünce de Dışlanma Sorunları (Boston, Mass.: Beacon Press, 1988), 43. ¹⁵ Jennifer A. Glancy, Erken Hristiyanlıkta Kölelik (Oxford: Oxford University Press, 2002), 24; Jonathan Walters, "Roma Bedenini İstila Etmek: Roma Düşüncesinde Erkeklik ve Geçilmezlik", Roma Cinsellikleri (ed. Judith P. Hallett ve Marilyn B. Skinner; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997), 31.

--- SAYFA 152 ---

Elçilerin İşleri ve Pastoral Mektuplarda Dua 141 Yukarıda alıntılanan pasajlar (Elçilerin İşleri 2:14-21 ve 1 Tim. 2:1-15) bu metin gruplarındaki duanın cinsiyet ve sınıf sınıflandırmalarına örnek teşkil ediyor mu? Elçilerin İşleri 2'deki kehanet, Elçilerin İşleri'nin geri kalanında da işliyor mu? Erkek ve kadınların, yaşlı ve gençlerin, köle ve özgürlerin görümleri, rüyaları ve kehanetleri var mı? Bütün inananlar dua eden kişiler olarak mı tasvir ediliyor? Pastorallere gelince: Özgür erkek ve kadınlara odaklanma tutarlı mı? Yoksa tartışılan noktalar var mı? Elçilerin İşleri ile başlıyorum, sonra Pastoraller'e geçiyorum ve son olarak bu metinlerin duanın gücünü nasıl müzakere ettiğine dair bazı benzerlikleri ve farklılıkları tartışıyorum.

Elçilerin İşleri - Oluşum Aşamasındaki Sivil Kimlik Elçilerin İşleri boyunca Hristiyan topluluğu dua eden bir topluluk olarak sunulmaktadır. Gerçek dua, Elçilerin İşleri'nin ilk bölümünde tasvir edildiği gibi Kudüs toplumunu karakterize eder (örneğin bkz. 1:14; 2:42; 4:24) ve dua aynı şekilde ikinci bölümde Pavlus'un misyon seyahatlerini de çevreler (örneğin bkz. 16:13-16; 21:5).¹⁶ Analiz için seçilen dört kimlik kategorisine bakarsak, anlatıda seçilen özgür adamlar havariler ve diğer topluluklardır. liderler. Bu liderler, Elçilerin İşleri'ndeki duanın söylemsel yapısında önemlidir. Dua etmek bir liderlik görevidir ve havarilerin ayırt edici bir işaretidir.¹⁷ Elçilerin İşleri 6:1-7'de diakonia için yedi kişinin seçilmesiyle, havariler dua etme görevini ve söze hizmet etme görevini kendilerine saklarlar (τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου, 6:4). Yedi kişinin atanması, elçilerin ellerini onların üzerine koyup dua etmesiyle kesinleşir (6:6). Erkek lider figürleri Petrus, Yuhanna, Stephen ve Pavlus'un hepsi dua adamı olarak tasvir edilmiştir (bkz. örneğin 1:14; 7:59; 8:15; 16:25) ve onların dualarının iyileştirici güçleri vardır (3:1-9; 9:39-42; 28:8). Olayların kritik dönümünde onlar (diz çökerler veya ellerinin üstüne uzanarak) toplulukla birlikte dua ederler (bkz. örneğin 1:23-24; 8:14-17; 13:1-3; 19:6; 20:36). Pavlus ve Barnabas, yeni bir şehre gitmeden önce dua ederek ve oruç tutarak (προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν, 14:23) ihtiyarları belirlemeyi alışkanlık haline getirmişlerdi. Elçilerin İşleri'nde erkek liderlerin yeni liderler için el koyarak dua ettiği birkaç bölüm vardır (6:6; 8:15-17; 9:12; 13:3). Holmås'a göre, "Elleri koymak Luka için güç veya yetki aktarımını ima eden bir kutsama hareketidir."¹⁸ Sihirbaz Simon dua etme ve el koyma eyleminin otorite ve güç taşıdığını kabul eder ve bunu da ister: "Bana da bu gücü ver" (8:19). Peter'ın Cornelius'la karşılaşması dualarla çerçevelenmiş bir hikayedir. Cornelius sürekli dua eden, Tanrı'dan korkan ve sadaka veren bir adam olarak tanımlanır (10:2). ¹⁶ Holmås, Luka-Elçilerin İşleri'nde Dua ve Doğrulama, 166-67, 219. ¹⁷ Holmås, Luka-Elçilerin İşleri'nde Dua ve Doğrulama, 185. ¹⁸ Holmås, Luka-Elçilerin İşleri'nde Dua ve Doğrulama, 43.

--- SAYFA 153 ---

142 Anna Rebecca Solevåg Elçilerin İşleri 2:17'yi tekrarlayarak ("genç adamlarınız görümler görecek"), Cornelius bir görüntüde dualarının duyulduğunu doğrulayan bir melek görür (10:4). Petrus da çatıda dua ederken bir görüntü alıyor. Bu dualar ve bunların rüyetler yoluyla ilahi olarak onaylanması, Petrus'un sünnetsizlerin Yeruşalim'deki toplantıya dahil edilmesi yönündeki iddiasını desteklemektedir. Luka'nın erkek liderliği sunumu Greko-Romen erkeklik protokollerini yansıtıyor. Antik çağdaki erkeklik çalışmaları, erkeklere belirli protokollere göre değer verildiğini göstermiştir.¹⁹ Uсталık, erkekliğin temel kriteriydi ve özdenetim yoluyla ya da "erkek olmayanlar" (kadınlar, köleler, çocuklar, barbarlar) üzerinde güç uygulayarak sergilenebilirdi.²⁰ Elçilerin İşleri'nde, erkek liderlerin dua ederken tasviri, liderlerin erkekliğini sergilemek için bir alan haline gelir. Onların duaları, güçlerinin ve sağlam liderliklerinin kaynağı gibi görünüyor. Elçilerin konuşmaları (örneğin, İstefanos, 7:1-60; ve Pavlus, 20:17-38 gibi duaya yakın bir yerde uzun uzadıya alıntılanan etkili konuşmalar) ve eylemleri (örneğin 8:14-22; 28:8-10'daki duaya eşlik eden iyileştirici mucizeler) açısından rakiplerinden daha güçlü oldukları tasvir edilmiştir. Mary Rose D'Angelo'nun işaret ettiği gibi, onlar "imparatorların ve toplantıların huzuruna çıkmaya uygun kişilerdir".²¹ Konuşmalarda, standart Yunanca yurttaşlık konuşması olan ἀνδρεῖς kullanılır (çapraz başvuru 2:14; 13:16; 17:22), böylece Hristiyan misyonunun kamusal karakteri²² aktarılır, fakat aynı zamanda agora ve Maud Gleason'un da 19 olduğu ortaya çıkar: Cinsiyet Göstergebilimi: Physiognomy and Self-Fashioning in the Second Century C.E., "Before Cinsellik: Antik Yunan Dünyasında Erotik Deneyimin İnşası (ed. David M. Halperin, John J. Winkler ve Froma I. Zeitlin; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990), 391. 20 Bkz. John J. Winkler, The Constraints of Desire: The Antik Yunan'da Cinsiyet ve Cinsiyet Antropolojisi (New York: Routledge, 1990); Craig A. Williams, Romalı Eşcinsellik: Klasik Antik Çağda Erkeklik İdeolojileri (Oxford: Oxford University Press, 1999). Erken dönem Hristiyanlık/Yahudilik üzerine özel vurgu yapan çalışmalar için bkz. Fredrik Ivarsson, Identity Formation in the New Testament'ta "A Man to Do What a Man to Do: Protokols of Masculine Cinsel Davranış in 1 Corinthians 6-7" (ed. Bengt Holmberg ve Mikael Winninge; WUNT 227; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008): 183-98; Colleen M. Conway, Adama Bakın: İsa ve Greko-Romen Erkekliği (Oxford: Oxford University Press, 2008); Stephen D. Moore ve Janice Capel Anderson, "Bir Erkek Gibi Almak: 4 Makabide Erkeklik", JBL 117 (1998): 249-73. 21 Mary Rose D'Angelo, "'Kendi Evine Nasıl Başkanlık Edeceğini Bilmek': Pastorallerde, Hermas ve Luke-Acts'te İmparatorluk Erkekliği ve Hristiyan Asketizmi", New Testament Masculinities'de (ed. Stephen D. Moore ve Janice Capel Anderson; SemeiaSt 45; Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literatür, 2003), 265-95, 284. 22 Mary Rose D'Angelo, "The ANHP Question in Luke-Acts: Imperial Masculinity and the Deployment of Women in the Early Second Century", A Feminist Companion to Luke (ed. Amy-Jill Levine, Marianne Blickenstaff ile birlikte; Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 3. New York: Sheffield Academic Press, 2002), 56.

--- SAYFA 154 ---

Elç. rakamlar. Onların güçlerinin kaynağı dua yoluyla Allah'a olan yakın bağlarıdır ve erdemli bir insandan beklenen tüm nitelikleri taşıyan halk figürleri olarak tasvir edilirler. Elçilerin İşleri'nde de dua eden birçok kadınla karşılaşırız. Yuhanna Markos'un annesi Meryem, evinde bir dua toplantısı düzenler (12:5-12) ve Lidya, Pavlus tarafından dere kenarındaki bir ibadet yerinde başka kadınlarla birlikte toplandığı yerde aranır (16:13-15). Hem Meryem hem de Lidya, patronlar ve tüm hane halkından sorumlu kadınlar olarak tasvir edilir.²⁵ Meryem'in en az bir kölesi vardır, kapı bekçisi Rhoda'dır (12:13). Mor kumaş ticareti yapan Lydia'nın muhtemelen köleleri de var. Bağımsız bir ev sahibi ve topluluğun koruyucusu gibi görünen bir diğer kadın öğrenci (μαθήτρια, 9:36) Tabitha'dır (Dorcas). Yoksullarla ilgileniyor (9:36) ve dul kadınlara elbise dikeyor (9:39). Dua ederken tasvir edilmemiştir ancak evi bir dua evidir: Petrus onun için dua eder ve onu ölümden diriltir (9:37-42). Osiek ve MacDonald, öğretme ve vaaz verme rolünün, ev sahibi rolünden farklı olduğuna ve görünüşe göre daha fazla endişe ve endişeyle korunduğuna dikkat çekiyor.²⁶ Ancak Priskilla, kocası Aquila ile işbirliği içinde olan, aynı zamanda bir "yol" öğretmeni, aynı zamanda Pavlus'un hamisi ve yol arkadaşı gibi görünüyor (Elçilerin İşleri 18:2-3; 18:24-26; çapraz başvuru Rom 16:3; 1 Korintliler). 16:9; 2 Tim 4:19). Ancak öğretisi halka açık görünmüyor. Apollon sinagogda cesurca konuşurken, Priskilla ve Aquila onu eve ya da bir kenara (προσλαμβάνω) götürür ve ona talimat verir (ἐκτίθημι) (Elçilerin İşleri 18:26). Yukarıda tartışılan erkek lider figürlerinin aksine, bu kadınların dua ederken seslerini asla duymuyoruz. Üstelik kadınlar kamusal alanda liderler olarak tasvir edilmiyor; ister dua etsinler, ister öğretsinler, ister hayır işleri yapsınlar, ev onların arenasıdır.²⁷ Belki de 23 Carolyn Osiek ve Margaret Y. MacDonald, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christian* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2006), 3-4. 24 Todd C. Penner, "Civilizing Discourse: Acts, Declamation and the Rhetoric of the Polis", *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse* (ed. Todd C. Penner ve Caroline Vander Stichele; SBLSymS 20; Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2003), 65-104, 101-2. 25 Osiek ve MacDonald, *Bir Kadının Yeri: Erken Hristiyanlıkta Ev Kiliseleri*, 214; Richard S. Ascough, *Lydia: Paul'un Kozmopolit Hostesi* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2009), 52-56. 26 Osiek ve MacDonald, *A Woman's Place: Erken Hristiyanlıkta Ev Kiliseleri*, 161-62. 27 Turid Karlsen Seim, *Çifte Mesaj: Luke-Acts'te Cinsiyet Kalıpları* (çev. Brian McNeil; Edinburgh: T&T Clark, 1994), 131.

--- SAYFA 155 ---

144 Anna Rebecca Solevåg, Lydia'nın kadın grubunun ibadet yerinin polislin kapılarının dışında olduğunu (16:13), dolayısıyla açıkça forum ve agoradan oluşan sivil alanın ötesinde olduğunu ayrıntılarıyla anlatıyor. Tabitha, Luka Elçilerinin İşleri'nde duayla özel bir bağlantısı olan, özgür kadınlardan oluşan bir kategori olan bir grup dul kadınla bağlantılıdır. İncil'de Anna peygamber, tapınakta yaşayan ve "orada gece gündüz oruç tutarak ve dua ederek ibadet eden" bir dul kadın olarak tasvir edilir (Luka 2:37). İsa her zaman dua etmenin gerekliliğiyle ilgili bir benzetme öğrettiğinde (18:1), amansız bir ricacı rolüne bürünen kişi dul bir kadındır. Turid Karlsen Seim'e göre, Luka'nın ifadesine göre dullar dindarlık modelleridir.²⁸ Elçilerin İşleri'nde dullardan bahsedilen iki örnekte, duayla bağlantı müjdeye göre daha zayıftır. Onların topluluk içinde yiyecek dağıtımı (6:1) ve giyim konusunda yardım (9:36; 39) yoluyla özel ilgi ve bakıma ihtiyaç duyan ayrı bir grup olarak değerlendirildiğini öğreniyoruz.²⁹ Ancak bu dul kadınların herhangi bir görevi olup olmadığını ve namazın da bunlar arasında olup olmadığını öğrenemiyoruz. Elçilerin İşleri 2'deki Joel kehanetine gelince, o zaman, son zamanların önemli bir işareti olduğu varsayılan kadınların peygamberlik sözlerinin Luka'nın anlatımında tamamen ihmal edilip edilmediği sorulabilir. Philip'in kızlarının peygamberlik eden bakireler olarak belirtilmesi (παρθέναι προφητεύουσαι, 21:9), belki de bu ihmali gidermeye yönelik bir girişimdir. İsimsiz dört kızın söyledikleri, erkek bir peygamber olan Agabus tarafından gölgede bırakıldıkları için kaydedilmemiştir (21:10-14).³⁰ Bu nedenle, "Luka, ilk Hıristiyan topluluklarında kadın peygamberlerin varlığını kabul etse bile, onları 'susturur'."³¹ Ancak Luka, müjdesinin başlangıcında iki peygamber kadının sesine yer verir. Elisabeth'in haykırışı ve Meryem'in peygamberlik niteliğindeki duası Kutsal Ruh'un eylemleridir (Luka 1:41) ve onların sözleri, o halde, son zamanların peygamberlik eden kızlarını temsil edebilir.³² Elisabeth'e kız denir (ἡ τῶν θυγατέρων Ἀρῶν, 1:5) ve öyle Anna (θυγάτηρ Φανουήλ, 2:36), tapınakta yaşayan ve gece gündüz dua eden dul kadın (2:37). O, Luka'nın peygamber (προφήτης) dediği tek kadındır, ancak Simeon'un aksine onun kehaneti kaydedilmemiştir. Mary'nin kendini "28 Seim'in hizmetçisi" olarak tanımlaması, The Double Mesaj, 233-36. 29 Bkz. F. Scott Spencer, "Neglected Widows in Acts 6:1-7," CBQ 56 (1994): 715-33. 30 Elçilerin İşleri'nde yalnızca erkekler peygamber olarak atanır. 11:27'de de adı geçen Agabus, bir Kudüs toplumundaki peygamberler grubu, Antakya'daki peygamberler ve kilisenin öğretmenleri olarak adlandırılır (13:1), Yahuda ve Silas da peygamberler olarak adlandırılır (15:32). Clarice J. Martin, "Havarilerin İşleri", Searching the Scriptures: A Feminist Commentary (ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza; New York: SCM Press, 1994), 786-87. 32 F. Scott Spencer, "Out of Mind, Out of Voice: Slave-girls and Prophesying Daughters in Luke-Acts", Biblical Interpretation 7 (1999): 133-55, 135.

--- SAYFA 156 ---

Kadın kölelerin peygamberlik faaliyetlerine yapılan atıf dikkate alındığında (τὰς δούλας, Elçilerin İşleri 2:18) Elçilerin İşleri ve Pastoral Mektuplarda Dua”³³ (ἡ δούλη κυρίου, 1:38, krş. 1:48) da ilginçtir. Elçilerin İşleri'nde dua eden köleler. Luka 1'de mecazi "Rab'bin kölesi" Meryem'den daha önce bahsetmiştim. İnanlıların köle olarak ve Tanrı'nın (ve İsa'nın) efendi olarak adlandırılması (δεσπότης veya κύριος) erken Hristiyanlıkta o kadar yaygındır ki bazen bu metaforun ardındaki toplumsal gerçeklik unutulur.³⁴ Elçilerin İşleri'nde adı geçen tek Hristiyan köle Rhoda'dır³⁵ ve kendisi bir dua toplantısında hazır bulunur. (12:5) Tüm hane halkının din değiştirmesine yapılan atıflar (10:48; 16:15; 16:33), kölelerin vaftiz edildiğine dair bir ipucudur (rıza olmadan mı?)³⁶, ancak bunlar Luka'nın görüş alanına çok nadiren girmektedir - Luka, ev sahibinin bakış açısından yazmaktadır.³⁷ Bununla birlikte, Rhoda'ya, en azından bir an için, elçinin habercisi olarak öncü bir rol verilmiştir. Rhoda'nın inanılmaz haberlerle efendisine koşması olarak anlatılma şekli, Yeni Komedi adlı Roma oyun türünden bir tip sahneden yararlanmaktadır.³⁸ Servus currens oyundaki komik bir karakterdi ve bu tip köleyle aptal ve güvenilmez biri olarak alay ediyordu, her zaman bir ödül umuduyla muhteşem hikayeler anlatıyordu.³⁹ J. Albert Harrill de dahil olmak üzere bazı yorumcular bu nedenle Rhoda'nın komik bir figür olarak tasvir edildiğini ve bölümün alay konusu olduğunu ileri sürüyorlar. köleler.⁴⁰ Bununla birlikte, erken Hristiyan edebiyatı aynı zamanda "sadık köle" ve "ev düşmanı" tipini/anti-tipini de kullanmıştır.⁴¹ Her ne kadar Rhoda bölümü açıkça 33 KJV'yi oynasa da.³⁴ Metafora genel bir bakış için bkz. I. A. H. Combes, *The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church* (JSNTSup 156; Sheffield: JSOT Press, 1998). Pauline kullanımı için bkz. Dale. B. Martin, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christian* (New Haven: Yale University Press, 1990); John Byron, *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christian* (WUNT 2/162; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003). Troas (Elçilerin İşleri 20:7-13) Ona hem παῖς hem de νεανίας denir. παῖς ise belirsizdir ve köle ya da genç oğlan anlamına gelebilir, νεανίας ise daha dar bir anlamda “genç, genç adam” (BDAG) anlamına gelir. Cornelia B. Horn ve J. W. Martens, "Bırakın küçük çocuklar bana gelsin": *Childhood and Children in Early Christian* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2009), 101, 267. 36 Glancy, *Slavery in Early Christian*, 47-49. 37 Glancy, *Slavery in Early Christian*, 48. 38 Richard I. Pervo, *Profit with Delight: The Elçilerin İşleri Edebi Tür* (Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1987), 63. 39 J. Albert Harrill, “Koşan Köle Rhoda'nın Dramatik İşlevi (Elçilerin İşleri 12.13-16): Bir Greko-Romen Komedisi,” NTS 46 (2000): 150-57, 151-52. Harrill, "The Dramatic Function of the Running Slave Rhoda" 157. 41 James Albert Harrill, *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2006), 145-46.

--- SAYFA 157 ---

146 Anna Rebecca Solevåg'ın "koşan köle" adlı komik romanı üzerine Luke'un bu edebi figürü farklı bir yaklaşımla kullandığını ileri sürüyorum. Okuyucu Rhoda'nın doğruyu söyleyen iyi bir köle olduğunu biliyor. Petrus, iman kardeşleri tarafından deli olarak görülse de (μαύνη, 12:15), tam da iddia ettiği gibi sokakta duruyor. Dolayısıyla şaka Rhoda'yla ilgili değil, Meryem'in evinde dua eden toplulukla ilgili: Onlar dua etmekle o kadar meşguller ki, dualarının cevabının kapıda durduğunu fark edemiyorlar.⁴² Koşan kölenin, alay konusu olmasına rağmen sözünün arkasında duran bir hakikat elçisi, "Rab'bin hizmetçisi" olduğu ortaya çıkıyor. Bu sahnenin Luka'daki boş mezarı bulan kadınlara inanılmadığı sahneyle benzerlikleri vardır (Luka 24:8-11).⁴³ Diriliş hikayesine olan bu benzerlik, Rhoda'nın alay konusu olduğu iddiasını zayıflatır.⁴⁴ Bana göre her iki sahne de kadınların ve kölelerin daha az güvenilir tanıklar olarak görüldüğü yönündeki kültürel beklentileri yansıtıyor, ancak her iki durumda da haberciler bu beklentilere karşı çıkıyor. Kadın köle belki de en az güvenilir olanıydı. Ancak her iki hikaye de, doğruyu söyleyen elçiyi değil, inanç eksikliği nedeniyle toplumu utandırıyor. Buradan Luka'nın kadınlara veya kölelere (ya da aslında Rhoda gibi kadın kölelere) yönelik sosyal açıdan yıkıcı bir mesajı olduğu sonucu çıkmaz ama hikaye, Luka'nın inananlar topluluğundaki kölelerin kimliğine ilişkin temsili hakkında bir şeyler gösterir. Çoğu zaman sadık, itaatkâr ve görünmezdirler, ancak yine de Tanrı'nın misyonunun ve dua eden topluluğun bir parçasıdır.⁴⁵ Elçilerin İşleri'nde herhangi bir erkek köleye rastlamıyoruz, ancak başka bir kadın köle, duayı bölen biri olarak, Filipi'deki piton sahibi köle olarak sunuluyor (Elçilerin İşleri 16:16-20). dua, cinlerin etkisi altındaki bir köle kadının (παῖδισκη) gerçeğin sözlerini haykırmasıyla her gün bozuluyor. Bazı yönlerden, açıkça konuşması ve aynı zamanda gerçeği söylemesi açısından Rhoda'ya benziyor. Diğer açılardan, o onun anti-tipidir, iyi köle Rhoda'nın aksine kötü bir köledir. 42 Kathy Chambers, "'Knock, Knock-Who's There?' Acts 12.6-17 as a Comedy of Errors", A Feminist Companion to the Acts of the Apostles'ta (ed. Amy-Jill Levine, Marianne Blickenstaff ile birlikte; Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 9; Londra: T&T Clark, 2004), 89-97, 92. 43 Harrill, Slaves in the New Testament, 157. 44 Chambers, "'Knock, Knock-Who's There?' Acts 12.6-17 as a Errors Comedy," 92. 45 D'Angelo, "Knowing How How to Prede His Own House," 293. 46 Robert M. Price, The Widow Luke-Elçilerin Gelenekleri: Feminist-Eleştirel Bir İnceleme (SBLDS 155; Atlanta, Ga .: Society of Biblical Literatür, 1997), 228-29; Caroline Vander Stichele ve Todd C. Penner, "Gendering Violence: Patterns of Power and Constructs of Masculinity in the Apostles", A Feminist Companion to the Apostles of the Apostles (ed. Amy-Jill Levine, Marianne Blickenstaff ile birlikte; Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 9; Londra: T&T Clark, 2004), 193-209, 205.

--- SAYFA 158 ---

Elçilerin İşleri ve Pastoral Mektuplarda Dua 147 kamusal ve dolayısıyla erkek odaklı bir alanda faaliyet göstermektedir ve konuşması rahatsız edici ve yersiz olarak nitelendirilmektedir; çığlık atıyor ve Pavlus'u kızdırıyor (16:17-18). Piton sahibi köle, Pavlus ve Silas'ı "en yüce Tanrı'nın köleleri (δοῦλοι τοῦ θεοῦ ὑψίστου)" olarak adlandırıyor ve böylece onları kendi kölelik durumuna benzetiyor. Köle kadın gibi elçiler de gördükleri ve duydukları hakkındaki gerçeği söylemekten başka bir şey yapamayan "kölelerdir" (4:20). Ancak köle kadın sosyal statü ve güç bakımından Pavlus ve Silas'tan oldukça farklıdır. Üç açıdan kontrol ediliyor: Ataerkil bir toplumda bir kadın olarak; efendilerinin gücü altında bir köle olarak; ve iblisin egemenliği altında ele geçirilmiş gibi. Üstelik kölenin kehanetinin kaynağı Kutsal Ruh değil, Apollon'un bir kehanetidir.⁴⁷ Bu haliyle, Makedonya'da tapınılan yabancı tanrıları ve (erkek) sahiplerini temsil etmektedir. İblisin kovulması, iyileşen kişideki olumlu değişimin vurgulandığı diğer iyileştirme hikayelerinden farklıdır (bkz. örneğin Luka 8:32-39; Elçilerin İşleri 3:6-11; 14:8-10). Bu hikayede kadın susturulduktan sonra onunla ilgilenilmiyor. Önceki iki hikayedeki Lydia ve gardiyanın aksine, bu kadın köle din değiştirmiyor. Dikkatler aniden sahiplerine yönelir. Odak noktası onların Pavlus ve Silas'la olan güç çekişmeleridir. Cini kovmak suretiyle, Pavlus ve onun tanrısının, köle sahiplerinden ve onların tanrısından üstün olduğu onaylanır.⁴⁸ İronik bir şekilde, köle kadının söylediği hakikat sözleri, Elçilerin İşleri kitabında bir kadın kölenin (ya da bu konuda bir "kızın") söylediği tek kehanet sözleridir. Luke farkına varmadan Joel kehanetini gerçekleştiriyor mu? Özetlemek gerekirse, Luka'nın Elçilerin İşleri'ndeki retorik toplumsal cinsiyet yapısı, imparatorluk ya da sömürgeleştirici bir eril kimliğe ve kadın kimliğinin evcilleştirilmesine yönelik gibi görünüyor.⁴⁹ Pastoral Mektuplar - Baskı Altında Bir Ev Kimliği

Dua, Pastoral Mektuplarda Elçilerin İşleri'nde olduğu kadar tekrarlanan bir tema değildir, ancak yine de önemlidir. Yukarıda belirtildiği gibi, 1. Timoteos kitabının başında duayla ilgili bir öğüte önemli bir yer verilmiştir. Frances Young'a göre bu yerleştirme, duayı "Tanrı'nın toplanmış evinin temel faaliyeti" olarak temellendirir.⁵⁰ Dua ve şükran, uygun bir tutum olarak desteklenir. ⁴⁷ Spencer, "Out of Mind, Out of Voice: Slave-girls and Prophesying Daughters in Luke-Acts", 148-49. ⁴⁸ Stichele ve Penner, "Gendering Violence: Patterns of Power and Constructs of Masculinity in the Actles of the Apostles" 206. ⁴⁹ Caroline Vander Stichele ve Todd C. Penner, Erken Hristiyan Söyleminde Cinsiyeti Bağlamsallaştırmak: Thecla'nın Ötesinde Düşünmek (Edinburgh: T&T Clark, 2009), 214; D'Angelo, "The ANHP Question in Luke-Acts: Imperial Masculinity and the Deployment of Women in Early Second Century" 46, 67. ⁵⁰ Young, The Theology of the Pastoral Letters, 34.

--- SAYFA 159 ---

148 Anna Rebecca Solevåg'ın 1 Tim 4:1-5'te sahte çileci öğretmenlerin eleştirisinde inanlıların Tanrı'nın yaratımına yönelik görüşleri. Üstelik evliliğin ve her türlü yemeğin, şükranla birlikte Tanrı'nın lütuf armağanları olarak alınması gerektiği ileri sürülmektedir (μετὰ εὐχαριστίας, iki kez, 4:3 ve 4:4) - Tanrı'nın sözü ve duasıyla kutsanmıştır (διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, 4:5). Duayla ilgili başka bir atıf, 1 Tim 5:3-16'daki dul kadınlara ilişkin pasajda bulunabilir. Yazar, "ümidini Tanrı'ya bağlamış ve gece gündüz dua ve dua etmeye devam eden" (5:5) "gerçek dul"un tanımını vermektedir. Pavlus da gece gündüz dua eden biri olarak karşımıza çıkıyor. 2. Timoteos'un başında, sözde epigrafik Pavlus, Timoteos'a dua ederken hatırlanmışına dair güvence verir: "Gece gündüz dualarımda seni sürekli anıyorum (ἐν ταῖς δεήσεσίν μου νυκτὸς καὶ ἡμέρας)" (1:3). I. Timoteos'un başındaki dua vurgusu, duanın ve onun doğru organizasyonunun, bu mektuplarda çok önemli olan "sağlam öğretinin" ayrılmaz bir parçası olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁵¹ Her üç mektubun acil mesajı, alıcıların, Timoteos ve Titus'un, doğru öğretiyi öğretmeleri ve farklı bir öğreti öğreten "sahte öğretmenlere" karşı durmaları gerektiğidir (ἐπεροδιδασκαλεῖν, 1Ti.1:3). Pastorallerin tipik "ötekileri" olan sapkın muhaliflerle yaşanan çatışma, topluluğun kimliğinin inşası açısından önemlidir.⁵² Muhaliflerin olumsuz tanımlamalarında ve "sağlam doktrine" inananların olumlu tanımlamalarında içerisi ile dışarısı arasına sınırlar çizilir. Samimi dua, gerçek imanlının önemli özelliklerinden biridir: "Gençlik tutkularından uzak durun ve Rab'be saf bir yürekle yakaranlarla birlikte (τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον) doğruluğun, iman, sevginin ve barışın peşinden gidin" (2 Tim 2:22). Kimlik inşasının bu kesişimsel analizinde inceleme için dört kategori belirledim: özgür erkekler, özgür kadınlar, erkek köleler ve kadın köleler. Pastorallerde özgür insanlar nasıl tasvir ediliyor? Elçilerin İşleri'nde de bulduğumuz gibi, Pastorallerde de dua yoluyla uygun erkekliğin sergilenmesine ilişkin benzer bir beklenti vardır. Erkeklerle dua etmeleri ve kadınlara sessiz olmaları yönündeki öğüt (1 Tim 2:8-10), erkeklerin topluluğa duada önderlik etmesinin beklendiğini göstermektedir. Hakimiyet ve kendini sınırlama konusundaki ikili kaygılar sıklıkla erkeklik protokollerinin iki kapsayıcı yönü olarak öne çıkar. Bu kaygılar Pastorallerde de belirgindir.⁵³ Glancy, Pastoral Mektuplarda 51 "sağlam öğretimin" (ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία) veya "sesli kelimelerin" (ὑγιαίνοντες λόγοι) farklı biçimlerinin olduğunu belirtmiştir. Pastoral Mektuplar boyunca görülür, bkz. 1 Tim 1:10; 6:3; 2Ti.1:13; 4:3; Baştankara 1:9; 2:1. Bkz. Young, Pastoral Mektupların Teolojisi, 74-75; Solevåg, Doğum Kurtuluşu, 94-95. 52 Lieu, Yahudi ve Greko-Romen Dünyasında Hristiyan Kimliği, 138-39. 53 Pastorallerdeki erkeklik yapıları hakkında bkz. D'Angelo, "'Knowing How to Preside Over His Own House'"; Jennifer A. Glancy, "Pastoral Mektuplarda Erkeklik Protokolleri", New Testament Masculinities'de (ed. Stephen D.

--- SAYFA 160 ---

Elçilerin İşleri ve Pastoral Mektuplarda Dua 149 "kendini kontrol edebilen erkeksi bir kişiliğin geliştirilmesi, uyumlu bir ev ortamının geliştirilmesiyle birleştirilir."54 Pastorallerde liderlik pozisyonlarına uygun olanlar, evlerden sorumlu özgür erkeklerdir. Gözetmenlerin, hizmetlilerin ve ihtiyarların seçiminde en önemli kriter, tebaası olan karısı, çocukları ve köleleri üzerinde kontrol sahibi olmaktır (1 Tim 3:4-5, 12; Tit 1:6). Pastorallerde inananlar topluluğu bir ev, yani Tanrı'nın evi (οἶκος θεοῦ) olarak tasavvur edilir. Gözetmen (ἐπίσκοπος) Tanrı'nın kâhyası veya ev yöneticisi olarak adlandırılır (θεοῦ οἰκονόμον, Tit 1:7) ve müjdeye οἰκονομία θεοῦ (1 Tim 1:4), Tanrı'nın ev planı.55 Topluluk organizasyonundaki bu aile odağına uygun olarak doktrinsel sapma, aile yaşamının ve uygun ev idaresinin küçümsenmesiyle bağlantılıdır: sapkınlar insanların evlenmesini yasaklar (1 Tim 4:3); genç dullar dedikodu ve sapkın öğretiler peşinde evlerini terk ederler (1 Tim 5:13-15); sahte öğretmenler, kendilerini evlerine alan aptal kadınları ararlar (2 Tim 3:6); ve yanlış öğreti tüm ailelerin yıkılmasına neden olur (Tit. 1:11). Pastorallerde de liderlerin meşruiyeti ve otoritesi açısından duanın önemli olduğu görülmektedir. Belirtildiği gibi Pavlus gece gündüz dua eden biri olarak tasvir ediliyor. 1. Timoteos 4:14'te Timoteos'a ihtiyarlar tarafından atandığında aldığı χάρισμα hatırlatılır: "İhtiyarlar kurulu tarafından kehanet yoluyla ellerin konulmasıyla (ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν) sana verilen, sende olan armağanı ihmal etme."56 Not ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν ifadesinin Elçilerin İşleri 8:18'de bulduğumuzla aynı olduğunu. 2 Tim 1:6'da Timoteos χάρισμα'sını bir grup papazın değil, Pavlus'un üzerine koyduğunda almış gibi görünüyor. Ancak mesele aynı, liderler önceki nesil liderler tarafından dua ve el koyma yoluyla atanıyor ve onların meşruluğu ve gücü burada yatıyor. Bu ifadeyi Titus'ta bulmuyoruz, ancak Titus'a, Pavlus'un talimatlarına göre, muhtemelen dua ederek ve el koyarak (1:5) her kasabada ihtiyarlar ataması talimatı verilmiştir. Timoteos'un atanmasıyla ilgili hatırlatma, Timoteos'un genç yaşından dolayı saygısızlık edilmemesi gerektiğine dair güvencenin hemen ardından gelir (1 Tim 4:12). Hane halkının (Tanrı'nın) kiryarkal yapısı yalnızca sosyal statü ve cinsiyetle değil aynı zamanda yaşla da ilgilidir. Böylece genç lidere büyüklerinden yetki verilir. Erkeklerin dua ederken "öfkelenmeden ve tartışmadan" (1 Tim 2:8) ellerini kaldırmaları da oldukça ilginçtir. Erkekliğin öz kontrole (beden ve tutkulara hakimiyet) verdiği vurguyu içeren Greko-Romen protokollerini yansıtıyor. Moore ve Janice Capel Anderson; SemeiaSt; Atlanta, Ga .: İncil Edebiyatı Derneği, 2003), 235-64. 54 Glancy, "Protocols of Masculinity in the Pastoral Epistles" 236. 55 οἰκονομία θεοῦ teriminin bir tartışması için bkz. Young, The Theology of the Pastoral Letters, 54-55. 56 1 Tim 6:12 belki de bir tür randevu töreninden söz ediyor.

--- SAYFA 161 ---

150 Anna Rebecca Solevåg Dua ederken dürüst erkeklerin sessiz, kontrollü ve erkeksi tutumu (2 Tim 2:22), muhaliflerin etiketlenme şekliyle tezat oluşturuyor. Marianne Bjelland Kartzow, rakiplerin erkeklikten yoksun olarak tanımlandığını ve özellikle de erkeksi olmayan konuşmalarının örneğini; "koca kadın masalları" (1 Tim 4:7) ve güya günah ve arzulara yenik düşmüş "aptal kadınları" yoldan çıkarma yeteneği (2 Tim 3:3) gibi etiketlerde. Muhaliflerin kavga ettiği ve bunların dedikoduyla, yani antik çağda kadınsı olduğu düşünülen konuşma tarzlarıyla ilişkilendirildiği söyleniyor.⁵⁷ Pastorallerde kadınların duayla ilgili olarak oynayacakları bir rol var mı? Daha önce de gördüğümüz gibi, 1 Tim 2'de özgür kadınlara namaz kılarken talimatlar veriliyor. Ancak burada nasıl giyinmeleri ve davranmaları gerektiği üzerinde duruluyor ve dahası, onların ders vermelerine veya erkekler üzerinde otorite sahibi olmalarına izin verilmediği yönünde keskin bir öğüt veriliyor. O halde soru, bunun ibadetle ilgili bir öğüt mü olduğu, yoksa genel bir yasak mı olduğudur. Bazı akademisyenler yuvā teriminden dolayı bir sınırlama getirildiğini ve bunun sadece karı-koca arasındaki ilişkiyle ilgili olduğunu öne sürüyorlar.⁵⁸ Bazıları ise bunun sadece ibadet hizmetiyle ilgili olduğunu iddia ederek ortamda bir sınırlama görüyor.⁵⁹ Bu iki sınırlama da birleştirilebilir, böylece konu evli kadınların kamusal ibadet hizmetindeki davranışları haline gelebilir.⁶⁰ Ben her iki sınırlamanın da geçerli olmadığını savunuyorum. Hem oikos hem de ekklesia, Pastorallerde aynı davranış kurallarına tabidir. "Tanrı'nın evi" yapısı, ev ile topluluk arasındaki sınırları bulanıklaştırır ve temel olarak her iki ortamda da aynı türde davranışlar bekler.⁶¹ Bu nedenle, kadınlar sessiz olmalı ve otoriteyi kendi kocalarına veya hane reislerine ve ayrıca ekklesia'daki erkek liderlere devretmelidir; evde ve ibadet sırasında. Birinci Timoteos 5 dul kadınlarla ilgilidir. Toplumdaki önemli rollerinden biri de duadır: "Yalnız kalan gerçek dul, umudunu Allah'a bağlamıştır ve gece gündüz dua ve dua etmeye devam eder" (ayet 5). Ayrıca ⁵⁷ Marianne Bjelland Kartzow, *Gossip and Gender: Pastoral Mektuplarda Konuşmanın Ötekileştirilmesi* (BZNW 164; Berlin: de Gruyter, 2009), 192-201. ⁵⁸ Jerome D. Quinn ve William C. Wacker, *The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Notes and Commentary* (ed. David Noel Freedman; The Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000), 200. ⁵⁹ Margaret Y. MacDonald, *The Pauline Churches: A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Yazıları* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 223; Ulrike Wagener, *Die Ordnung des "Hauses Gottes."* *Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik des Pastoralbriefe* (WUNT 2/65; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1994), 69; Jouette M. Bassler, *1 Timothy, 2 Timothy, Titus* (ANTC; Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1996). ⁶⁰ Quinn ve Wacker, 1. Tim 2:12'yi "bir eşin ayin meclisinde öğretmesine ilişkin havarisel veto" olarak adlandırır (Quinn ve Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, 225). Ayrıca bkz. Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus* (NICNT; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2006), 191, 201, 12-13. ⁶¹ Solevåg, *Doğum Kurtuluşu*, 119-23.

--- SAYFA 162 ---

Elçilerin İşleri ve Pastoral Mektuplarda 151 Dua, bazı inanan kadınların dul kadınları destekleyebileceğini (ya da onlara ev sahipliği yapabileceğini?) ve böylece topluluğu ekonomik bir yükten kurtarabileceğini öğrenmektedir (ayet 16). Yazar, dul kadınlar grubuna kaydolmak için çeşitli kriterler belirliyor. Bunlar arasında yaş önemli bir faktördür: "Altmış yaşından küçük değilse dul bir kadın listeye alınsın" (ayet 9). Genç kadınlar, dul olsalar bile evlenmeli ve çocuk sahibi olmalıdır: "Böylece, düşmanın bize küfretmesine fırsat vermemek için, genç dulların evlenmesini, çocuk sahibi olmasını ve evlerini idare etmesini isterim" (ayet 14.). Yine ekklesia'nın kiriarkal yapılanmasının yaş/kuşak farklılığına ilişkin bir endişe buluyoruz. Pastorallerde yaşlı erkekler kadar yaşlı kadınlara da özel sorumluluklar veriliyor. Yaşlı erkeklere en yüksek yetki verilmiş gibi görünüyor; onlar öğretecek ve dua edecekler ve el ele tutuşarak toplumun öğretisini ve otoritesini gelecek nesillere aktaracaklar. Bununla birlikte, Tit 2:3-5'e göre, sadece dullar değil, yaşlı kadınların da genç nesil kadınlara eğitim verme konusunda bazı sorumlulukları var gibi görünüyor. Yaşlı kadınların genç nesil kadınlara eğitim verme görevi, 1 Tim 2:11-12'deki susma çağrısıyla çelişmez çünkü bu, kiriarkal çizgileri takip eder. Kadınlar, erkeklere öğretmenlik yapmadıkları sürece daha genç nesil kadınlara (ve aynı zamanda erkek ya da kadın kendi çocuklarına ve kendi kölelerine) öğretmenlik yapabilirler.⁶² Erkeğin öğretimiyle bağlantılı yüksek derecede yüklü fiil ve isimlerin hiçbirini (διδάσκω, διδάσκαλος, διδασκαλία, vb.) kullanılmamaktadır. Aksine, kadınların eğitimi için kullanılan terim, καλοδιδάσκαλος⁶³ bir hapax legomenonudur ve bu nedenle yazar tarafından türetilmiş olabilir.⁶⁴ Bu öğretinin Hristiyan inancıyla ilgili değil, yalnızca davranışla ilgili olduğu iddia edildi.⁶⁵ Ancak 2 Timoteos 1:5, Timoteos'un inancının öncüsü olan annesi ve büyükannesine itibar eder ve 1 Tim 5:3'te dullar toplum için özel bir dua görevi veriyorlar. İnançla ilgili talimatların (ve dolayısıyla duanın önemine ilişkin) yaşlı kadınların talimatlarının bir parçası olması muhtemel görünüyor.⁶⁶ 1. Tim 6:1-2 ve Tit. 2:9-10'da köleler iki "aile kanununda" hedef alınmaktadır. İlginç bir şekilde, köleler cinsiyete göre ayrılmıyor – ne erkek ne de kadın köleleri duyuyoruz, kapsayıcı bir şekilde onlara öğüt veriliyor ⁶² Anna Rebecca Solevåg, "Salvation, Gender and the Figure of Pastoral Mektuplarda Havva," *Lectio Difficilior*, no. 2 (2012): 1-27, 14. ⁶³ LSJ: "erdem öğretmeni"; BDAG: "iyi olanı öğretmek." ⁶⁴ Bassler, 1 Timothy, 2 Timothy, Titus, 194. ⁶⁵ Linda M. Maloney, "The Pastoral Epistles", *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary* (ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza; New York: Crossroads Publishing Company, 1994), 374; Bassler, 1 Timothy, 2 Timothy, Titus, 194. ⁶⁶ Anna Rebecca Solevåg ve Marianne Bjelland Kartzow, "Hvem bryr seg om Pastoralbrevene? Nyere trender i Pastoralbrevsforskningen," *Norsk teologisk tidsskrift* 111 (2010): 256-69, 262.

--- SAYFA 163 ---

152 Anna Rebecca Solevåg çoğul, δοῦλοι. İlk kural, özellikle inanan efendilerin kölelerinin, "Tanrı'nın ismine ve öğretilerine küfredilmesin diye" yine de onlara gereken saygıyı göstermeleri gerektiğiyle ilgilidir. İkincisi de benzer şekilde itaat çağrısında bulunur ve ilginç bir şekilde kölelerin konuşmaları hakkında yorum yapar: "Karşılık vermemeliler, hırsızlık yapmamalılar, ancak tam ve mükemmel bir sadakat göstermeliler, böylece her şeyde Kurtarıcımız Tanrı'nın öğretilerine bir süs (κοσμῶσιν) olabilirler" (Tit 2:9b-10). Her iki pasajda da kölelerin teslimiyeti ve güzel davranışları, mümin toplumun hayatı açısından önemlidir. Hırsızlık ve saygısız konuşma, yazarın burada yararlandığı, kölelerle ilgili basmakalıp suçlamalardır. Greko-Romen edebiyatında üst sınıftan kadınların lüks bir yaşam tarzına ilgi duydukları ve cinsel açıdan sapkın olmakla suçlandıkları şeklinde kalıplaşmış olması gibi,⁶⁷ köleler de ahlaki açıdan aşağı, çalmaya, yalan söylemeye ve başboş davranmaya eğilimli varlıklar olarak kalıplaşmış kategorilere atfedildi.⁶⁸ Pastöraller'de kölelere yönelik öğütlerin altında yatan varsayım, kölelerin doğal olarak saygısız olmaya, karşılık vermeye, çalmaya ve efendilerine ihanet etmeye eğilimli olduklarıdır.⁶⁹ Kadınlar söz konusu olduğunda iyi işler teşvik edilir, köleler için de konuşma engellenir. Kadınlar gibi kölelerin de kendilerini iyi amellerle "süslemeleri" (κοσμέω) gerekir. Bu grupların konuşmalarının sınırlandırılması veya konuşmalarının uygunsuz olarak etiketlenmesi gibi bir kaygının olduğu görülüyor. Köleler, yapabildikleri konuşma küfür (βλασφημέω) ve karşılık vermek (ἀντιλέγω) olduğu için susturuluyor. Tanrı'nın gerçek sözlerinin öğretilmesi (ἡ διδασκαλία) kölelere emanet edilmiş gibi görünmese de, kusursuz davranarak ve ağızlarını kapalı tutarak bu konuda iftira atılmasını önleyebilirler. Kadınların konuşması gibi kölelerin konuşmasından da korkulur ve bu nedenle kısıtlanır. Ancak köleler iyi davranırlarsa "doktrinin süsü" olma ümidine sahip olabilirler. Dilsiz bir süs olarak, bu topluluk ibadet için toplandığında kölenin muhtemelen arka planda kalması bekleniyor. İnanan topluluk ancak kölelerin sessizliğiyle (sesli dualarıyla değil) gelişebilir. Pastörallerde Pavlus, Tanrı'nın kölesi olarak anılır (δοῦλος θεοῦ, Tit 1:1) ve 2 Tim 2:24'teki ideal topluluk lideri, "Rabbin kölesi" (δοῦλος κυρίου) olarak adlandırılır. Bu "tanrının kulu" tasvirine uygun olarak Pastoral Mektuplarda Tanrı'dan δεσπότης olarak söz edilir: Büyük bir evde (οἰκίᾳ) sadece altın ve gümüşten değil, aynı zamanda bazıları özel kullanım için, bazıları sıradan kullanım için ahşap ve kilden de kaplar bulunur. Kendilerini 67 Solevåg, Doğum Kurtuluşu, 59-62, 118-19'dan temizleyen herkes. 68 K. R. Bradley, Slavery and Society at Rome (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 123. 69 Glancy ve Verner tarafından da belirtildiği gibi; bkz. Glancy, Slavery in Early Christian, 148; ve David C. Verner, The House of God: The Social World of the Pastoral Epistles (SBLDS 71; Chico, Kaliforniya: Scholars Press, 1983), 141.

--- SAYFA 164 ---

Elçilerin İşleri ve Pastoral Mektuplarda Dua 153 Bahsettiğim şeyler, her iyi işe hazır, evin sahibine (τῷ δεσπότῃ) adanmış ve yararlı olan özel aletler haline gelecektir. (2 Tim 2:20-21) Kapsamlı “Tanrı'nın evi” modelinden yararlanan bu kap imgesi, inanan topluluğun tüm üyelerini, sahibi için yararlı olan nesnelere, yani Tanrı'ya benzetmektedir. Ancak antik çağda hem insan hem de menkul olarak düşünülenler özellikle kölelerdi; “konuşma aracı” ya da “canlı bir mülk” olarak.⁷⁰ Kendini temizleyen herkesin özel olabileceği iddiası, Pastorallerin ekklesia'daki rolleri sınıf, yaş ve cinsiyete göre sıkı bir şekilde düzenlediği gerçeğini bulanıklaştırıyor. İnanlıların ne tür bir “kap” haline gelebilecekleri yalnızca kendilerini temizleyip temizlemediklerine değil, aynı zamanda kiryarşik olarak tabakalı oikos θεοῦ'de nereye yerleştirildiklerine de bağlıdır. Duanın Gücünü Müzakere Etmek Bu araştırma, her iki kaynakta da duanın Hristiyan kimlik oluşumunun önemli bir parçası olduğunu göstermektedir. Metinler inanan toplumu dua eden bir topluluk olarak kurgular ve dolayısıyla dua birleştirici bir kimlik göstergesidir. Ancak metinler aynı zamanda bazı grupları da özel ilgi için seçiyor. Makalenin başında, eski hane halkının kiryarşal çizgilerini takip eden erken Hristiyan kimlik müzakerelerinin kesişimsel analizi için bir sınıflandırmanın ana hatlarını çizdim. Artık metinlerin analizi yoluyla ön plana çıkan alt grupların kiryarşik bir çerçeve içerisinde verimli bir şekilde anlaşılabilirliğini ancak bunların daha dar olduğunu görüyoruz. Metinde tüm özgür adamlara yer verilmemiş veya güçlü dualar şeklinde kurgulanmamıştır; odak noktası tek bir grup üzerindedir; liderler. Benzer şekilde özgür kadınlarda da eşler, dullar veya ev reisleri gibi belirli alt gruplar odak noktasına geliyor. Her iki kaynakta da toplumun liderleri, Yunan-Romen erkeklik protokollerine uygun hareket eden ve konuşan dürüst erkekler olarak sunuluyor. Hem Elçilerin İşleri'nde hem de Pastorallerde dua, gücün bir nesil erkek liderlerden diğerine aktarılmasında önemli bir bileşendir. İlginç bir şekilde, ἐπιθέσσεως τῶν χειρῶν terimini hem Elçilerin İşleri'nde hem de 1. Timoteos'ta buluyoruz ve onun atıfta bulunduğu ritüel oldukça benzer görünüyor. Bununla birlikte, Elçilerin İşleri ile Pastoraller'deki "erkeksi" duanın inşasında önemli bir fark vardır. Elçilerin İşleri'nde erkek liderlerin temsili sivil Hristiyan kimliğini inşa etmektedir. Liderler çekinmiyor, kamusal alanlarda yerlerini koruyorlar ve konuşmaları rakiplerininkini gölgede bırakıyor. Erkek liderlerin duada sunulma şekli, Elçilerin İşleri'ndeki genel "erkeklik" sunumuyla uyumludur. Erkeklik bağlılık yoluyla sergilenir. Alıntılar sırasıyla Varro (Rust. 1.17.1) ve Aristoteles'ten (Pol. 1253b) alınmıştır. Bkz. William Fitzgerald, Slavery and the Roman Literary Imagination (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 6.

--- SAYFA 165 ---

154 Anna Rebecca Solevåg cepheleşme ve rekabet.⁷¹ Pastoral Mektuplarda gerçek erkeklik, her şeyden önce, tebaası üzerinde kontrole sahip olan ve davranışları ve öğretileri sahte öğretmenlerinkinden farklı olan iyi bir ev sahibi olmak yoluyla gösterilir.⁷² Dış dünyayla ilişkiler, yarışma ve rekabetle değil, hürmet ve saygıyla karakterize edilmelidir. İnanlılar krallar ve yöneticiler için dua etmeli (1 Tim 2:2) ve kendilerini onlara tabi kılmalıdır (Titit 3:1-3). Elçilerin İşleri'nde karşılaştığımız, evleri ibadethane olan ve havarilerin koruyucusu olarak hizmet eden bağımsız kadın ev sahipleri, Pastorallerdeki evli kadınlardan oldukça farklı inşa edilmiştir. Pastorallerde ister dua toplantısı olsun ister kadının evdeki davranışları olsun, kadınların teslimiyeti ön plandadır. Kontrolsüz kadınlar kaçınılması gereken bir şeydir (1 Tim 5:13) ve muhaliflerle bağlantılıdır. Kafirler başka evlere de girip "aptal kadınlara" ders veriyorlar (2 Tim 3:6) ve evliliğe karşı tavsiyelerde bulunuyorlar (1 Tim 4:3). Elçilerin İşleri'ndeki kadınlar daha bağımsız hareket ediyor gibi görünüyor, ancak Luka onların alanının şehirlerin kamusal alanı değil, hane halkının özel alanı olduğundan emin olmasına rağmen⁷³ ve daha önce de belirtildiği gibi, bu kadınların sesini çok nadiren duyuyoruz. Dul kadınlara gösterilen ilgi konusunda Yeni Ahit'te sadece 1. Timoteos Luka'nın Elçilerinin İşleri ile rekabet edebilir.⁷⁴ Dullar da benzer şekilde toplumun ilgilenmesi gereken bir grup olan muhtaç veya yoksul olarak yapılandırılmıştır. Ancak her iki kaynakta da dua ile bağlantılıdır. Ortaya çıkan tablo "gece gündüz" dua eden dul kadındır (Luka 2:37; 1 Tim 5:5). Ancak mümin dul kadınlara ilişkin bu yapıtlardaki benzerliklerin bir sınırı vardır. Seim, Luka-Elçilerin İşleri'ndeki dul kadınlara odaklanmanın, teolojik önemi olan münzevi bir idealin parçası olduğunu savunuyor. Topluluk içindeki çileci kadınlar, "ne evlenecekler, ne de evlendirilecekler" (Luka 20:35).⁷⁵ Öte yandan Pastorallerde, çilecilik muhaliflerin öğretisinin bir parçası olarak eleştiriliyor ve evlilik iyi bir şey olarak övülüyor ve dua aracılığıyla kutsanıyor (1 Tim 4:3-5). Kadınların eş ve çocuk doğurma rolleri o kadar önemlidir ki, kadınların "çocuk doğurma yoluyla kurtarılabileceği" şeklindeki soteriolojik iddiaya dahil edilmiştir (1 Tim 2:15).⁷⁶ 71 Stichele ve Penner, Contextualizing Gender in Early Christian Discourse: Thinking Beyond Thecla, 115. 72 Solevåg, Birthing Salvation, 108-12. 73 Stichele ve Penner, "Cinsiyet Şiddeti: Havarilerin Eylemlerinde Güç Kalıpları ve Erkeklik Yapıları", 205. 74 Seim, Çifte Mesaj, 237. 75 Turid Karlsen Seim, "Çileci Özerklik? Erken Kilisedeki Bekar Kadınlara İlişkin Yeni Perspektifler", Studia Theologica 43 (1989): 125-30, 133. 76 Solevåg, Doğum Kurtuluşu, 129-35.

--- SAYFA 166 ---

Elçilerin İşleri'nde ve Pastoral Mektuplarda Dua 155 Her ne kadar ne Elçilerin İşleri'nde ne de Pastorallerde köleler dua eden özneler olarak tasvir edilmese de, kölelik kurumu dua eden topluluğu belirtmek için mecazi olarak kullanılmaktadır. Bütün müminler Allah'ın kullarıdır ve O'na sessizce yalvararak yaklaşabilirler. Kölelerin kimliğine olan sınırlı ilgi, hem Elçilerin İşleri'nin hem de Pastoraller'in, kiriarkal ilgileri kölelerin uysal ve sessiz davranışları olan ev sahibi ve köle sahibinin bakış açısıyla yazıldığını göstermektedir.⁷⁷ Ancak bu yeni Hristiyan kimliğinin karşısında inşa edildiği "öteki", iki kaynaktan oldukça farklıdır. Elçilerin İşleri'ndeki "öteki", Hristiyan müjdesine inanmayan ve Hristiyanlara zulmeden Yahudiler ve Romalı yetkililerdir.⁷⁸ Bu dış gruplar, havarilerin üstün konuşma, iyileştirme ve diğer mucizeler (örneğin hapishaneden kaçış) gerçekleştirme yetenekleri karşısında yenilgiye uğrarlar. Pastorallerdeki "öteki" muhaliflerdir, "aksini öğreten"lerdir. Bunlar başlangıçta grubun bir parçasıydı, ancak yazarın gözünde topluluğun temsil ettiği gerçeklerden sapmış durumdadır. Yukarıda belirtilen kadınların ve kölelerin konuşma özellikleri, muhalifleri ve onların konuşmalarını da karakterize eder. Kartzow'un iddia ettiği gibi muhalifler, konuşmalarını dedikodu olarak etiketleyerek kadınlaştırılıyor. Ayrıca rakipler kölelerle aynı özellikleri paylaşıyor. Köleler gibi, muhalifler de yalancılar, kafirler (1 Tim 4:7; Tit 1:12; Tit 1:9; 1 Tim 6:4) ve parayı sevenlerdir (φίλαργυρία, 1 Tim 6:9-10). Kadınların ve kölelerin konuşmaları gibi, bu isyancıların konuşmaları da durdurulmalıdır (Tit. 1:10-11). Kölelerin, kadınların ve muhaliflerin konuşmalarında gözlemlenen benzerlikler, yazarın hakaretinin doğasından özellikleri çıkarılabilecek bir muhalifler grubunun yeniden yapılandırılmasına karşı bir uyarı işlevi görebilir. Lone Fatum'un belirttiği gibi, Pastor'un ebeveynsel stratejisi "diğerlerini tam da bu şekilde, yani kişileştirilmiş Öteki olarak isimlendirip suçlayarak kendi kendini tanımlamak ve savunmaktır."⁷⁹ Bu tür özellikler, mektubun, muhalifleri -yabancılar (Yahudiler veya Giritliler),⁸⁰ kadınlar ve köleler olarak- evin yanı sıra toplumun da kenarlarına etkili bir şekilde yerleştiren retorik stratejisinin bir parçasıdır. ⁷⁷ Bakış, Erken Hristiyanlıkta Kölelik, 47-48, 145-47. ⁷⁸ Stichele ve Penner, "Cinsiyetlendirme Şiddeti: Havarilerin Eylemlerinde Güç Kalıpları ve Erkeklik Yapıları", 195-96. ⁷⁹ Lone Fatum, "Christ Domesticated: The Home Theology of the Pastorals as Political Strategies", The Formation of the Early Church (ed. Jostein Ådna; WUNT 183; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 185. ⁸⁰ Pastoralilerin aynı zamanda muhalifleri ırksal kategorilerde, özellikle de Yalancı Giritliler ve "Yahudileştiriciler" olarak nitelendirdikleri belirtilmelidir. Titus (bkz. örneğin 1 Tim 1:4; 2 Tim 4:4; Tit 1:10-16; 3:9). Bkz. John W. Marshall, "'Seni Girit'te Bıraktım': Titus'a Mektupta Anlatı Aldatma ve Sosyal Hiyerarşi," JBL 127 (2008): 781-803. Böylece Pastoralier, Buell'in "etnik akıl yürütme" olarak adlandırdığı şeyle meşgul olurlar (Buell, Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christian, 2).

--- SAYFA 167 ---

156 Anna Rebecca Solevåg Belirtildiği gibi, belirli gruplar (erkek liderler, kadın patronlar, dullar ve evli kadınlar) Elçilerin İşleri ve Pastoraller'in dua söyleminde ön plana çıkmaktadır. Bu gruplara ilgi gösterilmesi, bunların erken dönem Hristiyan kimliği açısından önemini gösteriyor ama belki de özellikle bu gruplarla ilgili olarak çatışma ve müzakerelerin yaşandığına da işaret ediyor. Kaynakça Ascough, Richard S. Lydia: Paul'un Kozmopolit Hostesi. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2009. Bassler, Jouette M. 1 Timothy, 2 Timothy, Titus. Abingdon Yeni Ahit Yorumları. Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1996. Bradley, K.R. Slavery and Society at Rome. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Buell, Denise Kimber. Neden Bu Yeni İrk: Erken Hristiyanlıkta Etnik Akıl Yürütme. New York: Columbia University Press, 2005. Byron, John. Erken Yahudilik ve Pavlus Hristiyanlığında Kölelik Metaforları. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 2/162. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. Chambers, Kathy. "Tak, Tak-Kim Orada?" 12.6-17'yi Bir Hatalar Komedi Olarak Gösteriyor." Havarilerin Elçilerinin Feminist Bir Arkadaşı kitabının 89-97. Sayfaları. Düzenleyen: Amy-Jill Levine ve Marianne Blickenstaff. Yeni Ahit ve Erken Hristiyan Yazılarının Feminist Rehberi 9. Londra: T&T Clark, 2004. Combes, I. A. H. Erken Kilise Yazılarında Kölelik Metaforu. Journal for the Study of the New Testament Supplement serisi 156. Sheffield: JSOT Press, 1998. Conway, Colleen M. Behold the Man: İsa ve Greko-Romen Erkeklik. Oxford: Oxford University Press, 2008. D'Angelo, Mary Rose. "Luke-Elçilerin İşleri'ndeki ANHP Sorunu: İmparatorluk Erkekliği ve İkinci Yüzyılın Başlarında Kadınların Görevlendirilmesi." Luke'un Feminist Arkadaşı kitabının 44-69. Sayfaları. Düzenleyen: Amy-Jill Levine ve Marianne Blickenstaff. Yeni Ahit ve İlk Hristiyan Yazılarının Feminist Rehberi 3. New York: Sheffield Academic Press, 2002. —. "Kendi Evine Nasıl Yöneteceğini Bilmek': Pastorallerde, Hermas ve Luka Elçilerinde İmparatorluk Erkekliği ve Hristiyan Çileciliği." Yeni Ahit Erkeklikleri'nin 265-95. Sayfaları. Stephen D. Moore ve Janice Capel Anderson tarafından düzenlenmiştir. Atlanta, Ga. : İncil Edebiyatı Derneği, 2003. de los Reyes, Paulina ve Diana Mulinari. Kesişimsellik. Manzaranın (o)jämlikhetens'e yansıması. Stockholm: Liber, 2005. Dibelius, Martin ve Hans Conzelmann. Pastoral Mektuplar: Pastoral Mektuplar Üzerine Bir Şerh. Helmut Koester tarafından düzenlenmiştir. Çeviren: Philip Buttolph ve Adela Yarbro. Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press, 1972. Fatum, Lone. "İsa'nın Evcilleştirilmesi: Siyasi Strateji Olarak Pastorallerin Ev Teolojisi." Sayfa 175-207, Erken Kilisenin Oluşumu. Jostein Ådna tarafından düzenlenmiştir. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. Fitzgerald, William. Kölelik ve Roma Edebi Hayal Gücü. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

--- SAYFA 168 ---

Elçilerin İşleri ve Pastoral Mektuplarda Dua 157 Glancy, Jennifer A. "Pastoral Mektuplarda Erkeklik Protokolleri." Yeni Ahit Erkeklikleri'nin 235-64. Sayfaları. Stephen D. Moore ve Janice Capel Anderson tarafından düzenlenmiştir. Atlanta, GA : İncil Edebiyatı Derneği, 2003. —. Erken Hristiyanlıkta Kölelik. Oxford: Oxford University Press, 2002. Gleason, Maud. "Cinsiyetin Göstergebilimi: MS İkinci Yüzyılda Fizyonomi ve Kendini Şekillendirme." Sayfa 389-416, Cinsellik Öncesi: Antik Yunan Dünyasında Erotik Deneyimin İnşası. Düzenleyen: David M. Halperin, John J. Winkler ve Froma I. Zeitlin. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990. Harrill, J. Albert. "Koşan Köle Rhoda'nın Dramatik İşlevi (Elçilerin İşleri 12.13-16): Bir Greko-Romen Komedi." Yeni Ahit Çalışmaları 46 (2000): 150-57. —. Yeni Ahit'te Köleler: Edebi, Sosyal ve Ahlaki Boyutlar. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2006. Holmås, Geir Otto. Luka'nın Elçilerinin İşleri'nde Dua ve Doğrulama: Lukan Anlatısının Meşrulaştırıcı ve Öğretici Amacı Bağlamında Duanın Teması. Yeni Ahit Kütüphanesi çalışmaları 433. Londra: T&T Clark, 2011. Horn, Cornelia B. ve J. W. Martens. "Küçük çocuklar bana gelsin": Erken Hristiyanlıkta Çocukluk ve Çocuklar. Washington, D.C.: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 2009. Ivarsson, Fredrik. "Erkek, Erkeğin Yapması Gereken Şeyi Yapmalı: 1 Korintliler 6-7'de Eril Cinsel Davranış Protokolleri." Yeni Ahit'te Kimlik Oluşumu'nun 183-98. Sayfaları. Bengt Holmberg ve Mikael Winnige tarafından düzenlenmiştir. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 227. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. Kartzow, Marianne Bjelland. Dedikodu ve Cinsiyet: Pastoral Mektuplarda Konuşmanın Ötekileştirilmesi. Beihefte zur Zeitschrift für die nōtestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 164. Berlin: de Gruyter, 2009. Kuecker, Aaron J. The Spirit and the "other." Londra: T&T Clark, 2011. Lieu, Judith. Yahudi ve Greko-Romen Dünyasında Hristiyan Kimliği. Oxford: Oxford University Press, 2004. —. Ne Yahudi ne de Yunan? Londra: T&T Clark, 2002. MacDonald, Margaret Y. Pauline Kiliseleri: Pauline ve Deutero-Pauline Yazılarında Kurumsallaşmanın Sosyo-tarihsel Bir Çalışması. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Maloney, Linda M. "Pastoral Mektuplar." Kutsal Yazıları Aramak'ın 361-380. Sayfaları. Feminist Bir Yorum. Elisabeth Schüssler Fiorenza tarafından düzenlenmiştir. New York: Crossroads Publishing Company, 1994. Marshall, John W. "'Seni Girit'te Bıraktım': Titus'a Mektupta Anlatı Aldatma ve Sosyal Hiyerarşi." İncil Edebiyatı Dergisi 127 (2008): 781-803. Martin, Clarice J. "Havarilerin İşleri." Kutsal Yazıları Aramak'ın 763-99. Sayfaları. Feminist Bir Yorum. Elisabeth Schüssler Fiorenza tarafından düzenlenmiştir. New York: Crossroads Publishing Company, 1994. Martin, Dale B. Kurtuluş Olarak Kölelik: Pauline Hristiyanlığında Kölelik Metaforu. New Haven: Yale University Press, 1990. Moore, Stephen D. ve Janice Capel Anderson. "Bir Erkek Gibi Almak: 4 Makabide Erkeklik." İncil Edebiyatı Dergisi 117 (1998): 249-73. Nash, Jennifer C. "Kesişimselliği Yeniden Düşünmek." Feminist İnceleme 89 (2008): 1-15. Nasrallah, Laura Salah ve Elisabeth Schüssler Fiorenza, der. Önyargı ve Hristiyan Başlangıçları: Erken Hristiyan Araştırmalarında Irk, Cinsiyet ve Etnisitenin Araştırılması. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2009.

--- SAYFA 169 ---

158 Anna Rebecca Solevåg Osiek, Carolyn ve Margaret Y. MacDonald. Bir Kadının Yeri: İlk Hristiyanlıkta Ev Kiliseleri. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2006. Penner, Todd C. "Uygarlaştırıcı Söylem: Eylemler, Bildiri ve Polisin Retoriği." Bağlamsallaştırma Eylemlerinde Sayfa 65-104: Lukan Anlatısı ve Greko-Romen söylemi. Todd C. Penner ve Caroline Vander Stichele tarafından düzenlenmiştir. Atlanta, Ga .: İncil Edebiyatı Derneği, 2003. Pervo, Richard I. Elçilerin İşleri: Bir Yorum. Hermeneia. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2009. —. Zevkle Kazanmak: Havarilerin Elçilerinin Edebi Türü. Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press, 1987. Price, Robert M. Luke-Acts'deki Dul Gelenekleri. İncil Edebiyatı Derneği Tez Serisi 155. Atlanta, Ga .: İncil Edebiyatı Derneği, 1997. Quinn, Jerome D. ve William C. Wacker. Timothy'ye Birinci ve İkinci Mektuplar: Notlar ve Yorumlarla Yeni Bir Çeviri. David Noel Freedman tarafından düzenlenmiştir. Eerdman'ın Eleştirel Yorumu. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000. Seim, Turid Karlsen. "Çileci Özerklik? İlk Kilisede Bekar Kadınlara İlişkin Yeni Perspektifler." *Studia Theologica* 43 (1989): 125-40. —. Çifte Mesaj: Luka-Elçilerin İşleri'ndeki Cinsiyet Kalıpları. Brian McNeill'in çevirisi. Edinburg: T&T Clark, 1994. Solevåg, Anna Rebecca. Doğum Kurtuluşu: Erken Hristiyanlık Çocuk Doğurma Söyleminde Cinsiyet ve Sınıf. İncil yorumlama serisi 121. Leiden: Brill, 2013. —. "Pastoral Mektuplarda Kurtuluş, Cinsiyet ve Havva Figürü." *Lectio Difficilior*, hayır. 2 (2012): 1-27. Solevåg, Anna Rebecca ve Marianne Bjelland Kartzow. "Pastoralbrevene'den ne haber? Pastoralbrevsforskningen'de trend var." *Norsk teologisk tidsskrift* 111 (2010): 256-69. Spelman, Elizabeth V. Gereksiz Kadın: Feminist Düşüncede Dışlanma Sorunları. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1988. Spencer, F. Scott. "Elçilerin İşleri 6:1-7'de İhmal Edilen Dullar." *Katolik İncil Üç Aylık Bülteni* 56 (1994): 715-33. —. "Akıl Dışı, Ses Dışı: Luka Elçilerinin İşleri'nde Köle Kızlar ve Kehanet Eden Kızları." *İncil Yorumu* 7 (1999): 133-55. Stichele, Caroline Vander ve Todd C. Penner. Erken Hristiyan Söyleminde Cinsiyeti Bağlamsallaştırmak: Thecla'nın Ötesinde Düşünmek. Edinburgh: T&T Clark, 2009. Stichele, Caroline Vander ve Todd C. Penner. "Cinsiyet Oluşturan Şiddet: Havarilerin Eylemlerinde Güç Kalıpları ve Erkeklik Yapıları." Havarilerin Elçilerinin Feminist Bir Arkadaşı'nın 193-209. Sayfaları. Düzenleyen: Amy-Jill Levine ve Marianne Blickenstaff. Yeni Ahit ve İlk Hristiyan Yazılarının Feminist Rehberi 9. Londra: T&T Clark, 2004. Towner, Philip H. Timothy ve Titus'a Mektuplar. Yeni Ahit'in Yeni Uluslararası Yorumu. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2006. Verner, David C. Tanrının Hanesi: Pastoral Mektupların Sosyal Dünyası. İncil Edebiyatı Derneği Tez Serisi 71. Chico, Kaliforniya: Scholars Press, 1983. Wagener, Ulrike. Die Ordnung des "Hauses Gottes." *Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik des Pastoralbriefe. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit* 2/65. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994. Walters, Jonathan. "Roma Bedenini İstila Etmek: Roma Düşüncesinde Erkeklik ve Geçilmezlik." *Roma Cinsellikleri'nin* 29-43. Sayfaları. Judith P. Hallett ve Marilyn B. Skinner tarafından düzenlenmiştir. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

--- SAYFA 170 ---

Elçilerin İşleri ve Pastoral Mektuplarda Dua 159 Williams, Craig A. Roman Eşcinsellik: Klasik Antik Çağda Erkeklik İdeolojileri. Oxford: Oxford University Press, 1999. Winkler, John J. Arzunun Kısıtlamaları: Antik Yunan'da Cinsiyet ve Cinsiyet Antropolojisi. New York: Routledge, 1990. Young, Frances M. Pastoral Mektupların Teolojisi. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

--- SAYFA 171 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 172 ---**

Gözlerimiz İsa'ya Sabitlenmişken: İsa'nın ve Takipçilerinin İbranice Duaları Yazan: OLE JAKOB FILTVEDT MF Norveç İlahiyat Okulu, Oslo 1. Giriş 1.1. İsa ve Takipçileri – Dua ve Kimlik Bu makalede, İsa'nın bir takipçisi olarak tanımlanmanın, İbranilere yazılan mektupta¹ bulunan dua kavramını nasıl şekillendirdiğini ve buna karşılık İbraniler'de bulunan dua kavramının, İsa'nın bir takipçisi olarak tanımlanmanın ne anlama geldiği kavramını nasıl şekillendirdiğini araştırmak istiyorum. Bu konuya, her ikisi de İsa'nın önemine odaklanan iki temel açıdan yaklaşacağım. İlk olarak, örnek ve model olarak özellikle İsa'nın rolüne bakacağım ve İsa'nın dualarının, takipçilerinin nasıl dua etmesi gerektiği konusunda örnek teşkil edip etmediğini soracağım. İkinci olarak, İsa'ya olan inancın ve onun yerine getirdiği veya doldurduğu düşünülen işlevlerin, duada Tanrı'ya yaklaşmanın ne anlama geldiğine dair anlayışı nasıl etkilediğini daha genel olarak araştıracağım. Bu yazıda bizi ilgilendiren kimlik türü, yani İsa'nın takipçisi kimliğidir. İbranilerde bu kimlik daha geniş bir topluluğa ait olmayı gerektirir. Metnin tamamı çoğul olarak bir gruba yazılmıştır ve bireysel muhataplardan hiçbirinin kimliği belirtilmemiştir. Dolayısıyla İsa'nın takipçisi olmak aynı zamanda daha geniş bir topluluğa ait olmaktır.² Bu, bizi ilgilendiren kimlik türünün bireylerin "kişisel kimliği" olmadığı anlamına gelir. 1 Bundan sonra İbranilere yazılan mektuptan "İbraniler" olarak söz edeceğim. 2 Burada İbranilerin tam olarak ne tür bir topluluğa hitap ettiğini belirlememiz amaçlarımız açısından gerekli değildir. Yorumcuların çoğunluğu İbranice'nin ayrı bir topluluğa yazıldığını savunuyor. Dikkate değer bir istisna, metnin çeşitli topluluklar için yazıldığını savunan Pamela Eisenbaum'dur ("Locating İbranileri Hristiyan Kökenlerinin Edebi Manzarası İçinde Yerleştirmek," İbraniler: Çağdaş Yöntemler – New Insights [ed. Gabriella Gelardini; BIS 75; Leiden: Brill, 2005], 213-237). Ancak her iki durumda da İsa'nın takipçisi olarak kimliğin toplumsal yönü güçlü kalacaktı.

--- SAYFA 173 ---

162 Ole Jakob Filtvedt kişisel deneyimler, roller, işlevler vb. değil, aynı büyük topluluğa ait olmaları nedeniyle İsa'nın tüm takipçileri tarafından paylaşılan "sosyal kimlik"tir.³ Ayrıca şunun altını çizmek gerekir ki, İsa'nın takipçilerinin kimliğini, bu kimliğin İbranilerin "muhataplarına" nasıl tavsiye edildiği ve yansıtıldığı açısından ele alacağım. Bu, İbranilerin tarihsel muhatapları ve onların kimlikleri ya da dua alışkanlıklarıyla değil, esas olarak "muhataplarla" İbranice'deki metinsel düzeyde örtülü veya açık mevcudiyetleri açısından ele alacağım⁴ anlamına gelir. Bu aynı zamanda beni ilgilendiren "kimliğin şekillenmesinin" metinsel düzeyde gerçekleşen şey olduğu anlamına da gelir.⁶ Kısacası, İbranilere göre İsa'nın takipçisi olarak dua etmenin ne anlama geldiğini araştıracağım. 1.2. Kimlik ve Prototiplik – Lider ve Model Olarak İsa Bu soruyu takip etmeyi planladığım yollardan biri, İsa'nın örnek olarak işlevini incelemek ve İsa'nın dualarının, takipçilerinin nasıl dua etmesi gerektiği konusunda paradigmatik olarak sunulup sunulmadığını sormaktır. İsa'yı dua ederken tasvir eden İbranice metne geçmeden önce, İsa'nın İbranice'deki lider ve model rolü hakkında genel olarak birkaç söz söylemenin ve bu motife teorik bir bakış açısı kazandırmanın faydalı olacağını düşünüyorum. Bunu yaparak, aynı zamanda İsa'nın takipçisi olmanın ne anlama geldiği fikrine de dolaylı olarak bir miktar anlam kazandırmış olacağız. İbranice'de birçok yerde İsa, takip edilmesi ve örnek alınması gereken bir model ve lider olarak sunulur.⁷ Bu fikir, yazarın muhataplarına şu şekilde öğüt verdiği 12:1-3'te ifade edilir: "Gözlerimizi imanin lideri ve tamamlayıcısı olan İsa'ya sabitlerken, önümüzde uzanan yarışı koşturamaya devam edelim. O, önünde yatan sevinç uğruna, utancını hiçe sayarak çarmıha katlandı ve sağdaki yerini aldı. 3 "Kişisel kimlik" ve "toplumsal kimlik" arasındaki ayrım hakkında bkz. Mikael Tellbe'nin bu ciltteki giriş bölümü ("Kimlik ve Dua"). 4 İma edilen okuyucu/muhatap sorusuna ilişkin yararlı bir giriş için bkz. Kevin J. Vanhoozer, "The Reader in New Testament Interpretation", *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* (ed. Joel B. Green; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995), 301–28. 5 İbranice metinlerin ötesine geçmek için bir neden bulduğumda, bunu açıklığa kavuşturacağım. Aksi takdirde, metinsel düzeyde hareket edeceğim. 6 Metinlerin kimliği şekillendirdiği fikri üzerine bkz. Judith Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World* (Oxford: Oxford University Press, 2004), "Text and Greco-Roman World" başlıklı ikinci bölüm. Kimlik." 7 Daha genel olarak İbraniler'deki "öğrencilik motifi" ve İsa'yı taklit etme çağrısı hakkında bkz. William L. Lane, "Standing before the Moral Claims of God: Discipleship in İbraniler", *Patterns of Discipleship in the New Testament* (ed. Richard N. Longenecker; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1996), 203–24.

--- SAYFA 174 ---

İbranice'de İsa ve Takipçilerinin Duaları 163 Tanrı'nın tahtı. Yorulup cesaretinizi kaybetmeyeziniz diye, O'nun günahkarların bu kadar muhalefetine nasıl katlandığını bir düşünün."8 Burada "lider" olarak çevrilen terim, yani ἀρχηγός, çok çeşitli nüanslara ve çağrışımlara sahiptir.9 Önerilen çeviriler şunları içerir: kaptan, yazar, öncü, lider ve şampiyon.10 Bana öyle geliyor ki, terimin İbranice'de geçtiği bağlamlar (2:10; 12:2) ἀρχηγός teriminin - aynı zamanda yazar veya kahraman şampiyon olarak İsa kavramlarını da ima etsin veya etmesin - öncelikle İsa'nın lider olarak işlevine işaret ettiğini öne sürüyorum. Bu nedenle, 2:10'da İsa'nın liderliği, Tanrı'nın birçok çocuğu ölüm diyarından kurtararak ἀρχηγός aracılığıyla zafere, kurtuluşa ve mükemmelliğe yönlendirmesi anlamında açık bir şekilde ifade edilmiştir. 12:2'de liderlik kavramı bir ἄγων (12:1) motifinde ima ediliyor gibi görünüyor. İsa'nın onu çarmıhtan Tanrı'nın tahtının sağına götüren ἄγων'si, muhataplarını önlerine konulan yarışta sebat etmeye teşvik etmek amacıyla çağrılır; böylece İsa, yarışın nasıl ilerleyeceğini ve onu nasıl bitireceğini bilen kişi olarak tasvir edilir. İsa'nın lider ve model olarak rolünün kimlik sorunuyla nasıl bağlantılı olduğunu araştırmak için prototip kavramı faydalı oluyor.12 Sosyal kimlik gelişimiyle ilgili teorilerde, grupların genellikle bir grup üyesinin nasıl görünmesi gerektiğine dair normatif ve basmakalıp vizyonu somutlaştıran bir kişi yaratarak kimliklerini geliştirdikleri belirtildi. Davranış, normlar ve değerler. Grubun diğer üyeleri, prototiple özdeşleşerek kendi kişisel kimliklerinin önemini küçümser ve grup üyeliğinin belirginliğini artırır. Böylece prototip kavramı bize, aksi belirtilmediği sürece New American Bible Revised Edition'dan (NABRE) yararlı bir çerçeve sunar. (Hermeneia; Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1989), 87-88; ve William L. Lane, İbraniler (2 cilt; WBC 47A-B; Dallas, Teksas: Word Books, 1991), 1:56-57 Yalnızca bu konuya adanmış bir çalışma için bkz. Paul-Gerhard Müller, ΧΡΙΣΤΟΣ. ΑΡΧΗΓΟΣ: Der Religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation (Europäische Hochschulschriften 23/28; Frankfurt: Lang, 1973: kaptan; NAS ve NIV: yazar; NABRE: lider; 1:56-57): şampiyon 11 Bu motifin olası "efsanevi" arka planı hakkında bkz. Harold W. Attridge, "Liberating Death's Captives: Reconsideration of an Early Christian Myth", Gnosticism & the Early Christian world (ed. James E. Goehring ve James M. Robinson; Sonoma, Kaliforniya: Polebridge Press, 1990), 103-15 bkz. Mikael Tellbe'nin bu cildin giriş bölümünde ("Kimlik ve Dua") bu kavramın ayrıntılarına değiniliyor.

--- SAYFA 175 ---

164 Ole Jakob Filtvedt, İbranice'de çizilen İsa resminin ve özellikle onun dualarının, İsa'nın bir takipçisi olarak tanımlanmanın ne anlama geldiğine dair fikrin şekillenmesine nasıl katkıda bulunabileceğini araştırıyor. 2. İsa'nın Dua Eden Bir Adam Olarak Tasvir Edilmesi: İbraniler 5:7-10 2.1. Önceki İçerik Şimdi İsa'nın dua ederken tasvirine dönüyoruz. Bu tasvir 5:7-10'da bulunur ve İsa'nın başrahipliğine odaklanan bütün bir bölümün (4:14-5:10) doruk noktasıdır.13 Bu bölüm, muhataplara, büyük bir başkâhinleri olduğu gerçeğine dayanarak verilen emirlerle başlar (4:14-16). Ardından başkâhinlerin nasıl seçildiği ve görevlerinin neler olduğu hakkında bir tartışma gelir (5:1-4). Yazar, baş rahibin Tanrı ile nasıl özel bir ilişki içinde olduğunun ve Tanrı tarafından baş rahiplik görevine nasıl atandığının altını çiziyor. Ancak aynı zamanda başrahip halkla da yakın ilişki içindedir. Onların durumuna ortak olur, cehaletle hata yapanlara karşı anlayışlı olur, hem kendi adına, hem de halk adına fedakarlık yapar. Tanrı ve halkla olan bu ikili ilişki, İsa'nın başrahipliği hakkındaki tartışmanın çıkış noktası gibi görünüyor (5:5-10). Bir yandan İsa'nın Tanrı tarafından hem oğul hem de başrahip olarak atandığı vurgulanmaktadır (5:5-6). Öte yandan bu durum onun, başkâhin olarak hizmet ettiği halkın durumunu paylaşmasını da engellemez (5:7-10). İsa'nın Tanrı'nın oğlu kimliği ile Tanrı'nın halkıyla özdeşleşmesi arasındaki bu gerilim, İsa'nın dua ederken tasvir edilmesinin bağlamını sağlıyor gibi görünüyor.14 2.2. Acı Çeken Baş Rahip – Yüksek Sesle "Çığlıklar ve Gözyaşları" ile Dua Etmek İsa'nın dua etme faaliyeti, onun (προσενέγκας) dualar (δεήσεις) ve yakarışlar (ἱκετηράς) ortaya koyması açısından tanımlanır. προσφέρω terimi açıkça İsa'nın bir başrahip olarak dua etmesi ve böylece görevlerini yerine getirmesi fikriyle bağlantılı görünmektedir (çapraz başvuru 5:1'deki προσφέρη ve 13'teki προσφέρειν) Bu bölümün sınırlandırılması yorumcular tarafından geniş çapta kabul edilmektedir (krş. Attridge, deSilva, Johnson ve Koester ad loc). 4:14'ü 4:15'ten ayıran ve 4:15-5:10'u tek bir bölüm olarak gören Lane dikkate değer bir istisnadır (İbraniler, 1:110-14). Doktora tezi, "İsrail'in Kimliği ve İbranilerin Paradoksu" (MF Norveç İlahiyat Okulu'nda kamuya açık olarak savunuldu, Haziran 2014), İbranilere göre İsa'nın takipçilerinin kendilerini Tanrı halkının üyeleri olarak tanımlamasının ne anlama geldiği sorusuna adanmıştır.

--- SAYFA 176 ---

İbranilerde İsa ve Takipçilerinin Duaları 165 5:3).15 İsa'nın dua etmesini tanımlamak için kullanılan diğer terimler gelenekseldir ve yazarın görüşüyle, yani İsa'nın tıpkı diğer insanların dua ettiği gibi Tanrı'ya dua ettiğiyle tutarlıdır. Mantık öyle görünüyor ki, İsa dua ederken insanlarla dayanışmasını, genel olarak yüksek rahiplerin kendi adlarına kurbanlar sunduklarında halkın koşullarını paylaştıklarını ifade etmelerine benzer bir şekilde ifade etti. Dolayısıyla İsa'nın duaları, onun halkın koşullarını paylaştığına tanıklık ediyor. İsa'nın kendi durumuyla ilgili olarak Tanrı'ya dua etmesi ve kendi adına kat edeceği bir şeyin olması gerçeği, İsa ile hizmet ettiği kişiler arasında bir özdeşleşme noktası sağlar. 2:14-18'de de vurgulandığı gibi, İsa'nın insanlarla "et ve kan" paylaşması, onu başkâhin olma görevine layık kılan niteliklerin bir parçasıdır. Bu nedenle, İsa'nın "bedeninin günlerinde" (5:7) dua ettiğini vurgulayan ifadeyi muhtemelen bu şekilde anlamamız gerekir. İsa, insanlar arasında bir insan olarak, etten kemikten bir adam olarak dua etti. Herhangi bir insanın ve dolayısıyla muhatapların da 5:7-10'da tasvir edilen dua eden adamla özdeşleşmesi mümkün olacaktır. İsa'nın "yüksek sesle çığlıklar ve gözyaşlarıyla" dua ettiği söylendiğinde, İsa'nın içinde dua ettiği insanlık durumu canlı bir şekilde ifade edilmiştir. İsa'nın dua ederken çektiği ıstıraba vurgu yapılması, Greko-Romen erkeklik protokolleriyle16 ya da Stoacı maddi tutkuların üzerine çıkma idealiyle17 karşılaştırıldığında kendi başına büyüleyicidir.17 Dua eden İsa bu tür ideallere pek uymaz. Ancak İsa'nın dua ederken çektiği acı motifi, İsa'nın acılara ve ayartmalara maruz kalmasının sunumunun bir parçası olarak İbranilerde de oldukça spesifik bir retorik konuma sahiptir. İbraniler için İsa'nın sadece ölmediğini, aynı zamanda acı çektiğini de vurgulamak hayati önem taşımaktadır (çapraz başvuru 2:10; 13:12). İsa'nın dualarında ifade edilen ıstırabı, takipçilerinin yaşadığı zayıflıklara ve ayartmalara İsa'nın sempati duyduğunu akla yatkın kılıyor. Böylece İsa'nın duaları, 2:10-18 boyunca farklı şekillerde altı çizilen temayı, yani İsa ile takipçileri arasındaki dayanışmayı ifade eder. Bu gözlemi açmaya değer çünkü İsa'nın lider rolü ilk kez tam olarak 2:10-18'de sunuluyor. 2:10'da şunları okuyoruz: "Çünkü her şey kendisi için ve kendisi aracılığıyla var olan Tanrı'nın, birçok çocuğu yüceliğe kavuştururken, onların kurtuluşuna giden önderi acılarla yetkinliğe erdirmesi uygundu." "Kurtuluşa giden lider" anlamına gelen ifade τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας'tır. Genel yapı belirsizdir ve Luke T. Johnson tarafından doğru bir şekilde not edilmiştir, İbraniler: Bir Yorum (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2006), 145-46. 16 Bkz. Anna Rebecca Solevåg'ın bu ciltteki makalesi. 17 Bu Stoacı ideal, dualarınızın içinde bulunduğunuz maddi koşullara odaklanmaması gereken bir dua anlayışının ortaya çıkmasına neden oldu. Bkz. Glenn Wehus'un bu ciltteki makalesi.

--- SAYFA 177 ---

166 Ole Jakob Filtvedt birçok olası tercümeyle yol açmaktadır.18 Ancak pasajdaki harekete genel olarak odaklanılması ve Tanrı'nın birçok çocuğu yüceliğe götürdüğü imajı ışığında, İsa'nın "kurtuluşun lideri" olarak sunulmasını makul buluyorum. Bu kurtuluş, gelecekte miras alınacak (1:14), ancak yine de İsa'nın hizmeti aracılığıyla mümkün kılınan (2:3) bir şeye işaret eder. Üstelik kurtuluş, 2:10'da bulunan diğer iki terimle de yorumlanır; "izzet" ve "kusursuzluk". İsa birçok çocuğu yüceliğe götürdüğü için kurtuluşun lideridir. Ancak İbraniler paradoksal olarak İsa'nın yüceliğe giden yolu ancak acıya ve ölüme maruz bırakılarak açabileceğini savunur. Acı çekerek mükemmelleştirilmesi gerekiyordu (διὰ παθημάτων τελειῶσαι, 2:10). Dolayısıyla yüce bir konum elde etmek, mükemmelleşmeye eşdeğerdir19 ve İsa'nın mükemmelliği, bir acı çekme süreci yoluyla gerçekleşmiştir.20 Bu da, kurtuluşa ve yüceliğe doğru İsa'yı takip etmenin ne anlama gelebileceğine dair anlayışımıza ışık tutar. İsa'nın mükemmelliğe doğru yolculuğu, dünyevi alçalma ve ardından yüceltilmeden oluşan iki aşamalı bir süreç şeklini aldı. Bu nedenle mükemmelliğe giden yol acı çekmekten, dünyevi aşağılanmadan ve hatta ölümden geçer. En azından İsa için durum böyleydi ve benzer bir şeyin onun takipçileri için de geçerli olduğunu varsaymak için nedenler var. Parçanın mantığı, İsa tarafından yüceliğe götürülmenin, onun yürüdüğü yolda yürümek anlamına geldiğini öne sürüyor gibi görünüyor. Ve İsa'nın zafere ulaşmadan önce acı çektiğini bu kadar vurgulamanın amacı azim ve dayanıklılığı motive etmek gibi görünüyor. İsa'nın takipçileri, onun amacına ulaşmadan acı çektiğini ve öldüğünü bilmelerine rağmen, onu yücelik ve onur tacıyla "gördükleri" için, yaşadıkları geçici acıları, kendilerine yazgılanan yüceliğe doğru atılmış bir adım olarak yorumlayabileceklerdir.21 İsa, acı çektikten sonra yücelik tacı giydirildiği için, onların da benzer bir haklı çıkmayı umut etmelerine izin verilmiştir. İsa'nın çektiği acılar aynı zamanda yazarın İsa ile takipçileri arasındaki ilişkiye ve takipçilerinin kimliğine ilişkin ayrıntılı incelemesi için bir başlangıç noktası sağlar. Yazarın bunları belirtmek için ısrarla akrabalık dilini kullandığını fark etmek öğreticidir; onlar oğullardır (υἱοὺς, 2:10), kardeşlerdir (ἀδελφοί, 18 Lane, "kurtuluşlarını güvence altına alan şampiyon" olarak tercüme eder (İbraniler, 1:56-57). Craig R. Koester, "kurtuluşlarının öncüsü" olarak tercüme eder (Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary [AB 36; New York, N. Y.: Doubleday, 2001], 225-26). 19 Böylece Franz Laub, Bekenntnis und Auslegung: Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief (Biblische Untersuchungen 15; Regensburg: Pustet, 1980), 71. 20 Dolayısıyla, İbranice'deki tartışmalı "mükemmellik" kavramı başka ne olursa olsun. Buna ek olarak, bunun insanlar için mukadder olan statüye ulaşma, kurtuluşu miras alma ve zafere ulaşma kavramını da içerdiğini düşünüyorum. Benzer bir görüş için bkz. David A. deSilva, Perseverance in Gratitude: A Socio-retorical Commentary on the Epistle to the Hebrews (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000), 194-97. İbranice'de "hac motifi", bkz. William G. Johnson, "The Hac Motif in the Book of Hebrews," JBL 97 (1978): 239-51.

--- SAYFA 178 ---

İbraniler 167 2:12)²² ve çocuklarda İsa ve Takipçilerinin Duaları (παῖδες, 2:13). Açıkça İsa'nın kardeşleri olarak anılırlar ve bu nedenle dolaylı olarak Tanrı'nın çocukları olarak anlaşılmalıdırlar.²³ Akrabalık dilinin önemli bir yönü de birliktelik ve dayanışmayı ifade etmesidir.²⁴ Böylece İsa, kardeşlerine her konuda benzemek için insanların durumuna girmiş ve onların etini ve kanını paylaşmıştır (2:14). Bu aynı zamanda onun, sınıdıklarında onlara yardım edebilecek merhametli bir başrahip olmasının da bir ön koşulu olarak görülüyor (2:17-18). İsa'nın başrahipliği böylece ilk kez vaazda, İsa'nın dayanışmasını ve yardım etme yeteneğini vurgulayan bir bağlamda tanıtılıyor. İsa, 5:7-10'da acı içinde dua eden bir başkâhin olarak sunulduğunda, bu onun ve kardeşlerinin 2:10-18'deki tasvirini özetliyor gibi görünüyor. İsa'nın rahipliğinin dayanışma gösterme yeteneğine dayandığı gerçeği, muhatapları 5:7-10'da tasvir edilen dua eden adamla özdeşleşmeye davet ediyor. Muhataplar, İsa'nın durumlarını tamamen paylaştığı için kendilerini tamamen özdeşleştirdiğini biliyorlar. Dolayısıyla dolaylı olarak onların İsa'nın yaşamı, acıları, ölümü ve yüceltilmesiyle de özdeşleşmelerine izin verilir.²⁵ 2.3. İsa Çilesi Bağlamında Dua Ediyor İsa'nın dualarını ölümden kurtarabilecek olana yönelttiğinin söylenmesi anlamlıdır. Bu, Tanrı'yı belirtmeyi amaçlayan bir dolambaçlı sözden çok daha fazlasıdır.²⁶ Aynı zamanda İsa'nın dualarının onun tutkusunun bir parçası olarak konumlandığını da gösterir.²⁷ Bu bağlam göz önüne alındığında, İsa'nın saygısından dolayı dinlendiğinin söylenmesi²⁸ daha da kafa karıştırıcıdır.²⁹ Öyle görünüyor ki, 22'de kadınların bu tanımlamanın dışında tutulduğunu düşünmüyorum ve bu nedenle cinsiyet içeren bir çeviriyi tercih ediyorum. 23 Tanrı ve çocukları arasındaki ilişki hakkında, bkz. Harold W. Attridge, "God in İbranilerde: Çocukları Cennetsel Zafere Çağırarak", *The Forgotten God: Perspectives in Biblical Theology: Essays in Honor of Paul J. Achtemeier on the Gown of his Seventy Fifth Doğum Günü* (ed. A. Andrew Das ve Frank J. Matera; Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2002), 197-209. 24 Patrick Gray, "Kardeş Sevgisi ve İbranilerde Baş Rahip Kristolojisi," *JBL* 122 (2003): 335-51. 25 İsa ve takipçileri arasındaki karşılıklı özdeşleşmenin dinamiği hakkında Koester'in yararlı yorumlarına bakın, *İbraniler*, 293. 26 Contra Lane, *İbraniler*, 1:120. 27 İbranilerin Sinoptik'te bulunan Gethsemane veya Golgotha geleneklerine aşina olup olmadıkları sorusu bu araştırmanın kapsamı dışındadır. 28 "Duyduk" terimi sadece alımdan daha fazlasını ifade eder; aynı zamanda "olumlu işitme"yi de ima eder (çapraz başvuru Matta 6:7). 29 Yorumcuların çoğunda, 5:7'deki ἀπό sözcüğünü "içinden" değil "sebebiyle" anlamında alıyorum ve εὐλάβεια sözcüğünü sadece "korku" değil, "saygı" anlamında alıyorum (bu terimin İbraniler 11:7; 12:28'deki kullanımına bakınız). Böylece İsa'nın ölüm korkusundan kurtulması anlamında sesi duyulmamıştı. Çok doğru Harold W. Attridge, "Heard Çünkü Onun Saygısı (İbraniler 5:7)," *JBL* 98 (1979): 90-93.

--- SAYFA 179 ---

168 Ole Jakob Filtvedt, İsa'nın ölmekten kurtulduğunu öne sürüyor, ancak İbraniler kesinlikle İsa'nın öldüğünü doğruluyor (2:9-10; 9:27-28). Dolayısıyla buradaki fikir, İsa'nın ölmesine rağmen ölüm diyarından kurtarılması anlamında dualarının işitilmesi olmalıdır. O, Tanrı tarafından "ölümden diriltildi" (13:20) ve çektiği acıların ardından yüceltilti. 5:9'daki İsa'nın yetkinleştiğine ilişkin ifadenin de bu şekilde anlaşılması gerektiğini düşünüyorum. Bu, İsa'nın çektiği acıların yüceltilmeyle taçlandırıldığı anlamına gelmelidir. 2:9-10'da bahsedilen, acı çekme yoluyla mükemmelleşme ve yüceltilme süreci, 5:7-9'da anlatımsal olarak ifade edilmektedir. 2.4. Tanrı'nın Oğlu'nun İtaati İsa'nın duaları açıkça onun Tanrı'nın oğlu kimliğiyle ilişkilidir. 5:8'de şunu okuyoruz: "Oğlum olmasına rağmen, çektiği acılardan söz dinlemeyi öğrendi." Birçok yorumcunun belirttiği gibi, 5:8, hem sözdizimsel hem de tematik olarak 5:7-10'un tam kalbinde yer alır.³⁰ İsa'nın "oğul" olarak belirtilmesi bize İbraniler 1'de İsa'nın sunuluşunu hatırlatır. Örneğin Mezmur 2:7'nin hem 1:5 hem de 5:5'te nasıl aktarıldığına dikkat edin. 1:5'teki alıntı, İsa'nın yüce konumunu vurgulamak için kullanılmış ve 5:8'de yazar, İsa'nın Tanrı'nın yüce oğlu kimliğinin, acı içinde dua eden bir adam kimliğinden ayrılamaz olduğunu vurgulamakla ilgileniyormuş gibi görünüyor. Zaten bedeninin olduğu günlerde Tanrı'nın oğlu olmasına rağmen, yine de acı çekerek itaati öğrenmek zorundaydı. Acı çekmek ve itaat etmek İsa'nın oğul kimliğine aittir. Böylece İsa'nın acı çekmeyi gönüllü olarak kabul ettiği ima edilmektedir (çapraz başvuru 12:2-3). Bu nedenle, pasajımızda İbranilerin çözülmemiş bir gerilim içinde benimsediği üç bakış açısı var gibi görünüyor: (i) İsa'nın tutkusu karşısında ızdırap gösterdiği fikri, (ii) ölümden kurtarılmayı umduğu fikri, (iii) ve mesleğini itaatkar bir şekilde kabul etmeyi öğrendiği fikri. Bu nedenle, İsa'nın isteyerek ölüp ölmediği konusunda belli bir düzeyde belirsizlik vardır.³¹ Ben bu perspektifleri bir arada tutmanın yararlı bir yolunun, İsa'nın dua ederken tasviri ile karşı karşıya olduğumuzu kabul etmek olacağını öneriyorum. İsa'nın korkusunu ve acısını, Tanrı'nın kurtuluşuna olan güvenini ve Tanrı'nın iradesine itaatini aynı anda ifade etmesi tam olarak dua bağlamında mümkün oldu. Tutkunun olduğu anda, Tanrı'nın her şeyi, hatta ölümden kurtulmayı bile başarabileceğini bildiğinden, o anda dehşete düşmüş olsa da kendisine verilen göreve boyun eğebilirdi. ³⁰ Attridge, İbraniler, 152. ³¹ Bu gerilimi kabullenmenin olası bir yolu, İsa'nın duasının iki aşaması olduğunu, yani İsa'nın önce kurtuluş için dua ettiğini ve sonra Tanrı'nın iradesine teslim olduğunu varsaymaktır. David Peterson, İbraniler ve Mükemmellik: "İbranilere Mektup"ta Mükemmellik Kavramının İncelenmesi (SNTSMS 47; Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 91-92.

--- SAYFA 180 ---

İbranice'de İsa ve Takipçilerinin Duaları 169 2.5. İsa: Kendisine İtaat Edenler İçin Ebedi Kurtuluşun Kaynağı Yetkinleştirilmiş ve kurtarmaya gücü yeten kişi tarafından işitilmiş olan İsa'nın, "kendisine itaat eden herkes için sonsuz kurtuluşun kaynağı" olduğu söylenir (5:9). Bu, İsa'nın kurtuluşun lideri olduğu motifini özetlemektedir; αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου ifadesi, 2:10'da İsa'ya atfedilen unvanı hatırlatır, ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας.³² Dolayısıyla İsa'nın ancak ölüm diyarından kurtarılmasıyla kurtuluşun kaynağı olabileceğine dair karmaşık bir mantık vardır.³³ İsa, Tanrı tarafından kendisine verileni takipçilerine verir. Buradaki ima açıkça, İsa'ya itaat etmeye çağrılanların hâlâ bir acı bağlamı içinde bulunduklarıdır. Henüz ulaşmak istedikleri zafere ulaşmadılar. İsa'nın takipçileri, bizzat İsa'nın itaati öğrendiği bağlamla çok benzer bir bağlamda, itaatkar olmaya çağırılmışlardır. Bu nedenle, kendilerine verileni almak amacıyla liderlerini taklit etmeye çağırılırlar. O halde İsa'nın itaatini örnek almak ne anlama gelir? İsa için itaat, Tanrı'nın kendisi için olan planının, acı ve ölüm yoluyla mükemmelleştirilmesi olduğu gerçeğini kabul etmek gibi bir anlam taşıyordu. Bu nedenle İsa'nın, Tanrı'nın bunu başarabileceğine güvenmesi ve kurtuluşa yönelik ilahi plana teslim olması gerekiyordu. İbraniler'de İsa'nın yanı sıra diğer ana itaat örneği de İbrahim'dir. Onun için itaat, nereye gittiğini bilmeseyse bile Tanrı'nın kendisini kendisine vaat edilen topraklara götüreceğine güvenmek anlamına geliyordu (11:8). Dolayısıyla hem İbrahim hem de İsa için itaat, Tanrı'nın vaadini yerine getirme yolunu kabul etmekle ilişkilidir. Öte yandan itaatsizliğin ana örneğini, Kenan'ın eşiğinde dururken Tanrı'yı sınavan çöldeki insanlar göstermektedir (çapraz başvuru τοῖς ἀπειθήσασι, 3:18). Kendilerine vaat edilen huzura girmelerini ve böylece yola çıktıkları yolu tamamlamalarını engelleyen şey kesinlikle inanç ve itaat eksikliğiydi. İtaatin, İsa'nın kurtuluş kaynağı olduğu kişiler için de benzer bir anlama geldiğini varsaymak mantıklı görünüyor. Burada esas olarak, tutulması gereken özel olarak verilen emirler bağlamındaki itaatten değil, zaman zaman başarısız olmuş gibi görünen kurtuluş için ilahi bir plana teslim olma anlamındaki itaatten bahsediyoruz. Hem İbrahim hem de İsa itaat örnekleri olarak tasvir ediliyor ve İsa'nın takipçilerine aynı erdemi göstermeleri öğütleniyor. ³² Attridge, İbraniler, 153–54. ³³ Bu bağlamda Ernst Käsemann, İsa'dan "kurtarılan Kurtarıcı" olarak söz etmekte haklıdır. Bkz. The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the İbraniler (çev. Roy A. Harrisville ve Irving L. Sandberg; Minneapolis, Minn.: Augsburg, 1984), 144.

--- SAYFA 181 ---

170 Ole Jakob Filtvedt İsa itaati Tanrı'nın oğlu olarak öğrendi ve onun kardeşleri ve takipçileri de Tanrı'nın çocukları olarak itaati öğrenecekler. Öyle görünüyor ki pasajdaki örtülü öğüt şu şekildedir: "Her ne kadar siz de İsa gibi Tanrı'nın çocukları olsanız da, acı çekerek itaat etmeyi de öğrenmek zorunda kalacaksınız." Muhataplar tam da İsa'nın kardeşleri olarak tanımlandığı için, kurtuluşa giden yolun dünyevi zilletten geçtiğini bilmeleri gerekir. Bu nedenle, gerçeği henüz Tanrı'nın vaat ettiğine (2:8) uygun olarak görmedikleri gerçeğini hesaba katmak zorunda kalacaklar ve günümüzde her türlü zorluğa ve alaya maruz kalmayı kabul etmek zorunda kalacaklar (10:33-34). Ayrıca acıyı sevgi dolu bir disiplin olarak yorumlamayı da öğrenmeleri gerekecek, bu da sonuçta Tanrı'nın çocukları olduklarını doğrular (12:4-11). Ancak bu şekilde itaatin ne demek olduğunu öğrenecekler, liderlerini takip ederek önlerindeki yarışı bitirmeye çalışacaklar. Dua, dolaylı olarak, itaatin ne anlama geldiğini öğrenmek ve İsa'nın takipçisi olmanın ne demek olduğunu keşfetmek için bir alan olarak sunulur. Ancak şunu belirtmek önemlidir ki, İsa yalnızca itaatin mükemmel örneği değildir; o aynı zamanda kurtuluşa ulaşmak için takipçilerinin artık itaat etmesi gereken kişidir. O, geçmişten bakılması gereken bir örnekten çok daha fazlasıdır. Şimdi göreceğimiz gibi, O'nun, takipçilerinin dualarında da sürekli bir rolü vardır. 3. İsa'nın Dua Eden Takipçileri ve Onların Şefkatli Başrahibi Şimdi İsa'nın İbranice dua ederken tasvirine baktık ve birkaç gözlem yaptık. İsa'nın dualarının ve çektikleri acı bağlamının, takipçileriyle olan dayanışmasını nasıl ifade ettiğini, böylece 2:10-18'deki söylemi özetlediğini gördük. Bu dayanışma motifi aynı zamanda muhatapların İsa'yla ve onun sunumuyla özdeşleşmeleri için örtülü bir davet teşkil etmektedir. Oldukça somut bir şekilde bu, İsa'nın itaatini örnek alma ve acı çekmeyi Tanrı'nın kurtuluşa giden yolda olanlara yönelik planlarının bir parçası olarak kabul etme çağrısını gerektirir. Ayrıca, dolaylı olarak duanın, İsa'yı takip etmenin ne anlama geldiğini ve nasıl görüldüğünü keşfetmeye yönelik bir alan olarak sunulduğunu da belirttim. Artık İbranilerin İsa'nın takipçilerinin duaları hakkında söylediklerine dönmenin zamanı geldi. Ancak bunu yapmadan önce bazı sorumluluk reddi beyanları talep ediyoruz. Başlangıç olarak, 5:7-10'un İsa'nın dualarını anlatan ve tartışan bir pasaj olduğu açıktır, ancak bize İsa'nın gerçek dua etme şeklini sunmamaktadır. Dahası, bırakın, eğer gerçekten dua ettilerse nasıl dua ettiklerini gösteren sağlam deliller bir yana, yazarın muhatapların dualarını açıkça ifade etmelerini nasıl isteyeceğini açıkça belirten İbranice'de hiçbir pasajımız yok. Ancak elimizde bir şekilde muhatapları dua etmeye teşvik eden metinler var.

--- SAYFA 182 ---

İsa'nın ve Takipçilerinin İbranice Duaları 171, bu süreçte dua edenlerin kimliği hakkında bir şeyler söyler. Böyle bir metin 4:14-16'da bulunur ve aşağıda asıl dikkatimizi ona vereceğiz. 3.1. İsa'nın Cennete Girişi ve Lütuf Tahtı'na Yaklaşma Çağrısı 4:14-16'da verilen öğütlerin temeli, muhatapların İsa'yı başrahipleri olarak "sahip olduklarının" söylenmesidir. Üstelik İsa'nın göklerden geçtiği söylenir (διεληλυθότα τοὺς οὐρανοῦς, 4:14). Bu temelde muhataplardan lütuf tahtına yaklaşımları istenir (4:16). Mantık öyle görünüyor ki, İsa'nın διερχομαι'sı, muhatapların προσ-έρχομαι'sının ön koşuludur. İsa'nın zaten göklerden geçmiş olması, takipçilerinin Tanrı'nın huzuruna ve lütuf tahtına yaklaşmasını mümkün kılan şeydir. Böylece İsa'nın lider olarak işlevi hatırlatılıyor. Bu, İsa'nın 4:14'te bahsedilen göklerdeki yolculuğunun, tüm takipçilerinin de yöneldiği yüceliğe ve mükemmelliğe ulaşan ilk kişi olduğu motifi üzerine geliştiği anlamına gelir (çapraz başvuru 2:10). Bu motife önemli bir unsur, yani kült boyutu da eklenmektedir. İsa'nın yüceliğe doğru yolculuğu, başkâhinin göksel tapınağa girişi olarak yorumlanır. Bu giriş 4:14'te ima edilmiştir, ancak daha sonra daha açık hale getirilmiştir: "Bu, canımızın sağlam ve sağlam bir dayanağıdır; perdenin ardındaki iç kısma ulaşır; İsa oraya bizim adımıza öncü olarak girmiştir (εἰσῆλθεν), Melkisedek'in düzenine göre sonsuza kadar başkâhin olur" (6:19-20). Burada İsa'nın başkâhin olarak girişinin takipçileri adına gerçekleştiği açıkça vurgulanmaktadır. İsa'ya verilen πρόδρομος unvanı, başkâhinin de onun izinden gideceğini açıkça ima etmektedir.³⁴ Her ne kadar bu yalnızca 6:19-20'de tamamen açık olmasa da, İsa'nın girdiği "perdenin ardındaki" bölge, göksel tapınaktaki kutsalların kutsalı olarak anlaşılmalıdır. Bu, İsa'nın elle yapılmamış ve bu yaratılışın bir parçası olmayan bir çadıra (εἰσῆλθεν) girdiğinin belirtildiği 9:11-12'de açıkça görülmektedir. Bu, 4:14'te bulunan muğlak ifadenin, İsa'nın, bizim adımıza Tanrı'nın huzuruna çıkmak üzere gökteki tapınağa girmek için göklerden geçtiğini ima ettiği şeklinde anlaşılması gerektiği anlamına gelir (çapraz başvuru 9:24).³⁵ Bu, muhatapların yaklaşmaya çağrıldığı lütuf tahtının (4:16), 34 yılının kutsal coğrafyasına ait olarak tasvir edilmesi gerektiği anlamına gelir. einer Reihe" ve bunu takip ediyor: "daß auch die an ihn Gläubigen in das Allerheiligste gelangen werden." Böylece Otfried Hofius, Der Vorhang vor dem Thron Gottes: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6:19f und 10:19f (WUNT 14; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1972), 86. 35 İsa'nın yüceliğiyle ilgili ifadelerde ima edilen kozmoloji üzerine rahiplerin cennete girişi, bkz. Hofius, Vorhang.

--- SAYFA 183 ---

172 Ole Jakob Filtvedt göksel mabet.³⁶ Yaklaşma anlamına gelen προσέρχομαι fiilinin İbranice'de kültüsel bir tada sahip olduğunu gözlemlediğimizde bu varsayım güçleniyor. Eski antlaşma rejimine göre kişinin kurban sunmak için tapınağa nasıl girdiğini (10:1) anlatmak için kullanılır. Ve 4:14-16'yı açıkça yansıtan bir pasaj olan 10:19-22'de bu terim göksel tapınağa girişi belirtmek için kullanılır: "Bu nedenle kardeşler, mademki İsa'nın kanı aracılığıyla tapınağa gireceğimize güveniyoruz... yüreklerimiz serpiştirilmiş kötü vicdandan temizlenmiş ve bedenlerimiz temiz suyla yıkanmış olarak, samimi bir yürekle ve mutlak bir güvenle yaklaşalım." Tapınağa girmeden önce serpilme ve yıkanma motifi, öğütteki kült unsurunun altını çizmektedir.³⁷ 4:16'da çağrılan yaklaşım muhtemelen benzer çizgilerde, yani İsa'nın zaten girmiş olduğu kutsal göksel aleme yaklaşım olarak anlaşılmalıdır. 3.2. İsa – Tanrı'ya Erişime Aracılık Eden Kişi 4:16'daki Tanrı'ya yaklaşma çağrısını yorumlamaya dönmekten önce, İbraniler'de bulunan ilgili bir konuya, yani kişinin Tanrı'ya İsa aracılığıyla yaklaştığı fikrine kısaca değinmek istiyorum. İsa yalnızca lider ve öncü rolünden dolayı Tanrı'ya erişim izni vermiyor. Gökteki yüce konumuna "ulaşan" İsa, takipçileri için de aracılık ediyor. Böylece 7:25'te İsa'nın "kendisi aracılığıyla Tanrı'ya yaklaşanları (δι' αὐτοῦ) her zaman kurtarmaya gücü yettiği, çünkü onlar için şefaatte bulunmak (ἐντυγχάνειν) için sonsuza kadar yaşadığı" söylenmektedir. İsa'nın şefaati, İsa'nın takipçileri adına Tanrı'ya dua etmesi veya belki de onların durumunu dile getirmesi anlamına gelebilir.³⁸ Tanrı'nın önünde bir şefaatchiye ihtiyacınız olduğu fikri, Tanrı'nın varlığının çekici olmasına rağmen korkutucu bir yer olduğu fikrini yansıtıyor gibi görünüyor. İsa, Tanrı ile ona yaklaşanlar arasında bir "tampon" işlevi görüyor gibi görünüyor.³⁹ İbranilerin, İsa aracılığıyla Tanrı'ya yaklaşımdan söz ettiği tüm durumlarda, İsa'nın şefaatchi rolünün ima edilmesi mümkündür. İsa aracılığıyla Tanrı'ya yaklaşmak, o zaman Tanrı'ya yaklaşıırken İsa'nın şefaatine başvurmak anlamına gelir. Ancak İsa'nın şefaatchi rolünün onun aracılık işlevinin yalnızca bir yönü olduğu da düşünülebilir. Örneğin, İsa aracılığıyla Tanrı'ya yaklaşmanın, İsa'nın fedakarlığına başvurma yoluyla yapılabileceği düşünülebilir. ³⁶ Böylece Lane, İbraniler, 1:115. ³⁷ Saf suyla yıkanan bedenlere yapılan atıf, makul bir şekilde, İsa adına yapılan vaftize atıf olarak alınabilir. Bkz. Samuel Byrskog, "İbranilerde Vaftiz", Ablution, Initiation ve Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christian (3 cilt; ed. David Hellholm ve diğerleri; BZNW 176; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 1:585-602. ³⁸ Lane, İbraniler, 1:190. Benzer bir fikir muhtemelen 9:24'te de anlatılıyor; burada İsa'nın "şimdi bizim için Tanrı'nın huzuruna çıkmak üzere (ὡπὲρ ἡμῶν)" cennete girdiği söyleniyor. ³⁹ Koester, İbraniler, 371.

--- SAYFA 184 ---

İsa'nın ve Takipçilerinin İbranice Duaları 173 aracılığıyla Tanrı'nın mevcudiyeti erişilebilir kılınmıştır (çapraz başvuru 10:19-21), doğrudan O'nun şefaatine başvurmadan. Her iki durumda da odak noktası açıkça teosentriktir. İsa aracı ve şefaattir, ancak yaklaşan kişi Tanrı'dır.⁴⁰ İsa yine de Tanrı'ya yaklaşma kavramının merkezinde yer alır; kişinin aracılığıyla yaklaştığı kişi, takipçileri adına aracılık eden kişi ve son olarak kendisi aracılığıyla Tanrı'ya yaklaşanları kurtarabilen kişi olarak. O halde kişi İsa aracılığıyla Tanrı'ya yaklaşırsa ne yapar? 13:15'te, muhatapların sürekli olarak İsa aracılığıyla "Tanrı'ya bir hamt kurbanı sunmaları" yönünde teşvik edildiğini okuyoruz (Δι' αὐτοῦ, 13:15), bu, Tanrı'nın adını itiraf eden dudakların meyvesi olarak yorumlanıyor.⁴¹ İyilik yapmak ve paylaşmak aynı zamanda Tanrı'yı hoşnut eden kurbanlar olarak da yorumlanıyor. Bu, Tanrı'nın ne istediği ne de sevdiği söylenen hayvan kurban etme uygulamasıyla zımni bir tezat oluşturuyor (10:5-10). İsa'nın başrahipliğinden kaynaklanan ve onun aracılığıyla aracılık edilen ibadet türü, eski antlaşma rejiminde Levili rahipler tarafından yürütülen ibadet türüyle bu nedenle tezat oluşturuyor. Kurban dilinin İsa aracılığıyla aracılık edilen ibadeti, övgüyü ve şükran gününü belirtmek için metaforik kullanımı, bu nedenle İbranilerde, İsa'nın rahipliğinin "eski rejime" (yani dünyevi tapınak, hayvan kurbanları, Levili rahipler, eski antlaşma) karşı üstünlüğünü, farklılığını ve yeniliğini vurgulayan daha geniş bir kült söylemiyle bağlantılıdır. Her ne kadar ibadet, şükran ve övgüyü ifade etmek için kurban terimlerinin mecazi kullanımı Kutsal Yazılar'da sıradan bir yer olsa da,⁴² İbranice'de bu tür bir dilin kullanıldığı retorik söylem ona özellikle güçlü bir güç katıyor gibi görünüyor. Kurban terimleriyle anlaşılan şükran günü, hayırseverlik ve övgü, yalnızca hayvan kurbanlarına ek olarak ya da bu tür uygulamalara geçici alternatifler olarak sunulmuyor. Aksine, İbranilerde fikir, eski tapınma rejimi ile İsa'nın getirdiği rejim arasında temel bir karşıtlık olduğu yönünde görünüyor. Eski rejimin eleştirisini kasıtlı olarak Yahudi karşıtı olarak anlamak bir hata olsa ve İbranilerdeki kült söyleminin Kudüs tapınağı karşısında nasıl işlediğini bilmek çok zor olsa da,⁴³ İbranilerdeki kült söyleminin ve bununla bağlantılı tapınma kavramının Yeni Ahit duasında arabulucu ve şefaattir olarak İsa hakkında daha genel olarak İsa'nın bu konudaki makalesine bakınız. hacim. ⁴¹ Çoğu yorumcu, 13:15'in muhataplarından övmesini istediği şeyin Tanrı'nın adı olduğunu iddia edecektir. Dikkate değer bir istisna, itiraf edilenin İsa'nın adı olduğunu iddia eden Scott Mackie'dir ("İbranilerde Tanrı'nın Oğlunun İtirafı," NTS 53 [2007]:114-29). ⁴² Bkz. Mez.40:7; 51:17-19; 141:2; Hos 6:6; 14:3. ⁴³ İbranilerin tapınağın yıkılışından önce mi yoksa sonra mı tarihlendiği sorusu ve bunun, vaazdaki kült söylemini anlamamız açısından ne gibi sonuçları olması gerektiği, mevcut bilimsel ortamda hararetle tartışılan ve çözülmemiş konulardır.

--- SAYFA 185 ---

174 Ole Jakob Filtvedt, İbraniler'de bulunan teolojiyi içselleştirmeleri halinde, İsa'nın takipçileri olarak tanımlananlar için ayrı bir kimlik duygusu geliştirme işlevi gördü. İbraniler, İsa'nın takipçisi kimliğiyle birlikte, kişinin Tanrı'ya yaklaşmanın yeni, farklı ve üstün bir yoluna sahip olduğu, yalnızca İsa'nın rahipliği aracılığıyla aracılık ettiği ve eski rejime açıkça zıt olduğu yönünde güçlü bir duyguya sahiptir (çapraz başvuru 7:18-19; 8:6-7, 13; 9:8-14;10:1-10). 3.3. İtiraf Edin ve Yardım İsteyin Artık tapınmanın, şükran vermenin ve övgünün, kişinin İsa aracılığıyla Tanrı'ya yaklaşırken yaptığı bir parçası olduğunu gördük. Ancak 4:14-16, başka yönlerin de önemli olabileceğine işaret ediyor. 4:14-16'da muhataplardan yapmaları istenen iki şey vardır: itirafa sıkı sıkıya bağlı kalmak (4:14) ve yardım almak amacıyla lütuf tahtına yaklaşmak (4:16). Bu öğütler açıkça iç içe geçmiş durumda. Öğütlerin çoğul olarak verildiğini ve bu nedenle, birlikte Tanrı'ya yaklaşmaya çağrılan bütün bir itirafçı topluluğa yönelik gibi göründüklerini belirtmekte fayda var. Muhtemelen 4:14-16'da bulunan öğütlerin öncelikle ἐπισυναγωγή (çapraz başvuru 10:25) bağlamında, tek tek bireyler tarafından değil, hitap edilenlerin ortak toplantılarının bir parçası olarak gerçekleştirildiğini hayal etmeliyiz. Çoğu bilim adamı, 4:14'te sözü edilen itirafın, Mesih'le ilgili ifadelerden oluştuğu şeklinde anlaşılması gerektiği konusunda hemfikirdir.⁴⁴ Bu nedenle, 3:1'de İsa, "itirafımızın elçisi ve baş rahibi" olarak anılır. İtirafın öncelikle toplum tarafından benimsenen Kristolojinin ana ilkelerini özetlediğini ve dolayısıyla doktrinsel bir işlev gördüğünü hayal etmemiz mümkündür. Bir diğer ilgi çekici olasılık da itirafın muhatap topluluğun ibadetinin bir parçası olarak işlev gördüğünün varsayılmasıdır.⁴⁵ Bu görüşe göre itirafa bağlı kalmak, doğal olarak bunu da içerse de, yalnızca belirli doktrinsel inançlara teslim olma meselesi değildir, aynı zamanda ibadet bağlamında Mesih'i yüceltme meselesidir.⁴⁶ Her iki durumda da itiraf, şükran ve övgüyle oldukça yakından bağlantılı görünmektedir. İtirafı sürdürme çağrısına ek olarak, muhataplar 4:16'da güvenle "merhamet almak ve zamanında yardım için lütuf bulmak üzere lütuf tahtına yaklaşmaya" teşvik ediliyor. Yukarıdaki analizimiz, İbranilerde Tanrı'ya yaklaşma fikrinin itiraf ve ibadetle ilgili olduğunu ve İsa'nın hem aracı hem de şefaatchi olarak görev yaptığı fikrine dayandığını ileri sürmüştür. Ancak 4:16'daki vurgu ⁴⁴ Mackie, "Tanrının Oğlunun İtirafı", 114-29'a da uymuyor gibi görünüyor. ⁴⁵ Larry Hurtado, İsa'nın adının kültürel olarak anılmasının, ilk İsa hareketi içindeki ibadetin ne kadar önemli bir yönü olduğunu gösterdi. Bkz. bu ciltteki katkısı. ⁴⁶ Bu çözüm Henrich Zimmermann tarafından Das Bekenntnis der Hoffnung: Tradition und Redaktion im Hebräerbrief (BBB 47; Köln: Hanstein, 1977), 44-51'de tartışılmaktadır.

--- SAYFA 186 ---

İsa ve Takipçilerinin İbranice Duaları 175 günah çıkarma veya ibadet üzerine değil, deneme ve ihtiyaç zamanlarında dua ve yakarış üzerine. Lütuf tahtına yaklaşma yönündeki teşvikin İsa'nın şefkatine dayandığını belirtmek önemlidir (4:15): "Çünkü bizim zayıflıklarımıza ortak olamayan bir başkâhinimiz yok, ancak benzer şekilde her yönden sınanmış, fakat günah işlememiş olan bir başkâhinimiz var." Bu, 2:17-18'de İsa hakkında yapılan, İsa'nın kendisi de denendiği için sınananlara yardım edebileceğinin söylendiği ifadeyi hatırlatıyor. Bununla birlikte, 4:15 aynı zamanda İsa'nın 5:7-10'da dua ederken tasvir edilmesini de öngörür; burada İsa'nın imtihanına duayla ilgili anlatısal bir ifade verilir. İsa'nın şefkatinin vurgulanması, lütuf tahtına yaklaşanların bir şekilde durumlarını İsa'ya ilettiklerini akla getiriyor ve bu durumun imtihan, yardım ve merhamet ihtiyacının yanı sıra zayıflığa maruz kalmayı da içerdiği ima ediliyor. İsa şefkatli bir başkâhin olduğu için, İsa'nın onların duygularını paylaşabileceğini bilerek, lütuf tahtına güvenle yaklaşabilirler. Bütün bunlar, imtihan ve zayıflık zamanlarında Allah'a dua etmek için yaklaşanlara yardım ve merhamet verildiğini kuvvetle göstermektedir. Bununla birlikte, 4:14-16'da duanın ima edilen alıcısının Tanrı mı yoksa İsa mı olduğu tamamen açık değildir. 7:25 ve 13:15'teki tanrı merkezli odak, duada nihai olarak hitap edilenin Tanrı olduğunu gösteriyor gibi görünüyor. Tanrı'nın duanın en doğal alıcısı olduğunu kabul etsek bile, iki faktör İbranilerin duaların aynı zamanda İsa'ya da yöneltilebileceği bir dua kavramını öne sürdüğünü gösteriyor gibi görünüyor. İlk olarak, İsa'nın şefkat gösterme yeteneğine vurgu yapılması, İbranilerin sadece duaların Tanrı tarafından Mesih uğruna kabul edildiği şeklindeki soyut düşünceye gönderme yapmadığını açıkça ortaya koyuyor gibi görünüyor. İsa'nın yalnızca kurban niteliğindeki ölümü aracılığıyla Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkiyi iyileştirmesinin değil, aynı zamanda şu anda cennette şefaet etmesinin de önemli olduğu bir tür dua kavramının hayal edilmesi gerekir. Böyle bir dua kavramının, İsa ile dua edenler arasında bir tür doğrudan iletişimi nasıl içermeyeceğini hayal etmek zordur. İkinci olarak, kişinin lütuf tahtına (4:16) yaklaşırken almayı umabileceği yardım (βοήθειαν) ve merhamet (ἔλεος), İsa'nın kendisinin verebileceği söylenen şeylerdir. İsa'nın yardım sağlamaya muktedir olduğu (βοηθῆσαι, 2:18) ve İsa'nın merhametli olduğu vurgulanıyor (ἐλεήμων, 2:17). Hatta 7:25'te İsa'nın, kendisi aracılığıyla Tanrı'ya yaklaşanları kurtarabildiği bile söyleniyor. İsa, takipçilerinin dua ettiği merhamet ve yardımın ve sonuçta kurtuluşun temsilcisi olarak tasvir edilmiştir. Başka bir deyişle İbraniler, duaların bir şekilde İsa'ya iletildiğini ve İsa'nın kendisinin bu dualara cevap verebilecek kişi olarak resmedildiğini ima ediyor gibi görünüyor. Yine de Tanrı'nın tüm sürecin merkezinde olduğunu düşünmek elbette mümkündür. Örneğin, İsa'nın dua yoluyla takipçilerinin ihtiyaçlarını ve sorunlarını Tanrı'nın önünde dile getirdiği ve

--- SAYFA 187 ---

176 Ole Jakob Filtvedt, İsa'yı merhamet ve yardım aracı olarak kullanarak bu dualara cevap verenin Tanrı olduğunu söylüyor. Bu varsayımlar kabul edilse bile ve bu, duaların sonuçta İsa'nın kendisinden ziyade İsa aracılığıyla Tanrı'ya yönlendirildiği anlamına gelse bile, İbranilerin, takipçilerinin dua ederken İsa'yı çok merkezi ve önemli bir role sahip olarak resmettiğine şüphe yoktur. Bu rol onun kurtarıcı fedakarlığıyla sınırlı değildir. Allah'a yaklaşmayı sağlayan, Allah'ın kulları adına şefaet eden, imtihan zamanlarında şefkat gösteren ve sonuçta dua ettikleri yardımın da aracı olan O'dur. İsa, kendisine itaat edenler için sonsuz kurtuluşun kaynağı olmuştur (5:9). 3.4. Yazarın 13:20-21'deki Kapanış Duası Her ne kadar muhataplara dualarını nasıl ifade etmeleri gerektiği konusunda verilmiş herhangi bir talimat olmasa da, bizzat yazarın yazdığı bir duamız mevcuttur. İbraniler kitabının sonlarına doğru şu duayı görüyoruz (13:20-21): "Koyunların büyük çobanı olan Rabbimiz İsa'yı sonsuz antlaşmanın kanıyla ölümden diriltten esenlik veren Tanrı, isteğini yerine getirebilmeniz için size iyi olan her şeyi versin. Sonsuza dek (ve sonsuza dek) yücelik sahibi olan İsa Mesih aracılığıyla kendisini hoşnut eden şeyleri sizde gerçekleştirsin. Amin." Bu duanın birçok özelliği dikkate değerdir. Başlangıç olarak İsa'ya değil bizzat Tanrı'ya yöneliktir. Dolayısıyla dua, İbraniler'de yukarıda vurgulanan tanrı merkezli odak noktasına uygundur. Yine de İsa duada önemli bir rol oynuyor. Tanrı, İsa ile olan ilişkisi açısından ele alınmakta ve adlandırılmaktadır. O, İsa'yı ölümden diriltten esenlik Tanrısıdır. Tanrı'nın İsa'yı ölümden dirilttiği (ἀναγών) imgesinin, 2:10'da ifade edilen, Tanrı'nın birçok çocuğu yüceliğe yönlendirdiği (ἀγαγόντα) fikrini anımsattığı dikkate değer. Dua bağlamında Tanrı neden bu şekilde adlandırılıyor? Cevap şu gibi görünüyor: Çünkü Tanrı'nın, tutku anında işitilen İsa'yı kurtarması, Tanrı'nın İsa'nın takipçilerine nasıl davrandığına ilişkin örnek haline geldi. İsa'nın dirilişi, Tanrı'nın duaya cevap vermesinin nihai örneği haline geldi ve bu nedenle duada Tanrı'ya, İsa'yı ölümden diriltten kişi olarak hitap ediliyor. Buradaki ima açıkça şu; koyunların büyük çobanı ölüm diyarından çıkarılırsa sürüsü de onu takip edecektir. Böylece İsa'nın lider rolü hatırlatılıyor.⁴⁷ Tanrı'nın İsa'yı ölümden diriltme eylemi, sonsuz antlaşmanın kanıyla bağlantılıdır. Antlaşmanın kanı, yeni antlaşmanın başlatılmasını sağlayan bizzat İsa'nın döktüğü kan olarak anlaşılmalıdır (9:18). Dolayısıyla ἐν αἵματι διαθήκης ifadesi 47'ye alınmalıdır. İsa'nın koyunların çobanı olarak atanması, Musa'yı Tanrı'nın halkının çobanı, Tanrı'nın İsrail'i yönlendirdiği ve yönlendirdiği kişi olarak tasvir eden İşaya 63:11-14'ten etkilenmiş olabilir.

--- SAYFA 188 ---

İbranice'de İsa ve Takipçilerinin Duaları 177 şu anlama gelir: "(yeni) antlaşma kanı sayesinde."⁴⁸ Bu nedenle, İsa'nın kurtarıcı işinin duanın temeli olarak görülmesine dair bir anlam vardır. İsa'nın kurtarıcı acılarına, Tanrı'nın kurtuluşunu ummanın temeli olarak başvurulur. Dua böylece dolaylı olarak Tanrı'nın antlaşma sadakatine ve İsa'nın aracılık ettiği antlaşmaya eklenen vaatlere başvurur (8:6). Eğer İsa'nın döktüğü kan onun ölüm diyarından kurtarılmasının nedeni ise, öyle görünüyor ki, Tanrı'ya İsa'nın antlaşma kanıyla serpilmiş kalpleriyle (çapraz başvuru 10:22) yaklaşanların, Tanrı'nın kendilerini de İsa uğruna kurtaracağını ummaya teşvik edildiği anlaşılıyor.⁴⁹ Yazarın 13:21'de aslında dua ettiği şey, yani Tanrı'nın, muhataplarına kendi isteğini yapabilmeleri için iyi olan her şeyi vermesi, bir şey olarak sunuluyor. Tanrı bunu İsa aracılığıyla başaracaktır (δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 13:21). İsa aracılığıyla yalnızca dua ve ibadette Tanrı'ya yaklaşılmakla kalınmaz, aynı zamanda Tanrı'nın kendisine dua ederek yaklaşanlarla iletişim kurduğu kişi de İsa'dır. Tanrı eylemin öznesi olarak tasvir edilir, ancak İsa aracıdır. Bu nedenle, Tanrı'nın kendisine dua ederek yaklaşanların yaşamlarında yaptıklarıyla İsa'nın eylemleri arasında keskin bir ayrım yapmanın kolay bir yolu yoktur. Bu belirsizlik son doksolojide de yüzeye çıkıyor. 13:20.50'deki duanın açılışında hitap edilen kişinin O olduğu gerekçesiyle, bu doksoloji kesinlikle Tanrı'ya gönderme yapıyor olarak alınabilir. Ancak sözdizimi aslında İsa Mesih'in yüceliğın sonsuza kadar ait olduğu kişi olduğunu öne sürer, çünkü onun adı doğrudan doksolojinin önüne yerleştirilmiştir.⁵¹ 4. İbranilerde Dua ve Kimlik - Bazı Sonuçlar 4.1. Dua Eden İsa ve Takipçileri – Benzerlikler ve Farklılıklar Her ne kadar İbraniler, muhataplardan hiçbirinin şehitlik deneyimi yaşamadığını belirtmiş gibi görünse de (12:4), hem İsa hem de takipçilerinin imtihan zamanlarında dua ederken, yardıma ihtiyaç duyarken resmedildiği görülmektedir. Görünüşe göre bu tür sınav zamanları aynı temel anlatının bir parçası olarak konumlanıyor: Tanrı'nın, çocuklarını, yaşadıkları zorluklara rağmen, kaderlerinde yazılı olan zafere nasıl götürdüğüne dair hikaye. İsa, kurtuluşa ihtiyacı olan Tanrı'ya yaklaştı (5:7), 48 Dolayısıyla doğru olarak Lane, İbraniler, 2:559; bkz. Zech 9:11'de bulunan benzer ifade. 49 Her ne kadar 10:22'de adı geçen kulların kalplerine temiz kan serildiği açıkça belirtilmese de, bu kesinlikle ima edilmektedir. Ve söz konusu kanın açıkça İsa'nın kanı olması gerekir. Böylece Otto Michel, Der Brief an die Hebräer (6. baskı; KEK XIII; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 346. Cf. ayrıca 1 Pet 1:2. 50 Böylece Lane, İbraniler, 2:565. 51 Böylece Attridge, İbraniler, 407-8.

--- SAYFA 189 ---

178 Ole Jakob Filtvedt ve takipçileri de öyle (7:25).⁵² Tam olarak bu ortak zemin ve paylaşılan durum, muhatapların İsa'nın dua ederken tasviriyle özdeşleşmelerine olanak tanır. Ancak İsa'nın, takipçilerinin dua ettiği bağlamın bir parçası olarak görülmesiyle ilgili önemli farklılıklar da vardır. İsa'nın, Tanrı önünde kendisi adına aracılık eden bir başkâhin olduğuna dair hiçbir şey söylenmemesine rağmen, o, takipçileri için bu başkâhin olmuştur. Bu nedenle İsa'yı takip edenler, Tanrı'nın önünde kendileri adına aracılık eden birinin bulunduğunu biliyorlar. İsa'nın Tanrı'nın varlığını yeni bir şekilde erişilebilir kıldığı gerekçesiyle Tanrı'ya İsa aracılığıyla yaklaşabilirler. Onun kurtarıcı eylemi ve lider rolü dualarda dile getirilir (13:20-21) ve İsa'nın kendisi de takipçilerinin dua ettiği merhametin (2:17), yardımın (2:18) ve kurtuluşun (7:25) temsilcisi olarak resmedilir. Şunu da belirtmekte yarar var ki, İsa'nın her şeyle imtihan edildiği söylene bile onun günahsız olduğunun vurgulanması (4:15). Bu nedenle, takipçilerinin bunu yaptığı ima ediliyor gibi görünse de, muhtemelen İsa'nın merhamet veya bağışlanma için dua ettiğini hayal etmemeliyiz. 4.2. İsa'nın Takipçisi Olarak Dua Etmek Peki İsa'nın dualarının tasviri, takipçilerinin dualarını ve kimliğini nasıl şekillendiriyor? İsa'nın takipçisi olarak dua etmek ne anlama gelir? Bu soruyu yanıtlarken, 2:10-18'de İsa'nın lider olarak resmedildiği tabloyu bir kez daha hatırlamanın yararlı olacağını düşünüyorum. Burada İsa, dünyevi zorluklar, ıstırap ve aşağılama, ardından yücelik, mükemmellik ve kurtuluşla yapılandırılmış bir yolculukta kardeşlerini yüceliğe götürürken resmedilir. Bu temel yapı İsa'nın yaşamında, ölümünde ve yüceltilmesinde saklıdır ve aynı zamanda İsa'nın 5:7-10'da dua ederken tasvirinde de yüzeye çıktığı görülmektedir. İsa, kendisini kurtuluşa, mükemmelliğe ve yüceliğe götürecek sürecin bir parçası olarak, bedeninin olduğu günlerde, acı çeken bir ortamda dua ediyor. Ölümden kurtarabilecek olan Tanrı'ya dua etti ve duası duyuldu. Aynı temel yapının, takipçilerine dua ederken örtülü bir anlatı bağlamı da sağladığını iddia ediyorum.⁵³ İsa'nın takipçileri dua ederken, Tanrı'nın çocuklarını yüceliğe nasıl götüreceği sorusu etrafında dönen daha geniş bir anlatı bağlamında konumlanırlar.⁵⁴ Onlar, 52 Christopher A. Richardson ("Tutku: İbranileri Yeniden Düşünmek 5:7-8," A Cloud of Witnesses: The Theology of İbranilerin Antik Bağlamlarında [ed. Richard Bauckham; London: T&T Clark, 2008], 51-67, 66), yazarın Tanrı'ya güvenle yaklaşma yönündeki tavsiyesi ile onun tutku anında gösterdiği güven arasındaki ilişkinin İsa örneğine dayandığını güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. 53 Bu "anlatı"nın ve lider olarak İsa'nın resminin Kutsal Yazılardaki göç hikâyesinden kaynaklandığını öne sürmek iyi bir örnek olabilir. Böylece Matthew Thiessen, "İbraniler ve Göçün Sonu," NovT 49 (2007): 353-69. 54 A Theory of Primitive Christian Religion'da (çev. John Bowden; Londra: SCM Press, 1999), Gerd Thiessen dua gibi dini ritüellerin her zaman dini bir mitle nasıl bağlantılı olduğunu vurguluyor. "Ritüel" ve "efsane" arasındaki kesişme

--- SAYFA 190 ---

İsa ve Takipçilerinin buldukları ve dua etmelerine vesile olan Duaları nihai hedefe doğru atılmış bir adımdır. Böyle bir bağlamda dua ederek Tanrı'ya yaklaşmanın ne anlama geldiği bizzat İsa tarafından örneklendirilmiştir. Tanrı'nın teslim etme yeteneğini hesaba kattı, ancak aynı zamanda vaatlerini tutacağına güvenerek, Tanrı'nın mükemmellik sağlama yoluna da boyun eğdi. İsa böylece itaat etmeyi öğrendi ve takipçileri onu örnek almaya çağrıldı. İsa'nın dualarında ortaya çıkan güven, itaat ve ıstırap arasındaki gerilim, dualarının "iştirilmesinin" muhataplar için de ne anlama geldiği fikrini şekillendiriyor. Tanrı'nın duaları "burada ve şimdi" yardım sağlayarak yanıtladığı fikrini göz ardı etmek için hiçbir neden yok. Tam tersine, "zamanında yardım" ifadesinde bu durumun varsayıldığı görülmektedir (εὐκαίρως βοήθειαν, 4:16). Bununla birlikte, Tanrı'nın çocuklarını acı çekerek terbiye etme (12:4-11) ve böylece onları hayata hazırlama (12:9) niyetinde olması ihtimali de her zaman vardır. Bu nedenle Tanrı'nın çocukları, bu dünyanın dışlanmışları (çapraz başvuru 11:13-16, 38; 13:14) ve görünüşe göre duaları duyulmamış kişiler olarak kendilerini tanımlamaya her zaman hazırlıklı olmalıydılar. Ancak bu, İsa'nın zafer yolunda ilerleyen kardeşleri olarak kimliklerine meydan okumaz, ancak bunu doğrular. İsa'nın bedeninin olduğu günlerde acı çekmesi ve dua etmesi sadece takipçilerine bir örnek sağladığı için önemli değildir; bu aynı zamanda İsa'nın gökteki başrahip olarak şu andaki konumu için yeterliliğini de sağlar. Bu rahiplik makamı arabuluculuğu ve şefaati içerir ve bu nedenle İsa'nın takipçileri İsa aracılığıyla dua, şükran ve ibadet yoluyla Tanrı'ya yaklaşmaya çağrılır. Hatta İsa, takipçilerinin dua ettiği yardımın, merhametin ve kurtuluşun temsilcisi olarak resmedilir. Bütün bunlar olurken, İbraniler için, İsa'nın zaten her şeyde sınındığını ve bu nedenle İsa'nın takipçilerinin dayanışma ve şefkat gösterebilecek bir başkâhine sahip olduklarını vurgulamak hayati önem taşıyor. Bu, güçlü bir karşılıklı dayanışma ve özdeşleşme duygusuna olanak tanır. İsa her konuda kardeşleriyle özdeşleştiğinden, onlar başkâhinleriyle özdeşleşmeye davet edildiler. İbranilerin metinsel dünyasının ötesine geçmeye cesaret edersek, öyle görünüyor ki, İbranice'de dua kavramının şekillenme şekli, tarihsel muhatapları, İsa'nın takipçilerine özgü somut bir uygulamayı, yani dua ve ibadeti İsa'ya gönderme yapacak şekilde ifade etmeye davet etmiş olabilir. Bunu, günah çıkarma amaçlı alkış ve tapınma, İsa'nın kurtarıcı ölümünü ve dirilişini hatırlatan dualar, İsa'nın şefaatine çağrılar ve hatta belki de İsa'nın kendisine yöneltilen dualar şeklini aldığını hayal edebiliriz. Eğer böyle bir uygulama tarihsel muhataplar tarafından benimsenmiş olsaydı, bunun onların İsa'nın takipçileri olarak kimliklerini güçlendireceğine ve şekillendireceğine inanmak için her türlü neden vardır. Belirli Kristolojik inançları varsayan duaları ifade etmek, İbranice'deki duanın anlatı bağlamını ve bunun kimlikle nasıl ilişkili olduğunu daha da detaylandırmak için verimli bir yol oluşturacaktır.

--- SAYFA 191 ---

180 Ole Jakob Filtvedt, dua eden kişinin İsa'nın takipçilerinden biri olduğunu tekrar tekrar hatırlatıyor. Dahası, bu, ilk İsa hareketinin dışındakiler tarafından paylaşılmayan bir uygulama olsa da, bu tür dualar, bu hareketin benzersiz bir özelliği ve dolayısıyla üyelerinin kimliğinin göstergesi olabilirdi. İbraniler, Tanrı'ya İsa aracılığıyla yaklaşmanın ayırt edici özelliğinin altını çizmek için çok şey yaptı, çünkü İsa'nın başrahipliği aracılığıyla mümkün kılınan yaklaşım türü, eşi benzeri görülmemiş ve niteliksel olarak yeni bir şey olarak resmedilmiştir. İbraniler özellikle, İsa'nın ölümü aracılığıyla mümkün kılınan Tanrı'ya yaklaşımın, eski antlaşma koşulları altında mümkün olandan daha üstün olduğunu vurguluyor. Böylece muhatapların, dua ve ibadetlerini diğer tüm ibadet ve dua biçimleriyle karşılaştırıldığında yeni ve benzersiz, ayrıcalıklı ve üstün bir şey olarak görmeye teşvik edilir. Eğer bu bakış açısını içselleştirmişlerse, bunun İsa'nın takipçileri olarak kimliklerini güçlendireceğini ve onları bu şekilde özdeşleşmeye devam etmeye teşvik edeceğini düşünmek mantıklıdır. 4.3. Gözlerimizi İsa'ya Sabitleyerek – Kimlik ve Tanımanın Dinamikleri Bu makalenin başlığı 12:1-2'ye gönderme yapmaktadır: "Gözlerimizi imanin lideri ve tamamlayıcısı olan İsa'ya sabitleyen, önümüzde uzanan yarışı koşturmayı devam edelim."⁵⁵ Biz öncelikle İsa'nın lider olarak üstlendiği role odaklandık. Ancak bu pasajın dikkat çekmeye değer başka bir yönü daha var: "görme" konusuna odaklanılması. Kişinin gözünü İsa'ya dikmesi emri şu soruyu gündeme getiriyor: İsa neye benziyor? İnsan İsa'ya baktığında ne görür? Bu soru kimlik gelişimi süreciyle alakalı görünmektedir. Bu cildin giriş bölümünde ("Kimlik ve Dua") Mikael Tellbe, sosyal kimlik gelişimini, belirli bir gruba üyeliğin nelerden oluştuğuna dair "zihinsel imajın" dahil edilmesi açısından tanımlıyor.⁵⁶ Eğer İsa lider ve model ise, onun yarattığı "zihinsel imaj", takipçilerinin kimlik gelişimiyle alakalı olmalıdır. Dua ederken gözlerini İsa'ya dikerlerse ne görürler? Bana öyle geliyor ki İbraniler, muhataplarına İsa'nın iki temel "imajını" sunmuştur; onların her ikisine de gözlerini dikmeleri gerekir. Elimizde yücelik ve onurla taçlandırılmış İsa imajı var ve hatta yazar, artık onu bu şekilde gördüğümüzü iddia ediyor (2:9). Ancak aynı zamanda acı içinde dua eden İsa'nın görüntüsü de o kadar canlı bir şekilde tasvir edilmiştir ki, onu görselleştirmek mümkün olabilir. Her iki resim de aynı adamı gösteriyor ve muhatapları 55 Cf. ayrıca İbraniler 3:1. 56 Bkz. yukarıda, s. 16.

--- SAYFA 192 ---

İsa'nın ve Takipçilerinin İbranice Duaları 181 her iki görüntüde de İsa'yı tanımak için gerekli kaynakları sağladı.⁵⁷ Üstelik bu görüntülerin her ikisi de dua bağlamında anlamlı olacaktır. Muhataplar dua ederken, bunu İsa'nın bedeninin günlerinde yaptığı duaya benzer şekilde yapıyorlar. Ancak ibadet ve dua ile Allah'a yaklaştıkça, yüce İsa'nın da, izzet ve şeref tacıyla kendilerine şefaatt ettiğini göreceklardır. Her iki görüntüde de İsa'nın gerçek kimliğini tanıdıkları ve her ikisini de liderlerinin "zihinsel görüntüleri" olarak birleştirdikleri ölçüde, İsa'nın kardeşleri ve takipçileri olarak süreç içinde kendi kimliklerini de tanıyacaklardır. Kaynakça Attridge, Harold W. İbranilere Mektup: İbranilere Mektup Üzerine Bir Yorum. Hermeneia. Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1989. —. "İbranilerde Tanrı: Çocukları Göksel Zafere Çağırarak." Unutulan Tanrı'nın 197-209. Sayfaları: İncil Teolojisinde Perspektifler: Paul J. Achtemeier'in Yetmiş Beşinci Doğum Günü Vesilesiyle Onuruna Yazılar. A. Andrew Das ve Frank J. Matera tarafından düzenlenmiştir. Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press, 2002. —. "Saygısından Dolayı İşittim (İbraniler 5:7)." İncil Edebiyatı Dergisi 98 (1979): 90-93. —. "Ölümün Esirlerini Özgürleştirmek: Bir Erken Hristiyan Efsanesinin Yeniden Değerlendirilmesi." Gnostisizm ve Erken Hristiyan Dünyası'nın 103-115. Sayfaları. James E. Goehring ve James M. Robinson tarafından düzenlenmiştir. Sonoma, Kaliforniya: Polebridge Press, 1990. Byrskog, Samuel. "İbranilerde Vaftiz." Sayfalar 585-602, Cilt. Erken Yahudilik, Greko-Romen Din ve Erken Hristiyanlıkta Abdest, İnisiasyon ve Vaftiz'in 1. David Hellholm, Tor Vegge, Øyvind Norderval ve Christer Hellholm tarafından düzenlenmiştir. 3 cilt. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 176. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. deSilva, David A. Minnetarlıkta Azim: "İbranilere" Mektubu Üzerine Sosyo-Retorik Bir Yorum. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000. Eisenbaum, Pamela. "İbranileri Hristiyan Kökenlerinin Edebi Manzarasında Yerleştirmek." İbranice Sayfaları 213-37: Çağdaş Yöntemler - Yeni Anlayışlar. Gabriella Gelardini tarafından düzenlenmiştir. İncil Yorumlama Serisi 75. Leiden: Brill, 2005. Gray, Patrick. "Kardeş Sevgisi ve İbranilerde Baş Rahip Kristolojisi." İncil Edebiyatı Dergisi 122 (2003): 335-51. Hofius, Otfried. Thron Gottes'in Vorhang'ı: İbranice 6:19f ve 10:19f'de Bir Din Yorumu. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 14. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1972. Johnson, Luke Timothy. İbraniler: Bir Yorum. Yeni Ahit Kütüphanesi. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2006. 57 Söz konusu Kristolojinin dogmatik imaları hakkında bkz. Bruce L. McCormack "'With Loud Cries and Tears': The Humanity of the Son in the Epistle to the İbraniler", The Epistle to the İbraniler ve Hristiyan Teolojisi (ed. Richard Bauckham ve diğerleri; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2009), 37-68.

--- SAYFA 193 ---

182 Ole Jakob Filtvedt Johnson, William G. "İbraniler Kitabındaki Hac Motifi." İncil Edebiyatı Dergisi 97 (1978): 239-51. Käsemann, Ernst. Tanrı'nın Gezgin Halkı: İbranilere Mektubun İncelenmesi. Çeviren: Roy A. Harrisville ve Irving L. Sandberg. Minneapolis, Minnesota: Augsburg, 1984. Koester, Craig R. İbraniler: Giriş ve Yorumlu Yeni Bir Çeviri. Anchor Bible 36. New York: Doubleday, 2001. Lane, William L. İbraniler. 2 cilt. Dünya İncil Şerhi 47. Dallas, Teksas: Word, 1991. —. "Tanrı'nın Ahlaki İddialarının Önünde Durmak: İbranilerde Müritlek." Yeni Ahit'teki Öğrencilik Kalıpları'nın 203-24. Sayfaları. Richard N. Longenecker tarafından düzenlenmiştir. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996. Laub Franz, Bekenntnis und Auslegung: Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief. Biblische Untersuchungen 15. Regensburg: Pustet, 1980. Lieu, Judith, Yahudi ve Greko-Romen Dünyasında Hristiyan Kimliği. Oxford: Oxford University Press, 2004. Mackie, Scott. "İbranice'de Tanrı'nın oğlunun itirafı." Yeni Ahit Çalışmaları 53 (2007): 114-29. McCormack, Bruce L. "'Gürültülü Çığlıklar ve Gözyaşlarıyla': İbranilere Mektupta Oğul'un İnsanlığı." İbranilere ve Hristiyan Teolojisine Mektup'un 37-68. Sayfaları. Düzenleyen: Richard Bauckham, Daniel R. Driver, Trevor A. Hart ve Nathan MacDonald. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2009. Michel, Otto. Der Brief an die Hebräer. 6. baskı. Yeni Ahit XIII'e ilişkin Kritik Yorum Yorumları. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. Müller, Paul-Gerhard. ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΡΧΗΓΟΣ: Der Religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation. Europäische Hochschul- schriften 23/28. Bern: Lang, 1973. Peterson, David. İbraniler ve Mükemmellik: "İbranilere Mektup"ta Mükemmellik Kavramının İncelenmesi. Yeni Ahit Çalışmaları Derneği Monografi Serisi 47. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Richardson, Christoffer A. "Tutku: İbranileri Yeniden Düşünmek 5:7-8." Bir Tanık Bulutu'nun 51-67. Sayfaları: Eski Bağlamlarında İbranilerin Teolojisi. Richard Bauckham'ın Düzenlediği. Londra: T&T Clark, 2008. Theissen, Gerd. İlk Hristiyan Dini Teorisi. John Bowden'in çevirisi. Londra: SCM Press, 1999. Thiessen, Matthew. "İbraniler ve Göçün Sonu." Novum Testamentum 49 (2007): 353-69. Vanhoozer, Kevin J. "Yeni Ahit Yorumunda Okuyucu." Yeni Ahit'i Dinlemek: Yorumlama Stratejileri'nin 301-28. Sayfaları. Joel B. Green tarafından düzenlenmiştir. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995. Zimmermann, Heinrich. Das Bekenntnis der Hoffnung: Tradition und Redaktion im İbranice - kısa. Bonner biblische Beiträge 47. Köln: Hanstein, 1977.

--- SAYFA 194 ---

Vahiy Kitabında Göksel Dua ve Hristiyan Kimliği, CRAIG R. KOESTER Luther Semineri, St. Paul, Minn., ABD Vahiy'de dua ve kimlik oluşumu sorunu bizi temel bir yorumsal meseleye götürür: Metinde tasvir edilen vizyoner dünya, ilk Hristiyanların sosyal dünyasıyla nasıl ilişkilidir? Vahiy, azizlerin dualarının ibadet olarak sunulduğunu resmeder, ancak bu, her tarafı ve içi gözlerle kaplı, altı kanatlı gizemli yaratıklar tarafından yürütülen göksel bir ibadettir (Va. 4:8; 5:8). Onlara, altın çelenklerini Tanrı'nın tahtının önüne bırakan beyaz cüppeli yirmi dört ihtiyar da katılıyor (4:10; 5:8). Bir meleğin sunduğu buhur eşliğinde dualar yükselir (8:3-4) ve şehitler göksel sunağın altından haykırır (6:10). Bu sahneler aşağıdaki görünen dünyadan ziyade yukarıdaki gizli dünyada geçiyor. Son bölümde, geldiğini duyuran, dirilmiş ve görünmeyen İsa'dır, böylece Ruh ve gelin "Gel" diye seslenir ve son ses "Amin. Gel, Rab İsa" diye yanıt verene kadar başkalarını "Gel" duasına katılmaya davet eder (22:17, 20). 1 Vizyon dünyası, ilk Hristiyan sosyal dünyasının doğrudan bir yansıması değildir, ancak onun görüntüleri, okuyuculara ait oldukları dua topluluğu hakkında bir fikir vererek Hristiyan kimliğini şekillendirir. Kimliği güçlendirme ihtiyacı, Vahiy'in bazı okuyucuların yerel sinagoglarla çatışma yaşadığını gösteren ve kimin Yahudi kimliğini haklı olarak iddia edebileceğine dair sorunları gündeme getiren açılış bölümlerine yansıyor (2:9; 3:9). Çatışma aynı zamanda bazı okuyucuları hapsedme veya öldürme yetkisine sahip olan sivil veya eyalet yetkililerini de içerir ve bu da İsa'nın takipçilerinin imparatorluk toplumundaki yeri hakkındaki sorunlara işaret eder (2:10, 13). Son olarak, insanların yemek yeme gibi Greko-Romen dini uygulamalarına ne ölçüde uyum sağlayabilecekleri konusunda iç anlaşmazlıklar vardı. 1 Richard Bauckham, "Prayer in the Book of Revelation," Into God's Presence: Prayer in the New Testament (ed. Richard N. Longenecker; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001), 252-71.

--- SAYFA 195 ---

184 Craig R. Koester, İsa'nın takipçileri olarak kimliklerini korurken tanrılara sunulanlar (2:14, 20).² Kimlik, insanların başkalarıyla paylaştıklarını ve onları diğerlerinden ayıran şeyleri dikkate almasıyla, ilişkiler ağıları aracılığıyla oluşur. Süreç statik olmaktan ziyade dinamiktir. Sosyal bağlamlar değiştikçe kimlikler, belirli bağları yeniden onaylarken diğerlerinin anlaşılma biçimini değiştiren bir süreç aracılığıyla yeniden tanımlanır.³ Her ne kadar dua bizim odak noktamız olsa da, duanın toplumun temel anlatısı ve inançlarıyla, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek anlayışıyla ve etnik kökenin rolüyle nasıl ilişkili olduğunu dikkate almalıyız. İçerik açısından dualar kişinin Tanrı, toplum ve dünya karşısındaki yerini anlamamanın bir yolunu tanımlar. Duayla ilgili jestler ve ritüel ortamlar, insanların kendilerini Tanrı'nın ve başkalarının huzurunda görme biçimini hem ifade eder hem de şekillendirir. Duayı içeren vizyonlar Vahiy'in edebi akışını tanımlamaya yardımcı olur ve bunu yaparken de onu okuyanların öz anlayışlarını şekillendirirler. Gökteki Tapınmada İsa'ya Dua (Vahiy 4-5) Vahiy, tapınma sırasında yüksek sesle okunmak üzere tasarlanmıştır (1:3) ve topluluğun yeryüzündeki dualarının cennetteki benzerleri tarafından sunulduğunu resmeder (5:8). Yazar, dünyevi topluluğun İsa'yı takip eden ve İsrail geleneğini benimseyen, ancak yine de çeşitli etnik kökenlerden gelen kişilerden oluştuğunu varsaymaktadır. Yahudi, Yunan ve Roma geleneklerinden yararlanan, ancak grup İsa'ya dua ederken bunları dönüştüren bir ibadet sahnesini tasvir edecek. Bu süreçte, geleneksel olarak duayla ilişkilendirilen eylemler yukarıdaki göksel dünyada kullanılacak, ancak görünüşe göre bunlar aşağıdaki Hristiyan topluluğunda dua için bir model sunmuyor. Vizyon, yeryüzünde duanın nasıl yapılacağını göstermekten ziyade topluluğa duaya odaklanarak kimliği şekillendirir. Vahiy 4-5, Tanrı'ya ve Kuzu'ya tapınmanın sunulduğu göksel bir salonu anlatır. Bu tür ibadet sahneleri üzerine yapılan çalışmalar genellikle önemli bir özellik olan ilahiler üzerinde yoğunlaşır. İlahiler, mevcut edebi bağlam için yeniden işlenmiş geleneksel temaları kullanıyor. Şarkı sözleri, erken Hristiyan ibadetinde kullanılan ilahileri doğrudan kopyalamaz ancak okuyucuların görüşlerini şekillendirir. 2 Sosyal ortam hakkında bkz. Craig R. Koester, Revelation (Anchor Yale Bible 38A; New Haven: Yale University Press, 2014), 85–103. 3 Mikael Tellbe, “Kimlik ve Dua” bu ciltte; bkz. Philip F. Esler, Romalılarda Çatışma ve Kimlik: Paul's Letter'ın Sosyal Ortamı (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2003), 19–33; Philip A. Harland, Dynamics of Identity in the World of the Early Christians (New York ve Londra: T&T Clark, 2009), 1–21.

--- SAYFA 196 ---

İlahi Dua ve Vahiy Kitabı'nda Hristiyan Kimliği 185 farklı bakış açıları sunarak Tanrı'ya ve dirilmiş İsa'ya övgülerin haklı olarak verildiğini gösteriyor.⁴ Burada duanın rolüne daha fazla dikkat ederken ilahilerin bazı yönlerine dikkat çekeceğiz. Gökteki tapınmanın tanımı, okuyucuların kendilerini özdeşleştirecekleri topluluğun yönlerini ortaya koymaktadır. Göksel topluluk, yüzleri aslan, öküz, insan ve kartal şeklinde olan dört canlı yaratıktan oluşur. Her ne kadar yüzler, Hezek 1:10'da Tanrı'ya eşlik eden varlıklar örnek alınarak modellenmiş olsa da, Vahiy, yaratıkların, yaratılmış düzenin göksel temsilcileri olarak hizmet etmeleri için tasvirleri yeniden bağlamlandırıyor. Yaratılış motifleri Vahiy 4-5'te ön plandadır, çünkü Tanrı her şeyi yarattığı için övülür (4:11) ve melekler ve gökteki, yerdeki, yer altındaki ve denizdeki her yaratık (5:11-13) tarafından övgüler sunulana kadar övgüler dışarı doğru yükselir.⁵ Dört canlı varlık ve yaratılmış düzenin geri kalanıyla özdeşleşen okuyucular, onların da varlıkları için Tanrı'ya bağımlı olan ve Yaratıcıları olarak Tanrı'ya ibadet etmeleri gereken yaratıklar olduklarını kabul ederler. Dört yaratığın sözleri İsrail'in tapınmasından temalar geliştiriyor. Onlar, İşaya 6:3'teki (Vahiy 4:8) Tanrı'nın tahtında hazır bulunan yüksek melekler gibi, Tanrı'yı "kutsal, kutsal, kutsal" olarak adlandıran altı kanatlı varlıklardır. Bilinen "var olan" unvanını (ὁ ὢν, Çıkış 3:14 LXX) kullanıyorlar ve bunu Tanrı'nın geçmişteki varlığını ve gelecekteki gelişini de içerecek şekilde genişletiyorlar (Sib. Or. 3:16). Yahudi olmayan kaynaklar bazen Tanrı'nın geçmişine, şimdiki zamanına ve gelecekteki varlığına atıfta bulunsa da, bu sahnede İncil'deki tasvirlerin öne çıkması, göksel ibadetin İsrail'in Tanrısına yönelik olduğunu göstermektedir.⁶ Bu göksel varlıklarla özdeşleşenler, kendilerini İsrail geleneğiyle özdeşleştirirler. Dört göksel yaratığa, yeryüzünde Tanrı'ya tapınan topluluğun göksel temsilcileri olan yirmi dört yaşlı eşlik ediyor. Bazı açılardan meleklerle benzerler; bazen 4 ilahi pasajı civarında resmedilmişler; bunlar arasında Rev 4:8-11; 5:9-14; 7:9-12; 11:15-18; 15:3-4; 16:5-7; 19:1-8. Bağlam ibadet olmasa da bazen 12:10-12 ayetleri de dahil edilir. Bkz. Klaus-Peter Jöns, *Das hymnische Evangelium: Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung* (SNT 5; Gütersloh: Gerd Mohn, 1971); Russell Morton, "Tanrı'ya ve Kuzuya Zafer: Yahya'nın Vahiy 4-5'te Teolojisini Biçimlendirirken Yahudi ve Helenistik/Roma Temalarını Kullanımı", JSNT 83 (2001): 89-109; G. Schimanowski, "Connecting Heaven to Earth: The Function of the Hymns in Revelation 4-5", *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions* (ed. Ra'anan S. Boustan ve Annette Yoshiko Reed; Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 67-84; Matthew E. Gordley, *Antik Çağda Şarkı Yoluyla Öğretme: Yunanlılar, Romalılar, Yahudiler ve Hristiyanlar arasında Didaktik İlahi* (WUNT 2/302; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 335-49. 5 Richard Bauckham, *Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 33-34, 47-53. 6 İsis (Plutarkhos, Is. Os. 9 [354C]), Zeus (Pausanias, Descr.10.12.10) ve diğer tanrılar için de benzer bir dil kullanılmıştır. Bkz. David Aune, *Revelation* (3 cilt; WBC 52; Dallas, Teksas: Word, 1997-1998), 1:31.

--- SAYFA 197 ---

186 Craig R. Koester Tanrı'nın tahtıydı, ancak meleklerle genellikle "yaşlılar" (πρεσβύτεροι) denmezdi. Bu terim daha çok, öğütlerine saygı duyulan Yahudi ve ilk Hristiyan topluluklarının liderleri için kullanılıyordu.⁷ Bu terim, Vahiy'deki figürlerin temsili rolünü güçlendiriyor ve okuyucuları onları uygun ibadet örnekleri olarak görmeye teşvik ediyor. Yaşlılar, "Sen yücelik, onur ve güç almaya layıksın (ἄξιος εἶ), Rabbimiz ve Tanrımızsın" diyerek Tanrı'yı övüyorlar çünkü Tanrı her şeyi yarattı (4:11). Canlılar ve büyükler, İsrail geleneğinin devamlılığı içinde bir ibadet anlayışı şekillendiriyor, ancak duanın yapıldığı anda, ibadet edenlerin kimliğini daha da tanımlayan belirgin bir Hristiyan unsuru devreye giriyor. Canlı yaratıklar ve ihtiyarlar, azizlerin dualarını simgeleyen tütsü tasları tutarlar ve bu dualar, boğazlanmış ve yaşayan Kuzu İsa'nın huzuruna çıkar (5:6-8). Geleneksel olarak dualar ve tütsüler Tanrı'ya sunulurdu ama burada bunlar Mesih'e sunuluyor. Mezmurların Tanrı'yı "yeni bir ilahiyle" övdüğü yerde, Vahiy'deki göksel varlıklar Kuzu İsa'ya "yeni bir ilahi" söylerler (5:9-10; çapraz başvuru Mezmur 40:3; 96:1; 98:1; 144:9; 149:1). Göksel topluluk Tanrı'ya "Sen değerlisin" derken şimdi Kuzu'ya "Sen değerlisin" diyorlar (ἄξιος εἶ, Rev 4:11; 5:9). Kuzu imgesi, Hristiyan topluluğunun İsa'nın çarmıha gerilmesi ve dirilişiyle ilgili merkezi anlatısını kapsar. İsa'nın kanının insanları günahattan kurtarmak için döküldüğü ve İsa'nın ölümden ilk doğan olarak dirildiği inancı yazar ve okuyucular tarafından paylaşıldı (1:5-6). İsa'yı kurbanlık bir Kuzu olarak tasvir etmek, Fısıh kurbanı ve Tanrı'nın hizmetkarının masum bir kuzu gibi acı çektiği fikri gibi İncil'deki çeşitli imgelerden yararlanır.⁸ Yazar, 5:6'da İsa'yı Kuzu olarak tanıttıktan sonra, kitabın geri kalanında İsa'dan bahsetmenin birincil yolu olarak "Kuzu"yu kullanır. İbadet edenler ya kendini başkaları için feda eden Kuzuyla (ἀρνίον) (7:14; 12:11; 14:1-4) ya da imparatorluk gücünü simgeleyen ve insanlara şiddetle zulmeden canavarla (θηρίον) özdeşleştirirler (13:1-18). ⁷ R. Alistair Campbell, *The Elders: Seniority Within Early Christian* (Edinburgh: T&T Clark, 1994). Yorumcular bazen altın çelenk takan ve tahtlarda oturan göksel ihtiyarlar ile sinagog ve kilisede bu şekilde görünmeyen ihtiyarlar arasındaki farkları vurgularlar (Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* [Grand Rapids, Mich. ve Cambridge: Eerdmans, 2004], 491). David Aune haklı olarak yaşlıların veya πρεσβύτεροι'nın bir elçiliğe veya bir hükümdara altın çelenkler getiren πρεσβεῖα'ya benzediğini belirtir (Erken Hristiyanlıkta Kıyamet, Kehanet ve Büyü [WUNT 199; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006], 107). Vahiy'deki ayırt edici unsurları kabul ederken, bu göksel gruba πρεσβύτεροι adını vermek, onların dünyevi topluluğun temsilcileri olarak rollerini güçlendirir. ⁸ Kuzu veya Fısıh kurbanı olan İsa hakkında bkz. 1 Korintliler 5:7; Yuhanna 1:29. Kuzu gibi acı çeken hizmetçi hakkında bkz. İşaya 53:7; Elçilerin İşleri 8:32; 1 Clem. 16:7; Ahır. 5:2; Justin, Dial. 111.3. Bkz. Loren L. Johns, *The Lamb Christology of the Apocalypse of John: An Investigation into its Origins and Retorical Force* (WUNT 2/167; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).

--- SAYFA 198 ---

Vahiy Kitabında Göksel Dua ve Hristiyan Kimliği 187 Lamb, duanın odak noktası olan göksel yaratıklar ve ihtiyarlar, okuyuculara topluluklarına kimliğini veren merkezi hikayeyi hatırlatır. Göksel topluluk, çarmıha gerilmiş ve yaşayan İsa'ya dua ve övgü sunarak onu Yaratıcının yanında ikinci bir tanrı haline getirmez. Vahiy'in bakış açısı tek tanrıdır. Yazar, Tanrı'ya ve Kuzu'ya ait olan yalnızca bir taht ve bir krallığı resmetmektedir. Onlar bir olarak hüküm sürerler ve bir olarak tapınırlar (11:15; 22:3).⁹ Yücelik ve şerefi Yaradan'a ve Kuzu'ya atfeden ilahiler, çok geçmeden her ikisini de aynı şarkıda övmekle sonuçlanır (4:11; 5:11, 13). İsa, Tanrı'nın gücünün onun aracılığıyla uygulandığı kişi olduğundan, İsa'ya tapınanların Tanrı'ya tapındıkları anlaşılmaktadır.¹⁰ Burada Tanrı, her şeyi var ettiği için tüm dünyanın tapınılması konusunda haklı bir iddiaya sahip olan Yaratıcıdır (4:11). Gökte tapınanların şarkısı, Kuzu tarafından kurtarılanların, Tanrı'nın krallığında Tanrı'nın kâhinleri olarak hizmet ettikleri bir yeri olan, dünyanın birçok kabilesinden, dilinden, halkından ve milletinden olanları içerdığını söyleyerek, Tanrı'nın dünya üzerindeki haklı egemenliği temasını genişletir (5:9-10). Dil, İsa'ya dua eden topluluğun İsrail geleneğinde yeri olduğunu gösteriyor. Çıkış 19:6'ya göre İsrail halkı, Tanrı için bir "kâhinler krallığı" idi.¹¹ Vahiy'de, İsa'nın ölümüyle kurtarılanlar "bir krallık" haline gelirler çünkü onlar, Tanrı'nın, Mesihi aracılığıyla uygulanan egemenliğini tanıyan bir inanç topluluğuna getirilirler. Onlar "kâhinler" olarak haklı olarak Tanrı'ya tapınıyorlar. Her ne kadar bu topluluğun üyeleri başka tanrılara tapınan birçok millettense de, Vahiy'in Rab'bin krallığı ve Mesih'inden bahsettiğini kabul ederek, "hüküm sürecek" (11:15) tekilini kullanır ve kurtarılanların "ona" tapındığını söylerken (22:3) Tanrı'nın ve Kuzu'nun tahtından söz eder. Bazıları metnin orijinalinde yalnızca Tanrı'ya atıfta bulunduğunu ve Mesih ile Kuzu'ya yapılan atıfları pasajı Hristiyanlaştırmaya yönelik tuhaf girişimler olarak değerlendirdiğini ileri sürmektedir (Aune, Revelation, 1:cxxxi). Ancak metnin son biçimindeki kendine özgü dil, Tanrı ile Kuzu'nun birliğini vurgular; bu aynı zamanda hem Alfa hem de Omega, ilk ve son, başlangıç ve son olarak adlandırılmasında da yansıtılmaktadır (1:8, 17; 21:6; 22:13). Karl-Heinrich Ostmeyer, önceki ayette Tanrı'ya ve Kuzu'ya ortaklaşa övgüde bulunulmasına rağmen, 5:14'te yalnızca Tanrı'yı tapınma nesnesi olarak ele alır. Vahiy'de duanın alıcısı olarak dirilen İsa'nın rolünü geliştirmez (Kommunikation mit Gott und Christus: Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament [WUNT 197; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006], 349-63, özellikle 353). ¹⁰ Richard Bauckham, The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 118-49; Larry Hurtado, Rab İsa Mesih: İlk Hristiyanlıkta İsa'ya Bağlılık (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 2003), 590-95. ¹¹ Mısır'dan Çıkış 19:6'nın İbranicesinde "rahiplerin krallığı", LXX'te ise "kâhinlerin krallığı" yazıyor. Vahiy 1:6'da "krallık, kâhinler" ifadesi yer alırken, 5:10'da "krallık ve kâhinler" bağlacı yer alıyor; bu da her bir yönün gereken şekilde dikkate alınması gerektiğini gösteriyor. Steven J. Friesen, İmparatorluk Kültürü ve Yuhanna'nın Kıyameti: Okuma

Harabelerdeki Vahiy (Oxford: Oxford University Press, 2001), 181-83.

--- SAYFA 199 ---

188 Craig R. Koester Jesus'un yaptığı ibadete ayrı bir merkez kazandırdı. Onları, İsa aracılığıyla onlar adına hareket eden İsrail'in Tanrısına tapan bir halkla birleştiriyor. Onlar "kutsallar" veya "azizler"dir (ἁγιοι, 5:8), çünkü onlar kutsal olan Tanrı'ya aittirler (ἅγιος, 4:8) ve Tanrı'nın hizmetine ayrılmışlardır. Cennete tapanlar, duaya uygun odağı belirleyerek yeryüzündeki Hristiyan topluluğu için bir kimlik duygusu oluştururlar. Şaşırtıcı olan, duanın doğru biçimini modellemiyor gibi görünmeleridir. Hareketleri, Greko-Romen bağlamlarında ve Yahudi tapınak geleneklerinde kullanılan uygulamaları yansıtır, ancak birinci yüzyıldaki sinagoglarda veya Hristiyan meclislerinde görülen uygulamaları yansıtmıyor. Birincisi, ihtiyarlar altın çelenkler takarlar ve Tanrı'nın güce layık olduğunu ilan ederken bunları Tanrı'nın tahtının önüne atarlar (4:10). Bu jest, Greko-Romen bir hükümdarın otoritesini kabul etmek için ona altın çelenkler verme uygulamasını hatırlatıyor. Şehirler, iyi ilişkiler sağlamak veya yardım istemek amacıyla birisini altın çelenklerle onurlandırmak için heyetler gönderebilir (Josephus. A. J. 14.304; B. J. 4.620). Ancak bu jest, Yunan ve Roma tanrılarının heykellerine altın çelenkler yerleştirildiğinden, bir hükümdarın otoritesinin yükseltilmiş bir nosyonunu akla getirebilir (Bölüm Jer 9; Dio Chrysostom, Dei cogn. 60; Athenaeus, Deipn. 10.437b). Elçiler Büyük İskender'e altın çelenklerini verdiklerinde, sanki "sanki bir tanrıyı onurlandırmak için kutsal bir elçiliğe gelmişler" gibiydi (Arrian, Anab. 7.23).¹² Yaşlılar bu hareketi kullanarak Tanrı'nın egemenliğini onurlandırmanın doğru olduğunu gösterirken, daha geniş edebi bağlam, yedi başlı canavar ve sahte peygamber olarak tasvir edilen imparatorluk yöneticilerine ve onların destekçilerine ilahi onur verenleri eleştirir (Rev. 13:1–18; 16:13; 19:20). Ancak Tanrı'ya altın çelenk vermenin Hristiyan ibadetinde yapılan bir jest olduğunu düşündürecek hiçbir şey yok. İkincisi, yaratıklar ve yaşlılar Kuzu'ya dua edip şarkı sunarken kitharalar tutarlar (Va. 5:8). Bu sahne, bu telli çalgıların Kudüs tapınağında bazen Tanrı'ya övgü niteliğindeki "yeni bir şarkıya" eşlik etmek için kullanıldığı Yahudi geleneğini anımsatıyor (2 Tarihler 9:11; Mez. 33:2–3; 98:1, 5; 108:2; 1 Mack 4:54). Kitharanın Yahudi ibadetindeki önemi, Bar Kochba isyanı sırasında basılan madeni paralarda kullanılmasından anlaşılmaktadır (şek. 1).¹³ Ancak kitharalar yalnızca Yahudilere özgü değildi. Yunanlılar ve Romalılar bunları ziyafetlerde eğlenmek ve tanrılarını ve kahramanlarını öven şarkılara eşlik etmek için kullandılar. Kithara, festivaller sırasında müzik yarışmalarıyla onurlandırılan Apollon'la ilişkilendirildi. Bu tür yarışmalar aynı zamanda ¹² Gregory Stevenson, "John'un Apocalypse'inde Altın Taç Görüntülerinin Kavramsal Arka Planı", JBL 114 (1995): 257–72; J. R. Harrison, "Solan Taç: İlahi Onur ve İlk Hristiyanlar", JTS 54 (2003): 493–529; Aune, Apocalypticism, 107. ¹³ Leo Mildenberg, Bar Kokhba Savaşının Sikkeleri (Aarau: Sauerländer, 1984), 46–48. Resim Klasik Nüsmistik Grubunun (cngcoins.com) izniyle alınmıştır.

--- SAYFA 200 ---

Vahiy Kitabı'nda Göksel Dua ve Hristiyan Kimliği 189 imparatorluk kültü.14 Delfi'deki bir vazo resmi, Apollon'un Vahiy'deki yaratıklar gibi hem bir kase hem de bir kithara tuttuğunu göstermektedir (şek. 2). Şekil 1: Yahudi parası üzerindeki Kithara Şekil 2: Kithara ve kaseyi tutan Apollon Bar Kochba dönemi (MS 132-135) Bunun aksine, kitharalar ve diğer enstrümanlar görünüşe göre birinci yüzyıl sinagoglarında veya Hristiyan meclislerinde kullanılmıyordu.15 İlk referanslar, Hristiyanların açıkça eşlik etmeden birlikte şarkı söylediğini belirtiyor.16 Yazarlar kithara gibi enstrümanlara yalnızca açık veya net olmayan konuşmanın örnekleri olarak atıfta bulunurlar. (1 Korintliler 14:7) ya da kilise içindeki uyumun sembolü olarak (lign. Efes. 4:1; Philad. 1:2). Daha sonraki yazarlar, Hristiyanların kithara gibi enstrümanları değil, yalnızca sesi kullandıklarını söylerler (İskenderiyeli Clement, Paed. 2.4.41). Bazıları müstehcen sosyal yaşam ve pagan festivalleriyle bağlantılı olduğu için enstrümanların kullanımını reddetti. Kitharalardan Kutsal Yazılarda bahsedildiği için, bu yazarlar onlara tamamen manevi bir önem vermişlerdir.17 Öyle görünüyor ki 14 Kitharaların Yunan ve Roma tanrılarını övmek için kullanılması hakkında bkz. Dio Chrysostom, 1 Regn. 2.28; Quintilian, Öğr.1.10.10; Lucian, Salt. 16. İmparatorluk kültüründeki müzik yarışmaları hakkında bkz. Friesen, Imperial, 52, 75, 126. Revelation'daki tasvirler için bkz. Gregory Stevenson, Power and Place: Temple and Identity in the Book of Revelation (BZNW 107; Berlin ve New York: de Gruyter, 2001), 234. 15 Kutsal Kitap metinleri sinagoglarda tonlanmış olabilir, ancak ister ilahilerin söylendiği belli değil. Ancak aletler kullanılmadı. Bkz. James McKinnon, "The Exclusion of Musical Instruments from the Ancient Sinagog", Proceedings of the Royal Musical Association 106 (1979-80): 77-87. 16 Bkz. Matta 26:30; Markos 14:26; Elçilerin İşleri 16:25; 1 Korintliler 14:26; Efes 5:19; Kol 3:16; Yak 5:13; Genç Pliny, Ep. 10.96.7. 17 Bkz. James McKinnon, Music in Early Christian Worship (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 3-4, 32-35, 43.

--- SAYFA 201 ---

190 Craig R. Koester, Vahiy'in hitap ettiği cemaatlerde kitharaların aslında şarkılara veya dualara eşlik etmek için kullanıldığına ihtimal vermiyor. Üçüncüsü, gökte tapınanlar, "azizlerin duaları olan" (5:8) buhurla dolu altın taslar tutarlar. Kaseler (φιάλαι) geniş siğ tavalardı. Yeruslaim tapınağında kullanılan bazı kaseler altından yapılmıştı ve buhurun yanı sıra şarap ve un da barındırabiliyordu (Josephus, A.J. 3.143; çapraz başvuru Sayım 7:14, 86; 2 Tarihler 4:8). Yeruslaim tapınağındaki bir sunakta her sabah ve akşam tütsü yakılırdı (Çıkış 30:7-8; 2 Tarihler 13:11). Ayinin bir parçası olarak dua zorunlu değildi, ancak buhur sunmanın zamanı dua için uygun kabul edildi (Jdt 9:1; Luka 1:10). Yükselen duman, ibadet eden kişinin Tanrı'ya yakardığını gösteriyor olabilir (Mezmur 141:2).¹⁸ Buhur kullanımı tapınakla sınırlı olabilir. Antik sinagoglarda dua sırasında tütsü yakmak görünüşe göre alışılmış bir şey değildi.¹⁹ Greko-Romen tapınmasında, Vahiy'de tasavvur edilen siğ sunu kaseleri genellikle tanrılara dua edilirken dökülen şarap için kullanılırdı (şek. 2).²⁰ Geleneksel tanrılara veya imparatora bağlılığı göstermek için tütsü özel bir tutucuya yerleştirilebilir veya küçük bir sunak üzerinde yakılabilirdi (şek. 4).²¹ Birinci yüzyıldaki Hristiyanlar muhtemelen bunu kullanmazlardı. namaz sırasında tütsü. Hristiyanların Tanrı'ya sunduğu güzel kokulara ilişkin ilk atıflar, sevgi eylemlerine ilişkin metaforlardı (Ef. 5:2; Fil. 4:18; çapraz başvuru 2 Korintliler 2:14-16). Hristiyanların tütsü kullanmayı reddetmesi, ikinci yüzyıldaki savunucuların bunu açıklamasını gerektirecek kadar dikkate değerd. Justin Martyr, Tanrı'nın tütsü yerine dua istediğini savunurken (1 Apol. 13), Athenagoras ise Tanrı'nın tütsüye ihtiyacı olmadığını, çünkü kendisi mükemmel bir koku olduğunu söylerken (Bacak. 13).²² Tertullianus, Hristiyanlara tütsü ticareti bile yapmamalarını çünkü putperestlikle ilişkilendirildiğini söylemiştir (Idol. 11). Vahiy 18 Buhur diğer kurbanlarla bağlantılı olarak sunulurdu ve rahibi kutsalların kutsalına girerken ilahi mevcudiyetten korurdu (Lev. 16:12-13), ama aynı zamanda duayla da bağlantılıydı (Wis 18:21). Bkz. Kjeld Nielsen, "Tütsü," ABD 3 (1992), 404-9, özellikle. 407; Franz Tóth, "Das Gebet der Heiligen: Gebet, Räucherwerk und Räucherwelt in der Johannesapokalypse vor der Hintergrund biblischer und frühjüdischer Traditionen", Das Gebet im Neuen Testament: Vierte Europäische orthodox-westliche Exegeten-konferenz in Sâmbâta de Sus 4.-8. Ağustos 2007 (ed. Hans Klein, Vasile Mihoc ve Karl-Wilhelm Niebuhr; WUNT 249; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 249-311. ¹⁹ Susan Ashbrook Harvey, Kurtuluşu Kokulandırmak: Antik Hristiyanlık ve Koku Hayal Gücü (Berkeley: University of California Press, 2006), 16. ²⁰ Homer, Il. 9.162-81; 24.281-98; Pindar, Pyth. 4.193-200; Walter Burkert, Yunan Dini (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 70-73. ²¹ Resim Classical Numismatic Group'un (cngcoins.com) izniyle alınmıştır. Bkz. S.R.F. Price, Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 156, 209, 211, 228; Friesen, Imperial, 108, 112, 115. Pliny'nin, İsa'nın takipçilerinin imparatorun heykelinin önünde tütsü sunma talebine dikkat edin (Bölüm 10.96.5). ²² Ahırda. 2:5 yazar, buhurun iğrenç bir şey olduğunu söyleyen İşaya 1:13'ten alıntı yaparak, her türlü kurbanın kaldırıldığında ısrar ediyor.

--- SAYFA 202 ---

Cennetsel Dua ve Hristiyan Kimliği, Vahiy Kitabı 191'de tütsüye karşı polemik yapıyor ama onu duanın bir metaforu olarak ele alıyor, belki de Mezmur 141:2'yi hatırlatıyor: "Duam senin önünde tütsü sayılsın." Daha sonraki yazarlar, Tanrı'nın tütsü yerine dua istediğini savunurken Vahiy'in mecazi kullanımına başvurabilirler.²³ Dördüncüsü, göksel topluluk, azizlerin duasını sunarken Kuzu'nun önünde yere kapanır (5:8). Sosyal ve politik alanda insanlar, itaat veya bağlılık göstermek veya yardım çağrısında bulunmak için daha yüksek rütbeli bir kişinin önünde secdeye kapanırlardı (Luka 5:12; 8:41; 17:16). İmparatora saygı gösterirken ya da bir ricada bulunurken secde biçimleri kullanılabilir.²⁴ Vahiy'deki "düşmek" fiili (πίπτω), yaratıkların ve yaşlıların tapınmada yaptığı gibi yüz üstü düşmeyi ima eder (Va. 4:10, 14; 7:11; 11:16; 19:4). Yahya bir meleğin önünde huşu içinde yere düştüğünde, kendisine bunu yapmaması emredilir çünkü bu, yalnızca Tanrı'ya olan tapınmayı ifade eder (19:10; 22:8). Gökteki topluluk, Kuzu'nun önünde yere kapanarak, meleklerin aksine İsa'ya haklı olarak tapınılabileceğini ve dua edilebileceğini gösterir. Göksel topluluğun duruşunun, okuyucuların sosyal bağlamındaki olağan toplu dua biçimleriyle en fazla dolaylı bir bağlantısı vardır. Yahudi çevrelerinde dua genellikle ayakta yapıldı ve gözler ve eller göğe doğru kaldırılırdı.²⁵ İnsanlar ayrıca dua etmek için diz çökebilir ve bunu yaparken de ellerini kaldırabilirlerdi.²⁶ Kişiler özellikle Tanrı'ya acil dileklerde bulunurken yüzüstü düşebilirlerdi, ancak bu toplu dua sırasında alışılmadık bir durumdu.²⁷ Yunanlılar ve Romalılar arasında elleri göğe doğru kaldırarak ayakta durmak yaygındı. Diz çökme acil dualar için kullanılabilir, ancak genel olarak diz çökme ve secde etme Yunanlılara ve Romalılara aykırı kabul edilirdi.²⁸ Vahiy, cennete tapanların Kuzu'nun önünde yere düştüğünü resmettiğinde, onları olağan toplu dua kalıplarının ötesine geçen bir saygı duruşuna yerleştirir. Göksel varlıklar, Tanrı ve Kuzu ile konuşurken aynı duruşu kullanarak gerçek tapınmayı İsa'ya dua eden bir toplulukla özdeşleştirirler. ²³ Irenaeus, Haer. 4.17.5-6. Origen'in (Hom. Hezek. 7.4.1-4; Cels. 8.17) yaptığı gibi Rev 5:8'de tütsünün sembolik niteliğine dikkat çekiyor. Bkz. Harvey, Scenting Salvation, 17-38. ²⁴Aune, Apocalypticism, 108. ²⁵ Konuyla ilgili olarak bkz. Luka 18:11, 13; Josephus, A.J. 10.255; M. Ber. 5:1; M. Ta'an. 2:2. ²⁶ Diz çökerken bkz. Dan 6:11; Luka 22:41; Elçilerin İşleri 9:40; Efes 3:14. Ellerin uzatılması konusunda bkz. 1 Kg 8:54; 2 Tarihler 6:13; Ezra 9:5; 3 Mac 2:1. Bkz. Reidar Hvalvik, "Uzanmış Ellerle Dua Etmek: Erken Hristiyan Duasının Sözsüz Yönleri ve Kimlik Sorunu" bu ciltte. ²⁷ Yüzü yere dönük dua etmek hakkında bkz. Yeşu 7:6; Markos 14:35; Matta 26:39; 1 Korintliler 14:25; B. B. Meşi'a 59b. ²⁸ Larry J. Alderink ve Luther H. Martin, "Greko-Romen Dinlerinde Dua", Alexander'dan Konstantin'e Dua: Kritik Bir Antoloji (ed. Mark Christopher Kiley; Londra: Routledge, 1997), 123-27, özellikle. ¹²⁵ F. T. van Straten, "Yunanlılar Tanrılarının önünde diz çöktüler mi?" Bülten Antieke Beschaving 49 (1974): 159-89.

--- SAYFA 203 ---

192 Craig R. Koester Göksel İbadette Tanrı'ya Dua (Vahiy 7-8) Azizlerin duaları birkaç bölüm sonra göksel ibadette yeniden sunulurken kimlik oluşumunun dinamikleri devam eder (8:3-4). Bu bağlam, dünyevi toplumun, Tanrı'ya hamt etmek üzere gökteki yaratıklara ve ihtiyaçlara katılacağı geleceğe dair bir fikir veriyor. Daha önce olduğu gibi, Kuzu tarafından kurtarılan insanlar her kabileden ve milletten geliyor, ancak bu sahnede dünyevi acıların ötesindeler ve Tanrı'nın tahtı önünde yerlerini alıyorlar. Beyaz elbiseler giyiyorlar, ellerinde palmiye dalları var ve kurtuluş için Tanrı'ya ve Kuzu'ya şükrediyorlar. Sahnenin sonunda kalabalık sessizleşir, böylece bir melek sunakta dua edebilir, ancak bu dualar hâlâ yeryüzünde mücadele eden azizlerden geldiği için zaman akışkan görünür (7:9-8:4). Bu sahnenin farklı boyutları okuyuculara ait oldukları topluluk hakkında bir fikir veriyor. Bağlam ibadet edenleri iki şekilde tanımlıyor: İsrail'e verilen sözlerin mirasçıları olarak ve birçok etnik kökene sahip bir grup insan olarak. Başlangıçta Yuhanna, kurtarılanların İsrail'in on iki kabilesinden mühürlenmiş 144.000 kişiden oluştuğunu duyar (7:4-8). Ancak grubu görmek için döndüğünde, her kabileden ve milletten, Kuzu'nun kaniyla kurtarılmış sayısız insandan oluştuğunu görür (7:9-17). Her ne kadar yorumcular görüşün iki kısmı arasındaki ilişki konusunda hemfikir olmasalar da, en makul görüş iki sahnenin aynı grubu anlatmasıdır.²⁹ Yahya'nın Yahuda Aslanı'nı duyup sonra katledilen Kuzu'yu görmesi gibi, on iki kabileden kurtarılanların sayısını duyar ve sonra her kabileden sayısız bir grup görür (5:5-6; 7:4-8, 9-17). Eğer Mesih hem Aslan hem de Kuzu ise, kurtarılanlar hem İsrail'in mirasının mirasçıları hem de birçok ulustan kurtarılanlardır. Bu grubun tanımı, kimliğinin birçok boyutuna uyuyor. Beyaz elbiseler giyerler, ellerinde palmiye dalları vardır ve kurtuluş için Tanrı'ya ve Kuzu'ya şükrederler (7:9-10). Sahne bir dereceye kadar Yahudi geleneğini geliştiriyor. Çardaklar bayramı sırasında tapınanlar, palmiye, söğüt ve diğer yapraklı ağaçların dallarını sallayarak kutlama yapmalıydı (Lev 23:40; Josephus, A.J. 13.372). Tapınağın yıkılmasından önce ibadet edenler dallarını sallayarak "Kurtar bizi, ya Rab" diye seslenirler ve burada Tanrı'nın kurtuluş getirdiğini ilan ederler.³⁰ Makabiler Seleukoslara karşı kazandıkları zaferleri 29 Bauckham, Theology, 76-77 ile kutladılar. Diğer yorumlar, 144.000 kişinin kilise içindeki Yahudi Hristiyanlar, özel bir şehit grubu veya kilisenin muzaffer olan büyük kalabalığın aksine kilise militanı olduğu yönündedir. Koester, Revelation, 423-30'daki tartışmaya bakınız. 30 Mez.118:25; M. Suka 4:1-5; Håkan Ulfsgard, Bayram ve Gelecek: Vahiy 7:9-17 ve Çardak Bayramı (ConBNT 22; Lund: Almqvist & Wiksell, 1989), 89-91; Jonathan A. Draper, "Cennetteki Çardak Ziyafeti: Vahiy 7:1-17," JSNT 19 (1983): 133-47.

--- SAYFA 204 ---

Antik dünyada zaferi simgeleyen palmiye dalları sallıyordu.³¹ Ancak Zekeriya 14, Tanrı'nın krallığı tüm dünyada kurulurken Yahudi olmayanların Çardak bayramını kutlamak için bir araya geleceği bir zamanı tasavvur etti. Vizyon, bu umutların Kuzu aracılığıyla gerçekleştiğini gösteriyor. Vizyon aynı zamanda Greko-Romen pratiğini de dönüştürüyor. Çeşitli tanrıların onurlandırıldığı festivallerde ibadet edenler beyaz giyinir, palmiye dalları ve başka eşyalar taşırlardı.³² Bu tür toplantılar neşeli olaylardı. Benzer şekilde, beyaz cüppeli insan kalabalıkları, Augustus ve daha sonraki imparatorlar için yapıldığı gibi (Suetonius, Ağustos 98.2; Herodian, Hist. 8.7.2) bir hükümdarı övgülerle selamlayabilir (Josephus, A.J. 11.327, 331). İnsanlar bir tanrıdan yardım istemek (Achilles Tatius, Leuc. Clit. 4.13.1-4) veya bir zaferi kutlamak için geldiklerinde palmiye dallarını tutabilirler. Bir hayırseverin kişinin kurtarıcısı olduğunu ilan ederek takdirini göstermek yaygındı ve bu terim imparator için kullanılıyordu.³³ Şekil 3: Hadrianus palmyelerle karşılandı. Şekil 4: Kişileştirilmiş Dindarlık Yahudiye, bir sunakta tütsü sunan bir kadın olarak Vahiy'dekine benzer motifler ikinci yüzyılın başlarından kalma bir madeni para üzerinde görülmektedir (şek. 3).³⁴ Bir kadın olarak kişileştirilmiş Yahudiye'yi imparator Hadrianus'u karşılarken göstermektedir. Vahiy 7:9'daki kalabalık gibi palmiye dalları taşıyan çocuklar ona eşlik ediyor ve 8:3-4'te meleğin yaptığı gibi bir sunağın yanında duruyor. Vahiy 31 Zafer sembolü olarak avuç içlerinde bkz. 2 Macc 10:7; 1 Mac 13:51; Philo, Deus 137; Sezar, Bell. sivil 3.105; Yaşlı Pliny, Nat. 17.244. 32 Apuleius, Metam. 11.10-11; bkz. Plutarch, Moralia 771D; Naphtali Lewis ve Meyer Reinhold, eds., Roman Civilization: Selected Readings (3. baskı; New York: Columbia University Press, 1990), 2:188. 33 İmparatorluk kullanımı hakkında bkz. Josephus, B.J. 7.71; Craig R. Koester, "'Dünyanın Kurtarıcısı' (Yuhanna 4:42)," JBL 109 (1990): 665-80. 34 Klasik Nüsmistik Grubunun (cngcoins.com) izniyle.

--- SAYFA 205 ---

194 Craig R. Koester, anlamını yeniden tanımlarken geleneksel zafer sembollerinden yararlanıyor. Kitap, fetih (νικῶ) kavramını, ibadet edenlerin avuçlarıyla ve alkışlarıyla kutladıkları kaniyla kurtuluşu getiren Kuzu'nun ölümü üzerine odaklıyor. Zafer fikri devam ediyor, ancak zaferin araçları Mesih'in fedakarlığı açısından yeniden tanımlanıyor. Canavar, Roma fethiyle ilişkilendirilen şiddetli zaferi tasvir ediyor (11:7; 13:7). Bunun tersine, Kuzu İsa'nın kurtarıcı ölümü, gruba kimliğini veren gerçek zaferdir (5:5-6; 12:11; 15:2). Bu şenlikli ibadetin arka planına karşı, gökte bir sessizlik vardır ve bu, bir meleğin sunakta azizlerin dualarını sunduğu bağlamı oluşturur (Va. 8:1). Yahudi kaynakları bazen meleklerin doğrular için aracılık ettiğini söyler (1 En. 9:3; T. Levi 3:5), fakat Vahiy'de melek azizlerin kendi dualarını Tanrı'nın huzuruna getirir (Tob 12:12). Sessizliğin çeşitli emsalleri var. Bazı kaynaklar meleğe tapanların Tanrı'nın huzurunda sessiz kaldıklarını anlatır.³⁵ Diğerleri dünyevi kurbanların sessizlik içinde sunulması gerektiğini söyledi; bu da gökte dua edilirken sessizlik olması gerektiğini ima eder.³⁶ Ama aynı zamanda Greko-Romen ibadet edenlerin dua ederken saygı göstergesi olarak sessiz olmaları da söz konusuydu.³⁷ Vespasianus ve Titus Yahudiye'ye karşı kazandıkları zaferi kutlamak için Roma'dayken, şehrin her yerinde "sayısız bir kalabalık" vardı. Galipler yerlerini alırken, imparator sessizlik işaretini verene kadar askerler alkışlarla seslerini yükselttiler, böylece "derin ve evrensel bir sessizlik ortasında" dua etmek için ayağa kalktı (Josephus, B.J. 7.122-128). Benzer şekilde Vahiy 7, sayısız kalabalığın oturan hükümdara alkışlar yağdırdığını ve övgülerin dua için sessizlikle sona erdiğini gösteriyor. Azizlerin dualarını sunan melek, rahiplerin Yahudi tapınak uygulamalarında yaptığı gibi, sunakta durarak geleneksel bir duruş sergiliyor. Melek, kömürleri tutmak ve tütsü yakmak için kullanılan bir buhurdan tutuyor. Sinagog sanatı, 35 4Q405 20-22 13 sembolleri arasında kısa saplı tütsü küreklerini içerir; Dale C. Allison, "Meleklerin Sessizliği: Şabat Kurbanının Şarkıları Üzerine Düşünceler", RevQ 13 (1988): 189-97. 36 İzin ver. Aris. 95-96; T. Adam 1:12. Bkz. Peter Wick, "Cennette Sessizlik Vardı (Vahiy 8:1): Israel Knohl'ün 'Ses ve Sessizlik Arasında' Eserine Bir Açıklama," JBL 117 (1998): 512-14. Diğer yorumlar için bkz. Stephen S. Smalley, The Revelation to John: A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse (Downer's Grove, Ill: InterVarsity, 2005), 211-13; bkz. Konstantinos T. Zabras, "Geç İkinci Tapınakta ve Erken Rabbinik Duada Sessizlik ve Doğru Niyet: M. Berakhot 5,1 Örneği", Das Gebet im Neuen Testament: Vierte Europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz, Sâmbâta de Sus 4.-8'de. Ağustos 2007 (ed. Hans Klein, Vasile Mihoc ve Karl-Wilhelm Niebuhr; WUNT 249; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 3-24. 37 Homer, Il. 9.171; Thycidides, Peloponnesos Savaşı 6.32.1; Yaşlı Pliny, Nat. 28.3.11.

--- SAYFA 206 ---

Vahiy Kitabında Göksel Dua ve Hristiyan Kimliği 195 Yahudi tapınağı ibadeti.38 Buhur sunağı, tapınağın ön avlusunda, kutsalların kutsalının girişinde bulunuyordu. Buhur sunusu sırasında dua edilebilirdi (Çıkış 30:7-8; Josephus, B.J. 5.216; Jdt 9:1; Luka 1:10). Yunanlılar ve Romalılar tarafından kullanılan buhurdanlıklar genellikle bir kaideye benziyordu ve tabanı olan bir sap üzerinde bir kaseden oluşuyordu. Dini törenlerde taşınır ve tanrıların ve tanrılaştırılmış imparatorların resimlerinin önüne konurlardı.39 Sunaklarda da tütsü yakılırdı. İkinci yüzyılın başlarından kalma bir madeni para, tanrılara karşı görevi temsil eden Piety'yi, sol elinde bir tütsü kutusu tutarken, sağ eliyle yanan bir sunağın üzerine tütsü bırakırken göstermektedir (şek. 4). Bu motif antik çağda genel olarak tanındı. Daha önce olduğu gibi vizyon, duanın odağını belirleyerek Hristiyan kimliğini şekillendiriyor. Beyaz elbiseler, palmiye dalları ve sunakta sunulan tütsüler, hem Yahudi hem de Greko-Romen geleneklerinden sembolik çağrışımlar uyandırır, ancak belirleyici unsur, Kuzu İsa'nın ölümü aracılığıyla birçok kabile ve milletten insanlara kurtuluş getiren Tanrı'ya dua edilmesidir. İnsanlar dualarında aynı odağı benimsedikçe topluluk oluşur. Hristiyanların tipik olarak beyaz elbiseler giydiklerini veya ibadet veya dua için palmiye dalları tuttuklarını40 ve toplantılarının alışlagelmiş anlamda sunaklar içermediğini öne süren hiçbir şey yoktur. Başka bir görüntüde Vahiy, Hristiyan topluluğunu yeryüzünde gerçek tapınmanın gerçekleştiği yer olarak tanımlamak için sunak ve tapınak tasvirlerini sembolik olarak kullanır (11:1-2).41 Topluluğa kimliğini veren şey, ibadetini ve duasını Kuzu'nun kanı aracılığıyla kurtuluş getiren Tanrı'ya yöneltmesidir. 38 Erwin R. Goodenough, Greko-Romen Döneminde Yahudi Sembolleri (13 cilt; New York: Pantheon, 1953-1968), 4:195-97. 39 Pausanias, Tanım. 7.21.12. İmparatorluk kullanımı hakkında bkz. Price, Rituals, 109-10, Friesen, Imperial, 108, 112, 115. 40 Bazıları yıkanma ve beyaz elbiselerin Hristiyan vaftiz törenini hatırlattığını öne sürüyor (Elçilerin İşleri 22:16; Galyalılar; 3:27). Bkz. Pierre Prigent, St. John'un Kıyametine İlişkin Yorum (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 292-93; Jürgen Roloff, Revelation (CC; Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1993), 99. Vaftizle birincil bağlantı olası kılmayan şey, burada yıkamak için geniş zaman kipinin kullanılabilmesidir, ancak başka yerlerde kişinin kirli giysisini yıkamak, vaftiz töreninden çok tövbeyle ilgisi olan tekrarlanan veya sürekli bir eylem gibi görünmektedir (Va. 3:4-5, 18-19; 22:14). 6:11'de iman uğrunda ölmüş olanlara beyaz elbiseler veriliyor, bu da bunun vaftiz anlamına gelme ihtimalini ortadan kaldırıyor. Daha sonra Kuzu'nun gelininin parlak giysisi onun iyi işlerinden oluşur (19:8). 41 İlk Hristiyan topluluğunu tasvir etmek için tapınak tasvirlerinin kullanılması yaygındı (1 Korintliler 3:16; 2 Korintliler 6:16; Efes 2:20; 1 Petrus 2:5; Ateş. Efes 9:1; Magn. 7:2). Vahiy'deki tasvirler ve bunun kimlik üzerindeki etkileri hakkında bkz. Stevenson, Power, 223-77.

--- SAYFA 207 ---

196 Craig R. Koester Duası ve Dünyada Hristiyan Kimliği (Vahiy 6-19) Kimlik oluşumunun önemli bir yönü, dua eden topluluğun daha geniş sosyal dünyayla ilişkisiyle ilgilidir. Bu konu, ruhları göksel sunağın altında tutulan öldürülen tanıkların duasıyla ele alınıyor. Tanıklar şunu soruyor: "Ey kutsal ve gerçek Efendi, yeryüzünde yaşayanların döktüğü kanımız için hüküm verip (κρίνεις) ve adaleti (ἐκδικεῖς) getirmeden önce ne kadar bekleyeceksin?" (6:10). Onların dilekçesi, kutsalların kanını döken Babil'in (17:6; 18:24) düşüşüyle sonuçlanan ve takip eden bölümlerde geliştirilen ilahi adalet konularını gündeme getirerek önemli bir edebi rol oynamaktadır. Yazar, Tanrı'nın "dünyayı ahlaksızlığıyla mahveden büyük fahişeyi yargıladığını (ἐκρίνεν) ve hizmetkarlarının kendi eliyle döktüğü kanı için adaleti (ἐκδίκησεν) getirdiğini" söyleyerek bu olayı tanıkların duasına bağlar (19:2). Kimlik yalnızca duayla değil, aynı zamanda Tanrı'nın yanıt verdiği tüm süreçle de oluşturulur. Sunak altında öldürülen tanıklar - göksel yaratıklar ve yaşlılar gibi - dünyevi topluluğun özdeşleşeceği bir gruptur. Vahiy, Tanrı'nın egemenliğine tanıklık eden ve bu nedenle öldürülen İsa'yı "sadık tanık" olarak adlandırır (1:5; 3:14). Onun örneğini takip edenler arasında "sadık tanık" Antipas ve sunak altında Tanrı'nın sözüne sadık kalan, sadakatle tanıklık eden ve bunun sonucunda öldürülen kişiler yer alır (2:13; 6:9). Vahiy, "tanıklığı" (μαρτυρέω, μαρτυρία, μάρτυς) ölümle eşitlemez; ancak Tanrı'ya, İsa'ya ve dünyanın günahına tanıklık etmenin ölümle sonuçlanacak türden bir muhalefeti kışkırtabileceğini kabul eder. Örnek niteliğindeki sadakatleri nedeniyle Vahiy, okuyucu topluluğunun onlarla özdeşleşmek isteyeceğini varsayabilir.⁴² Dilekçeleri "Ne kadar sürecek?" diye başlıyor. ve sözler İncil'deki duanın tanıdık bir temasını ele alıyor: "Ne zamana kadar, ya Rab? Beni sonsuza dek unutacak mısın? Yüzünü benden ne kadar gizleyeceksin? Ne kadar süre ruhumda acıya katlanmalıyım ve bütün gün kalbimde keder taşımalıyım? Düşmanım ne kadar benden üstün olacak?" (Mezmun 13:1-2; çapraz başvuru 6:3; 35:17; 74:10; 79:5-10). Vahiy, bu dili kullanarak, öldürülen tanıkların ve onlarla özdeşleşenlerin savunmasını İsrail'in dua geleneği içerisine yerleştirir.⁴³

⁴² Jan Willem van Henten, "Vahiyde Şehitlik Kavramı", Die Johannesapokalypse: Kontexte - Konzepte - Rezeption (ed. Jörg Frey, James A. Kelhoffer ve Franz Tóth; WUNT) 287; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 587-618; Bauckham, İlahiyat, 84-94. ⁴³ Diğer kıyamet yazıları da adaletsizliğin "ne kadar" devam edeceğini ve Tanrı'nın amaçlarının ne zaman gerçekleşeceğini sormaktadır (Dan 8:13; 12:6; 4 Ezra 4:33; 6:59; 2 Bar. 21:19; 81:3; Bauckham, "Dua", 261).

--- SAYFA 208 ---

Vahiy Kitabında Cennetsel Dua ve Hıristiyan Kimliği 197 Dilekçedeki sözler bir dizi ilişkiyi tanımlar. Birincisi, tanıkların Tanrı ile olan ilişkisidir. Tanrı'ya, bazen Tanrı için kullanılan bir terim olan "Efendileri" (δεσπότης) olarak hitap ederler.⁴⁴ Tanrı'nın kendileri üzerinde otoriteye sahip olduğunu ve itaatkâr bir konumda olduklarını kabul ederler; bu, Tanrı'nın sözü uğruna ölmeye istekli olmalarıyla da gösterilmiştir. Efendi olarak, Tanrı onların sahip olmadığı bir güce sahiptir, dolayısıyla Tanrı'nın onlar adına hareket etmesine ihtiyaç duyarlar. Tanrı'nın yanıt verme şekli onun nasıl bir efendi olduğunu ve hizmetçileriyle ilgilenip ilgilenmediğini ortaya çıkaracaktır. Tanıklar, Tanrı'ya "kutsal" diyerek tapınan diğer kişiler arasında kendilerinin de bulunduğu Tanrı'nın "kutsal" olduğunu eklerler (4:8). Ayrıca Tanrı'ya "gerçek" diyorlar, bu da O'nun sözüne güvenmeye devam ettikleri anlamına geliyor. Dilekçeyi destekleyen şey, Tanrı'nın adil olduğu ve böylece haksız yere acı çekenleri terk edemeyeceği inancıdır. İkincisi, tanıkların dünyayla olan ilişkisidir. Onların savunmaları onları adaletsizliğin failleriyle karşılaştırıyor. Yukarıda alıntılanan Mezmur 13'te konuşmacı "düşmanım"dan söz etmiştir, ancak öldürülen tanıklar daha geniş anlamda konuşarak kan dökenleri "yeryüzünde yaşayanlar" olarak tanımlamaktadır (6:10). Dünyayı iki kategoriye ayırıyorlar: Acı çeken müminler ve onlara acı çektirenler; görünüşe göre bu kategori diğer herkesi de içeriyor. "Yeryüzünde yaşayanlar" (οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς) ifadesi, kıyamet kaynaklarında günahkar ve ilahi yargıya tabi olanlar için sıklıkla kullanılmıştır.⁴⁵ Benzer şekilde Vahiy, yeryüzünde yaşayanları kötülükten etkilenen, sahte tapınma yapan ve sahte ibadetle meşgul olan kişiler olarak tasvir eder. Tanrı'ya ve halkına karşı çıkıyor.⁴⁶ Tanıkların duası, dünyanın iki gruptan oluştuğu ikili bir kimlik duygusunu besliyor: mağdurlar ve failler, biz ve onlar. Dua, ilahi adalet sorunu etrafında ilişkileri düzenler. İnananlar haksız yere hayatlarını kaybederken, faillerden hesap sorulmadı. Bu yüzden tanıklar, Tanrı'nın harekete geçmekten ne kadar süreyle kaçınacağını soruyor. Varsayım şu ki, eğer Tanrı adilse ve kendi karakterine sadıksa, o zaman adaletsizlikle uğraşmak zorundadır. Bir soru olarak ifade edilmesine rağmen, ima edilen talep, Tanrı'nın hüküm vererek (κρίνεις) ve adaletin yerine geldiğini görerek derhal harekete geçmesi gerektiğidir (ἐκδικεῖς, 6:10). İngilizce çeviriler genellikle dilekçeyi Tanrı'nın onların ölümlerinin "intikamını alacağı" anlamına gelecek şekilde alır (ESV, NET, NIV, NRSV). İntikam, tam anlamıyla "yeryüzünde yaşayanları" katletmek, dökülen kanın karşılığını kan dökerek ödemek, "can yerine can almak" anlamına gelir (Çıkış 21:23). Masum kanı dökenlerin bedelini kendi kanlarıyla ödemesini bekleyen Kutsal Kitap pasajları vardır (Yaratılış 9:5-6; 44 BDAG δεσπότης 1b. 45 1 En. 65:6, 10; 67:8; 2 Bar. 54:1; 70:2; 4 Ezra 3:34-35; 6:18). Bu olumsuz bakış açısının istisnaları, yeryüzünde yaşayanların Tanrı'nın merhametine sahip olmalarıdır (1 En. 60:5; 4 Ezra 6:26; 46 Vahiy 11:10; 13:8, 12, 14; 17:2, 8. Bkz. Bauckham, Doruk, 239-41).

--- SAYFA 209 ---

198 Craig R. Koester Num 35:33) ve diğer kaynaklar, Tanrı'nın katilleri masum kanı döktükleri için öldürmesini ister.⁴⁷ Eski kilisedeki tercümanlar, tanıkların ricasının sadece intikam amaçlı olduğuna ikna olmamıştı. Tertullianus adalet talebini "krallığın gelsin" demenin bir yolu olarak yorumladı (Or. 5). Zulüm ve bölünme bağlamında yazan Cyprian, Hristiyanların kendilerine zulmedenlerden intikam almaları değil, Tanrı'nın adaletini beklemeleri gerektiğini göstermek için bu pasaja başvurdu (Pat. 21). Augustine, tanıkların adalet çılgınlıklarının İsa'nın düşmanlarını sevmeye emrini karşılamadığını belirtti, ancak onların ricalarının intikamcı değil, Tanrı'nın adil olduğunu onaylamanın bir yolu olduğu sonucuna vardı (Enarrat. Ps. 79.14). Eski tercümanların yorumları, Vahiy 6'daki duanın kendi zamanlarının kilisesi için olumlu ya da olumsuz bir örnek oluşturabileceğine dair endişeleri yansıtır, ancak aynı zamanda duanın edebi bağlamda nasıl işlediğini ve ilk okuyucuların sosyal ortamıyla nasıl ilişki kurduğunu da dikkate almaya davet ederler. Vahiy, Tanrı'nın cevabını açıklayarak okuyucuların tanıkların duasını yorumlama şeklini şekillendirir. Kitap, ilahi bir bakış açısı aktaran vizyonlar aracılığıyla, dilekçeye yansıyan ikili kimliği yeniden tanımlayacak. Adalet talebini onaylayanlar, kendilerini yalnızca kurbanlar olarak değil, aynı zamanda adaletsizliğin yaşandığı dünyanın tanıkları olarak da görmelidir. Okuyuculara adaletin yerini bulacağına dair güvence veren vizyonlar, adaletin cezalandırmaya indirgenebileceği fikrine karşı çıkıyor. Dua zamanı gelince yanıtlanacak, ancak şu anda öldürülen tanıklarla özdeşleşenler, dünyanın yanlış inancıyla yüzleşerek ve orada yaşayanları her şeyi yaratan Tanrı'ya geri çağırarak tanıklık etme çalışmalarına devam edecekler. İlişkilerin yeniden tanımlanması doğrudan edebi bağlamda başlar. Tanıkların duasını takip eden sahneler, insanlara tövbe etmeleri için zaman tanımak amacıyla Tanrı'nın adaletinin ertelendiğini ortaya koymaktadır.⁴⁸ Yazar, kıyametin yakın olduğu hissini yaratır, sadece insanların korunması için eylemi yarıda keser. Güneşin kararması ve ayların kana dönüşmesiyle birlikte kıyametin uğursuz işaretleri ortaya çıkıyor. İnsanlar dehşet içinde haykırıp ilahi gazap karşısında "Kim ayakta durabilir?" diye sorana kadar gökler kaybolur ve yer sarsılır. (6:17). Ancak sonun geldiği anlaşıldığında, melekler insanların mühürlenmesi için yıkım güçlerini durdurarak araya girerler (7:1-3). Bu eylemin sonucu, Yuhanna'nın dehşete düşmüş 47 Bkz. Mezmur 79'un cevabını, düşmanların "Kudüs'ün her tarafına kanlarını su gibi akıttıkları ve böylece Mezmur yazarının Tanrı'ya, "Seni tanımayan milletlerin üzerine öfkeni dök" ve "Kullarının intikamcı kanı milletler arasında gözümüzün önünde bilinsin" (79:3, 5, 6, 10; Bauckham, "Prayer," 261). Ayrıca bkz. Aune, Revelation, 2:407-10. 48 Kesintiye uğramış yargılama modeli için bkz. Bauckham, Theology, 80-84; Peter S. Perry, The Rhetoric of Digressions: Revelation 7:1-17 ve 10:1-11:13 ve Ancient Communication (WUNT 2/268; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 209-41.

--- SAYFA 210 ---

Vahiy Kitabı'nda Cennetsel Dua ve Hristiyan Kimliği 199 dünyanın sorusu: Her milletten sayısız kalabalığın, palmiye dallarıyla Tanrı'nın ve Kuzu'nun önünde "durduğunu" görür (7:9). Pek çok kişinin kurtulması için hükmün ertelendiği izlenimi ediniliyor. Azizlerin duaları melek tarafından göksel sunakta tekrar sunulduğunda aynı kalıp devam eder. Başlangıçta yardım için yapılan dualara ilahi gazapla cevap verilecek gibi görünüyor. Melek, sunakta duaları sunduktan sonra - yukarıda tartışılan sahne - sunaktan kömürleri alır ve onları yeryüzüne fırlatarak, yıkıcı trompet felaketlerinin sinyalini verir (8:3-5). Ancak veba sahneleri gösteriyor ki, eğer Tanrı duaya basitçe karşılık verirse ya da adaleti gazapla eşitlerse, o zaman hiçbir şey değişmez. Adaletsizlik kalıpları devam ediyor. Gökten ateş düşebilir, deniz kana dönüşebilir, şeytani yaratıklar dinsizlere eziyet edebilir ve insanlığın üçte biri katledilebilir; ancak insanlar tövbe etmez. Hiçbir şey değişmeyecekti. İnsanlar putperestlik ve adam öldürmeye devam edeceklerdi ki bu da Tanrı'nın istediği bir şey değildi (9:20-21). Böylece, bu noktada nihai hüküm yolundaki hareket bir kez daha kesintiye uğrar ve Yuhanna yeniden peygamberlik yapmakla görevlendirilir (10:1-11). Aşağıdaki vizyon, Hristiyan topluluğunun kimliğini, sona ermeden önceki bu gecikme sırasındaki tanık açısından tanımlamaktadır. Yuhanna'nın tanımladığı iki figür, bir bütün olarak Hristiyan toplumunu simgeleyen "tanıklardır" (μάρτυρες). (11:3-14).49 Dünyayı tövbe etme ihtiyacıyla karşı karşıya getirirken çul giyerler (11:3). Bu rolde topluluğu sembolize etmek, tanıkların sunak altındaki dilekçelerine de yansıyan mağdurlar ve failler arasındaki ikili karşıtlığı değiştirir (6:9-11). Dünya sakinlerine karşı adalet arayan dua eden topluluk aynı zamanda dünya halklarına tanıklık etmeye de çağırıyor. Tanık olarak kimlikleri, inanmayan dünyayla süregelen bir etkileşimi gerektirir, çünkü Tanrı'nın adaleti tövbeye yer açar.50 Tanrı'nın tepkisi, okuyuculara adaletsizliğin sonsuza kadar sürmeyeceğine dair güvence veren vizyonlar aracılığıyla devam eder. Gökten gelen bir bela suyu kana çevirir, böylece azizlerin ve peygamberlerin kanını dökenlere kan içirilir (16:4-6). Kan dökenlerin kan içmesi gerektiğinden adalette bir dereceye kadar simetri vardır, ancak veba, insanları hayatta bırakarak, bunu yapmayı reddetseler bile, tövbe edebilmeleri için, mutlak bir cezadan yoksun kalır (16:9, 11). Muhtemelen dua eden tanıkların sesi olan sunaktan gelen bir ses, bu noktada Tanrı'nın eylemlerinin doğru ve adil olduğunu kabul ediyor (16:7). Dualar nihayet, sarhoş olmuş şehir Babil'de yanıtlandığında 49 Bazı tercümanlar iki peygamberi Musa, İlyas veya Hanok gibi bireyler olarak tanımladılar, ancak çoğu artık bunların Tanrı'nın halkının kolektif sembolleri olduğunu kabul ediyor. Koester, Revelation, 439-40, 496-98'deki araştırma anketlerine bakın. 50 Bauckham, Climax, 273-83 ve "Prayer," 263-66.

--- SAYFA 211 ---

200 Azizlerin ve tanıkların kanı olan Craig R. Koester, sonunda kendi müttefiki olan canavar tarafından yok edilir (17:6, 16). Şiddet uygulayan şehir kendi şiddet eğilimlerinin kurbanı olduğunda Tanrı'nın adaleti yerine gelir. Başlangıçta tanıkların duası iki gruptan oluşan bir dünyayı tanımlıyordu: tanıklar ve yeryüzünde yaşayanlar, mağdurlar ve failer, biz ve onlar. İlahi yanıt daha karmaşık bir bakış açısı gerektirir. Adalet için dua eden okuyucular aynı zamanda dua edenlerin mesleğiyle de özdeşleşmelidirler: onlar dünyaya tanıklardır. Tanrı adildir ve adaletsizliğe son verecektir, ancak dünyayı tövbeye çağıran halkının tanıklar olarak kimliklerini yaşayabilmesi için nihai hükmü erteledi. Tanrı'nın adaletinin amacı "yeryüzünde yaşayanları" katletmek değil, dünyayı onu harap eden güçlerden kurtarmaktır (11:18). Babil'e yalnızca tanıkların kanı için değil, "yeryüzünde boğazlanan herkes" için de hüküm gelecek (18:24). Tanrı'nın "Ne kadar?" çığılığına verdiği yanıt. sonuçta Babil zulmünün tüm kurbanları için adaleti içerir. Okuyucular kendi kimliklerini bu ışıktaki tanık olarak görmelidirler.⁵¹ "Gel, Rab İsa" diye dua etmek (Vahiy 22:20) Vahiy, Hristiyan topluluğunun en belirgin duası olan "Amin. Gel, Rab İsa" (22:20) ile sona erer. Bu dilekçe, topluluğu diğer gruplardan ayırırken aynı zamanda topluluk içindeki bağları da güçlendiriyor. Antik dünyada başkaları da Tanrı'ya ya da tanrılara dua ediyordu, ancak yalnızca onun yaşadığına inanan İsa'nın takipçileri ona dilekçe vererek gelmesini isteyebiliyorlardı. Kitabın başlarında, göksel yaratıklar ve ihtiyarlar dünyevi topluluğun dualarını Kuzu İsa'ya getiriyorlardı (5:8), ancak kapanış bölümünde isimsiz bir ses İsa'nın gelmesini çağırıyor ve okuyucuları bu duaya onay vermeye teşvik ediyordu.⁵² Dilekçe muhtemelen okuyuculara tanıdık geliyordu. Yazar bunu kitabının mektup kapanışına yerleştirir ve ardından "Rab İsa Mesih'in lütfu herkesle olsun" (22:21) şeklindeki veda dileği gelir. Pavlus 1. Korintliler'in sonuç kısmında da aynısını yaptı ve burada Aramice maranatha biçimini, "Rabbimiz, gel"i son lütuf sözüyle birlikte ekledi (1 Korintliler 16:22-23).⁵³ 51 Bauckham, "Dua" 263. 52 Ostmeyer "Gel, Rab İsa"nın bir dua olduğunu düşünmezdi (İletişim, 68), ancak dirilen Mesih'e doğrudan hitap etmeyi içerdiğinden, bu bu bağlamda dua olarak değerlendirilmektedir. 53 Okuyucuların bakış açısını şekillendiren mektup kapanışları hakkında bkz. Anders Eriksson, Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians (ConBNT 29; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1998), 280-95. İlk Hristiyanların İsa'ya dua ettiğinin kanıtı olarak bu dilekçe hakkında, bu ciltteki Larry Hurtado'nun "The Place of Jesus in Early Christian Prayer" adlı eserine bakınız.

--- SAYFA 212 ---

Vahiy Kitabında Cennetsel Dua ve Hristiyan Kimliği 201 Tanıdık bir dilekçe kullanmak, her iki yazar için de kendilerinin ve okuyucularının aynı topluluğa ait olduklarını doğrulamanın bir yolu. Herkesin bir arada söyleyebileceği bir dua ile bitirmek, aynı zamanda ortak bir inancı paylaştıkları için okuyucuları yazarın mesajını olumlu bir şekilde almaya teşvik etti. Bu kapanış dilekçesinin edebi bağlamı muhtemelen peygamberlerin konuştuğu ilk Hristiyan toplantılarının sosyal ortamını yansıtıyor. Burada cennete tapanların tasviri yok. Bunun yerine, ilahi ve insan seslerinin bir karışımı var. Yuhanna, görüşleri anlatan kişi olarak kendisinden birinci şahıs olarak “Ben, Yuhanna” diye söz edebilir (22:8). Dirilen İsa aynı zamanda birinci tekil şahıs olarak “Ben, İsa” (22:16) olarak konuşur ve tekrar tekrar şunu duyurur: “Bakin, yakında geleceğim” (22:7, 12, 20). İlahi ve insan seslerinin harmanlanması, muhtemelen kehanet sözlerinin paylaşıldığı ibadet toplantılarında tanıdık gelecektir. 54 İsa'nın duyurusuna verilen yanıtlar, okuyucuların ait olduğu dua eden topluluğu karakterize etmektedir. “Ruh ve gelin, ‘Gel!’ diyorlar” (22:17a). Ruh, ilk Hristiyan peygamberleri aracılığıyla konuşan Tanrı'nın Ruhu'dur (22:6). Bazı noktalarda Ruh, dirilen Mesih'in sözlerini kiliselere aktarır (2:7, 11, 17, vb.), ancak burada Ruh Mesih'le konuşur ve onu kilisenin de paylaşmaya davet edildiği bir dua olan “Gel”e çağırır. Gelin, sesi gelecekte gelen Yeni Yerusalem'dir (21:2, 9-10). Okuyucular iman yoluyla Kuzu'ya nişanlananlar topluluğuna aittirler (19:7-9) ve gelinin sesi gelecekte seslendiğinden, okuyucuların damat Mesih'le gelişinde tanışma arzusunun tazeler. Artık gelinle özdeşleşenler, kendilerini Mesih'e sadakat ve adaletten oluşan yaşam tarzına adaymalıdır (τὰ δικαιώματα, 19:8). Kimlik, dolaylı olarak fahişenin Tanrı'ya karşı olan ve adaletsizlikle ifade edilen yollarını reddetmek anlamına gelir (τὰ ἀδικήματα, 18:5). İsimsiz bir ses 54 M. Eugene Boring, “The Voice of Jesus in the Apocalypse of John,” NovT 34 (1992): 334-59; Giancarlo Biguzzi, “Rev 22,6-21'in Kaosu ve Asya'da Kehanet,” Bib 83 (2002): 193-210. Bazıları “Gel, Rab İsa”nın Did'deki maranatha gibi bir Efkariya bağlamını varsaydığını öne sürüyor. 10:6. Bazıları, yemeğin Mesih'in gelecekte gelişini öngördüğü 1 Korintliler'de de benzer bir bağlantı görüyor (1 Korintliler 11:25; Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther [4 cilt; EKK 7; Zürich: Benzinger ve Neyukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991-2001], 4:472-73). Diğerleri, maranatha'nın yalnızca bağlılığın netliği için baskı yaptığını düşünüyor (Eriksson, Traditions, 114-19; Anthony C. Thiselton, The First Epistle to the Corinthians [NIGTC; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans ve Carlisle: Paternoster, 2000], 1348-52). Bazıları Vahiy'de Efkariya bağlamını fark ediyor. Bkz. Brian K. Blount, Vahiy: Bir Yorum (NTL; Westminster John Knox, 2009) 416; Heinz Giesen, Die Offenbarung des Johannes (RNT; Regensburg: Pustet, 1997) 494-97. Ancak formül Efkariya bağlamlarıyla sınırlı değildi (Martin Hengel, “Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie,” Studien zur Christologie cilt 4 [ed. Claus-Jürgen Thornton; WUNT 201; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006], 496-534, özellikle 513-14). Vahiy'de Rab'bin Sofrası'na açık bir atıf yapılmaması şu anlama gelir:

bir Efkariya ortamının kabul edilemeyeceği.

--- SAYFA 213 ---

202 Craig R. Koester, "Ve duyan da 'Gel' desin" diyerek okuyucuları duaya katılmaya davet ediyor (22:17b). Davet onları son ricayı tekrarlamaya hazırlıyor: "Amin. Gel, Rab İsa" (22:20). Son duanın İsa'ya yapılması, ibadet eden topluluğun Tanrı'ya dua ettiği gibi İsa'ya da dua ettiği duygusunu güçlendirir. Edebi bağlam, dirilen İsa'ya Tanrı unvanlarını verir ve onu Alfa ve Omega, ilk ve son, başlangıç ve son olarak adlandırır (22:13; çapraz başvuru 1:8; 21:6). Geleneksel olarak Tanrı'nın insanlara yaptıklarının karşılığını vereceği söylenirken (İşaya 40:10; Mezmur 28:4; 62:12; Özdeyişler 24:12; Romalılar 2:6; 2 Tim 4:14), burada dirilen İsa'nın bunu yapması beklenir (Va. 22:12). Duada İsa'ya hitap etmek, onun toplum için Tanrı olarak görev yaptığı fikrini hem yansıtır hem de güçlendirir. İsa hakkında ilahi unvanlar kullanarak konuşmak bir şeydir, ancak insanlar İsa ile Tanrı gibi konuştuğunda başka bir adım atarlar. İnsanlar bunu birlikte yaptıkça, böyle bir dua İsa'yla ve onunla bu şekilde konuşabilen diğer kişilerle yakın bir bağ kurma duygusunu geliştirir. Dua aynı zamanda Vahiy kitabının önemli bir edebi özelliği olan gelin ile fahişe arasındaki karşıtlığı kopyalayan bir dizi keskin karşıtlık içinde yer alır.⁵⁵ Fahişe Babil'in özellikleri olan adaletsiz ve kirli olanı yapmakta ısrar edenler (22:11; krş. 17:4; 18:5) ve gelin Yeni Yeruşalim gibi adil ve kutsal olanı yapanlar vardır (22:11; krş. 19:7-8; 21:10). Artık cüppelerini yıkayan ve hayat ağacından yiyecekler yiyeceği Yeni Yeruşalim'e girme hakkına sahip olanlar var; ve dışarıda köpekler, büyücüler, ahlaksızlar, katiller, putperestler ve yalan söyleyenler var (22:14-15). Peygamberliğin sözlerini tutan kutsanmışlar ve onun mesajını tahrif edenler vardır, böylece vebalarla ve hayat ağacındaki paylarını kaybetme tehdidiyle karşı karşıya kalırlar (22:7, 18-19). Kimlik oluşturmak, insanların kim olduklarını ve kim olmadıklarını onaylamaları anlamına gelir. Bu zıtlıklar bağlamında "Gel, Rab İsa" diye dua etmek, İsa'nın gelişinin faydalı olmasını bekleyen ve Yeni Kudüs'te bir yer olacağını öngörebilenlerle özdeşleşme duygusunu güçlendirir ve onları, Mesih ortaya çıktığında yargıyla yüzleşecek olan Babil'le müttefik olanlardan ayırır. Bu şekilde dua etmek, dirilen İsa için kabul edilebilir bir yaşam tarzına bağlılık duygusunu güçlendirirken, kişinin Mesih'in kınayacağı davranış türlerini reddetme kararlılığını da güçlendirir. Bağlam, dua ile onunla ilgili etik boyutlar arasındaki bağlantıyı güçlendirir.⁵⁶ 55 Barbara R. Rossing, *The Choice Among Two Cities: Whore, Bride, and Empire in the Apocalypse* (Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1999); Bauckham, *Teoloji*, 131-32. 56 Etik açıdan bkz. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1991), 117-39; David A. deSilva, *Görmek*

--- SAYFA 214 ---

Vahiy Kitabında Cennetsel Dua ve Hristiyan Kimliği 203 Vahiy'in bu bölümü, dünyanın gerçekten de düzgün bir şekilde "biz ve onlar" olarak ikiye bölünebileceği izlenimini verebilir. Doğruları İsa'ya dua edenlerle, kötüler ise toplumun geri kalanıyla eşitleyebiliriz. Ancak iki nitelendirmenin yapılması gerekiyor: Birincisi, pasaj statik olmaktan ziyade dinamik bir sosyal ortam tasavvur ediyor. Cemaat, hem kötülüğün hem de doğruluğun iş başında olduğu ve insanları farklı yönler çektiği bir bağlamda dua eder. Çatışan güçler nedeniyle, kötülüğe karşı direnişin güçlendirilmesi gerekse bile, İsa ile olan bağın tanıklık, ibadet ve dua yoluyla sürekli olarak yeniden doğrulanması gerekir. İkincisi, Vahiy, Hristiyan topluluğu içindekiler de dahil olmak üzere tüm insanların dirilen Mesih'in incelemesine tabi olduğunu kabul eder. Mesih'in gelişinde tüm dünyanın yargılanacağını öngören pasajlar vardır (14:14-20; 19:11-21), ama aynı zamanda topluluğun içindekilerin, Mesih'in onlara karşı harekete geçmek için "geleceği" konusunda uyarıldığı pasajlar da vardır (2:5, 16; 3:3). Yazar, "cübbelerini yıkayanlar"dan şimdiki zamanda bahseder (οἱ πλύνοντες, 22:14), böylece İsa'ya dua eden topluluğun kimliği, daimi günahsızlıkla değil, tövbe etmeye devam eden istekliliğiyle karakterize edilir. Sonuç Vahiy kitabının hitap ettiği okuyucular, İsa'nın takipçileri olarak tanımlanmanın ne anlama geldiğiyle ilgili soruları içeren iç ve dış çatışmalarla karşı karşıya kaldılar. Dua içeren sahneler, Kuzu tarafından Tanrı'ya hizmet etmek üzere teslim edilenlerden oluşan bir topluluğu tasvir ederek birlik duygusunu besler. Kesilmiş ve yaşayan Kuzu imgesi, grubun kurtuluşla ilgili ana anlatımını kapsıyor ve Kuzu İsa'nın yaptıkları nedeniyle takipçileri dualarını ona yönlendirebiliyor. Bunu yapmak onlara ortak yaşamları için benzersiz bir merkez sağlarken, onları Kuzu İsa'ya dua etmeyen diğer gruplardan da ayırıyor. Yazar, topluluğunun, temel bağları ortak bir inançtan gelen çeşitli etnik kökenlerden insanlardan oluştuğunu varsaymaktadır. Yahudi tapınak geleneğinde ve Greko-Romen uygulamalarında emsalleri olan dua ve ibadet hareketlerinden yararlanarak insanların gruba entegre edilmesine yardımcı oluyor. Sığ kaseler, tütsü, kitharalar, palmiye dalları ve sunak gibi nesneler var. Şarkılar söylenir ve ardından dua için saygılı bir sessizlik olur. Ancak yazar bu görsellerden yararlanırken onları, bu çok etnik gruptan oluşan topluluğa kimliğini veren Tanrı ve Kuzu'ya yeniden odaklıyor. Eski Şeyler John's Way: The Retic of the Book of Revelation (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2009), 72-75.

--- SAYFA 215 ---

204 Craig R. Koester kalıpları, okuyucuların dua uygulamalarını Kuzu İsa ve otoritesi onun aracılığıyla uygulanan Tanrı'ya odaklamak için dönüştürülmüştür. Dua sahneleri, topluluğu farklı bir ibadet odağına sahip olanlardan ayıran kritik unsurları içerir. Göksel büyükler Tanrı'nın tahtının önüne çelenklerini attıklarında, bu, Tanrı'nın haklı olarak bu şekilde onurlandırılabilceği, çünkü her şeyi yarattığı ve egemenlik konusunda haklı bir iddiaya sahip olduğu anlamına gelir; ancak Greko-Romen tanrılarını ve yöneticilerini bu şekilde onurlandırmak, Tanrı'ya hakaret olur ve kişinin Tanrı'ya ait bir kişi olarak kimliğiyle bağdaşmaz. Ancak yazar aynı zamanda topluluğu diğerlerinden ayırmanın dinamik bir niteliği olduğunu da varsayar. Tanıkların mihrap altında dua etmesi, iki grubun olduğu ikili bir dünya görüşünü ifade ediyor: adalet isteyen mağdurlar ve yargılanacak failler. Ancak Tanrı'nın duaya verdiği yanıt, okuyuculara dua edenlerin tanık (μάρτυροι) olduğunu hatırlatarak bu dünya görüşünü incelikli hale getirir. Kimliklerinin ayrılmaz bir parçası, Tanrı'nın adil amaçlarının gerçekleşmesini beklerken bile, Tanrı'nın ve Kuzu'nun egemenliğine, dünyanın günahına ve tövbe ihtiyacına tanıklık etmektir. Üstelik son rica olan "Gel, Rab İsa", topluluğun kimliğini ve sınırlarını belirli yaşam kalıplarına bağlayan bir bağlamda ortaya çıkıyor. Okuyucular yalnızca Tanrı'nın adaletinin yerine gelmesi için dua edemezler, aynı zamanda kendilerini Yeni Kudüs'ü karakterize eden adalet ve saflık kalıplarıyla özdeşleştirmeleri ve Babil'i karakterize eden adaletsizlik ve kirlilik kalıplarını reddetmeleri gerekir. Vahiy, sürecin devam ettiğini ve Kuzu'nun takipçilerinin de Kuzu'nun takipçileri olarak kimliklerini yaşarken tövbe etmeleri veya "cübbelerini yıkamaları" gerektiğini kabul eder. Mesih'in gelmesini isteyen Ruh'a ve geline "Amin" eklediklerinde, bu duayı kendilerine ait hale getirirler ve böylece dualarının hitap ettiği kişinin kurtarıcı işine uygun yaşamlara kendilerini yeniden adarlar. Kaynakça Alderink, Larry J. ve Luther H. Martin. "Greko-Romen Dinlerinde Namaz." İskender'den Konstantin'e Dua: Eleştirel Bir Antoloji'nin 123-27. Sayfaları. Mark Christopher Kiley tarafından düzenlenmiştir. Londra: Routledge, 1997. Allison, Dale C. "Meleklerin Sessizliği: Şabat Kurban Şarkıları Üzerine Düşünceler." Revue de Qumran 13 (1988): 189-97. Aune, David. Erken Hristiyanlıkta Kıyamet, Kehanet ve Büyü. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 199. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. —. Vahiy. 3 cilt. Word İncil Yorumu 52. Dallas, Teksas: Word, 1997-1998. Bauckham, Richard. Kehanetin Doruk Noktası: Vahiy Kitabı Üzerine Çalışmalar. Edinburg: T&T Clark, 1993.

--- SAYFA 216 ---

Vahiy Kitabı'nda Göksel Dua ve Hristiyan Kimliği 205 —. "Vahiy Kitabındaki Dua." Sayfa 252-71, Tanrı'nın Huzuruna: Yeni Ahit'te Dua. Richard N. Longenecker tarafından düzenlenmiştir. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001. —. Vahiy Kitabının Teolojisi. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Biguzzi, Giancarlo. "Rev 22,6-21'in Kaosu ve Asya'daki Kehanet." İncil 83 (2002): 193-210. Blount, Brian K. Vahiy: Bir Yorum. Yeni Ahit Kütüphanesi. Westminster John Knox, 2009. Sıkıcı, M. Eugene. "Yuhanna Kıyametinde İsa'nın Sesi." Novum Testamentum 34 (1992): 334-59. Burkert, Walter. Yunan Dini. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985. Campbell, R. Alistair. Yaşlılar: İlk Hristiyanlıkta Kıdem. Edinburgh: T&T Clark, 1994. deSilva, David A. Şeyleri John'un Yoluyla Görmek: Vahiy Kitabının Retoriği. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2009. Draper, Jonathan A. "Cennetteki Çardak Bayramı: Vahiy 7:1-17." Yeni Ahit Çalışmaları Dergisi 19 (1983): 133-47. Eriksson, Anders. Retorik Kanıt Olarak Gelenekler: 1 Korintliler'de Pauline Argümantasyonu. Coniectanea Biblica, Yeni Ahit serisi 29. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1998. Esler, Philip F. Romalılarda Çatışma ve Kimlik: Pavlus'un Mektubu'nun Sosyal Ortamı. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2003. Friesen, Steven J. Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins. Oxford: Oxford University Press, 2001. Giesen, Heinz. Die Offenbarung des Johannes. Regensburger Neues Ahit. Regensburg: Pustet, 1997. Goodenough, Erwin R. Greko-Romen Döneminde Yahudi Sembolleri. 13 cilt. New York: Pantheon, 1953-1968. Gordley, Matthew E. Antik Çağda Şarkı Yoluyla Öğretme: Yunanlılar, Romalılar, Yahudiler ve Hristiyanlar arasında Didaktik İlahi. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 2/302. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. Harland, Philip A. İlk Hristiyanların Dünyasında Kimlik Dinamikleri. New York ve Londra: T&T Clark, 2009. Harrison, J. R. "Fading Crown: Divine Honor and the Early Christians." İlahiyat Araştırmaları Dergisi 54 (2003): 493-529. Harvey, Susan Ashbrook. Koku Kurtuluş: Antik Hristiyanlık ve Koku Hayal Gücü. Berkeley: University of California Press, 2006. Hengel, Martin. "Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie." Studien zur Christologie'deki sayfalar 496-534. Cilt 4. Claus-Jürgen Thornton tarafından düzenlenmiştir. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 201. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. Hurtado, Larry. Rab İsa Mesih: İlk Hristiyanlıkta İsa'ya Bağlılık. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003. Johns, Loren L. Yuhanna Kıyametinin Kuzu Kristolojisi: Kökenleri ve Retorik Gücü Üzerine Bir Araştırma. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 2/167. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. Jöns, Klaus-Peter. İlahi Müjde: Johannesoffenbarung'daki İlahi İlahiler, İşlevsellik ve İlahi İlahiler. Studien zum Neuen Testament 5. Gütersloh: Gerd Mohn, 1971. Koester, Craig R. Revelation. Çapa Yale İncil 38A. New Haven: Yale University Press, 2014.

--- SAYFA 217 ---

206 Craig R. Koester —. “‘Dünyanın Kurtarıcısı’ (Yuhanna 4:42).” *Journal of Biblical Literature* 109 (1990): 665–80. Lewis, Naphtali ve Meyer Reinhold, eds. *Roma Medeniyeti: Seçilmiş Okumalar*. 3. baskı. New York: Columbia University Press, 1990. McKinnon, James. “Müzik Aletlerinin Antik Sinagogdan Hariç Tutulması.” *Kraliyet Müzik Derneği Bildirileri* 106 (1979–1980): 77–87. —. *Erken Hristiyan İbadetinde Müzik*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Mildenberg, Leo. *Bar Kokhba Savaşı'nın Sikkeleri*. Aarau: Sauerländer, 1984. Morton, Russell. “Tanrı'ya ve Kuzuya Yücelik: Yahya'nın Vahiy 4-5'te Teolojisini Biçimlendirirken Yahudi ve Helenistik/Roma Temalarını Kullanımı.” *Yeni Ahit Çalışmaları Dergisi* 83 (2001): 89–109. Nielsen, Kjeld. “Tütsü.” *Çapa İncil Sözlüğü* 3 (1992): 404–9. Ostmeyer, Karl-Heinrich. *Gott ve Christus ile İletişim: Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 197. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. Perry, Peter S. *Arasözlerin Retoriği: Vahiy 7:1–17 ve 10:1–11:13 ve Kadim İletişim*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 2/268. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. Price, S.R.F. *Ritüeller ve Güç: Küçük Asya'daki Roma İmparatorluk Kültü*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Prigent, Pierre. *Aziz Yuhanna Kıyametine ilişkin yorum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. Roloff, Jürgen. *Vahiy. Kıta Yorumları*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1993. Rossing, Barbara R. *İki Şehir Arasındaki Seçim: Kıyamette Fahişe, Gelin ve İmparatorluk*. Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1999. Schimanowski, G. “Cennetin Dünyaya Bağlanması: Vahiy 4-5'teki İlahilerin İşlevi.” *Geç Antik Dinlerde Göksel Alemler ve Dünyevi Gerçekler'in* 67–84. Sayfaları. Ra'anan S. Boustani ve Annette Yoshiko Reed tarafından düzenlenmiştir. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Schrage, Wolfgang. *Der erste Brief und die Korinther*. 4 cilt. *Evangelisch-Katholischer Yorumları zum Neuen Ahit* 7. Zürich: Benzinger ve Neykirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991–2001. Schüssler Fiorenza, Elizabeth. *Vahiy: Adil Bir Dünya Vizyonu*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1991. Smalley, Stephen S. *John'a Vahiy: Kıyametin Yunanca Metni Üzerine Bir Yorum*. Downer's Grove, Illinois: InterVarsity, 2005. Stevenson, Gregory. “Yuhanna Kıyametindeki Altın Taç Görüntüsünün Kavramsal Arka Planı.” *İncil Edebiyatı Dergisi* 114 (1995): 193–210. —. *Güç ve Yer: Vahiy Kitabında Tapınak ve Kimlik*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 107. Berlin ve New York: de Gruyter, 2001. Thiselton, Anthony C. *Korintlilere İlk Mektup*. Yeni Uluslararası Yunanca Ahit Şerhi. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans ve Carlisle: Paternoster, 2000. Tóth, Franz. “Das Gebet der Heiligen: Gebet, Räucherwerk und Räucherwerk in der Johannes- apokalypse vor der Hintergrund biblischer und frühjüdischer Traditionen.” *Das Gebet im Neuen Testament'in* 587–618. sayfaları: Vierte Europäische ortodoks-batı tarzı Exegeten-konferenz, Sâmbâta de Sus 4.–8. Ağustos 2007. Düzenleyen: Hans Klein, Vasile Mihoc ve Karl-Wilhelm Niebuhr. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 249. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

--- SAYFA 218 ---

Vahiy Kitabında Göksel Dua ve Hristiyan Kimliği 207 Trebilco, Pavlus. *Pavlus'tan Ignatius'a Efes'teki İlk Hristiyanlar*. Grand Rapids, Michigan ve Cambridge: Eerdmans, 2004. Ulfgard, Håkan. *Bayram ve Gelecek: Vahiy 7:9–17 ve Çardak Bayramı*. Coniectanea Biblica, Yeni Ahit serisi 22. Lund: Almqvist & Wiksell, 1989. van Henten, Jan Willem. “Vahiyde Şehitlik Kavramı.” *Die Johannesapokalypse'deki* 587–618. Sayfalar: Contexte - Konzepte - Rezeption. Düzenleyen: Jörg Frey, James A. Kelhoffer ve Franz Tóth. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 287. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. van Straten, F. T. “Yunanlılar Tanrılarının önünde diz çöktüler mi?” *Bülten Antieke Beschaving* 49 (1974): 159–89. Wick, Peter. “Cennette Sessizlik Vardı (Vahiy 8:1): Israel Knohl'ün 'Ses ve Sessizlik Arasında' Eserine Bir Açıklama.” *Journal of Biblical Literature* 117 (1998): 512–14. Zabras, Konstantinos T. “İkinci Tapınak Sonu ve Erken Rabbinik Duada Sessizlik ve Doğru Niyet: mBerakhot Örneği 5,1.” *Das Gebet im Neuen Testament'in* 3–24. Sayfaları: Vierte Europäische ortodoks-batı tarzı Exegetenkonferenz, Sâmbâta de Sus 4.–8. Ağustos 2007. Düzenleyen: Hans Klein, Vasile Mihoc ve Karl-Wilhelm Niebuhr. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 249. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

--- SAYFA 219 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 220 ---

“İlk Dua”: İlk Kilisede Pater Noster KARL OLAV SANDNES MF Norveç İlahiyat Okulu, Oslo Matta ve Luka, İsa İncillerinde öğrencilerine nasıl dua etmeleri gerektiğini öğreten notlara yer verir.¹ Rab'bin Duası'nın her iki versiyonu da bundan dualar için bir model ve İsa'nın öğrencileri için bir özellik olarak söz eder. Müritleri diğer gruplardan ayıran bir "gruppenspezifisches Gebet"² olarak görünür. Rab'bin Duası üzerine İznik öncesi üç inceleme korunmuştur; Tertullianus, Cyprian ve Origen'inkiler; ilk ikisi Latince ve ikincisi Yunancadır. Latince eserlerin ilmi hali açısından farklılığı açıktır. Origen'in incelemesi bilimsel bir çalışmadır ve genel olarak dua ve özel olarak Rab'bin Duası üzerine kapsamlı bir yorumdur. Derinliği, karmaşıklığı ve terminolojiye ilişkin teknik tartışmasıyla Origen diğer ikisinden öne çıkıyor.³ Bu makale, iki Latince eserin Rab'bin Duası'nı nasıl tanıttığını ve algıladığını araştırıyor; ancak asıl amaç, söz konusu çok sayıda tefsir noktası değil, prensipte bu Dua'ya nasıl bakıldığıdır. Rabbin Duasına hangi rol verildi? Her iki Yeni Ahit versiyonunda da üstlenilen paradigmatik rolü aldı mı? Bu sorular, odak noktasının Tanrı'ya “Babamız” diye hitap etmenin sonuçları üzerinde olacağını ima ediyor. Mevcut projenin Hristiyan kimliğinin gelişimine ilişkin kurgusu kronolojinin önemli olduğunu ima etmektedir. Dolayısıyla bu makale aynı zamanda iki Latince eserden önceki kaynaklardaki bulgularımızın köklerinin izini sürüyor. 1 Bu ciltte Geir Otto Holmås'ın katkısına bakınız. 2 Karl-Heinrich. Ostmeier, "Das Vaterunser: Gründe für seine Durchsetzung als 'Urgebet' der Christenheit," NTS 50 (2004): 324–26. 3 Bu, Alistair Stewart-Sykes, Tertullian, Cyprian ve Origen tarafından Lord's Prayer üzerine vurgulanmıştır. Kısa Açıklamalarla Çevrildi ve Sunuldu (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2004), 101–7.

--- SAYFA 221 ---

210 Karl Olav Sandnes 1. Ön Gözlemler MS 375 civarındaki ayinle ilgili geleneklerin bir derlemesi olan Apostolik Anayasalara göre, yeni vaftiz edilen (ὁ βαπτιζόμενος), yeni bir durumu benimsemek için önceki statüsünü ve yaşam tarzını değiştirmiştir (Const. ap. 3.18.1).⁴ Vaftiz edilen kişi, yeni vaftiz edilen kişi olarak adlandırılır. κληρονόμος Πατρός ve συγκληρονόμος τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, Rom 8:17'deki “Tanrı'nın mirasçıları ve Mesih'in ortak mirasçıları” olduğunu anımsatıyor.⁵ Vaftiz Baba, Oğul ve çocuklar arasında bir ilişki kurar. Buna göre vaftiz edilen kişiye aynı zamanda θεοφιλής, “Tanrı'nın sevgilisi” de denir ve bu da İsa'nın vaftizindeki göksel sesi akla getirir: ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός;⁶ aslında, Const. ap. 3.17.4. Yakın bağlam, υἱὸς τοῦ θεοῦ olarak adlandırılan yeni vaftiz edilmiş kişiyi içerir. Göksel ses böylece İsa'nın vaftiziyle ὁ βαπτιζόμενος'un vaftizini birbirine bağlıyor. Tanrı'nın oğlu olarak yeni vaftiz edilen kişi, babasına bir oğul gibi dua eder (προσευχόμενος ὡς υἱὸς πατρὶ) ve Rab'bin Duası daha sonra tam olarak alıntılanır (Const. ap. 3.18.2). Toplu bir dua olarak, inananların kardeşliği tarafından sunulur ve günde üç kez özel olarak dua edilmesi gereken aynı Dua'dan ayrılır (Const. ap. 7.24.1-2). Bu nedenle Rab'bin Duası vaftiz edilenlerin "ilk duasıdır", ama aynı zamanda tüm inanlıların da günlük duasıdır. Const'a göre. ap. 7.45.1-2, vaftizi, vaftiz edilen kişi dik ve doğruya doğru ayakta durarak dua ederek takip eder (μετὰ τοῦτο). Dua ederken ayakta durmak diriliş pozisyonudur ve yükselen güneşe doğru dönmek bu inancın somutlaşmış halidir.⁷ Rab'bin Duası burada alıntılanmamıştır ancak vaftiz, Tanrı'ya Baba olarak hitap etme hakkını verir. Açıkça, Rab'bin Duası'nın kastedildiği, vaftiz edilen kişinin "Rab tarafından bize öğretilen" duaya katıldığıdır (7.45.1). Ortaya çıkan kalıp şu şekildedir: Rab'bin Duası, vaftiz edilen kişinin aşağı yukarı banyodan hemen sonra söylediği ilk duadır ve çocukların babalarına seslenmesine benzetilerek anlaşılır. Buna göre, Les Anayasalar Apostolique tome i-iii'deki Lord'un 4 Yunanca metni (düzenlendi, tercüme edildi, Marcel Metzger'in notlarıyla tanıtıldı; SC 320, 329, 336; Paris: Cerf, 1985–1987). 5 NRSV. 6 Hans Kvalbein, “Hristiyan Vaftizine Bir Model Olarak İsa'nın Vaftizi: Bu Fikir Yeni Ahit Zamanlarına Kadar Sürülebilir mi?” StTh 50 (1996): 67–83, vaftizde Tanrı'nın “sevgili oğlu” olmanın, vaftizin kökeninin İsa'nın Ürdün'deki vaftizi olması ve bu olaya ilahi sesin eşlik etmesinden kaynaklandığını ileri sürmüştür; benzer şekilde Maxwell E. Johnson, The Rites of Christian Initiation: They Evolution and Interpretation, Revised and Expanded Edition (Collegeville, Minn.: Liturgical Press 2007), 16–17, 57–59. 7 Bu, Franz J. Dölger tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır, Sol Salutis: Gebet und Gesang in christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie (Münster: Aschendorff 1972); ayrıca bkz. Reidar Hvalvik, bu ciltte “Uzanmış Ellerle Dua Etmek”.

--- SAYFA 222 ---

“İlk Dua”: Erken Kilise'de Pater Noster 211 Duası, ev içi bir duadır. Vaftiz edilen kişi, Mesih'in Babasıyla vaftizinde göksel seste ifade edilen ilişkisini örnek alır. Dolayısıyla Rab'bin Duası, vaftizle bahsedilen, dua sırasında bedensel pozisyonda ve onun yönünde görünür hale getirilen yeni kimlik kavramını taşır. Apostolik Anayasalarda iyice yerleşmiş olan şeyler, daha önceki kaynaklarda da oluşturulmaktadır. Çok biçimliliğine rağmen, Rab'bin Duası oldukça erken bir dönemde ev içi bir dua olarak ortaya çıkıyor; bu, "çocukluk" ve "Babalık"tan kaynaklanan bir ayrıcalıktır; bu, ortaya çıkan Hristiyan kimliğine ilişkin bir tartışmada dikkate alınacak kadar önemlidir. 2. Tertullian, De Oratione Bu ilk Latince eseri olan Dua Üzerine (yaklaşık MS 200) Tertullianus, tüm Hristiyan dualarının temeli olan Rab'bin Duası'nın hem yapısını hem de içeriğini ele alır. Bu makaledeki endişemiz tam da onun De oratione'sinin bu yönü ile ilgilidir. Tertullian ayrıca ellerin yıkanması, dua ederken bedensel hareketler, ne zaman dua edilmesi gerektiği ve kadınların dua ederken örtünmesi gibi nasıl dua edileceğine dair pratik konulara da değiniyor. Tertullianus'un el yıkama konusundaki yorumları kimlik sorunu açısından öğreticidir. Yahudiler, kirli kalmalarına rağmen (Yeşaya 1:15-16) ve bu nedenle onları Rab'be kaldıramamalarına rağmen sürekli olarak ellerini yıkarken; "Biz" diyor Tertullianus, "onları sadece yükseltmekle kalmıyoruz, hatta yayıyoruz, böylece çarmıha gerilmiş İsa'yı taklit ediyoruz" (Orat. 14).⁸ Dolayısıyla duaya, Christi'nin (Dominica passione modula) taklidini ortaya koyan bedensel bir performans eşlik ediyor. Tertullianus'un Rab'bin Duası hakkındaki algısı, öncelikle bu yazının giriş ve sonsözünde ve ayrıca Hristiyanların Tanrı'ya Pater olarak hitap ettiği gerçeğine atfedilen anlamda aranmalıdır. 2.1. Giriş: Yeni Bir Dua (Orat. 1) De oratione, açılış bölümünde Tertullianus'un argümanının özünü belirtir: "Rabbimiz, yeni antlaşmanın yeni öğrencileri için yeni bir dua biçimi belirledi" (Dominus noster, novis discipulis novi testamenti novam orationis formam determinavit),⁹ bu, İsa'nın "yeni şarap" hakkındaki sözlerinin bir açıklamasıdır (Markos 2:21-22). par.). 1.1'de toplam yedi kez bahsedilen novus sıfatı bol miktarda bulunmaktadır. Sardeis'teki Paschal Homily'den Melito'yu akla getiren argümanlarla¹⁰ Tertullianus, geçmişin (retro) ya değiştirildiğini (demutatum est), 8 Tertullian, Cyprian ve Origen'in dua üzerine risalelerinin çevirileri Stewart-Sykes'ten alınmıştır. 9 Latince metin Dietrich Schleyer, ed., Tertullian, De Baptismo. De Oratione (Fontes Christiani 76; Katılım: Brepols, 2006). 10 Bkz. Pasch. Özellikle 34-45.

--- SAYFA 223 ---

212 Karl Olav Sandnes sünnet gibi, eklenmiş (suppletum), kanunun geri kalanıyla olduğu gibi (reliqua lex), kehanetlerle olduğu gibi yerine getirilmiş (impletum) veya imanın kendisi gibi mükemmelliğe getirilmiş (perfectum). Carnalia'ya karşı Spiritualia'ya ve retro'ya karşı Nova'ya karşıtlık, İncil'in geçmişle karşılaştırıldığında getirdiği sonuçları yansıtıyor. Bundan, Mesih'in Ruh, Söz ve Bilgelikten (Orat. 1.1-2) oluşan yeni bir duayı başlattığı sonucu çıkar (igitur); kısacası, içinde bulunduğumuz kurtuluş çağına uygun bir dua, İncil'in bir özeti. Rab'bin Kendisi tarafından öğretilen bu dua (1.4), Müjde'nin (breviarium totius Evangelii Understandatur) (1.6) içeriğini özetliyordu. Rab'bin Duası, kimlik sorununa, yani Mesih'in yarattığı geçmişe karşı şimdiki zamana karşı önemli bir karşıtlık modelinin içine gömülüdür. Bu akıl yürütme sonunda Yahudilerle bariz bir karşıtlık geliştirecektir. Rab'bin Duası hakkındaki bu bakış açısı, öğrencilerine nasıl dua edileceğini de öğreten (Luka 11:1) Vaftizci Yahya'da (Orat. 1.3) onaylanır. Yuhanna Mesih'in yolunu açtı ve onun duası da aynı şekilde gerçek ve kalıcı duaya işaret ediyordu; öğrencilerine öğrettiği duaların korunmamasının nedeni budur. Yuhanna de terra iken (Yuhanna 3:31-32), İsa de caelis'tir. Aşağı ile yukarı veya dünyevi ile gök arasındaki bu karşıtlık, onların kendi duaları için de geçerlidir. Rab'bin Duasının göksel doğası, tüm Müjdeyi özetlemesi, sözcük bakımından kısa olmasına rağmen düşünce ve içerik açısından zengin olmasından kaynaklanmaktadır (Orat. 1.6). Göksel bilgelik artık özel evlerde bile gizli olarak varlığını sürdürüyor (Mat. 6:5-6), (Orat. 1.4). Dolayısıyla cemaatle kılınan namaz aynı zamanda özel bir namazdır. 2.2. Sonsöz (Orat. 28-29) De oratione aynı "kurtuluş-tarihsel" perspektifle kapanıyor. İsa'nın Yuhanna 4:23'teki sözüne uygun olarak şöyle diyor: "Biz gerçek tapıcılarız." Bu, Eski Ahit'te Tanrı'nın talep etmediği kurbanlara yönelik eleştirinin arka planında görülmektedir (Yeşaya 1:11-12). Tanrı'nın talep ettiği şey evangelium tarafından öğretilir; yani Müjdenin içeriğini özetleyen Dua. Açıkçası, Rab'bin Duası, İsa'nın kendi talimatı olduğundan ve manevi bir fedakarlık olduğundan, gerçek duaların duası olduğundan (nos sumus veri adoratores) Tertullianus için önemlidir (Orat. 28.1-3). Dolayısıyla Eski Ahit zamanlarında yapılan dualardan da daha güçlüdür (Orat. 29.1). O dönemde bile (vetus), ateşten, tehlikeli hayvanlardan ve açlıktan kurtulmuş olan dua, ancak Hristiyan duası daha güçlüdür (quanto amplius operatör oratione christiana). Bahsedilen Eski Ahit örnekleri, Eski Ahit'teki başlıca dua figürü olarak Daniel'i akla getirmektedir.11 İsrail'in Mısır'daki belalardan kurtarılması (Çıkış 7:1-11:10), denizi geçmesi (Çıkış 14) ve yağmurun durdurulması (Yas. 11:13-17) bile dua sayesinde gerçekleşmiştir. Tertullian şimdi 11 Schleyer tarafından işaret edilmiştir, ed., Tertullian, De Baptismo. De Oratione, 275.

--- SAYFA 224 ---

“İlk Dua”: Erken Kilise 213'te Pater Noster minör bir reklam maius'u savunuyor: Hristiyan duasıyla ne kadar çok şey başarılabilir! (29.2). Yeni bir durumun doğuşu nunc, yani "şimdi" ile işaretlenir ve gerçek adalet duası (vero oratio iustitiae)¹² Tanrı'nın tüm öfkesini uzaklaştırır. Tertullianus daha sonra duanın imanlılara sağladığı tüm faydaları sıralar (29.1-2), çünkü dua inanç için bir savunma duvarıdır (murus est fidei); Düşmana karşı gerekli silahlanmayı ve savunmayı sağlar (29.3). Bu nedenle Tertullianus okuyucularını "İmparatorumuzun sancağı" (signum nostri imperatoris) olan sürekli dua silahı (orantes) ile silahlanmaya teşvik eder (Orat. 29.3). Vaftiz edilenler de askerler gibi imparatorlarının işaretini taşırlar.¹³ Askeri ve vaftiz teolojisinin birleşmesi de dikkate değerdir. Signum, vaftiz eyleminin tanımı olarak mühüre (σφραγίς) karşılık gelir. Tertullianus'un burada dua ve mühürden aynı anda bahsetmesi, Rab'bin Duasının onları yabancılardan ayırdığını ima eder; bu, ayrılmış mülkün bir işaretiydi. Dolayısıyla bu Dua, vaftizin inanlıya kazandırdığı şeyi "kısalttı" ve böylece vaftizde bahsedilen yeni statüyü özetledi. Bu yazının kapanışında Tertullian, tüm yaratılışın dua ettiğini söylüyor. Evcil hayvanlar kadar vahşi hayvanlar da dua eder, kuşlar da dua eder. Tüm yaratıkların sesi gerçek ve doğru duanın habercisidir. Hayvanların, özellikle de uçan kuşların kanatlarıyla bir haç oluşturduğunu, dolayısıyla dua ederken ellerin açılmasını akla getirdiğini ileri sürüyor (yukarıya bakınız). Bu nedenle Hristiyanlar dua etme konusunda yalnız değillerdir. Tertullianus, ister Eski Ahit'te ister doğada olsun, tüm duaların gerçek anlamda yerine getirilmesi olan Rab'bin Duasını önceden şekillendiren pek çok şeye bunu dahil eder. Başka bir yerde inanç ve dünya arasındaki karşıtlıkları öne süren Tertullianus, haçın doğadaki çeşitli çarmıha gerilmiş görünümünde tanık olduğunu buluyor. Daha sonra retorik bir soru metnini kapatıyor. Hayvanlar bile bunu yaparken neden officium orationis'e işaret etmeye devam etmek gerekiyor? Cevap şudur: Etiam ipse Dominus oravit ("Rabbin Kendisi dua etti"), Tertullianus buna Rab'bin Duası'nda son bir doksoloji ekler ("Onur ve güç sonsuza kadar onun olsun"). Böylece sonsöz, İsa'nın Hristiyan dualarına örnek olarak yaptığı uygulamalarla sona eriyor. Burada ima edilen, dua ederken Rab'bin, imanlıların gökteki Babalarına hitap ettiği gibi Babasına hitap ettiğidir. ¹² Burada iustitia yeni bir antlaşma anlamını kazanıyor; dolayısıyla Schleyer, ed., Tertullian, De Baptismo. De Oratione, 275; benzer şekilde Michael J. Brown, The Lord's Prayer through North African Eyes: A Window into Early Christian (New York: T&T Clark, 2004), 236. ¹³ Bkz. Karl Olav Sandnes, "Seal and Baptism in Early Christian", Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christian (3 cilt; ed. David Hellholm ve diğerleri; BZNW 176; Berlin: de Gruyter 2011), 2:1444-46; Schleyer, ed., Tertullian, De Baptismo. De Oratione, 278-79.

--- SAYFA 225 ---

214 Karl Olav Sandnes 2.3. Tanrı'ya "Baba" Olarak Hitap Etmek: Emir ve Ayrıcalık Tertullianus'un Pater qui in caelis es (Orat. 2.1-3.1) hitabına ilişkin yorumuna dönüyoruz. Tanrı'ya bu şekilde hitap etmek imanın bir ödülüdür (meritum fidei). Tertullianus, Tanrı'ya Pater adını vermenin fiili iman olduğunu söylüyor ve Yuhanna 1:12'ye atıfta bulunarak bunu doğruluyor. Bu ayrıcalık, Tanrı'nın oğulları veya çocukları (filii Dei) olmanın ne anlama geldiğini ortaya çıkarır. Dua etmek, Rab'bin yeryüzündeki hiçbir kimseye "baba" dememe emrini (praecepit) yerine getirir (Matta 23:9). Tanrı'ya bu şekilde hitap etme hakkı bizzat Rabbimiz tarafından emredilmiştir: "Bu nedenle, bu şekilde dua ettiğimizde, o yöne itaat etmiş oluyoruz" (Itaque sic adorantes etiam praeceptum obimus) (2.2). Tanrı'yı Baba olarak bilen (bilmeyen) kişilere felices denir ve bunlar İşaya 1:2'de bahsedilenlerle karşılaştırılırlar: "Oğullar edindim ve beni kabul etmediler" (filios genui et illi me non agnoverunt) (2.3). Burada amaçlanan bilgisiz ve bilgisiz Tertullianus arasındaki karşıtlık hem Hristiyanlar hem de Yahudiler için geçerlidir. Tanrı'ya "Baba" demek, O'nun hem pietas'ını hem de potestas'ını çağırmak anlamına gelir; yani O'nun sevgisi¹⁴ ve gücü. Orat'ta Kristolojik bir bakış açısı getiriliyor. 2.5- 6. Yuhanna 10:30'a ("Ben ve Baba biriz") atıfta bulunarak, bunun Filius'u çağırma da içerdiğini söylüyor. Bu biraz şaşırtıcı çünkü daha doğal bir mantık, Hristiyanların (filii) İsa'nın (Filius) yaptığı gibi Tanrı'ya Pater olarak hitap etmeleridir. Bu noktada Tertullianus'un fikirleri biraz bulanıklaşıyor çünkü buradaki teolojisi iki fikirle besleniyor; baba, çocuklar ve anneden oluşan doğal bir aile fikri ve Hristiyan duası için bir model olarak İsa. Bu iki fikirle aynı anda çalışmak Tertullian'ın burada kararsız kalmasına neden oluyor. Birinci düşünceye uygun olarak mater ecclesia'nın dahil olduğunu söylüyor ancak kilisenin Baba ve Oğul ile aynı şekilde çağrıldığını söylemek istemiyor. Bu onu Orat'taki halkıyla birlikte Tanrı'yı onurlandırmaktan söz etmeye yöneltiyor. 3.7 (Deum cum suis Honoramus); inanlı, Mesih ve kiliseyle birlikte Tanrı'ya Pater diyor. Orat'a göre İsa Mesih iken. 2.5 çağrıldı, şimdi kendisi gökteki Babasını onurlandırıyor. Bir yandan aile benzetmesinden yola çıkıyor. Kısacası, İsa'nın dua talimatı, çocukların babalarından ne beklediklerini gösterir (ostendit quid a patre filii waitent) (Orat. 6.3), bu da İsa'nın Rab'bin Duası ile yakından ilişkili olan dua talimatından alınan bir derstir (Mat. 7:9; Luka 11:11). Orada İsa, çocukların doğal olarak ana-babalarından beklediklerinden hareket ediyor. Öte yandan İsa'nın vaftizinden alınan bir argüman da var; filius gibi, filli için de aynısı geçerli. Bunlar 14 Pietas'a gelince, Oxford Latin Sözlüğü (OLD) bunu "kişinin din, akrabalık vb. bağlarıyla bağlı olduğu kişilere karşı saygılı bir saygı tutumu" olarak tanımlıyor. Genellikle ebeveynlerin çocuklarına olan bağlılığını tanımlamak için kullanılır; ESKİ s.v.'ye bakınız. 3.a. Brown'ın gösterdiği gibi, Lord's Prayer, 17, 56, 234, Tertullianus, Baba olarak Tanrı ile O'nun adanmışları arasındaki ilişkiyi, geleneksel Roma adetleriyle bir benzetmeyle tasvir eder.

--- SAYFA 226 ---

"İlk Dua": Erken Kilise'de Pater Noster 215 iki fikir bağımsız olarak iyi çalışır, ancak bir araya getirildiklerinde bir şekilde resmi bulanıklaştırılır. Orat'ta Tertullianus, Tanrı'nın gerçek adının Pater olduğunu bilmenin yeni bir şeye işaret ettiğini söylüyor. 3.1. Musa, Tanrı'ya adını sorduğunda bile başka bir adı (aliud nomen) öğrendi. Tanrı henüz gerçek adıyla bilinmiyordu. Bu bize Oğul'da (nobis revelatum est in Filio) açıklanmıştı; bu iddia, Johannine referanslarıyla desteklenen bir iddiaydı; Yuhanna 17:6 bunlardan en önemlisi: "Adını duyurdum ...". Bu, İsa'nın tüm hizmetini, onun gerçek Baba olarak Tanrı hakkındaki öğretisini özetlemektedir, dolayısıyla Tertullianus'un Rab'bin Duasının Müjdenin bir özetini temsil ettiği fikrinin arka planını oluşturmaktadır. Bu, Tertullianus'un bu literatürdeki mantığıyla, yani Rab'bin Duası hakkındaki düşüncelerinin aile çerçevesiyle uyumludur.¹⁵ Kutsal Kitap'a dayalı bir arka plan göz önüne alındığında, gerçek adı bilmek çok şey ifade eder: "Seni isminle çağırdım, sen benimsin" (Yeşaya 43:1, çapraz başvuru 49:1; 62:2). İsmi bilmek yakın bir ilişkiye işaret eder ve İsrail'i diğer uluslardan ayırır. Bu isim, inananlar ile Canavar ve Babil'in takipçileri arasındaki zıtlığı işaret eden isimlerin Vahiy Kitabı'nda da benzer bir amaca hizmet etmektedir. Sahiplik ve korumayı simgeleyen mührün eşdeğeridir.¹⁶ Vaftiz ile dua arasındaki ilişki Orat'ta devreye girer. 13.1-3, Tertullianus'un gözlemlediği gibi, bazı Hristiyanlar duada Tanrı'ya hitap etmeden önce ritüel banyo yapıyorlar, bu da pagan batıl inancına varan bir uygulama. Hristiyanlar Pilatus'un yaptığı gibi davranmamalıdır; İsa'yı teslim etmeden önce ellerini yıkadı; Tertullian, "biz" tam tersine ona dua ediyoruz diyor. Hristiyanlar bir defa yıkanır (semel) ve Allah'a ulaşmak için ayrıca bir ritüele gerek yoktur. Vaftiz, Tanrı'ya hitap etme hakkının tamamını verir, dolayısıyla dua bir kimlik işareti haline gelir. Ayrıca De oratione'nin öncelikle kendilerini banyoya hazırlayan katkūmenlere hitap etmesi de dikkat çekicidir, bu da onlara bu hakkı vermektedir.¹⁷ Bu şekilde De oratione, De baptismo üzerine bazı düşüncelerin önünü açmaktadır. Bulgularımız ilkinde kanıtlanıyor, ikincisinde ise detaylandırılıyor. De baptismo'nun kapanışı artık odak noktası haline geliyor çünkü vaftiz banyosundan hemen sonra yaşananları ele alıyor. 15 Andrew T. Lincoln, *The Gospel By John* (BNTC; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2005), 432–34, Rab'bin Duası'nın Yuhanna 17'de özetlenen Johannine tarzındaki yapı taşları arasında olduğunu ileri sürer. 16 Rev 2:17; 3:12; 13:17; 14:1; 17:5; 19:12,16; 22:14; ayrıca bkz. Sandnes, "Seal," 1441. 17 Benedicti (Orat. 1.4) katekūmenlere atıfta bulunur; bkz. Schleyer, ed., Tertullian, *De Baptismo. De Oratione*, 11.

--- SAYFA 227 ---

216 Karl Olav Sandnes 3. Tertullian: De Baptismo'nun Kapanışı (21.5) MS 200 ile 206 yılları arasında yazılan bu yazı, muhtemelen banyoya hazırlanan vaftiz adaylarına verilen vaazların bir koleksiyonudur.¹⁸ Tertullian, katekümenlerine¹⁹ "Tanrı'nın lütfu"nun beklediği benedicti olarak hitap eder. Tertullianus vaftizi, vaftizi, Tanrı'nın katekümenleri bekleyen lütfu olarak algılıyor ve böylece teosentrik bakış açısını vurguluyor.²⁰ Tertullianus, katekümenlerine, yeni doğumun en kutsal banyosundan (de illo sanctissimo lavacro novi natalis)²¹ çıktıklarında ilk kez ellerini annelerinin evine (=kilise) uzatacaklarını ve bunu kendileriyle birlikte yapacaklarını söyler. kardeşler (primas manus apud matrem cum fratribus aperitis). Vaftiz, duaya atfedilen rol ve işlevde görünür hale gelen, yeni bir cemaate kaydolma, başlama eylemidir. Kuşkusuz bu, din adamlarının duada Tanrı'ya hitap ettiği ilk sefer değildir, çünkü bu literatürde dualar vaftiz eylemine hazırlıkta önemlidir: "Vaftize girme noktasında olanlar, sık sık dua ederek, oruç tutarak, diz çökerek ve tüm gece nöbetleriyle dua etmelidirler" (Vaftiz 20.1).²² Bu, Rab'bin şu sözlerine atıfta bulunularak motive edilir: "Uyanık kalın ve dua edin" (Matt. 26:41), tıpkı katekümenlerin dua eden ve oruç tutan İsa'yı taklit ettiği gibi (Vaftiz 20.3-4). Tertullianus'a göre burada (dicet aliquis) kişinin vaftizden sonra oruç tutması gerektiğine itiraz edilebilir çünkü bu, çöldeki İsa'ya uygun olacaktır (Matt 4 par.). Tertullianus'a göre bu mümkün değildir çünkü vaftiz bir neşe ve mutluluk vesilesidir (Markos 2:18 parr.). Bundan şu sonuç çıkıyor: Bapt. 21.5, vaftiz edilenlere verilen ve duada açıkça görülen değişen statüyle ilgilidir. Vaftiz eyleminde duanın rolü hakkında bu metinden ne öğrenebiliriz? İlk etapta dua Hristiyan kardeşliği içinde gerçekleşir. Katekümenler dua edenlerin kardeşliğine girmiştir, sadece 18 Øyvind Norderval, "Simplicity and Power: Tertullian's De Baptismo" Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christian (3 cilt; ed. David Hellholm ve diğerleri; BZNW 176; Berlin: de Gruyter, 2011), 2:947-72. 19 Schleyer ile (Tertullian, De Baptismo. De Oratione, 11-12, 215) benedicti'nin din adamlarına gönderme yaptığını düşünüyorum. Bölüm. Şekil 1.1, öğretene (instruens) ve öğretilen veya şekillendirilen (formantur) birinden söz eder. Bölüm. 20.1 vaftiz edilmek üzere olanlardan (ingressuros baptismum) söz etmektedir. Tertullianus'un kendisi muhtemelen onların inanç eğitmeniydi. Artık bu derslerin sonuna yaklaştıklarından doğrudan onlara hitap ediyor. 20 Schleyer, ed., Tertullian, De Baptismo. De Oratione, 91-92. 21 Baştankara 3:5 burada Kutsal Kitap'ın arka planını açıkça oluşturuyor. 22 Çeviri, Tertullian'ın Vaftiz Üzerine Homily'sinin (ed. E. Evans) biraz değiştirilmiş bir versiyonudur; www.tertullian.org adresinde mevcuttur.

--- SAYFA 228 ---

"İlk Dua": Erken Kilise'de Pater Noster 217 şunu ifade eder: cum fratribus. Dua etmek özel bir mesele değildir; Rab'bin Duası ortak bir duadır.²³ Onların dualarına güç veren paydaşlık fikri, ortak duayla ilgili Matta 18:19-20'den ilham almış olabilir.²⁴ Kimlik açısından bu çok önemli bir gözlemdir, çünkü vaftiz, Tanrı'ya Baba olarak hitap edenlerin ailesine katılmayı ima eder. İkinci olarak, Tertullianus, 1 Korintliler 14:4-12'yi tekrarlayarak, din adamlarını ilk dualarında özel lütuf bağışları ve hediye dağıtımları istemeye teşvik eder. Yeni vaftiz edilenlerin duaları Tanrı'nın armağanlarına özel bir şekilde erişir. Üçüncüsü, vaftiz sonrası duanın Tanrı'nın vaatleri vardır: Petite et accipietis, diyor Tertullian, Matta 7:7 ve Luka 11:9'dan İsa'nın dua hakkındaki talimatlarına alıntı yaparak. Bu pasajların doğrudan bağlamından alıntı yaparak Tertullianus, Yunanca İncil metninin gelecek anlamında belirtilen vaadi geçmiş zamana çevirir: "İstedin ve aldın; kapıyı çaldın ve kapı sana açıldı." Zamanı bu şekilde değiştirmek, Tertullianus'un iki tür dua arasında ayrım yaptığını ima eder. Vaftiz öncesi dualar, Tanrı'nın armağanlarının alınmasına hazırlık yapar ve ayartmalardan korur.²⁵ Temel olarak bu dua, vaftizin kendisinde kabul edilmiştir; artık açık kapıdan girmişler, böylece dualarına boyut ve güç katmışlardır. Hazırlık dualarının kabul edilmesi, vaftiz edilmiş olarak dualarının da kabul edileceğini teyit eder. Dördüncüsü, Tertullianus, din adamlarına yaptığı konuşmanın en sonunda, kilisede ilk kez dua ederken (primas) kendisini de anmalarını istediğinde artık bu doğrulamaya güvenmektedir: "Sadece şunu rica ediyorum, dua ederken aynı zamanda (etiam) günahkâr Tertullian'ı da aklınızda bulundurun."²⁶ Onun eski din adamlarının duaları, vaftiz eyleminden önce benzeri görülmemiş bir güç kazanmıştır. Sonuç olarak bu durumun duanın içeriğine mi, yoksa anına mı geçerli olduğunu bilmek zordur; büyük ihtimalle o an geldi. Bununla birlikte, bu özel duanın, Tanrı'yı duaya uygun şekilde yanıt vermeye sevk etme gücü vardır. Dolayısıyla bu duaya verilen güç büyüye yaklaşmaktadır. Etiam, Tertullianus'un vaftiz adaylarının aklına gelen dua kaygıları arasına kendisini de dahil ettiğini öne sürüyor; çünkü vaftiz ve Rab'bin Duası ile ilgili görüşleri Havari Pavlus'un sözleriyle pekala özetlenebilir: 23 Willy Rordorf, "The Lord's Prayer in the Light of its Liturgical use in the Early Church," *Studia Liturgica* 14 (1980-1981): 1-19 çoğul ifadeye işaret ediyor ("Babamız"), Kilise'nin bu duasının, yerel bir cemaatte vaftiz edilmiş Hristiyanların ibadetinde temel Sitz im Leben'e sahip olduğunu belirtir (s. 1-2). Bu, bu duanın özel olarak da kullanıldığını inkar etmek anlamına gelmez. 24 Rordorf, "The Lord's Prayer", 5. 25 Bu, Praescr'a uygundur. 10.1-5, bu İncil pasajının ele alındığı yer. Arayışın ve bulmanın hedefi inançtır: "İnandığın zaman bulmayı başardın." 26 Origen'in de incelemesinin benzer bir sonu var, bu da bunun biraz basmakalıp görünmesine neden oluyor.

--- SAYFA 229 ---

218 Karl Olav Sandnes “içinde bulunduğumuz bu lütfanın (yani İsa Mesih) aracılığıyla erişebildik” (Romalılar 5:2). Vaftiz, dua yoluyla Tanrı'ya benzeri görülmemiş bir erişim sağlar ve bu, vaftiz edilenlerin yeni statüsünün işareti haline gelir. Son olarak, burada ima edilen vaftiz sonrası dua, her ne kadar yalnızca olmasa da, Rab'bin Duası'dır.²⁷ Tertullianus, ilk dualarının pater ve sahiplere yönelik olduğunu, burada ima edilen ilahi sözlerin İsa'nın öğrencilerine öğrettiği duayla, özellikle Lukan versiyonunda, yakından ilişkili olduğunu söylüyor. Bir başka iddia ise Tertullianus'un vaftiz sonrası duanın kardeşlerle birlikte mater ecclesia'da kılındığını belirtmesidir. Rabbin Duası aile ilişkilerinden kaynaklanan analogik düşünceyi içerir. Her ne kadar De baptismo'da açıklanmasa da, Tertullian'ın İsa'nın Ürdün'deki vaftizini Hristiyan vaftizinin bir paradigması olarak ele aldığını dikkate almakta fayda var.²⁸ Bu, 1.3'te herkesçe dile getirilen bir ifadedir: "Ama biz, küçük balıklar olarak, İsa Mesih bizim büyük Balığımız olduğundan, yaşamımıza suda başlarız ve yalnızca suda kaldığımız sürece güvende ve sağlam oluruz", bu ikisi arasında paradigmatic bir ilişki içerir. Buna göre vaftizciler de vaftizlerinde aynı şekilde Tanrı'nın sevgili çocukları olacaklardır. Tertullianus 7. bölümde İsa'nın Hristos (=Meshedilmiş) adını Ürdün'de meshedildiği vaftiz sırasında aldığını söyleyerek bunu belirtmeye çok yaklaşmaktadır.²⁹ Tertullianus (7.2) "Bizim durumumuzda da aynı şekilde" (Sic et in nobis) der ve böylece iki vaftiz arasındaki bağlantıyı kanıtlar. Göksel ses, Mesih'in adı ve meshedilme toplu olarak İsa'nın vaftizinin Hristiyan vaftizinin paradigması olduğunu ama aynı zamanda burada karşılıklılık önemli olduğundan ikincisinin İsa'nın vaftizinin nasıl tanımlandığına dair bir model olduğunu öne sürer. Bu nedenle vaftiz ile Rab'bin Duasını bir araya getirme motivasyonunun Tertullianus'un De baptismo'sunda örtük olması muhtemeldir: Filius gibi, filii de öyle. Bu argüman aynı zamanda Tertullian'ın Baba ve Oğul'un iki ayrı tanrı olduğu fikrine saldırdığı Adversus Praxean'ında da bulunur. ²⁷ Schleyer, ed., Tertullian, De Baptismo, Baba'nın gökte, Oğul'un ise yerde olduğunu savunur. De Oratione, 13. Tertullian'ın bu güçlü duaya ilişkin açıklaması, Rab'bin Duası'nın büyümlü amaçlarla muskalar arasında yer aldığı birçok papirüsü akla getiriyor; bkz. Leiv Amundsen, "Oslo Koleksiyonundan Christian Papyri," SO 24 (1945): 141–47. Amundsen özellikle P. Oslo env. 1644 (MS 4. yüzyıl), burada Rab'bin Duası, Yahudi kaynaklarında en popüler büyümlü metin olan Mezmur 91:1–4'ten (LXX 90) dört satırla birlikte görünür. Rab'bin Duası ile Mezmur 91'in birlikte bir ikili oluşturması, Rab'bin Duasının buradaki koruyucu rolünün göstergesidir. Ayrıca Mezmur 91'de bir duanın tüm işaretleri vardır, bu da hem büyümlü hem de duanın bazen akraba olduğunu ve ayrıca Mezmurlar Kitabı'nın bir Hristiyan dua kitabı olarak kullanıldığını göstermektedir. ²⁸ Schleyer, ed., Tertullian, De Baptismo. De Oratione, 70–72; "Nach De baptismo wird Christus in seiner Taufe aber auch zum Urbild des Täuflings." ²⁹ Bu yorum, Tertullian'ın aktardığı Elçilerin İşleri 4:27'de ve alıntı yapmadığı Elçilerin İşleri 10:38'de de destek bulmaktadır.

--- SAYFA 230 ---

"İlk Dua": Erken Kilise'de Pater Noster 219 ayrıldı, ancak ilahi bir kurtuluş planına göre (Prax. 23.3-4). Tertullianus, Johannine'in Oğul'un Babasının adına geldiği vurgusuyla ve aynı zamanda vaftizinde ve dağda verdiği ilahi sesle (Matt 17:5) görüşünü destekler: Hic est filius meus dilectus. Dolayısıyla Oğul dua ettiğinde kaygılarını gökteki Babasına da yöneltir. Tertullianus, "Pater noster qui es in caelis" diyerek bize de aynısını yapmayı öğrettiğini söylüyor (Prax. 23.4). Rab'bin Duası filius'un filii tarafından taklit edilmesidir; oğullar veya çocuklar Oğul'u taklit eder. Rab'bin Duası ve vaftizinin birbirine ait olması, duanın Hristiyan kimliğini işaret ettiği izlenimini güçlendirir; çünkü göksel Baba'ya dua etme hakkı, filii olmaya geçişi işaret eden ritüelin tam da içinde yer alır. 4. Cyprian, De Dominica Oratione Cyprian, Rab'bin Duası Üzerine İnceleme IV'ü Decian zulmünün başlangıcında (yaklaşık MS 252) yazdı. İlk on bir bölüm genel olarak duaya ve özel olarak Tanrı'ya Baba olarak hitap etmeye ayrılmıştır. 12. bölümden itibaren Cyprian dilekçeleri tek tek ele alıyor. 4.1 Gerçek İbadet Edenler Dinlenir Açılış paragrafında, Tanrı'nın amacının O'nun iradesini duyurmak olduğu belirtiliyor. O da, eski peygamberler olan hizmetkarları aracılığıyla bunu yaptı. Ancak onların söylediklerinin gerçekleşmesi artık Oğul'un kendi sesiyle (propria voce) veriliyor ve aydınlanmış herkes (luminati) tarafından duyuluyor. Onun selam veren sözleri arasında "bize" dua etmeyi öğrettiği dua da bulunmaktadır (Dom. veya. 2.13-15).³⁰ Oğul bu duayı Babasının (apud patrem)³¹ yanındayken öğrendi ve daha sonra bunu "bize" öğretti. Tanrı'ya Kendisinin öğrettiği sözlerle hitap etmek, deyim yerindeyse, duanın duyulma olasılığını artırır; sadece Rab'bin Duasını daha etkili hale getirir (quanto efficacius) (Dom. veya. 3.37). Bu dua, içtenlikle tapınanların (veri adoratores) Baba'ya Ruh ve hakikatle hitap edecekleri zamanla ilgili Yuhanna 4:23'ün gerçekleşmesidir. Cyprian'ın dua hakkında daha genel olarak konuştuğu 4-6. Bölümler, duanın Tanrı'nın huzurunda ayakta yapılmasının koşullarını ele alır.³² Cyprian, Matta 6:6'ya atıfta bulunarak kişinin "gizlice, gizli Latince metinde" dua etmesi gerektiğini söyler: De Dominica Oratione, Sancti Cypriani Episcopi Operası, Pars II (ed. Claudio Moreschini; CCSL 3A; Turnholt: Brepols, 1976), 87-113. Referanslardaki son sayılar, bu baskıdaki satır numaralarını göstermektedir. 31 Burada, dilekçelerin doğası gereği, İsa'nın oğulluğunun ilan edildiği vaftiz anının, Cyprian'ı bu fikre yönlendirdiğini düşünüyorum;

--- SAYFA 231 ---

220 Karl Olav Sandnes ve iç odalarımızdaki özel yerler" (Dom. veya. 4.44-45).³³ Tanrı yakındadır ve O sadece sesi değil, kalbi bile duyar. Bu, Hanna'nın duasıyla ilgili 1 Sam 1:13'e önem verilen birçok İncil metninde onaylanır. Kalbiyle konuştu; dudakları hareket etti; hiçbir ses duyulmadı ama yine de Tanrı yanıt verdi. Luka 18:10-14'te gerçek tapınanlar Kıbrıslılara da verilmektedir. 4.2. Ortak ve Birleştirici Bir Dua Kıbrıslı doğrudan Rab'bin Duasına döndüğünde (bölüm 8), duanın inanlılar arasında barışı ve birliği ortaya koyduğunu vurgular, dolayısıyla ister tek başına ister özel olarak ne tekil ne de özel olarak yapılmamalıdır (Dom. veya 8.101-102). Rab'bin Duası'nı ortaya koyan çoğul noster'dan türetilmiş olan bu ifadeden, duanın yalnızca kişinin kendisiyle ilgilenmemesi gerektiği sonucu çıkar (Dom. veya. 8.102): Duamız ortak ve kolektiftir; ve dua ettiğimizde bir kişi için değil tüm insanlar için dua ederiz (non pro uno sed pro populo toto), çünkü hepimiz barışın Tanrısı ve birlikte olmamız gerektiğini öğreten uyumun efendisiyiz. Unitatem) herkes için bu şekilde dua etmesini istedi, çünkü kendisi hepsini bir arada taşıyordu (Dom. veya. 8.106-111).³⁴ Cyprian'a göre Rab'bin Duası, inananların birliğinin bir sembolü ve tezahürüdür. Az önce verilen alıntı, ateşli fırına kapatılan üç genç adamda ilk kez gözlemlenen Cyprian'a a lex orationis'tir (Dan 3). (consonantes in prece et Spiritus consensione concordēs) (Dom. or. 8.112-113). Sayıları üç olmasına rağmen Kıbrıslı, daha sonra Mesih tarafından öğretilen ve inanlıların tek bir ağızdan dua etmesiyle (unanimēs) ortaya çıkan duanın bir habercisidir (Elçilerin İşleri 1:14) (123-124). 4.3 Dom'da Vaftizde Yeniden Doğanların Duası veya 9'da Cyprian'ın bu duayı kullanma zorunluluğunu nasıl vurguladığını fark eden Cyprian, Rab'bin Duasını İsa'nın verdiği öğretinin bir özeti olarak görür; bu dilekler ve en önemlisi, "Baba" ifadesi ilahi 33 Carolyn Osiek'in özetini temsil eder. Your τᾱμεῖον (Matta 6:6)," CBQ 71 (2009): 723-40, buradaki odak noktasının mahremiyet değil mahremiyet olduğunu savunur. Yunanca τᾱμεῖον veya Latince cubibulum, arkadaşlarla yakınlaşmanın yeri için yerleşik bir topos idi.³⁴ Dom. veya 29.539'da Cyprian bahseder. İsa'nın ıssız bir yerde tek başına dua etmek için çekilmesi (Luka 5:16) örneği, onun özel duayı bu şekilde sorgulamanın onun amacı olmadığını gösteriyor.

--- SAYFA 232 ---

“İlk Dua”: Erken Kilise 221 doktrinde Pater Noster (caelestis doctrinae compendium) (9.132). Bunu daha sonra ele alır ve Tanrı'nın böylece Mesih'in kurtarıcı hizmetini kısalttığını ve büyük bir özet verdiğini söyler: Kısa bir biçimde, hızlı bir şekilde (velociter) basit imanın gerçekte neyle ilgili olduğunu öğretti (Dom. veya. 28.519-524). Cyprian'ın Rab'bin Duası hakkındaki temel bakış açısı, bu duanın çocuklara verilmesidir: "... dua et, 'Cennette olan Babamız'. Lütufla yenilenen, yeniden doğan ve Tanrı'ya geri dönen herkes, her şeyden önce 'Baba' der, çünkü o artık bir oğul olmuştur" (Sic, ait, tapınmak: pater noster, qui est in caelis. Homo nouus, renatus et Deo suo per eius gratiam) restitutus pater primo in loco dicit, quia filius esse iam coepit). Bu dua yeniden doğmanın doğrudan sonucudur. Bu dua ile çocuk olmak arasındaki bağlantıya dikkat çekilerek Tertullianus'un Hristiyan duasını anlama konusundaki aile çerçevesi ele alınmaktadır. Bu dilin vaftizle ilgili atıfları açıktır ve bu incelemede bolca mevcuttur.³⁵ Cyprian daha sonra Yuhanna 1:11-12'den alıntı yapar ve görüşünü şu şekilde özetler: Bu nedenle onun adına inanan kişi Tanrı'nın çocuğu (Dei filius) olur ve bu nedenle şükretmeye başlamalı ve cennetteki Babası Tanrı'yı adlandırırken kendisini Tanrı'nın çocuğu olarak göstermeye başlamalıdır. Yeniden doğuşunda söylediği ilk sözlerde, dünyevi ve bedensel babasından vazgeçtiğine ve cennetteki Baba'yı tek babası olarak kabul etmeye başladığını kabul ettiğine de tanıklık ediyor (Dom. veya. 9.138-143). Burada Cyprian vaftiz ile Yuhanna 1:12'yi (Dei filii) birleştiriyor, dolayısıyla bana öyle geliyor ki Cyprian buna Dei olarak ilan edildiği İsa'nın kendisinin vaftizini de dahil ediyor. evlat. Dom'da. veya. 11.178-180, Cyprian, Filius ve filii arasındaki benzetmeyi fazlasıyla yapıyor.³⁶ Vaftiz, bir Baba – çocuk ilişkisi kurdu. Tanrı'ya, Rab'bin Duası'nın kısaltması olan Pater ismiyle hitap etmek, yeni doğan filius'un söylediği ilk kelimedir (prima statim natiuitatis suae verba³⁷). Statim, yeni doğan çocukların özelliği olduğu gibi bunun anında gerçekleştiğini ima ediyor. Başka bir yerde Cyprian, Rab'bin Duası'nın bebek vaftizi sorununa ilişkin imaları olduğu fikrinden yararlanıyor. Ep'sinde. 58 (64), bebeklerin vaftiz edilmesinin önünde ne gibi engellerin bulunduğunu soruyor. Cyprian'ın yazılarında yenilenme olarak vaftiz ve yeni bir varlık olarak vaftiz için bkz. Everett Ferguson, Erken Kilisede Vaftiz. Tarih: İlk Beş Yüzyılda İlahiyat ve Liturji (Grand Rapids, Mich. : Eerdmans 2009), 357-59. Dom. veya. 12.198, Rab'bin Duasını dua edenlere "vaftizde kutsal kılınmış olanlar" diye hitap eder; bunun üzerine yıkanmayla (abluti) ilgili 1 Korintliler 6:9'dan alıntı yapılır; bkz. Dom. veya. 36.693-694. Hristiyanlara luminati ("aydınlanmış") olarak hitap etmek ve fecit vivere ("bizi canlı kıldı") hakkında konuşmak (Dom. veya 1.11 ve 2.16), Cyprian'ın Rab'bin Duası hakkındaki incelemesindeki vaftiz referansını güçlendirir. 36 Dom'da. veya. 11.183'te Hristiyanları fratres dilectissimi ("sevgili kardeşler") olarak adlandırır ve böylece İsa'nın "sevgili Oğul" olarak ilan edildiği vaftizindeki göksel sese başka bir bağlantıya işaret eder. Yunanca metinde παῖς ve τέκνον arasındaki terminolojik ayrım, Latince'de zaten filius olduğundan buradaki Kıbrıs dilini etkilemez. 37 Bu çoğul, Pater'in kendi varlığında Rab'bin Duasını temsil etmesinden kaynaklanmaktadır.

--- SAYFA 233 ---

222 Karl Olav Sandnes'in argümanlarında, Cyprian aynı zamanda Tanrı'nın vaftizde aracılık eden merhametinin yaşı tercih etmediği gerçeğini de içerir, çünkü "Tanrı, göksel lütfu elde etmek için iyi tartılmış bir eşitlikle Herkese Baba olarak Kendisini gösterir" (3).38 Bu, Rab'bin Duasının, duaya yapılan bir göndermenin ötesine geçerek, Hristiyan inancının doğası için bir sembol haline geldiği anlamına gelir. Kıbrıslıların aile ilişkilerinden kaynaklanan nedenleri, Tesniye 33:9, Matta 23:9 ve Matta 8:22'den yaptığı alıntılarda açıkça belirtilmiştir. Bu metinler fiziksel aile ve babalığın yerini ilahi olanın aldığı fikrini paylaşıyor. Bu arka plana karşı, Kıbrıslının, "Pater" olarak kısaltılan Rab'bin Duası'nın bir oğul veya kız tarafından söylenen ilk dua olduğunu söylemesi mantıklıdır. Bu metinlerin yardımıyla Cyprian, hem dünyevi (terrenus) hem de fiziksel (carnalis) babaların aksine göksel Babayı vurgulamak için Pater Noster'ı kullanıyor. Matta 23:9'dan alınan bir fikir olan Tanrı'dan başka Baba (pater solus) yoktur. Cyprian, ölümlerin kendi ölümlerini gömmelerine izin veren Matta 8:22'ye atıfta bulunarak, ölmeye mahkum olan babalar ile imanlıların yaşayan Babası arasında bir karşıtlık kurar (Dom. veya 9.150). 4.5. Noster vs. Vester Cyprian bu yeni ilişkiye Tanrı'nın "bizim" Babamız olmasının damgasını vurduğunu vurguluyor (Bölüm 10). Vaftiz yoluyla yeni bir statü ortaya çıktığından, Tanrı yeniden doğan ve böylece Tanrı'nın çocukları (filii Dei) (Dom. veya 10.151-155) haline gelen herkesin Babasıdır. 9. bölüm Pater'ı dünyevi babalarla karşılaştırırken, 10. bölüm başka bir karşıtlığı ortaya koyuyor. Tanrı'nın noster olduğu fikrindeki örtülü potansiyelden Yahudilerle bir karşıtlığın ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Cyprian, bu noster kelimesinin kendilerine yönelik bir suçlamayı ima ettiğini söylüyor. Vaftizden türetilen Baba teolojisiyle keskin bir tezat oluşturan Cyprian, şimdi Yahudilerin babasının Şeytan olduğunu anlatan Yuhanna 8:44'ten alıntı yapıyor (Dom. veya. 10.160-162). Buna, Tanrı'nın İsrail'in Kendisini terk ettiğini iddia ettiği İşaya 1:2b-4'ü ekler. O'nun onları doğurmasına ve büyütmesine rağmen onlar O'nu küçümsediler. Burada doğum yapmanın (generavi) ve çocuk yetiştirmenin (exaltavi) dili dikkate değerdir. Bu bakış açısı eserin tamamında korunmakta ve vaftizin arka planını da akla getirmektedir. Hristiyanlar Pater Noster derken, Kıbrıslılara göre bu, "çünkü o (Tanrı) bizim olmaya başladı ve onu terk eden Yahudilerin Babası olmaktan çıktı" (quia noster esse iam coepit et Iudaeorum qui eum dereliquerunt esse desiuit) (Dom. veya. 10.169-171). Hem Eski Ahit'te İsrail'e yönelik kehanet niteliğindeki eleştiriler hem de Yuhanna İncili'nde bulunan polemikler, artık Tanrı'nın yalnızca "bizim" olduğunu iddia etmenin yapı taşları haline geliyor. Eski Ahit peygamberleri kendi halklarına karşı cephe alır ve Kıbrıslı da bu koroya, ortaya çıkan zıtlıktan yararlanarak katılır.

--- SAYFA 234 ---

“İlk Dua”: Erken Kilisede Pater Noster 223 doğal olarak babalık fikrinden (çapraz başvuru Galatyalılar 4:1-7), yani oğullar veya aile ile hizmetçiler veya köleler arasındaki karşıtlıktan kaynaklanmaktadır. Yuhanna 8:35'ten alıntı yapıyor: "Kölenin evde kalıcı bir yeri yoktur; oğlunun orada sonsuza kadar bir yeri vardır." 11. Bölüm Cyprian'ın Rab'bin Duası hakkındaki ana fikrini özetlemektedir. Filius Dei, Mesih'in Tanrı'yı "Baba" olarak adlandırması gibi, "biz" filii Dei de aynı şekilde O'na Baba diyebilir. Bu yalnızca Hristiyan inanlıların ayrıcalığıdır. Mesih Filius, inanlılara Tanrı'ya bu şekilde hitap etme yetkisi verdi (ipse... izin verdi). Dolayısıyla Hristiyanlar Allah'ın mabetleri, meskenleri gibidirler. Cyprian burada Rab'bin Duası ile Pavlus'un dini tapınak kavramını bir araya getiriyor (1 Korintliler 6). Günün sonunda, Rab'bin Duası Kıbrıslılar için dini bir metin, yani Hristiyan kimliği üzerine bir metindir. 5. “İlk Dua” Olarak Rab'bin Duasının Kökenlerinin İzini Sürmek Şimdi niyetim, Hristiyanların genel olarak Rab'bin Duasını vaftiz ayinlerine dahil ettiklerini iddia etmek değil. Bu ayinler tutarlı değildi ve aynı zamanda coğrafi olarak da çeşitlilik gösteriyordu.³⁹ Ancak bulgular, vaftiz ile Rab'bin Duası arasındaki bağlantının Hristiyan kimliği sorunuyla alakalı olacak kadar geniş çapta kanıtlandığına işaret etmek için yeterli. 5.1. Birinci Yüzyılın Sonlarına Kadar Eskiden Romalı Hippolytus'a atfedilen Apostolik Gelenek'te bir vaftiz ayini ayrıntılı olarak anlatılır. Banyoyu ve buna eşlik eden ayinleri tamamladıktan sonra, vaftizciler hakkında şunu söylüyor: "Ve daha sonra tüm bunları yerine getirene kadar sadıklarla birlikte dua etmemeleri, tüm insanlarla birlikte dua etmelerine izin verin" (Trad. ap. 21.25).⁴⁰ Vaftiz, dua etme ayrıcalığına sahip olanların paydaşlığına katıldığından, duada ortaya çıkan yeni bir statüye kabul sağlar. Bu duanın mahiyetine dair hiçbir belirti verilmemiştir; Açıkçası, bu ayrıcalıktan yararlananların kardeşliği burada gerçekte ne dua edildiğinden daha önemlidir; son araştırmalar, bu Kilise Tarikatının belirli bir noktada herhangi bir kilisenin uygulamalarını temsil etmediğini doğrulamaktadır; bunun yerine doğası gereği kompozittir. Dolayısıyla bu bilginin yaşı güvenilir değildir; 4. yüzyılın ortalarından kalma olabilir. 39 Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Liturgy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 47-53; Johnson, *Hristiyan İnisiyasyonu*, 37-39. 40 Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson ve L. Edward Phillips'ten alıntı, *The Apostolic Tradition: A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2002), 120; *Traditio Apostolica*'daki Latince metin (Wilhelm Geerlings tarafından çevrilmiş ve tanıtılmıştır; *Fontes Christiani* 1; Freiburg: Herder, 1991).

--- SAYFA 235 ---

224 Karl Olav Sandnes yüzyıldan kalmadır, ancak vaftizle ilgili temel materyal 2. yüzyılın ortalarına kadar uzanabilir.⁴¹ İlk Özur'un 61-66. bölümlerinde, yaklaşık olarak yazılmıştır. MS 150, Justin Martyr bir vaftiz ritüelinin temel unsurlarını sunuyor. Plan şuna benzer: 1) dua ve oruçla hazırlık; 2) banyo; 3) toplu dua; 4) Efkaristiya. Justin vaftizin bir aydınlanma banyosu olduğunu güçlü bir şekilde vurgulamaktadır: Καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λυτρὸν φωτισμός (1 Apol. 61.12),⁴² çocukları özgür seçim ve bilgiyle aydınlanmış kılmak (1 Apol. 61.10). Üstelik bu banyoda iletilen bilgi, Tanrı'nın Baba olduğunu bilmeyi de içerir (1 Apol. 63.1-4), bunun için Matta 11:27'nin Baba'yı iki kez tanımasıyla ilgili bir argüman işlevi görür (ayrıca bkz. 63.13). Aydınlanmanın Tanrı'nın gerçek adını, yani Baba ve Oğul'u bilmekle eşdeğer olduğu açıktır. Bu bizi 1 Apol'den alıntı yaparak tanıtılabilecek başka bir gözleme götürüyor. 65.1-3: İman edeni bu şekilde vaftiz ettikten ve onayını verdikten sonra, gerçeği bulduğumuza göre, eylemlerimizle iyi vatandaşlar ve yasanın gözlemcileri olarak saygı görmeye uygun sayılmamız ve böylece sonsuz kurtuluşa erişmemiz için, kendimiz için, vaftiz edilen kişi için ve nerede olursa olsun diğer tüm kişiler için ortak olarak samimi dualar sunmak üzere, kardeşler dediğimiz kişilerin toplandığı yere kadar ona eşlik ederiz. Duaların bitiminde birbirimizi bir öpücükle selamlıyoruz.⁴³ Açıkça, vaftizle bağlantılı ortak bir dua, imanlıların daha geniş bir birlikteliğine dahil olmanın işaretiydi. Dua banyodan sonra kılınır (μετὰ τὸ οὕτως λῦσαι); Vaftiz, kardeşlerin bulunduğu yere getirilir ve Efkaristiya kutlanmadan önce ortak duaya katılırlar. Bu nedenle dua, onların artık hakikatle eğitildiklerinin bir işaretidir. Justin bu duanın içeriğini hiçbir zaman tam olarak açıklamaz, ancak 63 ve 65. bölümler bir arada tutulursa bunun Rab'bin Duasını da içerdiğini varsaymak çok fazla hayal gücü gerektirmez. 1. Apol'a göre. 61.10, banyo sırasında Baba Tanrı'nın adı anılır. Vaftiz ayiniyle ilgili günümüze ulaşan ilk metin Did'dir. 7-8, MS birinci yüzyılın sonundan itibaren. Burada verilen talimatlarda Rab'bin Duası yer almaktadır: "İkiyüzlüler gibi dua etmeyin, ancak Rab'bin İncil'inde emrettiği gibi dua edin ..."; ardından Rab'bin Duası gelir (8.2-3). Bu nedenle günde üç vakit namaz kılmaları emredilmiştir. Metin, Hristiyanların Yahudi gelenek ve görenekleriyle ilişkilerini tanımlama kaygısından söz ediyor.⁴⁴ Anahtar rol 41 Bradshaw, Johnson ve Phillips, The Apostolic Tradition, 13-15. 42 Daha fazla referans için bkz. Colin Buchanan, Justin Martyr on Baptism and Eucharist (Joint Liturgical Studies 64; Alcuin Club; Norwich: SCM-Canterbury Press, 2007), 17, 35, 37, 41. 43 Saint Justin Martyr'den alıntı (çev. Thomas B. Falls; FC 6; New York: Christian Heritage, 1948); Iustini Martyris Apologiae Pro Christianis'teki Yunanca metin (ed. Miroslav Marcovich; PTS 38; Berlin/New York: de Gruyter, 1994). 44 Hans Kvalbein'in bu ciltteki katkısına bakınız.

--- SAYFA 236 ---

"İlk Dua": Erken Kilise'de 225 Pater Noster, daha sonra Tefillah'ın yerini alan Rab'bin Duası'na atanır.⁴⁵ Didache 7.2-3, vaftiz edilenlere nasıl dua etmeleri gerektiğini öğreten izole bir birim olarak alınabilir. Bununla birlikte, 7-9. bölümlerin vaftiz ve Efkariya ile ilgili sürekli bir ayinle ilgili bölüm oluşturduğunu dikkate almakta fayda var. Bunların nasıl uygulanacağına ilişkin altyapının altında ayinle ilgili bir alt metin gözlemlenebilir. Rab'bin Duası ile birlikte verilen dua talimatının vaftiz eylemiyle ilgili talimatı takip etmesi ve ardından yine Efkariya talimatının gelmesi tesadüf değildir. Did, bir ayin şemasını varsayan sürekli bir okuma önermektedir. 9:5: "Fakat Rab'bin Adıyla vaftiz edilenler dışında hiç kimse Efkariya'nızdan yiyip içmesin." Bu, Rab'bin Duasının rolünü anlamının temelini sürekli bir prosedürün oluşturduğu anlamına gelir. Aaron Milavec ayin düzenini yedi adımda tasvir ediyor; bunlardan son dördü burada doğrudan alakalı: 4) her aday suya batırılır, kurutulur ve kuru bir tunikle yeniden giydirilir; 5) Yeni üyeler, yeni aileleri tarafından sıcak bir şekilde kucaklanır ve öpülür (yalnızca aynı cinsiyetten); 6) Rabbin Duası ilk defa birlikte kılınır; 7) Herkes iftar yemeği için bir eve çekilir (Eucharist).⁴⁶ Didache, Rab'bin Duası için vaftiz sonrası bir ortama dikkat çeker; bu gözlem, bu duanın İlk Kilise'deki anlaşılması için gerçekten çok şey ifade etmektedir. Bu özel duada bulunan terimlerle Tanrı'ya hitap etmek Mesih inanlılarının ayrıcalığıdır. 5.2. Yeni Ahit'te bile mi? Hans Kvalbein, İsa'nın vaftizinin ilk Kilise'de ve hatta Yeni Ahit'te Hristiyan vaftizini anlamak için temel olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁷ Vaftizin Ürdün'deki göksel sesin yankısı olan "sevgili oğul" olarak adlandırıldığı metinlerden yola çıkar. Bunu bir çıkış noktası olarak alarak, Rab'bin Duasını vaftiz sonrası bir dua haline getiren temel yapı taşının mevcut olduğunu söylemek yerinde görünüyor. Gal 4:6 ve Romalılar 8:15'in devreye girdiği yer burasıdır. Bu metinlerden neler çıkarılabilir? İki de inanlıların evlatlıklarını veya çocukluklarını daha önceki kölelikleriyle karşılaştırıyor. Galatyalılara göre Tanrı'nın çocukları olmak vaftizle gerçekleşir (3:27-29). Rom 8:17'de tekrarlanan οὖν Χριστῷ, inanlıların kendilerinden önceki Mesih gibi çocuklar ve mirasçılar haline gelmesiyle yeni statülerini özetlemektedir. Mesih'le birlikte acı çekecekler ve O'nunla birlikte yüceltilecekler. Bu argümanın altında, οὖν Χριστῷ'da defalarca ifade edilen, vaftizin Mesih'in bir taklidi olarak görüldüğü Romalılar 6'daki kalıp yatıyor. Vaftiz bağlamı ve İsa'nın taklidi her ikisinde de varsayılır 45 Buna Kurt Niederwimmer, *The Didache* (Hermeneia; Minneapolis, Min.: Fortress Press, 1998), 134, 138 tarafından işaret edilmiştir. 46 Aaron Milavec, *The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2003), 64, 105. 47 Kvalbein, "İsa'nın Vaftizi."

--- SAYFA 237 ---

226 Karl Olav Sandnes metinleri. Dahası, “oğullar” olmanın yeni statüsü gerçek ifadesini κρᾶζον/κρᾶζομεν αββα ὁ πατήρ'da bulur ve özellikle Rabbin Duası'nın Lukan versiyonunu yansıtır (çapraz başvuru Markos 14:36). Gal 4'te bu, inanıldaki Oğul'un Ruh'u'ndan gelirken, Romalılar'da bu, Ruh'un bir ifadesidir. Bu duaya bir atıf mı ve sonuçta Rab'bin Duası'nın kısaltması mı? Kullanılan fiil, “çığlık atmak” ya da “seslenmek” anlamına gelen geniş çağrışımlara sahip olabilir ve muhtemelen bir miktar heyecan da içerir.⁴⁸ Walter Grundmann, bu metinlerdeki κρᾶζω kelimesinin, sıklıkla dualara atıfta bulunduğu LXX'teki kullanımına karşı anlaşılması gerektiğini iyi bir şekilde ortaya koymuştur: φωνή μου πρὸς κύριον ἐκέκραξα (Mezmun 3:5 LXX). Bu kullanım, hasta ve muhtaçların İsa'ya yardım için “ağlayarak” hitap etmesiyle ilgili geleneklerde varlığını sürdürmektedir.⁴⁹ Ben bunun, bunun coşkulu alkışlar içerip içermediğini tartışmaktan daha önemli bir gözlem olduğunu düşünüyorum.⁵⁰ Bu yorumun geçerliliği kabul edilirse, Pavlus bu iki pasajda Baba Tanrı'ya yapılan duanın Mesih inanlılarının kimliğinin işareti olduğunu düşünüyor. Her iki metinde de vaftiz motifleriyle doğrudan bağlantı olması dikkat çekicidir. Hans Dieter Betz, hem Aramice hem de Yunancadaki (Abba Baba) duanın iki katına çıkmasının, ilk Kilisenin iki dilli karakterinden kaynaklandığını söylüyor: “Pavlus'un burada 'Rab'bin Duası'nı kastettiğini varsaymaya gerek yok.”⁵¹ Kiliselerinin iki dilli doğası Pavlus için özel bir endişe kaynağı olsaydı, bunun onun mektuplarının başka yerlerinde de ortaya çıkması beklenirdi. Durum böyle olmadığından başka bir açıklama daha muhtemel görünmektedir. Bu Aramice kelimenin bir Yunanca metinde bulunması tuhaftır ve en kolay şekilde Rab'bin Duası'na bir gönderme olarak açıklanabilir.⁵² Bu nedenle, Rab'bin Duası'nın, Abba Baba kelimesinde verilen, burada yer aldığını düşünüyorum. Franz Joseph Dölger'in 1930'daki sözleri hâlâ alıntılanmaya değer: . . . bu yüzden Möglichkeit zu rehen ile tatsächlich, dass nicht nur für die Zeit Tertullians das Vaterunser als Gebet nach der Taufe anzunehmen ist, sondern dass das 48 BDAG s.v. 49 Daha fazla referans için Walter Grundmann, “κρᾶζω,” TDNT 3:898–903. 50 Pace Robert Jewett, Romalılar: Bir Yorum (Hermeneia; Minneapolis, Min.: Fortress Press, 2007), 499. 51 Hans D. Betz, Galatians: Paul's Letter to the Churches in Galatia (Hermeneia; Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1979), 211; benzer şekilde F. E. Vokes, “The Lord's Prayer in the First Three Century,” Studia Patristica 10 (1979): 253–60, 255. 52 Bu, Alfred Seeberg tarafından tartışılmıştır, Der Katechismus der Urchristenheit (München: Kaiser Verlag, 1903), 243. Onun görüşü birçok bilim insanı tarafından benimsenmiştir; bkz. Rordorf, “Rab'bin Duası” 4; James D. G. Dunn, Galatyalılara Mektup (BNTC; Peabody, Mass.: Hendrickson 1993), 221–22; Jewett, Romalılar, 499. Bu, gelenekteki önemli notların göstergesi olarak Aramice kelimelerin korunduğu Markos İncili'nden örnekleri akla getiriyor (Markos 5:41; 7:34, 14:36). İkinci metin, İsa'nın Gethsemane'deki en önemli duası sırasındaki sözlerini aktarıyor.

--- SAYFA 238 ---

"İlk Dua": Erken Kilise'de Pater Noster 227 'Gebet des Herrn' sogar in paulinischer Zeit nach dem Geistesempfang von dem Täufling mit der Gemeinde gebetet wurde.⁵³ Başka bir deyişle, bu Pavlus'un pasajlarında Rab'bin Duasından bahsediliyor olması muhtemeldir. Bununla birlikte, Pavlus'un Tertullian ve Cyprian tarafından Tanrı'ya Baba demenin ima ettiği yorumlara katıldığını varsaymak, delillerin ötesine geçer ve hatta bazı noktalarda delillere aykırıdır. Bununla birlikte, Pavlus'un sık sık kullandığı "Babamız Tanrı" (1 Selanikliler 1:3; Galyalılar 1:4; 2 Korintliler 6:18) lakabı, Pavlus ile Rabbin Duası hakkındaki Patristik yazarlarımız arasındaki uçurumun kapatılmasına yönelik uzun bir yol kat etmektedir. Galyalılar 3-4 ve Romalılar 4:4'teki argüman İbrahim'i çok önemli bir figür haline getiriyor. İman ve Ruh, İbrahim'in gerçek soyunu "Abba Baba" diye haykıran kişiler olarak tanımlar. Efesliler 2:18, ister Pavlus'un ister Pavlus'un geleneği olsun, Mesih'in Baba'ya erişim hakkı veren hizmetiyle ilgili Rom 5:1'i tekrarlar. Bununla birlikte, onun Yahudi kardeşlerine olan bağlılığı, özellikle Rom 9:4-5'te ifade edildiği gibi, onu hem Tertullian'ın hem de Cyprian'ın akıl yürütmelerinin doğasında var olan aşırılık yanlısı konumdan uzaklaştırır. O dönemde kilisenin ağırlıklı olarak Yahudi olmayanlardan oluşması bir fark yarattı. 6. Bulguların Bir Araya Getirilmesi 6.1. Ayrıcalık Karl-Heinrich Ostmeyer, içerik olarak gerçekten Yahudi olan Rab'bin Duasının neden mükemmel bir Hristiyan duası olarak kabul edildiğini sorar.⁵⁴ Ostmeyer'e göre, Rab'bin Duasının konumu, içeriğine değil, işlevine ve aynı zamanda kúpıoç tarafından söylendiğinin iddia edilmesinde ima edilen özgünlüğe göre nasıl görüldüğüne bağlıdır. 'İησοῦς.⁵⁵ Bu dua bir inanç biçimini alır: "Ausweisgebet."⁵⁶ Sunumum bunun 3. yüzyılın başlarında gerçekleştiğini fazlasıyla gösterdi. Ostmeyer, Rab'bin Duasını, "Prototyp des christlichen Gebetes" olması anlamında "ilk dua"⁵⁷ olarak kabul eder. Tertullianus ve Cyprianus'un Rab'bin Duası'nı ve özellikle onun yakarışını nasıl anladıklarına bakıldığında, vaftizin, Tanrı'yı 53 Franz J. Dölger adıyla çağırانların paydaşlığına kabulü sağladığı açıktır, "Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder: Ein Beitrag zu Tertullian De baptismo 20", aynı zamanda, Antike und Christentum: Kultur und Religionsgeschichtlichen Studium 2 (Münster: Aschendorff Verlag, 1974), 152-53. 54 Ostmeyer, "Das Vaterunser", 320: "Wie könnte ein inhaltlich jüdisches Gebet ohne exklusiv christliche Anteile zum Zentralgebet der Christen werden?" 55 Ostmeyer, "Das Vaterunser", 327: "Da die Typik nicht im Inhalt des Vaterunser begründet war, musste die Einsetzung durch Jesus als dem kúpıoç hervorgehoben werden." 56 Ostmeyer, "Das Vaterunser", 330, 332. 57 Ostmeyer, "Das Vaterunser" 322; İlk olarak Dölger tarafından önerilen "Das erste Gebet."

--- SAYFA 239 ---

228 Karl Olav Sandnes Baba. Bu nedenle Rab'bin Duası, çocukların anne babalarına yaptığı gibi Tanrı'ya hitap ederken onları diğer insanlardan ayırır.58 Rab'bin Duası, vaftizle yeniden doğanların münhasır hakkıdır. Sonuç olarak, bu sadece örnek bir dua değil, aynı zamanda vaftiz edilmiş Hristiyan için kronolojik olarak ilk gerçek duadır. Kimlik oluşumu sorunu açısından, ritüeller bir grubun kimliğini hem ifade etmenin hem de güçlendirmenin araçları olduğundan Rab'bin Duasının vaftiz ritüeliyle bütünleştirilmesi gerçekten önemlidir. Bir grubun temel inançlarını özetlerler ve bunları üyeler tarafından birlikte gerçekleştirilen eylemlerde uygulamaya koyarlar, bu da başlı başına bir birliktelik duygusunu teşvik eder.59 Bu içgörü, David Hellholm ve diğerleri tarafından düzenlenen vaftizle ilgili son çalışmalarda fazlasıyla gösterildiği gibi dinsel-tarihsel desteğin yanı sıra antropolojik de bulur.60 Schibboleth, Tanrı'nın babalığı ve inananların vaftiz yoluyla ortaya çıkan çocukluğudur; İsa'nın taklit edildiği bir eylem: gibi: Filius, aynı zamanda filii. Rab'bin Duası, vaftiz, Mesih'in taklidi, aile çerçevesi ve hem Yahudilerin hem de Yahudi olmayanların "ötekileştirilmesi" - tüm bunlar kümülatif olarak bir Hristiyan kimliğinin şekillenmesine katkıda bulundu veya tam tersi, kendini oluşturmaya çabalayan yeni ortaya çıkan bir Hristiyan kimliği, bir araya getirildiğinde bunları ayrı bir kimlik ifade etmek için yararlı araçlar buldu. Hem Tertullianus hem de Cyprianus'un, Rab'bin Duası'nı, Hristiyanların genel olarak dua etme ayrıcalığını kısaltarak aşağıdaki bilgilere erişim hakkı olarak görmeleri son derece önemlidir. 58 Dua Üzerine incelemesinde Origen, Eski Ahit'in hiçbir yerinde Tanrı'nın bir duada "Baba" olarak adlandırılmadığını, ancak Tanrı'dan kesinlikle "Baba" olarak söz edildiğini ve inanlıların "Tanrı'nın oğulları" olarak adlandırıldığını söylüyor (Tesniye 32:6, 18, 20; İsa). 1:2; Mal 1:6). Bu ayrım Origen için önemlidir: "Tanrı 'baba' olarak adlandırılrsa ve ona olan inançları aracılığıyla sözle doğanlara 'oğullar' dense bile, yine de eski insanlar arasında sağlam ve kalıcı bir evlatlık görülemez" (22.2). Bu, Pavlus tarafından Gal 4:1-2'de belirtilmiştir. Zamanın doluluğu (Galatyalılar 3-4), Origen'in kanıt olarak Rom 8:15'i eklediği oğullar olarak evlat edinilmesiyle ilgilidir: "Oğulların evlat edinilme ruhunu aldınız, bu sayede Abba Baba diye ağlıyoruz." Buna, Tanrı'nın çocukları olmayı anlatan Yuhanna 1:12 ve Tanrı tarafından doğmayı anlatan 1 Yuhanna 3:9 eklenmiştir. Burada Galatyalılar 4:16 ve Romalılar 8:15, Pater Noster'a açık bir göndermedir. Origen'in yorumu, Rab'bin Duasında Baba'ya yapılan vurgunun kendine özgü bir durumun işareti olduğunu hatırlatır. Tanrı ile yeni bir ilişkinin somut örneğidir. Bu, tarihsel ve karşılaştırmalı bir perspektiften bakıldığında, doğru olsun ya da olmasın, bu duanın çoğu Hristiyan arasında nasıl görüldüğüyle gerçekten alakalıdır. 59 Gerard Rouwhorst tarafından da vurgulanmıştır: Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion Institutionisierten Betens in Judentum und Christentum (ed. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer; Paderborn: Ferdinand Schöning, 2003), 37-38. 60 Abdest, İnisiasyon ve Vaftiz: Geç Antik Çağ, Erken Yahudilik ve Erken Hristiyanlık (3 cilt; BZNW 176; Berlin: de Gruyter, 2011).

--- SAYFA 240 ---

"İlk Dua": İlk Kilise'de Pater Noster 229 Baba Tanrı.61 Bu, Pavlus'un mektuplarında Mesih aracılığıyla inanlılara bahşedilen ayrıcalığı özetleyen çocukluğun ayrıcalığını (υιοθεσία) akla getirir. Pavlus'un fikri bu husustaki sonraki iki yazarın fikrinden hiç de uzak değildir. Bu kaynakların ima ettiği gibi, Rab'bin Duası'nın vaftizden önce hiç söylenmemiş olması muhtemel mi? Bu sorgulama metin ile gerçeklik arasındaki ayrımı akla getirmektedir. Hem Tertullian'ın hem de Cyprian'ın dile getirdiği teolojinin ardındaki gerçeklik elbette daha karmaşıktı. Yeni vaftiz edilenler daha önce hiç öğretilmedikleri bir duaya nasıl katılabilirlerdi? Hem Tertullian hem de Cyprian için belirleyici an, bu şekilde tanımlanan bir ortamda Rab'bin Duasını Hristiyan kardeşleriyle birlikte dua etmektir. Bu deneyimin amacına uygun olarak işlemesi için din adamlarının bu duaya önceden aşina olmaları gerekir; aksi takdirde, bu olay, onların Tanrı'ya Baba olarak hitap edenlerin paydaşlığına kabul edilmelerini temsil etmektense, onların yabancılar olduklarını teyit etmeyi tercih eder. Dahası, her iki yazarın da belirttiği gibi, eğer Rab'bin Duası Hristiyan duasının bir özetini temsil ediyorsa, vaftize hazırlık sırasında öğretilen dualar ile Rab'bin Duası'nın kendisi arasında açıkça bir süreklilik olması gerekir. 6.2. "İnşaat" Değil Yapı Taşları Hem Tertullian'ın hem de Cyprian'ın risaleleri, Kuzey Afrikalı Hristiyanların sıkıntılarla ve hatta zulümlerle karşı karşıya kaldığı bir dönemde yazılmıştı. Doğal olarak bu, ayrı bir kimlik inşasına yönelik süreci hızlandırdı ve bulgularımızı tarihlendirmeye yönelik girişimlerde bulunulurken bunun dikkate alınması gerekiyor. Bununla birlikte, Rab'bin Duasını ilk dua olarak görürken, daha önceki metinlerden de derlenebilecek olanlara kendilerini yabancılaştırmadıklarını söylemek haklı görünüyor. Bu makale bunun izini 2. ve 3. yüzyıllar öncesine kadar sürmeye ve sonunda kanıtları Yeni Ahit'e geri göndermeye çalışmaktadır. Her ne kadar bu tam olarak kanıtlanamasa da önemli yapı taşları yine de mevcuttur. Bununla birlikte, Apostolik Anayasalarda ve hatta Tertullianus ve Kıbrıslılarda temel teşkil eden yapı taşlarının oldukça erken dönemde, hatta bazılarının Yeni Ahit zamanında bile bulunması, bunların ardındaki ritüel ve teolojinin de mevcut olduğu anlamına gelmez. Yapı taşlarını anakronik bir şekilde bir araya getirme tehlikesi vardır. Bir bina oluşturmak için yapı taşlarının bir araya getirilmesi gerekir ve bunu yapmanın modeli daha sonraki kaynaklardan çok kolay bir şekilde çıkarılabilir. Kalıpları göstermek, yapı taşlarının varlığını kanıtlamaktan daha fazlasını gerektirir. Bana öyle geliyor ki temel yapı taşları Yeni Ahit zamanlarına kadar uzanıyor, ancak ortaya çıkan 61 Brown, Lord's Prayer, 11-12'den alınan model bu yoruma karşı çıkıyor ve "Baba"nın evrensel anlamda alınması gerektiğini öne sürüyor. Bunu Tertullianus ve Cyprian'ınkilere değil, kendi teolojik inançlarına atıfta bulunarak yapıyor.

--- SAYFA 241 ---

230 Karl Olav Sandnes Hristiyan kimlik oluşumu henüz gerçekleşmedi. Yapı taşları ile binayı birbirinden ayırmak gerekir. Ancak Hristiyan kimliği sorunu açısından en önemli yapı taşlarının varlığı önemlidir, çünkü bunlar o kimliğe doğru kırılma, çoğulcu ve mekana bağlı bir sürece tanıklık ederler. 6.3. Noster'ın Doğasında Var Olan Polemik Güç Yeni Ahit'te olduğu gibi, Rab'bin Duası, ikiyüzlülerin gösterişli duaları ve Yahudi olmayanların duaları (Mat. 6 ve Luka 11) karşısında, İsa'nın öğrencilerinin kimlik göstergesiydi. Patristik materyalde bu, öncelikle Yahudilerle bir tezat oluşturuyor; Babayı tanımayan ikiyüzlüler haline gelirler. Buna işaret etmek için Eski Ahit metinleri kullanıldı; en güçlü şekilde Kıbrıslıların Tanrı'nın Yahudilerin Babası olmaktan çıktığını söylemesi. Bu bir dil sürçmesi değil, onun aşırılıkçı düşüncesinin bir sonucudur; bu, Tanrı'nın "bizim" olduğu anlamına gelir. Münafıklara yönelik eleştiriler -İncil'de hala içeriden olanlar- Tertullian ve Kıbrıs dilinde özellikle grup olarak Yahudileri hedef almaktadır.62 Onların zamanları ile Matta ve Lukan İsa'nın zamanları arasında belirgin bir fark vardır. Ancak öyle görünüyor ki, grup polemiklerine katılan öğrencilerin dualarına "bizim" kelimesini dahil etmek, Tertullian ve Cyprian tarafından hiç başlatılmayan, kimliğin diğerlerinden ayrıldığı bir süreci teşvik etme potansiyeli taşıyordu. Özellikle duayı ve Rab'bin Duasını incelemek, bundan çok daha erken bir zamanda belirgin bir Hristiyan kimliğine doğru gelişimin ana hatlarını görünür hale getiriyor. Birincil Kaynaklar ve Çeviriler Les Anayasaları Apostolique tome i-iii. Düzenlendi, tercüme edildi ve Marcel Metzger'in notlarıyla tanıtıldı. Kaynaklar chrétiennes 320, 329, 336. Paris: Cerf, 1985-1987. Kıbrıslı. De Dominika Oratione. Claudio Moreschini tarafından düzenlenmiştir. Sancti Cypriani Episcopi Operası, Pars II'deki 87-113. sayfalar. Corpus Christianorum Serisi Latina 3A. Turnholt: Brepols, 1976. Aziz Justin Şehit. Thomas B. Falls tarafından çevrilmiştir. Fathers of the Church 6. New York: Christian Heritage, 1948. 62 Tertullianus, Marcion'u çürütürken, Rab'bin Duası konusunda bu mantığın içerdiği ikileme değinir. Tertullian, farklı tanrıların kendi dualarına ihtiyaç duyduğunu söylüyor ve aynı zamanda Rab'bin Duasının, öğrencilerin önceden bildiği Kişiye yönelik olduğunu iddia ediyor (Mark. 4.26.1). Bu gerilim, oluşum halindeki bir kimliğin göstergesidir.

--- SAYFA 242 ---

“İlk Dua”: İlk Kilisede Pater Noster 231 Iustini Martyris Apologiae Pro Christianis. Miroslav Marcoviç tarafından düzenlenmiştir. Patristische Texte und Studien 38. Berlin/New York: de Gruyter, 1994. Sardis'li Melito. Pascha ve Parçalar Üzerine. Stuart Georg Hall tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. Oxford: Clarendon Press, 1979. Tertullian. De Baptismo. De Oratione. Dietrich Schleyer tarafından çevrilmiş ve tanıtılmıştır. Fontes Christiani 76. Katılım: Brepols, 2006. Tertullian, Cyprian ve Origen on the Lord's Prayer. Alistair Stewart-Sykes'in Kısa Açıklamalarıyla Çevrildi ve Sunuldu. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2004. Traditio Apostolica. Wilhelm Geerlings tarafından çevrilmiş ve tanıtılmıştır. Fontes Christiani 1. Freiburg: Herder, 1991. İkincil Literatür Amundsen, Leiv. “Oslo Koleksiyonu'ndan Hristiyan papirüsleri.” *Semboles osloenses* 24 (1945): 121–47. Betz, Hans D. Galatians: Pavlus'un Galatya'daki Kiliselere Mektubu Üzerine Bir Yorum. Hermeneia. Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1979. Bradshaw, Paul F. Hristiyan İbadetinin Kökenlerini Arayış: Liturji Çalışmalarına Yönelik Kaynaklar ve Yöntemler. Oxford: Oxford University Press, 2002. Bradshaw, Paul F., Maxwell E. Johnson ve L. Edward Phillips. Apostolik Gelenek: Bir Yorum. Hermeneia. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2002. Buchanan, Colin. Vaftiz ve Efkariya'da Justin Şehit. Ortak Liturjik Çalışmalar 64. Alcuin Kulübü. Norwich: SCM-Canterbury Press, 2007. Brown, Michael J. Kuzey Afrika Gözüyle Rab'bin Duası: Erken Hristiyanlığa Açılan Bir Pencere. New York: T&T Clark, 2004. Dölger, Franz J. Sol Salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Münster: Aschendorff, 1972. —. “Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder: Ein Beitrag zu Tertullian De baptismo 20.” *Antike und Christentum Kultur und Religions-geschichtlichen Studien* 2'deki 142-55. sayfalar. Düzenleyen: Franz J. Dölger. Münster: Aschendorff Verlag, 1974 (ilk olarak 1930'da yayınlandı). Dunn, James D. G. Galatyalılara Mektup. Black'in Yeni Ahit Yorumları. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1993. Ferguson, Everett. Erken Kilisede Vaftiz: İlk Beş Yüzyılda Tarih, Teoloji ve Ayin. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2009. Grundmann, Walter. “κράζω.” Sayfalar 898–903, cilt. Yeni Ahit'in Teolojik Sözlüğünün 3'ü. Gerhard Kittel ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. Geoffrey Bromily'nin çevirisi. 10 cilt. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964–1976. Jewett, Robert. Romalılar: Bir Yorum. Hermeneia. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2007. Johnson, Maxwell E. Hristiyan İnisiyasyonunun Ayinleri: Evrimleri ve Yorumları, Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş Baskı. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2007. Kvalbein, Hans. “Hristiyan Vaftizine Bir Model Olarak İsa'nın Vaftiz Edilmesi. Bu Fikir Yeni Ahit Zamanlarına Kadar Takip Edilebilir mi?” *Studia Theologica* 50 (1996): 67–83. Lincoln, Andrew T. Yuhanna'ya Göre İncil. Black'in Yeni Ahit Yorumları. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2005. Milavec, Aaron. Didache: Metin, Çeviri, Analiz ve Yorum. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003.

--- SAYFA 243 ---

232 Karl Olav Sandnes Niederwimmer, Kurt. Didache. Hermeneia. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1998. Norderval, Øyvind. “Basitlik ve Güç: Tertullianus'un De Baptismo'su.” Sayfalar 947–72, Cilt. 2 Abdest, İnisiyasyon ve Vaftiz, Geç Antik Çağ, Erken Yahudilik ve Erken Hristiyanlık. David Hellholm, Tor Vegge, Øyvind Norderval ve Christer Hellholm tarafından düzenlenmiştir. 3 cilt. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 176. Berlin: de Gruyter, 2011. Osiek, Carolyn. “Dua ettiğinizde, kendi iç dünyanıza girin (Matta 6:6).” *Katolik İncil Üç Aylık Bülteni* 71 (2009): 723–40. Ostmeier, Karl-Heinrich. “Das Vaterunser: Gründe für seine Durchsetzung als 'Urgebet' der Christenheit.” *Yeni Ahit Çalışmaları* 50 (2004): 320–36. Rordorf, Willy. “İlk Kilisedeki Liturjik Kullanımı Işığında Rab'bin Duası.” *Studia Liturgica* 14 (1980–1981): 1–19. Rouwhorst, Gerard. “Identität durch Gebet: Gebetstexte als Zeugen eines jahrhunderte-langen Ringens um Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum.” Sayfa 37–55, Gebet'te Kimlik: Judentum ve Christentum'da Kurumsal Kimlik İşlevleri. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer tarafından düzenlenmiştir. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003. Sandnes, Karl Olav. “Erken Hristiyanlıkta Mühür ve Vaftiz.” Sayfalar 1441–81, Cilt. Abdest, İnisiyasyon ve Vaftiz 2: Geç Antik Çağ, Erken Yahudilik ve Erken Hristiyanlık. David Hellholm, Tor Vegge, Øyvind Norderval ve Christer Hellholm tarafından düzenlenmiştir. 3 cilt. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 176. Berlin: de Gruyter, 2011. Seeberg, Alfred. Der Katechismus der Urchristenheit. München: Kaiser Verlag, 1903. Vokes, F. E. “İlk Üç Yüzyılda Rab'bin Duası,” *Studia Patristica* 10 (1970): 253–60.

--- SAYFA 244 ---

Didache'de Rab'bin Duası ve Efkaristiya Duaları, HANS KVALBEIN (†) MF Norveç İlahiyat Okulu, Oslo Matta ve Luka'nın müjdeleriyle birlikte Didache'nin ilk kilise el kitabı, Rab'bin Duası olan Pater Noster'in metni için en eski kanıtı sağlar. İnciller metni, İsa'nın hayatı ve mesajıyla ilgili hikayelerinin bir parçası olarak verir; bu hikaye, onun MS 30 civarında ölümü ve dirilişiyle sona erer. Didache, metni oldukça farklı bir ortamda sunar: ilk Hristiyan topluluğuna yönelik çeşitli talimatların bir parçası olarak. Burada Rab'bin Duası, vaftize başlama töreniyle ilgili talimatlardan sonra sunulur (bölüm 7) ve vaftizle bağlantılı oruç uygulamasıyla yakından bağlantılıdır (bölüm 8). Bunu, kutsal asma ve ekmek için şükran günü (bölüm 9) ve Tanrı'ya övgü ve yemekten sonra kilise için dua (bölüm 10) hakkındaki talimatlar takip ediyor. Böylece kilise yaşamındaki temel olaylarla, vaftizle ve ortak yemekle bağlantılı ortak duaların nispeten geniş bir resmine sahip oluyoruz. Bu makalede Rab'bin Duasını Didache'deki Efkaristiya duaları bağlamında tartışacağım. Bu dualara, metinde bu şekilde dua edenler için öngörülen türden bir kimliğe dair bazı işaretler bulup bulamayacağımız sorusuyla yaklaşıyorum. Bağlamındaki dualar, dua uygulamalarının muhatapların kimliğini nasıl şekillendirdiğine dair hem doğrudan hem de dolaylı ipuçları verebilir. Dua metinlerine dönmeden önce, onların Didache'deki bağlamlarına bir bütün olarak bakmamız gerekiyor. Ne tür sorunlara değiniyor, ne zaman ve nerede yazılıyor?

--- SAYFA 245 ---

234 Hans Kvalbein Didache'ye Giriş Didache'nin tarihi ve menşei, metnin Bryennios tarafından 1883'te yapılan ilk baskısından bu yana tartışma konusu olmuştur.¹ Tarihlendirme, MS birinci yüzyılın ortalarından ikinci yüzyılın ortalarına, hatta daha sonrasına kadar değişiklik göstermektedir. Sorun, metnin farklı kaynakların bir derlemesi olma özelliğinden veya farklı geleneklerin kullanılmasından dolayı karmaşıklaşmaktadır. Kurt Niederwimmer, kaynaklar için MS birinci yüzyılın sonlarına doğru ve Didachist tarafından yapılan son düzeltmeler için MS 110 ile 120 yılları arasında bir tarih önererek araştırmalarını özetledi.² Bu, 1990'a kadar iyi bir akademik fikir birliği olarak görülebilir.³ Bununla birlikte, daha yeni araştırmalar, daha erken bir tarihlendirmeyi önermektedir. Thomas O'Loughlin bugün birinci yüzyıla ait bir tarih için geniş bir fikir birliğinden söz ediyor. Matthew'un kaynak olarak Didache'yi veya onun geleneklerini kullanmış olmasının daha muhtemel olduğunu savunan akademisyenlere atıfta bulunur ve kendisi de MS 50 kadar erken bir tarih belirtir. "Muhtemelen, Didache'nin bir versiyonu, birinci yüzyılın ortalarında İsa'nın takipçileri tarafından hafızalara kazınmıştır."⁴ John Dominic Crossan için erken 1 Bkz. Jonathan A. Draper, "The Didache in Modern Research: An Summary", The Didache in Modern Research (ed. Jonathan A. Draper; AGJU 37; Leiden: Brill, 1996), 1-42. 2 Kurt Niederwimmer, The Didache: A Commentary (çev. Linda M. Maloney; Hermeneia; Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1998), 53. Vardığı sonuçlar açıkça kesin olmaktan çok deneme niteliğindedir: "Özetle, Didache'nin tarihi bir yargı meselesidir. MS 110 ya da 120 varsayımsal olmaya devam ediyor, ancak henüz bu hipotezi çürütecek zorlayıcı bir neden yok." Bir dipnotta bilimsel katkılarla ilgili bir anket veriyor; bunlardan bazıları ya erken ya da geç tarihlemeyi tercih ediyor. 3 Clayton N. Jefford, The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles (VCSup 11; Leiden: Brill, 1989), 1-17, Niederwimmer'in yorumundan önce etkileyici bir araştırma incelemesi sunar. Metnin Theodor Zahn (1884) tarafından 80-130 yılları arasında tarihlendirilmesinin hâlâ "bilimsel camia içinde metinle ilgili mevcut araştırmalar için standart" olduğunu belirtiyor (s. 8). 4 Thomas O'Loughlin, The Didache: A Window on the Early Christians (London: SPCK, 2010) metne "Yahudi inanç kalıplarına yakın olan ve İsa'nın yeni yolunu anlamaya çalışan birinci ve ikinci nesil Hristiyanlara açılan bir pencere" (s. 27) olarak yaklaşıyor. Ayrıca kitabının özetine de bakınız: "Bu kitap, Hristiyanların ilk nesillerinden kısa bir metnin incelenmesidir" (s. 160, italikler bana ait). Aaron Milavec, The Didache: Faith, Hope & Life of the Early Christian Communities, 50-70 C.E. (New York: Newman Press, 2003), hacimli (900 sayfadan fazla!) kitabının başlığının erken tarihleme kısmını yaptı. Erken tarihlendirme aynı zamanda Draper'in "Modern Araştırmalarda Didache" adlı eseri tarafından da savunulmaktadır; Michelle Slee, MS Birinci Yüzyılda Antakya Kilisesi: Cemaat ve Çatışma (JSNTSup 244; Londra: Sheffield Academic Press, 2003); Alan J. Ph. Garrow, The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache (JSNTSup 254; Londra: T&T Clark, 2004); Jonathan Schwiebert, Bilgi ve Gelecek Krallık: Didache'nin Yemek Ritüeli ve Erken Hristiyanlıktaki Yeri (LNTS)

--- SAYFA 246 ---

Didache'nin 235 tarihlenmesinde Rab'bin Duası ve Efkaristiya Duaları. 9-10, ilk kilisedeki Efkaristiya uygulamasının gelişimini yeniden yapılandırmasında kilit bir konuma sahiptir (aşağıya bakınız). 1 Korintliler 11'de varsayılan yemek geleneklerinden önce İsa'nın yandaşları arasında uygulanan bir tür ortak yemeği yansıtır. Düzenlendiği yeri sorduğumuzda kesin bir cevap vermek zordur. Birkaç bilim adamı kökenini Mısır'da belirlemeyi tercih ediyor, ancak çoğunluk Suriye-Filistin'de bir köken arıyor. Suriye eyaletinin başkenti Antakya birçokları için makul bir öneri çünkü burada büyük bir Yahudi nüfusu vardı ve erken havarisel çağlardan beri kilisede açıkça önemli bir rol oynamıştı. Metni, Gal 2:11-14'te anlatılan Antakya'da Pavlus ile Petrus arasındaki çatışmanın bir parçası haline getiren Michelle Slee, Didache'nin çok erken tarihlendirilmesiyle birlikte Antakya'dan bir menşeye önermektedir. Bu tezine Did'den destek buluyor. 6:2-3, burada Yahudi olmayan din değiştiren kişi, putlara sunulan yiyecekleri yememesi konusunda uyarılır (Pavlus'a karşı), ancak Yahudi Tevrat'a uymanın tüm boyunduruğuna katlanmak zorunda değildir (Petrus ve Yakup'a karşı).⁵ Kaynakların tarihi ve menşei ile belgenin son düzenlemesi hakkındaki bu belirsizlik, Didache'de görüldüğü şekliyle topluluğun kimliğinin araştırılmasıyla ilgilidir. Zaman ve mekana ilişkin argümanlar, ilk İsa inanlılarının kendi Yahudi kökenleriyle ilişkilerinin gelişiminin anlaşılmasıyla ve zaten birinci yüzyılın sonuna gelindiğinde birçok büyük şehirdeki Hristiyan kilisesi içinde büyük olasılıkla çoğunluğu oluşturan Yahudi olmayan din değiştirenlerin sayısının artmasıyla yakından bağlantılıdır. Metnin belirli bir tarihi ve kaynağı hakkında geniş kapsamlı bir tartışma yapmak bu makalenin kapsamı dışındadır. Didache'deki duaların edebi bağlamlarıyla ve ilgili Yahudi ve Hristiyan metinleriyle olan yazışmalarına ve muhatapların kimliğini nasıl algıladıkları sorusuna bağlı kalmam gerekiyor. Ancak tartışmayla ilgili genel izlenimim, belgenin geleneksel tarihlendirmesini ca. MS 100 Christopher Tuckett, Didache metnini Matta ve Luka İncilleri ile karşılaştırarak dikkatli bir şekilde analiz etmiş ve Didache'nin tamamlanmış İncillere bağlı olmasının oldukça muhtemel olduğu sonucuna varmıştır.⁶ Gerd Theissen 373; Londra: T&T Clark, 2008) ve Owen F. Cummings, "The Didache and the Eucharist," Immanuel 118 (2012): 120-31. 5 Slee, Antakya'daki Kilise, 83-91. Did'deki münafıklara yönelik uyarıyı da aynı şekilde yorumluyor. 8 genel olarak Yahudilere değil, Yahudi olmayanların (Yahudi-)Hristiyan topluluğundaki ortak yemeklere girmeden önce Yahudi olmalarını (erkeklerin sünnet edilmesi dahil) isteyen Ferisi Yahudi Hristiyanlara atıfta bulunuyor. 6 Christopher M. Tuckett, "Synoptic Tradition in the Didache", The Didache in Modern Research'te (ed. Jonathan A. Draper; AGJU 37; Leiden: Brill 1996), 92-128, Didache ile sinoptik İnciller arasındaki paralellikleri tartışır ve şu sonuca varır (s. 128): "Bu paralellikler en iyi şekilde, Didache'nin tamamlanmış bir İncil'i varsayması halinde açıklanabilir." Matta ve Luka'nın İncilleri."

--- SAYFA 247 ---

236 Hans Kvalbein, Didache'nin Matta İncili'ni bildiğini varsayıyor ve iki belgenin, birinci yüzyılın sonunda bir kilisenin iki tür ortak yemek uyguladığına dair kanıt verdiğini ileri sürüyor: Didache'de anlatıldığı gibi kutsal bir yemek ve müjdede varsayıldığı gibi kutsal bir yemek.⁷ Ancak bu iki yemek türü, birbirleriyle çatışan alternatif kutlamalar olarak değil, kutsal bir yemeği birlikte yemenin farklı yolları olarak görülüyor. Howard Marshall⁸, J. D. Crossan'ın, Didache'nin, 1 Korintliler 10-11 ve Markos 14 ve paralellerinde anlatılan Efkariya geleneklerinden önceki bir dönemde, çok erken dönemde uygulanan bir yemeği tanımladığı tezine⁹ geniş ölçüde karşı çıkıyor. Crossan, İsa'nın ölümü ve dirilişine ve Didache'de Efkariya'nın kurumsal sözlerine atıf yapılmamasının, Efkariya kurumunun İsa'ya geri dönemeyeceğini gösterdiğini savunuyor. Marshall, kaynakları, menşei ve yorumu oldukça tartışmalı olan kısa bir belgede sessiz bir argümana dayanarak böyle bir sonuca varılmasına karşı uyarıda bulunuyor. Pek çok soru açık bırakılmış olsa bile Marshall'ın analizi, Did'in Efkariya yemeğini oynamaya karşı yeterli bir uyarıdır. 9-10, 1 Korintliler 10-11'deki Pavlus geleneğine ve sinoptik müjdelerdeki birden fazla anlatıya karşı çıkıyor. Didache'nin erken tarihlendirilmesi, Efkariya tasviri ile Rab'bin Sofrası'nın Pavlus ve İncillerdeki sunumu arasında bir kutuplaşmayı varsayıyor gibi görünüyor. Yukarıda adı geçen akademisyenlerle birlikte, Didache'deki Efkariya'nın kanonik kanıtlara karşı bu şekilde kullanılması konusunda şüpheliyim. MS 100 civarındaki geleneksel tarihleme hâlâ erken tarihlendirmeye karşı geçerli bir alternatif "fikir birliği" olarak görülebilir.¹⁰ Tarihlendirme sorusu 7 Gerd Theißen, "Sakralsmahl und sakramentales Geschehen: Abstufungen in der Ritualdynamik des Abendmahls," Herrenmahl und Gruppenidentität (ed. Martin Ebner; QD 221; Freiburg: Herder, 2007), 166-86; 178: "Didache und MtEv belegen die Koexistenz zweier Mahltypen in ein und derselben Gemeinde, die Didache bezeugt ein normalreligiöses Sakralsmahl, das MtEv ein extremreligiöses Sakramentalsmahl." Theissen, kutsal yemeğin her hafta "Rab'bin gününde" (Did. 14:1) kutlanabileceğini, ancak kutsal yemeğin yalnızca Fısıh Bayramı'nda veya diğer özel günlerde kutlandığını belirtiyor. 8 I. Howard Marshall, "Son Akşam Yemeği", Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence (ed. Darrell L. Bock ve Robert L. Webb; WUNT 247; Tübingen: Mohr Siebeck 2009), 481-588. 9 John Dominic Crossan, The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), 360-67. 10 Jens Schröter, Das Abendmahl: Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart (SBS 210; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2006), 62, 65. Daha sonraki tarihlendirme Huub van de Sandt ve David Flusser tarafından da savunulmaktadır, The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity (Assen: Van Gorcum, 2002), 48: "Son dönemdeki araştırmalarda giderek artan bir fikir birliği, metnin MS birinci yüzyılın başlarında yazıldığı yönündedir." Bart D. Ehrman, ed., The Apostolic Fathers: I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache (LCL 24; Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2003), 411: "Didachist'in tarihine gelince, görüşler

--- SAYFA 248 ---

Rabbin Duası ve Didache'de Efkariستی Duaları 237 elbette Didache'nin yazıldığı koşulların anlaşılmasıyla ilgilidir. Erken bir tarihlendirme, İsa'ya inananların çoğunluğunun Yahudi kökenli olduğu tarihsel bir bağlama işaret edebilir. Ancak yüzyılın başında Yahudi Hristiyanlar, Filistin dışındaki çoğu kilisede yalnızca küçük bir azınlıktı. Belgenin ve kaynaklarının tarihlendirilmesi, bu yazıda tartışmamız gereken soruyla son derece alakalı: Didache, daha geniş bir Yahudi cemaati içinde bir Yahudi mezhebi mi temsil ediyor, yoksa muhatapları, Yahudi sinagoglarının toplantılarından ayrı olarak kendi kimliklerini mi kazandılar?¹¹ Didache – İçerik ve Yapıya İlişkin Bir Araştırma Didache, dört bölümünün kesişme noktalarında başlıklar veya redaksiyon niteliğindeki yorumlarla gösterilen açık bir yapıya sahiptir: (1) Didache, kendisini daha ziyade Yahudi sinagoglarının toplantılarından ayrı olarak kendi kimliklerini mi kazanmıştır? aniden iki yol hakkında bir öğreti olarak: yaşam yolu ve ölüm yolu (1:1). Aşağıdaki talimatlar tamamen etik olup hiçbir doktrinsel içeriğe sahip değildir. İki yönlü belgenin (Did. 1-6), açıkça İsa geleneğinden etkilenen, Yahudi geleneğinin Hristiyan bir uyarlaması olduğu konusunda geniş bir fikir birliği var gibi görünüyor.¹² Yahudi geleneğinin Hristiyan uyarlamaları, Yahudi olmayanlara eski yaşamlarından farklı ve İsa'nın mesajına uygun yeni bir davranış tarzı öğretme niyetini gösteriyor.¹³ Yine değişiklik gösteriyor, ancak çoğu, onun yazıldığı zamanı 100 yılı civarına, muhtemelen on yıl kadar sonraya koyuyor. 11 Sorun Huub van de Sandt'ın "The Didache Redefining its Jewish Identity in View of Gentiles join the Community" adlı eserinde çok iyi formüle edilmiştir, Empsychoi Logoi: Religious Innovations in Antiquity: Studies in Honor of Pieter Willem van der Horst (ed. Alberdina Houtman, Albert de Jong ve Magda Misset-van de Weg; AGJU 73; Leiden: Brill, 2008), 247-65, 247: "Didache topluluğunu Yahudilerin sosyal tarihi içinde çerçevelemek mümkün mü? Yoksa Yahudiliğe karşı niteliksel bir farklılık gösteren, 'Yahudilik dışında' bir mezhep miydi? Didache metni temelde Yahudi olan bir grubun organizasyonunu, çıkarlarını, stratejilerini ve ideolojisini mi temsil ediyor, yoksa Yahudilikten ayrı bir kimlik kuran ve sürdüren bir grubun yönelimini mi yansıtıyor? 12 Örneğin bkz. Willy Rordorf, "Yahudi-Hristiyan Etiğinin Bir Yönü: İki Yol", The Didache in Modern Research (ed. Jonathan A. Draper; AGJU 37; Leiden: Brill, 1996), 148-64; Niederwimmer, Didache, 59-63. Sandt ve Flusser, Didache, 55-80 ve 140-90, iki öğretim yöntemi hakkında kapsamlı bir tartışma sunarak, öğretinin derin Yahudi karakterini ortaya koyuyor. 13 Sandt, "The Didache Redefining", 253: "İki Yol'un bağımsız Yahudi belgesi, temel geleneği tamamlayarak, kendilerini Didache'nin Yahudi-Hristiyan topluluğuyla ilişkilendirmek isteyen Yahudi olmayanlara yönelik bir talimat metni haline geldi."

--- SAYFA 249 ---

238 Hans Kvalbein İki Yol hakkındaki öğreti, Didache'nin ikinci kısmı olan gündem konusuna giden cümlede açıkça katkımenler için talimatlar olarak sunulmuştur: ταῦτα πάντα προεipόντες βαπτίσατε . . . ("Bütün bunları önceden söyledikten sonra vaftiz edin . . .," 7:1). (2) Kilisedeki toplantıların gündemi (Did. 7-10), vaftizin kutlanmasıyla ilgili talimatlarla başlar (bölüm 7), oruç ve dua öğretisiyle devam eder (Rab'bin Duası dahil, bölüm 8) ve ardından Efkaristiya dualarının kapsamlı bir sunumuyla birlikte ortak yemek olan Efkaristiya prosedürlerini ele alır (bölüm 9-10). Bu bölümler aşağıdaki değerlendirmelerimizin ana odağını oluşturmaktadır. (3) Didache'nin üçüncü kısmı, Ekklesia Tarikatı'nın farklı yönleriyle ilgilidir (bölüm 11-15): İlk olarak, seyahat eden öğretmenlerin, havarilerin ve peygamberlerin (bölüm 11), seyahat eden Hristiyanların (bölüm 12), peygamberlerin ve kalmak isteyen öğretmenlerin (bölüm 13) nasıl kabul edileceğine ilişkin kurallar vardır. Daha sonra Pazar ibadeti, piskoposlar ve diyakozlar için talimatlar vardır (bölüm 14-15). Bu üçüncü bölümün girişi, dua ve kimlik sorunuyla son derece alakalıdır: "Ve, gelip size yukarıda bahsedilen her şeyi öğreten herkesi hoş karşılayın" (Did. 11:1). ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα ifadesi önceki on bölüme işaret eder ve Did'in öğretisini yapar. 1-10, ziyaret eden havarilerin, peygamberlerin ve Rab adına gelen herkesin değerlendirilmesi için bir kriter (bölüm 11-13) ve ayrıca "doğru ve onaylanmış" olması gereken piskoposların ve hizmetlilerin seçimi için bir kriter ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους (15:1). 10:7'deki önceki cümle, tek bir istisna dışında dolaylı olarak farz sayılan, önceden farz kılınan namazlarla ilgilidir: "Fakat peygamberlere istedikleri kadar şükretmelerine izin verin [veya: istedikleri kadar, ὅσα θέλουσιν]." Üçüncü bölümün ilk olarak dualardan bahsedildiği kapanış cümlesinde duanın normatif işlevi vurgulanmaktadır: "Fakat duanızı yapın, zekat verin ve Rabbimizin müjdesinden öğrendiğiniz gibi tüm işlerinizi yapın" (15:4). Did'in duaları. 8-10'un, açık bir şekilde, gerçek ve sahte peygamberler ile gerçek ve sahte öğreti arasında ayırım yapmaya hizmet eden kimlik belirteçleri olarak bir rolü vardı.¹⁴ 14 Hans-Ulrich Weidemann, "Taufe und Taueucharistie: Die postbaptismale Mahlgesellschaft in Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts", Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early içinde Yahudilik ve Erken Hristiyanlık (3 cilt; ed. David Hellholm ve diğerleri; BZNW 176; Berlin: de Gruyter 2011), 2:1483-1530. Weideman, Didache analizini, yemek dualarının belgedeki topluluğun kimliği açısından öne çıkan rolünü vurgulayarak bitiriyor: "Dass der Didachist in Kap. 9-10 nun aber Eucharistiegebete im Wortlaut mitteilt, dürfte seinen Grund darin haben, dass in diesen Gebeten – wie auch in der sonstigen Praxis der Initiation von Heiden in die Ekklesia – das Selbstverständnis der Didache-Gemeinde auf besonders charakteristische und für ihn gültige Weise formuliert ist" (1498; italikler orijinal).

--- SAYFA 250 ---

Rab'bin Duası ve Didache'de Efkariştiya Duaları 239 (4) Kitabın sonunda, Son kıyamet uyarılarını içeren kısa bir bölüm buluyoruz: Sıkıntının son günlerinde dikkatli olun! (Yapıldı. 16). Bu bölüm, sinoptik İncillerde İsa'nın eskatolojik öğretisiyle benzerlikler taşır. Rab'bin gökteki bulutlar üzerinde gelişini gösteren bir görüntüyle sona erer. Kitabın son sözleri muhtemelen bizim elyazmalarımızda eksiktir.¹⁵ Didache genellikle kilise tarikatının bilinen en eski örneği olarak sunulur.¹⁶ Bu tanımlama anakronik olabilir ve yanlış beklentiler yaratabilir. İlk ve en kapsamlı kısmı olan İki Yol öğretisinin ayinle ilgili bir ortamda kullanıldığına veya kilise toplantılarıyla bağlantısı olduğuna dair hiçbir belirti yoktur. 7:1'e göre bu, en iyi şekilde vaftiz öncesi bir din dersi olarak nitelendirilebilir. 7-10. Bölümlerin gündemi temel soruların açık kalmasına izin veriyor. Vaftiz talimatı yalnızca suyun niteliği ve miktarıyla ilgilidir ve üçlü vaftiz formülünü varsayar. Ancak prosedür, yer, dualar ve vaftiz sırasında kilise liderlerinin olası varlığı hakkında hiçbir şey yok. Belirli günlerde oruç tutma ve günde üç kez Rab'bin Duasını okuma talimatı, kilise toplantılarıyla ilgili değildir, daha ziyade kişisel dindarlığa yönelik tavsiyelerde bulunur. Bu, elbette, onların ortak "Cennetteki Babaları"na hitap ederek aynı duaya katılanların paydaşlığına ait olduklarını teyit eden kişisel bir dindarlıktır. Havarilerin, peygamberlerin ve seyahat eden Hristiyanların nasıl kabul edileceğine ilişkin talimatlarda, genel olarak davranışlarının nasıl değerlendirileceği konusunda açık öneriler bulunmaktadır, ancak kilise hizmet için bir araya geldiğinde onların rolleri yalnızca önceden varsayılmıştır, tanımlanmamıştır. Sondaki eskatolojik uyarılar, bir kilise düzeninde bulmayı beklediğiniz şeyler değildir. Bir kilise emri olarak Didache, birçok soruyu açıkta bırakan, farklı materyallerin çok parçalı bir derlemesidir. Bu gerçek, Efkariştiya dualarının yorumunu karmaşık hale getirir çünkü ait oldukları yemek prosedürlerine ilişkin daha ayrıntılı bir açıklama yoktur.¹⁷ Efkariştiya kutsalının metinde nerede kutlandığına dair farklı yorumlar vardır.¹⁸ Bu tartışmaya burada giremeyiz, ancak 9. ve 10. bölümleri 15 Willy Rordorf ve André Tuilier, *La öğretisi des douze apôtres: (Didachè) giriş, texte, traduction, notlar* (SC 248; Paris: Cerf, 1978), 199. 16 Schröter, *Das Abendmahl*, 61-62, B. Steimer ve G. Schöllgen'in katkılarına atıfta bulunarak eski kilise tarikatlarının amacını tartışır. 17 Georg Schöllgen'de Didache'nin parçalı karakteri hakkında dikkatli değerlendirmelere bakınız, "Die Didache als Kirchenordnung: Zur Frage des Abfassungszweckes und seinen Konsequenzen für die Interpretation," JAC 29 (1986): 5-26. 18 Alistair Stewart-Sykes, "The Birkath Ha-Mazon and the Body of the Lord: A Case-Study of Didache 9-10", *Questions Liturgiques* 85 (2004): 197-205, Did'deki fincan ve κλάσμα arasındaki ilişkiye dair geniş bir tartışma sunar. 9 ve Did'deki tam yemek için şükran günü. Kutsal Efkariştiya'ya uygun 10. Yahudi yemek duaları ve Hristiyan ayinlerinin daha sonraki gelişmeleri ile yapılan bir karşılaştırmadan (Niederwimmer ve Rordorf ile birlikte) 10:5'in kutsal ayin olarak Efkariştiya'ya davet olduğu sonucuna varır. Did'deki dualar. Bu nedenle 10'un yemeğe doğru geriye doğru işaret etmek gibi ikili bir işlevi vardır

paylaşılar ve kutlayacakları Efkariştiya törenine doğru ilerlediler.

--- SAYFA 251 ---

240 Hans Kvalbein'in Eucharist olarak adlandırılan kutlaması, hem gerçek bir yemekten (10:1) hem de daha sonraki gelişimde ortak yemekten izole edilen kutsal ekmek ve fincandan (ruhsal yiyecek ve içecek, 10:5) oluşuyordu. Başlığını ciddiye alırsak, kitabın bir Kilise eğitimi el kitabı olarak adlandırılması daha doğru olacaktır.¹⁹ Daha uzun olan The Lord's Teaching to the Gentiles by the Twelve Apostles, Matta 28:20'deki Büyük Görev'in bir yankısı gibi görünmektedir. Bu daha uzun başlık, The Teaching of the Twelve Apostles adlı kısa başlığa kıyasla ikincil kalmış olabilir, ancak onun İncil'deki imalarının yeterli bir yorumu da olabilir. Dirilen Rab on iki havariyi (Mat. 28:16'da daha doğrusu on bir) toplar ve Matta 10:5-6'da İsrail'e sınırlı göndermenin aksine, onlara tüm uluslara gitmeleri talimatını verir. Görevleri, onları vaftiz ederek ve öğreterek öğrenci yetiştirmektir. Onların öğretisi Büyük Görev'de doktrinsel olarak değil etik olarak tanımlanmıştır: Yeni öğrenciler İsa'nın emrettiği her şeye uymalıdır. Matta İncili'nde bu, öğrencilikle ilgili temel öğreti olarak Dağdaki Vaaz'a işaret eder. Didache'de sectio evangelica'yı da içeren İki Yol broşürüne karşılık gelir. Bu şekilde başlık, öğrenciliğin temeli olarak yeni davranış, vaftiz ve dua hakkındaki 1-8. Bölümlerdeki öğretiyi çok iyi bir şekilde kapsayacaktır. Bu öğreti, yalnızca vaftiz edilmiş kişilerin erişebildiği 9-10. bölümlerde Efkaristiya'nın sunumuna yol açmaktadır. Eucharist, Did'de anlatıldığı gibi bir inisiyasyon prosedürünün son noktası ve zirvesi gibi görünüyor. 1-10. İki Yol broşürü ve ekklesia toplantıları için aşağıdaki gündem, Justin'in ilk ömründe kiliseye giriş için başlama prosedürünün tanımına karşılık gelir: oruç ve dua ile yeni yaşam tarzının öğretilmesi (1 Apol 61:1-2), ardından vaftiz (61:3-12) ve ortak yemeğe katılım (65-66).²¹ Araştırmamızı bölümler halinde kilise gündemindeki dualar ve onların acil bağlamları üzerine yoğunlaştıracamız. 7-10. 19 Kirsopp Lake, ed., The Apostolic Fathers, İngilizce çevirisiyle (2 cilt; LCL; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1912; yeniden basıldı 1959), 1:307. Bu paragrafta yer alan aşağıdaki düşünceler meslektaşım Oskar Skarsaune ile yaptığım bir konuşmadan ilham almıştır. 20 Yankı, Rordorf ve Tuilier tarafından gözlemlenmiştir (La doktrini, 16), ancak bu yazarlara göre Matta İncili'nden bağımsız olarak yazılmış olan Didache'nin yorumlanmasıyla ilgili olduğu düşünülmemektedir. 21 Bkz. Weidemann, "Taufe und Taufeucharistie", 1485-92. Weidemann, bir yanda vaftiz ve inisiyasyon prosedürünün bir parçası olarak Efkaristiya ("die Taufeucharistie", Did. 9-10 ve Justin, 1 Apol. 61-66) ile diğer yanda Rab'bin gününde yapılan haftalık Efkaristiya kutlaması ("Sonntagseucharistie" Did. 14 ve Justin, 1 Apol. 67) arasında bir ayrım yapıyor. Ancak bu bağlamlarda Efkaristiya'nın düzeninde büyük bir farklılık görmek için hiçbir neden yok. Namazların kılındığını sanıyoruz. 9-10 aynı zamanda kilisenin haftalık toplantılarındaki duaları da temsil eder.

--- SAYFA 252 ---

Rab'bin Duası ve Didache'de Efkaristiya Duaları 241 Hristiyan İnisiasyonu Olarak Vaftiz Vaftiz adaylarına hitap eden İki Yolun öğretilmesi, vaftizi yeni bir yaşam tarzı ve kökleri Yahudi geleneğine dayanan yeni bir ahlak için bir başlangıç noktası olarak görmeye yönelik güçlü bir endişeye işaret etmektedir. Ancak yeni başlangıç, Matta 28:19'dakiyle aynı vaftiz formülüyle Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adına (εἰς) vaftizle bağlantılıdır. Bu vaftiz formülü, İki Yol'un ahlaki öğretilisine ek olarak doktrinsel içeriğe sahip bir vaftiz talimatını gerektirir. Vaftizde kiliseye katılmak isteyenler için yeni bir ahlak önemlidir, ancak adaylara vaftiz talimatı olarak tek başına kalmaz. Metinde ifade edilmese de bu formülün kullanımında Baba, Oğul ve Kutsal Ruh hakkında bir öğreti ima edilmektedir.²² Vaftizle ilgili reçetelerde su kullanımı vazgeçilmezdir, ancak üç tür su arasında bir ayrım vardır ve muhtemelen bir önceliği belirtmek için bahsedilmiştir. Farklı su türlerine ilişkin tartışma, Yahudilerin suyun arıtılması hakkındaki düşüncelerini açıkça hatırlatmaktadır; farklı su türlerinin sınıflandırılmasıyla Mişna kanalı Miqwa'oth'ta (daldırma havuzları) yansıtıldığı gibi. Ancak Didache'deki tartışma, vaftiz suyunun saflığı hakkında herhangi bir değerlendirme yapılmaması açısından dikkat çekicidir. Vaftizin gücü suyun niteliğine ya da miktarına değil, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına yerine getirilmesine bağlıdır. Arıtma suyuyla ilgili Yahudi tartışmaları metnin arka planında zayıf bir yer tutar,²³ fakat Hristiyan vaftizi tekrarlanan bir arınma eyleminden oldukça farklıdır. Bu, "Yaşam Yolu" üzerinde yeni bir hayata ve üçlü Tanrı'nın isimleriyle işaretlenmiş yeni bir kimliğe geçişi simgeleyen tekil bir ayındır. Vaftizden önce oruç tutmakla ilgili talimatlar (7:4), oruç ve duayla ilgili bir sonraki bölüme yönlendiriyor. Burada muhataplar ile ikiyüzlüler olarak tanımlanan rakip bir grup arasında açık bir çatışma görüyoruz. Aynı kelime Matta 6:2-5 ve 16'da İsa'nın öğrencilerinin sadaka verme, dua etme ve oruç tutma uygulamalarına karşı çıkanları tanımlamak için kullanılıyor. İkiyüzlülük, Matta 23:13-32'de Ferisilere ve din bilginlerine karşı tekrarlanan bir suçlamadır. Bazı alimler Did'deki münafıkların olduğunu ileri sürmektedirler. ²² İki Yol broşürü, Markos 12:29-31'de paralellerle verilen çiftte emrin kısa bir şekli olan komşunu sev emriyle (1:1) birleştirilmiş "seni yaratan Tanrı'yı sev" emriyle açılıyor. 4:1'de "Rab"den söz edilen atıf muhtemelen Rab olarak İsa'ya yöneliktir, fakat 4:12-13'te Tesniye 4:2'yi tekrarlayarak Rab Tanrı'ya atıfta bulunmaktadır; bkz. Niederwimmer, The Didache, 105, 112. İki Yolda Ruh'a yalnızca tek bir atıf vardır: "Çünkü O [Tanrı] yüksek statüdekileri değil, Ruh'un hazırladığı kişileri çağırmaya gelir" (Yaptı. 4:10). Yani Baba, Oğul ve Ruh zımni olarak İki Yol'da mevcut olabilir, ancak bu temel vaftiz talimatında vaftiz formülünü gerçekten açıklayan veya geliştiren hiçbir şey yoktur. ²³ Niederwimmer, The Didache, 128: "Yahudi geleneği hâlâ etkili ama prensipte çoktan parçalanmış durumda."

--- SAYFA 253 ---

242 Hans Kvalbein 8 Ferisilerden Yahudilik²⁴ içindeki bir grup olarak veya Ferisilerden etkilenen Hristiyanları Yahudileştirenlerden söz eder. 25 Özel bir Yahudi grubuna yönelik bu sınırlama geniş bir destek kazanmadı. Münafıkların, Didache'nin yazarının bildiği ve varsaydığı topluluk dışındaki genel Yahudilerden söz etmesi daha muhtemeldir.²⁶ Haftada iki kez oruç tutmaları, Luka 18:12'deki Ferisi tanımına tekabül etmektedir. Ancak Didache'de oruç tutma pratiğindeki farklılık Matta 6'da olduğu gibi görgü ve davranışlarda değil, oruç tutulacak günlerin seçiminde görülmektedir. Münafıklar pazartesi ve perşembe günleri oruç tutarken, Hristiyanlar çarşamba ve cuma günleri oruç tutmalıdır. Günlerin isimlendirilmesi Yahudi geleneğine göre verilmektedir: Pazartesi Şabat'tan sonraki ikinci gün, Salı ise üçüncü gün vb. Huub van de Sandt, Did'de "ikiyüzlülerin" kimliğine dair kapsamlı bir tartışma yapıyor. 8, genel olarak Yahudilere atıfta bulundukları sonucuna varıyor.²⁷ Vaftizden bir veya iki gün önce oruç tutulması talimatından bunun için önemli bir argüman veriyor (Did. 7:4). Bu vaftiz ve ardından gelen Efkaristiya "Rab'bin gününde" (Yap. 14:1) kutlandığında Şabat günü oruç tutarlardı. Ancak Yahudiler Şabat günü oruç tutmaya izin vermiyordu çünkü o gün bir bayram günüydü (Neh 8:10; Tob 2:1; Jub. 50:10, 12). Yahudi kimliği işaretleyicisinin bu şekilde geçersiz kılınması, "Yahudi olmayan bir Hristiyan etkisini ve genel olarak Yahudilere karşı 'ikiyüzlüler' teriminin polemik amaçlı kullanıldığını aklı getiriyor."²⁸ Oruçla ilgili talimat, sinagogun yaşamıyla yakın bir temas olduğunu ve Yahudi geleneklerinin bazı muhataplar için çekici olabileceğini varsayıyor. Ancak diğer taraftan Didache'nin, Hristiyanlarla aynı günlerde oruç tutmaktan kaçınarak, Hristiyanlar arasında diğer gruptan farklı, ayrı bir kimlik inşa etme yönünde güçlü bir kaygısı vardır.²⁹ 24 Jonathan A. Draper, "Christian Self-Definition karşı the 'Hypocrites' in Didache VIII", The Didache in Modern Research'te (ed. Jonathan A. Draper; AGJU 37; Leiden: Brill, 1996), 223-43; Marcello Del Verme, Didache and Judaism: Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work (New York: T&T Clark, 2004), 185. 25 Rordorf ve Tuilier'e göre (La doktrini, 37) buradaki "ikiyüzlüler", Yahudi Hristiyanları, "bazı chretiens judaïsants"ı kastediyor. Slee'nin (Antakya'daki Kilise), Gal 2:11-14'teki "Yakup'tan gelen adamları" temsil eden veya onlara yakın olan Ferisi dinlerine bağlı Yahudi Hristiyanlar oldukları yönündeki iddiası pek ikna edici değildir. 26 Bkz. Sandt'taki tartışma, "The Didache Redefining", 259-64. Ayrıca Draper'daki literatüre bakınız, "Christian Self-Definition," 233, not 55. 27 Sandt, "The Didache Redefining," 259-64. 28 Sandt, "The Didache Redefining", 264. 29 Niederwimmer, The Didache, 132: "οἱ ὑποκριταί"ye karşı sert polemik ve diğer oruç günlerini tercih ederek dindar Yahudilerin oruç geleneklerinden kendini ayırma zorunluluğu, (bir yandan) burada yansıtılan topluluklar ile onların Yahudileri arasında devam eden, yakın bir temasın varlığını varsayar. Öte yandan metin, bu toplulukların kendilerini İsrail'in dini cemaatinden ayırma sürecinde olduklarını ya da zaten bunu yapmış olduklarını varsaymamızı gerektiriyor."

--- SAYFA 254 ---

Rab'bin Duası ve Didache'de Efkariya Duaları 243 Ve eğer vaftiz hazırlığı Şabat günü oruç tutmayı gerektiriyorsa, hiçbir sorun yok gibi görünüyor. Kimlik İşareti Olarak Rab'bin Duası (Did. 8) Sadece oruçları değil, aynı zamanda duaları da o $\epsilon\upsilon\kappa\rho\iota\tau\alpha\iota$ 'dan farklı olmalıdır. Hristiyanların kimliği ortak bir dua olan Pater Noster ile bağlantılıdır ve bu dua "Rab'bin İncilinde emrettiği" dua olarak tanıtılmaktadır. Bu duanın "münafıkların" duasından şekil ve içerik olarak ne kadar farklı olduğuna dair açık bir açıklama yoktur. Yetkisi ve kimlik belirteci olarak işlevi, içeriğinden çok, Rab olarak İsa'dan kökenine ve İsa'nın mesajının bir açıklaması olarak iyi haberin bir parçası olan $\tau\omicron$ $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ karakterine bağlı gibi görünmektedir.³⁰ Didache'deki $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ ismi çoğu durumda İsa'ya atıfta bulunur.³¹ Onun "Rab" olarak konumu, onun "Rab" olarak konumuyla çelişmez. Efkariya duaları 9:2-3 ve 10:2-3'te hizmetçi ($\pi\alpha\iota\varsigma$). İtaatkar bir hizmetçi olarak Tanrı tarafından yüceltili (Elçilerin İşleri 3:13-15) ve İsa, kilisenin ilk günlerinden itibaren Rab olarak itiraf edildi (1 Korintliler 8:6; 12:3).³² Didache'de $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ (8:2; 11:3; 15:3-4) kelimesinin dört kez geçtiği yer vardır. Bu, bir kurtuluş mesajının genel anlamında kullanılmaz, ancak broşürün kutsal törenlerinin ardındaki otoriteye bir göndermedir. 8:1-2'de okuyuculara "Rab'bin müjdesinde emrettiği gibi" dua etmeleri talimatı veriliyor. Benzer şekilde 15:4'te şunu okuyoruz: "Ama sizin dualarınız, zekatlarınız ve tüm davranışlarınız Rabbimiz'in İncili'nde gördüğünüz gibidir." 8:1-3'te oruç ve duanın, 15:4'te ise sadaka ve duanın birleşimi, yazarın 30 Karl-Heinrich Ostmeyer, "Das Vaterunser: Gründe für seine Durchsetzung als 'Urgebet' der Christenheit", NTS 50 (2004): 320-36, puanlarda yer alan sadaka, dua ve oruç öğretisine aşina olduğunun güçlü bir göstergesi olabilir. Pater Noster'ın ilk Hristiyanlar için kimlik belirleyici rolünün ana nedeni olarak İsa'nın otoritesine atıfta bulunmaktadır. Didache'deki Efkariya dualarına geldiğimizde Pater Noster'ın içeriğinin çeşitli yönlerini kimlik belirteçleri olarak tartışacağız. 31 Niederwimmer, The Didache, 134, n.5. Olası istisnalar 4:12-13'tür (karş. yukarıda n. 23), Did'deki dua. 10:5 (Rab'be hitabın "kiliseniz" ve "krallığınız" ile ilgili olduğu yer) ve Did'deki Mal 1'den alıntı. 14:3. Milavec (Didache, 663-66) Did'deki "Rab"nin olduğunu ileri sürer. 8:2 ve Didache'nin başka yerlerinde Baba Tanrı'dan söz edilir. "Sonuç olarak Rab'bin Duası, Rab Tanrı'nın, kulu İsa aracılığıyla ilettiği duadır." Bu son derece ihtimal dışıdır: $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ 'un yetkisi Rab İsa'dan gelir. 32 Bkz. Larry W. Hurtado, Rab İsa Mesih: İlk Hristiyanlıkta İsa'ya Bağlılık (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003).

--- SAYFA 255 ---

244 Hans Kvalbein Matta 6:1-18 ve Rab'bin İncili'ne yapılan atıfların buna benzer bir sözlü geleneğe veya yazılı Matta İncili'ne işaret ettiği görülmektedir.³³ Rab'bin İncili'ne göre dua etmek, Didache'nin muhatapları için vazgeçilmez bir gerektir. İncillerde Rab'bin Duası, havralara gitmeye ve Yahudi dua yöntemini uygulamaya devam eden İsa'nın öğrencileri için bir dua olarak sunulur. Didache'de Rab'bin Duası, "ikiyüzlülerin" dualarına bir alternatif gibi görünüyor ve Yahudilerle ortak bir duayı dışlıyor. Buna zıt olan dua, sinagogun ana duası olan Amida ya da Onsekiz Kutsama olabilir ve sıklıkla basitçe Tefillah, yani "dua" olarak adlandırılır.³⁴ Yahudi kaynaklarına göre, Amidah'ın biçimi ve içeriği, tapınağın yıkılmasından sonra Yahudi dini yaşamını yeniden oluşturan Jamnia Sinodunda kararlaştırıldı.³⁵ Bu duanın MS birinci yüzyıldaki gelişiminin ve tam metninin yeniden inşası pek mümkün değildir, ancak belli ki zaten bu duanın 1. yüzyılda olduğu açıktır. birinci yüzyılın sonu kısa Pater Noster'dan daha uzundur.³⁶ Öte yandan Didachist, okuyucuları günde üç kez Rab'bin Duasını dua etmeye çağırır ve bu da bir kez daha Yahudi dua uygulamasına yakınlığı gösterir. Mezmur 55:17'deki duacının sözleri şöyledir: "Akşam, sabah ve öğlen sıkıntı içinde haykırıyorum ve sesimi duyuyor" ve Daniel aslanın çukuruna atılma ihtimalinden korkmuyor: "Daha önce yaptığı gibi günde üç kez dizlerinin üzerine çöktü ve Tanrısına şükrederek dua etti" (Dan 6:10).³⁷ Tefillah sabah ve akşam şu olayla bağlantılı olarak okundu: Şema'nın okunması ve ayrıca öğleden sonra 33 Niederwimmer, *The Didache*, 135: "Böylece söylenecek dua, Rab'bin "müjdesinde" emrettiği bir emir olan κύριος'dan gelen doğrudan bir emir olarak görünür. Didachist, εὐαγγέλιον ile ya müjdenin yaşayan sesi ya da yazılı bir müjde anlamına gelir. Karar vermek zor." Matthew'un Didache'ye bağımlı olması (yukarıda n.5'te bahsedilen yazarların belirttiği gibi) daha az olasıdır. 34 Niederwimmer, *Didache*, 134; Draper, *Modern Araştırma*, 236-37; Sandt ve Flusser, *The Didache*, 295. 35 Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967), 28; W. D. Davies, *The Setting of the Vaaz on the Mount* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963, repr. 1966), 309-15. Ancak Jamnia sinodunun tarihselliği oldukça tartışmalıdır; bkz. Jack P. Lewis, "Jamnia (Jabneh), Council of", *The Anchor Bible Dictionary* (ed. David Noel Freedman; 6 cilt; New York: Doubleday, 1992), 3:634-37. 36 Asher Finkel, "Erken Hristiyanlığın Arka Planı Olarak Birinci Yüzyılın Yahudi Yaşamında Dua", *Into God's Presence: Prayer in the New Testament* (ed. Richard N. Longenecker; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), 43-65, özellikle. 62-63; Elbogen, *Gottesdienst*, 27-41. 37 τρις τῆς ἡμέρας ifadesi Dan 6:9-12 LXX'te üç kez tekrarlanıyor. Bu metin için ayrıca Reidar Hvalvik'in bu ciltteki katkısına bakınız.

--- SAYFA 256 ---

Rab'bin Duası ve Didache'de Efkariya Duaları 245 tapınakta yakmalık sunu sırasında.³⁸ Elçilerin İşleri 3:1'e göre, Petrus ve Yuhanna dua saatinde dokuzuncu saatte, öğleden sonra üçte tapınağa gittiler. Kornelius da Kayserya'da aynı saatte dua etti (Elçilerin İşleri 10:3, 30) ve bir gün sonra Petrus Kayserya'ya giderken altıncı saatte dua etti (Elçilerin İşleri 10:9). Bu nedenle Did'de günde üç vakit namaz kılmak yeni bir zorunluluk değildir. 8:3, ama bu, İsa'nın öğrencilerinin yaygın Yahudi uygulamalarından miras aldıkları dua düzeninin bir onayıydı. İsa ve yandaşları, Yahudilerin ibadethaneleri olan sinagoglarda eğitilmişlerdi.³⁹ Başlangıçta kendilerini "dua evi" (Markos 11:17 parr.) olan tapınaktan uzak tutmamışlardı.⁴⁰ Ancak Rablerinden ve Efendilerinden, onların ayırt edici işareti haline gelen yeni bir dua almışlardı. Didache'nin Yahudi dua uygulamasına olan benzerliğinin bir başka göstergesi, Rab'bin Duasının sonuna bir methiye veya doksoloji eklenmesidir: "çünkü sonsuza kadar güç ve yücelik senindir." Bu, duanın sonundaki böyle bir cümlelerin en eski tasdikidir. Matta 6:13'ün daha sonraki elyazmalarına "güç ve görkem"den önceki "krallık" kelimesiyle daha dolgun bir son eklenmiştir ve şimdi kiliselerdeki Pater Noster'in ayinle ilgili formunun bir parçasıdır. Nestle-Aland'ın eleştirel aygıtı, bu doksolojinin olası kaynağı olarak 1 Tarihler 29:11-13'e işaret ediyor; her ne kadar burada krallık, güç ve yücelik farklı bir sırayla ve Tanrı'nın büyüklüğü ve şerefine ilişkin diğer birçok sözcükle birlikte anılıyor olsa da. İfadelerdeki farklılık, Niederwimmer'e göre, 1 Tarihler 29:11-13'ü doksoloji kaynağı olarak görmeye karşı çıkan bir argümandır.⁴¹ Eski Ahit'te veya Yahudi kaynaklarında methiyenin buna tam olarak karşılık gelen bir ifadesini bulmak zor olsa da, bir duayı Tanrı'ya övgüyle bitirme alışkanlığının Yahudi dualarından ilham aldığına şüphe yoktur. Onsekiz Kutsama'nın dualarının her biri barukh atta adonay, "övgü sana ya Rab" formülüyle kapatılır. Aynı formül, Yahudilerin yemeğe övgüsü olan Birkath Ha-Mazon'un ilk üç kutsamasını da tamamlar.⁴² Şema'nın okunması, yozer veya ve ahavah rabbah olmak üzere iki övgüyle başlar ve ardından üçüncüsü, emeth weyazziv gelir. Bu üç övgü sırasıyla barukh formülüyle kapatılır: "Övgüler sana, Ey Tanrım, Yaratıcısı 38 Joachim Jeremias, ABBA: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966), 70-72. 39 Elbogen'e göre (Gottesdienst, 36-37) İlk (Yahudi) Hristiyanlar başlangıçta sinagog ayinlerine istekli katılımcılardı: "Die Judenchristen gehörten zu ihren eifrigsten Besucher, sie fungierten auch als Vorbeter" (37). 40 Bakınız Geir Otto Holmås'ın bu ciltteki katkısı 41 Niederwimmer, The Didache, 137. 42 Kurt Hruby, "La 'Birkat. Ha-Mazon'," Mélanges liturgiques Offerts au R.P. dom Bernard Bott OSB de l'Abbaye du Mont César a l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972) (Louvain: Abbaye du Mont César, 1972), 208-15. Dördüncü kutsama kitabının başında bu formül genişletilmiş biçimde yer almaktadır.

--- SAYFA 257 ---

246 Hans Kvalbein'in aydınlatıcıları," "Halkın İsrail'i sevgiyle seçen sana ey Rab, övgüler olsun" ve "İsrail'i kurtaran sana ey Rab, övgüler olsun."⁴³ Bu formüllerin hem içeriği hem de biçimi şüphesiz Yahudilerin İsrail, Tanrı'nın seçilmiş halkı kimliğini güçlendirdi. Bu, Didache'de Rab'bin Duasına bir berakha eklenmesinin amacının İsrail'in bir parçası olarak bir kimliği vurgulamak mı olduğu, yoksa İsrail'in bir parçası olarak bir kimliği vurgulamak mı olduğu sorusunu gündeme getiriyor. Yahudilerle ilgili ama yine de onlardan farklı bir kimlik oluşturmak. Kadeh ve Ekmek Üzerine Efkaristiya Duası (Did. 9) Did 8:2'deki Rab'bin Duası'nın sonundaki dua, Did 9'daki kâse ve ekmek için yapılan duadaki üç doksolojiyle ve Did 10'daki yemekten sonraki duadaki karşılık gelen üç doksolojiyle yakından ilişkilidir. Tanrı'ya atfedilen δόξα ("yücelik") Ancak her iki duadaki üçüncü doksoloji, Didache'deki Rab'bin Duasının sonu gibi daha kapsamlı bir "güç ve yücelik" biçimine sahiptir. Yalnızca 9:4'te sözcük sırası farklıdır: "yücelik", "güç"ten önce gelir. Buraya "İsa Mesih aracılığıyla" ibaresinin eklenmesi, Yahudi doksolojilerinden farklı olarak, Hıristiyan doksolojisini işaret etmektedir.⁴⁴ Efkaristiya dualarının doksolojileri, açıkça, toplanmış kilisenin dualara verdiği yanıtları aktarmaktadır ve aynı zamanda iki duanın her birinin üç parçalı yapısını bir bütün olarak göstermektedir.⁴⁵ Kadehin üzerindeki ilk dua, Rab'bin Duası ile aynı sözlerle Tanrı'ya hitap etmektedir: Πάτερ ἡμῶν, "Babamız" (9:2) ve bu hitap, kırılan ekmeğe şükran gününde tekrar kullanılır (9:3). Bu adres, Yahudi yemek duasının herhangi bir biçiminde, Birkath Ha-Mazon'da kullanılmaz.⁴⁶ Tanrı'nın, toplanmış bir evde bulunan göksel baba olduğu izlenimini yaratır 43 S. Singer, The Authorized Daily Prayer Book of the United Jewish Congregations of the British Empire (23. baskı; Londra: Eyre ve Spottiswoode, 1954), 37–39, 39–40, 42–44. 44 Kilisenin dualarının aracısı olarak İsa hakkında Larry Hurtado'nun bu ciltteki katkısına bakın. 45 Duaların yapısına ilişkin bir tartışma için bkz. Dieter-Alex Koch, "Eucharistic Meal and Eucharistic Prayers in Didache 9 and 10," Studia Theologica 64 (2010): 200–218. 46 Yahudi yemek dualarının farklı versiyonlarının tam bir incelemesi için bkz. Hruby "La 'Birkat Ha-Mazon". M'den. Ber 6:1 kâseye ilişkin övgü şu şekilde yeniden yapılandırılabilir: "Sen mübareksin, asmanın meyvesini yaratan, evrenin hükümdarı Tanrımız Rab" (Niederwimmer, The Didache, 145).

--- SAYFA 258 ---

Rabbin Duası ve Efkaristiya Duaları Didache'de 247 masasının etrafında. Konuşma, dua eden grubu kendilerini babaları Tanrı'nın kutsanmış çocukları olarak görmeye davet ediyor.⁴⁷ Şükran duymalarının nedeni, İsa aracılığıyla "kulun Davud'un kutsal asması" hakkında edindikleri bilgidir. İsrail'in Tanrı tarafından dikilen kutsal bir asma olduğu metaforu Eski Ahit'ten iyi bilinmektedir. Tanrı'nın iyi meyve almak için çok çaba harcadığı bağın merkezi burasıdır (Yeşaya 5:2). Hem orada hem de diğer peygamberlik metinlerinde metafor, Tanrı'nın seçilmiş halkının itaat ve minnettarlık eksikliğine tepki gösterdiği hüküm sözleriyle bağlantılıdır (Hos 10:1; Yeremya 2:21; Hezek 19:10-14). Eski Ahit'te "Davut'un asması" ifadesini bulamıyoruz, ancak Hezek 17'deki asma imgesinin uygulanması, Babil'deki sürgünden önce Yahuda'nın son Davut krallarına kadar asma olarak insanlardan doğrudan çizgiler çekiyor gibi görünüyor. Did'de. 9:2 "Kulun Davut", İsa'nın Davut'un Oğlu Mesih olduğunu ve İsrail'e verilen sözlerin yerine getirildiğini ilan eden "Kulun İsa'nın" bir örneğidir. Did bağlamında dikkate değer. 9-10, bu metaforik dilin Mezmur 80'deki benzer kullanımındır; burada İsrail, Tanrı'nın Mısır'dan getirdiği ve vaat edilen toprakların zengin toprağına ektiği, "dallarını denize ve sürgünlerini nehre gönderdiği" (ayet 11) asmadır. Ama şimdi yıkılmış ve yanmış durumda ve halkın duası üç kez nakarat gibi duyuluyor: "Bizi geri ver, ya Tanrı, yüzün parla da kurtulalım" (Mez. 80:4, 7, 19). "Bizi geri ver" kelimesi, "geri dönelim, geri dönelim" olarak da çevrilebilecek bir shuv biçimidir ve İsrail topraklarında dağılmış insanların (eskatolojik) toplanmasına işaret eder.⁴⁸ Eski Ahit'te ve eski Yahudi kaynaklarında yaygın olarak kullanılan bu motif, elbette kilisenin Did'de Tanrı'nın krallığında toplanması için yapılan duaların arka planını oluşturur. 9:4 ve 10:4. 49 "Kulun Davut" ve "Kulun İsa" gibi paralel ifadeler, "kutsal asma" ile dua eden grup arasında, İsa aracılığıyla bilgi almış olan "biz" arasında benzer bir paralelliğe işaret etmektedir. Bu şekilde dua, dua eden grubun kutsal olarak İsrail'le özdeşleştirilmesini iletir.⁴⁷ "Bu yüklem ["Babamız"] kendilerini göksel Baba'nın elinden zaman ve sonsuzluk nimetlerini alan çocukların sofrası arkadaşlığı olarak anlayan grubun benlik kavramını kesinlikle ifade eder" (Niederwimmer, The Didache, 145). 48 LXX'te burada ἐπιστρέφω fiili nedensel anlamda kullanılmıştır, böylece Tanrı onların geri dönmeye izin verebilir. Aynı fiil LXX Jer 39:37'de συνάγω ile paralellik içinde kullanılmaktadır: "Onları topluyorum... Onları geri getireceğim." İbranice shuv'un yanı sıra Yunanca ἐπιστρέφω da "Tanrı'ya dönmek" anlamına gelebilir ve μετανοέω, "tövbe", Did ile eşanlamlı olarak kullanılabilir. 10:6. 49 Luigi Clerici, Einsammlung der Zerstreuten: Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5 (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1966).

--- SAYFA 259 ---

248 Hans Kvalbein asması, Tanrı'nın hizmetkârı ve kilisenin mesih kralı olan yeni Davut olarak İsa tarafından mümkün kılınmıştır. 50 Tanrı'ya "bizim" Babamız olarak hitap etmeyle uyumlu olan "biz" ifadesinin bu kullanımı, Kutsal Yazıların vaatleriyle süreklilik içinde Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak güçlü bir kimlik duygusunu güçlendirecektir. Bu ifadelerde başkalarına karşı polemik imaları yoktur, ancak bunlar, İsa'nın Davut'un oğlu olduğu inancını paylaşmayan Yahudiler için saldırgan olurdu. Eski Ahit hakkında sınırlı bilgiye sahip Yahudi olmayanlar için bunlar pek anlaşılır olmazdı ve çok ayrıcalıklı bir grup izlenimi yaratırlardı. Duanın dili ve motifleri, tamamen Yahudi kökenli, ayrı bir Hristiyan kimliğini güçlendirecektir. Kırık ekmeğe (κλάσμα) verilen şükran, kadehe yapılan şükranla benzerdir; çünkü ne şarap ne de ekmek vücut için besin olarak görülmez. Kutsal bir yemeğin parçası olarak sembolik bir anlam taşırlar ve κλάσμα'nın armağanı "yaşam ve bilgidir". Buradaki hayat açıkça sonsuz hayata işaret etmektedir ve 10:2'de bilgi (ve iman) ile birlikte bahsedilen bir armağan olarak ölümsüzlüğe karşılık gelmektedir. Dolayısıyla κλάσμα, ne çöldeki mananın ne de sıradan yiyeceklerin ekmeğinin sağlayamayacağı sonsuz yaşamı veren "yaşam ekmeği" olan İsa fikriyle ilişkili görünüyor (Yuhanna 6:35, 50-51). Bilgi (γνῶσις), tekrarlanan formül ἢς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου "hizmetkarınız İsa aracılığıyla bize bildirdiğiniz" formülüyle tanımlanır. (Yaptı. 9:2, 3; 10:2). İsa tarafından verilen bilgi veya vahiy anlamına gelir. Bu formülde "biz" olarak dua eden topluluk, bu hayat veren bilgiyi Tanrı'dan alan ayrıcalıklı bir grup adına konuşur. Bu bilgi, Tanrı'nın İsa aracılığıyla cömert lütfuyla onların Tanrı'nın halkı olduklarını gösterir ve onları diğer insanlardan ayırır. κλάσμα için yapılan şükran duasının ikinci bölümünde, dağlara yayılan, ancak toplanıp ekmek haline getirilen buğday tanelerine benzetilir. Bu, Tanrı'nın kilisesinin dünyanın dört bir yanından Tanrı'nın krallığında toplanması için yapılan bir duayla kiliseye uygulanır. Burada Eski Ahit'te geniş çapta kanıtlanmış bir motife bir referans buluyoruz: Dağılmış İsrail, kurtuluş günlerinde vaat edilen topraklarda toplanacak. 51 İsrail'in Tanrı'nın halkı olarak kimliği, Yas. 26:1-11'deki ilk meyveler ayininde ifade edildiği gibi, toprağın armağanıyla güçlü bir şekilde bağlantılıdır. Yemeğin övgüsü olan Birkath Ha-Mazon'da, dindar Yahudiler kendilerine 50 Niederwimmer'ı hatırlatır (The Didache, 146), kurtuluşun bir metaforu olarak "kutsal Davud asması"nın farklı bir yorumuna sahiptir. Bunu Did'deki "hayat ve bilgi" paralel ifadeleriyle destekleyebiliriz. 9:3 ve 10:2'deki "bilgi, iman ve ölümsüzlük", ancak Eski Ahit'te veya bu tasvirin ahitlerarası kullanımında hiçbir desteği yoktur. Asmanın halk tarafından geleneklere uygun şekilde yorumlanması tercih edilir. 51 Bu motifin geniş sunumu için Clerici, Einsammlung'a ve Niederwimmer, The Didache, 151'deki kaynak referanslarına bakınız.

--- SAYFA 260 ---

Rab'bin Duası ve Didache'de Efkariya Duaları 249 Yasa'nın Tekrarı 8:10'a uygun olarak günlük ekmek ile toprak armağanı arasındaki bağlantı: "Karnınızı doyuracaksınız ve size verdiği güzel topraklar için Tanrınız Rab'bi kutsayacaksınız." Yahudilerin Babil'e sürgüne gönderilmesinden sonra, Tanrı'nın halkın günahlarına tepkisi olarak yorumlanan, toprağa dönüş vaadi ve halkın eski durumuna döndürülmesi Yahudi eskatolojisinin temel unsurlarıdır.⁵² Amidah'da Yahudiler sürgünlerin topraklara dönüşü ve Kudüs'ün yeniden inşası için dua ederler.⁵³ Birkath Ha-Mazon'da ikinci kutsama "toprak ve yiyecek" için Tanrı'ya övgü, üçüncüsü ise "yerin yeniden inşası" için Tanrı'ya övgüdür. Kudüs."⁵⁴ Didache zamanında, İsrail'in vaat edilen topraklarda toplanması umudu, Yahudilerin kimliğinin merkezi bir unsuruydu ve dualarında, Yeşu yönetimindeki toprakların geçmişte mirasının anısına dayalı olarak gelecek için bir umut olarak ifade ediliyordu. Bu da motifin Did'deki değişimi için önemli bilgiler vermektedir. 9:4 ve 10:5. Sürgündeki Yahudilerin toplanmasının yerini ἑκκλησία'nın toplanması almış ve İsrail toprağı ve yeniden inşa edilen Kudüs yerine Tanrı'nın krallığı kurtuluşun yeri haline gelmiştir. Yahudi umudu radikal bir Hristiyan yeniden yorumundan geçti. Dualar, Yahudi kimliğinden, Yahudi olmayanları da kapsayan (sinoptik) müjdelerdeki krallık mesajının tasarladığı bir umudu paylaşmaya doğru gidildiğini gösterir.⁵⁵ Bu duanın sonunda Didachist, Efkariya'ya katılımı kısıtlayan bir yorumda bulunur: "Rab'bin adıyla vaftiz edilenler dışında hiç kimse şükran gününüzden yiyip içmesin." Bu talimat, vaftiz edilmemiş kişilerin Efkariya kutlamalarına katılmalarına izin verildiğini ima ediyor olabilir. Ancak yazar, 52

Günah-Sürgün-Restorasyon modelinin Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration: a Study of İbrani Düşüncesi of the Sixth Century BC* (London: SCM Press, 1968) adlı eserinde anlatıldığına dikkat çekmektedir. 53 10. berakha (sürgünlerin dönüşü; Singer, *Daily Prayer Book*, 48) İşaya 56:8'e dayanmaktadır ve İbranice Sir 51:12 f'de tasdik edilmektedir. 14. berakha (Kudüs'ün yeniden inşası; age, 49) şeklini muhtemelen MS 70 ve 135'teki Yahudi savaşlarından sonra kazanmıştır, ancak içeriğı zaten İbranice Sir 51:12 g'de tasdik edilmiştir. 54 Hruby, "La 'Birkat Ha-Mazon'", 211-16. Did'deki Birkath Hamazon'un yeniden düzenlenmesi üzerine. 9-10 ayrıca bkz. Sandt ve Flusser, *The Didache*, 313-18. Vardıkları sonuç şu şekildedir: "Hem 9:4 hem de 10:5, Tanrı'nın halkı kavramında çarpıcı bir süreksizliği temsil ediyor, çünkü kilisenin Tanrı'nın krallığında toplanmasının artık İsrail'in toplanmasıyla hiçbir bağlantısı yok" (328). 55 Sandt ("The Didache Redefining," 253-60), Did'deki duanın dikkatli bir analizini yapıyor. Birkath Ha-Mazon ile karşılaştırıldığında 10:5. Didache'deki duanın, Helenistik Yahudilik çevrelerinden Birkath Ha-Mazon'un Yunanca versiyonunun yeniden işlenmesi olduğunu öne sürüyor. Onun vardığı sonuç (258) benimkini desteklemektedir: "Özet olarak, İsrail'in toplanmasının Did'deki Hristiyan kilisesine devredilmesi. 10:5 (ve 9:4), Yahudi etnik kökeninin sembolik merkezine herhangi bir atıfta bulunmaksızın, Yahudi olmayanlara yönelik bir yeniden biçimlendirmenin göze çarpan bir özelliğidir... Böylece Didache ayini bir topluluğun işaretlerini gösterir.

Yahudi matrisi içindeki bu grup kimliği duygusunu kaybetmiş olan.

--- SAYFA 261 ---

250 Hans Kvalbein kutsal yemekte içeridekiler ve dışarıdakiler arasında kesin bir ayırım yapar. Kase ve ekmek yalnızca içeridekiler, vaftiz edilmiş Hristiyanlar içindir. Bu kısıtlamaya, şu sözü alıntılanan Rab'bin kendisinden yetki verilmiştir: "Kutsal olanı köpeklerle vermeyin!" Bu, yalnızca vaftizin değil, aynı zamanda Efkaristiya'ya katılımın da dua eden grup için ayırt edici bir kimlik göstergesi olduğu anlamına gelir. Alıntıdaki ifadenin arka planı, Eski Ahit'teki ve Yahudi uygulamalarında temiz ve kirli arasındaki ayırımı yatmaktadır. Yabancıların köpeklerle karşılaştırılması onların kirli olduğunu ve dolayısıyla kutsal alandan dışlandığını ilan eder. Başlangıçtaki işlevi, Yahudi olmayanları veya sünnetsiz kişileri Yeruşalim'deki tapınaktan uzaklaştırmak olabilir. Didache'de slogan aynı şekilde çalışır, ancak ayrımı farklı bir şekilde yerleştirir. İster Yahudi ister Yahudi olmayan olsun, vaftiz edilmemiş kişiler Efkaristiya'nın dışında tutulur.⁵⁶ Vaftiz, kutsal bir yemeği paylaşan kutsal bir halkın kesin inisiyasyonudur. Bu iki ayrıcalıklı ritüel, Yahudi toplantılarının karakteristik özelliğinden ve tabii ki Yahudi olmayan komşularından açıkça ayrılan bir kimliğe işaret ediyor. Bu, vaftizin değiştirilemeyecek ya da kaybedilemeyecek bir statü taşıdığı anlamına gelmez. Did'de. 14'te, Mal 1:11'e göre burada kurban⁵⁷ olarak adlandırılan kutsal yemeğin saf olmaması için Efkaristiya'ya katılanların günahlarını itiraf etmeleri gerektiğini (çapraz başvuru 4:14) okuduk. Masa arkadaşları arasındaki kavga, adaklara karşı dayanılmaz bir saygısızlık getiriyor. Efkaristiya, katılımcıları arasında uzlaşma gerektirir (çapraz başvuru Did. 3:2; Matta 5:23-24). Sıradan bir sofraya kardeşliğinden daha fazlasıdır. Vaftizde arınmış olarak kutsal armağanlarla dolu bir yemeği paylaşırlar. Yemekten Sonra Dua (Did. 10) Yemekten sonraki duanın üç bölümlü yapısına daha yakından bakıldığında, Rab'bin Duası ile çarpıcı bir benzerlik görülür. Tanrı'ya πάτερ ἄγιε, "Kutsal Baba" (10:2) olarak hitap edilmesi, ilk bakışta, 9:2-3'te Tanrı'ya tekrarlanan "Babamız" olarak hitap edilmesiyle karşılaştırıldığında, Rab'bin Duasına bir mesafeyi işaret ediyor gibi görünebilir. Ancak Baba olarak Tanrı'ya yapılan hitap tüm bu duaları birbirine bağlamaktadır. ⁵⁶ Huub van de Sandt, "'Köpeklerle Kutsal Olanı Vermeyin'" (Did 9:5D ve Matta 7:6A): Yahudi Saflik Ortamında Didache'nin Efkaristiya Yemeği" VC 56 (2002): 223-46, Yahudi kaynaklarındaki bu alıntı için bilgilendirici arka plan malzemesi sunmaktadır; burada kutsal muhtemelen tapınaktaki kurbanlara atıfta bulunur ve köpekler de Tanrı'ya atıfta bulunabilir. Yahudi olmayanlar. Ancak Yahudiler ve Yahudi olmayanlar arasındaki ayırım Didache'de konu değildir. Did'de "Köpeklerle Kutsal" uygulaması. 9:5 sadece "Yabancı olmayanlara" (a.g.e. 246) yönelik değil, aynı zamanda Yahudiler de dahil olmak üzere genellikle vaftiz edilmemiş kişilere yöneliktir. Bu makalede Sandt, Did'in kısıtlamasını uyguluyor gibi görünüyor. 9:5 Vaftiz edilmemiş Yahudilere değil, yalnızca Yahudi olmayanlara. ⁵⁷ Niederwimmer'a göre (The Didache, 197) "kurban", Efkaristiya unsurlarına değil, "cemaat tarafından sunulan Efkaristiya duasına" atıfta bulunmaktadır.

--- SAYFA 262 ---

Rab'bin Duası ve Didache'deki Efkaristiya Duaları 251 Pater Noster ile birlikte ve Baba'ya "Kutsal" olarak hitap edilmesi, "kalplerimizde çadır (κατεσκήνωσας) yaptığın" Kutsal İsim için yapılan ilk şükrandan etkilenmiş olabilir (10:2). Bu ifade, Rabbin isminin evi olan Yeruşalim'deki tapınağın bir modeli olan çadırdan birini hatırlatmaktadır (1 Kg 8:17-19). Ancak şimdi altta yatan görüntü, Tanrı'nın lütufkar varlığıyla dolu tapınağı olan kilisedir (1 Korintliler 3:16-17, çapraz başvuru 14:25: "Tanrı gerçekten aranızdadır"). "Kutsal Baba", imanlıların arasında, kalplerinde "Kutsal İsmi"nin varlığıyla mevcuttur. Ölümün ötesinde bir gelecek vaadiyle onlara "bilgi, iman ve ölümsüzlüğü" armağan olarak verdi. Rab'bin Duası'nın ilk duası öncelikle daha teosentrik ve eskatolojik olabilir ve Tanrı'nın Hezek 36:23'te Kendi Adını kutsallaştırma vaadini yansıtıyor olabilir. Ancak inanlıların kalbindeki Kutsal İsim için şükran ile Tanrı'nın Adını kutsaması için Pater Noster'daki dua arasında bir benzerlik görmek zor değildir.58 Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz yoluyla onlara verilen kalplerdeki Kutsal İsim armağanı, Didache ibadetine katılan ideal katılımcıların kimlik belirteci gibi görünmektedir. Did'de "kutsal Baba"ya dua. 10:2, inanlıların yüreklerinde Tanrı'nın İsmi'nin bir hatırlatıcısıdır ve muhtemelen Pater Noster'da Tanrı'nın İsmi'nin kutsanması için yapılan ilk duanın bir yankısıdır. 10:2'de Tanrı'ya "kutsal Baba", 9:2 ve 3'te "Babamız" ve 8:2'de Rabbin Duası'nda "göklerdeki Babamız" olarak Tanrı'ya hitap edilmesinde ortak nokta, Tanrı'ya yaklaşımın kısa ve basit olmasıdır. "Baba", saygılı ve tanıdık bir unvan ve Tanrı'yı tanımlayan tek isim olarak tek başına duruyor; üç kez "bizim" niteleyicisiyle ve bir kez de "cennette" ve "kutsal" niteleyicisiyle. Joachim Jeremias'ın Aramice Abba'ya yönelik bu hitap şeklini yeniden yapılandırması ve bunu ipsissima vox Jesu'nun açık bir işareti olarak yorumlamasından sonra uzun bir tartışma olmuştur: İsa'nın kendisi Tanrı hakkında böyle konuşmuştur.59 Jeremias, sözcüğün yalnızca samimi aile diliyle bağlantılı olarak anlaşılmasını abartmış olabilir.60 Ana tezi de öyledir. Luka 11:2'de, "Krallığın gelsin" yerine "Kutsal Ruhun bize gel ve bizi temizle" ifadesi gelir ve "Adın kutsal kılınsın" duasının ardından gelir. 59 Jeremias, ABBA, 59; ve Joachim Jeremias, The Prayers of Jesus (çev. John Bowden; Philadelphia, Pa.: Fortress Press 1967), 57. Tanrı'ya "Babam" diye hitap etmek yeni bir şeydir. "Yani burada ipsissima vox Jesu'nun oldukça şaşmaz bir özelliği var." 60 James Barr, "Abba baba değil!" JTS 39 (1988): 28-47; James H. Charlesworth, "Metinsel Aktarım ve Abba'nın Anlamı Üzerine Bir Uyarı: Lord's Prayer Üzerine Bir Çalışma", Lord's Prayer ve Greko-Romen Döneminden Diğer Dua Metinleri (ed. James H. Charlesworth, Mark Harding ve Mark Kiley ile; Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994), 1-14.

--- SAYFA 263 ---

252 Ancak Hans Kvalbein büyük oranda değiştirilmiş ancak gerçekte çürütülmemiştir: Tanrı'ya kısaca ve basitçe Baba diye hitap etmenin Yahudi dualarında açık bir benzetmesi yoktur.⁶¹ Öte yandan, Yeni Ahit'te ya da havarisel babalarda Tanrı'ya "kral" olarak hitap edilmez. Tek istisna 1 Clem'dir. 61:2, "Göksel Efendi, sonsuzluğun kralı"; burada topluluğun bilgeliği ve refahı için dua ettiği "bizi burada, yeryüzünde yöneten ve yönlendirenlerin" (60:4) aksine, Tanrı'yı göksel ve ebedi kral olarak işaret eder. Bu duada Tanrı'ya en sık yapılan hitap δεσπότης, yani Rab veya Efendi'dir (1 Clem. 59:4; 60:3; 61:1, 2). Ancak 1. Klement, Tanrı'ya Baba olarak hitap edilmesinin Hristiyanlığa geçişin kesin bir ifadesi olduğunu biliyor (1. Klem. 8:3), aşağıya bakınız. Jeremias'ın tezinin Tanrı'ya Baba olarak hitap etmekle ilgili olduğunu belirtmek önemlidir. Jeremias, İsrail'in Tanrı ile ilişkisine ilişkin açıklamalarda Tanrı'nın Baba imajının tamamen farkındaydı. Eski Ahit ve Erken Yahudilik'teki bu tür birçok metne açıkça atıfta bulunur.⁶² Theissen ve Merz, Jos. Asen'den Jeremias'a karşı tartışırken isabetli bir yaklaşım sergileyemezler. 12:14-15 ve Sir 51:10: Bu metinlerde "baba" Tanrı'ya hitap etmek için değil, O'nun tanımlarında kullanılmaktadır.⁶³ Jos. Asen'de Tanrı'ya hitap eden geleneksel "Rab"dir. 12:14: "Bana merhamet et, Tanrım ve terk edilmiş bir bakire ve yetim olan beni koru, çünkü sen, ya Rab, tatlı, iyi ve nazik bir babasın." Benzer şekilde Sir 51:10'da: "'Ya Rab, sen benim Babamsın; sıkıntılı günlerde beni bırakma' diye bağırdım." Charlesworth aynı zamanda Tanrı'nın tanımlandığı ancak Baba olarak hitap edilmediği metinlerden alıntılar yaparak Jeremias'a karşı çıkıyor.⁶⁴ Bazı birkaç durumda Tanrı, Baba olarak "Babamız" veya "cennetteki Babamız" biçiminde hitap ediliyor, ancak her zaman Kral, Efendi, Efendi gibi saygılı mesafeyi ifade eden diğer kelimelerle birlikte kullanılıyor.⁶⁵ Jeremias'a göre, İkinci Tapınak zamanından Tanrı'ya Baba olarak bu şekilde hitap eden yalnızca iki metin var. Şema'nın okunuşunu başlatan Ahavah rabbah duası muhtemelen tapınak ibadetinin bir parçasıydı ve şöyle bir pasajı vardı: "Babamız, Kralımız, atalarımızın hatrına... bize merhamet et ve 61 Jeremias, The Prayers of Jesus, 57 (= ABBA, 59): "Kesinlikle söyleyebiliriz ki, Yahudi duasının tüm literatüründe Tanrı'ya Abba olarak hitap edilmesiyle ilgili hiçbir benzetme yoktur." 62 Jeremias, ABBA, 15-33; İsa'nın Duaları, 11-29. 63 Gerd Theissen ve Annette Merz, Der Historische Jesus: Ein Lehrbuch (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 458. 64 Charlesworth, "Metinsel Aktarım Üzerine Bir Uyarı," 5-11: T. Levi 18:2-6; T. Jud. 24:1-2; m. Yoma 8:9. m'de. Sotah 9:15 "Kime güvenebiliriz - yalnızca göklerdeki Babamız'a güvenebiliriz" formülü, ahir zamandaki büyük sapkınlığın tanımında üç kez tekrarlanıyor. 65 Sir 23:1: "Ya Rab, Baba ve hayatımın Efendisi, beni onların tasarlarına bırakma"; 23:4: "Ya Rab, Baba ve hayatımın Tanrısı, bana kibirli gözlerle bakma."

--- SAYFA 264 ---

Rab'bin Duası ve Didache'deki Efkaristiya Duaları 253 bize öğretir."66 R. Aqiva (d. Ta'an 25b) muhtemelen Tanrı'ya tekrar tekrar "Babamız, kralımız" diye hitap eden eski bir duadan alıntı yapar ve bu daha sonra Yahudi ayininde genişletilmiştir.67 Charlesworth, Jeremias'ın, Amidah'ın 4. ve 6. duasında Tanrı'ya Baba olarak hitap edilmesinin tarihlenmesine karşı olan argümanlarını dikkate almamıştır. Mişna öncesi zamanlar.68 Jeremias'ın kaygısı, tarihsel İsa'nın dua dilini açıklamaktı ve hem Charlesworth hem de Fitzmyer, Tanrı'ya "Babam" ya da abba olarak hitap ederken ipsissima vox Jesu'yu duyduğumuzu doğruluyor.69 Bu sonucu doğrulamak için iki yorum gerekli olabilir 1) İsa'nın "Babam" ya da abba ifadesinin kullanımının çağdaş Yahudilikte öncülleri olduğunu göz ardı edemeyiz, bunu doğrulayan bir kanıt bulamasak bile. 2) Eğer onun Tanrı'ya "Babam" veya abba olarak hitap etmesi çağdaş Yahudilik açısından bir yenilikse, bu onun kişiliğini veya mesajını daha az Yahudi yapmaz ve İncillerde ifade edildiği şekliyle Rab'bin Duası "tamamen Yahudi bir duadır, çünkü neredeyse her kelimesi dindar bir Yahudi tarafından dile getirilebilir."70 Bu endişe haklı olarak dile getirilmiştir. Charlesworth'un Jeremias'la yaptığı tartışmada altı çizildiği gibi, tarihi İsa'dan olası bir köken sorunu açık olabilir. 8-10 yılları arasında, Did'in Efkaristiya dualarında olduğu gibi, Rab'bin Duası'nda da, MS 100 civarında İsa'ya inananlardan oluşan bir toplulukla karşı karşıya olmamız daha önemlidir. Yahudi çağdaşlarının dualarında Tanrı'ya hitap yaygın olsaydı, Pavlus bu şekilde yazmazdı.71 Tanrı'ya dua, 66 Jeremias, ABBA, 28-29; The Prayers of Jesus, Singer, Daily Prayer Book, 39. 67 The Prayers of Jesus, 24-25; genişletmeler için bkz. Singer, Daily Prayer Book, 55-57. 68 Charlesworth, "A Caveat on Textual Transmission," 7, karşılaştıran Jeremias, ABBA, 29-30; The Prayers of Jesus, 26. 69 Yukarıdaki 61. nota bakın ve Charlesworth, "A Caveat on Textual Transmission,"10 ile karşılaştıran. (X-XXIV): Introduction, Translation and Notes (Anchor Bible 28A; New York: Doubleday, 1985), 898. 70 Fitzmyer, The Gospel göre Luke, 900. 71 James D. G. Dunn, Jesus Remembered (cilt 1 of Christian in the Making; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003), 711-18 kısa ve öğretici bir bilgi verir "İsa'nın Abba Duası"nın Yeremya'ya ve daha yeni literatüre atıflarla tartışılmasından çıkan sonuç şu: "Abba duası, tam da İsa'nın kendi dua biçimi olduğu için ilk inananlar arasında bu kadar değerlendirildi." Gal 4 ve Rom 8'den ayrıca "Abba duasının Hristiyan ibadetinin bir işareti olduğu ve dolayısıyla muhtemelen Hristiyanlardan farklı olduğu" sonucuna varır (italik orijinal). Bu aynı zamanda ilk havarilerin "Yahudi kardeşlerinin dualarında abba'nın düzenli bir hitap olduğunun farkında olamayacakları" anlamına gelir (716). Benzeri

--- SAYFA 265 ---

254 Hans Kvalbein Abba ve Ruh'a sahip olmak onun için yeni bir topluluğun temelidir. Mesih aracılığıyla hem Yahudiler hem de Yahudi olmayanlar "tek Ruhta Babaya erişebilirler" (Ef. 2:18). 1 Clem'de. 8:3 Tanrı'ya Baba olarak basit hitap, μετάνοια'da, yani Tanrı'ya dönüşümde belirleyici adımdır: "Eğer bütün yüreğinizle bana döner ve 'Baba' dersen, seni kutsal bir halk olarak dinlerim." 72 Did'de Tanrı'ya "Babamız" ve "kutsal Babamız" olarak hitap. 9-10'un, muhtemelen Pater Noster'dan ve muhtemelen İsa'nın kendi dua uygulamasından ilham alan bu özel Hristiyan dua diline ait olduğu açıktır. Didache'de Tanrı'ya bu şekilde hitap etmenin, dua eden gruptaki öz bilinci şekillendirmiş ve teşvik etmiş olması muhtemeldir: onlar, Cennetteki Babalarına açık erişime sahip, Tanrı'nın ayrıcalıklı evlat edinilmiş oğulları ve kızlarıdır. Yalnızca Yahudilerden değil, aynı zamanda Yahudi olmayan Hristiyanlardan oluşan topluluklarda Tanrı'ya Baba olarak ortak hitap edilmesi, birçok Yahudi için Tanrı'nın seçilmiş halkı kimliği açısından bir saldırı ve dolayısıyla hem Yahudileri hem de Yahudi olmayanları içeren bir topluluğun kimlik işareti olabilir. 9:2-3 ve 10:2-3'te bulunan şükran dualarında, Tanrı'dan gelen armağanların aracısı, "Kulunuz" olan İsa'dır. 73 İsa'nın παῖς olarak adlandırıldığı bu dört isim, Davut'un kutsal asması olan "kulunuz" παῖς'ya (9:2) atıfta bulunularak çerçevelenmiştir (çapraz başvuru Luka 1:69'da Tanrı'nın παῖς'ı olarak Davut; Elçilerin İşleri 4:25) ve kapanış ünlemiyle: "Davut'un Tanrısına Hozana" (10:6). Bu, İsa'nın παῖς olarak adlandırılmasında, İsa'nın Davut'un oğlu olduğunu ilan etmesindeki mesihsel bir referansın görülmesini mümkün ve olası kılmaktadır, bu sonuç Martin Hengel tarafından desteklenmektedir: "Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie", Studien zur Christologie: Kleine Schriften IV (WUNT 201; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 496-534. Pavlus kiliselerinin dualarındaki abba ve maranatha sözcüklerini tartışıyor ve bilim adamlarının "dass diese etwas ganz Ungewöhnliches und spezifisch Urchristliches sind und nach unserem Wissen keine Vorbilder in der synagogalen Liturgie der griechischen Diasporasynagoge besitzen" (499; italik orijinal) ifadesini tanımamalarından üzüntü duyuyor. 72 1. Klem 8:3'teki alıntı bizim metinlerimizden Hezekiel'e farklıdır ama aynı zamanda İskenderiyeli Klement, Paed'de de bulunur. 1.91.2 ve Nag Hammadi yolu Exegesis of the Soul'da (NHC II, 6 135.30-136.4). Bu yazarlar muhtemelen kayıp bir Ezekiel-Apokrifon'u kullanmış olabilirler, bkz. Horacio E. Lona, Der erste Clemensbrief (Ergänzungsreihe zum KEK, Bd. 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 188. Amacımız açısından alıntının sonuçta Yahudi veya Hristiyan bir kaynaktan gelip gelmediği belirleyici değildir. Bunu yalnızca iki Hristiyan yazardan ve Tanrı'nın Baba olarak haykırılmasının gerçek bir din değiştirmenin ifadesi olduğu ve dolayısıyla Tanrı'ya yapılan bu hitap Tanrı'nın bir çocuğunun kimlik işareti olarak onaylandığı bir gnostik metinden biliyoruz. 73 Mesih'in işi, ya da daha doğrusu Tanrı'nın "hizmetkarınız İsa aracılığıyla" işi burada düzenli olarak γυνή fiiliyle tanımlanmaktadır: Hizmetçi İsa kutsal asmayı (9:2), yaşamı ve bilgiyi (9:3) ve bilgiyi, imanı ve ölümsüzlüğü (10:2) "bildirmiştir". 10:3'teki ilgili formülde bu fiilin yerini χαρίζω fiili almıştır: "Sen bize lütufla manevi yiyecek, içecek ve sonsuz yaşam verdin" -

belli ki yemeğin ismine εὐχαριστία (9:1, 5) ve şükran gününe tekrarlanan göndermeler (9:2, 3; 10:1-2, 3, 4, 7).

--- SAYFA 266 ---

Rab'bin Duası ve Didache'de Efkaristiya Duaları 255, Matta 21:9.74'teki Mezmur 118:25-26'daki ὡσαννά ile Davut'un oğlu olarak Kudüs'e karşılandı. παῖς'ı, İsa'nın Rab olarak tanımlanmasıyla çelişen "aşağı" bir Kristolojik unvan olarak görmeye gerek yok; "Rab'bin Adına vaftiz edilenler dışında hiç kimse Efkaristiya'nızdan yiyip içmesin!" (9:5).75 παῖς başlığı, İsa'yı mutlaka İşaya 53'teki acı çeken hizmetkarla ilişkilendirmez, ancak onun Tanrı'ya olan itaatine ve dolayısıyla Tanrı'nın kurtarma eylemindeki belirleyici rolüne işaret eder. Bu kullanım Elçilerin İşleri 3:13 ve 26'da açıkça görülmektedir; burada Tanrı'nın İsa'yı bir hizmetçi olarak yüceltmesi ve diriltmesi, Yeruşalim'deki önde gelen Yahudilerin ona ihanet etmesi ve onu inkar etmesiyle karşılaştırılmaktadır. İsa'nın dualardaki belirgin rolü, onları hem Yahudi hem de Yahudi olmayan çağdaş dualardan ayırmaktadır. Did'deki ikinci dua. 10:3, her şeye kadir Rab olarak Tanrı'ya hitap eder, δέσποτα παντοκράτωρ, her şeyi "senin adın uğruna" yarattığı için O'na teşekkür eder.76 Yaratıcı olarak cömertliği, insanlara keyif almaları için yiyecek ve içecek vermesi ve böylece kendisine şükretmeleri olarak belirtilir. "Şükran günü" anlamına gelen εὐχαριστοῦμέν σοι, "size teşekkür ederiz" sözcüğü, yiyecek ve içecek, ekmek ve şaraptan oluşan yemeğin ismine, εὐχαριστία (9:1, 5) işaret edebilir. Duanın ilk bölümünde, Tanrı'nın tüm yaratılmış insanlara lütfkar armağanları olan günlük yiyecek ve içeceklere geniş bir gönderme yapılır. Ancak ikinci bölümde, bu ufuk kutlama yapan topluluğa daraltılmıştır: "Ama sen bize, kulun aracılığıyla lütufla77 manevi yiyecek, içecek ve sonsuz yaşam verdin. Her şeyden önce sana teşekkür ediyoruz çünkü sen güçlüsün (δυνατός).78 Sana sonsuza dek yücelik olsun." Duanın arka planında Rab'bin Duası'ndaki günlük ekmekle ilgili dördüncü dua yer alıyor gibi görünüyor. Dördüncü duanın bir yorumu olarak çifte uygulaması dikkat çekicidir: Yaratıcı Tanrı herkese yiyecek ve içecek verirken, ayrıca kilisesini İsa Mesih aracılığıyla sonsuz yaşam için 74 Hengel, "Abba" ile besler, 515-17 ὡσαννά ile μαρναθά arasındaki yakın bağlantıyı gösterir. Bunlar, Efkaristiya'da İsa'yı şimdiki Rab olarak karşılayan ve onun Parusia'ya gelişini sabırsızlıkla bekleyen ünlemlerdir. 75 Rordorf ve Tuilier (La Doctrine, 43-44), Yahudi şükran günlerindeki geçmişleriyle karşılaştırıldığında, Kristolojik tanımlamaların Efkaristiya dualarına nasıl Hristiyan bir içerik kazandırdığını gösteriyor. Yalnızca gerçek dualarda İsa'nın arkaik, Yahudi-Hristiyan olarak παῖς olarak adlandırıldığını görüyoruz. 7:1 ve 3'ün üçlü vaftiz formüllerinde (ve dolaylı olarak 16:4'te) o, Tanrı'nın Oğlu olarak belirtilir. Didache'deki en yaygın Kristolojik başlık κύριος, Rab: 4:1; 6:2; 9:5; 10:5; 11:4, 8; 12:1; 14:1; 15:1, 4; 16:1, 7, 8. 76 παντοκράτωρ normalde κύριος ve/veya θεός ile birlikte kullanılır. Bu, LXX'te ve Vahiy'de Tanrı'nın göğün ve yerin Yaratıcısı olarak gücüne atıfta bulunan karakteristik bir isimdir. 77 ἐχαρίσατο fiili, Evkaristiya εὐχαριστία ve ayet 2'deki önceki εὐχαριστοῦμέν σοι fiili üzerine yeni bir kelime oyunu verir: "size teşekkür ederiz" ve üçüncü ayetteki aynı fiil "böylece şükretsiner" sen." 78 Bkz. 8:2'deki doksolojielerde δύνಾಮις; 9:4 ve 10:5.

--- SAYFA 267 ---

256 Hans Kvalbein Efkariya'da manevi yiyecek ve içecek. Cümlelerin başındaki ḥm̃n'un vurgulu yeri, önceki cümlede inananlar ve diğer insanlar arasındaki zıtlığa işaret ediyor. Efkariya armağanı inanlılar için bir ayrıcalıktır. Bu duada ima edilen "onlar" ve "biz" ayrımı, duaya katılanların diğer insanlara karşı güçlü bir kimlik göstergesidir. Ancak Tanrı'nın herkesle ilgilendiğine açıkça atıfta bulunulması, dua eden topluluğun "yabancılar" karşı düşmanlığı veya küçümsemeyi teşvik etmediğini gösterir. Matta 5:43-48 ve Luka 6:27-36'da olduğu gibi, Tanrı'nın sınırsız sevgisi, öğrencilerine dua eden paydaşlığın dışındaki insanları da sevmeleri konusunda ilham verir. Dışarıdan gelenlere karşı bu olumlu tutum, İki Yol'un öğretisiyle de doğrulanmaktadır: "Kimseden nefret etmeyin (οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον) - ama bazılarını azarlayın, diğerleri için dua edin ve başkalarını kendinizden daha çok sevin" (Yap. 2:7). Rabbin Duası'na en yakın sözlü paralelliği Did'deki üçüncü ve son duada buluyoruz. 10:5: "Tanrım, kiliseni hatırla ve onu tüm kötülüklerden kurtar" (τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ). Pater Noster'in son duasıyla benzerlik göz ardı edilemez: "Bizi kötülükten kurtar" (ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ). Did'deki ifade. 10:5, Pater Noster'da bir olasılık olarak değerlendirilen kötülüğün (τοῦ πονηροῦ) Kötü olan, Şeytan olarak yorumlanmasını hariç tutar. "Tüm kötülüklerden" (ἀπὸ παντὸς πονηροῦ) aynı zamanda son zamandaki büyük sıkıntıya özel bir atıf yapılmasını daha az olası bir yorum haline getirir. Bu, özellikle duanın eskatolojik görünümüne bir bütün olarak baktığımızda (10:6) ancak Did'in son duası olarak dahil edilebilir. 10, günlük ayartmalar ve kiliseyi Tanrı'nın krallığına giden yolda tehdit eden tüm kötülükleri içeren daha geniş bir kapsama sahip gibi görünüyor. Duanın daha geniş anlayışı İki Yolun öğretilmesiyle doğrulanır: "Çocuğum, her türlü kötülükten (φεύγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ) ve buna benzer her şeyden kaçın" (Yaptı. 3:1). Ölüm yolunun sunumu aynı fiilin kullanılmasıyla tamamlanır: ῥυθείητε, τέκνα, ἀπὸ τούτων ἀπάντων "Kurtarın çocuklar, bu tür insanlardan" veya: "tüm bu tür şeylerden", yukarıdaki kötü alışkanlıklar listesine atıfta bulunarak. ölüme kadar (Yap. 5:2). Pater Noster'in kanonik İnciller dışındaki en eski yorumu olan Didache, burada 6. duanın anlaşılmasına önemli bir katkı sağlamaktadır. Duanın içeriği yalnızca kiliseyi tüm kötülüklerden olumsuz olarak kurtarmak değil, aynı zamanda olumlu olarak da kilisenin "sevginizde mükemmelleştirilmesi" ve "kutsal kılınması" gerektirir. Amaç, Tanrı'nın onu dört yelden alıp Tanrı'nın kendisi için hazırladığı krallığa toplayabilmesidir (ἡτοιμάσας, çapraz başvuru Matta 25:34). Kiliseyi toplama fikrinin kökeninin Eski Ahit'te ve Yahudilerin sürgündeki insanların diasporadan Siyon'a ve kutsal topraklara döneceği yönündeki beklentilerine dayandığını gördük. Ancak Didache'de artık Tanrı'nın krallığı, kurtuluş yeri olarak kutsal toprakların yerini almıştır. Kilise artık krallık altında toplanması gereken dağılmış İsrail'dir ve İsa

--- SAYFA 268 ---

Rab'bin Duası ve Didache'de Efkaristiya Duaları 257 Hizmetkar artık kendi adına vaftiz edilenlerin, onun duasını edenlerin ve onun kutsal yemeği olan Efkaristiya'ya katılanların kurtuluşunun aracısıdır. "Yaşam Yolu"nda kilisenin nihai varış noktası olarak Tanrı'nın Krallığı imgesi (10:5 krş. 9:4), Rab'bin Duasının ikinci duasını anımsatıyor olabilir: ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, "krallığın gelsin", özellikle de Didache'nin duasını aşağıdakilerin ışığında okuduğumuzda. eskatolojik dua μαρναθά, "Rabbimiz Gel!" (10:6). Duadaki "dört yel"e yapılan atıf, Matta 24:31'deki İnsanoğlu'nun resmini çağırıştırıyor: "Meleklerini yüksek bir borazan sesiyle gönderecek ve onlar da seçtiklerini göğün bir ucundan diğer ucuna kadar dört yelden toplayacaklar."⁷⁹ Bu ifade gelenekseldir, ancak muhtemelen Didache'deki dua eden kilisenin, Roma İmparatorluğu'na dağılmış diğer birçok kilisenin varlığından haberdar olduğunu ve dünya çapındaki bir topluluğun parçası olarak kendi kimliğinin bilincinde olduğunu ima ediyor olabilir. kilise. Tanrı'nın yaklaşan krallığında kiliselerin doluluğuyla birleşme umudunu paylaşıyorlar. Tanrı'nın krallığı, Tanrı'nın dünya çapındaki kilisesinin bir parçası olarak dua eden topluluk için nihai eskatolojik varış noktası olarak görüldüğünde, βασιλεία'nın mekansal terimlerle, Tanrı'nın kurtuluşunun alanı olarak algılandığına şüphe olamaz. Başka bir yerde, sinoptik İncillere göre zaten İsa'nın mesajında yer alan bu kavramın temel anlamının bu olduğunu ileri sürmüştüm.⁸⁰ Bu, Yeni Ahit alimleri arasında uzun süredir bir tür opinio communis olan, Tanrı'nın krallığına veya onun yönetimine veya saltanatına atıfta bulunan bir nomen actonis değildir. İsa'nın öğretisindeki ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ'nin somut, mekansal anlayışı sonuç olarak sözlükler tarafından desteklenmemiştir.⁸¹ Ancak giderek artan sayıda tercümandan destek almıştır.⁸² Son zamanlarda Dale C. Allison Jr., eski kaynakları geniş bir şekilde kullanarak ve modern bilim adamları ile diyalog içinde, somut, mekansal yorumun en önemli şey olduğunu gösteren kapsamlı ve ikna edici bir ara açıklama vermiştir. İncillerde ve erken Hristiyan edebiyatında en olası ve birçok durumda mümkün olan tek anlayıştır.⁸³ 79 Krş. Luka 13:29: "İnsanlar doğudan, batıdan, kuzeyden ve güneyden gelecekler ve Tanrı'nın Krallığındaki şöledeki yerlerini alacaklar." Dört rüzgar, Did. 10:5 (Zek 2:10, NRSV 2:6) ve dünyanın dört köşesi Yaptı. 9:4 (Yeşaya 11:12), İsrail'in dağılması ve toplanmasına ilişkin ifadelerdir. Bkz. Clerici, Einsammlung. 80 Hans Kvalbein, "İsa'nın Ahlakında Tanrının Krallığı," Communio Viatorum 40 (1998): 197–227; ve The Identity of Jesus: Nordic Voices (ed. Samuel Byrskog, Tom Holmén ve Matti Kankaanniemi; WUNT 2/373; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 87–98'de "Tanrı'nın Krallığının Vaizi Olarak İsa". 81 BDAG, s. v.; J. P. Louw ve E. A. Nida: Semantik Alanlara Dayalı Yeni Ahit'in Yunanca-İngilizce Sözlüğü (2 cilt; New York: UBS, 1988), 1:479–80. 82 Bkz. Kvalbein, "The Kingdom of God", 205–206, not 30. 83 Dale C. Allison, Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2010), 164–204, Excursus I: "The Kingdom of God and God"

--- SAYFA 269 ---

258 Hans Kvalbein Pater Noster'ın birinci ve ikinci duaları sıklıkla Yahudi Kadiş duasıyla karşılaştırılmıştır: Kendi iradesine göre yarattığı dünyadaki büyük adı yüceltilmiş ve kutsanmıştır. Krallığını (weyamlikh malkuteh) yaşamınız boyunca ve günleriniz boyunca ve tüm İsrail evinin yaşamı boyunca, hatta hızlı ve yakın bir zamanda kursun. Ve Amin deyin.⁸⁴ Tanrı'nın adı ile Tanrı'nın malkuth/βασιλεία'sının yan yana gelmesi, bu duayı Pater Noster'ın ilk iki duasına yakın bir paralellik haline getirir. Her ikisi de yüzyıllardır günümüze kadar varlığını sürdüren Yahudi ibadet geleneklerinin örnekleridir. Kaddiş duasının⁸⁵ kesin tarihi ve kesin ifadelerinden bağımsız olarak, bu, Rab'bin Duasının Yahudi karakterinin kanıtı olarak kabul edilebilir. Tanrı'nın kutsal ismiyle ilgili ortak bir kaygıları var. Ancak malkut/βασιλεία duasının ifadelerinde ilginç bir farklılık vardır. Rab'bin Duası βασιλεία'nın geleceğini söyler; Kaddish malkuth'tan yönetici, yamlikh olarak söz eder. İsa'nın öğretisindeki βασιλεία yorumumuza göre bu, Pater Noster'ın Tanrı'nın getireceği ve kurtuluşun zamanını ve yerini belirleyeceği bir duası olduğu anlamına gelir. Yahudi geleneğinde "gelmek" fiilleri, yönetim anlamına gelen malkuth kavramıyla değil, gelecek dünyanın beklentisiyle, olam habbah ile bağlantılıdır.⁸⁶ Bu ifadedeki olam, bu dünyanın yerini alacak eskatolojik bir gerçeklik olarak görülen kurtuluşun hem zamanına hem de yerine gönderme yapar. Bu şekilde malkuth değil olam, İsa'nın mesajındaki βασιλεία'ya karşılık gelir. Öte yandan Kaddish, Tanrı'nın, gerçekleşme zamanında yeni bir şekilde kral olarak hüküm süreceği umudunu ifade eder, ancak insanların girebileceği veya dışlanabileceği bir yer olarak yeni bir dünyaya işaret etmez. Sinoptik İncillerde ve Didache'nin dualarında krallığın dili, Yahudi terminolojisinde malkuth d'adonay ile değil, olam habbah ile bağlantılı olan mekansal bir çağrışıma sahiptir. Pater Noster'ın ikinci duası, çağdaş Yahudilerin kulaklarında (ve elbette çağdaş Yahudi olmayanların kulaklarında daha da fazla) garip bir sese sahip olabilir, ancak sinoptik İncillere göre İsa'nın mesajının tam merkezi ile yakından ilişkilidir. Kilisenin Didache'deki Tanrı'nın krallığında toplanmasına yönelik dualar ve krallığın Pater Noster'a gelmesine yönelik dualar, Eski Ahit'e dayanan Yahudi beklentilerine derinden kök salmıştır, ancak bunlar aynı zamanda Gelecek Dünyadır." Bu ek derste bu konuyla ilgili güncel literatüre yapılan geniş referanslara bakın. ⁸⁴ Singer, Daily Prayer Book, 75. ⁸⁵ Bu sorular için Andreas Lehnardt, Qaddish: Untersuchungen zur Entstehung und Rezeption eines rabbinischen Gebetes (TSAJ 87; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002) adlı eserdeki Kaddiş hakkındaki kapsamlı çalışmaya bakınız. Kaddiş'in yazılı biçimleri Talmud sonrasına kadar mevcut değildir. ⁸⁶ Bu dilin kapsamlı belgelerine bakın: Allison, Constructing, 190-99.

--- SAYFA 270 ---

Yahudiler ve Yahudi olmayanlardan oluşan yeni bir topluluğun, yani 1 Korintliler 10:32'de belirtildiği gibi "üçüncü bir halkın" kimlik işaretleri: "Yahudilere, Yunanlılara veya Tanrı'nın kilisesine kızmayın." 10:6'daki kapanış sözleri dua eden kilisede özbilinci daha da artırır. "Kutsallar" olarak oĩ ἄγιοι, dünya yok olsa bile Tanrı'nın lütfu altında durmayı umuyorlar. "Kutsallar", İlk Kilise'deki İsa'ya inananların ortak adıdır.⁸⁷ Pavlus, mektuplarında kiliselerinden düzenli olarak "kutsallar" diye söz eder. Topluluğun bu şekilde adlandırılması Didache'de çok belirgin değildir, ancak İki Yol adayları vaftiz olmaya teşvik eder: "Her gün kutsalların varlığını arayacaksınız, böylece onların sözleriyle huzur bulacaksınız" (4:2). 10:6'daki "kutsallar" için yemek kısıtlaması, 9:5'teki kısıtlamaya paralel olarak okunabilir: ritüel yemek yalnızca "Rab'bin adına vaftiz edilenler" içindir.⁸⁸ Efkaristiya'nın kutsallar için kutsal bir yemek olma özelliği Did'de mevcuttur. 14:3 başka bir deyişle ifade edilir: Bu, katılımcıları arasındaki kavgalarla "kirletilmemesi" gereken "saf" bir kurbandır. Did'deki dua ile arasında güçlü bir benzerlik olduğu sonucuna varabiliriz. 10 ve Pater Noster. Rab'bin Duası, Efkaristiya duası için, Baba olarak Tanrı'ya hitap etmesinde, O'nun Kutsal Adına gösterdiği ilgide, yemeğe (ekmek ve şarap) şükran vermesinde, tüm kötülüklerden kurtulmak için duasında ve yaklaşan krallığın beklentisinde görülebilen bir örnek veriyor gibi görünüyor.⁸⁹ Rab'bin Duasının etkisi, Birkath Ha-Mazon ile olası benzerliklerden daha geniştir ve hem sözlü paralellikler hem de dua ile ilgilidir.⁸⁷ Reidar Hvalvik, "' Churches of the Saints': Paul's Concern for Unity in His References to the Christian Communities, Tidsskrift for Teologi og Kirke 78 (2007): 227-47, "kilise" (ἐκκλησία) ve "kutsal olanlar"ın Pavlus'un mektuplarında zaten İsa'ya ilk inananlar için grup adları ve kimlik belirteçleri olduğunu ve onlara katkıda bulunduğunu göstermiştir. "Ekümenik" bilinç. ⁸⁸ Koch ("Eucharistic Meal", 212), kutsallara yönelik kısıtlamanın işlevini yalnızca Efkaristiya'nın kutsallığının bir vurgusu olarak değil, aynı zamanda kilise üyelerini kutlamanın sonuna kendi şükran dualarını eklemeye davet olarak görüyor. Ancak bu işlev metinde ifade edilmemektedir. ⁸⁹ "Kilise ayinleri için bir paradigma" başlığı altında N. T. Wright, Pater Noster'in Kilise ayinleri için paradigmatic içeriğini şu şekilde özetlemektedir: "Tanrı'ya Baba olarak yakarış, Tanrı'nın adını kutsayan ibadet ve dua, İsa'nın krallığının cennette olduğu gibi yeryüzünde de tam olarak yerine getirilmesi için yapılan dua - bunların hepsi önce gelebilir." Yani N. T. Wright, "The Lord's Prayer as a Paradigm of Christian Prayer", Into God's Presence: Prayer in the New Testament (ed. Richard N. Longenecker; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001), 132-54, burada 149. Wright'ın Didache'ye hiçbir göndermesi yoktur, ancak onun tezi, Pater Noster ile Efkaristiya duaları arasında bulduğum benzerliklere karşılık gelir. Did'de. 9-10. Analizim Pater Noster'in bu dualar için bir örnek olabileceğini doğruluyor.

--- SAYFA 271 ---

260 Hans Kvalbein motifleri.⁹⁰ Ancak Birkath Ha-Mazon, ortak bir yemekle bağlantılı olarak Tanrı'ya şükretmenin modeli olmuştur. Sonuç: Didache'de Dualar ve Tanıklık Edilen Cemaatin Kimliği

Özetlemeden önce muhataplara ve kimliklerinin nasıl yansıtıldığına ilişkin bazı temel genel gözlemleri sunabiliriz. Belgenin "diğerleri"ne ilişkin geniş bir tanımlama veya tanımlama yapmadığını fark ettik. "Yahudiler" ve "Yahudilik" veya onların "sinagogları" için hiçbir kelime bulamıyoruz. Sünnet, Şabat ve yiyeceklerin saflığı ritüeli gibi Yahudiler için kimlik belirteçleri işlevi gören alışkanlıklar ve kurumlardan hiçbir yerde bahsedilmiyor. Pavlus'un mektuplarıyla ve bu sözlerin ve konuların polemik söylemlerde yer aldığı MS 2. yüzyıldaki havariyel babaların metinleriyle karşılaştırıldığında bu çarpıcıdır.⁹¹ Belgenin uzun başlığında muhatap olarak "Yahudi olmayanlardan" bahsediliyor, ancak risalenin kendisinde τῶ ἔθνει yalnızca iki alıntıda geçiyor. Eğer sadece sizi sevenleri seviyorsanız, Did'de "Yahudi olmayanlar bile aynısını yapmayın". 1:3, Matta 5:47'den alıntılanmıştır ve broşürün Yahudi olmayanlar arasında yaygın davranışları aşan bir sevgiyi desteklediğini göstermektedir. Did.14:3'teki "Benim adım Yahudi olmayanlar arasında harikadır", Mal 1:11 ve 14'ten yapılan bir alıntının bir parçasıdır ve Yahudi olmayanların artık topluluğa dahil edildiğini öne sürmektedir. Yahudiler ve Yahudi olmayanlar arasındaki ilişki ve dua eden topluluğun onlarla ilişkisi Didache'de merkezi bir ilgi alanı değildir. Topluluğun her iki gruba da net bir mesafe koyduğu görülüyor. Did'de Yahudilerin "ikiyüzlü" olarak tanımlanması da bunu doğrulamaktadır. 8:1-2 ve ister Yahudi ister Yahudi olmayan tüm yabancılar Did'de "köpek" olarak görülüyor. 9:5. Her iki durumda da aşağılayıcı açıklamalar müjde geleneğine dayanmaktadır (Mat. 6:2, 5, 16 ve 7:6) ve Didachist tarafından kullanılmış, ancak polemik olarak geliştirilmemiştir. Topluluğun kendini tanımlaması için tercih edilenler "kutsallar"dır, ἅγιοι (4:2; 10:6; 16:7) ve "kilise" ἐκκλησία (4:14; 9:4; 10:5; 11:11). Bu iki isim, 10:5'teki duada, "kutsal kılınan" kilisenin Tanrı'nın krallığında toplanması için birleştirilmiştir. Topluluğun "kutsal asma Davut" (9:2) ve "koyun" olduğu imgeleriyle birlikte 90 Birkath Ha-Mazon'un etkisi Sandt ve Flusser tarafından geliştirilmiştir, The Didache; Sandt, "Didache'nin Yeniden Tanımlanması" ve Stewart-Sykes "Birkath Ha-Mazon." Ancak Didache'ye yapılan bilimsel katkılarda Pater Noster'ın Efkariyeti duaları üzerindeki etkisine dair hiçbir açıklama bulamadım. 91 Örnekler Yeni Ahit'e uygun olarak ve Henricus Kraft, Clavis patrum apostolicorum'da (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964) kolaylıkla bulunabilir.

--- SAYFA 272 ---

Tanrı'nın Duası ve Didache'deki Efkaristiya Duaları 261, sahte peygamberler tarafından kurtlara dönüştürülmüştür (16:3), bu öz-adlandırmalar Eski Ahit'ten türetilmiştir ve İsrail'in Tanrı'nın kutsal halkı olarak geleneksel olarak tanımlanmasını temsil etmektedir. Sadece bir kez bu arka planı olmayan bir öz-adlandırma buluyoruz: Did.12:4'te "Hristiyan" $\chi\rho\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\acute{o}\varsigma$. Elçilerin İşleri 11:27'ye göre bu, İsa'nın Antakya'daki öğrencilerine verilen yeni bir isimdi. Havarisel babalarda bu isim ve onun türetilmesi $\chi\rho\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, onların Yahudilerden ve Yahudi olmayanlardan farklı, kendi kimlikleriyle İsa'ya inananlardan oluşan yeni bir topluluk olduklarını gösterir. Didache'nin 8-10. bölümlerindeki dualar, dini bir topluluk olarak kimliklerinin gelişimine dair önemli kanıtlar sunar. Dualar, ziyaret eden havarilerin ve peygamberlerin öğretisinin değerlendirilmesi ve yerel liderlerin seçimi için kriterler verir. Dualardan ilk olarak 15:4'teki özetleyici öğütte bahsedilir ve hayır işleri ve diğer faaliyetlerle birlikte yetkilerini "Rabbin müjdesinden" alırlar. Dualar normatiftir ve sadece peygamberlerin Did'de öngörülen dualardan sapmalarına veya bunları tamamlamalarına izin verilmektedir. 8-10. Didache'de dua eden grubun kimliğinin genel resmi Yahudi mirasına çok şey borçludur, ancak aynı zamanda Yahudilerin dini yaşamından ve geleneklerinden ayrı, yeni ve farklı bir topluluk olarak ortaya çıkar. 1. Vaftiz için hazırlık olarak İki Yol öğretisi Yahudi kaynaklarından gelebilir, ancak İsa'nın müjdelerdeki öğretisinden eklemeler yapılabilir. Yeni bir yaşam tarzına, Yahudi olmayanların tarzından farklı bir ahlaka işaret ediyor, ancak Şabat ve sünnet gibi Yahudi kimlik belirteçlerine dair hiçbir işaret yok. 2. İmanlıların kardeşliğine başlama ayini olarak vaftiz, su kullanımını gerektirir ve farklı su türlerine ilişkin tartışma, Yahudilerin ritüel arınma için su tanımlarıyla açık benzerlikler taşır. Ancak Yahudi arınma banyoları tekrarlanırken vaftiz tek seferlik bir inisiyasyondur. Didache suyun miktarı veya saflığıyla ilgilenmez; belirleyici olan su ayininin Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına yapılmasıdır. Bu formüle göre vaftiz, vaftiz edilmiş kişilerden oluşan topluluğu hem Yahudilerden hem de Yahudi olmayanlardan ayıran ayırt edici bir kimlik işaretidir. 3. Dua ve oruç birbirine bağlıdır ve haftada iki kez düzenli oruç tutma alışkanlığı İkinci Tapınak Yahudiliğinden miras kalmıştır. Ama aynı zamanda Yahudilerle aynı günlerde oruç tutmaktan kaçınarak ayrı bir kimlik oluşturuyor. Yahudilerin ikiyüzlü olarak olumsuz şekilde nitelendirilmesi Dağdaki Vaaz'dan (Matta 6:1-18) miras alınmıştır, ancak polemik olarak geliştirilmemiştir. 4. Didache'de tanık olunan topluluğun kimliği, münafıkların dualarından farklı olan "Rab'bin müjdesinde emrettiği" dua olan Pater Noster ile bağlantılıdır. Rab'bin Duası, Yahudi dua uygulamalarına uygun olarak, muhtemelen Yahudilerin ana duası olan Onsekiz Kutsama ile eşzamanlı olarak günde üç kez dua edilmelidir. içinde

--- SAYFA 273 ---

262 Hans Kvalbein Didache aynı zamanda düzenli olarak Yahudi dualarının sonunu işaret eden övgüye, berakhah'a benzer bir doksoloji ile kapatılır. Rab'bin Duası'ndaki dileklerin her birinde Yahudi paralellikleri vardır. Ancak iki noktada Pater Noster'ın çağdaş Yahudilerin kulaklarında muhtemelen garip bir sesi vardı. Tanrı'ya "Babamız" diye hitap etmenin Yahudi dua literatüründe karşılığı yoktur. Ve Tanrı'nın krallığının gelmesine yönelik duanın Yahudi dualarıyla tam bir sözlü paralelliği yoktur. Ancak içeriği, Yahudilerin gelecek bir dünyaya dair umuduna, olam habbah'a tekabül ediyor. İncillerde Rab'bin Duası, Yahudi ibadethaneleri olarak sinagoglara gitmeye devam eden İsa'nın öğrencilerine anlatılır. Ancak Didache'de münafıkların dualarına alternatif bir dua ve dolayısıyla yeni toplum için bir kimlik işareti olarak sunulur. Yahudilerle yakın akrabadırlar ve onların geleneklerinden beslenirler ama yine de açıkça onlardan ayrılmışlardır. 5. Did'deki Efkaristiya duaları. 9'da ve özellikle 10. bölümde, yemeğin yemeğe övgü olan Birkath Ha-Mazon tarafından bitirilmesi gereken Yahudi yemek duaları ile ilgili geçmişleri vardır. Bu duada, Tanrı'nın hediyesi olan yiyecek, toprağın armağanı ve İsrail'in Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak seçilmesiyle yakından bağlantılıdır. Bu motifler Did'de yoktur. 9-10, ya da daha doğrusu: bunlar dönüştürüldü ve yeni topluluğa uygulandı. Seçilen insanlar kilisedir, ἐκκλησία ve vaat edilen toprakların yerini βασιλεία τοῦ θεοῦ, yani "Tanrı'nın krallığı" almıştır. Sürgündeki Yahudilerin İsrail topraklarında toplanması kaygısının yerini dünya çapındaki kilisenin Tanrı'nın krallığında toplanması aldı. Dualar, çağdaş Yahudiliğin umutlarını dönüştüren ve İsa'nın krallık mesajına dayanan bir umut geliştiren bir topluluğu tasavvur ediyor. 6. İsa'nın dualarda önemli bir yeri vardır. Tanrı'nın, Hizmetkarı İsa aracılığıyla verdiği lütufkar vahiy sayesinde, dua eden topluluk, sonsuz yaşama götüren kesin bilgiyi aldı. İsa, Tanrı'nın hizmetkarı ve İsrail kralı Davut'a karşılık gelen mesih kralıdır (9:2, çapraz başvuru 10:6). Tanrı'nın "kulunuz İsa aracılığıyla bildirdiği" (9:2, 3; 10:2) ve Tanrı'nın hizmetkar İsa aracılığıyla "ruhsal yiyecek, içecek ve sonsuz yaşam" (10:3) verdiği bilgi için üç kez övgü buluyoruz. Did'deki üçüncü doksolojide. 9 Yücelik ve güç Tanrı'ya "İsa Mesih aracılığıyla" verilmiştir. Bu şekilde Efkaristiya duaları Hristiyan duaları olarak nitelendirilir. Maranatha ünlemi (10:6), 16:7-8'deki eskatolojik bakış açısının da doğruladığı gibi, İsa'nın gelecekteki rolünü sabırsızlıkla beklemektedir. İsa Mesih'in dualardaki rolü, Yahudi ve Yahudi olmayanların dualarıyla karşılaştırıldığında benzersizdir. 7. Did.10'daki yemek sonrası dua sadece Yahudi Birkath Ha-Mazon'dan değil, daha çok Rab'bin Duası'ndan etkilenmiştir. Bu, Tanrı'ya Baba olarak hitap etmede, O'nun Kutsal İsmi övmeye, herkese yiyecek ve içecek verdiği için teşekkür ederken ve hatta Efkaristiya'da verdiği ruhsal yiyecek ve içecek için teşekkür ederken ifade edilir. Teslim etmek için yapılan duada

--- SAYFA 274 ---

Didache 263 kilisesindeki Rab'bin Duası ve Efkaristiya Duaları'nın tüm kötülüklerden arındırılması için Pater Noster'daki son duayla sözlü paralellikler bile buluyoruz ve kilisenin krallıkta toplanması için yapılan dua, "krallığınız gelsin" ifadesinin bir uygulaması olabilir. Did'deki Efkaristiya duası olan Pater Noster'ın bir uyarlaması ve geliştirilmiş hali. 10, dua eden ve kutlama yapan topluluğun Hristiyan kimliğini güçlendiren bir Hristiyan duası olma özelliğini açıkça ortaya koymuştur. Bu, Pater Noster'ın Did'deki tanıtımına karşılık gelir. 8 "münafıkların" dualarına bir alternatif olarak. 8. Efkaristiya katılım yalnızca vaftiz edilmiş kişiler içindir. "Rab'bin adıyla vaftiz edilenler dışında hiç kimse şükran yemeğini yiyip içmesin" (Did. 9:5). Kutsal köpeklere verilmemelidir. Tanrı tarafından yaratılan ve beslenen tüm insanların aksine, ruhsal yiyecek ve içeceğin tüketimi "biz" ile sınırlıdır (10:3). Vaftiz, kendilerini hem Yahudilerden hem de Yahudi olmayanlardan farklı, Tanrı'nın kutsal halkı olarak gören katılımcıların sofrası kardeşliğine kabul edilmesidir. Bu şekilde hem vaftiz hem de Efkaristiya, Didache'de sunulan topluluğun kimlik işaretleridir. Didache'deki duaların kökleri Yahudi dindarlığına dayanmaktadır. Aynı zamanda kendileri için hazırlanan krallığa giden yolda, Tanrı'nın yeni halkı olan bir topluluk tasavvur ederler. Onlar, Yahudilerden ve Yahudi olmayanlardan oluşan kutsal halkı olmak üzere Rab İsa'nın adına vaftiz edildiler. Tanrı'nın, Hizmetkarı İsa aracılığıyla verdiği lütufkar vahiy sayesinde onlar, sonsuz yaşama götüren kesin bilgiyi aldılar. Ortak yemeklerini paylaştıklarında kendilerine bu yaşam yolunu açan Allah'a şükran ve hamd ederler. Kaynakça Ackroyd, Peter R. Sürgün ve Restorasyon: MÖ Altıncı Yüzyıl İbrani Düşüncesi Üzerine Bir Araştırma. Londra: SCM Press, 1968. Allison, Dale C. İsa'yı İnşa Etmek: Bellek, Hayal Gücü ve Tarih. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2010. Barr, James. "Abba baba değil!" İlahiyat Araştırmaları Dergisi 39 (1988): 28-47. Charlesworth, James H. "Metinsel Aktarım ve Abba'nın Anlamı Üzerine Bir Uyarı: Rab'bin Duası Üzerine Bir Araştırma." Rab'bin Duası ve Greko-Romen Dönemine ait diğer Dua Metinlerinin 1-14. Sayfaları. Mark Harding ve Mark Kiley ile birlikte James H. Charlesworth tarafından düzenlenmiştir. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1994. Clerici, Luigi. Einsammlung der Zerstreuten: Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1966. Crossan, John Dominic. Tarihsel İsa: Bir Akdeniz Yahudi Köylüsünün Hayatı. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.

--- SAYFA 275 ---

264 Hans Kvalbein Cummings, Owen F. "Didache ve Efkariya." Immanuel 118 (2012): 120–31. Davies, W. D. Dağdaki Vaazın Ayarı. Cambridge: Cambridge University Press, 1963, 1966'da yeniden basılmıştır. Del Verme, Marcello. Didache ve Yahudilik: Eski Bir Hristiyan-Yahudi Çalışmasının Yahudi Kökleri. New York: T&T Clark, 2004. Draper, Jonathan A. "Modern Araştırmada Didache: Genel Bakış." Modern Araştırmada Didache'nin 1-42. Sayfaları. Jonathan A. Draper tarafından düzenlenmiştir. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 37. Leiden: Brill, 1996. —. "Didache VIII'de 'İkiyüzlülere' Karşı Hristiyan Kendini Tanımlama." Modern Araştırmada Didache'nin 223-43. Sayfaları. Jonathan A. Draper tarafından düzenlenmiştir. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 37. Leiden: Brill 1996. Dunn, James D. G. Jesus Remembered. Cilt Yapım Aşamasında Hristiyanlığın 1. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003. Ehrman, Bart D., ed. Apostolik Babalar: I. Clement, II. Clement, Ignatius, Polycarp, Didache. Loeb Classical Library 24. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2003. Elbogen, Ismar. Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967. Finkel, Asher. "Erken Hristiyanlığın Arka Planı Olarak Birinci Yüzyılın Yahudi Yaşamında Dua." Sayfa 43-65, Tanrı'nın Huzuruna: Yeni Ahit'te Dua. Richard N. Longenecker tarafından düzenlenmiştir. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002. Fitzmyer, Joseph A. Luka'ya Göre İncil (X-XXIV): Giriş, Çeviri ve Notlar. Çapa İncili 28A. New York: Doubleday, 1985. Garrow, Alan J. Ph. Matta'nın Didache'ye Bağlılığının İncili. Yeni Ahit Ek Serisi 254'ün incelenmesi için dergi. Londra: T&T Clark, 2004. Hengel, Martin. "Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie." Sayfa 496-534 aynı yerde, Studien zur Christologie, Kleine Schriften IV. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 201. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. Hruby, Kurt. "La 'Birkat Ha-Mazon'." Mélanges liturgiques'in 205-22. sayfalarında R.P. dom Bernard Bott O.S.B. de l'Abbaye du Mont César a l'occasion du cinquantième anniversaire de son order sacerdotale (4 Haziran 1972). Louvain: Abbaye du Mont César, 1972. Hurtado, Larry W. Lord Jesus Christ: İlk Hristiyanlıkta İsa'ya Bağlılık. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003. Hvalvik, Reidar. "'Azizler Kiliseleri': Pavlus'un Hristiyan Topluluklarına Atıflarında Birlik Kaygısı." Teologi og Kirke için Tidsskrift 78 (2007): 227–47. Jefford, Clayton N. On İki Havarinin Öğretisinde İsa'nın Sözleri. Vigiliae Christianae'ye İlaveler 11. Leiden: Brill, 1989. —., ed. Bağlamında Didache: Metni, Tarihi ve Aktarımı Üzerine Denemeler. Novum Testamentum 77'ye İlaveler. Leiden: Brill, 1995. Jeremias, Joachim. ABBA: Yeni Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte'yi inceleyin. Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprecht, 1966. —. İsa'nın Duaları. Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press, 1967. Koch, Dieter-Alex. "Didake 9 ve 10'da Efkariya Yemeği ve Efkariya Duaları." Studia Theologica 64 (2010): 200–218. Kraft, Henricus. Clavis patrum apostolicorum. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. Kvalbein, Hans. "Tanrı'nın Krallığının Vaizi Olarak İsa." İsa'nın Kimliği: İskandinav Sesleri'nin 87-98. Sayfaları. Düzenleyenler: Samuel Byrskog, Tom Holmén ve Matti Kankaanniemi.

--- SAYFA 276 ---

Rab'bin Duası ve Didache'de Efkariya Duaları 265 Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/373. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. —. “İsa'nın Ahlakında Tanrı'nın Krallığı.” *Communio Viatorum* 40 (1998): 197–227. Lake, Kirsopp, ed. İngilizce çevirisiyle Apostolik Babalar. 2 cilt. Loeb Klasik Kütüphanesi. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1912–1913. Lehnardt, Andreas. Kadiş: Untersuchungen zur Entstehung und Rezeption eines rabbinischen Gebetes. Antik Yahudilikte Metinler ve Çalışmalar 87. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. Lewis, Jack P. “Jamnia (Jabneh), Council of.” *The Anchor Bible Sözlüğü'nün* 3. cildindeki 634–37. Sayfalar. David Noel Freedman tarafından düzenlenmiştir. 6 cilt. New York: Doubleday, 1992. Lona, Horacio E. Der erste Clemensbrief. Apostolischen Vätern'den yorum yapın. Yeni Testament'in Kritik Yorumları, Grup 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. Longenecker, Richard N., ed. Tanrı'nın Huzuruna: Yeni Ahit'te Dua. McMaster Yeni Ahit çalışmaları. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001. Louw, J.P. ve E.A. Nida. Anlamsal Alanlara Dayalı Yeni Ahit'in Yunanca-İngilizce Sözlüğü. 2 cilt. New York: Birleşik İncil Toplulukları, 1989. Marshall, I. Howard. “Son Akşam Yemeği.” Tarihsel İsa'nın Hayatındaki Önemli Olaylar'ın 481–588. Sayfaları: Bağlam ve Tutarlılığın İşbirlikçi Bir Araştırması. Darrell L. Bock ve Robert L. Webb tarafından düzenlenmiştir. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit 247. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. Milavec, Aaron. Didache: İlk Hristiyan Topluluklarının İnancı, Umudu ve Yaşamı, MS 50–70 New York: Newman Press, 2003. Niederwimmer, Kurt. Didache: Bir Yorum. Linda M. Maloney tarafından çevrilmiştir. Hermeneia. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1998. O'Loughlin, Thomas. Didache: İlk Hristiyanlara Bir Pencere. Londra: SPCK, 2010. Ostmeyer, Karl-Heinrich. “Das Vaterunser: Gründe für seine Durchsetzung als 'Urgebet' der Christenheit.” Yeni Ahit Çalışmaları 50 (2004): 320–36. Rordorf, Willy. “Yahudi-Hristiyan Ahlakının Bir Yönü: İki Yol.” Modern Araştırmada Didache'nin 148–64. Sayfaları. Jonathan A. Draper tarafından düzenlenmiştir. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 37. Leiden: Brill, 1996. Rordorf, Willy ve André Tuilier. La öğretilisi des douze apôtres: (Didachè) giriş, metin, çeviri, notlar. Kaynaklar chrétiennes 248. Paris: Cerf, 1978. Sandt, Huub van de. “Didache, Yahudi Olmayanların Topluluğa Katılması Bakış Açısıyla Yahudi Kimliğini Yeniden Tanımlıyor.” *Empsychoi Logoi'deki sayfalar* 247–65: antik çağda dini yenilikler: Pieter Willem van der Horst onuruna çalışmalar. Düzenleyen: Alberdina Houtman, Albert de Jong ve Magda Misset-van de Weg. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 73. Leiden: Brill, 2008. —. “‘Kutsal Olanı Köpeklere Vermeyin’ (Did 9:5D ve Matta 7:6A): Yahudi Saflik Ortamında Didache'nin Efkariya Yemeği.” *Vigiliae Christianae* 56 (2002): 223–46. Sandt, Huub van de ve David Flusser. Didache: Yahudi Kaynakları ve Erken Yahudilik ve Hristiyanlıktaki Yeri. Assen: Van Gorcum, 2002. Schöllgen, Georg. “Die Didache als Kirchenordnung: Zur Frage des Abfassungszweckes und seinen Konsequenzen für die Interpretation.” *Jahrbuch für Antike und Christentum* 29 (1986): 5–26. İngilizce çevirisi: “Kilise Düzeni Olarak Didache.” Sayfalar 43–72

Modern Araştırmada Didache. Jonathan A. Draper tarafından düzenlenmiştir. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 37. Leiden: Brill, 1996. Schröter, Jens. Das Abendmahl: Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart. Stuttgarter Bibelstudien 210. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2006.

--- SAYFA 277 ---

266 Hans Kvalbein Schwiebert, Jonathan. Bilgi ve Gelecek Krallık: Didache'nin Yemek Ritüeli ve Erken Hristiyanlıktaki Yeri. Yeni Ahit Çalışmaları Kütüphanesi 373. Londra: T&T Clark, 2008. Singer, S. Britanya İmparatorluğu Birleşik İbrani Cemaatlerinin Yetkili Günlük Dua Kitabı. 23. baskı. Londra: Eyre ve Spottiswoode, 1954. Slee, Michelle. MS Birinci Yüzyılda Antakya'daki Kilise: Cemaat ve Çatışma. Yeni Ahit Çalışmaları Dergisi: Ek Serisi 244. Londra: Sheffield Academic Press, 2003. Stewart-Sykes, Alistar. "Birkath Ha-Mazon ve Rab'bin Bedeni: Didache 9-10 Üzerine Bir Örnek Olay İncelemesi." Sorular Liturgiques 85 (2004): 197-205. Theißen, Gerd. "Sakramahl und sakramentales Geschehen: Abstufungen in der Ritual-dynamik des Abendmahls." Herrenmahl und Gruppenidentität'taki sayfalar 166-86. Martin Ebner tarafından düzenlenmiştir. Tartışmalı sorular 221. Freiburg: Herder, 2007. Theißen, Gerd ve Annette Merz. Der Historische Jesus: Ein Lehrbuch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. Tuckett, Christopher M. "Didache'de Sinoptik Gelenek." Modern Araştırmada Didache'nin 92-128. Sayfaları. Jonathan A. Draper tarafından düzenlenmiştir. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 37. Leiden: Brill, 1996. Weidemann, Hans-Ulrich. "Taufe und Taufucharistie: Die postvaptismale Mahlgemeinschaft in Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts." Sayfalar 1483-1530, Cilt. Abdest, İnisiasyon ve Vaftiz 2: Geç Antik Çağ, Erken Yahudilik ve Erken Hristiyanlık. David Hellholm, Tor Vegge, Øyvind Norderval ve Christer Hellholm tarafından düzenlenmiştir. 3 cilt. Beihefte zur Zeitschrift für die nōtestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 176. Berlin: de Gruyter, 2011. Wright, N.T. "Hristiyan Duasının Bir Paradigması Olarak Rab'bin Duası." Sayfa 132-54, Tanrı'nın Huzuruna: Yeni Ahit'te Dua. Richard N. Longenecker tarafından düzenlenmiştir. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001.

--- SAYFA 278 ---

"Başkalarının itiraflarını duymasının benim için ne anlamı var?" Augustine'in İtiraflarında Dua ve Hristiyan Kimliği Yazan: REIDAR AASGAARD Oslo Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Augustine zamanında (MS 354-430), Hristiyanlık tarihsel gelişiminde yeni bir aşamaya ulaşmıştı. Kilise, üçüncü yüzyılda bir azınlık, bazen de zulme uğrayan bir azınlık iken, dördüncü yüzyılda kayda değer bir büyüme yaşadı. Büyük Konstantin'in (306-337) hükümdarlığı sırasında, Hristiyanlık bir religio licita, hoşgörülen bir din ve aslında siyasi olarak tercih edilen din haline geldi; bu konum, Büyük Theodosius'un 380 yılında onu Roma İmparatorluğu'nun tek meşru dini yapmasıyla pekişti. Modern demografik hesaplamalar, nüfustaki Hristiyanların yüzdesinin yaklaşık olarak arttığını göstermektedir. MS 300 ile ca. arasında %10. Yüzde 50'si bir yüzyıl sonra - artık bir kitle hareketi haline gelmişti.1 Dördüncü yüzyılda çok sayıda kilise inşa edildi, çeşitli ayinler geliştirildi, çok sayıda İncil ve diğer Hristiyan yazıları yayıldı ve kiliseye katılmak isteyenlerin çoğu için - kateşümenlik adı verilen - eğitim programları oluşturuldu. Böylece Augustine, kısa bir din dersi öğretmenliği döneminin ardından 387 baharında vaftiz edildiğinde, uzun bir olgunlaşma sürecinden geçmiş bir inanç topluluğunun üyesi oldu. Yaklaşık kırk yıl boyunca rahip ve piskopos olarak görev yapacağı kilise, taraftarlarına dünyayı nasıl görmeleri, neye inanmaları, nasıl yaşamaları gerektiği konusunda rehberlik eden ve aynı zamanda kutsal yerler, ritüeller ve yazılar da dahil olmak üzere tüm bunlarla baş edebilecek araçlar sunabilen bir kurum haline gelmişti.2 Deneyimlerle öğrenmiş, kendine ait teolojik ve felsefi gelenekler geliştirmişti ve 1 Keith Hopkins, "Christian Number and It Implications," JECS 6 (1998): 185-226, özellikle. 222-25. 2 Bkz. Reidar Aasgaard, "Ambrose ve Augustine: Two Bishops on Baptism and Christian Identity", Ablution, Initiation ve Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christian (3 cilt; ed. D. Hellholm ve diğerleri; BZNW 176; Berlin: de Gruyter, 2011), 2:1253-82, özellikle. 1255-58, 1277-78.

--- SAYFA 279 ---

268 Reidar Aasgaard yavaş yavaş Yunan-Romen dünyasında hayati bir sosyal ve ideolojik faktör haline geldi. Aslında kilise, üyelerine kapsamlı bir yaşam ve yaşam görüşü sunabildiğinden, Augustinus'un zamanında bireyler ve toplum için merkezi bir kimlik sağlayıcı haline gelmişti. Buna rağmen Hristiyanlığın hâlâ bir geçiş aşamasında olduğu açıktır. Kilisenin hızlı büyümesi ve yetkililerle olan yeni ve yakın ilişkileri, genel olarak toplumdaki değişiklikler gibi büyük zorlukları da beraberinde getirdi: Roma İmparatorluğu - özellikle de Batı kısmı - sosyal ve politik bir gerileme içindeydi ve sınırları, özellikle kuzeyden gelen Cermen kabileleri tarafından sürekli olarak göç nedeniyle tehdit ediliyordu. Kilise de Arius/Katolik çatışması ve Mürted Julian'ın (imparator 361-363) geleneksel Greko-Romen kültlerini yeniden kurma girişimi gibi ciddi çekişme ve tepkilerle karşılaştı. Dolayısıyla kilisenin ve üyelerinin kimlik meseleleri konusunda hâlâ kat etmesi gereken hatırı sayılır bir yol vardı: Hristiyan hayat görüşü, daha sonra, özellikle de Orta Çağ'ın ileri dönemlerinde kazanacağı apaçık bir karaktere sahip olmaktan çok uzaktı. Augustine'de Hristiyan Kimliğinin Oluşumu ve Dua Augustine'in eserlerinde, kendisi ve zamanının kilisesi için bir Hristiyan kimliğinin şekillendirilmesine yönelik güçlü bir ihtiyaç hissedebiliriz.³ Böyle bir kimlik oluşturma çabası, ister tefsirsel, felsefi, teolojik, özür dileyen isterse eğitimsel olsun, yazılarında merkezi bir ilgi olarak ortaya çıkar. Ancak Kendi Kendine Konuşmalar, İtiraflar ve Tanrı Şehri gibi yazılarda paradigmatik yollarla ön plana çıkıyor. Bu çalışmalar Augustine'in kendisinde devam eden bir gelişmeyi yansıtıyor gibi görünüyor. Dönüşümünden (386-387) kısa bir süre sonra yazılan Tek Sözler'de kendi aklıyla (orantıyla) diyalog halindedir ve asıl amacı kendini ve Tanrı'yı tanımaktır.⁴ İlginçtir ki bu bir dua olarak formüle edilmiştir: "Tanrı, her zaman aynı olan, kendimi tanıyabilir miyim, seni tanıyabilir miyim. Bu benim 3 "Kimlik" ve "Hristiyan kimliği"nin ne anlama geldiği çok tartışılan konulardır. Bunu burada tartışmaya giremem ama şuraya bakın: Kimlik meselesine merkezi bir katkı için ve Augustine üzerine bir bölüm için bkz. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). 2003). Éric Rebillard, *Christians and They Many Identities in Late Antiquity, Kuzey Afrika, 200-450 CE* (Ithaca: Cornell University Press, 2012) Augustine hakkında bir bölüme sahiptir (bölüm 3). Rebillard, bu dönemdeki Hristiyanların değişken kimliklerle karakterize edildiğini ve koşullara ve taleplere bağlı olarak bağlılıkları değiştirebileceğini savunur (bkz. özellikle 91, 92-97). Veya aklın bir tür kişileştirilmesi, bkz. Solil 1.1.1.

--- SAYFA 280 ---

Augustinus'un İtiraflarında Dua ve Hristiyan Kimliği 269 dua" (Solil. 2.1.1).5 Biraz sonra geri döneceğimiz İtiraflar'da (yaklaşık 397), kendi hayatını Tanrı'nın önderlik ettiği bir kişisel oluşum süreci olarak anlatır. Son ve en büyük eserlerinden biri olan Tanrı'nın Şehri'nde (413-427) bize Tanrı'nın halkının, yani kilisenin "toplu bir otobiyografisini" sunar: O halde, her üç eserde de Hristiyan kimliğinin oluşumu meselenin merkezindedir: Kendisiyle tek başına, el yordamıyla yapılan bir tartışmada, İtiraflar'da diğer insanlarla ve Tanrı ile sosyal ve ideolojik etkileşimde ve Tanrı'nın Şehri'nde, zaman ve sonsuzluğu, cenneti ve yeri kapsayan bir inananlar topluluğu olarak kilisenin karakteri ve yaşamı üzerine düşünceleri. Origen gibi ilk Hristiyan yazarlar dua hakkında sistematik bir inceleme yazmamışlardır. Bununla birlikte, en uzun incelemesi 130. Mektupta (411'den sonra), kendisinden bu konuda rehberlik isteyen Proba'ya yanıt olarak diğer eserlerinde, özellikle Mezmurların Açıklamalarında ve mektuplarında, vaazlarında ve teolojik incelemelerinde sıklıkla yer alır. Buna ek olarak, Kutsal Kitap'taki dualar üzerine tefsir çalışmaları da yazmıştır. En önemlileri arasında Rab'bin Dağdaki Vaazı Üzerine yorumu (393-394) ve Rab'bin Duasını din adamlarına açıklayan Vaazlar 56-59 (yaklaşık 410-416) yer alır - Rab'bin Duası ve bunun yorumları bu tür öğretinin merkezi bir parçasıdır.6 Augustine'in dua anlayışı onun dua anlayışıyla yakından ilişkilidir. Augustine'e göre insanlar doğası gereği seven varlıklardır, ancak sevdiklerinden ayrılmış varlıklardır. Ancak, Augustine bu açıdan oldukça gönüllüdür, insanlar sevgilerinin nesnesi ile yeniden birleşmeyi hedeflerler. Özleme ancak sevginin özü ve kaynağı olan Tanrı'nın lütfuyla sevgisini özgürce vermesiyle ulaşılabilir 5 Augustine, Soliloquies: Augustine's Interior Dialogue (Hyde Park, N.Y.: New City, 1999), 55. 6 Özel ilgi çekici diğer metinler şunlardır: Kutsal Bakirelik Üzerine (401), Vaaz 213 (410'dan önce) ve Enchiridion (421-422). Augustine'deki dua hakkında bkz. Rebecca H. Weaver, "Prayer", Augustine Through the Ages: An Encyclopedia (ed. Allan D. Fitzgerald; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999), 670-75, referanslarla birlikte Roy Hammerling, "St. Augustine of Hippo: Prayer as Sacrament," A History of Prayer: The First to the Fifteenth Century (ed. idem; Leiden: Brill, 2008), 183-97; Tarsicius J. Van Bavel, The Longing of the Heart: Augustine's Doctrine on Prayer (Leuven: Peeters, 2009) içinde Van Bavel, Hristiyan kimliğiyle ilgili konuları ele alır, ancak sistematik bir şekilde değil.

--- SAYFA 281 ---

270 Reidar Aasgaard'ın insanlara - bu, Mesih tarafından yerine getirildi. Augustinus'a göre dua, Tanrı'ya olan bu özlemin merkezi bir aracıdır. Hem ağıt hem de övgüyü içeren dua aracılığıyla insanlar "Tanrıyı görme" yolunda eğitilir ve disipline edilir. Augustine'e göre Kutsal Yazılar ve Hristiyan öğretisi dua etme sürecinde önemli bir rol oynamaktadır. İnsanlar içlerinde, "kalplerinde" Tanrı'yı özlerken, Tanrı da Kutsal Kitaptaki sözlerle, vaazlarda ve ayinlerde onlarla iletişim kurar (Konf. 9.4.8-11).8 Tanrı'nın işi aracılığıyla, bu iç ve dış unsurlar etkileşime girer ve böylece içindeki insan, onun iradesine uygun olarak şekillenir. Augustinus'un sürekli devam eden bir konuşma olarak gördüğü bu süreçte, bir Hristiyan sadece Tanrı'yla değil aynı zamanda inanan bir topluluk olarak kendisiyle ve kiliseyle de uyum içinde olur (6.5.7-8).9 Ancak Augustine'e göre dua sadece insanın içselliği ve sözü duyma meselesi değildir. Özellikle din derslerine yönelik öğretilerinde, örneğin duanın vesileleri ve biçimleri gibi başka yönlemlere de odaklanır. Dua için belirlenmiş vakitleri tavsiye ediyor ve duaya doğuya dönmek, dizleri bükme, elleri açmak gibi bazı eylemlerin eşlik etmesini öneriyor. Ancak bu tür uygulamaların ve duruşların gerekli olmadığını, bunların kişinin duasını yoğunlaştırmanın pedagojik ve psikolojik araçları olduğunu vurguluyor. Duaların uzunluğu da bir fark yaratmaz: Augustinus kısa dualar tavsiye etme eğilimindedir; ona göre elçi Pavlus'un "durmadan dua etme" tavsiyesi (1 Selanikliler 5:17), kişinin kendi özlemlerine ve özleminin amacı olan Tanrı'ya sürekli açık olması anlamına gelir.10 Buradan Augustinus'un dua ve Hristiyan kimliği meseleleri arasında güçlü ilişkiler gördüğü ortaya çıkıyor. Duada, kimliğin oluşumunda Hristiyan yaşamının tüm boyutları -düşünceler, duygular, duyular, sosyal ilişkiler- dikkate alınır. Augustine'e göre dua, inananın Tanrı ile iletişim kurduğu, aynı zamanda kişinin kendi içsel benliğiyle ve inananlardan oluşan toplulukla iletişim kurduğu sosyal bir etkinliktir. Bunlar İtiraflar'da da öne çıkan özellikler, şimdi bu çalışmaya daha yakından bakacağız. Amacım bu özelliklerin esere nasıl yansıdığını göstermek ama daha da önemlisi dua ve kimlik oluşumu arasındaki ilişki açısından eserin karakteristik özelliklerini ortaya koymak. 8 Başka bir şey belirtilmemişse, aşağıda verilen rakamlar İtiraflara ilişkindir. 9 Van Bavel, Kalbin Özlemi, 59-68; ayrıca Martin, Huzursuz Kalbimiz, 39-41. 10 Weaver, "Namaz," 673, referanslarla birlikte.

--- SAYFA 282 ---

Augustinus'un İtiraflarında Dua ve Hristiyan Kimliği 271 İtiraflarda Kimlik Oluşumu ve Dua Antik çağlardan kalma bir çalışma olarak İtiraflar en az iki açıdan özeldir ve her ikisi de burada son derece önemlidir. Birincisi, kitap uzunluğundaki otoportrenin bilinen en eski örneğidir.¹¹ Bu nedenle, yeni bir edebi türün başlangıç noktası olarak kabul edilebilir: otobiyografi.¹² 1-9. Kitaplar, onun doğumundan otuz üçüncü yaşına, yani vaftiz edildiği ve annesi Monica'nın öldüğü 387 yılına kadar olan hayatının kronolojik bir incelemesidir. Her kitabında çocukluğu ve ergenliği, Manici dönem, arkadaşlık ilişkileri, ihtidası gibi belli başlı aşama ve olaylara odaklanıyor. Uzun 10. Kitap, yazma eylemi sırasında kendi zihninin, iç dünyasının derinlemesine bir analizidir ve son 11-13. Kitaplar, zaman ve sonsuzluk ile Yaratılış 1'in yaratılış hikayesi üzerine düşüncelerden oluşur. Augustine'in, annesinin ölümü ile yazının yazıldığı zaman (yaklaşık 397) arasındaki yıllar hakkında sessiz kalması dikkat çekicidir. Bu da bize hayatında büyük değişiklikler getiren on yılı aşkın bir zaman aralığı bırakıyor. Örneğin Kuzey Afrika'ya dönmüş, rahip olarak atanmış ve piskoposluğa terfi etmişti. Açıkçası bu, Augustine'in bu esere olan ilgisinin kiliseye katılma sürecinde ve münzevi yönelimli bir Hristiyan yaşamına geçişinde yattığına işaret ediyor. İtiraflar'ı yazma motivasyonuna gelince, Revizyonlar'da (M.S. 426-427) geçmişe bakıldığında şöyle diyor:¹³ 11 Ayrıca Augustinus'un İtiraflar'daki kendi tasvirinin tarihsellik ve/veya güvenilirlik derecesi hakkında uzun süreli ve kapsamlı tartışmalar da olmuştur. Bunların kısa bir incelemesi için bkz. Paula Fredriksen, "The Confessions as Autobiography", A Companion to Augustine (ed. Mark Vessey; Chichester: Wiley-Blackwell, 2012), 87-98, özellikle. 88-91; ayrıca Maria Boulding, "Giriş", Augustine, The Confessions (Hyde Park, N.Y.: New City, 1997), 30-32. Açıkça görüleceği gibi, Augustine'in anlatımına, en azından onun hayatını ve iç dünyasını mümkün olduğu kadar yeterli bir şekilde tanımlama niyetine nispeten büyük bir güven duyuyorum. 12 İtiraflar'ın bir otobiyografi olarak sınıflandırılıp sınıflandırılmayacağı konusunda farklı görüşler var çünkü bazılarının türün tipik olarak kabul ettiği şeyden sapıyor. Bu konuya ilişkin bir tartışma için bkz. Paula Fredriksen, "Die Confessiones (Bekenntnisse)", Augustin Handbuch (ed. Volker H. Drecoll; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 294-309, özellikle. 297-300. Bana göre bu görüşler, İtiraflar'ı otobiyografi olarak adlandırılacak çok dar kriterlere göre ölçüyor; bu standartlar türün modern varyantlarına bile uymamaktadır; bunun bir örneği için bkz. Garry Willis, Saint Augustine's Childhood. İtiraflar Birinci Kitap (Londra: Continuum, 2001), 6-9. Burada detaylandıramayacağım görüşüme göre, İtiraflar (öncelikle) bir otobiyografi olarak nitelendirilmeli ve bugün "entelektüel otobiyografi" olarak nitelendirilen şeye çok benzer. 13 İtirafların (ve Revizyonlar metninin) aşağıdaki çevirileri için bkz. Augustine, The Confessions (Hyde Park, N.Y.: New City, 1997). Latince metin olarak James J. O'Donnell, Augustine: Confessions'ı kullanıyorum. Cilt I: Giriş ve Metin (Oxford: Clarendon, 1992) ve genel referans olarak yorum ciltleri II-III.

--- SAYFA 283 ---

272 Reidar Aasgaard İtiraflarımın on üç kitabı hem benim kötü hem de iyi davranışlarımla ilgilidir ve bu eylemler için adil ve iyi Tanrımızı övürler. Bunu yaparak insan aklını ve ona karşı sevgiyi uyandırır. Bildiğim kadarıyla, onları yazarken üzerimde bu etkiyi yarattılar ve şimdi onları okuduğumda da hala oluyorlar. Başkalarının onlar hakkında ne düşündüğünü onlar söylüyor; ama onların birçok kardeşlerime geçmişte zevk verdiklerini ve hâlâ da zevk verdiklerini biliyorum. (2.6.1) Burada Augustine, eserin Hristiyan kimliğinin oluşumunda bir araç olarak izleyiciye yönelik olduğunu açıkça belirtir: Onun itirafları "insan zihnini (intellectum) ve ona (Tanrı'ya) karşı sevgiyi (affectum) uyandırır", yani hem akla hem de duygulara hitap eder ve Tanrı'ya bir rehber görevi görür. Augustine hem burada hem de İtiraflar'da kendisini başkalarına örnek olarak gösteriyor. Hatta eserin kendi görüşüne göre çok eğitici bir etkisi olduğunu belirtiyor: "Kardeşlerimin çoğuna geçmişte de zevk verdiklerini ve hâlâ da zevk verdiklerini biliyorum." İlginç bir şekilde, kendisi de hikayenin kendisi için aynı şekilde işlediğini belirten kendi tepkisine (yazma sırasında ve Revizyonlar sırasında, yaklaşık otuz yıl sonra) odaklanıyor: bir Hristiyan olarak kendi oluşum sürecinde bir araç olarak. Dolayısıyla İtirafların Augustinus'u eski Augustinus için bile bir "prototip"ti ve öyle de kaldı.14 İkincisi, İtiraflar bir dua biçimine sahiptir. Augustinus, önceki yaşamını anlatırken, şimdiki iç manzarasının taslağını çizerken ve zamanın ve yaratılışın gizemleri üzerinde düşünürken, eseri boyunca sohbet ortağı olarak Tanrı'ya hitap eder.15 Bu bakımdan da İtiraflar türünün ilk örneğidir ve neredeyse tekildir; neredeyse hiçbir edebi ardılı yoktur. Bu formla Augustine, hayatının merkezi yönlerini Tanrı ile ilişkilendirmeyi başarır: Onun deneyimleri ve eylemleri, içsel benliği ve entelektüel yetenekleri ve faaliyetleri - tüm kişi konuşmaya dahil olur. Kendi Kendine Konuşmalar'daki değişiklik belirgindir: Burada diyalog kendisiyledir ve yalnızca üç kez doğrudan Tanrı'ya hitap eder (Solil. 1.1.2-6; 2.1.1; 2.6.9).16 Augustinus'un esere verdiği isim olan itiraflar terimine gelince, o bilinçli olarak 14 Daha dolaylı olarak, İtiraflar'ın etkisi Augustinus'un meslektaşı ve Possidius'ta da görülebilir. erken biyografi yazarı. Augustine'in Hayatı'nda (yaklaşık 432-435) Augustine'in hayatının bu bölümünü anlatmaktan kaçınır. Bunun için okuyucularını İtiraflar'a yönlendirmesi yeterli; bkz. Possidius, "The Life of Saint Augustine", Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages (ed. Thomas F. X. Noble ve Thomas Head; University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995), 31-73, özellikle. 33-34. 15 Bildiğim kadarıyla akademisyenler tarafından fark edilmeyen şey, Augustinus'un birkaç durumda bilinçli ve/veya bilinçsiz olarak dua biçimini bozduğudur. Tanrı'ya hitap etmekten dinleyicilere ve hatta kendisine hitap etmeye geçiş (ve tekrar geriye) bazen neredeyse fark edilmez, ancak bazen de daha belirgindir (1.16.25-26; 3.2.3; 3.7.12-8.15; 4.11.16-12.19; 6.11.18-19; 7.4.6). 16 Birincisi çok uzun bir duadır, diğer ikisi ise çok kısadır. Tanrı Şehri'nin Augustine adına duası yoktur.

--- SAYFA 284 ---

Augustine'in İtirafları 273'te Dua ve Hristiyan Kimliği, buradaki birçok nüanstı en iyi şekilde yararlanıyor. Bu sadece kişinin günahlarını "itiraf etmesi" anlamına gelmez: aynı zamanda kişinin zayıflıklarını "kabul etmesini", kendi hayatını "sunmasını", inançlarını "ifade etmesini" ve Tanrı'ya ve onun büyüklüğüne "tanıklık etmesini" de içerir.¹⁷ Bu nedenle, Augustinus'a göre itiraflarda bulunmak, ağıttan Tanrı'ya övgüye kadar tüm aralığı kapsayan çeşitli yollarla kendisini Tanrı'ya yönlendirmeyi ima eder. O halde, bizi asıl ilgilendiren iki konu - kimlik oluşumu ve dua - benzersiz bir şekilde İtiraflar'da bir araya geliyor ve bu, buradaki çalışmayı daha yakından incelemeyi oldukça anlamlı kılıyor. Şu ana kadarki sunumumda bu faktörlerin Augustine'de genel olarak nasıl kesiştiğini belirttim. Aşağıda İtiraflar'da dua ile kimlik oluşumu arasındaki ilişkinin bazı spesifik yönlerine gireceğim. Özellikle eserin ana karakterleri, yani Tanrı, Augustinus, örnek kişiler ve okuyucular üzerinde duracağım. Amaç, kimlik meselesinin bu farklı aktörler arasındaki etkileşimde hangi yollarla ifade bulunduğunu incelemek olacaktır. Malzeme bolluğundan dolayı ancak birkaç pasaja değinmek mümkün olacaktır. Daha sonra İtiraflar'da bu analizlerden yola çıkarak kimlik oluşumu sürecinde duanın yerini tartışacağım. Tanrı ile Konuşmak: Yaratıcı ve Kurtarıcı İtiraflar'ın açılış paragraflarında Augustine hemen anlatısının tonunu belirler, konuşmanın bazı ana ortaklarını tanıtır ve aralarındaki ilişkiyi kurar. Bunu Mezmurlardaki sözlerle yapar: "Sen büyüsun, ya Rab ve son derece övgüye değersin; gücün çok büyük ve bilgeliğin hesaplanamaz" (1.1.1).¹⁸ Bu nedenle, antik çağlardan kalma diğer karşılaştırılabilir eserlerin çoğundan farklı olarak, İtiraflar'ın resmi bir açılışı veya ithafı yoktur, daha fazla gerekçe veya açıklama olmaksızın sohbet ortağına hemen hitap eder. Ancak bu düşüncesizce yapılmaz, ancak sohbet ortağının karakterini vurgulamaya hizmet eder: O, dünyanın her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen yaratıcısıdır ve Augustine'in anlatacaklarına hazırlıklı olmasına gerek yoktur. Aynı zamanda Augustine, diğer ana sohbet ortağını da kısaca tanıtıyor; kendisi burada kendisi değil, genel olarak insan varlığı - üstü kapalı olarak açık olduğu gibi - kendi aracılığıyla örneklendirilmiş: "Yani, yaratılışınızın önemli bir parçası olan biz insanlar (homo), sizi övmek için can atıyoruz - biz (homo) 17 Bkz. Boulding, "Giriş", 24-26. Augustine ayrıca "dua" kelime alanından çeşitli başka terimler de kullanır, bkz. Örneğin Weaver, "Prayer", 671; ayrıca Willis, St. Augustine's Childhood, 18 Pss 48:1; 144:3; 147:5, Septuagint'e veya Vulgate'e göre değil, çoğu modern İncil'e göre numaralandırmayı kullanıyorum.

--- SAYFA 285 ---

274 Reidar Aasgaard ölümlülüğü bizimle birlikte taşıyor, günahımızın kanıtını taşıyor ve bununla birlikte gururluları engellediğimizin kanıtını da taşıyor." Bununla tüm insanlar Tanrı'ya karşı aynı konuma yerleştirilir: Ölümlülüğümüz ve günahımız aracılığıyla temel bir "kimliği" paylaşıyoruz - ama göreceğimiz gibi, özlemimiz aracılığıyla aynı potansiyeli de paylaşıyoruz. Augustine daha sonra Tanrı'ya nasıl yaklaşılabileceğini düşünür: Onunla konuşmak nasıl mümkün olabilir ve özellikle, eğer kimse onu tanımıyorsa veya ona inanmıyorsa, O nasıl övülebilir? Buna cevap vermek için Augustinus dikkati Kutsal Yazılara ve Kutsal Yazıların söylediklerini vaaz edenlere çeker: "Ama kutsal yazı bize Rab'bi arayanların O'nu öveceklerini, çünkü aradıkça onu bulduklarını ve bulduklarında da O'na övgüler düzeceklerini söyler" (1.1.1; Mez. 22:26; Rom. 10:14). Bu nedenle, Kutsal Yazılar - İncil - en başından beri Tanrı ile diyaloga girmenin ana aracı olarak tanıtılmıştır. Ancak böyle bir diyalog kurmak Tanrı'nın armağanıdır: "Oğlunuzun insanlığı" Sözü'nün enkarnasyonu aracılığıyla insanoğluna "üflediği" inancı yalnızca O verir. Augustine, her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın, eğer Tanrı zaten "onun içinde" olmasaydı (1.2.2) var olmayacak bir insan tarafından nasıl çağrılabilirdiği (çağrılabilirdiği, çağrılabilirdiği) paradoksuna değindikten sonra, iletişim kurduğu kişiye bir kişilik profili, bir "kimlik" diyebileceğimiz şeyi vererek, konuşma arkadaşını daha ayrıntılı olarak "Tanrı'nın onun için ne olduğunu" (krş. 1.5.5) tarif etmeye devam eder. Tanrı'nın doğasını ve bir bütün olarak dünyayla ilişkisini düşünerek başlıyor: Tanrı her şeyin içindedir ama aynı zamanda her şeyi aşar ve her yerde mevcuttur ama yine de bütün ve bölünmezdir (1.3.3). Augustinus bunu Tanrı'ya kısmen felsefi alandan, kısmen insani alandan (özellikle insanbiçimciliklerden) ve kısmen iş hayatından ve birçok İncil'den yankılanan bir dizi karakter özelliği atfederek detaylandırır - bunlar, itirafların geri kalanına da nüfuz eden Tanrı'yı tanımlamanın araçlarıdır: 19 Sen en yüce, mükemmel, en güçlü, her şeye gücü yeten, son derece merhametli ve son derece adil, en gizli ama içten bir şekilde mevcut, sonsuz derecede güzel ve sonsuzsun. güçlü, kararlı ama anlaşılması zor, her şeydeki değişimi kontrol etsen de kendini değiştirmeyen, . . . Çılgınca seviyorsun, kıskanıyorsun ama güvendesin, üzülmeden pişman oluyorsun, öfkeleniyorsun ama sakın kalıyorsun, işini değiştiriyorsun ama planını asla; . . . Size talep ettiğinizden fazlasını ödememize izin veriyorsunuz ve böylece bizim borçlumuz oluyorsunuz, ama hangimiz zaten size ait olmayan bir şeye sahipiz? Bize hiçbir borcunuz yok ama yine de borçlarınızı ödüyorsunuz; sana olan borçlarımızı silersin ama bundan hiçbir şey kaybetmezsin. (1.4.4) Bu tanımlamanın tipik özelliği, Tanrı'ya atfedilen ikili karakter, ikiliktir: O yüksek ve güçlüdür, fakat aynı zamanda yakın ve sempatiktir. Bu ikilik o kadar belirgindir ki paradoksalın sınırındadır. Tipik ve aynı zamanda gerilim dolu olan şey, felsefi sıfatların (güçlü, adil, güvenli) ve insan duygularını ifade eden terimlerin (kıskanç, pişmanlık, kızgın) karışımıdır. Birkaç tanesinde 19 Bkz. Konf. 6.3.4; 7.14.20; 10.6.8-7.11.

--- SAYFA 286 ---

Augustinus'un İtiraflarında Dua ve Hristiyan Kimliği 275 kez, Augustinus Tanrı'nın kendisine ve tüm sorularına güldüğünden bile bahseder (1.6.7; 1.6.9). İtiraflar'ın (1.1.1-5.6) merkezi açılış paragraflarında Augustinus'un Mesih hakkında çok az şey söylediğini belirtmekte fayda var. Oğul olarak yalnızca bir kez bahsedilir (1.1.1). İncil referansları çoğunlukla Eski Ahit/İbranice İncil'dendir ve esas olarak Eski Ahit'te Tanrı'nın karakter özelliklerine atıfta bulunmaktadır. Bu aynı zamanda İtiraflar'daki Tanrı'nın diğer birçok tanımının da bir özelliğidir. Örneğin, eserin tamamında muhtemelen Augustinus'un doğrudan İsa'ya hitap ettiği yalnızca iki pasaj vardır; ancak bunlardan biri, 9. Kitabın açılış duasında merkezi bir noktadadır: "Ama o uzun, yorucu yıllar boyunca özgür karar verme gücüm neredeydi ve bu, hangi derinlikten, hangi gizli derinlikten bir anda ortaya çıktı ve boynumu senin iyi huylu boyunduruğuna ve omuzlarımı senin hafif yüküne eğmemi sağladı, ey yardımcım ve kurtarıcım Mesih İsa?" (9.1.1; ayrıca 1.11.17). Mesih'e duanın nadir olması elbette onun İtiraflar'da çok az önem taşıdığı anlamına gelmez. Aksine, Mesih çalışma boyunca merkezi bir rol oynamaktadır (örneğin 5.14.25; 6.4.5; 10.43.68-70). Bu, Augustinus'un ister felsefi ister başka türden olsun, çeşitli düşünce türlerine yönelik eleştirisinde, Cicero'nun Hortensius'uyla karşılaşmasında sıklıkla görülür: "Beni tek bir düşünce, bu coşkulu heyecandan alıkoymuştu: İsa'nın adının orada geçmemesi. Senin merhametin sayesinde, Tanrım, benim hassas küçük kalbim, Kurtarıcımın ve Oğlunun adını, annemin sütüyle içmişti ve en derin kalbimde hâlâ ona tutunmuştum" (3.4.8). Dualarda Tanrı bazen Yeni Ahit'ten ve onun İsa tasvirlerinden alınan özelliklerle de tasvir edilir: Bu, paradokslarıyla birlikte enkarnasyon kavramını öngören yukarıdaki pasajda da görülebilir. Ve 10. Kitabın sonu gibi merkezi pasajlarda İsa, uzun uzadıya aracı ve kurtarıcı olarak tanımlanır (10.43.68-69; ayrıca 4.12.19). Bununla birlikte, İsa'ya dua etmek (örneğin Vahiy 22:20), dua için bir model olarak İsa (örneğin Luka 11:1-4; İbraniler 7:25) veya duada aracılık eden İsa (örneğin Yuhanna 17) hakkındaki fikirlerin bu çalışmada çok az önemi olduğu görülmektedir.²⁰ Bu nedenle, İtiraflar'daki dua öncelikle Yaratıcı olarak Tanrı'ya ya da Üçlü Birliğin "başı" olarak dua olarak ortaya çıkar. Augustinus, birçok Tanrı tanımına rağmen aynı zamanda onun insan kavrayışının tamamen ötesinde olduğunu ifade eder. Hem sözlerimiz hem de düşüncelerimiz onu kavramaya yetmiyor: "Öyleyse sen nesin Tanrım? Sen nesin, soruyorum, Rab Tanrı'dan başka? Çünkü Rab'den başka kim efendidir, ya da bizim Tanrımız değilse kim tanrıdır? ... Bütün bunları söyledikten sonra, ne dedik, Tanrım, hayatım, kutsal tatlılığım? Senden söz eden kim gerçekten ne diyor?" (1.4.4). Aynı motif İtiraflar'da da tekrarlanır: "Ne kadar derindir?" Augustinus'un diğer eserlerinde veya genel olarak Augustinus'ta dua üzerine bir çalışma farklı bir sonuç verebilir, bkz. örneğin Van Bavel, Longing of the Heart, 135-50.

--- SAYFA 287 ---

276 Reidar Aasgaard Varlığının gizli girintilerinde saklı o gizem, Ey Tanrım, Tanrım! Ve günahlarımın sonuçları beni bundan ne kadar uzağa fırlattı! Gözlerimi iyileştir ki, senin ışığında seninle sevinebileyim" (11.31.41). Kendisiyle Konuşmak: Augustine ve Kalbi Tanrı'yı ve onunla konuşmanın nasıl mümkün olabileceğini tanımlama girişimi, İtiraflar 1.1.1-5.6'nın ana motifidir. Ancak Augustine, daha önce de belirttiğim gibi, diğer ana sohbet ortağı olarak kendisinin bir portresini çizmeye başlar - Tanrı ile ilişkisinde kimdir - bu girişimi geri kalanı boyunca sürdürür. 21 Açılış pasajında neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlıyor ve insanlık tanımını detaylandırıyor, ancak şimdi kendisini daha açık bir şekilde dahil ediyor: "Yine de bu insanlar, sizin yaratılışınızın bir parçası. . . , hala seni övmek için sabırsızlanıyorum. Bizi heyecanlandırıyorsun (nos) ki seni övmek bize neşe getirsin, çünkü bizi yarattın ve kendine çektin ve kalbimiz sende dinleninceye kadar huzursuzdur" (1.1.1). Burada Augustinus insanı iki şekilde Tanrı ile ilişkili olarak sunar ve Augustinus'un kendisi İtiraflar'da bu iki açıdan da bir model olacaktır. Bir yandan, insan Tanrı için kıyaslanamayacak kadar küçüktür: yaratılışın önemsiz bir parçasıdır, Öte yandan insanoğlu, ölümlülük ve günahın yükünü taşıyan bir "hakkı" (aliqua portio) ile Yaradan'a, onunla iletişim kurma, onu "övmek" özlemiyle, bizzat Tanrı tarafından herkese kazınan bir özlemle bağlanır, "çünkü bizi sen yarattın ve kendine çektin." Sonuçta bu, onda sonsuz bir huzura duyulan özlemdir.22 Girişteki açıklama 1.5.5-6'da doruğa ulaşır. Burada Augustinus Tanrı'yı kendisinin "tek iyiliği" olarak görüyor. Güçlü duygusal bir dille, birkaç kez Tanrı'nın merhametine sesleniyor. İki kez ondan Tanrı'nın kendisine ne olduğunu göstermesini ister: "Sen benim için nesin? . . . Ey Tanrım, benim için ne olduğunu söyle bana." İsteddiği ve iki kez tekrarladığı cevaplar şunlardır: "Canıma söyle, ben senin kurtuluşunum" (çapraz başvuru Mezmur 35:3). Bu iki soru arasında şu soruyu çevirir ve bu, merhametli, sevgi dolu Allah'a tam bağlılığını gösterir bir biçimde: "Ben senin için neyim ki, bana seni sevmemi emrediyorsun ve eğer yapmazsam bana kızılıyorsun?" Sonsuz derecede küçük ve bağımlı olan Augustinus ile akıl almaz derecede büyük ve kendi kendine yeten Tanrı arasındaki bu karşıtlık, tüm yapıt boyunca kırmızı bir iplik gibi uzanır; bu karşıtlık, Augustinus'un, gururdan, superbia'dan farklı olarak, en büyük erdem olarak alçakgönüllülüğü, humilitas'ı tekrar tekrar vurgulamasına neden olur (örneğin, 10.36.58-59). 21 Örneğin bkz. zaten Conf'ta. 1.6.7, kendisini "toz ve külden başka bir şey değil" olarak tanımlarken (Yaratılış 18:27; Eyüp 42:6). 22 Barış motifi aynı zamanda İtiraflar'ın son paragraflarında da (13.35.50-38.53) merkezi bir konumdadır ve bu nedenle tüm anlatının çerçevesini oluşturmaya hizmet eder.

--- SAYFA 288 ---

Augustinus'un İtiraflarında Dua ve Hristiyan Kimliği 277 İtiraflar'daki bir başka kırmızı nokta da duygu yüklü dildir. Hem açılış pasajında hem de başka yerlerde kendisinin ve diğer insanların duygularına dair tasvirler çoktur (örn. 8.12.28; 9.6.14; 10.33.50) - Augustine duyguları Hristiyan kimliğinin doğal ve ayrılmaz bir unsuru olarak görür.23 Vaftizindeki tepkilerini tanımlama şekli karakteristiktir: Takip eden günlerde, sizin derin tasarımınız üzerine meditasyon yaparken içimi dolduran harika tatlılığa doyamadım. İnsan ırkının kurtuluşu. İlahileriniz ve ilahileriniz karşısında ne kadar çok ağladım, şarkı söyleyen Kilisenizin güzel armonilerinden ne kadar yoğun etkilendim! Bu sesler kulaklarımı doldurdu ve gerçek, sevgi dolu bir bağlılıkla taşana kadar kalbime damıtıldı; gözyaşlarım aktı ve ben onlar için daha iyiydim. (9.6.14) İtiraflar'da Augustinus'un açıkça ve bilinçli olarak Tanrı karşısında kendi konumuna değindiği örnekler kimlik meselesiyle özellikle ilgilidir. Bu, yukarıdaki "Ben... senin için neyim" (1.5.5) ile ilgili pasajda olduğu gibi, onun bir insan olarak Tanrı için ne olduğuna dair meta-düşünceler şeklini alabilir. Pek çok metinde Tanrı'ya ve kendisine hitap etmek arasında gidip gelir (örneğin 3.2.3). İlginç bir şekilde kendi kendisiyle de diyaloga giriyor ve Tek Konuşmalardan çok daha psikolojik bir yaklaşımla, bazen neredeyse kendi kendini tedavi edici bir tarzda: Ben kendi payıma, bilgeliğin peşinde tutkuyla ilk kez ateşlendiğim on dokuz yaşımdan bu yana ne kadar zaman geçtiğini kaygı ve biraz şaşkınlıkla yansıtıyordum ve onu bulduğumda tüm boş umutları, boş arzuları ve beni aldatan budalalıkları arkamda bırakacağıma karar veriyordum. Ama burada, otuzuncu yaşımda, şimdiki anın elimden kaçan ve beni dağıtan güzel şeylerinden keyif alma arzumla aynı çamurlu bataklığa sınıksız yapışıyordum. "Yarın" diyordum kendi kendime, "yarın bulacağım, apaçık ortaya çıkacak ve onu yakalayacağım." (6.11.18) Benzer şekilde Augustine, önceki düşünme (3.5.9; 9.4.7) ve yaşama (8.7.16-18; 10.30.41-42) biçimlerine eleştirel bir gözle bakıyor, çileci katılığın yanı sıra gevşeklik eğilimlerini de eleştiriyor (10.33.49-50), zayıflıklarını kabul ediyor (10.38.63-40.66) ve Tanrı'nın yardımını aramadığı için kendisini suçluyor (4.7.12; 5.6.11). Birçok durumda, bu öz-düşünüm kendisine, özellikle de "ruhuna" (anima) retorik bir hitap şeklini alır: "Boşuna gitme, ruhum... Neden bedenini takip ediyorsun, sapkın ruh? Daha doğrusu, bir kere din değiştirdikten sonra seni takip etmesine izin ver" (4.11.16-17). Diğer durumlarda, Augustinus kendi üzerine düşünmesinde "iç benliğinden" (iç homo; 10.6.9) söz eder. Hem ruh hem de iç benlik, İtiraflar'daki merkezi antropolojik kavramlardır; beden ve dışsallık (benlik) ile birlikte insanı oluşturan şeyin daha yüksek (basitçe konuşursak: Tanrı'ya daha yakın) ve daha iyi (iyi) kısmıdır. 23'te Ayrıca bkz. Catherine Conybeare, "İtirafları Okumak," A Companion to Augustine'de (ed. Mark Vessey; Chichester: Wiley-Blackwell, 2012), 99-110, özellikle. 102-3.

--- SAYFA 289 ---

278 Reidar Aasgaard'ın bu eserinde, bu kavramlar Augustinus'un kendisiyle olan ilişkilerinde merkezi araçlar olarak hizmet etmektedir. Ancak İtiraflar'da çok daha önemli olan "kalp" (cor) kavramıdır. Cor, bir insanın özünün nihai ifadesi olarak hizmet eder - Augustine'in belirttiği gibi, yalnızca "kalbimdedir... ben her kimsem oyum" (10.4.4). Aynı zamanda -en azından potansiyel olarak- insanı Tanrı'ya ve aynı zamanda diğer insanlarla bağlayan unsurdur.²⁴ Zaten eserin başında şunu tanıtıyor: "Kalbimiz, senin içinde dinlenene kadar huzursuzdur" (1.1.1). Augustinus'un tanımında, kalp canlı bir varlığa dönüşmüştür: yük altına alınabilir (4.7.12) ve yaratıcısından sapabilir (4.12.18). Yine de onun yaratıcısı onun huzurundadır: "O, insan kalbine en mahrem biçimde mevcuttur" (intimus cordi est). Kapalı bir kalp bile Tanrı'ya açıktır, çünkü "kapalı bir kalp sizi dışarıda bırakmaz" (5.1.1; ayrıca 5.6.11) - O'ndan hiçbir şey saklanamaz. Eser boyunca kalpten söz edilir, ancak en çok 9. Kitap'ta, Augustine'in vaftizi ve annesi Monica'nın yaşamı ve ölümüyle ilgili anlatımlarda yer alır.²⁵ Kalbin ayrıca kendine özgü duyuları vardır: Sözü duyacak kulaklar (4.11.16), göksel suya susamış bir ağız (9.10.23) ve hatta dokunma yeteneği: Ostia deneyiminde Augustine ve annesi Monica, Tanrı'nın "kenarına dokundular". Bilgelik, kalplerinin "en son noktasına kadar" (modice toto ictu cordis; 9.10.24). Buna rağmen Augustinus kendi kişiliğinden bir sır olarak söz edebilir.²⁶ Geçmişte, ergenlik döneminde Tanrı'dan sapmış ve kendisi için bir "kıtık ülkesi" haline gelmişti (2.10.18). Bir arkadaşının ölümünde hissettiği acı kalbini karartır ve kendisi için "büyük bir muamma" haline gelir (4.4.9). Kartaca'da geçirdiği yıllar (MS 383'e kadar) hakkında Tanrı'ya şöyle der: "Sen... sana itiraf eden herkesin kalbindesin... ama ben kendimden uzaklaşmıştım ve bırak seni, kendimi bile bulamadım" (5.2.2). Ve çok daha sonra, dönüşümünden çok sonra, zihnini ve hafızasını analiz ederken şunu haykırır: "Bak, sen içerideydin ama ben dışarıdaydım (intuseras et ego foris), orada seni arıyordum... Sen benimleydin ama ben seninle değildim (mecum ERAs, et tecum non Eram)" (10.27.38; ayrıca 7.7.11). O zaman bile kendini hâlâ kendine yabancılaşmış, "dışarıda", kendinde ve Tanrı'da tam olarak mevcut değilken bulur: bunun daha sonraya kadar beklemesi gerekecektir: "Sonunda sana bağlandığımda... hayatım gerçekten canlı olacak, çünkü seninle dolu. Ama şimdi durum çok farklı... Ben seninle dolu değilim ve bu yüzden kendime yük oluyorum" (10.28.39). ²⁴ Kazuhiko Demura, "Aziz Augustine'in İtiraflarında Cor nostrum", Erken Kilisede Dua ve Maneviyat (ed. Pauline Allen, Wendy Mayer ve Lawrence Cross; Brisbane: Avustralya Katolik Üniversitesi, 1999), 187-96, özellikle. 188-92; ayrıca Martin, Our Restless Heart, 42. ²⁵ Cor, İtiraflar'da 185 kez kullanılıyor. 9. Kitapta 30 defadan fazla, yani ortalamanın iki katından fazla geçmektedir. ²⁶ Ayrıca bkz. Martin, Huzursuz Kalbimiz, 41-43, 151-54.

--- SAYFA 290 ---

Augustinus'un İtiraflarında Dua ve Hristiyan Kimliği 279 Başkaları Hakkında Konuşmak: Dua Modelleri Olarak Hristiyanlar Augustinus'un İtiraflar'da Hristiyan kimliği inşasındaki önemli bir özellik, onun diğer kişilerle ilgili tasvirleridir. Anlatıda bunlar hem kaçınılması gereken figürleri hem de taklit edilmesi gereken modelleri tasvir etmeye hizmet ediyor. Burada daha az alakalı olanlar arasında Maniciler, Ariusçular, astrologlar ve Neo-Platonistler yer almaktadır (3.6.10-7.13; 5.3.3-7.13; 7.6.8-10; 7.9.13-16; 7.19.25; 9.7.15). Augustine bunlara karşı defalarca uyarıda bulunur, ancak aynı zamanda "kafirlerin itibarsızlaştırılmasının, Kilisenizin zihnini ve sağlam doktrinin içeriğini büyük ölçüde açığa çıkarmaya hizmet ettiğini" de belirtir (7.19.25). İkincisine gelince, Augustine birkaç kişiyi tanıtıyor, bunların bazıları uzun uzadıya. Anlatıda ve açıkça Augustine'in kendisi için de bunlar örnek Hristiyan figürleri olarak işlev görüyor. Bunlardan bazılarının namaz kılanlar olduğu anlatılıyor. Çocukluğundan itibaren Tanrı'ya dua eden ve -isteyerek ya da istemeyerek- ona dua etmeyi öğreten insanların deneyimlerinden söz eder: "Ancak... sana dua eden bazı insanlarla tanıştık, Tanrım ve onlardan öğrendik; seni, duyularımızla açıkça belli olmasa da, henüz duyabilen ve bize yardım edebilen büyük bir şahsiyet kılığında elimizden geldiğince hayal ettik. Böylece, çocukluğumda bile, yardımım ve sığınağım olarak sana dua etmeye başladım." (1.9.14). 2-7. Kitaplarda dua eden kişilerden ya da dua etme eyleminden pek bahsedilmez; dolayısıyla dua veya şefaathat, en azından yüzeyde sınırlı bir rol oynuyor gibi görünüyor. Kendisine gelince, Augustine çocukluk dualarından sonra henüz "bana yardım etmen için yalvararak dua ederek sana inlemelerimi dökmeye başlamadığını; daha ziyade zihnimin araştırmaya kararlı olduğunu ve huzursuzca tartışmaya istekli olduğunu" itiraf ediyor (6.3.3). Tek istisna ama daha önemlisi annesi Monica'dır. Anlatıda, dua eden örnek bir kişi olarak öne çıkıyor; ancak Augustine'in ona bakış açısı eleştirisiz değil. 2-7. Kitaplarda üç merkezi noktada annesinin rolünü detaylandırıyor ve tüm bu durumlarda dua çok önemli bir rol oynuyor. İlk pasaj 3. Kitap'ın son doruk noktasıdır: Burada Augustine önce Monica'nın tahta bir cetvelin üzerinde durma rüyasını - daha sonra Augustine tarafından inanç kuralı olarak yorumlanmıştır (8.12.30) - onunla birlikte anlatır ve ardından piskoposun Monica'nın kayıp oğluyla ilgili yardım için dırdır etmesiyle karşı karşıya kaldığını anlatır. İkinci durumda piskopos ona şunu tavsiye etti: "Onu rahat bırakın... Onun için Rab'be dua edin. O, bu inançların ne kadar yanlış ve ne kadar saygısız olduğunu okuyarak kendisi anlayacaktır" (3.12.21). İlk durumda, rüya Monica'nın umudunu güçlendirir, böylece o "ağlamasında ve yakarmasında daha az ısrarcı olmadı, benim hakkımda sana yaptığı hararetlili duasını hiçbir zaman bırakmadı. Onun yakarışı senin huzuruna ulaştı, ama sen beni hâlâ sisle sarılı ve onun içinde bıraktın" (3.11.20). İkinci pasaj, Kartaca'daki öğretmenlik işinden ve annesinin etkisinden memnun olmayan Augustine'in İtalya'ya kaçtığı zamandır:

--- SAYFA 291 ---

280 Reidar Aasgaard Aynı gece gizlice oradan ayrıldım; o (Monica) bunu yapmadı, ancak dua ederek ve ağlayarak geride kaldı. Peki bu kadar gözyaşlarıyla sana ne yalvarıyordu Tanrım? Elbette yelken açmama izin vermezsin. Ama derin bilgeliğinle onun en gerçek çıkarları doğrultusunda hareket ettin: Onun özleminin gerçek özünü dinledin ve şu anda ne istediğini umursamadın, çünkü beni onun her zaman istediği şeye dönüştürmek istiyordun. (5.8.15) Üçüncü pasajda, Monica'nın daha sonra İtalya'ya seyahati ve Milano'da yeniden buluşmaları hakkındaki 6. Kitabın açılış anlatımında, Augustine onun duadaki azmini vurguluyor: "Sana, tüm merhametin kaynağı, dualarını ve gözyaşlarını iki katına çıkardı, yardımına acele etmen ve karanlığımı aydınlatman için sana yalvardı" (6.1.1). Dolayısıyla, İtiraf'ın bu bölümünde Monica'nın tasviri, başkaları için şefaatin öneminin altını çizmeye hizmet ediyor: Tanrı, oğlu için sabırlı duaları aracılığıyla - onların haberi olmadan - Augustine'i Hristiyan atılımına adım adım yaklaştırıyor. 8-9. Kitaplarda anlatılan bu buluşla birlikte duanın yeri büyük ölçüde değişiyor. Şimdi yine Augustine'in tanıdığı bir saray görevlisi olan ve "kendisi de vaftiz edilmiş bir Hristiyan olan ve kilisede sizin, Tanrımız'ın önünde sık sık ve uzun süreli dualarla secdeye kapanmayı alışkanlık haline getiren" Ponticianus gibi dua eden başka insanlarla karşılaşırız (8.6.14; ayrıca 8.6.15). Ve din değiştirmesinin dramında, Augustine, 1. Kitap'tan bu yana ilk kez dua ederek Tanrı'ya döner: "Kendimi bir şekilde bir incir ağacının altına attım ve gözlerimden nehirler gibi fışkıran gözyaşlarını, senin için kabul edilebilir bir fedakarlık olarak serbest bıraktım. Sana söylemem gereken pek çok şey vardı ve bunların özü, kesin sözcükler olmasa da şuydu: 'Tanrım, ne kadar? Ne kadar? Sonsuza kadar kızgın mısın? Asırlık günahlarımızı hatırlama.'" (8.12.28, bkz. Mezmur 78:5, 8). Ve bundan hemen sonra, 8. Kitabın son pasajında Monica onun din değiştirdiğini öğrendiğinde, Augustine tahta hükümdarla ilgili rüyasına atıfta bulunur (3.11.20) ve şöyle yazar: "Bizim istediğimizden veya anladığımızdan daha fazlasını yapma gücüne sahip olan seni kutsadı, çünkü benim açımdan ona o sefil, ağlamaklı inlemesinde sana yalvarmaktan çok daha fazlasını verdiğini gördü" (8.12.30). 9. Kitapta, onun din değiştirmesinden sonraki dönemde duanın da merkezi fakat biraz farklı bir rolü vardır. İlk olarak, Augustine burada erken dönem Hristiyan "dua kitabı" Mezmurlar'dan aktif bir şekilde yararlanıyor: Cassiciacum'daki öğrenimi sırasındaki açıklamasındaki uzun bir pasaj, Mezmur 4'ün (9.4.8-11) bir tefsiridir. Kilise ilahileri - özellikle Ambrose'un kiler - aynı zamanda dua kaynaklarının bir parçası haline geliyor (9.7.15) ve Ambrose'un Deus, Yarattıcı omnium'undan (9.12.32) bir kıtadan alıntı yapıyor. Ve İtiraf'ın esas olarak anlatı kısmını tamamlayan 9. Kitabın en sonunda Augustine, Monica ve babası Patricius'un ölümlerini anlattıktan sonra okuyucularından -annesinin son arzusu olarak- onları "(Tanrı'nın) sunağında" hatırlamalarını ister, böylece "yaptığı son istek"

--- SAYFA 292 ---

Dua ve Hristiyan Kimliği, Augustine'in İtiraflarında 281, yalnızca benim dualarımdan ziyade birçok kişinin itiraflarının uyandırdığı duaları tarafından ona daha çok bahsedilmiştir" (9.13.37). O halde bu kitapta anlatılan dua biçimleri, önceki kitaplara göre çok daha açık bir şekilde dini gelenekler tarafından şekillendirilmiştir. Burada Augustinus, merkezi noktalarda İncil'deki dualar, ilahiler ve şefaath gibi kurumsal biçimleri vurgulamaktadır. Ve dua etmek daha önce İtiraflar'da daha bireysel ve daha az kolektif bir karaktere sahipken, Augustine burada 1-9. Kitapların sonunda duayı "ebedi Kudüs'teki yurttaşları" olan "annemiz Katolik Kilisesi"ne inananlar topluluğu için ortak bir görev olarak tasvir eder (9.13.37). Başkalarıyla Konuşmak: Augustine ve Okuyucuları Dua biçimine rağmen, İtiraflar'ın muhatabı yalnızca Tanrı değildir. Çalışmanın aynı zamanda insanlara yönelik olduğu da açıktır: Augustine'in duası mahremiyet içinde değil, kamuya açık olarak, (ima edilen) bir dinleyici kitlesinin ve hatta muhtemelen anlattığı hikayeye bizzat dahil olan kişilerin huzurunda gerçekleşir. Bu nedenle, açıkça, onun itirafları sadece Tanrı ile değil, aynı zamanda insanlarla da yapılan bir konuşmadır. Augustine'in dolaylı bir yoldan dinleyicilerine nasıl yaklaştığına dair bir örnek, yukarıda kısaca değinilen bir pasajdır. Bu metinde Augustine, hem retorik hem de teolojik olarak çok anlamlı olan üç hamlede bulunur: İlk olarak, her şeyi Sözü aracılığıyla yaratan ve onsuz hiçbir şeyin var olamayacağı ve var olamayacağı Tanrı'ya hitap eder (4.10.15). Kibirli olmamasını ve "kalbinizin kulağının kibirinizin gürültüsünden sağır olmamasına" ve "seni geri çağıran Sözü" dinlemesine ve bedenini peşinden gitmemesine teşvik eder (4.11.16-17). Bu şekilde, Tanrı ile kendisini ("ruhu") birbirine bağlamak için konuşmayı (bkz. "Söz") kullanır. Mesaj, Söz, başkalarına da. Bu, ruhun uzun bir konuşması (4.12.18-19) olarak formüle edilir ve burada dinleyicilerini ilk olarak Tanrı'ya ve O'nun sevgisine dönmeye çağırır: "Onu sevelim. . . Nerede olduğunu biliyorsun çünkü gerçeğin nerede tatlı olduğunu biliyorsun. O, insan kalbine en yakın şekilde mevcuttur, ancak kalp ondan uzaklaşmıştır. O halde, ey zalimler, kalbinize dönün ve sizi yaratana sımsıkı sarılın" (4.12.18). Daha sonra, ruh, iman kuralından hareket noktasını açıkça alan Söz'ün eylemlerinin vaaz benzeri bir açıklamasına girer: "O, bizim olandır.

--- SAYFA 293 ---

282 Reidar Aasgaard'ın hayatı çöktü ve ölümümüzü kendi üzerine aldı. . . Gecikme konusunda sabırsızlanarak koştu, sözleriyle, yaptıklarıyla, ölümüyle ve yaşamıyla, cehenneme inişiyile ve cennete yükselişiyile bağırarak, kendisine dönmemiz yönündeki talebini haykırdı" (4.12.19). Augustine daha sonra kısaca ruhuna şöyle hitap eder: "Onları sizinle birlikte Tanrı'ya götürmeli, çünkü konuştuğunuz gibi merhamet ateşiyile yanarsanız, bunları onlara O'nun Ruhu aracılığıyla söylüyor olacaksınız." Sonunda varsayılan moda dönmeden önce: Tanrı'ya dua. Augustine, bu pasajın yapısı gereği, retorik olarak İtirafların dua biçimiyle çelişmeden doğrudan ve etkili bir şekilde dinleyicilerine hitap etmeyi başarmaktadır.²⁷ Ve Söz'ü ana motif olarak kullanarak, ilgili üç tarafı da birbirine bağlayabilmektedir: Tanrı, ruh (yani kendisi ve dolaylı olarak her Hristiyan) ve diğer insanlar Bu pasajda ve bir bütün olarak İtiraflar'da göreceğimiz gibi, bu manevra aslında. Teolojik olarak hayati önem taşıyan bu çalışma, Augustinus'un muhtemelen ana kaygısının ne olduğuna tanıklık ediyor: Büyük Emir'e göre yaşamak (Mat. 22:34-40) - kendi yorumuna göre: Tanrı ve komşu sevgisi yoluyla kişinin komşusunu Tanrı sevgisine geri döndürmesi. Augustine'in ruha öğüt verirken bunu formüle ettiği gibi: "Başka ruhlarla akrabalık size çekici geliyorsa, bırakın onları Tanrı'da sevin, çünkü onlar da değişebilir ve yalnızca istikrar kazanırlar. ona sabitlendiğinde; aksi halde kendi yollarına giderler ve kaybolurlardı. Onda sevilsinler ve mümkün olduğu kadar çoğunu Tanrı'ya götürsünler" (4.12.18).²⁸ Büyük Emir'in İtiraflar'ın merkezinde yer aldığı, Augustine'in okurlarına yönelik açık sözleriyle doğrulanmaktadır. Onlara ilk doğrudan göndermesi, babasının oğlunun eğitimiyle ilgili hırslarını anlatır. Bunu izleyicilerini dünyevi onur arayışına karşı uyarmak için kullanır: Ama bu hikayeyi kime anlatıyorum? Sana değil, sana değil. Tanrım; daha doğrusu, bu olayları kendi akrabam olan insan ırkıyla (generi humano) ilişkilendiriyorum, ne kadar az kişi benim bu yazılarıma rastlasa da, bunları okuyan kişi, size ağılamamız gereken derinlikleri benimle birlikte düşünsün diye, size itiraf eden bir kalpten daha kolay bir ışıltı ne olabilir, inançla yaşanmış bir hayat (2.3.5) Aynı kitapta biraz sonra bu konuya geri dönüyor ve ortak kadere işaret ediyor. insanların paylaştığı şifa hakkında: "Eğer çağırdığınız ve çağrınıza yanıt vererek, bunu okurken benim kendi hayatımda hatırladığımı ve itiraf ettiğim günahlardan kaçınan biri varsa, benimle alay etmesin; çünkü ona hastalanmaması ya da en azından daha az ciddi hastalanması lütfunu bahşeden aynı doktor tarafından iyileştirilmiştim" (2.7.15).²⁷ Bu kesme işareti benzeri tekniğin benzer ancak daha az karmaşık örnekleri için bkz. 1.16.25-26; 6.11.18-19.²⁸ Büyük Emir'e yapılan diğer atıf örnekleri için bkz. 3.8.15; 10.37.61.

--- SAYFA 294 ---

Augustinus'un İtiraflarında Dua ve Hristiyan Kimliği 283 Bununla birlikte, İtiraf'ın amacına ilişkin meta-düşüncelerinin en merkezi pasajı 10. Kitabın başında bulunabilir. Burada, yazının yazıldığı sıradaki durumuna döner (yaklaşık 397) ve metin, eserin son bölümünü (10-13. Kitaplar) tanıtmaya hizmet eder. İtiraf etme sebebini, yani Allah'ı tanımak ve O'nun tarafından şekillenmek olduğunu belirterek başlıyor: "Seni bana bildir, ey beni tanıyanlar; o zaman ben de tanındığım gibi bileyim. Sen benim ruhumun kuvvetisin; içeri gir ve onu kendine göre şekillendir." Ve Tanrı Hakikat olduğundan, Augustinus ona ve kendi okuyucularına karşı dürüst olmak zorundadır: "Senin huzurunda kalbimde itiraf ederek ve birçok tanığın önünde kalemimle yapmak istediğim hakikattir" (10.1.1.). Augustine'in itiraf etmek istemediği şeyler de dahil olmak üzere hiçbir şey Tanrı'dan saklanamayacağından, hem kötü hem de iyi olarak kendisini Tanrı'ya ve sevgisine teslim etmekten başka seçeneği yoktur: "Öyleyse, Tanrım, ben tam olarak olduğum gibi sana karşı açıkta yatıyorum. Sana itiraf ederek kazanmayı umduğum şeyi söyledim. Sana itirafım dil ve ses sözleriyle değil, ruhumun sözleriyle ve kulağının duyduğu düşüncemin yaygarasıyla yapılıyor. uyumlandı" (10.2.2). Augustine daha sonra itiraflarını neden başkalarının önünde yaptığı sorusuna değiniyor: "Başkalarının itiraflarını duymasının benim için ne anlamı var? Bunların sakatlıklarımı iyileştirmeleri muhtemel mi?" İlk olarak, onun hayatı hakkında bilgi almak isteyenlerin röntgencilik eğilimini azarlıyor: "Tuhaf bir topluluklar ki, başkalarının hayatlarına burnunu sokmaya hevesli ama konu kendi hayatlarını düzeltmeye geldiğinde geç kalıyorlar. Kendilerinin ne olduğunu sizden duymaya isteksizlerken neden benim ne olduğumu benden duymak istesinler ki?" Bununla birlikte, hayatını başkalarına ve özellikle de iman kardeşlerine emanet etmeye isteklidir: "Yine de hayırseverlik, en azından hayırseverlikle birbirine bağlı olanlar arasında sınırsız inanır ve bu yüzden ben de sana itiraf ediyorum, Tanrım, öyle bir şekilde ki, hiçbir kanıt sunamadığım insanlar, doğruyu itiraf edip etmediğimi anlayabilirler. Bunu kanıtlayamam, ama kulakları sevgiyle bana açık olan herkes bana inanacaktır" (10.3.3). Daha sonra neyi başarmak istediği sorusuna geri döner: iman kardeşlerine itiraf edecek, böylece onlar da kendi önceki hayatı ve günahları ile Tanrı'nın bağışlaması ve şifası hakkında (çapraz başvuru 1-9. Kitaplar) Tanrı'nın lütfuna olan inançlarını güçlendirebilsinler: "Geçmişteki kötülüklerimin itirafı okunduğunda ve dinlendiğinde - beni kendinde sevindirmek için bağışladığın ve üzerini örttüğün o kötü eylemler, imanla ve kutsal töreninle ruhumu dönüştürüyorsun - bu kıraat canlanıyor dinleyenin kalbi, umutsuzluğa kapılmasını yasaklıyor." Peki, peki ya hayatının bugüne ait olan kısmı hakkında: "Bu yazılar aracılığıyla sizin huzurunuzda diğer insanlara ne olduğumu değil, hâlâ ne olduğumu itiraf edersem bunun ne faydası olur?" Onu henüz tanımayan ama yine de eserlerini okuduğu veya adını duyduğu için onu tanımak isteyen birçok insan var. Bu kişilere de gerçekten geleceklerinden emin olamasalar da

--- SAYFA 295 ---

284 Reidar Aasgaard onu tanıyor, kendine güveniyor: "Beni duymak istiyorlar ve inanmaya hazırlar: beni gerçekten tanıyacaklar mı? Evet, çünkü onları iyi yapan hayırseverlik onlara, kendim hakkında itiraf ettiğimde yalan söylemediğimi garanti ediyor; içlerindeki o şefkat bana inanıyor" (10.3.4). Peki onun şimdiki yaşamını itiraf etmesini dinlemenin onlara bir faydası var mı? Evet, hem onlar için hem kendisi için vardır, çünkü bu onların Allah'a şükretmelerine, O'na ve birbirlerine dua etmelerine sebep olur. Ancak bundan yararlananlar Hristiyan kardeşlerimizdir: Bunu yapan bir yabancıнын zihni değil, yalan söyleyen ve gücü kötülüğe yol açan yabancı düşmanların zihni değil, kardeşçe bir zihin olsun; Beni onayladığında benim için sevinecek, onaylamadığında benim yüzümden üzülecek kardeş bir zihin olsun, çünkü onaylasa da onaylamasa da beni hâlâ seviyor (10.4.5). Augustinus bir kez daha, ortak bir Hristiyan kimliğinin ifadesi olarak, inananlar topluluğunun merkezi olan şefaath şeklindeki duanın altını çizer. Ve bir kez daha sevgiye, hak edilmemiş sevgiye odaklandığını görüyoruz. Açıkçası, burada özellikle Hristiyan kardeşlerine uyguladığı Çifte Emir'i göz önünde bulundurmaktadır (10.4.6).²⁹ Bu nedenle Augustinus bu emre göre yaşama iradesini onları karakterize eden veya karakterize etmesi gereken bir şey, yani Hristiyan kimliklerinin bir parçası olarak görmektedir. İtiraflarda Hristiyan Kimliğinin Oluşumu İtiraf'ın bu seçkin yönlerinin sunumu, onun Augustinus'un başka yerlerinde bulduğumuz duayla ilgili fikirlerin çoğunu paylaştığını göstermektedir. İşin dua etme yöntemleri gibi değinmediğimiz diğer yönleri de bunu doğruluyor. Ancak İtiraf'ı Augustinus'un yazıları arasında öne çıkaran şey, bir bireyin dua etmesine verdiği önem ve duanın eserin bütününde sahip olduğu işlevdir. Aşağıda bu özelliklere ve özellikle bu ikisinin birleşiminin Hristiyan kimliğinin şekillenmesine nasıl katkıda bulunduğuna odaklanacağım. Kimlik oluşumu meselesi açıkça İtiraf'ın merkezinde yer alıyor. Daha önce de belirttiğim gibi bu çalışma birçok açıdan özeldir. Tür ve konu bakımından benzersizdir (bir otobiyografi). Aynı zamanda Augustine'in hayat hikâyesini anlattığı ve kendi gelişimini yansıttığı uzunluk ve derinlik bakımından da benzersizdir. İkinci açıdan onun tek -ama uzak- paraleli Marcus Aurelius'un Meditasyonları'dır (yaklaşık 170-180). Bu nedenle, antik çağlardan kalma başka hiçbir eser bizi bireye ve onun iç dünyasına İtiraf kadar yaklaştıramaz.³⁰ Aynı zamanda 1. Korintliler 13'e ("Sevginin Armağanı") da değinmektedir. ³⁰ En azından Augustinus'un eserinde sunduğu kadarıyla (bkz. yukarıdaki not 11).

--- SAYFA 296 ---

Augustinus'un İtiraflarında Dua ve Hristiyan Kimliği 285 Erken Hristiyanlıkta kimlik oluşumunu ele alan bu ciltte bu durum bizi bir zorlukla karşı karşıya getiriyor. İtiraflar'ın benzersizliği göz önüne alındığında, dönemi hakkında bize ne söyleyebilir? Bunu Augustine'in harika ama kendine özgü bir eseri olarak mı görmemiz gerekiyor? Yoksa dördüncü ve beşinci yüzyıllar arasındaki dönemeçteki kültürel ve dini iklimle herhangi bir şekilde ilgisi var mı? Bu istisnai bir durum mu, yoksa tipik bir durum olarak görülebilir mi? Elbette bunun basit bir cevabı yok. Açık olan şey, İtirafların edebi bir eser olarak benzersiz olduğudur. Peki onun aracılık ettiği yaşam ve düşünce benzersiz midir? Bu durum muhtemelen daha azdır. Augustine pek çok açıdan benzersiz bir kişilik olmasına rağmen, yazılarında aynı zamanda zamanının bir çocuğu olarak da ortaya çıkıyor. İtiraflar'da da kanıtlandığı gibi, entelektüel kapasitesi, olayları enine boyuna düşünme konusundaki güçlü dürtüsü ve bunu başkalarına aktarma yeteneği açısından özeldi. Ancak diğer açılardan, farklı sosyal düzeylerden pek çok insanın kiliseye katıldığı bir dönemde, çok sayıda başka bireyin yaşamlarını, gelişimini ve zorluklarını açıkça yansıtıyor olarak görülebilir.³¹ Augustine'in zamanında İtiraflar'ın okuyucularını etkileyen şey öncelikle onun kişisel sürecinin benzersizliği değil, çok daha büyük olasılıkla temsili olmasıydı: Bu öyküde çağdaşları, prototip olarak ve çoğunun kendilerinin formüle edemediği bir şekilde de olsa, kendi yaşam öykülerini tanıyabildiler. Bu, Augustinus'un Revizyonlar'daki kendi yorumlarında ve İtiraflar'ın anlık popülaritesinde belirtilmiştir.³² Sonuç olarak, İtiraflar, dördüncü yüzyılın sonuna doğru genel olarak Hristiyanlar arasında devam eden kimlik inşası sürecinin ifadesi olarak okunmalıdır. Augustine'i hafife almamak kaydıyla, geçmişe bakıldığında kendi zamanında algılandığından çok daha özel bir durum haline gelmiş olabilir. Ancak buna ek olarak - çağdaşları arasındaki itibarı göz önüne alındığında - Augustine of Confesions, hem kendi geçmişine yönelik eleştirel tutumu, hem din değiştirmesiyle ilgili hikayesi hem de şu anda sürmekte olduğu yeni hayat aracılığıyla, yalnızca bir yansıma olarak değil, aynı zamanda Hristiyan yaşamı, inancı ve düşüncesi için bir model görevi görecek. Yukarıda tartıştığım gibi, İtiraflar'da Hristiyan kimliğinin oluşumuna katkıda bulunan çeşitli faktörler vardır: Augustinus'un kendisini çeşitli sohbet arkadaşları karşısında konumlandırma biçimleri; Hristiyan modellerine yaptığı vurgu; ve rakiplere karşı sınır işaretlemesi aracılığıyla. Ancak bu faktörlerden daha önemlisi, Augustine'in kendi içindeki kişiliğe dair yoğun çalışmasıdır: Çalışma boyunca, hem anlatı (1-9) hem de analitik (10-13) kısımlar boyunca merkezi bir unsur, onun kendi güdülerine, düşüncelerine, anılarına ve değerlerine ilişkin tanımlamaları ve değerlendirmeleridir. ³¹ Augustine'in kendisinin de bu tür kişilere ilişkin pek çok örnek verdiği bu öz analizde; 8.1.1-5.10; 8.6.13-7.18. ³² Bkz. örneğin biyografi yazarı Possidius'un Augustine'in hayatının bu kısmını atlaması (bkz. yukarıdaki not 14).

--- SAYFA 297 ---

286 Reidar Aasgaard Augustine muhtemelen kalbinin açılmasını -ve modern okuyucular belki de kimliğinin açığa çıkarılmasını- diye adlandıracaktır Augustine insan varoluşunun tüm kayıtlarına hitap eder: deneyimler, duygular ve düşünme, doğayla, tarihle ve zamanla, kendisiyle, başkalarıyla ve Tanrıyla ilişkiler. Buna benzeyen, ancak çok daha ilkel bir biçimde olan diğer tek çalışma yine Soliloquies'tir.³³ Augustine'in "radikal refleksivite"si olarak tanımlanan, insanın iç yaşamına yönelik bu ilgisinde, çoğu kişi onun, René Descartes (1596-1650), Søren Kierkegaard (1813-1855) veya daha yakın zamanlarda olduğu gibi, insan benliğine ilişkin daha sonraki algıları ve arayışları öngördüğünü düşünmüştür. postmodernizm içinde, en çarpıcı olanı Jacques Derrida'nın (1930-2004) yapısökümünde.³⁴ Benlik algılarında açıkça benzerlikler var, ama aynı zamanda aşağıda belirteceğim gibi belirgin farklılıklar da var. İtiraflarda Dua Şimdi dua konusuna dönelim. Yukarıda belirttiğim gibi, duanın İtiraflarda çeşitli açılardan merkezi bir rolü vardır; ancak eserin en dikkat çekici özelliği, bir bütün olarak dua olarak formüle edilmiş olmasıdır. Hristiyan kimliğinin oluşumu ile İtirafların dua biçimi arasında nasıl bir ilişki vardır? Bir dua olarak değil de basit bir otobiyografik anlatım olarak yazılsaydı bir fark yaratır mıydı? Evet, açıkça öyle olacaktır ve her ikisi de Hristiyan kimliği meselesiyle bağlantılıdır. Biri dar anlamda teolojiyle, diğeri ise din bilimiyle ilgilidir; ama her ikisinin de ilişkilerle ilgisi var. İlk fark, Augustinus'un kendini sunumundaki dua biçiminin onu bir diyalogun, bir kişiyle diğeri arasındaki, kendisiyle Tanrı arasındaki bir konuşmanın parçası haline getirmesidir. Augustine için bu gerçek bir konuşmadır: yaşayan bir Öteki ile konuşuyor. Bu, örneğin Stoacı Epiktetos'taki dua karakterinden oldukça farklıdır.³⁵ Augustinus'un on yıl önce yazdığı kendi Tek Sözleri'ndeki değişiklik de dikkat çekicidir. Kendi kendine konuşmalarda kendi aklıyla konuşma yapılır ve dualarda hitap edilen Tanrı soyut, felsefi bir kavramı andırır. İtiraflar'da, Tanrı - gözlemlediğimiz gibi - duygularla, empatiyle ve iradeyle çok daha insani olarak ortaya çıkar.³³ Augustine ayrıca "içsel kişi" konusunda, örneğin Teslis'te (399-422/426) benzer analizlere girer, ancak hiçbir zaman İtiraflarla karşılaştırılmaz. ³⁴ Augustine'in "radikal düşünümSELLİĞİ" için bkz. Taylor, Sources of the Self, 130-33. Ayrıca bkz. Martin, Huzursuz Kalbimiz, 143-54. Bu konulara ilişkin tartışmalar için bkz. John D. Caputo ve Michael J. Scanlon, editörler, Augustine ve Postmodernism: Confessions and Circumfession (Bloomington: Indiana University Press, 2005). ³⁵ Bu ciltte Glenn Wehus'un katkısına bakınız.

--- SAYFA 298 ---

Augustine'in İtirafları 287'de Dua ve Hristiyan Kimliği fikrini değiştirmek için; kısacası Eski Ahit'teki Rab'bin ve Yeni Ahit'teki Mesih'in renklerine boyanmıştır. Bu nedenle İtirafların Tanrısı ile konuşmak, bir Kişi ile sohbet etmektir: Tanrı bir ne değildir, bir kimdir.³⁶ Ancak aynı zamanda o sadece insan değildir: O aynı zamanda her şeyi bilen ve her şeyi adil yapandır. Ondan hiçbir şey saklanamaz ve yalnızca gösterişsiz dürüstlük mümkündür. Bu nedenle, Augustinus'un Tanrı ile konuşmasında, iyi ya da kötü, en azından kendini anlayabildiği ve tanımlayabildiği kadarıyla kendisi olmaktan başka seçeneği yoktur. Bu şekilde bakıldığında, İtiraflar'daki Hristiyan kimliği temelde Tanrı ile bağlantılıdır. Bu, yalnız başına ya da yalnızca kendisiyle diyalog içinde değil, onunla değiş tokuş içinde koşullanan ve şekillenen bir kimliktir. Bu noktada Augustinus'un kimlik, benlik arayışı postmodernizmden, özellikle de yapısökümcülüğün kişinin benliğini gerçek bir öze sahip olmayan, akış halindeki bir varlık olarak algılamasından farklılık gösterir.³⁷ Dua formunun yarattığı diğer fark, İtiraflar'daki Augustinus'un hayatını sadece Tanrı ile değil, aynı zamanda okurlarıyla da paylaşması: kalbini onlara da açmasıdır. Bu önemsiz bir gözlem gibi görünebilir ancak Augustine'in 10.3.3-5.7. Kitaplarda bu konu hakkındaki düşüncelerinin gösterdiği gibi değildir. Böylece yaptığı şey kendisini çok nahoş bir duruma sokmak oluyor: Aynı anda hem Tanrıyla hem de okuyucularıyla yüzleşmek ve açıklamasını her iki yönde dengelemek zorunda kalıyor. Eğer kendisini okuyucularına fazla sempatik bir şekilde sunmaya çalışırsa, Tanrı onun bir gösteri yaptığını bilecektir. Eğer kişi, Allah'ı yüceltmek niyetiyle bile olsa kendisini çok olumsuz tasvir ederse, Allah onu, Allah'ın kendi yarattıklarını küçümsediği için kınayacaktır. Her iki durumda da okuyucularına karşı samimiyetsiz olacaktır - ve Augustine'in başkalarında ve kendi içinde kendini yüceltme ve onun karşılığı olan kendini aşağılama dışında daha dikkatli olduğu çok az şey vardır. Augustine sıklıkla hayatını çok koyu renklere boyamakla ve bununla retorik puanlar kazanmaya çalışmakla suçlanmıştır. Ancak Augustine'in burada aslında kendisini İtiraflar zamanında gördüğü ve otuz yıl sonra Düzeltmeler'inde hâlâ kendini tanıyabildiği şekilde sunduğu daha muhtemeldir. Bu Augustine elbette "gerçek" olan değil, ancak Augustine kendisinin becerebildiği kadar yeterince temsil edilmiş. İtiraflarda Dua ve Hristiyan Kimliği: Son Düşünceler Augustinus'un yüreğini Tanrı'ya ve başkalarına açmasının etkisi ne olabilirdi? Bunun da basit bir cevabı yok. Augustinus'un bakış açısına göre, kendini tanımlama ve duanın birleşimi açıkça 36 So Martin, *Our Restless Heart*, 151. 37 Cf. Martin, *Huzursuz Kalbimiz*, 148-54; ayrıca Caputo ve Scanlon, *Augustine ve Postmodernizm*.

--- SAYFA 299 ---

288 Reidar Aasgaard, en azından ona sempati duymaya veya onunla özdeşleşmeye hazır olan okuyuculara, Hristiyan kimliğinin oluşumuna yönelik bir paradigma sunmanın retorik olarak çok güçlü bir yolu olabilir. Aynı zamanda, kendi portresini çizmesi onu hem destekçileri hem de eleştirmenleri karşısında büyük bir taviz verme ve onurunu zedeleme riskine maruz bırakacaktı. Augustine'in 397'de dini kariyerinin hala erken bir aşamasında olduğu ve daha sonra olduğundan çok daha az yerleşik olduğu göz önüne alındığında, yalnızca önceki yaşamı nedeniyle değil (1-9. Kitaplar) aynı zamanda kendisini şu anki durumunda gördüğü haliyle (10-11. Kitaplar) kendisini çok savunmasız bırakacaktır. Bu şekilde yorumlandığında Augustinus, İtiraflar'da hayatı için dua ederken kendisini hem Tanrı'ya hem de diğer insanlara bağımlı kılar. Dolayısıyla o, bugün pek çok kişinin onu düşündüğü tek figür, kendi iç dünyasına ilişkin analizleriyle bireysel benliğe postmodern bir ilgi öngören bir kişi değildir. Elbette bunda çok şey var, ancak yalnızca kısmen doğrudur: Augustine aynı zamanda baştan sona bir kolektivisttir.³⁸ Kendisini dünyada ve inananlardan oluşan bir topluluk içinde yaşamını sürdüren bir insan ve bir Hristiyan olarak görür. Her ne kadar onun için Hristiyan kimliğinin oluşumu daha çok kalbinin bir oluşumu olsa da, bu kilise içinde başkalarıyla ortak bir girişimde gerçekleşmektedir. Büyük Emir, yani Tanrı ve komşu sevgisi, Augustinus'un düşüncesinin merkezinde yer alır - İtiraflar (yaklaşık 397) ile hemen hemen aynı zamanda yazılan Christian Instruction'da (Kitap 1.11.23-30.65) bu konuyu ayrıntılı olarak ele alır. Bu aynı zamanda İtiraflar'da da yansıtılıyor, ancak radikal, neredeyse sert bir şekilde: Bu çalışmada Augustine kendisini başkalarının insafına bırakıyor. O sadece Allah sevgisini ve komşu sevgisini teşvik etmez. Kendisini bu şekilde açığa vurarak aynı zamanda sevmeyi de talep etmektedir: Augustine kendisini başkalarının, hem Tanrı'nın hem de komşunun sevgisine teslim etmektedir. Augustine'in günlerinde Hristiyanlık neredeyse dört yüzyıldır varlığını sürdürüyordu ve belirttiğim gibi insan yaşamının tüm yönlerine hitap eden bir hareket haline gelmişti. Ancak kilisenin büyümesi ve Roma İmparatorluğu'nda meydana gelen değişiklikler, Hristiyanları yeni zorluklarla karşı karşıya getirdi. Hristiyanlık henüz destekçilerinin çabalarını gevşetebilecekleri bir şekilde yerleşmemişti: Hristiyan olmanın ve kilisenin ve toplumun bir üyesi olmanın ne anlama geldiği sürekli olarak ve çeşitli şekillerde müzakere edilmek zorundaydı. Ancak daha sonra, Erken ve Yüksek Orta Çağ'ın Hristiyanlaştırılmış kültürüyle birlikte, bazı - sınırlı sayıda - ortaya çıktı! - bu tür taleplerden rahatlama. Augustinus, İtiraflar'ında kendi döneminde Hristiyan kimliğinin şekillenmesinin bir yönünü benzersiz bir şekilde ifade eder: Bir kişinin Tanrı ve diğer insanlarla olan ilişkisi yoluyla içsel oluşumu. Augustinus'un kişisel tanımının başkalarında da çağrıştırdığı kabul edildiğinden, İtiraflar hem çağdaşlarının çoğunun hem de gelecek nesillerin Hristiyan oluşumuna katkıda bulunacaktır. 38 Martin, Huzursuz Kalbimiz, 47-50.

--- SAYFA 300 ---

Augustinus'un İtiraflarında Dua ve Hristiyan Kimliği 289 Bu noktaya kadar, İtiraflar'da ortaya çıkan Hristiyan kimliğinin bazı özelliklerini sundum. Şimdi son olarak konuyu biraz daha karmaşık hale getirmek de yerinde olur. Görünen o ki, Augustinus aslında kimlik fikrini ve dolayısıyla belirli bir Hristiyan kimliği fikrini de zayıflatmak için büyük çaba harcıyor. Kendisi ve Tanrı hakkındaki analizlerinin nihai sonucu, endişe verici bir teslimiyettir. Augustine, kalbini ararken gizemlerle karşı karşıya kalır: Son çare olarak Tanrı'ya ulaşmak, onu bilmek imkansızdır. Daha da kötüsü, en azından kimlik meselesi söz konusu olduğunda, Augustine kendini bile anlayamıyor. Gelişimine ve kendi zihnine ilişkin analizlerine rağmen ya da bu analizler nedeniyle, aslında yüreğini tanıyamadı. Paradoksal bir şekilde, kendisi ve Tanrı için yaptığı tüm araştırmalara rağmen, Augustinus İtiraflar'da bilinmeyenle konuşan bir bilinmeyene dönüşür. Sonuç olarak, Augustine'in yolculuğunun postmodern sorgulama ve sonuçta benliğin yapı sökümüyle pek çok ortak yanı vardır; bu, hafife alınacak bir şey değildir. Yine de çok önemli farklılıklar var: Augustine'in yüreğindeki huzursuzluk, bilmemesi sınırlı bir karaktere sahip. Diyalog ortağına, bildiğine ve Augustine'i kendisinden daha iyi tanıdığına güveniyor.³⁹ Ayrıca bunun bir başlangıç durumu olduğunu da umuyor: Kendisinin ve diğerlerinin dualarının yerine geleceği sonsuz barış dolu bir gün olacak ve sonra hepsi Tanrı'yı, kendilerini ve birbirlerini tam olarak tanıyabilecek ve bundan keyif alabilecekler. Augustine'in İtiraflar'ın son sözlerinde belirttiği gibi: "Hangi insan bir başka insana bunları anlaması için güç verebilir? Hangi melek başka bir meleğe anlayış verebilir? Hangi melek bir insana? Daha doğrusu senden isteyelim, seni arayalım, kapını çalım. Ancak öyle alırız, ancak öyle buluruz ve ancak böyle kapı açılır bize. Amin" (13.38.53). Birincil Kaynaklar ve Çeviriler Augustine. Kendi Kendine Konuşmalar: Augustine'in İç Diyalogu. Kim Paffenroth'un çevirisi. Hyde Park, N.Y.: New City, 1999. —. İtiraflar. Maria Boulding'in çevirisi. Hyde Park, N.Y.: New City, 1997. O'Donnell, James J. Augustine: İtiraflar. Cilt I: Giriş ve Metin, Oxford: Clarendon, 1992. Possidius. "Aziz Augustine'in Hayatı." Mesih'in Askerleri'nin 31-73. Sayfaları. Geç Antik Çağ ve Erken Orta Çağ'dan Azizlerin ve Azizlerin Yaşamları. Thomas F. X. Noble ve Thomas Head tarafından düzenlenmiştir. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995. 39 Martin, Our Restless Heart, 153-4.

--- SAYFA 301 ---

290 Reidar Aasgaard İkincil Edebiyat Aasgaard, Reidar. "Ambrose ve Augustine: Vaftiz ve Hristiyan Kimliği Üzerine İki Piskopos." Sayfalar 1253–82, Cilt. Abdest, İnisiasyon ve Vaftiz 2: Geç Antik Çağ, Erken Yahudilik ve Erken Hristiyanlık. David Hellholm, Tor Vegge, Øyvind Norderval ve Christer Hellholm tarafından düzenlenmiştir. 3 cilt. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestament-liche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 176. Berlin: de Gruyter, 2011. Boulding, Maria. "Giriş." Augustine'deki 9-33. Sayfalar. İtiraflar. Hyde Park, N.Y.: New City, 1997. Caputo, John D. ve Michael J. Scanlon, eds. Augustine ve Postmodernizm: İtiraflar ve Sünnet. Bloomington: Indiana University Press, 2005. Conybeare, Catherine. "İtirafları Okumak." A Companion to Augustine'in 99-110. Sayfaları. Mark Vessey tarafından düzenlenmiştir. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. Demura, Kazuhiko. "Aziz Augustine'in İtiraflarında Cor nostrum." Sayfa 187-96, İlk Kilisede Dua ve Maneviyat (Cilt 2). Pauline Allen, Wendy Mayer ve Lawrence Cross tarafından düzenlenmiştir. Brisbane: Avustralya Katolik Üniversitesi, 1999. Fredriksen, Paula. "Otobiyografi Olarak İtiraflar." A Companion to Augustine'in 87-98. Sayfaları. Mark Vessey tarafından düzenlenmiştir. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. —. "İtiraflar Öl (Bekenntnisse)." Augustin El Kitabı'nın 294-309. Sayfaları. Volker H. Drecoll tarafından düzenlenmiştir. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. Hammerling, Roy. "Hippo'lu Aziz Augustine: Ayin Olarak Dua." Duanın Tarihi'nin 183-97. Sayfaları: İlk On Beşinci Yüzyıla Kadar. Roy Hammerling tarafından düzenlenmiştir. Leiden: Brill, 2008. Hopkins, Keith. "Hristiyan Sayısı ve Etkileri." Erken Hristiyan Araştırmaları Dergisi 6 (1998): 185–226. Martin, Thomas F. Huzursuz Kalbimiz: Augustinian Geleneği. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2003. O'Donnell, James J. "Giriş." Augustine'deki sayfalar xv – lxxiii: İtiraflar. Cilt I: Giriş ve Metin. James J. O'Donnell tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Clarendon, 1992. —. Augustine: İtiraflar. Cilt II-III: Yorum. Oxford: Clarendon, 1992. Rebillard, Éric. Geç Antik Çağda Hristiyanlar ve Onların Pek Çok Kimlikleri, Kuzey Afrika, MS 200–450. Ithaca: Cornell University Press, 2012. Taylor, Charles. Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin Oluşumu. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Van Bavel, Tarsicius J. Kalbin Özlemi: Augustine'in Dua Doktrini. Leuven: Peeters, 2009 (orijinali Hollandaca, 2001). Weaver, Rebecca H. "Dua." Çağlar Boyunca Augustine: Bir Ansiklopedi'nin 670-75. Sayfaları. Allan D. Fitzgerald tarafından düzenlenmiştir. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999. Willis, Garry. Aziz Augustine'in Çocukluğu. İtiraflar Birinci Kitap. Londra: Süreklilik, 2001.

--- SAYFA 302 ---

Yunan-Mısır Bağlamında Dua Eden Hristiyanlar: Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğine İlişkin Açıklamalar¹ Yazan: ANASTASIA MARAVELA Felsefe, Klasikler, Sanat Tarihi ve Fikirler Bölümü, Oslo Üniversitesi 1. Giriş Mısır'da papirüslerde ve ilgili yazı materyallerinde (parşömen, ostraka, ahşap tabletler vb.) bulunan dualar, erken dönem Hristiyan dua ideolojisi ve uygulamasının doğrudan tanıklarını temsil eder. Bu şekilde, bunlar Yeni Ahit'in ve erken dönem Hristiyan dini yaşamının bu temel yönü ile ilgilenen ilk Hristiyan yazar ve yorumcuların (İskenderiyeli Clement, Origen ve diğerleri) tanıklıklarını tamamlarlar. Ancak bu önemli külliyyat, erken dönem Hristiyan dua zihniyetini ve bunun dua pratiğindeki tezahürlerini aydınlatmak için gereken ilgiyi görmemiş ve yeterince incelenmemiştir.² Bildiğim kadarıyla, bu metinler hiçbir zaman genel olarak Hristiyan kimliğinin oluşumunun arka planına göre veya daha özel olarak bu metinleri ortaya çıkaran Yunan-Mısır ortamına göre araştırılmamıştır. Bu katkı, erken Hristiyanlığın Yunanca papirüs dualarının külliyyatındaki kimliğin tezahürlerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Burada kimlik, üyelerini diğer dini gruplara mensup olanlardan ayıran özelliklere (aynı zamanda birlik ve ayrılık duygusu) sahip olan dini bir topluluğa ait olma duygusu ve ifadesi olarak anlaşılmaktadır. Kimlik İfadeleri 1 Bu makale editörlerin görüşlerinden yararlanılmıştır. En yararlı önerileri için Ágnes Mihálykó'ya (Doktora üyesi, Oslo Üniversitesi) ve İngilizceyi gözden geçirdiği için Dr. Nicholas E. Allott'a (Oslo Üniversitesi) özellikle teşekkür ederiz. 2 Örneğin; Mark Kiley ve diğerleri, eds., Prayer from Alexander to Constantine: A Critical Anthology (London and New York: Routledge, 1997)'de sunulan materyalde veya Columba Stewart'ın The Oxford Handbook of Early Christian Studies'deki (ed. Susan Ashbrook Harvey ve David G. Hunter; Oxford: Oxford University Press, 2008), 744-63 adlı yakın tarihli genel bakış makalesinde, "Prayer"da sunulan materyalde yer yoktur.

--- SAYFA 303 ---

292 Anastasia Maravela, dua eden sesin kendini sunumunda olduğu kadar, oran(lar) ile duanın ilahi muhatabı arasındaki ilişkinin sunumunda da aranacaktır. Başkalığın varlığı ve inşası da araştırılacaktır. 2. Geç Roma ve Erken Bizans Mısır'ından Yunan Hristiyan Duaları 2.1 Külliyat: Kaynak, Tarih ve Seçim Kriterleri Hristiyan bağlılığının duaları olarak tanımlanan papirüs metinleri, çoğunluğu parçalı bir şekilde korunmuş durumda olan, farklı bir dua metinleri bütünü oluşturur. Bunlar, bireysel kullanıma yönelik dualardan (çoğunlukla muska olarak kullanılan özel dualar), ibadet eden topluluk tarafından veya onlar adına yapılan dualara (liturjik dualar) ve ayrıca kiliselerin, manastırların, görevli rahiplerin ve hatta belki de dindar bireylerin elindeki koleksiyonlarda (euchologia) yer alan dualara kadar her türden duayı içerir.³ Bir bütün olarak bakıldığında, bunlar, Geç Roma ve Erken Bizans Mısır'ındaki çeşitli ibadet bağlamlarından ve ibadet yerlerinden Hristiyanların Tanrı ile iletişiminin eylemlerini ve simgelerini temsil eder. (neredeyse hiçbir papirüsün hayatta kalamadığı Delta hariç).⁴ Çoğunlukla yalnızca paleografik kriterlere göre belirlenen el yazmalarının tarihleri,⁵ üçüncü ila yedinci/sekizinci yüzyıl arasında değişmektedir (bazı kopyalar ise dokuzuncu/onuncu yüzyıla kadar uzanır). Paleografi yalnızca eldeki kopyanın tarihini garanti ederken, metnin kompozisyonu el yazmasının üretiminden öncesine ait olabilir veya onunla örtüşebilir. Sonuç olarak, altıncı, yedinci veya sekizinci yüzyıla tarihlenen papirüs dualar bile çok daha eskilere ait olabilir.³ Papirüs üzerindeki Hristiyan dualarının bir listesi Joseph van Haelst, *Catalog des Papyrus Littéraires Juifs et Chrétiens* (Paris: Publications de la Sorbonne, 1976), 263-330'da bulunabilir. Daha sonraki eklemeler *Archiv für Papyrusforschung* dergisinde düzenli aralıklarla çıkan "Christliche Texte" bülteninde gözden geçirilmektedir. Çevirideki önemli metinlerden seçmeler: Charles Wessely, *Les plus anciens Monuments du Christianisme écrits sur papyrus* (Turnhout: Brepols, 1974), 424-50 ve Adalbert Hamman, ed., *Early Christian Prayers* (Chicago ve Londra: Henry Regnery Co & Longmans Green, 1961), 62-77. 4 Kaynağı yalnızca papirüsler kazılar sonucunda ortaya çıkarıldığında veya bunların kaynağı bilinen belgesel kanıtlarla ilişkilendirilebildiğinde belirlenebilir. 5 Orsini ve Clarysse'nin Yeni Ahit papirüslerinin tarihlendirilmesiyle ilgili ifadesi, kodekslerden gelen Hristiyan duaları için de aynı derecede geçerlidir: "Yeni Ahit metinleri diğer edebi metinlerden bile daha sorunludur, çünkü neredeyse her zaman bir kodeks biçiminde yazılırlar, böylece yazı iki tarafta da aynıdır ve ne arka ne de ön, bir son ante veya bir son nokta sağlamak için kullanılamaz" (Pasquale Orsini ve Willy Clarysse, "Erken dönem" Yeni Ahit El Yazmaları ve Tarihleri: Teolojik Paleografinin Eleştirisi, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 88 [2012]: 443-74, 444).

--- SAYFA 304 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğine İlişkin İmamalar 293. Bununla birlikte, bir papirologun uzmanlığının⁶ ötesindeki temellere adım atmaktan kaçınmak için, mevcut tartışma kendisini büyük ölçüde el yazmaları beşinci yüzyılın başlarına kadar (7) tarihlenebilen dualarla ve dolayısıyla el yazmasının tarihiyle antikliği garanti edilen metinlerle sınırlandıracaktır. El yazmalarının eskiliği, bu duaların tarihsel değerinin, erken dönem Mısır Hristiyanlığının dualarını aktaran diğer kaynaklardan, özellikle de Sarapion'un euchologion'u⁸ ve Mısır kilise ayininin tanıklarından, özellikle de orijinal bir çekirdeği daha sonraki birikimlerden ayırt etme zorluğuyla birlikte araştırma sunan Aziz Markos/Aziz Kiril Liturjisi⁹'den çok daha fazla olmasını gerektirir. Son olarak, dua olarak kullanılan çoğunlukla Mezmurlar olmak üzere İncil metinlerini koruyan papirüsleri hariç tutarken,¹⁰ mevcut tartışmanın incelenen döneme ait sözde "sihirli" Hristiyan dualarını içereceğini belirtmekte fayda var. Bu duaların dinsel yaşamın tam anlamıyla dışındaki bir alandan kaynaklandığı gerçeği, onları Hristiyan kimliğine ilişkin bir incelemenin dışında tutmak için zorlayıcı bir neden olmamalıdır. Sonuçta bunlar, Hristiyan Tanrısına hitap ettikleri ve İsa'ya (veya İsa aracılığıyla Tanrı'ya) başvurdıkları ölçüde Hristiyanların dualarıdır.¹¹ Bu tartışmaya dahil edilen örnekler, korunma veya diğer iyi amaçlar için yapılan dualardır. Hem büyü ifadeleri dini ifadelerden ayırdığı düşünülen zorlama unsurundan¹² hem de voces magicae veya materia magica gibi büyü metinlerin karakteristik özelliklerinden yoksundurlar. 6 Teolojik kriterin bir parçasını oluşturan sözde Hristiyan "sihirli" dualarının, o zaman yargının temelini oluşturacağına dair hiçbir gösterge yoktur. 7 Bu noktada şu ana kadar üçüncü yüzyıldan öncesine tarihlenebilen papirüs üzerine yazılmış hiçbir Hristiyan duasının ortaya çıkmadığını bir kez daha belirtmekte fayda var gibi görünüyor. Üçüncü ve dördüncü yüzyıla tarihlenen tüm papirüs dualar incelenmiş ve ilgili olanlar tartışmaya açılmıştır. Ayrıca editörler tarafından "dördüncü/beşinci" tarihlenen nüshaları da dahil ettim; çünkü bu tarihleme yöntemi, dördüncü yüzyılın sonlarındaki bir tarihin, beşinci yüzyılın başlarındaki bir tarih kadar makul olduğunu ima ediyor. 8 Dördüncü yüzyıl piskoposu Thmuis'li Sarapion'a atfedilen ayinle ilgili dualardan oluşan bir koleksiyon. Metin: Maxwell E. Johnson, Thmuis'li Sarapion'un Duaları (Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1995). 9 Metin: Geoffrey J. Cuming, Aziz Markos Ayini: El Yazmalarından Bir Yorumla Düzenlendi (Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1990). 10 Konu karmaşıktır ve ayrı bir çalışmayı hak etmektedir. Tarihsel bağlamın eksikliği, Mezmurları aktaran papirüslerin kullanımını belirlemeyi zorlaştırıyor. Mezmurların duada kullanımı hakkında bkz. Emmanuel von Severus, "Gebet I," Reallexikon für Antike und Christentum (ed. Theodor Klauser ve diğerleri; Stuttgart: Hiersemann, 1950-) 8:1134-1258, 1171. 11 İlgili örnekler PGM II Christliches P6a, P13 ve P21'dir. 12 Fritz Graf, "Prayer in Magic and Religious Ritual", Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion (ed. Christopher A. Faraone ve Dirk Obbink; New York: Oxford University Press, 1991), 188-213, içinde duanın din ve büyü arasındaki iki yönlü durumu hakkında önemli düşünceler ve yöneltilen eleştirilerin kısa bir sunumu sunulmaktadır. iki alanın katı ("Frazerci") ikilemine karşı.

--- SAYFA 305 ---

294 Anastasia Maravela'nın büyüğü ritüeli. Bunların kullanımı çoğunlukla muska şeklindeydi.¹³ Daha da önemlisi, bu önemli bir karşılaştırmalı dua materyalidir çünkü Hristiyan kimliğinin bireysel ve son derece kişisel düzeyde son derece önemli olan unsurlarına ışık tutabilir, böylece bunlar Kilise tarafından onaylanan dini yaşam tarzlarının dışında veya kenarlarında yer alan dini ifadelerle aktarılabilir. 2.2 Yunan Hristiyan Dualarının Biçimsel Yapısı Biçimsel açıdan bakıldığında, Yunanca Hristiyan duaları, bir açılış duasıyla (invocatio)¹⁵ başlayan ve genellikle ilahi muhatabın övgüsünü ifade eden yüklem yoluyla genişleyen Yunan dualarının¹⁴ geleneksel yapısını gösterir. Övgü, dua edilen tanrının eyleminden kaynaklanan olayların bir anlatımına (pars epica) yol açar veya bununla iç içe geçmiştir. Tanrı'ya yöneltilen asıl istek olan dilekçe (preces) aşağıdadır. Daha sonra dua daha fazla övgü ve tanrısallığa son bir veda ile tamamlanır. Yakarış ve rica, Hristiyan dualarının vazgeçilmez kurucu unsurlarıdır (bkz. örneğin PGM II Christliches P6a16 (4./5. yüzyıl) ὁ θεὸς τῶν παρακειμένων σταυρῶν βοήθησον τὸν δοῦλόν σου Ἀποῦδν ἁμήν – “Haçların Tanrısı üzerimize baskı yapıyor, hizmetkarın Apphouas'a yardım et. Amin”).¹⁷ İsteğe bağlı kısımlar, sıkıştırılmış anlatı (historiola) ve övgü, genellikle isteği destekleyen örtülü bir argüman aktarır. Bununla birlikte, Hristiyan dualarının önemli bir unsuru olan övgü, yalnızca 13 Theodore S. de Bruyn ve Jitse H. F. Dijkstra, “Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets,” *Bulletin of the American Society of Papyrologist* 48 (2011): 163–216 için de sunulabilir. 14 Bkz. Carolus Ausfeld, “De Graecorum Praecationibus Quaestiones,” *Jahrbücher für classische Philologie* 28 (1903): 502–47, invocatio, pars epica ve preces terminolojisini tanıtan kişi. Bu, Henk S. Versnel, “Religious Mentality in Ancient Prayer”, *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (ed. H. S. Versnel; *Studies in Greek and Roman Religion* 2; Leiden: Brill, 1981), 1–64'te güncel olarak kullanılan dua, tartışma ve talep terimleriyle güncellenmiştir. Ayrıca bkz. Simon Pulleyn, *Prayer in Greek Religion* (Oxford: Clarendon, 1997), 132–55. 15 Papirüs dualarındaki formatı ya bir ekletik durum (vokatif durum ya da nota işlevinde yalın durum) ya da bir ekletik fiilin uygun bir biçimidir (ἐπικαλοῦμαι/-οὔμεθα). 16 Bu makalede van Haelst katalog numarasına (1976'dan önce yayınlanan metinler için) ve Leuven Antik Kitaplar Veritabanı (LDAB) numarasına ek olarak papirüs baskı numarası da verilecektir. Papirolojik basımlara, derlemlere ve serilere yapılan atıflar, John F. Oates ve diğerleri, eds., *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic ve Coptic Papyri, Ostraca and Tablets'e* (en son 1 Haziran 2011'de güncellendi) göre kısaltılmıştır. Noktalama işaretleri eski elyazmalarınkindir. Yazım kuralları Leiden sistemini takip eder, bkz. Bernard A. van Groningen, “Projet d'unification des systèmes designes critiques,” *Chronique d'Egypte* 7 (1932): 262–69. 17 P.Oxy. VII 1058. van Haelst, Katalog, 307, no. 955; LDAB 5833. Ayrıca bkz. de Bruyn ve Dijkstra, “Yunan Muskaları,” 200–201, no. 109.

--- SAYFA 306 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliği İmamaları 295 Tanrı'yı yüceltme amacı taşır, istekle çok az bağlantısı vardır veya hiç yoktur. Özellikle sonuç doksolojisi (σοὶ δόξα καὶ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων - “senin için sonsuza kadar yücelik ve güç vardır” vel sim.) – şefaath formülü ile birlikte (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ - “İsa Mesih'in aracılığıyla” vel sim.) – Hristiyan dualarının gerçek ayırt edici özelliği haline gelir, duaların son övgü modülünün belirgin bir Hristiyan detaylandırması haline gelir.18 3. Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliği 3.1 Kimliğin Açık İfadeleri Az Hristiyan dilekçe sahiplerinin farklı bir dini topluluğa ait olma duygusunun açık ifadelerinin izleri papirüs dualarında izlenebilmektedir. Kendi başına Hristiyan inananlar arasında buna uygun olarak düşük düzeyde bir özbilinci yansıması olarak kabul edilmemesi gereken bu durumun nedeni, ya mevcut malzemenin sınırlı kapsamı ve parçalı doğası olabilir ya da duadaki odak noktası, özbilincin açık ifadesi değil, öncelikle ilahi olanla iletişimidir. Grup kimliğinin en açık kanıtları P.Berol'e aittir. env. 13415,19 papirüs kodeksinden bir yaprak (4./5. yüzyıl), burada bir çeşit ayinle ilgili ortamdan alınmış iki dua bulunmaktadır.20 Cuma namazı veya vaftiz öncesi dua olarak yorumlanan ilk duadan21 yalnızca son doksoloji ve hemen önceki istek korunmuştur: 18 Hristiyan doksolojisinin biçimleri ve gelişimi hakkında bkz. Alfred Stuiber, “Doxologie” Reallexikon für Antike und Christentum (ed. Theodor Klauser ve diğerleri; Stuttgart: Hiersemann, 1950-) 4:213–23. Papirüs doksolojileri ve bunların arka planı hakkında bkz. Giuseppe Ghedini, “Frammenti liturgici in un papiro milanese,” Aegyptus 13 (1933): 672–73 (Comm. on IV.4). 19 van Haelst, Katalog, 291, no. 879; LDAB 5926. Basımlar: Carl Schmidt, “Zwei altchristliche Gebete,” Neutestamentliche Studien Georg Heinrici'de (Leipzig: Hinrich, 1914), 66–78; Theodor Schermann, Frühchristliche Vorbereitungsgebete zur Taufe (Papyr. Berol. 13415) (München: Beck, 1917). 20 Her ikisi de kolektif bir sesle ifade ediliyor: διὰ τοῦ ἀρχιερέως τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (v.8–9), ἐπικαλούμεθά σε (v.12), παρκαλοῦμέν σε (v.37–r.1), καταξιωθῶμεν (r.23) vb. 21 Cuma namazı: Schmidt, “Zwei altchristliche Gebete,” 76–78; vaftiz öncesi dua: Schermann, Frühchristliche Vorbereitungsgebete, 13–17.

--- SAYFA 307 ---

296 Anastasia Maravela P.Berol. env. 13415 v.3–1022 σωθῆναι [ἀπὸ] πάσης μεθοδίας τοῦ διαβόλου [καὶ τ]ελειωθῆναι ἐν χριστιανισμῷ· [δὸς ὑπο]μαίνειν (l. ὑπομένειν) σε ἄχρι ἐσχάτης ἀν[α-] [πνοῆς] διὰ τοῦ ἀρχιερέως τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χ(ριστο)ῦ· δι' οὗ σοὶ δόξα καὶ τιμὴ κ[αὶ] κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν (...) orucu bir şekilde tutabilmemizi nasip et görünüşte, saf bir yürekle; öyle ki, şeytanın tüm hilelerinden kurtulalım ve Hristiyanlıkta yetkinleşelim. Ruhlarımızın başrahibi İsa Mesih aracılığıyla, tüm zamanlarda yüceliğiniz, onurunuz ve kudretiniz aracılığıyla son nefesimize kadar yanınızda kalmamızı başışlayın. Amin. “Hristiyanlıkta mükemmelleşme” (τελειωθῆναι ἐν χριστιανισμῷ) talebi, dilekçe sahiplerinin birbirine bağlı inanç ve uygulamalardan oluşan farklı bir sisteme bağlılığının altını çiziyor. Temel unsurları doğrudan bağlam içinde öne çıkar: Tanrı'ya ve Mesih'in sürekli aracılığına inanç, oruç tutmak, ayartılmalardan kaçınmak. Orantlar imanda sebat etmek için İsa'nın pastoral vekilliğini güvence altına alma konusunda endişeliler. Tamamı korunmuş ve az çok tamamlanmış olan ikinci dua (ayet 11–r.36), “Şabat duası” (σαββατικὴ εὐχή) olarak etiketlenmiştir. Sitz im Leben belirsizdir: Theodor Schermann bunu vaftiz öncesi olarak değerlendirirken, ilk editörü Carl Schmidt, kitapta öğretme, çalışma ve aydınlanmayla ilgili çok sayıda atıfların Kutsal Yazıların incelenmesinin merkezi bir yere sahip olduğu bir hizmetle uyumlu olduğunu düşünüyor.23 Orantlar Tanrı'ya dua ediyor (v.12) ve onu bilge hükümdar, her şeyin gözetmeni ve yaratıcısı ve tüm insanların kurtarılıp hakikati bilmesini dileyen kişi olarak övüyorlar. (ayet 12–20). O zaman Tanrı yüceltilir – orantların kendi sesiyle “çünkü bilgelik ve kavrayış konusunda eğitim alabilmemiz için bizi ilahi çağırına, öğretişine ve iyileşmene layık gördün” (v.24–6 ὅτι κατηξίωσας ἡμᾶς τῆς ἀγίας σου) Çok teşekkür ederim. συνέσει) ve kurtarma planı nedeniyle (v.29–37). Ardından gelen istek duanın özünü oluşturur: 22 Alıntı yapılan metinlerdeki noktalama işaretleri eski el yazmalarındaki noktalama işaretleri ile aynıdır. 23 Schmidt, “Zwei altchristliche Gebete,” 75: “Es handelt sich also um einen liturgisches Gottesdienst, der ausschließlich der Lehre, der καθήγησις τοῦ λόγου, gewidmet ist, . . . ”

--- SAYFA 308 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğine İlişkin İmamalar 297 P.Berol. env. 13415 v.37-r.9 κ[α] πα-]|| [ρα]καλοῦμεν σε τὸν π(ατέρ)α τῶν οἱ- [κτ]ιρῶν· καὶ θ(εὸ)ν πάσης παρακλή- [σε]ως· ὅπως βεβαιώσης ἡμᾶς ἐ[ν] [ταύ]τῃ τῇ κλήσει ἐν ταύτῃ τῇ [θρ]ησκείᾳ καὶ ἀνανήψει μελε[τῶν]- [τας] τοὺς ἄγιους λόγους τοῦ θε[ο]υ [νό]μου· καὶ ἐπιθυμοῦν[τας νῦν] [σοι] ἐγγί[ζειν]· καὶ φωτισθῆναι ἐν σοὶ [πάσῃ]ς γνῶσεως καὶ εὐσεβείας. Ayrıca sizden, tüm ricalara açık olan merhametli baba ve Tanrı'dan, bizi bu çağrıda, bu ibadet/inanç ve iyileşmede, ilahi yasanın kutsal sözlerini uygulamada, varoluşta sabit tutmanızı rica ediyoruz. Sana yaklaşmayı ve senin aracılığıyla her türlü ilim ve takvayla aydınlanmayı arzuluyorum. Övgü formülasyonlarının (ayet 24-6) διδασκαλία (“öğretme”) yerine θρησκεία (“ibadet”/“inanç”)24 kullanılarak tekrarlanması dikkat çekicidir. Terimlerin birbirinin yerine kullanılabilirliği, Hristiyan inançlarının şekillenmesinde öğretimin önemini altını çizmektedir. Öğretim, Tanrı'ya hizmet ve Tanrı'ya inanç olarak algılanan Hristiyan dini yaşamının yolunu açar ve temelini sağlar. İkinci bir dizi istek (r.10-20), orantlar güç ve aydınlanma talebini yenilemeden ve son doksolojiye başlamadan önce Tanrı'nın kusurları ve günahları affetme isteğine değiniyor: P.Berol. env. 13415 r.21-36 ὁ ε[ὐ]μενής] θ(εὸ)ς δυνάμωσον ἡμᾶς ἐ[ν] τῇ σῇ] ἀντιλήψει καὶ φώτισον ἐν τῇ [σῇ πα-] ρακλήσει· ὅπως καταξιωθῶμεν τῶν εὐαγγελιζομένων δογμάτων τῶν ἁγί-ων σου ἀποστόλων· καὶ τῆς μεγαλοφυ-οῦς διδασκαλίας τῶν εὐαγγελίων τοῦ σ(ωτήρ)ος ἡμῶν Ἰ(ησοῦ) Χ(ριστοῦ)· μὴ μόνον λόγω καὶ ἄ- [κο]ῖ· ἀλλὰ ἔργῳ καὶ ἐνεργείᾳ· τὰ ἀντάξια [ἀσ]κοῦντες εὐεργετήματα· τὰ ἄνω βλέ- [πειν]· τὰ ἄνω ζητεῖν· τὰ ἄνω σκοπεῖν· [οὐ] τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· ἵνα καὶ ἐν τούτ[ῳ] τῷ [καίρ]ῳ καὶ ἐν ποιήματί σου· δοξάσῃται τὸ πά(ν)- [τιμ]ον καὶ πανάγιον· καὶ παντοδύνα- [μ]όν σου κράτος ἐν Χ(ριστ)ῷ Ἰ(ησοῦ) τῷ ἡγαπημέ- 24 Kelimenin anlamları hakkında bkz. Geoffrey W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon (Oxford: Clarendon, 1961), 654 s.v. Evet.

--- SAYFA 309 ---

298 Anastasia Maravela ἀμήν: Allah'ım, desteğinle bizi güçlendir; bizi aydınlatın, size yalvarıyoruz ki, kutsal havarilerinizin iyi haber olarak ilan edilen öğretilerine ve kurtarıcımız İsa Mesih'in müjdelerinin muhteşem öğretisine layık görülelim; sadece onlardan bahsetmek ve onlardan bahsedildiğini duymak değil, aynı zamanda eşit değerle nezaket eylemlerini aktif olarak ve güçlü bir şekilde uygulamak; yukarıya bakmak; yeryüzünde olanı değil, yüksekte olanı aramak ve gözetmek; öyle ki, bu vesileyle ve yarattığınız aracılığıyla, çok onurlandırılmış, en kutsal ve kudretli gücünüz, sevgili İsa Mesih'in aracılığıyla, kutsal Ruh'un yardımıyla şimdi ve sonsuza kadar yüceltilsin. Amin. Bu dua, Hristiyan kimliğini Tanrı'nın güçlendirici ve aydınlatıcı aracılığına bağlı olarak, aynı zamanda inananlar için aktif kişisel gelişim arayışı olarak tasvir eder. Orantlar için motive edici ve birleştirici faktörler (ister istekli ister tamamen Hristiyan olmuş kişiler olsun) “çağrı”, “Tanrıya ibadet/hizmet” ve “iyileşme” (ilkel günahattan veya cehaletten) terimleriyle tanımlanmaktadır. Tanrı'nın yasasının, Havarilerin ve İncillerin öğretilerinin incelenmesi, dilekçe sahiplerinin pratik ahlakının temelini oluşturur (v.28-9 ἀλλὰ ἔργῳ καὶ ἐνεργείᾳ ... [ἀσ]κοῦντες εὐεργετήματα), ortak hedefleri ise dünyevi uğraşlardan kaçınmayla birlikte ruhsal yükseliş açısından tanımlanır (v.29-31 τὰ ἄνω βλέπειν . . . [οὐ] τὰ ἐπὶ τῆς γῆς). Doktrin, öğreti ve uygulamalar Hristiyan inancını oluşturur ve orant, yaşamının bunlar tarafından şekillendirilmesi için dua eder. İfade düzeyinde, soyut bir ismi (datifte) yöneten ἐν edatından ve tasdik, tasdik, aydınlanma vel sim anlamlarını taşıyan tamamlayıcı fiillerden oluşan zarflar. Duadaki Hristiyan kolektif kimliğinin dayandığı temelleri sınırlandırın. Bunun bir başka örneği de P.Würzb bölümünde sunulmaktadır. 3, Hermopolis'ten iki şefaath duasını muhafaza eden ayinle ilgili bir papirüs (3. yüzyılın sonları),25 burada görevli ses Tanrı'ya şunu sorar: P.Würzb. 3r.14-17 κατάρτισον δὲ σεαυτῷ καὶ τὰς ψυχὰς τῶν ἐ[ν] ἄ- [γν]είᾳ (I. ἄγνείᾳ) καὶ παρθενείᾳ τοῦ λαοῦ σου θεῷ διαμενουσ[ῶ]ν26 25 van Haelst, Katalog, 324-25, no. 1036; LDAB 5475. Baskılar: Ulrich Wilcken, Mitteilungen aus der Würzburger Papyrussammlung (Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1933. 6; Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1934), 31-6; Jürgen Hammerstaedt, Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999), 142-50, no. 11. 26 Hammerstaedt (büyük ölçüde Wilcken'i takip ediyor) II'de okuyor. 14-15 puan θ(ε)ῷ, ἰδίᾳ μενούσ[α]ς farklı bir yorum üretiyor (transl. Hammerstaedt: “Richte für dich her auch die Seelen derjenigen aus deinem Volk, die <in> Reinheit und Jungfräulichkeit sind, Gott. welche – scil. die Seelen –

--- SAYFA 310 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hıristiyan Kimliğine İlişkin İmaler ἀμετακινήτο[υ]ς [βεβ]αί<α>ς ἐν ταύτῃ[[ν]] τῇ πίστει ἐν ταύτῃ τῇ ἀγ[άπῃ] Kendiniz için tam olarak hazırlanın, Tanrım, aynı zamanda saflık ve bekarette sebat eden, sadık, öz kontrollü, hareketsiz, bu inançta, bu aşkta(?) istikrarlı olduğunu kanıtlayan halkınızın (dişilerin) ruhları için de tamamen hazırlanın (...) Burada dua edilen spesifik grup, bence, bekaret içinde bir yaşamı seçmiş olan kadın Hıristiyanlardır.²⁷ Tanrı'dan istenen şey, onlara yardım etmesidir. "İmanda" ve "sevgide" sebat etmek, hem onları bir grup olarak bir araya getirir hem de onları Hıristiyan kardeşlerinden ayırır. Πίστις, hem Hıristiyan inancını hem de onların sadık "Tanrı'nın bakireleri" olarak kalma vaadini belirtirken, ἀγάπη hem Hıristiyan etiğinin temel ilkesi olarak sevgiye hem de daha geniş Hıristiyan topluluğu içindeki bu özel adanmışlar grubunu ayıran ve tanımlayan saf, cinsel olmayan sevgiye atıfta bulunur. Şu ana kadar tartışılan örneklerin tam tersi olan P.Oxy. III 407 (3./4. yüzyıl)²⁸ günümüze kadar eksiksiz olarak ulaşmıştır ve büyük olasılıkla bir muska olarak ya da hizmette bireysel kullanım için tasarlanmıştır.²⁹ Neredeyse kare olan kağıdın bir tarafında yedi satırlık metin ve arka tarafında "dua" (προσευχή) kelimesi bulunmaktadır.³⁰ für sich bleiben, in dem du sie erweisest (?) als gläubich usw."). Tam olarak yazılmış olan duanın üzerinde ne bir nomen sacrum vuruşu ne de δια-'dan önce bir nebze olsun görüyorum Apost. şefaatindeki ὑπὲρ τῶν ἐν παρθενίᾳ καὶ ἀγνείᾳ formülasyonu. 8, 12, 44 (202) kısa bir paralellik sunarken, Apost.Const. 8, 15, 5'teki τοὺς ἐν παρθενίᾳ διατήρησον isteği, yapı veya anlam açısından hiçbir paralellik oluşturmazken, διὰ'nin sözlü bir bileşimini sunar. perhiz sözü verenlerden beklenen azmi ifade etmektedir.²⁷ Bu pasajın Tanrı'ya adanmış kadınları ifade ettiği görüşü aynı zamanda ayin uzmanı Klaus Gamber tarafından da ileri sürülmüştür (bkz. Klaus Gamber, "Liturgiegeschichtliche Bemerk-ungen zum Würzburger Papyrus Nr. 20", Miscellanea papirologica Ramon Puig en el seu vuitantè aniversari). [ed. Sebastià Janeras; Barselona: Fundació Salvador Vives Casajuana, 1987], 129–32). Ancak Pieter J. Sijpesteijn ve Kurt Treu'nun işaret ettiği gibi, onun hipotezi benimsediği metin tarafından desteklenmemektedir: "Zum liturgischen Fragment P.Würzb. 3," Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 72 (1988): 67–68. 28 P.Lond.Lit. 230 (açıklama). van Haelst, Katalog, 307, no. 952; LDAB 5531. İkinci baskı: Francesco Pedretti, "Papiri cristiani liturgici: I," Aegyptus 36 (1956): 247–53. Ayrıca bkz. Alfred Rahlfs, Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, Bd. I, 1: Die Überlieferung bis zum VIII. (Bearb. Detlef Fraenkel, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 291; Dijkstra, "Greek Amulets", 212–13, no. 173. 29 Milne (P.Lit.Lond. s. 195'te) ve diğerleri papirüsü bir muska olarak değerlendirirken, Pedretti ("Papiri cristiani liturgici" 251) papirüsün formüllerinin ayinle ilgili kullanımını vurgularken, Don Barker, "The Reuse of Christian Texts: P.Macquarie" env. 360 + P.Mil.Vogl. env. 1224 (□91) ve P.Oxy. X 1229 (□23)," Early Christian Manuscripts: Örnekler Uygulamalı Yöntem ve Yaklaşım (ed. Thomas J. Kraus ve Tobias Nicklas; Texts and Editions for

Yeni Ahit Çalışması 5; Leiden: Brill, 2010), 138–40 bunu en sevilen tövbe duası olarak kabul eder. 30 Arka tarafta muhtemelen başka bir elden yazılmış bir hesabın kalıntıları da bulunmaktadır.

--- SAYFA 311 ---

300 Anastasia Maravela İzi, çarşafın bir zamanlar katlanmış olduğunu gösteriyor. Etiket daha sonra kullanıcıya gizli iç metnin türünü belirtecektir: P.Oxy. III 407 ó θεός ó παντ[ο]κράτωρ ó ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς βοήθησόν μοι ἐλέησόν με [[εξ]]ἐξάλιψόν (I. ἐξάλειψόν) μου τὰς ἁμαρτίας σῶσον με ἐν τῷ νῦν καὶ 5 Χρειστοῦ (I. Χριστοῦ) δι' οὗ [σοῦ] ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων[ν] ἀμήν Yüce Tanrı, göğün, yerin, denizin ve içindeki her şeyin yaratıcısı, bana yardım et, bana merhamet et, günahlarımı affet, beni şimdi ve gelecekte Rabbimiz ve Kurtarıcımız İsa Mesih'in aracılığıyla kurtar, onun sayesinde her şeyde izzet ve kudret sahibi olursun sonsuzluk. Amin. Yardımlaşma, merhamet, günahların silinmesi ve kurtuluş, bu yapısal olarak tipik dilek duasının özündeki isteklerdir (II. 3-5). Bunlar, çağırma (vokatifin yalın hali), yüklem yoluyla genişletilmiş (II. 1-2) ve sonuç doksolojisi (II. 5-7) arasında çerçevelenmiştir. Taleplerin ağırlığına ve uzun vadeli karakterine uygun olarak Allah, evrenin yaratılışında tecelli eden kudretiyle çağırılıyor. Yaratılışı tanımlarken, dua eden ses Mezmur 145:6'yı yansıtır (aynı zamanda bazı değişikliklerle Neh 9:6, Elçilerin İşleri 14:15 ve Vahiy 14:7).³¹ Bu, duadaki ilk Hristiyan kimliğinin sabit bir referans metni ve yapı taşı olarak Kutsal Yazılara, özellikle de Mezmurlara ne ölçüde sahip olduğunu uygun bir şekilde gösterir.³² 3.2 Doksoloji, İsa ve kimlik Bu önemli papirüs duasının çarpıcı bir özelliği, güçlü bir şekilde bireysel olmasıdır. sözdizimsel paralellik (emir kipindeki fiillerin yan yana getirilmesi ve ardından şahıs zamiri klitiği), poliptoton ve kafiye yoluyla vurgulanan isteklerin özelleştirilmiş ifadesi.³³ Öte yandan, bu aynı özellikler pasaja ritüel bir nitelik katıyor. Bireyselleştirilmiş ton, hem orantın bireyselliğini daha geniş, daha kapsayıcı bir bütüne ("biz") yansıtan hem de duanın başarısını İsa'nın aracılığına bağlı ve onun aracılığıyla garanti altına alan doksolojideki (II. 4-5) "Rabbimiz ve Kurtarıcımız İsa Mesih aracılığıyla" formülasyonu sayesinde nihai olarak dengelenir. Böylece, İsa 31 Pedretti, "Papiri cristiani liturgici", 250-51'de. 32 Bkz. Larry Hurtado, "İlk Hristiyan Duasında İsa'nın Yeri ve Erken Hristiyan Kimliği Açısından Önemi", bu ciltte, s. 41. 33II. 3-4 βοήθησόν μοι ἐλέησόν με ξάλιψόν μου τὰς| çok iyi.

--- SAYFA 312 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğinin İmamaları 301 şefaatçi rolü³⁴ dua eden her Hristiyan için birleştirici faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında en az P.Oxy kullanımı sorunu kadar ilginçtir. III 407, Hristiyan orantı, Tanrı'ya bireysel bir sesle hitap ederken ve onunla iletişim kurarken bile, insanlarla Tanrı arasındaki şefaatçi rolü duaların yerine getirilmesini garanti eden İsa'nın başkanlık ettiği bir topluluğun üyesi olduğunu asla gözden kaçırmaz. İsa'nın şefaatçi rolünü son doksolojiyle birlikte ortaya koyan formül, erken dönem papirüs dualarının büyük çoğunluğundaki farklılıklarla ortaya çıkan, erken dönem Hristiyan dualarının ayırt edici özelliği haline gelir.³⁵ Bu, insandan ilahi alana doğru ilerlerken ilk Hristiyan duasının çok önemli, tanımlayıcı bir özelliğini, yani çifte kanallığı aktarır.³⁶ Yahudi ve Yunan pagan ricacılar, dualarının ilahi alıcısına yalnızca ve doğrudan hitap ederken, Hristiyan orantılar isteklerini Tanrı'ya hem doğrudan hem de dolaylı olarak tutarlı bir şekilde iletirler. dualarının yerine getirilmesini İsa'nın şefaatçi rolüne emanet etmek. Bu bağlamda İsa'nın "Rabbimiz" veya "Rabbimiz ve Kurtarıcımız" olarak nitelendirilmesi (P.Oxy. III 407.5-6, O.Petr.Mus. 19r.5-6 vb.), orantıların İsa'nın devam eden kurtarıcı rolüne ilişkin keskin bilincini ön plana çıkarır.³⁷ Duadaki kimliğin kaynakları ve müzakereleri ile İsa'nın rolü üzerine ilginç bakış açıları, "elini üzerine koyma" ritüeline eşlik eden dua versiyonlarında sunulmaktadır. hasta kişiler" (χειροθεσία ἐπὶ ἀσθενούντων). Bu dua dördüncü yüzyıldan kalma iki el yazması, ahşap tablet P.Kellis I 8838 ve papirüs kodeksi P.Monts.Roca env. 155b.19-156a.539 (genellikle "çeşitli" olarak bilinir. 34 İsa'nın şefaatçi rolü hakkında daha genel olarak Hurtado'nun bu ciltteki katkısına bakın, s. 36-38. 35 Beşinci yüzyıla kadar olan dönemden papirüslerde bkz. BKT VI 1.37-41, PGM II Christliches P21.4-5, P.Mil. s.n. fr. IV.3-5 (bkz. Ghedini, "Frammenti liturgici," 669), P.Monts.Roca inv. 154b.21-23, 155a.24-27, 155b.15-18 ve 156a.3-5, P.Berol. inv. P.Strassb. env. 254v.24-6 ve O.Petr.Mus. 19v.11-15. 36 Hurtado (bu ciltte, s. 51) P.Berol env. (BKT VI 1.38-39) dikkate değer istisnalardır. İlki, duanın vaftiz öncesi ortamının ışığında açıklanabilir, ikincisi ise bu papirüs orijinal olarak Hristiyan olmayan (Hermetik?) duaların Hristiyan uyarlamalarını içerebileceği için duvar dışı olabilir, aşağıya bakınız. 38 Dakhleh Oasis'teki bir yerleşim yeri olan Kellis'ten, LDAB 5659. İkinci baskı: Cornelia E. Römer, Robert W. Daniel ve Klaas A. Worp, "Das Gebet zur Handauflegung bei Kranken in P.Bar. 155, 19-156, 5 und P.Kellis I 88," Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 119 (1997): 128-31 39 van Haelst, Katalog, 288, no. 864; LDAB 552. Baskı: Ramon Roca-Puig, Anàfora de Barcelona i altres pregàries (Missa del segle IV) (Barselona: Roca Puig, 1994), 95-101.

--- SAYFA 313 ---

302 Anastasia Maravela Laneous Barcelona Codex"). Duanın açılış zikri ve bitişi konusunda farklı olsalar da, iki tanık duanın ana kısmı⁴⁰ konusunda tamamen aynı fikirdedir, tek bir istisna dışında: Kellis duası "onun her rahatsızlığını giderir" (I. 11 χώρισον ἀπ' αὐτοῦ) πᾶσαν νόσον) aksine P.Monts.Roca env. Kellis tabletinin duanın bireysel kullanım için uyarlanmış bir versiyonunu koruduğunu belirtir.⁴¹ Barselona kodeksi versiyonunda Tanrı'ya süssüz yakarış⁴² ve ardından şu istek gelir: P.Monts.Roca env. 155b.19-24 (= P.Kellis I 88.4-10) σύ Κύριε ἐπίθες τὴν χεῖρά σου τὴν κραταιὰν καὶ τὸν βραχίονά σου τὸν λὸν τὸν bu çok önemli bir şey değil. Yeri (onların/onun [hastaların] üzerine) Tanrım, güçlü elin ve kolun yüksekte, tam şifa ve güç, akıl sağlığı ve yaşam sağlıyor. Onlardan tüm rahatsızlıkları, tüm hastalıkları, tüm sakatlık ruhunu kaldır (...) Dilekçe, Tanrı'nın eli ile başlığın (χειροθεσ(α) belirttiği gibi, görev yapan rahibin eli arasında tam bir özdeşlik olduğunu ifade eder. Tanrı'nın "güçlü eli ve kaldırdığı kolu", doğrudan Yahudiliğin kalbinden gelen bir güç hareketidir (benzer sözler Musa'nın Yahveh'ye dua ederken ağzından hasta kişinin üzerine konur), Hristiyan uyarlamasında Tanrı'nın hizmetkarının insanın zayıflığına karşı yardım isteme çabasının alçakgönüllü hareketine tercüme edilir. ve dolayısıyla Yeni Ahit'te İsa'nın ve havarilerin iyileştirme eylemlerini tanımlamak için kullanılan fiil (ἐπίθες) tarafından yönetilmektedir.⁴³ Bu tür yeniden yorumlar, Hristiyanlık ve Yahudilik arasındaki sürekli kimlik müzakereleri sürecinin bir parçası gibi görünmektedir.⁴⁰ Sarapion'un XXX no'lu dua kitabında önemli ifade farklılıkları bulunmaktadır. ("Das Gebet zur Handauflegung," 128) bunu bir ayin kitabının parçası olarak kabul eder. 42 P.Kellis I 88'de bu duadan önce başka bir II. δέσποτα σ.....| κυρίου. σὺ, Κ(ύρι)ε ("Efendi, (kurtarıcı?)| Rab'bin ebedi Tanrısı [hasarlı metin]. Sen, Rab, vb.") 43 Yeni Ahit'teki paralellikler Römer, Daniel ve Worp, "Das Gebet zur Handauflegung," 128, n.6'da listelenmiştir.

--- SAYFA 314 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğine İlişkin İmlar 303 İki tanıkta da aynı olan şey, Hristiyan dualarında nadiren bulunan bir da-ut-cesaret-olasılık zihniyetini⁴⁴ dile getiren ricanın devamıdır: P.Monts.Roca env. 155b.24-156a.2 (= P.Kellis I 88.15-23) πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν σοὶ λατρεύειν σοὶ εὐχαριστεῖν Bu, sizin için en uygun olanıdır. ἡμῶν (. . .) böylece merhametini elde ederek hayatları boyunca sana ibadet edebilsinler ve sen bizim kurtarıcımız, sığınağımız ve her girişimde yardımcımız olduğun için sana teşekkür edebilsinler (. . .) Kellis duasını tamamlayan doksoloji, P.Kellis I 88.23-25 ὅτι δεδόξα[σται] καὶ ὑψῶται τὸ πανάγι<ον> [δ]νομά σου – "Çünkü en kutsal adınız yüceltildi ve yüceltildi", ilgili Barselona kodeks duasındaki doksolojiyle karşılaştırıldığında daha kısa ve basittir: P.Monts.Roca env. 156a.2-5 ὅτι δεδόξασθαί (I. δεδόξασταί) σου τὸ πανέντιμον ὄνομα διὰ τοῦ αγιασματος (I. ἡγιασμένου) σου παιδὸς Ἰ(ησοῦ) Χ(ριστοῦ) τοῦ Κυρίου ἡ- μῶν δι'οὗ σοὶ δόξα κράτος τιμὴ μεγαλωσύνη καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν (. . .) çünkü en şerefli adınız, şimdi ve ebedi zamanda izzetinizin, kudretinizin, şerefinizin ve ihtişamınızın onun sayesinde olduğu kutsal oğlunuz, Rabbimiz İsa Mesih aracılığıyla yüceltilmiştir. Amin. İsa'nın şefaathçi rolünde bulunmaması, bu duanın Kellis versiyonunun en çarpıcı özelliğidir. İsa'nın şefaathçi olarak belirtilmesinin yer yetersizliğinden dolayı gizlenmiş olması, ayrı bir panoda yer alması ya da artık neredeyse tamamen silinmiş olması ihtimalleri kesinlikle göz ardı edilemez. Bununla birlikte, Kellis topluluğunun⁴⁵ Maniheizm eğilimleri, bu topluluğun üyeleri arasında Hristiyanlar için sahip olduğu kimlik yaratıcı rolden hoşlanmadığı, yani "Rabbimiz" ve duaların yerine getirilmesi için vazgeçilmez bir referans noktası olarak algılanmadığı için İsa'dan söz edilmemesini kuvvetle muhtemel kılmaktadır. Öte yandan, muhtemelen Manici olan bu duada bile, bireysel (I. 11) ve kolektif (II. 16-17, 20, 23), 44 Pulleyn, Prayer, xv ve 27-28 arasındaki iç içe geçmişlik gözlemlenebilir. 45 Römer, Daniel ve Worp, "Das Gebet zur Handauflegung", 129 duanın Manicilerin kullanımını destekleyebilecek veya onunla uyumsuz olabilecek hiçbir özelliği olmadığını belirtiyorlar.

--- SAYFA 315 ---

304 Anastasia Maravela Hristiyan duasının karakteristiği P.Oxy. III 407. Üstelik Kellis tabletinin bireysel kullanıma uyarlanmış bir versiyonu korunsu bile, Tanrı'nın isteği kabul etmesi ve dua edilen kişiyi iyileştirmesi karşısında öngörülen yanıt hâlâ toplumsal ve kolektiftir. Bütün ibadet eden topluluk memnun olacak ve bundan dolayı Rabbine şükredecek ve yüceltecek. 3.3 Rab'bin Duası ve Kimlik Arayışı İsa, takipçilerine "Babamız" olarak Tanrı'ya dua etmeyi öğretti (Mat. 6:9-13 ve Luka 11:2-4), böylece normatif bir dua örneği ortaya koydu. Bununla birlikte, haklı olarak Hristiyan kimliğinin temel bir bileşeni olarak kabul edilen Rab'bin Duası⁴⁶, papirolojik kayıtlarda yalnızca bir avuç bağımsız tanıkla⁴⁷ temsil edilmektedir ve bu tarih beşinci yüzyıla kadar uzanmaktadır. En eski örnek P.Ant'tır. II 54 (3./4. yüzyıl),⁴⁸ doğaçlama bir minyatür kodeksinden bir bifolium. Bu el yazmasının ilk üç sayfası Rab'bin Duası'nın bir bölümünü içermektedir (Mat. 6:10-12, ayet 10'un ikinci zamiriyle başlar ve ayet 13'te kelimenin ortasında aniden kesilir). Bu papirüs, bir muska hazırlama konusunda başarısız bir girişimi temsil ediyor olabilir. Alternatif olarak, yazar eğimli majuskülle yazmak için biraz çaba harcadığından, bu bir not defterine karalanmış, tamamlanmamış bir yazma egzersizi olabilir. Benzer şekilde, P.Erl.Diosp hesap defterinin 52. sayfasının kenar boşluğunda Matta 6:9'un (οὐρανοῖς eksik) görülmesi. 1 (Diospolis Parva'dan; M.S. 313/314'ten bir süre sonrasına tarihlenen), tanıdık bir ifadenin karalanmış olduğu izlenimini veriyor (yazma alıştırmaları için veya geçici bir tempo olarak).⁴⁹ P.Oxy. LX 4010.11-19 (4. yüzyıl)⁵⁰, Rab'bin Duası'nın iyi hazırlanmış bir nüshasındaki açık ara en önemli ilk papirüs tanığıdır. Tek bir papirüs sayfasının alt kısmını kaplayan Rab'bin Duası, bağımsız olarak ayakta durmaz ancak bu ciltte (209-232) ve Hurtado'da, bu ciltte, s. 38-39'da ve Hurtado'da, Yüce Allah'tan "46 Bkz. LDAB'de üçüncü/dördüncü yüzyıldan sekizinci yüzyıla kadar listelenen on yedi örneğe, P.Erl.Diosp. 1'in (4. yüzyıl) 52. sayfasındaki kenar açıklamasını ekleyin. Lord's Prayer'ın papirolojik kaydı, G.H.R. Horsley, New Documents Illustrating Early Christian 3: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri 1978'de Yayınlandı (Sidney: Macquarie, 1983), 103-5 ve Thomas J. Kraus, "Manuscripts with the Lord's Prayer - They are More than Simply Witnesses to that Text Kendisi", New Testament Manuscripts: They Texts and They World (ed. Thomas J. Kraus ve Tobias Nicklas; Yeni Ahit Çalışması için Metinler ve Baskılar 2; Leiden: Brill, 2006), 227-66. 48 van Haelst, Katalog, 129, no. 347; Ayrıca bkz. Kraus, "El Yazmaları", 233-5, no. 208-9, no. 156. 49 Bkz. Kraus, "El Yazmaları," 235-36, no. 2. 50 LDAB 5717. Ayrıca bkz. Kraus, "El Yazmaları," 238-40.

--- SAYFA 316 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hıristiyan Kimliğinin İmaatları 305 (söyleyen?)” Lord's Prayer (I. 11 καταξίωσον ἡμᾶς ..[6-951 π(άτ)ερ ἡμῶν] vb.), daha sonra Matta'da alıntılanmıştır. versiyon.52 Bu papirüsün Sitz im Leben'i büyük olasılıkla ayındır.53 Daha sonraki örneklerden, Lord's Prayer ve Ps 90.1-4'ü içeren P.Oslo env. 1644'ün (4./5. yüzyıl) bir muska görevi gördüğü düşünülmektedir. Rab'bin Duası'nın son bölümünü koruyan ve ardından üç kez tekrarlanan ἀμήν ve ἄγιος övgülerini içeren beceriksiz el. Son olarak, P.Col. XI 293 (5. yüzyıl),56, bir muska olarak veya kasıtlı bir zarar verme eylemi olarak hizmet etmek üzere Matta İncili'nin parşömen kodeksinden bir kesittir.57 Yine de bu yetersiz papirolojik hasat Bu durum, Rab'bin Duasının Mısır'daki tipik ortamlarına ve ikili, kolektif ve özel kullanımına işaret etmektedir. Bu, kaçınılmaz olarak, bu çok yetkili duanın Yunan-Mısır yazılı kayıtlarında neden bu kadar zayıf bir iz bıraktığı sorusunu da gündeme getirmektedir. papirüs dualarındaki baskın hitap biçimleri arasında "Yüce Tanrı" (θεὸς παντοκράτωρ, P.Oxy. III 407.1, BKT VI 1.61, O.Petr.Mus. 19r.10), "Efendim" (δέσποτα, içinde) yer alır. P.Monts.Roca env. 155a.18) ve "Yüce Tanrı" (δέσποτα θεὸς παντοκράτωρ, P.Monts.Roca env. 154b.5-6, 155b.1), "Rab/Efendi" (κύριε, bkz. P.Monts.Roca inv. 155b.19) veya 51 Editör, eksik metnin λέγειν ("söylemek") ve ardından noktalama işareti boşluğu olarak onarılması gerekip gerekmediğini merak ediyor ve Aziz Markos Liturjisinden paralellikler sunuyor. 52 Ama γεννηθήτω. τὸ θέλημα σου ("senin isteğin yerine gelsin") atlanır ve Matta 6:13 tekrarlanır. İlk dua toplu bir sesle okunur. Ayinin ait olabileceği kısmına ilişkin olarak, Aziz Markos ayinindeki cemaat öncesi ayinin başlangıcını karşılaştırın (Cuming, Aziz Markos Ayini, 50-52). Liturjide Rab'bin Duası hakkında bkz. F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western Being the Texts, Original or Translation of the Primary Liturgies with Introduction and Appendices Cilt 1: Eastern Liturgies (Oxford: Clarendon, 1896), 581, "Lord's Prayer." Aziz Markos Ayini'ndeki yeri için bkz. Cuming, The Liturgy of St. Mark, 137-38. 54 van Haelst, Katalog, 128, no. 345; LDAB 2994. Baskı: Leiv Amundsen, "Oslo Koleksiyonundan Christian Papyri," Symbolae Osloenses 24 (1945): 141-7. Daha sonra Ps 90:4-13'teki alt kısmı korunarak P.Schøyen I 16'ya ait olduğu keşfedildi. Ayrıca bkz. Rahlfs ve Fraenkel, Verzeichnis, 270; Kraus, "Elyazmaları," 236-37; de Bruyn ve Dijkstra, "Yunan Muskaları", 190-91, no. 50.55 LDAB 5971; Kraus, "El Yazmaları," 241, no. 8; de Bruyn ve Dijkstra, "Yunan Muskaları", 190-1, no. 44.56 LDAB 2953; Kraus, "El Yazmaları," 240-41, no. 7; de Bruyn ve Dijkstra, "Yunan Muskaları", 198-9, no. 105. 57 İlki editör Timothy Teeter'ın hipotezidir, ikinci görüş ise Paul Mirecki tarafından savunulmaktadır, "[Review of] Teeter, Timothy M., Columbia Papyri XI, Bulletin of the American Society of Papyrologist 38 (2001): 135-36.

--- SAYFA 317 ---

306 Anastasia Maravela kısaca “Tanrı” (θεός, bkz. P.Würzb. 3r.15). Bir çocuk yardım için ebeveynlerine dönerken inananların başvurduğu bir baba olarak Tanrı görüşü -saygılı yakınlığı ifade eden bir metafor⁵⁸- orantılar ile duanın birincil muhatabı arasında daha fazla mesafe, bağımlılık ve tabiiyet ilişkisini gösteren dualar lehine azaldı. Aynı ruhla orantılar kendilerini Tanrı'ya "hizmetkarlarınız" olarak sunarlar (P.Berol. inv. 13415v.2-3 [τ]ὸς μικροῦς τῶν δούλων σου μετὰ [τ]ῶν μεγάλων - “[önceki fiil] yaşlılarla birlikte genç hizmetkarlarınız da kayboldu....”)⁵⁹ veya “halkınız” (P.Strassb. env. 254v.8-10 διὰ τοῦς πτωχοῦς τοῦ λα[ο]ῦ ο[ὗ] δι' ἡμᾶς πάντας τοῦς ἐπικαλουμένους| ὅνομά σου - “halkınız arasındaki yoksullar için, adınızı anan hepimiz için...”). Bunun zamanın hakim sosyo-ekonomik gerçekleriyle uyumlu olup olmadığı merak edilebilir,⁶⁰ ancak bunun İncil dili olduğu göz önüne alındığında bunu söylemek zordur. Dahili olarak genel tablo karmaşık görünüyor: Didache (8:3), Rab'bin Duasının günde üç kez okunmasını tavsiye ederken ve Kilise babaları onu mükemmel bir dua olarak ele alırken, “ilk Kilise'de düzenli ve sürekli olarak kullanılan bir ayin metni olarak beklendiği kadar iyi kanıtlanmamıştır.”⁶¹ Bu nedenle, yalnızca Mısır korasına ait olan ve Rab'bin duasının kullanımını yansıtan papirolojik tanıklığın sınırlarını ve sınırlamalarını akılda tutmak önemlidir. Günlük ibadette dua. Ne kadar mütevazı olurlarsa olsunlar, P.Erl.Diosp. 1 ve hatta P.Ant. II 54, sıradan inananların bile, muhtemelen hafızalarından, pratik yapmak için veya dikkatlerinin dağıldığı, hatta belki de kişisel sıkıntı anlarında hatırladıkları, not ettikleri Rab'bin Duası'na aşina olduklarını ortaya koyuyor. Bir duayı ezberlemek, muhtemelen orantın bir nüshasına ihtiyaç duymadığı ve yazıldığından daha sık okunacağı anlamına gelir. Bu nedenle, düşük etki ve düşük kimlik faktörüne tanıklık etmek yerine, yazılı kayıta Rab'bin Duası'nın bulunmaması tam tersini, yani Mısırlı Hristiyanların ezbere bildiği önemli ve güçlü bir duayı gösterebilir.

gemeinschaftsbildenden Funktion Institutionusierten Betens in Judentum und Christentum (ed. A. Gerhards, A. Doeker ve P. Ebenbauer; Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003), 162-67. 59 Orantın kendini bu şekilde sunuş tarzına büyü metinlerinde de rastlanır. Bkz. Ágnes Mihálykó, “Christliche magische Kleintexte” (Yüksek Lisans tezi; Budapeşte: Eötvös Loránd University, 2013), 37. 60 Roger S. Bagnall, Egypt in Late Antiquity (Princeton: Princeton University Press, 1993), 214-29. 61 Paul F. Bradshaw, “Parallels Among Early Jewish and Christian Prayers: Some Methodological Issues”, Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion Institutionusierten Betens in Judentum und Christentum (ed. A. Gerhards, A. Doeker ve P. Ebenbauer; Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003), 31.

--- SAYFA 318 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğine İlişkin İmacılar 307 onların dini kimliğinin özüne aitti. Rab'bin Duasına atfedilen olağanüstü güç, bu duanın Mezmur 90 ile birlikte muskalarda en sık görülen Kutsal Yazılardan alıntı olması gerçeğiyle de ortaya çıkar. Batıl inancın arzu edilen sonuca ulaşmak için mümkün olan en etkili araçlara başvurduğu göz önüne alındığında, Rab'bin Duası'nın muskalarda sıklıkla kullanılması, Tanrı'nın yardımını ve korumasını güvence altına almaya çalışan Hristiyanlar tarafından onun gücüne ve etkinliğine çok değer verildiğini göstermektedir. 3.4 Kutsal Yazılara Dayalı Kimlik Havuzu

İster kült ister edebi olsun, Yunan duaları sıklıkla dua edilen tanrının eyleminden bir bölümü çağrıştıran bir anlatı bölümü (pars epica) içeriyordu.⁶² Bu, tartışmacı bir işleve sahip olarak, onun yardımının halihazırda öne sürüldüğü bir arka planın ana hatlarını çiziyordu. Hakim bir örnek II'dir. Sappho'nun F 1,63'ünün 5-24'ü Afrodite'e dua olarak dile getirilen bir şiir. Bu kapsamlı merkez parçası, tanrıçanın bir zamanlar anlatıcı-dua eden sesin ricasına yanıt olarak kendisini nasıl tezahür ettirdiğini ve ricasını yerine getirmeye istekli olduğunu anımsatıyor ("ama geçmişte / sesimi uzaktan duyduysanız ve dinlediniz/ ve babanızın salonunu terk edip geldiyseniz..."). Nihayetinde anlatıcı-dua edenin şiirsel kişilikle özdeşliğini ve eldeki şiirsel duanın çok sayıda benzer geçmiş dualarla rezonansını açığa çıkaran anlatı ("Bu sefer kim seni sevmeye ikna etmeliyim, Sappho?"), dua eden anlatı sesinin ricasını haklı çıkaran bir emsal sunuyor ("evet, bir kez daha gel, beni acı takıntından kurtar"). İster kapsamlı ister sıkıştırılmış olsun, Yunan dualarındaki anlatılar, Yunan kimliğinin büyük havuzu olan mitolojiden alınmıştır (ve kendileri de yaratılmıştır). Hristiyan dualarında yer alan ve tarihçiler olarak bilinen anlatı dizileri de aynı şekilde Hristiyanlığın kendi metinsel kimlik havuzu olan Kutsal Yazılardan alınmıştır. İlk Hristiyan dualarında yer alan açık ara en belirgin Eski Ahit anlatısı, Tanrı'nın her şeye gücü yeten bir yaratıcı ve dolayısıyla duanın uygun bir alıcısı olduğunu ön plana çıkaran evrenin yaratılışıdır (Yaratılış 1:1-2:3). P.Oxy'ye ek olarak. III 407.1-2, sözde Strassbourg anaforası, P.Strassb. env. 254 (4./5. yüzyıl),⁶⁴ bunun bir örneğini sunar: 62 Terminoloji için bkz. yukarıdaki 14. dipnot. 63 Çeviri Martin L. West'e aittir, *Greek Lyric Poetry* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 36. 64 van Haelst, *Catalogue*, 317, no. 998; LDAB 5836. Baskılar: M. Andrieu ve P. Collomp, "Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc", *Revue des sciences religieuses* 8 (1928): 489-515; Anton Hänggi ve Irmgard Pahl, *Præ eucharistica: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Freiburg: Éditions Universitaires, 1968), 116-19; Hammerstaedt, *Griechischen Anaphorenfragmente*, 22-41. Hammerstaedt (*Griechischen Anaphorenfragmente*, 22), metnin kompozisyonunu metinlerin arasına yerleştirir.

--- SAYFA 319 ---

308 Anastasia Maravela P.Strassb. env. 254r.2-7 σοι ἄνθομολογεῖσθαι νύκτωρ τε] καὶ μ[ε]θ' ἡμέραν· σοὶ [τῷ ποιήσαντι τὸν οὐ-] ραν[ὸν κ]αὶ πάντα τὰ ἐν [οὐρ]αν[ῷ γῆν καὶ θα-] λά[σσης] καὶ [π]οταμοὺς κ[αὶ π]άγ[ε]τα τὰ ἐ[ν αὐ-] τ[ῷ] σοι] τῷ ποιή[σ]α[ντι] τὸν ἄνθρωπον [κατ'] ἰδ[ίαν εἰκόν]α καὶ [καθ' ὁ]μ[οί]ωσιν (Buna layıktır)65 gece gündüz sizi kabul etmeye; göğü ve içindekileri, yeri, denizleri, nehirleri ve bunların içindekileri yaratan sensin; insanı kendi benzerliğinde yaratan sen (...) Yeni Ahit'te ve ilgili metinlerde ortaya konan Hıristiyanlığın temel anlatılarını hatırlatan anlatı unsurları hakimdir. Anlatılan bölümler duanın türüne ve ortamına bağlıdır. Eşlik ettiği ritüelin doğasına uygun olarak, Barselona'nın çeşitli kodekslerinde66 yer alan "ekmek ve şarap için şükran günü/efkaristiya duası" (εὐχαριστία περὶ ἄρτου καὶ ποτηρίου), İsa'nın ekmek ve şarap kutsaması şeklindeki prototip eylemini anlatır. bedeni ve kanı olarak şarap alıp öğrencilerine sunuyordu. Daha sonra İsa'nın eylemi ile onun ritüel yeniden canlandırılması arasında - yinelenen bir anma eylemi (ἀνάμνησις)67 olarak sunulan) komünyon çerçevesinde bir analogi yorumlanır. P.Monts.Roca env. 155a.7-18 καθὼς \καὶ/ αὐτῶς (l. αὐτὸς) ἡνίκα ἔμελλεν παραδιδόναι <ἐαυτὸν> λαβὼν ἄρτον καὶ εὐχαρι- στήσας καὶ ἐκάλεσεν καὶ ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων λάβετε φάγετε τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα 10 καὶ ὁμοίως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λαβὼν ποτή- ριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων λάβετε πίετε τὸ αἶμα τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυόμενων (l. ἐκχυόμενον) εἰς ἄφῃσιν (l. ἄφεσιν) ἁμαρτιῶν καὶ ἡμεῖς τὸ αὐτὸ ποιοῦμεν Ariusçularla çatışmanın patlak vermesi (dördüncü yüzyılın ikinci çeyreği) ve M.S. 380. 65 Durum eki muhtemelen ἄξιόν ἐστι ("değerlidir") vel sim gibi kişisel olmayan bir ifade tarafından yönetilmektedir. Hammerstaedt, Griechischen Anaphorenfragmente, 28n'de alıntılanan paralelliklere bakınız. 89. Ayrıca BKT VI 1.85-86 ve 91-92, P.Oxy'yi de karşılaştırın. III 407.1-2 vb. 66 P.Monts.Roca env. 154b-155a. Van Haelst, Katalog, 287-8, no. 863; LDAB 552. Baskılar: Roca-Puig, Anàfora de Barcelona, 10-85; Michael Zheltov, "Barselona Papirüsünden Anafora ve Şükran Günü Duası: Dördüncü Yüzyıldaki Anaforal Tarihin Hafife Alınmış Tanıklığı", Vigiliae Christianae 62 (2008): 467-504. 67 Yeni Ahit'in ara metni Luka 22:19'dur.

--- SAYFA 320 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğine İlişkin İmazlar 309 ποιῶμεν⁶⁸ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ ἁγίου μυστη- ρίου διδασκάλου⁶⁹ καὶ βασιλέως καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ(ησοῦ) Χ(ριστοῦ) Ὁ gibi [sc. İsa] teslim olmak üzereyken ekmek aldı, teşekkür etti, öğrencilerini çağırdı ve onlara "Alın ve yiyin; bu benim bedenimdir" diyerek ikram etti ve aynı şekilde, onlar yemekten sonra bir kadeh aldı, teşekkür etti ve "Alın, birçoklarının günahlarının bağışlanması için dökülen kanı için" diyerek onlara ikram etti. öğretmenimiz, kralımız ve kurtarıcımız İsa Mesih (...) l'de açıkça ifade edilen benzetme. 14 (καὶ ἡμεῖς τὸ αὐτὸ ποιοῦμεν), Hristiyan kimliğinin temel bir Yeni Ahit töreninin ritüel olarak yeniden canlandırılması yoluyla şekillendirildiği ve onaylandığı fikrini detaylandırıyor. Temel bir anlatının ritüel olarak yeniden canlandırılması kendi başına Hristiyanlığa özgü olmasa da, her iki düzeyde de duanın ortaya çıkması (İsa, öğrencilerine ilk komünyonu sunmadan önce bir şükran duası sunar - bunun ayın sırasında yeniden canlandırılması) Hristiyan kimliğinin oluşumunda duanın merkezi önemini gösterir. Hemen önceki açıklamada, Tanrı'dan, ekmeği ve şarabı kutsaması ve Mesih'in bedenine ve kanına dönüştürmesi için Kutsal Ruh'u göndermesi rica edilir ve bu, "yeni antlaşma/ittifak" olarak detaylandırılır (τῆς καινῆς διαθήκης, P.Monts.Roca inv. 155a.7). Eski Ahit'te geçen (Yer 38 [31]:31)70 ancak Hristiyan inancının merkezi anlatısı ve ayini ile olan ilişkisiyle yeni bir anlam kazanan bu nitelendirme, Hristiyan kimliğinin özünü yakalar ve Yahudilik ve onun kutsal metinleriyle olan temas noktalarına ve daha da önemlisi onlardan farklılaşmaya işaret eder. Hristiyanlığın temel anlatılarından alınan anlatı öğelerinin bir başka kayda değer birleşimi PGM II Christliches P13'te (4./5. yüzyıl) yer almaktadır.⁷¹ Papirüs - büyük olasılıkla eşlik eden bir muska 68 Papirüs'te οκοικνεανενερχοντες| evet. Roca-Puig'in restorasyonunu Zheltov'un gramer kurallarına aykırı olmayan ὡς ἐκεῖνοι ἄν συνέρχοντες yerine tercih ederim,| ποιοῦντες σου τὴν ἀνάμνησιν, bkz. Zheltov, "The Anaphora", 479-80. Ara metin 1 Korintliler 11:25'tir. 69 İsa'nın bu niteliği Efkariya dualarında benzersizdir. Çeşitli Barselona kodeksinin eğitimsel kullanımıyla koşullandırılmış geçici olabilir mi? Bkz. Sofía Torallas Tovar ve Klaas A. Worp, Yunan Stenografisinin Kökenlerine (P. Monts. Roca I) (Montserrat: Abadia de Montserrat ve CSIC, 2006), 23-24. 70 Bkz. Roca-Puig, Anafora de Barcelona, 56 (l. 7'de ortak) ve Zheltov, "The Anaphora," 490n. 82. 71 P. Kahire env. 10263. van Haelst, Katalog, 294, no. 895; LDAB 5787. Birinci baskı: Felix Jacoby, Ein neues Evangelienfragment (Strasbourg: K. J. Trübner, 1900), 31-49. Ayrıca bkz. Marvin W. Meyer ve Richard Smith, Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power (Princeton: Princeton University Press, 1999), 35-6, no. 10; de Bruyn ve Dijkstra, "Yunan Muskaları", 188-89, no. 30 ve Theodore S. de Bruyn tarafından yapılan tartışmalar, "Antik Uygulamalı Kristoloji: Geç Antik Çağda Yunan Muskalarında İsa'ya Çağrılar", From Logos'tan Christos'a: Joanne Onuruna Kristoloji Üzerine Denemeler

--- SAYFA 321 ---

310 Anastasia Maravela'nın sahibi mezara kadar - İsa'ya hitaben yazılmış bir rica duasını saklıyor. "Senin (İsa'nın) kutsal adını anan herkes" (I. 14 ὅσοι ἐπικαλούμεθα τὸ ἅγιόν σου ὄνομα)⁷² adına sunulan ve dikkat çekici bir ayinsel dille ifade edilen⁷³, koruma talep ediyor karanlık ve kötü güçlerden, ateşten, insanların (sihir?) ve şeytanın zararlarından (II. 15-17). Eserin muska işlevi bir yana, duanın içeriğinde doğrudan büyüyle ilgili çok az şey vardır; aslında, terimin geniş anlamıyla Hristiyan olmayan olarak görülebilecek çok az şey vardır.⁷⁴ Doğrudan yakarışa (II. 1-2) dayanan historiola, İsa'nın hayatındaki, daha spesifik olarak onun hamile kalması, doğumu, yetiştirilmesi, ölümü, dirilişi, Havarilere tezahürü ve göğe yükselişi gibi önemli durakları kapsayan bir sıfatlar dizisi olarak ifade edilir: PGM II Christliches P13.2-5 ὁ ἐλθὼν διὰ τοῦ Γαβριὴλ ἐν τῇ| γαστρὶ τῆς Μαρίας| τῆς παρθένο[υ ὅ] γενηθεὶς ἐν Βηθλ<ε>ὲμ καὶ τραφεὶς ἐ<ν> Ναζαρέτ ὁ σταυρωθεὶς| [...]|ἐξίτη[...]|ου⁷⁵ διὸ τὸ καταπέτασμα τοῦ ἱεροῦ ἐ<ρ>ράγη δι' αὐτὸν ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν ἐν τῷ τάφῳ| τῇ τρίτῃ τοῦ θα[ν]άτου ἐφάνη ἑαυτὸν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ καὶ ἀνελθ[ὼν] ἐπὶ τὸ ὕψος τῶν οὐρανῶν (...) bakire Meryem'in rahminde, Beytullahim'de doğup Nasıra'da büyüyen ve çarmıha gerilen Cebrail'in aracılığıyla hamile kaldı [metin belirsiz], dolayısıyla Tapınağın perdesi, mezarda ölümden dirilen, ölümünün ardından üçüncü günde Celile'de kendini gösteren ve cennete yükselen kişi yüzünden yırtıldı (...) Anlatı dizisinin hem övgü hem de tartışma işlevi vardır.⁷⁶ Tarihsel olay İsa'nın McWilliam'ında (ed. E. M. Leonard ve K. Merriman; Waterloo: Wilfrid) doruğa ulaştığı için ikincisi açıkça birincil olanıdır. Laurier University Press, 2010), 6-7 ve Mihálykó, "Christliche magische Kleintexte," 56-64. ⁷² P.Strassb'yi karşılaştırın. env. 254v.9-10, s. 306 yukarıda. ⁷³ Jacoby, Ein neues Evangelienfragment, 36; de Bruyn ve Dijkstra, "Yunan Muskaları" 180; Mihálykó, "Christliche magische Kleintexte," 64. ⁷⁴ Charōn hakkında bkz. aşağıya s. 315-16. Olası Gnostik unsurlar hakkında bkz. Jacoby, Ein neues Evangelienfragment, 36-47 (özellikle 47) ve Mihálykó, "Christliche magische Kleintexte," 60-61 ve 64-65. ⁷⁵ Beklenen ek, [ἐπὶ] (I. ἐπὶ) Π[ο]ν[τ]ίου Πιλάτου ("Pontius Pilatus'un vali olduğu zaman") papirüsü inceleyen Reitzenstein tarafından reddedildi (Jacoby, Ein neues Evangelienfragment, 39). Eitrem ἐπὶ τοῦ κ[α]ν[ο]ν[ο]ύ τόπ[ου] 'yu ("Kafatanın Yerinde") önerdi. ⁷⁶ Tılsımlı dualardaki inanç dizileri hakkında genel olarak de Bruyn'ün "Antik Uygulamalı Kristoloji" 6 tezini karşılaştırın: "Bu inanç ifadeleri, muskayı takan kişiyi kurtarmak ve korumak için Mesih'in gücünü mevcut hale getiriyor."

--- SAYFA 322 ---

Ölümün yenilgisi (II. 9-12)77 ve Tanrı'nın "yaratığı"nın serbest bırakılması olarak sunulan diriliş ve cennete yükseliş, Yaratılış'taki yaratılış anlatısına gönderme yapan bir formülasyondur. İsa'nın bu rolü, insanların rica amaçlı dualarda neden ona başvurduğunu açıklamaya ve haklı çıkarmaya hizmet eder: PGM II Christliches P13.13-14 καὶ ἡ γῆ ἐχάρη ὅτι ἀπέστη ἀπ' αὐτῶν ὁ ἐχθρὸς καὶ δέδωκες ἐλευθερίαν τῷ κτίσματι αἰτουμένῳ| δεσπότην Ἰ[η]σοῦς ἡ φωνὴ ἡ [π]αραφύησασα τῶν ἁμαρτιῶν ὅσοι ἐπικαλούμεθα τὸ ἅγιόν σου ὄνομα (. . .) ve dünya [sc. insanlar] düşman onlardan yüz çevirdiği ve siz de efendiye yalvaran yaratığa özgürlük verdiğiniz için sevindiler: "İsa, günahı arındıran ses (biz), sizin kutsal adınızı anan (...)."78 PGM II Christliches P13'ün tarihçesi, giriş niteliğindeki itikad fiilinden yoksun olmasına rağmen bir itikad olarak formüle edilmiştir.79 Özellikle erken dönem itikad beyanlarının Kristolojik bölümü üzerine modellenmiştir.80 Bununla birlikte, bazıları İsa'nın yaşamının kapsanan kısımları (doğum, çarmıha gerilme, diriliş vb.) aynı zamanda erken Hristiyan inançlarında da yer alır ve bilinen inançlarda (İznik dahil) bulunmayan kendine özgü ayrıntılar hakimdir.81 Çözümü dördüncü ve beşinci yüzyıllarda Hristiyan kimliğinin oluşumunda silinmez bir iz bırakan Kristolojik tartışmaların arka planına karşı,82 itikad-77 Yakarış ile dua arasında köprü kuran bölümde zaten ortaya çıkan bu temaya yapılan vurgu, historiola (I. 2 ὁ ἐλθὼν τῷ κόσμῳ καὶ κατακλᾶσας τὸν ὄνυχά τοῦ Χάροντος – "gelen kişi Dünya ve Charōn'un pençesini kırdı"), talepler canlılarla ilgili olmasına rağmen muskanın neden bir cesedin yanına bırakıldığını muhtemelen açıklıyor. 78 Benim çevirim Jacoby, Ein neues Evangelienfragment, 35 ("... und du Freiheit gabst dem Geschaffenen, das verlagte nach dem Herrn Jesus, die Stimme die freisprechen wird von den Sünden. .") ve Preisendanz in Papyri Graecae magicae: Die griechischen'de sunulanlardan farklıdır. Zauberpapyri (ed. Karl Preisendanz ve Albert Heinrichs; 2. baskı; Stuttgart: Teubner, 1974) II, 221 ("... du Freiheit gabst der Schöpfung, die verlagte nach dem Herrn, Jesus, die Stimme die von den Sünden freispricht uns alle..."). Zamanından dolayı fiili, "dua edilen" kişiyi ifade eden suçlayıcı bir ifadeyle yorumlanan, aktif anlam taşıyan bir fiil olarak alıyorum, bkz. LSJ 91940, 44 s.v. II. 79 Jacoby, Ein neues Evangelienfragment, 47: "bir Sanat Sembolü." 80 Mihálykó, "Christliche magische Kleintexte," 60. İlk inançlardaki Kristolojik bildiriler hakkında bkz. J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds (3. baskı; Londra: Continuum, 1972), 94-95. 81 Historyola'daki öğelerin kökenleri hakkında bkz. Mihálykó, "Christliche magische Kleintexte," 60-61. 82 Lewis Ayres, "Articulated Identity", The Cambridge History of Early Christian Literature (ed. Frances Young, Lewis Ayres ve Andrew Louth; Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 414-63.

--- SAYFA 323 ---

312 Anastasia Maravela, PGM II Christliches P13.1-5'in tarihçesi gibi, ilk bakışta bu dua taşıyan muskayı kullanan kişinin kendini konumlandırıran ve tanımlayan ifadesini⁸³ ifade eder. Bununla birlikte, metnin dili ve üslubu, yazarının okul içi ve okul dışı öğrenmeye sahip olduğunu ve ayrıca bunu kanıtlamak için istekli olduğunu güçlü bir şekilde öne sürdüğü göz önüne alındığında, bu kişisel dogmatik kimlik bildiriminin tamamen görüldüğü gibi kabul edilip edilmeyeceği açık bir sorudur⁸⁴ - bu, inanç beyanının doğruluk değeri ile yazarın/kullanıcının öğrenmeyi gösterme eğilimi arasında potansiyel bir gerilimi (veya belki de belirli bir dengeleme eylemini) ima eden bir şeydir. 4. Papirüs Dualarında Değişiklik Kimlikle ilgili bakış açıları, rakip gruplara, zihniyetlere veya uygulamalara yapılan, genellikle polemik niteliğindeki göndermeler veya imalardan da elde edilebilir.⁸⁵ Farklılaşma - "doğru" inancın özel bir bölgesini sınırlamak ve savunmak - dua ederken ilk Mısırlı Hristiyanların akıllarında en üst düzeyde görünmüyor. Bununla birlikte, "ortodoksluğun" tanımı ve benimsenmesi o dönemde Hristiyan kimliğinin oluşumunun kalbinde yer aldığından,⁸⁶ diğer dini gruplar, inançlar ve uygulamalara ve dolayısıyla dolaylı olarak benlik algısı ve kendini farklılaştırma tarzlarına ilişkin ipuçları dualarda bile yüzeye çıkmaktadır. Ötekiliğe ilişkin olası bir perspektif odağı, düşmanlara ve tehditkar güçlere açık referanstır. Patrik için yapılan ayinle ilgili duada bir örnek bulunur [sc. of Alexandria], versiyonları beşinci yüzyıldan kalma bir ostrakon olan O.Petr tarafından aktarılmıştır. Muş. 19r.9-v.16,⁸⁷ muhtemelen Yukarı Mısır'dan, 83 İman beyanları ve kimlik arasındaki ilişki hakkında bkz. Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life* (London: Epworth, 1980), 189-94. 84 Mihálykó, "Christliche magische Kleintexte", 64. 85 Ötekinin saptırıcı aynası yoluyla öz-kavrayış üzerine bkz. Michael Tellbe, "Identity and Prayer" bu ciltte (13-34) ve Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford: Oxford University Press, 2006) 15-17 ve 269-97. 86 Ayres, "Kimliğin Belirlenmesi", 414-63. 87 Eski adıyla O. Tait-Petrie 415. van Haelst, *Katalog*, 282, no. 833; LDAB 5978. İkinci baskı: Joseph van Haelst, "Une ancienne prière d' intercession de la liturgie de Saint Marc (O.Tait-Petrie 415)," *Ancient Society* 1 (1970): 95-114. Cornelia E. Römer tarafından yeniden düzenlenmiştir, "Ostraka mit christlichen Texten aus der Sammlung Flinders Petrie," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 145 (2003) 201, no. 27 ve O.Petr.Mus. 19. El bu duanın nüshasını beşinci yüzyılın sonlarına yerleştirmektedir. Ancak metnin kendisi MS 364-66 ile 476 yılları arasında herhangi bir zamanda yazılmış olabilir. Özellikle monofizit özelliklerin yokluğu, metnin Cyril patrikliğinden (412-444) öncesine ait olduğunu gösterir, bkz. van Haelst, "Une ancienne prière", 99, 111 ve 113.

--- SAYFA 324 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğine İlişkin İmamalar 313 ve ayrıca Aziz Markos Ayini'nin ortaçağ tanıkları tarafından.88 Dua eden topluluğun ruhani liderinin düşmanlarını yenmek için Tanrı'ya yapılan rica ve bunların görünür ya da görünmez olabileceği şartı gelenek boyunca ortaya çıkar (O.Petr.Mus. 19v. 9-11 πάντα δ' ἐχθρὸν αὐτοῦ ὁρατῶν (l. ὁρατὸν) ἢ ἀόρατον σύντριψον ὑπὸ τοὺς πόδ[ας] αὐτοῦ – “görünür ve görünmez tüm düşmanlarını ayaklarının altında parçalayın...”89 vs. St. Markos 8.15-6 Cumming πάντα δὲ ἐχθρὸν ὁρατὸν τε. καὶ ἀόρατον [τῆς ἀγίας σου ἐκκλησίας add. Vat.Gr 1970] καθυπόταξον ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ἐν τάχει – “[kutsal Kilisenizin] görünen ve görünmeyen tüm düşmanlarını hızla ayaklarının altına bastırın”). Heterodoks Hristiyanlar, paganlar, Yahudiler veya şeytani güçler gibi söz konusu düşmanlar, Mısır Hristiyanlığının ruhani liderinin savaş açtığı ötekiliğin “ordusunu” oluşturur. Petrie ostracon'da αὐτοῦ'nin tekrarı, dua edilen patriğin kişiliğine biraz daha fazla vurgu yapabilir (düşmanların rakiplerini de içermesi ihtimaline yol açar mı?), Vat.Gr'de τῆς ἀγίας σου ἐκκλησίας'nın eklenmesi. 1970, vurgunun sıkı bir şekilde dini ve doktrinsel rakiplere yapılmasıyla sonuçlandı. Aynı derecede merak uyandırıcı olan, Petrie ostracon duasında ὀρθοδόξοις niteleyicisinin çıkarılması, Aziz Markos ayininin el yazması aktarımında ἐπισκόποις πρεσβυτέροις vb. datiflere katılmasıdır. 8.9-11 Cumming): O.Petr.Mus. 19v.1-8 κατὰ τὸ ἅγιον θέλημά σου σὺν πᾶσιν ἐπισκόποις πρεσβυτέροις διακόνοις σὺν παντὶ τῷ πληρώματι τῆς ἀγίας καὶ ἀποστολικῆς σου ἐκκλησίας (...) tüm piskoposlar, rahipler, diyakozlar ve kutsal ve havarisel kilisenizin tüm üyeleriyle birlikte, kutsal iradenize uygun olarak kendisine emanet edilen papalık görevini yerine getirmek (...) Bu, ya ortodoksluk ve heterodoksluk ayrımının Hristiyan kimliğinin ayrılmaz bir parçası olmadığını (ya da henüz) olmadığını gösteriyor Bu ostracon'u kullanan kişinin algıladığı şekliyle ya da kendisinin Hristiyanlık anlayışıyla alakasız ya da önemsiz olarak onu dışarıda bırakmayı seçmesi. Yukarıdaki yorum aynı zamanda kilisenin sadece “kutsal ve havarisel” olarak nitelendirilmesi ve eklerin (ve 88 Cumming, The Liturgy of St. Mark, 8-9, 14-15 ve 32-33, 92 ve 133-35'ten) hariç tutulması (veya bilgi eksikliği nedeniyle?) için de geçerli olabilir. 89 Duanın versiyonları için bkz. van Haelst, “Une ancienne prière” 106-8.

--- SAYFA 325 ---

314 Anastasia Maravela kimlik bakış açısı, dışlayıcı) işaretleyiciler μόνη (“tek”) ve καθολική (“evrensel”), Aziz Markos Ayininde (Vat.gr. 2281'de olduğu gibi Lit. Aziz Markos) ortaya çıkar. 2281 = 8.13-14 Cumming τῆς ἀγίας Vat.gr 1970 om. ἀποστολικῆς) ve diğer erken dönem ayinle ilgili dualar.90 Başka bir cephede, ayinle ilgili dualarda Efkariya'nın “manevi kurban” (alternatif olarak “sözde/sözde kurban”) (λογικὴ θυσία), “saf kurban” (θυσία) olarak tanımlanması καθάρᾳ ve “kansız tapınma” (ἀναίμακτος λατρεία), dini rakiplerin ritüel kelime dağarcığını cesurca benimseyip yeniden nitelendirerek dini ötekiliği yorumluyor ve vurguluyor.91 Hristiyan dualarındaki bu ifadelerin en eski örneği, sözde Strasbourg anaforasında görülür:92 P.Strassb. env. 254r.10-19 εὐχαρισ- τοῦντες προσφέρομεν τὴν θυσίαν τὴν λογικὴν τὴν ἀναίμακτον λατρεῖαν ταύτην ἣν προσφέρει σοι πάντα τὰ ἔθνη ἀπ' ἀνατολῶν) ἡλίου καὶ μέχρι δυσμῶν [ἀπὸ ἄρκτου καὶ μέχρι μεσημβρίας· ὅτι μὴ ἐγὼ τὸ ὄνομά σου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίσμα προσφέρεται [τῷ] ἁγίῳ σου [ὀνόματι καὶ θυσία καθάρᾳ ἐφ' ἣ θυσίᾳ] καὶ προσφορᾷ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν σε 90 Bkz. van Haelst, “Une ancienne prière”, 113 (l. 23'teki iletişim). 91 Hristiyanların kurban dilini benimsemesinin karmaşık gidişatı hakkında Frances M. Young'ın çalışmasına bakınız: The Use of Sacrificial Ideals in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom (Patristic Monograph series 5; Cambridge, Mass.: The Philadelphia Patristic Foundation, 1979); Everett Ferguson, “Erken Hristiyanlıkta ve Çevresinde Manevi Kurban”, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung II Principat, Band 23.2 Religion'da. Vorkonstantisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion (Forts.) (ed. W. Haase; Berlin: de Gruyter, 1980), 1151-89 ve daha yakın zamanda Maijastina Kahlos, Tartışma ve Diyalog: Hristiyan ve Pagan Kültürleri c. 360-430 (Aldershot: Ashgate, 2007), 119-26 ve Daniel C. Ullucci, The Christian Rejection of Animal Sacrifice (Oxford: Oxford University Press, 2012), 65-117. 92 Bkz. yukarıdaki dipnot 64. On II. 10-12, Yahudilikten farklılaşmanın ifadeleri olarak ayrıca bkz. H. A. J. Wegman, “Une anaphore incomplète? Les fragments sur papyrus Strasbourg Gr. 254”, Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Gilles Quispel'in 65. Doğum Günü vesilesiyle sunumunda (ed. R. van den Broek ve M. J. Vermaseren; Leiden: Brill, 1981), 444-46.

--- SAYFA 326 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğinin İmaatı 315 (...) doğudan batıya, kuzeyden güneye tüm ulusların sizin için yaptığı bu manevi kurbanı, bu kansız ibadet eylemini şükran mahiyetinde sunuyoruz. Çünkü adınız tüm halklar arasında kudretlidir ve kutsal adınıza her yerde buhur ve saf bir kurban sunulur, bunun için sizden yalvarıyoruz ve istiyoruz (...) Bu Efkaristiya'da “kurban” (θυσία), “sunu” (προσφορά) ve “ibadet” (λατρεία) teknik terimlerinin kullanımı dua, bir yanda Hristiyan ibadeti, diğer yanda pagan Yunan ve Yahudi ibadeti (LXX'de tanımlandığı gibi) arasındaki ortak zeminin izini sürerken, sıfat değiştiricileri λογική, καθάρα ve ἀνάμικτος Hristiyan ritüel eylemlerini ibadetin yalnızca ruhani biçimleri olarak tanımlar.⁹³ Dahası, saf ibadetin evrensel yayılmasının vurgulu sunumu. Hristiyan Tanrısı'nın (h. 13-18)⁹⁴, Mal 1:10-12'de (καὶ θυσίαν οὐ) Yahveh'nin rahiplerin kirletilmiş sunularını kabul etmeyi reddetmesi, ara metniyle karşılaştırıldığında okunduğunda, Yahudiliğe karşı zafer olmasa da Yahudilikten ayrı tutulduğuna dair kinayeli iddialar aktarır. bu çok önemli. δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθάρα, διότι μέγα τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, λέγει κύριος παντοκράτωρ – “ve senin elinden kurban kabul etmeyeceğim; çünkü Doğu'dan Batı'ya benim adım herkes tarafından yüceltili. Her yerde benim adıma buhur ve pak kurbanlar sunulur; çünkü halklar arasında benim adım büyüktür, diyor Her Şeye Gücü Yeten Rab”. Hristiyanların ruhani ibadet eylemleri, Yahudilerin kirli sunuları değil, Tanrı'nın değer verdiği pak sunuları arasındadır. 5. Karışmamış Bir Kimlik mi? Diğer ayırt edici özelliklerinin⁹⁵ yanı sıra, PGM II Christliches P13 duası Charōn, Netherworld'ün varlığı nedeniyle öne çıkıyor 93 Temel gerçekliklerin çok daha karmaşık olduğu, BKT VI 1.50: δέξαι dua koleksiyonunda λογική θυσία terimiyle karşılaştığımızda açıkça ortaya çıkıyor. λ[ογικὰς θυσίας ἀγ]νὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας (“ruhtan ve yürekten gelen ruhsal saf kurbanları kabul edin”). Bu duanın ana kısmı Hermetik Poimandres'in sonuç kısmıyla örtüşür, ancak Berlin papirüs koleksiyonunda Hermetik metne Hristiyan bir çerçeve verilmiştir, daha fazlası için 103. dipnotta bakınız. Manevi fedakarlık fikrine ilişkin Yunan tanıklıkları için bkz. Young, The Use of Sacrificial Ideas, 15–34 ve Ferguson, “Spiritual Sacrifice”, 1152–60. 94 πᾶς, l biçimlerinin tekrarına dikkat edin. 13 πάντα τὰ ἔθνη, l. 15–16 ἐν πᾶ[σι] τοῖς [ἔ]θνεσιν, ἐν πα[ντὶ τ]όπῳ. 95 Yukarıya bakınız, s. 311–12. Bu metin çok yerinde bir şekilde “un valido esempio di contaminazione rituale e concettuale a partire da elementi tuhafi di tradizioni religiose Different tra loro” (Anna Scibilia, “Un invocazione greca proveniente dall' Egitto cristiano. Il Papiro Kairo 10263 ed un procedimento di cristianizzazione,” olarak tanımlanmıştır.

--- SAYFA 327 ---

316 Yunan pagan geleneğinden Anastasia Maravela kayıkçısı, artık Ölüm figürüyle bütünleşme sürecindedir.⁹⁶ Duanın ilahi muhatabı İsa'nın dünyaya gelişiyle "Charōn'un pençesini tamamen parçaladığı" söylenir (I. 2: ὁ ἐλθὼν τῷ κόσμῳ καὶ κατακλάσας τὸν ὄνυχά τοῦ Χάροντος), "Charōn'u kısır hale getirdi" (I. 11: ὁ ποιήσας τὸν) Χάροντα ἄσπορον) ve "isyankar düşmanın ellerini ve ayaklarını bağlamış" (I. 12: ὁ καταδήσα[ς] τὸν ἐχθρόν) ἀ[πο]στάτην).⁹⁷ Son pasajda, Yunan pagan geleneğinden alınan bu alıntı, Yahudi ve Hristiyan uydurma geleneğinin asi, düşmüş meleği Şeytan'ın konumuna eşdeğer bir konuma sahiptir. Entelektüel açıdan güçlü ve kendine özgü bir bireyin duasında Charōn'un (Hristiyan geleneğine dahil edilmiş dinsel ve kültürel açıdan yabancı bir figür⁹⁸) ortaya çıkışı, bilgeliğin başka bir göstergesini ve göstergesini pekâlâ temsil edebilir.⁹⁹ Aynı şekilde, bu, bireysel düzeyde ve ortalama olmayan ortamlarda, belki de ağırlıklı olarak entelektüel çevrelerde gerçekleşmiş olsa bile, Hristiyan kimliğinin, saf olmaktan uzak, okul dışı unsurlar içerdiğini gösterir. Ancak görünen o ki Hristiyan dua söylemi, üstü kapalı da olsa, kirlenmemiş Hristiyan kimliği idealini benimsiyor ve destekliyor. Bu ideal, Barselona kodeksindeki anaforayı tamamlayan doksolojide desteklenmektedir: P.Monts.Roca env. 155a.23–27 ἵνα ἔτι καὶ ἐν τούτῳ δοξάζωμεν τὸ πανέντιμον καὶ πανάγιον ὄνομα σου διὰ τοῦ ἁγιασμένου (I. ἡγιασμένου) σου παιδὸς Ἰ(ησοῦ) Χρ(ιστοῦ) τοῦ Κ(υρίου) ἡμῶν δι' οὗ σοι δόξα κράτος εἰς τοὺς ἀκηράτους αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν (...) öyle ki, bunda bile yüceliğiniz ve gücünüzün sahibi olan sevgili oğlunuz Rabbimiz İsa Mesih aracılığıyla en şerefli ve kutsal ismini yüceltebilelim. asırların karışmamış/kirlenmemiş yüzyılları. Amin. Cristo ve Asklepio. Hristiyan ve Pagani'den Akdeniz'e uzanan şifa ve şifa kültürleri. Atti del convegno internazionale, Accademia di studi mediterranei, Agrigento 20-21 novembre 2006 (ed. Enrico dal Covolo ve Giulia Sfameni Gasparro; Roma: Libreria Ateneo Silesiano, 2008), 179. 96 Yunan edebiyatı ve sanatında Charōn hakkında bkz. Otto Waser, Charon, Charun, Charos (Berlin: Weidmann, 1898), 12–29, özellikle. 23–24 ve 89–90 ve Franz de Ruyt, Charun: Démon étrusque de la mort (Roma: Institut Historique Belge, 1934), 230–33 ve 242–43. 97 İkinci katılımcı yalnızca sözdizimsel olarak birinciye paralel olmakla kalmaz, aynı zamanda fonolojik ve morfolojik olarak da onu yansıtır (κατα-κλά-σας ... κατα-δή-σας). 98 Bizans ve modern Yunan geleneğinde Charōn'un Charos/Charontas olarak hayatta kalması hakkında bkz. Waser, Charon, 85–104. 99 Mihálykó, "Christliche magische Kleintexte," 64.

--- SAYFA 328 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğine İlişkin İma 317 εἰς τοὺς ἀκηράτους αἰῶνας τῶν αἰώνων ("yüzyılların karışmamış/kirlenmemiş yüzyıllarında") formülü ilgi çekici şeyler sergiliyor diğer iki papirüs duasının doksolojilerindeki farklılıklar. P.Würzb. 3v.10-11 şunu okur: Ὡς ἡ δόξα καὶ τ[ὸ κ]ράτος εἰ<ς> τοὺς ἀγῆρ<ατ>ους 100 αἰῶνας τῶν αἰώνων [v] ("yüzyılların ölümsüz yüzyıllarındaki ihtişam ve kudret ona aittir"), BKT VI 1.101 30-40'ta aktarılan dua ise 39-40'ta sona ermektedir: [εἰ] σοι ἐπ' αὐτῷ δόξα κράτ[ο]ς πᾶ[σ]α μεγαλοσύνη μεγαλ[ο]πρέπεια εἰς τοὺς σύμπαντας ἀγῆρατους ἀτε|λευτήτους αἰῶ[ν]ας [τ]ῶν αἰώνων ("zaferin, kudretin, büyüklüğün ve heybetin ona dayansın) [bkz. İsa] yüzyılların yaşlanmayan ve sonlanan yüzyıllarında"). Her ne kadar "yaşlanmayan yüzyıllar" ifadesi Hristiyan çevrelerinde bilinmiyor olmasa da (örneğin, Macarius'un Magnes Apocriticus'unda kullanılmıştır), "yaşlanmayan aiōn" kavramı Hristiyan mezhep yazımı tarafından Gnostik Valentinus ve çevresine atfedilmektedir.102 BKT VI 1, bazıları Hristiyan olan bir dua koleksiyonu içerirken, bir tanesi (BKT VI 1.42-59) şu kapanış ilahisiyle önemli ölçüde örtüşmektedir: Hermetik çalışma Poimandres.103 Önemli farklılıklarına rağmen, Gnostik ve Hermetik fikirler ileri geri dolaşıp birleşti; Hristiyan fikir ve materyalleriyle geçişme de iyi belgelenmiştir.104 Bu, bir bağlantı zincirini, daha spesifik olarak "yaşlanmayan yüzyıllarda" (εἰς τοὺς ἀγῆρατους) ifadesini akla getirebilir. αἰῶνας) Hermetik çevrelerden kaynaklanmış olabilirken, εἰς τοὺς ἀκηράτους αἰῶνας uyarlaması (fonolojik varyasyon olarak değil, bir varyant olarak) Gnostisizm yoluyla Hristiyan dua söylemine girmiş olabilir ve daha sonra iyi olduğu düşünüldüğü için tercih edilmiş olabilir. kirlenmemiş, ayrıcalıklı bir Hristiyan kimliğini arzulayan gelişen bir "ortodoks" kimlikle uyumlu. Buna, γ ve κ'nın değişimi ortak bir fonolojik özellik olduğundan100, biçimi ἀγῆραος'dan türeten Hammerstaedt tarafından reddedilen Wilcken'in düzeltmesini muhafaza etmem nedeniyle haklı olarak itiraz edilebilir. Ancak (i) ἀγῆραος tamamen şiirseldir ve (ii) harflerin ihmal edilmesi papirüsün ayırt edici bir özelliğidir. 101 P.Berol. env. 9794 (3. yüzyıl, kaynağı bilinmiyor). van Haelst, Katalog, 263, no. 722; LDAB 5201. 102 Epiphanius, Pan. 31.5.3 (=GCS 25, 390). 103 İsa, BKT VI 1'in günümüze ulaşan bölümünde yer alan beş duanın üçünde, özellikle de i.12-26, i.27-ii.41 ve ii.60ff dualarında yer almaktadır. BKT VI 1.42-59 duasının Poimandres'in kapanış ilahisiyle özdeşliği hakkında (giriş satırları ve doksoloji hariç, ll. 58-9), bkz. Richard Reitzenstein ve Paul Wendland, "Zwei angeblich christliche liturgische Gebete," Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (philol.-hist. Klasse; Berlin: Weidmann, 1910), 324-34. Metinler Maria Totti, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis- Religion (Hildesheim: Georg Olms, 1985), 204-9, no. 81. 104 Roelof van den Broek, "Antik Çağda Gnostisizm ve Hermetizm: Kurtuluşa Giden İki Yol", Studies in Gnosticism and Alexandrian Christian (ed. Roelof van den Broek; Leiden: Brill, 1996), 3-21.

--- SAYFA 329 ---

318 Papirüslerde Anastasia Maravela,105 P.Monts.Roca env.'de ἀκηράτους formu. 155a.26 basit bir fonolojik karışıklık olabilir.106 Ancak bu papirüsün yazarı başka hiçbir yerde iki ünsüz harfi birbirine karıştırmaz, hatta κ ve γ karışıklığının kolayca meydana gelebileceği hatalarla dolu pasajlarda bile.107 Hristiyan ayinlerinde ἀκήρατος sıfatının kullanımı108 ἀγήρατος) ayrıca BKT VI 1.39–40, P.Würzb'de ἀγήρατος: ἀκήρατος olduğu hipotezini dolaylı olarak doğrulayabilir. 3v.10–11 ve P.Monts.Roca env. 155b.26–27, Hristiyan duası ve dua ideolojisi bünyesindeki yabancı kökenlere ait unsurların cesurca geri kazanıldığı ve dönüştürüldüğü ve böylece farklı ve giderek "saflaştırılan" bir Hristiyan kimliği çerçevesinde nötrleştirildiği ve doğallaştırıldığı, devam eden bir kimlik oluşumu sürecine tanıklık eden önemli değişkenler olabilir. 6. Sonuçlar Yunan Hristiyan papirüs duaları, üçüncü yüzyıldan dördüncü yüzyılın sonlarına/beşinci yüzyılın başlarına kadar olan geniş ve ruhsal araştırma döneminde Hristiyan kimliğinin oluşumunun potansiyel olarak önemli tanıklarındır. Materyalin çoğunun parçalı durumu, tarihsel bağlamlarla ilgili pek çok açık soru ve hepsinden önemlisi, Hristiyanların Tanrı'ya kimlik hakkında bir açıklama yapmak için değil, her şeyden önce ricada bulunmak veya teşekkür etmek için dua etmeleri gerçeği, sonuçta ortaya çıkan şeyin kimlik imalarından, Mısırlı Hristiyan orantlarının kolektif benlik algısına ve bilincine yalnızca kısa bir bakıştan başka bir şey olamayacağı anlamına gelir. P.Berol'un dualarında yer alan istekler. env. 13415 Hristiyan yaşamının tanımlayıcı özelliklerini ortaya koymaktadır: Tanrı'nın bir çağrısı olarak bu, O'nun sürekli güçlendirici aracılığına bağlıdır; aynı şekilde, imanlının eğitim ve çalışmayı, inanç ve uygulamayı birleştiren bir vita activa biçimidir. Bunlar 105 Sesler arası değişim hakkında bkz. Francis T. Gignac, A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Bizans Periods, Cilt. 1: Ses Bilimi (Milano: Cisalpino, 1975), 79–80, c1 ve c2. 106 ἀκηράτους, BKT VI 1.40'taki ἀτελευτήτους'un doğal tamamlayıcısıdır, dolayısıyla γ < κ değişimi mantıksızdır. P.Würzb'de değişim tespit edilemiyor. 3v.11, metin ἀγηρ<άτ>ους şeklinde düzeltilindiğinde (ἀγήρους biçimi yalnızca "unaging" ile uyumlu olacaktır). 107 Örn. P.Monts.Roca env. 157a.8–10: ἐπὶ γῆρε (l. γῆρας) τεκνω (l. τέκνον) | σοι (l. σύ) μοι δωκες (l. ἔδωκας)· γερῖαν (l. γέρας) παλαιὰ {ν} σου Σαρρα οικίχα|το (l. ἐκίχατο) δῶρον ("yaşlılığında bana bir çocuk verdin; Sarah yaşlılığında senden bir şeref hediyesi aldı"). 108 Örn. Vat.Gr'daki πρόσδεξαι τὸν ἀκήρατον ὕμνον ("kirlenmemiş övgü şarkısını kabul edin") ifadesinde. Aziz Markos Ayini'nin komünyonundan önceki bölümünün 1970 versiyonu, bkz. Cuming, The Liturgy of St. Mark, 54.

--- SAYFA 330 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğine İlişkin İmler 319 dualar, Hristiyanları bir grup olarak bir arada tutan şeyin ne olduğu konusunda büyük öneme sahip çağdaş bir bakış açısı sağlar. Bu ve diğer ilk dualardaki kimlik ifadeleri, soyut ismi (datif) yöneten ἐν edatından oluşan zarflarda özetlenmiştir. İsa – P.Berol'e göre “ruhlarımızın başrahibi”. env. 13415 ve diğer papirüs dualarına göre “Rabbimiz (ve Kurtarıcımız)”, diğer çeşitli bağlamlarda olduğu gibi papirüs dualarında da Tanrı ile birlikte yaygın mevcudiyet ve kimlik yaratan güçtür. Onun rolü, Tanrı'nın sonsuz yüceliğinin ve kendisine yöneltilen duaların şefaathisi, aracısı ve garantörüdür. Onun şöhreti, takipçilerine öğrettiği duanın, yani Rab'bin Duası'nın papirolojik kayıtlardaki mütevazı temsiliyle tam bir tezat oluşturuyor. Bununla birlikte, bu durumda yokluk, Hristiyan inananların aktif yaşamlarında sessiz bir mevcudiyet anlamına gelebilir; çünkü Rab'bin Duası, en güçlü koruyucu dualardan biri olarak genellikle kalpten okunan ve yalnızca muskalara yazılan (doğası yazılı bir metin gerektiren) çok tanınmış bir dua gibi görünmektedir. Papirüs duaları, Hristiyan kimliğinin Kutsal Yazılardaki anlatı havuzuyla canlı bir etkileşim içinde nasıl oluşturulduğuna dair başka bir bakış açısı sunuyor. Dualar, NT'den alınan sıkıştırılmış anlatım dizileri aracılığıyla isteği temel alır veya Tanrı'ya övgüyü iletir. Ayrıca dua, ayinle ilgili yeniden canlandırmaya eşlik ettiğinde; Efkaristiya'da dua, Hristiyan tarihine nüfuz eden tanımlayıcı bir güç olarak ortaya çıkar. Aynı şekilde, Eski Ahit'teki anlatı öğeleri veya sekansları, Hristiyanlığın "kardeşi" ve rakibi Yahudilik ile sürekli kimlik müzakeresinin bir parçası olarak çağırıştırılıyor ve yeni boyutlarla donatılıyor. Başkılığa dair bakış açıları, ya Hristiyan orantların Tanrı'nın korumasını istediği düşmanlara ve tehditkar güçlere yapılan açık referanslardan ya da dolaylı olarak dini rakiplerin teknik-kült söz dağarcığının dilsel ve bağlamsal değişimler yoluyla geri kazanılmasıyla elde edilebilir. Papirüs dualarındaki Hristiyan kimliği önemli açılardan tutarlı görünse de, dini açıdan yabancı unsurlar (PGM II Christliches P13'te Charōn, BKT VI 1'de Hristiyan çerçevesiyle donatılmış Hermetik bir dua) aktarılır ve böylece Hristiyan dua söylemine entegre edilir. Ancak Hristiyan dua söylemindeki hakim ideoloji ve amaç hâlâ saflık ve ötekiliğin dışlanması olarak görünmektedir.

--- SAYFA 331 ---

320 Anastasia Maravela Kaynakça Amundsen, Leiv. "Oslo Koleksiyonundan Christian Papyri." *Semboller Osloenses* 24 (1945): 121-47. Andrieu, M. ve P. Collomp. "Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc." *Revue des sciences religieuses* 8 (1928): 489-515. Ausfeld, Carolus "De Graecorum Praecationibus Quaestiones." *Jahrbücher für classische Philologie* 28 (1903): 502-47. Ayres, Lewis. "Kimliğin İfade Edilmesi." Cambridge Erken Hristiyan Edebiyatı Tarihi'ndeki 414-63. Sayfalar. Frances Young, Lewis Ayres ve Andrew Louth tarafından düzenlenmiştir. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Bagnall, Roger S. Mısır'da Geç Antik Çağ. Princeton: Princeton University Press, 1993. Barker, Don. "Hristiyan Metinlerinin Yeniden Kullanımı: P.Macquarie Inv. 360 + P.Mil.Vogl.Inv. (P91) ve P.Oxy. X 1229 (P23)". Erken Hristiyanlık El Yazmaları'nın 129-44. Sayfaları: Uygulamalı Yöntem ve Yaklaşım Örnekleri. Düzenleyenler Thomas J. Kraus ve Tobias Nicklas. Yeni Ahit Çalışması Metinleri ve Baskıları 5. Leiden: Brill, 2010. Bradshaw, Paul F. "Erken Yahudi ve Hristiyan Duaları Arasındaki Paralellikler: Bazı Metodolojik Sorunlar." *Identität durch Gebet'in* 21-36. Sayfaları. *Zur gemeinschafts-bildenden Funktion kurumsalisierten Betens in Judentum ve Christentum*. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer tarafından düzenlenmiştir. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003. Brightman, F. E. Doğu ve Batı Liturjileri, Giriş ve Eklerle Düzenlenmiş Kilisenin Başlıca Liturjilerinin Orijinal veya Çevrilmiş Metinleri Olmak. Cilt 1: Doğu Ayinleri. Oxford: Clarendon, 1896. Broek, Roelof van den. "Antik Çağda Gnostisizm ve Hermetizm: Kurtuluşa Giden İki Yol." *Gnostisizm ve İskenderiye Hristiyanlığı Çalışmaları'nda Sayfa 3-21*. Roelof Van den Broek tarafından düzenlenmiştir. Leiden: Brill, 1996. Bruyn, Theodore S. de. "Antik Uygulamalı Kristoloji: Geç Antik Çağda Yunan Muskalarında Mesih'e İtiraz." *Logos'tan Christos'a: Joanne McWilliam Onuruna Kristoloji Üzerine Denemeler bölümündeki 3-18*. Sayfalar. E. M. Leonard ve K. Merriman tarafından düzenlenmiştir. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2010. Bruyn, Theodore S. de ve Jitse H. F. Dijkstra. "Mısır'dan Hristiyan Unsurları İçeren Yunan Muskaları ve Formülleri: Papirüs, Parşömen, Ostraka ve Tabletlerden Oluşan Bir Kontrol Listesi." *Amerikan Papirologlar Derneği Bülteni* 48 (2011): 163-216. Yunan, Latin, Demotik ve Kipti Papyri, Ostraca ve Tablet Baskılarının Kontrol Listesi. Düzenleyen: Joshua D. Sosin, Roger S. Bagnall, James Cowey, Mark Depauw, Terry G. Wilfong ve Klaas A. Worp, en son Haziran 2011'de güncellendi: http://library.duke.edu/rubenstein/scriptorium/papyrus/texts/clist_papyri.html Cuming, Geoffrey J. Aziz Mark Liturjisi: Elyazmalarından Düzenlendi Yorum. *Orientalia Liturgica Analecta* 234. Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1990. Ferguson, Everett. "Erken Hristiyanlıkta ve Çevresinde Manevi Kurban." *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt'teki sayfalar 1151-89*. *Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung II Principat, Band 23.2* Din. Vorkonstantisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion (Forts.). W. Haase tarafından düzenlenmiştir. Berlin: de Gruyter, 1980. Gamber, Klaus. "Liturgiegeschichtliche Bemerkungen zum Würzburger Papirüs No. 20." *Çeşitli Papirològica Ramon Puig'in 129-32*. sayfalarındaki sayfalar bu yıl dönümünde. S. Janeras tarafından düzenlenmiştir. Barselona: Fundació Salvador Vives Casajuana, 1987.

--- SAYFA 332 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğine İlişkin İmamalar 321 Ghedini, Giuseppe. "Frammenti liturgici in un papiro milanese." *Aegyptus* 13 (1933): 667-73. Gignac, Francis T. Roma ve Bizans Dönemlerine Ait Yunan Papirüsünün Dilbilgisi. Cilt 1: Ses bilgisi. Milan: Istituto Editoriale Cisalpino, 1975. Graf, Fritz. "Sihirde Dua ve Dini Ritüel." *Magika Hiera'daki Sayfalar* 188-213: Antik Yunan Büyüsü ve Din. C. A. Faraone ve D. Obbink tarafından düzenlenmiştir. New York: Oxford University Press, 1991. Groningen, Bernard A. van. "Projet d'unification des systemes designes critiques." *Chronique d'Egypte* 7 (1932): 262-69. Haelst, Joseph van. Papirüs Kitapları Kataloğu Juifs ve Chrétiens. Paris: Publications de la Sorbonne, 1976. —. "Une ancienne prière d' intercession de la liturgie de Saint Marc (O.Tait-Petrie 415)." *Antik Toplum* 1 (1970): 95-114. Hamman, Adalbert. Erken Hristiyan Duaları. Chicago: Henry Regnery Co & Longmans Green, 1961. Hammerstaedt, Jürgen. Griechische Anaphorenfragmente aus Mısır ve Nubien. *Papyrologica Coloniensia* 28. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1999. Hänggi, Anton ve Irmgard Pahl. *Prex eucharistica: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*. Freiburg: Éditions Universitaires, 1968. Holl, Karl. Epiphanius: Ancoratus ve Panarion. Cilt 1. Die griechischen christlichen Schriftsteller 25. Leipzig: Hinrichs, 1915. Horsley, G.H.R. Erken Hristiyanlığı Gösteren Yeni Belgeler. Cilt 3: 1978'de Yayınlanan Yunanca Yazıtlar ve Papirüslerin İncelemesi. Sidney: Macquarie Üniversitesi, 1983. Jacoby, Felix. Yeni Evangelienfragment. Strasbourg: Trübner, 1900. Johnson, Maxwell E. Thmuis'li Sarapion'un Duaları. Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1995. Kahlos, Maijastina. Tartışma ve Diyalog: Hristiyan ve Pagan Kültürleri c. 360-430. Aldershot: Ashgate, 2007. Kelly, J. N. D. Early Christian Creeds. 3. baskı. Londra: Continuum, 1972. Kiley, Mark ve diğerleri. İskender'den Konstantin'e Dua: Eleştirel Bir Antoloji. Londra: Routledge, 1997. Kraus, Thomas J. "Rab'bin Duasını İçeren El Yazmaları - Onlar Metnin Kendisinin Basit Tanıklarından Daha Fazlasıdır." Yeni Ahit El Yazmalarının 227-66. Sayfaları: Metinleri ve Dünyaları. Thomas J. Kraus ve Thomas Nicklas tarafından düzenlenmiştir. Yeni Ahit Çalışması için Metinler ve Baskılar 5. Leiden: Brill, 2006. Lampe, Geoffrey W.H. A Patristik Yunan Sözlüğü. Oxford: Clarendon, 1961. Leuven Eski Kitaplar Veritabanı (LDAB): <http://www.trismegistos.org/ldab/index.php> Lieu, Judith M. Yahudi ve Yunan-Roma Dünyasında Hristiyan Kimliği. Oxford: Oxford University Press, 2006. Meyer, Marvin W. ve Richard Smith. Antik Hristiyan Büyüsü: Ritüel Gücün Kıpti Metinleri. Princeton: Princeton University Press, 1999. Mihálykó, Ágnes. "Christliche magische Kleintexte." Yüksek lisans tezi. Budapeşte: Eötvös Loránd Üniversitesi, 2013. Mirecki, Paul. "[İnceleme] Teeter, Timothy M., Columbia Papyri XI." Amerikan Papirologlar Derneği Bülteni 38 (2001): 135-45. Müller, Karlheinz. "Das Vater-Unser als jüdisches Gebet." *Identität durch Gebet'teki Sayfa* 159-204. Judentum ve Christentum'daki kurumsal kurumsal işlevlerden yararlanın. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer tarafından düzenlenmiştir. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003. oasis-eb|Rsalles|1506904013

--- SAYFA 333 ---

322 Anastasia Maravela Orsini, Pasquale ve Willy Clarysse. "Erken Yeni Ahit El Yazmaları ve Tarihleri: Teolojik Paleografinin Eleştirisi." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 88 (2012): 443-74. Papyri Graecae magicae: die griechischen Zauberpapyri, cilt. 2. Karl Preisendanz tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. 2. baskı. Albert Heinrichs tarafından düzenlenmiştir. Stuttgart: Teubner, 1974. Pedretti, Francesco. "Papiri cristiani liturgici: I." *Aegyptus* 36 (1956): 247-53. Pulleyn, Simon. Yunan Dininde Dua. Oxford: Clarendon Press, 1997. Rahlfs, Alfred. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, Bd. I, 1: Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert. Bearb. Detlef Fraenkel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. Reitzenstein, Richard ve Paul Wendland. "Zwei angeblich christliche liturgische Gebete." *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 1910, 324-34. Roca-Puig, Ramon. *Anafora de Barcelona i altres pregàries (Missa del segle IV)*. Barselona: Roca Puig, 1994. Römer, Cornelia E. "Ostraka mit christlichen Texten aus der Sammlung Flinders Petrie." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 145 (2003): 183-201. Römer, Cornelia E., Robert W. Daniel ve Klaas A. Worp. "Das Gebet zur Handauflegung bei Kranken in P.Bar. 155, 19-156, 5 ve P.Kellis I 88." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 119 (1997): 128-31. Ruyt, Franz de. *Charun Démon ölümden döndü*. Roma: Institut Historique Belge, 1934. Schermann, Theodor. *Frühchristliche Vorbereitungsgebete zur Taufe (Papyr. Berol. 13415)*. Münchener Beiträge zur Papyrusforschung 3. München: Beck, 1917. Schmidt, Carl. "Zwei altchristliche Gebete." *Neutestamentliche Studien Georg Heinrichs zu seinem 70. Geburtstag'daki* 66-78. Sayfalar. Leipzig: Hinrichs, 1914. Scibilia, Anna. "Egitto Cristiano'ya ait bir çağrı. II Papiro Kairo 10263 ed un procedimento di cristianizzazione." *Cristo e Asklepio'daki sayfalar* 176-82. Hristiyan ve Pagani'den Akdeniz'e uzanan şifa ve şifa kültürleri. *Atti del convegno internazionale, Accademia di studi mediterranei, Agrigento* 20-21 kasım 2006. Düzenleyen: E. dal Covolo ve G. Sfameni Gasparro. Roma: Libreria Ateneo Silesiano, 2008. Severus, Emmanuel von. "Gebet ben." Sayfalar 1134-1258, cilt. *Reallexikon für Antike und Christentum'un* 8'i. Theodor Klauser ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. Stuttgart: Hiersemann, 1950-. Sijpesteijn, Pieter J. ve Kurt Treu. "Zum liturgischen Parçası P.Würzb.3." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 72 (1988): 67-68. Stewart, Columba. "Namaz." *The Oxford Handbook of Early Christian Studies'in* 744-63. Sayfaları. Susan Ashbrook Harvey ve David G. Hunter tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Oxford University Press, 2008. Stuiber, Alfred. "Doksoloji." Sayfa 210-26, cilt. *Reallexikon für Antike und Christentum'un* 4'ü. Theodor Klauser ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. Stuttgart: Hiersemann, 1950-. Torallas Tovar, Sofia ve Klaas A. Worp. Yunan Stenografisinin Kökenlerine (P. Monts. Roca I). Montserrat: Abadia de Montserrat ve CSIC, 2006. Totti, Maria. *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*. Hildesheim: Georg Olms, 1985. Ullucci, Daniel C. *Hayvan Kurbanının Hristiyan Reddi*. Oxford: Oxford University Press, 2012. Versnel, H. S. "Eski Duada Dini Zihniyet." *İnanç, Umut ve İbadet: Antik Dünyada Dini Zihniyetin Yönleri bölümündeki* 1-64. Sayfalar. H. S. Versnel tarafından düzenlenmiştir. Yunan ve Roma Dini Çalışmaları 2. Leiden: Brill, 1981. Waser, Otto. *Charon, Charun, Charos*. Berlin: Weidmann, 1898.

--- SAYFA 334 ---

Yunan Papirüs Dualarında Hristiyan Kimliğine İlişkin İmamalar 323 Wegman, H. A. J. "Une anaphore incomplète? Les fragments sur papyrus Strasbourg Gr. 254." *Gnostisizm ve Helenistik Dinler Çalışmaları'nın* 444-46. Sayfaları, 65. Doğum Günü vesilesiyle Gilles Quispel'e sunuldu. Düzenleyen: Roelof van den Broek ve Maarten J. Vermaseren. Leiden: Brill, 1981. Wessely, Charles. *Les plus eski anıtlar du Christianisme écrits sur papyrus*. Turnhout: Brepols, 1974. West, Martin L. Yunan Lirik Şiiri. Oxford: Oxford University Press, 1994. Wilcken, Ulrich. *Mitteilungen aus der Würzburger Papyrussammlung. Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.* 1933. 6. Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1934. Young, Frances M. *Yeni Ahit'ten John Chrysostom'a Kadar Yunan Hristiyan Yazarlarda Kurban İdeallerinin Kullanımı. Patristik Monograf Serisi 5*. Cambridge, Mass.: Philadelphia Patristik Vakfı, 1979. Zheltov, Michael. "Barselona Papirüsünden Anaphora ve Şükran Günü Duası: Dördüncü Yüzyıldaki Anaphoral Tarih Hafife Alınmış Bir Tanıklığı." *Vigiliae Christianae* 62 (2008): 467-504.

--- SAYFA 335 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 336 ---**

Valentinianus Apolitrosis'inde Dua: Gnostik Kimlik Üzerine Bir Örnek Olay İncelemesi, NICLAS FÖRSTER Institutum Judaicum Delitzschianum, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Almanya Giriş Geçen yüzyılın önemli keşifleri ve Gnostisizm üzerine birçok yeni yayın sayesinde, Gnostik din ve onun çeşitli tezahürleri üzerine bilimsel çalışma dalgası giderek artıyor.¹ Gnostikler dindar olarak aktifti. MS 2. yüzyılın ortaları ve sonrasındaki hareketler. Öğretilerinin ve edebiyatlarının temel dili, aynı dönemin Gnostik olmayan Hristiyanlığı ve Helenistik Yahudiliği ile paylaştıkları bir dil olan Yunanca idi. Gnostisizm alanının homojen olmaktan uzak olduğu ve Hristiyan olan ve Hristiyan olmayan Gnostik grupları ve onların eserlerini kapsadığı da açıktır. Gnostik dua, Gnostisizmin hemen hemen tüm farklı gruplarında ve dallarında görülebilir. Nag Hammadi Kütüphanesi² (ve diğer çeşitli belgeler, örneğin orijinal olarak diğer metinlerin arasında Yahuda İncili'ni de içeren Codex Tchacos³) bulunup yayımlanmadan önce, Naassene İlahisi⁴ gibi Gnostik dua materyallerinin çoğuna da yalnızca Kilise Babaları'nın alıntı yapması nedeniyle erişilebiliyordu. George Winsor MacRae, "Gnostisizmde Dua ve Kendilik Bilgisi", *Studies in the New Testament and Gnosticism*, George W. MacRae (Daniel J. Harrington ve Stanley B. Marrow tarafından seçilmiş ve düzenlenmiştir; *Good News Studies* 26; Wilmington: Michael Glazier, 1987), 218–36. Terminoloji sorunu hakkında bkz. Hans Friedrich Weiß, *Frühes Christentum und Gnosis: Eine rezeptionsgeschichtliche Studie* (WUNT 225; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 34–59. 2 David Brakke, "Nag Hammadi," *Din Ansiklopedisi* (2. baskı) 9:6395. 3 Orta Mısır'da muhtemelen 1978 civarında gizli bir arama sırasında bazı köylüler tarafından keşfedilen Codex Tchacos hakkında bkz. Rodolphe Kasser ve Gregor Wurst, eds., *The Gospel of Judas with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos* (Critical Edition; Introductions, Translations, and Commentary by R. Kasser et al.; Washington: National Geographic, 2007), 2–6. 4 Hippolytus, *Haer.* 6.10.2.

--- SAYFA 337 ---

326 Niclas Förster bunu ellerindeki Gnostik kaynaklardan almıştır.⁵ Bu sapkınlık karşıtı literatür arasında Gnostikler üzerine hayatta kalan en eski çalışma Irenaeus'a ait olup, yaklaşık MS 180 yılında Lugdunum'da (Fransa'nın modern Lyons'u) yazmıştır. Görünüşe göre Irenaeus, kendisine zamanının en acil tehlikesini sunan Valentinianusçu Ptolemy ve Marcus hakkında ilk elden bilgi sahibiydi. Muhtemelen bu Valentinianusçulardan bazılarıyla röportaj yapmıştı ve aynı zamanda orijinal Valentinianus belgelerine de erişimi vardı. Bir diğer önemli patristik yazar, muhtemelen MS 222'den sonra Yunanca yazılmış olan, aynı zamanda Philosophumena olarak da bilinen Refutatio omnium haeresium'u bize bırakan Romalı Hippolytus'tur. İskenderiyeli Clement tarafından, başlıca eseri Stromateis'te, sahte Gnosis'i Hristiyan bilgisinin gerçek Gnosis'iyle karşı karşıya getiren yeni bir tema ortaya atılmıştır. Son olarak, Kıbrıs'ın antik Salamis'i olan Constantia'nın MS 366 piskoposu Epiphanius'tan bahsetmek gerekir. Sapkınlığın zehrine karşı panzehir olarak “ilaç sandığı” veya Panarion'u oluşturdu. Hippolytus, Epiphanius ve daha sonraki diğer heresiologların birçok Gnostik grup hakkında bağımsız bilgileri yoktu.⁶ Raporları için birçok durumda Irenaeus'a ve birbirlerine dayandılar. Bu nedenle, onların Gnostik karşıtı yazılarında sunulan bilgilere karşı dikkatli olmak gerekir. Yine de Kilise Babalarının kanıtları vazgeçilmez olmaya devam ediyor çünkü onlar bize belirli Gnostik gruplar, onların doktrinleri ve ayinleri hakkında tek bilgiyi sağlıyorlar. Ayrıca karakteristik özellikler ve ayırt edici öğretiler açısından Gnostisizmin farklı dallarını tanımlamamıza da yardımcı olurlar. Bu nedenle, mezhep bilimcilerinin geleneksel kategorileri ve onların Gnostik doktrin özetleri, orijinal kaynakların kafa karıştırıcı tablosunu anlamamıza yardımcı olabilir; Nag Hammadi kütüphanesinin bireysel risalelerinde sunulan inanılmaz çeşitlilikteki mitler. Bu aynı zamanda Gnostik dua ve bunun Gnostik mezhepler arasındaki grup kimliği ve onların topluluk yaşamıyla olan ilişkisi açısından da geçerlidir. Kilise Babalarına göre dua, Gnostik öğretilerde önemli bir konuydu ve ayrıca onların özel Gnostik ritüellerinin ve hizmetlerinin bir parçasıydı. İstisnai olarak açıkça reddedilmediği sürece tüm Gnostik hareketlerde ritüel ve dua önemli bir rol oynadı. Hiçbir Gnostik grup, taraftarlarının bu temel manevi ihtiyacına uymadan başarılı olamaz. Ancak İskenderiyeli Clement'e göre dikkate değer bir istisna vardı: Prodicus'un taraftarları olan bir Gnostik grup hiç dua etmiyordu.⁷ Clement bize duanın bu şekilde reddedilme nedenini açıklamıyor. Ancak Prodicus doktrini hakkındaki yorumlarından başka bir bağlamda bir neden çıkarılabilir: Prodicus bir grup insanı doğa tarafından kurtarılmış olarak görüyordu ve kurtarılanların yukarıdan geldiğini öğretiyordu. Ölümün kökeni yaratıcının eserlerindeydi ⁵ Frederik Wisse, “The Nag Hammadi Library and the Heresiologist,” VC 25 (1971): 205–223, 205. ⁶ Wisse, “The Nag Hammadi Library,” 207. ⁷ Strom. 7.41.

--- SAYFA 338 ---

Valentinianus Apolytrosis'inde 327 dua, potansiyel olarak, kurtarılanların duaya hiç ihtiyacı olmadığını düşündürmektedir.⁸ Bu açıdan Prodicus ve takipçileri, kuralı kanıtlayan istisnalardı. Diğer Gnostik yazılar bize çeşitli dua metinlerinin kapsamlı bir resmini sunmanın yanı sıra vaftiz veya dua gibi gerçek ayinlerden de bahseder. Gnostik öğretmenler ayrıca yazılarının doktrinsel pasajlarında duanın olası anlamını ve teolojik meşruiyetini tartıştılar. Özellikle, Nag Hammadi kütüphanesindeki Kipti metinleri, çoğunlukla sadece başlığıyla bildiğimiz ve bir daha geri getirilemeyecek şekilde kaybolduğu düşünülen, çoğu zaman risalelerin metnine eklenen birçok dua metni içermektedir.⁹ Bazı dualar aynı zamanda ritüeller ve törenler için az çok uzun formüllerin derlemeleri olarak da verilmektedir. Bu makalenin amacı doğrultusunda araştırmamız Valentinianus Gnostisizmi ile sınırlı olacaktır. Bu Gnostik hareket, heresiologlar tarafından kurucusu Valentinus'un adını almıştır. MS 140 civarında Hyginus'un papalığı sırasında Valentinus Roma'ya göç etti ve burada yerel Hristiyan topluluğunda ve onun dini gelişiminde önemli bir rol oynadı. Yazılarının yalnızca birkaç parçası daha sonraki sapkın bilim adamlarının alıntılılarıyla korunmuştur. Bu parçaların olası yorumları genellikle belirsizdir. Ancak Valentinus'un en azılı düşmanları bile onun olağanüstü bir kişiliğe, güzel söz söyleme yeteneğine ve edebi yeteneğe sahip olduğunu kabul ediyordu. Valentinus'un kendisi hakkında daha fazla bilgi için kendi okullarını kuran müritlerine bakabiliriz. Bunun nedeni, Valentinus'un diğer Gnostik öğretmenlerle karşılaştırıldığında çok büyük bir takipçi kitlesine sahip olması ve onun taraftarlarının, yeni ortaya çıkan Hristiyanlıkta sapkın olarak kabul edilen en önemli gruplardan biri haline gelmesiydi. Faaliyetleri Valentinus hayatı boyunca ve papa Anicetus'un (M.S. 154-165?) yönetimi altında hala aktifken başladı. Yıllar geçtikçe Valentinus'un okulu, liderleri olarak birkaç seçkin ilahiyatçı ve İncil yorumcusunun bulunduğu okullara ve gruplara bölündü. Valentinianus'un öğreti sistemi, Irenaeus ve Hippolytus'un geniş raporlarından ve orijinal kaynaklardan, özellikle de Nag Hammadi'den gelen metinlerden bilinmektedir. Bu yazıda sadece bazı temel özelliklerden bahsedebilirim: Başlangıçta Valentinianusçular, Eski Ahit Tanrısı'nın ötesinde bir Tanrı ilan ettiler ve ona "Baba" adını verdiler. Bu sonuçta 8 Strom. 4.30; Prodicus hakkında bkz. Eric Segelberg, "Gnostikler Arasında Dua mı? Bazı Nag Hammadi Belgelerinin Kanıtı", *Gnostica-Mandaica-Liturgica*'da (ed. Jan Bergman, Jan Hjärpe ve Per Ström; Acta Universitatis Upsaliensis; Historia Religionum 11; Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1990), 55-69, 55. 9 Bkz. Jean-Marie Sevrin, "La prière Gnostique", *L'expérience de la prière dans les grandes Religions: Actes de colloque de Louvain-la-neuve et Liège* (22-23 Novembre 1978) (ed. Henri Limet ve Julien Ries; Homo religiosus 5; Louvain-la-neuve: Centre d'histoire des Religions, 1980), 367-374 ve Segelberg, "Gnostikler Arasında Dua?" 55-69. Gerd Lüdemann ve Martina Janssen tarafından tercüme edilen materyallerden oluşan bir derleme sunulmaktadır: *Bastırılmış Dualar: Erken Hristiyanlıkta Gnostik Maneviyat* (Londra: SCM, 1998).

--- SAYFA 339 ---

328 Niclas Förster aşkın tanrıya Προπάτωρ da denir, bu "Baba öncesi" anlamına gelir, çünkü sıradan babaların aksine onun babası yoktur. O "tarif edilemez"¹⁰ ve sessizce dinleniyor. Bu "sessizlik" (Σιγή), Χάρις ve Ἐννοια olarak da adlandırılan kadın partneri olarak kabul edilir. Valentinianus teorileri daha sonra ilk aşkın birliğin nasıl çoğulluğa yol açabileceğini açıklıyor. Bu, bir dizi ebedi varlık veya çağlar çiftinin yansıtılmasıyla gerçekleşti. Birlikte ruhsal dünya olan Pleroma'yı oluştururlar. Aeonlar, eril ve dişil ilkelerin taban tabana bir birleşimidir. Sonuçta Pleroma'nın tamamı 30 çağdan oluşur. Onların nihai çocukları, bir başka ilahi varlıktır, Eski Ahit'in Tanrısı, aynı zamanda Demiurge olarak da adlandırılan, "Bilgeliğin" ya da çağlardan biri olan Sophia'nın düşüşü nedeniyle ortaya çıkan ve görünür dünyayı yaratan Tanrıdır. Sophia, Valentinianus öğretilerinde Baba'dan çıkan çağlardan biri olarak tanıtılır. Onun taşkınlık yapmasına neden olan "partneriyle olan bağlantısının dışında bir tutku deneyimledi"¹¹. Bu şekilde Sophia, Pleroma'nın mükemmel alanından çıkarılması gereken kusurları yaratır. Kayıp çağa şimdi ne olacak? Bu noktadan itibaren iki hikaye iç içe geçmiş durumdadır.¹² Hikayelerden biri, ilahi alemin dışında kusurlu bir dünya yaratan Demiurge'nin ortaya çıkışını anlatır. O zaman bu dünyanın kurtarılması gerekiyor. Diğer ise Sophia'nın tövbe etmesi, din değiştirmesi ve eski durumuna dönmek için hikayesidir. Suçluluk niyetini bir kenara bırakır ve diğer çağların desteğiyle eski konumuna geri döner. Dünyevi alemin ilahi kürenin dışında kurtuluşu, İsa'nın vaftizinde kendisini insan İsa ile birleştiren ve insanlara Gnosis'i, yani kurtarıcı "bilgiyi" getiren çağlar boyu Mesih tarafından gerçekleştirilir. Coğrafi olarak Valentinianus Hristiyanlığı, güney Fransa'dan Mısır'a, Kuzey Afrika'ya ve sonunda Mezopotamya'ya kadar Roma İmparatorluğu'nun neredeyse her yerine yayıldı. İkinci ve üçüncü yüzyıllarda Valentinus'un takipçileri yeni doğmakta olan erken Katolik Kilisesi'nden uzaklaştılar. Ancak başlangıçta Valentinianusçular yerel Hristiyan cemaatinin üyeleri olarak kabul ediliyordu. Valentinus Duası ve Kült Uygulaması Valentinus'un kendisi ile karşılaştırıldığında, diğer 10 Cf.'nin yanı sıra, bizi bilgilendiren müritleriyle bağlantılı şaşırtıcı bir çeşitlilikte edebi kalıntılara sahibiz. Irenaeus, Haer. 1.11.1. 11 Haer. 1.2.2: Her şey yolunda gidiyor. Yunanca metin Irenaeus, Contre les Hérésies: Livre I (ed. Adelin Rousseau ve Louis Doutreleau; 2 cilt; SC 263-264; Paris: Cerf, 1979), 2:38'de bulunmaktadır. 12 Bkz. Ismo Dunderberg, Gnostisizmin Ötesinde: Valentinus Okulunda Efsane, Yaşam Tarzı ve Toplum (New York: Columbia University Press, 2008), 95-118.

--- SAYFA 340 ---

Valentinianus Apolytrosis 329 temalarında dua, ritüelleri ve duaları hakkında. Valentinianusların inisiyasyon için kullandıkları ritüeller ve özel dualar da vardı. Dua örnekleri ve ilgili ayinlerin açıklamaları patristik kaynaklarda bulunabilir. Örneğin, Irenaeus'un ve diğer kaynakların anlattığı bir ölüm törenini biliyoruz. Nag Hammadi kütüphanesi bize daha fazla bilgi sağlar: Nag Hammadi'de bulunan bir inceleme olan Valentinianus Sergisi (NHC XI, 2), Valentinianus'un yaratılış kavramını açıklar ve kurtuluş sürecini Valentinianus teolojisi açısından açıklar. Valentinianus Sergisi'nin sonunda ritüellere ilişkin kısa açıklamalar risaleye eklenmiştir. Vaftiz ve Efkariya ayinleriyle ilgili duaları içerirler (modern editörler tarafından bunlara verilen adlarla): Meshetme hakkında (NHC XI, 2 40:1-29); Vaftiz A hakkında (40:31-41:38); Vaftiz B hakkında (42:1-43:19); Efkariya A'da (43:20-38); Efkariya B hakkında (44:1-37). Ne yazık ki Nag Hammadi'de bulunan yazmanın ilgili sayfalarının büyük bir kısmı tahrip olmuştur. Her bir parça arasında bölme işareti görevi gören çukurlar yine de tanınabilmektedir.¹³ İlk metin muhtemelen vaftiz öncesi meshetmeyle bağlantılı olan ve şeytan çıkarma niteliğinde olan bir duadır. Daha sonra vaftizle ilgili iki dua metnini ve Efkariya ile ilgili diğer iki metni takip edin. Böylece bu inceleme, Valentinianus'un kutsal törenlerine ve onların dua formüllerine ışık tutmaktadır. Nag Hammadi'den bir başka belge de Philip İncili'dir (NHC II, 3). Muhtemelen Gnostik teolojik çalışmalardan alıntılardan oluşan bir antoloji olan bu koleksiyonda, Valentinianus'un kutsal teolojisinin kalıntılarını buluyoruz. Philip İncili'nde Valentinianizm bağlamında bazı ritüellerin anlam ve değerinden de bahsedilmektedir; özetleyici açıklamada: "Rab her şeyi bir gizem içinde yaptı; bir vaftiz, bir chrisism, bir Efkariya, bir kefarete ve bir gelin odası."¹⁴ Bu cümle muhtemelen ritüeli ayrıntılı olarak tanımlamadan Valentinianus'un ayrı ayrı ayinlerini listeliyor. Bu yazıda özellikle Philip İncili'nden alıntılanan listede yer alan Apolytrosis veya "kurtuluş" adı verilen ritüeli ele alacağım. Bu Valentinianus ritüeli ve onunla ilgili dua formülü, 13 Einar Thomassen, *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinianus"* (NHMS 60; Leiden: Brill, 2006), 355. ¹⁴ NHC II, 3 67.27-30: ouxr\ [] s_ pe ap`oei s r_ 6wb nim'den birine işaret ediyordu. 6n_nou musthrion [] [] ouba p tisma mn_ ouxrisma mn_noueuxar ist ia mn_nouswte mn_nounumfwn. Hans-Martin Schenke'den metin, *Das Philippus-Evangelium* (Nag-Hammadi-Codex II,3): Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt (TU 143; Berlin: Akademie Verlag, 1997), 44; benim çevirim. Bu pasaj hakkında bkz. ayrıca David H. Tripp, "The 'Sacramental System' of the Gospel of Philip", *Studia Patristica* 17/1 (ed. E. A. Livingstone; Oxford: Pergamon Press, 1982), 251-260, 257 ve April D. DeConick, "The True Mysteries: Sacramentalism in the Gospel of Philip", *VC* 55 (2001): 225-261, 230.

--- SAYFA 341 ---

330 Niclas Förster Gnostikler ve genel olarak Kilise arasındaki fark.15 Patristik literatürün yanı sıra Gnostik kaynaklarda da bahsedilmektedir. “Kurtuluş” olarak tercüme edilebilecek olan Apolytrosis muhtemelen bir ölüm ayiniydi ve formülü Gnostiklere ölümden sonraki cennet yolculuğuna ve ahirette karşılaşabilecekleri olası tehlikelere hazırlık olarak aktarılmıştı. İçinde ölmekte olan kişilere, Yaratıcı-Tanrı onları ahirette yargıladığında onları koruyacak bir dua formülü sunulur. Kendimi bu özel ritüel ve formülüyle sınırlayacağım çünkü bu, Valentinianus'un özel dua formülleri ile bu Gnostik grupla sınırlı olan ilgili ritüel uygulamaları ve ortaya çıkan Gnostik-Hristiyan kimliği arasındaki karşılıklı bağımlılığın çok iyi bir örneğini sağlıyor. Bu aynı zamanda belirli Valentinianus dualarının ve beraberindeki ritüellerin ayrı bir Gnostik grup kimliğiyle ne kadar bağlantılı olduğunu da gösterebilir. Bu konuyu tartışırken esas olarak ataerkil kanıtlara, özellikle de Irenaeus'un Marcus ve yandaşlarına ilişkin raporuna odaklanacağım. Irenaeus ve Hippolytus, Marcosyalılar hakkında Marcus ve takipçileri, Irenaeus Adversus haereses 1.13-16.216'dan bilinmektedir ve Marcosian'ın kurtuluş ritüeli Haer'de anlatılmaktadır. 1.13.6. Refutatio omnium haeresium 4.41.2-42.1 adlı eserinde genellikle Irenaeus'un açıklamasına dayanan Hippolytus tarafından bazı ek bilgiler sağlanmaktadır. Irenaeus ve Hippolytus'un sapkınlık karşıtı eserlerinde yer alan bu pasajlar araştırmamızın merkezini oluşturacaktır. Irenaeus'un Adversus haereses 1.17-21.5'te sunduğu diğer tüm materyaller onun emrindeki farklı Valentinianus kaynaklarından toplanmıştır. Bu materyal yalnızca Valentinianusçuların tefsir öğretilerini değil aynı zamanda Adversus haereses 1.21'deki tipik Valentinianus inisiyasyonları, ayinleri ve dua formüllerinin geleneklerini de kapsamaktadır. Irenaeus bize, kendisi tarafından bildirilen farklı öğreti ve formüllerin atfedilmesi gereken Valentinianus öğretmenlerinin veya gruplarının adını vermiyor. Bu bilerek yapıldı: Irenaeus, farklı ve tutarsız Valentinianus öğretileri ile 15 Yunan ve Roma bağlamlarında apolitroz kelimesi bir köleyi geri satın almak için kullanılan teknik bir terimdi. İlk Hristiyanlar da Luka 21:28 ve Romalılar 3:24'te bu sözcüğü mecazi olarak kullanmışlardır; bkz. bunun üzerine Nicola Denzey Lewis, "Ritüel ve Kutsal Ayin Olarak Apolitrosis: İkinci Yüzyıl Marcosian Valentinianizmde Ölüm İçin Ritüel Bağlamı Belirlemek", JECS 17 (2009): 525-561, 558. 16 Niclas Förster, Marcus Magus: Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikerguppe, Sammlung der Quellen und Kommentar (WUNT 114; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 7-53; Thomassen, Ruhsal Tohum, 498.

--- SAYFA 342 ---

Kendi Katolik Kilisesi'nin dünya çapındaki doktrinsel tekdüzeliği 331. Bu nedenle, farklı Valentinianus grupları arasındaki kafa karışıklığının altını çiziyor: "Çünkü bu doktrinin mistagogları kadar farklı kefaretlere de var."¹⁸ Daha sonra birçok farklı ritüelin bir resmini çiziyor ve kendisi tarafından alıntılanmış şekilde bunların formüllerini veriyor. Irenaeus, farklı Valentinianus grupları arasında içsel bir bağlantı olduğunu iddia etse de, yaptığı açıklamalar ve alıntılarının etkisi, mezheplerin özellikle ritüellerinde oldukça farklı olduğunu gösteriyor. Valentinianus ritüellerinin de hızlı bir değişime uğradığı izlenimini veriyor. Örnek olarak, bazı Valentinianusluların kurtuluşu vaftizle, diğerlerinin evliliklerdeki kutsal birlikteliklerle, diğerlerinin ise ölümden önceki kutsama ritüelleriyle veya vaftizle ilişkilendirdiğini bildirmektedir (Haer. 1.21.2-5). Hatta bazıları "bilginin" kendisinin kurtuluş olduğunu, çünkü insandaki yalnızca manevi unsurun kurtarıldığını öğretiyordu (Haer. 1.21.4). Ancak Irenaeus'un sunduğu ritüelin farklı biçimlerinin iki ana kategoriye ayrıldığı açık görünüyor. Bize bir inisiyasyon ritüeli ve ayrıca bir ölüm ritüeli hakkında bilgi verir.¹⁹ Irenaeus'un ikincisini sunuşu, bazı Valentinianusluların diğer inisiyasyon ritüellerine ek olarak ölüm ritüelini de uyguladıkları izlenimini vermektedir. Sonuç şu ki, Irenaeus'a göre çelişkili Valentinianus öğretileri ve ritüelleri, giderek artan sayıda birbiriyle yarışan "mistikler" ve Gnostik öğretmenler tarafından yaratılmıştı; bu iddia, onun -muhtemelen kasıtlı olarak- onları okuyucularına isimleriyle tanıtmadaki başarısızlığıyla güçlendirilmişti. Irenaeus'un çizdiği bu resim bilim adamları arasında büyük kafa karışıklığına yol açtı. Bazıları Adversus haereses 1.17-21.5'teki tüm materyalin Marcus'un takipçilerine ait olduğunu yanlış anladı.²⁰ Ancak Irenaeus'un altını çizdiği farklılıklar açıkça sadece Marcosçularla değil, birçok Valentinian gruba ilgilidir. Ayrıca Irenaeus'un Haer'de Marcos'un kurtuluş formülünü neden aktardığı da açık değildir. 1.13.6 - ve bu, Haer'deki benzer dua metinlerinin diğer alıntılarından açıkça ayrıldığı anlamına gelir. 1.21 - eğer yalnızca bu Gnostik gruba ait olmasaydı. 17 Wisse, "Nag Hammadi Kütüphanesi", 212; bkz. ayrıca Hans-Georg Gaffron, "Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente." Doktora diss., Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 1969, 186. 18 Haer. 1.21.1: ὅσοι γὰρ εἰσι ταύτης τῆς γνώμης μυσταγωγοί, τοσαῦται καὶ ἀπο- λυτρώσεις (Rousseau ve Doutreleau, SC 264: 295). 19 Thomassen, Manevi Tohum, 364; bkz. ayrıca Kurt Rudolph, Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion (3. baskı; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), 251-253. 20 Bkz. Wilhelm Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (FRLANT 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907), 64-65; Wisse, "The Nag Hammadi Library", 212 ve Dunderberg, Beyond Gnosticism, 113. Adversus haereses'te Marcosyalılar hakkındaki pasajlar Haer ile sınırlıdır. 1.13-16.2 benim tarafımdan Marcus Magus, 9-13; bkz. ayrıca François M.-M. Sagnard, La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée (Études de philosophie médiévale 36; Paris: J. Vrin, 1947), 358.

--- SAYFA 343 ---

332 Niclas Förster Ayrıca Hippolytus, Irenaeus'un raporundaki kafa karışıklığının bizzat Markoslular tarafından zaten reddedildiğini bize bildirmektedir: Kutsal papaz Irenaeus da açık sözlü bir şekilde bir yalanlama üstlenmiş ve bu tür yıkama ve kefaretları sunmuş, uygulamalarını biraz kaba ve özet bir şekilde anlatmıştır. Bazıları onun yazdıklarını gördüklerinde, bu tür şeylerin öğretilildiğini inkar ettiler; onlara her zaman inkar etmeleri talimatı verildi.²¹ Çoğul olan "yikanmalar ve kefaretlar" muhtemelen Irenaeus'un Haer'de varsaydığı Valentinianusçular arasındaki farklılıklara gönderme yapıyor. 1.21. Irenaeus'un anlatımına yönelik bu eleştirmen, Gnostisizm hakkındaki patristik kaynaklar arasında istisnai bir durumdur ve bu Valentinianus Gnostikleri grubunun özel ayinlerini ve dualarını anlamamız açısından önemlidir. Hippolytus daha sonra Marcosian'lı bir piskoposun kefaret ritüelini kendi zamanında gerçekleştirdiğini ve bunun ritüelde önemli bir değişiklik olduğunu iddia eder. Araştırmamıza Irenaeus'un Adversus haereses 1.13'teki Marcosian ritüelleri ve duaları hakkındaki raporunu tartışarak başlayacağız. Irenaeus'un eserindeki bu pasaj son derece değerlidir, çünkü sadece kült ve onun dua formülleri hakkında değil, aynı zamanda bu Valentinianus grubunun toplum hayatı hakkında da bilgi içermektedir. Irenaeus'un Apolytrosis veya kurtuluş ritüeline ilişkin açıklaması ve ilgili duadan alıntı yapması, Marcosianların misyonerlik çalışmaları, yaşamı ve kült uygulamaları hakkındaki raporunda yer almakta ve bize bağlamsal bir arka plan sağlamaktadır. Bu, Gnostik hizmetteki ayinlerin biçimine ve sırasına bakmamıza izin verirken, diğer Valentinian gruplarda yalnızca dini ve ayinle ilgili bağlamlarından izole edilmiş kült formüllerine sahibiz. Bu nedenle Irenaeus'un raporu diğer izole dua metinleriyle karşılaştırıldığında oldukça benzersiz ve önemli bir kaynak olarak değerlendirilmelidir; meshetme, vaftiz ve Efkaristiya ile ilgili formüller Valentinianus Sergisi'nin sonunda Nag Hammadi'den eklenmiştir. Dahası, Irenaeus'un Marcosianların ayinleri ve kült formülleri hakkındaki açıklaması değerlidir çünkü Marcus'un pagan dini ve kült çevresinin farklı eski geleneklerinin etkisini kanıtlamamıza yardımcı olabilir. Marcus ve yandaşlarına yönelik polemik saldırılarına rağmen Irenaeus da güvenilirirdir çünkü raporunu kendi deneyimlerine dayandırmıştır. Rhone nehri vadisinde²², yani piskoposluğunun merkezi olan Lyon'un hemen yakınında Hristiyanlar arasında misyonerlik yapan Marcosian'larla kişisel teması vardı.²³ 21'de Haer. 4.42.1: Καὶ γὰρ καὶ ὁ μακάριος πρεσβύτερος Εἰρηναῖος, παρρησιαίτερον τῷ ἐλέγχῳ <αὐτῶν> προσενηχθεῖς, τὰ τοιαῦτα λούσματα καὶ bu çok önemli. οἱ <ς> ἐντυχόντες τινὲς αὐτῶν ἤρηνονται οὕτως παρειληφέναι, ἀεὶ çok iyi. Hippolytus'taki Yunanca metin, Refutatio Omnium Haeresium (ed. Miroslav Marcovich; PTS 25; Berlin: De Gruyter, 1986), 259. Çeviri Thomassen, The Spiritual Seed, 368'den alınmıştır. 22 Haer. 1.13.7; bkz. bu konuda Förster, Marcus Magus, 159-60.

--- SAYFA 344 ---

Rhone vadisine ek olarak, Marcus'un bizzat faaliyet gösterdiği ve takipçilerinin ilgisini çektiği Küçük Asya'da da Markoslular vardı. Irenaeus, Roma İmparatorluğu'nun bu kısmı ile güney Galya arasında antik çağda var olan yakın iletişim nedeniyle Marcus'un Küçük Asya'daki faaliyetlerinden haberdardı; örneğin Irenaeus, Marcus'u Küçük Asya'daki bir papazın karısını baştan çıkarmakla suçladığında (Haer. 1.13.5). Irenaeus'a göre Marcosyalılar, en azından tarihlerinin başlangıcında, Hristiyan topluluğu içinde küçük bir gruptu. Çalışması ayrıca Marcosianlar ile diğer Hristiyanlar arasındaki farkın hiç de net olmadığını gösteriyor. Gnostikler Hristiyan hizmetine gittiler ve bir süre olumsuz algılanmadılar. Hristiyan ritüellerine ek olarak, kısmen ortak yemek sırasında kendi ayrı kültlerini de uyguluyorlardı. Bu kült, kendi gruplarının üyeleri ve müstakbel üyeleri için ayrılmıştı.²⁴ Irenaeus'a göre bazı Hristiyanlar toplantılarına katıldılar ve tören sırasında normal bir Hristiyan hizmetinde olmadıklarını fark ettiler. Daha sonraki bir dönemde Markosçular da Roma'ya yayıldılar ve Kilise'den büyük ölçüde ayrıldılar. Üçüncü yüzyılda kendi piskoposuyla ayrı bir grup oluşturdular. Bu sırada Hippolytus'un muhtemelen Roma'da onlarla kişisel karşılaşmaları olduğu anlaşıyor.²⁵ Bunlardan bize Marcosianların daha sonraki gelişimi hakkında bilgi veriyor ve aynı zamanda yukarıda alıntılanan Irenaeus'un onlar hakkındaki raporunu reddettiklerinden de bahsediyor.²⁶ Muhtemelen bu nedenle Hippolytus, Marcosian toplum hayatı ve öğretilerine ilişkin kendi sunumunu, özellikle Marcosianların Gnostik ayinlerine geldiğinde tüm polemik suçlamalarını bir kenara bırakarak Irenaeus'un çalışmalarına dayandırdı. Apolytrosis - Marcosian Ölüm Ritüeli Özel bir ölüm döşegi ayini olan Apolytrosis'ten Hippolytus'un yanı sıra Irenaeus da söz eder. Ahirette beklenen kurtuluşa ulaşmanın bir aracı olarak hizmet etti. Ayrıca, her Gnostik'in ölümünden sonra, öte dünyanın tehlikeleri karşısında, Pleroma'ya yükseliş sırasında değerini ortaya koyması gerekiyordu. Bu törenin formülü, esas olarak Irenaeus'tan çıkarılabileceğimiz gibi, bir tür yakarıştı ve ölümünün hemen ardından Demiurge tarafından yargılanan Gnostik'in kurtuluşunu garanti altına alması gerekiyordu. Bu, bu yargıdan kaçmak için bir tür şifre görevi gören bu törenle bağlantılı dua formülü tarafından varsayılmaktadır. ²³ Förster, Marcus Magus, 389-90. ²⁴ Förster, Marcus Magus, 128-29, 400. ²⁵ Förster, Marcus Magus, 27, 390. ²⁶ Haer. 4.42.1. Irenaeus'un raporuna Marcosian'ın verdiği yanıt benzersiz bir istisnadır; bkz. Förster, Marcus Magus, 27-29, 412.

--- SAYFA 345 ---

334 Niclas Förster ölümünden sonra – bu duayı bilmenin kişiyi yargıç karşısında “saldırılamaz ve görünmez” kılacağına inanılıyordu. Bu kurtarıcı bilginin yardımıyla, pnömatik insan sınıfı kendisini dünyevi dünyanın zincirlerinden ve aynı zamanda Tanrı'nın etki alanından kurtarabildi.²⁷ Bu, Valentinianus'un öğretileri ile bu grubun ölüm ritüeli arasındaki yakın bağlantıları göstermektedir. Pnömatik insanın kurtuluşu, Marcus'ta olduğu gibi Valentinianus'ta da İsa'nın ortaya çıkmasıyla gerçekleşir.²⁸ Pleroma'nın 30 çağının tamamından oluşan göksel bir "Mesih", Ürdün'de vaftiz edildiğinde İsa'nın üzerine inen güvercin şeklindeki dünyevi "İsa" ile birleşir.²⁹ Bu nedenle Marcus, İsa'yı, kendi göksel kökeni, diğer bir deyişle Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi getiren ilahi bir masajcı olarak görüyordu. Marcus'un "baba" olarak adlandırdığı "tarif edilemez" ilk Tanrı. Dahası, İsa'nın vaazı, gerçek kökenlerinin bilincinde olmayan tüm dinleyicilerin bilgisizliğine kökten bir son verdi. Marcus, pnömatik insanoğlu için bu anlamı şu şekilde tanımlamıştır: "... sonra onu tanıdıklarında cehaletten kurtuldular, ölümünden hayata yükseldiler. . . . Her şeyin babası, cehaleti ortadan kaldırmak ve ölümü yok etmek istedi. Onun bilgisi, cehaletin ortadan kaldırılması oldu."³¹ Böylece, İsa'yı ve her şeyin babasını tanıyarak cehaleti ortadan kaldırmak, nihai ölümünden korunma sağladı. Ancak bu bilginin aynı zamanda dünyada manevi unsurun var olduğunu ve nasıl kurtarılabileceğini de aktarması gerekir. Marcus'un öğretileriyle eğitilen Gnostikler, göksel kökenlerinin farkındaydı ve göksel alanda kendilerini bekleyen meleklerle birleşmeye hazırlanıyorlardı. Apolytrosis aynı zamanda ritüel uygulama düzeyinde de aynı amaca hizmet etmiştir.³² Apolytrosis'in Marcosçu Formülü – İçeriği Bu törenin temelinde tipik bir Valentinianus kavramı vardır: Gnostik, ölümünden sonra göksel kürelerden geçmelidir. Ölüm döşegindeki ritüelde, ölmekte olan kişiye, kendisini ahiretteki büyük yolculuğunda koruyacak dua şeklinde cevaplar sunulur. Kurtuluş, her Pnömatik'in ²⁷ Bousset, Hauptprobleme, 315'teki kökenine dönüşü olarak anlaşılmalıdır. ²⁸ Förster, Marcus Magus, 338-40. ²⁹ Förster, Marcus Magus, 255-56. ³⁰ Haer. 1.15.2: τότε γνόντες αὐτὸ ἐπαύσαντο τῆς ἀγνοίας, ἐκ θανάτου δὲ εἰς ζωὴν ἀνῆλθον (Rousseau ve Doutreleau, SC 264:240-41). ³¹ Haer. 1.15.2: Yeni bir sürüme geçiş yapın Bu çok önemli. Ἀγνοίας δὲ λύσις ἡ ἐπίγνωσις αὐτοῦ ἐγένετο (Rousseau ve Doutreleau, SC 264:241); bkz. bu pasajda Förster, Marcus Magus, 337. ³² Förster, Marcus Magus, 144.

--- SAYFA 346 ---

Valentinianus Apolytrosis 335 Pleroma'da dua. Bunun ön şartı Pnömatiklerin Pleroma'da kendilerini bekleyen kişisel melekleriyle birleşmesidir. Meleklerle manevi evlilik, bu makalede tartışılmayan bazı inisiyasyon törenlerini kullanarak bu yaşamdaki mükemmelliği öngörür. Ancak kesin manevi birlik ölümünden sonra Pleroma'nın Gelin Odası'nda gerçekleşecektir. Daha sonra "kurtarılan herkes için ortak olan düğün ziyafeti gerçekleşecektir."³³ Marcosyalılar arasında, Irenaeus'un Adversus haereses 1.13.6'da aktardığı aşağıdaki Apolytrosis formülü, bilgili Gnostikleri Pleroma'ya giden yolda korumanın bir aracı olarak hizmet etti: Ey Tanrı'nın yanında oturan ve çağlar öncesindeki mistik Sige, sizler aracılığıyla büyüklükleri sürekli olarak Baba'nın yüzünü gören, siz onların rehberi ve lideri olarak, onların biçimlerini yukarı doğru çizin - ki bu ona aşırı cüretkâr biri gibi göründü ve Propater'ın iyiliği nedeniyle bizi onların görüntüleri olarak ortaya çıkardı, yüksekteki şeyler hakkında rüya gibi bir anlayışa sahip - işte, yargıç yakında ve haberci bana savunmamı yapmamı emrediyor. Ama siz, ikimizin de durumunu anladığınıza göre, ikimiz için de sanki birmiş gibi hakime hesap mı veriyorsunuz?³⁴ Formülde, dışı bir ilahi varlığa başvuruluyor ama adı geçmiyor. Aeon Sophia olarak tanımlanabilecek bu göksel varlık, "sessizlik" (Σιγή) ve θεός olarak da adlandırılan Her Şeyin Babası Tanrı'nın (Πατήρ) yanında oturan biri olarak tanımlanıyor. Metin, Sophia'yı "yan tarafta oturan kişi" (πάρεδρε) olarak adlandırarak, onun ilahi alemdeki Valentinianus Pleroma'sının en yüksek çağlarının yanındaki istisnai konumunun altını çiziyor. Bu konumuyla Sophia, Pleroma'nın tüm diğer çağlarından önce var olan ve bu çağların Baba'nın yüzünü görmesini sağlayan "sessizlik"e yakındır.³⁵ Böylece Sophia, Valentinianus'un pleromatik dünyasında oldukça güçlü bir konuma yerleştirilir. Marcos'un Apolytrosis duası bu etkili şahsiyete yöneliktir. Allah'ın bir yoldaşı ve "sessizlik" olarak, dua edeni korumak için kendi özel bağlantılarını kullanarak ölenin bir nevi savunucusu gibi hareket edebilir. Bu giriş pasajı muhtemelen daha sonra Sophia'nın rüyalarının yaratılıştaki rolünün temelini oluşturan açıklayıcı bir açıklamayla genişletildi.³⁶ Daha sonra metne eklenen bu cümle, sonsuzluktan "aşırı-33 Exc. 63.2: Εἴτα, τὸ δεῖπνον τῶν γάμων" olarak bahsediyor. κοινὸν πάντων τῶν σωζομένων, İskenderiyeli Clement'ten Yunanca metin, Extraits de Théodote (Texte grec, giriş, tradüksiyon ve notlar par F. M.-M. Sagnard; SC 23; Paris: Cerf, 1948), 186. 34 Haer 1.13.6: Bu çok basit bir şey. τὰ Μεγέθη διὰ παντὸς βλέποντα τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρός, ὁδηγῶ σοι καὶ προσαγωγεῖ χρώμενα, ἀνασπῶσιν ἄνω τὰς αὐτῶν μορφάς, ἃς ἡ μεγαλότολμος ἐκείνη φαντασιασθεῖσα διὰ τὸ ἀγαθὸν τοῦ Προπάτορος προεβάλετο ἡμᾶς τὰς εἰκόνας <αὐτῶν>, τότε ἐνθύμιον τῶν ἄνω ὡς ἐνύπνιον ἔχουσα, ἰδοὺ ὁ κριτὴς ἐγγὺς καὶ ὁ κῆρυξ με κελεύει ἀπολογεῖσθαι, çok iyi, çok iyi. ἀμφοτέρων ἡμῶν λόγον ὡς ἕνα ὄντα τῷ κριτῇ παράστησον (Rousseau ve Doutreleau, SC) 264:203-204). Benim çevirim 35 Bu, Matta 18:10'a gönderme yapıyor, Marcus Magus, 147-50.

--- SAYFA 347 ---

336 Niclas Förster cüretkar biri." Bu muhtemelen Sophia'nın tutkusunun yol açtığı ihlale işaret ediyor. Bu açıklamada Sophia'ya aynı zamanda evrenin, özellikle de insanın belirli kısımlarını oluşturma görevi verilmiştir. Bu süreçte üst göksel dünya, alt kozmosun oluşturulduğu türleri veya modelleri içerir. Böylece o, Pleroma'daki çağların temsili olarak "bizi", yani ruhsal insanları ortaya çıkardı. Bununla birlikte, daha sonraki genişlemeye rağmen metin açık görünmektedir: Sophia hakkındaki özel Valentinianus öğretilerinin özeti, duanın önemli bir parçasıydı ve Gnostikler için kurtarıcı bilgi olarak kabul edilebilirdi.³⁷ Sophia, Kurtarıcı ile ebedi düğününü kutlamak için Pleroma'ya girecek ve ardından erkek muadilleri olarak melekleriyle güzel bir şekilde yeniden bir araya gelen pnömatik varlıklar takip edecek. Bu nedenle, "formları" (μορφάι), yani bir zamanlar Pleroma'nın çağlarını taklit ederek modelleyerek yaratılan pnömatik insanları yukarıya doğru çizen "rehber ve lider" olarak da anılır. Yolda ölüm hükmünü vermek zorundalar. Bu karar, bir habercinin merhum kişiyi sorgulamaya çağırdığı, dünyevi bir adalet mahkemesindeki yargılama şeklinde tasavvur edilir. Apolitrosis formülü, Markosluların Demiurge'den bağımsızlığını iddia etmenin bir aracı haline gelir çünkü haberci onları çağırdığında bunu okumak zorunda kalırlar.³⁸ Daha sonra, duaya yanıt olarak Sophia, melekleriyle zaten birleşmiş olanlar adına müdahale edecek ve onları "bir olarak" yargıca sunacaktır.³⁹ Böylece, Markosluların yaşamları boyunca bir inisiyasyon töreni sırasında birleştiği melek, onlara yardım eden aeon Sophia'nın yardımını sağlamıştır. ötelerin tehlikeleri. Ölenler, melekleriyle birleşerek göksel alemde daha yüksek bir rütbeye aktarıldılar, bu da onları Ayasofya'ya yaklaştırdı ve onları yargılayan Yaratıcı-Tanrı'dan, yani Demiurge'den üstün kıldı. Sophia, hakime hesap veren bir avukat rolünde onlar adına hareket etti. Bundan sonra Sophia, onların yükselişlerini, yani Marcosianları ölümden hemen sonra bekleyen göksel yolculuğu, Demiurgos'un her türlü müdahalesine karşı korudu. Spiritüellerin hedefi Pleroma'daki modelleriyle her zaman bir olmaktır. Büyülü araçlar da bu amaca hizmet edecektir: Irenaeus'a göre Sophia, takan kişiyi görünmez kılmak için Homeros'un Hades şapkasını kullanıyor.⁴⁰ Bu büyülü şapkanın yardımıyla ölen kişiyi Pleroma'daki Gelin Odasına yönlendirebiliyordu. ³⁷ Dunderberg, Gnostisizmin Ötesinde, 114. ³⁸ Förster, Marcus Magus, 151–52. ³⁹ Sagnard, La Gnose, 419. ⁴⁰ Förster, Marcus Magus, 152; bkz. ayrıca Bousset, Hauptprobleme, 295 ve Hans-Martin Schenke, "Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes", Der Same Seths: Hans-Martin Schenkes Kleine Schriften zu Gnosis, Koptologie und Neuem Testament (ed. Gesine Schenke Robinson, Gesa Schenke ve Uwe-Karsten Plisch; NHMS 78; Leiden: Brill, 2012), 91–103, 97.

--- SAYFA 348 ---

Valentinianus Apolitrosis'inde Dua 337 Irenaeus'a göre Apolytros, Marcosianları özgüvenli ve hatta gururlu hale getiriyordu.⁴¹ Onlar kendilerini, kurtuluşlarını tehlikeye atabilecek sonsuz ceza korkusundan kurtulmuş olarak görüyorlardı. Bunda Apolytrosis formülü, Marcosian'ın ölümlerinden sonra kullanabilecekleri bir dua sağlamada belirleyici bir rol oynadı. Formülün metni özel bir dilekçe duası olarak anlaşılmalıdır. Temelde pagan bakış açısı da ortadadır. İncil geleneğindeki duayla karşılaştırıldığında, insanın Tanrı'nın önündeki günahkarlığı ve bağışlanma talebi konusunda açık bir bilinç eksikliği vardır. İsa'dan hiç bahsedilmiyor ve Valentinianus Pleroma'sının bir parçası olarak dua Sophia'ya yönlendiriliyor. Duanın biçimi de pagan metinleriyle karşılaştırılabilir; Apolytrosis duasında görüldüğü gibi, dua "kültürel göreceli cümle" olarak adlandırılan bir duayla genişletilir. Bu, benzer şekilde genişletilmiş duaların çok tanrılı panteondaki doğru tanrıya hitap etmesi gereken pagan duasında karakteristik ve yaygın olarak kanıtlanmış bir biçimsel unsurdur.⁴² Ayrıca Apolitroz formülünü, M.Ö. 4. yüzyıldan kalma kuzey Yunanistan, güney İtalya, Roma ve Girit'teki mezarlarda bulunan Orfik altın yapraklarla (lamella) karşılaştırabiliriz. geç Roma dönemine kadar. Bu altın sayfalar, seçilmişlere ne yapmaları gerektiğini ve yeraltı dünyasındaki sorulara nasıl cevap vereceklerini öğreten Orfik gizem gruplarıyla ilgili Orfik kökenli metinler taşıyordu. Bazıları, Persephone yönetimindeki, ölen kişinin doğru tepkiyi vermesi gereken bir yeraltı mahkemesini anlatır.⁴³ Metinler aynı zamanda ölen kişiye, diğer dünyadaki kapı bekçileri tarafından sorguya çekildiğinde onlara ne söylemeleri gerektiği konusunda talimat verir. Bu yazıda Valentinianus Apolitrozu ile Orfizm arasındaki olası bağlantılar ayrıntılı olarak tartışılmayacaktır. Ancak Kilise Babaları, bu Valentinianus ayini, onun formülü ve bazı gizem kültürleri arasındaki benzerliklere, örneğin bunu "gizemli bilginler" olarak tanıtan Valentinianusçulara atıfta bulunarak zaten işaret etmişlerdir.⁴⁴ Gizlilik, Piskoposlar ve Marcosian Ritüeli Gnostikler arasında istisnai olan şey, Hippolytus'un - daha önce de belirtildiği gibi - Marcosianların daha sonraki gelişimi hakkında bizi bilgilendirmesidir. Görünüşe göre bazı Marcosyalılar, muhtemelen Roma'da, Irenaeus'un Apolytrosis tanımını protesto ederek Hippolytus'la tartışmışlardı.⁴⁵ Hippolytus'un raporundan 41 Förster, Marcus Magus, 142-144. 42 Pagan epiklesisindeki kült ilgi cümleleri hakkında bkz. Georg Appel, *De Romanorum precatationibus* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 7,2; Gießen: Töpelmann, 1909), 114-16 ve Förster, Marcus Magus, 146. 43 Cf. Fritz Graf, "Yetim", OKB 1079'da; Dunderberg, Gnostisizmin Ötesinde, 115. 44 Haer. 1.21.1. 45 Förster, Marcus Magus, 27, 390.

--- SAYFA 349 ---

338 Niclas Förster 3. yüzyılda Marcosian Apolytrosis ayininin nasıl geliştiğini de anlıyoruz: Ve vaftizin ardından, bunlara Kefaret dedikleri bir başkasını vaat ediyorlar. Ve böylece, sanki kişiler bir kez vaftiz edildikten sonra yeniden bağışlanma elde edebilecekmiş gibi, kurtuluş beklentisi içinde kendileriyle birlikte kalanları kötü bir şekilde alt üst ederler. Şimdi, bunun gibi hileli numaralar sayesinde dinleyicilerini ellerinde tutuyor gibi görünüyorlar. Ve bunların sınıdığını ve kendilerine verilen ahdi yerine getirebileceklerini düşündüklerinde onları vaftize kabul ederler. Ancak sadece bununla yetinmezler, birbirlerinden ayırlamaz olmaları için umutla pekiştirmek amacıyla farklı bir şey vaat ederler. Kurtuluşu alacak olanın üzerine el koyduktan sonra anlatılamaz bir sesle bir şeyler söylerler. Ve kişi yüksek bir teste tabi tutulmadıkça ya da piskopos ölmekte olan kişinin kulağına eğilip bunu söylemedikçe bunu kolayca tekrarlayamayacaklarını iddia ediyorlar. Ve bu, öğrencilerin piskopos üzerinde sürekli katılımını sağlamak amacıyla yapılan kurnazca bir hiledir, çünkü onlar, öğrenenin mükemmellerden biri olacağını (bilerek) en sonunda söylenecek şeyin ne olabileceğini öğrenmeye çalışırlar.⁴⁶ Bu pasajda Hippolytus, Markosluları Kilise'den ayrılmış ve kendi Gnostik piskoposu tarafından yönetilen bağımsız bir Gnostik grup olarak tanımlamıştır.⁴⁷ Bu, Marcosian topluluğunun, Başarılı bir şekilde rekabet edebilmek için Kilise ile paralel olan yapı. Ancak bu, "örgütsel yapıda artan hiyerarşinin"⁴⁸ işareti değil, muhtemelen grubu dışarıdakilere karşı güçlendiren başarılı bir stratejiydi. Bu nedenle Marcosianlar yavaş yavaş "daha organize bir kilise hareketi haline geldiler."⁴⁹ Bu dönüşümde piskopos tarafından iletilen özel dualar ve ayinler çok önemli bir rol oynadı. Hippolytus'a göre bu özel Gnostik ayinler, Marcosian'ın 46 Hippolytus, Haer'i etkili bir şekilde istikrara kavuşturdu. 4.41.2-42.1: Οἷς μετὰ τὸ <πρῶτον> βάπτισμα καὶ ἕτερον ἐπαγγέλλονται, ὃ bu çok önemli, bu çok önemli bir şey. αὐτοῖς παραμένοντας ἐπ' ἐλπίδι τῆς ἀπολυτρώσεως, <ὥς> δυναμένους μετὰ τὸ ἄπαξ βαπτισθῆ<ναι ἁμαρτάνων>τας πάλιν τυχεῖν ἀφέσεως. <οἷ> καὶ διὰ τοῦ τοιούτου πανουργήματος συνέχειν δοκο(ῦ)σι τοὺς evet. Οὕς ἐπὰν <οῦν> νομίσῃσι δεδοκιμάσθαι καὶ δύνασθαι φυλάσσειν αὐτοῖς τὰ πιστά, τότε ἐπὶ <τὸ πρῶτον> λουτρὸν ἄγουσιν, μηδὲ τούτῳ μόνῳ ἀρκοῦμενοι, ἀλλὰ καὶ ἕτερον [τι] ἐπαγγε<λ>όμενοι, πρὸς τὸ συγκρατεῖν αὐτοὺς τῇ ἐλπίδι, ὅπως ἀχώτιστοι ᾤσι. Bu, çok önemli bir şey değil. ἀπολύτρωσιν λαβόντι, ὃ φάσκουσιν ἐξειπεῖν εὐκόλως μὴ δύνασθαι εἰ μὴ τις εἴῃ ὑπερδόκιμος, ἢ ὅτε τελευτῶν<τι> πρὸς τὸ οὕς ἐλθὼν Bu çok önemli. <ἐστι> πανούργημα πρὸς τὸ αἰεὶ παραμένειν τοὺς μαθητὰς τῷ ἐπισκόπῳ, γλιχομένους μαθεῖν τὸ τί ποτε εἴῃ (ἐ)κ(εῖν)ο, τὸ ἐπ' ἐσχάτων λεγόμενον, δι' οὗ <τῶν> τελείων ἔσται ὁ μανθάνων (Marcovich, PTS 25: 258-259). Benim çevirim (kısmen John H. MacMahon'un The Refutation of all Heresies in ANF 5:92-93 çevirisine dayanmaktadır). 47 Valentinianus piskoposlarından diğer patristik kaynaklarda da bahsedilmektedir; bkz. Förster, Marcus Magus, 157-58. 48 Thomassen, The Spiritual Seed, 500. 49 Dunderberg, Beyond Gnosticism, 243.

--- SAYFA 350 ---

Valentinianus Apolytrosis 339 grubunda dua. Bu ayinler, bir başlangıç dereceleri sistemi olarak düzenlenmişti ve yalnızca inisiyasyonu değil, aynı zamanda bir arcani disiplininin yönlerini de içeren sembolik adımlarla karşılaştırılabilirdi. Bu bakımdan Marcosçu yaşamın kült alanı derin bir değişime uğradı ve ayinleri herkesin, hatta her Gnostik'in hemen erişemeyeceği neredeyse gizli gizemler haline geldi. Böylece Gnostik piskopos artık Hippolytus'un ölüm ayini tanımının merkezinde yer alıyor. Yalnızca piskopos bu töreni gerçekleştirebilir ve ilgili formülü okuyabilirdi, zira tam metnini tek başına o biliyordu ve yabancılara açıklamamıştı.⁵⁰ Hippolytus'un bu formülü alıntıl原因amaması, hiçbir Marcosian piskoposunun ona ihanet etmediğini gösteriyor. Ayrıca Irenaeus'un Apolytrosis formülünü tekrarlamadı. Bunun Marcosianların Irenaeus'un raporuna yönelik eleştirilerinden kaynaklandığını varsayabiliriz. Ancak Hippolytus bunu açıkça ortaya koyuyor: Marcosian'lara katıldıktan sonraki ilk adım olarak vaftizden söz ediyor.⁵¹ Tören, adayın vaftiz edilmeden önce eğitilmesini ve test edilmesini gerektiriyordu. Bu muhtemelen Markosluların paganlar arasında misyonerlik yaptıklarını ve gruba girmelerine izin verilmeden önce onları vaftiz ettiklerini varsaymaktadır.⁵² Sembolik merdivenin son basamağına, her Gnostik'in Apolytrosis ile ölümünden kısa bir süre önce ulaşılmıştır. Formülleri, ölmekte olan Marcoslulara yalnızca ölüm anında onları gözetleyen piskoposları tarafından açıklandı. Daha sonra piskopos ellerini başlarının üstüne koydu ve Apolitrosis formülünü kulaklarına fısıldadı.⁵³ Hippolytus'a göre bu son ayinler Gnostik grubu "ayrılmaz bir şekilde" (ἀχώριστοι)⁵⁴ bir arada tutuyordu ve üyeleri "sonda konuşulanın ne olabileceğini öğrenmeyi" hevesle arzuluyorlardı.⁵⁵ Kimlik ve Apolitroz Az önce anlattığım özel ayinler ve öğretilerin yardımıyla Marcus'un çevresi bir Hristiyan topluluğu içinde yerleşip istikrar kazanabilirdi. En azından Hippolytus'un bahsettiği piskoposluk makamının gelişmesinden önceki başlangıçta, Marcus ve yandaşları kendilerini Hristiyan olarak görüyorlardı ve deyim yerindeyse ikili bir hayat sürüyorlardı; Gnostik bilgileri onları en azından kendi gözlerinde bir tür Hristiyan seçkinleri haline getiriyordu.⁵⁶ 50 Haer. 4.41.4. 51 Haer. 4.41.2-3. 52 Förster, Marcus Magus, 155. 53 Förster, Marcus Magus, 156-57. 54 Haer. 4.41.4 (Marcovich, PTS 25: 258). 55 Haer. 4.41.4: γλιχομένου μαθεῖν τὸ τί ποτε εἶη (ἐ)κ(εῖν)ο, τὸ ἐπ' ἐσχάτων λεγόμενον (Marcovich, PTS 25: 259). 56 Förster, Marcus Magus, 130-31, 141-43, 413. Hippolytus, Apolitrozu aldıktan sonra "bilen" Marcosluların "mükemmel" Haer'e ait olduğunun altını çizer. 4.41.4: δι' οὗ <τῶν> τελείων ἔσται ὁ μανθάνων (Marcovich, PTS 25: 259).

--- SAYFA 351 ---

340 Niclas Förster Peki Kiliseden ayrı bir grup olarak kendi kimliklerini geliştirmelerine ne sebep oldu? Irenaeus, Markosçular ile genel olarak Kilise arasındaki ayrılık dönemini şekillendiren şiddetli tartışmayı anlatıyor. Tartışma, Hristiyanların Marcosianların kült yemeklerine davet edilmeleri ancak onların özel ayinlerini kabul etmeyi reddetmeleriyle başladı. Gnostiklerden uzaklaştıktan sonra yerel piskoposu uyardılar.⁵⁷ Bunu takiben her iki taraf da Marcosian grubuna katılmış olan Hristiyanları kazanmak için mücadele etti. Hippolytus'un zamanında Marcosianlar artık Kilise'nin üyeleri olarak görülmüyordu ve tamamen ayrı bir grup olarak ibadet etmek zorundaydılar. Ancak kendi Marcosian piskoposlarını kurarak Kilise hiyerarşisini taklit ettiler. Bu taklit, aynı zamanda tüm dışarıdakilere karşı sınırların çizilmesine ve grubun bir arada tutulmasına da yardımcı olabilecek cesur elitizmle birleştirildi. Ancak bu gözlemler bize Apolitrosis duası ile Gnostik kimlik arasındaki ilişki hakkında ne söyleyebilir? Vurgulamak istediğim ilk nokta, Gnostiklerin belirgin bir Hristiyan seçkinleri oluşturma duygusudur. Irenaeus defalarca onların kendilerine özgü özgüvenlerinden bahsediyor. Bu onların özel ritüelleriyle kurulmuş ve güçlendirilmiştir. Bunlar arasında Apolytrosis'in ölüm ritüeli önemli bir yer tutuyordu. Marcosian'lar ve diğer Valentinianusçular kendilerini, kendi ölenlerini her türlü sıradan kısıtlamadan kurtarabilecek ve ebedi kurtuluşa giden yolu açabilecek bilen kişiler olarak görüyorlardı. Bu kurtarıcı bilgi temelde onların Gnostik öğretileriyle aynıydı. Apolytrosis formülünde bu öğretilerin merkezi kısımları bir dua metnine dönüştürüldü. Böylece Marcos'un Ayasofya mitinin önemli konularını özetlemektedir.⁵⁸ Üstelik, ahirette ölen bir kişi tarafından telaffuz edilen formülün kendisi de kurtarıcı bir güce sahipti; Sofya'nın yararlı müdahalesini çağırıyordu. Bu nedenle Gnosis, yani bilgiyi kurtarmak - en azından Markosluların Apolytrosis'i açısından - ve duanın içeriği hemen hemen aynıydı. Bu, Markosçuları, ayinlerde ve bununla ilgili dua formülünde ritüel olarak ifade edilen gizli bilgilere erişimi olmayan diğer tüm "normal" Hristiyanlardan uzaklaştırdı. Son olarak, özel son ayinler olan Apolitrosis, belki de Gnostiklerin sayısının artmasının bir başka nedeniydi. Belirli duaların öte dünyanın tüm tehlikelerine karşı koruyabileceği inancı açıkça o kadar çekiciydi ki, çoğunluk Kilisesi tarafından yapılan tüm girişimler Marcosluları eski Hristiyan cemaatlerine dönmeye ikna etmekte başarısız oldu. Lager Kilisesi, Demiurge'den ziyade Tanrı'nın yargıç olduğuna ve Kıyamet Günü'nün ölümden hemen sonra değil, dünyanın sonunda gerçekleşeceğine olan inancını savunduğu için büyük zorluklarla karşılaştı. Ayrıca, Hippolytus'un ima ettiği gibi Kilise bu Gnostik törenle rekabet etmek için mücadele etti ve birçokları ⁵⁷ Förster, Marcus Magus, 128-29. ⁵⁸ Dunderberg, Gnostisizmin Ötesinde, 114.

--- SAYFA 352 ---

Valentinianus Apolitrosis'inde Dua 341 Marcosyalılar, Apolytrosis formülünü kullanarak kendilerine ölümden hemen sonra kurtuluş sözü verebilecek piskoposlarının yanında kaldılar. Pagan duaları ve gizem kültleri muhtemelen bu formülün içeriğini etkilemiştir. Dolayısıyla bu durum, Adolf von Harnack'ın meşhur sözüne uygun olarak, "Hristiyanlığın şiddetli laikleşmesi veya Helenleştirilmesinin" sonucu olarak yorumlanabilir.⁵⁹ Bununla birlikte, bu Helenleştirme, kendi Gnostik kimliğinin inşasına yardımcı oldu ve Gnostiklerin, daha büyük Hristiyan Kilisesi ile başarılı bir şekilde rekabet eden bağımsız bir topluluk haline gelmesine olanak tanıyan özelliklerden biri haline geldi. Kaynakça Appel, Georg. *De Romanorum precatationibus. Dinlergeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 7,2. Gießen: Töpelmann, 1909. Bousset, Wilhelm. *Hauptproblem der Gnosis. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. Brakke, David. "Nag Hammadi." Sayfalar 6395-99, Cilt. *Din Ansiklopedisi'nin 9'u*. İkinci Basım. Lindsay Jones tarafından düzenlenmiştir. 15 cilt. Detroit: Thomson, 2005. İskenderiyeli Clement. Théodote'den Ekstralar. Metin grec, giriş ve notlar F. M.-M. Sagnard. *Kaynaklar Chrétiennes* 23. Paris: Cerf, 1948. Cleveland Coxe, Arthur. İznik Öncesi Babalar. Cilt 5: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Ek, ed. Alexander Roberts ve James Donaldson, *Kısa Önsözler ve Ara Sıra Notlarla Gözden Geçirilmiş ve Kronolojik Olarak Düzenlenmiştir*. New York: Christian Literatür Yayınları, 1886. DeConick, April D. "Gerçek Gizemler: Philip İncili'nde Kutsal Kitap." *Vigiliae Christianae* 55 (2001): 225-61. Denzey Lewis, Nicola. "Ritüel ve Kutsal Ayin Olarak Apolitrosis: İkinci Yüzyıl Marcosian Valentinianizmde Ölüm için Ritüel Bağlamını Belirlemek." *Erken Hristiyan Araştırmaları Dergisi* 17 (2009): 525-61. Dunderberg, Ismo. *Gnostisizmin Ötesinde: Valentinus Okulunda Efsane, Yaşam Tarzı ve Toplum*. New York: Columbia University Press, 2008. Förster, Niclas. *Marcus Magus: Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe, Sammlung der Quellen und Kommentar. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 114. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. Gaffron, Hans-Georg. "Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente." Doktora diss., Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn, 1969. Graf, Fritz. "Yetim." *Oxford Klasik Sözlüğünde Sayfa* 1079. Simon Hornblower ve Antony Spawforth tarafından düzenlenmiştir. 3. baskı. Oxford: University Press, 1999. Harnack, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3 cilt. Tübingen: Mohr, 1909. Repr. 3. cilt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990. 59 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3 cilt; Tübingen: Mohr, 1909; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990), 1:250.

--- SAYFA 353 ---

342 Niclas Förster Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium*. Miroslav Marcoviç tarafından düzenlenmiştir. *Patristische Texte und Studien* 25. Berlin: De Gruyter, 1986. Irenaeus, *Contre les Hérésies: Livre I*. Adelin Rousseau ve Louis Doutreleau'nun baskı eleştirisi. Cilt 2. *Kaynaklar chrétiennes* 264. Paris: Cerf, 1979. Kasser, Rodolphe ve Gregor Wurst, eds. *Yahuda İncili, Petrus'un Philip ve Yakup'a Mektubu ve Codex Tchacos'tan Allogenes Kitabı ile birlikte*. Kritik Baskı; R. Kasser ve ark.'nın Girişleri, Çevirileri ve Yorumları. Washington: National Geographic, 2007. Lüdemann, Gerd ve Martina Janssen. *Bastırılmış Dualar: Erken Hristiyanlıkta Gnostik Maneviyat*. Londra: SCM, 1998. MacRae, George Winsor. "Gnostisizmde Dua ve Benlik Bilgisi." Sayfa 218-36, *Yeni Ahit ve Gnostisizm Çalışmaları*, George W. MacRae. D. J. Harrington, St. B. Marrow tarafından seçilmiş ve düzenlenmiştir. İyi Haber Çalışmaları 26. Wilmington: Michael Glazier, 1987. (Tantur Yıllığı 1978-1979: 97-114'ten yeniden basılmıştır). Rudolph, Kurt. *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. 3. baskı. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. Sagnard, François M.-M. *La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, *Études de philosophie médiévale* 36, Paris: J. Vrin, 1947. Schenke, Hans-Martin. *Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II,3): Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt. Texte und Untersuchungen* 143. Berlin: Akademie Verlag, 1997. Schenke, Hans-Martin. "Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes." *Der Same Seths'in* 91-103. Sayfaları: Hans-Martin Schenkes *Kleine Schriften zu Gnosis, Koptologie und Neuem Testament*. Düzenleyen: Gesine Schenke Robinson, Gesa Schenke, Uwe-Karsten Plisch. *Nag Hammadi and Manichaean Studies* 78. Leiden: Brill, 2012. (Zeitschrift für Theologie und Kirche 61 (1964): 391-403'ten yeniden basılmıştır). Segelberg, Eric. "Gnostikler arasında dua mı? Bazı Nag Hammadi Belgelerinin kanıtı." *Gnostica-Mandaica-Liturgica'daki* 55-69. Sayfalar. Jan Bergman, Jan Hjärpe, Per Ström tarafından düzenlenmiştir. *Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum* 11. Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1990. Sevrin, Jean-Marie. "La prière Gnostique." Sayfa 367-374: *L'expérience de la prière dans les grandes Religions: Actes de colloque de Louvain-la-neuve et Liège (22-23 Kasım 1978.)* Düzenleyen: Henri Limet ve Julien Ries. *Homo religiosus* 5. Louvain-la-neuve: Centre d'histoire des Religions, 1980. Thomassen, Einar. *Manevi Tohum: "Valentinianuslular" Kilisesi. Nag Hammadi ve Maniheizt Çalışmalar* 60. Leiden: Brill, 2006. Tripp, David H. "Filip İncili'nin 'Ayinsel Sistemi'." Sayfa 251-60, *Studia Patristica* Cilt. 17, Birinci Bölüm. E. A. Livingstone tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Pergamon Press, 1982. Weiß, Hans Friedrich. *Frühes Christentum und Gnosis: Eine rezeptionsgeschichtliche Studie. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 225. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. Wisse, Frederik. "Nag Hammadi Kütüphanesi ve Heresiologlar." *Vigiliae Christianae* 25 (1971): 205-23.

--- SAYFA 354 ---

“Şimdi getir ey Zeus, ne zorluklara göğüs gereceksin.” Stoacı Filozof Epiktetos'ta Dua ve Kimlik Oluşumu Yazan: GLENN WEHUS MF Norveç İlahiyat Okulu, Oslo Antik felsefi geleneklerin birçoğunda, özellikle de daha popüler yönelimli (Roma/imparatorluk) Stoacılık ve Sinizm'de, kimlik oluşumu eğitim hedeflerinin merkezinde yer alıyordu. Bu antik filozoflar arasında çok az kişi insan kimliğini anlamaya çalışmak için Stoacı Epiktetos (yaklaşık M.S. 55-135) kadar çaba harcamıştır. Daha doğrusu, çok az sayıda eski filozof, yaşam savaşlarında mücadele edebilecekleri pratik bir etik kimliği kendilerinde ve başkalarında yaratmaya çalışmak için daha fazla çaba harcadı. Ayrıca bu filozoflardan çok azı Tanrı hakkında Epiktetos kadar çok konuşur ve ona bu kadar içtenlikle dua eder¹ ve bu makalenin amacı bu Stoacı filozofta kimlik oluşumu sürecinde duanın rolünü araştırmaktır. Kimlik ve kimlik oluşumuna ilişkin sorular, Epiktetos gibi kendisi de yaşam seyrinde dramatik bir değişim yaşayan bir kişiye uygulandığında özellikle ilginç hale gelir. Küçük Asya'da bir köle olarak doğduğu için Roma'ya götürüldü ve burada Nero'nun azat edilmiş adamlarından biri olan Epafroditus'un evinde köle olarak hizmet etti. Hâlâ bir köle iken Musonius Rufus'un yanında Stoacı felsefe okumaya başladı. Sonunda özgürlüğünü kazandı ve Roma'da öğretmenlik yapmaya başladı, ta ki MS 90 yılında İmparator Domitian'ın felsefi bağlamda tüm filozofları 1. Dua'dan kovmasına kadar, antik çağda uzun bir geleneğe sahipti. Bu, Pre-Sokrates'te, örneğin Xenophanes'te zaten bulunur ve Epiktetos'un ana felsefi ideali olan Sokrates sıklıkla dua etmek olarak tasvir edilir (örneğin bkz. Platon, Phaed. 117B-C; Phaedr. 279B-C); Aristoteles dua üzerine (bir cümle hariç) artık kayıp olan bir eser yazmıştır; ve hem önceki hem de sonraki Stoacılar arasında duayla karşılaşırız (örneğin MÖ 3. yüzyıldaki Cleanthes ve Epiktetos'un biraz daha yaşlı çağdaşı Seneca). Daha geniş bir inceleme için bkz. Emmanuel von Severus, “Gebet I,” RAC 8:1145-52 ve Heinrich Schmidt, “Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus,” Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten (ed. Albrecht Dieterich ve Richard Wünsch; Giessen: Alfred Töpelmann, 1907-1908), 4:1-74.

--- SAYFA 355 ---

344 Glenn Wehus İtalya. Epiktetos daha sonra Batı Yunanistan'daki Nikopolis'e giderek burada kendi Stoacı felsefe okulunu kurdu ve hayatının geri kalanında bu okulun başkanlığını yaptı. Epiktetos, hem daha önceki Stoacıların kitapları hakkında yorum yapan ve yorumlayan resmi konferanslar vermiş, hem de Stoacı felsefenin kişinin sıradan günlük yaşamı üzerindeki pratik sonuçlarının vurgulandığı daha resmi olmayan konuşmalar veya dersler vermiştir.² Epiktetos'un kendisi yayınlanmak üzere hiçbir şey yazmamıştır. Ancak resmi olmayan ve uygulamalı öğretileri, başlangıçta sekiz kitap yazan (Diatribai veya Söylemler olarak adlandırılan) öğrencilerinden biri olan Arrian³ tarafından yazılmıştı; bunlardan dördü hayatta kaldı. Buna ek olarak, ustasının öğretisinin (Encheiridion veya Manual olarak adlandırılan) temel ilkelerinin (hala mevcut olan) kısa bir özetini yaptı.⁴ Metodolojik yansımalar Dua iki tarafı içerir: bir insan ve bir tanrı, yani dua eden ve dua edilen kişi. Ayrıca üçüncü bir unsur daha vardır: Duanın kendisi, hem maddi içeriği hem de şekli (kişinin ne ve nasıl dua ettiği). Bu ikinci unsur yine diğer ikisini, yani kişinin antropolojisini ve teolojisini yansıtır, çünkü kişinin ne ve nasıl dua ettiği, kişinin kendi kişiliği ve tanrı anlayışı hakkında bir şeyler söyleyecektir. Epiktetos'un dualarında ifade edildiği şekliyle Stoacı kimlik oluşumuna ilişkin analizimiz bu nedenle antropoloji, teoloji ve duaların maddi özü ve biçimini kapsayan bu hermenötik üçgen çerçeve içerisinde işleyecektir. Üstelik Stoacılık insanın entelektüel-bilişsel yönüne vurgu yaptığı için bizim 2 Geleneksel olarak Stoacı felsefemiz fizik, mantık ve etik olmak üzere üç konu etrafında yapılandırılmıştır (bunların da kendi alt konuları vardır, örneğin teolojinin fiziğin bir parçası olması). Epiktetos'un eserlerinde tüm bu konuların kendi okulunda öğretildiğine dair işaretler olsa da Epiktetos etiğe kararlı bir şekilde vurgu yapar ve Stoacı dünya görüşünün diğer tüm yönlerini sağlam bir ahlaki karakter oluşturma öneminde tabi kılar. ³ Bu Arrianus daha sonra yüksek düzeyde bir Romalı memur ve özellikle tarihi eserler yazan üretken bir yazar haline geldi. Örneğin Büyük İskender'in günümüze kadar ulaşan bir biyografisini yazdı. ⁴ Söylemler'in standart baskısı Heinrich Schenkl, Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae'dir (Leipzig: Teubner, 1916), Encheiridion ise yakın zamanda Gerard Boter'in The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations: Transmission and Critical Editions (Leiden: Brill, 1999) adlı yeni baskısında ortaya çıkmıştır. Söylemler ve özellikle Encheiridion'un çok sayıda çevirisi mevcuttur. Akademisyenler arasında en yaygın kullanılan ikisi, Robin Hard'ın Everyman serisindeki çevirisi, Londra, 1995 ve W. A. Oldfather'ın Loeb Classical Library'deki çevirisi (2 cilt; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925-1928). Bu makaledeki çeviriler Oldfather'dandır.

--- SAYFA 356 ---

Stoacı Filozof Epiktetos 345 bağlamında Dua ve Kimlik Oluşumu, kendini anlama ve kendi üzerine düşünme, yani kişinin kendisi hakkında ne düşündüğü olarak yorumlanmalıdır. Epiktetos'tan gelen dua örnekleri olarak iki tür metni dahil etmeyi seçtim. Bunlardan biri, gerçek anlamda dua olarak adlandırılabilir; yani, insanların tanrıyla konuşması, iletişim hattının yalnızca tek yöne gitmesi. Diğeri ise insan ve tanrının birbirleriyle çift yönlü bir iletişim içerisinde konuştuğu metinlerden oluşur. Bu tür diyaloglar kesin bir tanıma göre belki dua değildir, ancak iki türün en az bir temel ortak noktası vardır: insanlarla tanrı arasında doğrudan ve anlık bir iletişim olması. Bana göre ikinci tip de Epiktetos'ta dua ve kimlik oluşumu analizine dahil edilebilecek kadar duaya benzer.⁵ Epiktetos'un antropoloji ve teolojisini daha iyi anlayabilmek için öncelikle Stoacılıktaki bu konuların genel olarak kısa bir özetini vereceğim. Daha sonra Epiktetos'un ahlak felsefesinin temel ilkelerini sunacağım. Makalenin ana bölümünde Epiktetos'ta bulunan bazı duaları analiz edeceğim; bu analiz, bu Stoacı filozofta dua ve kimlik oluşumu konusuna ilişkin bazı temel soruların daha tematik bir şekilde tartışılmasına yol açacaktır. Sonunda Epiktetos'un duaları ile Hristiyan duaları arasındaki ilişkiye dair bazı yorumlarda bulunacağım ve özellikle ilk kilisenin felsefi yönelimli iki Hristiyan ilahiyatçısı İskenderiyeli Clement ve Origen üzerindeki olası bir Epiktetocu veya daha genel Stoacı etkinin izini sürmeye çalışacağım. 1. Geleneksel Stoacılıkta Teoloji ve Antropoloji Stoacılara göre gerçeklik, bütünüyle, sonuçta iki temel prensipten oluşur: aktif ve pasif prensip. Aktif prensip (τὸ ποιοῦν) gerçekliği şekillendirip şekillendirirken, pasif prensip (τὸ πάσχειν) bu şekillendirme ve şekillendirmeyi deneyimler. Bizim bağlamımızda bizim için önemli olan nokta, Stoacılara göre tanrının (θεός) bu aktif ilkeyi ifade eden başka bir kelime olmasıdır. Bu, ister en geniş kozmolojik ölçekte ister kişinin kimliği ve karakteri gibi dünyevi ve insan yaşamının ayrıntılarında olsun, herhangi bir şeyin yaratılması veya biçimlendirilmesi için her zaman Tanrı'nın işin içinde olacağı anlamına gelir. Ayrıca evrenin rasyonel ilkesi olan Tanrı, aynı zamanda hem zaman hem de mekandaki her gelişme ve değişimin nihai nedenidir. Her olay, önceden belirlenmiş olayların birbirine bağlı bir zincirine yakalanmıştır. 5 Tanrı'nın ağızına sözcükler koyarak ve doğrudan konuşmasını sağlayarak duaya dahil etmek, böylece kurgusal bir diyalog oluşturmak, pek çok antik filozof ve vaiz arasında popüler olan sözde taşlama tarzına ait bir topos olarak görülebilir, bkz. Rudolf Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (FRLANT 13; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910; repr. 1984), 55.

--- SAYFA 357 ---

346 Glenn Wehus kader (εἰμαρμένη) adını verdi.⁶ Ancak bu kader, yalnızca mekanik bir nedenler ve sonuçlar dizisi olarak anlaşılmamalıdır. Kaderin kökleri Tanrı'dadır ve Tanrı iyiliksever ve ilahidir. Bu nedenle kader ve takdir aynı madalyonun iki yüzüdür. Stoacı okulun üçüncü başkanı (M.Ö. 3. yüzyıl) ve Ortodoks Stoacılık olarak ortaya çıkan akımın kurucusu Chrysippus'un bakış açısını aktaran Calcidius'un (M.S. Antropolojinin konusuna göre Stoacı görüş, aktif ve pasif prensibin birleşmesine dayanır, ancak bir dizi dönüşüm yoluyla aracılık edilir. Bu dönüşüm sürecinin ayrıntılarına girmeyeceğim.⁸ Genel olarak somut fiziksel nesnelerle ilgili olduğunda aktif prensibin πνεῦμα olarak etiketlendiğini ve özelde insanlar için bu πνεῦμα, kişinin biçimlendirici yönü λογικὴ ψυχὴ (mantıksal/rasyonel ruh) olarak tanımlandığını söylemek yeterli. O halde kişi ruhu aracılığıyla tanrıya benzer. Bu ruh ayrıca sekiz bölüme ayrılmıştır ve bunların en önemlisi, ἡγεμονικόν adı verilen yönetme yeteneğidir. Bu ἡγεμονικόν λόγος, yani akıl ile aynıdır ve bir insanda olup biten her şey bir tür işlem merkezi olarak bu ἡγεμονικόν'dan geçer. Böylece Stoacı psikoloji hem monist hem de rasyonalist olur: İnsan ruhunda irrasyonel hiçbir şey yoktur ve insanların yaptığı veya söylediği her düşünce, söz ve eylem rasyonelliğin ifadeleridir. 2. Epiktetos'un Ahlak Felsefesi Epiktetos yukarıda özetlenen genel Stoacı teoloji ve antropolojiyi paylaşıyor gibi görünüyor. Ancak bunların veya diğer Stoacı öğretilerin teknik yönlerini açıklamak yerine, hayatta kalan eserlerde neredeyse tamamen bu felsefenin bireysel insanoğlunun yaşam savaşında verdiği mücadele üzerindeki etkisine odaklanır.⁹ Genel olarak Stoacılar için olduğu gibi Epiktetos için de 6 Bkz. örneğin Cicero, Kehanet Üzerine 1.125-6 (=2.921, H.F.A. von Arnim'in Stoacı parçalar koleksiyonu, Stoicorum Veterum) Fragmenta, [SVF], Leipzig: Teubner, 1903), alıntı: A.A. Long ve D.N. Sedley, Hellenistic Philosophers (2 cilt; Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 1:337 (metin 55L) ve Gellius 7.2.3 (=SVF 2.1000), Long and Sedley, 1:336 (metin) 55K). 7 Calcidius 204 (SVF 2.933), Long ve Sedley'de, 1:331 (metin 54U). 8 Bu dönüşüm sürecinin ayrıntıları için Long ve Sedley, 1:286-289'daki yoruma ve Chrysippus'un Stobaeus 1.129.2- 130.13'te (=SVF 2.413, bölüm) korunan ve Long ve Sedley, 1:280'de (metin 47A) aktarılan argümanına bakınız. 9 Örneğin frag'da. 1 (Stobaeus'ta korunmuş, LCL'de W. A. Oldfather tarafından çevrilmiştir) Epiktetos, Stoacı bir filozof için gerçekten neyin önemli olduğuna dair görüşünü açıkça belirtmektedir:

--- SAYFA 358 ---

Stoacı Filozof Epiktetos'ta 347 Dua ve Kimlik Oluşumu'nun amacı doğaya uygun yaşamaktır (φύσις), bu da akla uygun yaşamak (λόγος) anlamına gelir. Bu da korku veya endişenin (ἄταραξία) veya rahatsız edici tutkuların (ἁπάθεια) olmadığı bir hayata yol açacaktır. Bunu başarmak için Epiktetos, öğrencilerine tüm deneysel varoluşlarını iki kategoriye ayırmalarını tavsiye eder: 'bize bağlı olan' (τὸ ἐφ' ἡμῖν) ve 'bize bağlı olmayan' (τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Bize düşen kısaca iç dünyamızdır, düşüncelerimizdir, değerlendirmelerimizdir, düşüncelerimizdir, kanaatlerimizdir. Bize bağlı olmayan şey dışsal olan her şeydir; örneğin sağlığımız, zenginliğimiz, ailemiz, itibarımız ve sosyal konumumuz. Ve önemli olan, kişinin arzusunu ve tutkusunu yalnızca bize bağlı olan şeylere yerleştirmeyi öğrenmek ve buna bağlı olarak bize bağlı olmayan her şeyi huzur ve mutluluk konusuna tamamen kayıtsız (ἀδιόφορον) olarak kabul etmektir. Tüm izlenimlerin (φαντασάι olarak adlandırılır) akıl tarafından irdelenmesi gerekir ve bu izlenimlerin değerini değerlendirebilen bu rasyonel yetiye, προαίρεσις, yani önemsiz olanın yerine önemli olanı tercih etme yeteneği denir.¹⁰ Bu, Epiktetos'un öğrencilerine iletmeye çalışmaktan asla yorulmadığı mesajdır. Tekrar tekrar bu felsefi teoriyi alıp kendisinin ve öğrencilerinin her gün karşılaştığı somut zorluklara uygulamaya çalışır; örneğin para sevgisi, cinsel arzular, ünlü olma veya sağlıklı olma arzusu. Epiktetos'a göre Tanrı, insanlığı şu soruyla yaratmıştır: "Ne umurumda... Var olan her şey atomlardan mı, bölünmezlerden mi, ateşten ve topraktan mı oluşuyor? İyinin ve kötünün gerçek doğasını, arzuların ve nefretlerin sınırlarını, ayrıca seçimler ve reddetmelerin sınırlarını öğrenmek ve bunları kural olarak kullanarak hayatımızın işlerini düzenlemek ve bizi aşan şeyleri bir kenara atmak yeterli değil mi?"¹⁰ Prohairesis, Epiktetos'un felsefesindeki en önemli etik-antropolojik kavramdır. Bu terim birçok farklı şekilde tercüme edilmiştir, örneğin 'ahlaki karakter', 'irade', 'irade' (önerilen çevirilerin kapsamlı bir listesi için bkz. Keith Seddon, Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes: Guides to Stoic Living [London: Routledge, 2005], 209). προαίρεσις ismi προαίρεομαι fiilinden türetilmiştir ve bu terimin Epiktetos'taki anlamına ilişkin sayısız inceleme arasında, Elizabeth Asmis'in προ- önekini zamansal bir değiştiriciden ziyade karşılaştırmalı-niteliksel olarak anlama konusunda doğru olduğuna inanıyorum (bkz. Elizabeth Asmis, "Epictetus'ta Seçim", Antik Çağ ve İnsanlık: Hans Dieter Betz'e 70. Doğum Günü'nde sunulan Antik Din ve Felsefe Üzerine Denemeler [ed. Adela Yarbro Collins ve Margaret M. Mitchell: Mohr Siebeck, 2001], 385-412, 387-91). O halde Epiktetos'ta προαίρεσις'un temel anlamı 'tercih'tir; rasyonel insanın bir değeri daha önce, yani diğerinin üstünde (προ) tercih etme yeteneğidir. Bu tercihlerde veya seçimlerde kişinin tüm ahlaki karakteri ve kimliği, tüm değerler sistemi söz konusudur ve bu nedenle προαίρεσις terimi, bir kişinin niteliksel, kendi kararını veren ve özgür bir insan olarak yüklü ve çağrıştıracı bir ifadesi olarak işlev görür. Ayrıca Troels Engberg'deki ilginç analize bakın.

Pedersen, Havari Pavlus'ta Kozmoloji ve Benlik: Maddi Ruh (Oxford: Oxford University Press, 2010), 112-18. Bkz. Adolf Bonhöffer, Epictet und die Stoa: Untersuchungen zur stoischen Philosophie (Stuttgart: Enke, 1890), 119.

--- SAYFA 359 ---

348 Glenn Wehu'nun akılcı ve ağırbaşlı doğası¹¹ ve yaşam, zorluklara ve zorluklara rağmen bu doğayı yeniden kazanmak ve sürdürmek için sürekli bir mücadeledir. Bu, Allah'ın her insana verdiği çok kapsamlı bir görevdir. Bu perspektiften bakıldığında, Epiktetos'un söylediği her şey kimlik oluşumuyla, varoluşsal zorluklara dayanabilen ve yine de doğal ve tanrısal öz saygısını ve iç huzurunu koruyabilen bir insan ruhu ve insan karakteri yaratmakla ilgilidir. 3. İnsanlardan Tanrı'ya İletişim: Uygun Dualar Başlangıçta belirtildiği gibi Epiktetos sık sık tanrıya dua eder ve Epiktetos'un insan kimliği anlayışı ile tanrı görüşü arasındaki yakın bağlantı dikkate alındığında bu durum şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, yukarıda açıklanan genel Stoacı dünya görüşü temelinde, dokunulmaz ve katı nedensellik temelinde, tanrıya yapılan dualar gereksiz ve boşuna görünmektedir. Bir insan ne isterse istesin, olacaklar olacaktır. Bu daha sonra döneceğimiz bir konudur. Şimdilik duaların kendilerine ve ilk olarak dualar olarak adlandırdığımız şeye odaklanalım: insanlardan tanrıya iletişim. Bu dualar genel olarak iki kategoriye ayrılabilir: Epiktetos'un meşru gördüğü dualar ve Stoacı kimlik oluşturmaya çalışan bir kişi tarafından söylendiğinde gayri meşru gördüğü dualar.¹² 3.1. Meşru dualar Meşru ve övgüye değer bir dua örneği Disk. 2.16.42-43. Bölüm 2.16, Stoacı bir yaşam sürdürmeye çalışan kişilerde felsefi teori ile pratik yaşam arasındaki tutarlılık eksikliğiyle ilgilidir. Her ne kadar kişi doğru etik-felsefi ilkeleri -iyi ve kötünün yalnızca kişinin kendi muhakemesi dahilinde yer aldığı, kayıtsız olanın ise dışarıda, dışsal olanlarda bulunduğu şeklindeki- öğrenmeye çalışmak için çok zaman harcamış olsa da, kurallar içselleştirilmekten uzaktır. 11. Bölümün başında Örneğin bkz. Disk. 2.8.23 burada Epiktetos (sözcüğü olarak tanrı aracılığıyla) insanları doğası gereği 'saygılı' (αἰδέμονα), 'sadık' (πιστόν) ve 'yüksek fikirli' (ὕψηλόν) olarak adlandırır. Ayrıca bkz. Rachana Kamtekar, "ΑΙΔΩΣ in Epictetus," *Classical Philology* 93 (1998): 136-60, 144. 12 Felsefi bağlamda neyin meşru dua olarak kabul edilmesi gerektiği konusu, Platoncu filozof Tireli Maximus'un (Epiktetos'un daha genç bir çağdaşı, MS 2. yüzyıl; M. B. Trapp, *Maximus of Lastik: Felsefi Konuşmalar* [Oxford: Clarendon, 1997], 40-50); aynı zamanda sözde Platoncu diyalog Alcibiades II'de de ele alınmaktadır (çeviri, Loeb Classical Library, Plato, cilt 12).

--- SAYFA 360 ---

Stoacı Filozof Epiktetos'ta Dua ve Kimlik Oluşumu 349 Epiktetos, bu tutarlılık eksikliğini, açıkça olumsuz bir yanıtla niyetlenen, kendi felsefi okulunun içindeki ve dışındaki yaşamı karşılaştıran retorik bir soruyla gösterir: "Hiçbirimiz bu ilkeleri sınıf dışında hatırlayan var mı?" (2.16.2). Bu nedenle onun eleştirisi, kendisine ve öğrencilerine yönelik özeleştirici anlamına gelmektedir.¹³ O halde bu, 2.16.42-43'teki aşağıdaki duanın bağlamıdır (buraya 41. ayeti de dahil ediyorum): Dostum, ifadenin de söylediği gibi, barışı (εὐροιάς), özgürlüğü (ἐλευθερίας) elde etmek için umutsuzca bir şey yap, daha önce hiç değilse şimdi. yüksek fikirlilik (μεγαλοψυχίας). Sonunda esaretten kurtulmuş bir adam gibi boynunuzu kaldırın, 42 cesur olun ve Tanrı'ya bakın ve şunu söyleyin: "Bundan sonra beni dilediğiniz gibi kullanın; ben seninle aynı fikirdeyim, ben seninim; senin gözünde iyi görünen hiçbir şeyden muaf olmayı arzuluyorum; beni istediğin yere götür; beni hangi kıyafetle giydireceksin, beni görevde tutar mısın, fakir mi yoksa zengin mi? Bütün bunları savunacağım." 43 Her şeyin gerçek doğasının ne olduğunu sana göstereceğim." (Disk. 2.16.41-43) Epiktetos'a göre gerçek Stoacı kimlik, aslında Stoacı ahlak felsefesine göre yaşayan ve bunu sadece okuldaki derslerde açıklamayan biri için geçerlidir.¹⁴ Üstelik böyle bir kimlik, Tanrı ile ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Ancak bu duada sunulduğu şekliyle Tanrı'nın böyle bir kimliğin oluşmasındaki rolü, kişinin hayatına müdahale etmek, onun düşünce ve eylemlerini iyileştirmek değildir. Bunun yerine, tanrının rolü, bireyin coğrafi konumu, giyim araçları, kamusal sorumluluk ve tanınma ya da ekonomik statüsü olsun, varoluşunun dışsal koşullarını kolaylaştırmaktan ibarettir. Gerçek bir Stoacı oluşumun başarısının sorumluluğu bireyin kendisine bırakılmıştır. Bu bireysel "ben" duada belirgin bir şekilde mevcuttur ve yaşamın ve dolayısıyla Tanrı'nın getirebileceği her şeyi omuzlamaya istekli olduğunu ifade eder. Ve insan ile tanrı arasındaki bağlar sözlü olarak bile çok yakınlaştırılır. Örneğin, "Senin tüm bu eylemlerini insanların önünde savunacağım" cümlesi kelimenin tam anlamıyla Yunanca "Ben (ἐγώ) sen (σοι) tüm bu eylemler için erkekler savunmadan önce" kelime düzeniyle okunur ve bireysel kişiyi ve tanrıyı simbiyotik bir ilişki içinde yan yana yerleştirir. Bunun ne tür bir duayı temsil ettiği sorusuna dönersek, belki de bunu bir günah veya suçluluk itirafı olarak değil, bir itiraf olarak tanımlayabiliriz. Dua eden kişinin önceki yaşamındaki eksiklikler ve başarısızlıklar, duada yalnızca dolaylı olarak mevcuttur, (duanın girişinde) "adamım, umutsuzca bir şey yap (ἀπονοήθητι) ... gönül rahatlığına ulaşmak için şimdi (ἤδη)" ifadesinde ve (13 Epiktetos'un okuldan bahsettiğinde) gizlidir. 2.16.20 ve 2.16.34 aynı zamanda eleştirisinin kendisine ve öğrencilerine yönelik bir eleştiri olduğu sonucunun altını çizer. 14 Gerçek ve sahte Stoacı diyebileceğimiz şey arasındaki bu ayrım, Epiktetos tarafından günlük pastoral yaşamdan bir örnek kullanılarak canlı bir şekilde tasvir edilmiştir: Koyunlar yiyeceklerini sindirir ve yemenin sonuçlarını, yemi kusarak ve çobana geri getirerek değil, yün üreterek gösterir.

--- SAYFA 361 ---

350 Glenn Wehus'un duası) "bundan sonra beni (λοιπόν) ne istersen kullan." Daha ziyade, insanın Tanrıya olan bağlılığının ve güveninin bir itirafıdır. Aynı zamanda kişinin ilah karşısında tevazu ve teslimiyetini de gösterir. Hatta özne "Ben Seninim"¹⁵ diyerek açık bir kimlik beyanında bulunarak tanrıya bağlılığını itiraf etmekte ve kendisini teosentrik olarak tanımlamaktadır. Duada kimlik değişikliğinin nasıl gerçekleşeceğine ilişkin ayrıntılara girilmiyor ancak değişim oldukça radikal ve ani olarak tasvir ediliyor. Epiktetos'un aklında bir tür metanoia kararı, kişinin önceki yaşamından kopma ve yollarını çarpıcı biçimde değiştirme kararı var gibi görünüyor, bkz. yukarıda bahsedilen iki cümleyle ifade edilen kronolojik bölünmeler: "adamım, umutsuzca bir şey yap... daha önce hiç değilse şimdi" ve "bundan sonra beni kullan..." Dua, Epiktetos'un öğrencilerinden biriyle, sözde bir Stoacı'nın nasıl dua etmesi gerektiğine ilişkin diyalogunda sunduğu teklif olarak sunulur ve birinci tekil şahısla ifade edilir. Ancak önerilen duanın bu kişiden daha fazlası tarafından duyulması ve uygulanması amaçlandığı açıktır. Yukarıda belirtildiği gibi Epiktetos'un sadece 2.16.2'de değil, 2.16.20 ve 2.16.34'te de okuldan söz etmesi, duanın bağlamının genel olarak okul olduğunu göstermektedir. Dua, hem bireysel hem de kolektif bir kimlik yaratma aracı olarak işlev görür ve Stoacı grup içi ahlak anlayışını, "ötekilerin", dış grupların¹⁶, özellikle de arzu edilen faydaları elde etmek için dualarında tanrıyla müzakere eden filozof olmayanların (sözde do ut des-prayers, insanlara bir şeyler veren kişi) hatalı dualarından ve etik-dinsel zihniyetlerinden örtülü olarak ayıran ideal bir prototip dua olarak hizmet eder. bir şeyi geri almak için tanrı). Meşru bir duanın başka bir örneği 1.6.37'de bulunmaktadır. Bölümün konusu Tanrı'nın evreni ve özellikle insanı ilahi olarak yapılandırması ve yönetmesidir. Her insan, ortaya çıkabilecek tüm farklı etik ve varoluşsal zorluklarla başa çıkabilmesini sağlayacak şekilde tasarlanmış bir yetenekler repertuarıyla yaratılmıştır. Bu bilgiyle donatılmış olan Epiktetos, dinleyicilerine şu öğüdü verir: Haydi siz de, madem bunların farkındasınız, sahip olduğunuz yetileri (δυνάμεις) düşünün ve düşündükten sonra şöyle deyin: "Şimdi getir ey Zeus (ὦ Ζεῦ), ne zorluk (περίσταςιν) sen çünkü bana senin tarafından verilen bir donanım ve ortaya çıkan şeylerden yararlanarak kendimi farklılaştıracak kaynaklara sahibim. ("Ben de aynıyım)", ancak iki ifade anlam bakımından birbirine yakındır.¹⁶ "Grup içi" ve "grup dışı" derken, kişinin ilişkilendirilmek (grup içi) veya ayrılmak (grup dışı) istediği insanları, idealleri veya ilkeleri kastediyorum. Ayrıca Mikael Tellbe'nin bu ciltteki giriş makalesine ("Kimlik ve Dua") bakın.

--- SAYFA 362 ---

Stoacı Filozof Epiktetos'ta Dua ve Kimlik Oluşumu 351 Bu dua yukarıdaki duaya çok benzemektedir. Her ikisinde de insanoğlu, yaşamı olduğu gibi kabul etme ve ondan en iyi şekilde yararlanma isteğini itiraf etmektedir. Ancak 2.16'daki dua, Tanrı'nın bir kişiye ne verebileceğiyle ilgili olarak açık bir şekilde ifade edilirken, onun kolay mı yoksa zor koşullar mı göndereceğine karar verir ("ne istersen"; "nerede istersen"; "hangi kıyafetle istersen"), insan özne 1.6'da açıkça zorluklar için dua ediyor: "Şimdi getir, ey Zeus, hangi zorluğu istersen." Burada istek duası kavramının tersine döndüğünü görüyoruz. Konuşmacı, Tanrı'dan kendisini zorluklarından ve sıkıntılarından kurtarmasını istemek yerine, Tanrı'ya istediği yükü vermesi için meydan okuyor. Allah, her zorluğa ve sıkıntıya karşılık insanoğluna bir yetenek vermiştir. Bu nedenle Epiktetos bunların sonuçlarından korkmuyor. 1.24.1-2'de atletizmden bir metafor kullanarak söylediği gibi: Erkeklerin ne olduğunu gösteren zorluklardır (περιστάσεις). Sonuç olarak, bir zorlukla karşılaştığınızda, Tanrı'nın, bir fiziksel antrenör (ἀλείπτης) gibi, sizi sağlam bir gençle eşleştirdiğini unutmayın. Ne için? biri diyor ki, Olimpiyat galibi olası diye; ama bu ter dökmeden yapılamaz. Ve 1.6'da, perikopumuzdan hemen önce, Epiktetos, çalışmalarını doğasını ortaya çıkarmak için bir fırsat olarak kullanan Herakles'in (bir geleneğe göre Olimpiyat oyunlarının efsanevi kurucusu) hikayesini anlatır (1.6.36). O halde Epiktetos'a göre kişinin yaşadığı zorluklar ve aksilikler, "kılık değiştirmiş nimetler" olarak görülmelidir.¹⁷ Bunlar, kişinin kimliğini gösterebileceği ve inşa edebileceği materyallerdir. Bir bütün olarak hayat, katılımcıları ve onların karakter seçimlerini sürekli olarak zorlayan, her şeyi kapsayan bir eğitim oturumundan ibarettir. Epiktetos, dinleyicilerine bu tür dualar etmelerini tavsiye ederek, onlara kendi yaşamlarında öncü bir rol üstlenmenin yolunu sunuyor. Kendilerini dış koşullara pasif bir şekilde maruz kalmış olarak hayal etmek yerine, kendilerini kendi mutluluklarının aracılığıyla görmeleri tavsiye edilir. Ench'te. 11 Epiktetos öğrencilerine şu nasihatı veriyor: "Hiçbir şey için 'Kaybettim' demeyin, sadece 'geri verdim' deyin. Çocuğunuz öldü mü? Geri verildi. Karınız öldü mü? Geri verildi." Bu tür içsel diyaloglar ve dualar aracılığıyla kişi, her zaman kontrolün kendisinde olduğuna ve hiçbir zaman hayatın değişimlerinin kurbanı olmadığına kendini ikna edebilecektir. İlk duada olduğu gibi, 1.6.37'de cesur ve sert bir antropolojinin karakteristik bir karışımını, gelebilecek her türlü savaşı gönüllü olarak üstlendiğini ve aynı zamanda Tanrı'nın yardımseverliğine ve takdirine derin ve sarsılmaz bir güvenin olduğunu görüyoruz. O halde Stoacı kimlik, işbirliğine dayalı iki faktör tarafından ortaya çıkar: Tanrı'nın her insana yaşamı idare etmek için gerekli araçları doğal olarak bağışlaması ve bireyin bu kaynakları kendi somut ve fiili kullanımı. 17 Robert Dobbin, Epiktetos: Söylemler Kitabı 1 (Oxford: Clarendon, 1998), 112.

--- SAYFA 363 ---

352 Glenn Wehus 2.16 ve 1.6'daki iki dua ileriye yöneliktir çünkü hayatları önlerinde olan ve geleceğin neler getirebileceğini sabırsızlıkla bekleyen insanları hedef almaktadırlar. Ancak Epiktetos'un öğretisi bize aynı zamanda geriye dönük, bir kişinin hayatına bakan dualar da sağlar. Böyle bir duayı 3.5.7-10'da buluyoruz. İlginçtir ki bu dua sadece başkalarına tavsiye edilen bir dua değil, Epiktetos'un kendi sözleri olarak sunulmaktadır. Dua, Epiktetos'un, hastalandığı için okulu bırakıp eve gitmek isteyen kaygılı öğrencilerinden birine danışmanlık yaptığı bir bağlamda geçiyor. Epiktetos'un böyle bir isteğe hiç sempatisi yoktur ve ironik bir şekilde ona şöyle der: "Ne, evde hastalıktan kurtuldun mu?" (3.5.2). Epiktetos'a göre, her koşulda hastalık gibi yüklerin üstesinden gelmeyi öğrenmek, kişinin Stoacı felsefe okuluna katılmasının ilk nedenidir. Epiktetos'un hastalık başlayınca oradan ayrılmak istemesi, her şeyi altüst etmektir. Hastalık, okula ulaşmak için geldiğiniz hedefe ulaşmanın bir yoludur. Öğrenci hastalık konusunda çok endişelendiğinden, Epiktetos bu konuyu ona kendi değerler sistemi konusunda meydan okumak için bir fırsat olarak kullanır. Öğretmen öğrencisine hastalık ve ölüm geldiğinde ne yapmak istediğini sorar. Ancak çocuğun cevabını beklemek yerine Epiktetos kendi kişisel cevabını verir. Hayal gücüyle kendini kendi ölüm döşegine yerleştirir ve öğrencisine, hayat geri çekilirken Tanrı'ya söyleyebileceğini umduğu şeyleri anlatır: Bana gelince, ölümün beni ele geçirmesini, kendi ahlaki amacımdan (προαίρεσις) başka hiçbir şeyle meşgul olmasını, onu sakinleştirmeye (ἀπαθής), engelsiz hale getirmeye çalışmasını isterdim. (ἀκώλυτος), kısıtlamasız (ἀνανάγκαστος), özgür (ἐλεύθερος).⁸ Ölüm beni bulduğunda meşgul olmayı dilediğim şey budur, böylece Tanrı'ya şunu söyleyebilebilirim: [i] "Senin verdiğin kaynakları herhangi bir şekilde kötüye kullandım mı? Ben mi, yoksa duyularımı ya da önyargılarımı boşuna mı kullandım? Hiç senin yönetimini suçladım mı (διοίκησιν)? 9 [ii] Senin isteğin olduğunda ben de hastalandım, ama senin isteğinle isteyerek fakirleştirdim, ama sen istemediğin için hiçbir görevde bulunmadım. [iii] Beni bu nedenle hiç üzgün gördün mü? Verebileceğin herhangi bir emir veya emir için hazır olarak huzuruna hiç çıkmadım mı? ve senin yönetimini anlamak için." (Disk. 3.5.7-10) Başlangıçta, fiili duadan önce bir tür giriş olarak, kişinin hayatında ve ayrıca yakın ölümle karşı karşıya kaldığında yapması gereken en önemli şeyin, kişinin kendi etik-psikolojik kimliği, yani προαίρεσις üzerinde çalışmak olduğunu belirten Epiktetos, daha sonra duasını tanrıya sunar. Yapısal olarak duanın kendisi dört bölümden oluşur (yukarıdaki alıntıda i-iv olarak işaretlenmiştir). İlk olarak tanrıya yöneltilen bir dizi retorik soru var. Daha sonra Epiktetos'un hayatından olayları anlattığı bir anlatım kısmı var. Bundan sonra yine tanrıya yöneltilen retorik soruların ikinci serisine geçer.

--- SAYFA 364 ---

Stoacı Filozof Epiktetos'ta Dua ve Kimlik Oluşumu 353 Duayı başka bir anlatım bölümüyle bitiriyoruz, bu sefer bir şükran itirafına dönüşen bir anlatım. Her iki retorik soru dizisi de (i ve iii), Epiktetos'un hayatını tanrıyla ilişkili olarak nasıl yaşadığıyla ilgilidir. Bu sorularda bizim için çizilen antropolojik imaj, kendine güvenen insan imajıdır. Epiktetos'un, hayatını tanrının emirlerine göre yaşamaya istekli olduğuna ilişkin ifadeleri soru olarak ifade edilmiş olsa da, bunlar Epiktetos'un lekesiz ahlaki karakterini ve tanrı merkezli odaklı bağlılığını teyit eden örtülü bir yanıtla gelir. Bu nedenle, Tanrı'nın retorik olarak konuşmasını, konunun Epiktetos'un versiyonuna teslim olmaktan başka bir olasılığa bırakmazlar. Tanrı Epiktetos'ta hiçbir kusur bulamaz ve Epiktetos da bunu biliyor. İki soru dizisinin arasına yerleştirilen ilk anlatım bölümünde (ii) Epiktetos, hayatındaki olumsuzluklarla nasıl başa çıktığını anlatıyor: "Ben senin isteğinken hastalandım; diğer insanlar da öyle yaptı, ama ben isteyerek." Epiktetos burada genel olarak veya hatta varsayımsal olarak hayatındaki hastalıklar hakkında konuşuyor olabilir, ancak bu sözler aynı zamanda Epiktetos'un tarihsel yaşamının gerçeklere dayalı bir açıklaması olarak da okunabilir. Epiktetos'un kişisel sağlığından bacağında sorun olduğunu biliyoruz. Kendisine "topal" diyor (χωλός, Disc. 1.8.14; 1.16.20). Bununla neyi kastettiğini tam olarak bilmiyoruz. Muhtemelen bu, onu tamamen yürüyemeyecek hale getiren tam bir felç anlamına gelmiyor, ancak günlük yaşamında kısıtlamalar getirilmesinden hareket kabiliyeti kesinlikle etkilenmiş olacaktır. Bu bozukluğa neyin sebep olduğunu da bilmiyoruz. Onuncu yüzyıl sözlüğü Suda romatizmadan bahseder. Diğer kaynaklar bunun, Roma'da kölesi olarak hizmet ederken efendisi Epaphroditus tarafından kendisine uygulanan fiziksel cezanın bir sonucu olduğunu iddia ediyor (çapraz başvuru Origen, Contra Celsum 7.53). Bu duada Epiktetos'un aklında olanın bacağındaki bu sorun mu yoksa başka herhangi bir özel hastalık mı olduğunu bilemiyoruz. Yine de hastalığını tanrının iradesinin bir ifadesi olarak yorumluyor. Ancak Epiktetos'u diğerlerinden ayıran şey, Tanrı tarafından bu şekilde vurulan tek kişinin kendisi olması değildir. Onu diğerlerinden ayıran ve gerçek Stoacı kimliğini gösteren şey, yargı ve tepki seçimidir: "Ben isteyerek [hastalandım] (ἐκὼν)." Onun varoluşsal ve etik tercihleri tanrının iradesiyle aynıdır.¹⁸ 18 Tanrı'nın insanın yaşamının çerçevesini sağladığı düşüncesi Epiktetos tarafından Ench'te açıkça ifade edilmektedir. ¹⁷ Oyun yazarının oyuncuların rollerine karar verdiği tiyatrodan bir örnek. Ancak kişinin gerçek değeri ve kimliği, rolüyle değil, onu oynama şekliyle tanımlanır. Epiktetos'ta kişinin rollerinin ve kimliğinin yüzeysel ve gerçek yönü arasındaki ilişkiye dair iyi bir tartışma için bkz. V. Henry T. Nguyen, *Christian Identity in Corinth: A Comparative Study of 2 Corinthians, Epictetus and Valerius Maximus* (WUNT 243; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 92-114. Epiktetos'ta "kişi"nin (πρόσωπον) anlamı hakkında bkz. Michael Frede, "A Notion of a Person in Epictetus", *The Philosophy of Epictetus* (ed. Theodore Scaltsas ve Andrew S. Mason; Oxford: Oxford University Press, 2007), 153-68.

--- SAYFA 365 ---

354 Glenn Wehus İki soru dizisi ve ilk anlatım bölümünde kendi hayatına dönüp baktıktan sonra, son anlatım bölümünde (iv) Epiktetos yaşadığı son anlardan bahseder. Hayatı bir festivalin neşeli gösterisiyle (πανήγυρις) karşılaştırarak, ardından gelen ölümünü yine tanrının emrettiği bir şey olarak yorumluyor. Bilindiği gibi Stoacılar, koşullar kendine saygıya dayalı rasyonel-etik bir yaşam sürmeyi imkansız hale getirdiğinde intiharı meşru görüyorlardı.¹⁹ Epiktetos'un bu duasında intiharı mı yoksa doğal bir ölüm nedenini mi kastettiğine karar vermek ne mümkün ne de gerekli. Kendi iradesini tanrının iradesine tabi kılar ve basitçe 'gidiyorum' (ἄπειμι) sonucuna varır; Kararının ani ve çıplak basitliği onu daha da şaşırtıcı ve etkili kılıyor. Duanın son cümlesi özellikle ilginçtir çünkü burada Epiktetos, kendisine yaşam armağanı verildiği ve yönetiminin doğru anlaşıldığı için tanrıya şükranlarını ifade eder. H. S. Versnel'e göre, tanrılara şükran duaları antik çağda oldukça nadirdir ve gerçekleştiğinde genellikle tanrıların gelecekteki yararları için bir umut ifadesi içerirler.²⁰ Tam tersine Epiktetos tanrıya şükreder ve hiçbir şey istemez, böylece eski dualarda sıklıkla mevcut olan insanlarla tanrı arasındaki sözleşmeye dayalı müzakere ilişkisinin ima ettiği şeyden farklı bir ahlak anlayışına işaret eder. Her ne kadar bu duada Epiktetos'a dair bize verilen resim, neredeyse kibir benzeri bir özgüvene sahip bir kişi olsa da, bu izlenim iki faktör tarafından bir şekilde değiştirilmektedir. Birincisi, onun (umarım) başarılı Stoacı yaşam tarzı tamamen "Bana verdiğin kaynaklar" (3.5.8) tarafından koşullandırılmıştır. İkinci olarak, duanın Epiktetos'un şu anda hayatının ortasında, ölüm zamanı geldiğinde söyleyeceğini kesin olarak bildiği şey olarak değil, ölmek üzereyken tanrıya söyleyebilmek istediği (θέλω) (δύναμαι) olarak sunulduğu unutulmamalıdır. Bu ideal bir dilektir. Epiktetos, kendisini hayatının sonuna yerleştirerek, mücadelelerini nasıl ele aldığına dönüp baktığında, üstü kapalı olarak Stoacı kimlik oluşumu sürecinin tam olarak böyle bir süreç olduğunu söylüyor. Stoacı olmak öyle bir şey değildir. Stoacılar arasında özellikle Seneca, imkansız durumlardan bir çıkış yolu olarak intihardan sık sık söz eder. Epiktetos ve Seneca'yı intihar konusunda karşılaştıran A. A. Long, "Epiktetos, Seneca'nın intihara olan ilgisinin hiçbirini göstermez ve bunu, Seneca gibi, bir Stoacının özgürlüğünün en büyük sınavı olarak ele almaz" (A. A. Long, Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life [Oxford: Oxford University Press, 2002], 204). ²⁰ H. S. Versnel, "Religious Mentality in Ancient Prayer", Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World (ed. H. S. Versnel; Studies in Greek and Roman Religion 2; Leiden: Brill, 1981), XII, 4 ve 42-64. Ancak minnettarlığın sıklıkla başka yollarla, örneğin adak teklifleriyle ifade edildiğine dikkat edilmelidir, bkz. Simon Pulleyn, Prayer in Greek Religion (Oxford: Clarendon, 1997), 39-55.

--- SAYFA 366 ---

Stoacı Filozof Epiktetos'ta Dua ve Kimlik Oluşumu 355 tek seferde başarabileceğiniz bir şeydir. Gün be gün her yeni durum etik bir değerlendirme yargısı gerektirir. Kim olmak istediğinize meydan okuyor, karakter seçiminize, kimlik seçiminize meydan okuyor. Her prohairesetik karar sizi ya doğru ya da yanlış yöne yönlendirir. Epiktetos, öğrencilerine öğretmenin son duasını açıklayarak ve bakışlarını ideal yaşamına odaklayarak, onlara burada ve şimdi doğru seçimleri yapma konusunda ilham vermek istiyor. Epiktetos, öğrencilerini taklit bir Epikteti'ye yönlendiren prototip bir usta rolünü üstlenir. Bu üç örnekle Epiktetos'un öğrencilerine sağlam bir Stoacı kimlik oluşturma konusunda rehberlik ederken farklı dua türlerinden yararlandığını gördük. İnsanın benliğini ifade eden dualar ile şükür ve tevazu duaları meşru dualar olarak görülmekte ve kullanılmaktadır. Stoacı kimlik oluşumu sürecine olumlu katkıda bulunurlar.

3.2. Gayri meşru dualar Yukarıda da belirtildiği gibi Epiktetos her türlü duayı tasvip etmez. Stoacı bir kimlik inşa etmek isteyen biri için bazı dualar meşru olmadığı gerekçesiyle reddediliyor. Burada bu tür dualardan üç kısa örnek vereceğim. 2.8.15'te Epiktetos okulun iç yaşamıyla toplumun dış ve daha geniş dünyasını karşılaştırıyor. Genç bir öğrenciyi dünyaya her gönderdiğinde, öğrencinin karşılaşacağı tüm farklı gerçek yaşam durumlarında bir Stoacı gibi davranıp davranamayacağından korkar (2.8.15). Okul içi ve okul dışı davranışlar arasında bu tür bir tutarlılık eksikliği gerçekten söz konusu olamaz ve hemen önceki bölümde Epiktetos bize bunun nedenini anlatıyor: Siz birincil öneme sahip bir varlıksınız; siz Tanrı'nın bir parçasısınız (ἀπόσπασμα); içinizde O'nun bir parçası var. O halde neden kendi akrabalığınızdan habersizsiniz? Neden çıktığın kaynağı bilmiyorsun? Ne zaman yemek yersen, yiyenin kim olduğunu ve kimi beslediğini aklında tutmayacak mısın? Ne zaman kadınlarla ilişkiye gersen, sen kimsin ki bunu yapıyorsun? Topluma karıştığınızda, fiziksel egzersiz yaptığınızda, sohbet ettiğinizde, Tanrı'yı beslediğinizi, Tanrı'yı çalıştırdığınızı bilmiyor musunuz? Tanrı'yı yanında taşıyorsun, seni zavallı zavallı ve bunun farkında değilsin! (Disk. 2.8.11-12) Stoacı olmak, kişinin tanrının bir parçası olduğunu bilmesi anlamına gelmelidir. Ve böyle bir bilgiye sahip olmak, en azından ideal olarak, uygunsuz davranmayı imkansız hale getirmelidir. Dahası, Stoacı bir öğrencinin tanrıya şöyle bir dua etmesini imkansız hale getirmelidir: "Ey Tanrım, keşke senin burada olsaydım (αὐτοῦ σὲ ἥθελον ἔχειν)" (2.8.16). Tanrıya dua ederek onun varlığını dilemek kişinin Stoacı felsefe konusundaki bilgisinde ve sindiriminde ve dolayısıyla Stoacı kimliğinde ciddi bir eksiklik olduğunu ortaya çıkarır. Tanrı, her yerde bulunması nedeniyle zaten oradadır, her insanın içindedir. Stoacılar için gayri meşru duanın ikinci bir örneğini daha önce tanıttığımız bölüm olan 2.16'da buluyoruz. Hatırladığımız kadarıyla,

--- SAYFA 367 ---

356 Glenn Wehus Bu bölümün konusu şudur: Kişi iyinin ve kötünün gerçek özüne dair doğru bir teorik anlayışa sahip olsa da, yani bunun dış deneyimsel dünyada değil, yalnızca kendi ahlaki yargısı dahilinde yer almasına rağmen, etrafımızdaki olaylardan rahatsız olma ve üzülmeye eğilimindeyiz. Ve böylece Tanrı'ya şu şekilde dua ederiz: "Ya Rab Tanrı, kaygıdan nasıl kurtulabilirim? (κύριε ὁ θεός, πῶς μὴ ἀγωνιῶ)" (2.16.13). Epiktetos daha sonra hicivli bir şekilde bir kişinin kaygısını burun akıntısı sorunuyla karşılaştırarak bu tür duaları kesin bir dille reddeder: "Aptal, ellerin yok mu? Onları Tanrı senin için yaratmadı mı? Şimdi otur ve bir an önce dua et ki burnundaki mukus akmasın! Hayır, burnunu sil ve Tanrı'yı suçlama (μὴ ἐγκάλει)!" (2.16.13). Önceki örnekte olduğu gibi, yardımını isteyen tanrıya yapılan ricalar Epiktetos'a sempati duymaz. Gayri meşru duaların son örneğini 1.29. bölümde buluyoruz. Diyalogun konusu, tanrının dünyayı hayırsever bir şekilde yönetmesine tanıklık etmek üzere tanrı tarafından seçilmiş olarak resmedilen insanlardır. Epiktetos, kendisine böyle bir görev verildiği için, bir kişinin şöyle bir tanıklık yapmasını kabul edilemez bulmaktadır: "Çok dardayım ya Rab, ve bahtsızım, kimse bana bakmıyor, kimse bana bir şey vermiyor, hepsi beni suçluyor, benim hakkımda kötü konuşuyor" (1.29.48).²¹ Önceki iki örnek rica duası iken, bu bir ağıt, şikâyet duası niteliğindedir. Onları birleştiren şey, Epiktetos'a göre, etik ve ontolojik yeterli eksikliğinden kaynaklanan, gereksiz ve gereksiz olmalarıdır. Bir kişi, hayatta fethetmesi için Tanrı tarafından kendisine hangi yeteneklerin verildiğini gerçekten anlıyorsa, ne ricaya ne de ağıta ihtiyacı vardı. Stoacı dualarda insanın zayıflığının ve umutsuzluğunun dile getirilmesine yer yoktur. 4. İnsanlarla Tanrı Arasındaki İletişim: Diyalog-Dualar Ele alınacak ikinci dua türü, insanlarla tanrı arasındaki diyalogdur ve ilk örneğimiz Disk'tendir. 1.1.10-13. Önceki bölümde (1.1.7-9) Epiktetos, bir insan olarak ruhunu kullandığı gibi bedenini de neden aynı özgürlük ve bağımsızlıkla kullanamadığının nedenini tartışıyor. Epiktetos'un görüşüne göre, dışsal bedensel sınırlama ile içsel psikolojik özgürlük arasındaki bu fark, tanrıların isteksiz olduğu (οὐκ ἤθελον) varsayımıyla açıklanmamalı, bunun yerine onların bedeni dışsal zorlamalardan kurtaramadıkları (οὐκ ἠδύναντο) varsayımıyla açıklanmalıdır. Bu açıklamayı doğrulamak için Epiktetos, tanrının/Zeus'un şu soruya kendi ilahi yanıtını sunmasına izin verir: 21 Yunan alfabesi: ἐν δεινοῖς εἰμι, κύριε, καὶ δυστυχῶ, οὐδεὶς μου ἐπιστρέφεται, οὐδεὶς μοι δίδωσιν οὐδέν, πάντες ψεύγουσιν, çok iyi.

--- SAYFA 368 ---

Stoacı Filozof Epiktetos'ta Dua ve Kimlik Oluşumu 357 Peki Zeus ne diyor? "Epiktetos, mümkün olsaydı, hem bu zavallı bedenini, hem de senin bu küçük mülkünü özgür ve engelsiz kılabilirdim.¹¹ Ama olduğu gibi -kaçmasın- bu beden senin değil, sadece kurnazca hazırlanmış kilden ibaret.¹² Ama ben sana bunu veremediğim için, sana kendimizin belli bir kısmını, bu seçme ve reddetme, arzulama ve tikslenme yetisini, ya da tek kelimeyle, kullanma yetisini verdik. dış izlenimlerin (τὴν δύνανται ταύτην τὴν ὁρμητικὴν τε καὶ ἀφορμητικὴν καὶ) ὁρεκτικὴν τε καὶ λιτικὴν . bunu yap ve sahip olduğun her şeyi oraya koy, asla engellenmeyeceksin, asla engellenmeyeceksin, inlemeyeceksin, suçlamayacaksın, kimseyi pohpohlamayacaksın. ¹³ O zaman bunlar senin gözünde küçük mü?" "Benden uzak olsun!" "O halde onlardan memnun musun?" "Tanrılara dua ediyorum ki ben olabileyim (εὐχομαι... τοῖς θεοῖς)." (Disk. 1.1.10-13) Ruhun ve bedenın işleyiş biçimleri arasındaki fark, Epiktetos'un insan kimliği anlayışında temel bir konu olduğundan, bu soru onun için en büyük endişe kaynağıdır. Hem yetkili hem de varoluşsal olarak tatmin edici bir cevaba ihtiyacı var. Ve Zeus'un açıklamasına Epiktetos'a ismiyle hitap ederek başlamasına izin vererek ikisi arasında kişisel ve yakın bir ilişki kurar.²² Zeus'un cevabı sadece genel izleyici kitlesine yönelik teorik ve kişisel olmayan bir ders olarak tasvir edilmiyor. Bu daha ziyade bu özel kişi olan Epiktetos için hazırlanmış ve bir denek tarafından diğerine iletilmiş özel bir mesajdır. Tanrı, insanın kimlik oluşumu sürecinde aktif bir rol üstleniyor olarak sunulur. Tanrı, bir kişinin insan kimliğiyle ilgili sorularını yanıtlamak için zamanını harcayarak, onun mücadele eden insanlığını, yani hayattaki gerçekten önemli ve belirleyici soruları durmaksızın sorma ve araştırma görevini üstlenen az sayıda insanı kabul ettiğini gösterir. Bu tür insanlar her zaman dinleyen bir tanrı bulacaktır. Diyalog duasının ikinci örneği Disk'te bulunur. 1.30.2-5. Burada Epiktetos, kişinin kendi ahlaki karakteriyle ilgilenmek yerine güçlü ve zenginleri memnun etmeye (ἀρέσκω) yönelik ortak insan eğilimini tartışıyor. Epiktetos'un bu soruna getirdiği çözüm, sıradan insanlar ile güçlüler arasındaki bu tür her karşılaşmayı, tanrıyı üçüncü bir kişi olarak dahil ederek (bir bakıma anonimleştirici 'başka' [ἄλλος] başlığı altında) teolojikleştirmektedir.²³ Bu 22 Aslında, kişisel isimlerin kullanımı, Epiktetos'un tanrıya Zeus adıyla hitap etmesiyle de ters yöne gider, bkz. Disk. 1.6.37 yukarıda. Yunan panteonunda yüce tanrının bu geleneksel adının Stoacı tanrı için kullanılması, daha popüler olan Yunan dini tanrı görüşlerinin Stoacı felsefeye aktarıldığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Stoacılar arasında Yunan tanrıların adlarını mecazi anlamda kullanmak yaygın bir uygulamaydı. Örneğin bkz. Diogenes Laertius 7.147: "onlar [Stoacılar] ona her şeyin nedeni (δὲ ὅν) olarak Zeus (Δία) diyorlar; hayattan sorumlu olduğu veya hayatı kapladığı (Ζῆν) olduğu sürece Zeus (Ζῆνα);; Athena (Ἀθηνᾶν) çünkü onun komuta etme gücü etere doğru uzanır (αἰθέρα); Hera (Ἥραν) çünkü havaya doğru uzanır (ἄερα)," alıntısı Long ve Sedley, 1:323 (metin 54A).

²³ Epiktetos'un tanrıyı ἄλλος olarak adlandırdığı diğer örnekler örneğin 1.25.13 ve 1.30.1'dir.

--- SAYFA 369 ---

358 Glenn Wehus görünmez ama yine de mevcut ilahi üçüncü taraf, kişinin değerler sistemini, kişinin kimliğinin özü olan ve kişinin düşüncelerini ve eylemlerini şekillendiren sistemi tanımlaması gereken kişi olarak resmedilir. Epiktetos daha sonra sadece tanrıdan bahsetmekle kalmayıp, aynı zamanda Epiktetos okulunun (hayali) eski bir öğrencisiyle (burada ayrıca v.1'i de dahil ediyorum) ilgi çekici bir diyalogda tanrıyı aktif bir katılımcı olarak sahneye çıkararak tartışmanın hararetini artırır: Önde gelen bir adamın huzuruna çıktığınızda, Bir Başkasının (=tanrı) olup bitene yukarıdan baktığını ve bu adamdan ziyade O'nu memnun etmeniz gerektiğini unutmayın. 2 O halde yukarıdaki kişi size şunu sorar: "Okulunuzda sürgün, hapis, hapis, ölüm ve itibarsızlığa ne diyordunuz?" 3 "Onlara 'kayıtsız şeyler' (ἀδιάφορα) adını verdim." "Peki şimdi onlara ne diyorsunuz? Hiç değiştiler mi?" "HAYIR." "Peki sen değiştin mi?" "HAYIR." "O halde bana hangi şeylerin 'kayıtsız' olduğunu söyle." "Ahlaki amaçtan bağımsız olanlar (ἀπροαίρετα)." "Bana bundan sonrasını da anlat." "Ahlaki amaçtan bağımsız şeyler benim için hiçbir şey değil." "Ayrıca bana 'iyi şeyler' olarak düşündüğün şeyleri de söyle." 4 "Doğru bir ahlaki amaç (προαίρεσις) ve dış izlenimlerin doğru kullanımı (χρησις φαντασιῶν)." 5 "Peki 'son' neydi?" "Seni takip etmek (τὸ σοὶ ἀκολουθεῖν)." "Bütün bunları şimdi bile mi söylüyorsun?" "Şu anda da aynı şeyleri söylüyorum." (Disk. 1.30.1-5) Her ne kadar Tanrı'nın muhatabı eski bir öğrenci olsa da (okulda geçirdiği süre geçmiş zaman kipiyle anılıyor), yine de onun tanrıyla konuşması bir sorgulama, bir tür sözlü sınav biçimini alıyor. Tanrı, titrek öğrenciye araştırmacı sorularını fırlatan sabırsız ve yoğun bir şekilde odaklanmış bir profesör olarak resmedilmiştir. Zavallı adamın ayakları yerden kesilir ve öğretmenin duymak istediği cevapları tam olarak vermeye zorlanır. Ve soruların tamamı kimlikle, kişinin etik değerler sistemiyle, kişinin karakteriyle ilgilidir. Profesör Tanrı, okuldayken (grup içi) teorik Stoacı ortodoksluğu edinmenin kolay olduğunu biliyor. Ancak kişinin kimliği, okul dışındaki (grup dışı) dünyanın değer sistemiyle karşılaştığında ciddi şekilde sorgulanır. Stoacı terimlerle insan kimliği, dış bağlam ne olursa olsun her durumda aynı yanıtları vermeyi (yani aynı etik yargılara sahip olmayı ve uygulamayı) ima eder. Stoacılıkta kimlik tamamen içsel bir konudur. Bu, insanın kendisinin karar vereceği bir şeydir. Bu duada tanrının, adanmış insanların kimlik oluşum sürecini gözetken ilahi pedagog rolü, Epiktetos'un kendi okul projesinin bir devamı olarak karşımıza çıkıyor. Öğrenciler Epiktetos'un okulunda oldukları sürece onun sorumluluğundadırlar ve o, önemli sonuçlar elde etmek için onlarla mücadele etmesi gerektiğini bilir. Okuldan çıktıklarında bayrak yarışının sorumluluğunu Tanrı devralır. Epiktetos'un yukarıda adı geçen hasta öğrenciyle yaptığı konuşmadaki sabırsız ve karşı çıkan ses tonunu hatırladığımızda, bu Stoacı öğretmen ile tanrı arasında bir benzerlik olduğunu fark ederiz. Her ikisi de aynı yoğun kaygıyı paylaşıyor

--- SAYFA 370 ---

Stoacı Filozof Epiktetos'ta Dua ve Kimlik Oluşumu 359 öğrencilerinin ahlaki kimliklerini ve hatta onları doğru yolda tutmaya çalışırken aynı pedagojik yöntemleri kullanırlar. 5. Epiktetos Tanrı Teriminden Ne Anlıyor? Epiktetos'ta dua ile kimlik oluşumu arasındaki ilişkinin en önemli yönlerini kısaca daha sistematik bir şekilde özetlemeye çalışacağız. Ancak bunu yapmadan önce, kasıtlı olarak askıda bıraktığım önemli ve temel bir soruyu ele almamız gerekiyor: Epiktetos'ta tanrının kesin doğası ve kimliği nedir? Daha önce de belirtildiği gibi, Stoacılıkta tanrı evrensel aklın başka bir kelimesidir. Bu neden tüm gerçekliği kapladığı için, Ortodoks Stoacılıkta tanrı esas olarak panteist veya panenteist olarak anlaşılır, yani var olan her şeyde içkin olarak mevcuttur. Ancak Stoacı tanrı aynı zamanda tanrısal olduğundan, Stoacı gelenekte de bulunur, ancak bu kadar yaygın olmamakla birlikte, kişisel ve teistik bir dille, gerçekliğin geri kalanından farklı ve ayırt edilebilir ayrı bir ontolojik varlık olarak tanımlanır. Epiktetos'ta teistik tanımlamaların hakim olduğu konusunda ortak bir fikir birliği vardır²⁴ ve bazı bilim adamları Epiktetos'un teolojisinde daha önceki Stoacı ortodoks gelenekten bir kopuş görmüşlerdir.²⁵ Öte yandan Keimpe Algra, teistik dilin Epiktetos'ta emsali olmasına rağmen bunun yalnızca kelimeler, retorik düzeyinde olduğunu düşünmektedir. Onun görüşüne göre "teistik dilin yüzey yapısı ortodoks bir çekirdeği temsil eder"²⁶ ve Epiktetos'un konumunu "yarı-teizm" olarak ifade eder.²⁷ Yer bu ilginç konuyu bu şekilde tartışmamıza izin vermiyor. Kısaca özetlemek gerekirse, benim görüşüme göre Algra temelde haklıdır. Epiktetos'a göre tanrı akılcılıktır, dünyadaki düzen, uyum ve anlam ilkesidir. Ve bu tanrı anlayışının, konumuz olan duanın insan kimliğinin oluşumundaki rolü açısından önemli sonuçları vardır. Tanrı, sonuçta, dünyanın dışında ve ayrı bir varlığı olan harici bir varlık olmadığından ve kişisel bir tanrı olmadığından, duaları kabul etme yeteneğine sahip değildir ve ²⁴ Keimpe Algra, "Epictetus and Stoic Theology", The Philosophy of Epictetus'ta (ed. Theodore Scaltsas ve Andrew S. Mason; Oxford: Oxford University Press, 2007), 32-33; Long, Epiktetos, 148. ²⁵ Bu eğilim en çok Fransız biliminde belirgindir; bibliyografik ayrıntılar için bkz. Algra, "Epictetus," 33-34. Ayrıca bkz. Long, Epictetus, 147. ²⁶ Algra, "Epictetus", 42. ²⁷ Algra, "Epictetus", 51. Aynı zamanda antik Stoacılığı tanımlarken modern bir anlayışı ithal etmemeye ve böylece panteizm ile teizm arasında gerekli bir karşıtlık resmetmemeye de dikkat etmeliyiz. Algra'nın işaret ettiği gibi ("Epiktetos", 36-40), bu iki bakış açısı Stoacı felsefede birleştirilebilir ve hem her şeydeki yapısal prensip hem de her şeyin yönlendirici hedefi olarak tanrının rolünün bu iki yönü de ima ettiği görülebilir.

--- SAYFA 371 ---

360 Glenn Wehus da bu tür dualara dayanarak insanların ya da herhangi bir canlının hayatına müdahale edemez.²⁸ 6. Kendini Oluşum Olarak Dua O halde az önce incelediğimiz Epiktetos'un tanrıya hitap ettiği ve onunla iletişim kurduğu duaları nasıl yorumlamalıyız? Peki Epiktetos'ta dua ile kimlik oluşumu arasındaki ilişki nedir? Algra'nın da paylaştığı kanımca Epiktetos'taki dualar, daha çok, dua eden insan üzerinde etki yaratmayı amaçlayan pedagojik araçlar olarak yorumlanmalıdır. Bunlar, Paul Rabbow'un Stoacı iç pedagojik, kendi kendini hor gören diyaloglarından söz ederken "das psychagogische Selbstgespräch" adını verdiği şeyin örnekleridir.²⁹ Epiktetos'un dualarının bu şekilde okunması, Algra'nın gösterdiği gibi, onun birçok duasının iletişimsel bağlamı tarafından desteklenmektedir. Örneğin, Epiktetos'un Ench'te aktardığı, Cleanthes'in (Stoacı okulun ikinci başkanı, M.Ö. 3. yüzyıl) yazdığı bir dua ilahisi. 53 ("Götür beni, ey Zeus ve Kader, uzun zaman önce bana verilen o hedefe götür")³⁰, "Her fırsatta şu düşünceleri emrimizde tutmalıyız."³¹ öğüdüyle başlamaktadır.³¹ Dua, bir nefsi nasihat aracı olarak kullanılmakta ve varoluşun nihai ilkesi olan Tanrı'ya hitap ederek (makro düzeyde), birey olarak insan, kendisini ve zorluklarını (mikro düzeyde) evrensel bir çerçeveye oturtmakta, böylece kendi kimlik oluşturma sürecine ve kendi kimlik oluşturma sürecine önem vermektedir. bu sürecin gerçekleşebileceği varoluşsal bir bağlam yaratmak. Tanrı'ya bu şekilde hitap etmenin retorik ve muhtemelen aynı zamanda psikolojik etkisi, bir insanı, hayattaki her küçük sıkıntıda Tanrı'ya yakından ve doğrudan bağlı olarak tasvir etmektir. Algra'nın görüşünün geçerliliğini esaslı bir şekilde sorgulamadan, belki konuya dilin etkili ve biçimlendirici yönünden de bakılabilir ve tanrı hakkında ağırlıklı olarak teistik bir konuşma tarzının özellikle Epiktetos'u dinleyenler ve belki de Epiktetos'un kendisi üzerinde ne gibi bir etki yaratacağı sorulabilir. 29 Paul Rabbow, *Seelenführung: Methodik der Exerzitien der Antike* (Münih: Kösel, 1954), 189–214; Epiktetos'taki bu tür iç diyalogların örnekleri için bkz. Disk. 4.1.110; 4.9.16. Kimlik oluşumu sürecinde iç diyalogların ve alıştırmaların rolü M. Foucault tarafından antik "benlik teknolojileri" tanımında da ele alınmıştır, bkz. Michel Foucault, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (ed. Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton; Londra: Tavistock, 1988), 16–49, özellikle 28–39. 30 Epiktetos bu ilahinin tamamını ya da bir kısmını Disk'te de aktarmaktadır. 2.23.42; 3.22.95; 4.1.131; 4.4.34. 31 Algra, "Epictetus," 49. Başka bir örnek için bkz. Disk. 3.24.95–103. Ayrıca bkz. Keimpe Algra, "Stoic Theology," *The Cambridge Companion to the Stoics* (ed. Brad Inwood; Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 174–77.

--- SAYFA 372 ---

Karar verici seçimlerini yaparken tek başına Stoacı Filozof Epiktetos'ta 361 Dua ve Kimlik Oluşumu. Kişi iyiliksever takdir ve kozmik akılla çevrilidir ve bunlara dalmıştır. O halde Epiktetos'ta sadece dua ve kimlik oluşumundan değil, aynı zamanda kimlik oluşumu olarak duadan da bahsetmemiz gerekir. İnsan, duayı fiilen okurken kendi kendine öğüt verir, düşüncelerini değerli nesnelere yönlendirir ve karakterini her zaman doğru değerleri tercih edecek şekilde şekillendirir. Epiktetos'a göre dua ücretlidir. Aslında bu bir tür autopaideia, kendilik oluşumudur ve bu çift anlamda hem kendiliğin (nesnenin) hem de kendiliğin (öznenin) oluşumudur. Kendini oluşturma olarak dua kavramı aynı zamanda Epiktetos'un insanın temel özelliği olarak gördüğü şeyi, yani bedenden farklı olarak zihinsel ve entelektüel yanını da açıkça ortaya koymaktadır. Kimlik oluşumu, kişinin kalçalarını veya pazılarını değil, düşüncelerini ve yargılarını şekillendirmek anlamına gelir. Epiktetos'ta bedenin, örneğin Disk'te olduğu gibi, insanın ne olduğunu tanımlamada herhangi bir rolü olduğu açıkça reddedilir. 3.13.17 Burada Epiktetos, birinin kendisini öldürebileceğinden korkan bir kişiye şu düzeltmeyi yapar: "Aptal, seni değil (σέ), önemsiz vücudunu (τὸ σωματίον) öldür." Gördüğümüz gibi, bir insanın tanrıya benzemesi kişinin rasyonelliği aracılığıyla olur (tanrının bir ἀπόσπασμα'sı, Disk. 2.8.11). Gövdesi yalnızca kildir (πηλός, Disk. 1.1.11). O halde dualar ve kimlik oluşumu, kişinin dışsal, maddi koşullarıyla ne yapması gerektiğiyle değil, yalnızca kişinin iç yaşamıyla ne yapması gerektiğiyle ilgilidir. "Grup içi" ve "grup dışı" (daha önce kişinin ilişkilendirilmek veya ayrılmak istediği insanlar, idealler veya ilkeler olarak tanımlanmış) kategorilerini uygulayarak, Epiktetos'un kimlik oluşumu programını, kapsamı giderek daraltarak aşağıdaki şekilde özetleyebilir ve tanımlayabiliriz: 1) Genel olarak dünya içinde: Stoacı felsefe okulundaki öğrenciler (grup içi) – insanlığın geri kalanı (genel olarak insanlar) (grup dışı) 2) Stoacı okul içinde: Gerçek Stoacı öğrenci, gerçekten Stoacı felsefeyi uygulayan ve zorluklara rağmen sebat eden kişi (grup içi) – pes eden ve ayrılan öğrenci veya yalnızca Stoacılığın teorik bir anlayışına ulaşmakla yetinen öğrenci (grup dışı) 3) Gerçek Stoacı öğrenci içinde: Ruh veya akıl, kişinin değer sistemi, kişinin yargıları veya "tercihleri" (προαίρεσις) (grup içi) – beden, kişinin fiziksellliği, tutkuları (grup dışı)

--- SAYFA 373 ---

362 Glenn Wehus 7. Stoacı ve Hıristiyan Duası Esas olarak erken dönem Hıristiyan dualarına odaklanan bir ciltte, Epiktetos'un Stoacı duaları ile Hıristiyan duaları arasındaki ilişkiye dair bazı kapanış sözleri sıralı görünüyor. Kendimi ilk önce Yeni Ahit'teki dualarla ve ikinci olarak daha felsefi yönelimli Hıristiyan teolojisinin iki temsilcisi olan İskenderiyeli Clement ve Origen ile sınırlayacağım. Epiktetan ve Yeni Ahit duaları arasında temas noktaları olsa da bariz farklılıklar da vardır. En çarpıcı olanlardan bazıları, insan gücünün itirafları ve Epiktetos'un dualarında bulunan kendine güvenen tondur; bu, Yeni Ahit'in Tanrı'ya karşı alçakgönüllülük ve kendini aşağılama idealinden oldukça farklı bir özelliktir.³² Örneğin, İsa'nın benzetmesindeki tövbekar vergici (Luka 18:9-14), kendine güvenen bir kişinin aksine, zayıflıklarını ve başarısızlıklarını kabul eden prototip bir inanan olarak tasvir edilir. Ferisi. Üstelik Epiktetos'ta duaların bireysel ve öz-düşünsel doğası gereği toplu ya da ortak dua diyebileceğimiz örneklerle rastlanmamaktadır. Epiktetos ve öğrencileri tanrıya dua etmek için bir araya gelmiş gibi görünmüyorlar. Başkaları için yapılan şefaath ve dua örnekleri de yoktur.³³ Daha önce de gördüğümüz gibi Epiktetos, tanrıya yapılan ricaları, özellikle de maddi yardım taleplerini reddeder. O halde Epiktetos muhtemelen hiçbir zaman ilk Hıristiyanların yaptığı gibi dua etmezdi: "Bugün bize günlük ekmeğimizi ver", bedensel varoluş yalnızca önemsiz bir şey, bir ἀδιάφορον. Yine de ve belki biraz şaşırtıcı bir şekilde, Epiktetos'ta dilekçeler tamamen yok değildir. Örneğin, Disk'te. 3.24.95-102 Epiktetos, her insanın rollerini paylaştıranın tanrı olduğunu, bu paylaşımın insanların hayatlarını çok farklı koşullar altında yaşamasıyla sonuçlandığını belirtir. Örneğin, kişinin "Roma'da mı, Atina'da mı, Thebes'de mi yoksa Gyara'da mı" (Disk. 3.24.100) yaşayacağına karar veren Tanrı'dır; son yer ise insanların sürgüne gönderildiği, Ege'deki korkulan bir adadır. Epiktetos daha sonra kendisinin arzuladığı ideal olan "iyi ve mükemmel insan"ın (ὁ καλὸς καὶ ἀγαθός) tüm bu farklı koşulları kabul etmeye hazır olduğunu ifade etmesine izin verir, ancak tanrıya küçük bir ek dua ile: "Beni orada yalnızca hatırla (μόνον ἐκεῖ μου) μέμνησο)" (Disk. 3.24.100).³⁴ 32 Epiktetos'un cesurluğuna yönelik daha sonraki Hıristiyan eleştirisinin ilginç bir örneği için, Long, Epictetus, 263-4 ve Algra, "Epictetus," 51-52'de Fransız on yedinci yüzyıl filozofu Blaise Pascal hakkındaki yorumlara bakın. 33 Bu, kimlik oluşumunun yalnızca bireyin kendi hapsinde tek başına gerçekleştirdiği bir görev olarak algılandığı anlamına gelmez. Örneğin Disk'te. 3.24.103 Epiktetos, öğrencilerini sağlam bir Stoacı kimlik edinme mücadelelerinde birbirlerine yardım etmeye teşvik eder, böylece kimlik oluşumu sürecinde toplumsal ve karşılıklı bir boyutu ortaya çıkarır. 34 Diğer örnekler Disk'te bulunabilir. 2.18.29, 4.1.151 ve Ench. 53 (yukarıda bahsedilmiştir).

--- SAYFA 374 ---

Stoacı Filozof Epiktetos'ta Dua ve Kimlik Oluşumu 363 Görünüşte bu dua, Epiktetos'ta şu ana kadar bulduklarımızla çelişiyor ve bunun ötesine geçiyor gibi görünüyor; zira ricaları harici bir tanrıya yönlendiriyor gibi görünüyor. Ancak daha önceki tartışmamızla uyumlu olarak, bu duayı da sonuçta geleneksel Stoacı teolojinin sınırları içinde işleyen bir dua olarak okumayı tercih ediyorum. Dolayısıyla bu dua, kendisini dünyanın genel rasyonel yönetimi içinde konumlandırmanın ve bu genel ontolojik yapının yalnızca dünya için değil, somut ve bireysel olarak kendisi için de önemli olduğunu kendine hatırlatmanın metaforik bir yolu olarak yorumlanmalıdır. Bununla birlikte, Epiktetos'un bu duada, en azından retorik olarak, geleneksel Stoacı tanrı görüşüne ve onun insanlarla ve dünyayla olan ilişkisine ciddi bir baskı uyguladığı ve onu sınırlarına kadar zorladığı inkar edilemez. Epiktetos'un bu duasının, Yeni Ahit'te, ölüm anlarında İsa'ya şunu soran çarmıha gerilen suçlunun duasıyla bir tür paralelliği vardır: "Krallığına geldiğinde beni hatırla (μνήσθητί μου)" (Luka 23:42). Epiktetos'un Hristiyanların varlığından haberdar olmasına rağmen Yeni Ahit'ten haberdar olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur³⁵ ve bu nedenle iki dua arasında doğrudan bir edebi bağımlılık olası görünmemektedir. Ancak Epiktetos'un böyle bir duası, duygusal ve varoluşsal tonu ve Yeni Ahit'le paralel ifadeleriyle, muhtemelen Epiktetos'un Hristiyanlar arasında yüksek bir itibar kazanmasına katkıda bulunan faktörlerden biri olacaktır (aşağıya bakınız). Ancak Hristiyanların Epiktetos'ta bulamadıkları şey, Tanrı'nın şunu vaat etmesiydi: "Bugün cennette benimle birlikte olacaksın" (Luka 23:43). Epiktetos eskatolojik bir kurtuluş tasavvur etmedi. Onun için yaşamın anlamı ve güzelliği ile kimlik oluşturma programının amacı, sürekli tekrarlanan tarihsel döngüde Tanrı tarafından kendisine verilen yeri ve rolü tüm kalbimizle kucaklamaktan ibaretti. Ölümünden sonraki yıllarda Epiktetos okunmaya devam etti ve filozof-imparator Marcus Aurelius (MS 161-180) gibi yeni nesil Stoacılar üzerinde etkisini gösterdi. Ancak Epiktetos'un düşüncelerinin etkisi Stoacılığın sınırlarının ötesinde de oluştu. Yeni ortaya çıkan Hristiyan kilisesinde, özellikle doğuda³⁶ Epiktetos biliniyor ve kullanılıyordu ve bu son bölümün amacı, Epiktetos'un ve genel olarak Stoacılığın, İskenderiyeli iki ilahiyatçı Clement ve Origen'in dua ve kimlik oluşumuna ilişkin görüşlerini ne şekilde etkilemiş olabileceğini kısaca araştırmak. Her iki Kilise babası da, İncil-Hristiyan mesajını gerçek felsefe olarak gören ve Epiktetos'un Hristiyanlardan iki kez söz etmesini isteyen ve onları 'Yahudiler' (Disk. 2.9.19-21) veya 'Galileyliler' (4.7.6) olarak adlandıran ilk kilisedeki bu dalın veya geleneğin temsilcileridir, ancak onların öğretileri hakkında önemli bir bilgiye sahipmiş gibi görünmemektedir (bkz. Oldfather'ın Epictetus'taki [LCL] girişine, cilt 1, xxvi-xxvii, o da Adolf Bonhöffer, Epiktet und das neue Testament'in klasik çalışmasını temel alıyor [Giessen: Alfred Töpelmann, 1911]). 36 Michel Spaneut, "Epiktet," RAC 5:599-681; burada 640.

--- SAYFA 375 ---

364 Glenn Wehus, İncil öğretileri ile Yunan pagan felsefesi arasında bir sentez oluşturur.³⁷ Her ikisi de aynı zamanda antik Yunan felsefi geleneklerini de iyi biliyorlardı ve her ikisi de, ileri düzeyde bir yüksek öğrenim kurumu olan İskenderiye'deki sözde ilmihal okulunda öğretmen olarak hizmet ettiler (Origen, öğretmeni Clement'in yerine geçti). Yunan felsefi düşünce ekolleri arasında Hristiyan teolojileriyle bütünleştirmeye çalıştıkları ilk ve en önemli (Orta) Platonculuktur, ancak özellikle Clement'te Stoacı görüşler de öne çıkmaktadır.³⁸ Reallexikon für Antike und Christentum'da Epiktetos üzerine yazdığı makalesinde Michel Spaneut, Clement ile Epiktetos arasında hem düşünce hem de anlatım açısından birçok benzerlik ve temas noktası gösterir ve şu sonuca varır: "Aus all dem wird deutlich, dass Clemens in vielen Punkten mit Epiktet verwandt und mehr oder weniger von ihm abhängig ist."³⁹ Origen de Epiktetos'un gayet iyi farkındaydı ve hatta Clement'in aksine Epiktetos'u ismiyle anıyor ve onu bazı yönlerden gerçek felsefi kahramanı Platon'dan daha yüksek derecelendiriyordu; çünkü Platon yalnızca edebiyatçı olduğunu iddia edenlerin elinde bulunurken Epiktetos sıradan insanlar tarafından takdir edilir; kapasiteye sahip, faydalanma arzusu olan ve yazılarından elde edilebilecek gelişmeyi algılayan" (Contra Celsum 6.2).⁴⁰ Buna rağmen Spneut, Origen ile Epiktetos arasında Clement'in durumuna göre daha az benzerlik bulur ve şu sonuca varır: "Man kann da nicht sagen, dass Epiktet einen wirklichen Einfluss auf Origenes ausgeübt hat."⁴¹ Bu ifade kapsamlı ve esaslı bir etki anlamına gelen "wirklichen" sıfatına vurgu yapılırsa muhtemelen doğrudur, Epiktetos ve Stoacılığın uyguladığı daha genel bir etki açık görünmektedir. Clement ve Origen'in duaya ilişkin görüşleri öncelikle Stromata'nın 7. kitabı ve De oratione'de bulunmaktadır.⁴² Analizimiz 37 Bkz. Karl Olav Sandnes, The Challenge of Homer: School, Pagan Poets, and Early Christian (LNTS 400; Londra: T&T Clark, 2009), 124–59. 38 Orta Platonculuk (M.Ö. birinci yüzyıldan yaklaşık MS 200'e kadar) başlı başına Platoncu, Pisagorcu, Aristotelik ve Stoacı özelliklerin bir karışımıydı (bkz. David Runia, İskenderiyeli Philo ve Platon'un Timaeus'u [Leiden: Brill, 1986], 486-8). Clement'in teolojisinin önemli bir arka planı olarak Orta Platonculuk hakkında bkz. Henny Hägg, Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism (Oxford: Oxford University Press, 2006). 39 Spaneut, "Epiktet," 640. – Bu benzerliklerin Yunan felsefesindeki ortak bir arka planla açıklanabileceği yönündeki olası itirazlara karşı Spaneut şunu iddia ediyor: "Zweifelloos erklärt ihre gemeinsame Herkunft aus dem Griechentum der ersten Jahrhunderte nC. gewisse Übereinstimmungen . . . Jedoch reicht die gemeinsame Herkunft allein nicht aus, um die Häufung verwandter Thesen und Ausdrücke zu erklären" ("Epiktet," 640). 40 Origen ayrıca Contra Celsum 3.54 ve 7.53-54'te de Epiktetos'tan bahseder. 41 Spaneut, "Epiktet," 641. 42 Bu makalede kullanılan Stromata çevirisi, Ante-Nicene Fathers, Cilt. 2: Hermas, Tatianus, Athenagoras, Theophilus ve İskenderiyeli Clement (ed.

--- SAYFA 376 ---

Bu metinler ve Stoacı Filozof Epiktetos'ta Dua ve Kimlik Oluşumu 365 ve Epiktetos'un dualarıyla ilgili incelememizde olduğu gibi aynı yönlerden bazılarına, yani Tanrı (kendisine dua edilen kişi), insan (dua eden) anlayışı ve kişinin ne için dua etmesi gerektiğine ışık tutmaya çalışıyoruz. Birincil yetkili metinleri İncil olan iki İskenderiyeli, Tanrı'yı hem insanların yarattığı maddi dünyadan ayrı bir varoluşa sahip harici bir ilahi varlık hem de hayırsever takdiri aracılığıyla tarihe rehberlik eden biri olarak anlıyorlar. Tanrı'nın koruyucu olarak tasvir edilmesi hem Platonizmde hem de Stoacılıkta destek bulacaktır. Öte yandan, dışsal bir varlık olarak Tanrı görüşü, içkin ve panteist bir anlayışa daha fazla eğilen eski Stoacılıkla karşılaştırıldığında, genel olarak kusurlu dünyevi gerçekleştirmelere karşı saf bir fikirler alanı şeklindeki düalist anlayışıyla Platoncu dünya görüşüyle daha uyumlu ve daha kolay uyum sağlar. Fakat gördüğümüz gibi Epiktetos'un Stoacılığında dışsal bir tanrının dili ön plandadır. Etki sınırları ne kadar gelişmiş olursa olsun, Tanrı'ya ilişkin bu görüş, Clement ve Origen'i, duayı, yaratıklarıyla ilişki kurmayı arzulayan gerçek bir Tanrı'ya yönelik, meşru ve övgüye değer bir insan etkinliği olarak görmeye yöneltmektedir. İnsanı anlama söz konusu olduğunda hem Platonizmde hem de Stoacılıkta oldukça yaygın olan (ve Epiktetos'ta açıkça gördüğümüz) entelektüel ve bilişsel antropoloji, Clement ve Origen'de güçlü bir etki yaratır. Her ikisinde de kişinin aklî-manevî yönü (ruh ve ruh) bedensel yapısına göre tercih edilir. Hatta Clement'te gerçek Hristiyan, "Gnostik" olarak etiketlenir (bilen/bilgi sahibi olan; örneğin Strom. 7.1.1.43 Bu antropoloji, sırasıyla, Clement'in tercih ettiği "Tanrı ile sohbet" (ὁμιλία πρὸς τὸν θεόν) şeklindeki dua tanımının temelini oluşturur (Strom. 7.39.6) ve aynı zamanda kişinin ne tür dualar etmesi gerektiğine dair öncülleri de sağlar. Clement'e göre kişinin dünyevi varoluşu "bedenin zinciri" (τοῦ δεσμοῦ . . . τοῦ σαρκικοῦ) (Strom. 7.40.1) olarak görülmelidir ve gerçek Hristiyan, "Mantiğa uygun olarak... hayatta gerekli kullanım için gerekli olan şeylerin hiçbirini istemez (εἰς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν)" (Strom. 7.46.1) Bunun yerine "gerçekten iyi olan şeyler, ruhu ilgilendiren şeyler" için dua eder ve ardından Stoacı bir dille şunu ekler: "Ve böylece. Alexander Roberts ve James Donaldson'ın istediği hiçbir şey yok; Rev., A. C. Coxe; Repr. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1994); Clement'in Stromata'nın 7. kitabındaki dua kavramı için bkz. Henny Hägg, "Tanrı'nın Yüzünü Aramak: İskenderiyeli Clement'te Dua ve Bilgi", Stromateis'in Yedinci Kitabı (ed. Matyáš Havrda, Vit Hušek ve Jana Plátová; VCSup 117; Leiden: Brill, 2012), 131–42. Amacımız Spaneut, Clement'in bu Gnostik, yani gerçek Hristiyan imajının hem Hristiyan hem de Stoacı özellikler kullanılarak çizildiğini iddia ediyor (RAC "Epiktet," 637).

--- SAYFA 377 ---

366 Glenn Wehus mevcut olanla yetindiğinden ortalıkta yok. . . . kendi kendine yettiğinden (αὐτάρκης) başka hiçbir şeye ihtiyacı kalmaz" (Strom. 7.44.3- 5). Maddi, dünyevi meseleler için dua etmemenin veya kaygılanmamanın bir başka ve bağlantılı nedeni de, Epiktetos'ta karşılaştığımız bir kez daha hatırlattığımız gibi, "evren işlerinin en iyi şekilde yönetildiği" (ἄριστα) inancıdır. διοικεῖσθαι) (Strom. 7.45.4). Bu nedenle bir Hristiyan "olup biten her şeyden çok memnundur (εὐαρεστέϊται)" (age). Sonuç olarak, Gnostik'in görevi duada Tanrı ile işbirliği yapmaktır ve "asla erdemden düşmemesini; yanılmaz olabilmesi için en yoğun işbirliğini (συνεργῶν) veriyor" (Strom. 7.46.5). Bu işbirliği, Epiktetos'ta gördüğümüz gibi yaşam savaşlarını vermekten ibarettir. Kişi, hayatını tanrısal, manevi meselelere adamaya, emir almaya karar vermelidir (ἐγκρατής) γενόμενος) akla karşı savaşan tüm etkilerden (ἀντιστρατευομένων τῷ νῷ) spekülasyona ara vermeden kendini uygulamak; (θεωρία) .. zevklerden uzak durma ve yaptığı işte doğru davranış konusunda eğitim vererek (ἐγγυμνασάμενος) (7.44.7; ANF 2:535) her ne kadar hayat bir mücadele olsa da, Clement'in dualarında sıklıkla tekrarlanan bir temadır (örneğin Strom. 7.36.4; 7.41.6; 7.49.4). Epiktetos'ta olduğu gibi, bir kişinin Tanrı ile olan ilişkisi öncelikle alçakgönüllü ve neşeli bir şükranla ifade edilir. Origen'in, bir kişinin ne için dua etmesi gerektiğine dair görüşleri birçok açıdan eski öğretmeninkilerle benzerdir, ancak onun Platonik eğilimleri de okuyucularına "dünyevi şeyler" için dua etmekten kaçınmaları konusunda uyarmaktadır. (ἐπιγείων, Or. 8.1) ve "herkes . . . Dünyevi (ἐπίγεια) ve küçük meseleleri Tanrı'dan isteyen, bize dünyevi (ἐπίγειον) veya küçük bir şeyi nasıl bahşedeceğini bilmeyen Tanrı'dan göksel (ἐπουράνια) ve büyük olanı istememizi emreden kişiyi göz ardı ediyor" (Ya da 16.2). Tanrı'nın yetkili sözü olan Origen, dünyevi, maddi meseleler için dua eden ve Tanrı'nın istediklerini bahsettiği sayısız insanla ilgili anlatılanları ele almak zorundadır. Origen, örneğin bir oğul için dua eden Hannah gibi Kutsal Yazılara dayanan örneklerin uzun bir listesini verir (Or. 13.2'de). Origen'in hermeneutik çözümü, İncil kahramanlarının elde ettiği dünyevi, maddi faydaların biri maddi diğeri manevi olmak üzere iki katmanlı bir yoruma tabi tutulduğu Platoncu dünya görüşünü uygulamaktır. . . yüzeydeki anlamına göre (κατὰ τὴν λέξιν) dua edenlere sağlanan bariz nimetler üzerinden benzetmeyle (ἀπὸ τῆς ἀναγωγῆς) sunulmaktadır" (Or. 13.4).

--- SAYFA 378 ---

Stoacı Filozof Epiktetos'ta Dua ve Kimlik Oluşumu 367 Platon'un Devlet'indeki güneş ve gölge figürleri,⁴⁴ Origen şöyle diyor: "Tıpkı güneş ışınlarını arayan kişinin (τὰς ἡλιακὰς ἀκτῖνας) nesnelerin gölgelerinin varlığından veya yokluğundan ne hoşnut olması ne de acı çekmesi gibi (ἡ τῶν σωμάτων σκιά), üzerinde ışık parladığı için en çok ihtiyaç duyduğu şeye sahiptir, bu yüzden gölge gibi önemsiz bir konu üzerinde tartışmayacağız" (Or. 17.1).⁴⁵ Clement ve Epiktetos gibi Origen de okuyucularına, dua ettikleri şeyi elde etmek için umutlarını ve arzularını ortaya koymamalarını öğretmek ister. Çok daha büyük bir iyilik, Tanrı'nın kendi takdirinde tasarladığı her şeyi şikayet etmeden kabul eden ve bunları bir koç tarafından sağlanan eğitim fırsatları olarak yorumlayan tutumdur: "Çünkü kim meydana gelecek olursa olsun, her türlü bağdan özgür kılınır ve eğitimimiz için ne isterse emreden (γυμνάσιον) ve düşüncelerinde gizlice mırıldanmayan Tanrı'ya el kaldırmaz" (Or. 10.1).⁴⁶ Buna ek olarak, Duadan sonuç elde etmek için belirli bir insan katkısı da gereklidir: "Hiç kimse şu şekilde dua etmeden belirli şeyleri elde edemez: belirli bir eğilimle, belirli bir şekilde inanmakla, duadan önce belirli bir şekilde yaşamakla" (Or. 8.1). Ve Paul ile birlikte Origen, duanın nihai amacını dış dünyadaki meselelerle ilgili değil, bireyin yeni bir kimliğinin inşasını, "Rab'bin yüceliğine peçesiz yüzle bakmayı ve böylece O'nun suretine dönüşmeyi" içeren bir şey olarak tanımlar (Or. 9.2; çapraz başvuru 2 Korintliler 3:18). O halde hem Clement hem de Origen için dua, bir Hristiyanın hayatındaki kapsamlı bir olgu olarak anlaşılmaktadır. Bu, dar ve yalıtılmış bir insan etkinliğinden çok, her şeyi kapsayan bir yaşam biçimi anlamına gelir. Bu iki İskenderiyeli için sürekli diyalog halinde Tanrı'ya yönelmek, Hristiyan kimliğinin oluşmasında en önemli araç işlevi görmektedir. Bu manevi uygulamada, kişinin karakterinin temel unsuru söz konusudur ve kişinin manevi hakikat ve bilgelik alanına ait olan kendi ilksel ve Tanrı tarafından verilen kimliği yeniden alevlenir ve kişinin yöneldiği Tanrı'nın lütfu, sevgisi ve rasyonel güzelliği tarafından sivri bir yön verilir. Epiktetos'tan farklı olarak onlar, kişinin gerçekten iyi şeyleri, gerçeği, bilgiyi ve sevgiyi istemesi koşuluyla, Tanrı'nın kişinin istediğini verme yeteneğine ve iradesine sahip olduğuna inanırlar. Ancak Epiktetos gibi onlar da kişinin dualarına açık bir cevap verilmese bile kişinin duada Tanrı ile ilişkisini başlı başına bir fayda olarak görmesi ve duayı kişinin karakterini şekillendirmek için bir araç olarak kullanması gerektiğini vurgulayarak 44 Republic 6.508c–509d; 7.514a–517a. ⁴⁵ Bu daha yüksek, manevi fayda ve anlam, Origen tarafından aynı zamanda "mistik konular" (τὰ μυστικά) ve "tipler/tipolojiler" (τύποι) (Or. 13.4) olarak da adlandırılır. ⁴⁶ Atletizmden türetilen metaforlarla tasvir edilen Tanrı, Epiktetos'ta da bulunur, örneğin bkz. Disk. Yukarıda bahsedilen 1.24.1–2 ve Clement'te (bkz. Strom. 7.20.3–4; ANF 2:528).

--- SAYFA 379 ---

368 Glenn Wehus, her şeyi bilgelik ve iyilikle yöneten kişinin iradesi ve kimliğiyle uyum içindeydi. Epiktetos muhtemelen Clement üzerinde Origen'den daha büyük ve daha doğrudan bir etkiye sahip olsa da, ikisi de bu Yunan Stoacısını tanıyordu ve ona paganlar arasında akraba bir ruh olarak değer veriyorlardı. Birincil Kaynaklar ve Çeviriler Clemens Alexandrinus. Stromata Buch VII ve VIII. Cilt Clemens Alexandrinus'un 3'ü. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 17. Düzenleyen: Otto Stählin ve Ludwig Früchtel. Berlin: Akademie, 1970. —. Kurtarılacak Zengin Adamın Kim Olduğu Kafirlerle Öğüt, Eğitimci, Stromata veya Çeşitli Kitaplar, Parçalar. Cilt İznik Öncesi Babalar'da 2. A. Roberts ve J. Donaldson tarafından düzenlenmiştir. 10 cilt. Edinburg: T&T Clark, 1885-1887. Temsilci Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979. Arriano Digestae'de Epicteti Dissertationes. Heinrich Schenkl tarafından düzenlenmiştir. Leipzig: Teubner, 1916. Epictetus. Çeviren: W. A. Oldfather. 2 cilt. Loeb Klasik Kütüphanesi. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1925-1928. Temsilci cilt 1, 2000 ve cilt. 2, 1996. Helenistik Filozoflar. A. A. Long ve D. N. Sedley tarafından düzenlenmiştir. 2 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Lastik Maximus. Felsefi Söylemler. Çeviri, giriş ve notlar: M. B. Trapp. Oxford: Clarendon, 1997. Origen. Buch V-VIII Gegen Celsus. Die Schrift von Gebet. Paul Koetschau tarafından düzenlenmiştir. Cilt Origenes Werke'den 2. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 3. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899. Tertullian, Cyprian, Origen: Rab'bin Duası Üzerine. Alistair Stewart-Sykes tarafından kısa açıklamalarla birlikte çevrildi ve tanıtıldı. New York: St. Vladimir's Seminary, 2004. İznik Öncesi Babalar. Alexander Roberts ve James Donaldson tarafından düzenlenmiştir. 10 cilt. Edinburg: T&T Clark, 1885-1887. Temsilci Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1994. Epiktetos'un Söylemleri. Robin Hard'ın çevirisi. Londra: Everyman, 1995. Epiktetos'un Encheiridion'u ve Üç Hristiyan Uyarlaması. İletim ve kritik baskılar: Gerard Boter. Philosophia antiqua 82. Leiden: Brill, 1999. İkincil Literatür Algra, Keimpe. "Epiktetos ve Stoacı Teoloji." Epiktetos Felsefesi'nin 32-55. Sayfaları. Theodore Scaltsas ve Andrew S. Mason tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Oxford University Press, 2007. —. "Stoacı Teoloji." The Cambridge Companion to the Stoics'in 153-78. Sayfaları. Brad Inwood tarafından düzenlenmiştir. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Asmis, Elizabeth. "Epiktetos Felsefesinde Seçim." Antik Çağ ve İnsanlık Sayfaları 385-412: Antik Din ve Felsefe Üzerine Denemeler. Hans Dieter Betz'e sunuldu

--- SAYFA 380 ---

Stoacı Filozof Epiktetos'ta Dua ve Kimlik Oluşumu 369 70. Doğum Günü. Düzenleyen: Adela Yarbro Collins ve Margaret M. Mitchell. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. Bonhöffer, Adolf. Epictet und die Stoa: Untersuchungen zur stoischen Philosophie. Stuttgart: Enke, 1890. —. Epiktet und das yeni Ahit. Giessen: Alfred Töpelmann, 1911. Bultmann, Rudolf. Der Stil der paulinischen Predigt ve die kynisch-stoische Diatribe. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910. Yeniden basıldı 1984. Dobbin, Robert F. Epictetus. Söylemler Kitabı 1. Oxford: Clarendon, 1998. Engberg-Pedersen, Troels. Havari Pavlus'ta Kozmoloji ve Benlik: Maddi Ruh. Oxford: Oxford University Press, 2010. Foucault, Michel. Benliğin Teknolojileri: Michel Foucault ile Bir Seminer. Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patric H. Hutton tarafından düzenlenmiştir. Londra: Tavistock, 1988. Frede, Michael. "Epiktetos'ta Bir Kişi Kavramı." Epiktetos Felsefesi'nin 153-68. Sayfaları. Theodore Scaltsas ve Andrew S. Mason tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Oxford University Press, 2007. Hägg, Henny. İskenderiyeli Clement ve Hristiyan Apofatizminin Başlangıçları. Oxford: Oxford University Press, 2006. —. "Tanrı'nın Yüzünü Aramak: İskenderiyeli Clement'te Dua ve Bilgi." Stromateis'in Yedinci Kitabının 131-42. Sayfaları. Matyáš Havrda, Vit Hušek ve Jana Plátová tarafından düzenlenmiştir. Vigiliae Christianae, Takviyeler 117. Leiden: Brill, 2012. Kamtekar, Rachana. "Epictetus'ta ΑΙΔΩΣ." Klasik Filoloji 93 (1998): 136-60. Long, A. A. Epictetus: Stoacı ve Sokratik Bir Yaşam Rehberi. Oxford: Oxford University Press: 2002. Nguyen, V. Henry T. Korint'te Hristiyan Kimliği: 2 Korintlî, Epiktetos ve Valerius Maximus'un Karşılaştırmalı Bir Çalışması. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 243. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. Pulleyn, Simon. Yunan Dininde Dua. Oxford: Clarendon, 1997. Rabbow, Paul. Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike. München: Kösel, 1954. Runia, İskenderiyeli David T. Philo ve Platonlu Timaeus. Philosophia antiqua 44. Leiden: Brill, 1986. Sandnes, Karl Olav. Homeros'un Mücadelesi: Okul, Pagan Şairleri ve Erken Hristiyanlık. Yeni Ahit Çalışmaları Kütüphanesi 400. Londra: T&T Clark, 2009. Schmidt, Heinrich. "Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus", Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, cilt 4. Düzenleyen: Albrecht Dieterich ve Richard Wünsch. Giessen: Alfred Töpelmann, 1907-1908. Seddon, Keith. Epiktetos'un El Kitabı ve Cebes Tableti: Stoacı Yaşam Kılavuzları. Londra: Routledge, 2005. Severus, Emmanuel von. "Gebet ben." Sayfalar 1134-1258, cilt. Reallexicon für Antike und Christentum'un 8'i. Theodor Klauser ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1972. Spaneut, Michel. 1962. "Epiktet." Sayfalar 599-681, cilt. Reallexicon für Antike und Christentum'un 5'i. Theodor Klauser ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1950-. Versnel, H. S. "Eski Duada Dini Zihniyet." İnanç, Umut ve İbadet: Antik Dünyada Dini Zihniyetin Yönleri bölümündeki 1-64. Sayfalar. H. S. Versnel tarafından düzenlenmiştir. Yunan ve Roma Dini Çalışmaları 2. Leiden: Brill, 1981.

--- SAYFA 381 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 382 ---**

Dua ve Kimlik Oluşumu: Bir Sentez Denemeleri Yazan: REIDAR HVALVIK ve KARL OLAV SANDNES MF Norveç İlahiyat Okulu, Oslo Farklı türlerden, kökenlerden ve zamanlardan metinleri ele alan ve aynı zamanda sınırlı bir materyal kapsamında birçok katkıda bulunanın yer aldığı bir çalışmada, varılan sonuçların mütevazı olması ve öncelikle dua ve kimlik sorunu üzerine daha ileri düşünceler başlatmayı amaçlaması gerektiği açıktır. Bununla birlikte, incelenen materyal, Hristiyan kimliğinin kökenlerine ilişkin tartışmalarda sıklıkla gözden kaçırılan bir hususa ilişkin bazı önemli gözlemlerin yapılmasına temel oluşturacak niteliktedir. Bu, her biri çok daha büyük bir bulmacanın parçalarını ve parçalarını sağlayan, tüm katkıların cevaplamakta zorlandığı sorudur. Bu konu üzerinde çalışmak, kimlik oluşumu süreci ile dua pratiklerini bir araya getirmenin önemini doğrulamıştır. Dua, yeni oluşan Hristiyan kimliğini şekillendiren birçok unsurdan yalnızca biri olmasına rağmen, duanın kimliğe ilişkin sorular için bir katalizör olduğu açıkça ortaya çıktı. Hristiyanların çevrelerine göre farklılıklarını ortaya koymanın en iyi yollarından birinin, duaları da içeren kült uygulamaları olduğunu söyleyen Michael J. Brown'a katılıyoruz.¹ Ninian Smart, ünlü dini çalışmalarında, birlikte dini bir kimlik oluşturabilecek yedi boyuta dikkat çekmiştir: doktrinsel, anlatısal, etik, ritüel, deneyimsel, maddi ve kurumsal/sosyal²; bu, Gerd Theissen'in Hristiyan inancının ilk aşamalarında kendini nasıl gösterdiğine dair teorisinden hiç de farklı değildir.³ Bu araştırmada ilk Hristiyan duaları ortaya çıktığında, bu boyutların birkaçı devreye giriyor. 1 Michael J. Brown, *The Lord's Prayer through North African Eyes: A Window into Early Christian* (New York: T&T Clark, 2004), 1. 2 Ninian Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transfigurations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) 10-21. 3 Gerd Theissen, *A Theory of Primitive Christian Religion* (çev. John Bowden; Londra: SCM Press, 1999); ayrıca bu cildin giriş bölümüne bakınız.

--- SAYFA 383 ---

372 Reidar Hvalvik ve Karl Olav Sandnes Dinamik Bir Süreç Bu ciltte incelenen materyalde görüldüğü gibi Hristiyan kimliği, kendisini metinsel fenomen ile toplumsal gerçeklikler arasındaki sınırda buluyor.⁴ Metinlerden yola çıktık, ancak metinlerin aynı zamanda kimliği de inşa ettiğine dair kesin bir inançla yola çıktık. Bu nedenle metinlerin ardındaki toplumsal ve tarihsel gerçeklikler hakkında hipotezler kurmaya ya da metinlerin onlara maruz kalanlar üzerindeki etkisini incelemeye yönelik girişimlerde bulunulmuştur. Metinler toplumsal gerçekliğin temsillerini yaratır ancak bu gerçeklikle özdeşleştirilmemelidir. Gerçek hayatta metinsel kimliğin bir müzakere ve karmaşıklık meselesi olduğunu gösteren bazı gözlemlere işaret etmiştik. Ele aldığımız metinler çoğunlukla kuralcıdır; Hristiyan kimliğine ilişkin belirli kavramları tavsiye ederler, muhatapları bu kimlik kavramlarını uygulamaya koymaya zorlarlar ve muhatapları belirli düşünme ve eylem biçimlerini benimsemeye davet ederler. Kuralcı metinlerin Hristiyan kimliğinin farklılığını vurgulaması, metinler ile toplumsal gerçeklik arasında metodolojik bir ayrım yapılmasının gerekliliğini doğrulamaktadır. Kimlik oluşturma amaçları bakımından sosyal deneyimden çok daha ayrıcalıklıdır. Sahada işler daha da karmaşılaşıyor. Hristiyan kimliğinin, kimliği etkileyen diğer unsurlar karşısında baskın hale gelmesinin uzun bir zaman aldığı açıktır. Kimliklerin kırılabilirliği ve karmaşıklığı kesinlikle daha tutarlı bir kimliğe doğru giden süreci beraberinde getirdi. Kimliklerin harmanlanması, akışkan ve bir dereceye kadar anlaşılması zor olması, kesin bir şekilde tanımlanması zor olan karmaşık ve dinamik bir olguyla karşı karşıya olduğumuzu ima ediyor. Bir yazarın izleyicinin kimliğini şekillendirme girişimlerinde başarılı olup olmadığını veya ne ölçüde başarılı olduğunu bilmiyoruz. Yazar bunu yapsa bile bu başarıyı evrenselleştiremeyiz çünkü bu öncelikle belirli bir okuyucu kitlesi için geçerlidir. Başarmak/başarmak da kolay bir kavram değil, çünkü gerçekleştiğinde metinden gerçekliğe aktarım süreci çok yönlü olarak gerçekleşir ve her zaman tutarlı ve düz bir şekilde ilerlemez. Bu kadar karmaşık bir yolda başarının nereden belirleneceği belli değil. Anna Rebecca Solevåg'ın katkısında belirttiği gibi, Hristiyan kimliği cinsiyete, cinselliğe, sınıfa ve statüye göre farklı şekillerde kendini gösterdi. Duanın Hristiyan kimliğini bilgilendirme şekli toplumdaki güç yapılarını ve cinsiyet rollerini dışlayamaz. Mesih inanılarının dua etme konusundaki görüşleri ile gerçekte nasıl dua ettikleri arasında ayrım yapmalıyız. Kimlik oluşumu süreci açısından bu ayrım önemlidir. Dua hakkındaki kuralcı metinleri, gerçek duaları ve aynı zamanda büyü müskalarda (papiüs) hizmet edebilecek duaları araştırdık. 4 Judith Lieu, *Yahudi ve Greko-Romen Dünyasında Hristiyan Kimliği* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

--- SAYFA 384 ---

Dua ve Kimlik Oluşumu: Sentez Denemeleri 373 Kimlik, bu materyalde farklı şekillerde ve farklı özelliklerle ortaya çıkıyor. Buradan, erken Hristiyan kimliğinin sabit olmadığı sonucu çıkıyor; tam tersine esnekti ve sürekli geliyordu. Ancak duaları araştırmak, bu süreci aydınlatmak için yararlı bir bakış açısidir çünkü bizi, incelediğimiz metinlerin ötesine, erken dönem Hristiyan uygulamalarına yönlendirebilir. Dinamik perspektif, her ne kadar kırılgan ve ön hazırlık niteliğinde olsa da, gerçek hayatın bazı yönlerini içerir. Mikael Tellbe, giriş niteliğindeki yazısında ("Kimlik ve Dua"), sınırların sıkılaştığı bir grup içi dostluğu oluşturmak ve yeniden teyit etmek için diğer gruplarla olan çatışmaların ne kadar önemli olduğuna işaret ediyor. Çalışmamız boyunca duaların, kimliğin nasıl kurulduğuna dair teorilerin temelini oluşturan bir "ötekileştirme" sürecine yakalandığını gördük. Niclas Förster'in gösterdiği gibi, Marksyalılar'da olduğu gibi çatışmalar grup içi de ortaya çıktı ve sonunda ayrılıklara yol açtı. Ayrılık, dualar da dahil olmak üzere ritüeller konusundaki mücadeleden kaynaklandı. Sabit Duaları Birlikte Dua Etmek: Dua ve Ritüeller Genel olarak konuşursak, insanların birlikte yaptıkları, bir grup insanda birlik duygusunu geliştirir. Ritüel teorileri, bunların kimliğin somutlaşmış ifadeleri olduğunu savunarak bunu doğrulamaktadır. Stefan C. Reif'e göre, "İsa'nın takipçileri için dua... yine de toplumsal olmaktan çok bireyseldi ve otoriter bir şekilde yapılandırılmaktan ziyade doğaçlamaydı."⁵ Bu dikkat edilmesi gereken önemli bir noktadır. Çoğu dua muhtemelen ritüel dualar değil, bireysel adanmışlık ritüelleriydi. Ancak bu bizi, erken dönem Hristiyan duasının ritüel bir bakış açısıyla doğru bir şekilde anlaşıldığını gözlemlemekten alıkoymamalıdır. 1 Timoteos 2'deki dua talimatları "her yerde" dua etmekten söz eder (1 Tim 2:8), böylece Hristiyanların ortak bir şekilde hareket etmeleri gerektiği fikrini doğrular, ancak bu böyle bir ritüele gönderme yapmamaktadır. Belli nedenlerden dolayı, bu fikirden genelleme yapamayız, ancak metin bir noktayı örnekliyor, yani aynı şeyi tekrar tekrar yapmanın aslında ritüel bir bakış açısını devreye soktuğunu gösteriyor. Bu çalışmada, Larry Hurtado'nun katkısı, duanın Hristiyan merkezli doğasının erken dönem İsa hareketinin çeşitli yörüngelerinde doğrulandığını gösterme açısından önemlidir. Ayrıca Rab'bin Duası hakkındaki ilk yorumlar, öğrencilerin Tanrı'ya hitap etmeye davet edildiği konuları belirlemeyi amaçlıyordu. Bu aynı zamanda bireyin ötesine geçen ve doğaçlama bir bağlılık duygusu yarattı. 5 Stefan C. Reif, Yahudilik ve İbranice Dua: Yahudi Liturjik Tarihine İlişkin Yeni Perspektifler (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 124.

--- SAYFA 385 ---

374 Reidar Hvalvik ve Karl Olav Sandnes Doğal olarak Rab'bin Duasına özel bir önem verilmektedir. Bunun sınırlayıcı bir dua⁶ olarak rolü, bu duaya katılmanın vaftiz edilenlerin ayrıcalığı haline geldiği düşünüldüğünde görünür hale gelir. Bu uygulamanın ne zaman uygulamaya konulduğunu bilmiyoruz. Bununla birlikte, bu fikrin izi Didache'ye kadar uzanmaktadır ve daha sonra gelişen teolojiyi oluşturacak şekilde bir araya getirilmese de, bunun yalnızca vaftiz edilenler için bir dua olduğu fikrinin temellerini Pavlus'un mektuplarında bile tespit edebiliriz. Rab'bin Duası ile vaftiz arasındaki bağlantıya farklı kaynaklarda tanık olunmaktadır (Karl Olav Sandnes). Didache ayrıca Rab'bin Sofrası'nın Rab'bin Duası için bir bağlam olduğunu ve dolayısıyla onun ritüel işlevini daha da ortaya koyduğunu gösterir (Hans Kvalbein). İsa'nın öğrettiği bu dua ile sofrayı paylaşan birliğe giriş ritüeli arasındaki bu bağlantı, o zamana kadar Rab'bin Duasının bir Hristiyan kimliğini kapsadığını doğruluyor. Başlangıçtan bu yana, bu özel dua, ikinci ve üçüncü yüzyıldaki gibi olmasa da, grup içi bir duaydı. Ortak bir Yahudi ortamı (Geir Otto Holmås) içinde sınırları çizen bir dua olmaktan çıkıp, Yahudilere karşı ayrıcalıklılığı ifade etme aracına doğru ilerledi: "Babamız" böyle bir iddiayı ima ediyordu. Mesih'e inananlar, İsa'nın yaptığı gibi, Tanrı'ya Baba olarak hitap ediyorlardı. Dolayısıyla bu dua, yetkisini, Markos 14:36 parr'da açıkça ima edildiği gibi, kendisi de Gethsemane'de Rab'bin Duası'na uygun olarak dua eden İsa'nın örneğine borçluydu. – ve aynı zamanda İsa'nın öğrencilerine bu duayı öğrettiği gerçeğine de. Ancak içerik açısından bu sabit dua daha az belirgindir, ancak hem Baba olarak Tanrı fikri hem de Tanrı'nın Krallığı daha kendine özgü unsurlar taşıyabilir.⁷ Uygulanan Teoloji Olarak Dua Mesih'e inananların dua etmesi onları Yahudilerden ya da paganlardan ayırmadı çünkü dua evrensel olarak dini uygulamanın bir yönüdür. Bu ortak zemin çoğunlukla nasıl dua ettikleri ve bir dereceye kadar da içerikleri ile ilgilidir. Bedensel hareketler, dua zamanları vb. elbette ki 6 Karl Heinrich Ostmeyer'e açtı, "Das Vaterunser: Gründe für seine Durchsetzung als 'Urgebet' der Christenheit," NTS 50 (2004): 320–36. 7 Hans Kvalbein'in bu ciltteki katkısı, Johann Jakob Wettstein tarafından daha önce ileri sürülen görüşle çelişmektedir: "tota haec oratio (yani Rab'bin Duası) ex formulis Hebraeorum concinnata", yani duanın tamamının İbranice cümleleri bir araya getirmesi; bkz. Karlheinz Müller, "Das Vater-Unser als jüdisches Gebet," Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion Institutionusierten Betens in Judentum und Christentum (ed. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer; Studien zu Judentum und Christentum; Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003), 159–204, 159. Ataerkil yorumda "Baba"nın ele alınma şekli, en azından bunun bazı Hristiyanlar tarafından nasıl algılandığı açısından, Kvalbein'in görüşünü desteklemektedir.

--- SAYFA 386 ---

Dua ve Kimlik Oluşumu: Sentez Denemeleri 375 farklı yorum. İbadet için ayrılan alanın ihmal edilmesi bir dereceye kadar ayırt edilebilir bir özellik haline geldi (aşağıya bakınız). Yavaş yavaş duayla ilgili genel kanılar ve ortak uygulamalar inançla yankı bulacak şekilde yorumlanmaya başlandı. Ancak uygulamaların mutlaka inançla yaratılmış olması gerekmiyor; bu şekilde kendi başlarına ayırt edici değiller, aksine onları yavaş yavaş Hristiyan inancına ve kimliğine alıştıran bir sürece kapılmışlar ve böylece giderek daha belirgin hale gelmişlerdir. Dua uygulaması antik dünyada yaygındı ve onun farklılığı, içinde faaliyet gösterdiği dini dünya görüşlerine atfedilebilir. Epiktetos'un meşru ve gayri meşru dualar arasındaki ayrımı, onun felsefi görüşlerinin bir uzantısından başka bir şey değildir (Glenn Wehus). Clement'in Stromata 7'deki dua teolojisindeki Yunan felsefi yönelimi, onun rica niteliğindeki dualara yönelik eleştirel tutumuyla doğrudan bağlantılıdır: "O halde, akla uygun olarak, o (yani Gnostik = gerçek Hristiyan) hayatta gerekli kullanım için gerekli olan şeylerin hiçbirini istemez; her şeyi bilen Tanrı'nın, onlar istemese bile, iyiyi kendi çıkarları için olan her şeyi sağladığına ikna olmuştur" (Strom. 7.7). Bu nedenle dua uygulamaları birçok açıdan bireyler ve insan grupları tarafından benimsenen temel inançların bir göstergesidir. Ancak burada da bir karşılıklılık söz konusudur: Teoloji uygulamaları bilgilendirir, ancak yavaş yavaş ortak uygulamalar aynı zamanda karşılık gelen teolojiyle de yankı bulacaktır. Mikael Tellbe, Efesliler'e Mektup'ta olanın tam olarak bu olduğunu kanıtladı. Yazar "teolojisine dua ediyor." Kimlik oluşumu sorunu ele alındığında bu gözlem önemlidir, çünkü doktrin ile dua içeriği arasındaki bu tutarlılık kesinlikle kimlik sorununa yol açmaktadır. Yazarın duaları onun teolojisini somutlaştırır. Niclas Förster aynı gözlemi Marcosyalıların Apolitrosis'iyle ilgili olarak yapıyor. Bu, Marcosianların öğretisinin ana bölümlerinin ortaya çıktığı bir duaydı; kısacası öğretisi duaya dönüştürüldü. Bu duanın içeriğini gnostik tasarruf bilgisi oluşturuyordu. Yönelim ve Odaklanmada Hristiyan Merkezli İsa'ya inananlar, duayı dini yaşamlarının önemli bir unsuru haline getirirken kendilerini zamanlarının diğer dindar insanlarından ayırmadılar. O halde Mesih'e inananların dualarının tanımlayıcı özellikleri var mı? Eğer bu tür özelliklerden herhangi biri tespit edilebiliyorsa, bunların muhtemelen kimlik oluşumu sürecini tetiklediğini varsaymalıyız. Hristiyan duasının ayırt edici karakteri, Mesih'e atfedilen rolle yakından bağlantılıdır. Larry Hurtado'nun bu ciltte ifade ettiği gibi, "ilk Hristiyanların dualarında İsa'nın ayrılmaz yeri,

--- SAYFA 387 ---

376 Reidar Hvalvik ve Karl Olav Sandnes, bu, derin öneme sahip yeni bir gelişmenin karakteridir."8 Mesih, dua eden inananlar için göksel bir şefaathçi, bir öğretmen (Rab'bin Duası) ve dua etmek için bir model (Gethsemane) ve aynı zamanda onların dualarının ortak alıcısı olarak görülüyordu. İsa'nın takipçilerinin dualarındaki rolü kesinlikle farklıydı ve Hristiyan dualarının kendine has özelliğini gösteren tek ve en önemli faktördü. Mesih, grup içinde bağları güçlendirirken, aynı zamanda da grup içinde bağları güçlendirdi. Hem Larry Hurtado hem de Craig R. Koester, dualarda İsa'ya verilen rolün Hristiyan kimliğini şekillendirmeye yardımcı olan en belirgin özellik olduğunu gösteriyor. Aynı derecede önemli olan, bu farklılığın çeşitli erken Hristiyan çevrelerinde bulunması ve dolayısıyla tipik bir özellik olarak görülmesi gerektiğidir. Ole Jakob Filtvedt'in İbranilerde duaların Kristoloji tarafından nasıl şekillendirildiğine dair makalesinde de destekleyici kanıtlar bulunmaktadır. Mısır papirüslerinde bulunan duaların bile inananların dualarında İsa'ya atfedilen eşsiz rolü teyit etmesi de ilginçtir (Anastasia Maravela). İsa'nın dualardaki rolü aynı zamanda grup içi kimliğin nasıl oluşturulduğuna dair teorilerde mitlere veya ortak anlatılara atfedilen önemi de devreye sokar.9 İsa'nın adı onun yaşam öyküsünün kısaltmasıdır; Vahiy Kitabı'nda İsa hem çarmıha gerilen hem de yaşıyandır. dualar, Mesih'in öyküsünü özetleyen bir etiket olan "kesilmiş Kuzuya" yöneliktir. İsa'nın kurtarıcı ölümü gruba kimliğini verir ve aynı zamanda Vahiy'deki göksel tapınma ve duaların odağını oluşturur (Craig R. Koester). Göksel tapınma sahneleri, ilk Hristiyan ayinlerini tam olarak yansıtmayabilir, ancak topluluklar içinde dualarla meşgul olanların odak noktasını ve yönelimini şekillendirir ve insanların bir birliğe ait olma duygusu için gereklidir. İsa'ya dua ederken "Tanrı" olarak hitap edildiğini söyleyen diğer tüm Yeni Ahit yazılarından daha açık bir şekilde; Koester, Vahiy Kitabı'nda İsa adına dua edenlerin aynı zamanda İsrail'in geleneğini ve bu geleneğin dualarını da benimsediğini göstermektedir. Kutsal Kitap'taki tasvirlerin gökteki ibadetteki önemi, azizlerin duasını eski dua geleneklerine sabitler, ancak bunlar Kuzu'yu bağlılığın baskın odağı haline getirecek şekilde dönüştürülür. Bu nedenle, öngörülen dua eden topluluk birçok ulustan insanlardan oluşmaktadır. 9 Bkz. bu ciltteki "Identity and Prayer"; ayrıca bkz. Theissen, A Theory of Primitive Christian Religion ve Smart, The World's Religions.

--- SAYFA 388 ---

Dua ve Kimlik Oluşumu: Sentez Girişimleri 377 Duanın Zamanı ve Mekanı Reidar Hvalvik'in bu ciltte gösterdiği gibi, kaynaklar mekan sorunundan çok sabit saatlere önem vermektedir. Özellikle zamanla ilgili olarak devam eden bir müzakere, Apostolik Anayasalar (7.24.1-2) gibi daha geç bir metnin bile günde üç kez dua etmek üzere Yahudi dua geleneklerini takip etmesi gerçeğinde görülebilir. 1 Selanikliler 5:17, dolaylı olarak, "her zaman dua edin" diyerek bu konuya değinir; bu, zorunlu olarak hem zamanın hem de mekanın yok olmasını ima eder. Bu tutum, yabancıların bile fark ettiği bir inanç olan Tanrı'nın her yerde mevcut olmasından kaynaklanmaktadır: Hristiyanların sunakları, tapınakları, tanınmış resimleri yoktu (Minucius Felix, Ekim 10.2). Bu gözlem gizlilik (obscuritas) ve halktan çekilme suçlamalarına yol açtı. Konstantin'in annesinin MS 327'de Kutsal Toprakları ziyareti, mekân ve ibadet açısından yeni bir duruma işaret ediyor. Vita Constantinii'sinde Eusebius, Helena'nın ziyaretinin Ps. tarafından motive edildiğini söylüyor. 132/131:7: "Ayaklarının durduğu yere tapınalım" (42.1).10 Egeria Kutsal Toprakları ziyaret etti (MS 381-383), "dua uğruna" Rab gratia orationis'in mekanlarını aradı (13.1). Aslında gratia orationis daha sonra "hac" için teknik bir terim haline geldi; yani kutsal bir yerde, özellikle de Rab'bin bir zamanlar yürüdüğü yerlerde dua etmek amacıyla seyahat etmek. Egeria, aynı amaç için gelen birçok kişiyle orada buluştu: gratia orationis. O zamanlar Kudüs'ün ayinleri, tam olarak Rab'bin bir zamanlar yürüdüğü yerlerdeki ilahilerden, okumalardan ve dualardan oluşuyordu: id est in eo loco (31.1). Duaların güne ve yere göre uyarlandığını söyleyen 35.4-36.1 bölümü özellikle ilgi çekicidir: semper et diei et loco aptas. Egeria, özellikle Rab'bin bir zamanlar dua ettiği yerden (eodem loco, ubi oravit Dominus), yani Gethsemane'den dua etmek için uygun bir yer olarak bahseder.11 Ep. 58'de Paulinus'a yazdığı mektupta Jerome, Rab'bin bir zamanlar Kudüs'te yürüdüğü noktaların rolünü sorgulamak için Tanrı'nın her yerde bulunmasına çağrıda bulunur: "Kudüs'ü görmemiş olmanıza rağmen inancınızda hiçbir şey eksik değildir" (58:4).12 Jerome'un dua konusunda mekan odaklı teolojiye yönelik eleştirisi için önemli bir metin, İsa'nın Yuhanna 4'teki Kudüs ve Garizim hakkındaki sözüdür (Bölüm 58:3). Her ne kadar Konstantin dönemi yeni bir uygulama getirmiş olsa da bu tam anlamıyla bir yenilik değildi. Eusebius, Kilise Tarihi (6.11) adlı eserinde Kapadokya'dan gelen bir İskender'in MS 220 civarında Kudüs'ü ziyaret ettiğini anlatır. Kudüs'e dua etmek ve kutsal yerleri araştırmak için gitmiştir (εὐχῆς καὶ τῶν τόπων ἱστορίᾳς 10 Eusebius' Constantine'in Hayatı (trans. Averil Cameron ve Stuart G. Hall; Oxford: Clarendon Press, 1999). 11 Bkz. Egeria: Itinerarium: Reisebericht mit Auszügen aus Petrus Diakonus De Locis sanctis Die Heiligen Stätten (çev. Georg Röwekamp ve Dietmar Thönnies; Fontes Christiani 20, Freiburg: Herder, 1995), 107-15. 12 NPNF 6:120'den çeviri.

--- SAYFA 389 ---

378 Reidar Hvalvik ve Karl Olav Sandnes ξνεκεν). Bununla birlikte, Konstantin çağında yer sorununun çok daha önemli bir rol oynamaya başladığı görülüyor. Bu, Konstantin öncesi bir özelliğe sahip olduğumuz anlamına geliyor; bu özellik, başlangıçtan itibaren Hristiyanları toplumlarından uzaklaştırıyormuş gibi görünüyor; bu durum, kamuoyuna çıkmaktan kaçınma suçlamalarına, yani yer ilgisizliğine yol açtı. Orant Odaklanıyor Girişte de belirtildiği gibi, ilk Kilise'nin duası, çeşitli bakış açılarının bir karışımı olarak ya da biri Yahudi ya da Yunan kökenli olan farklı geleneklerin birleşimleri içinde ortaya çıkmıştır. Yahudi gelenekleri, Hristiyan kimliğinin oluşumunun araştırılmasına yönelik bariz bir engeli temsil etmektedir. Bu çalışmada, dua üzerine yapılan çalışmalarda sıklıkla gözden kaçırıldığı için Yunan felsefesinin arka planına yer verilmiştir. Pek çok makalede Yahudi geçmişi açıkça görülse de, özellikle Epiktetos hakkındaki makale biraz farklı bir bakış açısı ortaya koyuyor. Glenn Wehus'un bu Stoacı filozof üzerine yaptığı çalışma, onun aslında duayı gereksiz kılan bir tutumun yolunu açtığına işaret ediyordu. Dilekçeler özellikle egoistliğe yönelikti ve duanın ihtiyacının giderilmesine hizmet ediyordu.¹³ Dua, oranın benliğini geliştirmek için daha çok pedagojik bir araç haline geldi; daha sonra söylenen dualar çoğunlukla uydurma nitelikteydi. Bu felsefi yönelim Stromata 7'de ve Origen'in On Prayer adlı eserinde Clement tarafından ele alındığında ve Augustine'in İtirafı'nda meyvesini verdiğinde, dua öncelikle Hristiyan kimliğinin (Reidar Aasgaard) içselleştirilmesine hizmet ediyordu. Felsefi yönelim, rica niteliğindeki duaları, Eski Ahit'in arka planının açıklayamayacağı bir şekilde sorguya çeker. Doğası gereği materyalist olan günlük yemek için duanın ilk Kilise'de sıklıkla tartışılması gerçeği muhtemelen bunun bir işaretidir. Hatta bunun dünyevi ihtiyaçlar için bir dua (terrenae necessitae) (Orat. 6.1-6) olduğunu kabul eden Tertullianus bile şu yorumu yapar: “Yine de 'Bugün bize günlük ekmeğimizi ver' sözünü manevi anlamda (spiritualiter potius intellegamus) daha iyi anlamalıyız.”¹⁴ Clement'in ideal duası tutkusuzdur ve benliğin mükemmelliğini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Böylece duanın orantı üzerinde tedavi edici bir etkisi olur. Dua “Tanrı ile iletişimdir” (ὁμιλία 13 Epiktetos elbette seleflerinin omuzlarında durmaktadır; bkz. P. A. Meijer, “Felsefeler, Entelektüeller ve Hellas'taki Din,” Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World (ed. H. S. Versnel; Studies in Greek and Roman Religion 2; Leiden: Brill, 1981), 216–63, 232–45. 14 Brown, Lord's Prayer, 153–59, Clement'in dua hakkındaki incelemesinde Rab'bin Duası'ndan hiçbir zaman alıntı yapmadığını, çünkü bu duanın yazılarının başka bir yerinde yer almasına rağmen bunu bir istek duası olarak gördüğünü savunur.

--- SAYFA 390 ---

Dua ve Kimlik Oluşumu: Bir Sentez Girişimi 379 πρὸς τὸν θεόν ἡ εὐχή) (Strom. 7.7.39) ve Tanrı'yı ikna etme veya harekete geçirme girişimi değil; burada gerçek anlamda bir karşılıklılık söz konusu değildir.¹⁵ Dolayısıyla dua, kişinin isteklerini Allah'a yöneltme aracı değildir. Versnel'in "Gebetsegosimus" ifadesi burada geçerlidir.¹⁶ Tertullian, felsefi yönelim açısından kesinlikle Clement'ten farklıdır. Ancak bu miras onun Dua Üzerine adlı eserinde de fazlasıyla mevcuttur. Bununla başa çıkmasını sağlayacak İncil metinleri bulur. İsa'nın Gethsemane'deki duası temelde rica amaçlı bir duadır - ki bu aynı zamanda birçok ilk Hristiyan yorumcunun bu duayı sorunlu bulmasının da nedenidir¹⁷ - ancak yine de İsa'yı Tanrı'nın iradesine (voluntas Dei) uygun hale getirmeyi amaçlamaktadır (Orat. 4.5). Temel vurgu ilahi iradeye bağlılıktır. Dolayısıyla Tertullianus duadaki her türlü egoizmi reddeder: "Biz onun isteğinin tüm insanlarda (çok amaçlı olarak) yerine getirilmesini istiyoruz" (Orat. 4.1), böylece orantı bir şefaatchiye dönüştürürüz.¹⁸ Felsefi yönelimin, Hristiyanların dua konusundaki tartışmasını nasıl kışkırttığını ve bazı noktalarda, örneğin Eski Ahit'in mezmurlarında bulunandan biraz farklı bir tablo ortaya çıkardığını gözlemliyoruz. Orantın gelişimine yapılan vurgunun kimlik oluşumu sorunu üzerinde de bir yansıması vardır, çünkü burada dua sadece ihtiyaçların karşılanması için değil, aynı zamanda bu tür faaliyetle uğraşanların kişiliklerini şekillendirmek için de kullanılmaktadır. Kimlik Süreci Ne Zaman Başladı? Mevcut araştırma, kimlik oluşumu sürecinin ne kadar geriye doğru izlenebileceğine dair bir cevap sunmuyor; sabit bir süre öngörüldüğünde bu da mümkün değildir. Kimlik oluşumu birleşik olmayan bir süreçti ve tek bir başlangıç noktasından sürekli olarak ilerlemiyordu. Bu paragrafın sorusuna verilen 'cevap', doğası gereği karmaşık, kökene, cinsiyete, statüye ve zamana göre çeşitlenen bir süreci ifade etmektedir. Bu süreçte birden fazla boyut yer alıyor. Yararlı bir örnek, "biz ve onlar", azizler ve dünya arasında kesin bir ayrım olduğunu belirten, haklı çıkma duası (Va. 6:9-11) olabilir, ancak bu keskin ayrım, Vahiy 9-19'da verilen ilahi yanıtta bazı önemli nüanslar bulur; topluluk yalnızca dünyaya karşı değil, aynı zamanda Mesih geri dönene kadar tövbenin tanığı olmaya da teşvik ediliyor (Craig R. Koester). 15 Bkz. Brown, Lord's Prayer, 143-52. 16 H. S. Versnel, "Religious Mentality in Ancient Prayer", Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World (ed. H. S. Versnel; Studies in Greek and Roman Religion 2; Leiden: Brill, 1981), 1-64, 17-21. 17 Bkz. Jung-Sik Cha, "Ölümle Yüzleşmek: Markos 14:32-42'deki Gethsemane'nin Hikayesi ve Tarihsel Mirası" (Doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 1996). 18 Aynı şekilde Brown, Lord's Prayer, 236.

--- SAYFA 391 ---

380 Reidar Hvalvik ve Karl Olav Sandnes Bununla birlikte, bu cilt, sözde “yolların ayrılması” konusundaki güncel tartışma ve özellikle Hristiyan kimliğinin ortaya çıkışını çok geç, hatta Konstantin dönemine veya daha özel olarak İmparator I. Theodosius zamanına iten kişiler tarafından tetiklendi. Bizim görevimiz, tek anlamlı bir yanıtla değil, daha ziyade bu tartışmada ihmal edilen bir faktöre başvurarak buna meydan okumaktır. Bu kitaba katkıda bulunanlar, bunun nasıl ele alınması gerektiği konusunda farklı görüşlere sahip olabilir, ancak hepsi, Hristiyan kimliğinin ortaya çıkışına ilişkin mevcut tartışmalarda duaların ciddi şekilde ele alınması gerektiği inancını paylaşıyor. Bazı gözlemler bu sürecin dinamiklerinin erken başladığı görüşünü destekliyor. İlk Hristiyan duasının Hristiyan merkezli yönelimi çeşitli Yeni Ahit yazılarında doğrulanmıştır. Mesihçi bir yönelim, Yahudi ortamında tek başına pek bir sınırlayıcı faktör değildir. Luka 11'e göre bu, Yahudi parametreleri dahilinde, gruba özgü bir dua biçimini işaret ediyor olabilir. Bununla birlikte, Hristiyan merkezli vurgu o kadar kapsamlıdır ki, Yeni Ahit boyunca dua konusunda İsa'ya atfedilen rol, ona nasıl vaaz verileceği konusunda bir eğitmen rolünün verilmesi (Hurtado) kavramını aşmaktadır. Eğer tanımlanabilirse, Hristiyan merkezli yönelim, daha sonraki bir gelişmenin başlangıcını oluşturan ilk adım gibi görünmektedir. Yeni Ahit'in Hristiyan merkezliliğinin yanı sıra, Mesih'e inananların marjinalleştirilmiş konumu da vardır. Kırılgan bir gerçekliğe genellikle ortak uygulamalarla yardım edilir veya hafifletilir. Mikael Tellbe'nin "Kimlik ve Dua" başlıklı makalesinde de belirtildiği gibi, çatışma genellikle bir grubun kimliğini oluşturmada önemli bir faktördür. Çatışmalar, grup içindeki ilişkilerin güçlendirilmesine ve dolayısıyla daha geniş bir arkadaşlık içindeki diğer gruplara veya dışarıdakilere karşı sınırlarının korunmasına hizmet eder. Her durumda, çatışmalar sınırların belirlenmesine hizmet eder. Yaklaşık MS 100'den itibaren Rab'bin Duası, Müjde'nin bir örneği olarak kabul edildi ve vaftiz ile Rab'bin Sofrası çerçevesinde işlev görüyor. Kimlik oluşumunda ritüellerin rolünün çok önemli olduğunu gördük. Rab'bin Duası için bir ritüel ortamı Yeni Ahit'te hiç de açık değildir, ancak ikinci yüzyıldan itibaren (Didache) (Kvalbein) açıkça görülmektedir. Bu ortak duanın ritüellerle iç içe geçtiği Patristik metinlerde bulunan ve daha sonra dua teolojisini oluşturan temel yapı taşları, Pavlus'un mektuplarında zaten mevcuttur. Ancak bu ciltte de belirtildiği gibi, bir binanın inşası için yapı taşlarından daha fazlası gerekmektedir. Bu ciltte sunulan çalışmalar, duanın rolü açısından bakıldığında, her ne kadar kırılgan ve karmaşık olsa da Hristiyan kimliğinin birinci yüzyılda şekillenmekte olduğunu ileri sürmektedir. Duaya bu şekilde odaklanması, Hristiyan kimliğinin oluşum sürecinin erken bir başlangıcını akla getirmektedir. Ancak bu kitaptaki pek çok katkı, Hristiyan kimliğinin de açık uçlu olduğunu ileri sürmüştür. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasında gidip geliyor gibi görünüyor. Mesih'in geçmişteki kurtarma işi bizim için belirleyicidir

--- SAYFA 392 ---

Dua ve Kimlik Oluşumu: Sentez Girişimleri 381 İnanlılar şu anda kim olduklarının tam olarak tamamlanmasını beklemeye devam ediyorlar. Bu açıdan bakıldığında Hristiyan kimliği dinamiktir ve sürekli değişmektedir. Kaynakça Brown, Michael J. Kuzey Afrika Gözüyle Rab'bin Duası: Erken Hristiyanlığa Açılan Bir Pencere. New York: T&T Clark, 2004. Cha, Jung-Sik. "Ölümle Yüzleşmek: Markos 14:32-42'deki Getsemani Hikayesi ve Tarihsel Mirası." Doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 1996. Egeria. Güzergah: Reisebericht mit Auszügen aus Petrus Diakonus De Locis sanctis Die Heiligen Stätten. Çeviren: Georg Röwekamp ve Dietmar Thönnies. Fontes Christiani 20. Freiburg: Herder, 1995. Eusebius. Konstantin'in Hayatı. Averil Cameron ve Stuart G. Hall tarafından Giriş ve Yorumla birlikte çevrilmiştir. Oxford: Clarendon Press, 1999. Lieu, Judith. Yahudi ve Greko-Romen Dünyasında Hristiyan Kimliği. Oxford: Oxford University Press, 2004. Meijer, P.A. "Hellas'ta Filozoflar, Entelektüeller ve Din." İnanç, Umut ve İbadet: Antik Dünyada Dini Zihniyetin Yönleri'nin 216-64. Sayfaları. H. S. Versnel tarafından düzenlenmiştir. Yunan ve Roma Dini Çalışmaları 2. Leiden: Brill, 1981. Müller, Karlheinz. "Das Vater-Unser als jüdisches Gebet." Sayfa 159-204, Gebet'te Kimlik: Judentum ve Christentum'da Kurumsal Kurumsal İşlevlerin Kullanımı. Albert Gerhards, Andrea Doeker ve Peter Ebenbauer tarafından düzenlenmiştir. Judentum ve Christentum'u inceleyin. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003. Ostmeyer, Karl Heinrich. "Das Vaterunser: Gründe für seine Durchsetzung als 'Urgebet' der Christenheit." Yeni Ahit Çalışmaları 50 (2004): 320-36. Reif, Stefan C. Yahudilik ve İbranice Dua: Yahudi Ayini Tarihine İlişkin Yeni Perspektifler. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Smart, Ninian. Dünya Dinleri: Eski Gelenekler ve Modern Biçim Değiştirmeler. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Theissen, Gerd. İlk Hristiyan Dini Teorisi. John Bowden'in çevirisi. Londra: SCM Press, 1999. Versnel, H. S. "Eski Dualarda Dini Zihniyet." İnanç, Umut ve İbadet: Antik Dünyada Dini Zihniyetin Yönleri bölümündeki 1-64. Sayfalar. H. S. Versnel tarafından düzenlenmiştir. Yunan ve Roma Dini Çalışmaları 2. Leiden: Brill, 1981.

--- SAYFA 393 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 394 ---

Katkıda Bulunanlar AASGAARD, Reidar. Fikirler Tarihi Profesörü, Beşeri Bilimler Fakültesi, Oslo Üniversitesi, Norveç. FILTVEDT, Ole Jakob. Yeni Ahit Çalışmaları Doktora Sonrası Araştırma Görevlisi, MF Norveç İlahiyat Okulu, Oslo, Norveç. FÖRSTER, Niclas. Privatdozent, Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Almanya. HOLMÅS, Geir Otto. Yeni Ahit Doçenti, MF Norveç İlahiyat Okulu, Oslo, Norveç. HURTADO, İskoçya'nın Edinburgh Üniversitesi'nde Larry W. Emeritus Yeni Ahit Dili, Edebiyatı ve Teolojisi Profesörü. HVALVIK, Reidar. Yeni Ahit Profesörü, MF Norveç İlahiyat Okulu, Oslo, Norveç. KOESTER, Craig R. Akademik İşlerden Sorumlu Başkan Yardımcısı, Profesör ve Asher O. ve Carrie Nasby Yeni Ahit Başkanı, Luther Seminary, St. Paul, Minn., ABD. (†) KVALBEIN, Hans. Yeni Ahit Emeritus Profesörü, MF Norveç İlahiyat Okulu, Oslo, Norveç. MARAVELA, Anastasia. Klasikler Profesörü, Beşeri Bilimler Fakültesi, Oslo Üniversitesi, Norveç. SANDNES, Karl Olav. Yeni Ahit Profesörü, MF Norveç İlahiyat Okulu, Oslo, Norveç. SOLEVÅG, Anna Rebecca. Yeni Ahit Çalışmaları Doktora Sonrası Araştırma Görevlisi, Misyon ve Teoloji Okulu, Stavanger, Norveç. TELLBE, Mikael. Yeni Ahit Doçenti, Örebro İlahiyat Okulu, Örebro, İsveç. WEHUS, Glenn. Yeni Ahit Yunancası Yardımcı Doçenti, MF Norveç İlahiyat Okulu, Oslo, Norveç.

--- SAYFA 395 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 396 ---

Kaynak Dizini 1. Eski Ahit Yaratılış 1:1-2:3 307 4:26 47 9:5-6 197 12:8 47 13:4 47 17:3 77 n. 78 17:17 77 no. 78 18:27 276 bilgi yok. 21 21:33 47 26:25 47 Çıkış 3:14 185 7:1-11:10 212 9:29 82 n. 96 9:33 82 no. 96 17 84 19:6 187 no. 11 20:1 26 21:23 197 29:38-42 73 30:7-8 190, 195 Levililer 16:12-13 190 21:18-19 99 23:40 192 Sayılar 7:14 190 7:86 190 35:33 198 28:3-8 73 25:17 71 Tesniye 3:24 302 4:2 241 n. 22 8:10 249 9:4 249 10:5 249 11:13-17 213 17:2-5 66 26:1-11 248 32:6 228 n. 58 32:18 228 no. 58 32:20 228 no. 58 33:9 222 Yeşu 5:14 77 no. 78 7:6 191 no. 27 Hakimler 3:20 62 n. 16 1 Krallar 8:22 82 8:54 78, 82, 191 n. 26 1 Samuel 1:13 220 1:26 76 sn. 74 2 Samuel 5:8 99 1 Tarihler 29:11-13 245 2 Tarihler 4:8 190 6:13 78, 82, 191 n. 26 9:11 188 13:11 190 31:3 73

--- SAYFA 397 ---

386 Kaynak Dizini Ezra 9:5 78, 191 n. 26 Nehemya 8:10 242 9:6 300 Eyüp 42:6 276 Mezmurlar 2:7 168 3:5 226 4 280 6:3 196 8 24 9:3-6 25 9:5 29 9:13 25 9:15 25 9:16-17 29 11:2 29 11:5-6 29 13 24 13:1-2 196 17:4 47 17:7 47 18:1 25 18:3-4 25 18:14 25 18:17-18 25 18:34 25 18:40-41 25 18:48 25 19:10 47 22:1 41 22:26 274 28:4 202 31:5 41 33:2-3 188 35:3 276 35:17 196 37:1-2 29 37:9-10 29 37:12-40 29 40:3 186 40:7 173 bilgi yok. 42 46 22 48:1 273 no. 18 51:17-19 173 not. 42 54:18 72 55:17 244 62:12 202 71(72):17 68 n. 39 74:2 47-48 74:10 196 77 24 78:5 280 78:8 280 79 198 n. 47 79:5-12 196 80:4 247 80:7 247 80:11 247 80:19 247 89:10 25 89:22 25 89:24 25 89:42 25 89:51 25 90:1-4 305 90:4-13 305 no. 54 91:1-4 218 not. 27 96:1 186 96:4 273 bilgi yok. 18 98:1 186, 188 98:5 188 103 24 104-107 22 105 24 107 24 108:2 188 117:22-24 74 118:25 192 n. 30 118:25-26 255 133 (134):1 76 not. 74 141:2 82 bilgi yok. 96, 173 no. 42, 190, 191 144:3 273 no. 18 144:9 186 145:6 300 146:6 26 147:5 273 n. 18 149:1 186 Özdeyişler 2:5 119 n. 12 24:12 202

--- SAYFA 398 ---

Kaynak Dizini 387 İşaya 1:2 214, 228 n. 58 1:2b-4 222 1:11-12 212 1:13 190 n. 22 1:15 82 no. 96, 1:15-16 211 5:2 247 5:7 101 6:3 185 11:12 257 n. 79 34:4 100 40:10 202 43:1 215 49:1 215 53 255 53:7 186 n. 8 56 98 no. 29 56:7 98 56:8 249 bilgi yok. 53 62:2 215 63:11-14 177 not. 47 65:11 43 no. 24 Yeremya 2:21 247 7:11 98 8:13 100 23:5 70 29:17 100 38 [31]:31 309 39:37 (LXX) 247 n. 48 Ağıtlar 2:19 82 3:41 82 Hezekiel 1:10 185 8:16-19 66 17 247 19:10-14 247 36:23 251 43:2 67 Daniel 3 220 6:9-12 244 n. 37 6:10 244 6:10-11 62 6:11 77-78, 191 6:12 72 8:13 196 n. 43 9:20-21 73 12:6 196 not. 43 Hoşea 4:1 119n. 12. 6:6 173 not. 42 9:10 100 9:16 100 10:1 247 14:3 173 n. 42 Yoel 2:32 47 3:1-2 139 3:5 47 Zekeriya 2:10 257 n. 79 3:8 70 6:12 68, 68 n. 39, 70 9:11 177 bilgi yok. 48 14 193 14:4 72 14:5 71, 71 n. 57 Malaki 1:6 228 n. 58 1:10-12 315 1:11 250, 260 1:14 260 4:2 68, 71 n. 52, 74 2. Eski Ahit Apokrif Yeremya Mektubu 9 188 1 Esdra 4:58 43 n. 25 8:70 78

--- SAYFA 399 ---

388 Kaynak Dizini Judith 9:1 73, 190, 195 1. Makabiler 4:54 188 13:51 193 n. 31 2. Makabiler 2:21 21 n. 33 3:20 82 6:6 21 n. 33 8:1 21 no. 33 10:7 193 bilgi yok. 31 11:25 21 14:34 82 14:38 21 n. 33 15:12 82 Manaşşe Duası 11 78 Sirach 23:1 252 n. 65 23:4 252 bilgi yok. 65 50:17 77 bilgi yok. 78 51:10 252 51:12 249 bilgi yok. 53 Tobit 2:1 243 3:11 63 n. 17 12:8 95 12:12 194 Süleyman'ın Hikmeti 16:28 65 18:21 190 n. 18 3. Eski Ahit Pseudepigrapha Musa'nın Göğe Yükselişi 11:17-19 38 n. 9 12:6-8 38 sn. 9 2. Baruh 21:19 196n. 43 54:1 197 bilgi yok. 45 70:2 197 bilgi yok. 45 81:3 196 bilgi yok. 43 1. Hanok 9:3 194 60:5 197n. 45 65:6 197 bilgi yok. 45 65:10 197 bilgi yok. 45 67:8 197 4. Ezra 3:34-35 197 n. 45 4:33 196 bilgi yok. 43 6:18 197 no. 45 6:26 197 bilgi yok. 45 6:59 196 bilgi yok. 43 Yusuf ve Asenet 11:15 82n. 96 11:19 82 no. 96 12:14-15 252 Jübileler 1:19 38 n. 9 50:10 243 50:12 243 Aristes'in Mektubu 95-96 194 n. 36 3. Makabiler 2:1 78, 191 2:17-18 78 4. Makabiler 4:11 82 n. 96 6:26 43 no. 25 Sibylline Oracles 3:16 185 3.591-593 82 Adem'in Vasiyeti 1:12 194 n. 36 Yahuda'nın Vasiyeti 24:1 71 n. 52

--- SAYFA 400 ---

Kaynak Dizini 389 24:1-2 252 n. 64 Levi'nin Ahit'i 3:5 194 18:2-6 252 n. 64 18:3 71 no. 52 4. Ölü Deniz Parşömenleri 4Q378 Frag. 3 38 no. 9 Parça. 26 38 9 4Q405 20-22.13 194 n.35 11Q19 55.15-21 66 5. Philo Deus 137 193 n. 31 6. Josephus Antiquitates judaicae (A.J.) 3.26 82 n. 96 3.143 190 3.310 77 no. 78 4.40 82 no. 96 7.95 77 no. 78 10.255 63, 76 n. 74, 191 no. 25, 199 11.143 82 no. 96 11.231 77 no. 78 11.327 192 11.331 192 12:98 76 n. 74 13.372 192 14.65 73 14.304 188 Bellum judaicum (B.J.) 2.128 65 2.148 66 4.620 188 5.216 195 7.71 193 n. 33 7.122-128 194 7. Rabbinik Edebiyat Mişna m. Ber. 5.1 76 no. 74, 191 no. 25, 194n. 36 6.1 246 no. 46 m. Pesah. 5.1 73 m. Sotah 9,15 252 n 64 m. Suka 4,1-5 192 n.30 m. Ta'an 2,2 76 n. 74, 191 no. 25 m. Yoma 8.9 252 no. 64 Talmud b. B. Mesi'a 59b 191 n. 27

--- SAYFA 401 ---

390 Kaynak Dizini b. Ta'an 25b 253 Rab. Sayı, Hukkat 19.33 38 n. 9 8. Yeni Ahit Matta 1:23 100 2:11 77 3:7-10 100 4 216 4:9 77 5:6 97 5:10 97 5:20 95, 97 5:23-24 98 n. 29, 250 5:23-26 94 5:43-48 256 5:44 93, 94 5:45 97 5:47 96-97, 260 6:1 59, 95, 97 6:1-18 59, 95, 244, 261 6:2 59, 260 6:2-4 95 6:2-5 241 6:5 59, 95, 260 6:5-6 58, 61, 95, 212 6:5-8 29, 38, 95 6:5-9a 92 6:5-15 93-95 6:6 59, 219 6:6b 94 6:7-8 95-97, 101 6:7 167 not. 28 6:7-15 58 6:8 94 6:9-13 20, 38, 94, 304 6:10-12 304 6:13 245, 305 n. 52 6:14-15 94 6:16 241, 260 6:16-18 95 6:30 101 6:32 96-97 6:33 97 7:1-5 94 7:6 260 7:7 217 7:7-11 39, 93, 94, 101 7:9 214 7:15-20 100 8:5-13 97 8:22 222 8:26 101 9:9-13 97 9:13 94, 98 n. 29 9:38 93 10:5-6 240 10:34 37 10:42 100 11:5 43 n. 25 11:19 97 11:25-27 41, 94, 100 12:6 100 12:7 94, 98 n. 29 12:18 97 12:21 97 12:33-36 100 14:19 42-43, 77 sn. 76 14:23 39, 94 14:31 101 15:17-18 95 15:21-28 97 15:36 42 16:8 101 16:18 99, 101 n. 42 17:5 219 17:6 77 no. 78 17:19-20 39 17:20 101 17:24-27 98 n. 29 18:6 100 18:10 100, 335 n. 35 18:14 100 18:15-17 94 18:15-20 96 18:17 96-97 18:18-20 93, 94 18:19-20 94, 101, 217 18:20 100 18:21-35 94

--- SAYFA 402 ---

Kaynak Dizini 391 18:26 77 19:13 94 20:34 43 n. 25 21:9 100, 255 21:12-17 98 21:13 92-93 21:13-14 101 21:14 99 21:14-16 99 21:18-19 100 21:18-20 101 21:18-22 100 21:20-22 39 21:21-22 93-94, 100 21:28-22:14 99 21:33-43 101 21:33-46 100 21:41 100-101 21:42 99 21:42-44 101 n. 42 21:43 100-101, 110 22:18 95 22:34-40 282 23:5 93, 95 23:9 214, 222 23:13 59, 95 23:13-32 241 23:14 93, 95 23:15 59, 95 23:18-19 98 not. 29 23:23 59, 95 23:25 59, 95 23:27 59, 95 23:29 59, 95 24:3 72 24:14 97 24:20 93 24:31 257 25:1-13 76 25:31 71 n. 57 25:34 256 26:26 42 26:27 42 26:30 189 n. 16 26:36 39 26:39 39, 41, 77, 77 n. 78, 191 no. 27 26:39-46 93, 94 26:41 39, 216 26:42 39 26:44 39 26:61 99, 101 n. 42 27:40 101 no. 42 27:46 41, 94 28:16 240 28:16-20 97 28:18-20 240 28:19 241 28:20 94, 100 Markos 1:35 39, 59 n. 6 2:18 216 2:21-22 211 4:1 241 not. 22 4:12-13 241 not. 22 5:41 226 bilgi yok. 52 6:41 42-43 6:46 39 7:26 31 7:28 31 7:34 77 n. 76, 226 no. 52 8:6 42 8:38 37 9:22-23 39 9:29 39 10:51-52 43 n. 25 11:1 72 11:11 100 11:12-14 100 11:15-19 98, 100 11:17 245 11:20-22 39 11:25 76 12:29-31 241 n. 22 12:40 38 13:3 72 14 236 14:22 42 14:23 42 14:26 189 n. 16 14:32 39 14:34 77 14:35 39, 191 n. 27 14:36 39, 41, 226, 226 n. 52 14:38 39 14:39 39 15:34 41

--- SAYFA 403 ---

392 Kaynak Dizini Luka 1 145 1-2 102, 104, 106-7 1:3 102 1:8-10 107 1:9 106 1:10 102, 190, 195 1:13 102, 104 n. 48, 106-7 1:38 145 1:41 144 1:48 145 1:68 22 1:68-79 70 1:69 254 1:74 107 1:78 70 1:78-79 106 1:82 107 2:25 102, 105 2:29-30 107 2:29-32 106 2:36-38 106-107 2:37 102, 105, 144, 154 2:38 105 3-24 102 3:1-22 104 3:16 104 n. 48, 105 3:19-22 104 not. 48 3:21 41, 103, 104 n. 48 3:21-22 102-103 5:12 77 sn. 78, 191 5:16 41, 41 n. 19, 59n. 6, 102-3, 220 m. 34 5:33 104-105, 104 not. 48 5:33-35 102 5:33-39 105 5:36-39 105 6:1 144 6:12 41, 102 6:12-13 103 6:27-36 256 6:28 102 7:18-35 104 7:22 43 n. 25 7:28 105 7:37 43 8:9-14 362 8:32-39 147 8:41 191 9:16 42-43 9:18 41, 102-103 9:28-29 41, 102-103 9:28-36 103 9:36 144 9:39 144 10:2 102 10:21-22 102-103 10:21-23 41 10:22 104 11:1 5, 38, 103, 104 n. 48, 105, 212 11:1-2a 92 11:1-2 102, 104 11:1-4 275 11:1-13 103-105 11:2 105 11:2b 103 11:2-4 304 11:2b-4 103 11:5-13 39, 103 11:9 217 11:11 214 11:11-13 103 11:13 104 n. 48, 105 12:23 59 13:29 257 bilgi. 79 13:34-35 107 16:16 105 17:6 39 17:16 77 n. 78, 191 18:1 144 18:1-8 39, 102-103, 107 18:9-14 29, 102 18:10-14 220 18:11 76, 191 n. 25 18:12 242 18:13 76, 191 n. 25 18:41-43 43 no. 25 19:28-40 106 19:41-44 106 19:41-46 106 19:42 106-107 19:43 107 19:45-46 106 19:45-48 98 19:46 92, 102, 107 19:47-21:38 106, 106 not. 51 20:35 154 20:47 102

--- SAYFA 404 ---

Kaynak Dizini 393 21:28 330 n. 15 21:36 102 21:37 72 no. 59 22:17 42 22:19 42, 308 n. 67 22:32 41, 102 22:40 102 22:41 39, 77, 191 22:42-44 102 22:43-44 41 n. 20 22:44 39 22:45 39 22:46 39, 41 23:34 102 23:42 363 23:43 363 23:46 102 24:8-11 146 24:21 105 24:49 105 24:50 71 n. 55 24:53 107 Yuhanna 1:11-12 221 1:12 214, 221, 228 n. 58 1:29 186 bilgi yok. 8 3:31-32 212 4 60 4:1-42 5 4:21 63 4:23 212, 219 5:22-23 51 6:5-13 42 6:23 42 8:35 223 9:11-18 43 n. 25 10:30 214 11:41 43 no. 25 11:41-42 43 14-16 51 14:13-14 42, 51 14:16 36-37, 43 14:26 36 15:7 42 15:16 42, 51 15:26 36 16:1 36 16:23-24 42, 51 16:26 42-43 17 43, 275 17:1 43, 43 n. 25, 77n. 76 17:1-5 43 17:1-26 37 17:6 215 17:9 37, 43 17:11-18 44 17:15 37, 43 17:20 37, 43 17:20-23 44 17:24-26 44 Elçilerin İşleri 1:5 105, 144 1:6 105 1:11 71 1:12 71 n. 55 1:13 63 1:14 63, 73 bilgi yok. 65, 102 no. 44, 105, 107, 141, 220 1:21 104 1:23-24 141 1:24-25 102 n. 44 2:1 73 bilgi yok. 65 2:1-4 104 not. 48, 105 2:14 142 2:14-21 139, 141 2:15 73 2:16 144 n. 30 2:17 142 2:17-21 47 sn. 39 2:18 145 2:21 139 2:32 51 2:36 47 n. 39, 144 2:37 144 2:38 42 2:42 102 n. 44, 141 2:46 107 3:1 73-74, 102 not. 44, 107, 245 3:1-9 141 3:1-26 107 3:6 42 3:6-11 147 3:13 255 3:13-15 243 3:21 144 n. 30 3:26 255 4:10 42 4:20 147

--- SAYFA 405 ---

394 Kaynak Dizini 4:23-31 25, 102 n. 44 4:24 141 4:24-31 105 4:25 254 4:27 26, 218 n. 29 4:29 26 4:30 26 4:31 26 5:4 42 5:20-21 107 6:1-7 141 6:4 102 n. 44, 141 6:6 102 sn. 44, 141 6:11 42 7:1-60 142 7:42 144 n. 30 7:48 107 7:55-56 47, 47 not. 35, 7:59 47, 139, 141 7:59-60 41 n. 21, 102n. 44 7:60 47 8:14-17 141 8:14-22 142 8:14-25 105 8:15 102 n. 44, 141 8:15-17 141 8:18 149 8:19 141 8:22 102 n. 44 8:24 102 no. 44 8:32 186 no. 8 9:10-12 140 9:11 102 not. 44 9:12 43 no. 25, 141 9:14 48, 139 9:17-18 43 m. 25 9:21 48, 139 9:36 143 9:37-42 143 9:39 143 9:39-42 141 9:40 78, 102 sn. 44, 191 10:1-46 105 10:2 107, 141 10:2-4 102 n. 44 10:3 245 10:4 142 10:9 73, 102 n. 44 10:9-11 140 10:14 107 10:30 245 10:30-31 102 n. 44, 140 10:38 218 not. 29 10:48 42, 145 11:5 102 n. 44 11:27 144 no. 30 11:27a 261 12:5 102 n. 44, 145 12:5-12 143 12:12 102 not. 44 12:15 146 13:1 144 bilgi. 30 13:1-3 141 13:2-3 102 not. 44 13:3 141 13:16 142 14:8-10 147 14:15 300 14:23 102 n. 44, 141 15:17 139 15:32 144 n. 30 16:13 42 no. 22, 102n. 44, 144 16:13-15 143 16:13-16 141 16:15 145 16:16 42 n. 22, 102n. 44 16:16-20 146 16:17-18 147 16:18 42 16:25 102 sn. 44, 141, 189 no. 16 16:33 145 17:22 142 17:24 107 18:2-3 143 18:24-26 143 18:26 143 19:1-7 105 19:6 141 19:11-20 50 n. 52 20:7-13 145 not. 35 20:8 63 20:17-38 142 20:32 102 n. 44 20:36 78, 102 n. 44, 141 21:5 78, 102 m. 44, 141 21:9 144 21:10-14 144 21:26 107

--- SAYFA 406 ---

Kaynak Dizini 395 22:16 48, 139 22:17 102 n. 44, 107 24:15 105 25:11-12 47 n. 37, 25:21 47 tarih. 37 25:25 47 no. 37, 26:6-7 102 not. 44, 105, 107 26:6-8 107 26:29 102 n. 44 26:32 47 no. 37, 27:23 102 n. 44 28:8 102 bilgi yok. 44, 141 28:8-10 142 28:19 47 n. 37 28:20 105 Romalılar 1:3-4 51 1:8 46, 51 1:8-10 115 m. 2 2:6 202 2:27-29 125 not. 31 3:24 330 no. 15 4:4 227 5:1-2 52, 227 5:2 218 5:11 52 6 225 7:25 51 8 37 8:9 37 n. 6, 53 8:15 39, 40n. 16, 225, 228 no. 58, 253 8:15-16 37 8:17 210, 225 8:26 37 8:34 36-37, 36 n. 2 9:4-5 227 10:1 115 not. 2 10:9-10 48 10:9-13 47 10:12-13 48 10:13 47 n. 39, 47n. 40 10:14 274 10:20 43 bilgi yok. 24 11:2 37 no. 7 11:25 309 no. 68 11:33-36 115 not. 2 15:5-6 45n. 30, 46, 115n. 2 15:6 53 15:13 45 n. 30, 115n. 2 15:30-33 115 not. 2 15:33 45 no. 30 16:3 143 16:25-27 52 not. 57, 115n. 2 16:27 52 1 Korintliler 1:2 48 1:4 46 1:4-9 115 n. 2 3:16 195 bilgi yok. 41 3:16-17 251 5:7 186 not. 8 6 223 6:9 221 bilgi yok. 35 8:6 243 10-11 236 10:32 259 11 235 11:2-16 31 11:7-10 31 11:25 201 n. 54 12:3 48, 243 12-14 48 14:4-12 217 14:7 189 14:25 77 n. 78, 191 no. 27 14:26 189 no. 16 14:33-36 31 16:9 143 16:22-23 200 16:22 40, 47 sn. 35, 48, 72 16:23 115 no. 2. 2 Korintliler 1:3 53 1:3-7 115 n. 2. 1:20 51 2:14-16 115, 190 3:12-4:6 51 3:18 367 6:16 195 n. 41 6:18 227 11:31 53 12:6-10 46 13:7-9 115

--- SAYFA 407 ---

396 Kaynak Dizini Galatyalılar 1:4 227 2:11-14 235, 242 n. 25 3-4 227, 228 not. 58 3:27-29 225 3:28 139-140 4:1-2 228 sn. 58 4:1-7 222 4:4-6 37 4:6 39, 40 n. 16, 53, 225, 253 4:16 228 n. 58 6:16 125 bilgi yok. 32 Efesliler 1:1 123, 132 1:2 130 1:3 22, 53, 116 n. 4, 117, 119, 130 1:3-5 122 m. 21 1:3-6 130, 131 1:3-14 29, 115 m. 2, 117 no. 8, 118, 126-27, 131 1:3-23 117, 119 1:3-3:21 132 1:4 130, 132 1:4-5 123 1:4-14 130 n. 47 1:5 130 1:6 116 bilgi yok. 4, 129 1:7 122 sn. 21, 130 1:7-8 131 1:7-12 130 1:9-10 131 1:10 122 n. 21, 130 1:11 122 not. 21, 123, 130 1:12 116 sn. 4, 129 1:12-14 123 1:13 123, 130 1:13-14 130-31 1:14 116 not. 4, 129, 131 1:15 117 no. 8, 127 1:15-16 117 1:15-23 29, 115 m. 2, 117 no. 7, 118, 127, 130 1:16 116 n. 4 1:17 24, 117, 127, 130, 130 m. 47 1:17-18 132 1:17-20a 130 1:17-23 131 1:17b 119. 1:17b-18 130 1:17b-19 130 1:18 123, 132 1:18-19 123, 127 1:19 122 n. 21. 1:20-23 117, 117 not. 7. 1:20b-23 130 1:22-23 131 1:23 122 n. 21, 132 2:1-3 123 2:1-22 118 2:2 123 2:3 123 2:11 123, 124 2:11-13 120, 124 2:11-22 122 2:12 123, 124 n. 28 2:13 123 2:18 130 bilgi yok. 47, 132, 227, 254 2:19 123 2:20 195 n. 41 2:21-22 133 2:22 130 sn. 47 3:1 118, 120, 125 3:2-13 117, 125 3:4-5 130 n. 47 3:6 125 3:8 79 3:10 123 3:12 125 3:14 78, 79, 117, 125, 130, 191 3:14-17 130 n. 47 3:14-19 118, 126, 126 not. 38, 127, 130-31 3:14-21 29, 115 m. 2 3:16 125 3:16-17 24, 130 3:17 132 sn. 53 3:17-19 130 3:18 132 3:18-19 132 3:19 127, 132 3:19-20 123 3:19-21 130 3:20-21 115 n. 2, 118, 130-31 4:1-6:20 132

--- SAYFA 408 ---

Kaynak Dizini 397 4:2 132 4:4-6 130 n. 47 4:11-16 132 4:15 132 4:17 120, 131 4:17-24 123, 128 4:24 132 5:1 132 5:2 190 5:1-7 128 5:4 116 n. 4, 128 5:8 123, 128 5:18 128 5:18-20 118, 130 m. 47 5:19 189 bilgi yok. 16 5:20 51, 116 not. 4, 128 5:25 132 5:26 132 5:28 132 5:33 132 6:18 61 n. 11, 116 no. 4 6:18-20 118, 128 6:18a 128 6:18b 128 6:19 128 6:23 130 6:23-24 118 Filipililer 1:3-11 115 n. 2 2:10 79 3:2-3 125 bilgi yok. 31 4:23 115 bilgi yok. 2 Koloseliler 1:3-14 115 m. 2 1:3-20 117 not. 7 1:9-10 119 not. 12 1:9-12 29 2:4-5 29 2:9-11 48, 51 2:10-12 125 n. 31 3:16 189 no. 16 3:17 51 4:2-4 115 not. 2 1 Selanikliler 1:2-3 115 n. 2 1:3 227 2:13-16 115 not. 2. 3:11-13 45, 45n. 30, 115n. 2 3:13 71 5:17 1, 85, 270 5:23-24 45 n. 30, 46, 115n. 2 2 Selanikliler 1:3 115 n. 2 1:11-12 115 not. 2 2:16-17 45 sn. 30, 46, 115n. 2 3:5 45 no. 30, 46 3:16 45 no. 30, 46, 115n. 2 1 Timoteos 1-2 28 1:3 148 1:4 149, 155 n. 80 1:10 148 bilgi yok. 51 1:16 45 no. 30 1:18 45 no. 30 2 139 2:1 4, 140 2:1-8 20 2:1-15 140-141 2:2 154 2:8 61 n. 11, 140, 149 2:8-10 148 2:9 31, 140 2:11-12 151 2:11-15 31 2:12 150 n. 60 2:15 154 2:25 45 bilgi yok. 30 3:4-5 149 3:12 149 4:1-5 148 4:3 148-49 4:3-5 154 4:4 148 4:5 148 4:7 150, 155 4:12 149 4:14 149 4:16 45 n. 30 5 150-51 5:3 151 5:3-16 148 5:5 139, 148, 150, 154 5:9 151 5:13 154

--- SAYFA 409 ---

398 Kaynak Dizini 5:13-15 149 5:14 151 5:16 151 6:1-2 151 6:3 148 n. 51 6:4 155 6:9-10 155 2 Timoteos 1:3 115 n. 2, 139, 148 1:5 151 1:6 149 1:13 148 n. 51 1:16-18 115 not. 2. 2 150 2:20-21 152-53 2:22 139, 148, 150 2:24 152 3:3 150 3:6 149, 154 4:3 148 n. 51, 154 4:4 155 no. 80 4:14 202 4:19 143 4:22 115 n. 2. Titus 1:1 152 1:5 149 1:6 149 1:7 149 1:9 148 n. 51, 155 1:10-11 155 1:10-16 155 m. 80 1:11 149 1:12 140, 155 2:1 148 n. 51 2:3-5 151 2:9-10 151 2:9b-10 152 3:1-3 154 3:5 216 n. 21 3:9 155 bilgi yok. 80 Philemon 4-6 115 not. 2 25 115 no. 2 İbraniler 1:5 168 1:14 166 2:3 166 2:8 170 2:9 181 2:9-10 168 2:10-18 165, 167, 170, 178 2:10 163, 165ff, 169, 171, 176 2:12 167 2:13 167 2:14-18 36, 165 2:14 167 2:17-18 167, 175 2:17 164 sn. 14, 175, 178 2:18 175, 178 3:1 174, 180 n. 55 3:18 169 4:9 164 bilgi yok. 14 4:14-16 37 4:14-5:10 36, 164 4:14-16 164, 171f, 174f 4:14 164 n. 13, 171. 174 4:15 164 sn. 13, 175, 178 4:16 52, 171f, 174f, 179 5:1-4 164 5:1 164 5:3 165 5:5 168 5:5-10 164 5:7-10 9, 44, 164ff, 165, 167f, 170, 175, 178 5:7 165, 167fn. 29, 178 5:7-9 168 5:8 168 5:9 168f, 176 6:19-20 171 7:15-8:7 36 7:18-19 174 7:25 37, 172, 175, 178, 275 8:6 177 8:6-7 174 8:10 164 not. 14 8:13 174 9:5 37 bilgi yok. 5 9:8-14 174 9:11-22 36 9:11-12 171 9:18 177 9:24 171 9:27-28 168

--- SAYFA 410 ---

Kaynak Dizini 399 10:1-10 174 10:5-10 173 10:11-14 36 10:19-22 172 10:19-21 173 10:22 38, 177 10:25 174 10:33-34 170 11:8 169 11:13-16 179 11:38 179 12:1-2 180 12:1-3 44, 162 12:1 163 12:2 163 12:2-3 168 12:4 178 12:4-11 170, 179 12:9 179 13:12 164 bilgi. 14, 165 13:14 179 13:15 52, 173, 175 13:20-21 45 n. 30, 176ff 13:20 168, 177 13:21 177 Yakup 5:13 189 1 Petrus 1:2 45 n. 30 1:3 53 2:5 195 bilgi yok. 41 4:11 52 2 Petrus 1:2 45 sn. 30 1:2-3 119 not. 12 1:3 22 1:19 71 1 Yuhanna 2:1 36 2:2 36 3:9 228 n. 57 4:10 37 5:16 43 no. 24 Yahuda 1:2 45n. 30 25 52 Vahiy 1:3 184 1:5 196 1:5-6 186 1:6 187 n. 11 1:8 187 bilgi yok. 9 1:17 187 bilgi yok. 9 2:7 201 2:9 183 2:10 183 2:11 201 2:13 183, 196 2:14 184 2:14-15 49 2:17 215 n. 16, 201 2:20 184 2:20-25 49 3:4 196 3:4-5 195 n. 40 3:9 183 3:12 215 bilgi yok. 16 3:18-19 195 not. 40 4:8 183, 185, 188 4:8-11 185 not. 4 4:10 183, 188, 191 4:11 185, 186, 187 4:14 191 5:5-6 192, 194 5:6 186 5:6-8 186 5:8 183, 184, 188, 190, 191, 197, 200 5:9 186 5:9-10 186, 187 5:9-13 51, 52 n. 58 5:9-14 185 not. 4 5:10 187 no. 11 5:11 187 5:11-13 185 5:13 52, 187 5:14 77, 187 n. 9 6:9 196 6:9-11 199 6:10 183, 196, 197

--- SAYFA 411 ---

400 Kaynak Dizini 6:11 195 n. 40 6:17 198 7:1-3 198 7:4-8 192 7:9 193, 199 7:9-10 192 7:9-12 185 n. 4 7:9-17 192 7:9-8:4 192 7:11 77 sn. 78, 191 7:14 186 8:1 192 8:3-4 183, 193 8:3-5 199 8:13 197 8:34 192 9:20-21 199 10:1-11 199 11:1-2 195 11:3-14 199 11:7 193 11:10 197 11:15 187 11:15-18 185 n. 4 11:16 77 no. 78, 191 11:18 200 12:11 186, 194 13:1-18 186 13:7 194 13:8 197 13:12 197 13:14 197 13:17 215 n. 16 14:1 215 no. 16 14:1-4 186 14:6 197 14:7 300 15:2 194 15:3-4 185 n. 4 16:4-6 199 16:5-7 185 not. 4 16:7 199 16:9 199 16:11 199 16:13 188 17:2 197 17:5 215 n. 16 17:6 196, 200 17:8 197 17:16 200 18:5 201 18:24 196, 200 19:1-8 185 n. 4 19:2 196 19:4 77, 191 19:7-9 201 19:8 195 n. 40, 201 19:10 191 19:12 215 bilgi yok. 16 19:16 215 no. 16 19:20 188 21:2 201 21:6 187 n. 9 21:9-10 201 22:3 187 not. 9 22:6 201 22:7 201 22:8 191, 201 22:12 201 22:13 187 n. 9 22:14 195 no. 14, 215 no. 16 22:16 201 22:17 183, 201 22:20 9, 49, 72, 183, 200, 201, 275 22:21 200 9. Apostolik Babaların Barnabas Mektubu 2:5 190 n. 22 5:2 186 bilgi yok. 8 12:2 84 19:2 85 1 Clement 2:3 83 8:3 252, 254, 254 n. 72 16:7 186 no. 8 29:1 83 57:2 78 59:4 252

--- SAYFA 412 ---

Kaynak Dizini 401 60:3 252 61:1 252 61:2 252 Didache 1-6 237 1-8 240 1-10 238, 240 1:1 237 1:3 260 2:7 256 3:1 256 3:2 250 4:1 255 n. 75 4:2 259-260 4:10 241 not. 22 4:12-13 243 not. 31 4:14 250, 260 5:2 256 6:2 255 n. 75 6:2-3 235 7 238 7-8 224 7-10 238, 240 7:1 238 7:2-3 225 7:4 241-242 8 238, 242, 263 8-10 10, 238, 253, 261 8:1 20 8:1-2 243, 260 8:1-3 243 8:2 243, 246, 255 n. 78 8:2-3 39, 224, 251 8:3 20, 72, 245, 306 9 239 n. 18, 246, 262 9-10 235-237, 240, 247, 249 n. 54, 254, 262 9:1 254n. 73, 255 9:2 246-248, 254, 254 not. 73, 260, 262 9:2-3 243, 250-251, 254 9:3 246, 248, 251, 254 n. 73, 262 9:4 246-247, 249 not. 54, 255 no. 78, 257, 257 no. 79, 260 9:5 225, 250 n. 56, 254n. 73, 255, 255 no. 75, 259-260, 263 10 246, 262-263 10:1 240 10:1-2 254 n. 73 10:2 248, 251, 254 not. 73, 262 10:2-3 243, 250, 254 10:3 254 n. 73, 255, 262-263 10:4 247, 254 n. 73 10:5 240, 249 not. 54, 255 no. 75, 255 no. 78, 256-257, 257 not. 79, 260 10:6 49, 72, 201 n. 54, 247 no. 48, 254, 256-257, 259-260, 262 10:7 238, 254 n. 73 11-13 238 11-15 238 11:1 238 11:3 243 11:4 255 n. 75 11:8 255 bilgi yok. 75 11:11 260 12:1 255 bilgi yok. 75 12:4 261 14 240 bilgi yok. 21, 250 14:1 242, 255 n. 75 14:3 243 bilgi yok. 31, 259-260 14:25 251 15:1 238, 255 not. 75 15:3-4 243 15:4 238, 243, 255 not. 75, 261 16 239 16:1 255 no. 75 16:3 261 16:7 71 bilgi yok. 57, 255 no. 75, 260 16:7-8 262 16:8 255 n. 75 Ignatius, Ef. dahil 122 no. 21 4:1 189 9:1 195 bilgi yok. 41 Ignatius, Magn. 7:2 195 no. 41 Ignatius, Philad. 1:2 189 Polycarp'ın Şehadeti 9:2 77 n. 76

--- SAYFA 413 ---

402 Kaynak Dizini 14:1 77 n. 76 Hermas Çoban 1.1.3 78 2.1.2 78 3.1.5 78 10. Diğer İlk Hristiyan Yazıları
 Pavlus'un Elçileri 5 65 Philip Elçileri 8.5 69 Ambrose, De Mysteriis 2.7 67 Ambrose, Hexameron libri sex
 6.9.74 79 Apostolik Anayasalar 3.17.4 210 3.18.1 210 3.18.2 210 7.24.1-2 210 7.45.1 210 7.45.1-2 210
 8.12.44 299 n. 26 8.15.5 299 bilgi yok. 26 Apostolik Gelenek 21:25 223 41:5-9 75-76 41:16-18 76
 Athenagoras, Legatio pro Christianis 13 190 Augustine, Hristiyan Talimatları 1.11.23-30.65 288
 Augustine, Tanrının Şehri Passim 268 Augustine, İtirafılar 1-9 271, 281, 283, 285, 288 1.1.1 274-276, 278
 1.1.1-5.6 275-276 1.2.2 274 1.3.3 274 1.4.4 274-275 1.5.5 274, 277 1.5.5-6 276 1.6.7 275, 276 not. 21
 1.6.9 275 1.9.14 279 1.11.17 275 1.16.25-26 272 n. 15, 282 no. 27 2-7 279 2.3.5 282 2.7.15 282
 2.10.18 278 3 279 3.2.3 272 n. 15, 277 3.4.8 275 3.5.9 277 3.6.10-7.13 279 3.7.12-8.15 272 n. 15
 3.8.15 282 bilgi yok. 28, 3.11.20 279-280 3.12.21 279 4.4.9 278 4.7.12 277-278 4.10.15 281
 4.10.15-12.19 281 4.11.16 278 4.11.16-17 277, 281 4:11.16-12.19 272 not. 15 4.12.18 278, 281-282
 4.12.18-19 281 4.12.19 275, 282 5.1.1 278 5.2.2 278 5.3.3-7.13 279 5.6.11 277-278 5.8.15 280 5.14.25
 275 6.1.1 280 6.3.3 279 6.3.4 274 n. 19 6.4.5 275 6.5.7-8 270

--- SAYFA 414 ---

Kaynak Dizini 403 6.11.18 277 6.11.18-19 272 n. 15, 282 no. 27 7.4.6 272 bilgi yok. 15 7.6.8-10 279
 7.7.11 278 7.9.13 279 7.9.25 279 7.14.20 274 n. 19 7.19.25 279 8 280 8.6.14 280 8.6.15 280 8.7.16-18
 277 8.12.28 277, 280 8.12.30 279-280 8-9 280 9 280 9.1.1 275 9.4.7 277 9.4.8-11 270, 280 9.6.14 277
 9.7.15 279-280 9.10.23 278 9.10.24 278 9.12.32 280 9.13.37 281 10 283 10-11 288 10-13 283, 285
 10.1.1 283 10.2.2 283 10.3.3 283 10.3.3-5.7 287 10.3.4 284 10.4.5 284 10.4.6 284 10.6.8-7.11 274 n.
 19 10.6.9 277 10.27.38 278 10.28.39 278 10.30.41-42 277 10.33.49-50 277 10.33.50 277 10.36.58-59
 276 10.37.61 282 n. 28 10.38.63-40.66 277 10.43.68-69 275 10.43.68-70 275 11-13 271 11.31.41 276
 13.35.50-38.53 276 n. 22 13.38.53 289 Augustine, Enarrat. Ps. 79.14 198 Augustine, Mezmurların
 Açıklamaları 269 Augustine, Mektuplar 130 269 Augustine, Rab'bin Dağdaki Vaazı Üzerine 269
 Augustine, Revizyonlar 2.6.1 272 Augustine, Vaazlar 56-59 269 Augustine, Kendi Kendine Konuşmalar
 1.1.2-6 272 2.1.1 269, 272 2.6.9 272 Büyük Basil, Kutsal Ruh Üzerine 66 81-82 İskenderiyeli Clement,
 Theodoto'dan alıntı 63.2 335 n. 33 İskenderiyeli Clement, Paedagogus 1.91.2 254 n. 72 2.4.41 189
 İskenderiyeli Clement, Stromata 4.30 327 n. 8 7.1.1 365 7.7.39 379 7.20.3-4 367 n. 46 7.36.4 366 7.39.6
 365 7.40.1 365 7.40.3-4 75 n. 69 7.41 326 no. 7 7.41.6 366

--- SAYFA 415 ---

404 Kaynak Dizini 7.43.6-7 67 7.46.1 365 7.44.3-5 366 7.44.7 366 7.45.4 366 7.46.5 366 7.49.4 366
 7.49.7 61 Nicea Konseyi, Canons 20 80 Cyprian, Ad. Demetrianum 16.306-317 77 Cyprian, De bono
 Patientiae 21 198 Cyprian, De Dominica Oratione 1,11 221 n. 35 2,13-15 219 2,16 221 no. 35 3,37 219
 4-6 219 4,43-51 59 4,44-45 220 8 220 8,101-102 220 8,102 220 8,106-111 220 8,112-113 220 8,117
 220 8,123-124 220 9 220 9,132 220 9,138-143 221 9,150 222 10,151-155 222 10,160-162 222
 10,169-171 222 11 223 11,178-180 221 11.183 221 no. 36 12.198 221 bilgi yok. 35 28.519-524 221
 29.539 220 no. 34 31.562 219 no. 32 34,644-651 74 35,654-655 74 35,660-664 74 35,671-678 75
 36,693-694 221 n. 35 Cyprian, Letters 58 (64) 221 Cyril, Mystagogical Lectures 1.2 67 1.4 67 1.9 67
 Epiphanius, Panarion 19.3.5 64 31.5.3 317 n. 102 Eusebius, Historia ecclesiastica 2.23.4 122 n. 20 2.23.6
 85 5.5.1 80 7.15.4 61 n. 10 7.30.19 61 bilgi yok. 10 7.32.32 61 bilgi yok. 10 8.1.5 61 no. 10 8.2.1 60
 10.4.14 61 bilgi yok. 10 Eusebius, De laudibus Constantini 11 61 n. 10 Eusebius, Vita Constantini 4.15.2
 82 4.22.1 61-62 4.61.3 82 Evagrius Ponticus, De Oratione 28 57 n. 1 Hippolytus, Daniele'm'deki
 Commentarium 3.22 63 n. 18 Hippolytus, Refutatio omnium haeresium 4.21.1 331-332, 332 n. 21
 4.41.2-3 339 no. 51 4.41.2-42.1 338, 338 not. 46 4.41.4 339 bilgi yok. 50, 54-56 6.10.2 325 no. 24 6.
 41,2-3 339 6 41,4 339 6. 41,2-42,1 339

--- SAYFA 416 ---

Kaynak Dizini 405 6 42,1 332, 333 Irenaeus, Adversus haereses (Haer.) 1.11.1 328 n. 10 1.2.2 328 no. 11 1.11.2 328 1.13 332 1.13-16.2 331 1.13.5 333 1.13.6 330, 331, 335, 335 n. 34 1.13.7 332 no. 22 1.15.2 334 no. 30 1,17-21,5 330, 331 1,21 330, 332 1,21,1 331 n. 18, 337 no. 45 1.21.2-5 331 1.21.4 331 1.26.2 64 3.3.4 122 n. 20 4.17.5-6 191 no. 23 4.42.1 333 bilgi yok. 26 John Chrysostom, Homiliae in Genesim 30.5 3 Justin Martyr, 1. Özür 13 190 61-66 224 61:1-2 240 61:3-12 240 61:10 224 61:12 224 63:1-4 224 63:13 224 65-66 240 65:1-3 224 67 240 n. 21 Justin Martyr, Trypho ile Diyalog 106.4 68 n. 39 111,3 186 no. 8 121,1-2 68 126,1 68 39 Justin ve arkadaşlarının şehit edilmesi Rec. B 3 60 Torinolu Maximus, Vaaz 38:3 85 Sardeisli Melito, Fragmanlar 8b.4 68 Sardeisli Melito, Paschal Homily 34-35 211 n. 10 Minucius Felix, Octavius 10.2 60 Süleyman'ın Odes'i 27 84 42:1 84 Origen, Comm. Çıkış. 7,8 68 42 Origen, İletişim. Sayı. 23.5.2 68 Origen, Contra Celsum 3.54 364 n. 40 7,53 353 7,53-54 364 no. 40 8.17 191 no. 23 Origen, Hom. Ezek. 7.4.1-4 191 not. 23 Origen, Hom. Sayı. 5.1.4 69 Origen, De Oratione 8.1 366, 367 9.2 367 10.1 367 13.2 366 13.4 366, 367 n. 45 16,2 366 17,1 367 22:2 228 n. 58 31:2 83-84 31.3 79 32 67, 69 Pseudo Clementine, Recognitiones 8.1 59 Pseudo Cyprian, De Pascha Computus 19 68 n. 42

--- SAYFA 417 ---

406 Kaynak Dizini Sözde Justin, Sorular ve Yanıtlar ve Ortodoks Görev. 115 81 Tertullian, Ad Nationes 1.13 65 Tertullian, Ad Scapulam 4.6 79 Tertullian, Adversus Judaeos 10.10 84 Tertullian, Adversus Marcionem 4.26.1 230 n. 62 Tertullian, Adversus Praxeian 23.3-4 219 23.4 219 Tertullian, Apologeticum 16:9-10 65 Tertullian, De baptismo 1.1 216 n. 19 1,3 218 7 218 7,2 218 20 86 20,1 216, 216 n. 19 20,3-4 216 21,5 216 Tertullian, De Corona Militis 3,4 80 Tertullian, De idololatria 11 190 Tertullian, De jejunio adversus psychicos 10,4 74 10,6 74 Tertullian, De Oratione 1 211 1,1-2 212 1,3 212 1,4 212 1,6 212 2,2 214 2,3 214 2,5 214 2,5-6 214 3,1 215 3,7 214 5 198 6,3 214 13 84 13,1-3 215 14 84, 211 23 79-80, 24 61, 25 73 28-29 212 28,1-3 212 29,1-2 213 29,2 213 29,3 213 Tertullian, De Praescriptione haereticorum 10,1-5 217 n. 25 Cyrus'lu Theodoret, Comm. Dan. 6 79 11. Greko-Romen Yazarlar Achilles Tatius, Leuc. Klitoris. 4.13.1-4 193 Apuleius, Metam. 11.10-11 193 not. 32 Aristoteles, Politica 1253b 153 n. 70 Arrian, Anabasis 7.23 188 Athenaeus, Deipn. 10.437b 188 Sezar, Bell. Sivil 3.105 193 no. 31

--- SAYFA 418 ---

Kaynak Dizini 407 Calcidius 240 346 n. 7 Stobaeus'taki Chrysippus 1.129.2-130.13 346 n. 8 Cicero, De divinatione 1.125-126 346 n. 6 Dio Chrysostom, Dei cogn. 60 188 Dio Chrysostom, 1 Regn. 2,28 189 no. 14 Diogenes Laertius 7.147 357 n.22 Epiktetos, Söylemler (Diatribai) 1.1.7-9 356 1.1.10-13 356, 357 1.1.11 361 1.6 351, 352 1.6.36 351 1.6.37 350, 351, 357 no. 22 1.8.14 353 1.24.1-2 351, 367 no. 46 1.25.13 357 bilgi yok. 23 1.29 356 1.29.48 356 1.30.1 357 yok. 23 1.30.1-5 358 1.30.2-5 357 2.8.11 361 2.8.11-12 355 2.8.15 355 2.8.16 355 2.8.23 348 n. 11 2.9.19-21 363 not. 35 2,16 351, 352, 355 2.16.2 349, 350 2.16.13 356 2.16.20 349 n. 13, 350, 353 2.16.34 349 no. 13, 350 2.16.41-43 349 2.16.42-43 348 2.18.29 362 n. 34 2.23.42 360 no. 30 3.5.2 352 3.5.7-10 352 3.5.8 354 3.13.17 361 3.22.95 360 n. 30 3.24.95-102 362 3.24.95-103 360 3.24.100 362 3.24.103 362 4.1.131 360 n. 30 4.1.110 360 4.1.151 362 no. 34 4.4.34 360 m. 30 4,76 363 no. 35 4.9.16 360 Epiktetos, Enchiridion 11 351 17 353 n. 18 46 349 53 360, 362 no. 34 Epiktetos, Parçalar 1 346-47 n. 9 Gellius 7.2.3 346 not. 6 Herodian, Hist. 8.7.2 193 Homeros, İlias 9.162-81 190 no. 20 9.171 194 no. 37 24.281-98 190 no. 20 Lucian, Tuz. 16 189 no. 14 Pausanias, Tanım. 7.21.12 195 no. 39 Pindar, Pythionikai 4.193-200 190 not. 20 Platon, Leges 887e 72 n. 61

--- SAYFA 419 ---

408 Kaynak Dizini Plato, Phaedo 117B-C 343 n. 1 Platon, Phaedrus 279B-C 343 n. 1 Platon, Respublica 6.508c-509d 367 n. 44 7.514a-517a 367 no. 44 Yaşlı Plinius, Naturalis historia 17.244 193 n. 31 28.3.11 194 bilgi yok. 37 Genç Plinius, Epistulae 10.96 72 10.96.7 189 n. 16 Plutarch, Moralia 771D 193 n. 32 Pseudo Aristoteles, De mundo 400a 15-17 83 Quintilian, Institutio oratoria 1.10.10 189 n. 14 Suetonius, Divus Augustus 98.2 193 Thycidides, Peloponnesos Savaşı 6.32.1 194 n.37 Varro, De re rustika 1.17.1 153 n. 70 Vergil, Aeneid 3.176-177 83 Vitruvius, De architechture libri decem 4.5.1 66-67 12. Nag Hammadi Codices Exegesis of the Soul NHC II, 6 135.30-135.4 254 n. 72 Git. Phil. NHC II, 3 67.27-30 329 Valetinian Exposition NHC XI, 2 40:1-29 (Meshleme hakkında) 329 40:31-41:38 (Vaftiz A hakkında) 329 42:1-43:19 (Vaftiz B hakkında) 329 43:20-38 (Eucharist A hakkında) 329 44:1-37(Eukaristiya B Üzerine) 329 13. Papyri BKT (Berliner Klassikertexte) VI 1 317, 319 VI 1.37-41 301 n. 35 VI 1.38-39 301 not. 37 VI 1,39-40 318 VI 1,40 318 n. 106 VI 1.42-59 317, 317 not. 103 VI 1.50 315 m. 93 VI 1,61 305 VI 1,85-86 308 n. 65 VI 1.91-92 308 not. 65 O.Petr.Müs. (Ostraca greci e bilingui del Petrie Mısır Arkeoloji Müzesi, I) 19 312 n. 87 19r.5-6 301 19r.9-v.16 312 19r.10 305 19v.1-8 313 19v. 9-11 313 19v.11-15 301 not. 35 P.Ant. (Antinoopolis Papirüsü) II 54 304, 306

--- SAYFA 420 ---

Kaynak Dizini 409 P.Berol. (Berlin papirüsü) env. 9794 317 no. 101 env. 13415 295, 318-19 env. 13415r.8-9 301 no. 37 env. 13415r.8-10 301 no. 35 env. 13415r.21-36 297 env. 13415v.2-3 306 env. 13415 v. 3-10 296 env. 13415v.11-r.36 296 env. 13415v.32-6 301 not. 35 env. 13415 v.37-r.9 297 P.Kahire (=PGM II Christliches P13) env. 10263 309 no. 71 P.Col. (Columbia Papyri) XI 293 P.Erl.Diosp. (Ein spätantikes Wirtschafts- buch aus Diospolis Parva) 1 304, 306 PGM (Papyri Graecae magicae) II Christliches P6a 293 n. 11, 294 S13 293 no. 11, 309- 311, 315-16, 319 P13.1-5 311 P13.2-5 310 P13.13-14 311 P21.4-5 301 n. 35 P.Kellis (Kellis'ten Papirüs) I 88 301, 302 n. 42 I 88,4-10 302 I 88,15-23 303 I 88,23-25 303 P.Köln. (Kölner Papyri) IV 171 305 P.Lond.Lit. (British Museum'daki Edebi Papirüsler Kataloğu) 230 299 n. 28:00 Mil. sn. fr. IV.3-5 301 m. 35 P.Monts.Roca (Roca Puig Koleksiyonunda Montserrat'taki Papyri) env. 154b-155a 308n. 66 env. 154b.5-6 305 env. 154b.21-23 301 not. 35 env. 155a.7 309 env. 155a.7-18 308-9 env. 155a.18 305 env. 155a.23-27 316 env. 155a.24-27 301 no. 35 env. 155a.26 318 env. 155b.1 305 env. 155b.15-18 301 no. 35 env. 155b.19-156a.5 301 env. 155b.19 305 env. 155b.19-24 302 env. 155b.23-24 302 env. 155b.24-156a.2 303 env. 155b.26-27 318 env. 156a.2-5 303 env. 156a.3-5 301 no. 35 env. 157a.8-10 318 no. 107 P.Oslo (Papyri Osloenses) env. 1644 305 P.Oxy. (Oxyrhynchus Papyri) III 407 299-301, 304 III 407.1 305 III 407.1-2 307, 308 n. 65 VII 1058 294n. 17 LX 4010.11-19 304 P.Schøyen (Papyri Graecae Schøyen) I 16 305 n. 54 P.Strassb. (Griechische Papyrus der Kaiserlichen Universitäts- und Landes- bibliothek zu Strassburg) env. 254 307 env. 254r.2-7 308 env. 254r.10-19 314-15 env. 254v.8-10 306, 310 not. 72 env. 254v.24-6 301 not. 35 P.Würzb. (Mitteilungen aus der Würzburger Papyrussammlung) 3 298 3r.14-17 298-99 3r.15 306 3v.10-11 317-318 3v.11 318 n. 106

--- SAYFA 421 ---

Modern Yazarlar Dizini Aasgaard, Reidar 10, 267–290, 378 Abrams, Dominic 33 Ackroyd, Peter R. 249, 263 Ådna, Jostein 98, 111 Alderink, Larry J. 79, 89, 191, 204 Alexander, Phillip 50, 53 Algra, Keimpe 359f, 362, 368 Allison, Dale C. 102, 112, 194, 204, 257f, 263 Alvesson, Mats 30, 32 Amundsen, Leiv 218, 231, 305, 320 Anderson, David 82, 87 Anderson, Janice Capel 142, 157 Andrieu, M. 307, 320 Appel, Georg 337, 341 Arbesmann, Rudolph 65, 80, 88 Arnim, H.F.A. von 346 Ascough, Richard S. 143, 156 Ashmore, Richard D. 25, 32 Asmis, Elizabeth. 347, 368 Attridge, Harold W. 44, 163f, 167ff, 177, 181 Aune, David 185ff, 198, 204 Ausfeld, Carolus 294, 320 Ayres, Lewis 311f, 320 Baehrens, W.A. 68f, 88 Bagnall, Roger S. 306, 320 Baker, Coleman A.92, 111 Balz, Horst 36, 42, 53 Barclay, John M.G. 20f, 32 Barker, Don 299, 320 Barr, James 251, 263 Bar-Tal, Daniel 23, 32, 128, 133 Barth, Fredrik 20, 32 Barth, Markus 124, 133 Bassler, Jouette M. 150f, 156 Bauckham, Richard J. 71, 89, 183, 185, 187, 192, 196ff, 202, 204f Beall, Todd S. 66, 89 Bell, Catherine 18, 23, 32 Bergman, Peter 15, 32, En İyi, Ernest 46, 53, 116, 133 Betz, Hans Dieter 95, 112, 226, 231 Betz, Otto 36, 53 Bickerman, E.J. 21, 32 Biguzzi, Giancarlo 201, 205 Billerbeck, Paul 90 Billin, Yvonne Due 30 Blount, Brian K. 201, 205 Bohak, Gideon 50, 54 Böhlemann, Peter 103f, 112 Bonhöffer, Adolf 347, 363, 369 Bonnet, Max 65, 88 Bonwetsch, Georg Nathanael 63, 88 Boring, M. Eugene 201, 205 Borleffs, J. G. Ph. 65, 89 Boter, Gerard 344, 368 Boulding, Maria 271, 273, 289f Bousset, Wilhelm 49, 54, 331, 334, 336, 341 Bradley, K. R. 152, 156 Bradshaw, Paul F. 22, 32, 75, 87, 223, 231, 306, 320 Brakke, David 325, 341 Bright, William 80f, 87 Brightman, F.E. 305, 320 Broek, Roelof van den 317, 320 Brown, Michael J. 213f, 229, 231, 371, 378f, 381 Brown, Raymond E. 36, 54 Bruke, Peter J. 14f, 33f Bruyn, Theodore S. de 294, 299, 304f, 309f, 320 Buell, Denise Kimber 138, 155 Bultmann, Rudolf 345, 369 Burkert, Walter 190, 205 Burkitt, F.C. 70, 89 Burton, Ernest De Witt 45, 54 Byron, John 145, 156 Byrskog, Samuel 132, 134, 171, 181 Cameron, Averil 62, 82, 87, 377, 381 Campbell, R. Alistair 186, 205 Capes, David B. 71, 89 Caputo, John D.286f, 290

--- SAYFA 422 ---

Modern Yazarlar Dizini 411 Caragounis, Chrys C. 116, 118ff, 134 Carson, D.A. 116, 134 Carter, Warren 92, 96, 101, 112 Casiday, A.M. 57, 87 Cha, Jung-Sik 379, 381 Chambers, Kathy 146, 156 Chance, J. Bradley 106f, 112 Charlesworth, James H. 39, 54, 87, 251ff, 263 Clarke, G.W. 60, 88 Clarysse, Willy 292, 322 Clerici, Luigi 247f, 257, 263 Clivaz, Claire 41, 54 Colin, Buchanan 224 Collomp, S. 307, 320 Combes, I. A. H. 145, 156 Conway, Colleen M. 142, 156 Conybeare, Catherine 277, 290 Conzelmann, Hans 105, 138, 156 Coser, Lewis A. 24f, 33 Cowey, James 320 Cranfield, C. E. B. 48, 54 Crawley, A. E. 79, 89 Crossan, John Dominic 234, 236, 263 Crump, David 41, 54 Cuming, Geoffrey J. 293, 305, 313, 318, 320 Cummings, Owen F. 234, 264 Cureton, William 70, 87 Czachesz, István 69, 89 Dahl, Nils A. 124, 134 Daly, Emily Joseph 65, 80, 88 D'Angelo, Mary Rose 142, 146ff, 156 Daniel, Robert W. 301ff, 322 Daniélou, Jean 66, 89 Darr, John A. 104, 112 Davies, Margaret 100f, 112 Davies, W.D. 102, 112, 244, 264 Davila, James R. 66, 89 DeConick, Nisan D. 329, 341 Deferrari, Roy J. 59, 74f, 77, 87 Deichgräber, Reinhard 118, 134 Deines, Roland 109, 112 Dekkers, Eligius 61, 65, 89, los Reyes, Paulina 138, 156 Del Verme, Marcello 242, 264 Demura, Kazuhiko 278, 290 Denzey Lewis, Nicola 330, 341 Depauw, Mark 320 deSilva, David A. 164, 166, 181, 202, 205 Dibelius, Martin 138, 156 Diercks, G.F. 61, 84, 89 Dijkstra, Jitse H.F. 294, 299, 304f, 309f, 320 Dillon, John J. 64, 88 Dobbin, Robert 351, 369 Doeker, Andrea 2, 11, 22, 33 Dölger, Franz Joseph 45, 54, 64, 66, 70, 89, 210, 226f, 231 Donaldson, James 87, 341, 365, 368 Donfried, Karl Paul 46, 54 Doutreleau, Louis 328, 331, 334f, 342 Draper, Jonathan A. 192, 205, 234, 242, 264 Dunderberg, Ismo 328, 331, 336ff, 340f Dunn, James D.G. 2, 11, 38f, 47f, 54, 116, 134, 226, 231, 253, 264 Ebenbauer, Peter 2, 11, 22, 33 Ehrlich, Uri 64, 66, 76, 81, 89 Ehrman, Bart D. 78, 87, 236, 264 Eisenbaum, Pamela 161, 181 Elbogen, Ismar 244f, 264 Engberg-Pedersen, Troels 347 Eriksson, Anders 200f, 205 Esler, Philip F. 27, 33, 92, 112, 184, 205 Evans, Craig A. 41, 54 Evans, Ernest 84, 86, 88, 216 Falls, Thomas B. 68, 88, 224, 230 Fatum, Lone 155f Ücreti, Gordon D. 44f, 54, 71, 89 Ferguson, Everett 221, 231, 314f, 320 Filtvedt, Ole Jakob 9, 38, 161–182, 376 Finkel, Asher 244, 264 Fitzgerald, William 153, 156 Fitzmyer, Joseph A. 41, 48f, 54, 70, 89, 253, 264 Flusser, David 236f, 244, 249, 260, 265 Fontaine, Jacques 80, 88 Fornberg, Tord 71, 89 Forster, E.S. 83, 87 Förster, Niclas 1, 10, 11, 103f, 112, 325– 342, 373, 375 Foster, Paul 109, 112 Foucault, Michel 360, 369 Fraenkel, Detlef 299, 305 Frede, Michael 353, 369 Fredriksen, Paula 271, 290 Friesen, Steven J. 187, 189f, 195, 205 Früchtel, Ludwig 368 Gaffron, Hans-Georg 331, 341

--- SAYFA 423 ---

412 Modern Yazarlar Dizini Gamber, Klaus 299, 320 Garland, David E. 111f Garrow, Alan J. Ph. 234, 264 Gärtner, Bertil 110, 112 Gebaurer, Roland 116, 134 Geerlings, Wilhelm 223, 231 Gerhards, Albert 2, 11, 22, 33 Gerhardsson, Birger 99 Ghedini, Giuseppe 295, 301, 321 Gignac, Francis T. 318, 321 Giesen, Heinz 201, 205 Glancy, Jennifer A. 140, 148f, 152, 157 Gleason, Maud 142 Goodenough, Erwin R. 195, 205 Goodspeed, Edgar J. 68, 87 Gordley, Matthew E. 185, 205 Graf, Fritz 293, 321, 337, 341 Gray, Patrick 167, 181 Green, Joel B. 103, 112 Greer, Rowan A. 69, 79, 84, 87 Groningen, Bernard A. van 294, 321 Grovenor, Mary 46, 56 Grundmann, Walter 226, 231 Gurtner, Daniel M. 98ff, 112 Haelst, Joseph van 292, 294f, 298f, 301, 304f, 307ff, 312ff, 317, 321 Hägg, Henny 364f, 349 Hall, Jonathan M. 20, 33 Hall, Stuart G. 62, 68, 82, 87, 88, 231, 377, 381 Hällström, Gunnar af 64, 90 Hamm, Dennis 73, 90 Hamman, Adalbert 42f, 45, 54, 292, 321 Hammerling, Roy 269, 290 Hammerstaedt, Jürgen 298, 307f, 317, 321 Hänggi, Anton 307, 321 Sert, Robin 344, 368 Harder, Günter 116, 134 Harding, Mark 39, 54 Hare, Douglas R.A. 109, 112 Harland, Philip A. 15, 33, 184, 205 Harnack, Adolf von 340f Harrill, J. Albert 145f, 157 Harrington, Daniel 100, 108, 112 Harrison, J.R. 188, 205 Hartel, Wilhelm A. 68, 87 Hartman, Lars 43, 54 Harvey, Susan Ashbrook 190, 205 Harvey, W. Wigan 64, 81, 88 Hays, Richard 120, 134 Head, Thomas 272, 289 Heinrichs, Albert 311, 322 Heitmüller, Wilhelm 43, 52, 54 Hellholm, David 228 Hengel, Martin 40, 49, 54, 201, 205, 254f, 264 Hennecke, Edgar 65, 87 Hill, Robert C. 79, 89 Hoehner, Harold W. 119, 124, 130, 132, 134 Hofius, Otfried 40, 48, 55, 171, 181 Hogg, Michael A. 27, 33f, 126 Holl, Karl 321 Holmås, Geir Otto 1, 3f, 8, 11, 91-113, 139, 141, 157, 209, 245, 374 Holmberg, Bengt 2, 11, 14, 17, 33 Holmes, Peter 65 Hopkins, Keith 267, 290 Horn, Cornelia B. 145, 157 Horrell, David 13f, 27, 33 Horsley, G.H.R. 304, 321 Horst, Johannes 45, 48, 55 Hruby, Kurt 245f, 249, 264 Hurtado, Larry 7, 35-56, 70, 173f, 187, 200, 205, 243, 246, 264, 300f, 304, 375f, 380 Hvalvik, Reidar 8, 31, 57-90, 191, 210, 244, 259, 264, 377 Ivarsson, Fredrik 142, 157 Jacoby, Felix 309ff, 321 Janssen, Martina 327, 342 Jefford, Clayton N. 234, 264 Jenkins, Richard 15, 17f, 33, 133 Jeremias, Joachim 245, 251ff, 264 Jervell, Jacob 110 Jewett, Robert 36, 46f, 55, 226, 231 Johns, Loren L. 186, 205 Johnson, Luke T. 165, 181 Johnson, Maxwell E. 75, 87, 210, 231, 293, 321 Johnson, William G. 166, 182 Johnston, George 36, 55 Jörns, Klaus-Peter 185, 205 Yargıç, Edwin A. 13, 33 Jungmann, Joseph 45, 55 Jussim, Lee 25, 32 Kahlos, Maijastina 314, 321 Kamtekar, Rachana 348, 369 Karakolis, Christos 116, 126, 132f

--- SAYFA 424 ---

Modern Yazarlar Dizini 413 Kartzow, Marianne Bjelland 150f, 155, 157 Käsemann, Ernst 169, 182 Kasser, Rodolphe 325, 342 Kelly, J. N. D. 311, 321 Kidder, Louise H. 25, 33 Kiley, Mark 39, 54, 291, 321 Klawek, Aleksy 45, 55 Klein, Hans 1, 11 Klijn, A.F.J. 64, 90 Koch, Dieter-Alex 245, 259, 264 Koester, Craig R. 9, 164, 166f, 172, 182, 183-207, 376, 379 Koetschau, Paul 69, 79, 84, 368 Köpping, Klaus-Peter 19, 33 Kraft, Henricus 260, 264 Kraus, Thomas J. 304f, 321 Kretschmar, Georg 71, 90 Kuecker, Aaron J. 138, 157 Kuhn, H.W. 40, 55 Kuhn, K.G. 119, 134 Kvalbein, Hans 9, 210, 224, 231, 233-66, 374, 380 Lake, Kirsopp 80, 86, 87, 240, 265 Lampe, Geoffrey W.H. 297, 321 Lane, William L. 162ff, 166f, 172, 177, 182 Lang, Uwe Michael 65, 90 Laub, Franz 166, 182 Lawrence, Louise J. 95f, 113 Lee, Aquila H.I. 68, 90 Lehnardt, Andreas 258, 265 Leistle, Bernhard 19, 33 Lewis, Jack P. 244, 265 Lewis, Naphtali 193, 206 Lieu, Judith M. 20, 23, 31ff, 58, 90, 93, 96f, 108, 113, 137f, 148, 157, 162, 182, 312, 321, 372, 381 Lincoln, Andrew T. 117, 120f, 124, 126f, 130, 134, 215, 231 Lipsius, Richard A. 65, 88 Lona, Horacio E. 254, 265 Long, A.A. 346, 354, 362, 368 Longenecker, Richard N. 1, 11, 119, 130, 134, 265 Löhr, Hermut 1, 11 Louw, J. P. 257, 265 Luckmann, Thomas 15, 32 Lüdemann, Gerd 327, 342 Luz, Ulrich 109, 113 MacCauley, Leo P. 67, 87 MacDonald, Margaret Y. 143, 150, 157 Mackie, Scott 173f, 182 MacRae, George Winsor 325, 342 Malina, Bruce 17, 26, 33, 110, 113 Maloney, Linda M. 151, 157 Maravela, Anastasia 10, 291-323, 376 Marchel, Witold 40, 55 Marcovich, Miroslav 224, 332, 339, 342 Marques, José M. 25ff Marshall, I. Howard 236, 265 Marshall, John W. 155, 157 Martens, J. W. 145 Martin, Clarice J. 144, 157 Martin, Dale B. 145, 157 Martin, Luther H. 79, 89, 191, 204 Martin, Thomas F. 268, 270, 278, 286ff, 290 Mason, Steve 66, 90 McCormack, Bruce L. 181f McKinnon, James 189, 206 Meeks, Wayne A. 19, 33 Meijer, P.A. 378, 381 Merz, Annette 252, 266 Metzger, Marcel 210, 230 Meyer, Marvin W. 309, 321 Michel, Otto 177, 182 Mihálykó, Ágnes 291, 306, 310ff, 316, 321 Mihoc, Vasile 1, 11 Milavec, Aaron 225, 231, 234, 243, 265 Mildenberg, Leo 188, 205 Milligan, George 55 Mirecki, Paul 305, 321 Moo, Douglas J. 48, 55 Moore, George Foot 62, 90 Moore, Stephen D. 142, 157 Moreschini, Claudio 59, 77, 87, 219, 230 Morton, Russell 185, 206 Moulton, James Hope 55 Mulinari, Diana 138 Müller, Karlheinz 306, 321, 374, 381 Müller, Paul-Gerhard 163, 182 Musurillo, Herbert 60, 88 Nash, Jennifer C. 30, 33, 138, 157 Nasrallah, Laura Salah 138, 157 Neusner, Jacob 22 Neyrey, Jerome H. 1, 12, 26, 33 Nguyen, V. Henry T. 353, 369 Nida, E. A. 257 Niebuhr, Karl-Wilhelm 1, 11,

--- SAYFA 425 ---

414 Modern Yazarlar Dizini Niederwimmer, Kurt 225, 231, 234, 237, 241ff, 250, 265 Nielsen, Kjeld 190, 206 Noble, Thomas F. X. 272, 289 Norderval, Øyvind 215, 232 Nygaard, Mathias 93ff, 101, 113 Oates, John F. 294 O'Brien, Peter T. 116f, 120, 124, 126, 134 O'Donnell, James J. 271, 289f Ohm, Thomas 57, 90 Oldfather, W.A. 344, 346, 363, 368 O'Loughlin, Thomas 234, 265 Orsini, Pasquale 292, 322 Osiek, Carolyn 143, 158, 220, 232 Ostmeyer, Karl-Heinrich 1, 12, 44ff, 52, 55, 187, 200, 206, 209, 227, 232, 243, 265, 374, 381 Oulton, J.E.L. 80, 86, 87 Overman, J. Andrew 108, 113 Páez, Dario 33 Paffenroth, Kim 289 Pahl, Irmgard 307 Paillard, Jean 116, 134 Papadoyannakis, Yannis 81, 90 Parkinson, William Q. 43, 52, 55 Parsons, Mikeal C. 110, 113 Pedretti, Francesco 299f, 322 Penner, Jeremy 66, 72, 90 Penner, Todd C. 143, 146f, 154f, 158 Percival, Henry R. 80 Perry, Peter S. 198, 206 Pervo, Richard I. 139, 145, 158 Peterson, David 168 Phillips, L. Edward 75, 87 Pilch, John J. 110, 113 Pietersen, Lloyd K. 26, 33 Pietersma, Albert 62, 88 Potsmes, Tom 16, 34 Preisendanz, Karl 311, 322 Price, Robert M. 146, 158 Price, S.R.F. 190, 195, 206 Prigent, Pierre 195, 206 Pulleyn, Simon 72, 79, 90, 294, 303, 322, 354, 369 Pruche, Benoît 82, 87 Quain, Edwin A. 65, 80, 88 Quinn, Jerome D. 150, 158 Rabbow, Paul 360, 369 Rahlfs, Alfred 299, 305, 322 Ramsey, Boniface 67, 85, 88 Rappaport, Roy A. 19, 33 Ratschow, Carl Heinz 3, 12 Rebillard, Éric 268, 290 Reciher, Stephen 16, 34 Reif, Stefan C. 373, 381 Reinhold, Meyer 193, 206 Reinink, G.J. 64, 90 Reitzenstein, Richard 317, 322 Richardson, Christopher A. 178, 182 Riches, John 97, 109, 113 Roberts, Alexander 87, 341, 365, 368 Roca-Puig, Ramon 301, 308f, 322 Roitto, Rikard 16f, 23, 120, 124ff, 130, 134 Roloff, Jürgen 37, 55, 195, 206 Römer, Cornelia E. 301ff, 312, 322 Rordorf, Willy 217, 232, 237, 239f, 242, 255, 265 Rossing, Barbara R. 202, 206 Rousseau, Adelin 328, 331, 334f, 342 Rouwhorst, Gerard 6f, 12, 18, 34, 228, 232 Röwekamp, Georg 67, 87, 377, 381 Rowland, Ingrid D. 67, 89 Ruck-Schröder, Adelheid 43, 55 Rudolph, Kurt 331, 342 Rudolph, Michael 19, 33 Runesson, Anders 6, 12 Runia, David 364, 369 Ruyt, Franz de 316, 322 Sagnard, François M.-M. 331, 335f, 341f Saldarini, Anthony J. 108, 113 Salmasius, C. 350 Sanders, Jack T. 117, 134 Sandnes, Karl Olav 9, 209-232, 304, 364, 369, 374 Sandt, Huub van de 236f, 242, 244, 249f, 260, 265 Scanlon, Michael J. 286f Schaff, Philip. 88 Scheck, Thomas P. 69, 88 Schenke, Hans-Martin 329, 336, 342 Schenkl, C. 79 Schenkl, Heinrich 344, 368 Schermann, Theodor 295, 322 Schille, Gottfried 117, 135 Schimanowski, G. 185, 206 Schleyer, Dietrich 211ff, 218, 231

--- SAYFA 426 ---

Modern Yazarlar Dizini 415 Schmidt, Carl 295f, 322 Schmidt, Heinrich 343, 369 Schmidt, Karl Ludwig 47, 55 Schmitz, Josef 67, 87 Schnackenburg, Rudolf 99, 113, 124, 135 Schneemelcher, Wilhelm 65, 87 Schöllgen, Georg 239, 265 Schrage, Wolfgang 201, 206 Schreiner, Thomas R. 116, 135 Schröter, Jens 236, 239, 265 Schubert, Paul 116, 135 Schürer, Emil 73, 90 Schüssler Fiorenza, Elisabeth 30, 34, 137f, 157, 202, 206 Schwiebert, Jonathan 234, 266 Schwindt, Rainer 122, 135 Scibilia, Anna 315, 322 Sear, David R. 83 Seddon, Keith 347, 369 Sedley, D. N. 346, 368 Seeberg, Alfred 226, 232 Segal, Alan F. 50, 55 Segelberg, Eric 327, 342 Seim, Turid Karlsen 143f, 154, 158 Senior, Donald 109, 113 Severus, Emmanuel von 293, 322, 343, 369 Sevrin, Jean-Marie 327, 342 Sijpesteijn, Pieter J. 299, 322 Sim, David C. 97, 108, 113 Simonetti, M. 59, 77, 87 Singer, S. 246, 249, 258, 266 Skarsaune, Oskar 64, 240 Slee, Michelle 234f, 242, 266 Smalley, Stephen S. 194, 206 Smart, Ninian 371, 381 Smith, Richard 309 Solevåg, Anna Rebecca 8, 30, 135–159, 165 Sosin, Joshua D. 320 Souter, Alexander 61, 73, 84, 89 Spaneut, Michel 363ff, 369 Spears, Russel 16, 34 Spelman, Elizabeth V. 140, 158 Spencer, F. Scott 144, 147, 158 Stählin, Otto 61, 87, 368 Stanton, Graham 97, 109f, 113 Stegemann, Ekkehard W. 30, 34 Stegemann, Wolfgang 30, 34 Stephenson, Anthony A. 67, 87 Sterling, Gregory E. 92, 113 Stets, Jan E. 15, 34 Stevenson, Gregory 188f, 195, 206 Stewart, Columba 291, 322 Stewart, Mary 25, 33 Stewart-Sykes, Alistair 75f, 88, 209, 211, 231, 239, 260, 266, 365, 368 Stichele, Caroline Vander 146f, 154f, 158 Strack, Hermann L. 90 Stroup, George W. 23, 35 Stuckenbruck, Loren T. 50, 56 Stuiber, Alfred 295, 322 Tajfel, Henri 16, 27, 34 Talbert, Charles H. 95, 113 Tannehill, Robert C. 106 Taylor, Charles 131, 135, 268, 286, 290 Teeter, Timothy M. 305 Telford, William R. 100, 113 Tellbe, Mikael 7, 13–34, 115–135, 137, 162f, 180, 184, 312, 350, 373, 375f, 380 Thackeray, Henry St. J. 63, 73, 88 Theissen, Gerd 6, 12, 18, 34, 178, 182, 235f, 252, 266, 371, 376, 381 Thiessen, Matthew 178, 182 Thiessen, Werner 122, 135 Thelwall, S. 74 Thiselton, Anthony C. 201, 206 Thomassen, Einar 329ff, 338, 342 Thönnies, Dietmar 377, 381 Tomson, Peter J. 124, 135 Torallas Tovar, Sofia 309, 322 Tóth, Franz 190, 206 Totti, Maria 317, 322 Towner, Philip H. 150, 158 Trapp, M. B. 348, 368 Trebilco, Paul 186, 207 Treu, Kurt 299, 322 Tripp, David H. 329, 342 Tuckett, Christopher M. 110, 113, 235, 266 Tuilier, André 239f, 242, 255, 265 Turley, Stephen Richard 19, 34 Turner, John C. 16, 27f, 34, 126, 135 Tyson, Joseph B. 110, 113 Ulfgard, Håkan 192, 207 Ullucci, Daniel C. 314, 322 Unger, Dominic J. 64, 88 Untergassmair, Franz Georg 43, 56 Van Bavel, Tarsicius J. 269f, 275, 290 van Henten, Jan Willem 196, 207

--- SAYFA 427 ---

416 Modern Yazarlar Dizini van Straten, F. T. 191, 207 Vanhoozer, Kevin J. 162, 182 Verner, David C. 152, 158 Versnel, H. S. 3, 12, 294, 322, 354, 369, 378f, 381 Vokes, F. E. 226, 232 Wallace, Henry 88 Wacker, William C. 150, 158 Wagener, Ulrike 150, 158 Wainwright, Geoffrey 312 Wallraff, Martin 64, 66, 70, 90 Walsh, P.G. 72, 89 Walters, Jonathan 140, 158 Waser, Otto 316, 322 Weaver, Rebecca H. 269f, 273, 290 Wedderburn, A.J.M. 121, 124, 134 Wegman, H.A.J. 314, 323 Wehus, Glenn 11, 165, 286, 343–369, 375, 378 Weidemann, Hans-Ulrich 237, 240, 266 Weiß, Hans Friedrich 325, 342 Wendland, Paul 317, 322 Wessely, Charles 292, 323 West, Martin L. 307, 323 Wick, Peter 194, 207 Wilcken, Ulrich 298, 317, 323 Wilder, David 25, 32 Wiles, Gordon P. 115, 120, 135 Wilfong, Terry G. 320 Williams, Craig A. 142, 159 Williams, Frank 64, 87 Willis, Garry 271, 273, 290 Wilpert, Joseph 86 Wilson, R. McL. 65 Wink, Walter 105, 113 Winkelmann, Friedhelm 87 Winkler, John J. 142, 159 Wisse, Frederik 326, 331, 342 Witkowski, Witold 70, 90 Wolter, Michael 111, 113 Worp, Klaas A. 301ff, 309, 320, 322 Wright, Benjamin G. 62, 88 Wright, N. T. 259, 266 Wursth, Gregor 325, 342 Yarbrow Collins, Adela 39, 56 Young, Frances M. 138f, 147ff, 159, 314f, 323 Zabaras, Konstantinos T. 194, 207 Zahn, Theodor 234 Zerwick, Max 46, 56 Zheltov, Michael 308f, 323 Zimmermann, Henrich 174, 182

--- SAYFA 428 ---

Konular ve İsimler Dizini Abba 39-40, 40 n. 16-17, 52, 226-27, 228 not. 58, 251, 253-54, 253-54 not. 71 Havarilerin İşleri 3, 8, 41 n. 18, 73, 78, 91, 102, 105, 107, 122, 138-47 sunak 60, 67, 183, 190, 192-96, 199, 203- 4, 280, 377 Milan Ambrose 58, 67-68, 79, 280 Amidah 95, 244, 249, 253 Anna, peygamber(ess) 105, 144 meshedilmiş/meshedilmiş 20, 26, 218, 329, 331-32 apolytrosis 10, 329-41 passim, 329 n. 15, 375 Apostolik Gelenek, 58, 75-76, 223 Aramice 39-40, 48-49, 200, 226, 226 n. 52, 251, 254 no. 71 Augustine 5, 10, 198, 267-89, 378 vaftiz 2, 6, 18-19, 48, 52, 68, 82, 86, 172 n. 37, 195 no. 40, 210-11, 213, 215-29 geçiş, 221 n. 35, 233, 238-43, 240 m. 21, 250-51, 259, 261, 263, 271, 277-78, 327-29, 331-32, 337- 39, 374, 380 - vaftiz formülü 239, 241, 241 n. 22, 255 no. 75 - İsa'nın vaftizi 41, 104 n. 48, 210n. 6, 211, 214, 219-21, 221 not. 36 Birkath Ha-Mazon 245-46, 248-49, 249 nn. 54-55, 259-60, 260 not. 90, 262 piskopos 238, 267, 271, 279, 313 piskopos, Gnostik 10-11, 326, 332-33, 337-40 sınırları 8, 20, 24-26, 92-93, 95, 109-10, 127, 137, 148, 150, 204, 340, 373-74, 380 kase(ler) 186, 189-90, 195, 203 katekümenler 76, 86, 215-17, 229, 237, 267, 269-70 çocuk/çocuklar/çocukluk 21, 39, 81, 99- 100, 138, 140, 142, 149, 151, 271, 279, 351 çocuk doğurma 151, 154 seçilmiş insanlar 128, 246-48, 254, 262 Hristiyanlık (erken dönem) 2, 5-7, 14, 21, 35, 91, 93, 108, 145, 267-68, 285, 288, 293, 296, 302, 308-9, 313, 325, 327, 341 Hristiyanlık, Mısır 293, 313 sünnet 21, 123-24, 212, 235 n. 5, 260-61 İskenderiyeli Clement 61, 75 n. 69, 189, 254n. 72, 291, 326, 335 33, 345, 362-68, 364 not. 38, 365 no. 43 itiraf 63,77, 79, 84, 174-76, 283, 349-50, 353 günah itirafı 78-79, 82, 85-86 çatışma 7, 24-26, 29, 93, 156, 183, 203, 373, 380 Konstantin 60-61, 82, 82 not. 95, 85, 367, 377 Kıbrıslı 9, 58-61, 63, 74-75, 77, 198, 209, 219-30 Yeruslimali Kiril 58, 67 Daniel 62-64, 72-74, 77, 79, 212, 244 Davut/Davidik kral 70, 247-48, 248 not. 50, 254-55, 260, 262 Didache 9-10, 39, 49, 72, 95 n. 14, 225, 233-63, 374, 380 doksoloji 115-119, 123, 131, 177, 213, 245-46, 262, 295, 295 n. 18, 297, 300-301, 303, 316 Efesliler, 7'ye Mektup, 22, 24, 29, 115-133, 375 Epiphanius 64, 317 n. 102, 326 Epiktetos 11, 286, 243-68, 375, 378, 378 n. 13 etnik köken 20-23, 30-31, 121-25, 184, 249 n. 55 Efkaristiya 6, 18, 49, 61, 201 n. 54, 224- 25, 308, 314, 329, 332 - Efkaristiya duası/duaları 9, 233, 239, 246- 63 pasim, 308, 309 n. 69, 314-15

--- SAYFA 429 ---

418 Konular ve İsimler Dizini Övgü 115-118, 116 n. 4, 120n. 16, 126-27, 129-32, 245 Eusebius 60-61, 80, 82, 82 n. 95, 85, 377 oruç 20, 73-74, 79-80, 86, 95, 104-5, 141, 144, 216, 224, 233, 238-43, 242 n. 29, 261, 296 cinsiyet 7-8, 29-31, 137-56 passim, 372, 379 Yahudi olmayanlar/Yahudi olmayanlar 5, 8, 18, 21, 38, 66, 74, 82, 95-97, 108 n. 56, 109-111, 117, 121-25, 132, 193, 227-28, 230, 235, 235 n. 5, 237, 237 no. 13, 240, 248-50, 249 not. 55, 250n. 56, 254, 258-63 Yahudi olmayan Hristiyanlar/Mesih'e inanan Yahudi olmayanlar 18, 22, 52, 120-24, 124 n. 28, 128, 242, 254 Getsemani duası 39-41, 78, 164-65, 167 n. 27, 226 no. 52, 374, 376-77, 379 Gnosis/Gnostisizm/gnostik 10, 64, 254 n. 72, 310n. 74, 317, 325-41 geçiş, 365-66, 365 n. 43, 375 Baba olarak Tanrı 8, 10, 24, 37, 40-43, 46, 51-53, 59, 61, 63, 78, 86, 94, 96-97, 101, 103-5, 117, 119, 125, 127, 129-33, 209-30 geçiş, 239, 243 n. 31, 246-48, 247 not. 47, 250-54, 259, 262, 304, 327, 374 Kral olarak Tanrı 64, 252-53 Hanna 30, 220 göksel ses (İsa'nın vaftizinde) 210-12, 210 n. 6, 218-19, 221 not. 36, 225 İbraniler, 9'a Mektup, 36-38, 44, 161-181, 376 Hippolytus 10, 63, 75, 75 n. 71, 223, 326-41 pasimhistoriola 10, 294, 307, 310-11 Kutsal Ruh 24, 36-37, 37 n. 6, 48, 51-53, 73-74, 84, 104-5, 104 n. 48, 111, 118-19, 126-28, 127 not. 41, 130-32, 139, 144, 147, 241, 251, 251 n. 58, 253, 261 hane 138-39, 143, 145, 147-55 geçiş ibadethanesi 8, 92, 98, 98 n. 29, 100-101, 101 m. 40, 106, 111, 143, 245 ilahiler 72, 84, 102, n.43, 184-85, 187, 189 n. 15, 277, 280-81 ikiyüzlüler 8, 38, 58-59, 95-97, 109, 224, 230, 235 n. 5, 241-44, 242 not. 25, 260-63 kimlik 1-11 passim, 13-32 passim, 35, 53, 57-58, 60, 64-65, 68, 75-76, 81, 85-86, 91-93, 103, 108-110, 118, 120-133, 137-148 pasim, 153, 155-56, 161-81 pasim, 183-88, 192, 194-204, 209-30 pasim, 233-38 pasim, 241-43, 246-63 pasim, 267-74, 268 n. 3, 277, 279, 284-89, 291-319 passim, 325-26, 330, 339-41, 343-68 passim, 371-80 passim - Hristiyan kimliği 1-11 passim, 13-14, 19, 21, 57-58, 81, 85-86, 92, 92n. 2, 108, 121, 130, 137-38, 138 m. 8, 143, 153, 155-56, 183, 195-96, 209, 211, 219, 223, 228, 230, 248, 263, 268-72, 268 n. 3, 277, 279, 284-89, 291, 293-95, 298, 300, 304, 309, 311-13, 316-19, 330, 367, 371-80 passim - sivil kimlik 141-44, 153 - gnostik kimlik 10, 340-41 - kimlik oluşumu 360 n. 29, 362 no. 33 - kimlik işareti 8, 31, 124, 153, 215, 230, 242-43, 243 n. 30, 250-51, 253-54, 254 no. 72, 256, 259 no. 87, 261-62 - grup (grup içi) kimliği 15, 24, 28, 85, 120, 126, 132, 249 n. 55, 295, 326, 376 - Yahudi kimliği 21, 21 n. 33, 109, 121-22, 183, 242, 249, 261 - kimliği müzakere etmek 137-40 - kişisel kimlik 14-15 - sosyal kimlik 7, 13-29 passim, 120-21, 125, 127-28, 131-32, 162 n. 3, 163, 180 - Stoacı kimlik 11, 344, 348-49, 351, 353-55, 362 n. 33, tütsü 73 n. 63, 183, 186, 190-91, 193-95, 315 grup içi 5, 7-9, 16-18, 20, 22, 24-29, 120-32 passim, 155, 163, 350, 350 n. 16, 358, 361, 373-74 kesişimsellik 8, 30, 137-56 passim Irenaeus 10, 81, 122 n. 20, 326-41 pasim İsrail/İsraililer 2, 8, 16, 22, 25-26, 37 n. 7, 73, 76, 78, 84, 91, 93, 93 3, 98n. 29, 101-7, 104 not. 50, 11, 123-25, 124 not. 28, 128-29, 176 not. 47, 186-87,

--- SAYFA 430 ---

Konular ve İsimler Dizini 419 192, 212, 215, 222, 240, 242 n. 29, 246-49, 249 bilgi yok. 54-55, 256, 257 not. 79, 258, 261-62 İsa - Hristiyan duasının temeli olarak 51-53 - güneş, gün doğumu/doğu olarak 68-71, 74 - Tanrı'nın sağında 36, 47 - şefaatçi/avukat 8, 36-38, 43, 53, 172-74, 179 - dua modeli 8, 38-44, 102, 104 no. 48, 164-68 - duaların alıcısı 8, 45-50, 53, 187 n. 9, 202 - Tanrı'nın Oğlu 164, 168-70, 255 n. 75 İsa'nın adı 35, 42, 43 n. 23, 48, 52, 79, 172 no. 37, 173, n. 41, 376 İsa'nın rahip/başrahip olarak rolü 36-37, 43-44, 164-67, 170-75, 178-80, 296, 319 Yahudi/ler, 2, 5, 8-9, 21-22, 21 n. 33, 42n. 23, 48, 50, 60, 63, 64 21, 72, 75-76, 82, 85, 97; 23, 107-8, 110-11, 110 m. 68, 123 no. 25, 124, 124n. 28, 132, 155, 211-12, 214, 222, 227-28, 230, 235; 5, 237 no. 11, 242, 242 no. 29, 244-46, 248-50, 250 m. 56, 253-55, 253 not. 71, 258-63, 313, 315, 363 not. 35, 374 İsa 1, 7, 19-20, 23-35, 23 n.'deki Yahudi Hristiyan(lar)/Yahudi inanan(lar). 42, 28, 40, 49, 75, 80, 95 14, 109n. 59, 119-33 geçiş, 192 n. 29, 236 no. 5, 237, 242 no. 25, 245n. 39 Yahudi duaları/dua uygulamaları 5-6, 22, 24, 26, 31, 40 n. 17, 42, 42n. 23, 48, 53, 62, 66 34, 72, 76, 82, 85, 95, 118, 129f, 244-45, 252-53, 255, 258, 261-62, 377 Joel, 139'un kehaneti, 144, 147 Yuhanna, 5'in İncili, 36-37, 36 n. 4, 42-43, 222 Vaftizci Yahya 5, 38, 103-5, 104 nn. 48 ve 50, 111, 212 Yahudilik 21, 21 n. 33, 64, 71, 81, 81 90, 85, 92-94, 102, 108-111, 108 n.56, 119, 122, 142 n. 20, 237 no. 11, 242, 249 no. 55, 252-53, 260-62, 302, 309, 315, 319, 325 - haham Yahudiliği/haham edebiyatı 22, 38 n. 9, 64, 76, 81 90 Judith 72, 73 n. 63 Justin Martyr 60, 68, 70, 190, 224 Kaddish 95, 258, 258 n. 85 Tanrı'nın krallığı/Tanrı'nın krallığı 10, 97 n. 23, 101, 104-5, 111, 187, 193, 198, 247-49, 249 n. 54, 256-58, 260, 262, 374 kithara 188-90, 203 kiriarkal yapılar 138-40, 149, 151, 153, 155 Kyrios 39, 46-48, 145, 227, 243, 255 n. 75 Aziz Markos Ayini 293, 305 nn. 51, 53, 313-14 Rab'bin Duası 5, 8-9, 20, 38-39, 39 n. 14, 40n. 16, 59, 72, 92-93, 95, 95; 13, 97, 103, 109, 209-30 pasim, 233, 238-39, 243-63 pasim, 269, 304-7, 319, 373-74, 374 n. 7, 376, 380 - ilk dua olarak 9, 209-10, 218, 223, 227, 229 Luka, İncil 5, 8, 38-41, 91, 102-7, 110-11 sihirli metinler 47 n. 37, 50, 218 no. 27, 293-94, 372 Maranatha 40, 47n. 35, 48-49, 49 bkz. 45, 200, 201 no. 54, 254n. 71, 262 Marcosians 10-11, 330-41 passim, 373, 375 erkeklik 30, 142, 148-50, 153-54, 165 Matta, İncil 8, 38, 92 n. 2, 93-101, 108-110, 235, 240, 240 n. 20, 244, 305 yemek, ortak 233, 235-36, 238-40, 260, 263, 333 Sardeisli Melito 68, 211 Musa 38 n. 9, 84, 176 no. 47, 199 no. 49, 215, 302 Zeytin Dağı 71-72 efsane (yaygın anlatı) 6, 23, 128, 179 n. 54, 376 Nag Hammadi 10, 254n. 72, 325-29, 332 anlatı (yaygın) 6-7, 10, 23-25, 91- 92, 92 n. 2, 121, 128-31, 184, 186, 203, 308-9, 319, 376 duanın sözel olmayan yönleri 4, 8, 31, 57- 86

--- SAYFA 431 ---

420 İtaat Konuları ve İsimler Dizini 44, 51, 168-70, 179, 197, 247, 255 Eski Ahit 10, 67, 70, 82, 85, 212-13, 222, 228 n. 58, 230, 245, 247-48, 250, 252, 256, 258, 261, 275, 287, 307, 309, 319, 327-28, 378-79 oran(e) 8, 82-84, 86, 292, 296-98, 300-301, 304, 306, 318-19, 378-79 Origen 67-69, 79, 83f, 122 n. 19, 191n. 23, 209, 217 no. 26, 228 no. 58, 269, 291, 345, 362-68 ötekileştirme 5, 8, 17, 20, 91-92, 95-97, 103, 228, 373 “diğerleri” 7-9, 15-17, 15 n. 7, 48, 126, 128, 148, 155, 204, 230, 260, 350 grup dışı 5, 22-29 passim, 121-23, 125, 155, 350, 350 n. 16, 358, 361 pagan/Yahudi olmayan dua/dua uygulaması 5, 10, 47 n. 37, 50, 96, 255, 262, 301, 337, 340 papirüs 10, 218 n. 27, 291-319, 372, 376 Parousia (Mesih'e ait) 49, 71-72, 71 n. 53, 255 no. 74 yolların ayrılması 14, 92, 98, 109, 122 n. 24, 380 pastoral mektuplar 8, 122, 138-141, 147- 56 Pater Noster, bkz. Rab'bin Duası ataerkil toplum 30, 147 Tanrı'nın insanları 9, 16, 18, 22, 26, 119, 121-23, 128, 164, 164 n. 14, 199 no. 49, 248, 249 no. 54, 254, 261, 263, 269 Pleroma 10, 328, 333-37 dua/dua etmek - yön 8, 31, 57-58, 64-72 pasim, 85, 211, 214 - İsa'nın adıyla 19, 35, 42, 51-52, 127 - şefaet 36-38, 43, 69, 119, 172-73, 179, 279-81, 284, 299 n. 26, 362 - ibadet yeri 31, 58-63 “iç oda” (ταμεῖον) 31, 58-59, 220 n. 33 “üst oda” (ὑπερῶον) 62-64, 77 - vaftiz sonrası dua 217-18, 225 - vaftiz öncesi dua 217, 239, 295- 96, 301 n. 37, 329 - namaz vakti/namaz saatleri 8, 58, 61, 72-76, 85, 245 - doğuya doğru 8, 31, 64-72, 66 nn. 32, 34, 85-86, 270 - dilek-dua 45-46, 115, 118 - dua sözcükleri: αἰτέω 3, 42 ἐπικαλέω 3, 47-48, 139 ἐρωτάω 3, 37, 42 n. 22, 43, 43 24 εὐλογέω 42 εὐλογητός, 116 n. 4, 117 εὐχαριστέω/ εὐχαριστία 4, 42, 42 n. 22, 116n. 4, 127, 148, 254; 73, 255, 308 Sayı 4, 116 n. 4 ὁμολογέω 4, 48 παρακαλέω 46 προσευχή 3, 4, 42 n. 22, 61, 73, 116 no. 4, 128, 141, 299 προσεύχομαι 3, 42, 42 n. 22, 116n. 4 προσέρχομαι 37, 172 προσκυνέω 4, 60, 77 dua hareketleri/duruşları 5, 8, 31, 43 n. 25, 50, 57-58, 65, 76-86 pasim, 184, 188, 191, 203, 211, 374 - diz çökmüş 31, 62, 69, 76-82, 79 nn. 82 ve 85, 81n. 90, 84-86, 117, 125, 141, 191 - elleri koymak 6, 18, 141, 149, 151, 339 - gözleri kaldırmak 43, 64, 76-77, 77 n. 76, 83, 191 - elleri kaldırmak 20, 31, 65, 78, 82- 86, 140, 149, 191 - elleri uzatmak/elleri açmak 63 n. 17, 82-86, 213, 216, 270 - secde halinde 77-78, 79 n. 85, 80, 84, 191, 280 - ayakta 31, 58, 76-78, 80-83, 86, 191, 210, 219 - elleri yıkamak 211, 215 vaat edilen topraklar 247-49, 262 kehanet 31, 139-41, 144, 147, 149, 202, 212 peygamber(ler)/peygamber 49, 84, 94, 98, 100, 104-5 n. 50, 105-6, 129 not. 43, 139-40, 144, 144 not. 30, 147, 188, 199, 199. 49, 201, 219, 222, 238-39, 247, 261 prototiplik 17, 26-29, 121, 125-28, 132, 162-63, 285, 350, 355, 362, 366 yeniden doğmuş (vaftizde) 220-22, 228 Yuhanna'nın Vahişi 9, 49-50, 183-204, 215, 255 n. 76, 376, 379 ritüel(ler) 5-7, 10, 18-21, 23, 67, 96-97, 97 n. 26, 103, 104n. 48, 118, 127,

--- SAYFA 432 ---

Konular ve İsimler Dizini 421 133, 149 n. 56, 153, 178-79 not. 54, 184, 215, 219, 224, 228-29, 250, 259-61, 267, 294, 300-301, 308-9, 314- 15, 326-34, 337, 340, 371, 373-74, 380 Şabat 21, 21 n. 33, 80, 242-43, 260- 61, 296 kurban, manevi 6, 52, 173, 212, 314- 15, 315 n. 93 kutsal alan, göksel 171-72 mühür 130-31, 213, 215 İkinci Tapınak dönemi/Yahudilik 7, 21, 35, 40 n. 17, 76, 85, 110, 252, 261 Dağdaki Vaaz 58, 95-97, 240, 261, 269 Şema 244-45, 252 Şemoneh Esreh/ Onsekiz Kutsama 119, 244-45, 261 köle(ler) 138-56 pasim, 145 no. 35, 223 Süleyman 78, 82 Tanrı'nın oğulları/çocukları 94, 96-97, 103, 131, 163, 165-67, 170, 176-79, 210- 11, 214, 218-19, 221-29 passim, 247, 254 n. 72, 256, 306 evlatlık 37 n. 6, 219 no. 31, 225, 228 no. 58 Sophia 328, 335-37, 340 manevi yiyecek ve içecek 239, 254 n. 73, 255-56, 262-63 stereotip(ler)/stereotip/basmakalıp 16-19, 19, 25, 27, 96, 125-26, 152, 163 acı çeken 9, 44, 84-86, 164-70, 177-79, 186 n. 8, 192, 255, 376 Pazar 31, 65, 80-81, 238 Tefillah 225, 244 Tapınak Eylemi Bölüm 8, 93, 93 n. 6, 98, 101 no. 40, 106-7, 110 tapınak (mecazi olarak) 110, 132, 223, 251 tapınak (Kudüs'te) 8-9, 21, 31, 63- 64, 73 n. 66, 76, 78, 92-93, 98-101, 98 n. 29, 101 nn. 40-42, 105-7, 110- 11, 144, 172-73, 173 n. 43, 188, 190, 192, 194-95, 195 not. 41, 203, 244-45, 250, 310 tapınaklar 60, 66, 377 Tertullianus 9, 58, 61, 65, 73-74, 79-80, 84, 86, 190, 198, 209, 211-19, 227-30, 378-79 İki Yol, 237, 237 nn'nin öğretisi. 12-13, 239-41, 241 not. 22, 256, 259, 261 sünnetsiz 123, 142, 250 Valentinus/Valentinianlılar 10, 317, 325-41 passim kadınlar 29-31, 137-156 passim, 211, 355 tapınma 3-5, 7-9, 85, 173-74, 177, 179-81, 201, 203, 238, 297-98, 303, 340, 376 - ibadet günü 31, 81, 238 - erken Hristiyan ibadeti 47-53 passim, 65, 94, 188, 253 n. 71 - sahte/uygunsuz ibadet 106, 110, 197 - göksel ibadet 9, 183-95 passim, 376 - Yahudi ibadeti 99, 107, 188, 195, 245, 252 - ayinle ilgili ortam 3, 48, 50, 150, 217 n. 23, 292, 314 - ibadet yeri 5, 60, 63-64, 98 n.29, 107 - güneşe tapınma 65-66 - ibadeti ifade eden terimler 3, 38, 47, 315 - gerçek/gerçek ibadet 95-96, 101, 107, 111, 180, 186, 212, 219-20, 315

