

Most G.W. - Doubting Thomas

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (286 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 2 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 3 ---

[Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 4 ---

DOUBTING THOMAS , Glenn W. Most HARVARD UNIVERSITY PRESS Cambridge, Massachusetts Londra, İngiltere

--- SAYFA 5 ---

Telif hakkı © 2005, Glenn W. Most Tüm hakları saklıdır Amerika Birleşik Devletleri'nde basılmıştır. Birinci Harvard University Press karton kapaklı baskısı, 2007 Ön Parça: St. Thomas Apostle'ın kutsal parmağı. Gerusalemme, Roma'daki Santa Croce Bazilikası. Gwen Nefsky Frankfeldt Kongre Kütüphanesi Yayında Verilerin Kataloglanması Most, Glenn W. Doubting Thomas / Glenn W. Most tarafından tasarlanmıştır. P. santimetre. Bibliyografik referanslar ve indeks içerir. ISBN-13 978-0-674-01914-0 (kumaş: alkali kağıt) ISBN-10 0-674-01914-8 (kumaş: alkali kağıt) ISBN-13 978-0-674-02561-5 (pbk.) ISBN-10 0-674-02561-X (pbk.) 1. Thomas, Havari, Aziz, 1. yüzyıl. I. Başlık. BS2520.T45M67 2005 226'.092—dc22 2005046080

--- SAYFA 6 ---

Elleri ele gelmez ve gerçek olmayan bir bedene dokunmaya çalışıyordu. O kadar acı verici bir çabaydı ki, kendisinden uzaklaşan ve onu sürüklemeye çalışan bu şey, ona tarifsiz bir şekilde yaklaşan şey gibi görünüyordu. —Maurice Blanchot, meçhul Thomas,

--- SAYFA 7 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 8 ---

, İçindekiler Önsöz ix Kısaltmalar Listesi xvii I. METİNSEL TEMEL Görmek ve İnanmak 3 Thomas'tan Önce: Sinoptik İnciller 12 İnanmak ve Dokunmak: Yuhanna İncili 28 Bir Tanrı'ya Dokunmak 69 II. YANITLAR VE GELİŞMELER Kaynaklar ve Düşünceler 77 Anlatısal Gelişmeler: Apokrif ve Ötesi 82 Yorumsal Tepkiler: Kilise Babalarından Karşı Reformasyona 122 Resimli Versiyonlar: Kutsal İmajlarda Thomas 155 Kutsal Parmak 215 Sonsöz 223 Bibliyografik Denemeler 229 İllüstrasyon Kredileri 257 Dizinler 259

--- SAYFA 9 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 10 ---**

, Önsöz Şüpheli Thomas figürü bize inanç ve şüphe, şüphelilik ve ikna gibi temel sorulara iki boyutta parmaklarımızı sokmak için mükemmel bir fırsat veriyor: çeşitli medya aracılığıyla ve bir dizi bin yıllık gelenek aracılığıyla. Bu nedenle bu kitabın organizasyonu iki bölüm halinde düzenlenmiştir. İlk, daha kısa yarısında, bu geleneklerin başlangıç noktasını ele alıyor: Yuhanna İncili'nin sonunda gelecek olan şey için arka plan görevi gören sinoptik İncillerin kapanış bölümleri ve ardından Şüpheli Thomas'ın öyküsünün daha sonraki versiyonları için nihai metinsel temeli oluşturan Yuhanna'nın kendi olağanüstü anlatısı. Daha sonra kitap, daha uzun bir ikinci yarıda, bu başlangıç noktasının benimsendiği ve dönüştürüldüğü en önemli üç geleneği incelemeye devam ediyor: Yeni Ahit Apocrypha'sındaki Thomas'ın hikayeleri ve daha sonraki birkaç metin üzerine çeşitli anlatı ayrıntıları; Kilise babalarından Karşı Reformasyona kadar Yuhanna'nın anlatısının yorumlanmasına ilişkin gelenekler; ve son olarak geç antik dönemden on yedinci yüzyılın başına kadar bu bölümün görsel temsillerinin ikonografisi. Kitap, biri John'un anlatımına, diğeri Caravaggio'nun Şüpheli Thomas tablosuna ayrılmış iki uyumlu yakın yorum eylemiyle başlıyor ve bitiyor; arada, alan, uygunluk, denge ve bilgisizlikle ilgili düşüncelerin hepsi

--- SAYFA 11 ---

a more exploratory approach, navigating by generalizations and suggestions among a large range of paradigmatic instances. The orientation toward various media permits us to explore some of the ways in which fundamental issues of belief and disbelief, faith and doubt, are worked out within the constraints of different forms of communication ranging from the verbal, in narrative and exegesis, to the visual, in painting and sculpture. The focus upon the traditions lets us examine the contradiction between, on the one hand, a short and famous foundational text, and, on the other, the numerous instances of commentary and elaboration that justify themselves precisely by their claim to fidelity to that single text and yet manage in certain regards decisively to misunderstand it. For the one thing that most people think they know about Doubting Thomas, namely that he stuck his finger into Jesus' wounds, turns out upon inspection not only to receive no support at all from the source of this story, the Gospel of John, but indeed to be contradicted by it. Tracing some of the paths by which this evident but no doubt ineradicable mistake has wandered through almost two millennia of literature and art offers ample material for reflection upon the inextricable complicity of understanding and misunderstanding in enabling and complicating human communication. The fact that the texts and issues explored here are mostly central ones within the Christian tradition is certainly convenient—it means that the interpretative traditions involved are well represented, both quantitatively and qualitatively. But this circumstance is not at all indispensable, for the methods used here can be applied to many other kinds of texts and issues. Nothing, in any case, is further from my intention than to defend or attack faith in Christianity or to justify or condemn Thomas's doubt: I am merely trying to reconstruct the conception and organization of certain textual and pictorial documents that have played a significant role in European culture over the past twenty centuries. The story of Doubting Thomas is a particularly striking example that allows us to recognize with unusual clarity the degree to which x Preface

--- SAYFA 12 ---

Kültür tarihi, kolektif hafıza tarafından tutulan miras alınan modellerin, ilk tasarlandıkları anlık durumun ötesinde, eğer hizmete hazır kalacaklarsa uyarlanmaları gereken yeni bağlamlara dönüştürülmesinin aralıksız bir uygulamasıyla oluşturulur. Bu uyarlama her zaman, en azından bir dereceye kadar, bir çarpıtmadır; çünkü orijinal yazar ya da sanatçı, eserinin bir gün kullanılacağı tüm kullanımları muhtemelen öngöremezdi. Ancak modelin canlılığı ve tek hayatta kalma şansı, temel kimliğinden tamamen vazgeçmeden bu aralıksız tahrifat sürecine kendisini verme kapasitesinde yatmaktadır - yeniden diriliş kavramı kişisel kimliğin devamına ilişkin çetrefilli sorunları gündeme getiren yalnızca insanlar için değil, aynı zamanda onların kültürel ürünleri için de geçerlidir. Kültür tarihinin görevi, bu tür alımlama ve aktarma durumlarını incelediği sürece, bu tür hatalardan dolayı üzüntü duymak ya da onları kesin olarak düzeltmeye çalışmak değil, onları ortaya çıkarmak ve anlamaya çalışmaktır. Mesleğim gereği metin yorumcusu ve hermenötik uzmanıyım; her şeyden önce edebi ve felsefi metinlerin çalışmaları ve bunların ürettiği tefsir gelenekleriyle ilgileniyorum ve özellikle klasikler ve karşılaştırmalı edebiyat alanında eğitim aldım. Burada teoloji, Yeni Ahit çalışmaları, kilise tarihi ve sanat tarihi gibi bilimsel disiplinlere daha uygun olduğu düşünülen bir dizi konuyu araştırmaya cesaret etmiş olmam, bu konunun içsel büyüüne başvurarak açıklanabilir, ancak elbette yeterince gerekçelendirilemez. Bu sistematik ihlalin gerekçesi daha ziyade kültürel alımlama çalışmasının doğasında yatmaktadır. Yazarlar, sanatçılar ve onların izleyicileri kendilerini her zaman disiplin kısıtlamalarından uzak hissetme eğiliminde oldukları için, bu kitapta örneklenen bu tür kültürel aktarım süreçlerinin incelenmesi, akademik disiplinlerin, akıllıca olsun ya da olmasın, kendi etraflarında çizmeyi uygun gördükleri sınırları zorunlu olarak aşmak zorundadır. Disiplinlerarasılık, kültürel alımlamayla ilgili herhangi bir ciddi çalışma için gerekli bir yüküdür ve aynı zamanda karşı konulamaz bir cazibe ve büyük bir fırsattır. Önsöz xi

--- SAYFA 13 ---

Dolayısıyla soru, disiplinlerarasılığın kabul edilip edilmeyeceği değil (bu amaç için başka bir prosedür uygun değildir) risklerin ne ölçüde en aza indirilebileceğidir. Tüm çabalarım rağmen, bu kitabın amaçları açısından gerekli olan pek çok alan hakkında öğrenmem gereken kadar çok şey öğrenmeyi başaramadığıma hiç şüphem yok. Ancak okuyucularımın kalan eksikleri ve çarpıtmaları affedeceklerini umuyorum. Yöntemle ilgili bu genel soruların ötesinde, birkaç teknik noktaya açıklık getirmem de faydalı olabilir. (1) Kolaylık ve tutarlılık sağlamak amacıyla, Herbert G. May ve Bruce M. Metzger tarafından düzenlenen The New Oxford Annotated Bible: The Holy Bible, Revised Standard Version Containing the Old and New Testaments adlı kitaptan İbranice İncil ve Yeni Ahit'ten alıntı yapıyorum (New York, 1962, 1973). Aksi belirtilmedikçe diğer tüm çeviriler bana aittir. (2) Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger ve Allen Wikgren tarafından Yeni Ahit Metin Araştırma Enstitüsü ile işbirliği içinde düzenlenen The Greek New Testament'ten alıntıladığım Yeni Ahit'in Yunanca metni, Münster/Vestfalya, 3. baskı. (New York, 1975). (3) Bu kitabı nispeten ince tutmak ve uzman olmayanlar için erişilebilir kılmak, ancak aynı zamanda öğrenciler ve akademisyenler için de yararlı kılmak amacıyla, argümanımın sunumunu bilimsel referanslardan oluşan sert bir aygıtla yüklememeyi, bunun yerine tüm bibliyografik referansları, bu konularla ilgili en önemli ikincil literatürün göstergelerini ve daha fazla okuma önerilerini, sonunda yer alan bir bibliyografik makale dizisine koymayı seçtim. İnce kitaplar bile büyük miktarda borç biriktirebilir. Mevcut durumda, bu çalışmanın gebelik süresinin uzunluğu ve içine girmeye cesaret ettiği alanların çeşitliliği, borçluluğumu alışlagelmiş sınırlarımla bile ötesine taşıdı. Bu kitabın fikri aklıma ilk olarak 1996-97 kış döneminde, Heidelberg Üniversitesi'nde ataerkil metinlere ayrılmış düzenli bir disiplinler arası seminer sırasında geldi.

--- SAYFA 14 ---

Klasikler, teoloji, papiroloji ve diğer disiplinlerden meslektaşlar ve öğrencilerle birlikte Nonnus'un Yuhanna İncili Metaphrasis'inin bazı bölümleri aracılığıyla ve yıllardan beri ilk kez bu İncil'i ve onun alınışını özel bir dikkatle inceleme fırsatı buldum. Yeni Ahit'in Yunanca metninin yakın filolojik analizi ve Nonnus'un şiirsel versiyonuyla ayrıntılı karşılaştırma beni, ilk başta yalnızca apokrif İncillerin belirsiz anılarının ve Caravaggio'nun bir tablosunun belirgin görsel izleniminin işaret ettiği bir yola soktu; Keyifle geçirilen pek çok saatin ardından bu yol bu kitaba ulaştı. Elbette, Heidelberg'in "Kirchenväter" seminerinde yıllarca süren dostane ve teşvik edici tartışmalar olmasaydı, böyle bir araştırma dizisine girişme konusunda çok daha az güvenim olurdu. Bu kitap, son haliyle, Pisa'daki Scuola Normale Superiore'a taşındığımdan beri bulduğum yeni fırsatları ve teşvikleri de yansıtıyor; tıpkı projenin, Chicago Üniversitesi Sosyal Düşünce Komitesi'ndeki arkadaşlarım, öğrencilerim ve meslektaşlarım tarafından, fikir ve detaylandırma aşamasında derinlemesine şekillendirildiği gibi. Bu kitabın, bir dereceye kadar, beklenmedik bir şekilde, kısmen İtalyan kültürü ile Alman kültürü arasındaki (bir Amerikalının gördüğü ve deneyimlediği şekliyle) tarihsel ilişkilere dair bir hikaye haline gelmesi, sonuçta benim kendi hayatımın kendine has özelliklerine dayanabilir; tartıştığım konuları ne ölçüde özgün bir şekilde yansıtabileceği konusunda değerlendirmeyi okuyucularıma bırakmalıyım. Yıllardır benim inatçı sorularıma ve isteklerime nispeten şikayet etmeden katlanan çok sayıda arkadaşıma, tanıdıklarına ve aile üyelerime derinden minnettirim. Burada, taslak halindeki bu eserin çeşitli bölümlerini okuyup yorum yapan dostlara ve meslektaşlara yalnızca isimleriyle teşekkür edebilirim. Bunlar arasında Almanya'da Martin Baumbach, Christoph Burchard, Albrecht Dihle, William Furley, Luca Giuliani, Enno Rudolph, Claudia Wassmann ve Heidelberg Leibniz seminerimin üyeleri yer alıyor; Amerika Birleşik Devletleri'nde Ewa Atanassow, Susan Bielstein, Arnold Davidson, Michael Fried, Charles Larmore, Josh Scodel ve Aaron Tugendhaft; Önsöz xiii

--- SAYFA 15 ---

in England, Susanna Morton Braund, Alan Griffiths, and Anna Mastrogianni. In Heidelberg, Nicola Hoemke, with considerable energy and care, helped me to put together a repertory of pictorial images of Saint Thomas. Early versions of individual chapters of this book were presented to helpfully critical discussion at various conferences and lectures: at the Max-Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte in Berlin in June 1998, at Cambridge University in November 1998, in Iphofen (Bavaria) in May 1999, at Loyola University in Chicago in March 2000, at the Scuola Normale Superiore in Pisa in March 2000 and June 2002, at the Einstein Forum in Potsdam in November 2001, at Colle di Val d'Elsa in July 2003 and July 2004, and at the Leibniz-Kolleg in Tübingen in June 2004. The whole book, in a preliminary version, benefited greatly from an intense interdisciplinary seminar at Dartmouth University in February 1999; the participants were Sarah Allen, Jonathan Crewe, Pamela K. Crossley, Dale F. Eickelman, Robert Fogelin, Gene R. Garthwaite, Margaret Graber, and Adrian Randolph. Through the kindness of Professor Marc Fumaroli, I was able to present an abridged version of four chapters in a series of lectures at the Collège de France in Paris in June 2003. Finally, I owe a special debt of gratitude to the two anonymous readers for Harvard University Press, and to a small number of friends who were willing to shoulder the burden of reading through the whole manuscript of the penultimate version of this book and who not only enriched it with their contributions but also saved me from more errors than I like to recall: Luigi Battezzato (Pisa), Brooke Hopkins (Salt Lake City), Katia Mitova (Chicago), Filippomaria Pontani (Pisa), Lucia Prauscello (Pisa), Adolf Martin Ritter (Heidelberg), Mario Telò (Pisa), and Isabelle Wienand (Fribourg). At a very late stage, when I imagined that no further changes were necessary, Elizabeth Gilbert, an extraordinary manuscript editor at the Press, improved not only its form but also its substance in many ways; working with her was a great pleasure. My thanks to all those who, in one way or another, wittingly and xiv Preface

--- SAYFA 16 ---

unwittingly, by their faith and by their doubts, have touched this book and helped it, and its author, to learn and to grow. , This book is dedicated to my students. It is intended for them, as an expression of my gratitude for all they have taught me, as a demonstration by example of one way in which texts and other cultural documents can be read, and above all as an encouragement to explore, and to take risks. Preface xv

--- SAYFA 17 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 18 ---**

, Kısaltmalar New Testament Apocrypha E = J. K. Elliott, ed., The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literatürünün İngilizce Çevirisi, M. R. James'e dayalı olarak (Oxford, 1993) S-W = Wilhelm Schneemelcher, ed., New Testament Apocrypha, rev. ed., İngilizce çev. R. McL tarafından. Wilson, 2 cilt. (Cambridge, 1991-92) Thomas'ın İşleri = Thomas'ın İşleri (E 439-511; S-W 2.322-411) Kıyamet = Thomas'ın Kıyameti (E 645-51; S-W 2.748-52) Yarışmacı = Yarışmacı Thomas'ın Kitabı (S-W 1.232-47, The Book of başlığı altında) Thomas; E'de değil) İncil = Thomas'ın İncili (E 123-47; S-W 1.110-33) Bebeklik = Thomas'ın Bebeklik İncili (E 68-83; S-W 1.439-52) Kilise Babaları CChr SL = Corpus Christianorum, Latina Serisi (Turnhout, 1952ff.) CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum (Viyana, 1866ff.) GrChrSchr = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Berlin, 1897ff.) PG = Patrologiae cursus completa, accurate J. P. Migne, Series Graeca (Paris, 1857ff.) PL = Patrologiae cursus completa, accurate J. P. Migne, Series Latina (Paris, 1841ff.) SC = Sources Chrétiennes (Paris, 1941ff.)

--- SAYFA 19 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 20 ---**

I Metinsel Temel,

--- SAYFA 21 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 22 ---**

Görmek ve İnanmak Tek gözlü adamın kör arkadaşına dediği gibi "Görmek, inanmaktır." Ne demek istedi? İlk bakışta onun söylemek istediği noktanın, çeşitli duyu organlarımızın bize yaşadığımız dünya hakkında sağladığı bilgilerin güvenilirliğindeki farklılık olduğunu düşünebiliriz. Diğer dört duyu, onların nesneleriyle temas kurmamızı, hatta onları az ya da çok içselleştirmemizi gerektirir: Tat alma, yutmayı gerektirir; koku ve işitme, algılanan nesnenin bazı fiziksel yönlerinin kafamızdaki boşluklara geçmesini gerektirir; doğrudan dokunmadan dokunmak imkansızdır. iletişime geçin. Yalnızca görme, algıladığı şeyi dışarıya ve önümüze yerleştirerek nesnelleştirir: doğrudan gözümüzün yüzeyine yerleştirilen bir şeyi göremeyiz, tıpkı önümüzde herhangi bir mesafede tutulan bir şeyin tadına bakamadığımız veya ona dokunabildiğimiz gibi. Görsel nesnelleştirme, görülen her şeyin salt görülme olgusu tarafından değiştirilmediği anlamına gelir. Bir şeyi görmek, algılanan nesneyi değiştirmeden, bu tür duyusal bilginin mevcut en güvenli bilgi olduğunu varsayabiliriz. Çünkü diğer duyular tarafından sağlanan bilginin bizzat algı süreci tarafından değiştirilmesi olasılığı çok daha yüksektir. "De gustibus non est disputandum" (zevk yargılarını tartışmanın bir anlamı yoktur) - en azından kısmen, çünkü kişi bir şeyi tüketmeden tadamaz, dolayısıyla hiçbir iki kişi tam olarak aynı şeyi tadamaz ve herhangi bir kişinin bu konudaki raporu

--- SAYFA 23 ---

tattığı şey görüldüğü gibi değerlendirilmelidir. Ancak siz ve ben, tam olarak aynı nesneyi gördüğümüzde izlenimlerimizi kolayca karşılaştırabiliriz (ya da neredeyse tam olarak, çünkü aslında ikimiz de bir şeyi tam olarak aynı anda, tam olarak aynı bakış noktasından göremeyiz). Ve yine aynı şekilde, diğer duyuların ıkelliğini, bizi dünyamıza çok daha içten ve doğrudan dahil etmelerini, sağladıkları bilginin görme yoluyla sağlanandan daha doğru, çarpıtılmaya daha az dayanıklı, daha güvenilir olması gerektiğinin kanıtı olarak kabul ederek, tam tersi bir seçim yapmayı tercih edemez miyiz? Sonuçta, optik illüzyonlar tanidik bir olgudur, dokunsal illüzyonlar ise çok daha az tanidik bir olgudur. Eğer isteseydik, bu düşüncelerin açtığı kesinlikle epistemolojik yolda daha da ileriye gidebilirdik. Ancak bunu yapmak şüphesiz atasözünün başladığımız noktasını kaçırmak anlamına gelir: çünkü atasözünün ileri sürdüğü zımnı karşılaştırma kesinlikle görme ile diğer dört duyu arasında değil, özellikle görme ve işitme arasındadır. Tek gözlü adamın arkadaşına aslında söylemek istediğı şey, sadece duyduğumuza değil, gördüğümüze inanma eğiliminde olduğumuz veya inanmamız gerektiğidir. "Görmek inanmaktır" dediğimizde, bu genellikle birinin bize olmuş ya da olacağını söylediğı ama kendimiz tanık olmadığımız sürece şüpheli kalacağımızı beyan ettiğimiz bir şeyi duymamıza yanıtır. Görünüşe göre sadece duyduklarımız, inanç için gördüklerimiz kadar sağlam bir temel sağlamıyor. Neden? Hiç şüphesiz bunun en önemli nedeni, gördüklerimizi kendimiz görmemiz, duyduklarımızı ise bize anlatan başkalarından duymamızdır. Bu, ele aldığımız atasözü tarafından önceden varsayılmış gibi görünen bir dizi temel varsayımı akla getiriyor: tüm gerçek bilgiler nihai olarak doğrudan ve dolaysız bir görme eylemine dayanmaktadır; ideal şartlarda bir şey hakkında bilgi edinmek isteyen kişi ile onu gören kişinin aynı kişi olduğu; ne yazık ki bu ideal koşulların her zaman böyle olmadığını; Öyle olmadıklarında, bir iletişim zincirinin, bir şeyi gerçekten gören kişiyi, giderek artan mesafelerde salt işitsel bağlantılar aracılığıyla bir uçta birbirine bağlaması gerekir.

--- SAYFA 24 ---

ve yanlış bilgi, diğer uçta sadece bunu duyan kişiye; ve sonuç olarak bu zincirin işitsel ucundaki kişi, diğer ucundaki görsel emsalinin elde edebileceğinden ancak daha düşük bir kesinlik derecesine ulaşabilir. Gerçeğin toplumsal tarihi, diğer insanların bize dünya hakkında söylediklerine duyulan güvenin, ideal olarak istediğimiz kesinlik derecesine yaklaşan bir şeyi sağlayacak şekilde yönlendirildiğini ve kurumsallaştırıldığını gösterebilir. Böyle bir kesinlik şüphesiz bazı filozofların isteyebileceğinden daha azdır, ancak genellikle, dünyamızla kaba ve hazır pratik ilişkimizi idare etmek için yeterli olduğunu düşünmekten hoşlanırsınız. Ama aslında deneyim bize, hemcinslerimizin, onlarla paylaştığımız dünya hakkında güvenilir bilgi kaynakları olacaklarına ne ölçüde güvenebileceğimizin kesin olmaktan çok uzak olduğunu öğretiyor. Atasözleri'nin belirttiğı gibi, "Basit kişi her şeye inanır, ama sağduyulu kişi nereye gittiğine bakar" (14:15); ve böylece Süleyman'la ilgili kulağına gelen haberlere kulaktan dolma bilgilerle inanmamayı seçen basiretli Saba Kraliçesi, gelip bunların doğru olup olmadığını kendi gözleriyle görmeye karar verdi (1 Krallar 10:7, 2 Tarihler 9:6). Sorun yalnızca diğer insanların hata yapabilmesi ya da yanıltılabilmesi değil; sonuçta biz de yapabiliriz. Bu yeterince kötü; ama daha da kötüsü bizi kasıtlı olarak yanıltabilirler. Eğer hemcinsimizin bizim iyiliğimizi düşündüğüne ve bizim iyiliğimizi kendisinininkinden daha az istemediğine gerçekten inanabilseydik, o zaman bizim için en önemli olanı, kendimizin ve sevdiklerimizin hayatlarını ve mutluluğunu onun bize söylediklerine emanet etmeye daha istekli olurduk. Ancak bir kriz anında çoğumuzun kendimizi ve kendimizi kurtarmak için başka bir kişiyi ve onun ailesini feda etmekte tereddüt etmeyeceğini çok iyi biliyoruz ve bu nedenle onun için de aynısını varsayıyoruz, özellikle de günlük deneyimlerimiz diğer insanların gelişigüzel düşüncesizliğini ve neşeli gaddarlığını sıklıkla doğruluyor. Euripides'in Medea'sının açılışı bu gerçeğı çarpıcı bir şekilde ortaya koyar: Medea'nın dadısı, metresini Korint'e getiren Yunan kahramanı Jason'ın yerel prensesle haince evlenmeye karar verdiğini duyduğunda -ama kendisi göremediğinde- kulaklarına inanmadığında, köle arkadaşı ona (ve bize) küçümseyerek sorar: "Herkesin kendisini komşusundan daha çok sevdiğini ancak şimdi mi öğrendiniz?"

--- SAYFA 25 ---

Bora?" (85-86). Bu nedenle, başkalarının bize bildirdiğinden çok, kendimizi görebildiklerimize daha kolay inanırız: Gözlerimize olan güvenimiz, gözlerimize olan güvenimizden çok, gözlerimize olan güvenimizdir ve aslında hemcinslerimize olan güvensizliğimiz üzerine kuruludur. Herodot, kendi karısına aşık olmak gibi nadir bir talihsizlik yaşayan Sardeis kralı Candaules'in, koruması Gyges'e bunu anlatarak onun olağanüstü güzelliğini ikna etmeye çalıştığını, ancak boşuna olduğunu anlatır; bu nedenle Gyges'in onu çıplak görebilmesi için gerekli düzenlemeleri yaptı, çünkü "kuaklar insanlar için gözlerden daha az ikna edicidir" (1.8.10). Ancak Candaules'in karısı, Gyges'in onu izlediğini gördü ve sonunda kocasına ihanet etti ve Gyges'i onu öldürmeye zorladı: gözler asla masum değildir ve nadiren tam olarak bizim istediğimizi görürler, bunun yerine daha azını veya daha fazlasını görürler. Bu sorunlar sıradan yaşamdan aşına olduğumuz sorunlardır. Peki olağanüstü durumlarda aynı kurallar geçerli midir? Birinin bizden bunu duyunca inanmamızı istediği "iyi haberin" (bu, etimolojik olarak "İncil" kelimesinin anlamıdır), güzel eşler ya da aptal kocalar hakkındaki sıradan bir dedikodu olmadığını, bunun yerine bir ölüm kalım meselesi olduğunu ve yalnızca bizim ve sevdiklerimiz için değil, tüm insanlık, aslında tüm yaratılış için olduğunu varsayalım. Dahası, bu haberin olağan yaşamış deneyimimizle o kadar çeliştiğini varsayalım ki, inanmanın bir kadının olağanüstü güzelliğine ilişkin en coşkulu raporlardan bile çok daha zor olduğunu, hatta inancımızı kırılma noktasına kadar, hatta çok daha ötesine zorladığını varsayalım. O halde, eğer buna inanmayı başarırız, kendimiz ölmeyeceğimizi, sonsuza kadar yaşayacağımızı ve eğer buna inanmazsak, başka hiçbir şeyin bizi kurtaramayacağını varsayalım. Ve son olarak, bu haberi duyuran ve görünüşe göre doğruluğunu kanıtlayan kişiyi kendi gözlerimizle göremediğimizi, bunun yerine kulaklarımıza güvenmemiz gerektiğini, bu mucizeyi kendilerinin gördüğünü iddia eden -ya da bunu kendilerinin gördüğünü iddia eden başkalarından duyduğunu iddia eden ya da bunu iddia eden başkalarından duyduğunu iddia eden- diğer kişilerin bize anlattığı haberi duymamız gerektiğini varsayalım. Onlara inanabilir miyiz? Teolojik açıdan bakıldığında, bu sorunun temel ilgi alanı

--- SAYFA 26 ---

Benim ele alacağım inanç unsurları, diğer inanç türleriyle karşılaştırıldığında dini inancın doğasına ilişkin genel sorunda ve ilgili çeşitli dini doktrinlerin özel içeriklerinde yatmaktadır; Ancak burada sunulan yorumlar açısından bu teolojik boyut merkezi değildir. Bunun yerine, Kısım 1'deki amacım, sinoptik İncillerin son bölümlerini incelemek ve daha sonra, bunların oluşturduğu arka plana dayanarak, Yuhanna İncili'nin sonuna doğru ortaya çıkan Şüpheli Thomas'ın öyküsünün yapısını ve anlamını incelemektir. Bu inceleme, bu hikâyeden doğan çeşitli edebi, tefsirsel ve sanatsal geleneklerin ele alındığı Kısım II için bir temel oluşturmaktadır. Bu ilk bölümdeki amacım, John'un metninin tek gerçek anlamı olarak neyin sayılması gerektiğine dair nesnel ve kesin bir açıklama sunmak değil; bu, daha sonra başka uyarlamalarla çarpıtılacak ve yanlış anlaşılacaktır. Tam tersine, böyle bir hedef uygulanabilir olsaydı bile, benim amacım burada bunun peşinden koşmak değil, onun hikâyesinin açtığı birçok potansiyel anlam boyutunu vurgulamak olurdu. Bu metinleri ele alırken benim yaklaşımım teolojik değil, retorik, edebi ve psikolojiktir. Her üç terimin kullanımında neyin kapsandığını ve neyin kapsamadığını belirtmek için bir kelime açıklama faydalı olabilir. Retorik olduğu ölçüde bu yorum, yazarların eserlerinin okuyucuya sahip olacağına dair öngörüler ve bu beklentinin metindeki izleri üzerinde yoğunlaşmakta ve bu okuyucular üzerinde belirli etkiler, özellikle de inanç etkisi üretmek üzere tasarlanmış metinsel mekanizmaları incelemektedir. Bu yaklaşıma göre böyle bir sonuç, dikkatli bir yorumun tanımlayabileceği teknikler aracılığıyla inanç üretmeyi amaçlayan belirli metinsel stratejilere okuyucuların tepkisine bağlıdır. Sonuçta her metin, ne yapmaya çalışırsa çalışsın, aynı zamanda alıcılarının ona olan inancını da kendisi için sağlamaya çalışmalıdır. Söz konusu olan ister bir lirik şiir, ister bir aşk ilanı, ister yangın durumunda bir otel odasından kaçma talimatları veya dini bir kurtuluş mesajı olsun, ilk etapta okuyucuların ona olan güvenini uyandırmadığı sürece bir metinle başka hiçbir şey başarılamaz - Coleridge'in bahsettiği "inançsızlığın isteyerek askıya alınması" bir yeniden önermedir.

--- SAYFA 27 ---

yalnızca edebi sanat eserleriyle değil, her türlü iletişim aracıyla da ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla eğer bir metin, dört İncil'in hepsinin yaptığı gibi, özellikle de sonlarında inanç meseleleri üzerinde yoğunlaşmayı seçerse, bu, şu ya da bu şekilde tüm metinlerin temelinde yer alan soruları vurgulamayı seçmiş demektir. Burada tanımlamaya çalıştığı türden bir retorik yorumunun okuyuculara ve onları belirli bir inanç durumuna getirmeye yönelik metinsel stratejilere odaklanması budur; Burada kullandığım şekliyle "retorik" terimi hiçbir şekilde ikiyüzlülük, aldatma veya ikiyüzlülük gibi bir şeyi ifade etme amacını taşımamaktadır. Edebi olduğu sürece bu yorum, ilk etapta, temel verisi olarak, bu inanç sorularının dile getirildiği yazılı metinlere odaklanır ve bu metinlerin yapılandırılma ve biçimlendirilme yollarını araştırır. Anlamın yalnızca doğrudan önerme iddialarıyla değil, aynı zamanda metnin tek tek parçalarının paralellik, analogi, tekrar, çelişki, yükseltme, küçültme, ironi ve ima gibi tanıdık yapılandırma araçlarıyla birbirleriyle ilişki kurma yollarıyla da üretildiğini düşünür. Çünkü hiçbir iletişim eyleminin yalnızca önerme içeriklerinin toplamıyla sınırlı olmadığı açık olmalıdır: Bunun yerine, iletişimin aktarmayı başardığı anlamın çoğu (aslında bazı metin türlerinde neredeyse tamamı) satırlar arasında, onun çeşitli açık iddiaları arasındaki zımnî ama dikkat çekici şekilde işaretlenmiş ilişkilerde yer alır. Burada üstlenilen türden bir edebi yorum, söz konusu metnin açık ifadelerini birbirleriyle anlamlı bir ilişkiye sokarak, söz konusu metin içindeki dile getirilmemiş mesajları ortaya çıkarmayı ve bunları salt örtülü olanlarla sistematik olarak ilişkilendirmeyi amaçlar; Benim kullandığım şekliyle "edebi" terimi hiçbir şekilde kurgusalılık, referans dışılık veya salt estetikçilik gibi bir şeyi çağrıştırmaya yönelik değildir. Son olarak, psikolojik olduğu ölçüde, bu yorum, İncillerin anlatım tarzının çok açık bir özelliği olan boşluklara odaklanır ve bu boşlukların her iki tarafındaki açık ifadeleri, mümkün olduğu kadar ekonomik ve tarihsel olarak makul bir şekilde, her şeyden önce uygun açıklayıcı malzeme gibi görünen şeyleri içe yansıtarak birbirleriyle ilişki kurmaya çalışır.

--- SAYFA 28 ---

Tanımlanan durumlarda yer alan çeşitli karakterlere uygulanabileceği makul olarak tahmin edilebilecek bilişsel, duygusal ve kasıtlı durumlara atıfta bulunan psikolojik hipotezler. İbranice İncil'in anlatım tarzı herkesin bildiği gibi tutumludur: ilgisiz ayrıntıları gizler, yalnızca en önemli eylemlerden bahseder, bu eylemler arasındaki anlatı bağlantılarını atlar ve çoğu zaman en önemli karakterlerin bile belirleyici motivasyonlarını ve tepkilerini belirtmeden bırakır. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Yeni Ahit bu Yahudi anlatı geleneğini sürdürüyor; muhtemelen yalnızca bu iki metin dizisi arasındaki ve bunları üreten ve inceleyen topluluklar arasındaki (birçok belirgin farklılıklarına rağmen) genel dini ve kültürel süreklilik nedeniyle değil, aynı zamanda daha genel olarak, bütün bir dini topluluğun kimliğini organize ettiği sorgulanamaz statüsü etrafında kanonik referans noktası olarak hizmet eden herhangi bir metnin, daha fazla olmaktan ziyade daha az açık olması daha iyi olacaktır. Çünkü bu şekilde, topluluğun benlik duygusunun temelini oluşturan metinlerin büyük bir kısmı zahmetli bir şekilde kapsanmayacak ve sosyal farklılaşmaya izin veren ancak topluluğun bütünlüğünü tehlikeye atmayan bu metinlerin imaları, kapsamı ve anlamları hakkındaki anlaşmazlık ve tartışmalara geniş bir alan kalacaktır. Sonuç olarak, İnciller çoğunlukla birbirini takip eden eylemleri veya olayları, bunların nasıl bağlantılı olduğunu tam olarak belirtmeden bildirmekle kalmaz, aynı zamanda okuyucuya bunları birbirleriyle nasıl ilişkilendireceğini anlama konusunda açık bir yardım sağlamadan, görünüşte farklı, farklı ve hatta uyumsuz versiyonların veya olayların aynı anlatıda yan yana yer almasına da izin verir. Rudolf Bultmann ve diğer pek çok büyük bilim insanının elindeki saygıdeğer Quellenforschung ("kaynak eleştirisi") geleneği, bu tür boşlukları ve tutarsızlıkları daha önceki kaynaklardan derlemek için kanıt olarak alma ve görünüşte tatmin edici olmayan mevcut versiyonları daha tatmin edici kayıp versiyonlara ayırma girişiminde bulunma eğilimindeydi. Ancak bu çoğu zaman doğru soruya yanlış yanıt aramak, yorumsal dikkati bir söylemin aporetik veya çelişkili düğümleri üzerine oldukça düzgün bir şekilde odaklamak, ancak daha sonra bir Görmek ve İnanmak 9'da tamamen aporetik olmayan bir söylemin hayalini takip etmek gibi görünüyor.

--- SAYFA 29 ---

onları tamamen yok etmeye yönelik nafil bir girişim. Bunun yerine, geleneksel Quellenforschung'un bazı yöntemlerini farklı bir dizi konuya uyarlayan bir edebi yaklaşım, okuyuculara bir dizi büyüleyici meydan okuma sunma konusunda oldukça başarılı olan ve hatta tam da bu amaç için tasarlanmış olabilecek bu özlü üslubun erdemlerini tanıyabilir. Bu İncil'e ait ve apokrif anlatılarda tanımlanan eylem ve tepkilerin bilardo toplarına değil, insanlara ve insanüstü varlıklara atfedildiği göz önüne alındığında, eğer onları anlayacaksak, onlara eşlik eden fiziksel hareketleri basitçe kataloglamak yeterli değildir: bunlara varsayımsal olarak tam olarak açıklanmamış veya bazı durumlarda hiç açıklanmamış bir dizi psikolojik motivasyon ve tepkiyi atfetme riskine girmeliyiz. Bu tür varsayımsal atıflar kaçınılmaz olarak okuyucuların metnin anlamının inşasına doğrudan ve derinlemesine katılmasını gerektirir, böylece özdeşleşme ve katılım için memnuniyet verici olanaklar sağlanır; ancak aynı zamanda okuyucular, kendilerini beğendikleri belirli atıfların diğer okuyuculara da uygun görüneceğinden asla tam olarak emin olamazlar ve hipotezlerini daha makul kılmak için doğrulayıcı stratejiler tasarlamaya çalışmalıdırlar. Daha geniş bir topluluğun görüşlerine duyulan bu ilgi, üniversitelerde ve diğer kurumlarda okumayla profesyonel olarak ilgilenenler için şüphesiz daha acildir; ancak profesyonel olmayan okuyucular bile genellikle kendi edebi deneyimlerini aynı kitapları okuyan diğer kişilerle paylaşmayı ve karşılaştırmayı severler. Nasıl ki İbranice İncil'in sayfalarında sadece ünsüz harfler yazılıyor ve okuyucular yazılı karakterlere kendi nefeslerinin yaşamını aşılayarak sesli harfleri sağlamadıkça kelimeler anlaşılamıyorsa, aynı şekilde bu İncil anlatılarında anlatılan yarım yamalak ve süresiz eylemler ve olaylar da ancak okuyucuların onlara, her şeyden önce psikolojik olanlar da dahil olmak üzere, kendilerine makul görünen motivasyon ve tepki türlerini içe yansıtma ile hayata döndürülürlerse anlaşılabilir. kendi edebiyat ve yaşam deneyimleri. Bir metnin okuyucularının deneyimleri, yüzyıllar boyunca, metnin orijinal olarak oluşturulduğu ve kendisi için oluşturulduğu tarihsel ortamdan yavaş yavaş uzaklaştıkça, bu tür bir metin ortaya çıkar.

--- SAYFA 30 ---

içe yansıtma giderek zorlaşacak ve keyfiliğe daha yatkın hale gelecektir; ancak aynı zamanda metnin zaman içinde yeni okuyucuları cezbetmeye devam etmesi ancak okuyucuları yanıltıcı yorumlayıcı hipotezler önerme riskini almaya davet ederek olur, böylece metnin hayatta kalma gizli şansı her zaman tam olarak metnin tahrif edilme riski altında olacaktır. Elbette burada sunulanlar gibi herhangi bir özel psikolojik yorum yalnızca geçici ve eksik olabilir; ancak bunun gibi metinlerin herhangi bir türde psikolojikleştirme olmaksızın yapılabilecek yorumlayıcı bir okuma eylemini hayal etmek imkansızdır. Benim üstlendiğim türden bir psikolojik yorum, anlatıyı oluşturan aktörlere makul motivasyonlar ve tepkiler atfederek eylemler ve olaylar arasında bağlantı kurmayı amaçlar; Benim kullandığım şekliyle "psikolojik" terimi hiçbir şekilde duygusallık, sıradanlaştırma veya Freudcu (veya başka herhangi bir) psikanalizin doktriner bir biçimini ifade etme niyetinde değildir. Ama bu kadar ön hazırlık yeterli. Şimdi Yeni Ahit kayıtlarına dönelim. Sonuçta görmek inanmaktır. Görmek ve İnanmak 11

--- SAYFA 31 ---

, Before Thomas: The Synoptic Gospels The three synoptic Evangelists all narrate the miracles following Jesus' crucifixion in terms of a simple and powerful antithesis between seeing and hearing, believing and disbelieving. Unsurprisingly, it is at their very conclusion that these texts articulate the issues of doubt and belief most urgently. For not only is the last event recounted, the resurrection of Jesus after his death, by far the hardest to believe and at the same time the only really decisive one for Jesus' message of salvation ("if Christ has not been raised, then our preaching is in vain and your faith is in vain," 1 Cor. 15:14). What is more, at the end of any text its author takes his leave from his readers and does what he can to ensure the persistence, even after they have laid his book down, of the persuasive effects he has hoped to have upon them. That is why, whatever the intertextual relations between the four Evangelists' stories, they all focus in their concluding sections upon the same central problem of persuasion: namely, to what degree seeing is, or is only almost, or is really not at all, believing. As their attempts to resolve this issue gradually become more and more refined, the problem seems to become more and more intractable. Perhaps the very difficulty of the problem increases not so much in spite of the ever more sophisticated strategies proposed to resolve it, as rather in consequence of them. ,

--- SAYFA 32 ---

Most modern New Testament scholars agree that Mark's is the earliest of the three synoptic Gospels. In any case, it is certainly simpler and more linear than Matthew's and Luke's—but, at least with regard to these issues of doubt and belief, no less disturbing in its implications. Mark's narrative of the events following Jesus' burial confines us within the perspective of women for its entire length: everything we see, we see through their eyes. What they fail to understand we are given no information to enable us to understand better; when they are frightened we seem to be left with no other recourse than to share their fear. Doubtless, the fact that more than one woman is involved lends a somewhat greater degree of credibility to their reports concerning their experience; but the greater emotional and intuitive capacity that seems here to be attributed to women in comparison to men must be balanced against their uncontestedly low status as legal witnesses in first-century Palestine. Presumably, unless the women receive authoritative corroboration from some other source, we would do well not to believe too quickly what they report to their listeners and hence to us. By telling us in the preceding chapter that two women see where Jesus is buried (15:47), Mark provides a transition to the following scene, in which the world of men and their established secular and religious authority is left entirely behind. For it is three women who go to Jesus' tomb after the Sabbath is past in order to anoint his dead body (16:1). Their worried question, who will roll the heavy stone away from the tomb's entrance (16:3), reminds us of their bodily weakness and prepares us for a typical miracle, a feat of superhuman strength that will surpass their own limited physical and mental capacities (16:4). Yet what they see within the tomb is nothing out of the ordinary: merely a youth sitting down on the right side (presumably the auspicious one), dressed in white (16:5)—they see no corpse there, but also no angel or any proof of resurrection. In spite of (or, perhaps, precisely because of) this matter-of-factness, the three women are terrified by what they see: the tomb is open rather than closed, Jesus is absent rather than present, a living youth confronts them rather than a dead man. Like a courteous servant explain- Before Thomas 13

--- SAYFA 33 ---

Beklenmedik ziyaretçilere efendisinin uykudan uyandığını ve yürüyüşe çıktığını söyleyen genç, sakın bir tavırla İsa'nın uyandığını ve orada olmadığını bildirir ve onları İsa'nın cesedinin yatırıldığı ancak artık boş olan yere kendi gözleriyle bakmaya davet ederek kulaklarıyla duydukları bu sözün doğruluğunu kanıtlar. Öğrencilerine gördüklerini anlatmalarını ve İsa'nın söz verdiği gibi (14:28) onları Celile'de göreceğini (16:7) söylemelerini söyler. Ancak gencin sözleriyle teselli bulmak şöyle dursun, kadınlar dehşet içinde mezardan kaçarlar; öğrencilerine rapor vermek yerine korkudan kimseye tek kelime etmiyorlar (16:8). Ve bu kadar. Markos'un İncili burada bitiyor; En eski elyazmalarında hikaye bu noktada kesilir ve Markos'un kendisinin hikayenin devamını yazdığına dair hiçbir kanıt yoktur. Ancak bu İncil anlatısının bir sonucu olarak, bu kadar ani bir kapanış en az iki açıdan kafa karıştırıcıdır. Bir yandan, bu son pasajdaki bazı öğeler, kendilerinin ötesinde, burada anlatılmayan, ancak okuyucunun makul bir şekilde anlatımını daha sonra bir yerde bulmayı bekleyebileceği gelecekteki olaylara işaret ediyor gibi görünüyor. Mesela gençlere göre İsa Celile'de havarileriyle buluşacak: Peki öyle mi? Ve eğer kadınlar bunu kimseye söyleyemeyecek kadar korkmuşlarsa, öğrenciler oraya gideceklerini nasıl bildiler? Doğrulayıcı bir anlatının yokluğunda elimizde sadece gencin devam edecek tahmini var: Ona inanabilir miyiz? Yine, anlatıcı -ona Mark diyelim- bu bölümde anlatılan olayları nasıl öğrendi? Sonuçta bunlara üç kadın ve gizemli genç dışında kimse tanık olmamış gibi görünüyor; ama görünüşe göre kadınlar kimseye söylememiş ve gençlere ne olduğu belirtilmemiş. Kadınlar bunu gerçekten de Mark'a söyleyen birine mi anlattılar, yoksa doğrudan Mark'a mı söylediler; ama bu durumda korkularının üstesinden gelmeyi nasıl başardılar ve Mark neden bize bundan bahsetmiyor? Yoksa Markos'un başka bir bilgi kaynağı mı vardı? Peki o zaman kim (tabii ki mezardaki genç değil) ve neden bize söylemiyor? Fakat öte yandan, daha önceleri çeşitli olan diğer unsurlar da var.

--- SAYFA 34 ---

Bu bölümde bulmayı umduğumuz sözlükler burada eksiktir ve bunların yokluğunun nasıl açıklanacağı veya yorumlanacağı okuyucuya açıklanmamıştır. Hepsinden önemlisi, bu İncil'de İsa'nın ölümünden sonra dirileceğine dair dört kehanet bulunmaktadır (8:31; 9:9, 31; 10:34). Ancak Markos'un metninde, bizim İsa'nın dirilişini gördüğümüzü bir kenara bırakalım, kimsenin İsa'nın dirildiğini gördüğünü duymayız; bunun yerine sadece gençlerden onun uyandığını ve orada olmadığını duyan kadınları duyuyoruz. Ama onlara inanabileceğimizi düşünsek bile ona neden inanalım ki? Onun sadece cesedi çalan ve kadınlar aniden ortaya çıkınca bu hikayeyi zekice uyduran bir mezar soyguncusu olmadığını nereden biliyoruz? Markos, bizi İsa'nın dirildiğine ve onun metninin temel kurtuluş mesajına inanmamız gerektiğine ikna edecek hiçbir kanıt sunmuyor; bu, bizimkine inanmaya istekli olmadan önce kesinlikle İsa'nın durumunda gösterilmesini bekleyebileceğimiz bir mesajdır. Yalnızca kurgusal bir anlatının sonunda bu tür kafa karışıklıkları hiç hoş karşılanmaz; burada okuyucularının kurtuluşunu öneren bir metnin sonunda bunlar oldukça dayanılmazdır. Markos'un anlatısının burada bitmesini isteyip istemediği, ya da herhangi bir rastlantısal nedenden ötürü hiç tamamlamadığı ya da başlangıçta bu noktadan sonra bir şekilde kaybolan bir pasajla devam ettirip sürdürmediği bilinmiyor ve tartışmalı olmaya devam ediyor. Ancak yalnızca iki alternatif var: Bu noktada anlatısının sonu ya kasıtlıydı ya da kasıtsızdı; ve ilk alternatifin karşısında, planlı bir son olarak bu anın katıksız, açıklanamaz tuhaflığı konuşuyor. Bu nedenle, başlangıçta amaçlanan sonucun ya yazılmamış olması (yani, Markos'un İncil'i yazma eyleminin kesintiye uğraması) ya da gerçekten yazılmış ancak daha sonra kaybolmuş olması (elyazmalarının başlangıçları ve sonları özellikle mekanik hasara veya kaybolmaya yatkındır) daha muhtemel görünmektedir. Orijinal metnin muhtemelen kendisi için oluşturulduğu erken dönem Hristiyan toplumunda, Hristiyan inancının merkezi olayı olan İsa'nın dirilişinin yazılı olarak anılmasına çok daha az ihtiyaç duyulduğunu (ve hatta belki de sır saklamaya daha fazla ihtiyaç duyulduğunu ve bu nedenle yalnızca sözlü iletişime emanet edildiğini) varsaysak bile, bu, yaşamındaki birçok küçük ayrıntıdan çok daha azını haklı çıkarmaz.

--- SAYFA 35 ---

en büyük korkunun, şaşkınlığın ve umutsuzluğun yaşandığı bir anda böylesine ani bir son; ve bu nedenle neden metnin yazılmaya ayrılan kısmında İsa'nın dirilişiyle ilgili bir takım açık tahminler yapılmış ve muhafaza edilmişti? Her halükarda, daha sonraki okuyucular için böyle bir anlatı kesinlikle kökten eksik görünmüş olmalı. Metin o kadar rahatsız edici ki, çoğu elyazmasında Markos'un anlatımının, mesajını tamamlamak için en az iki orijinal olmayan girişimle desteklendiğini öğrenmek bizi şaşırtmayacak. Daha Kısa Bitiş (16:9-10) olarak adlandırılan bölüm, bazı elyazmalarında bir önsöz olarak veya daha büyük ve daha karmaşık bir ek olan Uzun Son (16:9-20) olarak adlandırılan eke alternatif olarak nakledilir. Kısa Son, Markos'un anlatımındaki en bariz iki eksikliği basitçe düzeltir; kadınların sonuçta Petrus'a ve diğer havarilere, gençlerin onlara söylemelerini söylediği şeyleri söylediklerini aktarır (böylece Markos'un anlattığı olayları nasıl öğrendiğine ilişkin anlatıbilimsel sorunu ortadan kaldırır) ve İsa'nın bizzat havarilerini havariyelik görevlerine göndermek için ayağa kalktığını (böylece İsa'nın gerçekten dirileceğine dair daha önceki duyuruların hem anlatısını hem de teolojik kapanışını sağlar) bildirir. Ancak bu son, açıkça kusurlu bir anlatıya yönelik bu asgari çarelerin ötesinde hiçbir şey eklemesiz. Daha ilgi çekici olan ise Uzun Son'dur. Bu pasajın ikinci yüzyıldaki yazarı (muhtemelen Yuhanna'nın, bir sonraki bölümde ele alacağımız İsa'nın dirilişiyle ilgili anlatımından etkilenmiş olan kişi), Markos'un orijinal metninde en rahatsız edici şekilde eksik olan şeyi derhal tamamlar: dirilen İsa'nın, adı geçen bir karaktere görünür bir görünümü, burada Mecdelli Meryem (16:9, karşılaştırın Luka 8:2), sonunda kendisine söylendiği gibi gidip öğrencilere neler olduğunu anlatabilir. yapmak (16:10). Ancak Markos'un kendi anlatımında Mary'nin gençlere karşı sergilediği korku ve itaatsizlik, ekleme yapanın ekinden çıkarılmak şöyle dursun, bu ikinci metinde inatla devam ediyor ve heyecan verici bir şekilde düzenlenen üç aşamalı bir anlatıda aşamalı olarak ele alınması gerekiyor. İlk aşamada Meryem, İsa'nın öldüğüne inandıkları için ağlayan ve yas tutan öğrencilerle konuşur. Ancak verdiği iyi haberle onları tamamen ikna etmeyi başaramıyor.

--- SAYFA 36 ---

Jesus has indeed risen, and instead encounters only disbelief: “But when they heard that he was alive and had been seen by her, they would not believe it” (16:11). In one regard, matters have become even worse than they were in Mark’s own account, for now it is not only two women who do not believe, but the whole group of male disciples; but in another regard things have improved somewhat, for the person whom they do not believe is only a woman, Mary Magdalene, so that the narrative can move on to a next, higher step of validation. In this second stage, for the very first time in this whole episode, we are lifted out of a limited female perspective. Mary is entirely forgotten, for she has fulfilled her narrative purpose. Jesus himself appears to male witnesses, but he does so to only two of the disciples, who have separated themselves off from the main body (16:12). Yet when they tell the others what they have seen, this time too mere words are not believed, even though they are pronounced by men and not women: “And they went back and told the rest, but they did not believe them” (16:13). So in the third stage Jesus makes a final appearance, this time to all the eleven disciples together, and explicitly rebukes them for their disbelief: “Afterward he appeared to the eleven themselves as they sat at table; and he upbraided them for their unbelief and hardness of heart, because they had not believed those who saw him after he had risen” (16:14). Presumably this time Jesus succeeds with the disciples: the very last sentence of the Gospel in this version confirms that they did indeed set out to fulfill their apostolic mission (16:20). But just to make sure that the point is not lost on the reader, the author adds to Jesus’ final discourse a general sentence on the vital importance of belief: “He who believes and is baptized will be saved; but he who does not believe will be condemned” (16:16). The anonymous author of the supplement to Mark’s narrative evidently recognized that any complete and satisfactory version of the events after Jesus’ burial had to find a balance between two sets of interdependent miracles: those inside the tomb, involving the absence of Jesus’ dead body where it was expected to be; and those outside the tomb, involving the presence of Jesus’ living body where it Before Thomas 17

--- SAYFA 37 ---

olması beklenmiyordu. Markos'un kendi anlatımındaki kopuşun nedenleri ne olursa olsun, MS 2. yüzyıldan sonra onun adıyla dolaşan İncil'in son bölümü. basit ve doğrusal bir şekilde biri içeride (16:1-7) ve diğeri dışarıda (16:8-20) olmak üzere iki parçaya bölünmüştür; ve vurgu ilk, dehşete düşmüş, kurtarılmamış, sinir bozucu kısma değil, daha ziyade ikinci, neşeli, kurtarıcı, tatmin edici kısma yapılır. Bu ek aracılığıyla, bir bütün olarak hikaye, sözlü duyuru ve görsel doğrulamanın değişen ritmini kullanarak yüksek derecede bir kapanış elde etmeyi başarıyor. Ancak onun anlatı dinamiği inanç tarafından değil (bu tür bir anlatıyı doğrulamayacağı açık olan ancak yalnızca bir sonuca varabilen) inanç tarafından değil, yalnızca kelimelere karşı inançsızlığın saplantılı bir şekilde tekrarlanan tepki mekanizması tarafından üretilir. Sonuçta inançsızlığın bu şekilde temalaştırılması, bu şüpheyi ortadan kaldırmak için bizzat İsa'nın açık müdahalesini gerektirir. Yine de, yorum yapan İsa'nın kullanmak zorunda kaldığı kanaat araçlarının aşırılığı - tekrar tekrar ortaya çıkması, şüphecileri öfkeyle azarlaması ve inançsızlık ile lanetleme arasındaki açık bağlantı - onun mücadele etmesi gereken şüphecilik illetinin ne kadar şiddetli olduğunu gösteriyor. Mark'ın zamanından önce yarıda kesilen açıklaması, esrarengiz sonuçsuzluğu nedeniyle rahatsız edicidir: ancak daha uzun süre devam edenin, anlatının kapanışının bağlı olduğu bir inancın hizmetine yönelik inançsızlığı kullanma girişimi de aynı şekildedir. Getirdiği şüphe, görünürdeki amaçlanan işlevinin ötesine geçerek, defalarca ve çok daha sert yöntemlerle temizlenmesi gereken bir hikayeye bulaşmaya devam ediyor. Luke'un versiyonu Markos'un versiyonuna çok yakın. İsimlerin gücüne büyük bir inanan ve karakterleri coşkulu bir şekilde çoğaltan, protokole tabi tanık birikimiyle bir polis memurunun doğrulama duygusuna sahip bir yazar olan Luke, çeşitli türlerde detaylandırma ve ikinci dereceden ayrıntılar ekler, ancak inançsızlık ve onaylamayı dönüşümlü olarak içeren aynı temel anlatı stratejisini benimser; burada daha önceki sözlü tahminlerin daha sonraki olaylar tarafından iddia edilen yerine getirilmesi üzerine belirgin bir vurgu ile yapılandırılmıştır. 18 Metinsel Temel

--- SAYFA 38 ---

Markos İncili'nin Daha Uzun Sonu gibi, ama çok daha ayrıntılı bir şekilde, Luka'nın İsa'nın dirilişini çevreleyen olaylara ilişkin anlatımı, altı dönüm noktası niteliğindeki adımlardan oluşan bir dizi olarak düzenlenmiştir. İlk adımda anlatı sadece bir gençle değil, İsa'nın dirildiğini sadece üç kadına değil, üçten fazla kadına anlatan (24:4, 10) ve onlara İsa'nın bir zamanlar söylediği ve şimdi yerine gelmiş olduğu anlaşılan sözleri açıkça hatırlatan iki adamla başlar (24:6-7). Kadınlar İsa'nın (24:8) bu sözlerini hatırlıyorlar ve dolayısıyla onun ve meleklerin karşılıklı olarak birbirlerini doğruladıkları sonucunu kolaylıkla çıkarabiliyorlar. Ancak ikinci aşamada kadınlar gördüklerini on bir havariye (ve Luka'nın çarpım özelliğiyle diğerlerine de 24:9) aktardıklarında, "bu sözler onlara boş bir hikaye gibi geldi ve onlara inanmadılar" (24:11). Dolayısıyla üçüncü adım olarak, grup içinde hatırı sayılır bir otoriteye sahip bir erkek olan Peter, kadınların raporunu kontrol etmek ve mümkünse bunu doğrulamak için mezara gönderilmelidir; ancak şaşkınlık içinde kalır, çünkü bulduğu şey, kendisine söz konusu olayların güvenilir bir açıklamasını aktaracak sözcükleri söyleyebilecek insanlar değil, yalnızca yorumlanması zor ve belirsiz olan sessiz nesnelerdir (24:12; tüm el yazmalarında değil). Dördüncü bir adıma daha ihtiyacımız var: İsa'nın kendisi, grubunun iki üyesine kılık değiştirerek görünmelidir (aynı şekilde Markos 16:12'de iki öğrenciye farklı bir biçimde görünmektedir). Son derece ayrıntılı dramatik bir sahnede, duyduklarını ona anlatırlar (24:13-24) ve o da onları azarlar (24:25-26: Markos 16:14'teki gibi dolaylı söylemle değil, doğrudan alıntıyla), meleğin daha önce yaptığı gibi, şimdi yerine gelmiş olan daha önceki sözlü tahminlere geri dönerek mevcut olayların anlamını doğrular (24:27). Ancak bu noktaya kadar iki öğrenci doğru dürüst göremiyor ("ancak gözleri onu tanımaktan alıkonuldu", 24:16). Bu nedenle beşinci bir adıma, daha ikna edici bir doruğa ihtiyacımız var. Bu, öğrencilerin, konuştukları kişinin aslında İsa olduğunu nihai olarak kabul etmeleri ile sağlanır (24:31); Bu, Fısıh zamanında yeterince uygun bir şekilde, onun onlarla birlikte ekmek bölmesiyle teşvik edilir (24:30). Altıncı ve son adımda, bu keşif onları Kudüs'e dönmeye motive eder, böylece gördüklerini diğer öğrencilere (ve diğer insanlara) anlatabilirler.

--- SAYFA 39 ---

who are together with them: another characteristic multiplication, 24:33-35). At this point we have been trained by Luke's narrative structure to know just what to expect: the disciples should refuse to believe the true words that have been reported to them and should give voice to a doubt that can only be dispelled by another miracu- lous vision; this time a satisfactory closure would finally be achieved by granting the vision of Jesus to all the disciples (and no doubt, given Luke's fondness for multiplication, to other people as well). But Luke surprises us: he chooses to avoid presenting us with yet another embarrassing scene of incredulity, and instead introduces Jesus at once into the meeting between the two who have seen him and the others who have not, before the latter have any opportunity to ex- press their doubt (24:36). The two disciples need only mention the name of Jesus, and their word is immediately made flesh: he suddenly appears in their midst and says to them, "Peace be with you" (24:36; not in all manuscripts). Surely this ought to settle matters once and for all. And yet Jesus' premature appearance, far from resolving the disciples' doubts, com- pounds them. Evidently they are sure that they are indeed seeing something: but their instinct is to believe that what they see is not the living Jesus but a ghost, presumably that of the dead Jesus. Hence their first reaction is, understandably, pure terror (24:37). How can Jesus persuade them that he is not a ghost? The sole strategy avail- able to him is to speak, and to convince them of the materiality of his body. The logic of the exchange between Jesus and the disciples sug- gests that the only categories of beings to which, when he appears before them, they think they can possibly assign him are (a) living persons, (b) dead persons, and (c) ghosts; but since living persons have material bodies and speak, dead persons have material bodies but do not speak, and ghosts speak but do not have material bodies, they can easily conclude by a process of elimination that if he speaks and has a material body he can only be a living person. Jesus' demonstration of his materiality is so constructed as to cre- ate the expectation that it will involve several steps. For first he offers his wounds for visual inspection ("See my hands and my feet, that it 20 The Textual Basis

--- SAYFA 40 ---

ben kendim miyim" 24:39); sonra bir sonraki, daha yüksek kanıt aşaması olarak dokunsal inceleme için kendisini teklif etmeye devam eder ("beni tutun ve görün; çünkü sizin de gördüğünüz gibi bir ruhun eti ve kemiği yoktur" 24:39). Fakat aslında bu dokunsal kanıt, gerçekte gerçekleştirilmeyen basit bir teklif olarak kalır: öğrencilerinin ona dokunmasını önermesine rağmen, İsa yalnızca görsel bir gösteriye geri döner ve öğrencilerinin yaralarını görsel olarak incelemesine izin verir. ("Ve bunu söylediğinde onlara ellerini ve ayaklarını gösterdi"; tüm elyazmalarında değil). Görünüşe göre, sonuçta öğrencilerin hiçbiri ona dokunmuyor. Neden olmasın? Luka bize sadece öğrencilerin "hâlâ sevinçten inanmadıklarını ve merak ettiklerini" bildiriyor (24:41). (24:42-43; elyazmalarının çoğu, çağdaş Filistin'de yaşamın temelini oluşturan bu son derece sıradan gıda maddesini, daha zengin sembolik bir şey olan, ölümsüzlük merhemi olan bal ile tamamlamaktadır.) Bu Fısıh mevsiminde yemek, ancak bundan sonra, geçmişte dile getirilen ve şimdi fiilen yerine getirilmiş olan sözlü tahminlere atıfta bulunarak, gördüklerinin doğruluğunu son bir kez doğrulayabilir. (24:44-46) Sonuçta, gözleri doğrulayan şey kulaklardır: Öğrencilerin İncil'de okudukları ve İsa'nın ağzından duyduklarına dair anıları, önlerinde gördüklerine dair nihai ve kesin kanıt sağlar; bu da onların İsa'nın dönüşünü vaat edilen ve daha sonra gerçekleşen olarak yorumlamalarına olanak tanır ve dolayısıyla Luka'ya göre, İsa kendisini havarilerine dokunulmak üzere sunduğunda, "onlar hala inanmıyorlardı. Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, Elçilerin İşleri 12:14'te aynı yazarın yazdığı çok benzer bir pasajın olmasıdır: Burada Luka, mucizevi bir şekilde hapishaneden serbest bırakılan Petrus'un Yuhanna'nın annesi Meryem'in kapısını çaldığını ve hizmetçi Rhoda'nın ona cevap verdiğini anlatır: "Petrus'un sesini tanıyarak sevinçle kapıyı açmadı ama içeri koştu ve şöyle dedi: Peter kapıda duruyordu." Sevincin tanınmaktan kaynaklanacağını ve bunu onaylamayı amaçlayan bir eylemi motive etmesini bekleyebileceğimiz her iki pasajda da sevinç, bunun yerine uygun eylemi engelliyor gibi görünüyor: sevinç böyledir.

--- SAYFA 41 ---

harika, çünkü o kadar beklenmedik ki, felç edici bir şaşkınlıktan neredeyse ayırt edilemez hale geliyor. Bu paralellik, İncil'deki bu pasaj için karmaşık fakat sezgisel olarak makul bir psikolojik açıklama önermektedir. Muhtemelen öğrenciler, önlerinde duranın gerçekten yaşayan İsa olduğunu umuyorlardı ve bu nedenle onun gerçekten O olduğuna ikna olduklarında sevinçle doluyorlar. Ama aynı zamanda o kadar hararetle arzuladıkları şeyin gerçekte gerçekleşmeyebileceğinden o kadar korkuyorlar ki, hayal kırıklığı korkusuyla, bu umutlarının gerçekten gerçekleştiğine tam anlamıyla inanmaya cesaret edemiyorlar. Ezici bir sevinç ve kısmi inançsızlığın böylesine karışık bir karışımı, bize yalnızca kendi deneyimlerimizden tanıdık gelmekle kalmıyor, aynı zamanda bir dizi eski pagan ve Hristiyan metinlerinde de doğrulanıyor (örneğin, Chariton 8.5.5-7; Libanius, Orations 38.3.10; Pseudo-John Chrysostom, Dul'un Oğlu Üzerine, PG 61.793.25-26; Theodoret, Mektuplar II, SC 98.181.6-7). Yine de Luke'un ifadesi stil açısından garip ve biraz tuhaf kalıyor. Aynı şekilde, İsa'nın bedenini açıkça öğrencilerinin dokunuşuna sunmasına rağmen aslında onların ona dokunmamalarının ya da bunu yapmayı reddetmelerinin nedeni de açıklanmamıştır. Görünüşe göre Luke, çatışan iki anlatı yükümlülüğüne eşzamanlı bağlılığı nedeniyle kendisini burada tuzağa düşürmüştü. Bir yandan, İsa'nın olağanüstü teklifi, öğrencilerine duyduğu şefkatin derinliğini ve onları maddi dirilişine ikna etmeye verdiği önemi göstermeye hizmet ediyor; dolayısıyla Luka onların İsa'ya dokunmayarak teklifini doğrudan reddetmelerine kesinlikle izin veremez, çünkü bunu yapmak onun mucizevi cömertliğini boşa çıkaracaktır. Ancak öte yandan, İsa'nın Emmaus'ta iki havarisiyle birlikte oturup onlarla ekmek bölüştüğü, ancak onlarla yemek yemek yerine gözlerinin önünden kaybolduğundan beri (24:30-31), Luka'nın tüm anlatısı, açıkça, İsa'nın sonunda havarileriyle, yalnızca bir veya ikisiyle değil, hepsiyle birlikte yemek yemesi ve ardından hepsine sahip oldukları kutsal yazının gerçek anlamını açıklamasından oluşan nihai bir doruğa yönelikti. anlayamadım. Dolayısıyla Luka, öğrencilerinin bu noktada İsa'ya dokunarak teklifini kabul etmelerine kesinlikle izin veremez; çünkü eğer gerçekten de ilk önce ona dokunarak kendilerini ikna edeceklerse, bu noktada Luka öğrencilerinin İsa'ya dokunarak teklifini kabul etmelerine kesinlikle izin veremez.

--- SAYFA 42 ---

Onlarla gerçekten yemek yemeden ve kutsal yazıları açıklamadan önce, o zaman bu doruğa ulaşan ve kesin ortak paylaşım ve otoriter yorum eylemi, amacını tamamen kaybedecektir. Bu nedenle Luka'nın metninde İsa'nın bedenine dokunma olasılığı öne sürülüyor, ancak yerine getirilmiyor. Böylece anlatıda, ancak mutlu bir inanç üreten ilahi bir dokunuşla doldurulabilecek bir boşluk açılır. Belki de öğrencilerin inanılmaz sevinci, Luka'nın metninin altında yatan inanılmaz umutsuzluğu, isimsiz ve sistematik olarak bastırılmış bir kaygı olarak örtbas eden telafi edici bir semptom olarak okunabilir; bu endişe bir kez uyandırıldığında, onun bastırma çabaları daha da ısrarla ima etmekten başka işe yaramaz. Eğer öyleyse, o zaman belki de Luka'nın bu derinden rahatsız edici etkiyi dindar bir şekilde kamufle etme yönündeki son girişimi olarak, İncil'inin kapanış sözlerinde havarilerin bize sunduğu son vizyonun ezici, kalıcı, insanüstü bir mutluluk olduğu gerçeğini yorumlayabiliriz: "Ve büyük bir sevinçle Kudüs'e döndüler ve sürekli olarak tapınakta Tanrı'yı kutsadılar" (24:52-53). Ancak bu bile bazı eski okuyuculara, sonunda tüm öğrencilerin şüphelerinin tamamen ortadan kaldırıldığına dair yeterince açık bir ifade gibi gelmemiş olabilir: çünkü öğrencilerin "büyük bir sevinçle Yeruşalim'e döndüklerini" belirtmeden önce "ona tapındılar ve" sözcüklerinin araya eklendiği biraz daha kapsamlı bir versiyon da aktarılıyor. Luka'nın anlatı boyunca tekrar tekrar başvurduğu, ancak bunların üstesinden gelinebilmesi için başvurduğu, ancak bir kez gündeme getirildikten sonra asla tamamen bastırılmayan şüpheler ışığında bakıldığında, bu sonucun öğrencilerin dindar, saygılı, tamamen sorgusuz sualsiz sevincini vurgulamasındaki ısrarı biraz şüpheli görünebilir. Matta, Markos ve Luka'nın aksine, mezardaki olayları şüphe götürmez bir şekilde tamamen doğaüstü boyutlara taşıyor. İki Meryem'in mezara ziyaretini, depremi, meleğin inmesini, ortaya çıkmasını ve konuşmasını (28:1-7) ve hatta Thomas'tan Önce 23 için uzun ve ayrıntılı alternatif açıklamayı muhteşem olaylar olarak anlatır.

--- SAYFA 43 ---

Rüşvet ve aldatma açısından sıradan, rasyonelleştirici bir açıklama olarak sunduğu İsa'nın bedeninin ortadan kaybolması (28:11-15), tam da reddedilerek, sadece kendi versiyonunun rakiplere karşı tek gerçek olduğunu doğrulamak için değil, aynı zamanda onun mucizevi niteliğini daha da arttırmak için tasarlanmış gibi görünüyor. Mezardaki olaylarla ilgili diğer anlatımlarla karşılaştırıldığında Matta'nın çok daha gösterişlidir; kadınların bu sefer gördüğü bir genç ya da iki adam değil, mucizevi eylemlerine tanık olduğumuz ve göz kamaştırıcı görünümüyle bizi hayrete düşüren Rabbin bir meleğidir. Üstelik Matthew bu olayların tanık olanlar üzerindeki psikolojik etkisini yeniden şekillendirmeye büyük özen gösteriyor. Matta, Markos'un anlatımındaki kişilerin hissettiği dehşeti kadınlardan uzaklaştırır (Matta'daki kadınlar, karakter olarak kendilerine bu kadar korkak bir tepki veremeyecek kadar olumludur) ve bunu onun yerine muhafızlarına yansıtır (28:4; yaşıyor olmalarına rağmen, melek ölü İsa'nın yeniden dirildiğini işaret etmek için geldiğinde "ölü adamlar gibi" olurlar), böylece kadınlar bu sefer sadece korkuyla değil aynı zamanda büyük bir sevinçle de tepki verirler (28:8). Aynı şekilde, melek ile ilk sözlü teması kuranlar korkak muhafızlar değil, cesur kadınlardır (28:5). Meleğin kadınlara son sözleri onlara, öğrencilerine gördüklerini anlatma görevini yüklüyor ve İsa'yı bulmayı umdukları mezarda değil, Celile'de göreceklere dair söz veriyor; onu görmeleri meleğin haberini doğrulayacak (28:7). Daha sonra kadınlar meleğin emrini yerine getirmek için hemen dışarı fırlarlar (28:8; Matta burada üstü kapalı olarak Markos'u düzeltiyor olabilir). Kalan cümleler mezarın dışındaki mucizeleri anlatır: Öğrencilerine İsa'nın dirildiğini anlatmaya giderken, iki Meryem gerçekten de hemen İsa'yla karşılaşır, bu da meleğin öngörüsünü doğrular ve şimdi öğrencilerine onu göreceklere Celile'ye gitmelerini söylemesini ikinci kez emreden İsa'nın kendisidir (28:8-10). İsa'nın bedeninin kayboluşuna ilişkin alternatif versiyonun arada çürütülmesinden sonra, Matta bir dizi dış mucizeyle devam eder: On bir havari kadınların sözünü dinler ve Celile'ye gider; orada İsa onlarla buluşur ve onlara havari görevlerini verir (28:16-20). Matthew'un açıklamasında bazı küçük zorluklar var. Örneğin: 24 Metinsel Temel

--- SAYFA 44 ---

Yeterli sayıda, öğrenciler İsa'yla Celile'deki bir dağda karşılaşır ve orada kendileriyle buluşmayı ayarladığı söylenir (28:16), ancak Matta hiçbir yerde İsa'nın böyle bir randevuyu nasıl, ne zaman veya nerede yaptığını açıklamaz. Ancak bu küçük bir sorundur: Asıl püf noktası başka yerdedir. Çünkü temel tasarımı Matthew'un anlatısı, sözlü olanları geriye dönük olarak onaylayan ve doğrulayan daha sonraki görsel karşılaşmalara işaret eden bir dizi sözlü karşılaşma olarak inşa edilmiştir. Melek önce kadınların İsa'yı göreceklerini söyler (28:7), sonra gerçekten İsa'yı göreceklerini söyler (28:9); daha sonra İsa kadınlara öğrencilerinin onu Celile'de göreceklerini söyler (28:10) ve sonra aslında İsa'yı orada görürler (28:17). Hiçbir şey, gelecekteki bir zamanda gerçekleşecek olan bir olayın sözlü tahminini ve daha sonra, daha önceki zamanda yapılan tahmini geçmişe dönük olarak doğrulayan, gelecek zamandaki görsel doğrulamayı değiştiren böyle bir anlatı ritminden daha basit ve daha etkili olamaz. Dahası, aynı modelin daha yüksek bir otorite düzeyinde ikinci kez tekrarlanması (öngörünün ilk kez sadece muhteşem bir melek tarafından, ikinci kez İsa'nın kendisi tarafından yapılması), etkinin çok daha büyük olmasını beklememize neden olur. Sonuçta, iki Meryem İsa'yı ilk kez gördüklerinde, ona olan saygılarını sevinçle ifade etmekten kendilerini alamamışlardı: "Ve gelip onun ayaklarından tuttular ve ona tapındılar" (28:9). Ancak ikinci seferde bir şeyler ters gider. On bir öğrenci Celile'deki belirlenmiş dağda İsa'yla karşılaştığında ne olacak? "O'nu görünce ona tapıldılar ama bazıları şüpheye düştü" (28:17). Matta bu şüpheler hakkında tek bir kelime daha söylemiyor: Bize şüphe edenin kim olduğunu, kaç kişi olduğunu (birden fazla olduğu gerçeği dışında), kendilerinin İsa'yı göremediklerini ve bu nedenle şüphe edip etmediklerini (fakat eğer öyleyse, diğerleri görebiliyorken neden onu göremediler?), ya da gerçekten İsa'yı gördülerse bile bundan bile şüphe ettiklerini (çünkü diğerleri de aynı temelde inandıkları halde neden bunlar inanmadılar?) ve görüşlerini nasıl ifade ettiklerini asla söylemez. Şüphe, ne İsa'nın ortaya çıkışıyla ilgili olarak onu görmüşlerse ne gibi alternatif bir açıklama sundukları, ne de inanlıların bu şüpheye tepkisinin ne olduğu - Thomas'tan Önce 25

--- SAYFA 45 ---

ne de İsa'nın onlara tepkisinin ne olduğu. Aslında Matta'nın bize söylediği tek şey, İsa'nın gelip öğrencilerle konuştuğu, her şeye kadir olduğunu ilan ettiği ve onların havariyel misyonunu tanımladığıdır (28:18-20). Belki Matta bize, İsa'nın sadece ortaya çıkmasının başarısız olduğu yerde sözlerinin başarılı olduğunu önermek istiyor ve eğer öyleyse, bu son konuşmanın sonunda bir şekilde şüphelerini ikna etmeyi başardığı sonucuna varmak isteyebiliriz. Ancak bu yorum çizgisini benimsesek bile iki şeyi unutmamalıyız: Birincisi, Matta'nın kendisi hiçbir yerde şüphelerin sonunda ikna olduklarını açıkça iddia etmez (onun açıklaması İsa'nın konuşmasının sonuyla biter), dolayısıyla öyle olduklarına inanmak için hiçbir neden yoktur; ve ikincisi, anlatısının, tatmin edici bir vizyon aracılığıyla yalnızca kelimelerin doğrulanmasını sağlayan temel yapısı göz önüne alındığında, İsa'nın (veya başka birinin) herhangi bir sözünün, kendi gözleriyle O'na ilişkin görüşleri yeterli olmadığında şüphe duyanları ikna etmede nasıl başarılı olabileceği tamamıyla belirsizdir. Bütün amacı okuyucuyu inandırmak olan bir metnin gövdesinde "ama bazıları şüphe duyuyordu" sözcükleri inançsızlık yarasını yırtıyor. Eğer Matthew bunları tamamen dışarıda bırakmış olsaydı, vardığı sonuçtaki muzaffer ses tonunun üzerine endişe verici bir gölge düşmezdi. O halde neden bunları eklemeyi seçti? Belki de Matta, şüphenin fazlasıyla insani olduğunu, İsa'nın kendisinden şüphe etmek için en az nedeni olan öğrencileri arasında bile, yine de onun fiziksel dirilişinin görsel kanıtlarıyla ikna olmayan bazıların bulundğunu öne sürmek istemiştir. Ama eğer öyleyse, küçük bir çıkar için çok büyük bir risk alıyordu: çünkü böyle bir öneri kaçınılmaz olarak gelecekteki herhangi bir okuyucunun olası inançsızlığı için açıklayıcı bir emsal teşkil edecektir. Belki de Matthew, okuyucularına bu soruyu çözmeleri için herhangi bir basit yol sunmadan, şüphe ile inanç arasındaki ilişkiye ilişkin genel sorun üzerinde düşünmeye teşvik edilmelerini istemiştir. Ancak Matthew'un oldukça katı öğreticiliği ve mekanik anlatısı, okuyucularının bu tür karmaşık soruları kendi başlarına çözebilme yeteneklerine büyük bir güven duyduğunu veya bunu kendi başlarına yapmalarına izin verme eğiliminde olduğunu göstermez. Belki de sonunda bunun için daha makul bir neden hayal edemiyoruz.

--- SAYFA 46 ---

Matta'nın, kendisinin duyduğu ve buna göre gerçekten de olanın bu olduğuna dair bir rivayetten bahsetmek zorunda hissettiğinden bazılarının şüphe duyduğunu ifade etmesi. İsa'nın kendi öğrencilerinden bazıları olayların alternatif, şüpheli versiyonlarını mı yaydı? Matta ve Luka İncilleri'nin Markos'tan sonraki diğer kaynağı olduğu varsayılan Q, İsa'nın bazı havarilerinin şüphelerini Matta'nın görmezden gelmeyi göze alamayacağı kadar vurgulu bir şekilde mi bildirdi? Ancak bu hipotez bile gerçekten tatmin edici değildir: Çünkü Matthew, onların sonunda nasıl ikna olduklarını belirtmeden, sadece onlardan bahsederek şüphelerini itibarsızlaştırmayı başarabileceğini kesinlikle düşünemezdi. Bu nedenle, her halükarda, "ama bazıları şüphe ediyor" kelimelerinin retorik etkisi potansiyel olarak rahatsız edicidir. Çünkü eğer İsa'nın kendi öğrencilerinden bazıları şüpheyi düşmüş olsaydı, biz de bunu yapmaya izin verildiğini ve hatta cesaretlendirildiğini hissedemez miydik? Ve eğer Matthew hiçbir yerde şüphelerin ikna edildiğini söylemiyorsa, dünyada (veya onun dışında) bizi ikna etmeyi başarabilecek ne olabilir? Ne de olsa bizim elimizde İsa'ya dair hiçbir vizyon yok, yalnızca Matta'nın ve onun gibi hikayeler yazan veya anlatan diğer yazarların sözleri, sözleri var: ve eğer İsa'nın kendi öğrencilerinden bazıları için görmek inanmak değilse, neden sadece duymak - dahası, onların inançsızlıklarını duymak - bizim için yeterli olsun ki? Sinoptik İncillerin üçü de bizi imanla bırakmak için büyük çaba sarf etmektedir. Ancak kullandıkları yöntemler bizi soru işaretleri içinde bırakmaktan başka bir işe yaramıyor. Thomas 27'den önce

--- SAYFA 47 ---

İnanmak ve Dokunmak: Yuhanna İncili Yuhanna İncili'nde, farklı şekillerde üç sinoptik İncil'e musallat olan tüm şüphe ve inanç meseleleri, rahatsız edici bir doruk noktası oluşturmak üzere bir araya gelir. Yuhanna birkaç on yıl sonra kendi İncilini yazarken Sinoptiklerden yararlanmış olsun ya da olmasın, bunları düzenleyen stratejiler ve kaygılar onun anlatımında tekrarlanıyor ve gerçekten de büyük ölçüde yoğunlaşıyor. Çünkü Yuhanna'nın İncili, okuyucularına inanç aşılama yönelik saplantılı bir ihtiyaçla ve buna karşılık gelen, onları ikna edememe endişesiyle doludur. Hiç şüphe yok ki, Yunanca "inanmak" (pisteúein) fiilinin çeşitli biçimlerinin Yuhanna İncili'nde doksandan fazla kez geçmesinin nedeni budur; buna karşın Markos'ta yalnızca dokuz kez (artı iki sahte sonda dört kez daha), Luka'da yedi kez ve Matta'da dokuz kez. Yuhanna'nın İsa'nın cenazesinden sonraki mucizelerle ilgili versiyonu Luka'ninkinden sadece biraz daha uzundur - Luka için elli üç ayetle karşılaştırıldığında elli altı ayet ve Markos ve Matta için sadece yirmi ayet - ama dört İncil anlatımı arasında açık ara en karmaşık ve edebi açıdan en karmaşık olanıdır. Üstelik Yuhanna, İsa'ya olan inançla ilgili tüm karmaşık konuyu görmek ve inanmak arasındaki ilişkiye yoğunlaştırmayı seçiyor: İncil'inin 20. bölümü yalnızca otuz bir ayet uzunluğundadır, ancak görmekle ilgili on üç fiil içerir (blÁpei "[o] gördü" 1; blÁpei "gördü" 5; jewreí "gördü" 6; eíden "gördü" 8; jewreí "gördü" 12; jewreí "[o] gördü" 14; ŠEórika "Gördüm" 18; Ēdântev "gördüler" 20; ŠEwr©kamen "Gördük")

--- SAYFA 48 ---

25; Ñdw “Anlıyorum,” 25; Ñde “görmek,” 27; Äórakav “gördün” 29; ol mŌ Ėdāntev “görmeyenler” 29; Revize Edilmiş Standart Versiyonun 11. ayetinde “bakmak” kelimeleri yer almasına rağmen, Yunanca metinde hiçbir şey buna karşılık gelmemektedir; ve ayrıca Ædeicen “gösterdi” 20) ve inanmak anlamına gelen sekiz kelimeyi (ÄpĖsteusen “[o] inandı” 8; oë mŌ pisteésww “inanmayacağım” 25; »pistov “inançsız” 27; pistav “inanıyor” 27; pepĖsteukav “İnandınız mı?” 29; pisteésantev “[inanenler]”) karşılaştıran. 29; Öna pisteéshte “inanabilmeniz için” 31; pisteéontev “inanmanız için” 31). Her şeyden önce, Yuhanna İncili'nde şüphe ve kanaat söyleminin çeşitli kolları, bu konuların her birinin derinlemesine araştırılabileceği tek bir karakterin dokusu içinde iç içe geçmiştir. Bizden biri olan ama bizden biri olmayan Thomas'ı, ait olduğumuz ve olmadığımız bir metne dahil edin. Bir sembolon gibi, ikiye bölünen ve daha sonra bir kimlik kanıtı olarak bir araya getirilebilen ilk Hristiyan jetonları gibi, Yuhanna İncili'nin 20. bölümü birbirine yakın iki yarıya bölünmüştür; eğer bunlardan herhangi biri anlaşılacaksa, her biri diğerinin terimleriyle anlaşılmalıdır. Yuhanna'nın İsa'nın dirilişini çevreleyen olaylara ilişkin öyküsünün, İncil'inin diğer bölümleriyle tematik bağlantıları ne olursa olsun, nispeten özerk bir anlatı birimi olarak ele alınmasının amaçlandığı gerçeği, bu bölümün açılışında zaten işaret edilmektedir: “Şimdi haftanın ilk gününde Mecdelli Meryem mezara, hava henüz karanlıkken erkenden geldi” (20:1). Çünkü bu sözler, öykünün başlangıcının doğal bir zaman biriminin, günün açılışıyla çakışmasına izin verme geleneğiyle, edebiyatın pek çok biçiminden tanıdık gelen bu anlatı bölümünün açılışını doğallaştırır; burada bu vatandaşlığa kabul, söz konusu günün haftanın ilk günü olarak tanımlanmasıyla daha da güçlendirilir. Sinoptik İncillerde olduğu gibi, sadece alçakgönüllü bir kadın olduğu için İnanmak ve Dokunmak'ın yerine geçmek üzere tasarlanmış bir anlatının mekanizmasını tek başına harekete geçirme yeteneğine sahip olan kişi, Mecdelli Meryem'dir.

--- SAYFA 49 ---

o. Ancak bu sefer o, olaya dahil olan tek kadındır ve son derece yetkili iki adamla, İsa'nın kilisesini üzerine inşa edeceği “kaya” Simon Petrus (Mat. 16:18) ve “İsa'nın sevdiği kişi” (Yuhanna 20:2) öğrencisi Yuhanna ile dikkatlice hiyerarşik bir ilişkiye yerleştirilir. Meryem için taşın mezardan kaldırıldığını görmek (20:1), işlerin kendi yetkinliğini aştığını ve bir erkeğin yardımına ihtiyacı olduğunu bilmek için yeterlidir; hemen Simon Petrus ve Yuhanna'nın yanına koşup onlara İsa'nın cesedinin kaldırıldığını söyler (20:2). Gerçekten de, eğer adam ölmüşse (ve kadın bunu bildiğine inanıyorsa) fakat bedeni orada değilse (ve kendisi buna inanıyor, ancak bize onun kaybolduğunu gördüğü söylenmemiş olsa da), başka ne gibi bir açıklama düşünülebilir? Aslında, elbette onun yanlış bir çıkarımın kurbanı olduğunu biliyoruz, çünkü aslında cesedin kaldırıldığını görmemiş, sadece bunu taşın kaldırıldığı algısından ve cesedin sözde yokluğundan çıkarmıştır. John, Simon Peter'dan daha hızlı koşuyor, bu yüzden önce o varıyor; cesedi sarmak için kullanılan keten bezleri görür ama içeri girmez (20:5). Anlatıcı, John'un Mecdelli Meryem'in bu noktaya kadar gördüğünden daha fazlasını görmesine izin verir, ancak ilk başta mezara girmemesine izin verir, böylece bu önemli ayrıcalık Simon Peter'a ayrılabilir - ancak yalnızca geçici olarak: Simon Peter'dan sonra John da mezara girecek ve Meryem dışarıda kalacaktır. Elbette bu kadar önemli ve inanılması güç bir olaya sadece bir kadının değil, inanılacaksa erkeklerin ve birden fazla erkeğin şahit olması gerekir. Haham hukukunun çoğu durumda iki yetişkin erkek tanığın ifadesini gerektirmesi muhtemelen tesadüf değildir. Bu olaylar dizisini ilgili kişilikler açısından açıklamak yeterince kolaydır. Eğer Yahya, Simon Petrus'tan daha hızlı koşuyorsa, bunun nedeni muhtemelen Yahya'nın ikisinden daha genç olmasıdır (ve belki de aynı zamanda İsa'yı daha çok sevdiği içindir); Eğer kendisi içeri girmeden önce Simon Petrus'un mezara girmesini bekliyorsa, bunun nedeni Simon Petrus'un öğrenci grubu içinde Yuhanna'nın uyması gereken bir otorite konumuna sahip olmasıdır (21:15-17 ile karşılaştırın). Ancak çeşitli eylem ve tepkilerin bu karakterler arasında ayrılması ve dağıtılması aynı zamanda güçlü bir gerilim anlatısı etkisi yaratır. John'un acelesi bedensel bir yoğunlaşmadır.

--- SAYFA 50 ---

mezarda tam olarak ne olduğunu öğrenmek için duyduğumuz psikolojik kaygının giderilmesi; Aynı şekilde, Simon Peter nihayet gelene kadar mezarın dışında bekleme kararı da bilme arzumuzu boş çıkartıyor ve dolayısıyla onu artırıyor. Ancak Yuhanna ve Simon Petrus'un mezarda gördüklerine ve orada tanık olduklarından çıkardıkları sonuçlara ilişkin anlatım karmaşık ve belirsizdir. Çünkü bize sadece Simon Petrus'un mezara girdiğinde gördüğü şeyler anlatılıyor, peçete ve sargılar (20:6-7), fakat Yahya'nın içeri girdiğinde gördükleri değil (Yahya'nın gördüklerine dair tek ipucu daha önce, mezarın dışında eğildiği söylendiğinde ortaya çıkıyor: o noktada keten kumaşlardan başka bir şey görmedi, 20:5). Öte yandan Yahya'nın tepkisini, yani "gördüğünü ve inandığını" (20:8) öğreniyoruz, ancak Simon Petrus'un nasıl tepki verdiği bize söylenmiyor. Ancak Yuhanna'ya uygulanan tekil fiiller ("gördü ve inandı", kaÊ eîden kaÊ ĀpÊsteusen), çoğul fiillerle tanımlanan bir cehalet durumuna atıfta bulunan açıklayıcı bir cümle ("for": g©r) aracılığıyla gerekçelendirilir ("çünkü henüz onun ölümden dirilmesi gerektiğini söyleyen kutsal yazıları bilmiyorlardı") oēdĀpw gfir Ņdeisan bir kez daha, bu da bir nekronik "nastinai, 20:9). Yunanca'da seslendirmedeki en küçük farklılıklarla işaretlenen, üçüncü tekil şahıs ile çoğul şahıs arasındaki bu garip geçiş nasıl açıklanacaktır? Farklı bir yazarda, her iki eylemi de her iki karaktere uygulayacak zarif bir retorik aracı (retorik el kitaplarında apo koinou olarak adlandırılır) varsayma eğiliminde olabiliriz, böylece hem Simon Peter hem de John'un mezarın içindeki peçeteyi ve keten sargıları gördüğünü ve hem Simon Peter hem de John'un görüp inandığını anlayabiliriz; ancak bu kadar incelikli bir üslup aracı, yazar John'un olağan düzyazı üslubu bağlamında oldukça aykırı olacaktır ve burada ne demek istediğini anlamak zordur. Bunun yerine, 20:8'deki "o [Yuhanna] gördü" (eîden) ve "o [Yuhanna] inandı" (ĀpÊsteusen) tekil fiilleri ile 20:9'daki çoğul "onlar [Simon Peter ve John] biliyorlardı" (Ūdeisan) arasındaki garip karşıtlık, kaçınılmaz olarak, Yuhanna ile karşılaştırıldığında Simon Peter'in ne gördüğünü ve onun gördüklerine nasıl tepki verdiğini merak etmemize neden oluyor. Eğer öyleyse, ilgili karşılaştırma noktası kesinlikle onların gördükleri şey değil inanmak ve Dokunmak 31

--- SAYFA 51 ---

(bir durumda peçete ve keten kumaşlar, diğerinde ilk başta yalnızca bezler vardı: ama peçete ne fark ederdi ki?), ama bunun yerine gördüklerine verdikleri tepki neydi. Yahya gördü ve inandı. Peki ya Simon Peter? Gördü: inandı mı? John tepkisini belirtmiyor: neden olmasın? Yalnızca dört olasılık hayal edilebilir: Ya Simon Peter'in tepkisi, John'un bundan bahsetmesine degecek kadar önemli değildi (ama bu son derece mantıksız, eğer öyleyse, John neden onu bu kadar yetkili bir rolde tanıtmayı seçti?); ya da John, Simon Peter'in tepkisinin ne olduğunu asla öğrenmedi (ama bu daha az mantıksız değil, çünkü John basitçe soramaz mıydı?); ya da Petrus da tıpkı Yuhanna gibi inanmıştı (ancak bu neredeyse imkansızdır, çünkü bu durumda Yuhanna neden tekil fiiller yerine "gördüler ve inandılar" çoğul fiillerini kullanmadı?); ya da Simon Peter inanmadı, yalnızca John inandı (bu doğru olmalı, çünkü geriye kalan tek olasılık bu). Başka bir deyişle, ne Simon Petrus ne de Yuhanna, İsa'nın ölümden dirilişini öngören kutsal yazıyı henüz anlamamıştı; John keten ambalajları gördü ve inandı, ancak Simon Peter peçeteyi ve ambalajları gördü ve inanmadı. John'un gördüğünde neye inandığı konusunda çok az şüphe olabilir. Her ne kadar "inandı" (ĀpÊsteusen, 20:8) fiili burada açık bir doğrudan nesne olmaksızın dilbilgisi açısından belirsiz bir şekilde kullanılmış olsa da, yine de "inanmak" (pisteéein) fiili İncillerde teolojik açıdan yüklü bir terimdir ve genellikle olayların ampirik durumlarıyla ilgili sıradan inanç durumlarına değil, daha ziyade İsa'ya olan dinsel inanca ve daha spesifik olarak onun sahip olduğu inanca atıfta bulunur. ölümden dirildi. Yuhanna İncili'nin İsa'ya inançla ilgili olduğu kadar ilgili bir metinde, bu nedenle onun burada öğrenci Yuhanna'nın yazar Yuhanna'nın her zaman gerçek olduğuna inandığı şeye, yani İsa'nın dirildiğine inandığını kastettiğini anlamakta çok az zorluk çekmeliyiz. Bu görüşe göre, aşağıdaki ayet (20:9), Yahya'nın henüz kutsal yazıları anlamadığından, bunun yalnızca buna inandığını görmesi nedeniyle olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak kabul etmek gerekir ki, nedensel bağlaç "için" (g©r) edatının 8. ve 9. ayetler arasında bu şekilde kurduğu mantıksal bağlantı gerçekten çok gergindir. 32'nin altında değil Metinsel Temel

--- SAYFA 52 ---

kutsal yazılara dayanmak inanmaktan ziyade inanmamak için bir neden gibi görünüyor. Bu, İsa'nın dirildiğine değil, Mecdelli Meryem'in onlara söylediği şeye, yani İsa'nın öldüğüne ve birisinin onun cesedini çalıp sakladığına inanmış olması gereken Simon Petrus için doğrudur (20:2). Elbette Yuhanna, Simon Petrus'un yanlış sonuca vardığını ve Meryem'e inanmayı seçtiğini açıkça iddia etmemektedir; ancak Yuhanna'nın tekil ve çoğul fiil biçimlerini başka bir şekilde kullanmasını anlamak imkansız görünüyor ve Simon Petrus'a yönelik bu tür üstü kapalı bir kaydırma, Yuhanna'nın anlatımı boyunca ona karşı sergilediği hafif kıskanç rekabet tutumunun tipik bir örneği olacaktır (Yuhanna 13:6-11, 36-38, 18:10-11, 15-17, 25-27 ile karşılaştırın, 21:21-22). Simon Petrus ve Yuhanna kendi evlerine ya da evlerine döndüklerinde (20:10) Mecdelli Meryem'i mezarın dışında ağırlarken bırakırken (20:11), sonunda anlatıda diğer üç İncil anlatımının başladığı aynı noktaya geldik: Mecdelli Meryem İsa'nın mezarının dışında ağılıyor. Tek fark, John's Mary'nin artık tamamen, ıssız bir şekilde yalnız olması, oysa sinoptik Mary'ye her zaman en az bir başka kadının eşlik etmesi ve desteklenmesidir. Ancak bu bölümün üçte birini kaplayan on ayetlik bu giriş, olayların akışı açısından bir şey kazandırmamış olsa da, iman-küfür, bilgi-cehalet gibi temel temalar konusunda hatırı sayılır bir hazırlık çalışması yapmıştır. John'un anlatı stratejisi, okuyucular olarak bizi, bu karakterlerde meydana gelen biliş sürecini kendi hayal gücümüzde yeniden canlandırmaya zorluyor; bu yalnızca geçici ve kısmi değil, aynı zamanda Meryem ve Simon Peter vakalarında oldukça hatalı bir süreç. Eve giden, her ikisi de aynı (eksik) kutsal yazı bilgisine ve aynı mezar kıyafetleri görsel deneyimine sahip iki yetkili adamdan biri Meryem'in haklı olduğuna ve cesedin çalındığına inanırken, diğeri onun yanlış olduğuna ve İsa'nın dirildiğine inanıyor. Görmekle iman arasında nasıl bir ilişki vardır? Görmek gerçekten inanmak mıdır? Yuhanna "gördü ve inandı" (20:8); Simon Peter Meryem'i gördü ve inandı. Böylece bölümün bu ilk kısmı bize çarpıcı derecede farklı inanç türlerinin örneklerini sundu. İnanmak ve Dokunmak 33

--- SAYFA 53 ---

aynı sıradan görme deneyimine dayalı; Bölümün geri kalanında inancın sağlam temellere dayanan ve dayanmayan diğer örneklerini incelemeye devam edeceğiz ve aslında bu bölüm bir bütün olarak insan inancının doğasına ve sınırlarına ve onun duyuşal bilgiyle ilişkisine dair bir araştırma olarak okunabilir. Mecdelli Meryem ve Simon Petrus'un bu ilk bölümde yaptıkları hata daha da çarpıcıdır çünkü Yuhanna bunu biz okuyucuların kolayca anlayabileceği bir şekilde açıklamaya özen göstermiştir. Elbette doktrinsel nedenlerden dolayı onların hatalı olması gerektiğini "biliyoruz"; ancak John'un anlatısı, yanlış olduğunu bilmemiz gereken olayların yorumunu makul kılmak, bizi inanmama olasılığına inandırmak için yapılandırılmıştır. Elbette bazı okuyucular Mecdelli Meryem'in sıradan bir kadın olarak kolaylıkla hataya düşebileceğini düşünebilir; ancak iki erkek öğrenciden, onun hatalı inancını benimsemiş görünen kişi yetkili Simon Peter'ın kendisidir. Ve her ne kadar öğrenci Yuhanna doğru inanca sahip gibi görünse de, onun bu konuda haklı olduğuna inanmamız için bize herhangi bir neden sunulmuyor. Hepimizin -yazar Yuhanna'nın metnindeki Mecdelli Meryem ve Simon Peter'ın, muhtemelen mürit Yuhanna'nın da içinde ve elbette biz metnin dışındaki okuyucuların da- doğru inancın ne olduğu konusunda güçlendirilmesine ihtiyacımız var. Yuhanna'nın metnin acilen hepimize bizi inandırabilecek bir mucize sağlaması gerekiyor. Anlatı açısından John'un hikayesi bir çıkmaza, bir tikanıklık noktasına ulaştı ve bundan sonra nasıl devam edebileceği belli değil. Boş mezarın gizemi hâlâ açıklanamamıştır; Çağrılan adamların her ikisi de evlerine dönmüşler, biri görünüşe göre bariz bir hatayla, diğeri ise gerçek inançla ama açıkça yeterli bir temelde değil. Bu nedenle hikaye yeniden başlamalı; ve bu hayati işlevi yerine getirebilecek tek kişi Mary'dir, çünkü ondan başka karakter kalmamıştır. Yuhanna'nın Mecdelli Meryem'i eğilip mezara bakarak tüm hikayeye yeniden başladığında (20:11), İncil kayıtlarının başında her zaman gördüğünü görür: bir veya daha fazla 34 Metinsel Temel

--- SAYFA 54 ---

angels in the place of the missing Jesus (20:12). But this time she has been preceded in her visual inspection of the tomb by Simon Peter and John, who had both seen nothing whatsoever except for linen cloths and a napkin—as it were, the mere outer veils of the truth, not the truth itself. Indeed, we can probably go further. For on the one hand, neither Simon Peter nor John is granted a vision of angels; they only see grave clothes, the napkin and the linen wrappings at some distance from one another (20:6–7). But on the other hand, it is not said anywhere that Mary herself sees any grave clothes, but only that she sees two angels, sitting at some distance from one another (20:12). The most economic explanation is that what the two disciples had seen but thought to be nothing more than grave clothes, Mary has recognized as being in actuality two angels. Apparently all three of them have seen the very same things; but only Mary has understood them for what they really are. In John's account, the two angels thereby acquire a miraculous character even beyond what they possess in the synoptic Gospels. This is due not so much to their glorious appearance and their comforting words, which they share with their counterparts in those other narratives (except for Mark's), but rather to the unique structure of this narrative, which allows one humble woman to see what two authoritative men, a few seconds before, had entirely failed to perceive. In a single moment, the whole hierarchy that has organized the action of the narrative up to this point is turned upside down. In contrast to the synoptic Gospels, the two angels say nothing to console Mary and entrust her with no mission. Why then is she permitted to see them? What is their function in the story? Whatever the differences in culture and sex that distinguish Mary from the two disciples Simon Peter and John, there is one difference in her behavior that may provide an explanation. The two men had simply run and looked, and then had gone back to the other disciples. But Mary is depicted weeping, weeping inconsolably, standing immovably at the tomb and crying her heart out: "But Mary stood weeping outside the tomb, and as she wept she stooped to look into the tomb" (20:11). Is she weeping now because Jesus has died, or because his Believing and Touching 35

--- SAYFA 55 ---

Cesedi kayıp ve bu nedenle saygısızlık edilmiş ve onun tarafından gerektiği gibi yas tutulamıyor mu? Kuşkusuz her iki neden de geçerlidir; aslında, İsa'nın bedeninin açıklanamaz yokluğu, onun geri dönülemez kaybını özellikle üzücü bir şekilde anlamasına neden olur. Onu ayrıcalıklı kılan ve yalnızca ona, daha kontrollü (ya da daha az etkilenmiş) iki erkek öğrenciden mahrum bırakılan bir melek ziyaretinin lütfunu sağlayan şey, yalnızca bu yürek parçalayan keder olabilir - sonuçta meleklerin ilk sözleri onun gözyaşlarına atıfta bulunur: "Ona dediler: 'Kadın, neden ağlıyorsun?'" (20:13). Dolayısıyla ona yalnızca melekleri görme şansı veren şey, onun tesellsiz, yalnız kederidir. Ama aynı zamanda onun üzüntüsü onlar için çok fazla oluyor: Onu teselli edemiyorlar (çünkü bu kadar özel ve tamamen İsa'ya odaklanmış olan bu kadını rahatlatmak için ne söyleyebilirler ki?) ya da ona gidip bu haberi müritlerine iletmesini söyleyemezler (çünkü sırf İsa'nın bedeninin orada yattığı gerçeğiyle kendisi için kutsal kılınan bir yeri terk etmeye ikna etmek için ne yapabilirler ki?) Dolayısıyla melekler daha yüksek bir otoriteye boyun eğmelidir: Meryem'e bu bölümün başında anlatım mekanizmasını başlatma görevi verilmiş ancak daha sonra anlayışının ötesinde bir durumla karşı karşıya kaldığında Simon Petrus ve Yuhanna'ya uymak zorunda kalması gibi, şimdi de ters bir simetri yoluyla meleklerin metne girmelerine izin verilmektedir, ancak yalnızca bir kez daha oradan hemen kaybolabilmeleri ve Meryem döndüğünde ona görünen İsa'nın kendisi tarafından değiştirilebilmeleri için (20:14). Şu anda kederinden başka hiçbir şey düşüncelerini meşgul etmiyor; yine de o, saygı duyduğu Rab'bin kayıp bedenine o kadar odaklanmıştır ki, İsa'nın cesedini, tam önünde durmasına rağmen tanıyamaz. Kendisinin kılık değiştirdiği söylenmiyor ve görüşünün bozulduğuna dair herhangi bir belirti de yok; bunun yerine takıntılı kederi İsa'yı kendisine çağırmış ama aynı zamanda onu tanımasını da engellemiştir. Açıkça görülüyor ki, kederi İsa'ya olan bağlılığının bir belirtisi olarak olumlu bir şekilde değerlendirilse de, metin onun aslında yanlış nedenden dolayı yas tuttuğunu, yanlışlıkla öldüğünü ve onu sonsuza dek terk ettiğini düşündüğü bir kişinin yasını tuttuğunu vurgulamaya özen gösteriyor. 36 Metinsel Temel

--- SAYFA 56 ---

Bu nedenle, başka bir türde neredeyse komik olabilecek bir hatayla, İsa'yı bahçıvan zanneder ve ona bu şekilde hitap eder (20:15). Neden başkası değil de bahçıvan? Dramatik ve psikolojik açıdan bunun nedeni, İsa'nın mezar kıyafetleri olmadan neredeyse çıplak olması olmalı ve bu nedenle Meryem onun sıradan bir işçi, örneğin mezarlıkta oldukları göz önüne alındığında, bir bahçıvan olduğunu düşünüyor; ancak şekilsel ve sembolik açıdan, Cennet Bahçesi'ne farkında olmadan yaptığı gönderme açıkça ortadadır. Bu noktada belki de Luka 24:15-31'de bulduğumuz türden, biz üstün bilginin rahat görüş noktasından izlerken İsa'nın kılık değiştirdiği, cahil muhatabıyla konuştuğu ve onu sınıadığı, uzun bir maskeli balo bekleyebiliriz. Ancak Yuhanna İncili'nin başka yerlerinde olduğu gibi burada da ağlayan Meryem, İsa'nın (ve muhtemelen okuyucunun da) en derin acı ve sempati duygularını uyandıran aşkın bir dokunaklılık figürüdür. Aynı şekilde bu İncil'in 11. bölümünde de kardeşi Lazarus'un hastalıktan öldüğü bir Meryem ile karşılaştık; bu olayda İsa, Meryem'in üzüntüsüne derinden etkilenecek (11:33, 38) ve ağlayarak (11:35) tepki gösterdi; bunlar, kendisi ihanete uğradığında, işkence gördüğünde ve çarmıha gerildiğinde bile Yuhanna İncili'nin başka hiçbir yerinde asla yapmadığı iki şeydir. Yas tutan bu iki Meryem'in tek ve aynı kişi olarak düşünülüp düşünülmeyeceği -Yuhanna bu iki figürü açık bir şekilde eşitlemiyor ve bugün çoğu bilim adamı onların kimliğini reddedecektir, ancak Batı kilisesi Büyük Gregory'den bu yana onları birleştirme eğiliminde olmuştur (Homily on the Gospels 33 = PL 76.1238-46) - en azından aralarındaki benzerlik, İsa'nın 20. bölümde daha az yanıt vermesine izin vermeyecek kadar güçlüdür. 11. bölümde olduğundan daha derinden. Ancak Meryem, erkek kardeşinin ölümü nedeniyle üzüldüyse, bu Meryem şimdi İsa'nın ölümü karşısında şaşkına dönmüştür: Geriye dönüp baktığımızda, sevilen bir kardeşin ölümü bile, İsa'ya olan sevgi dolu bağlılığın derinliğini karşılaştırmalı olarak ölçmemize olanak sağlayabilir. Meryem'in acısıyla oynanamayacak kadar yıkıcıdır: İsa hemen onun tanınmazlığını bir kenara bırakır ve ona meleklerin (20:13) ve İnanmak ve Dokunmak 37 gibi kişisel olmayan (ve belki de biraz aşağılayıcı) "Kadın" (vokatif Génai) ile değil, hitap eder.

--- SAYFA 57 ---

kendisi de ilk başta (20:15) kullanmıştı, bunun yerine olağanüstü bir sadelikle kendi adı olan "Meryem"den ne fazlasını ne de azını kullanmıştı (20:16). Bu tek kelimenin ikisi arasında hemen kurduğu bağ o kadar sıkıdır ki, onun kim olduğunu bildiğini kabul etmesiyle, kendisinin kim olduğunu bildiğini ona işaret etmesiyle, kafa karışıklığının sislerini bir anda dağıtan ismiyle kimliğini tanımlamasıyla, belki de özellikle yumuşak bir ses tonuyla (kim bilir?) bir kez daha arkasını dönmesi gerekir (20:16). Her ne kadar bir kez yüzünü ona çevirmiş olsa da (20:14), bu arada, her mütevazı kadının yapacağı gibi, onunla konuşurken bakışlarını kaçırıldığı anlaşılıyor. Şimdi bir kez daha ona dönüyor, ama bu sefer sadece sosyal bir selamlama değil, aynı zamanda ruhsal bir tanınma jesti olarak ve ona sırayla tek bir sözcük söylüyor: Ne onun adı, ne de "Rab" (Yunanca sesli kérie), sosyal saygı ve hukuki otorite unvanı; daha önce aynı bölümde başkalarına onun hakkında üçüncü şahıs olarak konuşurken (20:2, 13) iki kez kullanmıştı, bunun yerine ciddi bir "İbranice" (yani, Aramice) dini bilgelik ve gücün tanımı, "Rabboni (Öğretmen anlamına gelir)" (20:16). Böylece, tamamen insan alışverişinin koordine edici bir yatay eksenini ve aynı zamanda erkeklerin öğrenme ayrıcalığı ve Kutsal Yazılara dayalı uzmanlığın önünde kadınların itaatinin ikincil bir dikey eksenini yaratır. Ancak o zaman İsa, kendisine bahsedilen ayrıcalıklı statüden yararlanarak, gidip öğrencilerine söylemesi yönünde sözlü emir verebilir - ama onlara ne diyeceksiniz? Bu kez, üç sinoptik İncil'in aksine, onlara onu gelecekte bir zamanda yeryüzünde belirli bir yerde göreceklerini söyleyerek randevu almamalı, bunun yerine sadece kendisinin cennete çıkacağını onlara ilan etmelidir (20:17). O, atama sekreteri olarak değil, görkemli bir haberci olarak görev yapacak. Elbette bu, İsa'nın babasından çıkıp ona döneceğini ilk kez duymuyoruz (16:16, 28 ile karşılaştırmak): ancak bu bağlamda İsa'nın duyurusu bazı soruları açık bırakıyor. Öğrenciler onu bir daha görebilecekler mi? Peki o bir daha geri dönecek mi?

--- SAYFA 58 ---

dünyaya mı? O dünyada onlara ne olacak? Meryem bu konuları merak etmek için duraksamıyor, bunun yerine İsa'nın talimatlarına tereddüt etmeden ve gecikmeden hemen uyuyor (Matta'nın anlatımında olduğu gibi, ama Yuhanna'nın üstü kapalı olarak düzeltiyor olabileceği Markos'un anlatımında olduğu gibi değil) ve bu eksik ve belirsiz mesajı havarilerine iletmeye gidiyor (20:18). Sözlerine tepkilerinin ne olduğu bize söylenmiyor. Böylece bu ilk, son derece dramatik eylem aniden sona eriyor. Eğer Meryem, Yuhanna 20'nin oluşturulduğu ilk perdeye hakimse, Thomas ikinci perdenin ana figürüdür. İki karakter, Meryem ve Tomas mükemmel bir şekilde örtüşüyor: İsa'nın özellikle sevdiği kadın, kendisine özellikle bağlı olan öğrenciyi dengeliyor; daha sonra neşeye dönüştürülen keder figürü (Meryem'in İsa'nın öldüğüne dair yanlış inancının duygusal tarafı), daha sonra inanca dönüşen inançsızlık paradigması (Thomas'ın İsa'nın öldüğüne dair yanlış inancının bilişsel tarafı) tarafından yanıtlanır; her iki karakter de İsa'nın bedenine takıntılıdır ve onun ruhsal önemi hakkında çok az anlayışa sahip, hatta buna ilgi duyuyor gibi görünmektedir. Bölümün iki yarısındaki olaylar da birbirine karşılık gelecek şekilde yapılandırılmıştır: İlk yarıda İsa'nın mühürlü mezardan kaybolması mucizesi, ikinci yarıda öğrencilerinin toplandığı kilitli odada iki kez görünmesiyle tersine çevrilir; ve her durumda olaylar haftanın ilk gününde gerçekleşir (20:1, 19, 26). Bir başka gösterge, bölümün iki yarısının, iki karakterin ve iki olay dizisinin birbiriyle mükemmel bir şekilde uyum sağlayacak şekilde tasarlandığını kanıtlıyor. İlk yarıda İsa, Meryem'in onu tanıyan çılgınlığa "Dokunma bana" (ya da belki "Bana dokunma" MÔ mou Âptou veya tanınmış Latince versiyonuyla noli me tangere, 20:17) sözleriyle karşılık verir. Belli ki Meryem'in sevdiği bedenini bir kez daha karşısında keşfetmenin sevinci o kadar büyük ki, son derece insani ve hemen anlaşılır bir jestle, ilk içgüdüğü ona sevgiyle dokunmak oluyor. Gerçekten de neden olmasın? Sonuçta inanmak ve Dokunmak 39

--- SAYFA 59 ---

Beytanya'lı Meryem, aynı İncil'in daha önceki anlarında, azarlanmadan onun canlı bedenini okşamıştı (11:2, 12:3). Üstelik İsa'nın çarmıha gerilişini takip eden olayların sinoptik versiyonlarında, İsa'nın dirilmiş bedenine herhangi bir kişinin dokunması konusunda hiçbir yasak yoktur. Matta'da İsa, mezardan öğrencilerine doğru yola çıkan iki Meryem'le karşılaştığında, "yaklaşıp onun ayaklarından tuttular ve ona tapındılar" (28:9); Luka'da İsa'nın kendisi öğrencilerini "beni tutun ve görün" diye davet eder (24:39). Yuhanna'nın anlatımıyla sinoptik İnciller arasındaki bu çelişki o kadar barizdir ki, bazı çevirmenler bunu yanlış çeviri yoluyla kamufle etmeye çalışmış gibi görünmektedirler - bu nedenle standart bir İtalyanca çeviri, özlü MÔ mou Âptou ("Bana dokunma") ifadesini "Non Continuousare più ad abbracciarmi i piedi così" ("Ayaklarımı bu şekilde kucaklamaya daha fazla devam etme") şeklinde genişletir; ve hatta Âptomai fiilini Yeni Ahit'teki diğer otuz beş geçişin her birinde aynı şekilde "dokunma" olarak tercüme eden Gözden Geçirilmiş Standart Versiyon bile onu burada ve yalnızca burada "Beni tutma" olarak çeviriyor. Elbette, İsa'nın olumsuz emrinin dilbilgisel biçimi anlamsal olarak belirsizdir: Meryem'in henüz fiilen gerçekleştirmeye başlamadığı bir eylemi yasaklayabilir veya daha önce başlattığı bir eylemden vazgeçmesini isteyebilir. Ancak buradaki can alıcı nokta, bu iki gramer alternatifinden hangisini tercih etmemiz gerektiği değil, her iki durumda da İsa'nın Meryem'e, kendisiyle fiziksel temas kurması konusunda katı bir yasak getirmesi gerçeğidir. Peki Meryem neden İsa'ya dokunmasın? Meryem ona "Rabboni" diyerek, İsa'ya sevgi dolu ve saygılı bir hürmet göstermişti; ona dokunması bedensel bir eşdeğer sağlayacaktı: İsa neden onu reddediyor? Yuhanna'nın anlatımında İsa, kendisinin henüz babasının yanına çıkmadığını söyleyerek kendisine dokunmasının yasak olduğunu açıklıyor (20:17). Bunu nasıl anlamalıyız? Kendisinin hâlâ ölümlü kirlendiğini ve korumak istediği Meryem'in kendisini tehlikeye atmadan ona dokunabilmesi için babası tarafından arındırılması gerektiğini mi ima etmeye niyetli? Yoksa ilgisi kadından çok kendisine mi yöneliktir, örneğin, acele etmeden önce sadece insanlarla olan alışverişi en aza indirmek istiyor.

--- SAYFA 60 ---

babası mı? Ne Yahya ne de İsa bize bu yönlerden herhangi birinde ya da aslında başka herhangi bir konuda herhangi bir ipucu vermez: İsa'nın sözleri tamamen belirsiz kalır - aslında bunlar, Meryem'in kendisine dokunmasını yasaklamasına bir miktar meşruiyet görünümü kazandırmak için doğaçlama yapılmış geçici bir yapıdan başka bir şey gibi görünmemektedir. Bölümün ilk yarısının doruk noktasını oluşturan bu yasak, diğer açıklamalarla o kadar çelişkilidir ve mevcut bağlamı açısından o kadar beklenmedik ve açıklanmamıştır ki, buraya öncelikle bu bölümün ikinci yarısına hazırlık yapmak için yerleştirilmiş gibi görünmektedir; burada İsa'nın bedenine dokunma meselesi ana mesele olacaktır - ancak burada, bir kadının ona dokunmasını yasaklamak bir yana, İsa bir erkeği ona dokunmaya davet edecektir. Elbette, Yahya'nın öyküsünün doğrudan dramatik durumu içinde, İsa'nın "Bana dokunma" sözleri yalnızca Mecdelli Meryem'e söylenmiştir; ama aslında onları ancak anlatının daha sonraki bir aşamasının öngörüsü olarak ele alırsak ve tüm bu bölümde İsa'nın bireysel olarak görüş alışverişinde bulunduğu diğer tek kişi olan Thomas'ı sabırsızlıkla beklediğimiz şekilde yorumlarsak tam olarak anlayabiliriz. Yani, İsa'nın Meryem'in kendisine dokunmasını yasaklaması (20:17) ve Tomas'ın kendisine dokunması yönündeki daveti (20:27) birlikte anlaşılmalıdır: bu iki ifade, bu bölümdeki simgenin iki yarısının tam olarak birbirine uyduğu noktalar. Bu bölümün ikinci perdesi iki simetrik sahneye bölünmüştür: her ikisi de aynı yerde geçer, her ikisi de haftanın ilk gününde gerçekleşir, her ikisi de tam olarak aynı karakterlere sahiptir; tek, belirleyici istisna, ilk seferde beklenmedik bir şekilde ortadan kaybolduğu ortaya çıkan, ancak ikinci seferde merkezi olarak mevcut olan Thomas'tır. İlk sahnenin açılışında Meryem'in İsa'yla karşılaştığı günün akşamında havarileri toplanmış halde buluyoruz; kendilerini kilitli kapıların ardına kapatmışlardır (20:19). Sorular ortaya çıkabilir. İsa'nın çarmıha gerilmesinden bu yana neredeydiler ve ne yapıyorlardı? Mary Magdalene İnanmak ve Dokunmak'ı bulmak için koştuğunda

--- SAYFA 61 ---

Simon Petrus ve Yuhanna (20:2), diğer öğrencilerle birlikte miydiler? Eğer öyleyse neden sadece bu ikisi geldi? Değilse neredeydiler ve neden diğerleriyle birlikte değillerdi? Yine, havariler tüm bu zamanı korku içinde ve İsa'yı kederli bir şekilde anarak mı birlikte geçirdiler, yoksa şimdi sadece bu akşam, haftanın ilk günü, onu anmak ve ona hürmet etmek için mi bir araya geldiler? Simon Peter ve John, normalde boş olan mezardaki mezar kıyafetlerinin aynı görünümünden zıt sonuçlar çıkardıkları gerçeğini birbirleriyle tartıştılar mı ve eğer gerçekten farklı görüşlerini uzlaştırmaya çalıştıysa ne kadar başarılı oldular? Bize bu soruların hiçbirinin yanıtı verilmiyor: Bu metin için öğrencileri tanımlayan şey, günlük olarak kendi başlarına yapabilecekleri şeyler değil, daha ziyade tamamen İsa'ya odaklanan tek, uyumlu bir grup olarak dayanışmalarıdır. Mürit topluluğunun iç birliği, kapılarını kilitledikleri Yahudilerin temsil ettiği söylenen dış tehditle vurgulanıyor. Grup o kadar birbirine bağlı ki Yuhanna'nın metni bize Yahuda'nın ihanetinden sonra kalan on bir öğrenciden herhangi birinin kayıp olabileceğinden şüphelenmemiz için en ufak bir neden vermiyor. Kilitli kapılara rağmen İsa'nın aniden ortaya çıkışı, öğrencilerin dualarına mucizevi bir yanıt gibi görünüyor. İlk perdede Mecdelli Meryem'in acısı onu çağırdığı gibi, şimdi de ikinci perdede onların dindar anma töreni onu çağırıyor. İnsani, inanmayan düşmanları uzak tutmayı başaran fiziksel engellerin, müritlerin inanmaktan vazgeçmediği insanüstü dostun ortaya çıkmasını engelleme gücü yoktur. İsa onların şüphelerini gidermek için değil (şüphelerini hissetmiş olabileceklerine dair en ufak bir belirti yok) aksine imanlarını ödüllendirmek için geliyor. Aynı şekilde onları azarlamak yerine sevgiyle selamlıyor: "Selam sizinle olsun" (20:19). Yaralı ellerini ve böğrünü onlara gösterdiğinde sevinçle tepki veriyorlar (20:20, karşılaştırın Luka 24:41) - elbette onun çektiği acılara tanıklık eden işaretleri görmekten memnun oldukları için değil, taşıdığı yaralar gerçekten öldüğünü kanıtlasa da, aynı zamanda aralarındaki varlığı onun gerçekten dirildiğini doğruladığı için. İsa'nın kendini tanııtma eylemi paragrafta özetlenmiştir.

--- SAYFA 62 ---

Yaşamın (eylem öznesi, gösterebilen kişi) ve ölümün (eylem nesnesi, ölümcül yaralar, gösterilen ölü kişi) karşıtlıkları doksas olarak tek bir kişide toplanmıştır. Yaşayan bir galibin, mağlup ettiği düşmana küçümseyerek işaret etmesine ya da hayatta kalan yaralı birinin, hayatta kaldığı yaraları gururla sergilemesine alıştığımız: Peki, kendisini ölü gibi sergileyen yaşayan bir insanı nerede gördük? İsa, sadık öğrencilerinin sevincini, onların kendi havariyel misyonuna paralel bir konuşma yaparak (20:21), onlara Kutsal Ruh'un ilahi ilhamını üfleyerek (20:22) ve en önemlisi, başkalarının günahlarını bağışlama veya alıkoyma yeteneğini onlara aktararak (20:23) ödüllendirir. Bu üç konunun ilki Markos (16:15-18) ve Matta (28:18-20) İncillerinin sonucunu oluşturur, ancak diğer anlatımlarda son iki konu kadar büyük hiçbir şeye ima bile edilmemektedir. Luka'da İsa, "Babamın vaadini üzerinize" gönderdiğini (24:49) ve "tövbe ve günahların bağışlanması için tüm uluslara O'nun adıyla duyurulmasını" (24:47) emrettiğini söylüyor; ancak bu, böylesi kibirli ama mantıksız olmayan iddialardan, Kutsal Ruh'un kendisini öğrencilere üfleme ve insanların günahları hakkında ilahi yargılama hakkını onlara devretme şeklindeki benzersiz ve anormal eylemlere doğru önemli bir sıçramadır. Bu tür abartılar tipik olarak heyecan verici ve kesindir. Yuhanna İncili'nin burada sona ermeyeceğini gösteren hiçbir şey yok: Eğer öyle olsaydı, hiçbir okuyucu herhangi bir şeyin bu kadar muhteşem bir sonucu takip etme niyetinde olabileceğinden şüphelenmezdi (20:23). Dolayısıyla hiçbir şey bizi şu cümleye hazırlamıyor: "İkiz denilen on ikilerden biri olan Tomas, İsa geldiğinde onlarla birlikte değildi" (20:24). Bir kez daha sorular ortaya çıkıyor. Neden diğer on öğrenciyle birlikte değildi? Onun yokluğu onun seçimi miydi, yoksa onların mı? Gelmek isteyip de gelememiş miydi, gelmek istememiş miydi, yoksa toplantıdan haberi mi yoktu? Peki bu vakaların herhangi birinde sebep neydi? Aslında neredeydi? İnanmak ve Dokunmak 43

--- SAYFA 63 ---

Onu, öğrenci arkadaşlarının kapalı dayanışmasının güvenli ortamından, tehditkar düşmanlarla dolu bir şehrin belirsizliklerine ve tehlikelerine sürükleyen ne olabilirdi? Ve hepsinden önemlisi, İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonraki haftanın ilk günü akşamı, İsa'yı arkadaşlarıyla birlikte anmaktan daha acil ne yapması gerekebilirdi ki? John bize bu soruların herhangi birine cevap vermemizi sağlayacak materyalleri sağlamıyor. Thomas'ın yokluğu yalnızca yakın bağlamdan değil, yalnızca daha sonraki bir bağlamdan, geriye dönük olarak, yarattığı sonuçlar açısından açıklanabilir - her şeyden önce, İsa ile Thomas arasında hazırladığı ve aksi takdirde mümkün olmayacak olan yalnız karşılaşmayla. Ancak şu anda okuyucuyu en çok etkileyen şey bu yokluğun yarattığı şaşkınlıktır. Yukarıda gördüğümüz gibi, İsa'nın ölümünden sonra havarilerin ilk toplandığını duyduğumuzda, hiçbir şey bizi bu birbirine sıkı sıkıya bağlı gruptan herhangi birinin eksik olabileceğini beklemeye sevk etmedi. İçlerinden birinin, Thomas'ın aslında orada olmadığını birdenbire keşfetmenin şaşkınlığı, dikkatimizi onun somutlaştırdığı tekil muammaya odaklıyor. Ancak John, Thomas'ı tek bir cümleden daha fazla yalnız bırakmamaya özen gösteriyor: onu hemen bir kez daha öğrenci grubuyla ilişkilendiriyor ve asimetrik de olsa onlarla bir diyalog içinde gösteriyor: bir yanda Thomas, diğer yanda tüm öğrenciler. Yuhanna "diğer öğrenciler ona, 'Rab'bi gördük' dediler" (20:25) diye yazdığında, onlara nasıl bir tutum atfetmeliyiz? Kendileri ya da kendisi için pek önemi olmayan yakın tarihli bir olayı ona yalnızca tarafsız bir şekilde rapor etmeleri olasılık dışıdır; ama aynı zamanda, kendilerinin sevinçli bir haber olarak gördükleri, gördükleri ve onun da sevinmesini bekledikleri dikkate değer bir şeyi fedakarca ona aktarmayı istemeleri çok muhtemel olmasa da tamamen imkansız değildir. Sonuçta, İsa'nın ya da meleklerin, dirilen Mesih'in haberini bildirmelerini açıkça emrettiği tüm diğer İncil karakterlerinin aksine, Yuhanna'nın anlatımındaki öğrencilere, hiç kimse, Thomas'a ya da başka birine, Rab'bi gördüklerini söylemeleri ya da bu konuda yeniden düşünmeleri söylenmedi.

--- SAYFA 64 ---

başka herhangi bir şeyi taşıyın; ve başka hiçbir durumda, görsel hayalet sahnesinden gelen sözlü mesajın alıcılarından birinin nerede olduğu, bırakın Thomas'ın durumunda olduğu kadar anlamlı bir şekilde bir sır bırakmadı. Bu nedenle, öğrencilerin sözlerini üstü kapalı bir sitem olarak anlamak kesinlikle akla yatkındır ve hatta belki de tercih edilebilir; sanki onlara sunulan ama Thomas'tan esirgenen mucizeden keyif alıyorlarmış gibi. "Neden burada bizimle değildin?" onu azarlıyor gibi görünüyorlar. "Neyi kaçırdığını gördün mü?" Açıkçası, bu cümleden önceki bağlam, müritlerin niyetinin bu kadar düşmanca anlaşılmasını gerektirmiyor. Ancak hemen takip eden satırları, motivasyonlarına ilişkin böyle bir görüşü Thomas'ın kendisine atfetmediğimiz sürece anlamlandırmak zorlaşıyor. Aksi takdirde öğrencilerine verdiği ani ve sert yanıtın şiddeti açıklanamaz görünüyor: "Ama onlara şöyle dedi: 'Ellerinde çivilerin izini görmedikçe, parmağımı çivilerin izine koymadıkça ve elimi onun böğrüne koymadıkça inanmayacağım'" (20:25). Thomas'ın şüphesi yalnızca kendisine iletilen mesajın içeriğine (yani, İsa'nın dirildiğine inanmayı reddediyor) değil, aynı zamanda bu mesajı kendisine getiren habercilere, sözlerine güvenmediği (yani İsa'nın dirildiğine inanmayı reddeden) havari arkadaşlarına da yönelik görünüyor. Dışlandığı için onlara kızgın görünüyor, yalnızca kendisinin inkar ettiği bir mucizeye yalnızca onların katılmasını kısıyor. Tomas'ın yaralar üzerindeki vurgusuna gelince, (açıkça iddia edilmese bile) diğer on öğrencinin ona sadece İsa'yı gördüklerini değil, aynı zamanda öldüğünün ve şimdi dirildiğinin kanıtı olarak yaralarını onlara gösterdiğini de söylemiş olmaları gerektiği sonucunu çıkarabiliriz (ayrıca bkz. Luka 24:39-40). Thomas, koşulları yerine getirildiği takdirde tam olarak neye inanacağını belirtmiyor, çünkü metnin vurgusu, benimsemeyi reddettiği inancın içeriğinden ziyade inanmayı reddetmesidir - bir kez daha, 20:8'de olduğu gibi, "inanmayacağım" (oē mō pisteésw, 20:25) fiilinin gramer nesnesi gizlenmiştir. Ancak genel olarak olduğu gibi burada da "inanmanın" (pisteéein) amacının İsa'nın ölümden dirildiğine dair çok az şüphe olabilir. Thomas İnanmıyor ve Dokunmuyor 45

--- SAYFA 65 ---

İsa'nın kimliğinden şüphe etmek, tıpkı bir Yunan tragedyası ya da romansındaki tanınma sahnesinde, doğru adı olmayan bir kişi ile kişisiz bir adın kesin bir kişisel özdeşleşme eyleminde bir araya getirildiği sahne: çünkü burada öğrencilerin gördüğü adamın gerçekten İsa olup olmadığı meselesi değil. Bunun yerine, Tomas'ın öğrenci arkadaşları hem (A) İsa'nın öldüğünü hem de (B) onun ölümünden sonra yeniden dirilişini gördüklerini iddia ettiler. Thomas'ın iddialarına inanmaması, ya (A) İsa'nın öldüğüne inanmaması ve/veya (B) onun ölümden sonra yeniden dirildiğine inanmaması anlamına gelir. Fakat (A) İsa'nın öldüğüne inanmamak, onun hala hayatta olduğuna inanmak anlamına gelir. Eğer İsa'nın yaraları gerçek olsaydı, bu onun gerçekten öldüğünü kanıtlardı; bu nedenle Tomas, İsa'nın yaralarının gerçekliğine ikna olmayı talep ediyor. Ve (B) İsa'nın ölümden sonra yeniden dirildiğine inanmamak, onun yalnızca gerçekten öldüğüne değil aynı zamanda ölü kaldığına da inanmak anlamına gelir; böylece öğrencilerin gördüğü herhangi bir şey İsa'nın dirilen bedeni değil, yalnızca bir hayalet, bir hayalet olabilir. Eğer İsa'nın bedeni dokunulabilseydi ve araştıran ele maddiliğin direncini sunabilseydi, bu onun bir hayalet olmadığını, gerçekten yeniden dirildiğini kanıtlardı. Bu nedenle Tomas, İsa'nın bedenine dokunmak ister. Tam olarak aynı şekilde, Luka İncili'nde öğrenciler dirilen İsa'yı bir hayalet zannederler (pneíma, "ruh", Luka 24:37, 39) ve o da fiziksel maddiliğini somut bir şekilde göstererek onları bir hayalet olmadığına ikna eder (24:36-43). Başka bir deyişle Thomas, İsa'nın ya öldüğüne ya da yaşadığına inanıyor, ancak her iki durumda da havari arkadaşlarının yalancı olduğuna inanıyor. Daha önce de gördüğümüz gibi, kişinin kulaklarına olan güvensizliği genellikle arkadaşlarına olan güvensizliğine dönüşür. Thomas'ı diğer öğrencilerin ona söylediklerinin doğruluğuna ikna etmek için ne gerekecek? Thomas'ın patlamasının iki aşaması vardır ve bunları (1) geleneksel şüphe ve (2) hiperbolik şüphe olarak adlandırabiliriz. İlk aşamada ("Elinde çivi izini görmediğim sürece") Thomas, diğer öğrencilerin kulaklarına bildirdiklerine yalnızca onun doğruluğunu kendisi görebildiği takdirde inanacağını iddia eder.

--- SAYFA 66 ---

kendi gözleriyle. Daha önce analiz edilen bilişsel güvensizliğin toplumsal mekanizması açısından Thomas, başkalarının gözleriyle gördüğünü iddia ettiği şeyleri yalnızca kulaklarıyla duymak yerine kendi gözleriyle görmeyi tercih ediyor. Burada, diğer üç İncil'i de (aynı zamanda edebiyat ve gündelik yaşamın büyük bir kısmını) yapılandıran, birbirini izleyen sözlü ifadeler ve görsel doğrulamaların ritmi olan "görmek inanmaktır" şeklindeki geleneksel şema dahilinde çalışıyoruz; Buradaki tek alışılmadık şey, Thomas'ın, ölümünün (ve dolayısıyla dirilişinin) kanıtı olarak İsa'nın yaraları üzerinde yoğunlaşmasıdır. Bu ilk şüphe aşaması gerçekten yeterli olmalı ve diğer üç Evangelist için de yeterli olmuş gibi görünüyor. Thomas'ın yaraları göreceği ve böylece İsa'nın dirilişine tamamen ikna olacağı, böylece Yuhanna'nın anlatısının genel bir sevinçle sonuçlanabileceği bir sahnenin takip etmesini bekliyoruz. Ancak bunun yerine, tamamen beklenmedik bir şekilde John, Thomas'ın bir adım daha ileri gitmesini sağlar. Benzersiz derecede abartılı şüphenin ikinci aşamasında ("parmağımı çivilerin izine yerleştir ve elimi onun böğrüne koy") Thomas, yalnızca İsa'nın yaralarını görmenin, onun dirildiğine inanması için yeterli olmayacağını beyan eder: Ona dokunması, parmağını İsa'nın ellerindeki deliklerden birine ve elini de İsa'nın yan tarafındaki yaraya yerleştirmesi gerekecektir. Thomas, gözleriyle görebildiğinden çok elleriyle dokunabildiği şeylere daha fazla epistemolojik geçerlilik atfediyor. Ve bu ikinci adımın kendisi de iki parçalı bir doruk noktası olarak inşa edilmiştir: önce Thomas'ın tek parmağı, sonra tüm eli; önce bir çivinin açtığı küçük delik, sonra bir mızrağın açtığı geniş yara; önce İsa'nın eli, vücudunun nispeten kamusal bir kısmı, sonra daha mahrem, özel yanı. Thomas için tam kanıt neden sadece görsel değil dokunsal olmak zorunda? Tomas neden İsa'nın vücudunun beyaz sayfasındaki yaralarının görsel işaretlerini okumakla yetinmiyor ve onlara da dokunmak konusunda ısrar ediyor? Luka İncili için, İsa'nın yemek yediğini görmenin sağladığı kanıt, yalnızca bir değil iki kez yeterliydi (Luka 24:30-31, 41-43): Yuhanna için neden yeterli olmasın? Bu zorluğa çeşitli yanıtlar tasavvur edebiliriz. Meleklerin İnanması ve Dokunması 47'nin anlatıldığı bir Yahudi geleneğini düşünme eğiliminde olabiliriz.

--- SAYFA 67 ---

o da gerçekten yiyip içebilir ya da en azından insanların aslında bunu yapmadıklarını söylemeleri mümkün olmadan yeme ve içme görünümü verebilir (Yaratılış 18.8, 19:3; Tobit 12:19; İbrahim'in Ahit'i, Düzeltme A, 4:9-11a ile karşılaştırın). Ancak Thomas, İsa'nın bir melek olmadığından emin olmak isteseydi, parmağını ve elini yaralara sokmadan İsa'nın bedenine dokunması yeterli olmaz mıydı? Daha felsefi bir yaklaşım, antik Yunan epistemolojisinde ara sıra doğrulanan, insan bilgisinin en güvenli biçiminin, hiçbir hata kabul etmeyen, dokunarak verilen bilgi olduğu, görme yoluyla kazanılanlar da dahil olmak üzere diğer her türlü duyuşsal bilginin daha yanılabilir olduğu öğretilerine atıfta bulunacaktır. Ancak bu doktrin yalnızca birkaç Yunan felsefi metninde bulunur (örneğin, Theophrastus, *Metaphysics* 25.9b15) - çoğu Yunan filozofu görmeyi diğer duyulardan herhangi birine tercih eder (örneğin, Herakleitos, *Frg.* 101a Diels-Kranz; Plato, *Phaedrus* 250D, *Rep.* 5.475E, *Timaeus* 47A-B; Aristoteles, *Metafizik*). 1.1.980a24ff.) - ve Thomas'ın sözlerinin felsefi açıdan ilginç çıkarımlar içerdiği şeklinde yorumlanabilse de, John'un açıklamasının bizi Thomas'ın her şeyden önce ciddi bir filozof olduğuna inandırmak için tasarlanmadığı konusunda çok az şüphe olabilir. Veya Thomas, İsa'nın bedeninde gördüğünü düşündüğü herhangi bir yaranın, yalnızca görsel bir incelemenin sahteliğini ortaya çıkarmayacak şekilde illüzyonist bir şekilde yüzeyine çizilmiş olabileceğinden şüphelenebilir mi? Ancak böyle bir olasılığı gündeme getirmek bile tüm hikayeyi bir yalana indirgeme riskini taşır; İsa gerçekten ölmezdi ve onun dirilişi bir mucize olmazdı. Böyle bir yorum hikayeyi dayanılmaz derecede önemsizleştirecektir. Ya da son olarak, Thomas, öğrencilerine karşı şiddetli bir öfke anında, yaralara bakmasına izin verilmesi yönündeki bir taleple (eğer kabul edilirse, İsa'nın gerçekten öldüğünü kanıtlayacaktı) bedenine dokunmasına izin verilmesi yönündeki başka bir taleple (eğer kabul edilirse, onun bir hayalet ya da melek olduğunu çürütecek ve dolayısıyla gerçekten hala hayatta olduğunu kanıtlayacaktı) bir talepte mi bulundu? Temel

--- SAYFA 68 ---

oldukça farklı alternatifler? Psikolojik düzeyde buna benzer bir şey burada da oluyor olabilir. Ancak Thomas'ın patlamasını basit bir zihinsel hataya, anlık bir kategori hatasına indirgemek, bunun okuyucu üzerindeki güçlü etkisini açıklayamaz. Şu andaki dramatik durumda Thomas'ın abartılı talebinin amacı farklı olmalı. İsa'nın Mecdelli Meryem'e "Bana dokunma" demesinden (20:17) sadece sekiz ayet sonra gelen Thomas'ın talebi, İsa tarafından yapılan açık bir yasağın ihlalinin ağırlığını taşıyor - radikal ama elbette kasıtsız bir ihlal (Thomas İsa'nın Meryem'e söylediklerini duymamıştı). İnsanların İsa'ya ya da elbisesinin kenarına dokunmak gibi basit bir hareketle iyileştirildiği sahneler (Markos 5:21-34, Matta 9:18-26, Luka 8:40-56) ile Tomas'ın İsa'nın yaralarına dokunma yönündeki bu saldırgan ve şüpheci talebi arasındaki zıtlık bizi şaşırttı. Dahası, Thomas'ın talebi yalnızca açık bir dini tabuyu ihlal etmekle kalmıyor, aynı zamanda içgüdüsel tiksinti ve tiksinti duyguları da uyandırıyor. Çünkü çok az şey insan vücudundaki açık yaralardan daha iğrençtir. Bu tür yaralanmaların dış yüzeyine parmakla dokunma düşüncesi bile insanın boğazını yukarı kaldırmalıdır; parmağını küçük bir yaraya soktuğunu veya elini daha büyük bir yaraya soktuğunu hayal etmek daha da fazlasıdır. Ve son olarak, Thomas'ın İsa'nın bedenine gerçekten dokunma talebi, Yuhanna'nın anlatısının mantıksal tutarlılığı açısından aşılmaz gibi görünen bir sorun yaratıyor. Çünkü İsa'nın, öğrencilerinin barikat kurduğu kilitli kapılardan geçmesi (20:19), onun sıradan anlamda tamamen maddi bir bedene sahip olmadığı anlamına gelmelidir. Yani eğer Thomas, İsa'nın kimliğine dair yalnızca görsel kanıt talep ederse, böyle bir kanıtın sunulduğunu kolaylıkla hayal edebiliriz: o zaman dirilen İsa'nın bir ruh ya da hayalet olduğu ortaya çıkar. Ancak Thomas'ın dokunsal bir kanıt talebi, İsa'nın tam fiziksel maddeselliğine ilişkin inkar edilemez bir kanıt talebidir. Ancak dokunulabilen bir beden kilitli kapılardan geçemez. Bu, John'un hikayesinin devamını sadece iki seçenekle bırakıyor gibi görünüyor, ikisi de tatmin edici değil. Eğer Tomas'ın dileği reddedilirse ve İsa'ya dokunmazsa, İsa yalnızca bir hayalet gibi görünecek; ama o zaman dirilişin bize ne faydası olacak? İnaniyor ve Dokunuyorsan 49

--- SAYFA 69 ---

Thomas'ın dileği kabul edilir ve İsa'ya dokunursa, Yuhanna'nın öyküsünün mantığı telafisi mümkün olmayan bir çelişkiye dönüşecektir; peki bizi ikna etmeyi nasıl başaracak? John kendisini bu anlatı çıkmazından nasıl kurtarabilir? Thomas'ın abartılı şüphesi hem saygıya aykırı bir küfür işleyerek dini tabu anlayışımızı hem de tiksinti duygusu uyandırarak fiziksel refah duygumuzu ihlal ediyor; ve John'un tüm anlatısının mantıksal tutarlılığı açısından ciddi bir ikilem teşkil ediyor. Sözleri o kadar şaşırtıcı ki John'un anlatısı bunların ötesinde devam edemez: sanki birdenbire tam burada kopuyor gibi. Bir kez daha sorular ortaya çıkıyor. Öğrenciler Tomas'ın olağanüstü çıkışına nasıl karşılık verdiler? Sonraki hafta ne yaptılar? Thomas o günleri onlarla birlikte mi yoksa ayrı mı geçirdi? Eğer ilkiyse, bu süre boyunca birbirleriyle nasıl geçindiler? Eğer ikincisiyse, neredeydi? John yine bu soruların hiçbirine cevap vermiyor. Bunun yerine, öğrencilerinin ilk görünümünden tam olarak bir hafta sonra hikayeye yeniden başlıyor. Yine haftanın ilk günü, havariler yine Yahudi korkusuyla bir odaya kilitleniyorlar, bir kez daha İsa'yı anıyorlar; ama bu sefer Thomas onlarla birlikte (20:26). Onu ilk seferde kendilerinden ayrı tutan sebep ne olursa olsun, İsa'nın gelecek haftanın ilgili gününde geri gelmesi ihtimaline karşı, hepsi onun bu ikinci seferde kendileriyle birlikte olacağından emin olmuşlardı. Ve bunu aynen ilk seferinde yaptığı gibi yapıyor ve tüm öğrencilere aynı selam sözleriyle. Bilgi olarak bu bir haber değil; zaten bildiklerimizin tam bir tekrarı gibi görünüyor. Tekrarlamanın anlamsız olmaması için, o zaman asıl mesele iki durum arasındaki tek farktan, Thomas'ın ilk seferinde yokluğundan ve ikinci seferinde varlığından kaynaklanmalıdır. Başka bir deyişle, İsa'nın bu kez geri gelmesinin tek nedeni bu kez Thomas'ın orada olmasıdır: İsa'nın geri dönmesinin tek nedeni onu ikna etmektir. İncillerin başka hiçbir yerinde İsa, yalnızca tek bir kişiyi ikna etme amacıyla geri dönmez: Tomas'ın aniden öne çıkması benzersizdir ve belki de bütünüyle kiskanılacak bir durum değildir. 50 Metinsel Temel

--- SAYFA 70 ---

Anlatının bu can alıcı noktasında, İsa'nın Tomas'ın inançsızlık beyanına nasıl tepki vereceğini merak edebiliriz. Sinirlenmiyor olabilir mi? Örneğin, eğer İsa pagan bir Yunan tanrısı olsaydı, yani insanüstü yeteneklere sahip ancak son derece insani arzu ve kusurlara sahip bir varlık olsaydı, buna şüphesiz üstün fiziksel gücünü kısa ama ikna edici bir şekilde göstererek karşılık verirdi. Anında yakma oldukça ikna edici bir argüman sağlayabilir (Zeus ve Semele'yi düşünün). Ancak böyle bir strateji, bir bakıma aşırılıklara maruz kalır, çünkü bu, şüphecinin, bırakın yaşam biçimini, fikrini değiştirecek kadar uzun süre dersinden sağ çıkmasına bile izin vermez; Biraz daha az ölümcül bir gösteri de aynı noktaya değinmez mi? Dahası, ya söz konusu tanrı yeni türde bir tanrıysa, daha nazik, daha hüzünlü, şehvetten çok insanları sevmeye eğilimli, insanların uğradığı her türlü aşağılanmaya, acıya ve ölüme maruz kalan, yalnızca insanları yönetmek için değil, aynı zamanda ve her şeyden önemlisi, onları kendilerinden de olsa korumak için çağrılan bir tanrıysa? Peki ya o tanrının gönderildiği insanlar, artık her şeyden önce, hatalı olsun ya da olmasın tek bir fikir uğruna acımasız bir inatla hayatını riske atan trajik kahraman tarafından değil de, bu dünyada yaşamaya devam etmek isteyen ve aynı zamanda bir sonraki dünyada da yaşamaya istekli olan küçük, korkmuş hayatta kalan kişi tarafından örneklendiriliyorsa, özellikle de bunun bedeli beslenme kurallarına dışsal itaat ya da toplu fedakarlık değil de içsel dürtüyse. inanç - ani, radikal bir dönüşüm mucizesiyle hayatının yönünü akıntının ortasında değiştirebilecek biri mi? Antik Akdeniz dünyasının çoğu sakininin alışık olduğu türden çok farklı bir tanrı olan, yalnızca sınırsız güce değil, aynı zamanda sınırsız acı çekme kapasitesine de sahip olan İsa, Thomas'ı kendisinin gerçekten ilahi olduğuna nasıl ikna edebilir? , "Sonra Tomas'a, 'Parmağını şuraya koy ve ellerimi gör; elini uzat ve yanıma koy; imansız olma, iman et' dedi" (20:27). Thomas'ın şüphesinin ilk, geleneksel aşaması görseldi ve ilk bakışta İsa, Thomas'ı ellerini "görmeye" davet ederken, ona Thomas'ın kendisinin savunduğu terimlerle tamamen optik bir gösteri sunuyormuş gibi görünebilir.

--- SAYFA 71 ---

poz verdi. Ancak aslında İsa'nın Thomas'ı parmağını uzatmaya ve onu belirli ama açıklanmayan bir yere koymaya davet eden ilk sözleri, bu ilk aşamayı zaten önemsiz ve ilgi çekici bularak bir kenara atıyor. Bunun yerine, İsa, Thomas'a, öğrencinin tek başına abartılı şüphesinin ikinci aşamasını ortadan kaldırmaya yeterli olacağını söylediği aynı dokunsal gösteriyi sunar: İsa'nın, parmağını "buraya" koymasını emrini takip ederek Thomas'ın ellerini "görmesi" emri, Thomas'a sadece parmağını uzatmasını ve sonra onlara dokunmak yerine sadece İsa'nın ellerine bakmasını değil, parmağını çivinin bıraktığı deliğe sokmasını söylediği anlamına gelmelidir. Tomas'ın, İsa'nın ellerinin gerçekte ne olduğunu, ölümcül yaralarla öldürülen bir adamın ellerini görmesine olanak tanınacak. Thomas imkansız istedi ve İsa da bunu kabul etti. Neden bunu yaptı? İsa'nın ona armağanı yalnızca nezaketinin, insanlara karşı yumuşaklığının bir ifadesi midir? Yoksa bu, baştan çıkarıcının sesiyle sunulan, kendisine boyun eğecek kadar kör olan her ölümlüyü yok etmek için tasarlanmış bir baştan çıkarma olabilir mi? Euripides'in Bakkhaları'ndaki Dionysos'u düşünün; bir başka şüpheli olan Pentheus'u, Pentheus'un saygısızca talep ettiği inanç kriterlerini kendisi için yerine getirmeyi teklif ederek, baştan çıkarıcı adımlarla yok oluşuna doğru adım adım sürükler. Acaba İsa da Tomas'a kabul etmeye cesaret edemeyeceği bir teklifte bulunuyor olabilir mi? Böyle bir öneri rahatsız edici görünebilir ama bir sonraki ayete kesinlikle uyuyor: "Tomas ona, 'Rabbim ve Tanrım!' diye cevap verdi" (20:28). Çünkü Thomas'ın haykırışının, İsa'nın otoritesine abartılı bir teslimiyet eylemi olarak anlaşılması gerektiğine şüphe olamaz; bu, Thomas'ın az önce gerçekleştirdiği abartılı şüphe eylemini takip eden, tersine çeviren ve telafi eden bir eylemdir. Bu, Yuhanna İncili'nin tamamında veya aslında Yeni Ahit İncillerinin herhangi birinde ilk kez, bırakın yüzüne karşı İsa'ya tanrı denmesidir; ve Thomas onu sadece "Tanrı" olarak değil, "Tanrım" olarak adlandırıyor ve İsa'nın ilahi statüsünün kendisi için geçerliliğini kişisel olarak kabul ettiğini öne sürüyor. Bu sözleri söylerken Thomas sadece Mezmur 35:23'teki "Tanrım ve Rabbim" ayetinden alıntı yapmakla kalmıyor (bağlam diğer insanların kötü muamelesinden şikayet etmek ve korunmak için Tanrı'ya dua etmektir), aynı zamanda "Dominus et deus noster" selamını da uyarlıyor ve belki de parodisini yapıyor.

--- SAYFA 72 ---

("Rabbimiz ve Tanrımız"), Roma imparatoru Domitian'ın tebaasından istediği şeydi (Suetonius, Domitian 13.4; Martial 5.8.1). Ama her şeyden önce, İsa'nın Meryem'le karşılaşmasının sonunda, bu sahnenin karşılığı olan, babasına, "Tanrım"a gideceğini söylerken kullandığı sözlerin aynısını tekrarlıyor (20:17). Tabii ki yankı bilinçsizdir, çünkü Thomas, Meryem ile İsa arasındaki sahneye tanık olmamıştır; ancak daha önce İsa'nın bedenine dokunma arzusu bilmeden İsa'nın ona söylediği yasağı ihlal ettiği gibi, şimdi de İsa'yı kendisi için bir Tanrı olarak kabul etmesi de bilmeden ama tam olarak İsa'nın kendi Tanrısı için kullandığı sözlerin aynısını alıntılıyor ve İsa'nın kendisi için uyguluyor. Thomas'ın dindar haykırışının ardından gelen dindar haykırışı, yalnızca anlık bir patlama gibi görünebilir. Ancak aslında basit ama son derece etkili bir anlatı yapısının temel bir parçası olarak dikkatle hazırlanır ve bu yapı için işlev görür; bu, dikkatli bir yapının yalnızca en yüzeysel göstergesidir. Thomas'ın bu sahnenin tamamındaki yalnızca iki ifadesi hem tutkulu hem de tamamlayıcı patlamalardır; biri saldırgan, diğeri dindar; biri inancın kabul edilmesinden önce koşulların tatminini şiddetli bir şekilde talep ediyor, diğeri ise aynı inanca mümkün olan en eksiksiz bağlılığı ifade ediyor. Thomas'ın kendisi, İsa'yı dirilmiş olarak tanımadan önce belirli kriterlerin yerine getirilmesini talep etmiştir, ancak aslında o, İsa'yı tanıyabilme yeteneğini ancak İsa'nın Thomas'ı ilk kez tanımasından ve Thomas'ın ona dokunma arzusunun farkında olduğunu kamuya açıkladıktan sonra elde eder. Yani insanın Allah'ı tanımasının ön şartı Allah'ın insanı tanımasıdır. Tamamen aynı adımlar dizisi -önce bir insanın İsa'yı tanımadaki yetersizliği, sonra İsa'nın o insanı tanıması ve son olarak insanın İsa'yı sevinçle kabul etmesi- Meryem'in dirilmiş İsa ile karşılaşmasını yapılandırır; aynı bölümün başlarında Tomas sahnesinin karşılığıdır: ilk önce Meryem yanlışlıkla İsa'nın bahçıvan olduğunu düşünür (20:14-15); daha sonra İsa ona Meryem diye hitap eder ve onu gerçekte olduğu kişi olarak tanımlar (20:16); en sonunda ona "Rabboni" diye seslenerek gerçekte kim olduğunu kabul eder (20:16). Ancak belki de daha dikkat çekici olan şey, tamamen aynı anlatı yapısını bulmamızdır. İnanmak ve Dokunmak 53

--- SAYFA 73 ---

Yuhanna İncili'nde anlatılan İsa'nın ilk mucizesinde, sinoptik İncillerde hiçbir şeyin karşılık gelmediği, başka türlü tamamen bilinmeyen öğrenci Nathanael'in (1:43-51) öyküsü. Burada da ilk olarak insanı şüphenin bir ifadesine rastlıyoruz (Natanael, Musa'nın geleceğini bildirdiği kişinin Nasıralı İsa olduğunu duyduğunda, "Nasıra'dan iyi bir şey çıkabilir mi?" diye sorar, 1:46); daha sonra İsa, Nathanael'i "hiçbir hileye yer vermeyen gerçek bir İsraili" olarak tanır (1:47) ve onu incir ağacının altında gördüğünü söyler (1:48); Bunun üzerine Natanael, "Haham, sen Tanrı'nın Oğlusun! Sen İsrail'in Kralısın!" diyerek onu kabul ediyor. (1:49). Nathanael'in Yuhanna İncili'nin devamında sadece bir pasajda tekrarlanması belki anlamlıdır; birçok bilgin tarafından sahte olduğu düşünülen 21:2; ve burada Thomas'la ilişkilendiriliyor ve belki de önemli ölçüde onunla eşleşiyor. Nathanael'in, Meryem'in ve Tomas'ın ilahi tanınmasının bu üç bölümü birbirine paraleldir ve büyük olasılıkla karşılıklı olarak aydınlatıcı olma niyetindedir; Yahya'nın ilk hikâyeyi, Nathanael'in hikâyesini, bizi burada, İncil'inin en başında, Meryem ve Tomas'ın daha sonra, çok yakında geçen sahnelerini daha iyi anlamaya hazırlamak için tasarladığından şüphe ediliyor. Eğer öyleyse, o zaman anlamsal bir yük taşıyan yalnızca üç öykü arasındaki benzerlikler değildir; insan Tanrı'yı ancak Tanrı onu zaten tanıyorsa tanıyabilir; insan bilgisi, ilahi lütufla desteklenmediği sürece yetersizdir. Aynı şekilde aralarındaki farklar da anlamlı olacaktır: Çünkü Thomas'ın şüphesi bu üçü arasında en radikal biçimde saldırgan olanıdır, tıpkı onun İsa'yı Tanrı olarak kabul etmesinin abartılı derecede dindar olanı olması gibi. Ve İsa'nın Tomas'ı tanıması, Meryem'de olduğu gibi bir isimle ya da Nathanael'de olduğu gibi bir karakterizasyonla sınırlı değildir: bunun yerine, İsa, Tomas'ın en derinden yapmak istediği şeyin ne olduğunu tanıyarak, Thomas'ın birkaç gün önce diğer havarilere söylediği sözlerin aynısını Tomas'ın yüzüne aktararak Tomas'ı tanır (yalnızca iflah olmaz derecede şüpheli bir okuyucu, İsa'nın Tomas'ın söylediklerini bilmesinin nedeninin, bu arada bu havarilerden birinin aynı sözleri ona bildirmiş olması olduğunu ileri sürebilir ve hatta kesinlikle yaşayan bir İsa olduğunu varsayardım). Ama eğer öyleyse, o zaman 54 Metinsel Temel

--- SAYFA 74 ---

Thomas'ın artık kimliğini doğrulamak için İsa'ya dokunmasına gerek yok: İsa'nın Thomas'ı tanınması, Thomas'ın başlangıçta gerekli gördüğü kriterlerin yerini almıştır ve Thomas artık onlara ihtiyaç duyulmadığı için bunları terk edebilir. Aynı zamanda John, Thomas'ın abartılı şüphesinin ortaya çıkardığı anlatı çıkmazını zekice çözmüştür. Çünkü İsa ne Thomas'ın isteğini reddetmiş, ne de fiilen yerine getirmişti. İsa, bedenine dokunulmasını teklif ederek, aslında dokunulabileceğini kanıtlamaksızın, ona dokunulabileceğini ima etti. Ve Thomas, İsa'nın bedenine dokunma talebini geri çekerek, o bedenin maddiliği sorununu tamamen açık bırakmıştır. Bize görülebildiği söylendi (20:20, karşılaştırın 29). Ama ona dokunulup dokunulmayacağını hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Yuhanna, İsa'nın dirilmiş bedeninin gerçekte ne tür ve derecede maddiliğe sahip olduğunu açıklamamaya dikkat etti. Ama eğer Thomas'ın sözlerinin nesnel anlamı buysa, onlara eşlik eden psikolojik eğilim nedir? John bize Thomas'ın duyguları hakkında hiçbir şey söylemiyor, ancak Thomas'ın patlamasının tutkulu yoğunluğu, ona bir tür duygusal motivasyon sağlamamızı gerektiriyor gibi görünüyor, özellikle de kendisinden önceki duygusal açıdan yüklü cümlelerin hemen ardından geldiği için. Ona oldukça spesifik bir yaratılış durumu atfetmediğimiz sürece Thomas'ın sözlerini pek anlayamayız. Ama nasıl bir devlet? Pek çok okuyucu Thomas'ın tepkisinde dindar bir sevinç hareketi gördü ve bir insanın ilahi tanınmaya tepkisi de hiç şüphesiz böyle bir biçime bürünebilir. Ancak aynı zamanda Thomas'ın duygusal durumuna ilişkin metnin ima etme niyetinde olduğu şeklinde yorumlanabilecek daha karanlık başka okumalar da var. Örneğin, Thomas, özellikle şimdi İsa'nın yaralarını incelemesi yönündeki cömert teklifiyle karşı karşıya kaldığı ve etrafı hiçbir şüphe ifade etmeyen diğer öğrenciler tarafından kuşatıldığı için, onların dirilişle ilgili haberlerine inanmadığı için İsa ve diğer öğrenciler önünde derin bir pişmanlık ve utanç duygusu hissetmez mi? Ancak utanç ya da pişmanlık, böylesi bir inanç ve Dokunuş'a tepki olarak tamamen makul olamayacak kadar sıradan ve hafif bir duygu gibi görünüyor.

--- SAYFA 75 ---

olağanüstü bir durum ve Thomas'ın ikinci patlamasının motivasyonu olarak. Belki de Thomas'ın burada sevinçten ya da utançtan değil, dehşetten dolayı hareket ettiği düşünülmeli. Ne de olsa, İsa'nın kilitli kapılardan içeri girmesi, Thomas'ı yalnızca ismiyle değil, aynı zamanda dinsizliği konusunda çok az şüphe olan bir arzuyla tanınması, kendisi yokken söylenen sözleri alıntılanması ve Thomas'ın öfkeyle talep ettiği şeyi özgürce sunması, pekala derin bir korku duygusuna neden olabilir. İsa, Thomas'a kör bir kızgınlık ve bıkkınlık anında talep ettiği, ancak muhtemelen oldukça imkansız olduğunu düşündüğü şeyi sunduğunda, Thomas pekala dehşet içinde İsa'nın ezici gücünü fark ediyor ve bu nedenle nefsi müdafaa amacıyla İsa'nın tanrısallığının kabulünü haykırıyor olabilir. Bu görüşe göre Thomas'ın korktuğu şey tam olarak nedir? İlk başta onun yalnızca kendi kişisel güvenliği için korktuğunu düşünebiliriz; çünkü eğer İsa kendi ölümünü yaşama dönüştürebiliyorsa (ki bunu başka hiç kimse yapamazdı), o zaman Thomas'ın yaşamını kolaylıkla ölüme dönüştüremez miydi (herhangi bir çatı kiremitinin bir anda yapabileceği şey)? Ancak aynı İncil'in daha önceki bir bölümünde (11:16) İsa'yla birlikte ölmeye hevesli olan Thomas'ın şimdi birdenbire İsa'nın diriltme gücünün onu yok etmek için kullanılabileceği kadar dehşete düşmesi pek olası değildir: Kişisel güvenliğiyle ilgili kaygı onun anlık duygusal durumunda pekala küçük bir faktör olabilir, ancak kesinlikle hikayenin tamamı olamaz. Bunun yerine, Thomas'ın dehşeti, eğer gerçekten terörse, her şeyden önce kutsal bir terördür: Daha önce doğal dünyanın kanunları açısından imkansız olarak dışladığı şeyin gerçekliğiyle karşı karşıya kalan Thomas, önünde duran şeyin İsa'nın kişiliğinde yüce bir dini gizem olduğunu, sadece tanıdığını sandığı adam değil, bunun yerine sadece yakınında herhangi bir yerde bulunabilen - ona dokunmaya çalışmak ya da dahası, yapıştırmak bir yana, - aşkın insanüstü bir gücün bulunduğu bir yer olduğunu dehşetle fark eder. elini ona sokması onu büyük bir korkuyla dolduruyor olmalı. Salt kendini koruma içgüdüünün çok daha derinlerine giden bir dehşete kapılan Thomas, İsa'nın tanrısallığını tam olarak tanıdığını ve ona tam bir teslimiyet olduğunu iddia eden sözler haykırarak böyle bir inancın gerçekleşeceğini umuyor.

--- SAYFA 76 ---

Abartılı dindarlık iddiası, daha önceki abartılı dinsizlik iddiasını iptal edecek ve telafi edecek ve böylece onu kurtaracaktır. Her iki durumda da Tomas aslında İsa'ya dokunmuyor, çünkü artık buna ihtiyacı yok ya da bunu yapamayacak kadar korkuyor. Eğer durum böyleyse, çoğu insanın Şüpheli Thomas hakkında bildiğini düşündüğü tek şey, yani onun parmaklarını İsa'nın yaralarına sokması, en azından Yuhanna İncili metni temelinde yanlıştır (ve hikayenin başka bir nihai kaynağı yoktur). Bu nokta biraz detaylı incelemeyi gerektiriyor. Yuhanna'nın metnini bir anlığına yeniden düşünelim: Sonra Thomas'a şöyle dedi: "Parmağını buraya koy ve ellerimi gör; elini uzat ve onu yanıma koy; imansız olma, iman et." Thomas ona, "Rabbim ve Tanrım!" diye cevap verdi. (20:27-28) Tomas'ın dindar feryadını harekete geçiren şey tam olarak nedir? Bu ünlemin İsa'nın yaralarına dokunmasıyla kışkırtıldığına inanan okuyucular, İsa'nın ifadesi ile Thomas'ın ifadesi arasında, Thomas'ın ona dokunduğu ve dolayısıyla inandığı söylenen bir anlatı boşluğunun bulunduğunu varsaymalıydılar. Pek çok okuyucu, "Sonra Thomas İsa'nın yaralarına dokundu ve işte o inandı" gibi bir cümlemin eksik olduğunu ve zihinsel olarak onlar tarafından sağlanması gerektiğini düşünüyor gibi görünüyor. Elbette İncil anlatıları sık sık gördüğümüz gibi bu tür boşluklarla doludur. Ancak bu tür okuyucular bu tür materyali buraya sunarken küçük ama belirleyici bir metinsel gerçeği gözden geçiriyorlar. Yuhanna, Thomas'ın bu sözleri "söylediğini" veya "söylediğini" veya "bağırdığını" veya "bağırdığını" söylemez, ancak onlarla "ona yanıt verdiğini" («pekrÉjh) söyler. Burada kullanılan "pokrÉnesjai ("cevap vermek") fiilinin dilbilgisi açıktır: Yeni Ahit'te iki yüzden fazla kez geçer ve ne zaman bir başkası tarafından söylenen alıntılanan bir A konuşmasını takip eden bir kişi tarafından söylenen alıntılanan bir B konuşmasını tanıtır, o zaman B konuşması A konuşmasına doğrudan ve dolaysız bir yanittir; B konuşması, iki konuşma arasına giren başka bir olaydan değil, doğrudan A konuşmasından kaynaklanır. İnanmak ve Dokunmak 57

--- SAYFA 77 ---

Mevcut durumda, bu yalnızca tek bir anlama gelebilir: İsa'nın konuşması ile Tomas'ın konuşması arasında, Thomas'ın sözlerini motive edebilecek başka bir şeyin meydana gelebileceği bir yer yoktur. Tomas'ın feryadı başka bir şeyden değil, İsa'nın kendisine söylediği sözlerden kaynaklanıyor. Dolayısıyla Yuhanna'nın dilinin grameri, metin İsa'ya dokunduğunu söylemese bile Thomas'ın İsa'ya dokunduğunu varsaymanın sadece gereksiz değil aynı zamanda hatalı olduğu anlamına gelir: Thomas'ın konuşması İsa'nın konuşmasıyla motive edilir, Thomas'ın herhangi bir eylemiyle değil. Dahası, Yuhanna'nın anlatısının tüm yapısı, Tomas'ın aslında İsa'nın yaralarına dokunarak kendini ikna ettiği ihtimalini ortadan kaldırıyor. Thomas'ın İsa'nın yaralarına dokunmaya ihtiyacı yoktu ya da buna cesaret edemiyordu: Fikrinin değişmesi, daha önce oluşturduğu aynı inanç kriterlerini karşılamış olmasından değil, bu kriterleri reddetmesinden kaynaklanıyordu; ya kendisinin ilahi olarak tanınmasına duyulan sevinçli minnettarlıktan ya da kutsal bir yasağı ihlal etmekten duyduğu ezici korkudan. Thomas'ın dini inancı ampirik dokunma duyusu üzerine kurma girişimi tamamen başarısızlığa uğrar: Thomas'ın gerçekten İsa'ya dokunmuş olabileceğini ve dolayısıyla onun tanrısallığına inandırıldığını varsaymak, Yuhanna'nın açıklamasının yalnızca bazı ayrıntılarını değil, aynı zamanda onun en derin ve en temel mesajını da yanlış anlamaktır. Bu konuda olası her türlü şüphe, İsa'nın Tomas'ın haykırışına anında verdiği tepkiyle giderilir: "İsa ona, 'Beni gördüğün için mi iman ettin? Ne mutlu görmeyip de iman edenlere' dedi" (20:29). Çünkü İsa, Tomas'ın kendisine dokunduğu için inandığını değil, onu gördüğü için inandığını söylüyor; ve dahası, İsa, yalnızca görebildiği için inanan Tomas'ı, görmemiş olsalar bile inanma yeteneğine sahip diğer tüm insanlarla olumsuz bir zıtlığa yerleştirir. Bu yalnızca Thomas'ın gördüğü ve dokunmadığı anlamına gelebilir; aksi takdirde İsa'nın şöyle demek zorunda kalacaktı: "Bana dokunduğun için mi iman ettin?" İsa'nın yalnızca görmekten söz eden gerçek sözleriyle, yalnızca dokunarak üstesinden gelinebilecek abartılı şüphe düzeyini terk ediyoruz ve görsel kanıtın görsel kanıt olduğu alışlagelmiş şüphe düzeyine geri dönüyoruz.

--- SAYFA 78 ---

yeterli. Görmek bir kez daha inanmaya dönüştü: İsa'nın Tomas'a söylediği şu sözler: "Beni gördüğün için mi iman ettin?" (20:29), Evanjelistin Yuhanna hakkındaki bölümün başındaki sözlerini tekrarlıyor: "gördü ve inandı" (20:8). Görünüşe göre İsa, cömertçe, Thomas'ın abartılı, dokunsal gösteriyi hiçbir zaman istemediğini iddia etmeyi seçmiş ve bu nedenle, onların alışverişlerinin daha az saygısız ve daha az iğrenç görüş ortamına dönmesine izin vermiş görünüyor. Ancak görmek yeniden inanmaya dönüşmüş olsa bile, sonuçta görmenin en yüksek inanç biçimini sağlamadığı ortaya çıkar. Şimdi İsa, bu en yüksek biçimin, görmeden inanabilenlere ait olduğunu iddia ediyor: Bir kez daha, aynı İncil'de daha önce olduğu gibi (4:48, 6:30), inanabilmek için görmeye ihtiyaç duymanın geleneksel gerekliliği, inancı az olanlara atfedilir ve kendileri görgü tanığı olmadan imana ulaşabilen insanlara daha asil bir statü ayrılır. İsa'nın, yalnızca gördüklerinde inanabilenleri küçümsemesinin, İbranice İncil'de iyi örnekleri vardır; bu, genel olarak, yalnızca Tanrı'nın sözünü duymaya dayanan inancı, inancın mucizelerin görülmesine dayandırılması gerekliliğine göre ayrıcalıklı kılar. Örneğin Çıkış'ta Tanrı, Musa ve Harun'u, Yahudilerin, Musa'nın mucizeler yaptığını görene kadar Musa'nın onu gördüğüne inanmayı reddedecekleri ve bunun üzerine iman edecekleri konusunda uyardıktan sonra Musa ve Harun'a harikalar sağlar (4:1ff., 30-31). Aynı şey Yeni Ahit'te de Markos'un başrahipleri ve din bilginlerini çarmıhtaki İsa'yı "şimdi çarmıhtan in, görelim ve inanalım" diye davet ederek alay ettiklerini gösterir (Markos 15:32); Özellikle Ferisiler ve onlar gibi diğerleri, alaycı bir şekilde veya ciddi bir şekilde İsa'dan görsel bir işaret talep ediyorlar (Markos 8:11-12; Luka 11:16, 29-32; Matt. 12:38-42, 16:1-4); ve İbranilere Mektup'un yazarının gerçek imanı "umut edilen şeylerin güvencesi, görülmeyen şeylerin inancı" (İbraniler 11:1) olarak tanımladığı yer. Ve daha önce aynı Yuhanna İncili'nde, İsa'nın kendisi zaten işaretler görmedikçe inanamayanları eleştirmişti (4:48) - aslında Thomas'ın "Görmedikçe... inanmayacağım" talebi (Äfin mŌ Ņdw... oē mŌ pisteésŵ, 20:25), İsa'nın şu azarlamasının sözlü bir yankısıdır: "Görmedikçe... olmayacak- İnanmak ve Dokunmak

59

--- SAYFA 79 ---

lieve" (Äfin mŌ . . . Ņdhte, oē mŌ pisteéshte, 4:48) - ve bazı insanların inanabilmeleri için işaretleri görmeyi isteme eğilimleri üstü kapalı olarak eleştirilmiştir (2:18, 6:30). Ancak burada inanç için gerekli bir kriter olarak görmenin reddedilmesi daha da ağırlık kazanmaktadır, çünkü bu bölümün anlatısının tüm hareketi İsa'nın yerine geçmeye yöneliktir. Meryem, yalnızca duyulabilen sözlü bir mesajla mezara gitmişti; ancak onun yerine, melekler tarafından kendisine iletildiğinde duyduğu sözlü bir mesajdı (20:13), ancak acısının teselli edilemez olduğu ortaya çıktığında, bu sözlü mesajın yerini İsa'nın cesedi aldı - aradığı ölü değil, onun yerine çok farklı bir beden. (20:14 vd.) Şimdi de Tomas İsa'ya dokunmaya çalışmıştır; ancak her ne kadar bu talepten geri adım atmış ve yalnızca görme temelinde inanç ileri sürmüş olsa da, İsa yalnızca sözlü bir mesajı işiten ancak yine de yalnızca bu temelde inanmayı başarabilen insanların imanı ile karşılaştırıldığında bu tür bir inancı ikinci sınıf olarak reddeder. İsa'nın inandığı için övdüğü insanların bunu yapabilecekleri bu sözlü mesajların yegane temelidir. Ancak görme yerine işitmeyi ayrıcalıklı kılma eğilimi ya da görme üzerine kurulu olmakta ısrar eden bir inancı eleştirme eğilimi, hem Yuhanna İncili'ndeki hem de sinoptik İncillerdeki iki temel çizgiden yalnızca biridir. Diğer üç İncil gibi Yuhanna İncili de işaretler, harikalar ve bunlara dayanan inanç kanıtlarıyla doludur (Yuhanna 1:50-51; 2:11, 22, 23; 3:2; 4:29, 39, 53; 5:36; 6:2, 14, 26, 29; 7:3-5, 31; 9:3-4; 10:25, 38; 11:45; 12:11, 18; 13:19; 14:29).

--- SAYFA 80 ---

Anlatıları, onlar hakkında okuyanların inancını sağlamaktan mı ibaret? Bir Evangelist için, okuyucularına böyle bir inancı küçümsemelerini ve yalnızca görmeye dayanması gerekmeyen bir inancı tercih etmelerini öğretmek amacıyla, mucizelere tanık olmanın sonucunda ortaya çıkan inançtan bahsetmek, kendi kendini yenilgiye uğratmak olurdu. Gerçekten böyle bir amaçtan ve bu amaca ulaşmaya yardımcı olacak olaylardan tamamen arınmış bir İncil'i hayal etmek bile mümkün müdür? Bu paradoksun her iki yönünü de birbirine düşürmek, bu İncillerin retorik yapısının merkezi bir parçasıdır: bir yandan, İsa'nın harikalarını gören ve inananların inancına her şeyden önce ayrıcalık tanımak (çünkü aksi takdirde ilk etapta yeni dini kurmak çok daha zor olurdu); ve diğer yandan, İsa'yı hiç görmeden ona inananların inancına her şeyden önce ayrıcalık tanımak (aksi takdirde yeni dinin kökeninin ötesinde hayatta kalması imkansız olurdu). Bu nedenle, Yuhanna İncili'nin, gerçekliği hiçbir zaman sorgulanmayan şu pasajla doruğa ulaşacak şekilde sonuçlanmasının amaçlanmış gibi görüldüğünü görmek bizi şaşırtmayacaktır: "İsa, öğrencilerinin önünde bu kitapta yazılmayan birçok başka belirti daha yaptı; ancak bunlar, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu Mesih olduğuna ve onun adına yaşama sahip olabileceğinize inanabilmeniz için yazılmıştır" (20:30-31). John'un Şüphe Eden Thomas hikayesinde kesinlikle çok önemli bir rol oynayan, görmeye dayalı inanç ile görmeden bile olan inanç arasındaki bu ayrımı, bu hikayeye ilgili olduğu düşünülebilecek ama büyük olasılıkla öyle olmayan başka bir ayırmadan ayrı tutmak önemlidir: yani, x'e olan inanç, yani bazı önermelerin yeterli delil ve zorlayıcı argümanlar temelinde doğru olduğuna duyulan inanç (buna "epistemik inanç" diyelim) ile x'e olan inanç, yani herhangi bir kanıttan bağımsız birine veya bir şeye olan inanç arasındaki ayrım. ve bazen de tüm kanıtlara karşı (buna "epistemik olmayan inanç" diyelim). Sinoptik İncillerin, genel olarak, bol miktarda sağladıkları kanıtlar göz önüne alındığında, onun belirli yeteneklere sahip olduğu ve belirli eylemleri gerçekleştirdiği ve dolayısıyla ilahi olması gerektiği sonucunu çıkarmanın makul olduğu yönündeki epistemik inanç üzerine, İsa'ya dair epistemik olmayan bir inanç kurmaya çalıştığına dair çok az şüphe olabilir. İnanmak ve Dokunmak 61

--- SAYFA 81 ---

Peki ya Yuhanna İncili? John'un, ilk önce epistemik bir inanca uygun kriterleri belirleyen, ancak daha sonra bu kriterleri karşılamadan epistemik olmayan bir inanç gibi görünen şeyi benimseyen Şüpheli Thomas hakkındaki öyküsündeki ana mesajı, tam da bu sinoptik projenin başarısızlığının bir göstergesi olabilir mi? John'un niyeti, tek gerçek dini inancın epistemik olmadığını, desteklenmesi için kanıt gerektiren herhangi bir inancın ikinci sınıf ve sonuçta din dışı olduğunu göstermek olabilir mi? Bu yorum caziptir ama sonuçta mantıksızdır. Çünkü Yunanca "inanmak" (pisteéein) ve "inanç, inanç" (péstin) terimleri Yeni Ahit'teki her iki inanç kategorisine de uygulanabilir; oysa burada anlatılan türden ikisi arasındaki sistematik ayrım, dinsel düşüncenin gelişimindeki çok daha sonraki bir döneme (özellikle Reformasyon dönemine, Luther ve Calvin'e ve daha sonra Pascal'a) aittir. En önemlisi, Yuhanna'nın anlatısının Thomas'ın epistemik inançtan epistemik olmayan inanca dönüşümünü anlatmayı amaçladığı fikrine karşı, bu hikayenin aslında Thomas'ın bırakın tüm kanıtları, hiçbir kanıt olmaksızın İsa'ya inanmaya başladığını göstermediği şeklinde itiraz edilmelidir; bunun yerine onun, İsa'nın yaralarına dokunma kriterini terk ettiğini ve onun canlı bedenini görmeyi ve her şeyden önce onun sözlerini duymayı inancının temeli olarak kabul ettiğini gösterir. Thomas'ın İsa'ya olan inancı, eğer İsa hiç geri dönmeden ona inanmayı başarabilseydi ya da İsa ona, "Beni gördüğün için mi inandın?" demezse, gerçekten epistemik olmazdı. daha ziyade "Beni görmediğin halde inandın mı?" etkisi yaratan sözler. Ancak bu, John'un anlattığından çok farklı bir hikaye olacaktır; ve Yahya'nın anlatmamayı seçtiği böyle bir hikayede İsa şöyle diyemezdi: "Ne mutlu, görmemiş olanlara ama yine de iman edenlere." , Yuhanna'nın İsa'sı, görmeden inanma yeteneğine sahip insanları övdüğünde, aklında kim var? Elbette ki, o bizi, yani insanlık tarihinin geri kalanı boyunca İsa'yı görme fırsatı bulamayacak olan İncil'ini okuyanları düşünüyor.

--- SAYFA 82 ---

Thomas ve metnindeki diğer karakterlerin yapabildiği gibi, İsa'nın kurtuluş mesajını öğrenmek istiyorsak, eğer kurtulacaksa buna inanmamız gerekiyorsa, Yuhanna'nın kendi İncili'ne ve diğer sözlü ve yazılı metinlere - yani kulaktan dolma bilgilere - güvenmek zorunda kalacaklar (ayrıca 17:20 ile karşılaştırmak). Görmeden, yalnızca duyduklarımıza veya okuduklarımıza dayanarak inanmamız gerekecek (Yunancadaki «koéw fiili hem “duymak” hem de “okumak” anlamına gelir). Hiçbir şey daha zor değildir; Bu özel mesajın doğası göz önüne alındığında hiçbir şey bundan daha önemli değildir. Yuhanna'nın metnine, kendisi inansın diye şüphe eden ve bizi de inandırmak için inanan Thomas figürünü eklemesinin nedeni budur. Thomas da bizim gibidir çünkü şüphe eder ama sonra ikna olur; ama o bizden farklı çünkü o İsa'yı görebiliyordu, oysa biz onun hakkında sadece bir şeyler duyabiliyoruz. Dolayısıyla Tomas bizden daha büyüktür, çünkü o İsa'nın öğrencilerinden biriydi, ona özellikle bağlıydı ve İsa'nın yalnızca onu ikna etmek için geri dönmesine yetecek kadar önemliydi; ama biz potansiyel olarak Thomas'tan daha büyüğüz, çünkü o yalnızca gördüğüne inanma yeteneğine sahipti, oysa biz görmeden bile inanabileceğiz. Başka bir deyişle, Mecdelli Meryem, Thomas'ın kesinlik talebinin ölçüleceği dokunma temasını kuran bir engeldir; ve Thomas bizim için bir engeldir, çünkü onun inançsızlıktan inanca geçişi bizimkinden önce gelir ve potansiyel olarak ondan daha aşağıdır. Bu etkiyi elde etmek o kadar önemliydi ki John, anlatısının en sonunda Thomas'ını tanıtmak ve onun için çok önemli bir işlev tasarlamak için büyük bir zahmete girdi; şüphe edebilen ve sonra inanmaya başlayan bir Thomas ki onun hakkında okurken biz de inanalım. Yuhanna İncili bu yönüyle diğer üç kanonik İncilden tamamen farklıdır. Sinoptik İncillerde Tomas, on iki havariden yalnızca biridir ve her İncil'de yalnızca tek bir kez, çeşitli havari listelerindeki diğer isimlerden biri olarak görünür (Markos 3:18, Luka 6:15, Matta 10:3; aynı şekilde Elçilerin İşleri 1:13); diğer öğrencilerden hiçbir şekilde farklı değildir. Yalnızca John, ona özel ve benzersiz bir kimlik atfederek onu kalabalığın anonimliğinden kurtarır. Yuhanna bu etkiyi yalnızca İnançlı ve Dokunaklı Thomas'a emanet ederek elde etmez.

--- SAYFA 83 ---

Anlatısının sonunda bizi ikna etme ve ikna etme misyonu, ama aynı zamanda Thomas'ın, İsa'nın mesajına dair şüphesini veya yanlış anlamasını daha küçük bir dereceye kadar ifade eden ve böylece İncil'in sonunda onunla bir kez daha karşılaştığımızda bizi onu aynı rolde tamamen kabul etmeye hazırlayan ifadeleri dile getirdiği önceki iki noktaya dikkatlice bölümler yerleştirerek. Thomas'ın bu diğer iki sözünden hiçbirisi başka bir İncil tarafından aktarılmamıştır; John bu detayları ister kendisi uydurdu, ister bir kaynaktan duymuş olsun, bunları öyle bir şekilde anlatmıştır ki, başından beri hedeflediği açıkça belli olan son için mükemmel bir hazırlık sağlamışlardır. Yahya'nın Lazarus hikâyesini anlattığı versiyonun bir parçası olan ilk bölümde İsa, Yahudilerden maruz kalacağı tehlikelere rağmen Lazarus öldüğü için Beytanya'ya gideceğini duyurur, bunun üzerine Tomas diğer öğrencilerine şöyle der: "Biz de gidelim, biz de onunla birlikte ölelim" (11:16). Tomas'ın İsa ile birlikte ölme arzusu, yalnızca İsa'ya olan sevgisinin ve bağlılığının derinliğini değil, aynı zamanda İsa'nın mesajını tamamen yanlış anladığını da ifade eder; özellikle de bu sahnede İsa'nın kendi dirilişinin habercisi olan Lazarus'un dirilişi söz konusudur. Eğer Thomas burada İsa'nın Beytanya'ya ölmek ya da ölü bir adamı ziyaret etmek için değil, o ölü adamı hayata döndürmek için gittiğini anlamıyorsa, o zaman Thomas'ın daha sonra İsa'nın kendisinin öldüğünden ve sonra yeniden dirildiğinden şüphe etmesi bizi şaşırtmayacaktır. İkinci bölümde, Son Akşam Yemeği'nde Tomas, İsa'nın "Ve sen benim nereye gideceğimi biliyorsun" (14:4) sözlerine şu soruyu sorarak tepki verir: "Ya Rab, nereye gittiğini bilmiyoruz; yolu nasıl bilebiliriz?" (14:5); Daha sonra İsa ona şunu açıklamalıdır: "Yol, gerçek ve yaşam benim; benim aracılığım olmadan Baba'ya kimse gelmez" (14:6). Bir kez daha Thomas'ın kafa karışıklığı açıkça ortadadır: İsa'ya son derece sadıktır, İsa'nın mesajına umutsuzca inanmayı ister, ancak bunu sonuna kadar anlamayı başaramaz. Bu önceki pasajların her ikisinin de beklentiyle üçüncü ve son pasajlara, İsa'nın ölümünden söz eden 11:16'ya ve İsa'nın Baba'ya gelişiyi ilgili cevabını harekete geçiren 14:5'e gönderme yapması kesinlikle tesadüf değildir (20:17 ile karşılaştırmak). 64 Metinsel Temel

--- SAYFA 84 ---

Tomas'ın, ustasını mutlak bir bağlılıkla seven ama mesajının neyle ilgili olduğuna dair en ufak bir fikri bile olmayan İsa'nın Krito'su olduğunu söyleyebiliriz. Platon'un Phaedo'sunda Krito, Sokrates'e öldükten sonra onu nasıl gömmeleri gerektiğini sorar (115C) ve böylece, Sokrates'in nazikçe ve esprili bir şekilde işaret ettiği gibi (115C-D), Sokrates'in ölümsüz ruhun sonsuzluğu ve ölümlü bedeninin önemsizliği hakkında uzun uzun (ve üstelik tüm hayatı boyunca) gösterdiği şeylerden hiçbir şey anlamadığını gösterir. Crito, sanki ölüm bir kötülükmüş gibi, Sokrates'i zehri almayı mümkün olduğu kadar geciktirmeye ikna etmeye çalışır (117B-C); Sokrates zehri içtiğinde Krito, Sokrates'e göre ölümüne tepki olarak tamamen uygunsuz olan acıyı içemediği için topluluktan ayrılır (117D); Sokrates son sözlerini Kriton'a söyler (118A); ve ölen öğretmeninin ağzını ve gözlerini kapatan da Kriton'dur (118A). Hem Thomas hem de Crito öğretmenlerinin maddi bedeninden büyülenmişlerdir ve çok sevdikleri gerçek kişinin aslında o bedenle birlikte ölmeyeceğini, sonsuza kadar yaşayacağını tam olarak kavrayamazlar: her iki figür de bize aşamayacağımız bir sevgi modeli, ancak aşmamız gereken ve kolayca aşabileceğimiz bir anlayış modeli verir. Her iki durumda da öğretmenlerinin onlara son sözleri gibi görünen şeyleri söylemesinin nedeni budur, böylece diğer tarafında bizlerin, yani metnin okuyucularının, onun yaşayan muhataplarının yer aldığı metnin sınırlarını kapatabilirler. John'un Thomas'ı icat etmek için Platon'un Phaedo'sundaki Krito figürüyle tanışmış olması pek olası değildir, ancak belki de imkansız değildir. Bir yandan, eğer John Yunan edebiyatına biraz aşina olsaydı, eğitimi ne kadar mütevazı olursa olsun, Platon'un diyaloglarıyla, özellikle de Phaedo'yla bir dereceye kadar temas kurma konusunda başarısız olamazdı; Platoncu metinlerin papirüsleri, herhangi bir diğer pagan filozofun veya aslında Demosthenes dışındaki herhangi bir pagan düzyazı yazarının papirüsünden çok daha fazladır. Ancak öte yandan, Platon ve Yuhanna kadar zeki iki yazarın her ikisi de birbirlerinden oldukça bağımsız olarak sadık ama ahmak mürit yöntemini kolayca icat edebilirlerdi, çünkü her ikisi de kesinlikle onun olağanüstü etkili retorik etkisini fark edebilecek kadar anlayışlıydı. Her durumda, John'un inanıp inanmadığı ve dokunup dokunmadığı 65

--- SAYFA 85 ---

Platon'u bilinçli olarak taklit eden ya da benzerliklerin sadece yapısal ve rastlantısal olup olmadığına bakmaksızın, Thomas ile Krito arasındaki benzerlik daha sonra Yuhanna'nın metni ile bazı pagan Yunan okuyucular arasında üzerinden sadece anlayışın değil inancın da geçebileceği bir iletişim köprüsü kurulmasına yardımcı olmuş olabilir. Böylece Thomas, John tarafından şüphe etmek için değil, bunun yerine inanmak için ve sadece inanmak için değil, aynı zamanda bizi de inandırmak için tasarlandı. O, Yuhanna tarafından, dirilmiş İsa'nın kendisini öğrencilerinin dokunuşuna sunmasının bir beklentisi olarak somutlaştırılmış gibi görünüyor (Luka 24:39'da olduğu gibi): geleneğin bu doruk noktasından geriye doğru bakıldığında, Yuhanna, Thomas'ı, böyle bir teklifin yapılabileceği ve Thomas'ın ve bizim gelişimimiz için ne hayal kırıklığına uğrayacak ne de yerine getirilebilecek mükemmel derecede uygun bir öğrenci olarak icat etmiş olabilir. Ve yine de bir sorun varlığını sürdürüyor: Çünkü eğer Thomas, görmeden bir inanç olan kendi inancımızı yalnızca programlamak ve değerlendirmek için tasarlanmış olsaydı, John'un Thomas'a yalnızca gördüğünde inanacağını beyan etmesi yeterli olmaz mıydı? Sonuçta bu, Yuhanna'nın, Tomas'ın davranışını kutsanmışların davranışıyla karşılaştırırken İsa'nın kullandığı dildir; sonunda Thomas'ın abartmasının, en azından mantıksal açıdan oldukça vazgeçilebilir olduğu ortaya çıkıyor, çünkü sonunda, onun için vazgeçilmez olduğunu belirttiği kriterleri karşılamadan inancı benimsiyor. Thomas'ın abartılı şüphesi, John'un retorik amacı için aslında gerekli değildir: Yazarının kendisine tahsis ettiği rolü aşar ve saygısız bir fazlalık alanı, kendi parmağımızı veya elimizi ölü bir adamın iyileşmemiş yaralarına sokma fikri kadar rahatsız edici bir teolojik ve psikolojik boşluk yaratır. Thomas'ın aşırılığında, metnin gerçek gereksinimlerine indirgenemeyen, tüm Batı geleneğini büyülemeye devam edecek ve bu aşırılığı bastırmak veya en aza indirmek için elinden geleni yapacak olan, bu geleneğin çoğu zaman onu tekrarlamaktan ve güçlendirmekten başka bir şey yapmamasıyla sonuçlanacak şeffaf olmayan bir kalıntı vardır. , İsa'nın Tomas'a söylediği sözlerden sonra Yuhanna şöyle yazıyor: "Şimdi İsa, öğrencilerinin önünde 66'da yazılmayan başka birçok işaret daha yaptı.

--- SAYFA 86 ---

bu kitap; ancak bunlar, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu Mesih olduğuna inanabilmeniz ve ona inanmanızın O'nun adına hayat bulabileceğine inanabilmeniz için yazılmıştır" (20:30-31). Bu, kesinlikle, 20:23'teki yanlış sonuçtan sonra, Yuhanna'nın İncil'ini nihayet bitirmesini beklememiz gereken noktadır. İnançımızın önemine yapılan vurgu, Tomas'ın öyküsünden açık bir ders çıkarır (20:19-29), İsa'nın kitabında anlamamız gereken zıtlığı açıkça ortaya koyar. kutsanmışlara atıfta bulunur (20:29) ve kurtuluş için inancın gerekliliğini öne sürerek bu İncil'i, Markos İncili'nin sahte devamının sonuna doğru bulduğumuz şeye çok benzer bir doruğa getirir (Markos 16:16), eğer Yuhanna İncili burada bitseydi, hiçbir okuyucu hiçbir şeyin eksik olduğundan şüphelenmezdi. Tiberya (21:1-14), Simon Petrus'un önceliğini duyurmak (21:15-17), Simon Petrus ve Yuhanna'nın geleceğini bildirmek (21:18-23) ve bir imzayla (21:24) ve bu metnin sonluluğuna (21:25) karşıt olarak İsa'nın mucizelerinin sonsuzluğuna dair bir iddiayla bitirmek için. Bu son bölümlerin Yuhanna'nın İncil'in geri kalanını yazdığı sırada yazılmadığı, ancak daha sonra eklendiği, belki 21:1-23'ün Yuhanna'nın kendisi tarafından, büyük ihtimalle 21:24-25'in daha sonraki bir editör tarafından eklendiği konusunda hemfikiriz. Eğer öyleyse, o zaman Yuhanna'nın bir zamanlar Thomas'ın figürü aracılığıyla kesin olarak kurduğunu düşündüğü kapanışın, en azından bazı okuyucuları için, hatta belki kendisi için bile yeterli olmadığı ortaya çıktı. Ayrıca John, Thomas'a metnini kapatma ve güvenilirliği sinoptik Evanjelistler için çeşitli zorluklara neden olan bir hikayeye olan inancımızı garanti altına alma işlevini de vermişti. John, şüphe yaratan Thomas'ı yalnızca bu şüpheye bir isim verilip nihayet ortadan kaldırılabilsin diye kullanıyor: Thomas bir kez ikna edildiğinde, metin misyonunu tamamlamıştır ve artık kesin, mutlak bir sona getirilebilmelidir. John'un Şüphe Eden Thomas öyküsünün gündeme getirdiği sorular, bir kez durmak ve İnanmak ve Dokunmak 67 yerine görünüşe göre o kadar kolay yanıtlanamaz;

--- SAYFA 87 ---

sürekli olarak kendilerine ait yeni sorunları gündeme getirerek devam ediyorlar. Sanki Thomas'ın abartılı şüphesinin inanç dokusunda açtığı delik bir daha kapatılamamış gibi -sanki onu son kez kapatmaya yönelik her girişim onu yeniden açıyormuş gibi- sanki bu delik sadece metinsel bir boşluk değil, aynı zamanda acı veren ve tedavisi mümkün olmayan bir yara haline gelmişti. 68 Metinsel Temel

--- SAYFA 88 ---

Bir Tanrıya Dokunmak Yuhanna, Thomas'ın İsa'nın bedenine dokunduğunu iddia etmemekle kalmıyor, aynı zamanda Thomas'ın bunu yapmadığını açıkça ortaya koymak için büyük zahmete giriyor. John'un yazarlık niyetinin metinsel kanıtı tartışılmaz görünüyor. Ancak kısa ve iyi bilinen bir metnin doğrudan anlatı analizinin bu açık sonucu, aynı derecede inkar edilemez bir gerçekle ilginç bir ilişki içindedir: Şüpheli Thomas hakkında herhangi bir şey bildiğini iddia eden çoğu insan, onun aslında İsa'nın yaralarına dokunduğuna ikna olmuştur. Bu iki kanıt arasındaki gerilim, yalnızca John'un böyle bir yanlış anlaşılmayı tamamen imkansız hale getirmeyi başaramadığı anlamına gelebilir. Elbette, Bölüm II'de göreceğimiz gibi, John'un anlatısının bu yanlış anlaşılması bir dizi dış faktörden etkilenmiştir - yalnızca kanonik yanlış yorumlamanın ve yetkili hatanın ağırlığından değil, hepsinden önemlisi, görünüşe göre yazılı metni görsel kanıtlardan daha uzak veya daha belirsiz bulan birçok kuşak alıcı için bu hikayeyi yorumlayan resimli gelenekten etkilenmiştir. Ancak yine de hatanın bir şekilde Yuhanna İncili'ne içkin olması gerekir, aksi takdirde metin bu kadar sık okunduğu, incelendiği ve yeniden anlatıldığı kadar aynı derecede devam edemezdi. John'un öyküsünü anlatma biçimiyle bu yanlış anlamının kapısını kendisinin açtığı sonucuna varırsak,

--- SAYFA 89 ---

o zaman en az iki önemli soru ortaya çıkar: John'un metninde okuyucuların bu hikayeyi bu şekilde yanlış anlamalarına yol açan anlatı mekanizmaları nelerdir; ve John neden hikayeyi bu şekilde anlatmayı seçti? Pek çok okuyucuyu yanıltan şey birbiriyle bağlantılı iki gerçektir. Yuhanna bir yandan Tomas'ın İsa'ya dokunma arzusuna özel bir vurgu yapıyor, ancak diğer yandan bu isteği yerine getirecek herhangi bir fiili eylemden açıkça bahsetmiyor. John, Thomas'ın ilk patlamasını unutulmaz kılmak için bir dizi stratejiyi uygulamaya dikkatli davrandı: Thomas'ın, İsa'nın ilk ortaya çıkışında geriye dönük olarak yokluğunu ilan etmesi sürprizi; İsa'yı gören diğer öğrenciler ile görmeyen Tomas arasındaki bölünme; Thomas'ın çığlığının beklenmedikliği; iklimsel yapısı; hem Magdalalı Meryem'e duyurulan açık bir tabunun hem de bizim kendi tiksinti ve tiksinti duygularımızın ihlali. Ancak öte yandan, anlatının tam da bu skandal niteliğindeki arzusunun gerçekleşip gerçekleşmediğinin vurgulanarak rapor edilmesini beklediğimiz noktada bir boşluk vardır: Bize İsa'nın sözlü daveti, Tomas'ın sözlü yanıtı ve İsa'nın sözlü tepkisi anlatılır, ancak bize Thomas'ın herhangi bir fiziksel eylemi hakkında hiçbir şey söylenmez. Kaçınılmaz sonuç, Thomas'ın İsa'ya dokunma arzusundan güçlü bir şekilde etkilenen okuyucuların, Yahya'nın eylem dünyasında bu arzuya ne olduğunu anlatmaya devam etmediği şeklindeki çok daha az açık olan gerçeğini o kadar açık bir şekilde fark etmemeleridir - bir yokluğu fark etmek, bir varlıktan daha fazla çaba gerektirir ve tüm okuyucular, neden bu çabayı göstermeleri gerektiğini kendiliğinden göremeyecektir. Bu nedenle çoğu okuyucu bilinçsizce Thomas'ın arzusunun sonunda eylemle yerine getirilmiş olması gerektiğini varsayıyor gibi görünüyor. O halde Yuhanna neden okuyucularına Thomas'ın İsa'ya dokunmadığını söylemedi? Bu soruya bir takım olası yanıtları tahmin edebiliriz. Her şeyden önce, Thomas'ın İsa'ya dokunmadığı gerçeği üzerinde çok uzun süre durmak mantık dışı görünebilirdi; Thomas'ın tutkulu haykırışından sonra, ılımlılığa dönüş ve harekete geçmedeki başarısızlık, biraz hayal kırıklığı yaratmadan anlatılamazdı. Ama John kesinlikle 70 The Textual Basis'e sahip olabilirdi.

--- SAYFA 90 ---

"Thomas ona dokunmaktan kaçındı ve ona 'Rabbim ve Tanrım!' diye cevap verdi" şeklinde sadece birkaç kelime ekledi - ancak bunu bile yapmayı reddetti. Neden? Cevaplardan biri, Yuhanna'nın öyküsünün, iki öğrencinin Mecdelli Meryem'in onlara anlattıklarını kendi gözleriyle görmeye geldikleri giriş kısmından (20:2-3), İsa'nın görme temelinde inananlarla görmeden inananları karşılaştırdığı sonuca kadar (20:29) görme ve duyma arasındaki karşıtlık etrafında en özgün şekilde yapılandırılmış olması olabilir. Bu açıdan bakıldığında dokunma, görme için gerekli olan özne ve algılanan nesnenin göreceli yakınlığını abartan ve işitmeyle görmekten çok daha keskin bir tezat oluşturan şiddetli bir görme biçimi olarak yorumlanabilir: Thomas, öğrenci arkadaşlarından duyduklarına inanmamaktan öfkelenen Thomas tarafından bir anlığına çağrılacak ve Thomas'ın vardiyası, kendisine anlık bir teklif olarak İsa tarafından devralınacak ve bu teklifin yerini kısa süre sonra yerini alacaktı. Görmek ve duymak arasındaki temel karşıtlığa geri dönelim. John, Thomas'ın gerçekten İsa'ya dokunup dokunmadığı sorusu üzerinde çok fazla ısrar etmenin, okuyucuların dikkatini yanlış konuya odakladığını ve gözler ile kulaklar arasındaki karşıtlığa geri dönmek istediği geçişi daha garip hale getirdiğini hissetmiş olabilir. Fakat Yuhanna sessizliğiyle İsa'ya dokunmak ya da dokunmamak sorununun gerçekte belirleyici nokta olmadığını, önemli olanın onun bedenine dokunulup dokunulamayacağı değil, dokunulabilir olsun ya da olmasın bedeninin ölümden yeniden dirilişi olduğunu göstermek istemiş olabilir. John, tüm vurgusunu, Thomas'ın büyük bir tutkuyla ısrar ettiği maddi dünyanın koşullarına olan inanç kriterlerine değil, yeniden diriliş ve ilahi tanınma mucizelerine yapmayı seçmiştir. Bize açıkça Thomas'ın İsa'ya dokunup dokunmadığını söylemek, bunun bir şekilde önemli olduğunu düşündürür ve bunu yapmak, metnin farkındalık düzeyini Thomas'ın bu sahnenin başında somutlaştırdığı düzeye indirir. Metnin, Thomas'ın sonunda somutlaştırdığı çok daha yüksek bir düzeye çıkmasının tek yolu, onun dokunsal ölçütlere yönelik talebinin kesinlikle aşılması gerektiğini belirtmektir ve metin bunu iki şekilde başarır. İlk olarak, bir Tanrıya Dokunmak 71

--- SAYFA 91 ---

Anlatının içeriğinde bu sahneye, Yahya'nın İsa'ya aristokratik yüce gönüllülük jestini (belki de biraz küçümseyici) emanet etmesiyle ulaşılır; bu jestle Thomas'a, Thomas'ın kabaca talep ettiği nesneyi, şehit bedenini sunar. Bu hikayenin amacının bir kısmı usta ile mürit arasında uygun ilişkinin yeniden kurulmasıdır ve bu, Thomas'ın ikinci dindar çıkışı olan "Lordum!" ikincisi, anlatım tarzı açısından metin, John'un Thomas'a bu talebin yerine getirilip getirilmediğinden bahsetme tatminini bile vermeyi reddetmesiyle Thomas'ın fiziksel onay talebini aşar. Sonunda, Thomas'ın İsa'ya dokunma talebinin sonucu sessizce geçirilir; sonunda Yuhanna, hak ettiği tek şeyin bu olduğunu öne sürer gibi görünür. Ancak eğer bu yeniden yapılandırma doğruysa, o zaman John hafif ama önemli bir yanlış hesaplamanın suçlusu gibi görünüyor. Çünkü Tomas'ın İsa'ya dokunma arzusunu ifade etmesini biraz fazla çarpıcı, fazla rahatsız edici ve fazla unutulmaz kılmıştı. Hiç şüphe yok ki, inançsızlıktan inanca hızla ilerleyen anlatının şaşmaz yapısına, İsa'nın Thomas'ın inanmamasını değil, inanmasını istemesine ve Thomas'ın koşulsuz inancın bir ifadesi olan doruktaki haykırışına rağmen, Thomas tüm dillerde "İnanan Thomas" olarak değil, "Şüpheli Thomas", "der ungläubige Thomas", "Thomas l'incrédule" olarak anılır hale geldi. "Tommaso l'incredulo." İsa'nın yaralı bedenine dokunma fikri çoğu okuyucunun üzerinde o kadar güçlü bir çekim uyandırıyor ki, bu fikirle karşılaştıklarında daha sonra bunu unutabilecekler, görmezden gelebilecekler ya da açıklayabilecekler - özellikle de söz konusu olan ona Mecdelli Meryem gibi sevgi dolu bir okşamayla değil, şüpheli bir itici güçle dokunmak olduğu için (çevirmenler sık sık Thomas'ın elini İsa'nın yanına "yerleştirmek" istediğini söylüyor, aslında Yuhanna tarafından kullanılan Yunanca fiil çok daha güçlü ve temel olarak "atmak" ya da "atmak" anlamına geliyor) "fırlat"). Yuhanna'nın anlatısı, her iki Ahit'teki diğer pek çok anlatı gibi boşluklarla doludur; ama çok azı bunun kadar ilgi çekicidir. Burada öyküsünün dokusunda, basit, cevaplanmamış bir soruyla sınırlanan bir boşluk açılıyor; tam da İsa ile İsa arasında olup bitenler.

--- SAYFA 92 ---

ve Thomas, Yuhanna'nın bildirdiği ikilinin söylediği sözlerin ötesinde mi? - ve unutulmaz ama dayanılmaz bir görüntüyle, Thomas'ın parmağının ve elinin İsa'nın ellerindeki ve yan tarafındaki yaralara girmesiyle dolu. Bu boşluktan Şüpheli Thomas'ın öyküsünün birçok geleneği ortaya çıkacak. Bir Tanrıya Dokunmak

73

--- SAYFA 93 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 94 ---**

II Yanıtlar ve Gelişmeler,

--- SAYFA 95 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 96 ---**

Kaynaklar ve Düşünceler Kısım I'de ortaya çıkan bu Yeni Ahit metinlerinde ortaya çıkan şüpheli boyutlar, yazarlarının olası niyetlerine gerçekten karşılık gelse de gelmeseyse de, yazarların niyetlerinin, bunların yol açtığı tepki ve detaylandırma geleneklerini sınırlamada hiçbir zaman tam olarak başarılı olamayacağını aklımızda tutmalıyız. Tıpkı en sıradan eylemlerimizin birçoğunun, orijinal motivasyonumuzun ötesine geçen ve ona karşı çıkan sonuçlara ve bu sonuçların sonuçlarına yol açması gibi, metinlerin edebi ve sanatsal algısı da hiçbir zaman yazarlarının orijinal niyetlerine bağlı değildir, ancak her zaman bir şekilde onlara bir yanittir. Alıcı bir gelenek, yazarlarının niyetiyle değil, yalnızca temel metinlerinin hem açık hem de gizli yapısıyla birleştirilir (elbette bunların kökeninde yatan ama genellikle içlerinde biriktirilen kanıtlar dışında kurtarılamaz). John'un Thomas hakkındaki öyküsünün yüzeyinin altında gördüğümüz imalar ve gerilimler, bu öykünün algılanmasına ilişkin daha sonraki geleneklerde tekrarlanıyor; bu ikinci bölümde bunlara değineceğiz. Ancak öncelikle bu alıcı geleneklerin araştırılmasıyla ortaya çıkan bir soruyu ele almamız gerekiyor: Bunların başlangıcında yer alan kurucu metin tam olarak nedir? Bize göre, Yuhanna İncili'ndeki Şüpheli Thomas'ın anlatımı, hikayenin hayatta kalan en eski versiyonudur: ancak Yuhanna'nın hikayeyi önerdiği biçimde uydurduğundan makul bir şekilde emin olabilir miyiz, yoksa bu hikaye daha önceki anlatımlara geri dönebilir mi?

--- SAYFA 97 ---

artık mevcut değil mi? Thomas'ın John'un yazarlık ve doktrinsel ihtiyaçlarına bu kadar mükemmel bir şekilde uyarlanmış olması, John'un onu tamamen icat ettiğini kanıtlamaz; çünkü John kadar yetenekli bir yazar, daha önceki geleneklerden zaten var olan bir figürü almış ve onu kendi amaçlarına uyacak şekilde değiştirmiş olabilir - en azından bu gelenekler onun yazarlık özgürlüğüne aşırı kısıtlamalar getirecek kadar güçlü, bu kadar kararlı veya çok farklı olmadığı sürece. Sonuçta bu konuya kesin olarak karar veremeyebiliriz, ancak kanıtlar ne kadar zayıf olursa olsun, John'un bildiğimiz Şüpheli Thomas figürünü yaratmadaki belirleyici rolüne işaret ediyor. Çünkü John, bize Thomas hakkında öğrencilerden biri olmasından daha fazlasını söyleyen tek kanonik Evangelist değildir: aynı zamanda Thomas'ın adının bir anlamı olduğunu açıklayan ve bunun ne olduğunu bize söyleyen tek kişidir. Bunu, "ikiz" anlamına gelen t'Çme kelimesinden türetilen Aramice ismin Yunanca karşılığı olan Dédumov ("Didymos" veya İkiz) tercümesini sağlayarak ve böylece onun anlamına karşılık geldiğini belirterek yapar. Üstelik bunu sadece bir kez değil iki kez yapıyor; bir kez Thomas'ın İncil'de Lazarus'un ölümünde ilk kez ortaya çıkışında ("Thomas, Twin the Twin" (İkiz olarak anılır), 11:16) ve ikinci kez şüphesini ve ardından gelen inancını içeren anahtar bölümün başlangıcında ("Şimdi, on ikiden biri olan Thomas, Twin olarak adlandırılıyor" 20:24). John neden bu açıklamayı bir kez değil iki kez yapma zahmetine girdi? Bu sadece bir antikacının bilgiçlik taslayan titizliği mi, yoksa diğer kültürlerden okuyuculara yardım etme konusundaki işgüzar bir ilgi mi? John'un tekrarlanan yazarlık jestini bu şekilde reddetmek, ne zaman bir Aramice terimden alıntı yapsa ve bunun için Yunanca bir çeviri sunsa, bunu yararlı ama vazgeçilebilir bilgiler sağlamak için değil, anlatının belirli bir anına daha büyük bir anlam kazandırmak için yaptığı gerçeğini göz ardı etmek anlamına gelir. Yani, bu tür çeviriler yalnızca anlamsal değil aynı zamanda amaç açısından da vurguludur: John bunları, ilgili olayların o kadar önemli olduğunu, onlarla bağlantılı isimlerin bile anlamlı olması gerektiğini belirtmek için kullanır. Thomas'ın ismine ilişkin bu iki açıklamanın dışında (üçüncüsü, asalak bir açıklama sahte ekte, 21:2'de görülür), Yuhanna bu tür çevirileri yalnızca üç kez sağlar: Pontius Pilatus'un İsa'yı yargıladığı önemli yerler için iki kez ("Pi-78 Yanıtlar ve Gelişmeler)

--- SAYFA 98 ---

geç . . . Kaldırım ve İbranice'de Gabbatha" 19:13) olarak adlandırılan ve İsa'nın çarmıha gerilmek üzere dışarı çıkarıldığı yerde yargı kürsüsüne oturdu ("dışarı çıktı... İbranice'de Golgotha olarak adlandırılan, kafatasının yeri denilen yere", 19:17); ve bir keresinde, daha önce gördüğümüz gibi, bahçede Mecdelli Meryem ile İsa arasındaki konuşmanın zirvesinde ("Döndü ve ona şöyle dedi: İbranice, 'Rabboni!' [Öğretmen anlamına gelir]," 20:16). Yuhanna'nın Thomas'ın adının önemine ilişkin açıklamasının benzer şekilde, anlatımdaki işlevi nedeniyle Thomas'ın karakterinin bazı önemli yönlerine vurgu yapmayı amaçladığını varsaymak makul görünüyor. Peki öyleyse, hangisi? Thomas'ın adının ona tamamen uygun olduğunu gösteren en az iki bakış açısı vardır. Birincisi, bir ikiz olarak Thomas'ın olumsuzluk yükünün altında olmasıdır. Pek çok kültürün, özellikle eski Filistin kültürlerinin, geleneksel olarak ikiz doğum olgusuyla ilişkilendirdiği çağrışımlar. Çünkü nispeten nadir görülen bu tür olaylar, kişisel kimlikle ilgili kafa karıştırıcı soruları gündeme getiriyor; çünkü bunlar, birbirinden açıkça farklı olan ancak çoğu zaman zar zor ayırt edilebilen iki varlığın doğmasına neden oluyor; birçok toplumda ikizlerin ya annenin zinasıyla ya da ilahi müdahaleyle (ya da her ikisi birden) üretildiği düşünülüyor. ikizlerden yalnızca iki kez söz eder: birincisi, üstünlük için birbirleriyle sert bir çekişme içinde olan ikizler Esav ve Yakup'tan İshak ve kısır Rebeka'nın mucizevi doğumunda (Yaratılış 25:22 vd.); ve bir kez de kayınpederi Yahuda ile enest ilişkisi yaşadktan sonra ikizler Fares ve Zerah'ın (doğumlarında öncelikleri olan rakipler) Tamar'ın doğumunda (Yar. 22:22). 38:27ff.) Gerçekte olduğu gibi, ikizlere olumsuz bakmanın iyi obstetrik nedenleri vardır: Geleneksel kültürlerde ve çok yakın zamanlara kadar modern kültürlerde, hem anne hem de çocuklar için ölüm ve hastalık oranları her zaman ikiz doğumlarda tekli olanlara göre çok daha yüksek olmuştur. Thomas ("İkiz") isminin muhtemelen ilk doğan oğul ebeveynlerinin kullandığı tek ismi aldıktan sonra bir çift ikizden ikinci doğan çocuğa verildiğini tahmin edebiliriz. tek yanları olacağına inanmak için her türlü nedeni olan şeyi seçmişlerdi.

--- SAYFA 99 ---

bahar. Eğer öyleyse, özellikle bir çift ikizden ikinci doğanlara özgü olan tüm olumsuz çağrışımları John'un Thomas'ına da bağlayabiliriz: uğurlu olmanın aksine uğursuz olmak ve gerçek oğuldan ziyade yalnızca ikincil olmak. Pek çok kültürde, bir çift ikizin ikinci doğan bebeğinin genellikle ilk doğandan daha zayıf olduğu düşünülür (ve aslında çoğu zaman durum böyledir); Bu zayıflık bazen kendisinin yalnızca ölümlü bir babaya sahip olduğu, ancak kendisinden biraz daha büyük olan kardeşinin ölümsüz bir babaya sahip olduğu varsayımıyla açıklanır. Aslında bazı kültürlerde ikinci doğan ikiz doğumda maruz kalabilir; ve böyle bir yardım olmasa bile, geleneksel kültürlerde ikinci doğan ikizin ölüm oranı, bugün bile ilk doğan ikizin ölüm oranından çok daha yüksektir ve Yeni Ahit zamanlarının Filistin'inde de kesinlikle böyledi. Tüm bu açılardan, İkiz Thomas'ın kaderi, John'un kendisine atadığı rolü yerine getirmek üzere kendi adıyla belirlenmiştir. Ancak Thomas isminin kendisine yakıştığı başka bir husus daha var. Çünkü Yuhanna'nın tasarladığı anlatıda Thomas her şeyden önce bir şüpheli rolünü oynuyor ve pek çok dilde (hepsinde olmasa da) "şüphe" ve "iki" kelimeleri etimolojik olarak ilişkilidir: Yunanca'da distazein ("distazein", şüphe etmek: kelime Yeni Ahit'te Matta 28:17'de geçer) ve dev, Latince'de dubitare ve duo, Almanca'da zweifeln ve zwei, İngilizcede şüphe ve çift ve diğer birçok dilde (görünüşe göre İbranice veya Aramice olmasa da). Bu yaygın kullanım, şüphenin her şeyden önce, iki alternatifin olduğu ve hangisinin doğru olduğunun kesin olmadığı bir duruma verilen tepki olarak algılandığını göstermektedir. İlkinden kolayca ayırt edilemeyen ikinci oğul olan ikiz olarak Thomas, genel olarak şüphenin, özel olarak da kimlik konusundaki şüphenin mükemmel bir örneğidir. Eğer onun tam olarak kim olduğundan tam olarak emin olamazsak (Tomas mı yoksa ikiz kardeşi mi?), o zaman kendisinin de İsa'nın kim olduğundan emin olmadığını daha kolay anlayabiliriz. Veya başka bir deyişle, Thomas İsa'dan şüphe ederek sadece onun ismine yakışır şekilde yaşıyor. "Thomas" olarak şüphe etmekten başka seçeneği yoktu; Sonunda şüphesinin üstesinden gelince kendine karşı dürüst olmayı bıraktı. Belki de onun "Şüpheli Thomas" olarak bilinmesinin bir nedeni de budur. Bazen bir isim veya isim bir alamettir. Şeffaf bir şekilde anlamsal

80 Yanıt ve Gelişmeler

--- SAYFA 100 ---

Edebi metinlerdeki isimler neredeyse her zaman özel bir mesaj taşır; özellikle de bunların önemi yazar tarafından açıkça belirtildiğinde. John, eğer bu ismin Thomas'ın anlatısındaki işleviyle ilgisini vurgulamak değilse, neden Thomas'ın adını bir değil iki kez açıklamayı seçmişti? Ve John'un bu görev için Thomas'ı seçmesi ya tamamen kendi icadı ya da önceki geleneklerin derin bir şekilde yeniden yorumlanması değilse, neden bu alakayı belirtme zahmetine girsin ki? Her iki durumda da John'un Thomas'ın ismine yaptığı vurgu onun anlatı stratejisinin özgünlüğüne bir gerekçe sağlamak üzere tasarlanmış gibi görünüyor. Zira eğer Yahya, Thomas'ın İsa'ya karşı en önde gelen şüpheli rolünü yalnızca daha önceki kaynaklardan devralmış olsaydı, neden Thomas'ın isminin önemini açıklamaya ihtiyaç duyacaktı? Benim hipotezim, Yuhanna'nın, sinoptik İncillerde yer alan mürit listelerinde Thomas adını bulması ve etimolojik anlamına dayanarak, İncilini sonuçlandırmaya karar verdiği tüm şüphe ve inanç meseleleri için ideal düzenlemenin yalnızca Thomas olduğunu kabul etmesidir. Eğer öyleyse, o zaman Thomas'ın ikincilliği, John'un özgünlüğünün bir icadıydı ve Batılı Şüpheli Thomas geleneklerinin kurucu metni olarak John'un versiyonunu alabiliriz. Çünkü ya aslında daha önceki versiyonlar yoktu ya da John var olan herhangi bir versiyondan o kadar radikal bir şekilde ayrılmıştı ki bunlar rahatlıkla göz ardı edilebilirdi. Elbette bu, Thomas'ın öyküsünün daha sonraki versiyonlarının her ayrıntısının benzersiz bir şekilde John'un anlatısından türediği anlamına gelmez; kurucu metin hiçbir zaman ondan türeyen yorumlayıcı gelenekler için tek kaynak değildir; yalnızca yol gösterici sinyaller, gelişim için ipuçları ve yaratıcı hata fırsatları sağlar. Ancak bu, daha sonraki versiyonların çoğunda yinelenen belirli bir dizi temel motifin aslında doğrudan veya dolaylı olarak Yuhanna İncili'nden türediği ve Yuhanna'nın onu hayal ettiği şekliyle Thomas'ın karakterinin ve davranışının temel konfigürasyonunun, neden bazı tematik materyallerin daha sonra ona eklenebildiği halde diğerlerinin eklenemeyeceğini belirlediği anlamına gelir. Büyük olasılıkla Yuhanna İncili'nde Thomas'ın yalnızca İnançlı olarak değil, zaten Şüpheli olarak da doğmuş olduğu görülmektedir. Kaynaklar ve Yansımalar 81

--- SAYFA 101 ---

Anlatı Gelişmeleri: Apokrif ve Ötesi Bir metin bir anlatı olduğunda, onu yorumlayan metnin de bir anlatı olması muhtemeldir. Metin türleri kendilerine uygun yorumlar üretme eğilimindedir. Bu nedenle, Mişna'da ve hukuk kuralları hakkındaki diğer eski ve modern yorumlarda olduğu gibi, emirler ve kurallar hakkındaki yorumların çoğu, öğüt verici ve düzenleyici niteliktedir; Felsefi metinlerin yorumlarının kendisi genellikle argüman, kanıt ve çürütme biçimini benimser; Aristoteles'in öncüllerine ilişkin açıklamalarından başlayıp günümüzün disiplin dergilerine kadar devam eder. Aynı şekilde anlatıları açıklamayı amaçlayan yorumlayıcı metinlerin en olası biçimi anlatının kendisidir. Çoğu anlatı okuyucusu için, anlatıların tasvir ettiği dünyalarla, içerdikleri karakterlerin nitelikleriyle, eylemleriyle ve acılarıyla, bu dünyaları tasvir eden belirli metinsel mekanizmalar gibi diğer özelliklerden her zaman çok daha fazla ilgilenmiştir. Çoğu okuyucunun (ve dinleyicinin) dikkati ve hayal gücü, sözel araç aracılığıyla sözcüklerin temsil ettiği eylemlere ve karakterlere yönlendirilir: Bu ortamın, gerçek olmasına rağmen, alıcının bilincinden silinip anlatılan olayların lehine kaybolma eğiliminde olmasına şaşmamak gerekir. Artık d-o-g harflerini görmüyoruz veya “köpek” sesini duymuyoruz ama havlayan bir köpek hayal ediyoruz. Anlatıların anlatısal olmayan yorumları elbette hiç de imkansız değildir (edebiyat profesörleri geçimlerini en azından bunları üreterek kazanmaktadırlar)

--- SAYFA 102 ---

Helenistik çağlardan beri); ancak tarihsel olarak bunlar daha az olası ve daha az sık görülen durumlardır. İkincil anlatıların birincil anlatıdan ayrıştırılması, daha önceki bir anlatının önemini anlatı araçlarıyla çıkarmayı amaçlayan "salt" bir yorum ile aynı hikayeyi daha makul bir şekilde anlatmayı amaçlayan "yeni" bir anlatı arasındaki ince çizgiyi sıklıkla belirsizleştirir. İkinci yazar -hem anlatıcı hem de yorumcu- önceki metinde, olaylar zincirini açıklığa kavuşturmak için tasarlanmış ek bilgiler sağlayarak doldurmaya çalıştığı boşlukları keşfeder. Ya da aynı olayların farklı bir versiyonunu sunmak isteyecek, anlatıldığı bakış açısını ya da olaylara neden olan psikolojik motivasyonu ya da karakterler ya da anlatıcı tarafından bunlarla ilgili öne sürülen ya da ima edilen ahlaki yargıları değiştirecektir. Anlatı geleneklerinin her zaman yeşerdiği temel mekanizma budur. Homer, duyduğu sözlü destan versiyonlarını bu şekilde yorumlamış, bunların içinden somutlaştırdıkları kahramanlık geleneklerinin genel yapısına nüfuz etmiş ve hem bu geleneklerin bir yorumu hem de seleflerinin ve rakiplerinin eleştirisi olan eski hikayelerin yeni bir versiyonunu yaratmıştır. Aynı şekilde, kahramanlık olaylarının standart bir versiyonu nispeten tanımlandıktan ve akıcı sözlü gelenek katılasmaya başladıktan sonra, hikayeleri şairlere ve ressamla, kendi imkanlarıyla yeniden yorumlanıp anlatılmaları için emanet edilebilirdi. Roma'da, büyük vatansever ataların res gestae'leri (kahramanca eylemleri), önce Cumhuriyetçi tarih yazımında ve son olarak da Livy'nin büyük Augustus sentezinde nispeten profesyonelleşene kadar, sürekli olarak yeniden anlatılarak ve çeşitlendirilerek aile kroniklerinde korundu. Yahudi geleneğinde ise Tevrat'ın eksilteli, muğlak ve tartışmalı anlatımları, başka anlatılarla, özellikle de onları tekrar anlatarak anlamlarını açıklamaya çalışan Haggadik Midraş tarafından yorumlanmıştır. Kurgusal anlatıların bile anlatı yorumları üretme eğiliminde olduğu, sıradan izleyicilerin ve okuyucuların çağdaş filmlere ve romanlara verdikleri tepkilerden anekdotal olarak anlaşılmaktadır; çünkü bunlar sadece beğenileri ve hoşlanmadıkları şeyleri ifade etmenin ötesine geçtiği sürece, genellikle Anlatı Gelişmeleri 83

--- SAYFA 103 ---

Temsil edilen karakterleri ve eylemleri eklemeler, çıkarmalar ve diğer değişikliklerle yeniden anlatın. Bu eğilimin herhangi bir düzeyde tarihsel doğruluk iddiasında bulunan anlatılar için daha da güçlü olduğunu varsayabiliriz: çünkü karakterlerin ve eylemlerin metnin inşası üzerindeki önemi, bu karakterler ve eylemler gerçekliğin tüm dokunaklılığını kazandığında ve artık anlatıcının hayal gücünün ürünü değil, bizzat içinde yaşadığımız gerçekliğin parçaları gibi görüldüğünde kesinlikle artacaktır. Peki, bize sadece herhangi bir tarihsel olaydan bahsetmediğini, aynı zamanda doğru bir şekilde anlaşıldığında bizi ebedi lanetten kurtarabilecek ve en azından sonraki dünyada ve hatta belki bu dünyada bile tek başına kurtarabilecek olaylar hakkında bilgi verdiğini iddia eden bir anlatıya ne dersiniz? Yuhanna İncili'ndeki Thomas'ın hikayesine ne dersiniz? Thomas'ın öyküsündeki ilk anlatı gelişmelerini araştırmak, özünde Yeni Ahit'teki Apokrif'i keşfetmek anlamına gelir. Çünkü, Yuhanna İncili'nin (şüphesiz sahte) 21. bölümü hariç - burada İsa'nın Tiberya Denizi kıyısında Simon Petrus'a son bir kez görüldüğü, Thomas'ın İkiz (Didimos), Natanael, Zebedi'nin oğulları ve diğer iki isimsiz havari (21:2) ve Elçilerin İşleri 1:13'te İsa'nın havarilerinin listesinde Yuhanna'nın Batı kültürüne miras bıraktığı Thomas'tan tek bir kez söz edilmesi dışında Hristiyan Ahitinin geri kalan kanonik yazılarında bir kez bile tekrarlanır. Ancak o, Yeni Ahit'le ilişkilendirilen apokrif metinlerde en öne çıkan figürlerden biri olmaya devam ediyor ve bu metinlerin Yuhanna'nın anlatısıyla birleşimi, sonunda onu, örneğin hagiographer Jacobus de Voragine'in Altın Efsanesi (Legenda aurea) gibi son derece popüler koleksiyonlarda kutsal sayılan, ortaçağ Hristiyan efsanesinde tanınmış bir figür haline getiriyor. Ancak Yeni Ahit'in göreceli sağlamlığını bir kenara bırakıp Apokrifa'nın karanlık bataklıklarına dalmadan önce bir uyarıda bulunmak gerekiyor. Yeni Ahit ile Hristiyan Apokriflerinin basitçe karşılaştırılabilir eşit derecede dengeli iki metinsel materyal bütünü olduğunu varsaymak ciddi bir hata olur.

--- SAYFA 104 ---

birbirleriyle. MS 2. yüzyılın ikinci yarısından önce. bugün Yeni Ahit olarak tanıdığımız yazıların kanonu bu şekilde tanımlanmaktan çok uzaktı; ve bugünlerde "apokrif" olarak adlandırılan geniş yazı grubu aslında birleşik bir metin kategorisi değil, Hristiyanlığın bazı versiyonlarına olumlu bir tutum dışında pek az ortak noktası olan oldukça heterojen bir potpuri, saf metinsel tefsir olmaktan ziyade anlatı veya vahiy metni olarak genel bir yapı ve şu ya da bu nedenle, sonunda tanımlanacağı şekliyle Yeni Ahit'in dışında bırakılma kaderidir. Yeni Ahit'in sağlamlaştırılması ve sınırlandırılması, coğrafi ve sosyolojik faktörlerin muhtemelen en azından tamamen teolojik olanlar kadar belirleyici bir rol oynadığı ve sapkınlık olarak adlandırılan şeylerin dışlanmasıyla kısmen netleştirilen ve hızlandırılan aşamalı ve zor bir süreçti. Bu nedenle Apokrif kavramı kesinlikle kanonik yazılarını varsayar (en basit ifadeyle Apokrif değildir), ancak daha sonra Apokrif olarak adlandırılacak olan şey olmasaydı, ilk etapta Yeni Ahit'in bir kanonu olmazdı. Bu karmaşık diyalektik sürecin birçok yönü hâlâ belirsizdir. Ancak bu zorlukların bizi burada fazla endişelendirmesine gerek yok, çünkü Yeni Ahit'in gelişimi hakkında genel iddialarda bulunmuyorum, yalnızca az sayıda apokrif metne odaklanıyorum. Yeni Ahit Apocrypha bataklığının bir kısmını atlattıktan sonra, şimdi daha da kaygan bir başka kısma, yani bunların birçok modern bilim adamı tarafından Gnostisizm olarak tanımlanan olguyla ilişkilerine girmemiz gerekiyor. Çünkü Yuhanna İncili dışında Şüpheli Thomas'ın yalnızca Apokrif'te mevcut olduğu doğruysa, Şüpheli Thomas'ı içeren metinlerin Apokrif boyunca eşit bir şekilde dağılmadığı da doğrudur: O, bir yandan bilim adamlarının Gnostik apokrif yazılar olarak nitelendirdiği yazılarda, diğer yandan Gnostik olmayan veya Gnostik karşıtı yazılarda çok farklı roller oynar. Belki de kıyamet bataklığının temellerinin bu paketle ilgili olduğu kadar belirsiz olduğu başka bir bölgesi yoktur.

--- SAYFA 105 ---

Gnostisizm adı verilen dini ve manevi hareketlerin Gnostikler tam olarak kimdi (eğer varsa), neye inanıyorlardı, kendilerini tanımlarken "Gnostik" terimini kullanmaya ne ölçüde hazır olacaklardı, Hristiyanlıktan önce Gnostisizm var mıydı ve eğer öyleyse bu Gnostisizm Hristiyanlığın ilk evrelerinde Hristiyanlığı ne ölçüde etkiledi, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında çok çeşitli varsayılan Gnostik mezhepler arasında ve bunlar ile çeşitli din biçimleri arasındaki ilişkiler nelerdi? Çağdaş Hristiyanlık ve Hristiyanlık kendisini Gnostisizm olarak adlandırdığı şeye aykırı olarak tanımlamayı asla seçmemiş veya kendini buna mecbur hissetmemiş olsaydı ne olurdu - bunlar ve diğer pek çok soru, 1945-46'da Yukarı Mısır'daki Nag Hammadi'de gerçek bir Gnostik kütüphane gibi görünen bir şeyin keşfedilmesinden bu yana (aslında daha da fazla) bilim adamları tarafından hararetle tartışılmaya devam ediyor. Bu bulgu, geç antik çağlardan bu yana ilk kez, Gnostikleri yalnızca dağınık parçalara, tamamı bağlam dışı ve bazı sahtelere ve iddia edilen sapkınlıklara karşı polemik yapan düşman tanıklara göre değil, kendi yazılarına dayanarak yargılamayı mümkün kıldı. Aslında, Gnostisizm kavramına ilişkin belirsizlikler o kadar büyüktür ki, son yıllarda birkaç bilim adamı provokatif bir şekilde bu terimi tamamen terk etmemizin daha iyi olacağını bile önerdi. Burada Gnostisizmin kesin bir analizine yaklaşan herhangi bir şeye teşebbüs etmek kesinlikle benim tutkularımın ötesindedir - ama aynı zamanda hiç de gerekli değildir. Şu andaki amaçlar doğrultusunda, bir arada bulunmasının muhtemelen alandaki çoğu bilim insanının gözünde bir metni Gnostik olarak nitelendirmek için yeterli olacağı minimum özellikler dizisini belirtmek yeterlidir: Bunlardan yalnızca bir veya ikisini gösteren başka bir metnin de uygun şekilde Gnostik olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı bizi ilgilendirmeyen bir sorudur. Çünkü bu asgari özelliklerin, akademisyenlerin neredeyse evrensel olarak Gnostisizm için iddia ettiği ve Thomas'ın rolünün diğerlerinde oynadığından kesinlikle farklı olduğu bir dizi metni sınırlamak için yeterli olduğu ortaya çıkacak. Bu bölümdeki temel tezim, bu metinler ile Thomas'ın rolü arasındaki örtüşmenin tesadüfi olmadığı, Thomas'ın Gnostikler için merkezi bir figür haline gelmesinde tutarlı bir mantık olduğudur. 86 Yanıt ve Gelişmeler İçin

--- SAYFA 106 ---

Burada sunulan argümanın hatırına, Gnostisizmi şeyleştirmemize ya da mutlaklaştırmamıza ya da aslında onu, belirli bir din ya da ayrıcalıklı bir topluluk olarak değil, Hristiyan inancının çeşitli çeşitlerinin yanında ve içinde genel bir düşünce eğilimi olarak düşünmekten daha önemli bir şey olarak düşünmemize gerek yok. Asgari düzeyde tanımlanmış bir Gnostisizm bile Şüpheli Thomas'ın son derece belirli bir varyantını yakalayacak kadar spesifik. Birlikte mevcudiyeti bizim için apokrif bir metni Gnostik olarak tanımlayacak olan üç özellik, aşağıdaki sistematik tercihlerdir. Bilgi inançtan üstündür. Adından da anlaşılacağı gibi Gnostisizm, otoriteleri tarafından çoğunlukla başlangıçtan beri bilinen bilgiye en yüksek önceliği veren bir öğretiler. Yalnızca insan ve dünya hakkındaki belirli bir dizi iddia edilen hakikatin kabulü kurtuluşu sağlayabilir ve en önemli şey de bu bilgidir. Anlamadan inanmanın faydası yoktur, çünkü bu tür bir inanç pekala yanlış şeylere inanmaya veya yanlış nedenlere inanmaya dönüşebilir: yalnızca doğru ve güvenli bilgiye dayanan bir inanç bizi kurtarabilir. Hiçbir Gnostik, Tertullian'la birlikte "Kesindir, çünkü imkansızdır" ("certum est quia impossibile est," De carne Christi 5.4 = CChr SL 2.881) diyemezdi. Kitlelerin üzerinde elit. Sonuç olarak, Gnostisizm kendisini tüm insanlığa değil, yalnızca entelektüel ve ruhsal olarak onun mesajını anlamaya uygun olan küçük bir kısmına hitap eder. Gnostikler kendilerini kurtarılmış ve kurtarıcı bir kalıntı olarak görüyorlar: Eğer kendilerinin de Hristiyan olduklarını iddia ederlerse, kendilerini bir bütün olarak Hristiyan topluluğunun alt ve daha geniş seçkinleri içinde, mahkum edilmiş kafirlerin en alt ve en büyük grubu tarafından çevrelenmiş en yüksek ve en küçük seçkinler olarak tanımlarlar. Hiçbir Gnostik, Katolik Kilisesi adına ileri sürülen evrensellik iddiasını kabul edemezdi; İsa'nın misyonu tüm insanlığı (hatta bazı versiyonlarda tüm yaratılışı) kurtarmaktır. Ruh, madde ve beden üstündedir. Gnostiklere göre yalnızca ruh ontolojik olarak gerçektir ve dolayısıyla kurtuluşa layıktır ve kurtuluşa muktedir. İçinde yaşadığımız maddi dünya korkunç bir hatadır; beceriksiz ya da kötü niyetli bir küçük Tanrı'nın yaratımıdır; bizim için kurtarılmak demek, olmak demektir Anlatı Gelişmeleri 87

--- SAYFA 107 ---

Bu maddi dünyadan kurtarılabilecek ve tamamen manevi bir alana, en uygun şekilde ait olduğumuz o eve geri getirileceğiz. Mevcut dünyada, bizi maddilik durumuna en acı şekilde zincirleyen şey bedenlerimizdir: bu nedenle çoğu Gnostik, yiyecek, içecek ve cinsellik gibi maddi konularda çileciliği güçlü bir şekilde teşvik etme ve eğer Hristiyanlarsa, İsa'nın enkarnasyonunda tamamen bedenlendiğini veya ölümünden sonra aynı maddi bedende dirildiğini inkar etme eğilimindedir. Elbette, bu üç eğilimin ayrı ayrı izleri, kanonik Yeni Ahit'te ve diğer birçok çağdaş metinde bulunabilir: Açıkça görülüyor ki, Gnostik düşünce tarzları, Hristiyanlığın belirli unsurlarının makul bir yorumunu sunuyordu (veya Hristiyanlığın, Gnostisizmin belirli unsurlarının makul bir yorumunu sunduğunu mu söylemeliyiz?). Ancak benim iddiam, Gnostisizmin ya da Hristiyanlığın doğuşu ile, bu iki inanç sisteminin geniş ölçekli karşılıklı ilişkileriyle ya da hatta bazı ilk kilise babalarının polemiklerinden bağımsız, önemli ve tutarlı bir dini hareket olarak Gnostisizmin tarihsel varoluşu sorunuyla ilgili değildir. Bunun yerine, Yuhanna İncili ile en erken dönemde, en az yarım yüzyıl kadar sonra yazılmış diğer bazı metinler arasındaki metinlerarası ilişkilere odaklanıyorum. Dolayısıyla can alıcı gerçek şu ki, bu temel özelliklerin üçü de, Thomas adında birinin figürüne odaklanan apokrif Gnostik yazıların beşi tarafından da belirgin bir şekilde paylaşıyor (Bu Thomas'ın Yuhanna İncili'ndeki Şüpheli Thomas ile aynı Thomas olup olmadığı sorusunu şimdilik açık bırakacağım): 1. Thomas'ın Bebeklik İncili (burada Bebeklik olarak anılacaktır: E 68-83; S-W) 1.439-52): Çocuk İsa'nın beş ila on iki yaşları arasında gerçekleştirdiği, farklı versiyonlarda "İsraili filozof Thomas"a veya "kutsal Havari Tomas"a atfedilen mucizevi eylemlerin ve bilgece konuşmaların bir listesi. En eski nüshanın Yunanca mı yoksa Süryanice mi olduğu kesin değildir, ancak metin muhtemelen 2. yüzyılın sonlarına doğru yazılmıştır. Bazı ilk kilise babaları bir "Thomas İncili"ni Gnostik olarak reddettiler.

--- SAYFA 108 ---

bu metinle aynı olmasa da en azından yakından ilişkili olması muhtemeldir. 2. Tomas İncili (İncil: E 123-47; S-W 1.110-33): “Yaşayan İsa”ya atfedilen ve “Didimos Yahuda Tomas” tarafından yazıldığı söylenen 114 sözden oluşan bir koleksiyon; bunların yaklaşık yarısı kanonik İncillerde yakın paralelliklere sahiptir. Nag Hammadi'de keşfedilen Kıpti dilindeki tam versiyon, pek çok ayrıntı bakımından oldukça parçalı birçok Yunan papirüsünden farklıdır. Orijinal metin muhtemelen ikinci yüzyılın ortalarına kadar uzanıyor ve Suriye'deki Edessa'dan gelmiş olabilir. 235 yılında ölen Romalı ilahiyatçı ve şehit Hippolytus kesinlikle İncil'e atıfta bulunur, ancak ilk kilise babalarının "Thomas İncili"ne yaptığı diğer referansların İncil'in veya Bebeklik döneminin bir versiyonuna mı olduğu belirsizdir. 3. Yarışmacı Thomas'ın Kitabı (Yarışmacı: S-W 1.232-47, The Book of Thomas başlığı altında; E'de değil): İsa'nın "Yahuda Thomas"a, özellikle de cinsel perhiz tavsiyesinde bulunan, çoğunlukla ikincisinin sorularına yanıt olarak söylediği ve Matta tarafından yazıldığı söylenen sözler ve söylemlerin kısa bir derlemesi. Metin yalnızca Nag Hammadi'de bulunan bir Kıpti el yazmasından bilinmektedir, ancak orijinal versiyonun Yunanca yazılmış olması muhtemeldir. İkinci veya üçüncü yüzyıla ait olup olmadığı belirsizdir; mevcut diğer metinlerde Contender'a herhangi bir atıf yok gibi görünüyor. 4. Thomas'ın Elçileri (E 439-511; S-W 2.322-411): Havarî "Yahuda Thomas, Didimos olarak da bilinir" Hindistan misyonunun on dört "Elçilerin İşleri"nden oluşan uzun bir anlatımı; burada Thomas birçok kafiri dönüştürür, sayısız mucizeler gerçekleştirir, bilgili konuşmalar yapar, özellikle cinsel perhiz tavsiyesinde bulunur, ünlü "İnci İlahisi"ni söyler ve sonunda şehit oldu. Orijinal versiyon üçüncü yüzyılın başlarında Süryanice, belki de Edessa'da yazılmış olabilir; metin biraz farklı bir şekilde iletilir. Anlatı Gelişmeleri 89

--- SAYFA 109 ---

Yunanca ve Süryanice çok sayıda elyazmasında mevcut versiyonlar. Kilise babaları bu metnin bazı versiyonlarına sık sık atıfta bulunarak onun sapkın doğasına karşı şiddetle uyarıda bulunurlar. 5. Thomas'ın Kıyameti (Kıyamet: E 645-51; S-W 2.748-52): İsa'nın Thomas'a yaptığı, dünyanın sonunda ne olacağını anlatan, en azından kısmen Yuhanna'nın kanonik Kıyametine bağlı olan bir konuşma. Daha uzun bir versiyon, beşinci yüzyılın tarihi olaylarına göndermeler içeriyor gibi görünüyor; daha kısa bir versiyon muhtemelen daha önceki bir tarihe dayanmaktadır. Orijinal dil muhtemelen Latince idi. Gelasian Kararnamesi (muhtemelen altıncı yüzyıl) tarafından kınanmadan önce bu esere dair hiçbir referans yok gibi görünüyor. Bir Gnostik aziz olarak Thomas'ın kaderi bu beş metne emanet edilmiştir ve biz bunlarla başlayacağız. Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, Thomas'ın Yeni Ahit'teki Apokrif'te bu kadar sık yer alması gerçeğinin başlı başına dikkate değer olduğudur. Bu kadar çok apokrif yazıda başka hiçbir karakter başkarakter ya da varsayılan yazar olarak yer almıyor; Aslında, İsa'nın kendisi ve havarileri Petrus ve Yuhanna (kurumsal ve doktrinsel nedenlerden dolayı özellikle önemlidir) dışında, başka hiçbir karakterin ismi Thomas kadar sık anılmaz. Neredeyse Yeni Ahit'in kanonlaştırılması, en azından kısmen, Thomas'ın sistematik olarak dışlanmasıyla başarılmış gibi. Fakat uydurma Thomas aslında Yuhanna'nın Şüphe Eden Thomas olarak detaylandığı Yeni Ahit Thomas'ıyla ilişkili midir, yoksa o sadece bir eşadlı mıdır? Bu uydurma Thomas'ı mürit Thomas'la, özellikle de Şüpheli Thomas'la ilişkilendirmekte haklı mıyız? Ne de olsa, Hristiyanlık çağının ilk yüzyıllarında Filistin ciddi bir isim kıtlığına maruz kalmış gibi görünüyor, dolayısıyla bu isimlerin atanacağı kişilerden çok daha az isim mevcuttu; Tıpkı ayırt edilebilir çok sayıda Meryem, James ve John'un olması gibi, prensip olarak tüm bu Thomas'ların aynı kişi olduğunu varsayamayız. 90 Yanıtlar ve Gelişmeler

--- SAYFA 110 ---

Benim görüşüme göre, Apokrif'te adı geçen Thomas'ların okuyucuları tarafından, kanonik Yeni Ahit İncillerinde adı geçen Thomas'ın aynısı olarak anlaşılması amaçlanmaktadır. Eğer doğruysa, bu iddia yalnızca Apokrif'teki Thomas hakkındaki hikayelerin hepsinin sonuçta ya Yuhanna İncili'nden ya da artık mevcut olmayan diğer anlatı kaynaklarından kaynaklandığı anlamına gelebilir. Ve Yuhanna İncili'nin erken dönemde yaygın bir şekilde yayıldığı göz önüne alındığında (anlayabildiğimiz kadarıyla, ikinci yüzyılın ilk yıllarından itibaren Roma, Mısır, Suriye ve Orta Doğu'daki Hristiyan ve Gnostik çevrelerde zaten kabul görmüştür), bu tür diğer hikayelerin tümü, alıcılarına makul görünmeleri için, ya onu makul bir şekilde daha da geliştirerek ya da düzeltip revize ederek, bu İncil ile anlamlı bir metinlerarası ilişkiye girebilmiş olmalıdır. polemik olarak. Bu, Thomas adındaki bir kişiyle ilgili tüm apokrif hikayelerin, Yuhanna İncili'ndeki Şüpheli Thomas'ı içeren bölümün anlatısal yorumları olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu öykülerin, en azından kısmen, artık kayıp olan kaynaklara dayanması olasılığını göz ardı edemeyiz; Şüpheli Thomas'ın öyküsünün soykütüğü, daha sonraki birçok versiyonundaki tüm varyasyonları açıklamak için muhtemelen birden fazla nihai kaynağı kabul etmelidir. Ancak bu, Yuhanna İncili'ne bir dereceye kadar doğrudan veya dolaylı aşinalığı olan apokrif hikayelerin yazarları ve okuyucularının, bu hikayeler ile İncil arasındaki ilişkiyi makul olarak görebilmeleri gerektiği anlamına gelir. Bazı durumlarda apokrif materyaller ile Yuhanna İncili arasındaki ilişki özellikle yakındır. Örneğin, Thomas'ın İşleri'nde, Thomas'ın Yuhanna 20:28'deki dindar feryadı, anlatının çok öne çıkan yerlerinde iki ya da üç kez kelimesi kelimesine alıntılanmıştır: bir kez başlangıca yakın bir yerde, Thomas'ın ilk havarisel macerasında, Andrapolis'teki bir düğünde, uzun, can alıcı duasının başlangıcında (§10); ikinci kez sonuna doğru, şehitliğinden önce uzun bir kapanış duasının başlangıcında (§144); ve bir versiyonda üçüncü kez, askerler tarafından öldürülmeden hemen önce yaptığı son kısa duanın başında (§167). Thomas'ın İşleri'ndeki diğer birkaç pasaj da, daha az kesin olmakla birlikte, daha az şaşmaz bir biçimde, aynı sözlere gönderme yapmaktadır (§§2, 26, 39). Üstelik Thomas'ın İşleri'nin en başında Anlatı Gelişmeleri 91

--- SAYFA 111 ---

havarisel misyonerin adı "Didimos olarak da bilinen Yahuda Thomas" (§1) olarak belirtilmiş ve metin boyunca bu üç ismin çeşitli kombinasyonları kullanılmıştır; Yuhanna'nın tekrarlanan "Tomas, Didymos da denir" (Yuhanna 11:16, 20:24) ismiyle bağlantısı açıktır. Bu beş gruptaki diğer metinlerde Yuhanna İncili ile olan ilişki daha dolaylıdır. Tomas İncili'nin açılış sözlerini başlangıç noktası olarak alabiliriz: "Bunlar yaşayan İsa'nın söylediği ve Didymos Yahuda Tomas'ın yazdığı gizli sözlerdir" (E 135). İsa neden burada "yaşayan" olarak adlandırılıyor? Eğer referans çarmıha gerilmeden önceki İsa ise, bu sıfat gereksiz görünüyor (en iyi ihtimalle "ebediyen yaşayan İsa" veya "o zamanlar hayatta olan ve şimdi hala hayatta olan İsa" veya buna benzer bir şey beklenebilir); dolayısıyla bilim adamları, İncil'deki bu ifadenin, İsa'nın dirilişinden sonra, öldüğü düşünölebilecekken, aslında oldukça canlıyken söylediği sözlere gönderme yapması gerektiği konusunda hemfikirdir. Bu sahnenin nasıl hayal edilmesi gerektiği birkaç paragraf sonra açıklığa kavuşacaktır: İsa öğrencilerine şöyle dedi: "Beni biriyle karşılaştırın ve kime benzediğimi söyleyin." Simon Peter ona, "Sen adil bir melek gibisin" dedi. Matthew ona şöyle dedi: "Sen bilge bir filozof gibisin." Thomas ona şöyle dedi: "Usta, ağzım senin kime benzediğini söyleyemez." İsa şöyle dedi: "Ben senin efendin değilim. Çünkü sen içtin, ölçtüğüm köpüren pınardan sarhoşsun." Ve onu alıp bir kenara çekti ve ona üç kelime söyledi. Tomas arkadaşlarının yanına döndüğünde ona şunu sordular: "İsa sana ne dedi?" Tomas onlara şöyle dedi: "Onun bana söylediği sözlerden birini size söylersem, taşları alıp bana atacaksınız. Taşlardan ateş çıkacak ve sizi yakacak." (§13 = E 137) İsa'nın neye benzediğini bildiklerini düşünen ve onu tanıdık dini veya laik kategorilerle karşılaştırarak onun özünü yakalayabileceklerini hayal eden diğer havarilerden farklı olarak Thomas, bilmediğini biliyor: İsa'yı "Efendim" olarak adlandırarak işe yaramazlık ve tabiiyet kabul etmesi, en azından onun Yuhanna'daki "Rabbim ve Tanrım!" şeklindeki dindar ünlemiyle uyumludur ve hatta ondan bir gelişme olabilir. (Yuhanna 20:28). 92 Yanıtını ve Gelişmesini kabul ederek

--- SAYFA 112 ---

Cehalet nedeniyle Thomas, Simon Peter veya Matta'dan daha yüksek bir anlayış düzeyine ulaştığını gösterir (ve böylece hem meşruiyetini ilkinde dayandıran kilisenin otoritesini, hem de ikincisine atfedilen sinoptik İncil'in otoritesini üstü kapalı olarak sorgular): Thomas bilgi kaynağından içmiştir (Yuhanna 4:14 ile karşılaştırın) ve böylece İsa için değerli bir muhatap haline gelmiştir. Böylece İsa onu diğer öğrencilerinden ayırabilir ve onlara verilmeyen gizli bir bilgeliği ona aktarabilir. Başka bir deyişle, hem Tomas'ın diğer havarilerden ayrılması hem de Yuhanna'nın açıklamasını temel olarak karakterize eden İsa ile yaptığı özel konuşma, burada İsa ile bu tek havari arasında ayrıcalıklı bir etkileşim olduğunu varsaymanın gerekçesi olarak tekrarlanıyor: Thomas, insanlığı kurtarabilecek tek kişi olan, ancak onun aracılığı dışında, bırakın tüm insanları, diğer tüm havariilere reddedilen ezoterik bir bilgeliğin deposu haline gelir. Yuhanna İncili ile "Didymos Judas Thomas" ismiyle birleşen yakın durumsal ve hatta sözel bağlantı, İncil'in Yuhanna İncili ile bir dereceye kadar bağlılıkla bağlantılı olduğunu (geri gidebildiği diğer kaynaklara rağmen) düşündürmektedir; ve bu, Contender ve Apocalypse hakkında benzer bir tartışma yapmamıza yardımcı oluyor. Zira önceki metin, İsa ile Tomas arasındaki aynı ayrıcalıklı iletişim durumuyla başlıyor, bu kez Evangelist Matta tarafından duyuldu ve geri kalanlarımıza aktarıldı ("Kurtarıcı'nın Yahuda Tomas'a söylediği ve ben Matta'nın yazdığı gizli sözler. Oradan geçiyordum ve onların birbirleriyle konuştuklarını duydum.") ve İsa'nın Tomas'a "Kardeş Tomas... ikizim ve tek gerçek dostum" diye hitap ettiğini ve tıpkı İncil'de olduğu gibi onu övdüğünü aktarıyor: bilgi yoluna başladığı için ("Ve anlamaya başladığınızı biliyorum," S-W 1.241) - aslında, bu anlama çabası bu metnin yazarının gözünde o kadar önemli görünüyor ki, kitapta Thomas'ı "Yarışmacı" (veya diğer çevirilerde "Sporcu") olarak adlandırmayı seçmesinin nedeni muhtemelen budur. Kıyamet, İsa'nın Thomas'a doğrudan hitap etmesiyle başlar ("Dinle Thomas, Anlatı Gelişmeleri'nde gerçekleşmesi gereken şeyler 93)

--- SAYFA 113 ---

son zamanlar, E 646) ve genel olarak, ilk okuyucuların çoğu tarafından Yuhanna İncili ile aynı yazara atfedilen Yuhanna'nın Vahiyi diğer kıyamet Kıyametlerinden çok daha yakından takip eder. Benzer şekilde, Pistis Sophia (İnanç Bilgeliği) olarak bilinen Gnostik metin de İsa'nın Philip, Thomas ve Matta'ya gizli konuşmalar yaptığını bildirdiğini ve bu üçüne bunları yazıp kendilerine aktarmalarını emrettiğini gösterir. (§§42-43) Tüm bu durumlarda, bu Gnostik İsa'nın gizli bir bilgelik aktardığı Thomas, Yuhanna İncili'ndeki Thomas'a açık bir benzerlik taşır. O halde, Gnostik Thomas ile Johannine Thomas arasında bir dereceye kadar olası bir genetik yakınlık kabul edebilirsek (bu Gnostik metinler için diğer kayıp kaynaklar da varsayılırsa), onun rolünün neden Şüpheli Thomas'a ait olduğunu sormalıyız. Elbette bu soru, söz konusu metinlerin tarihsel doğruluğuna sorgusuz sualsiz inanan bir yaklaşım için (çünkü bu durumda Thomas'ın bunları sadece gerçekten yaptığı veya söylediği için yaptığı veya söylediği söylenir) veya bunların tamamen keyfi ve kurgusal doğasını varsayan bir yaklaşım için ortaya çıkmaz (çünkü o zaman Thomas'a bu rolün başka herhangi bir kişiden daha fazla verilmesinin bir nedeni yoktur). Yaklaşım, Gnostisizmin hakikatine, sanırım çok azımızın katılmaya meyilli olacağı türden bir dini taahhütte bulunmamızı gerektirir; ikincisi, bu metinlere, yazarlarının ve pek çok eski okurun onlara yüklediği saygınlığı ve ciddiyeti vermeyi reddeder. Mutlak hakikat ile mutlak kurgunun kısır alternatifleri arasında, bu tür metinleri anlayabileceğimiz en az bir başka kategori daha vardır: inanç kategorisi: çünkü eğer bu metinlerin üreticileri ve alıcıları varsa. Yuhanna İncili'ndeki Şüpheli Thomas'ın öyküsüne aşinaysanız ve aynı zamanda azizin sözleri ve eylemlerine ilişkin bu Gnostik açıklamaları makul buluyorsanız, o zaman bu İncil'de yalnızca Gnostik yazırla uyumsuz olmamakla kalmayıp aynı zamanda güçlü ve ilginç bir şekilde bağlantılı olabilecek göze çarpan özellikler olmalı.

--- SAYFA 114 ---

onlara. John'un Thomas'ının böyle bir gelişmeyi teşvik eden özelliklerini ve John'un öyküsünün ima ettiği yorumu ele alalım. Bölüm I'de gördüğümüz gibi, Yuhanna'nın onu tasvir ettiği şekliyle Thomas, bir yandan İsa'ya aşırı yakınlık ve bağlılığın, diğer yandan da ondan daha az aşırı izolasyon ve ona karşı şüphecililiğin paradoksal bir birleşimini sergiliyor. Bir yandan diğer havarilerden farklı olarak Lazar'ın ailesinin yanına gitmek istediğinde İsa'yla birlikte ölmeye hazırlanıyor (11:16); İsa onu dirilişine ikna etmek için tek başına geri döner (20:26); İsa, dokunsal inceleme için ona yalnızca bedenini sunuyor (20:27); ve Thomas "Rabbim ve Tanrım!" (20:28), mutlak itaatın bir ifadesi ve kanonik İncillerin herhangi birinde İsa'nın tanrısallığının ilk açık kabulüdür. Öte yandan Thomas'ın, İsa'nın Son Akşam Yemeği'nde "Ve sen benim nereye gideceğimi biliyorsun" (14:4-5) derken ne demek istediğine dair hiçbir fikri yoktur; kendi kanıtını elde edinceye kadar, havari arkadaşlarının İsa'nın yeniden ortaya çıktığını gördüklerine dair sözlerine inanmayı reddediyor ve inancına uymak istiyorsa yerine getirilmesini talep ettiği kriterleri endişe verici derecede sert bir açık sözlülükle ifade ediyor (20:25); İsa'nın ona son sözleri, onun imanının, görmeye dayalı olması nedeniyle, görmeden inananlarınkinden daha aşağı olduğunu beyan etmektedir (20:29). Bir yandan, Tomas, İsa'nın müritlerinden oluşan geniş seçkinler çevresi içinde küçük bir elit oluşturuyor gibi görünüyor (seçkinler her zaman kendi içlerinde daha küçük elitler oluşturma eğilimindedirler), çünkü İsa, diğer öğrencilerini ve tüm diğer insanları dışlayarak, oldukça önemli bir dizi eylemi ve söylemi yalnızca kendisine ayırmıştır; öte yandan, İsa'ya en yakın olanların çemberi içinde, ona hiç inanmayan yabancıların şüpheci tavrının, yabancılığının bir şüphe unsurunu temsil ediyor gibi görünüyor. Gnostik Thomas'ın en tuhaf yönlerinden birinin, John'un Thomas'ının bu temel belirsizliğiyle doğrudan bağlantılı olması durumunda anlaşılması kesinlikle çok daha kolaydır. Dikkatli okuyucu, Thomas'ın İşleri'nde Thomas'ın "Didimos olarak da bilinen Yahuda Thomas" (§1) olarak adlandırılmasının, Johannine'in "Didimos olarak da bilinen Thomas" tanımlamasını bir başka isimle tamamladığını fark edecektir: Anlatı Gelişmeleri 95

--- SAYFA 115 ---

İncil kaydında "Yahuda" yazıyor. Aynı şekilde, İncil'in Kıpti versiyonunun girişinde "Didymos Judas Thomas" (E 135) ve Yarışmacı'nın başlangıcında "Judas Thomas" (S-W 1.241) ifadesini buluyoruz. Neden "Tomas"ın yanına "Yahuda" adı eklendi? İlk isteğimiz İsa'ya ihanet eden öğrenci Yahuda'ya işaret etmek olabilir. Ancak kendimizi bu yoruma teslim etmeden önce, Yarışmacı'nın İsa'nın Thomas'a "Kardeş Thomas... ikizim" (S-W 1.241) diye hitap ettiğini ve Thomas'ın İşleri'nin açıkça "Didymos olarak da bilinen" Thomas'ı İsa'dan başkasının ikiz kardeşi (dÉdumov) olarak adlandırdığını belirtmeliyiz. Damat Andrapolis'te gelinini almaya gittiğinde Rab İsa'nın geliniyle konuştuğunu gördü. O, kısa bir süre önce onları kutsayıp oradan ayrılan havari Yahuda Tomas'ın görünümüne sahipti; ve o [damat] ona (İsa'ya) dedi: "Hepsinin önünde çıkmadın mı? Peki nasıl oldu da şimdi buradasın?" Ve Rab ona şöyle dedi: "Ben Yahuda Thomas değilim, onun kardeşiyim." (Thomas'ın İşleri §11) Aynı şekilde bir yılan da Thomas'a şöyle der: "Senin İsa'nın ikiz kardeşi olduğunu ve ırkımızı her zaman boşa çıkardığını biliyorum" (§31); bir eşek tay ona "İsa'nın ikiz kardeşi" diye hitap ediyor (§39); ve hem İsa'yı hem de Tomas'ı gören insanlar tekrar tekrar çift gördüklerini düşünürler (§§34, 43, 45, 56). Thomas'ın İsa'nın ikiz kardeşi olduğuna dair Gnostik inanç tuhaf bir fikirdir. Bu nasıl ortaya çıkmış olabilir? Büyük olasılıkla, İncillerde "kardeşler" teriminin İsa'nın öğrencilerine atıfta bulunmak için ara sıra kullanılması, bu kavramın doğuşunda bir rol oynamış olabilir - örneğin, Yuhanna'nın tam da bu bölümünde, İsa Meryem'e "kardeşlerime gitmesini" ve onlara Baba'ya yükseldiğini söylemesini söyler (Yuhanna 20:17): bu nedenle bazı okuyucular muhtemelen Tomas'ın onun öğrencisiyse onun da onun kardeşi olabileceğini düşünmüşlerdir. Ve elbette, şu anda kaybolmuş olan bağımsız kaynakların herhangi bir nedenle Tomas'ı İsa'nın ikiz kardeşi olarak tanımlamış olabileceği ihtimalini göz ardı edemeyiz. Ancak aynı zamanda Yuhanna İncili 96 Yanıtlar ve Gelişmeler'in bazı okuyucularının

--- SAYFA 116 ---

Thomas'ın aynı zamanda "Didymos" veya "İkiz" olarak da anıldığı yönündeki iddiaları karşısında şaşkınlığa uğrayan Thomas'ın kimin ikiz kardeşi olabileceğini merak etti; Makul bir aday bulmak için çabalarken er ya da geç İsa'nın üzerine çullandılar (neden olduğunu birazdan göreceğiz). Diğer İncillerden ikisi, İsa'nın Yakup, Joses, Simon ve Yahuda adında dört erkek kardeşi olduğunu bildirir (Markos 6:3, Matta 13:55; ve karşılaştıran Eusebius, Kilise Tarihi 3.20); İsa'nın bildirilen kardeşlerinden hangisinin onun ikizi olabileceğini merak eden bu okuyucular, Yahuda'yı ortaya attılar (yine nedenini birazdan göreceğiz). Mitolojide sıklıkla, biri ölümsüz, diğeri ölümlü iki erkek kardeşin çifte doğumu, annenin biri ilahi diğeri insan olmak üzere iki farklı babadan hamile kalmasıyla açıklanır: aynı şekilde İsa ve onun daha zayıf kardeşi Tomas, Herakles ve İphikles veya Polydeukes ve Kastor gibi belki de bir anneyi, Meryem'i, ancak iki babayı, birincisi Tanrı ve ikincisi Yusuf'u paylaştığı düşünülebilir. Thomas'ın Elçilerin İşleri'nde bir marangoz olarak tanımlanmasına olanak veren de muhtemelen aynı kimliktir - Hindistan'a gider çünkü oradaki kralın kendisine bir saray inşa edecek birine ihtiyacı vardır (§2) - ve daha sonra mimarların koruyucu azizi olur (standart ikonografik simgesi mimarın karesidir): İncillerdeki aynı pasajlar Meryem'in kocası Yusuf'un kendisinin de bir marangoz olduğunu bildirir (Markos 6:3, Matta 6:3). 13:55) ve ölümlü oğlu Tomas muhtemelen babasının mesleğini sürdürüyor (karısının ilahi oğlunun kaderi daha büyük şeyler yapmaktır). Bu aynı zamanda Yuhanna'nın Tomas'ının, İsa'nın Çocukluk Dönemi gibi çocukluğuna ilişkin bir raporu ona nasıl atfetmiş olabileceğini de görmemizi sağlar: Çünkü İsa'nın küçük bir çocukken, havarilerinden herhangi biri onunla tanışmadan önce gerçekleştirdiği mucizelere kendi kardeşlerinden birinden daha iyi bir tanık kim olabilir? Aynı nedenden ötürü, uydurma bir İncil, İsa'nın başka bir kanıtlanmış kardeşi Yakup'a atfedilir (§25 = E 66-67; S-W 1.421-38). Eğer bu akıl yürütme doğruysa, o zaman Gnostiklerin Yeni Ahit'teki metinsel verilere uyguladıkları yaratıcı yanlış anlama, Yuhanna'nın Thomas adının "İkiz" anlamına geldiği yönündeki ifadesini onun İsa'nın ikiz kardeşi olduğunu ima edecek şekilde yorumlamalarından ibaretti. Böyle bir sıçrama, yapabileceklerimiz açısından kesinlikle hatalıdır.

--- SAYFA 117 ---

John'un niyetinin bu olduğu sonucuna varıyoruz; ama tamamen mantıktan yoksun değildir. Her şeyden önce metnin ekonomikliğini varsayar: eğer önemli değilse Yuhanna bu gerçekten neden bahsetsindi ve İncillerde belirgin bir şekilde adı geçen birinin değilse Thomas kimin ikiz kardeşi olabilirdi? Bu öncüller göz önüne alındığında ve Yuhanna'daki İsa ile Tomas arasındaki aşırı yakınlık ve aşırı mesafenin karışımı göz önüne alındığında, Tomas'ın İsa'nın ikiz kardeşi olarak tanımlanması kaçınılmaz olmasa da kolay görünüyor. Bu nedenle ortaçağ kilisesinin Thomas'ın kutsal gününü 21 Aralık olarak kutlamaya gelmesi şaşırtıcı değil; elbette İsa'nın doğum gününden dört gün uzaktaydı ama belki de yine de ona ikiz kardeşi sayılabilecek kadar yakındı. Ancak 25 Aralık, kış gündönümünden kısa bir süre sonra, günlerin yeniden uzamaya başladığı günse, 21 Aralık da ondan hemen önce gerçekleşir ve tüm yılın en kısa günü olur. Thomas, doğum gününde bile daha kasvetli bir olasılığı temsil ediyor: O, karanlık ikizdir. Çünkü Thomas her zaman bir bakıma hain olarak kalır. Yuhanna, İsa'nın kendi kardeşlerinin ona inanmadığını bildirir (Yuhanna 7:5), ancak İncillerde anlatılan İsa'nın dört kardeşi arasında Tomas'ın özdeşleştirildiği tek kişinin, İsa'ya ihanet eden öğrencinin eşeslisi olan Yahuda olması dikkat çekicidir. Sonuçta Thomas bu uydurma metinlerin çoğunda İsa'nın yalnızca kendisine söylediği sırları açıklamaya devam etmiyor mu? Günümüze ulaşan hiçbir apokrif metinde İsa, Thomas'a kendisine verdiği sırları dünyaya bildirme görevini asla emanet etmez, ancak yine de tüm bu sırlar bir şekilde az çok kamuya açıklanır. Tomas'tan daha uygun bir şekilde kim, İsa'nın bu gizli bilgeliğini ondan alacak kadar tam anlamıyla güven duyabilirdi ve onu bize aktararak ona bu kadar tamamen ihanet edebilirdi? Elbette böyle bir ihanetin fazla ciddiye alınmasına gerek yok: Bu, bir bakıma bu ezoterik doktrinlerin gizli kalmasına ama aynı zamanda yayılmasına izin veren kullanışlı bir araçtır. Ancak bunları ifşa edecek kişi olarak Thomas'ın seçilmesi kesinlikle keyfi değildir. Bu bağlamda Yahuda İskariot'un kendisine atfedilen en az bir Gnostik İncil'in dolaşımında olduğunu belirtmekte fayda var; daha sonra sapkın olarak kınandı ve şimdi tamamen kayboldu (E 25; S-W 1.386-87). 98 Yanıtlar ve Gelişmeler

--- SAYFA 118 ---

Thomas'ın İsa'yla ilişkisindeki bu yakınlık ve uzaklık karışımının belki de en sıra dışı ifadesi, onda önce Doğu Suriye'de, sonra da Hindistan'da Hristiyanlığa geçen havariyi tanımlayan ısrarcı gelenektir. Bugüne kadar Hindistan'da kendilerine "Thomas Hristiyanları" adını veren ve inançlarının kökenini elçi Thomas'a kadar dayandıran Hristiyanlar var. Sinoptik İncillerin üçü de, İsa'nın öğrencilerine empoze ettiği, tüm dünyayı imana döndürme misyonunun çeşitli şekillerde formüle edilmiş ifadeleriyle sona ermektedir (Markos 16:15, Uzun Son; Luka 24:47; Matta 28:19); Kanonik Havarilerin İşleri, havarilerin tüm insan dillerinde konuştuğu Pentekost mucizesini anlatır ve evrensel bir havariyel misyona işaret eder (Elçilerin İşleri 2:4-11). Benzer şekilde, apokrif Thomas'ın İşleri, başka yerlerde de bulunan, havarilerin dünyanın farklı bölgelerini böldüğü ve her birinin din değiştireceği kişiyi kurayla kendilerine atadıkları bir sahneyle başlar (Acts of Thomas §1, karşılaştırmalı S-W 2.18f.). Thomas'a hangi ulusların atandığı otoriteden otoriteye değişiyordu -en çok bildirilenler Edessa ve Hindistan'dı, ancak bazı yazarlar Partları, Medleri, Seylan'ı ve Arap yarımadasının güney ucunu ekliyordu- ama hiç kimsenin söz konusu bölgenin Uzak Doğu'da bir yerde bulunduğundan şüphesi yoktu. Böylece Barhebraeus, Thomas'ı "primus Orientis pontifex" (Doğu'nun ilk papası: Chronicon ecclesiast. 111.4, ed. Lamy) olarak adlandırırken, Seville'li Isidore onun Partlara, Medlere, Perslere, Hyrkanyalılara, Baktriyalılara ve Kızıldenizlilere vaaz verdiğini ve Doğu'nun derinliklerine nüfuz ettiğini bildirir (Oluşan Babaların Doğuşu ve Ölümü Üzerine) Kutsal Yazılarda 74.132 = PL 83.152). Thomas'a Hristiyan dünyasının doğu ucunun (önce Edessa, ardından Hristiyanlığın doğu ucu daha doğuya doğru ilerleyince Hindistan ve diğer doğu halkları) atandığı mantıksal bağlantı yeniden inşa edilebilir. Thomas, merkezden merkeze doğru İsa'yla bu kadar olağanüstü bir yakınlığa girdikten sonra, Hristiyanlığa yeni inanışlar kazandırmak için merkezden kaçarak bilinen dünyanın en uzak sınırına doğru fırlatılmalıdır. Peki neden doğu sınırı? Belki de Dionysos'un Hindistan'a din propagandası yapma seferi efsanesi bir rol oynamıştır; beşinci yüzyıldaki Mısır-Anlatısal Gelişmeler 99'u belirtmekte yarar var.

--- SAYFA 119 ---

Hristiyan şair Nonnus, hem bu efsane üzerine bir destan hem de Yuhanna İncili'nden bir paragraf yazmıştır. Ancak bunun en muhtemel nedeni, Roma İmparatorluğu açısından bakıldığında, batı ufkunun (İspanya, Galya, Britanya), Thomas'ın becerilerini ve bağlılığını gerçek anlamda test edemeyecek kadar sakın ve uygar hale gelmiş olması, donmuş Kuzey ve çöl Güney'deki ıssız çorak arazilerin ise ıssız olduğu ve dolayısıyla ona gerçek bir fırsat sunamayacağı düşünülmeydi. Geriye kalan tek şey vahşi, kavgacı, aşırı nüfuslu Doğu'ydu; bir misyoner için mükemmel bir meydan okuma ve belki de bir zamanlar şüpheli olan biri için de mükemmel bir ceza. Ve orada Thomas'ın, herkesten çok kendisinin mükemmel bir şekilde uygun olduğu, büyük ölçekli din propagandası yapma havariyel misyonunu yerine getirmesi gerekiyor. Yoğun bir mücadelenin ardından İsa'nın tanrısallığıyla ilgili tüm şüphelerden nihayet kurtulan o, başkalarını imana döndürmek için ideal bir aday haline geldi - aslında Thomas'ın uydurma Elçileri, büyük ölçüde onun muazzam derecede başarılı kitlesel din değiştirmelerine ilişkin coşkulu anlatımlardan oluşuyor. Açıkçası, eğer Thomas'ı ikna edebilirsiniz, o da (neredeyse) herkesi ikna edebilir. Yunan edebiyatına aşina olan okuyucu, Teiresias'ın, Odysseus'un Ithaca'ya döndükten sonraki kaderi hakkındaki kehanetini hatırlayabilir: Eski düşmanı Poseidon'u, denizin çok az bilindiği ve küreklerinin savurma yelpazesi sanıldığı bir yere doğru iç kesimlere giderek sakınlaştırmeli ve orada deniz tanrısı için bir tapınak bulmalı, ikincisinin kült gücünü genişletip güçlendirmelidir (Homeros, Odysseia, 2004). 11.119-34). Eğer John'un Thomas'ı bir Gnostik aziz olma kapasitesine sahipse, bunun nedeni birçok yazarın ve okuyucunun onun daha önce belirttiğim Gnostisizm için üç kriteri mükemmel bir şekilde yerine getirdiğine inanabilmesidir - ancak sadece diğer kayıp kaynaklara dayanarak değil, aynı zamanda büyük olasılıkla John'un anlatısının son derece kendine özgü bir okumasına dayanarak. İsteyenler onu kolaylıkla basit bir inançtan ziyade bir bilgi paradigması olarak kabul edebilirler: Çünkü o, yalnızca diğer öğrencilerin ona söylediklerine inanmak yerine, gerçekten bilene kadar, belirttiği kesin epistemik koşullar karşılancaya kadar onayını vermeyeceğini beyan eder.

--- SAYFA 120 ---

kovuldu. Bilgiye dayalı inancın temelsiz inanca tercih edilmesi konusunda daha iyi bir örnek hayal edilebilir mi? Aynı okuyucular, onun, İsa'nın en yakın müritlerinden oluşan zaten çok küçük olan seçkinler arasında en küçük ve en yüksek seçkinleri temsil ettiğini de kolaylıkla anlayabilirler: Çünkü İsa onun için ikinci kez tek başına geri dönmüyor mu ve İsa ona son bir kez görünüp değiş tokuş yapmıyor mu? Peki ya üçüncü kriter, yani bedensel olan her şeyin küçümsenmesi ve gerçek kişinin maddi olmayan ruhuyla özdeşleştirilmesi? İsa'nın dirilişine inanmadan önce İsa'nın bedenine dokunmayı ve parmağını ve elini onun yaralarına sokmayı talep eden Tomas, nasıl olur da beden karşıtı bir doktrinin koruyucu azizi olarak alınabilirdi? Yuhanna gerçekten de önce Thomas'ın İsa'nın bedenine nasıl dokunmak istediğini ve ardından Thomas'ın İsa'nın tanrısallığını nasıl kabul ettiğini anlatıyor. Ancak bu arada hiçbir yerde Thomas'ın gerçekten İsa'nın bedenine dokunduğunu açıkça iddia etmiyor; aslında metni dikkatlice okunduğunda Thomas'ın ona hiç dokunmadığını açıkça ortaya koyuyor. Dileyenler, bu metinsel durumda, Thomas'ın aslında o bedene dokunmadığının, onunla herhangi bir maddi temas kurmadan İsa'nın tanrısallığını tanıdığının kanıtını görebilirlerdi. Yuhanna İncili'nin Gnostik okuyucuları için, Tomas'ın İsa'nın bedenine dokunmadığı ama yine de onun tanrısallığını kabul ettiği gerçeği, İsa'nın dirilmiş bedeninin maddi değil tamamen ruhsal olduğunun kanıtı olarak alınabilir ve dolayısıyla Gnostiklerin beden üzerinde ruha tanıdığı sistematik ayrıcalığın doğrulanması olarak görülebilir. Eğer Tomas İsa'nın bedenine dokunmadiysa, bunun nedeni kendisinin bunu yapamaması, kimsenin bunu yapamayacağı için olmuş olmalı; çünkü aslında dokunulacak maddi bir beden yoktu. Hiçbir Gnostik uydurma metnin Thomas'ın İsa'nın bedenine dokunmasına en ufak bir açık veya örtülü gönderme yapmamasının nedeni bu olabilir. Aslında bu metinlerin birçoğu, İsa'nın ya da bir başkasının kutsal bedenine dokunma eyleminin olumsuz şekilde değerlendirildiği anlatılar sağlar. Bu tür sahneler, en azından kısmen, Thomas gibi kutsal birinin elini İsa'nın yaralarına sokmak isteyebileceğine dair herhangi bir önerinin üstü kapalı kınanması olarak yorumlanmak üzere tasarlanmış gibi görünüyor. Örneğin Bebeklik, İsa adlı çocuğun "Anlatısal Gelişmelerden" nasıl geçtiğini anlatır.

--- SAYFA 121 ---

köyde bir çocuk koşup onun omzuna çarptı. İsa öfkeleni ve ona, 'Yolunda daha ileri gitmeyeceksin' dedi ve hemen yere düşüp öldü" (§4.1). Ancak en çarpıcı örnek, Tomas'ın İşleri'nin başlangıcına yakın bir zamanda, Andrapolis'teki düğünde görülür: Ve havari yere bakarken, sakilerden biri elini uzatıp ona vurdu. Ve havari, gözlerini kaldırarak, kendisine vuran adama baktı ve şöyle dedi: 'Tanrım, bunun için seni affedecek. gelecek dünyada yanlış, ama bu dünyada harikalarını gösterecek ve yakında beni vuran o elin köpekler tarafından sürüklendiğini göreceğim.' (§6) Ve tabii ki, Thomas alegorik bir düğün şarkısını söylemeyi bitirir bitirmez, olan tam da budur (§8). Bu metinde veya başka herhangi bir Gnostik metinde, Thomas'ın gerçekten İsa'nın bedenine dokunduğuna veya hatta bunu yapmaya çalıştığına dair herhangi bir ipucu varsa, bu sahne, Thomas'ın bir zamanlar bunu yaptığını ima ettiği şeklinde yorumlanabilir. Ancak böyle bir ipucunun yokluğunda, Thomas'ın İşleri'ndeki bu sahnenin, Thomas'ın bir zamanlar söylediği her ne olursa olsun, aslında İsa'nın yaralarına elini sokacak kadar günahkar olmadığını ima ettiğini varsaymak daha makuldür. Bu durumda, genel olarak Yeni Ahit Apokrifleri'nde olduğu gibi, bu yazıların üretilmesinin arkasında yatan okuma tarzı çok büyük görünmektedir. Kanonik İncillerin anlatılarındaki boşluklara karşı duyarlıdır -aslında aşırı duyarlıdır- ve bu boşlukları ek bilgilerle doldurmaya çalışarak, her iki metin dizisini bir arada ele alanlar için sürekli bir anlatı çizgisi sağlamaya çalışır. Daha önce gördüğümüz gibi, bu tür boşluklar hem İbranice hem de Hristiyan İncillerinin karakteristik özelliğidir; muhtemelen bu tür metinlere odaklanan bir dini topluluk, bu kopuşları pek göz ardı edemezdi. neyin eksik olduğunu açıklamaya yönelik spekülasyon ve rekabetçi argümanlar 102 Yanıtlar ve Gelişmeler

--- SAYFA 122 ---

ve neden dışarıda bırakıldığı, tartışmalı tartışmalarda bu tür hatların yararları ve dezavantajları üzerinde çalışılacak ve en sonunda en başarılı olanları yeni ve daha istikrarlı bir ortodokslik (ya da duruma göre heterodokslik) halinde kristalize edecektir. Kısım 1'de denenen yaklaşım, İncillerdeki bazı belirgin boşlukları doldurmak için psikolojik materyal kullandı. Çoğu zaman Apokrif'in yazarları da aynı stratejiyi uyguladılar: kutsal anlatının iki anı arasında bir boşluk açılıyor gibi görüldüğünde, bunu kapatmak için hangi olayların, eylemlerin ve psikolojik eğilimlerin varsayılması gerektiğini sorarlar. Örneğin, kanonik İnciller, İsa'nın doğumuyla on iki yaşındayken Kudüs'teki Tapınakta yaşadığı sahne arasında hayatındaki hiçbir olaydan bahsetmez. İsa'nın tanrısallığından şüphe etmeyen okuyucular, onun çocukluğunda zaten hangi güçlere sahip olduğunu merak etmiş olmalı; sonuçta onun neden ergenlik çağıının başlangıcından sonra mucize yaratan biri haline geldiği apaçık ortada değil. Benzer şekilde, pagan Roma kültüründen bir örnek vermek gerekirse, Virgil'in ilk yayınlanan eseri Bucolics'in teknik gelişmişliği karşısında hayrete düşen okuyucular, onun daha önceki başka şiirler yazıp yazmadığını, ancak bunları yayından alıkoyup alıkoymadığını sordular. Virgilius'un sorusuna, Culex gibi sofistike sahtekarlıklar sayesinde görünüşe göre pek çok kişiyi tatmin eden bir cevap sağlandı; Hristiyan olan, uydurma Doğum ve Bebeklik İncillerine göre. Böylece Bebeklik, İsa beş yaşındayken başlar (§2.1) ve on iki yaşındayken Tapınak'taki sahneyle (§19.1-5) sona erer, böylece Luka İncili ile (Luka 2:42-51) - aslında Bebeklik döneminin son satırlarıyla kusursuz bir bağlantı sağlanır ("İsa... ebeveynlerine tabiydi; ama annesi olup biten her şeyi sakladı," Bebeklik §19.5) Bunlar aslında Luka'daki öykünün son sözlerinin bir alıntısıdır ("O... onlara itaat etti; ve annesi bütün bunları yüreğinde tuttu," Luka 2:51). Benzer şekilde, Tomas'ın Elçileri de dahil olmak üzere çeşitli uydurma Havarilerin Elçilerin İşleri, İsa'nın yaşamının öyküsünü sonuna kadar (ve hatta daha da ötesine) anlatan, ancak öğrencilerinin çoğunun başına ne geldiği sorusunu açık bırakan Yeni Ahit İncillerinin sonunda kalan boşluğu doldurdu. İsa'nın Thomas'a aktardığı gizli öğretiler durumunda Anlatı Gelişmeleri 103

--- SAYFA 123 ---

ve çeşitli Gnostik Apokriflerde aktarılan konular çok farklı değildir. Yuhanna'nın kendisi, İsa'nın açıkça şunu söylediğini alıntılararak, kendi Müjdesi'ne bu tür izinsiz eklemeleri hariç tutmak için elinden geleni yapmıştı: "Dünyayla açıkça konuştum; her zaman tüm Yahudilerin bir araya geldiği sinagoglarda ve tapınaklarda ders verdim; gizlice hiçbir şey söylemedim" (Yuhanna 18:20). Ancak İsa'nın yalnızca bazı dinleyicilere ek açıklamalarda bulunup diğerlerine yapmadığını düşünme eğilimi, sinoptik İncillerdeki çeşitli pasajlardan güçlü bir destek almış olabilir; burada İsa öğrencileriyle özel olarak tartışır (Markos 4:10) veya onlar için gizli bir bilgi sakladığını, ancak grup dışındakilere yalnızca benzetmelerle konuşacağını söyler (Markos 4:11, 34). Aslında öğrenci grubu içinde bile, Petrus, Yakup, Yuhanna ve Andreas'tan oluşan, özel eğitim ayrıcalığına sahip bir iç çemberin varlığına dair en azından bir açık referans olarak anlaşılabilir bir şey vardır (Markos 13:3 ve farklı olsa da ilgili Dönüşümü karşılaştırın). (Aşırı) uyanık bir okur kitlesi tarafından (yanlış) anlaşılan bu tür pasajlar, Yuhanna İncili'ndeki bir cümle, yani İsa'nın Tomas'a bedenine dokunma teklifinde bulunması (Yuhanna 20:27) ve hemen ardından gelen, Tomas'ın İsa'nın tanrısallığını kabul eden dindar ünlemi (Yuhanna 20:28) arasındaki önemli bir boşluğa eklenebilecek türden bir materyali öneriyor gibi görünüyor. Çünkü Thomas'ı ikna eden şey İsa'nın bedenine dokunma eylemi olmasaydı (ve hiçbir Gnostik dirilen İsa'nın Thomas'ın dokunabileceği maddi bir bedene sahip olduğuna muhtemelen inanamazdı), o zaman onu ne ikna edebilirdi? Bilgiye ve dolayısıyla bir kurtuluş doktrini öğretmeye en yüksek önceliği veren bir din için çok az şüphe olabilirdi: İsa'nın Thomas'la konuşması gizli bir talimat olmalı, ancak Yahya'nın kendisi bu öğretiyi almaya layık görülmediği için ya da onu kendisine ve en yakın birlikteliklerine ayırmayı seçtiği için İncil'inde bildirmemişti. Her iki durumda da pek çok okuyucu bu gizli kelimeleri öğrenmek için karşı konulmaz bir istek duymuş olabilir. Çünkü bu görüşe göre Thomas'ın İsa'nın tanrısallığını tanımaya yol açan şey tam olarak bu bilinmeyen sözlerdi. 104 Yanıtlar ve Gelişmeler

--- SAYFA 124 ---

bu nedenle muazzam bir mistik bilgi ve kurtarıcı güç yükü taşımamış mıyız? Bu tür değerlendirmeler, neredeyse tamamen İsa'nın Thomas'a (veya çok nadiren diğer havarilerden birine veya daha fazlasına) bazen sorulara yanıt olarak bazen yanıt olarak verdiği kısa sözlerden oluşan İncil ve Yarışmacı gibi Gnostik metinlerin oluşturulmasına yardımcı olmuş olabilir veya bir kez daha İsa'nın Thomas'a söylediği, uzun bir monolog biçimini alan Kıyamet gibi. Açıklanan doktrinlerin içerikleri, Yeni Ahit'te İsa'ya atfedilen sözler ve görüşlerle örtüşme eğilimindedir; ancak malzemenin çoğu kanonik kaynaklardan paralellik kurulamaz ve dolayısıyla muhtemelen kayıp kaynaklara kadar uzanır; ve kanonik paralellikler olsa bile, bu Gnostik yazılar kurtarıcı bilgiye, kurtarılmış seçkinlere ve maddi bedenın önemsizliğine veya onun yarattığı tehlikelere çok daha fazla vurgu yapıyor. Bu apokrif ve kanonik metinler arasındaki ilişkilerin tam olarak ne olduğu ve şu anda mevcut olan apokrif yazıların versiyonlarının onları daha ortodoks veya daha az ortodoks hale getirmek için ne ölçüde değiştirildiği, bilim adamlarının henüz bir fikir birliğine varamadığı sorulardır; bu konular kesinlikle önemli olmasına rağmen, bu kitabın temalarıyla doğrudan ilgili değildir ve bu nedenle burada atlanmıştır. Elbette bu gibi metinleri Yuhanna İncili ve diğer kaynaklardan gelen "anlatı gelişmeleri" olarak tanımlamak, onlara sahip olmadıkları edebi nitelikler atfetmemizi gerektiriyor gibi görünebilir. Sonuçta, iyi işlenmiş kurgusal veya tarihsel anlatılarla ilişkilendirdiğimiz edebi etkileri (gerilim, gerilim, önceden haber verme, karakter gelişimi vb.) bulmak için onlara başvuran insanlar (her halükarda muhtemelen çok az kişi) hayal kırıklığına uğrayacaktır. Bununla birlikte, burada "anlatı gelişimi" terimini sanatsal mükemmelliği garanti eden belli belirsiz övgü niteliğinde bir etiket olarak değil, son derece spesifik bir anlamda, bir yandan tüm bu sonraki metinlerin yazarları ve okuyucuları tarafından başka bir anlatının belirli, tanımlanabilir bir anına yaratıcı bir şekilde yerleştirildiğini, diğer yandan da bu metinlerin yaratıcı bir şekilde yerleştirildiğini belirtmek için kullanıyorum.

--- SAYFA 125 ---

bunların hepsi en azından minimal bir anlatı yapısıyla, yani çeşitli nispeten istikrarlı karakterlerle ilgili aynı durumdaki farklı koşulları işaret eden ayrı olayların birbirini takip etmesiyle karakterize edilir. Ancak kurtuluş için gerekli olan dışında hiçbir bilginin önemli olmadığı ve bu tür bilgilerin genellikle en başından beri yetkili kişiler tarafından bilindiği Gnostik bir yazar, gerilim veya karakter gelişimi etkileri yaratma eğiliminde değildir. Doktrinsel açıklamanın bize rastgele görünebilecek bir sırayla noktadan noktaya ilerlemesinin nedeni budur: Önemli olan, düzenli bir tartışma dizisinden ziyade, bireysel içgörü ve tüm yapının kümülatif gücüdür. Bebeklik ve Thomas'ın İşleri gibi Gnostik anlatıların, karakterlerin kişiliklerinin değil, yalnızca belirli koşulların değiştiği bir dizi bireysel olaydan oluşmasının nedeni de budur: Bir Gnostik için bu tür koşullar yalnızca bu maddi dünyaya aittir ve nihai olarak gerçeklikten yoksundur; oysa bu kutsal karakterlerin içinde ve aracılığıyla ifade edilen ruhsal öz, zamanın ve değişimin ötesindedir. Böylece, Bebeklik döneminde İsa, küçük bir çocuk olarak, bir yetişkin olarak sergileyeceği tüm bilgiye ve tüm güce zaten sahiptir; Thomas'ın İşleri'nde Havarî Thomas, neredeyse başından beri mümkün olan tüm erdemlerin mükemmel bir örneğidir; gerçek imanın kendine güveniyle doludur ve bu nedenle en inatçı inançsızları bile inandırmaya muktedir. Bu metinler diğer edebi eserlerden aşına olunan türde anlatı özellikleri sunduklarında, bu genellikle kaynaklandıkları metinlerle bağlarının en güçlü olduğu başlangıç kısımlarında veya bunlara yakın kısımlarda olur. Örneğin Contender, İsa'nın, herhangi bir muhatap olmadan da sunabileceği doktrinleri ileri sürmeden önce, Thomas'a yönelik söylemini Thomas'ın karakteri ve ikisi arasındaki ilişki açısından haklı çıkardığını yalnızca açılış paragraflarında gösteriyor. Müjde, İsa'nın çeşitli öğrencilerini nasıl biri olduğunu söylemeye davet ettiği ve ardından Thomas'ı cehaletini itiraf etmesinden dolayı onu bir kenara çekip sırrı ona açıklayarak ödüllendirdiği dramatik durumun tasvirini 13. paragrafa kadar saklıyor.

--- SAYFA 126 ---

kelimeler, ancak daha sonra metin çoğunlukla bir dizi çıplak "İsa şöyle dedi" ile devam ediyor. Bununla birlikte, bu Gnostik yazıların herhangi birinin edebi açıdan belki de en sofistike sahnesini sağlayan, Tomas'ın İşleri'nin başlangıcıdır: O zamanlar hepimiz havariler Kudüs'teydik -Simon Petrus adını veriyordu ve onun kardeşi Andreas, Zebedi'nin oğlu Yakup ve onun kardeşi Yuhanna, Philip ve Bartholomew, vergi tahsildarı Thomas ve Matta, Alfaeus'un oğlu Yakup ve Kenanlı Simon ve Yakup'un oğlu Yahuda - ve biz de onlara bölüştük Öyle ki, her birimiz kurayla kendisine düşen bölgeye ve Rabbin kendisini gönderdiği ulusa gidebilelim. Hindistan kurayla Didymos olarak da bilinen Yahuda Thomas'ın eline geçti. O da vücudunun zayıflığından dolayı yolculuk yapamayacağını söyleyerek gitmek istemedi. Şöyle dedi: "Ben bir İbrani olarak gerçeği duyurmak için Kızılderililerin arasına nasıl gidebilirim?" Ve o bunu düşünürken ve konuşurken, gece Kurtarıcı ona göründü ve ona şöyle dedi: "Korkma Tomas, Hindistan'a git ve sözü orada vaaz et, çünkü lütfum seninledir." Ama o, "Beni nereye göndermek istersen, başka yere gönder, çünkü ben Kızılderililere gitmiyorum" diyerek itaat etmedi. (§1) Bu bölüm, kendisini on iki havariden birinin birinci şahıs ifadesi olarak gerekçelendirerek ve isim sırasına göre bile, İsa'nın havarilerinin kanonik Yeni Ahit'teki çeşitli kataloglarına (özellikle Matta 10:2-4; ayrıca Markos 3:16-19, Luka 6:14-16, Elçilerin İşleri 1:13) yakından bağlayarak başlar. Anlatının bu ilk aşamasında Thomas'ın karakteri, Yuhanna'dan aşına olduğumuz karakterdir: Kura kararından şüphe eder, İsa'nın açık emrine, İsa sadece onunla konuşmaya geldiğinde bile itaat etmez ve maddi bedeninin zayıflıklarına bağlı kalır. Bu noktada Thomas'ın bir Gnostik aziz olabilmesi için daha kat etmesi gereken uzun bir yol vardır. Ancak bir sonraki paragrafta İsa onu kölesi olarak Hindistan'a satmaya karar verdiğinde, kendimizi John's Narrative Developments 107'deki öykünün daha da yaratıcı bir uyarlamasıyla karşı karşıya buluruz.

--- SAYFA 127 ---

İncil. Çünkü İsa burada Thomas'ın o İncil'deki dindar haykırışının ilk iki kelimesini alıyor gibi görünüyor: "Rabbim ve Tanrım!" Kelimenin tam anlamıyla, Thomas'ın, İsa'nın onun efendisi veya sahibi olması anlamında onun efendisi olduğuna dair bir beyanı olarak. Bu nedenle İsa pazar yerinde bir köleye sahip olduğunu beyan edebilir; Hintli tüccar Abban Thomas'a "Bu senin efendin mi?" diye sorduğunda. ikincisinin Yuhanna İncili'nden kendi sözlerini alıntılanmak ve "Evet, o benim Rabbimdir" (§2) diye cevap vermekten başka seçeneği yoktur. O andan itibaren Thomas gerçek kimliğini yeniden keşfetmiş ve tüm şüphelerini sonsuza dek kaybetmiştir: "Ertesi sabah elçi dua etti ve Rab'be yalvardı ve şunu söyledi: 'Nereye istersen giderim, ya Rab İsa, isteğin yerine gelir'" (§3). Şu ana kadar bu bölümde yalnızca Gnostik Apocrypha'yı, yani Şüpheli Thomas'ın belirgin bir şekilde Gnostik bir aziz, İsa'nın karanlık ikiz kardeşi olarak resmedildiği, ondan şüphe ederek başlayan ancak ona dokunmadan ona tam olarak inanan ve böylece katı bir şekilde anti-bedensel dogmayı doğrulayan kanonik olmayan yazıları ele aldık. Bununla birlikte, Yeni Ahit Apokriflerinin tümü Gnostik değildir ve Thomas, Gnostik olanların yanı sıra Gnostik olmayan ve Gnostik karşıtı apokrif yazılarda da yer almaktadır. Ancak iki önemli farklılığa dikkat edilmelidir: birincisi, bu ikinci metinlerde hiçbir zaman merkezi bir rol oynamaz, her zaman kendisinden açıkça çok daha önemli olan kişilerin hikayeleriyle bütünleşir; ve ikincisi, Gnostik olmayan metinlerin hiçbiri Thomas'ın İsa'ya gerçekten dokunmadığını öne sürmüyor ve birçoğu onun ya da başkalarının dokunduğunu vurguluyor. İki tür durumu ayırt edebiliriz: birincisi, Yuhanna İncili'nde sunulduğu şekliyle Thomas'ın karakterinin yeni bir eyleme dahil edildiği metinler ve ikincisi, Yuhanna İncili'ndeki hikayesiyle önemli ölçüde bağlantılı olan bazı motiflerin kendi kişiliğinden kopup başka birine bağlandığı metinler. Birincisi, Yeni Ahit'teki Apokriflerden biri olan, Havari Bartholomeos'a atfedilen Diriliş Kitabı, bir dizi eylem icat ederek Yuhanna'nın anlatımındaki en çarpıcı boşluklardan birini doldurmaya çalışır.

--- SAYFA 128 ---

Tomas'a atfedilen ve İsa'nın öğrencilerinin huzuruna ilk çıkışında gizemli bir şekilde ortalıkta görünmemesini açıklayabilecek bilgiler: Tomas onlarla birlikte değildi, çünkü oğlu Siophanes'in (Theophanes?) öldüğünü duyup şehrine doğru yola çıkmıştı. Geldiğinde ölümün üzerinden yedinci gündü. Mezara gitti ve onu İsa adına büyüttü. . . . Thomas ve o, onları gören herkesi şaşkına çevirerek şehre girdiler. O, Siophanes halka seslendi ve hikâyesini anlattı; ve Tomas onlardan on iki bin kişiyi vaftiz etti, bir kilise kurdu ve Siophanes'i piskopos yaptı. Sonra Tomas bir bulutun üzerine çıktı ve bu onu Zeytin Dağı'na ve ona İsa'nın ziyaretini haber veren ve kendisinin inanmadığı havarilere götürdü. Bartholomew onu uyardı. Sonra İsa ortaya çıktı ve Thomas'ın yaralarına dokunmasını sağladı ve göğe gitti. (E 671) Yuhanna İncili'nde İsa'nın havarilere ilk ortaya çıkışında Thomas'ın açıklanamayan yokluğu burada son derece dindar bir gerekçeyle sunulmaktadır: Thomas'ın ölü oğlunu ziyareti yalnızca oldukça anlaşılır babalık kaygıları nedeniyle yapılmaz, aynı zamanda ona İsa'nın Lazarus'u dirilişini taklit eden bir mucize gerçekleştirmesine de izin verir - Yuhanna'nın anlatımında Thomas'ın ilk kez görüldüğü bölümle aynı (Yuhanna). 11:16). Onun belirgin dindarlığı, toplu vaftiz yapması ve bir kilise kurmasıyla daha da doğrulanıyor; ve eğer oğlunun aktarılan adı olan "Siophanes" gerçekten "Theophanes" in bozuk bir biçimi olarak anlaşılacaksa, o zaman Thomas kendi oğluna insanlar arasında "ortaya çıkan bir Tanrı"nın onuruna isim vermiş olacaktır. Ancak Yuhanna'nın anlatımındaki sorunlardan birini çözmeye çalışırken, bu yeni versiyon kaçınılmaz olarak kendi başına yeni sorunlar yaratır: İsa'nın bu kadar dindar bir takipçisi - üstelik oğlunun ölümden dirilişini az önce görmüş olan biri - nasıl olur da İsa'nın dirilişinden şüphe edebilir? Metin, bu kritik noktayı çözmek için ikinci bir buluşa girişmek yerine, Yuhanna İncili'ndeki İsa'nın Thomas'ı yaralarına dokunmaya davet ettiği sahneyi tekrarlayarak bu bölümü sonlandırıyor ve böylece onu kanonik metne geri bağlayarak kendi açıklamasını onaylıyor. Bunu yaparken, sonunda Thomas'ı ikna eden şeyin aslında İsa'nın yaralarına dokunmuş olması anlamlıdır. Anlatı Gelişmeleri 109

--- SAYFA 129 ---

Genişletme, tekrarlama ve çoğaltmaya yönelik belirgin bir eğilimle birleşen benzer bir metinsel strateji (daha önce gördüğümüz gibi, zaten Luka'nın karakteristik özelliğidir), güçlü bir şekilde Gnostik karşıtı Havariler Mektubu'nda (ikinci yüzyılın üçüncü çeyreği) bulunur. Burada, İsa'nın ölümünden sonra yeniden ortaya çıkışı, derin şüpheler içeren ve yalnızca giderek artan inancın olduğu bir dizi sahneye yol açar (E 561-63): İlk önce üç kadın, İsa ortaya çıkana kadar mezarın başında ağlar, onlara onun kim olduğunu söyler ve içlerinden birinin müjdeyi havarilerine iletmesi gerektiğini söyler (§10); Mary Magdalene bunu yapıyor ama öğrenciler ona inanmayı reddediyorlar (§10); sonra Sarah (veya başka bir versiyonda yine Mary) onlara gider, ancak bu sefer onu yalan söylemekle suçlarlar (§10); daha sonra İsa kadınlarla birlikte bizzat onlara gider ve o zaman bile ona inanılmaz çünkü öğrenciler onun bir hayalet olduğunu düşünürler (§11); bunun üzerine İsa onlara Petrus'un ihanetini anlatarak kimliğini kanıtlamaya çalışır, ancak şimdi bile ona hâlâ inanılmıyor (§11). Sonunda bazılarını dokunsal bir incelemeyle kendi gerçekliğini test etmeye davet eder ve onları kesin bir şekilde ikna eden tek şey budur: Ve bize şöyle dedi: "Neden şüphe ediyorsun ve inanmıyorsun? Seninle bedenim, ölümüm ve dirilişim hakkında konuşan benim. Ve benim olduğumu bilesin diye, elini Peter (ve parmağını) ellerimdeki tırnak izine koy; ve sen, Thomas, benim ellerime koy." ve ayrıca sen, Andrew, ayağımın yere basıp basmadığını gör. Ama şimdi onun gerçekten bedenlenmiş olduğunu hissettik. Sonra onun huzurunda yüzüstü düştük, ondan af diledik ve ona inanmadığımız için ona yalvardık. (§§11-12) Burada dört kanonik İncil'in vardığı sonuçları yapılandıran inançsızlık ve ardından inançtan oluşan anlatı modeli güçlü bir şekilde büyütülmüş ve mekanik, hatta neredeyse zorlayıcı bir şekilde tekrarlanmıştır. Kesin kanıt sağlayabilecek tek şey İsa'nın bedenine dokunmanın fiili eylemidir; dolayısıyla bu dokunuş o kadar önemlidir ki, yalnızca Thomas'a mahsus olamaz, aynı zamanda özellikle otoriter (ve sadakatsizliğiyle ünlü) bir öğrenci olan Petrus'a da verilmesi gerekir. Son olarak Thomas, As-110 Yanıtları ve Gelişmeleri efsanesinde önemli bir rol oynuyor

--- SAYFA 130 ---

Bakire'nin kabulü. Arimathaea'lı Joseph'e atfedilen Latince anlatımda (E 715-16), Meryem ölmek üzere olduğunu öğrendiğinde tüm öğrencileri çağırır ve Thomas dışında hepsi gelir (§7). Ancak Meryem'i gömdükten ve melekler habersizce onu cennete taşımaya başladıktan sonra Tomas ortaya çıkar: Tomas aniden Zeytin Dağı'na getirilir ve kutsal bedeninin kaldırıldığını görür ve Meryem'e şöyle haykırır: "Kulunu merhametinle sevindir, çünkü artık cennete gidiyorsun." Ve elçilerin cesedi sardıkları kuşak ona atıldı; onu alıp Yosaphat vadisine gitti. Elçileri selamladığında Petrus şöyle dedi: "Siz her zaman inançsızdınız ve bu nedenle Rab, annesinin cenazesinde bulunmanıza izin vermedi." Göğsüne vurdu ve "Biliyorum ve hepinizden af diliyorum" dedi ve hepsi ona dua etti. Sonra "Cenazesini nereye koydunuz?" diye sordu ve mezarı işaret ettiler. Ama o, "Kutsal beden orada değil" dedi. Petrus şöyle dedi: "Eskiden, ona dokunmadan önce Rab'bin dirilişine inanmazdınız; bize nasıl inanacaksınız?" Thomas "Burada değil" demeye devam etti. Sonra öfkeyle gidip taşı aldılar, ama ceset orada değildi; ve Thomas'ın sözlerine yenik düştüklerinden ne söyleyeceklerini bilmiyorlardı. Daha sonra Thomas onlara Hindistan'da nasıl ayin yaptığını (ve üzerinde hâlâ rahiplik kıyafetleri vardı) ve Zeytin Dağı'na nasıl getirildiğini ve Meryem'in göğe yükselişini nasıl gördüğünü ve Meryem'in ona kemerini verdiğini anlattı; ve bunu gösterdi. Hepsi sevindi ve ondan af diledi; o da onları kutsadı ve şöyle dedi: "Bakın, kardeşler, birlik içinde bir arada yaşamak ne kadar iyi ve hoş bir şey." (§§17-21) Yuhanna İncili'nde Tomas, İsa'nın ölümünden sonra öğrenci grubundan ayrılmış ve daha sonra kendisine özel olarak görünme ayrıcalığı tanınmıştır. Burada aynı şey İsa'nın değil, İsa'nın annesinin ölümünden sonra da olur: Thomas onu gömen gruptan kaybolur ve ona onun göğe yükselişini görmek gibi eşsiz bir onur verilir. Elbette İsa'nın dokunduğu gibi onun bedenine dokunmuyor -bunu yapmak en derin saygısızlık olurdu ve her halükarda bu sefer hiç şüphesi yok- ama yeniden-Anlatı Gelişmeleri 111

--- SAYFA 131 ---

bir sonraki en iyi şeyi alır: artık onun yükselişinin kanıtı olarak kendisine verilen kuşak. Bu metin yalnızca Yuhanna İncili ile yakın paralelliklerle değil, aynı zamanda Yuhanna'nın anlatısının zekice, hatta neredeyse esprili şekilde tersine çevrilmesiyle de dikkat çekmektedir. Örneğin bu sefer inanmayanlar Thomas değil, müritlerdir (daha önceki şüphesinden dolayı pişmanlığını gösterir ve yokluğunun Hindistan'daki bir Ayinde görev yapmasından kaynaklandığını açıklayarak dindarlığını kanıtlar, böylece doğu misyonuyla ilgili hikayeleri önceden varsayar ve doğrular); öfkelenenler onlardır; ve ikna olmaları ve af dilemeleri gerekenler de onlardır. Ve son olarak, hoş bir dokunuşla, hikayeyi Mezmur 133'ün başlangıcından alınan öğretici bir dersle bitiren, herkese sosyal uyumun ne kadar harika olduğuna işaret eden, herkes arasında yabancı, yalnız olan Thomas'tır. İkincisi, Thomas'tan diğer karakterlere motif aktarımı, eski ve modern edebi metinlerde belli bir sıklıkta görülür. Hristiyan olmayan geç antik döneme ait bir örnek, Philostratus'un MS 3. yüzyılın başlarına ait Apollonius'un Hayatı adlı eserinde verilmiştir; bu eser, İsa'nın dirilişi mucizesine çok benzeyen bir öykünün pagan versiyonunu muhafaza ediyor görünmektedir (gerçi tam olarak hangi aracılık ve aktarım yoluyla olduğu açık değildir). Bu sahnede kutsal adam Apollonius, İmparator'un sarayındaki duruşma yerinden mucizevi bir şekilde Damis'i önden gönderdiği Dicaearchia'daki periler tapınağına götürüldüğünden habersiz takipçileri Damis ve Demetrius tarafından yas tutuluyor: Damis yüksek sesle ağıtlar yaktı ve şöyle bir şey söyledi: "Aman Tanrım, güzel ve iyi yoldaşımızı bir daha görebilecek miyiz?" Apollonius onu duydu -çünkü o zaten perilerin tapınağındaydı- ve şöyle dedi: "Onu göreceksin, daha doğrusu onu gördün." "Canlı?" diye sordu Demetrius'a. "Çünkü eğer ölürsen, senin için yas tutmaktan asla vazgeçmedik." Sonra Apollonius elini uzattı ve şöyle dedi: "Beni tut ve eğer senden kaçarsam, o zaman ben gerçekten Persephone'den sana gelen bir imgeyim, tıpkı yeraltı dünyasının tanrılarının yas yüzünden depresyona girenlere gösterdiği gibi. Ama eğer yakalandığımda direnirsem, o zaman Damis'i de yaşadığıma ve bedenimi bir kenara atmadığıma ikna et." Artık inanmaya güçleri yetmiyordu ama 112 Yanıt ve Gelişmeler

--- SAYFA 132 ---

ayağa fırlatarak adama sarıldılar ve onu öptüler. (8.12 = 1.328.7-20 Kayser) Kutsal adamın, onun ölümüne üzülen havarilerin önünde تنها odada mucizevi bir şekilde ortaya çıkışı, onların yasları ve şüpheleri, kendisine dokunulmasına izin vermesi için yaptığı dostane teklif, bunun sonucunda onun yeniden ortaya çıkışının gerçekliğini sevinçle kabul etmeleri - tüm bu motifler Yuhanna İncili okuyucularına aşınadır; ve hem Philostratus'un anlatımının hem de Yuhanna'nın anlatımının birbirinden bağımsız olarak aynı bilinmeyen kaynağa dayandığı ya da her ikisinin de birbirinden habersiz yazılmış olduğu tamamen göz ardı edilemese de, Philostratus'un versiyonunun sonuçta John'un anlatımından kayıp araçlar tarafından türetilmiş olması çok daha olası görünüyor. Bu tür aktarımlara Yeni Ahit Apokrif'inde de rastlanır. Örneğin, Yuhanna'nın İşleri (ikinci yüzyıl), Yahya'nın dua ederken İsa'nın arkasından nasıl gizlice yaklaştığını ve onu izlediğini ve onun şekil değiştirdiğini ve boyutunun büyüdüğünü görünce hayrete düştüğünü anlatır; Bunun üzerine İsa tekrar küçük bir insana dönüştü, Yahya'nın sakalını çekti ve ona şöyle dedi: "Yuhanna, inançsız olma, iman et ve meraklı olma" (§90, E 317). Burada İsa'nın Tomas'a söylediği sözler (Yuhanna 20:27) yeniden kullanılmış ve başka bir öğrenciye, Yuhanna'ya yönlendirilmiştir (sonuçta bu sözler ilk kez Yuhanna İncili'nde yer almıştır). Yine, İsa'nın Toparch Abgar Ouchama'ya yazdığı uydurma bir mektup, Yuhanna İncili'nde Tomas'ın tanrısallığını kabul etmesine İsa'nın verdiği tepkiye benzer ifadelerle onu överek başlıyor: "Kutsanmışsın; bana inanıyorsun ve beni görmedin" (E 542, Yuhanna 20:29 ile karşılaştırın). Ancak böyle bir aktarımın en eğlenceli örneği, İsa'nın doğuşuyla ilgili apokrif raporlarda görülen doğumla ilgili varyanttır. Bu hikayenin Yalancı Matta İncili'nde bulunan versiyonu, Meryem'e Zelomi ve Salome adında iki ebe verir: Ve Zelomi içeri girdiğinde Meryem'e, "Sana dokunmama izin ver" dedi. Muayene yapmasına izin verince ebe yüksek sesle bağırdı ve şöyle dedi: "Rabbim, Yüce Rabbim, bize merhamet et! Kimsenin bunu yapması gerektiği ne duyulmuş ne de düşünülmüştü.

--- SAYFA 133 ---

göğüslerinin sütle dolu olması ve bir oğlunun doğumunun annesinin bakire olduğunu göstermesi gerekir. Ama onun doğumunda ne kan aktı, ne de doğururken acı yaşandı. Bir bakire hamile kaldı, bir bakire doğurdu ve bakire olarak kaldı." Ve bu sözleri duyan Salome isimli diğer ebe, "Ben de onu muayene etmeden duyduklarımı inanmayacağım" dedi. Ve Salome içeri girdi ve Meryem'e şöyle dedi: "Seninle ilgilenmeme izin ver ve Zelomi'nin doğruyu söyleyip söylemediğini kanıtla." Ve Mary onun kendisini idare etmesine izin verdi. Ve elini onu tutmaktan çektiğinde kurudu ve aşırı acıdan dolayı acı bir şekilde ağlamaya ve büyük bir sıkıntı içinde olmaya başladı, bağıracak şöyle dedi: ". . . işte, inançsızlığım yüzünden perişan oldum, çünkü hiçbir sebep yokken bekaretini sınamak istedim." (§13, E 93-94) Sonuçta işler kötü bitmiyor: Salome tövbesinden kısa bir süre sonra mucizevi bir şekilde iyileşecek. Görünüşe göre Kurtarıcı'nın doğumu, böyle bir cezanın kalıcı olmasına izin vermeyecek kadar neşeli bir olay. Bu anlatı aktarımının mantığı açıktır. İsa'nın ölümündeki olaylar, doğumundaki olaylara tekabül eder: İsa'nın ölümünden sonra, arkasında müritlerinin saklandığı kilitli kapının fiziksel sınırından engellenmeden geçme mucizevi yeteneği, onun doğumunda, geçişine dair hiçbir iz bırakmadan, Meryem'in rahminin fiziksel sınırı olan kızkık zarından geçme konusundaki mucizevi yeteneğine karşılık gelir. En azından bazı insanlar için böyle bir mucizeye inanılacaksa bunun doğrulanması gerekir; ve bunu yapmanın kutsal bedene dokunmaktan başka yolu var mı? Burada, elbette, bu kutsal beden İsa'nın değil, Meryem'indir ve sonuç olarak Thomas'ın kendisi artık şüpheli rolünü oynayamaz - Thomas'ın İsa'nın doğumundaki yaşı sorunu bir yana, hiçbir antik yazar onun (ya da herhangi bir erkeğin) şüpheli parmağını kutsal vajinaya sokması fikrine hoşgörü gösteremezdi. Dolayısıyla bu işlev, çağdaş Filistin kültüründe böyle bir eylemi gerçekleştirebilecek yegane figürlere, yani kadın ebelere devredilmelidir. Bu hikayenin yazarının gerçekten de fiziksel bir dokunma eyleminin gerçekleştiğine dair en ufak bir şüphesi yok: ama tam olarak uydurmuş gibi görünmüyor.

--- SAYFA 134 ---

Bu kutsal bedene dokunmanın son derece olumlu bir şey mi olduğu (çünkü tek başına mucizeyi doğrulayabilir) yoksa son derece olumsuz mu olduğu (çünkü sanki mucize onaylanmayı gerektiriyormuş gibi) şüpheyile hareket ediyor). Bu özel versiyon, incelikli bir tarafsızlıkla, her iki seçeneği de açık bırakıyor; tamamen olumlu yönü bir ebe olan Zelomi'ye, tamamen olumsuz olanı ise diğerine, benzer ama uğursuz bir şekilde Salome olarak adlandırılıyor (Josephus, Antiquities 18.5.4'ten başlayarak, bu, Vaftizci Yahya'nın kafasını bir tepside talep eden ve kabul eden Herodias'ın dans eden kızına verilen addır). Aynı soru, bu efsanenin Apocrypha'da mevcut olan diğer versiyonlarında farklı şekillerde ele alınmaktadır. Bir yandan James'in Protevangelium'u yalnızca olumsuz değer verilen ebe Salome'den bahseder (§§19.3-20.4, E 64-65); aynı şekilde, Arap Bebeklik İncili de yalnızca tek bir ebenin, şüphe duyan, cezalandırılan ve sonunda iyileşen yaşlı bir İbrani kadının varlığından söz eder (§§2-3, E 102-103). Öte yandan, bilim adamlarının Arundel 404 (Kurtarıcı'nın Bebekliği Kitabı) olarak adlandırdığı Orta Çağ Latince bebeklik müjdesi, olumlu bir şekilde değer verilen ebenin kendisi tarafından konuşulan bir anlatıyı sunar (burada başka olumsuz bir ebe yoktur): Bebeğin mucizevi doğumunu ve ortaya çıkışını anlatır ve vücuduna dokunarak onun olağanüstü doğasını doğrular (E 110). Dünya edebiyatı tarihi boyunca Şüpheci Thomas'ın pek çok versiyonunun izini sürmek hem öğretici hem de eğlenceli olurdu. Başkalaşımının prensip olarak önceden tahmin edilebildiği durumlarda bile, bunların spesifik ayrıntıları bizi hâlâ şaşırtabilir. Örneğin, İsa'nın yaralarının Assisili Aziz Francis'e, vücudunu işaretleyen ünlü damgalar biçiminde aktarılması, azizin ilk biyografilerinde kaçınılmaz olarak, onun çeşitli arkadaşlarının bu yaraları görmeye, hatta onlara dokunmaya çalıştığı ve bazen bunu gerçekten başardığı çok sayıda sahneye yol açar. Ancak bu araştırma sınırları içerisinde tüm bu materyalleri sistemli bir şekilde incelemek mümkün değildir. Bu nedenle bu bölümü, bazı açılardan John'un Anlatı Gelişmeleri'ni yeniden değerlendiren tek bir modern metni ele alarak bitireceğim.

--- SAYFA 135 ---

temel anlatı, yalnızca doğası gereği ilginç olduğu için değil, aynı zamanda önemli metodolojik meseleleri de gündeme getirdiği için. Grimm kardeşlerin on dokuzuncu yüzyıl masal koleksiyonunun üçüncü öyküsü olan "Marienkind" ("Meryem Ana'nın Çocuğu"), çekici tarzına ve mutlu sonuna rağmen aslında en sert öykülerden biridir. Ailesini geçindiremeyecek kadar fakir olan bir oduncunun kızının, Meryem Ana'nın çocuğunu üç yaşındayken evlat edinme teklifini kabul etmek zorunda kaldığını anlatır. Kız, on dördüncü yaş gününde Meryem onu çağırıp bir süreliğine uzaklara gideceğini söyleyene kadar cennette neşeli vakit geçirir. Onun yokluğunda kız, cennet krallığının on üç kapısının anahtarlarıyla ilgilenenecektir - ancak kapıları açmak ve içerideki harika şeylere hayranlık duymak için bunlardan yalnızca on ikisini kullanmasına izin verilir: Bakire onun on üçüncü kapıyı açmasını açıkça yasaklar. Kızlar kız olacak: doğal olarak itaat sözü veriyor; doğal olarak on iki meşru kapıyı birbiri ardına açıyor ve her birinin ardındaki göz kamaştırıcı havariye hayret ediyor; doğal olarak, gerçekten önemli olan tek kapıyı, on üçüncü kapıyı açmanın giderek artan cazibesine karşı koyamıyor. Ve doğal olarak, bir gün koruyucu melekleri onu rahat bırakınca şansı yakalıyor: Anahtarı aradı, eline alınca onu kilide soktu ve kilide soktuktan sonra da çevirdi. Sonra kapı açıldı ve orada Kutsal Teslis'in ateş ve ihtişam içinde oturduğunu gördü. Bir süre hareketsiz durdu ve şaşkınlıkla her şeye baktı. Sonra parmağıyla şerefe biraz dokundu ve parmağı tamamen altın oldu. Hemen korkunç bir korku hissetti, kapıyı çarptı ve kaçtı. Ve ne yaparsa yapsın korku kaybolmadı, kalbi sürekli çarpıyor ve sakinleşmiyordu: Altın, ne kadar yıkayıp ovuştursa da parmağında kaldı ve kaybolmadı. Artık kız çetin sınavında başarısız olduğundan, Meryem Ana geri döner ve ona on üçüncü kapıyı açıp açmadığını sorar. Kız eklediğinde 116 Yanıt ve Gelişmeler

--- SAYFA 136 ---

İtaatsizliğe yalancılık, yalancılığa inatçılık yapan Meryem, altın parmağına bakar, onu cennete layık görmez ve onu dünyaya geri gönderir. Burada ormanda açlık ve soğukla boğuşarak yıllarını geçiriyor; Sesini Mary'ye yalan söylemek için kullandıktan sonra konuşma yeteneğini bile kaybediyor; sonunda uzun saçları dışında hiçbir şeyle örtülmez. Ancak bir gün tesadüfen onu keşfeden bir kral, onu sarayına götürür ve onunla evlenir. Üç yıl boyunca her yıl bir çocuk doğurur; Meryem her yıl ona on üçüncü kapıyı açıp açmadığını sorar ve itiraf etmeyi reddedince bebeği elinden alıp ortadan kaybolur; Her yıl kralın tebaası, her bir çocuğunun ortadan kaybolmasının gerçek nedeninin, onları yemesi olduğuna daha çok ikna oluyor. Üçüncü kez halkın sabrı tükenir ve yakılmak üzere direğe bağlanır. Ancak etrafında alevler yükseldiğinde "gururunun sert buzları" nihayet erir ve "Evet Mary, başardım!" diye bağırır. Hemen bulutlardan yağmur yağar, ateşi söndürür ve Meryem Ana üç çocukla birlikte göklerden belirerek hikâyenin ana fikrini duyurur: "Günahlarından tövbe eden ve itiraf eden bağışlanır." Bu öyküde, çoğunlukla dinsel ya da yarı dinsel olmak üzere, çeşitli kaynaklardan aşına olunan motiflerden oluşan bir kolajı tanımak kolaydır: Bakire koruyucu; ahlaki sorumluluğun başlangıcı olarak menarş; şanssız sayı 13; Mavisakal'ın kalesi; Griselda; Bir keşiş olarak Magdalalı Meryem; tövbe ve kurtuluş; şehitlik ve kurtuluş. Bunlar, kızın kaderindeki bir dizi tersine dönüşün zamansal ekseninde organize edilmişlerdir: ekonomik ve psikolojik sıkıntının başlangıç noktası; Meryem Ana'nın ilk inişiyle birlikte daha iyiye doğru bir değişiklik; kızın cennetten kovulmasıyla daha da kötüsü; kralın müdahalesiyle daha iyiye giden bir başkası; birbirini takip eden üç doğum ve inkarla daha da kötüye doğru giden bir dizi adım; bu, olabilecek en kötü durumla, üç çocuğunun da görünürde kaybıyla ve kendi hayatını kaybetme tehdidiyle sonuçlanan; ve onun itirafı ve kurtarılmasıyla daha iyiye doğru son ve kararlı bir değişiklik. Temalar ve olay örgüsü bir araya gelerek ciddi, aslında neredeyse korkutucu bir Anlatı Gelişmesi aktarıyor.

--- SAYFA 137 ---

İtaatin, teslimiyetin, dürüstlüğün ve pişmanlığın önemi hakkında mesaj. Mevcut bağlamda dikkat çeken şey kızın altın parmağıdır, çünkü Grimm'lerin masalındaki bu motifin sonuçta Yuhanna İncili'ndeki Şüpheli Thomas hikayesine kadar gitmesi pek olası görünmüyor (tıpkı hikayedeki birçok üçüz ve kızın Meryem'i tekrar tekrar inkar etmesinin Petrus'un İsa'yı üçlü inkarına kadar gitmesi gibi). Hikayenin tüm yönlerinin derin Hristiyan karakteri; meydan okuma ve güvensizliğin temel teması; ilahi lütuflara rağmen ilahi üstünlüğün tanınmasının uzun süre reddedilmesi; pişmanlık ve itaatin son, özgürleştirici ifadesi - "Marienkind" in tüm bu özellikleri, kız itaatsiz bir şekilde Kutsal Teslis'e dokunmak için uzandığında Thomas'ın İsa'nın dirilmiş bedenine dokunması yönündeki şüpheli talebini düşünmemeyi zorlaştırıyor. Hikayenin 17. yüzyılda İtalya'da basılan, günümüze ulaşan en eski versiyonunda kızın parmağı motifi tamamen yok: Bu, evrimi sırasında daha sonraki bir noktada, muhtemelen erken modern Almanya'da olduğu gibi, muhtemelen Yeni Ahit'e derinlemesine aşına bir kültür aracılığıyla aktarımı sırasında eklenmiştir. Belki de Kuzey Avrupa Hristiyan bağlamında böyle bir itaatsizlik ve pişmanlık hikayesi, hikaye anlatıcılarına ve dinleyicilerine Şüpheli Thomas'ı o kadar güçlü bir şekilde hatırlattı ki, onunla çok yakından özdeşleştirilen bu spesifik özelliği hikayeye eklediler. Bu ışıktaki bakıldığında peri masalı, John'un anlatısının tutarlı, ama çok dengesiz, üstü kapalı bir yorumunu bile sağlayabilir. Kesinlikle Müjde anlatımının birçok özelliğini dönüştürüyor. Yalnızca karakterler ve olay örgüsü pek çok bariz açıdan farklı olmakla kalmıyor; Daha da önemlisi, buradaki temel teolojik mesele şüphe değil, itaatsizliktir. Bu tema tamamen emsalsiz değildir: İsa'nın Thomas'a söylediği, onun inanmayan (»pistov) değil, inanan olması gerektiği (pistâv, Yuhanna 20:27) sözü, Yunanca'da yalnızca "inanmayan değil, inanan" değil, aynı zamanda "itaatsiz değil, itaatkar" anlamına da gelebilir. Dolayısıyla hikayenin temel noktası artık görsel kanıt olmasa bile imanın önemi değil, tövbe ve itirafın önemidir. Dokuzuncu yüzyılın başlarındaki kültür

118 Yanıtlar ve Gelişmeler

--- SAYFA 138 ---

Grimm'lerin muhbiri Gretchen Wild'ın kişiliğinde vücut bulan onuncu yüzyıl Almanya'sı, otoriteye itaat ve boyun eğmeye birinci yüzyıldaki Filistin'den çok daha fazla önem vermiş gibi görünüyor. Alman masalını Yahya'nın anlatımına uygulamak, yazarlarının ve dinleyicilerinin Thomas'ın yalnızca İsa'nın bedenine dokunmayı talep etmekle kalmayıp aynı zamanda ona gerçekten dokunduğuna, İsa'nın dirilişiyle ilgili şüphesinin aslında otoriteye karşı itaatsizliğinin bir tezahürü olduğuna, bunun işlenecek korkunç bir günah olduğuna ve son olarak onun heyecan verici patlaması olan "Rabbim ve Tanrım!" bu, şüphesinin üstesinden gelen dindar bir kabullenmenin değil, kibrin üstesinden gelen pişmanlık dolu bir teslimiyetin ifadesiydi. Almanca metin, günahkarlarla Yunanca metinden çok daha fazla meşgul görünüyor ve aslında onlar konusunda çok daha serttir: Bu peri masalının yeşerdiği topluluklar için, günahkarın çok büyük acılara katlanması sağlanmadığı sürece nihai ilahi bağışlama gerçekleştirilemez. Yuhanna'nın anlatımında, İsa'nın Thomas'ın kendisine dokunması yönündeki daveti (20:27) ile Tomas'ın İsa'nın tanrısallığını kabul etmesi (20:28) arasındaki anlık boşluk, burada yıllarca süren korkunç fiziksel sıkıntılara ve psikolojik ızdıraplara dönüşmüştür. Dolayısıyla İncil ile karşılaştırıldığında peri masalı yalnızca çarpıcı benzerliklerle değil aynı zamanda daha az belirgin farklılıklarla da dikkat çeker. Oldukça farklı iki zaman ve kültürden türeyen, birbirinden oldukça farklı iki türe ait iki metinle uğraştığımız göz önüne alındığında, bu hiç de şaşırtıcı değil; ancak bu, biz yorumcular olarak, gözlemlenen farklılıklara rağmen, gözlemlenen benzerliklerin, yalnızca gevşek bir analogi ilişkisi içinde değil, aynı zamanda çok daha güçlü bir metinlerarası ilişki içinde yer alan iki metni ilişkilendirmeyi haklı çıkaracak kadar anlamlı olduğunu nasıl söyleyebileceğimize dair metodolojik soruyu gündeme getiriyor. Sonuçta, her paralellik anlamlı değildir: Metindeki her parmak Thomas'a ait değildir (Yuhanna İncili, Arthur Conan Doyle'un "Mühendisin Başparmağının Macerası" ya da Ian Fleming'in Altınparmağı'nın uygun bir habercisi değildir) ve her edebi Thomas Şüphesinin soyundan değildir (Anlatıdaki Gelişmelere rağmen ne Tom Sawyer ne de Tom Thumb bir Şüphesi Thomas değildir).

--- SAYFA 139 ---

birincisinin merakı ve ikincisinin takma adı). Şüphelileri "Marienkind"i okurken Yuhanna İncili'ni düşünmenin yararlı olduğuna nasıl ikna edebiliriz? Aslında iki metnin ne zaman metinlerarası olarak ilişkili olduğunu ve benzerliklerinin yalnızca tesadüfi mi olduğunu ya da daha geniş genel ya da kültürel faktörlerden kaynaklandığını belirleyecek bir algoritma yoktur. Bununla birlikte, iki genel kural önerilebilir: birincisi, içeriğin bireysel unsurları, bir bütün olarak metnin ana temalarının iletilmesi yönünde açıkça işaretlenmiş bir şekilde işlev görmedikçe, kendi başlarına metinlerarasılığın önemli işaretleri olma eğiliminde değildir; ve ikincisi, her biri öncül metindeki paralel fenomenlerle ayrı ayrı bağlantılı olan farklı türden öğeler ne kadar çok birbirini destekleyen ve sistematik olarak tutarlı korelasyonlara dahil olursa, bunların bir bütün olarak bu öncülle anlamlı ilişkilerinin olması o kadar muhtemeldir. Mevcut durumda, ilk kural, önemli olanın kızın parmağı değil, daha ziyade o parmakla ısıltıya dokunmasının tartışılmaz bir itaatsizlik eylemi olduğunu öne sürüyor; ikinci kural ise okuyucunun dikkatini hikaye içinde dokunma, itaatsizlik, teslimiyet, Meryem Ana, havariler ve Kutsal Teslis gibi unsurlar arasındaki bağlantılara odaklar. "Marienkind", İncil ile en ufak bir tanışıklık olmadan bile hatırı sayılır bir tatmin sağlayacak şekilde anlaşılabilir -açıkçası aksi takdirde nesiller boyu çocuklar bundan hoşlanmazdı- ve bu bakımdan bu bölümde daha önce incelenen tefsir metinlerinden çok farklı bir durum ortaya koymaktadır. Ancak aynı şekilde, İncil'i bilmek, sadece doğuşu açısından değil (elbette bu peri masalına parmak motifini katan kişi Şüphesi Thomas'ı duymuştur) ve aynı zamanda içsel anlamı açısından da (tam olarak İncil'den farklılıkları, onun en derin ideolojik bağlılıklarının en açık göstergeleridir) peri masalı anlayışımızı zenginleştirir. Peri masalını İncil ile karşılaştırmak Yuhanna'nın anlatımına da ışık tutabilir, çünkü daha sonraki metin öncekine yaratıcı bir yanıt olarak okunabilir, bu metin muhtemelen bilinçsiz ve kesinlikle hatalı (yargılayabildiğimiz kadarıyla) ancak yine de bizim fikrimizi iddia edebilecek bir yorumu ima eder.

--- SAYFA 140 ---

Hem daha önceki metinde yer alan örtülü hermenötik olasılıkların bir ifadesi hem de daha sonraki bir kültürün, daha önceki, otoriter bir kültür tarafından kendisine aktarılan yaratıcı dürtüleri benimsediği, kendine mal ettiği ve çarpıttığı bir yolun bir tezahürü olarak. Grimm'lerin masalı, bu bölümde daha önce tartışılan Gnostik olmayan metinlere çok önemli bir açıdan benziyor: Her ne kadar hikaye ve metinler kutsal bedene dokunmayı yüceltse de, hiçbirinin o bedene sadece dokunulabileceğinden değil, gerçekten de dokunulduğundan hiç şüphesi yok gibi görünüyor. Yuhanna İncili'ndeki Şüpheli Thomas hikayesine uygulandığında, bu yalnızca birçok okuyucunun Thomas'ın yalnızca İsa'nın bedenine dokunmayı talep etmediğini ve İsa'nın onu yalnızca bunu yapmaya davet etmekle kalmayıp aynı zamanda Thomas'ın da aslında bunu yaptığını açıkça varsaydığı anlamına gelebilir. Ancak gördüğümüz gibi, İncil kaydının bu yorumu Yuhanna'nın metnindeki sözlerden yoksundur. Bunun tersine, Gnostikler, Yuhanna İncili'ni her ne kadar yanlış anlamış ya da çarpıtmış olsalar da, bu İncil'de, Thomas'ın, şüphesine rağmen, İsa'nın dirilen bedenine dokunmadığı, ancak dokunsal olmayan başka yollarla İsa'nın tanrısallığına ikna olduğu mesajını doğru bir şekilde anlamış görünüyorlar. Kısacası, Gnostikler ve Gnostik olmayanlar aynı metni, Yuhanna İncili'ni oldukça farklı iki şekilde okumuş gibi görünüyorlar. Bunun nasıl olabileceğini açıklamak için, Yuhanna İncili'nin Ortodoks Hristiyan tefsir geleneğine bakmalıyız. Anlatı Gelişmeleri 121

--- SAYFA 141 ---

Yorumsal Tepkiler: Kilise Babalarından Karşı-Reformasyona John'un, yorumun anlatı biçimini aldığı Thomas hakkındaki anlatımına yönelik bir dizi tepkiyi değerlendirdik. Bu yazarlara göre, Yuhanna İncili yalnızca kendi otoritesi veya metnin kendine özgü nitelikleri tarafından değil, aynı zamanda anlatıldığı karakterlerin, eylemlerin, söylemlerin ve durumların önemli doğası tarafından da onaylanmış gibi görünüyor. John'un anlattığı olaylara hayran kalan bu tür yazarlar, aceleci ve dindar bir bakışla onun metnine nüfuz etmek için ellerinden geleni yaptılar. Onun ötesinde yatan ve kendilerini kurtarabilecek tek kişinin olduğuna inandıkları gerçekleri aradılar; yalnızca sözler değil, hatta onun sözleri değil, "beden olup aramızda yaşayan, lütuf ve gerçekle dolu olan" Söz (Yuhanna 1:14). Metnin bağlılıklarının önünde ne kadar az engel varsa, o kadar dikkatleri dağılmadan Kurtarıcı'ya hitap edebiliyorlardı: En iyi ihtimalle, metin, kurtuluş vaat eden olaylara şeffaf bir pencere haline geldi - ya da daha iyisi, pencere aniden, mucizevi bir şekilde açıldı, böylece kutsal bir ruh, ondan ilham almayı bekleyenlerin endişeli yüzlerine engelsiz bir şekilde onun içinden nefes alabildi. Bu tür okuyucular için, metni gereken dindarlıkla anlamak, metnin yalnızca dilsel yoğunluğunu değil, aynı zamanda erişim sağladığı gerçek anlamda gerçek olayları da yorumlamak anlamına geliyordu; ve bu hikayeye saygı duymak, onu yeniden anlatmak, yeniden anlatmak, boşlukları doldurmak, motivasyonları sağlamak, mesajı açıklığa kavuşturmak anlamına geliyordu. John'un metni eksiktir; Apokrif

--- SAYFA 142 ---

eksik gibi görünenleri tamamlayın, ancak eski boşlukları doldururken yeni boşluklar yaratın. John'un metni, karakteri ve eylemleri belirsiz bir şekilde pozitif ve negatif değerler arasında gidip gelen bir Thomas'ı gösterir: Apocrypha, bunlardan birine veya diğerine kesin olarak karar verir - böylece değerlendirme sorununu bir kerede ve tamamen çözmek yerine ortadan kaldırır. John'un metni, motivasyonları, eylemleri ve hatta ontolojik statüleri çelişkili olasılıklar arasında gidip gelen karakterleri tanıtıyor: Apocrypha tek başına bir alternatif seçiyor ve böylece John'un zengin ve sorunlu metnin görünürdeki niyetini ihlal ediyor. Anlatarak yorumlamak, kaçınılmaz olarak kaynak metnin değerini düşürme eğilimindedir; çünkü orijinal metin, diğerleri arasında olayların sadece bir versiyonu olarak ortaya çıkarken, bazı yeni anlatılar daha eksiksiz ve dolayısıyla daha az yetkili olarak sunulur. Yeni Ahit Apocrypha'nın yazarları ne kadar dindar olsalar da ve anlatı detaylandırmalarının kurucu metin tarafından onaylanan ve kendi dini topluluklarının kurumları tarafından korunan bir inancın dar sınırları içinde güvenli bir şekilde kaldığına ne kadar inansalar da, yine de onların yaratıcı çabaları kaçınılmaz olarak Yuhanna'nın sesini giderek daha yüksek ve uyumsuz bir koroda bir tane daha gibi gösterme etkisine sahipti. Bu tür anlatı yorumlarına karşı eğilim, her zaman olduğu gibi, ikinci, anlatısal olmayan, tartışmaya dayalı bir metin üreterek kurucu metni tartışmasız merkezi konumuna geri getiren metinsel yorumdu; bu metin ilgi çekici olan bölümün (tek tek kelimeden tüm belgeye kadar) başından sonuna kadar ilk metni takip etti ve onu açıklamaya çalıştı. Anlatısal hayal gücünün asi gezintilerine karşı, tefsir emri, ruhu öz-disiplin ve verilen ve özgürce seçilemeyen şeyler üzerinde münzevi bir konsantrasyon konusunda eğitti; Tipik paganların kutsal hikâyeleri her yeni dinleyicinin en makul bulunduğu şekilde anlatma özgürlüğüne karşı olan tefsir, Yahudilerin karakteristik olarak tek kutsal metnin Tanrı'nın kutsal sözü olarak değişmezliğine duyduğu hürmeti yeniden tesis etti. Her şeyden önce, hikayelerin, versiyonların, toplulukların ve inanç kalıplarının potansiyel olarak kontrolsüz çoğalmasına karşı, sınırlı bir teklifi dayattı.

--- SAYFA 143 ---

Her biri varsayılan olarak istikrarlı ve değişmez bir biçimde olan yetkili metinlerin kanonu. Gayri resmi koşullardaki sıradan okuyucular, deneyimledikleri anlatılardan daha fazla anlatı üretme eğilimindeyse, bu genellikle onları söylemsel özgürlüklerini sınırlamaya ve bunun yerine dikkatlerini metinsel yorumun değerlendirilmesine odaklamaya teşvik edecek güçlü kurumsal kısıtlamaları gerektirir. Özgürlük elbette sürgün edilmedi, ancak temel metinlere rakip olan öykülerin üretilmesinden onlara bağlı yorumların detaylandırılmasına doğru yeniden yönlendirildi. Ve zamanla bu detaylandırmanın kendisi, kısmen Yahudi geleneğinden, kısmen de İskenderiye ve Bergama'daki büyük Helenistik tefsir okullarından miras alınan ve uyarlanan, az çok iyi tanımlanmış ve kontrol edilen kural sistemleri altında yer almaya başladı. Metinsel düzeyde, Yeni Ahit'in kanonlaştırılması ve kodlanması, bin yıllık metinsel yorum geleneğine izin verdi ve bu gelenek tarafından daha da güçlendirildi; Kurumsal düzeyde bu normalleşmeye, kendisini havarisel (ve dolayısıyla tartışılmaz meşruiyete sahip) ve evrensel (ve dolayısıyla meşruiyet tekeline sahip) olarak tanımlayabilen yerleşik bir kilisenin kültürel hakimiyeti tarafından izin verildi ve daha da güçlendirildi. Belirli bir kutsal metinler bütününe sınırlarını çizme, istikrara kavuşturma ve merkezileştirmeye yönelik uzun süreçte, Katolik ve Ortodoks kiliselerinin kurumlarının giderek sağlamlaştığı ve güçlendiği çok daha büyük sürecin metinsel ana hatlarının izini sürebiliriz. Ancak yorumlanacak küçük bir yazılar bütününe odaklanmak, yorumlama faaliyetinin hızlı bir şekilde sonuçlanabileceği anlamına gelmiyordu. Metinler her kopyalanışında değişir; Metinler aynı kalsa bile içerdikleri pek çok kelimenin anlamları kaçınılmaz olarak zamanla gelişir; anlamlar bazen oldukça sabit kalsa da, her geçen gün yeni izleyiciler aynı metinlere yeni deneyimler ve sorularla yaklaşıyor; kısa vadede dinleyiciler oldukça sabit kalsa bile, daha önceki yorumların tam olarak tatmin edici görünmediği yeni tercümanlar sürekli olarak ortaya çıkıyor. Sıradan deneyimler, kişinin gerçekte ne demek istediğini açıklamaya ne kadar çok çalışırsa, kendisini o kadar çok açıklama yapmak zorunda bulunduğunu öğretir.

--- SAYFA 144 ---

Açıklamayı açıklayın - kişinin açıklamaya çalıştığı şey kendisinin ne demek istediği değil, Yuhanna, Markos ya da Pavlus'un (ya da metinlerinin) ne kastettiği olduğunda daha da fazlası olur. Yorumsal zorunluluk, yorumlama faaliyeti için tek ve net bir başlangıç noktası oluşturmakta hiçbir zorluk çekmez, ancak nihai olarak tam ve kesin bir yoruma ulaşılan nihai bitiş noktasını aynı netlikte tanımlayamaz. Glubbdubdrib adasında bir dilek hakkı kazanan Gulliver, Homer ve Aristoteles'in hayaletlerini tüm yorumcularıyla birlikte görmek ister. Gulliver, iki kahramanını ve ortaya çıkan devasa kalabalığı gözlemlediğinde, çağlar boyunca bildirilenlerin aksine Homeros'un kör olmadığını ve Aristoteles'in bir Peripatetik olmak bir yana, zorlukla yürüyebildiğini keşfeder. Bu ikisinin yorumcularıyla da herhangi bir ilişkisi yoktu: "Kısa sürede ikisinin de şirketin geri kalanına tamamen yabancı olduklarını ve onları daha önce hiç görmemiş veya duymamış olduklarını keşfettim." Onu durduracak hiçbir şey olmadığı ve onu ileri itecek güçlü bir iç dinamik olmadığı için, yorum, zamanın sonuna kadar -ya da kesintiye uğrayıncaya kadar- devam etme kapasitesine sahiptir, çünkü onu destekleyen kurumlar krize girmiştir ve insanlar, o zamana kadar kendi çok modern yaşamları için yalnızca sınırlı faydaya sahip gibi görünen eski kurucu metinlerden gerçekleri çıkarma çabasını sürdürme konusunda isteksiz hale gelmiştir. John'un Şüpheli Thomas'a ilişkin açıklamasındaki çeşitli içsel zorluklar, her halükarda yorumcuların dikkatini çekmiş olabilir; ancak metni Yeni Ahit'in dört kanonik İncilinden biri olarak belirlendikten sonra bunlar kesinlikle daha da arttı. Anlatının birbirine komşu kısımları arasındaki görünüşteki çelişkiler göz ardı edilemeyecek kadar barizdir; örneğin, İsa kilitli kapılardan geçebilir (20:19, 26) ancak dokunulmak üzere bedenini sunabilir (20:27); İsa, Meryem'in kendisine dokunma girişimini reddeder (20:17) ancak Tomas'ı tam da bunu yapmaya davet eder (20:27); Thomas, inanmaya rıza göstermeden önce öfkeli bir şekilde agresif bir bedensel muayene talep eder (20:25), ancak görünüşe göre hiçbir zaman hiç yaşamadan, abartılı bir inanç beyanı haykırır.

--- SAYFA 145 ---

kendisinin öne sürdüğü koşulları yerine getirdi (20:28). Dahası, dirilen İsa'ya atfedilen ifadeler - henüz babasının yanına gitmediği için Meryem'in ona dokunmasına izin vermemesi (20:17), kutsal ruhun öğrencilerine ve günahların bağışlanma makamına armağan etmesi (20:22-23) ve iman edenleri görmemiş olmalarına rağmen övmesi (20:29) - içerimleri açısından önemli ama anlamları açısından esrarengizdir. Ancak Yuhanna 20, başka bir nedenden dolayı da büyük öneme sahiptir, çünkü İsa'nın ölümden diriliş öğretisinin gerçekte ne anlama geldiği sorusunu keskin bir biçimde gündeme getirmektedir. Bu doktrin İsa'nın öğretisinin tam merkezinde yer alır; yine de bir tür doğrulayıcı kanıt almadan buna inanmayı başaramayanlar için, bunu desteklemek için yalnızca iki diriliş örneği gösterilebilir: Lazarus'un ve bizzat İsa'nınkiler. Lazarus'un muhtemelen daha sonra doğal bir ölümle öldüğü, halbuki dirilen İsa'nın sonsuza dek yaşadığı varsayılabilir için de olsa, dikkat doğal olarak ikincisine odaklandı ve çoğu insanın ilgilendiği bu tür bir dirilişti. Bir yandan, Tanrı'nın oğlunun dirilişinin tüm açılardan tüm insanların dirilişiyle aynı olduğu düşünülemeyeceği açıktır. Öte yandan, tıpkı İsa'nın kanıtlanmış dirilişi gerçeğinin, tüm insanların gelecekte vaat edilen genel dirilişinin iyi bir kanıtı olarak kabul edilebileceği gibi, İsa'nın dirilişinin doğasının da ona inananların sabırsızlıkla bekleyebilecekleri türdeki dirilişi gösterebileceği de aynı derecede açıktır. Özellikle İsa'nın ve dolayısıyla tüm insanların dirilişi beden mi, yoksa ruhun dirilişi miydi ve eğer bedense o zaman ne tür bir bedendi? Yuhanna, dirilen İsa'nın farklı derecelerdeki bedenselliğine işaret eden ayrıntılar sunmuştu: Kilitli kapılardan geçer (20:19, 26); öğrencilerine, ölümünde aldığı tüm yaraların izlerini taşıdığı varsayılan ellerini ve böğrünü gösterir (20:20); Thomas'ı yaralarına dokunmaya davet ediyor ve bu davetin ciddi olduğu muhakkak (20:27). Bu pasajlardan ilki İsa'nın diriltiilmiş bedeninin maddi olmadığını öne sürüyor, ancak ikinci ve üçüncüsü onun sadece fiziksel özelliklerini ima etmiyor gibi görünüyor.

--- SAYFA 146 ---

Gerçeklik aynı ama aynı zamanda ölüm anında şeklini bozan korkunç acının aynı işaretlerini taşımaya devam ediyor. Bu çeşitli göstergeler birbiriyle nasıl bağdaştırılacaktı? Pavlus'un Korintlilere İlk Mektubu, 50'li yıllarda İsa'nın dirilen bedeninin kesin fiziksel doğasına ilişkin sorunun, en azından bu Yunan şehrinin Hristiyanları arasında şiddetli kaygı ve kafa karışıklığına yol açtığını belirtir. Her ne kadar Korintosluları rahatsız eden şeyin tam anlamıyla metinsel tefsir soruları olduğunu iddia etmek doğru olmasa da, onların İsa'nın dirilişiyle ilgili olarak aşağı yukarı Yuhanna'nın daha sonraki anlatımına uygun olması gereken sözlü (ve belki de aynı zamanda yazılı) raporlara yanıt verdiklerine ve bunları anlamaya çalıştıklarına dair çok az şüphe olabilir. Onların endişeleri, yüzyıllar boyunca Yuhanna'nın anlatısının Hristiyan yorumunu şekillendirecek olan daha derin endişelerin belirtisiydi. Pavlus'un Korint'ten ayrılmasının ardından, kuruluşunda rol aldığı Hristiyan topluluğu, iç çekişmelere ve doktrinsel kargaşaya düşmüştü. Hristiyanlar Roma mahkemelerinde birbirlerine dava açıyorlardı (1 Korintliler 6:1-8); hem Roma hem de Yahudi yasalarına aykırı olarak, Hristiyan bir adamın üvey annesiyle evlendiği bildirildi (5:1-2); Pavlus'un, cinsel izin (6:9-20), evlilik (7:1-16) ve kurban eti yemek (8:1-13) gibi günlük yaşam için hayati önem taşıyan konulara ilişkin reçetelerine karşı artan bir kızgınlık vardı. Paul tüm bu zor konuları hızlı, etkili ve net bir şekilde ele alıyor; Mektubunun sonuna en önemli ve en zor sorular olarak ertelediği konular yeniden dirilişle ilgili sorulardır. Burada da daha kolay ama daha temel bir meseleyle başlıyor: okuyucularına ölülerin dirilişi gerçeğini hatırlatıyor (15:1-34). Belli ki Korintli Hristiyanların en azından bir kısmı bundan şüphe etmeye başlamıştı; gerekçelerinin tam olarak ne olduğu açık olmaktan çok uzaktır. Belki de Hristiyanlığa giriş vaftizleri nedeniyle kendilerinin bu yaşamda ruhsal olarak yeniden dirildiklerine inanıyorlardı; ya da İsa'nın dirilişinin benzersiz bir örnek olduğunu düşünüyorlardı.

--- SAYFA 147 ---

yalnızca İsa'nın ikinci gelişinde hayatta olanların onun krallığının bir parçasını oluşturacağını; ya da birçok Yunan paganı gibi yalnızca ruhun ölümsüz olduğunu sanıyorlardı; ya da ölümün ardından yaşanmaya değer bir yaşamın gelebileceğini akıl edemiyorlardı. Her halükarda, muhtemelen İsa'nın dirilişini kesinlikle inkar etmiyorlardı, ama en azından buna Pavlus'un uygun gördüğünden çok daha az ağırlık vermiş olmaları; belki de ölümden dirilen şeyin İsa'nın fiziksel bedeninden ziyade yalnızca bir ruh olduğunu öne sürüyorlardı. Bu tür görüşlere karşı Pavlus, İsa'nın ölümden sonra dirilişinin merkezi Hristiyan inancının tüm insanlık için ölümden sonra dirilmeye dair bir güvence olarak merkezi olduğunu savunur: "Fakat eğer ölülerin dirilişi yoksa, o zaman Mesih dirilmemiştir; eğer Mesih dirilmediyse, o zaman vaazımız ve sizin imanınız boşunadır" (15:13-14). Ancak asıl zorlukların ortaya çıktığı yer burasıdır. Bu noktaya kadar Pavlus üstü kapalı ama sistematik olarak, ister İsa'nın ister bizim dirilişimizin, eğer herhangi bir diriliş olacaksa, bedensel diriliş olması gerektiğini varsayıyordu; ancak bunun ne anlama gelebileceği hiç de açık değil. Pavlus, anonim bir endişecinin sorduğu şu soruları aptalca bulup bir kenara bırakabilir: "Ölüler nasıl dirilir? Nasıl bir bedenle gelirler?" (15:35) fakat aslında bu soruların ortaya çıkardığı zorluklar, onun bunları ciddiye almaması için fazlasıyla şiddetlidir. O halde mektubun son bölümü bedensel dirilişin şekline yönelik olmalıdır. Pavlus, ekilen tohumla ilgili gündelik (ama aynı zamanda felsefi olarak prestijli) benzetme kullanarak, tutkulu ama belirsiz bir şekilde, ölenin Tanrı tarafından verilen yeni bir bedenle yeniden doğduğunu ileri sürer ve Tanrı tarafından verilen olası bedenlerin sayısının ve çeşitliliğinin gerçekten çok büyük, kesinlikle okuyucularının hayal edebileceğinden çok daha fazla olduğu iddiasını açıklamak için büyük zahmete girer. İnsanların diriltilecekleri yeni bedenin, hayatta sahip oldukları bedenden tamamen farklı olacağını açıkça belirtiyor: "ölmez" olacak (15:42, 50, 52, 53, 54), "ölümsüzlük" giyecek (15:53, 54), "izzet içinde diriltilecek" (15:43), "güçle diriltilecek" (15:43), "gökten" olacak (15:47, 48) - gizemli bir şekilde ifade ettiği gibi, "Fiziksel [yuxikân: kelimenin tam anlamıyla, 'canlı' veya 'canlı' veya 'psişik'] bir beden ekilmiştir;

--- SAYFA 148 ---

manevi [pneumatikân] bir bedeni yükseltti. Fiziksel bir beden varsa, ruhsal bir beden de vardır" (15:44). Ancak yine de, Hristiyanların yeniden doğacaklarının bir beden olacağı konusunda ısrar ediyor - elbette ruhsal bir beden, ama yine de kendilerine ait bir beden. Pavlus burada çok ince bir çizgide yürüyor. Bir yandan, dirilen bedene, onu yaşamda karakterize eden aynı maddi bedenselliğin tam olarak aynısını atfedemez: çünkü bunu yapmak, geçicilik ve acıdan nihai bir kaçışa dair tüm umutları baltalayacaktır. Eğer maddi olarak cisimleşmiş yaşam kaçınılmaz ve kökten kusurluysa, o zaman bir kez daha aynı türde bir bedende yeniden doğuşu ummanın ne anlamı var? İki katına çıkan bir acı bir fayda değildir; fakat öte yandan, Pavlus dirilenin bir beden, bizim bedenimiz olduğunu inkar etmek istemez: çünkü bunu yapmak yalnızca nihai sonucu ima etmekle kalmaz. Her ne kadar kendimizi en derin kimliğimizde hayal etmeye çalışsak da, çoğu insan için kendilerini herhangi bir bedensel boyuttan tamamen yalıtılmış olarak tasavvur etmek son derece zor ve aslında oldukça imkansız görünmektedir. Tanıdığımız, sevdiğimiz ve acı çektiğimiz kişiyle temel bir süreklilik mi ifade ediyor? Bir çeşit beden olmadan, dirilen kişide kendimizi tanıyamazdık. Birçok insan için sahip olmaya değer tek diriliş, kendi bedenlerimizde yeniden dirildiğimiz diriliştir: Bedenimizi içermeyen bir diriliş, önemli bir anlamda, bu ikiz imkansızlıklar arasında sıkışıp kalan Paul, paradoksal bir "ruhsal beden" kavramını icat eder. Kesinlikle adlandırın ve benzetin, ancak bunu ne o ne de başkası açıklığa kavuşturabilecek gibi görünmüyor. Ve bu bölümün kapanış satırlarında, Korintlilere tek umutları ve en büyük Tefsir Tepkileri olarak önerdiği kişisel süreklilik ve radikal dönüşüm birleşimini belirtmek için iki kez daha az paradoksal olmayan bir formülasyona başvuruyor.

--- SAYFA 149 ---

inanç: "hepimiz değişeceğiz" (p©ntev dÂ "llaghsâmeja, 15:51), "değişeceğiz" (ØmeÍv "llaghsâmeja, 15:52) - hatta ikinci kez, değiştirilecek olanın biz olduğumuzu vurgulamak için gramer açısından gereksiz birinci şahıs yalın çoğul zamirini bile ekliyor. Caroline Walker Bynum paradoksu güzel bir şekilde ortaya koyuyor: "Paul 'trompet çalacak... ve biz değişeceğiz' derken, günlük varsayımlarımızın tüm gücüyle hem 'biz' hem de 'değiştik'i kastediyor." Artık eskisi gibi aynı kişiler olmayacağız; ama aynı zamanda değişmiş olarak kendimiz de olacağız; üstelik bunu bileceğiz. Bu ne anlama gelebilir? Kilise babaları arasında Şüpheli Thomas'a yapılan ilk atıfların altında yatan da tam olarak bu sorudur. Patristik metinlerde Thomas hakkında ilk açık tartışmalar üçüncü yüzyılın ilk on yıllarında, muhtemelen Yuhanna İncili'nin yazılmasından bir yüzyıldan biraz daha fazla bir süre sonra bulunur. Bunlar, Tertullianus ve Hippolytus'ta, ister İsa'nın ister bizim olsun, dirilen bedeninin maddiliğini inkar etme eğilimindeki tüm düşünce biçimlerine karşı ateşli polemikleri bağlamında ortaya çıkar. Pavlus, Korintlulara yazdığı mektubunda, herhangi bir yorumda, diriltilmemiş bedenimizde aşına olduğumuz fiziksel bedensellik türü ile dirilmiş bedenimizde umut edebileceğimiz ruhsal doğa türü arasındaki radikal farklılığı vurgulamış gibi görünebilir. Ancak bu sayede onun, İsa'nın dirilmiş bedeninin ve gelecekteki bedenlerimizin şu veya bu şekilde tamamen maddi olmadığını iddia etmek isteyen Doketistlere, Gnostiklere ve diğerlerine kapıyı açtığı düşünülebilir. Bu nedenle Pavlus'un Yuhanna tarafından kurtarılması gerekir; ve Thomas yararlı bir müttefik gibi görünüyor. Ne de olsa, Yuhanna'nın anlattıklarını okuyan ve Thomas'ın sadece İsa'nın bedenine dokunmayı talep etmekle kalmayıp aynı zamanda bunu yapmayı da başardığını anlayan herhangi bir okuyucu için bu olay, İsa'nın dirilen bedeninin gerçekten maddi olduğuna ve çarmıhta asılı olan bedenle aynı olduğuna dair tartışılmaz bir kanıt sağlıyordu. John'un 130 Yanıt ve Gelişmeler'deki zor ve eksik metnini yorumlamak cazip gelmiş olmalı.

--- SAYFA 150 ---

tam da bu şekilde: Thomas'ın İsa'ya gerçekten dokunduğunu inkar etmek, Hristiyan teolojisini sapkın görüşlere karşı mücadelesinde görünüşte reddedilemez bir kanıttan mahrum bırakmak anlamına gelirdi. Bu nedenle, Tertullianus'un, Thomas'ın Marcion'a karşı olan olayını, İsa'nın dirilen bedeninin maddiliğine ilişkin bir dizi kanıtta son ve en kesin aşama olarak kullandığını görmek bizi şaşırtmayacaktır: Çünkü Marcion da onun (İsa'nın) bir hayalet olduğuna inanmayı tercih etmiş ve içindeki tüm beden hakikatini küçümsemişti. Ve yine de havarilerin durumunda bile onun doğası alay konusu olarak görülmüyordu; ancak dağda görüldüğünde ve duyulduğunda güvenilirirdi ve şarabı tattığında güvenilirirdi (ve daha önce, Celile'deki düğünde de öyleydi) ve daha sonra, Thomas'a inanmaktan etkilendiğinde güvenilirirdi. (On the Soul 17.14 = CChr SL 2.806) Tertullian'ın Thomas'a yaptığı diğer referanslar içerik olarak benzer, ancak değerlendirme açısından biraz daha aşağılayıcıdır: Thomas yalnızca duyup dokunduğunda inanabilen birinin örneğidir (On the Soul 50.5 = CChr SL 2.856) ve İsa'ya meraktan değil sevgiden dokunmak isteyen bir inanan olan Mezdelli Meryem ile tezat oluşturur. inançsızlık (Praxeas'a karşı 25.2 = CChr SL 2.1195-96). Aynı şekilde, Hippolytus'un Diriliş Üzerine adlı eseri de İsa'nın, şüpheli öğrencilerini kendisinin öldüğünde nasıl dirilmiş olduğuna ikna etmek için Thomas'ı kendisine dokunmaya nasıl davet ettiğini anlatır (Greek Fragments 7 = GrChrSchr 9.1.253); Theodoretus tarafından aktarılan Hippolytus'un bu parçası, Thomas'ın gerçekten İsa'ya dokunduğuna dair spesifik bir ifade içermese de, kesinlikle onun gerçekten İsa'ya dokunduğunu düşünme niyetindeyiz. Burada dikkate değer olan şey, dokunsal bir gösteriyle giderilecek olanın Thomas'ın şüpheleri değil, tüm diğer öğrencilerin olmasıdır, böylece İsa'nın daveti, olası Gnostik sapkınlıkları muhtemelen icat edilmeden çok önce geçersiz kılmak için tasarlanmış gibi görünmektedir. Ancak söz konusu riskler göz önüne alındığında şaşırtıcı olan, Tertullian ve Hippolytus'un Thomas'ı polemik amaçları için kullanmaları değil, ondan bu kadar az yararlanmalarıdır. Çünkü bu pasajların dışında Thomas, Exegetical Reactions 131'de tek bir ek görünüm bile yapmıyor.

--- SAYFA 151 ---

Tertullian'ın veya Hippolytus'un herhangi bir metninde - hatta Tertullian'ın Marcion'a Karşı veya Ölülerin Diriliş Üzerine gibi her şeyden önce onun yer alması beklenen Gnostik karşıtı yazılarda bile. Tertullianus'un İsa'nın Bedeni Üzerine adlı eseri buna bir örnektir: İsa'nın dirilen bedeninin kesin doğasını belirlemeye ayrılan bu incelemenin hiçbir yerinde Şüpheli Thomas bölümünden hiç bahsedilmemektedir (Thomas'ın öyküsünün buna iyi bir kanıt sağladığı düşünülebilir). Üstelik Tertullianus, dirilen İsa'nın bir hayalet olmadığını kanıtlamak için gerçekleştirdiği bedensel eylemleri listelerken, İsa'nın Thomas'a kendisine dokunması için yaptığı davete yer vermez (9.7 = CChr SL 2.892), İsa'nın maddi dirilişini kanıtlamak istediğinde ise bunu Yuhanna'nın diriliş öyküsünü değil, Luka'nın (24:39) (5.9 = CChr SL 2.882) anlatımını alıntılar yaparak yapar. Aslında Tertullianus'un metni Yuhanna İncili'nden 19:37'den sonraki tek bir pasajdan alıntı yapmaz (24.4'te = CChr SL 2.916). Aynı durum, MS 200'den kısa bir süre sonra Gnostik karşıtı polemikler yazan başka bir yazar için de geçerlidir; Irenaeus, Heresies'e Karşı adlı eserinde birçok kez dirilen İsa'nın öğrencilerine bedenindeki çivi yaralarını gösterdiğinden söz eder, ancak Thomas'ın onların arasında olduğunu ya da kendisinin ya da bir başkasının ona gerçekten dokunduğunu asla belirtmez (5.7.1 = SC 153.84-88, 5.31.2 = SC) 153.392-96). Yaklaşık bir yüzyıl önce yazılan Antakya'lı Ignatius'un İzmirli Mektubu (eğer gerçekse, ki muhtemelen), İsa'nın bedensiz bir iblis olmadığını kanıtı olarak öğrencilerine ona dokunma teklifini öne sürerek bedenlenirildiğini zaten kanıtlıyor (3.1-3 = SC 10.156); ancak Ignatius, bu takipçilerinin kendisine dokunduğunu ve dolayısıyla inandığını iddia etse de, metinsel referansı muhtemelen uydurma İncillere (ya da sadece muhtemelen Luka 24:39'a) yöneliktir ve kesinlikle Yuhanna 20'ye değil ve Thomas'tan hiç bahsetmez. Anti-Gnostik polemikçilerin neden şüpheli Thomas'ın onlara bu kadar muhteşem bir şekilde sağladığının düşünülebileceği kanıtlarından daha fazla yararlanmadıkları ilginç bir sorudur. Belki aktarım kazaları, Thomas'ın bu tür metinlerdeki varlığını azaltmada bir rol oynayabilir, ancak bunun belirleyici bir faktör olması pek mümkün görünmüyor. Bu yazarlar arasında, Araştırma'nın diğer İncil anlatımları için bir tercih var mıydı?

--- SAYFA 152 ---

John'un yüzünden öfkeleniyor musun? Eğer öyleyse, neden? John bir şekilde şüpheli olarak değerlendirilmiş olabilir mi? Thomas belki de Gnostik aziz statüsünden dolayı Gnostiklere karşı kolaylıkla bir silah olarak kullanılmayacak kadar tehlikeye düşmüş olabilir miydi? Hala devam eden bir yorumbilimsel titizlik, Yahya'nın anlatısını Thomas'ın gerçekten İsa'ya dokunduğunun bir göstergesi olarak yorumlamanın her şeye rağmen doğru olmadığını öne sürmüş olabilir mi? Her halükarda, Thomas'ın Hristiyan teolojisine, Mesih'in bedeninin maddiliği sorusunu vurgulayan Gnostik karşıtı polemikler bağlamında girmiş olması, geç antik çağ ve Orta Çağ boyunca Yeni Ahit'in hem Katolik hem de Ortodoks Hristiyan yorumlarında onun öyküsünün daha sonraki yorumlanmasında belirleyici bir rol oynadı. Fakat neden köken bağlamı, yüzyıllar sonra yazan müfessirlerin tercihleri üzerinde ağır bir baskı oluşturmaya devam etsin? Gnostisizm, Marcion ve Valentinus'un en parlak döneminden bin yıl sonra artık ortodoks inanç için acil bir tehlike oluşturan hayati bir sapkınlık değildi. Ancak Hristiyan yorumcular Orta Çağ boyunca Gnostiklere ve Maniheistlere, Nasturilere ve Ariusçulara, Doketistlere ve Antinomianlara saldırmaya devam ediyorlar. Ancak polemikler hızla ritüelleşiyor ve hedefleri giderek soyutlaşıyor. Yorumcuların dirilmiş bedeninin maddeselliği üzerindeki ısrarı, Gnostik tehlikenin devam etmesiyle açıklanamaz; bunu yapmak sadece tarihsel olarak olasılık dışı olmakla kalmaz (çünkü Gnostikler aslında ısrar etmediler), aynı zamanda metodolojik olarak da döngüsel olurdu (çünkü bu, Gnostik sapkınlığının ilk etapta neden bu kadar ısrarcı bir tepkiye yol açtığını açıklamıyor). Bynum, şehitlerin acılarının, teolojik dikkatin parçalanmış, son derece maddi bir ceset ile görkemli, ancak daha az maddi olmayan dirilmiş beden arasındaki sorunlu ilişkiye odaklanması açısından önemli olduğunu savundu; ancak şehitlik de Gnostisizm'den daha az geçici bir moda değildi ve dolayısıyla bu kaygının daimi aciliyetini açıklayamaz. Açıklamanın bir kısmı, yorumlama sürecinin gelenekselliğinde yatmalıdır: Konvansiyonel Tepkiler konusunda ara sıra yapılan açıklamalara rağmen.

--- SAYFA 153 ---

Aslında müfessirler her zaman sadece yorum yaptıkları kanonik metinle değil, aynı zamanda ve bazen daha da yoğun bir şekilde parçası oldukları tefsir geleneğiyle de meşgul olurlar. Aslına bakılırsa, hermenoytik öncüllerle olan diyalog, en azından psikolojik olarak, metnin kendisiyle meşgul olmaktan genellikle öncelikli görünüyor. Bu genel eğilim, geç antik çağ ve ortaçağ Hristiyan tefsir geleneklerinin temel özellikleri tarafından büyük ölçüde daha da şiddetlendirilmiştir: Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten, tek tanrılı olarak tasarlanmış ve kurtarıcı bir şekilde niyetli bir tanrısallığı içeren teolojik soruların içerdiği riskler çok yüksekti, böylece herhangi bir anlaşmazlık, hatta bir ayrıntı meselesinde bile, en geniş kapsamlı ve temel sonuçlarına kadar takip edilme eğilimindeydi. Uzlaşma ancak zorlukla sağlandı; ve Katolik ve Ortodoks kiliselerinin sıklıkla iddia ettiği kutsal metinlerin yorumlanması üzerindeki tekel, kilisenin otoritesi ve gücünün muazzam onayıyla yalnızca tercih edilen yorumlar sağlar. Bu muhafazakarlığın belirtileri bu geleneğin tamamında bulunabilir: en somut olarak yorumsal materyalin bütün bloklarının yazardan yazara, isimsiz olarak veya atıf yoluyla alıntılar, yorumlar, çeviriler vb. şeklinde tekrarlandığı uygulamada; en sık olarak Augustinus ve Büyük Gregory gibi büyük seleflerin tartışılmaz otoritesine hürmetle atıfta bulunulur. Orta Çağ'ın sonlarındaki Skolastisizm döneminde bile, yorumcuların rasyonel çabaları, Thomas'ın gerçekten de ona dokunduğuna dair geleneksel yorumun temel öncüllerini yeniden incelemeye yönelik olmaktan çok, Thomas'ın sözde yükselen bedene dokunmasının yarattığı felsefi bulmacaları çözmeye yönelikti. Dolayısıyla, Thomas Aquinas'ın Yuhanna hakkındaki hakim yorumunda, Thomas'ın İsa'ya gerçekten dokunmamış olabileceği ihtimali bir an için gündeme getirilir - ancak daha sonra, Büyük Gregory'nin, Thomas'ın İsa'ya dokunduğu yönündeki otoriter iddiasına yapılan bir gönderme yoluyla hemen bastırılır (Yuhanna'ya göre İncil, bölüm 20, lectio 6.4 = Ed. IV Taurinensis, cilt 2, s. 502). Ancak kurumsal kısıtlamalar açısından böyle açıklayıcı bir hipotez tek taraflı olarak biçimsel olmaya devam ediyor ve bize bu durumun neden böyle olduğunu açıklayamıyor.

--- SAYFA 154 ---

Tomas'ın İsa'ya dokunup dokunmadığı konusundaki tipik problem, bu kadar uzun süre yorumlayıcı konuların üzerinde yoğunlaşmış olmalıydı. Bunu anlamak için daha kalıcı olan diğer faktörlere, içerik faktörlerine de başvurmalıyız; ve burada can alıcı meseleler, Pavlus'un hizipçi Korintoslularının zaten kafasını fazlasıyla karıştırmış olan kişisel kimlik ve bireysel bedenliliğe ilişkin konulardı. Tamamen felsefi terimlerle ifade edersek, Gnostiklerin onlara ve daha sonraki yorumculara sunduğu cazibeyi anlamak kolaydır: en azından Platoncu gelenek içerisinde, tanrısallık ve ölümsüzlük katı bir şekilde maddi olmayanlıkla ilişkilendirilmiştir ve Hristiyan teolojisinin hem erken hem de sonraki aşamalarını en kesin biçimde etkileyen şey (maddi tanrıları kavramanın zor olmadığı Epikürosçu veya Stoacı düşünürlerin geleneği değil) bu gelenek olmuştur. Bu gelenek çerçevesinde eğitilmiş filozoflar için, maddi bir tanrı fikri kendi içinde bir çelişki gibi görünmüş olmalı: Gerçek anlamda maddi bir tanrı, gerçek anlamda bir tanrı olamaz. Bedensel diriliş kavramının, her türlü çözümsüz zorluğun ortaya çıkmasından başka çaresi yoktu. Birkaçını saymak gerekirse: Üreme ve boşaltım organları ne olacak? Ölen kişinin bedeninin gelişiminin hangi aşaması diriltilecektir? Peki ya ölüm sırasında parçalanmış ya da başka bir şekilde kusurlu olan bedenler? Yoksa hayvanlar tarafından yutulmuş bedenler mi? Yoksa hayvanlar tarafından yenen ve daha sonra başkaları tarafından tüketilenler mi? Mantıksal olarak eğitilmiş beyinler için, dirilen beden fikrinden kaynaklanan paradokslar hızla baş döndürücü hale gelir. Yüzyıllar boyunca çeşitli kurumsal ve psikolojik baskılar çoğu filozofu mantıksal tutarlılık konusunda çok fazla ısrar etmemeye ikna etti. Aynı zamanda çoğu insan bedenleri üzerinde ısrar etmemeyi oldukça imkansız buluyordu. Tüm yaşamı boyunca dirilmeyen benlikle yakından ve zorunlu olarak ilişkilendirilen bedensel boyuttan tamamen yoksun herhangi bir türde dirilmiş benliği tasavvur etmek, çoğu hayal gücünü aşan muazzam bir çaba gerektirir. Bireysel olmayan bir dirilişin kimseye ne faydası vardı? Peki mekandan, zamandan, maddeden ve bedenden bağımsız nasıl bir bireysellik hayal edilebilir? Bildiğimiz tek hayat bu dünyada bedenlenmiş halimizdir; Tefsir Tepkilerinden umutlanmak için tek sebebimiz 135

--- SAYFA 155 ---

Yeniden diriliş, o yaşamın tamamen farklı bir versiyonunun değil, sonsuza kadar gelişmiş bir versiyonunun tadını çıkarmaktır. Betty Teyzemi bir kez daha kucaklayamazsam dirilişin ne faydası var? Sağ yanağında o ben yoksa onu nasıl tanıyabilirim? İsa, dirilişinden sonra öğrencilerinin kendisini tanımasını istiyorsa, görkemli bedeninde görünen Çilesinin tüm korkunç yaralarına katlanması gerektiğini biliyordu. Ortaçağ sanatçıları yeniden dirilen ruhları her zaman gelişmiş bedenler olarak tasvir ediyorsa, bu yalnızca görsel ortamın kısıtlamalarından değil aynı zamanda bu tür ruhları, olumsal belirli özellikleriyle gerçek bedenlerin mükemmelleştirilmiş versiyonlarından başka bir şekilde kavrayamayan izleyiciler için kendilerini anlaşılır kılma zorunluluklarından da kaynaklanıyordu. İkonoklazma, sekizinci yüzyılda Bizans'ta olduğu gibi, resimleri sansürleyebilirdi; ama ne kadar katı olursa olsun hiçbir İkonoklazm bunu değiştiremez. Hippolytus ve Tertullianus'un hemen ardından gelen kuşağa ait olan Origen'de, Yeni Ahit eleştirisinin işlemek zorunda kaldığı katı kısıtlamaları zaten iş başında görebiliriz. Kanıtların parçalı yapısına rağmen, Origen'in Thomas olayıyla ilgili tekrarlanan tartışmalarından iki farklı yorumlayıcı konum ortaya çıkıyor. Origen bir yandan, İsa'nın Thomas'a elindeki çivi yaralarını gösterdiğine işaret eden tercümanlar ile onun kilitli kapılardan geçme yeteneğini vurgulayan tercümanlar arasındaki çelişkinin son derece farkında olduğunu gösteriyor (On Saint Luke, Homily 17.5 = GrChrSchr 492.104f. = SC 87.257); ve bu iki pasaj arasındaki bariz çelişkidenden kendisi de Diriliş'ten sonra İsa'nın "Çileden önceki bedeninin yoğunluğu ile bu tür bir bedenden yoksun bir ruhun tezahürü arasında belirli bir ara durumda (öspereÊ Ān meyoréÚ tiné) olduğu gibi" olduğu sonucunu çıkarıyor (Celsus'a Karşı 2.62). Bu tür metinlerde Origen'in Yahya'nın anlatımındaki tutarsızlıkları çözmeye çalıştığı açık, ancak bunu ancak İsa'nın bedeniyle arasındaki tüm maddi sürekliliği inkar etme pahasına yapabilir.

--- SAYFA 156 ---

Dirilişten önce ve sonra. Öte yandan, diğer pasajlarda Origen, Thomas'ı, mürit arkadaşlarının raporlarına güvenmeyen, bunun yerine söz konusu olanın sadece bir hayal olmadığından emin olmak için dikkatli ve dikkatli bir yargıç olarak görüyor (Fragments from Catenae 106 = GrChrSchr 11.4.561) ve İsa'nın gerçekten dokunmaya direnç gösteren bir bedende dirildiğini kanıtlamak için («ntitépÚ:: alternatif olarak, "gerçek vücudunun bir kopyası" veya "daha önce sahip olduğu bedeninin aynısı" Celsus'a Karşı 2.61). Origen, Hristiyanlık karşıtı pagan filozof Celsus'un, İsa'nın ölümünden sonra artık yaralarıyla birlikte var olmadığını, bunun yerine bu yaraların yalnızca bir görüntüsünü yaydığını varsaydığını iddia etse de (Celsus'a Karşı 2.61), Thomas'ın bölümü tam tersine Celsus'un dirilen İsa'yı diğer tüm hayaletlere ve vizyonlara benzetme konusunda hatalı olduğunu kanıtladı (Celsus'a Karşı 2.62). Origen'in John Üzerine Yorumu'nda Thomas'la olan bölümü tartışan bölüm mevcut değil; ancak bu yorumun daha önceki bir pasajında Origen, dirilen İsa'ya dokunmasına izin verilen ilk kişi olma onurunun kendisine emanet edilmediği Mecdelli Meryem ile İsa'nın tam da bunu yapmaya davet ettiği Tomas'ı açıkça karşılaştırır (Yuhanna Yorumu 13.30.180 = SC 222.132). Bu iki konumu uzlaştırmak kesinlikle imkansız değil: Origen, İsa'nın bedeninin Dirilişten önceki ve sonraki devamlılığının maddiliğiyle değil, Thomas'ın dokunuşuna direnmeye yetecek ama yine de kilitli kapılardan geçebilecek bir tür bedensel form (eîdov swmatikân) tarafından garanti altına alındığına inanıyor gibi görünüyor. Ancak aynı şekilde, oldukça kolaylıkla iki farklı yöne işaret ettiği düşünülebilir: İsa'nın Diriliş öncesi ve sonrası bedenleri arasındaki radikal farklılığa (ve dolayısıyla ikincisinin tam maddiyatından daha azına) ve aynı zamanda İsa'nın Diriliş sonrası bedeninin tam maddiliğine (ve dolayısıyla bunun Diriliş öncesi bedeniyle tam özdeşliğine doğru). Uyumsuz gibi görünen konumlar arasındaki aynı salınım, Origen'in, apokrif Yeni Ahit yazılarında bulunan Thomas'la ilgili Gnostik efsanelere atfedilecek değere ilişkin görüşünü de işaret ediyor: Bir pasajda Origen bunların geçerliliğini kabul ediyor gibi görünüyor;

--- SAYFA 157 ---

Thomas'ın, İsa gibi, yabancılarla konuşurken öğrencileri için benzetmeler yoluyla gizli öğretiler yazdığını açıklayarak Thomas'ın "İkiz" adını etimolojikleştirir (Fragments from Catenae 106 = GrChrSchr 11.4.562); fakat bir başkasında, bir Thomas İncili'nden haberdar olduğunu kabul etmesine rağmen, inancın kilise tarafından kabul edilen dört kanonik İncil ile yetinmesi gerektiğini ilan ederek bu tür apokrif metinlerin tümünü açıkça kınamaktadır (On Saint Luke, Homily 1.2 = GrChrSchr 492.32 = SC 87.100). Bu tür bariz tutarsızlıklar, ister düşmanlara tepki olarak ister kendi düşüncelerinin bir sonucu olarak Origen'in düşüncesinin gelişimi açısından açıklansın, ya da bunlar onun insani ve ilahi kimlik anlayışı içindeki kalıcı gerilimlerden daha derinden mi kaynaklansın, onun İsa'nın dirilmiş bedeninin maddiliği hakkındaki şüpheleri Thomas'ın ona dokunduğuna dair kesinlik ile birleştirmeye yönelik kurnaz girişimi sonuçta savunulamazdı, çünkü bu, kendisinin bunu yapmaya çalıştığı gerekçesiyle saldırıya maruz kalmıştı. belirli Gnostiklerinkine yakın bir konum ile Hristiyan ortodoksluğu olarak zaten kurulmuş olan bir başka konum arasında aracılık yapıyordu ve bunu yaparak o ortodoksluğun sınırlarının dışına çıkıyordu. Origen'in sadık savunucusu Caesarea'lı Pamphilus, tüm gücüyle (ve tüm kanıtlara rağmen), Origen'in her zaman İsa'nın bedeninin maddi olduğunu ve Diriliş'ten önce ve sonra tamamen aynı kaldığını savunduğunu iddia edebilirdi (Origen'in Savunmasında, PG 17.585B, 587B, 595B, C) - ama boşuna. Çünkü Origen'in ateşli rakibi Olympus'lu Methodius, kişisel kimliğin kalıcılığını yalnızca tam bir maddi sürekliliğin garanti edebileceğini, Origen'in bunu fark edemediğini ve dolayısıyla kendisini Gnostisizm suçlamasına açtığını ve her şeyden önce İsa'nın dirilen bedeninin maddiliğini kanıtlayanın Thomas'ın olayı olduğunu daha az hararetle bir şekilde savundu (Diriliş Üzerine 1.26.1 = GrChrSchr 27.253; 3.12.5-7 = GrChrSchr 27.408-9). Köken karşıtı diyalog Adamantius da İsa'nın etten oluştuğunu kanıtlamak için bu olaydan alıntı yapıyor (De la Rue 4.851d, Caspari 5.3 = GrChrSchr 4.178-79). Sonunda günü kazananlar Methodius ve müttetikleri oldu. 138 Yanıtlar ve Gelişmeler

--- SAYFA 158 ---

Origen yüzyıllar boyunca saldırıya uğradı ve en sonunda 533'te Justinianus yönetimindeki Konstantinopolis Konsili'nde sapkınlık nedeniyle mahkum edildi. Origen'den sonra Thomas'ın İsa'nın yaralarına gerçekten dokunduğu fikri Orta Çağ boyunca hiçbir zaman ciddi bir şekilde tartışılmadı. Origen'in kınaması, yüzyıllar boyunca Hristiyan ortodoksluğunun kısmen Thomas'ın gerçekten İsa'ya dokunduğu yönündeki ısrarla tanımlanmasına yardımcı olmuş olabilir. Geç antik dönem ve ortaçağ Hristiyan yorumlarının tamamında, Thomas'ın İsa'ya dokunmamış olabileceği ihtimalinin kısa süreliğine ortaya çıktığı ancak hemen bastırıldığı yalnızca dört an var gibi görünüyor. İlk olarak Augustine, çok sayıda tefsir, polemik ve dogmatik metin, vaaz ve mektup da dahil olmak üzere birçok yazısında bu olayı tartışır. Yuhanna İncelemesi'nde (121.5) yalnızca bir pasajda Thomas'ın İsa'ya dokunduğuna dair şüphe uyandırır; burada İsa'nın "Bana dokunduğunuz için mi iman ettiniz?" demediğini belirtir. (Yuhanna 20:29) yerine "Beni gördüğünüz için mi iman ettiniz?" Augustinus'un bu bariz zorluğa ilişkin açıklaması, görmenin burada her türlü duyuşsal algı için genel bir terim olarak kullanılmasıdır; ama sonra şunu ekliyor: "Yine de, diğeri (İsa) kendisine dokunulmayı teklif ettiğinde öğrencinin dokunmaya cesaret edemediği söylenebilir; çünkü 'Ve Tomas dokundu' diye yazılmaz. Ama ister sadece görerek, ister dokunarak gördü ve inandı . . ." (CChr SL 36.667-68); Augustine'in formülasyonu, bir zamanlar Walahfrid Strabo'ya (PL 114.424) atfedilen Glossa ordinaria'da biraz farklı olarak tekrarlanıyor. Augustine, Thomas'ın aslında İsa'ya dokunmamış olabileceği ihtimalini yalnızca bir olasılık olarak dile getiriyor, bunu detaylandırmadan veya çürütmeden kaydediyor ve buna o kadar az ağırlık veriyor ki, aynı cümlede şimdiden bir sonraki soruna geçiyor. İkincisi, on ikinci yüzyılın başındaki ilahiyatçı Euthymius Zigabenus, Yuhanna İncili hakkındaki yorumunda Yuhanna 20:28'i şu sözlerle açıklıyor: "[Thomas], [İsa'nın] ellerinde Tefsir Tepkilerini 139 gördüğünde"

--- SAYFA 159 ---

çivilerin ve delinmiş böğrünün işaretini görünce hemen inandı ve ona dokunmak için beklemedi." Ancak hemen ardından şunu ekleyerek kendini düzeltmeye devam ediyor: "Ama diğerleri ona dokunduktan sonra 'Rabbim ve Tanrım!' diye bağırdığını söylüyor" (PG 129.1489A). Birkaç satır sonra İsa'nın dirilen bedenine dokunulmasının nasıl mümkün olduğunu sorar ve bunun doğaüstü bir şekilde ve ilahi bir takdirle gerçekleştiğini söyler (İperfuov te kaĒ oĒkonomikov, 1489C). Zigabenus tercümanların bölünmüş olduğunu söylüyor; ancak Thomas'ın İsa'ya dokunmadığını düşünenin kim olduğunu tam olarak belirtmiyor ve kendi yorumunun daha sonraki gidişatı, kendisinin Thomas'ın gerçekten İsa'ya dokunduğuna ikna olduğunu güçlü bir şekilde ortaya koyuyor. Üçüncüsü, on üçüncü yüzyıl Alman ilahiyatçısı ve filozofu Albertus Magnus, Yuhanna 20:27-31 hakkındaki yorumunda, kilitli kapılardan geçtiği, yaralar açtığı ve Thomas tarafından dokunulduğu göz önüne alındığında, İsa'nın dirilen bedenine tam olarak ne tür bir elle tutulurluk ve bozulmazlık verilmesi gerektiği sorununa büyük önem verir. En sonunda, Augustine'in bahsettiği, Yuhanna 20:29'da yalnızca görmeyele ilgili olan aynı soruna döner: "Fakat onun söylediklerine dikkat edin: 'Çünkü beni gördünüz.' Ve o şöyle demiyor: 'Bana dokunduğunuz için mi?' Bu nedenle, bazı insanlar, Rab'bin dokunulmak için ellerini ve böğrünü sunmasına rağmen, yine de elçinin saygısından ötürü ona dokunmaya cesaret edemediğini söylüyor. Augustine de şüpheli de olsa bunu söylüyor. Ancak bu konudaki gerçeğin ne olduğu bilinmiyor, ancak kişinin Dirilişin daha büyük bir kanıtı olarak onun Rab'be dokunduğuna dindar bir şekilde inanabilmesi dışında" (Yuhanna İncili Üzerine, bölüm 20.28-31 = cilt 24, s. 695 Borgnet). Burada da Thomas'ın İsa'ya dokunmadığı olasılığı anonim tercümanlara atfedilir, ancak sonuçta Thomas'ın dokunduğu alternatiften daha az dindar olduğu gerekçesiyle reddedilir. Dördüncüsü, Yuhanna İncili hakkındaki kendi yorumunda, Thomas Aquinas seleflerinin çoğuyla aynı konuları ele alıyor. Burada da, Albertus Magnus'ta olduğu gibi, Augustinusçu çözümle birlikte yeniden ele alınıyor ve biraz yeni bir değişiklik ekleniyor: "Fakat şüphenin ikinci bir nedeni daha var, çünkü Thomas 'Görmediğim ve dokunmadığım sürece' diye sorduğunda Tanrı ona her ikisini de sunuyor, yani.

--- SAYFA 160 ---

dokunma ve görme; ve bu yüzden şöyle demesi gerekir: 'Gördüğün ve dokunduğun için inandın.' Ben de Augustinus'a göre herhangi bir duyu organı için görme duyusunu kullandığımızı söylememiz gerektiğini söylüyorum. . . Ya da Thomas'ın yaraları ve yara izlerini görünce kendi içinde şaşkınlığa uğradığını ve parmağını sokmadan önce inandığını ve 'Rabbim ve Tanrım' dediğini söylemeliyiz; ama yine de Gregory [Büyük] dokunduğunu ve gördüğü anda inancını açıkça ifade ettiğini söylüyor" (Yuhanna İncili, bölüm 20, lectio 6.4 = Ed. IV Taurinensis, cilt 2, s. 502). Thomas, Augustine'in zorlukla ilgili çözümünü kabul etme eğilimindedir; daha önce gördüğümüz gibi, bir an için Thomas'ın dokunmadığı bir alternatifi fark etme yeteneğine sahiptir. İsa - ama sadece bir an için: sonra Büyük Gregory'nin otoritesi onu standart yorumun geleneksel seyrine geri getirmek için müdahale eder. Hepsi bu kadar. Yuhanna 20'nin bin yıldan fazla süren ayrıntılı, yoğun, dindar yorumunda, yalnızca iki yorumcu kendi başlarına ve her biri yalnızca bir an için Thomas'ın İsa'ya gerçekten dokunmamış olabileceğini fark etmiş görünüyor: bir Latin bilgini, Augustine (ve ondan türeyen birkaç yazar); Zigabenus'tan türetilmiş bir gelenek yoktur. Yuhanna 20'nin Batı ortaçağ kilisesinde yaygın olan yorumları ile Doğu Ortodoksluğunda bulunan yorumlar arasında küçük farklılıklar belirgindir. Bununla birlikte, bir bütün olarak, Thomas'ın öyküsüne ilişkin geç antik ve ortaçağ Hristiyan geleneği beş temel yorumbilimsel strateji tarafından yapılandırılmıştır. okuyucuları üzerinde belirli etkiler yaratmak için değil, dünya üzerinde belirli etkiler yaratmak için Tanrı tarafından düzenlenen bir dizi olaya şeffaf bir pencere olarak bakmak. Metnin yorumlanması olarak kabul edilen şey, aslında metnin atıfta bulunduğu olayların analizidir. John'un metinsel açıklamasını belirli bir şekilde yapılandırırken yazarlık niyetinin işaretleri olarak kabul edeceğiz.

--- SAYFA 161 ---

Okuyucuları üzerindeki büyük retorik etkiler, bunun yerine, gerçek olayların sırasını Hristiyanlar üzerinde doğru etkiyi yaratacak şekilde organize eden Tanrı'nın ekonomisinin işaretleri olarak görülüyor. Dolayısıyla, Thomas'ın İsa'nın diğer havariilere ilk görünümünde neden bulunmadığı sorusu sıklıkla bunun ilahi bir takdirle gerçekleştiği iddiasıyla yanıtlanır: Tanrı, Thomas'ın ilk kez orada olmayacağından emin oluyordu, böylece İsa şüphesini gidermek ve böylece hepimize önemli bir ders vermek için ikinci kez geri dönebilirdi (örneğin, John Chrysostom, PG 59.681-62 ve Büyük Gregory, Homily). 26 [= PL 76.1201C]). Tanrı, dünya kitabının yazarıdır ve İncil doğrudur çünkü o ilk kitabı sadakatle yansıtmaktadır. 2. Geriye yansıtmak. Yorumcunun çağdaş kaygıları, nihai, her şeyi bilen ilahi yazarın kehanet niyetleri olarak metindeki olaylara geri yansıtılır; bunlar o zamanlar ifade edilmişti ve şimdi ve her zaman tamamen günceldir. Thomas'ın Diriliş'in kendisinden değil, Hristiyan teolojisiyle aynı şekilde açıklığa kavuşturmak istediği Diriliş'in kesin doğasından şüphe ettiği söylenebilir (örneğin, Ambrose, CSEL 32[IV].519-20 ve Nola'lı Paulinus, Epistle 31.6 [= CSEL 29.275.3-6]). Aynı şekilde, ilahi ekonomi de Thomas'ın şüphe duymasını sağladı, böylece gelecekte şüphe duyacak kişiler en başından itibaren inanmaya ikna edilecek ve her türlü sapkınlık temelden yoksun bırakılacaktı: Bu yorumlayıcı iddianın alıntı yapılabilecek sayısız örnekleri arasında bkz. özellikle Nyssa'lı Gregory (PG 46.633), İskenderiyeli Cyril (PG 74.724A), İskenderiyeli Ammonius (PG. 85.1520B), Nola'lı Paulinus (Şiir 27 [= CSEL 30.262-91, özellikle satırlar 416-24]), Ravenna'lı Petrus Chrysologus (Vaz 84 [= PL 52. 439A-B]) ve Asti'li Bruno (PL 165.596A-B). Genel olarak, Gnostik aziz Thomas, kilise içinde her türlü sapkınlığa karşı ortodoksluğun en ateşli savunucusu olarak yeniden okunur ve tüm sapkınlıklar, İsa'nın bedeninin maddiliğini ve maddi evrenin kurtuluş olasılığını reddeden Gnostisizmin versiyonları olarak yeniden okunur. Thomas yalnızca Gnostiklerin pençesinden kurtulmakla kalmıyor, aynı zamanda onlara karşı mücadelede tamamen ikna olmuş bir şampiyon haline geliyor. 142 Yanıtlar ve Gelişmeler

--- SAYFA 162 ---

3. Yer değiştirme. Odak noktası, metnin temel kaygıları gibi görünen şeylerden, ondan bağımsız daha büyük taahhütlerin yarattığı ikincil konulara kaydırılır. Tercümanların, İsa'nın dirilen bedeninin çarmıha gerilen bedeniyle aynı olduğuna dair kesinliği, onları, Thomas'ın bedenine dokunup dokunmadığı sorusuna (ki bunu hafife alıyorlar) değil, vücudunun maddeselliğine rağmen İsa'nın odanın kilitli kapılarından mucizevi bir şekilde içeri girebildiği sorusuna odaklamalarına yol açıyor: Hikaye klasik bir kilitli oda gizemine dönüşüyor. Dolayısıyla Origen (GrChrSchr 49.104), Epiphanius (GrChrSchr 25.111-12), John Chrysostom (Homily 87 = PG 59.474), Konstantinopolisli Proclus (PG 65.684A), İskenderiyeli Cyril gibi çok çeşitli yorumcularda asıl konu İsa'nın bedeninin niteliği ve doğası haline gelir. (PG 74.725A), Şamlı John (PG 94.1189C ve 1220-28), Poitiers'li Hilary (PL 10.87B-88A) ve Augustine (Vaz 247 = PL 38.1157). İsa'nın dirilmiş kusursuz bedeni neden hayatı boyunca aldığı yaraları koruyor? Dirilen İsa'nın yaraları ya da yara izleri ya da yara ya da yara izlerinin görüntüleri ya da buna benzer bir şey var mı? Tercümanlar bu tür sorulara odaklanırken Thomas'ın İsa'nın bedenine olan büyüleyici takıntısını tekrarlıyorlar; bu, Yuhanna'nın kendisinin örtülü ama kesinlikle onaylamadığı bir şeydi. 4. Belirsizliği giderme. John'un ortaya koyduğu şekliyle Thomas'ın tutumu ve karakterindeki çokdeğerlilik, geleneğin çoğu tarafından açıkça kabul edilemez olarak hissedilir. Dolayısıyla şu ya da bu yönde basitleştirilme eğilimindedir. Ya Thomas gerçekten çok iyi ve hayatımızda yapmamız ve olmamız gerekenler için bir model (örneğin, Origen, GrChrSchr 10.561-62; Ambrose, PL 15.1593C-94A; Pseudo-Augustine, Sermon 161 = PL 39.2063; ve John Cassian, CSEL 17.280-81) ya da, ya da gerçekten çok kötüdür ve ne pahasına olursa olsun kaçınmamız gereken şeyleri bize öğreten olumsuz bir örnektir (örneğin, John Chrysostom, Homily 87 = PG 59.473-74). İnançsızlığına gelince, çoğu tercüman onun sadece inanmadığını gösteren metindeki delillere inanmayı reddeder (nadir istisnalar arasında Augustinus'un eserlerinin birçok pasajında yer alması ve Asterius, Homily 20 [= Mezmur 11'deki Homily 1] yer alır). Aksini düşünüyorlar, muhtemelen kısmen Thomas'ın inancını itiraf etmesinden dolayı, ama aynı zamanda İsa'nın dini yorumlarından birinin bu olduğu fikrinden rahatsız oldukları için.

--- SAYFA 163 ---

Ples aslında ona inanmamış olabilir; bunun yerine, Yuhanna'nın metninde bulunan kavramın yerine, yakından ilişkili ancak daha az belirsiz olan bir kavramı koyarlar. Bu nedenle Thomas'ın yalnızca yavaş inandığı veya çok az inanmaya meyilli olduğu, veya meraklı, ya da kederli veya İsa'ya karşı arzu dolu veya aptal olduğu söylenir (inanması yavaş: Büyük Leo, Vaaz 73.1 = PL 54.394C-D, Saygıdeğer Bede CChr SL 120.67 ve Albertus Magnus, Yuhanna İncili Üzerine, bölüm 20 [= cilt. 24, s. 689 Borgnet]; biraz inan: İskenderiyeli Cyril PG 75.564A-B; meraklı: İskenderiyeli Ammonius PG 85.1520B; arayıcı: Pseudo-Augustine, Vaaz 161.4 = PL 39.2063 ve Ravennalı Petrus Chrysologus, Vaaz 84 = PL 52.439A; kederli: İskenderiyeli Ammonius PG 85.1520B ve İskenderiyeli Cyril PG 74.721D; İsa'ya duyulan arzu: Seleucia'lı Basil PG 28.1084C, John Chrysostom, Homily 87 = PG 59.473 ve Brescialı Gaudentius, Vaaz 18 = PL 20.961B; aptal: John Chrysostom, Homily 87 = PG 59.473, Theophylactus PG 124.300C, John Cassian CSEL 17.280 ve Halberstadt PL 118.494D'den Haimo). Ama çoğunlukla gelenek Thomas'ı kurtarmak için elinden geleni yapıyor; sonuçta o da İsa'nın kendisi tarafından seçilen bir öğrenci değil miydi? John'un ısrarla üzerinde durduğu, Thomas ile diğer müritler arasındaki farklar azalma veya tamamen ortadan kalkma eğilimindedir: Thomas diğerlerinin çoğunun veya tamamının durumuna geri döner; onlar adına veya onlarla birlikte hareket eder (örneğin, Theodotus of Ancyra, Homily 4 = PG 77.1411A; Ammonius of Alexandria, PG 85.1520B; ve Paulinus of Nola, Epistle 31.6 = CSEL 29.274-75). İlahi tasarrufa yapılan vurgu aynı zamanda Thomas'ın kuşkusunu hafifletme eğilimindedir; çünkü eğer Tanrı başından beri tüm olayı bizim gelişimimiz için planlıyorsa, o zaman Thomas'a ne suç yüklenebilir ki? 5. Gizemlendirme. Her ne kadar müfessirler metni okuyuculara anlaşılır kılmak için olağanüstü çaba gösterecekler de, nihai amaçları anlaşılabilirliğin sınırlarını ve insan aklının Allah'ın harikaları karşısında aşağılıklarını vurgulamaktır. Kilitli kapı mucizesi, tıpkı İsa'nın dirilmiş bedeni mucizesi gibi, insan anlayışının sınırlarını aşıyor; bu da Şüpheli Thomas'ın öyküsünün tam da amacı olarak görülüyor. 144 Yanıt ve Gelişiminin Gnostik bir düzenlemesi yerine

--- SAYFA 164 ---

Bilginin önemi ve gizli bir kurtuluş doktrininin aktarımı, ortodoks tefsir Thomas'ta anlamak için çok fazla çabalamamız gerektiğinin ve anlamadan bile inanmaya hazır olmamız gerektiğinin kanıtını görür (örneğin, Pseudo-John Chrysostom, PG 59.684; Poitiers'li Hilary, PL 10.88B; ve St. Blasius'lu Werner, PL 157.936C-D). Tertullianus'un ünlü vecizesi, "İmkansız olduğu için kesindir", bu kısaltılmış, bağlamdan arındırılmış ve dolayısıyla daha sert biçimde, kilisenin uygun bulduğu bir tutumun yalnızca en özlü ifadesidir. Augustinus bile, tüm yorucu ve aralıksız entelektüel çabasına rağmen, bu bağlamda şöyle diyebilir: "Aklın başarısız olduğu yer, inancın inşa edildiği yerdir" ("Ubi defecerit orani, ibi est fidei aedictio," Sermon 247 = PL 38.1157). Yüzyıllar boyunca, Hristiyan entelektüeller bireysel rasyonel eleştiri yeteneklerini yalnızca belirli bir noktaya kadar uygulamaya istekliyidiler ve aslında çoğu zaman oldukça mutluydular - ve daha sonra onları nihai mantıksal sonuçlarına kadar takip etmek yerine, onları kurumsallaşmış toplumsal inancın sunağına feda ettiler. Sonuçta Thomas'ın kendisi de bir zamanlar aynı şeyi yapmamış mıydı? Şüpheli Thomas'ın öyküsünün yeni ve oldukça farklı bir yorumu ancak Protestan Reformu ile ilk kez mümkün oluyor. Luther'in Johann Bugenhagen (Ungedruckt Predigten, s. 324) gibi Alman takipçileri ya Thomas'ın İsa'ya gerçekten dokunduğunu tamamen inkar etme eğilimindedirler ya da eğer bu geleneği sürdürürlerse, onun dokunma eylemini salt bir alegori ya da metafor statüsüne indirgerler; Calvin (Yuhanna İncili Üzerine Yorumlar, s. 370-71), diğerlerinin yanı sıra Erasmus Sarcerius (İnciller Üzerine Tatil Postilla, s. 20-24) Thomas'ın inanmadan önce İsa'ya dokunması yönündeki talebinin onun bilgiye dayanan ampirik inanç ile gerçek dini inanç arasındaki farkı anlayamadığını kanıtladığını ileri sürer; Aslında, on altıncı yüzyılın ortasındaki Protestan tercümanlardan biri olan Wolfgang Musculus, Thomas'ın duyularının kanıtlarını Tanrı'nın kutsal sözüne tercih etmesini bile kınayarak, bunu Şeytan'ın Tanrı'ya tercih edilmesiyle paralel hale getiriyor ve sonunda bunu Tanrı'ya tercih ediyor.

--- SAYFA 165 ---

Thomas'ı papalıkla suçluyor (Yorumlar, s. 957-58, gözlem 3). Tüm bu açılardan, on üç yüzyıllık geleneksel tefsirlerin kabuklaşmış ve tanıdık alışkanlıkları birdenbire sorguya çekiliyor gibi görünüyor - sanki Reformcular Yuhanna'nın metnini doğrudan okumaya karar vermişler ve ona sadece onu kendilerine bağlayan ve onları ondan ayıran ciltler dolusu bilgili tefsir aracılığıyla yaklaşmaya değilmiş gibi. Elbette bu izlenime ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Öncelikle, kolektif "Reformcular" terimi, bu farklı ve çoğu zaman son derece polemikçi figürler arasında gerçekte var olandan daha yüksek düzeyde bir doktrinsel uyum önermesi açısından yanıltıcı olabilir; ve ilk kez Reformcular tarafından ekilen tohumların çoğu, örneğin Pietizm'de bir yüzyıl veya daha sonra çiçek açmadı. Ve yine de Protestan Reformcular, Şüpheli Thomas'ın hikayesine dair yorumlarında çağdaşlarına göre daha yenilikçi olma eğilimindeydiler; bunun tersine, Katolik hümanist Erasmus, bu bölümü anlatırken oldukça gelenekseldi; Yuhanna İncili'nin Açıklamalarında (ad xx.28 = Opera Omnia 7.645B,D) ve Stunica'nın Yeni'nin ilk baskısına yönelik eleştirilerine verdiği yanıtta ısrar ediyordu. Thomas'ın gerçekten İsa'ya dokunduğuna dair Ahit (Opera Omnia IX.2, s. 126 ed. de Jonge) ve İsa'nın şu sözlerini yorumluyor: "Beni gördüğünüz için mi inandınız?" Augustine'in bin yıldan fazla bir süre önce belirlediği çizgide. İkincisi ve daha önemlisi, Kuzey Avrupa'daki bu Protestan eğilimi birdenbire ortaya çıkmaz, kendi uzun bir tarih öncesine sahiptir: Tıpkı Reformcuların "sola Scriptura" ("yalnızca İncil") ilkelerini geç ortaçağ teolojisindeki bazı küçük eğilimlerden devralmaları gibi, onların Şüpheli Thomas hakkındaki yorumları da tamamen yeni değildi, ancak Thomas'ın dokunma eyleminin çok az sayıda geç antik ve ortaçağ metaforik anlayışı tarafından belli bir dereceye kadar önceden tahmin edilmişti. Dördüncü yüzyılda Ambrose, Thomas'ın İsa'nın bedenine parmağıyla dokunmasını bize diriliş kapısını açan eylem olarak alegorileştirir (PL 15.1593C-D, 1594A). Ve on ikinci yüzyılda Admontlu Gottfried, Thomas'ın Je'ye dokunma talebini yorumlayan ayrıntılı bir alegorik yorum sunar.

--- SAYFA 166 ---

Elini tutması, emirlerini doğru anlama arzusu, kilisede aktif ve faydalı olma arzusu olarak elini İsa'nın yanına koyma talebi, İsa'nın işleri ile kendisinininkileri doğru bir şekilde ayırt etme arzusu olarak tırnakların bıraktığı yaraya parmağını sokma talebi (PL 174.314B-D). Ancak burada bile Reformasyon öncesi ve Reformasyon alegorizasyonları arasındaki fark açıktır: Birincisi, Thomas'ın İsa'ya dokunmasının gerçekliğini tarihsel bir gerçek olarak kabul eder ve sonra bu gerçek olaya, Tanrı'nın onu tasarlarlarken amaçladığı başka sembolik anlamlar eklemek için ilahi ekonomi doktrinine başvurur; ikincisi raporun tarihsel doğruluğunu sorguluyor ve ona, eğer varsa, yalnızca manevi bir önem atfediyor. Bu durumda, Reformculara göre metafor, onun yerine geçecek kadar gerçek referansı desteklemez. Reformcuların Thomas'ın eyleminin somutluğunu azaltma ve hatta sorgulama eğilimi, onların bazı temel eğilimlerinin doğrudan sonucudur. Birincisi, Reformcuların meşru imanın tek kaynağı olarak Kutsal Yazılar metnine yeniden odaklanmaları, onları yegâne otoriteyi atfettikleri Yeni Ahit ile kanonik olmayan tüm yazılar arasında keskin bir ayrım yapmaya yöneltmektedir. Böylece Luther, Thomas'la ilgili tartışmalarından birine, Yeni Ahit'tekiler dışındaki faaliyetlerine ilişkin tüm anlatımları "pis kokulu yalanlar" olarak nitelendirerek kesin bir şekilde reddederek başlar ("erstuncken und erlogen": Aziz Thomas Günü İncili = Werke 17.II, s. 289); Melanchthon, "Sina Dağı'nda olduğu gibi, gök gürültüsü ve şimşekler arasında göklerden yeni sesler duyulsa bile, [Kutsal Yazılarda yer alan] vaatlere güvenmemiz gerektiğini" söyleyecek kadar ileri gidiyor (Yuhanna İncili'nin Yorumu, bölüm 20 = Corpus Reformatorum 15.433). Sonuç olarak, Thomas'ın çok çeşitli ve önemli roller oynadığı ve Orta Çağ boyunca Hristiyan yorumunu bir dereceye kadar rahatsız etmeye devam eden çeşitli uydurma bilgilerden arındırılmış olarak, John'un açıklaması, mürit hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyen okuyucular için tek bilgi kaynağı olarak kaldı. İkincisi, Reformcuların İncil dışındaki herhangi bir metni küçümsemesi, yalnızca antik apokrifleri değil aynı zamanda Tefsir Tepkilerini de kapsayacak şekilde genişletildi.

--- SAYFA 167 ---

ince kurucu metinler etrafında yavaş yavaş inşa edilen geniş yorumlayıcı yorumların tümü. Reformcuların her yerinde, Katolik yorumlayıcı geleneği ve kilisenin yorumbilimsel tekeline kırmaya yönelik yeni bir istek, aslında bir heves hissediliyor; bu nedenle Melanchthon, İsa'nın dirilen bedeninin ve yaralarının doğasına ilişkin asırlık sorundan küçümseyerek bahsedebilir, ancak bunu ilginç olmayan bir Skolastik kelime oyunu olarak hemen reddedebilir (Yuhanna İncili'nin Yorumu, bölüm 20 = Corpus Reformatorum 15.431). Reformcular inanıyor gibi görünüyor ki, eğer Tanrı gerçekten insanlarla Kutsal Kitap aracılığıyla konuşuyorsa, o zaman kendisini insanlığa anlatmak için bir insan kurumunun aracılığına ihtiyaç duymadan bunu kesinlikle doğrudan yapabilmesi gerekir. Üçüncüsü, metinlerin iman için tek uygun temel olarak kabul edilmesine yönelik bu güçlü eğilim, İsa'nın orada gerçekleştirdiği bildirilen mucizelerden ziyade, ilahi niyetinin tek güvenilir tezahürü olarak Yeni Ahit'te alıntılanan İsa'nın sözlerini vurgulamaya yol açmaktadır. İsa'nın bizden neyi anlamamızı istediğini anlamak için Reformcular, başkalarının eylemleri bir yana, onun konuşmalarını eylemlerinden çok daha güvenilir bir rehber olarak görüyorlar. Böylece Luther, İsa'nın "Ne mutlu görmemiş ama yine de iman etmiş olanlara" (20:29) sözlerini şu şekilde yorumluyor: "Öğrenciler genel işaretlere inanmazlar, ancak ne mutlu, Söz'ü görmeyip yalnızca Söz'e inananlara" (Aziz Thomas Günü İncili = Werke 17.II, s. 289). Dolayısıyla Protestan tercümanlar bu bölümü analiz ederken İsa'nın konuşmalarına çok daha fazla odaklandılar ve Thomas'ın eylemlerine çok daha az odaklandılar; Tomas'ın İsa'ya gerçekten dokunup dokunmadığı, sonuçta oldukça önemsiz hale geliyor. Ve dördüncüsü, Reformcuların, kurtuluşun tek kaynağı olarak insan işlerinden ziyade yalnızca imana vurgu yapmaları, onları Thomas'ın öyküsünü yorumlarken Thomas'ın ne yaptığı ya da yapmadığı üzerine değil, İsa'nın ne yaptığı ya da yapmadığı üzerine odaklamaya yönlendirir. Onların gözünde, Thomas'ın gerçekten de İsa'ya dokunarak iman elde edebileceğini varsaymak, bu salt insan öğrenciye çok fazla özerklik ve güç vermek olacaktır: eğer gerçekten kurtarılabılırsa, bu herhangi bir olaydan kaynaklanmamalıdır.

--- SAYFA 168 ---

sadece kendi inancına bağlıdır ve bu inanç yalnızca İsa'dan gelebilir, ondan değil. Luther'e göre İsa, kurtuluşu başkasının değil, yalnızca kendisinin eserlerinin sağlayabileceğini onlara göstermek için öğrencilerine "ve özellikle sevgili Thomas'a" ellerini ve ayaklarını gösterir (Aziz Thomas Günü İncili = Werke 17.II, s. 294, krş. 291); ve Melancthon, Thomas'ı kurtaran şeyin zaten İsa'nın kendisini Thomas'a sunması eylemi olduğunu, Thomas'ın kendisinin yapmış olabileceği bir şey olmadığını söylüyor (Interpretation of the Gospel of Yuhanna, bölüm 20 = Corpus Reformatorum 15.432). Protestan tercümanları büyüleyen şey Thomas'ın değil, İsa'nın yaptıklarıdır. Şüpheli Thomas'ın öyküsünün Hristiyan yorumunun tarihinde Reform'un yarattığı kesintiyi elbette abartmamalıyız. Luther bile bir veya iki pasajda Thomas ile İsa arasında gerçek bir fiziksel teması kabul eder (12 Nisan 1523 tarihli Vaaz = Werke 10.I.2, s. 229; Yılın Vaazları 1540, Nr. 26 [4 Nisan] = Werke 49, s. 159), Musculus (Yorumlar, s. 957) ve Spangenberg gibi bazı takipçileri de öyle. (Alman Postillası, s. 10r). Geleneğin gücü göz önüne alındığında bu tür izler şaşırtıcı değil; Şaşırtıcı olan, Reformcuların, Thomas'ın İsa'ya dokunduğu yönündeki Y kuşağı görüşünü sorgulama yönündeki belirgin eğilimidir. Bunu yaparak, Tertullianus'tan bu yana bu tefsir geleneğine ilk gerçek yeniliğe katkıda bulunmuş oluyorlar. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Katolik Karşı-Reformasyon, diğer pek çok daha büyük ve daha önemli çekişme alanlarında olduğu gibi, Yuhanna 20'nin küçük tefsir alanı içindeki Protestan meydan okumasına da güçlü ve polemikli bir şekilde yanıt verdi. On altıncı yüzyılın sonları ve on yedinci yüzyılın başlarındaki Karşı-Reformcular, Thomas'ın gerçekten İsa'ya dokunduğu konusunda Reform öncesi öncüllerinden daha az ikna olmuş değiller; aslında, çok daha net bir şekilde öyle görünüyorlar. Ancak ilk kez, Thomas'ın ona dokunmadığını düşünen bazılarının olduğunu açıkça kabul etmeleri gerekiyor ve bu yüzden artık kendilerini, seleflerinin yapmadığı gibi, onun dokunduğunu kanıtlayacak iyi kanıtlar bulmaya çalışmak zorunda buluyorlar. Yenilik dalgası - Yorumsal Tepkiler 149

--- SAYFA 169 ---

Luther'in başlattığı hareket kaçınılmaz olarak muhaliflerine de yatırım yapıyor; Artık tercüman için, inancı ne olursa olsun, yalnızca geleneksel görüşleri tekrarlamak yeterli değildir: artık bunların mümkünse yeni argümanlarla, o zaman olmasa bile en azından daha yüksek sesle savunulması gerekir. Sonuç, kısmen daha önce başvurulmamış bazı yeni argümanların gerçekten ileri sürülmesi ve kısmen de geleneksel argümanların ve bizzat geleneksellik argümanının artık her zamankinden daha büyük bir metodolojik farkındalık ve polemik netliğiyle öne sürülmesidir. Buna iyi bir örnek, 1604'te (Caravaggio'nun Şüpheli Thomas'ın ünlü versiyonunu çizdikten yaklaşık üç yıl sonra) yayınlanan Yeni Ahit üzerine bir yorum yazan, Toledo'lu İspanyol yorumcu Alfonso Salmerón tarafından verilmektedir. Salmerón, Thomas'ın "Rabbim ve Tanrım" sözlerini alıntılarla başlıyor ve ardından bunları açıklıyor: Bu kelimelerin Thomas tarafından dokunduktan sonra söylendiği anlaşıyor. Her ne kadar bazı insanlar onun dokunup dokunmadığını merak etseler de -metin bu konu hakkında açıkça hiçbir şey söylemediğinden ve Euthymius saygıdan dolayı dokunmadığını, İsa'nın varlığını ve yaralarını görmekten memnun olduğunu ileri sürüyor- yine de onun dokunmuş olması daha olası ve gerçekle daha uyumlu görünüyor. Birincisi, İsa ona şunu söylediği için: "Beni gördüğün için Thomas, inandın": ancak görme, mükemmelliği ve kanıtı nedeniyle geleneksel olarak her duyu için anlaşılır, böylece diğer duyularla algıladığımız veya aslında aklımızla kavradığımız her şeyi, mecazi olarak gördüğümüz söylenir. . . Sonra [ikinci olarak] sevgili öğrencinin [1 Yuhanna 1] sözü bunu kanıtlıyor. . . Üçüncüsü, Thomas'ın parmağı saygıyla korunuyor ve Kudüs'teki Kutsal Haç kilisesinde sergileniyor: bu nedenle bildirildiği gibi dokundu, aksi takdirde parmağının diğer insanlarınkinden daha fazla korunması için hiçbir neden yoktu. . . Dördüncüsü, bizzat Babalar buna açıkça tanıklık etmektedir. (Athanasius, Epiphanius, Theophylactus, Ambrose, Augustine, Büyük Leo, Thomas Aquinas ve Albertus Magnus'un da aralarında bulunduğu uzun bir otorite listesi aşağıdadır.) Beşincisi, mantığın kendisi bunu kanıtlıyor: birincisi, Thomas Rab'be "Parmağını buraya koy, vb." diye emrettiğinde itaat etmiş olacaktı; o zaman çünkü Mesih 150 Yanıtlar ve Gelişmeler

--- SAYFA 170 ---

showed himself to all the senses to be recognized; then again, lest Thomas might perhaps have regretted that he did not touch, and said, "If only I had touched, then maybe I would have found something different"; and then finally for our sake, for whom this touching, and so great a slowness, were intended to be useful. (Commentaries, vol. 11, treatise 27, p. 216) Salmerón is here applying the most up-to-date exegetical method available to him, the sixteenth-century Spanish Dominican theologian Melchor Cano's loci theologici (theological modes of argument), and is taking pains to demonstrate the harmony between his own interpretation and all the conventional sources of authority, including scripture, the church fathers, recent theologians, and the light of reason. Nonetheless, exegetically speaking, what he offers is very heterogeneous indeed. The very accumulation of arguments, which are heaped up in an order that seems quite random despite their number, is clearly designed to have a rhetorical effect, to silence doubters by burying them under a huge mass of incontrovertible proofs. Yet this very feature allows his profusion of demonstrations also to be read just as easily in the opposite way, as a symptom of an anxiety that no single truly decisive argument is available to prove the case once and for all: better, then, perhaps, to offer twenty bad arguments than to have to admit that there is not one good one. Salmerón's first argument is derived ultimately from Augustine's explanation of why Jesus referred only to sight; his second one misunderstands the first lines of the First Epistle of John to refer not to his having heard and seen and touched Jesus during his life but to his having done so after the Resurrection; his third one is an appeal to the sacred relic of Thomas's finger (to which we shall return later), which of course proves at most only that some people once believed that that finger might have touched Jesus, not that they were right to do so; his fourth one sets the most celebrated exponents of the tradition into battle array without demonstrating that they were fighting on the right side; and the fifth brings a list of suggestions that may indeed be new but by and large are captious and trivial.

Exegetical Reactions 151

--- SAYFA 171 ---

Diğer 16. ve 17. yüzyıl Katolik yorumcuları, ister yeni argümanlar getirmeye çalışsınlar ister eski argümanları geri dönüştürmekle yetinsinler, daha iyi durumda değiller. Francisco de Toledo (Yorumlar, cilt 2, bölüm 20, ek açıklama 27, s. 363D-E) ve Juan Maldonado (Yorumlar, cilt 2, s. 1120) gibi bazıları, Thomas'ın İsa'ya dokunduğunu düşünen kilise babalarını basitçe listelemekle yetiniyor. Bazıları ise daha orijinal olmaya çalışıyor. Bir bilim adamı, Francisco de Ribera, samimi bir şekilde, İsa Thomas'a parmağını yaralara sokmasını söylediğinde, eğer Thomas İsa'nın ona yapmasını söylediği şeyi yapmamış olsaydı, John'un bundan kesinlikle bahsedeceğini öne sürüyor (Yorumlar, s. 504). Bir diğeri, Cajetanus Potesta, bazı insanların ilk önce Thomas Aquinas'ın önerdiği, Thomas'ın İsa'nın sözleriyle kafasının karıştığı ve ona dokunmaya cesaret edemediği fikrini benimsediğini, ancak daha sonra tuhaf bir uzlaşma çözümü olarak İsa'nın bu noktada öğrencinin elini yakaladığını, yan tarafındaki yaraya yaklaştırdığını ve ona dokundurduğunu eklediğini bildiriyor (İncil Tarihi, cilt 2, bölüm 91, ayet 28, 3912, s.597). Aynı yıllarda, Katolik vaazları bazen İsa'nın yaralarının acı verici görüntülerini canlandırmaktan zevk alıyor gibi görünüyor ve bunu yaparken vaizler dinleyicilerine sık sık Thomas'ın gerçekliklerini kanıtladığını hatırlatıyor. Bu konuşmacılar, dinleyicilerinin tüm duyusal aygıtlarını, İsa'nın acılarıyla mümkün olduğu kadar derin bir şekilde empati kurmalarını sağlamak için harekete geçirmeye çalışıyorlar, böylece kişisel tatmin alışkanlığının engelini aşacaklar, günahkarlıklarını tanıyacaklar ve yollarını değiştirecekler. Böylece, 23 Mart 1584'te (Caravaggio yaklaşık on bir yaşındayken) San Carlo Borromeo'nun Milano katedralinde İsa'nın Çilesi üzerine verdiği vaazda, Kuzey İtalya'daki Karşı-Reformasyonun bu önde gelen figürü, dinleyicilerinin sadece herhangi bir metinde değil, İsa'nın bu şişmiş ve şişmiş bedenini, bu kutsal yaralarını, yaralarını dikkatle okumasını sağlamak için elindeki tüm hatırı sayılır retorik gücünü kullandı. onun eti! . . . Nasıl okunması gerektiğini biliyor musun? Bu okuma bizi, Rab'bin kendi etinde hissettiği tüm işkenceleri kendi etimizde hissettiğimiz noktaya taşımalıdır; bu tırnakların elimize ve ayaklarımıza battığını, bu yaraların, bu yaralanmaların yenilendiğini 152 Yanıt ve Gelişmeler

--- SAYFA 172 ---

biz; bizim de belalara maruz kalacağımızı ve tükürükten şekilimizin bozulacağını. Bu kitabın dış kısmında yazılanların nasıl okunması gerektiğini bize öğreten Havarî'yi dinleyin: 'Aranızda İsa Mesih'te olan bu düşünceye sahip olun' [Filip. 2:5]; Hissedin, ah çocuklar, diyorum, sadece bir iki duyunuzla değil, tüm duyularınızla, gözlerinizi uygulayın ve bu solgun ete, bu yaralara dikkatle bakın; bu alaycılığa, bu hakaretlere, nihayet bu küfürlere, İsa'ya mızraktan daha derin yaralar açan ilahi görkem ve heybetlere yönelik yüce hakaretlere kulak verin; Efendimiz'in çarmıha gerildiği Golgota'dan yayılan, katlandığı sayısız acıya bir işkence çeşnisi eklenmiş olan bu kadavra kokusunu koklayın: bu çok acı safrayı, içinde şarap ve sirkenin mür ile karıştırıldığı bu ekşi içeceği tadın; Her uzuvunuzun duyarlı olduğu duyguyu uyandırın, böylece Tanrı'nın Oğlu'nun vücudunun çektiği tüm acıları hissettiğinizi sanırsınız. Ah, bu kitabı bu şekilde okumayı bilen kişiye ne mutlu! (Homélies et söylemleri 350-51) Sofistike psikolojik manipölasyon ve tutkulu görselleştirmenin birleşimiyle San Carlo, izleyicilerinin İsa'nın acılarını olabildiğince yoğun ve içten hissetmelerini sağlamak için izleyicilerinin her duyu organı üzerinde çalışıyor. Görselleştirme, tüm duyu organları yelpazesinde çok önemli olsa da yalnızca bir unsurdur; bu, hepsinden en temel ve rahatsız edici olanı olan dokunmayla sonuçlanır; burada yalnızca kutsal etle teması değil, aynı zamanda ona kurtarıcı bir nüfuz etmeyi öneren ısrarlı bir retorikte konuşlandırılmıştır: Bütün bu yaralar aslında bir o kadar da açıklıktır: Eğer okumak istiyorsak, Rab onlar aracılığıyla girmemizi ister. Dirilişinden sonra, hâlâ vücudunda yaralarının izlerini taşıyan Rab'bin havarilere görüldüğünü ve özellikle Tomas'a şunu söylediğini hatırlamıyor musun: "Parmağını buraya koy ve ellerimi gör; elini uzat ve onu yanıma koy" [Yuhanna 20:27]. Bu, Rab'bin bugün hâlâ bize yönelttiği davettir, çünkü O'nun arzusu, onun yaralarına girmemiz ve onlarda yazılanları okumamızdır. Ah, elini uzatsan, onlarda ne öğretiler keşfedeceksin, Christian! Elinizi bu yaralara sokun ve ruhunuzun tüm değerini anlayacaksınız. . . Christian, elini bu tarafa koy, yapacaksın.

--- SAYFA 173 ---

Tanrı'nın, bedeninin aşırılıklarından, açgözlülüğünden, kibirden, gururdan, safsızlıklardan ne kadar dehşete düştüğünü anlayın. . . Elinizi bu tarafa koyun ve erdemin ne kadar güzel olduğunu anlayacaksınız. (Homélies et söylemleri 352-53) Bu olağanüstü pasaj ancak, içinden geçen maddilik, duygusallık ve tutku, İsa'nın yaralarının ve Tomas'ın onlara dokunma eyleminin hayal edilen görüntüsüne odaklanabilirse sarsıcı doruğuna ulaşabilir. Bu kutsal gerçekler dinleyicilerin sorgusuz sualsiz inanmalarını gerektirir. Hiçbir şey, bu aziz vaazının tüm retorik etkisine, Thomas'ın gerçekten İsa'nın bedenine dokunup dokunmadığına dair en ufak bir şüphe belirtisinden daha zararlı olamazdı. Böylece, on yedinci yüzyılın başlarında Hristiyanlık dünyasını iki düşman kampa ayıran sınır, yalnızca Avrupa haritasından geçmekle kalmadı: aynı zamanda Yuhanna 20'yi çevreleyen yorum alanını da böldü; Thomas'ın İsa'ya dokunduğundan şüphe duyanlar ile onun bunu yapmış olduğuna her zamankinden daha fazla inananları birbirine karşılaştırdı. Bu yorumsal zorluğun hafif izi üzerinde, çok önemli tarihsel dönüşümlerin ağır gölgesini görebiliriz. 154 Yanıtlar ve Gelişmeler

--- SAYFA 174 ---

Resimli Versiyonlar: Kutsal İmajlarda Thomas Şüpheli Thomas'ı birbirini tamamlayan iki metin çeşidinde inceledik: birincisi, John'un anlatımının özgüllüğünün kaybolduğu ve sonunda onun anlattığı olaylara duyulan hayranlığa dönüştüğü metinler; böylece bunlar, hikayeyi nihayet doğru bulmayı ümit eden daha sonraki hikaye anlatıcıları tarafından tasarlanan yeni anlatılarda daha da detaylandırılabilir; ve ikincisi, John'un öyküsünün dilsel önemliliğinin kalınlaştığı, yoğunlaştığı, kendi başına yoğun bir çekim ve sistematik ilgi nesnesi haline geldiği, öykünün yalnızca hatasız değil aynı zamanda yanılmaz olduğunu göstermek için tasarlanmış daha incelikli yorum stratejileri ürettiği öyküler. Her iki durumda da kelimeler, hem zengin bir yaratıcılık hem de nesiller boyu inatçı bir süreklilik sergileyen geleneklerin tanımlanması ve yayılması için vazgeçilmez araçtı. Dolayısıyla bu noktaya kadar söz merkezli odaklanmam uygunsuz değildi. Şüpheli Thomas'ın hikâyesinin aktarımı için dili bu kadar uygun bir araç haline getiren şeylerden biri de bu hikâyenin içeriğinin oldukça sözlü olmasıdır. Meryem'in tesellisiz dehşet dolu açılış çığlığından, İsa'nın Tomas ve daha sonraki inananlar hakkındaki doruğa ulaşan yargısına kadar, Yuhanna'nın bu bölümü, çarpıcı derecede bireysel sözlü ifadelerin dramatik bir dizisi olarak ifade edilmiştir - Yuhanna 20'nin otuz bir ayeti, doğrudan konuşmadan en az on sekiz alıntı içerir (20:2 Meryem; 13 melekler; 13 Meryem; 15 İsa; 15 Meryem; 16 İsa; 16 Meryem; 20:2 Meryem; 13 melekler; 13 Meryem; 15 İsa; 15 Meryem; 16 İsa; 16 Meryem;

--- SAYFA 175 ---

17 İsa; 18 Meryem; 19 İsa; 21 İsa; 22-23 İsa; 25 öğrenciler; 25 Thomas; 26 İsa; 27 İsa; 28 Thomas; 29 İsa). 30-31. Ayetler daha sonra hikayeyi bitirir (ve muhtemelen Yuhanna'nın orijinal İncili'ni de bitirir) onun anlatımının yazılı biçimine çifte atıfta bulunarak: "bu kitapta yazılmayan diğer birçok işaret; fakat bunlar inanabileceğiniz için yazılmıştır." Zaten aynı İncil'in ilk cümlesi, "Başlangıçta Söz vardı" (1:1) değil mi? Ama yine de, bu açılış cümlesini okuduğumuzda ne tür bir "Kelime" düşünmemiz gerekiyor? Son ayetler Yuhanna İncili'nin dilinin bir kitap biçiminde yazıldığını belirtir, ancak bu yalnızca, açılışında duyurulan kelimenin herhangi bir yazılı biçimde olduğunu hayal etmemize izin veren son derece gergin bir metaforudur. Kuşkusuz, Hristiyanlık, etrafında inanç kurumlarının örgütleneceği istikrarlı çekirdek olarak kutsal metinlere odaklanmayı Yahudilikten miras almıştır ve İncillerin yazılı metinler olması (elbette sözlü anlatımlara dayanmasına rağmen) İncillerin kendini sunuşunun önemli bir yönüdür. Ancak Protestan Reformu'ndan sonra, tüm inananların bu kutsal yazıyı kendi başlarına okuma ve inançlarını okuma deneyimlerine dayandırma kapasitesi, Yahudiliğin çoğu türünde uzun süredir sahip olduğu Hristiyanlığın bazı versiyonlarında aynı derecede merkeziliğe benzer bir şey kazanmaya başladı. Ancak 16. yüzyılda ve hatta 19. yüzyılın ortalarına kadar Hristiyanların çoğu aslında okuma yazma bilmiyordu ve şimdi bile çoğu öyle olmaya devam ediyor. Eğitimsizleri Hristiyan inancının uygulamalarına katılımdan dışlamaya yönelik herhangi bir girişim, İsa'nın evrenselci mesajıyla çelişirdi - taktiksel olarak pek de kurnaz olmadığımızı söylememize gerek yok. Dolayısıyla Hristiyanlığın tarihi aynı zamanda bir yandan yazılı kurtuluş mesajı ile diğer yandan kısmen veya tamamen okuma yazma bilmeyen inananlardan oluşan topluluklar arasında aracılık etmek için tasarlanmış stratejilerin tarihidir. Bu Hristiyanların okuma yazma bilmediğini aklımızda tutarsak, Yuhanna İncili'nin kanıtlarına rağmen pek çok insanın Tomas'ın gerçekten İsa'nın yaralarına parmağını soktuğuna inanmaya devam ettiği gerçeği için tefsir geleneğinin yalnızca gerekli, ancak yeterli bir açıklama sağlamadığı açıkça ortaya çıkar. Son 156 Yanıt ve Gelişmeye kadar

--- SAYFA 176 ---

Birkaç yüzyıl boyunca okuryazarlık, Avrupa'da nüfusun büyük bir bölümünün Yuhanna'nın metniyle bile doğrudan yüzleşmesine izin verecek kadar yaygın değildi; onun üzerine bilgili yorumlardan bahsetmeye bile gerek yok. Bunun yerine, Kutsal Kitap, metne kilisenin tefsir gelenekleri içinde detaylandırılmış ve onaylanmış bir yorumla eşlik eden rahiplerinin vaazları aracılığıyla dilsel bir belge olarak onlara aracılık ediyordu. Yeni Ahit metnini kendileri çalışabilen küçük inanan azınlığın çoğu, şüphesiz Yuhanna'nın anlatımını zor ve kafa karıştırıcı bulurdu ve birçoğunun kilisenin otoriter yorumuna sığınarak rahatladıklarını da hayal edebiliriz. Eğer kilise babaları ve yerel rahipler, Thomas'ın İsa'ya dokunduğunu söyleme konusunda hemfikir idilerse ve Yuhanna'nın metni bu iddiayla açıkça çelişmiyorsa, o zaman bunu kim sorgulayacaklardı? Dolayısıyla tek bir yazılı metin ancak çok daha geniş bir sözlü ifadeler bağlamı içinde bir yer bularak toplumsal olarak anlaşılır hale gelebilirdi: tartışılan, açıklanan, yorumlanan, detaylandırılan kutsal metin kaynağı, içinde Hristiyan inancının yeşerdiği daha çeşitli sözlü söylem için nihai bir referans noktası sağladı. Ancak Yuhanna'nın anlatımının kabulünü içeren bu tür konulara yalnızca sözlü ve okuryazarlık açısından yaklaşmak, kritik öneme sahip kültürel bir gerçeği göz ardı etmek demektir: Hristiyanlık tarihinin büyük bir bölümünde, Hristiyanların büyük çoğunluğunun yazılı veya sözlü olsun Kutsal Kitap metnine erişimi görsel temsiller aracılığıyla sağlanmıştır. Kiliselerin duvarlarındaki mozaikler ve freskler, tıpkı kutsal elyazmalarındaki minyatürler gibi, hiçbir zaman sadece dekoratif bir işlevi yerine getirmez; her şeyden önce yaşamsal bir iletişimsel amaca yöneliktir: İnananlara kutsal metni sunar, temel bölümlerin ana hatlarını bilmeyenlere aktarır, kutsal öykülerin olay örgüsünü yapanlara anımsatır ve daha uzman olanlara kutsal metinlerin ima ettiği belirli doktrinleri ve anlamları gösterir. ikonografi. Pazar vaazını yalnızca Kutsal Yazılardaki bölümlerden pasajlar değil, aynı zamanda Resimli Versiyonlar 157'den alıntılarla da örneklendiren rahip

--- SAYFA 177 ---

kilisesinin duvarları boyunca düzenlenmiş mozaikler veya boyalı resimlerle bunları cemaatine işaret etmesi, sözlü ve görsel medya arasındaki bu hayati etkileşimin paradigmatik bir örneği olarak alınabilir. Ama başkaları da var: Temsil edilen figürlerin adlarını tespit eden ve adlarıyla birlikte onlara iliştilen hikâyeleri de aklına getiren bireysel ibadet eden kişi; daha az eğitilmiş arkadaşına, çoğunlukla görüntülere eşlik eden açıklayıcı yazıları deşifre etmede yardımcı olan, kısmen okuryazar izleyici; çocuklarına soran ebeveynler, ebeveynlerine tercümanlık yapan çocuklar. Ortaçağ kilisesi yalnızca Kutsal Yazıların tamamen resimlendirilmiş bir elyazmasının arkitektonik bir genişlemesi değildir: aynı zamanda, dindar bakışa kendisini her Hristiyan, hatta en az okuryazar olanlar bile mükemmel bir şekilde anlayabileceği bir kurtuluş mesajının taşıyıcısı olarak göstermeyen neredeyse hiçbir ayrıntının bulunmadığı, tamamen göstergebilimselleştirilmiş bir evrenin somut tezahürüdür. Çoğu izleyici için görsel imgenin berrak gücünün, yazılı olanın belirsizlikleri bir yana, söylenen sözün belirsizliklerine üstün gelme eğiliminde olduğundan şüphe edilebilir mi? Özellikle Ortodoks gelenekleri dikkate alındığında ikonların önemini vurgulama eğilimindeyiz; ancak görselleştirmeye yönelik bu tür yardımların önemli bir rol oynamadığı birkaç Hristiyanlık çeşidi vardır. Aslında Luther bile -teolojik ayrıcalığın yalnızca Tanrı Sözü'ne dayanması konusundaki inatçı ısrarına rağmen- görsel imgelerin inananların ahlaki zekasını şekillendirmede kullanabileceği güce karşı duyarlıydı. Çünkü metin yalnızca dinleyicinin veya okuyucunun işlenmemiş veya nispeten sınırlı kalabilen kendi görsel gücünün kullanılmasıyla canlandırılabilir. Ancak resimsel veya heykelsi imge, sanatçının verimli hayal gücü ve incelikli teknik becerisi sayesinde, kendisini bazen izleyicinininkinden daha az canlı olmayan ikinci bir gerçeklik olarak sunarak anında anlaşılır hale gelebilir. Bizans'ta İkonoklastik tartışma, kutsal sahnelerin görsel temsillerinin propaganda amacıyla uzun süredir devam eden geleneğini geçici olarak kesintiye uğrattı - ancak yalnızca geçici olarak. Reformasyon'a kadar kiliselerde dinsel imgelerin sergilenmesine geniş çapta karşı çıkılmayan Batı'da, bu gelenek hiçbir zaman ciddi bir biçimde ele alınmadı.

--- SAYFA 178 ---

bin yılı aşkın süredir sorgulanıyor. Beşinci yüzyılın başlarında Nola'lı Paulinus, okuma yazma bilmeyen yerel köylülerin Hristiyan inancını güçlendirmek ("inançları bozulmamış ama okuma konusunda bilgisiz köylüler", PL 61.660, Poema XXVII, satır 548) - ya da en azından onları yiyecek ve şarap konusundaki şenlik iştahlarından geçici olarak uzaklaştırmak için kilisesinin duvarına kutsal resimler uyguladığını eğlenceli bir şekilde anlatır. İki yüzyıl sonra Büyük Gregory, Marsilya Piskoposu Serenus'a, dini metinlerin eğitilmiş insanlar için olduğu gibi, dini resimlerin de okuma yazma bilmeyenler için olduğu öğretisinin klasik bir formülünü sunduğu iki mektup yazdı: Bu nedenle kiliselerde bir resim sergilenir, böylece harflerden habersiz olanlar, elyazmalarında okuyamadıkları şeyleri, en azından duvarlara bakarak "okuyabilirler". (Mektup 9.105, PL 77.1027-28) Çünkü kutsal yazıların onu okuyanlara sağladığı şey, onu gören sıradan insanlara bir görüntü aracılığıyla sağlanır, çünkü cahil olanlar bile onda neye uymaları gerektiğini görürler, onda "okunan" harfler hakkında bilgisiz olanlar bile. Bu nedenle bir görselin okuma değeri vardır, özellikle de sıradan insanlar için. (Epistle 11.13, PL 77.1128) Orta Çağ boyunca Gregory'nin formülasyonları, muta praedicatio ("sözsüz vaaz") olarak bilinen öğreti bağlamında tekrar tekrar alınıldı. Pagan tapınaklarında putperestlere tapınanlar için yapılan tanrı heykellerinin aksine ve Hristiyan batıl inançlarının çeşitli biçimlerinin de putperestliğin cazibesine ne sıklıkta boyun eğdiğine rağmen, kutsal imgelere kendi başlarına dinsel açıdan etkili oldukları kadar tapınılmamalıydı. Bunun yerine, bu resimler ve heykeller, kendilerinden daha yüksek ve gerçekten kutsal olan bir şeye, topluluğun eğitimcileri ve öğreticileri olarak hizmet edecekleri dini olayların ve figürlerin daha gerçek dünyasına işaret ederek yalnızca gösterge görevi görecek. Bu nedenle, Şüpheli Thomas'ın öyküsünün görsel temsillerinin tarihi, yalnızca yardımcı veya antika bir ilgi konusu değildir; daha ziyade, John'un anlatısının nasıl algılandığına dair herhangi bir tam açıklamanın için, aslında temel bir bileşenidir. Çünkü Thomas'ın görüntüleri, hikâyesinin anlaşılmasını belirlemede en azından aynı derecede önemli bir role sahipti.

--- SAYFA 179 ---

Hem Hristiyanlar hem de Hristiyan olmayanlar arasında, herhangi bir yazılı metnin -hatta belki Yuhanna İncili'nin kendisi de dahil olmak üzere- sahip olabileceği gibi. Şüpheli Thomas'ın ikonografik geleneği uzun ve karmaşıktır. Onun zenginliklerine, daha çok Caravaggio olarak bilinen, Michelangelo da Merisi tarafından yapılmış, özellikle etkileyici ve anlamlı bir versiyonun portalından girebiliriz (Resim 1). Tablonun tarihi muhtemelen 1601 civarındadır ve Marchese Vincenzo Giustiniani tarafından özel koleksiyonu için sipariş edilmiş ve Caravaggio Roma'da Kardinal Ciriaco Mattei'nin evinde yaşarken yapılmış olabilir (ancak ilk raporlar çelişkili ve eksiktir ve tüm bu belirtilerle ilgili çok fazla belirsizlik vardır). Her halükarda tablo 1606 yılında Giustiniani koleksiyonuna dahil edilmiş ve bu koleksiyonun 1816 yılında Prusya kraliyet ailesi tarafından satın alınmasıyla Berlin'e taşınmıştır. Bugün Potsdam'daki Sanssouci Neues Palais'in resim galerisinde sergileniyor. Caravaggio'nun Şüpheli Thomas'ı, bu hikayenin karmaşık ikonografik geleneklerini organize etmek için iyi bir odak noktası görevi görüyor; yalnızca özündeki yüksek kalite nedeniyle değil, aynı zamanda kayda değer tarihsel önemi nedeniyle. Çünkü Caravaggio'nun resminin, Thomas'ın şüphesine ilişkin daha önceki yaklaşımlarla zengin ve sofistike bir ilişkisi vardır; aynı zamanda en başından beri pek çok izleyici üzerinde derin bir etki bırakmış gibi görünüyor. Bunu en iyi şekilde, kendilerini en çok etkileyen tabloları yorumlayıcı tepkilerini kendi resimlerinde sergileyen diğer ressamın üzerindeki önemli etkisine bakarak değerlendirebiliriz. Caravaggio'nun başka hiçbir tablosu yaşamı boyunca bu kadar sık kopyalanmadı. Orijinalin ilk kez sergilenmesinden sonraki birkaç yıl içinde dört kopyanın yapıldığı ve sergilendiği biliniyor; bunlardan biri Kardinal Mattei'nin kendi koleksiyonunda yer alıyor. Bundan sonraki onlarca yıl boyunca Rubens ve Strozzi gibi ressamın (aşağıdaki Resim 24 ve 25'e bakınız), diğer birçok sanatçı için Şüpheli Thomas temasını tatmin edici bir şekilde ele almanın en iyi ve belki de tek yolunun, Caravaggio'nun 160 Yanıt ve Gelişmeleri üzerinden eleştirel bir şekilde düşünmek olduğunu gösterdiler.

--- SAYFA 180 ---

kompozisyon seçimleri. Daha sonra Caravaggio'nun resim versiyonlarının ima ettiği gibi yorumlarına döneceğiz; ama şimdilik Caravaggio'nun zamanından bu yana pek çok sanatçı için Şüpheci Thomas'ı görmenin onu Caravaggio'nun gördüğü gibi görmek anlamına geldiği genellemesini riske atmak yeterli. , Caravaggio'nun Şüpheci Thomas'ına baktığımızda ne görüyoruz? Üç adam ve bir tane daha görüyoruz. Dört başları mükemmel bir haç oluşturuyor, Resimli Versiyonlar 161 1'in üst yarısında merkezin biraz dışında sola doğru. Caravaggio, Doubting Thomas, yak. 1601. Gemäldegalerie, Neues Palais, Sanssouci, Potsdam. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 181 ---

tablo. Ana hatlarında dördü çeşitli köşegenler, üçgenler ve matematiksel hassasiyete sahip diğer geometrik şekiller oluşturuyor. Ancak renklerinin, tavırlarının, yaşlarının ve diğer özelliklerinin çeşitliliği onları keskin bir şekilde çeşitli zıt gruplara ayırıyor. Karanlık, ayırt edilemez bir arka planın önünde, soyut, tanımlanamayan bir alanda duruyorlar. Herhangi bir tanımlanabilir ortamdan kopuk, anlamlarını tamamen kendi içlerinde, kendi niteliklerinde, duruşlarında ve jestlerinde taşıyor gibi görünüyorlar - yani daha önceki ikonografik geleneklerle tamamen örtülü ve belirtilmemiş bir ilişki içinde - ve bize incelememiz için ilginç örnekler veya ibadetimiz için saygıdeğer ikonlar olarak sunuluyorlar. Işık bizim alanımızdan, solumuzda yüksek bir yerden üzerlerine düşüyor ve çeşitli bölgeleri ve ayrıntıları seçiyor - İsa'nın bedeni, yarası ve elleri, öğrencilerin alınları ve omuzları - diğerlerini - her şeyden önce, sinir bozucu, kışkırtıcı bir şekilde, İsa'nın yüzünü - karanlık gölgede bırakıyor. Solda İsa duruyor. Cildi soluk - mezar gibi - ve klasik bir filozofun cübbesi gibi etrafına sarılmış açık renkli bir kefen giymiş. Vücudu heykelsi bir duruşa sahip, ancak yapısı hafif, narin, neredeyse kadınsı; kısmen kulağının arkasında toplanan uzun, düz saçlar ve göğüs boyunca uzanan haç şeklindeki bir gölgeyle vurgulanan sağ göğsünün çıkıntılı meme ucu ve kıvrımı, ince bir kadınsılık nüansı taşıyor. Boynu keskin bir şekilde bükülmüş ve yüzü aşağıya doğru yönlendirilmiştir. Yüzündeki derin gölge, yalnızca onun özelliklerini tanımamıza izin veriyor, onları canlandıran herhangi bir duyguyu belirlememize izin vermiyor; Bakışlarının sol eline sabitlenmiş ve ağzının hafifçe açık gibi görünmesi dışında hiçbir şey söyleyemeyiz. Sağ eliyle mantosunu bir tiyatro perdesi gibi geri çekiyor, dramatik bir görsel ve dokunsal inceleme için göğsünü ve yarasını açığa çıkarıyor. Ancak bu resmin enerjisinin büyük kısmı sol elinde yoğunlaşmıştır. Çünkü İsa'nın sol eli, Thomas'ın sağ bileğini, onun bedeninin narinliğiyle keskin bir tezat oluşturan, erkeksi, aslında insanüstü bir güçle kavramıştı. Peki bu hareketle ifade edilen kesin niyet nedir? Thomas'ın elini mi yönlendiriyor? Thomas'ın parmağını yaraya daha da mı sokmaya zorluyor? Herhangi bir 162 Yanıt ve Gelişmeye sızmasını engelliyor mu?

--- SAYFA 182 ---

daha uzağa mı? Bilemeyiz. İsa'nın hareketi mutlak bir gücü ve kontrolü ifade eder, ancak amacı bizden tamamen gizlidir. Belki İsa'nın yüzü aydınlansaydı, ifadesi bu soruların cevabını açığa vurabilirdi ama belki de göstermezdi. Üç öğrenci kan ve toprağın koyu kırmızı ve kahverengi renklerine boyanmıştır; sadece genel olarak (ölümün aksine) yaşamı değil, aynı zamanda (ideallik ve soyutlamanın aksine) dünyevi, sıradan, kaba yaşamı da simgeleyen güçlü bir canlılığı somutlaştırır. Giysileri kaba, köylü pelerinleridir; vücutları iri yarı, tıknaz ve kaslı görünüyor; saçları dikkatsizce kesilmiş, sakalları kesilmemiş; hepsi İsa'dan en az bir kuşak daha yaşlıdır. Üçü de çeşitli aşırı gerilimleri ifade ediyor. Thomas'ın bakışları, tıpkı sağdaki öğrencininki gibi, parmağının İsa'nın yarasında kaybolduğu noktaya odaklanmış gibi görünüyor; arka plandaki yaşlı öğrenci, İsa gibi, Thomas'ın bileğini tutan İsa'nın sol eline bakıyor gibi görünüyor. Ancak diğer iki öğrencinin yoğun bakışlarının dışında çok az şey görebilsek de Thomas'ın tüm vücudu dikkat çekici derecede dinamik bir gerilim ifade ediyor. Bir yay gibi kıvrılmış duruyor: Sol eli destek için kalçasına dayanmış, sol dirseği rahatsız edici bir şekilde kendi alanımıza doğru uzanmış, tüm vücudu parmağının hareketine ve onu takip eden bakışına odaklanmış durumda. Sol üst kolunun omzuyla birleştiği noktada, duruşunun gerilimi ceketindeki bir dikişi patlatmış: Elbisesinin kumaşındaki bu dikey yırtık, İsa'nın vücudundaki yatay yarık ile simetrik. Her iki deliği de görüyoruz; Thomas bunlardan birini görüyor ve ona dokunuyor. Ancak Tomas'ın yaptığı yalnızca İsa'nın yarasına dokunmak değildir; daha ziyade Caravaggio, Thomas'ın hareketine aktif, dinamik bir nitelik kazandırmak için elindeki tüm sanatsal kaynakları kullandı, böylece parmağının yavaş yavaş yaranın daha da derinlerine girdiğini görüyoruz. İzleyicinin bakışı, arka planda duran ve aşağıya bakan yaşlı öğrencinin parlak ışıklı kel alnından başlayan güçlü bir aşağıya doğru spiral şeklinde yönlendirilir, sonra ileri ve aşağı doğru sağa doğru, sağda duran, aşağıya ve sola bakan diğer öğrencinin alnındaki ışık noktasına doğru hareket eder ve Resimli Versiyonlar 163.

--- SAYFA 183 ---

Sonunda Thomas'ın kendi sabit bakış açısı boyunca, İsa'nın parmaklarının oluşturduğu geçici görsel engelin üzerinden bakış çizgisi boyunca ilerleyerek, Thomas'ın, yaranın içinde saklı olduğu için ucunu tahmin edemediğimiz ancak göremediğimiz kendi parmağına ulaşır. Bu dikey spirali güçlendiren başka bir yatay spiral daha var; Thomas'ın esrarengiz bir şekilde çıkıntı yapan sol dirseğinin bize en yakın noktasından başlayıp, sol üst kolu boyunca omzunun kaslı geniş alanı boyunca resim düzlemine geri dönerek, sağ kolu boyunca İsa'nın elinin içinden aynı kesik parmak ucuna kadar uzanan, bizi karşı konulamaz bir şekilde resmin içine çeken yatay spiral. Hareket izlenimi, İsa'nın yarasının üzerindeki, Thomas'ın parmağının ona uyguladığı baskıya boyun eğiyor gibi görünen, parlak bir şekilde aydınlanan küçük deri kıvrımıyla daha da güçlendiriliyor. Sonuç olarak Thomas'ın meraklı hareketi sert, enerjik ve neredeyse acımasız bir nitelik kazanıyor. İsa'nın yaralı bedeninin zarafeti ve narinliği ile Thomas'ın bunu kabaca ihlal etmesi arasındaki karşıtlık, İsa'nın yarasının vulvaya benzer biçiminde, Thomas'ın araştıran parmağının sert dik şeklinde ve belki de en nahoş ayrıntı olan kirli, kararmış başparmağının üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu açıkça cinsel imalar için gizli psikanalitik anlamlar aramamıza gerek yok: Bunları, okuyucunun şefkat, korku, öfke ve tiksinti duygularını uyandırmak için tasarlanan bu tablonun retorik stratejisinin bir parçası olarak tanımak yeterlidir. Sanki bir denetim değil de bir tecavüz izliyoruz. Ama eğer öyleyse, burada kimin kime tecavüz ettiğini söyleyebileceğimizden emin olabilir miyiz? Thomas'ın parmağı gerçekten de İsa'nın yarasına giriyor. Peki İsa'nın Thomas'ın elini tutma hareketinin anlamı nedir ve Thomas'ın yüzünde ifade edilen duygunun ne olduğunu okuyabiliyoruz? Daha genel olarak Caravaggio'nun bu tablosunun genel önemini bir bütün olarak nasıl karakterize edebiliriz? Bunu dini inancın ifadesi veya şüpheli şüphenin ifadesi olarak alırsak daha iyi anlayacak mıyız? Bu tabloda, ölümcül şekilde yaralanmış olmasına rağmen dirilen İsa'da somutlaşan ve havarilerin tanıdığı görünen bir iman mucizesini mi, yoksa daha çok, dirilen ve havarileri tarafından kabul edilen inatçı bir inançsızlığı mı görüyoruz?

--- SAYFA 184 ---

İsa'nın yarasının gerçekliğini kabul etmeden önce bir deneme sınavının grafiksel maddiliği? Maurizio Calvesi, 1990 yılında Caravaggio üzerine yazdığı kitabında, "Caravaggio ya da Kurtuluş Arayışı" başlıklı daha önceki bir makaleyi yeniden basmıştı; burada bu tablonun "şüpheye değil (diyebiliriz ki) kesin olarak elde edilmiş bir kesinliğe tanıklık ettiğini" ileri sürüyordu; ancak iki yıl sonra Ferdinando Bologna, ressam hakkında yaptığı ve bu unvanı taşıyan kitap uzunluğundaki çalışmasında, aynı tabloyu "Caravaggio'nun inanmazlığı" olarak adlandırdığı şeyin simgesi olarak ele aldı ve burada çağdaş doğa biliminin tipik bir örneği olan katı kanıt ve doğrulama talebinin, ressamın göze çarpan özelliklerinden biri olduğunu savundu. Hangi Caravaggio'yu ve hangi Şüpheli Thomas'ı tercih edeceğiz? İlk bakışta, Şüpheli Thomas'ın ikonografisinin, İsa'nın bize yaralarını gösterdiği ve böylece onun dirilişine inanabildiğimiz geleneksel imgenin küçük bir varyasyonu olduğu düşünülebilir. Sayısız resimsel görüntüde (Resim 2) ve birkaç heykelsi görüntüde, İsa kendisini görüşümüze sunuyor ve dikkatimizi grafiksel olarak tasvir edilen yaralarına çekiyor. Böyle bir sahne için nihai metinsel kaynaklar, dirilen İsa'nın yaralarını öğrencilerine gösterdiği İncil bölümleridir (Luka 24:39-40, Yuhanna 20:20), ancak bu ikonografik gelenek öncelikle İncil anlatımındaki bir bölümün tarihsel bir illüstrasyonu olarak anlaşılmamalıdır. İsa'nın bu görüntülerde kendisine hitap ettiği izleyiciler, geçmişin belirli bir anındaki öğrencilerden çok, düşmüş şimdiki zamanımızdaki ve İsa'nın kurtarıcı zamansızlığındaki bizlerdir. Bu yaraları görünce kendi günah durumumuzu ve Tanrı'nın bizim için yaptığı fedakarlığı hatırlamamız gerekiyor; görüntü, kararlılığımızı güçlendirmek ve kurtuluşumuzu güvence altına almak için ikna edici bir şekilde işlev görüyor. Eğer söz konusu görüntü yontulmuş değil de boyanmışsa, izleyiciye İsa'nın yaralarının bir temsilini iletmek için gerekli olan üç boyutluluk izlenimi, ancak ressamın teknik becerisinin tuvalin iki boyutlu yüzeyi üzerinde yarattığı optik yanılsamanın sonucu olabilir: sanatsal bir yanılsama bizi kurtarıcı bir gerçeğe ikna etmelidir. Resimli Versiyonlar 165

--- SAYFA 185 ---

166 Yanıtlar ve Gelişmeler 2. Petrus Christus, Kurtarıcı ve Yargıç Olarak İsa, yakl. 1450. Birmingham Müzesi ve Sanat Galerisi. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 186 ---

Kuşkusuz Şüpheli Thomas'ın görüntülerinin mesajı, aynı işlev ve paradoksla en azından kısmen biz izleyicilere yöneliktir. Ancak bu sefer biz izleyiciler olarak resmin içine girdik ve her zaman İsa'nın yarasını incelerken temsil edilen Thomas kılığında göründük. İzleyici için bir figürü görüntünün görsel düzlemine aktarmak ve onu, yaraları üzerine bakışların şekil verdiği Kurtarıcı ile birlikte oraya yerleştirmek, masum bir çeşitlilik icat etmek anlamına gelmez: Güçlü yeni karmaşıklıklar ve gerilimler yaratır. Şimdilik Kurtarıcı ile izleyici arasındaki ilişki sadece resim tarafından canlandırılmıyor, aynı zamanda onun tarafından temsil ediliyor, böylece kendimizi onun içine alınmış halde buluyoruz. Kendi bakış açımızın, gördüklerimize verdiğimiz tepkinin doğasını derinden etkilemekten başka bir işe yaramayan bir imgesini keşfederiz. Ama dahası, izleyici için bu figürün herhangi bir ibadetçi olarak değil de Şüpheli Thomas olarak tanımlanması, gördüğümüz görüntüyü tanıdık bir hikayenin belirli bir anına doğrudan bağlıyor, böylece resim hem uzak bir geçmişi hatırlatan hem de acı dolu bir bugünün göstergesi olarak işlev görmeye başlıyor. Thomas bizi hem temsil ediyor hem de temsil etmiyor: bazı açılardan mümkün olduğunca ona benzemeye, diğer açılardan ise ondan farklı olmaya çalışmalıyız. Dahası, Şüpheli Thomas'ın yalnızca İsa'nın yaralarını görmeyi değil, her şeyden önce parmaklarını ve elini bu yaralara sokmasını istemesi başka bir paradoksa yol açıyor: çünkü bir tablo yalnızca görülerek takdir edilebilir, gerçekten dokunularak değil. Dolayısıyla Şüpheli Thomas'ın resimli bir imgesi, görmenin yeterli olmadığını ve yalnızca dokunmanın gerçek kanıt sağladığını iddia ederek ün kazanmış birinin imgesini yalnızca görmemize ve dokunmamamıza izin vererek bizi İsa'nın dirilişine inanmaya ikna etmeye çalışmalıdır. Şüpheli Thomas'ın sanatsal gelenekleri, görsellik ve kanıt, kanıt ve inanç, hakikat ve yanılsama, görme ve dokunma, tanıma ve kendini tanımayı içeren bu paradokslar alanının fay hatları boyunca şekillenip yüzyıllar boyunca gelişir. Şüpheli Thomas'ın görüntüleri, diğer Resimli Versiyonların görsel temsillerinden ziyade dördüncü yüzyılın sonlarına kadar ortaya çıkmaya başlamaz 167

--- SAYFA 187 ---

İsa'nın diriliş hikayesinden sahneler. Muhtemelen günümüze ulaşan en eski lahit, Milano'daki San Celso kilisesindeki yaklaşık 400 yılına tarihlenen bir lahit kabartmasında bulunmuştur (Resim 3). Patronlar, sanatçıların dikkatini, şöhreti İsa'nın tanrısallığından şüphe etmesinden kaynaklanan biri üzerinde yoğunlaştırmakta tereddüt mü etti? Her ne olursa olsun, bu görüntüler üretilmeye başladıktan sonra Orta Çağ boyunca hem Batı'da hem de Doğu'da çok popüler hale geldi; hatta belki biraz daha popüler hale geldi; burada psilaphisi ("dokunma") olarak adlandırılan simgeleri gösteren ikonlar günümüze kadar Diriliş döngülerinde önemli bir rol oynamaya devam etti. Azizin ortaçağ temsillerindeki iki temel eğilim tanımlanabilir. Birincisi, Şüpheli Thomas'ın imgesi her zaman kutsal imgeler döngüsünün bir parçasını oluşturur ve asla tek başına durmaz. Bu tür üç döngü, azizin ortaçağ tasvirlerinde özellikle önemlidir: İsa'nın Çilesi ve Dirilişi; Hindistan'da misyonerlik faaliyetleri ve Thomas'ın şehit edilmesi; ve çok daha az ölçüde, Meryem Ana'nın ölümü ve Göğre Kabulü ve onun kutsal kemeri Thomas'a armağan etmesi. Her ne kadar Thomas'ın ikonografisinin tam bir açıklaması bu geleneklerin üçünü de dikkate almak zorunda olsa da, tartışmamı ilkiyle sınırlayacağım. Çünkü yalnızca bu anlatımdan türetilen tek örnek budur 168 Yanıtlar ve Gelişmeler 3. Yeni Ahit'ten Sahneler: lahit kabartması, yakl. 400. S. Celso, Milano. Şüpheli Thomas en sağda. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 188 ---

Yuhanna İncili'nde (yol boyunca hangi görsel veya sözlü aracılıklardan geçmiş olursa olsun), diğer ikisi azizin daha sonraki efsanelerine atıfta bulunur. İkincisi, Şüpheli Thomas, ortaçağ kutsal tasvirlerinde temsil edilen diğer tüm karakterler gibi, her zaman tam figürle tasvir edilmiştir. Görüntü, ister Londra'da bulunan, yalnızca 4,2 x 5 cm ölçülerinde, zarif bir biçimde işlenmiş onuncu yüzyıldan kalma bir Bizans fildişi tableti kadar küçük (Resim 4), ister Venedik'teki San Marco'daki on ikinci yüzyılın sonlarına ait mozaik (Resim 5) kadar geniş olsun, figürü her zaman baştan ayağa tam dikey uzantısıyla gösterir. Bu nedenle duygu, güçlkle ayırt edilebilen yüz ifadeleriyle değil, yalnızca daha dikkat çekici yollarla aktarılabilir: Vücudun, uzuvların ve bir bütün olarak başın duruşu ve jestleri; renklendirme ve aydınlatma; diğer figürlerin tutumları. Bu iki özellik, bu görüntülerin birincil amacının, içlerinde temsil edilen eylemin belirli bir yorumunun iletilmesi değil, tanımlanabilirliği haline getirmek için bir araya gelir. Elbette Thomas'ın karakterinin ve eylemlerinin doğası ve değeri hakkında bazı görüşler, bunların tasvir edilme şekliyle her zaman ima edilir. Ancak bu görüntünün bir anlatı dizisi içindeki konumu, temsillerin tam rakamlarla sınırlandırılmasıyla birleştiğinde, önerilebilecek ayrıntılı yorum türlerine dar sınırlar koyar. Bunun yerine, izleyicinin genellikle temsil edilen figürleri ve eylemleri tanımlamayı başarmakla tatmin olduğu varsayılır. Bu tanımlamanın olasılığı kısmen görüntünün kendi içindeki ayrıntıların sıkı bir şekilde korunan ikonografisine dayanmaktadır - sakallı ve tamamen giyinik olan İsa, çoğunlukla (genellikle sağ) kolu kaldırılmış olarak ortada dururken, (genellikle sol) eliyle giysisinin bir katını, (genellikle sağ) tarafındaki yaradan daha fazlasını (veya çok azını) açığa çıkarmak için kenara çeker; On üçüncü yüzyıla kadar genellikle sakalsız olan, daha sonra genellikle sakallı olan Thomas, neredeyse her zaman İsa'nın (genellikle sağ) yanına çömeliyor veya yaklaşıyor ve uzattığı (genellikle sağ) elinin uzatılmış parmağıyla İsa'nın yarasına dokunuyor; diğer öğrenciler, genellikle on kişi, genellikle her iki taraftan da sahneyi çevreler; Resimli Versiyonlar 169

--- SAYFA 189 ---

170 Yanıtlar ve Gelişmeler 4. Yeni Ahit'ten sahneler: fildişi tablet, onuncu yüzyıl. Victoria ve Albert Müzesi, Londra. Thomas'tan şüphelenmek ön sayfanın en sağ köşesinde yer alıyor. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 190 ---

Resimli Versiyonlar 171 [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 191 ---

Eylem çoğunlukla bir odada veya evde ve kapalı bir kapının önünde gerçekleşir. Ancak bu iç mantık, sahnenin tanımlanabilirliğini yalnızca kısmen sağlar. Bunun yerine, her şeyden önce bu sahne ile onunla birlikte tasvir edilen veya onun ima ettiği diğer sahneler arasındaki ilişki, bunun hangisi olduğunu söylemeyi mümkün kılıyor. Öncelikle, bu sahne dizimsel olarak (Roman Jakobson'un dilbilimsel terminolojisini benimsemek gerekirse) İsa'nın Çilesi ve Dirilişi'nden çarmıha gerilme, mezardaki kadınlar, Emmaus'ta ortaya çıkış ve benzeri gibi tanımlanabilir bölümler dizisi içine yerleştirilmiştir; ve bir dizi belirgin benzerlik ve farklılıkla bunların her birinden ayırt edilebilir kılınmaktadır. Her şeyden önce, Mecdelli Meryem'in İsa'yı bahçıvan sandığı sahneyle paradigmatik paralellikler ve karşıtlıklar, 5. Bahçedeki kadınlar ve Şüpheli Thomas: mozaik, yak. 1190. San Marco, Venedik. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 192 ---

Thomas'tan şüpheleniyorum. Tıpkı Yuhanna İncili metninde "Dokunma bana" (ya da "noli me tangere") ve Thomas'ın şüphesinin iki bölümünün bir bütün olarak 20. bölümü simetrik olarak yapılandırması gibi, bu metinden türetilen resimsel gelenekler içinde de Meryem ve Şüpheli Thomas'ın görüntüleri, her görüntünün anlamının, aralarında kurulan son derece belirli benzerlikler ve farklılıkların ikili karşıtlığından türediği yapısal bir çift oluşturur. Kolaylık olması açısından, Alman Rönesansı'ndan ilgi çekici bir örneği ele alalım: Martin Schongauer'in atölyesi tarafından 15. yüzyılın dördüncü çeyreğinde Colmar'daki Dominikliler Sunağı'ndaki iki bitişik panel üzerine çizilen iki resim (Resim 6). İki görüntüyü birbirine bağlayan şey, hem bu Altar'da hem de Çileden sonraki olayların diğer tasvirlerinde, dirilen Mesih'in dik durduğu (çoğunlukla ortada) ve yan taraftan tek bir kişi tarafından yaklaşıldığı tek iki sahne olmasıdır. Bu temel benzerlik, iki imge arasındaki pek çok farklılığa tam anlamlarını kazandıran şeydir: Bir durumda İsa'nın muhatabı her zaman bir kadındır, diğerinde ise her zaman bir erkektir; birinde neredeyse her zaman diz çöküyor, diğerinde ise genellikle çömeliyor; birinde İsa onu her zaman reddeder, diğerinde ise onu her zaman kabul eder; birinde İsa neredeyse her zaman ondan uzaklaşıyor, diğerinde ise her zaman ona dönüyor; birinde İsa neredeyse her zaman kolunu aşağı doğru ona doğru uzatıyor, diğerinde ise genellikle yukarıya doğru ondan uzağa doğru uzatıyor; birinde hiçbir zaman tanık yoktur, diğerinde ise genellikle öğrenciler vardır; biri her zaman açık havada, bir bahçede, diğeri ise neredeyse her zaman bir evin içinde gerçekleşir. Ve hepsinden önemlisi, "noli me tangere" sahnelerinde iki figür arasında neredeyse hiçbir zaman doğrudan fiziksel temas olmazken, Şüpheli Thomas'ın sahnelerinde neredeyse her zaman vardır. Schongauer'in atölyesindeki "noli me tangere"de Meryem ile İsa'nın bedenlerini ayıran, Meryem'in İsa'ya uzandığı ve İsa'nın ondan uzaklaştığı dinamik gerilimle tanımlanan ve onun uzattığı parmaklarıyla kendisinininki arasındaki minimal boşlukla sınırlanan boş merkezi alan, yoğun özlemin ve şiddetli hayal kırıklığının duygusal olarak yüklü bir odağıdır. Buna karşılık, ana temas imgesi, Resimli Versiyonların 173

--- SAYFA 193 ---

174 Yanıtlar ve Gelişmeler 6. Martin Schongauer'in Atölyesi: sol (Resim 6a) "noli me tangere" ve sağ (Resim 6b) Dominikanlar Sunağı'ndan Şüpheli Eden Thomas, on beşinci yüzyılın son çeyreği. Musée d'Unterlinden, Colmar. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 194 ---

Resimli Versiyonlar 175 [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 195 ---

İsa'nın eli Thomas'ın bileğini tutar ve Thomas'ın parmağı İsa'nın yan tarafına dokunur, İsa'nın Meryem'in arzusunu reddetmesinin verdiği melankoliyi telafi eder ve insan ile tanrı arasındaki iletişimin teselli edici bir imgesini sağlar (elbette, Thomas'ın parmağının ve gözlerimizin çekildiği İsa'nın yarası pahasına satın alınmıştır). Bu nedenle, resimli temsillerde Thomas'ın neredeyse her zaman İsa'ya dokunurken gösterilmesinin bir nedeni, bu ögenin ba- 176 Yanıtlar ve Gelişmeler 7. Yaralı Amazon: sol (Resim 7a) Cresilas'tan Mattei?; sağ (Resim 7b) Phidias'tan Sosicles? Museo Capitolino, Roma. [Bu görseli görüntülemek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.] [Bu görseli görüntülemek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 196 ---

onu yapısal olarak Magdalalı Meryem'den ayıran aynı gösterge sistemi; önemli bir nedenin daha olduğunu birazdan göreceğiz. Orta Çağ'daki Şüpheli Thomas geleneğinde İsa normalde tek kolunu kaldırmış olarak gösterilir. Neden? Yuhanna'nın metnindeki veya görüntünün mantığındaki hiçbir şey böyle bir hareketi gerektirmiyor gibi görünüyor, ancak bu, bin yıldır bu geleneğin asli bir parçasını oluşturuyor. Büyük ihtimalle Hristiyan ikonografisine, eski Yunan ve Roma sanatındaki (Aby Warburg'un terimini benimseyecek olursak) yaralı ya da bitkin bir figürün -özellikle bir Amazon'un (Res. 7), ama aynı zamanda örneğin Adonis ya da Aeneas'ın- kendisini desteklemek için bir mızrağın üzerinde kolunu kaldırdığı bir "pathos formülü"nden miras kalmış gibi görünüyor. Duygusal olarak bu hareket, bitkinliği veya bitkinliği ifade eder; aynı zamanda havaya kaldırılan el, gözlerimizi heykel figüre çekerek dikkatimizi ve şefkatimizi çekiyor. Üstelik figür yandan yaralanmışsa, bu hareket vücudun o kısmını bakışlarımız için serbest bırakır; ve eğer bir kadınsa, düşündürücü, kışkırtıcı bir şekilde göğüslerini yukarı ve dışarı doğru kaldırıyor. İsa'nın havaya kaldırdığı kolu ile bu pagan heykellerinin kolu arasında doğrudan bir nedensellik bağının kurulup kurulamayacağı belirsizliğini koruyor. Her halükarda, Adonis'in geç antik çağ lahitlerinde sıklıkla bulunduğunu ve yaralı Amazon'un somutlaştırdığı erotizm ve ızdırap birleşiminin bunu antik çağdaki en popüler heykel türlerinden biri haline getirdiğini belirtmekte fayda var - bu imgeyi daha uygun bir fiyata popüler hale getiren sayısız mücevher ve minyatürden başka hiçbir şey söylemeden, tüm Roma İmparatorluğu'na dağıtılan yirmi sekiz heykel kopyası bulundu. Her halükarda, İsa'nın durumunda bu hareketin yararsızlığı, belirli bir durumsal mantıkla sınırlandırılmaması, ortaçağ sanatçılarına onu istedikleri gibi yorumlama konusunda hatırı sayılır bir hareket alanı sağladı - ama her zaman tanımlanabilirlik kuralının sınırları dahilinde. San Celso lahitinde (Resim 3) İsa, kendi yanını ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmıyormuş gibi görünüyor; belki de başını örtüyordur, ama bunu neden yapması gerektiği belli değil. Victoria ve Albert Müzesi'ndeki onuncu yüzyıla ait fildişi tablette (Resim 4), onun selam verdiği görülüyor.

--- SAYFA 197 ---

Thomas'ı kutsuyor da olabilir. San Marco mozaiğinde (Resim 5), hem elindeki çivi yarasını açığa çıkarıyor, hem de izleyenlere bir lütufta bulunuyor olabilir. Diğer durumlarda o, klasik hatiplerin tipik bir yüksek sesle konuşma jestini yapıyor gibi görünür (ki bu durumda şüphesiz Yuhanna'nın anlatısındaki bu bölüm sırasında Thomas'a söylediği sözleri hatırlamayı amaçlıyoruz) veya inanlının inancının nihai amacının ilahi kurtuluş olduğunu belirtmek için gökleri işaret ediyor. Nadiren kolunu kaldırmaz ama başka bir amaç için kullanır: yarayı işaret etmek, ona daha fazla vurgu yapmak; Thomas'ı parmağını yaraya koymaya davet etmek; istisnai olarak, Thomas'ın kolunu kavramak veya hatta tutmak, belki de Thomas'ın ona dokunmasının onun isteği olduğunu veya hatta bunun Thomas'ın iradesi dışında gerçekleştiğini belirtmek için. Thomas'a gelince, o neredeyse her zaman gerçekten İsa'nın yarasına dokunurken gösterilir; Kurtarıcı'nın bedenine gerçekten dokunmadığı orta çağ istisnaları muhtemelen bir elin parmakları kadar sayılabilir. Bunun bir nedeni daha önce belirtilmişti: "noli me tangere"deki Meryem ile sistematik karşıtlık. Ancak görsel ortamın kısıtlamalarına bağlı olan başka bir neden daha var. Bir resimde (özellikle yüz ifadesini değil, yalnızca bedensel duruşu gösteren bir resimde), modal bir fiil kolaylıkla temsil edilemez: "dokunuyor" gösterilebilir, ancak "dokunması gerekir" veya "dokunabilir" veya "dokunması gerekir" veya "dokunmak ister." O halde bir ressam Thomas'ın İsa'nın yaralarına dokunma arzusunu nasıl gösterebilir? Eğer sadece Thomas'ın parmağıyla onları işaret ettiğini gösterirse, İsa'nın yaralarına işaret eden, onların gerçekliğini ve önemini gösteren birini temsil ettiği düşünülecektir; ve o zaman bu figürü Thomas olarak tanımlamak için hiçbir neden kalmayacaktır (çünkü bunun onlar için daha az uygun bir temsil olmayacağı başkaları da vardı). Thomas'ı Yeni Ahit anlatılarındaki diğer tüm karakterlerden ayıran tek şey, parmağını ve elini İsa'nın yaralarına sokma arzusunu dile getirmesidir. Dolayısıyla sanatçının Thomas'ı açıkça tanımlanabilir bir şekilde temsil etmesinin, onun gerçekten yaraya dokunduğunu göstermekten başka yolu yoktur. Çoğu gösterimde Thomas garip bir şekilde çömelmiş bir şekilde gösteriliyor.

--- SAYFA 198 ---

veya İsa'nın yanında eğilmiş duruş (Resim 3, 4, 5). Bu geleneğin belirgin resimsel avantajları vardır: görsel olarak Thomas'ı İsa'nın yanında daha aşağı bir konuma yerleştirir ve izleyicilerin dikkatlerini bölümün gerçek kahramanı olan yaralarıyla birlikte İsa'ya odaklamalarına yardımcı olur. Dahası, dramatik anlamda, bu duruş Thomas'ın kafasını İsa'nın yan yarasının yüksekliğine ve kendi yoklayan eline yaklaştırıyor ve böylece Thomas'ın arzusunun hem İsa'nın yarasına dokunmak hem de kendisini bunu yaparken görmek olduğunu daha açık bir şekilde gösteriyor. Ancak "noli me tangere" geleneğinde her zaman İsa'nın önünde diz çökmüş olarak gösterilen Mecdelli Meryem ile yapısal zıtlık, bu motifin başka bir önemini akla getiriyor. Çünkü çömelme rahatsız edici, genellikle ayakta durma ile diz çökme arasında geçici bir duruştur. Ayakta duran bir Thomas meydan okurcasına inançsız olurdu; diz çökmüş bir Thomas zaten tamamen inanıyor olurdu. Yuhanna'nın Thomas'ının anlatısı her ikisidir: eğer tanımlanabilir olacaksa ortaçağ ikonografisinin Thomas'ı da öyle olmalıdır. Dilersek çömelme duruşunun dengesizliğini dinamik bir sürecin ifadesi olarak yorumlayabiliriz: Thomas yavaş yavaş dizlerinin üzerine düşme sürecinde gösteriliyor; ayağa kalkıp şüphelerini dile getirerek başladı ama şimdiden hayranlığını ifade edecek bir konuma düşmeye başladı; Tamamen diz çöktüğünde, İsa'nın tanrısallığını tamamen kabul etmiş olacak ve "Rabbim ve Tanrım!" ve böylece İsa'nın "İnanmayın, iman edin" emrini yerine getirmiş olursunuz (Yuhanna 20:27-28). Diğer havarilere gelince, ortaçağ tasvirlerinin çoğu, tıpkı İncil anlatımında olduğu gibi, onların on tanesini de tanık olarak gösterir (Resim 4, 5). Karşılaştırıldığında, yalnızca bir başka öğrenciyi veya birkaç başka öğrenciyi içeren temsillerin sayısı çok daha azdır ve mekansal veya kompozisyonsal kısıtlamaların sonucu olarak açıklanabilir (Resim 3). Neredeyse her zaman on tanık, bir veya iki yoğun grup halinde aynı görsel düzlemde bir araya toplanır: büyük ölçüde farklılaşmamış, tamamen ikna olmuş inananlardan oluşan tutarlı bir topluluğu temsil ederler. Thomas ise tam tersine konumu, duruşu ve eylemiyle (hala) temelde onlardan farklı olduğu ortaya çıkıyor: yalnızca inananlar korosunun görsel simetrilerini ve sınırlarını değil, aynı zamanda onların Resimli Versiyonlarının sorgulanamaz sağlamlığını da aşan bir birey.

--- SAYFA 199 ---

inanç. Grup ile birey arasındaki bu karşıtlık, bazı tasvirlerde suçlayıcı, hatta birkaç durumda neredeyse tehditkar bir boyuta varabiliyor. Son olarak, bu bölümün geçtiği yer genellikle bir evin ya da odanın içi ya da önü olarak tanımlanır; Çoğu zaman gösterge, İsa figürünün arkasına merkezi olarak yerleştirilmiş göze çarpan bir kapı aralığından başka bir şey değildir (Resim 4, 5). Kelimenin tam anlamıyla bu mekan, Yuhanna'nın, İsa'nın öğrencilerine, arkasında korunmaya çalıştıkları kilitli kapılardan geldiği anlatıldığı anlatıyı hatırlatır ve böylece hem bu görüntülerin Müjde öyküsüne sabitlenmesine hem de izleyiciye bunun daha fazla ayrıntısını hatırlamasına yardımcı olur. Ancak temsil edilen bu kapı aralığının aynı zamanda mecazi bir anlam taşıdığından da şüphe edilemez: Bu aynı zamanda cennete, ebedi hayata açılan kapıdır; bu kapı kâfirlere sonsuza dek kapalı kalacak, ancak iman edenlere imanları ve İsa'nın aracılığıyla olması şartıyla açıktır. Teolojik açıdan bu şekilsel anlamın, Thomas'ın bu tür ortaçağ temsillerinin izleyici topluluklarına iletmeyi amaçladığı mesajın en azından bir parçası, hatta belki de önemli bir parçası olarak kabul edilmesi gerekir. Bazı açılardan Şüpheli Thomas'ın Rönesans sırasında ürettiği imgeler Orta Çağ'dakilerle yüksek derecede bir süreklilik sergiliyor. Tüm temsiller hâlâ tam figürdür, ortaçağ temsillerinin tipik ikonografik unsurları korunma eğilimindedir, Şüpheli Thomas sahnesinin ayrılmaz bir parçası olduğu görüntü döngüleri hâlâ ara sıra bulunur. Ancak Rönesans'ta ilk kez bu bölümün daha geniş bir anlatı döngüsüne entegre edilmemiş tek başına temsillerini de buluyoruz. Bu gibi durumlarda, görüntünün tanımlanabilirliği artık onun görünür bir anlatı dizisi içindeki özel dizimsel konumuna emanet edilemez. Daha ziyade, tanımlama kısmen yetkin izleyicilerin resmin içindeki geleneksel ikonografik unsurları tanımasına ve kısmen de "noli me tangere" gibi bu resmin paradigmatic olarak ilişkili olduğu diğer görüntülere ilişkin hafızalarına bağlı olmalıdır. Bu temsilciler 180 Yanıt ve Gelişmeler

--- SAYFA 200 ---

Resimli Versiyonlar 181 8. Cima da Conegliano, Doubting Thomas, 1504. National Gallery, Londra. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 201 ---

182 Yanıtlar ve Gelişmeler 9. Girolamo da Treviso, Doubting Thomas, 1505-1506. San Niccolò, Treviso. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 202 ---

Diğer sahnelerin ifadeleri, fiziksel olarak birlikte mevcut olmasalar bile, bu imgeyle olan yapısal ilişkileri yoluyla bu imgenin anlamına gizli olarak katkıda bulunmaya devam ederler. Kuzey İtalya'da, özellikle de Veneto'da, temel ortaçağ gelenekleri hatırı sayılır bir süreklilikle sürdürülüyor, ancak ayrıntılarda önemli yenilikler de var. Cima da Conegliano'nun Londra'daki Ulusal Galerisi'de bulunan 1504 tarihli tablosunda (Resim 8), Girolamo da Treviso'nun Treviso'daki S. Niccolò'daki 1505/6 tablosunda (Resim 9) olduğu gibi, açıkça sipariş edilen ve halkın ibadeti için tasarlanan iki büyük sunak tablosunu görüyoruz. Ortaçağ imgelerinde olduğu gibi, diğer herkesin etrafında toplandığı merkezi figür İsa'dır; Şüpheli Thomas sakallı ve eğik ya da dengesiz, dinamik bir duruşla hareket eden biri olarak temsil edilir; olay bir oda olarak kolayca tanınabilecek bir yerde yer alır ve diğer öğrenciler kompakt bir tanıklar topluluğu olarak tasvir edilir (buna ek olarak, Girolamo'nun resminin alt kaydında, görünüşe göre patron da dahil olmak üzere çağdaş tanıklar da vardır). Cima'nın tablosunda İsa, bir davet hareketiyle sağ elini aşağıya, Thomas'a doğru uzatır; Girolamo'da Thomas'ın elini yakalayıp yaraya doğru çekiyor; her iki motifin de Orta Çağ'dan kalma örnekleri var. Her ikisinde de yeni olan, tahmin edebileceğimiz gibi, karakterlerin daha fazla bireyselleşmesi, hem yüz hem de bedensel hareketler yoluyla duygunun ifadesine yoğunlaşılması, odanın perspektifli iç mekanı ve Cima'nın resminde, duvara yerleştirilmiş iki açıklık aracılığıyla manzaranın nispeten gerçekçi tasviridir. Ancak her iki resimdeki en önemli yenilik, İsa'nın, bir filozofun pelerini gibi giydiği, yalnızca açık renkli bir sargı beziyle kahramanca yarı çıplak bir şekilde tasvir edilmesidir. Kısmi çıplaklığıyla ortaya çıkan İsa'nın bu gelenekteki resimlerdeki heykelsi zarafeti ve görünür yaralara rağmen belirgin sağlık ve dinçliği, özellikle havarilerin çoğunun yaşlılığı, dolgun ve ağır kıyafetleri ve sıkışık tavırlarıyla karşılaştırıldığında, dirilen İsa'nın bedeninin mucizevi mükemmelliğine dair ilgi çekici bir görüntü sağlar. Dahası, kıyafetinin felsefi imaları onu, ebedi bir varlığa sahip olan ve bunu aktaran biri olarak tanımlıyor.

--- SAYFA 203 ---

184 Yanıtlar ve Gelişmeler 10. Marco Pino, Doubting Thomas, 1573. Cappella Teodoro, Duomo, Napoli. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 204 ---

Resimli Versiyonlar 185 11. Mariotto di Nardo, Doubting Thomas, 1395'ten sonra. Eski Santa Brigida al Paradiso Manastırı, Floransa. 12. Bicci di Lorenzo, Şüpheli Eden Thomas, yak. 1439. Santa Maria del Fiore, Floransa. [Bu görseli görüntülemek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.] [Bu görseli görüntülemek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 205 ---

186 Yanıtlar ve Gelişmeler 13. Andrea del Verrocchio, Doubting Thomas, 1463–1483. Orsanmichele, Floransa. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 206 ---

ve kurtarıcı bilgelik, tıpkı duruşunun ve tasvirinin klasikleştirici unsurlarının onu müritlerin yaşadığı ve kendisi tarafından geçici olarak ziyaret edilen tarihsel anın dışına çıkarması ve onu aşkın, zamansız bir boyutta en uygun şekilde yaşayan biri olarak tanımlaması gibi. Bu Kuzey İtalya geleneği, İtalya'daki (ve Avrupa'nın başka yerlerindeki) nesiller boyu ressamlar üzerinde hatırı sayılır bir etkiye sahiptir; örneğin Sienali ressam Marco Pino'nun 1573'te Napoli'deki Duomo'nun Cappella Teodoro'sundaki sunak resminde görülebileceği gibi (Resim 10). Ancak aynı zamanda, 14. yüzyılın sonlarından itibaren, bir takım benzersiz, aslında anormal özellikler sunan, özellikle Floransalı bir gelenek gelişir. Bu yerel geleneğin ilk öncülerinden biri, Floransa'daki eski Santa Brigida al Paradiso Manastırı'nda 1395'ten sonra yapılmış, Mariotto di Nardo'nun az bilinen bir freskinde bulunabilir (Resim 11). Ancak bunun tam haliyle hayatta kalan en eski temsilcisi, S. Maria del Fiore'de yaklaşık 1439'dan kalma Bicci di Lorenzo'nun bir freskidir (Resim 12), bunu örneğin Andrea del Verrocchio'nun Orsanmichele kilisesindeki 1463-1483 tarihli ünlü bronz heykeli takip eder (Resim 13). Bu temsillerde ve aynı dar geleneğe ait olan diğerlerinde, İsa tartışmasız ve benzersiz merkeziliğini kaybetmiştir: Artık görüntüdeki mekan, etrafında düzenlenmiş olan İsa ve Tomas çiftidir. Ve bu çifte odaklanılması o kadar özeldir ki, şahitlik eden öğrenciler gibi diğer katılımcılar neredeyse her zaman yoktur. Bu Toskana görüntülerinde Thomas her zaman genç ve sakalsızdır; İsa'nın oğlu olabilir; jest ve duruşunda kararsız ve kararsız. İsa, pelerinindeki yarasını açığa çıkaran dar bir yarık dışında genellikle tamamen giyiniktir; her zaman sakallıdır ve kolunu koruyucu bir şekilde Thomas'ın omuzlarına dolayarak ona sadece yarasını test etmesi için izin vermekle kalmaz, aynı zamanda daha da ileri giderek onu bunu yapması için cesaretlendirir ve cesaretlendirir. İsa'nın tüm tutumu, arzusunu haklı çıkardığı ve hatta onayladığı bu ergene karşı sevgi ve anlayışla dolu, şefkatli ve şefkatlidir. Bu yerel geleneğin özelliklerinde Resimli Versiyonları 187 kolaylıkla tespit edebiliriz.

--- SAYFA 207 ---

Thomas'ın çeşitli kiliseleri kendisine adayan Medici ailesinin en sevdiği azizlerden biri olduğu Rönesans Toskana'sının siyasi ve dini kültürüne özgü koşulların resimli yansımaları; burada ticaret mahkemelerinin koruyucu azizi olarak görev yaptı ve kişinin hükmü açıklamadan önce dikkatli bir şekilde test etmesi gerektiği ilkesinin önemini haklı çıkardı (Verrocchio'nun heykelini Orsanmichele'de harici bir niş için görevlendiren Mercanzia'ydı); ve Thomas'a verilen Meryem'in kutsal kemerinin Prato'da dinsel bir emanet olarak saklandığı yer, şehrin kültürel kimliği açısından merkezi öneme sahip olan "sacra cintola". Caravaggio'nun resimlerini daha önceki akımlar bağlamında ele alırsak, tahmin edebileceğimiz gibi, Toskana geleneğiyle neredeyse hiçbir ortak yanının olmadığı açıktır. Caravaggio'nun versiyonunda İsa ve Thomas yalnız değiller, Thomas tereddütlü ergen bir oğul değil, İsa sevgi dolu anlayışlı bir baba değil ve duygusal ton şefkatli ve şefkatli olmaktan çok uzak. More Caravaggio'yu Venedik geleneğiyle ilişkilendiriyor gibi görünüyor: Her iki durumda da filozofun pelerinine bürünmüş yarı çıplak bir İsa, sakallı bir Thomas ve şahitlik eden öğrenciler buluyoruz. Bununla birlikte, Caravaggio'yu Venediklilerden ayıran farklar açıktır: Caravaggio'nun İsa'sının bedeni, görkemli ve erkeksi değil, acı çekiyor ve kadınsıdır ve eli, Thomas'ın bileğini güçlü bir şekilde tutmuştur ve sadece onu tutmakta veya araştırmasını davet etmemektedir. Hepsinden önemlisi, Caravaggio'nun tablosunda Thomas'ın parmakları yalnızca İsa'nın yarasına dokunmakla kalmıyor, aynı zamanda rahatsız edici bir şekilde yaranın içine de giriyor. Caravaggio'nun resimlerinin bu çarpıcı özelliklerinin kökenini nasıl açıklayabiliriz? Elbette bunları kendi başına icat etmiş olabilir; ancak dini resim muhafazakar olma eğilimindedir ve diğer durumlarda Caravaggio daha önceki sanatsal geleneklere dair hatırı sayılır bir farkındalık ve onlarla sofistike bir ilişki sergiler. Eğer öyleyse, mevcut davada ona yararlı öneriler sunmuş olan daha önceki hangi hadisler olabilir? Roberto Longhi'nin öncü çalışmalarından bu yana, 188 Yanıt ve Gelişmeler hakkında bilgi sahibi olduk.

--- SAYFA 208 ---

Caravaggio'nun kariyerine başladığı kuzey İtalya bölgesi Lombardiya'yı, resimsel kompozisyonlarındaki birçok unsurun kaynaklarının aranacağı yaratıcı bir matris olarak düşünün. Ancak mevcut durumda bu yaklaşım bizi fazla ileri götürmez. Çünkü Şüphelenmek Thomas görünüşe göre on beşinci ve on altıncı yüzyıl Lombard sanatında popüler bir konu değildi; ve keşfedebildiğim birkaç örnekten biri, örneğin Bernardino Butinone'nin Resimli Versiyonlar 189 14 çevresinde çizdiği küçük panel. Bernardino Butinone, Doubting Thomas, yak. 1475. Pinacoteca Malaspina, Pavia. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 209 ---

1475, Pavia'da (Res. 14) ve Bernardino Campi tarafından 1568'de Milano'daki Brera'da yapılan sunak tablosunun hiçbirisi Caravaggio'nun tablosuyla önemli bir özellik paylaşmaz ve bunlar gibi çoğu, ruh ve kompozisyon açısından onun olağanüstü yaratımından çok, ruh ve kompozisyon açısından yaygın İtalyan geleneklerine çok daha yakındır. Aslında Caravaggio'nun resimlerinin en çarpıcı özellikleri, daha önceki İtalyan sanatında oldukça benzersiz görünüyor. Ama eğer öyleyse, o zaman Caravaggio'dan önceki ortaçağ ve Rönesans sanat geleneklerinde karşılaştırılabilir öğeler bulmak için Alplerin kuzeyine, en azından Strazburg'daki Saint-Thomas Kilisesi'nin on üçüncü yüzyıldaki alınlığından beri tespit edilebilen (Res. 15) ve on beşinci yüzyıldan itibaren Kuzey'de, özellikle Almanya'da gelişmeye devam eden bir Alman ikonografik geleneğine gitmemiz gerekir. Schongauer Dominiklileri'nin atölyesi Sunağı (Resim 6b), 1479 civarında Dieric Bouts'un bir takipçisi tarafından boyanmış Ehninger Altarı'nın sağ kanadı (Resim 16) veya Yaşlı Bartholomäus Bruyn'un 1520 civarında bestelediği ve Bartholomäus Altarı Ustası tarafından boyanan ünlü Thomas Altarı'ndan türetilmiş bir tablosu (Resim 17) gibi resimlerde Yirmi yıl önce ve aynı döneme ait bir dizi ahşap heykelde Caravaggio'nun resminin belirli yönleriyle yakın paralellikler buluyoruz. Burada da İsa'nın bedeni yarı çıplak olarak gösterilmektedir, bu güç ve görkemin bir tezahürü olarak değil, çektiği tüm acıların korkunç izlerini göstermek için: O "Schmerzensmann"dır, "Acıların Adamı"dır ve biz onun heybetine hayran olmamız değil, çektiği eziyetlere acımamız gerekiyor. İsa burada da Thomas'ın elini sert bir şekilde yakalıyor ve onu yaranın daha da derinlerine çekiyor. Ve burada da Thomas'ın parmağı ya da parmakları onun derinliklerine giriyor. Dahası, bu Alman resimlerinin bir kısmında, tıpkı Caravaggio'nun resminde olduğu gibi, Thomas İsa'ya İsa'nın sağ tarafından değil (çoğu ortaçağ ve Rönesans İtalyan versiyonunda olduğu gibi) sol tarafından yaklaşırken gösterilmektedir, böylece Thomas'ın kendi eli bakanın bakışını engellemez ve dolayısıyla bazen onun İsa'ya dokunup dokunmadığını anlamayı zorlaştırmaz: bu pozisyonda fiziksel temas hareketi herhangi bir belirsizlik içermez. Biçim değiştiren şiddetin ve artan acıların genel atmosferi, Orta Çağ'ın büyük bölümünde tipiktir.

--- SAYFA 210 ---

ve Rönesans Alman dini sanatının yanı sıra çağdaş mistik yazılar. Caravaggio'nun Şüpheli Thomas tablosundaki bu unsurların kökenini açıklamak için, onun üzerinde bir tür kuzey etkisi olduğunu varsaymaktan başka seçeneğimiz yok gibi görünüyor. Ancak bu etkinin kendisine tam olarak hangi yollarla ulaşmış olabileceği ve tam olarak hangi görüntü veya görüntülerden oluşmuş olabileceği hala belirsizliğini koruyor. Walter Friedländer, Caravaggio'nun versiyonunun, Albrecht Dürer'in 1511'de Nürnberg'de basılan ve tüm Avrupa'da dağıtılan Küçük Tutku'daki bu temanın gravüründen etkilenmiş olabileceğini öne sürdü (Resim 18); Nitekim aynı serinin başka bir gravüründeki İsa'nın bahçede esir alındığını gösteren İsa, Yahuda ve zırhlı asker tasvirleri (Resim 19) ile Caravaggio'nun yakın zamanda yeniden keşfedilen aynı konulu tablosunda (Resim 28, aşağıda) belirgin yakın benzerlikler vardır. Yine de Dürer'in Şüpheli Thomas gravürünün en ayırt edici özelliği, görkemli, kahramanca yerleştirilmesidir. Resimli Versiyonlar 191 15. İsa ve Şüpheli Thomas, Aziz Petrus ile Yuhanna'nın arasına yerleştirilmiştir; ca. 1230. Saint-Thomas Kilisesi'nin timpanosu, Strazburg. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 211 ---

16. Dieric Bouts'un takipçisi, Doubting Thomas, Ehninger Altar'ın sağ kanadı, yak. 1479. Staatsgalerie, Stuttgart. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 212 ---

Kompozisyonun tam merkezinde, başı bir haleyle güçlendirilmiş çıplak İsa, aslında Caravaggio'nun resimsel düzenlemesine ve duygusal tonuna hiç benzemiyor ve Venedik eğilimini çok daha fazla anımsatıyor (Dürer'in Venedik'le yakın ilişkileri göz önüne alındığında şaşırtıcı olmayan bir durum). Caravaggio'nun tablosuyla ortak noktaları var: İsa'nın çıplaklığı, Thomas'ın bileğini şiddetle kavraması, Thomas'ın parmağı Resimli Versiyonlar 193 17. Bartholomäus Bruyn the Elder, Şüpheli Thomas, yak. 1520. Gemäldegalerie, Berlin. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 213 ---

194 Yanıtlar ve Gelişmeler 18. Albrecht Dürer, Doubting Thomas, Die kleine Passion (Nürnberg, 1511). [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 214 ---

Resimli Versiyonlar 195 19. Albrecht Dürer, İsa'nın bahçede esir alınması, Die kleine Passion (Nürnberg, 1511). [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 215 ---

196 Yanıtlar ve Gelişmeler 20. Hans Schäufelein, Doubting Thomas, Wolfgan von Män, Das Leiden Jesu Christi vnners Erlösers (Augsburg, 1525). [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 216 ---

Resimli Versiyonlar 197 21. Hans Schäufelein, The Disrobing of Christ, Wolfgan von Män, Das Leiden Jesu Christi vnners Erlösers (Augsburg, 1525). [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 217 ---

İsa'nın yarasanın derinliklerine işleyen bu tema aynı zamanda Kuzey Avrupa'daki diğer birçok örnek de paylaşıyor. Bu nedenle, Dürer'in kitabının Caravaggio'nun bu özel imge için kuzey ikonografi geleneğine erişmenin başlıca veya tek yolu olması muhtemel görünmüyor. On yedinci yüzyıl Alman sanatçısı ve sanat tarihçisi Joachim von Sandrart da Caravaggio'nun özellikle Genç Hans Holbein'in resimlerinden hoşlandığını ve onlardan çok etkilendiğini bildirdi. Ancak Holbein, Şüphe Eden Thomas'ın temasını hiçbir ortamda tasvir etmedi ve diğer tabloları, çizimleri veya basılı illüstrasyonlarının hiçbirisi Caravaggio'nun kompozisyonu ile güçlü bir benzerlik göstermiyor. Bununla birlikte, Caravaggio'nun Holbein'in eserlerini basılı illüstrasyonlar biçiminde gerçekten incelemiş olsaydı, yalnızca bu Kuzey Avrupalı sanatçıyla ilgilenmesi pek olası görünmüyor. Başka basılı görsellerden de fikir edinmiş olması daha muhtemel değil mi? Ne yazık ki, on beşinci ve on altıncı yüzyıllara ait Kuzey Avrupa basılı illüstrasyonlarının modern repertuarı hâlâ ne yazık ki eksik. Ancak yine de Caravaggio'nun resimleriyle çarpıcı benzerlikler gösteren çok sayıda resim içeriyorlar. Örneğin, 16. yüzyıl Alman sanatçısı Hans Schäufolein, Şüpheli Thomas'ın (Res. 20) kompozisyon düzenlemesinin bazı bariz farklılıklara rağmen bazı bakımlardan Caravaggio'nunkine oldukça yakın olduğu bir Tutku serisi yayınladı; rustik, ağır pelerinli bir Thomas ortaya yerleştirilmiştir ve İsa sıkıca tutunurken İsa'nın çıplak tarafındaki yaraya iki parmağını sokmaktadır. bilek. Aynı serideki İsa'nın Soyunması (Resim 21) başka benzerlikler de sergiliyor: İsa'nın hassas ve acı veren çıplaklığı ve arka planda yalnızca kısmen görülebilen bir adamın yoğun gözlemi. En azından mevcut delillerle Schäufolein'in Germen geleneği ile Caravaggio arasındaki temel arabulucu olduğunu kesin olarak kanıtlamak mümkün değil. Ancak repertuarlarda bulunan diğer sanatçıların illüstrasyonları da aynı yöne işaret ediyor; yayınlanmış koleksiyonların eksikliği ve bu tür kuzey basılı röprodüksiyonlarının on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Avrupa'da muazzam yaygınlığı göz önüne alındığında, bunu söyleyebiliriz.

--- SAYFA 218 ---

Caravaggio'nun ilhamının yakın kaynağıyla basılı bir kitapta karşılaştığından şüpheleniyoruz; bu kitap hâlâ bilimsel olarak yeniden keşfedilmeyi bekliyor olabilir. Eğer öyleyse, o zaman yazılı bir metin, hatta basılı bir metin, son derece bilgili bir patron tarafından sipariş edilen, ancak sonunda okuma yazma bilmeyenlerin bile takdir edebileceği bir biçime ulaşan Şüpheli Thomas imajının üretiminde önemli bir bağlantı olacaktır. Bu çeşitli ikonografik geleneklerin bağlamına göre Caravaggio'nun, Şüpheli Thomas tablosunun kendi versiyonunda iki önemli açıdan yenilik yaptığı görülebilir. 1. Caravaggio'nunki, tasvir edilen kişilerin tam dikey uzantısıyla değil, yarım figürle gösterildiği sahnenin ilk büyük versiyonudur. Aslına bakılırsa Friedländer, Caravaggio'nun resminin bu türden ilk yarım figürlü versiyon olabileceğini öne sürüyor, ancak bu kesinlikle doğru değil; ancak keşfedebildiğim tek eski örnek, Simon Bening'in Baltimore'daki Walters Sanat Galerisi'nde bulunan 16. yüzyıl başlarındaki Stein üçlüsü çok küçüktür (6,8 x 5,2 cm) ve dolayısıyla oldukça şematiktir ve Şüpheli Thomas altmış dört minyatürden oluşan bir setin içinde yaygın olarak bilinmemiş veya etkili olmamış gibi görünen yalnızca bir öğedir. 2. Caravaggio'nunki, Thomas'ın kompozisyonun tam merkezinde ve ön planında yer aldığı, İsa'yı bir tarafa, diğer havarileri ise arkaya ve diğer tarafa yerleştirdiği temanın ilk büyük versiyonudur. Bu kompozisyon düzenlemesi için bulduğum tek eski örnekler, Schäufolein'inki gibi basılı Almanca illüstrasyonlardır. Önceki yenilik, biz seyircilerin, resmi iyi görebilmek için resme oldukça yaklaşmamız gerektiği anlamına geliyor. Aristokratik bir koleksiyonda sergilenmek üzere özel bir sipariş olarak (tablo yalnızca 107 x 146 cm boyutlarındadır) uzaktan kamusal ve kurumsal kült için bir nesne değil, yakından özel ve bireysel beğeniye yönelik bir nesnedir. Resme daha da yaklaşmak zorundayız ve bu yüzden de dokunaklı tabloya daha fazla katılmaktan kaçınamayız.

--- SAYFA 219 ---

tasvir ediyor ve aktarıyor: küçüklüğü bizi kendine çekerken, yavaş yavaş fark etmeye başladığımız bazı detayların iticiliği bizi yeniden uzaklaştırıyor ve kendimizi duygusal açıdan sıkıntılı bir salınımın içinde buluyoruz. İkinci yenilik, bu resmin bize anlattığı hikayenin İsa hakkında, Thomas'la ilgili olarak başına gelen bir şeyle ilgili olmadığı, daha ziyade özünde Thomas'la ilgili, İsa'yla ilgili olarak başına gelen bir şeyle ilgili olduğu anlamına geliyor. İsa'nın yüzünün gölge tarafından gizlenebilmesinin nedeni budur, çünkü sonuçta, ne kadar ilginç ve kafa karıştırıcı olursa olsun, kendi ifadesi ve motivasyonu sorunu yalnızca ikincildir. Bunun yerine, Caravaggio'nun bizim için kaçınılmaz bir netlikle tasvir ettiği şey Thomas'ın duygusal durumudur. O halde Thomas'ın yüz ifadesinde ve aslında tüm bedensel duruşunda ifade edilen duygu nedir? John'un oldukça karmaşık anlatımının önerdiği olasılıklar göz önüne alındığında, herhangi biri tasvir edilebilecek bir dizi öznel durum düşünülebilir: şüphe, inanç, öfke, saldırganlık, pişmanlık, utanç, dehşet, merak, inanmama, ikna, konsantrasyon. Tüm bu duygular ve tutumlar, Şüpheli Thomas'ın ele aldığımız çeşitli geleneklerinde bir miktar örnek ve gerekçe bulur. Ancak Caravaggio'nun Thomas'a sağladığı beden dili açıkça farklı bir yöne işaret ediyor. Thomas'ın alnındaki yukarıya doğru uzanan çizgiler - ışık ve gölge kontrastıyla o kadar keskin bir şekilde oyulmuş ve o kadar güçlü bir şekilde vurgulanmıştır ki, bunlar İsa'nın yarısından sonra tüm tablodaki en dikkat çekici cilt özelliğidir - gözlerinin olabildiğince geniş açıldığını ve kaşlarının gidebildiği kadar yukarı kaldırıldığını gösterir. Buna karşılık, diğer iki öğrencinin kaşları aşağıya doğru çatılmış ve kaşları birbirine doğru burun köprüsüne doğru çekilmiştir. İnsan duygularının ifadesinin göstergebiliminde her iki yönün anlamı da açıktır: diğer iki öğrenci yoğun görsel ve zihinsel konsantrasyonun baskısı altında gösterilir; ancak Thomas büyük bir şaşkınlığın pençesinde gösterilmektedir (Resim 22). Diğer iki öğrenci, halka açık bir anatomi dersinde (Resim 23) dinleyiciler arasında yer alan doktorlar gibi, konsantre olmuş, gözlemci ve ciddidirler: onlar

--- SAYFA 220 ---

Alışılmadık bir olguyla karşı karşıya olan ve bu olguya ilişkin hiçbir ayrıntının onların titiz bakışlarından kaçmadığından emin olmak isteyen dikkatli ve dikkatli ampirik araştırmacılarıdır. Thomas'ın durumu farklı: gözleri o kadar açık ki, artık kelimenin geleneksel anlamıyla göremediğini bile söyleyebiliriz. Bunun yerine dini bir mucizenin merkezi haline geldi. Kısacası Caravaggio'nun tablosu bir etki ve bir tepki üzerinden düzenlenmiştir. Thomas'ın İsa'ya dokunma eylemi, birbirine oldukça zıt bir çift el üzerinde yoğunlaşmıştır: Thomas'ın eli - insani, nüfuz edici, güçlü - İsa'nınkiyle bariz bir zıtlık içindedir - ilahi, sürükleyici, hatta daha güçlü. Bu hareketlere verilen tepkiler üç öğrencinin alınlarına göre belirlenir: Thomas'ın yukarıya doğru yönlendirilmiş şaşkınlık çizgileri Pictorial Versions 201 22 ile tezat oluşturur. Şaşkınlığın yüz ifadesi (G.-B. Duchenne de Boulogne, *Mécanisme de la Physionomie Humaine*, 1862, s. 56'dan). [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 221 ---

diğer iki öğrencinin aşağıya doğru yoğunlaşmış dikkati. Geleneksel olarak, diğer müritler genellikle inananlardan oluşan bir topluluk olarak tek şüphelilere karşı Thomas'a karşı harekete geçiyorlardı. Burada da Thomas'ı diğer iki öğrenciden ayıran bir uçurum var, ne kadar arkadan ona baskı yapsalar da - ama bu kez değerler tersine dönüyor. Burada diğer öğrenciler Thomas'a karşı İsa'yla bağlantılı değil. Bunun yerine, Thomas ve İsa resmin bir düzlemini belirlerken, diğer iki öğrenci başka bir düzlemi oluşturur. Dört karakterin başlarının oluşturduğu belirgin haç işaretine rağmen aslında Thomas'ın önde olduğu, sağdaki İsa ve müridin aynı seviyede olduğu ve en yaşlı müridin olduğu bir durum söz konusu değildir. Konsantrasyon yüz ifadesi (Rembrandt van Rijn, Dr. Nicolaes Tulp'un Anatomi Dersi, 1632, Mauritshuis, Lahey). [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 222 ---

diğer üçünün biraz daha gerisinde. Bunun yerine Caravaggio, İsa'yı Thomas'la birlikte hafifçe öne, neredeyse resim düzlemiyle aynı hizada olan diyagonal bir düzleme getirecek şekilde perspektifi bir şekilde çarpıtmıştır. Bu çapraz düzlem sağ önde Thomas'ın çıkıntı yapan dirseğiyle başlar ve sol arkada İsa'nın omzunda biter. İsa ve Tomas birlikte tablonun düzlemini, birincisinde cisimleşen ve ikincisi tarafından deneyimlenen dinsel bir mucizenin alanı olarak tanımlarlar. Thomas'ın İsa'nın yarasına nüfuz etmesi, İsa'nın Thomas'ın bileğini tutmasıyla dengelenir: Bu mucizeye doğrudan katılan iki karakter arasında güç ve zayıflık, ustalık ve tabiiyet, kontrol ve kısıtlama eşit olarak dağıtılmıştır; çünkü İsa'nın bu harikanın tamamen efendisi olduğuna şüphe olamaz. Ancak resmin düzlemi İsa ve Thomas'ta dinsel bir yücelik sahnesini temsil ediyorsa, arkalarında tarafsız, karaktersiz bir alana yerleştirilen, bu sahneye dikkatle bakan ve daha iyi bir görüş elde etmek için kalabalıklaşan iki havari, görüntü düzlemi boyunca neredeyse mükemmel bir yatay simetriyle, Caravaggio'nun resminin önünde duran ve ayrıntılarını daha net görmek için ona giderek yaklaşan gerçek izleyicilerine karşılık gelir. Caravaggio'nun bedenlerinin, görme faaliyetleriyle doğrudan ilgili olmayan her bir yönünü gizlemiş olmasının haklı bir nedeni vardır: çünkü onların özü yalnızca bu faaliyette yatmaktadır. Gözlemliyorlar ve tanıklık ediyorlar, görerek bir mucizenin doğruluğunu garanti ediyorlar, Thomas'ın kendisi de dokunarak bu mucizeye katılıyor. Caravaggio, John'un yalnızca Thomas'a atfettiği öznel şüphe eğilimini, Thomas'ın kendisinden (burada şaşkınlığı şüpheyi yer bırakmayan) diğer iki müridine (John'da hiçbir şüphe duymayan) kaydırmıştır. İki öğrenci gözlemlediklerini yakından inceliyor ancak Caravaggio, dikkatli araştırmaları sonucunda en sonunda hangi karara varacaklarını bize söylemiyor. Şüpheli mi kalacaklar? İkna olacaklar mı? İkinci durumda bile, nihai kanaatleri bir inanç sıçramasına değil, dikkatle düşünülmüş ve titizlikle yapılan araştırmalarına dayanacaktır. Resimli Versiyonların Yaşadığı Dünya 203

--- SAYFA 223 ---

ciples - ve biz de onlarla birlikte - sıradan şüphelerin ve sıradan incelemelerin gündelik örneğidir. Onlar için İsa'nın Şüpheli Thomas'la karşılaşması ve bizim için Caravaggio'nun bu karşılaşmayı anlatan tablosu bu dünyaya patlak verdi. Thomas'ın dirseği rahatsız edici bir şekilde bizim alanımıza doğru uzanıyor: kayıtsız kalamayız. Dolayısıyla Caravaggio'nun tablosu ne inancın ne şüphenin, ne dini inancın ne de bilimsel şüpheliğin temsilidir; daha ziyade aralarındaki uzlaşmaz çatışmanın ve vazgeçilmez karşılıklı bağımlılığın temsilidir. Caravaggio her iki tutumu da doğru ve adil bir şekilde sergiliyor, ancak yalnızca birbirleriyle olan derin gerilimleri içinde. 2 Ağustos 1603 tarihli bir mektupta Kardinal Ottavio Paravicino, Caravaggio hakkında "dindarlık ile küfür arasında kalan bazı resimler yaptığını, öyle ki onları uzaktan görmek istemezdim" ("qualche quadro, che fusse in quel mezzo tra il devoto, et profano, che non l'haveria voluto vedere da lontano") yazdığını yazdı. Şüpheli Thomas kardinalin aklındaki tablolardan biri olabilir, çünkü bu tablo kesinlikle dindarlık ile küfür arasında paradoksal bir orta konum varsayar. Hiç şüphe yok ki, kardinal bu tür tabloları uzaktan görmek istemeyeceğini yazarken, onları hiç görmek istemeyeceğini kastediyordu; ancak diğer izleyiciler onları uzaktan değil, çok yakından görmek isteyerek tepki vermiş olmalıdır. Bu nedenle Caravaggio'nun tablosu inanç ve şüphecilik arasındaki çatışmanın dramatize edilmesi olarak yorumlanabilir. Her iki tavrın da ikna edici bir ifadeye getirilmesindeki belirsizlik, onu hem dini hem de seküler izleyiciler ve koleksiyoncular için son derece uygun bir tablo haline getirmiş olmalı ve şüphesiz onun 17. yüzyılın ilk on yıllarındaki olağanüstü başarısını açıklamaya yardımcı oluyor. Aynı zamanda, şüpheli Thomas mucizesinin gerçekliğini ve fizikselliğini, ondan şüphe etme veya küçümseme eğiliminde olabilecek herkese karşı - örneğin bu eğilimi takip eden Alman reformculara karşı - kararlı bir şekilde korur, ancak mevcut hiçbir belge resmin böyle bilinçli bir niyeti veya fiili kullanımını kanıtlamaz. Bu haliyle, kesinlikle İtalyan Karşı-Reformunun karakteristik bir belgesidir. 204 Yanıt ve Gelişmeler'in çarpıcı bir görsel eşdeğeri olarak yorumlanabilir.

--- SAYFA 224 ---

San Carlo Borromeo'nun on yedi yıl önce Milano'daki vaazında tutkuyla çağrıda bulunduğu, Thomas'ın İsa'nın yaralarını araştırmasını hayal etme çabası. Caravaggio'nun resminin, Alman Protestan tefsir geleneğine kararlı bir şekilde karşı çıkacak şekilde, özellikle Alman Rönesans ikonografi geleneğini stratejik bir şekilde kullanması, tarihin keskin bir ironisidir; tıpkı bir Alman temasının İtalyan gözüyle yeniden görüldüğü bu resmin, 1816'da İtalya'dan Almanya'ya gitmek üzere İtalya'yı terk etmesi ve o zamandan beri neredeyse kesintisiz olarak orada kalması gibi. Caravaggio'nun inanç ve şüphe sorununu dramatize etmesi izleyici üzerinde derinden rahatsız edici etkiler yaratabilir; bunun nedeni yalnızca Thomas'ın İsa'nın yarasına bu kadar grafik bir fiziksellelikle dokunduğunu göstermesi değil, aynı zamanda Thomas'ın tutumunu iki öğrencisinin tutumuyla belirsiz bir şekilde, ikisinden birinin lehine veya aleyhine karar vermeksizin eşit derecede makul alternatifler olarak yan yana getirmesidir. İsa'yla alay edenler, Hristiyan ikonografisinde her zaman kabul edilebilir bir tema olmuş, örneğin kırbaçlama ya da dikenli taç giyme sahnelerinde, ancak neredeyse her zaman tiksindirici, iğrenç ve insanlık dışı olarak gösterilerek diskalifiye edilmişlerdi. Ancak Caravaggio'nun tablosundaki tanık olan iki öğrenci, Thomas'tan daha az çekici figürler değildir; hatta bu sahneyi derinlemesine incelemekle ilgilenen izleyici için figürler olarak, hatta belki daha da çekicidirler. Bu açık uçluluk, açıkça Caravaggio'nun ilk izleyicilerini, tablonun hemen ve hatırı sayılır bir popülerlik kazanmasını engelleyecek kadar rahatsız etmedi; tam tersine, inanç ve mucizeler hakkında çok farklı fikirlerin aynı görüntüde gerekçe aramasına ve bulmasına izin verdiğinden, muhtemelen önemli bir katkıda bulunan faktördü. Ancak temanın Caravaggio'nun takipçileri tarafından resmedilen versiyonlarında, daha az cesur ressamalar için orijinalin en rahatsız edici yönlerini basitleştirmenin, tatlandırmanın ve her şeyden önce belirsizliği ortadan kaldırmanın ne kadar kolay olduğunu görebiliriz. Rubens (Resim 24) ve Strozzi'nin (Resim 25) versiyonlarının her ikisi de Resimli Versiyonlar 205'in belirli temel unsurlarını koruyor

--- SAYFA 225 ---

206 Yanıtlar ve Gelişmeler 24. Peter Paul Rubens, Doubting Thomas, 1612-1615 (orta panel). Schone Kunsten'deki Koninklijk Müzesi, Anvers. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 226 ---

Caravaggio'nun tablosu: yarım figür kompozisyonu; karakter sayısının İsa, Thomas ve diğer iki öğrenciye indirgenmesi; İsa'nın çıplaklığı ile giyinik havariler arasındaki zıtlık. Ancak aynı zamanda her ikisi de Caravaggio'nun orijinalini, her şeyden önce İsa'nın yüzünü net bir şekilde aydınlatarak ve onun duygusal ifadesine ilişkin her türlü şüpheyi ortadan kaldırarak, onu daha az rahatsız edici hale getirecek şekilde dönüştürüyorlar. Rubens, Caravaggio'nun resminin orijinal kompozisyon düzenlemesini en yakından korumuştur, ancak belki de sadece tematik dönüşümünü daha çarpıcı kılmak için. İsa'nın Resimli Versiyonları 207 25. Bernardo Strozzi, Şüpheli Thomas, yaklaşık 1620. Compton Verney House Trust. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 227 ---

vücut artık kaslı ve kahramanca; dört karakterin tümü, özellikle saçlarında çok daha bakımlı; İsa'nın yüzünün ve ellerinin ifadesi sakin, tarafsız bir davettir; sol ve sağ elleri vücudunu tamamen görsel bir incelemeye açıyor; Thomas'ı temsil ediyor gibi görünen en sağdaki öğrenci, Floransa'nın geçici ergenlik geleneğine dönüşle memnun ediliyor; o ve diğer iki öğrenci İsa'ya ve onun yaralarına ciddiyle ve dikkatle bakıyorlar, ancak ne aşkın bir merakla ne de kendinden geçmiş bir konsantrasyonla bakıyorlar. Her şeyden önce, İsa'nın böğründe hiçbir yara görünmüyor; boyanmış olabilir ve eğer öyleyse, Caravaggio'nun tablosunun modelini daha yakından takip etme yönündeki orijinal niyet, muhtemelen çok rahatsız edici olduğu için daha sonra reddedildi. Sonuç olarak, Thomas parmağını İsa'nın böğründe bir yaraya sokmaz ama uzattığı elindeki yarayı görmekten tatmin olur - Thomas'ın kendi ellerinin, özellikle de sağ elinin hareketi, sadece şaşkınlığı değil, aynı zamanda Rabbine dokunma fikrinden irkildiğini de ifade ediyor gibi görünüyor. Caravaggio bize Yuhanna İncili'nde aslında eksik olan bir sahne gösterirse, Rubens, bundan hemen önce ve hemen sonra gerçekleşecek iki anı birleştirerek onu düzeltmiştir: İsa'nın Thomas'a ona dokunma daveti (Yuhanna 20:27) ve Thomas'ın dindar haykırışı (20:28). Caravaggio'nun tablosundaki en rahatsız edici şey - İsa'nın açık yarası ve Thomas'ın ona acımasızca nüfuz etmesi - tamamen bastırılmıştır. Öte yandan Strozzi (Resim 25), İsa'nın zayıf ve narin vücudunu (her ne kadar kadınsılık belirtisi olmasa da), saçlarının ve sakallarının dağınıklığını ve inceliğini ve hatta oldukça abartılarak Thomas'ın ceketinin dikişindeki yırtığı korumuştur. Ancak figürlerin dizilişini, onlara farklı bir yorum sağlayacak şekilde tamamen değiştirmiştir. Artık İsa kompozisyonun merkezindeki geleneksel konumuna geri dönmüştür ve açık ara en parlak ve tamamen aydınlatılan yüzü onun yüzüdür; Thomas'ınki ise tam tersine neredeyse tamamen bizden uzaklaşmış durumda. Her ne kadar burada da İsa Thomas'ın bileğini tutsa ve Thomas'ın parmağı İsa'nın yarasına girse de, jestlerin duygusal tonu Caravaggio'dakinden oldukça farklıdır: burada İsa, İsa'nın elini tutmamıştır.

--- SAYFA 228 ---

Thomas'ın eli aşırı bir güçle ama nazikçe ve kararlı bir şekilde ona rehberlik ediyor; ve İsa'nın yarasının ön cepheden gösterilmesine rağmen, burada daha az açık, çığ ve acı verici olarak gösteriliyor; aynı şekilde yaraya sadece Thomas'ın parmağının ucu dokunuyor, parmağın tamamı yaranın içinde kaybolmuyor. Caravaggio bize Thomas hakkında bir şeyler gösterdiyse, Strozzi de bize, başı bir haleyle çevrili olan ve Thomas'a yaptığı şefkatli jestle insanlığa olan sevgisini ifade eden İsa hakkında bir şeyler gösterir. Bizim gibi İsa'ya önden yaklaşan Thomas, izleyici için belirgin bir figürdür; öyle ki diğer iki havari tablonun en uç noktalarına sürgün edilebilir. Thomas'ın kendi deneyimine dindar bir inançla tepki verdiğinden emin olabiliriz, tıpkı bizim de bu tabloya tepki vermemiz gerektiği gibi. Ancak bu oldukça basit noktanın ötesindeki herhangi bir şey, en azından teolojik açıdan, ressamın amaçlarıyla ilgisizdir. Caravaggio'nun tablosu üzücü ve belirsizse, Strozzi'ninki saflığıyla güven vericidir. Caravaggio'nun Şüpheli Thomas'ını, bu iki resimde sistematik olarak bastırılan en rahatsız edici yönleri, onu eserinin karakteristik özelliği haline getiriyor. Bu görüntü, eserleri boyunca yinelenen bir dizi temel tema ve motifi tek, özellikle yoğun ve karmaşık bir biçimde bir araya getiriyor. Caravaggio'nun eserlerinde bu tür motiflerin bulunma sıklığı sıklıkla psikolojik olarak kendi takıntılarının, arzularının ve korkularının bir belirtisi olarak yorumlanmıştır ve bu, onun kişiliğini analiz etmek için bu kanıtları kullanma girişimlerine adanmış kapsamlı bir literatürün doğmasına yol açmıştır. Ancak tarihin büyük bölümünde ve kesinlikle Caravaggio'nun yaşadığı dönemde resim, kişisel bir kendini ifade etme egzersizi olarak düşünülmeyi; daha ziyade laik ve dini otoriteleri, zengin koleksiyonerlerin ve patronların sanat piyasasını ve son derece sınırlı prestij ve komisyon kaynakları için rakip ressamlar arasındaki rekabeti içeren bir sosyal sistemin parçası olarak düşünüldü. Sonuçta, bu tür tematik yinelenmeleri, daha ziyade toplumun zevkleri ve çıkarları açısından yorumlamak daha doğru görünüyor.

--- SAYFA 229 ---

Caravaggio'nun bu kadar başarılı bir şekilde çalıştığı ve özellikle kendisine sipariş veren ve beklentilerini karşılamaya çalıştığı patronlara atıfta bulunarak. Bu resimlere yansıyan, şüphesiz kısmen ama yalnızca kısmen Caravaggio tarafından şekillendirilen onların zevkleridir, yalnızca Caravaggio'nun değil. Bu beğenilerin tutarlılığı ve tutarlılığı, Caravaggio'nun Şüpheli Thomas'ın diğer birçok tablosundan tanıdık olan tematik seçimlerini fark etmeyi kolaylaştırır: inanç sorunsalı ve safdillik tehlikesi (en azından Louvre'daki La Buona Ventura, yaklaşık 1594 ve Fort Worth'taki Kimball Sanat Müzesi'ndeki The Cardplayers, yaklaşık 1594/5'ten bu yana); görme ve görsel ortam paradoksları (özellikle Narcissus, yaklaşık 1597, Roma'daki Galleria Nazionale d'Arte Antica'da); ciddi yaralar, insan etinde acı verici ve şiddetli hasar belirtileri (örneğin, Judith ve Holofernes, 1598, Roma'daki Galleria Nazionale'de; Medusa, 1600/1, Floransa'daki Uffizi'de; David ve Goliath, 1607 veya 1609/10, Roma'daki Galleria Borghese'de); İsa'nın acı çeken bedeni (özellikle Viyana'daki Sanat Tarihi Müzesi'ndeki The Crowning with Thorns, yaklaşık 1602/4; ve The Flagellation of Jesus, 1607, Napoli'deki Museo di Capodimonte); bilekleri yakalayan eller (örneğin, Roma'daki S. Luigi dei Francesi'de, 1599/1600 tarihli Aziz Matta Şehitliği'nde Aziz Matta'nın sağ bileğini tutan cellatın; ya da Floransa'daki Uffizi'de, 1603'te İshak'ın Kurban'ında İbrahim'in sağ bileğini tutan meleğin; ve bkz. daha önce La Buona Ventura); uzatılmış bir parmak beklenmedik bir şekilde yakalanıp kapana kısılmış (Floransa'daki Longhi Koleksiyonu'nda Kertenkele Tarafından Isırılan Çocuk). Ancak Caravaggio'nun Şüpheli Thomas tasviri özellikle diğer üç tablosuyla karşılaştırmaya davet ediyor. Bunlardan ikisi İsa'nın Emmaus'taki akşam yemeğini temsil ediyor; biri yaklaşık 1600/1'den kalma ve şimdi Londra'daki Ulusal Galeri'de (Resim 26), diğeri ise yaklaşık altı yıl sonra ve şimdi Milano'daki Pinacoteca di Brera'da (Resim 27). Şüpheli Thomas'ta olduğu gibi bu son tabloların her ikisinde de Caravaggio bize, bazı figürlerin doğrudan katıldığı, diğerlerinin ise bariz bir tarafsızlıkla baktığı dini bir harikanın sahnesini göstermeyi seçmiştir. Londra versiyonunda (Resim 26), oturan iki öğrenci, Kitapta aynı büyük şaşkınlığı ifade ediyor.

--- SAYFA 230 ---

Thomas'ın yaptığı gibi ellerinin, kollarının ve yüzlerinin hareketlerine, özellikle de geniş açık gözlerine, kalkık kaşlarına ve derin çatık alınlarına dikkat edin. Burada da izleyici olarak yerimiz, bize doğru tehditkar bir şekilde çıkıntı yapan ve sanki bizimle hiçbir ilgisi yokmuş gibi mucizevi olaylara kayıtsız kalmamızı engelleyen tablonun unsurları (öğrencinin uzattığı sol eli, masadan düşmek üzere olan bir meyve sepeti) tarafından işgal edilmiştir. Ve yine de İsa'nın arkasında hancı, hareketsiz, meraklı ve izliyor duruyor: Şüpheli Thomas'taki diğer iki öğrenci gibi o da gerçekten işin içinde, ancak derinden etkilenen bir katılımcı olarak değil, yalnızca bizim gibi ilgilenen bir izleyici olarak. Hancının karısı ve Resimli Versiyonlar'ın eklenmesiyle sıradan tanıkların ikiye katlandığı Milano versiyonunda da (Resim 27) durum aynıdır. 211 26. Caravaggio, Emmaus'ta Akşam Yemeği, yak. 1600–1601. Ulusal Galeri, Londra. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 231 ---

Hancının aşağıya doğru çekilmiş, yoğunlaşmış kaşları ile müridin yukarıya doğru çekilmiş şaşkın kaşları arasındaki zıtlık daha da güçlüdür. Caravaggio'nun bu bağlamda özellikle dikkat çeken son tablosu, uzun yıllardan beri çeşitli nüshalarından bilinmesine rağmen, yakın zamanda yeniden keşfedilmiştir: Dublin'deki Bahçedeki Tutuklama (Resim 28). Burada da iri yapılı, köylü bir Yahuda'nın aristokrat, narin, acı çeken İsa'ya uyguladığı bir ihlal, aslında tecavüze yaklaşan bir şey buluyoruz; ve burada da 212 Yanıtlar ve Gelişmeler 27. Caravaggio, Emmaus'ta Akşam Yemeği, 1606. Pinacoteca di Brera, Milano. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 232 ---

İsa'nın bedeninin zayıflığı, ellerinin olağanüstü gücüyle dengeleniyor; bu eller, bu durumda başka birinin elini değil, dua, üzüntü ve özdenetim gibi anlamlı bir jestle birbirini tutuyor; burada da İsa ile havarilerinden birinin (hatırlanacağı üzere Thomas'a da, daha sonra bazen Yahuda deniyordu) saldırgan yakınlığı, bir dizi başka figür tarafından (sağ kenarda, sanatçının otoportresi gibi görünen resim de dahil olmak üzere) farklı derecelerde tarafsızlıkla ama yoğun bir dikkatle gözlemleniyor; ve son olarak, burada da İsa sol tarafa doğru kaydırılırken merkezde, İsa'nın kendi bedeninin kontrolünü ele geçirmek için (boşuna) bir girişimle kolunu öne doğru uzatan devasa, güçlü bir vücut yer alıyor. Homoerotik Resimli Versiyonlar 213 28. Caravaggio, Bahçede Tutuklama, 1602. İrlanda Ulusal Galerisi, Dublin. [Bu resmi görmek için bu başlığın basılı versiyonuna bakın.]

--- SAYFA 233 ---

ve Şüpheli Thomas'ın bir nüansı olarak hissedebileceğimiz sadomazoşist imalar, burada özellikle çarpıcı bir ifadeye ulaşıyor gibi görünüyor. Herhangi bir sanatçı için basmakalıp "dahi" terimini utanmadan kullanmak hâlâ mümkünse, o zaman Caravaggio'nun bir dahi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak onun dehası, patlak veren ve sadece kendini yönlendiren bir kendini ifade etme dürtüsünden değil, daha ziyade farklı izleyici topluluklarıyla en zengin iletişim kanallarını kurmak için resimsel ortamın doğasında var olan olasılıkları en iyi şekilde nasıl manipüle edebileceğine dair son derece yetenekli, eğitilmiş ve ihtiyatlı anlayışından kaynaklanıyordu. Bu şekilde, izleyicileri Şüpheli Thomas'ın öyküsünün gerçekliğine, önemine ve anlamına ikna etmek için yüzyıllar boyunca daha ikna edici araçlar bulmaya çalışan tüm sanatsal gelenekler için bir paradigma - benzersizliğine rağmen, bazı açılardan tamamen tipik bir paradigma - olarak alınabilir. Çoğunlukla isimsiz olan bu birçok sanatçının başarısı, Thomas'ın gerçekten de İsa'nın yarasına parmağını soktuğu inancının yaygınlığıyla ölçülebilir, çünkü bu inancın yaygınlığı en azından kısmen resimsel geleneğin etkililiğine atfedilebilir. Tomas sadece İsa'yı görmeyi değil, eğer inanacaksa ona dokunmayı da talep etti. Bu kutsal imgeleri izleyenler yalnızca Thomas'ın İsa'ya dokunduğunu görebilmiş ve ona dokunamamıştı; yine de birçoğu bu görüntülerden dolayı onun gerçekten inandığına inanıyor. 214 Yanıtlar ve Gelişmeler

--- SAYFA 234 ---

, Kutsal Parmak Roma'da, Gerusalemme'deki Santa Croce Bazilikası'nda muhafaza edilen Rab'bin Çilesi'nin kutsal emanetleri arasında, ana tren istasyonundan kısa ve bakımsız bir yürüyüş mesafesinde, şaşkın ziyaretçi hayranlık duyabilir: Kutsal Çivilerden birinin, Kutsal Dikenlerin ikisinin, Kutsal Haç'ın üç küçük parçasının, İyi Hırsız'ın haçının tüm kirişinin, İsa'nın haçına çivilenmiş plaketin ve adının bir parçası. onu üç dilde Yahudilerin Kralı olarak tanıtıyor ve Kutsal Kabir ile Kamçılama Sütunu'nun (aynı zamanda Kutsal Beşik'in) çeşitli küçük parçaları - Havari Aziz Thomas'ın parmağı (ön parça). En azından bu eğitimsiz gözlemciye, bir insan parmağı gibi görünen iki falanks, iki kristal pencereci oval bir canavarın içinde, işaret parmağı şeklindeki gümüş bir depo boyunca uzanan iki yan delikten, kısmen de olsa açıkça görülebiliyor. Canavarın kendisi, Thomas'ın şehitliğini simgeleyen, üstten ve alttan geçen iki palmiye yaprağıyla çevrilidir; Bütünün üzerinde küçük bir haç bulunurken, alttaki mum mühür, her türlü şüpheliye karşı kutsal emanetin orijinalliğini tasdik ediyor. Bu tuhaf nesnenin yarattığı büyülenmenin doğası nedir? Daha önce de gördüğümüz gibi Yuhanna, üstü kapalı ama şaşmaz bir biçimde, Thomas'ın İsa'nın maddi bedenine olan takıntısını yanlış yönlendirilmiş olarak eleştirir: İsa'nın Tomas'a yaptığı son konuşmasına göre, gerçekten kutsanmış olanlar,

--- SAYFA 235 ---

Kurtarıcı'nın bedensel dirilişine inanmak için, bırakın ona dokunmayı, bedenini görmeye bile ihtiyaç duyanlar, bunun yerine, İsa'nın bedeninin yokluğunda bile böyle bir inanca ulaşma kapasitesine sahip olanlar, İsa'nın dirilişini yalnızca duymanın veya okumanın yeterli olduğu kişilerdir. Ancak John'un anlatısı o kadar ilgi çekicidir ki, sonunda birçok okuyucunun dikkatini bu bedene odakladı; bir bakıma ve bir dereceye kadar, bizim tanımlayabildiğimiz kadarıyla, açıkça onun niyetiyle pek uyumlu değil. Örtülü olarak, Yuhanna, Thomas'ın İsa'nın bedenine dokunma arzusunu pekala kınayabilir: ancak Yuhanna, Thomas'ın bu arzuyu neredeyse unutulmayacak kadar çarpıcı bir şekilde formüle etmesine izin vermiştir ve Yahya'nın bunu hiçbir zaman açıkça kınamaması veya bunun yerine getirilmediğini açıkça belirtmemesi, bunun okuyucunun zihninde gizli bir olasılık olarak kalmasına izin verir. Kutsal Prepuce'nin şüpheli istisnası dışında, Çile olaylarından bu yana geçen tüm tarihsel zaman boyunca bu dünyada İsa'nın bedenine dair hiçbir iz kalmadı. Ne kadar çok istesek de, hiçbirimizin, en azından Kıyamet Günü'nden önce, o sevilen ve ıstırap çeken bedenin herhangi bir parçasını bir daha görme ihtimalimiz yok. Ancak kutsal bedenin sanatsal temsilleri, yaşamımız boyunca bizi her yönden kuşatır ve kesinlikle, hiçbir zaman tatmin edemese de, sadece bir tasviri veya taklidi yerine, o bedenin kendisini özgün gerçekliği içinde algılama arzusunu teşvik etme eğiliminde olmalıdırlar. Gerçek kutsal bedene bakma arzusu o kadar güçlü olabilir ki, kaçınılmaz olarak hüsrana uğrasa da, başka, komşu çıkışlar aramak zorunda kalır. Böylece çeşitli kafa karıştırıcı sorular ortaya çıkıyor: Eğer biz İsa'nın bedenine dokunamıyorsak, hatta göremiyorsak, o zaman şu ya da bu şekilde ona dokunan çeşitli nesneler ne olacak? Onlara dokunabilir miyiz ya da en azından görebilir miyiz? Bunu yapmamız kutsal kayıtların daha da ilgi çekici görünmesini sağlamaz mı? Peki ya İsa'nın etini parçalayan çiviler ve dikenler? Ve hepsinden önemlisi Thomas'ın parmağı ne olacak? Sonuçta, en azından bazı rivayetlere göre, bu parmak insan vücudunda İsa'nın çarmıha gerildikten sonra dirilen bedenine dokunan tek kısımdı. Mecdelli Meryem'in İsa'ya dokunması yasaklanmıştı ama Thomas yasaklamıştı: Onun dinsiz ama saygıdeğer parmağına ne oldu? Al-216 Cevapları ve Gelişmeler

--- SAYFA 236 ---

Yuhanna İncili'nin kendisi Thomas'ın kendi bedenine herhangi bir önem atfediyor gibi görünmese de, birçok Hristiyan için bu beden, varsayılan olarak, kendisi olmayan, tek başına sevgiyle ve şiddetle dokunabileceği başka bir bedenin, yani İsa'nın bedeninin vekili olarak kendine özgü bir ilgi kazanmıştır. Bu ilginin ne kadar güçlü olabileceği, Thomas'ın cesediyle ilgili efsanenin en eski kaynağı olan, uydurma Thomas'ın Elçilerin İşleri'ndeki şehitliğiyle ilgili anlatımda öne sürülüyor. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu metin karakter olarak güçlü bir şekilde Gnostiktir ve bu nedenle onun beden meselelerine çok fazla ilgi göstermesini bekleyemeyiz. Bununla birlikte Thomas'ın İşleri, havarinin ölümünü ayrıntılı olarak anlatır: Dört asker onu mızraklarıyla deler (§168), bu da İsa'nın yaşadığı yaraları Thomas'ta çoğaltıp derinleştirir. Thomas'ın kendisi, İsa için bir tane yeterlikten neden kendisinin dört mızrakla delinmesi gerektiğini açıklıyor: Thomas ölümlü bir insandır ve bu nedenle dört unsurdan oluşur, ancak İsa bir tanrıdır ve bu nedenle tamamen birleşmiştir (§165). Ve metin, Thomas'ın yaşamını anlatan anlatımın sonuna, ölümünden sonra bile bedeninin gücünü doruğa çıkaran bir sahne ekleyerek sona eriyor: Uzun bir süre sonra, kral Misdaeus'un çocuklarından birinin bir iblis olduğu ve hiç kimsenin onu iyileştiremediği ortaya çıktı, çünkü şeytan son derece şiddetliydi. Ve kral Misdaeus düşündü ve şöyle dedi: "Gidip mezarı açacağım ve Tanrı'nın elçisinin kemiğini alıp oğlumun üzerine asacağım ve o iyileşecek." Ancak Misdaeus bunu düşünürken, elçi Tomas ona görünüp şöyle dedi: "Yaşayan bir adama inanmadın ve ölümlere de inanacak mısın? Yine de korkma, çünkü Rabbim İsa Mesih sana merhamet ediyor ve iyiliğinden dolayı sana acıyor." Ve gidip mezarı açtı, ama orada havariyi bulamadı, çünkü kardeşlerden biri onu alıp Mezopotamya'ya götürmüştü; ama Misdaeus elçinin kemiklerinin bulunduğu yerden toz alıp oğlunun boynuna taktı ve şöyle dedi: "Sana inanıyorum, İsa Mesih, artık seni görmemeleri için insanları rahatsız eden ve onlara karşı çıkan beni bıraktı." Ve onu oğlunun üzerine astığında çocuk bir bütün oldu. (§170) Kutsal Parmak 217

--- SAYFA 237 ---

Bir Gnostik metinden bekleyebileceğimiz gibi, bu açıklama Thomas'ın bedenine atfettiği güçten duyulan belirli bir rahatsızlığı ele veriyor: Kralın bu bedeni sihirli bir kalıntı olarak kullanma arzusu Thomas'ın kendisi tarafından reddediliyor, ancak yine de bu istek kabul ediliyor; ve kutsal bedenin mezarda kayıp olduğu ortaya çıktı (İsa'nın bedeniyle ilgili resmi Hristiyan anlatımında olduğu gibi diriltildiği için değil, Matta 28:11-15'te alıntılanan ve reddedilen rakip versiyonda olduğu gibi diğer öğrenciler onu çalıp götürdükleri için), yine de içinde yattığı tozun daha az güçlü olmadığı ortaya çıkıyor (tıpkı İsa'nın bedeninin eksik olması gibi, ama Tomas'ın ona dokunan parmağının ölümcül tozu). doğaüstü bir gücü koruyacaktır). Metni, Thomas'ın (belki Mezopotamya'da, belki Doğu Suriye'deki Edessa'da, en azından muhtemelen Hindistan'da değil) cesedine duyulan çağdaş hürmetin bir tanığı olarak anlamak en mantıklısı olacaktır. Thomas'ın kemiklerinde ölümden bile huzur yok. Thomas'ın cesedinin ölümü ve sonraki yaşamıyla ilgili ayrıntılara ilişkin efsaneler çok çeşitlidir. Bazı yetkililer onun Edessa'da öldüğünü ve oraya gömüldüğünü bildiriyor; gerçekten de İskenderiyeli Clement, İsa'nın diğer havarilerinin çoğundan farklı olarak Thomas'ın kendisinin doğal bir ölümle öldüğü yönünde Gnostik Herakleon'dan alıntı yapar (Stromata 4.9.71.3). Onun Hindistan'da öldüğünü bildiren yazarlar ya cesedinin orada bırakıldığını öne sürüyor ya da iddia ediyor ya da daha sıklıkla kendilerini onun Hindistan'dan Suriye'ye nasıl nakledildiğini açıklamak zorunda buluyorlar. Orta Çağ'ın sonundan bu yana, Thomas'ın kutsal emanetlerinin Edessa'ya tercümesinin geleneksel tarihi olan 3 Temmuz, Batı kilisesinde azizler günü haline geldi. Bu tarihin Orta Çağ'daki azizler günü olan 21 Aralık'tan farklı olarak İsa'nın doğum gününe takvimin izin verdiği ölçüde uzak olması tesadüf müdür? Her durumda, Edessa'daki mezarında yoğunlaşan aktif bir Aziz Thomas kültü, hacı Egeria'nın Kutsal Yerlere Hac Yolculuğu (CSEL 61.23ff.), Rufinus'un Eusebius'un Kilise Tarihi çevirisi (11.5) ve Yuhanna'nın çeşitli vaazları gibi dördüncü yüzyılın sonu veya beşinci yüzyılın başından kalma bir dizi metinde açıkça görülmektedir. Chrysostom -ona atfedilen sahte bir vaaz, dinleyicilerinin nasıl cevap verdiklerini bildirerek sona eriyor.

--- SAYFA 238 ---

azizin mezarının önüne inerler ve onun bedenini kucaklarlar (Aziz Thomas Havarisi Üzerine Vaaz = PG 59.500). Bir zamanlar Edessa'daki büyük bir kiliseye gömüldüğü ve orada etkileyici bir tapınakta saygıyla anıldığı söylenen Thomas'ın kemiklerinin, Kaptan Leone degli Acciaiuoli tarafından 6 Eylül 1258'de Yunanistan'ın Sakız Adası'ndan İtalya'nın güney Adriyatik kıyısındaki Abruzzi'deki küçük liman kenti Ortona'ya getirildiği söyleniyor. Alman birliklerinin 21 Aralık 1943'te burayı havaya uçurmasının ardından restore edilen Concattedrale di San Tommaso Apostolo'da bugüne kadar onlara hâlâ saygı duyuluyor; Mezarın sunağının altında yaldızlı bir vazanın azizin cenazesini içerdiği söylenirken, yakınlarda üzerinde bir portre ve Yunanca "Aziz Thomas" yazısı bulunan ve Edessa'dan Sakız Adası'na geldiği söylenen bir mezar taşı bulunmaktadır. Ortona sakinleri Thomas'ı kasabanın koruyucu azizi olarak görüyor ve onun aralarındaki varlığından yerel bir gurur duyuyorlar. Ancak çoğu insan için Thomas'ın vücudunun gerçekten önemli olan tek kısmı parmağıdır; İsa'nın yaralarına yerleştirilmesini talep ettiği ve pek çok kişinin gerçekten de bu parmaklara yerleştirdiğine inandığı o kutsal ve günahkar parmak. Gerasaleme'deki Santa Croce Bazilikası'nın canavarında, Thomas'ın parmağı kendisini kutsal ama aynı zamanda oldukça belirsiz bir toplulukta buluyor. Sergilenen diğer tüm nesneler İsa'nın bedeniyle yakından ilişkilidir ve onun kutsal niteliğinden pay almaktadır. Yine de çoğu durumda onların birlikteliği, onun bedenine basitçe dokunmaları ve onu sevgiyle okşamaları meselesi değil, bunun yerine onu şiddetli bir şekilde delmelerinden kaynaklanmaktadır. Thomas'ın parmağı, İsa'nın ellerine ve ayaklarına delikler açan çivilerle ve kafasını kesen dikenlerle aynı agresif biçimde delici şekli paylaşıyor: Şeklinin kendisi bize Thomas'ın şüphe ifadesinin ve bu şüpheyi çözmek için talep ettiği araçların itici şiddetini hatırlatmadan edemiyor. Canavarlık, bakışlarımızı çekmek için dikkatlice tasarlandı: Ev sahibini bir Roma Katolik ayininde cemaate gösteren bir ostensoryum gibi, ortasındaki boş oval alanı çevreleyen yoğun şekilde işlenmiş ve ayrıntılı bir çerçevenin birleşimi dikkatimizi yönlendiriyor.

--- SAYFA 239 ---

o merkeze ve her şeyden önce o alanın ortasında olana, yani depoya; ve deponun kendisi, yanal deliklerin iki uzun yarığından yalnızca kısmen görülebilen iki kemik parçası için ilave bir çerçeve sağlar. Örtülü olarak İsa'nın yaralarına nüfuz ettiği varsayılan parmak şeklindeki deponun kendisi yaralı görünüyor, sanki inceleyip doğrulamaya davet edildiğimiz, içinden sadece kemiklerini görebildiğimiz uzun bir yanal kesikli minyatür bir vücutmuş gibi. Böylece Thomas'ın parmağı, Roma'daki vitrinde, bizi de Thomas'ın konumuna sokuyor ve bizi karmaşık şüphe ve doğrulama işlemlerine dahil ediyor gibi görünüyor: çünkü tüm dünyada bu, İsa'nın bedeninin dirilişine dair hayatta kalan tek kanıttır - tabii eğer o ona gerçekten dokunduysa. Sonuçta kaçınılmaz olarak dikkatimizi o parmağa odaklıyoruz ve hatta neye dokunduğunu bile unutabiliyoruz. Ancak yine de, bu gösterimde Thomas'ın parmağı yana ya da aşağıyı değil, yukarıyı, doğruluğunu teyit ettiği ve Thomas'ın kendisinin yalnızca dolaylı olarak tanıklık ettiği göksel bir alanı doğrulayan haçın ötesini işaret ediyor. Parmağın işaret ettiği yön bizi, dolaylı olarak, Thomas'ın gerçekten İsa'nın yaralarına dokunup dokunmadığına dair filolojik kaygılarla ya da burada sergilenen şeyin gerçekten onun parmağının ölümlü kalıntıları olup olmadığına ilişkin tarihsel kaygılarla zamanımızı boşa harcamamaya, bunun yerine cenneti düşünmeye ve kendimizi buna en iyi şekilde nasıl hazırlayabileceğimize davet eder. Bazilikadaki diğer tüm kutsal emanetler için, belki de daha da kutsal emanetler için, kilisede satılan ucuz açıklayıcı bir broşür, Konstantin zamanında St. Helena'nın Kutsal Topraklara yaptığı yolculuğa kadar uzanan, mucizevi ama son derece ikinci dereceden bir köken sağlıyor. Ancak bu vitrinde sunulan Şüpheli Thomas'ın parmağını, onun ellerinden birindeki nihai kökenine bağlayan ara kaynaklar zinciri hakkında, bu broşür ihtiyatlı bir şekilde hiçbir şey söylememeyi tercih ediyor. Thomas'ın parmağının Edessa'dan Roma'ya nasıl gittiğini -eğer gerçekten öyle olduysa- şüphesiz hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz, en azından bu dünyada. Ama yine de bize parmak uzatan kişiye teşekkür borçluyuz, çünkü bunu yaparak tüm bu 220 Yanıt ve Gelişmeyi mümkün kıldı.

--- SAYFA 240 ---

İnananlar inançlarını güçlendirecek ve şüphe duyanlar da şüphelerinin doğrulandığını görecektir. Ama inansak da inanmasak da, her halükarda bir Çin atasözü olduğu iddia edilen şeyi hatırlamalıyız (ama sonuçta inandığımız pek çok şey gibi bu da uydurma olabilir): "Bilge adam gökyüzünü işaret ettiğinde aptal parmağına bakar." Kutsal Parmak 221

--- SAYFA 241 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 242 ---**

Sonsöz Şüpheli Thomas, büyük ölçüde John tarafından şüpheyi uyandırmak, abartmak ve sonra çözmek ve böylece şüpheyi bir kez ve tamamen ortadan kaldırmak için tasarlanmış gibi görünüyor. Ancak Thomas bir kez icat edildikten sonra ondan kurtulmak o kadar da kolay değil: Suçluluk dolu bir hatıranın gölgesi gibi varlığını sürdürüyor. Yuhanna, Thomas'ı İncil'ine hiç sokmamış olsaydı, okuyucularının olası şüphelerinin izini en gizli kaynaklarına kadar sürmek ve onları orada yok etmek için elinden geleni yapmadığından pekala endişelenebilirdi; ve John, Thomas'a bu kadar abartılı bir şüphe ifadesi atfetmemiş olsaydı, şüphenin hiçbir okuyucunun asla teslim olmaya cesaret edemeyeceği kadar açık bir şekilde tanırsız ve anlamsız bir tutum olduğunu açığa vurmadığını pekala hissedebilirdi. Hiç kimse şüphe duymasaydı Thomas'a ihtiyaç duyulmazdı. Ancak Yuhanna, tam da bu olumsuzluk anını, sadakatsizliğin dış dünyasından metinsel sınırın ötesinden kutsal İncilin söylemsel alanına sokarak, bu olumlu alan içinde şüpheyi bir varoluş ve hatta bir tür gerekçe kazandırmıştır. Ve buna bu kadar sert bir biçim verme kararı, Thomas'ın şüpheli patlamasını unutulmaz kıldı. John'un şekillenmesine yardım ettiği Hristiyan geleneği, Şüpheli Thomas'ın rahatsız edici imalarını evcilleştirmek için hatırı sayılır bir enerji ve yaratıcılık harcamak zorundaydı. Yuhanna, tasarlarken proto-Gnostik düşünce akımlarını ne ölçüde dikkate alıyordu?

--- SAYFA 243 ---

Thomas mı? Yuhanna'nın İncil'ine Thomas'ı dahil etmesiyle Gnostisizmin çekiciliği ne ölçüde güçlendi? Bilmiyoruz: ama kesin olan şey, ilk kilise babalarının Gnostik olarak kınadıkları inanç biçimlerinin kendilerini Şüpheli Thomas'la özdeşleştirmeye başladıkları ve Hristiyanlığın evriminin Thomas'ın doğası ve eylemleri hakkındaki tartışmalardan derinden etkilendiğidir. Thomas'ı dinsel ortodoksluğun kampına dahil etmek için, Yuhanna İncili'nin Hristiyan yorumcuları, Yuhanna'nın metninin açık kanıtlarına karşı yüzyıllar boyunca, Thomas'ın dirilmiş Mesih'in maddi bedenine yalnızca dokunmuş olmakla kalmayıp, gerçekten de dokunmuş olduğunu savunmak zorunda kaldı; Protestanların kutsal metnin lafzına dönüşü bile bu hermeneutik sorunu tüm yorumcular açısından çözemedi ve yalnızca daha fazla bölünmeye ve şüpheyne yol açtı. Bin yıllık bu tartışmada söz konusu olan, yalnızca tek bir metindeki birkaç kısa cümlelerin tam anlamı değil, aynı zamanda İsa'nın ve bizim dirilişimizin tam olarak tasavvur edilmesi gereken yol ve bunun da ötesinde, maddi bedenimiz ile kişisel kimliğimiz arasındaki temel ilişkiydi. Bu arada, görsel sanatçılar kendi nedenleriyle ve kendi yöntemleriyle neredeyse her zaman Thomas'ı parmağıyla İsa'nın yarasına girerken tasvir ediyorlardı; ve bunu yaparak, onun gerçekten yaptığı şeyin bu olduğuna dair yaygın kanaatin oluşmasına kararlı bir şekilde katkıda bulundular. Bu nedenle Thomas, yüzyıllar boyunca Hristiyanlık tarihindeki bir dizi merkezi temayı dile getirmek için yararlı bir dizindir. Ancak onun ilgisi sadece Hristiyanlar ve onların dinini araştıranlarla sınırlı değildir: Hristiyanlığı sorun etmeyenlerin bile meşru bir şekilde dikkatini çekebilecek şüphe ve inanç sorularını gündeme getirmektedir. “Şüphelilik” eski bir kelimedir; ancak modern zamanlara kadar çoğunlukla bu kavramın ifade ettiği tutum felsefi açıdan düzensiz ve kültürel açıdan marjinaldi. Antik dünyada şüphelilik, nispeten kısa üç dönemde saygın bir felsefi konumdu; kurucusu Elis'li Pyrrhon'un yaşamı boyunca (yaklaşık MÖ 365-275), Platon Akademisi'nin MÖ üçüncü yüzyıldan birinci yüzyıla kadar olan orta evresi sırasında ve MÖ birinci yüzyılda başlayan Pyrrhonist Uyanış sırasında; ancak kısa ömürlü üç çiçek açması sırasında bile, muhalifleri tarafından tutarsız bulunarak alay edilen bir azınlık konumu olarak kaldı.

--- SAYFA 244 ---

belirsiz ve uygulanamaz (her ne kadar düşmanları bile kendi dogmatik argümanlarını keskinleştirmek için onun itirazlarından yararlanmış olsa da). Ve halkın zihninde filozof, şüphelilikle değil, çilecilikle, sakallarla, derin inançlarla ve kehanet ifadeleriyle ilişkilendirilme eğilimindeydi. Geç Orta Çağ Skolastikliği ile bağlantıları ne olursa olsun, yeni bir radikal şüphe biçiminin on yedinci yüzyılda felsefe sahnesine dramatik bir giriş yapması Descartes'la oldu. Felsefe işi, emin olabileceğimiz bilgidен inşa edilmiş bir yapı inşa etmek olarak anlaşılırsa, kendimiz için gördüklerimize inanabildiğimiz kadar başkalarının bize söylediklerine inanamadığımız günlük deneyimimiz, çok büyük felsefi sonuçlar doğurabilir. Filozof, bilgisi için güvenli bir başlangıç noktası arayışında, kendini bilmenin sarsılmaz kesinliği olduğuna inandığı şey uğruna, geleneğin (ve hatta nihayetinde görme duyusu da dahil olmak üzere kendi duyularının) sağladığı kulaktan dolma bilgi biçimlerini ihmal etmek zorunda hissedecektir. Descartes'tan bu yana geçen yüzyıllarda, felsefi kesinlik arayışı her zaman derin bir şüpheli kadro tarafından damgalanmıştır: yaklaşık son dört yüz yılda çeşitli felsefi okullar dini, siyaseti, bilimi, ahlakı, duyusal bilgiyi ve felsefenin kendisi de dahil olmak üzere tüm diğer otorite kaynaklarını inatla şüpheli sorgulamaya tabi tutmuştur. Ve aynı dönemde, şüpheliliğe dayanan ve şüpheyi güçlendirmek ve resmileştirmek için tasarlanmış prosedürler çerçevesinde yapılandırılmış tüm kurumlar - her şeyden önce bilim ve üniversite - modern Batı toplumunun baskın özellikleri haline gelmek için daha önceki ara sıra başlangıçlarının ötesine geçtiler. Birçoğumuz artık şüphe duymadan yaşayamıyoruz ve şüpheli olmayan bir yaşamın nasıl olacağını hayal bile edemiyoruz. Ancak şüpheliyle yaşamak kolay değil. Tüm şüpheliliğimize rağmen, pek çok şeyi olduğu gibi kabul etmeliyiz. Dilimiz, geleneklerimiz ve toplumumuz, şüphelerimizi ifade etmeye bile başlamadan çok önce bizi derinden şekillendirir ve şüphelerimiz yalnızca bu orijinal şekillendirme temelinde kendimiz ve diğer insanlar için anlaşılır hale gelebilir. Diğer insanlarla ilişkilerimiz - her şeyden önce aşkta, ama bunun da ötesinde neredeyse tüm ilişkilerimizde

--- SAYFA 245 ---

Sosyal etkileşimler - sürekli olarak rasyonel olarak gerekçelendirilemeyen güven biçimlerini benimsememizi gerektirir ve kapsamlı bir şüphecilik sadece sorgulamakla kalmayıp aynı zamanda yok eder. Karmaşık hayatlarımız çok heterojen alanlar -aile, arkadaşlık, iş, bilim, siyaset, alışveriş gibi- sadece birkaçını sayarsak müzakere edilir; bunların arasında şüpheyi olan inancımızın derecesi ve bu inancın harekete geçirilme yolları büyük ölçüde farklılık gösterir; yine de, farklı şüphecilik tarzlarımızın ve derecelerimizin gerçekte ne kadar haklı olduğunu merak etmek için nadiren durup dururuz. İrademizi neredeyse hiçbir zaman, temel bir şekilde gerçekten araştıran şüpheyi tabi tutmayız. Ve son olarak, ölümlülüğümüz ile özlemlerimiz arasındaki uzlaşmaz karşıtlık, bizi kaçınılmaz olarak, şüpheciliğin kolaylıkla maskesini kaldırabileceği, ancak devam eden yaşamımızın sürdürmemizi gerektirdiği çeşitli türde kendi kendisiyle çelişmelere sürükler. Öleceğimizi ve sevdiğimiz her şeyin de öleceğini biliyoruz; ama bu bilgi ve onun doğurabileceği şüpheler bizi yaşamaktan, üretmekten, sevmekten alıkoymuyor. Bir bakıma hepimiz başarısız şüphecileriz. Biz Hristiyanlar için Thomas simgesel bir figürdür: En dindar inananların bile hayatlarının her anında tamamen özgür olamayacakları bir şüpheyi dile getirmiş, ancak kendisi bu şüpheyi kesin olarak yenmiştir. Ama o, Hristiyan olmayan bizler için de bir simgedir: Onun şüpheleri bizim şüphelerimizdir ve onun tutarsızlıkları da bizim tutarsızlıklarımızdır. John, içinde yaşadığımız dünyayı asla öngöremezdi ve büyük olasılıkla reddederdi; yine de Şüpheci Thomas'ı İncil'ine dahil ederek, ona tüm modern okuyucuların özdeşleşebileceği bir karakter kattı. Thomas bizi temsil ediyor. 226 Sonsöz

--- SAYFA 246 ---

, Bibliyografik Denemeler İllüstrasyon Kredileri Dizinler

--- SAYFA 247 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 248 ---**

, Bibliyografik Denemeler Epigraf: Maurice Blanchot, Karanlık Thomas, yeni versiyon, Robert Lamberton tarafından çevrildi (New York, 1973), 27-28. Görmek ve İnanmak Beş duyunun temel felsefi açıklaması Aristoteles, De anima 2.7-11'de kalmıştır. Bu incelemenin İngilizce dilindeki standart yorumları şunlardır: R. D. Hicks, ed., Aristotle De Anima (Cambridge, 1907; repr. Hildesheim-New York, 1990) ve David Ross, ed., Aristotle De Anima (Oxford, 1961); Daha yeni bir felsefi yorum için bkz. D. W. Hamlyn, Aristotle De Anima—Kitap II ve III (Kitap I'den pasajlarla birlikte), Christopher Shields tarafından güncellenmiş baskı (Oxford, 1993). Son zamanlardaki iyi makale koleksiyonlarından bazıları, Aristoteles'in metninin felsefi yönlerine odaklanmaktadır: bkz. Martha C. Nussbaum ve Amélie Oksenberg Rorty, eds., Essays on Aristoteles's De Anima (Oxford, 1992); Michael Durrant, ed., Aristoteles'in De Anima in Focus'u (Londra, 1993); ve Gilbert Romeyer Dherbey, ed., Corps et âme: Sur le De Anima d'Aristote, Etudes réunies par Cristina Viano (Paris, 1996). Genel bir felsefi açıklama için bkz. Daniel N. Robinson, Aristoteles's Psychology (New York, 1989). Gerçeğin sosyal tarihi, bilim tarihçilerinin son zamanlarda bilimsel epistemolojinin sosyal boyutlarına artan ilgi bağlamında odaklandıkları bir araştırma alanıdır. Örneğin bkz. Steven Shapin ve Simon Schaffer, Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life (Princeton, N.J., 1985); Steven Shapin, A Social History of Truth: Civility and Science in Onyedinci Yüzyıl İngiltere'sinde (Chicago, 1994); Bruno Latour

--- SAYFA 249 ---

ve Steve Woolgar, Laboratuvar Yaşamı: Bilimsel Gerçeklerin Sosyal Yapısı (Princeton, N.J., 1986); ve Bruno Latour, Pandora's Hope: Essays in the Reality of Science Studies (Cambridge, Mass., 1999). İncanın doğasına, özellikle de dini inançtan farklı olarak ampirik inanca ilişkin Bernard Williams'ın bilgi ve insancıl görüşleri, Problems of the Self (Cambridge, 1973), bölüm. 9 (136-151), temel olmaya devam ediyor. Kutsal Kitap anlatılarının, bildiğim kadarıyla, bu çalışmanın ilk bölümlerinde kullandığım metodolojiye en yakın olan iki yorumu şunlardır: Frank Kermode, The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative (Cambridge, Mass., 1979) ve Jean Starobinski, Trois fureurs: Essais (Paris, 1974), 73-126, Markos 5:1-20. Küçük ve büyük çeşitli konulardaki anlaşmazlıklara rağmen, her iki esere de büyük hayranlık duyuyorum ve umarım yazarları, benim model olarak aldığım kişilerin onlar olduğunu öğrenince fazla utanmazlar. İncil'e ilişkin diğer önemli edebi çalışmalar için bkz., örneğin, Erich Auerbach, Mimesis: The Recession of Reality in Western Literature, çev. Willard R. Trask (Princeton, N.J., 1953), 3-23; Jan P. Fokkelman, Yaratılıştan Anlatı Sanatı: Stilistik ve Yapısal Analiz Örnekleri (Assen, 1975); Robert Alter, İncil Anlatı Sanatı (New York, 1981); Northrop Frye, Büyük Kod: İncil ve Edebiyat (New York, 1981); ve M. Sternberg, The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature ve Okumanın Draması (Bloomington, Ind., 1985). İncil'e yönelik edebi eleştirel yaklaşımların genel tartışması için bkz. William A. Beardslee, Literary Criticism of the New Testament (Philadelphia, 1969); S. D. Moore, Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge (New Haven, Conn., 1989); Elizabeth Struthers Malbon ve Edgar V. McKnight, editörler, The New Literary Criticism and the New Testament (Sheffield, Birleşik Krallık, 1994); ve Jan P. Fokkelman, İncil Anlatısını Okumak: Giriş Kılavuzu, çev. Ineke Smit (Louisville, Ky., 1999). Yairah Amit'in Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible (Minneapolis, 2001) adlı yeni bir incelemesi var. Yeni Ahit'e retorik yaklaşımlar hakkında genel olarak bkz. George A. Kennedy, New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism (Chapel Hill, N.C., 1984) ve Carl Joachim Classen, Rhetorical Criticism of the New Testament (Tübingen, 2000). Anlatıdaki boşluklar veya boşluklar kavramını yorumsamacı kullanımım Wolfgang Iser'in çalışmasına çok şey borçludur: özellikle bkz. The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett (Baltimore, 1974) ve The Art of Reading: A Theory of Aesthetic Response (Baltimore, 1978). Ve anlatıların edebi ve retorik yorumuna ilişkin anlayışım 230 Bibliyografik Denemeye sahiptir.

--- SAYFA 250 ---

Her şeyden önce Gerard Genette'den etkilenmiştir: bkz. özellikle Discours du récit, Şekil III: Essais (Paris, 1972), 65-283; İngilizce çevirisi Narrative Discourse olarak mevcuttur, çev. Jane E. Lewin (Ithaca, N.Y., 1980). Farklı bir alanda, yani Rönesans araştırmalarında, Alastair Fowler, Renaissance Realism: Narrative Images in Edebiyat ve Sanat (Oxford, 2003), yakın zamanda, metinlerde algılanan boşlukları doldurmak için varsayımsal psikolojik motivasyonlar sağlamanın, metinleri geçmiş birkaç yüzyıl boyunca modern gerçekçi kurgu deneyiminden türetilen beklentiler temelinde anakronik olarak okumak anlamına geldiği yönündeki metodolojik itirazı gündeme getirmiştir. Elbette, büyük Avrupa romanlarının bizi alıştırdığı İncil anlatımlarından edebi tutarlılık derecesi ve karakter tasviri türü beklemek açıkça yanlış olur. Ancak kişi bu tür beklentilere kapılmadan boşlukları algılayabilir ve bunları doldurmak için minimal hipotezler önerebilir; ve göreceğimiz gibi, Yuhanna İncili'ne dayanarak çok sayıda açıklayıcı anlatının geliştirilmesi, birçok okuyucunun MS ilk yüzyıllarda bu metne tam olarak bu yanıtı verdiğini kanıtlıyor. Thomas'tan Önce: Sinoptik İnciller Sinoptik İnciller hakkındaki standart yorumların çoğundan minnetle yararlandım. Aşağıdakilerin özellikle yararlı olduğunu buldum: Hugh Anderson, The Gospel of Mark: The New Century Bible Commentary (Grand Rapids, Mich., 1976); Luka'ya göre İncil: Anchor Bible, Joseph A. Fitzmyer'in giriş ve yorumlarıyla birlikte yeni bir çeviri, S.J., iki cilt. (Garden City, N.J., 1981-85); Matthew: The Anchor Bible, W. F. Albright ve C. S. Mann'ın giriş ve notlarını içeren yeni bir çeviri (Garden City, N.J., 1971). Yeni Ahit'teki pek çok çetrefilli metin sorununa ilişkin yetkili kılavuzlar, Bruce M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament, düzeltilmiş baskısında bulunabilir. (Londra, 1975) ve The Text of the New Testament: It's Transmission, Corruption ve Restoration, 2. baskı. (New York, 1968). Okuyucu aynı zamanda Vincent Taylor'ın The Formation of the Gospel Tradition (London, 1953) adlı eserine de başvurmalıdır. Yeni Ahit'in gelişimine ilişkin genel bir açıklama Hans von Campenhausen tarafından sağlanmaktadır, The Formation of the Christian Bible, çev. John Austin Baker (Londra, 1972). Bu alandaki en büyük uzmanlardan biri tarafından yazılan, İsa'nın dirilişiyle ilgili anlatımların kolayca erişilebilen popüler sunumu Raymond E. Bibliyografik Denemeler 231'dir.

--- SAYFA 251 ---

Brown, Paskalya Zamanında Yükselen Bir İsa: Dirilişin İncil Anlatıları Üzerine Denemeler (Collegeville, Minn., 1991). Yeni Ahit'teki diriliş açıklamalarının, ölümden sonraki hayata dair kadim görüşlerin arka planını temel alan yakın tarihli ve kapsamlı bir araştırması, N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God: Christian Origins and the Question of God*, cilt. 3 (Londra, 2003). Sinoptik İncillerdeki boş mezardaki üç kadının sahnesi, Louis Marin'in büyüleyici göstergebilimsel yorumuna konu olmuştur: "Les femmes au tombeau: Essai d'analyse yapısal d'un texte évangélique", Marin, *Sémiotique de la passion: Topiques et figures* (Paris, 1971), 221-231; İngilizce çevirisi Tutku Anlatısının Göstergebilimi: Konular ve Şekiller, çev. A.M. Johnson, Jr. (Pittsburgh, 1980). Sinoptik İncillerdeki bu bölümle ilgili diğer önemli çalışmalar şunlardır: A. R. C. Leaney, "The Resurrection Narratives in Luke (xxiv. 12-53)," *New Testament Studies* 2 (1955-56): 110-114; Charles H. Dodd, "The Appearance of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels", D. E. Nineham, ed., *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R.H. Lightfoot* (Oxford, 1955), 9-35; Hans Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 3. baskı. (Göttingen, 1964); Augustin George, "Les récits d'apparitions aux Onze à partir de Luc 24, 36-53", Paul de Surgy ve diğerleri, eds., *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, *Lectio Divina* 50 (Paris, 1969), 75-104; Frans Neirynck, "Les femmes au tombeau: Étude de la rédaction Matthéenne," *New Testament Studies* 15 (1969): 168-190; John E. Alsup, *İncil Geleneğinin Diriliş Sonrası Görünüm Hikayeleri: Metin Özeti ile Gelenek Analizi Tarihi*, *Calwer theologische Monographien* 5 (Stuttgart, 1975). Konuyla ilgili kapsamlı bir bibliyografyaya sahip faydalı bir makale koleksiyonu Paul Hoffmann, ed., *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu, Wege der Forschung* 522 (Darmstadt, 1988)'de bulunabilir. Markos İncili'nin sonucu Joseph Hug, *La finale de l'Evangile de Marc (Mc 16, 9-20)* (Paris, 1978) ve Paul L. Danove, *The End of Mark's Story: A Methodological Study* (Leiden, 1993) tarafından farklı bakış açılarından incelenmiştir. Bu İncil'in oluşturulduğu topluluk için Diriliş hikâyesinin yazıya geçirilemeyecek kadar önemli olduğu, yanlış ellere geçebileceği ve dolayısıyla yalnızca sözlü iletişime aktarıldığı teorisi özellikle William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen, 1901; repr., 1969), J. C. G. Greig tarafından *The Messianic Secret* olarak çevrilmiştir (Cambridge, 1971); bkz. ayrıca Vincent Taylor, *The Gospel göre St. Mark* (London, 1952), 122ff. 232

Bibliyografik Deneme

--- SAYFA 252 ---

Yeni Ahit zamanında Filistin'de kadınların hukuki statüsü ve İncillerin sosyal bağlamının diğer yönleri hakkında bkz. Ekkehard W. Stegemann ve Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, 2. baskı. (Stuttgart, 1997); ve Kenneth C. Hanson ve Douglas E. Oakman, *Filistin in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts* (Minneapolis, 1998), kapsamlı bibliyografya ile; ayrıca John M. Court ve Kathleen Court, *The New Testament World* (Cambridge, 1990) ve Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Kültürel Antropoloji*, rev. ed. (Atlanta, 1993). İnanmak ve Dokunmak: Yuhanna İncili Yuhanna İncili'nin İngilizce dilindeki temel yorumu Raymond E. Brown'dur, *The Gospel göre John: A New Translation with Introduction and Commentary*, *The Anchor Bible*, 2 cilt. (New York, 1966–70); ayrıca bkz. “Yuhanna 20'deki Diriliş—Çeşitli Tepkiler Dizisi,” *Worship* 64 (1990): 194–206. Ama aynı zamanda diğer birçok çağdaş tefsir çalışmalarından da yararlandım, özellikle Sir Edwyn Hoskyns, *The Fourth Gospel*, rev. ed., ed. Francis Noel Davey (Londra, 1947); Barnabas Lindars, *The New Century Bible Commentary: The Gospel of John* (Grand Rapids, Mich., 1972); Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, pt. 3 (Freiburg, 1976); M. de Jonge, ed., *L'Evangile de Jean: Sources, rédaction, theologie*, *Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium* 44 (Louvain, 1977); John Ashton, *Dördüncü İncili Anlamak* (Oxford, 1991); C. K. Barrett, *Aziz Yuhanna'ya Göre İncil: Yunanca Metin Üzerine Yorum ve Notlarla Giriş*, 2. baskı. (Philadelphia, 1978); Attilio Gangemi, *I Racconti pasquali sonrası nel Vangelo di S. Giovanni*, cilt. 1–3 (Acireale, 1989–93); ve Thomas L. Brodie, *John'a göre İncil: Bir Edebiyat ve Teolojik Yorum* (New York, 1993). Aynı zamanda Profit C. H. Dodd'un *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953) ve *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge, 1963) adlı kitaplarına da danıştım. Hatta David Friedrich Strauß'ta, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk Bearbeitet*, 3. baskı. (Leipzig, 1874), 604–611, hâlâ öğrenilecek çok şey var. Adolf Martin Ritter'in (Heidelberg) nezarethaneleri sayesinde, Hartwig Thyen'in Yuhanna ile Sinoptikler arasındaki metinlerarası bağlantıları vurgulayan Yuhanna İncili üzerine yakında çıkacak önemli yorumunun ilgili bölümlerini okuyabildim; ikisine de teşekkürlerimi sunuyorum. Yuhanna İncili'nin yazarı kendisini açık bir şekilde sevgili öğrencisi Yuhanna'yla özdeşleştirmez ve ben kendi ele alışımda ikisini ayrı tutuyorum. Bibliyografik Denemeler 233

--- SAYFA 253 ---

Bkz. Burton L. Mack, *Yeni Ahit'i Kim Yazdı? Hristiyan Efsanesinin Oluşumu* (San Francisco, 1995), 218-22; ve Harold W. Attridge, "The Restless Quest for the Beloved Disciple", David H. Warren, Ann Graham Brock ve David W. Pao, ed., *Erken Hristiyan Sesleri: Metinlerde, Geleneklerde ve Sembollerde: François Bovon'un Onuruna Yazılar*, Biblical Interpretation Series 66 (Boston, 2003), 71-80. Yuhanna'nın İsa'nın Çilesi ve Dirilişiyle ilgili anlatımları ile sinoptik İncillerdekiler arasındaki kesin ilişki sorunu temel ve çözülmemiş olarak kalıyor. Frans Neirynck, "John and the Synoptics: The Empty Tomb Stories", *New Testament Studies* 30 (1984): 161-187, John'un kendi açıklaması için kullanabileceği üç Sinoptik dışında başka kaynağı olmadığını güçlü bir şekilde savunur. Tam tersine, D. Moody Smith, "John and the Synoptics: Historical Tradition and the Passion Narrative", James H. Charlesworth ve Michael A. Daise, eds., *Light in a Spotless Mirror: Reflections on Wisdom Traditions in Judaism and Early Christian* (Harrisburg, Pa., 2003), 77-91, John'un anlatımının olası tarihselliğini vurgulamıştır. Yuhanna hakkındaki önemli edebi eleştirel yorumlar arasında A. Stock, *Call to Discipleship: A Literary Study of Mark's Gospel* (Wilmington, Del., 1982); R. A. Culpepper, *Dördüncü İncilin Anatomisi: Edebi Tasarımda Bir Araştırma* (Philadelphia, 1983); ve Robert Kysar, *John's Story of Jesus* (Philadelphia, 1984). Yuhanna 20'ye yönelik edebi yaklaşımlar için ayrıca bkz. özellikle B. Lindars, "The Composition of John xx," *New Testament Studies* 7 (1960-61): 142-147; Lindars, John'un Thomas'ın öyküsünü sinoptik İncillerde bulunan şüphe temasını dramatize etmek için uydurduğunu ileri sürer; ayrıca Ignace de la Potterie, "Genèse de la foi pascalle d'après Jn. 20," *New Testament Studies* 30 (1984): 26-49; Dorothy Lee, "Paskalya İnancında Ortaklık: Yuhanna 20'de Mary Magdalene ve Thomas'ın Rolü," *Journal for the Study of the New Testament* 50 (1995): 37-49; ve William Bonney, *Caused to Believe: The Doubting Thomas Story as the Climax of John's Christological Narrative* (Leiden, 2002), John 20, özellikle 131-173. Yuhanna İncili'nin çeşitli bölümlerinin diğer edebi eleştirel analizleri için ayrıca bkz. Rudolf Schnackenburg, "Strukturanalyse von Joh. 17," *Biblische Zeitschrift* 17 (1973): 67-78, 196-202; J. L. Resseguie, "John 9: A Literary-Critical Analysis", K. R. R. Gros Louis, ed., *Literary Interpretations of Biblical Narratives II* (Nashville, Tenn., 1982), 295-320; J. D. Crossan, "Yazılmıştır: John 6'nın Yapısal Bir Analizi", *Semeia* 26 (1983): 3-21; M. Rissi, "Der Aufbau des vierten Evangeliums," *New Testament Studies* 29 (1983): 48-54; Robert Kysar, "Johannine Metaforu—Anlam ve İşlev: Yuhanna 10:1-18'in Edebi Bir Vaka Çalışması," *Semeia* 53 (1991): 81-111; J. Warren Holleran, 234 *Bibliyografik Deneme*

--- SAYFA 254 ---

“İşığ ı Görmek: Yuhanna 9'un Anlat ı Okumas ı,” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 69 (1993): 5-26, 354-382; ve Mark W. G. Stibbe, ed., *Edebiyat Olarak Yuhanna İncili: Twentieth-Century Perspectives An Anthology* (Leiden, 1993). Yuhanna İncili'ndeki ironiyle ilgili son zamanlarda yapılan bir dizi araştırma, edebiyat eleştirisinin ilginç konular ını gündeme getirdi: H. Clavier, “L'ironie dans le Quatrieme Evangile,” *Studia Evangelica* 1 (1959): 261-276; George W. MacRae, “Theology and Irony in the Fourth Gospel”, R. J. Clifford ve George W. MacRae, eds., *The Word in the World: Essays in Honor of Frederick L. Moriarty* (Cambridge, Mass., 1973), 83-96; D. W. Wead, “John's Gospel'de Yazar-İzleyici İlişkisinin Anahtarı Olarak Johannine Irony”, Fred O. Francis, ed., *American Academy of Religion: Bölüm on Biblical Literatür*, 1974 (Missoula, Mont., 1974), 33-50; ve P. D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta, 1985). Bu İncil'e yönelik çeşitli retorik yaklaşımlar P.P.A. Kotzé, “John and Reader's Response”, *Neotestamentica* 19 (1985): 50-63; J. A. Staley, *The Print's First Kiss: A Retorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* (Atlanta, 1988); D. Culbertson, “Siz de Aldatıldınız mı? Yuhanna 7'de Okuyucuyu Reform Etmek”, *Proceedings, Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 9 (1989): 148-160; ve Lauren L. Johns ve Douglas B. Miller, “Dördüncü İncil'de Tanık Olarak İşaretler: Kanıtlar ın Yeniden İncelenmesi,” *Catholic Biblical Quarterly* 56 (1994): 519-535. Yuhanna'n ın düşüncesinde inanç ve bilgi arasındaki ilişki hakkında bkz. J. Gaffney, “Belively and Knowing in the Fourth Gospel”, *Theological Studies* 26 (1965): 215-241; görmenin önemi üzerine, G. L. Phillips, “Faith and Vision in the Fourth Gospel”, F. L. Cross, ed., *Studies in the Fourth Gospel* (London, 1957), 83-96, Patrick Grant, “John: Seeing and Beliving”, *Reading the New Testament* (Grand Rapids, Mich., 1989), 59-77 ve Craig Koester, “Yuhanna İncili'ni İşitmek, Görmek ve İnanmak,” *Biblica* 70 (1989): 327-348; İman ve mucizeler arasındaki ilişki üzerine M.-E. Boismard, “Rapports entre foi et mucizeler dans l'Evangile de Jean,” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 58 (1982): 357-364. Yeni Ahit'teki pisteew'in semantiği Rudolf Bultmann tarafından incelenmiştir, “pisteew”, Gerhard Kittel ve G. W. Bromley, editörler, *Theological Dictionary of the New Testament*, cilt. 6 (Grand Rapids, Michigan, 1974), 174-228; ve J. E. Botha, “The Anlamları of pisteuo in the Greek New Testament: A Semantic-Lexicographical Study” *Neotestamentica* 21 (1987): 225-240. John'un Mary Bibliyografik Denemeler 235 ve Mary Bibliyografik Denemeler arasındaki karşılaşmaya ilişkin açıklamas ının biraz kendine özgü olsa da düşündürücü, felsefi ve psikoanalitik bir yorumu için

--- SAYFA 255 ---

Magdalene ve Jesus, bkz. Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere: Essai sur la levée du corps* (Paris, 2003), özellikle. 21-42, 47-53, 60-68, 71-79, 84-89. İsa neden Meryem'e kendisine dokunmamasını söyledi? Jos. Maiworm, "Noli me tangere!" *Beitrag zur Exegese von Jo 20,17* *Theologie und Glaube* 30 (1938): 540-546, on iki farklı açıklamayı eleştirir ve ardından kendi açıklamasını sunar (bunların hiçbirisi burada önerilenle örtüşmez); Manuel Miguens, "Nota esegetica: Juan 20, 17," *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 7 (1956-57): 221-231, İskenderiyeli Aziz Cyril'den yirminci yüzyıla kadar bu soruya yönelik çeşitli patristik ve modern yaklaşımları inceler ve İsa'nın, Meryem'in Baba'ya yükseliş yolunda onu geciktirmemesi gerektiğini kastettiği sonucuna varır. Her halükarda, İsa'nın Meryem'e yasağının tam anlamı sorunu yalnızca gramer değerlendirmeleriyle çözülemez. Yeni Ahit dilinde, Yunanca orijinalindeki fiil formu Μὴ μου ἅπτου ("Dokunma bana" 20:17), şimdiki zaman emri (ve geniş zaman dilimi değil), anlamsal olarak belirsizdir: Halihazırda sürmekte olan bir eylemi kesintiye uğratmak için kesinlikle kullanılabilirken, aynı zamanda bu eylemi gerçekleştirme girişimini engellemek için de kullanılabilir. Bkz. James Hope Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, 3 cilt. (Edinburgh, 1930-63) 1:122-126, 3.74-78; Friedrich Blass-Albert Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, ed. Friedrich Rehkopf, 16. baskı. (Göttingen, 1984), §336, 274-275, özellikle. 275n4 "(was schon geschehen oder versucht ist)" ("zaten olmuş veya denenmiş olan"). Latince Vulgata'da, el yazması geleneği bu noktada tenere ("tutma") ve tangere ("dokunma") arasında bölünmüştür; bu, geç antik çağda bile İsa'nın yasağının tam anlamıyla ilgili önemli bir belirsizliğin bulunduğu kanıtıdır. İğrenmenin bireysel ve toplumsal yaşamda oynadığı rolün teşvik edici ve kışkırtıcı bir açıklaması için bkz. William I. Miller, *The Anatomy of Disgust* (Cambridge, Mass., 1997); yaralar hakkında, bkz. örneğin 53. Tiksinnmeye tarihsel ve felsefi bir yaklaşım ve bunun Avrupa estetiği ve sanatındaki rolü için bkz. Winfried Menninghaus, *Ekel: Theorie und Geschichte einer starken Empfindung* (Frankfurt, 1999); Roma kültüründeki tiksintinin karmaşıklığı için, Robert A. Kaster, "The Dynamics of Fastidium and the Ideology of Tiksinnme", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 131 (2001): 143-189. "Hiperbolik şüphe" terimini Descartes'ın İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar'ından ödünç aldım, ancak onun kendi kullanımı elbette benimkinden oldukça farklı. Nathanael'in kimliğini belirlemeye yönelik ilk girişimler, onu Markos 3:18, Luka 6:14 ve Matta 10:3'te Philip'le eşleştirilen Bartholomew ile eşitledi; bkz. U. 236 Bibliyografik Denemeler

--- SAYFA 256 ---

Holzmeister, "Nathanael, S. Bartholomaeus Apostolus'la aynı fikirde mi?" İncil 21 (1940): 28-39. Bu tanımlama tamamen keyfi gibi görünüyor, ancak Elçilerin İşleri 1:13'te Philip'le eşleştirilen kişinin Tomas olduğunu belirtmekte fayda var; belki de bu, Nathanael ile Thomas arasındaki yakınlığın tanınmasının bir başka zayıf izi olarak alınabilir. İbranice İncil'de mucizelerin görülmesi talebi yerine Tanrı'nın sözünü duymaya dayalı iman konusundaki genel tercih için bkz. H. H. Wolff, *Antropologie des Alten Testaments* (Münih, 1973), 115ff. "Epistemik" ve "epistemik olmayan" inanç terimlerini bana sözlü olarak öneren Arnold Davidson'dan minnetle ödünç alıyorum. Ludwig Wittgenstein'in dini inanç ile diğer inanç türleri arasındaki farklara ilişkin görüşlerini yansıtır, bkz. özellikle *Kültür ve Değeri*, ed. G. H. von Wright ve Heikki Nyman, çev. Peter Winch (Chicago, 1980); *Estetik, Psikoloji ve Din Üzerine Dersler ve Konuşmalar*, ed. Cyril Barrett (Berkeley, 1966), 53-72; ve Rush Rhees, ed., *Recollections of Wittgenstein* (Oxford, 1984), 76-171. Yuhanna 21 hakkında bkz. S. S. Smalley, "The Sign in John XXI," *New Testament Studies* 20 (1974): 275-288, onun gerçekliğini savunan; ve P. S. Minear, "The Original Function of John 21," *Journal of Biblical Literature* 102 (1983): 85-98. Kaynaklar ve Düşünceler ikizler uzun zamandır antropolojinin ve dinler tarihinin favori konusu olmuştur. Bu alandaki önemli genel çalışmalar arasında Hermann Usener, "Göttliche Synonyme" ve "Zwillingsbildung", *Kleine Schriften* 4 (Leipzig, 1913), 259-306 ve 334-356; Julius von Negelein, "Die abergläubische Bedeutung der Zwillingsgeburt", *Archiv für Religionswissenschaft* 5 (1902): 271-273; P. Saintyves, "Les jumeaux dans l'ethnographie et la mitoloji," *Revue Anthropologique* 35 (1925): 262-267; E. Sidney Hartland, "İkizler", James Hastings, ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, cilt. 12 (Edinburgh, 1980), 491-500; Leo Sternberg, "Der antike Zwillingskult im Lichte der Ethnologie", *Zeitschrift für Ethnologie* 61 (1929): 152-200; Alexander Haggerty Krappe, "Zum antiken Zwillingsmythus im Lichte der Ethnologie", *Zeitschrift für Ethnologie* 66 (1934): 187-191; Alfred Métraux, "Güney Amerika Mitolojisiinde İkiz Kahramanlar," *Journal of American Folklore* 59 (1946): 114-123; Claude Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx* (Paris, 1991), bölüm. 5, "La cümle fatidique", 79-92. Bibliyografik Denemeler 237'de ikizlere ilişkin son derece zengin, bazen oldukça belirsiz bir anlatım

--- SAYFA 257 ---

Antik Yakın Doğu dinleri (İbranice İncil ve Thomas dahil) Raymond Kuntzmann tarafından sağlanmaktadır, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien: Naissance, fonction, et évolution d'un symbole* (Paris, 1983). Hristiyan efsanesinde çeşitli ikiz türleri önemli bir rol oynar: bkz. J. Rendel Harris, *The Dioscuri in the Christian Legends* (Londra, 1903), *The Cult of the Heavenly Twins* (Cambridge, 1906), *The Twelve Apostles* (Cambridge, 1927) ve *The Piety of the Heavenly Twins*, *Woodbrooke Essays* 14 (Cambridge, 1928). Antik Yunan'daki ikizler için örneğin bkz. S. Eitrem, *Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen* (Christiania, 1902); Jean-Pierre Vernant, "Figuration de l'invisible et catégoriepsychologique du double: Le colossos", Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris, 1974), 2:65-78; Claudie Voisenat, "La rekabet, la ayrılık ve ölüm: Destinées gemellaires dans la mitologie grecque", *L'Homme* 28 (1988): 88-103; Françoise Frontisi-Ducroux, "Les Grecs, le double, et les jumeaux," *Topique* 50 (1992): 239-262; Véronique Dasen, "Les jumeaux dans l'imaginaire funéraire grec," Geneviève Hoffmann, ed., *Les pierres de l'offrande* (Zürich, 2001), 72-89. Romalı ikizler için okuyucu Ekkehard Stärk, *Die Menaechmi des Plautus und kein griechisches Original* (Tübingen, 1989), özellikle. 147-152; ve Francesca Mencacci, *I fratelli amici: La rapcurrentazione dei gemelli nella Culturetura romana* (Venedik, 1996). Kelt ve Germen ikizleri hakkında bkz. Alexander Haggerty Krappe, "Les dieux jumeaux dans la din germanique," *Acta Philologica Scandinavica* 6 (1936): 1-25; Donald Ward, *İlahi İkizler: Cermen Geleneğinde Bir Hint-Avrupa Efsanesi* (Berkeley, 1968); S. O'Brien, "Kelt ve Germen Mitolojisinde Dioskurik Unsurlar", *Journal of Indoeuropean Studies* 10 (1982): 117-135. Orta Çağ'daki ikizler hakkında bkz. J. M. M. H. Thijssen, "Twins as Monsters: Albertus Magnus's Theory of the Generation of Twins and its Philo-phical Context", *Bulletin of the History of Medicine* 61 (1987): 237-246. Sosyolojik bir bakış açısı için bkz. Laura Makarius-Levi, "Les jumeaux: De l'ambivalence au dualisme", *L'Année Sociologique* 18 (1967): 373-390. Psikolojik açıdan bakıldığında René Zazzo, *Les jumeaux, le double, et la Personne* (Paris, 1960) ve *Le paradoxe des jumeaux* (Paris, 1984); L. Valente Torre, ed., *I gemelli: Il vissuto del doppio* (Floransa, 1989). İkiz doğumların risklerine ilişkin geniş bir tıbbi literatür bulunmaktadır. Modern tıp sistemlerine sahip ileri derecede sanayileşmiş Batı ülkelerinde yapılan son araştırmaların tümü, ikizlerin perinatal ölüm oranının tek doğumlara göre üç ila dört kat daha yüksek olduğunu ve ikinci ikizlerin şansının bir miktar ve bazı çalışmalarda oldukça düşük olduğunu doğrulama eğilimindedir.

--- SAYFA 258 ---

hayatta kalma şansı ilk ikizlere göre daha fazla; son araştırmalar, ikinci ikizin perinatal mortalitesinin ilk ikizden kayda değer ölçüde yüksek olmasa bile Apgar skorunun çoğunlukla daha düşük olduğunu ve aksi takdirde birinciye göre dezavantajlı durumda olduğunu ileri sürmektedir. Bakınız, örneğin, Jose C. Scerbo, Pawan Rattan ve Joan E. Drukker, "Twins and Other Multiple Gestations", Robert A. Knuppel ve Joan E. Drukker, eds., High-Risk Pregnancy: A Team Approach (Philadelphia, 1986), 335-361; Ralph C. Benson, "Multipl Gebelik", Martin L. Pernoll, ed., Güncel Obstetrik ve Jinekolojik Tanı ve Tedavi, 7. baskı. (Norwalk, Conn., 1991), 352-363; Louis Keith ve Emile Papiernik, editörler, Çoğul Gebelik: Klinik Obstetrik ve Jinekoloji 41:1 (Mart 1998): 1-139. İkinci ikizin artan mortalitenin yanı sıra diğer dezavantajları için bkz. T. K. Eskes ve diğerleri, "The Second Twin," European Journal of Obstetrics, Gynecology, and Reproductive Biology 19 (1985): 159-166; B. K. Young ve diğerleri, "İkizlerdeki Farklılıklar: Doğum Sırasının Önemi", American Journal of Obstetrics and Gynecology 151 (1985): 915-921; R. Nakano ve H. Takemura, "İkizlerin Doğumunda Doğum Sırası," Jinekolojik ve Obstetrik Araştırma 25 (1988): 217-222. Açıkçası Yeni Ahit zamanlarında Filistin'de ikiz doğumlara ilişkin hiçbir istatistik mevcut değildir. Ancak öyle görünüyor ki, bu modern Avrupa ve Amerika araştırmalarında ikizler için tek doğumlarla karşılaştırıldığında ve ikinci ikizler için ilk ikizlerle karşılaştırıldığında nispeten olumsuz sonuçların yetersiz hijyen, ilkel tıp ve çok daha yüksek normal bebek ölümleri koşullarında büyük ölçüde artmış olması muhtemeldir. Bu hipotez, modern sanayi öncesi dünyada ikiz ölümleri üzerine yapılan araştırmaların sonuçlarında güçlü bir destek buluyor. Bakınız, örneğin, Richard L. Naeye, "Twins: Causes of Perinatal Death in Twelve United States City and One African City," American Journal of Obstetrics and Gynecology 131 (1978): 267-272 (Etiyopya ile karşılaştırma); O. Fakeye, "Nijerya'da İkiz Doğum Ağırlığı Uyuşmazlığı," International Journal of Gynecology and Obstetrics 24 (1986): 235-238 ve "Perinatal Factors in Twin Mortality in Nijerya," International Journal of Gynecology and Obstetrics 24 (1986): 309-314; C.A. Crowther, "İkiz Gebelikte Perinatal Ölüm: 799 İkiz Gebelik Üzerine Bir İnceleme," South African Medical Journal 71 (1987): 73-74 (Harare, Zimbabwe); A. Bugalho, F. Strolego ve G. Carlomango, "Outcomes of Twin Pregestions at the Hospital Central of Maputo: Retrospektif Çalışma of 315 Ardışık İkiz Doğum, 1 Ocak - 30 Eylül 1987," International Journal of Gynecology and Obstetrics 29 (1989): 297-300 (Maputo, Mozambik); A. Dolo, N. G. Diall ve F. S. Diabate, "A propos de 507 grossesses Bibliyografik Denemeler 239

--- SAYFA 259 ---

et accouchements gémellaires dans le District de Bamako," Dakar Médical 35 (1990): 25-31 (Mali); K. Coard ve diğerleri, "Jamaika'da perinatal mortalite 1986- 1987," Acta Paediatrica Scandinavica 80 (1991): 749-755; R. Rachdi ve diğerleri, "Problèmes posés par l'accouchement de la grossesse gémellaire, Revue Française de Gynécologie et d'Obstétrique 87 (1992): 295-298 (Tunus); L. Kouam ve J. Kamdom-Moyo, "Les facteurs de riskque fœtal dans les accouchements gémellaires: Une analyse critique de 265 cas," Revue Française de Gynécologie et d'Obstétrique 90:3 (Mart 1995): 155-162 (Yaoundé, Kamerun; yazarların nazik yardımları için teşekkürlerimi sunarım); M. Nkata, "Zambiya'daki bir Genel Hastanede İkiz Doğumlarda Perinatal Ölüm," Journal of Tropical Pediatrics 45 (1999): 365-367; J. F. Meye ve diğerleri, "Prognosis of Twin Deliveries in an Africa Setting", Santé: Cahiers d'études et de recherches francophones 11 (2001): 91-94 (Libreville, Gabon). Anlatı Gelişmeleri: Apocrypha ve Ötesi Yahudi İncilinin Midraş yorumunun, bilim için önemli bir yorumsal paralellik ve kültürel bağlam sağladığına şüphe yoktur. Apokrif anlatıların gelişiminin Yeni Ahit'ten anlaşılmasını sağlayan İngilizce Midraş kitabı Louis Ginzberg, The Legends of the Jewish, 7 cilt (Philadelphia, 1909); kısaltılmış versiyonu ise Legends of the Jewish'dir (New York, 1961). Ancak şimdi ayrıca bkz. James L. Kugel, Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as the Start. of the Common Era (Cambridge, Mass., 1998); daha popüler bir versiyonu The Bible as It Was'dır (Cambridge, Mass., 1997). Genel olarak bu konu hakkında bkz. Michael Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel (New York, 1985) ve şimdi özellikle onun İncil Efsanesi ve Rabbinik Efsane Oluşturma (Oxford, 2003). New Testament Apocrypha'nın derlemesi iki yeni antoloji tarafından iyi bir şekilde sunulmaktadır: New Testament Apocrypha, rev. ed., ed. Wilhelm Schneemelcher, İngilizce çev. R. McL. Wilson, 2 cilt (Cambridge, 1991-92); ed. J. K. Elliott (Oxford, 1993). Her iki koleksiyon da sundukları tüm metinlere ilişkin çok yararlı girişler ve güncel bibliyografyalar içeriyor; okuyucuya, geniş ve son derece tartışmalı ikincil araştırmalara ilişkin cömert ve ihtiyatlı kılavuzlar için atıfta bulunuyorum: Aksi belirtilmediği sürece, Elliott'un 240. Bibliyografik Denemeler

--- SAYFA 260 ---

Nag Hammadi metinleri James M. Robinson, ed., İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesi'nde (San Francisco, 1981) uygun bir şekilde toplanmıştır. Gnostik kaynakların cömert bir koleksiyonu Werner Foester tarafından sağlanmaktadır, ed., *Gnosis: A Selection of Texts*, 2 cilt, çev. R. McL. Wilson (Oxford, 1974). Gnostisizm üzerine birçok önemli bilimsel çalışma arasında, yaklaşımların ve konumların çeşitliliğini belirtmek için de olsa, en azından aşağıdaki monografik açıklamalardan bahsetmek gerekir: Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 cilt. (Göttingen, 1934-54; 3. baskı, 1964-93) ve *Gnostik Din: Uzaylı Tanrının Mesajı ve Hristiyanlığın Başlangıçları* (Boston, 1958; 3. baskı, 1963); Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Zürich, 1951); Robert M. Grant, *Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık*, rev. ed. (New York, 1966); Hermann Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis*, ed. Hermann Dörries (Göttingen, 1967); R. McL. Wilson, *Gnosis ve Yeni Ahit* (Oxford, 1968); Edwin M. Yamauchi, *Hristiyanlık Öncesi Gnostisizm: Önerilen Kanıtların Bir Araştırması* (Grand Rapids, Michigan, 1973; 2. baskı, 1983); Kurt Rudolph, *Gnosis: Gnostisizmin Doğası ve Tarihi*, çev. R. McL. Wilson (San Francisco, 1983); Walter Schmithals, *Neues Testament und Gnosis* (Darmstadt, 1984); Charles W. Hedrick ve Robert Hodgson, Jr., ed., *Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık* (Peabody, Mass., 1986); Gilles Quispel, "Gnostisizm: Kökenlerinden Orta Çağlara Gnostisizm", Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York, 1987), 5:566-574; Elaine Pagels, *Adam, Eve ve Yılan* (New York, 1988); Giovanni Filoramo, *Gnostisizmin Tarihi*, çev. Anthony Alcock (Oxford, 1990); Birger A. Pearson, *Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı* (Minneapolis, 1990); Simone Pétrement, *Ayrı Bir Tanrı: Gnostisizmin Hristiyan Kökenleri*, çev. Carol Harrison (San Francisco, 1990); PHEME PERKINS, *Gnostisizm ve Yeni Ahit* (Minneapolis, 1993); Stuart Holroyd, *Gnostisizmin Unsurları* (Shaftesbury, Dorset, Birleşik Krallık, 1994); ve Christoph Marksches, *Die Gnosis* (Münih, 2001). Özellikle faydalı makale koleksiyonlarından bazıları şunlardır: K. W. Troeger, *Gnosis und Neues Testament: Studien aus Religionswissenschaft und Theologie* (Berlin, 1973); Kurt Rudolph, ed., *Gnosis und Gnostizismus, Wege der Forschung* 262 (Darmstadt, 1975); Martin Krause, ed., *Gnosis and Gnosticism: Yedinci Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansında Okunan Makaleler* (Oxford, 8-13 Eylül 1975) (Leiden, 1977); ve Bentley Layton, ed., *Gnostisizmin Yeniden Keşfi: Yale'deki Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri*, New Haven, Connecticut, 28-31 Mart 1978, 2 cilt. (Leiden, 1980-81). Thomas İncili ile olası Hristiyan kaynakları arasındaki ilişkiye dair farklı bir görüş için bkz. Ron Cameron, "Ancient Myths and Modern Bibliographical Essays 241"

--- SAYFA 261 ---

Theories of the Gospel of Thomas and Christian Origins, Method and Theory in the Study of Religion 11 (1999): 236-257. Yuhanna İncili ile Gnostik düşünce tarzları arasındaki ilişkiye ilişkin karmaşık soru çokça incelenmiştir. Bu konuyla ilgili çok farklı görüşler için örneğin bkz. Rudolph Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 10. baskı (Göttingen, 1941), İngilizceye The Gospel of John: A Commentary, çev. R.W.N. Hoare ve J.K. Riches (Oxford, 1971); Anfang war der "Johannesprolog": Das urchristliche Logosbekenntnis, die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie (Regensburg, 1986); Helmut Koester, "The History-of- Religions School, Gnosis, and the Gospel of John," Studia Theologica 40 (1986): 115-136; "Yuhanna ve Gnostikler: Johannine Edebiyatının Kökenleri Hakkında Tartışma için Yuhanna Apocryphon'unun Önemi," Journal for the Study of the New Testament 43 (1991): 41-69, Michael Allen Williams, "Gnostisizm'i Yeniden Düşünmek: Şüpheli Bir Kategorinin Parçalanması İçin Bir Argüman (Princeton, 1996), kullanışlılığı sorgulamak için kışkırtıcı argümanlar sağlamıştır. "Gnostisizm" kavramının yanı sıra ilgili tarihsel meselelere ve bunlarla ilgili bilim tarihine ilişkin kapsamlı incelemeler. Aynı şekilde olmasa da benzer bir yaklaşımla bkz. Karen L. King, What Is Gnosticism? (Cambridge, Mass., 2003). York, 2003), son derece kişisel olan bu kitapta, özellikle Bölüm 2, 30-73'te ve aynı zamanda bu bölümün dayandığı "Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John" Journal of Biblical Literature 118 (1999): 477-496 adlı önceki bilimsel makalesinde Pagels, Thomas İncili ve onun İncil ile ilişkisi hakkında bir görüş sunar. Her ne kadar bu bibliyografik makalelerin kısıtlamaları, onun argümanlarına ve fikirlerine tam olarak hak veremeyeceğim anlamına gelse de, onun Gnostisizmin çeşitli yönlerine ilişkin daha önceki çalışmalarının genel önemi ve onun görüşleri ile benimkiler arasındaki önemli farklılıklar, Pagels'in Thomas İncili'nin daha eski veya en azından onunla çağdaş olduğuna inandığını okuyucuya en azından kısaca belirtmemi gerektiriyor. Yuhanna İncili; (2) Yuhanna İncili'nin yazarının Thomas İncili'nin yazarını çürütmeye çalıştığı ve (3) Thomas'ın kurtuluşa muktedir olanlar hakkındaki vizyonunun evrensel olarak kapsayıcı olduğu, oysa Yuhanna'ninkinin oldukça kapsamlı olduğu;

--- SAYFA 262 ---

kısıtlayıcı. Ancak (1) Thomas İncili'nin MS birinci yüzyıl gibi erken bir tarihte yazıldığı yönündeki iddiasını destekleyecek hiçbir kanıt sunmuyor, halbuki akademik görüşlerin büyük çoğunluğu metnin ikinci yüzyılın ortalarına tarihlendiğini öne sürüyor; dolayısıyla Thomas İncili'nin Yuhanna İncili'nden önemli bir süre sonra, belki de yarım yüzyıl kadar sonra yazıldığı yönündeki görüşümden vazgeçmek için hiçbir neden göremiyorum. Elbette Thomas İncili'ndeki bazı sözler kesinlikle MS 1. yüzyıla kadar uzanıyor; ancak bu olgudan, bir bütün olarak metnin bu kadar erken bir zamanda yazıldığı ya da ne zaman yazılsa yazılsın MS birinci yüzyılın durumunu bir bütün olarak aslına sadık bir şekilde yansıttığı sonucuna varmak anlamsızdır. (2) Pagels'in analiz ettiği pasajlardan hiçbiri, Yuhanna'nın Thomas İncili'nde bulunan metinleri çürüttüğünü anlamamızı gerektirmez; En fazla iki İncil birçok konuda iki farklı görüş sunar, ancak Yuhanna'nın şu anda Thomas İncili'nde bulunan belirli öğretilere aşina olduğunu veya onları Thomas veya Thomas Hristiyanlarıyla (Pagels'in herhangi bir kanıt olmaksızın MS 1. yüzyılda zaten var olduğunu varsaydığı) özdeşleştirdiğini veya son olarak amacının çürütmek olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. onlar. Farklılıklar, basit doktrinsel farklılıklar olarak veya Thomas İncili'nin yazarının Yuhanna İncili'nin öğretilerini çürütme girişimleri olarak da kolayca açıklanabilir - aslında, iki eserin göreceli kronolojisi göz önüne alındığında, ikinci hipotez kesinlikle tercih edilir. (3) Pagels'in kendisi de şunu itiraf etmek zorunda kalıyor: "Hem John hem de Thomas, Tanrı'yı tanıyanların çok az olduğunu öne süren bazı sözler içeriyor" (s. 46); aslında onun John'un dışlayıcı, Thomas'ın ise kapsayıcı olduğu yönündeki iddiası kanıtlarla karşılaştırılmaz. Yuhanna bilgiyi değil inancı vurgulamaktadır ve hiçbir yerde böyle bir inancın tüm insanların elde edemeyeceği bir şey olduğunu öne sürmemektedir; birçoğunun henüz İsa'ya inanmamış olması gerçeği, Yahya'nın İncilinin çok daha fazla insanı İsa'ya inanmaya ikna edeceğini ummasını engellemez ve Yahya'nın tüm insanların bir gün bu inanca ulaşacağını ummadığını varsaymak için hiçbir neden yoktur. Tomas İncili ise tam tersine, inanca değil bilgiye vurgu yapmakta ve bu bilgiyi edinip anlayabilen insan sayısının aslında çok az olduğuna dair önerilerle doludur. Pozisyonunu desteklemek için Pagels, Thomas İncili'nden alıntılanmış pasajların anlamını sistematik olarak çarpıtmalı; yazarın kurtarılmaya kapasitesine sahip olanlardan söz ederken tüm insanları kastettiğini öne sürmelidir; demek istediği açıkça tüm insanlık değil, daha ziyade Bibliyografik Denemeler 243

--- SAYFA 263 ---

hitap ettiği ve hem kendisinin hem de onun gözünde küçük bir kurtarılmış elit grubu oluşturan nispeten az sayıda belirli birey. Pagels'in, İsa'nın "Seni binden birini ve on binden ikisini seçeceğim ve onlar tek bir kişi olarak duracaklar" (§23) ve "Yalnız olanlara ne mutlu ve sizin için seçilenler krallığı bulacak" (§49) ve "Gizemlerimi gizemime layık olanlara anlatırım" (§49) dediğini aktaran birini nasıl evrensel kurtuluş doktrininin savunucusu olarak değerlendirebileceğini hayal etmek zordur. "(§62) ve "Çoğu kapıda duruyor ama gelin odasına yalnızlar girecek" (§75) ve "Krallık, yüz koyunu olan bir çoban gibidir. Bunlardan en büyüğü, doksan dokuzunu bıraktı ve onu bulana kadar aradı. Çalıştıktan sonra koyunlara, 'Seni doksan dokuzdan daha çok seviyorum' dedi" (§107). Thomas kültürünün ilk odak noktası olan Edessa, önemli bir çalışmanın konusudur: Steven K. Ross, *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire*, 114–242 CE (Londra, 2001). Şehirle ilgili daha önceki çalışmalar arasında A. F. J. Klijn, *Edessa die Stadt des Apostels Thomas* (Neukirchen, 1965) bulunmaktadır. Hindistan'daki Thomas Hristiyanlarının kökenini ve tarihini açıklama girişimi, farklı kalitede muazzam miktarda bilimsel çalışma üretti. Daha ilginç açıklamalardan küçük bir seçki şunları içerebilir: J. Dahmann, *Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde* (Freiburg, 1912); Leslie Brown, *The Indian Christians of St. Thomas: An Account of the Ancient Suriye Church of Malabar* (Cambridge, 1956; 2. baskı, 1982); Albrecht Dihle, "Neues zur Thomas-gelenek," *Jahrbuch für Antike und Christentum* 6 (1963): 54–70 ve "Indien", *Reallexikon für Antike und Christentum*, cilt. 18 (Stuttgart 1996), 1–56, özellikle. 36–55; E. R. Hamlye, "L'apôtre saint Thomas en Inde," *Orient Syrien* 8 (1963): 413–424; A. Mathias Mundadan, *Hindistan'da Hristiyanlığın Tarihi*, cilt. 1: *Başlangıçtan On Altıncı Yüzyılın Ortasına Kadar (1542'ye kadar)* (Bangalore, 1984) ve *Hintli Hristiyanlar: Kimlik Arayışları ve Özerklik Mücadelesi* (Bangalore, 1984); Stephen Neill, *Hindistan'da Hristiyanlığın Tarihi: MS 1707'ye Başlangıçlar* (Cambridge, 1984). Ek Vergiliana'daki Culex'in, genç Virgil'in şiirsel üretimleri hakkındaki merakı gidermeyi amaçlayan bir sahtekarlık için, M. Whitby, P. Hardie ve M. Whitby, eds., *Homo Viator: Classical Essays for John Bramble* (Bristol, 1987), 199–209'daki "The 'Virgilian' Culex" adlı makaleme bakın. Gelecekte buna ve ilgili metinlere geri dönmeyi umuyorum. 244 Bibliyografik Denemeler

--- SAYFA 264 ---

Philostratus'un Tyana'lı Apollonius anlatımı ile Yeni Ahit'teki İsa anlatımı arasındaki ilişki sorunu, en azından D. Baur'un "Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Christentum: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus" adlı eserinden bu yana tarih bilimi açısından çözülmemiş bir sorun olmuştur. Zeitschrift für Theologie 4 (1832): 3-235. G. Petzke, Die Traditionen über Apollonios von Tyana und das Neue Testament (Leiden, 1970), konuların ve metinlerin güncel bir incelemesini sunar. Assisili Aziz Francis'in stigmalarının görüntülenmesi ve bunlara dokunulması denenen ve başarılı olan sahnelerin ilk açıklamaları için, özellikle bkz. Analecta Franciscana, Tomus X: Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi, 1936-41), Fasc. ben: Fr. Thomas de Celano, Vita prima S. Francisci, pars II, caput iii.95, 73; caput ix.113, 88-89; Fasc. II: Fr. Thomas de Celano, Vita secunda S. Francisci, pars II, caput xcvi-c, 208-210; Fasc. III: Fr. Thomas de Celano, Tractatus de miraculis S. Francisci Assisiensis, bölüm ii.4-5, 274-275; Fasc. IV: Fr. Iulianus de Spira, Vita S. Francisci, caput xi.63, 364; Legenda choralis umbra 2, 544; Fasc. V: S. Bonaventura, Legenda maior S. Francisci, caput xiii.8, 618-619; Quaedam de Miraculis ipsius post mortem ostensis, caput i.2-3, 627-628; Iacobus de Voragine, Vita S. Francisci 23, 686; Legenda Monacensis S. Francisci, caput xxx.95, 718; ayrıca, örneğin, Guido Davico Bonino, ed., I fioretti di San Francesco (Turin, 1964), 194-196, 200, 211-212. Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm'den (Darmstadt, 1978), 46-50'den "Marienkind"den alıntı yapıyorum. Hikaye, Antti Aarne-Stith Thompson, The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography, 2. revizyon, 2. baskıda 710 numara olarak yer alıyor. (Helsinki, 1973), 246-247. Paralellikler ve varyantlar için bkz. Johannes Bolte ve George Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, cilt. 1 (Leipzig, 1913; repr. Hildesheim, 1992), 13-21; Walter Scherf, Das Märchenlexikon (Münih, 1995), 2:847-853; ve Daniel Drascek, "Marienkind", Enzyklopädie des Märchens, cilt. 9 (Berlin, 1999), 336-342 (daha fazla kaynakça içeren son iki makale). "Marienkind" ve ilgili konularda Almut-Barbara Renger, Zwischen Märchen und Mythos'tan çok şey öğrendim: Die Abenteuer des Odysseus und andere Geschichten von Homer bis Walter Benjamin: Eine gattungstheoretische Studie, diss. Heidelberg 2001. Masalın günümüze ulaşan en eski versiyonu Gian Alesio Abattuti'ste [yani Giambattista Basile], Lo cunto de li cunti o vero lo trattenemiento de peccerille'de (Napoli, 1634) "La facce de crawla" başlığı altında yayımlandı: bkz. Bibliyografik Denemeler 245

--- SAYFA 265 ---

Giambattista Basile, *Lo cunto de li cunti*, ed. Michele Rak (Milano, 1986), 166-179; İngilizce çevirisi *The Pentamerone of Giambattista Basile*'de mevcuttur, çev. Benedetto Croce'nin İtalyancasından ve ed. N. M. Penzer (Londra, 1932), 1:75-85. Yorumsal Tepkiler: Kilise Babalarından Karşı-Reformasyona Metinsel yorum teorisi için, Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, 1960), şimdi *Gesammelte Werke*, cilt. 1 ve 2 (Tübingen, 1986); Garret Barden ve William G. Doerpel'in İngilizce çevirisi, *Hakikat ve Yöntem*, 2. rev. ed. (New York, 1993), temel olmaya devam ediyor. Ayrıca bkz. Emilio Betti, *Teoria generale della commentazione*, 2 cilt. (Milano, 1955), yazarın Almanca çevirisi, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (Tübingen, 1967); ve *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften* (Tübingen, 1962). Yararlı bir giriş antolojisi David E. Klemm, ed., *Hermeneutical Inquiry*, 2 cilt tarafından sağlanmıştır. (Atlanta, 1986). Gulliver ile ilgili anekdot Jonathan Swift, *Gulliver'in Gezileri*, III. Bölüm, 8. Bölüm'ün başında yer alıyor. Irenaeus'tan Reformculara kadar Thomas'a ilişkin neredeyse tüm yorumsal materyalin son derece yararlı bir incelemesi bir Alman tezinde sağlanmıştır: Ulrich Pflugk, *Die Geschichte vom ungläubigen Thomas (Johannes 20,24-29) in der Auslegung der Kirche von den Anfängen bis zur Mitte des sechzehnten Jahrhunderts*, diss. Hamburg 1965. Her ne kadar Pflugk'un daha büyük ve daha küçük vargılarından bazılarını katılmasam ve onun bazı ihmallerini ve hatalarını düzeltmiş olsam da, onun *Herkülvari* çalışmalarından elde ettiğim muazzam faydayı minnetle kabul ediyorum. Şüpheli Thomas hakkındaki yorumlarında Ortodoks ve Katolik kiliseleri arasında önemli bir farklılık yok gibi görünüyor: genel olarak bkz. Martin Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia Catholica dissidentium*, cilt. 1-5 (Paris, 1926-35). Yeniden dirilen bedenin doğasıyla ilgili teolojik geleneklere ilişkin muhteşem bir çalışmaya çok şey borçluyum: Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christian, 200-1336* (New York, 1995); 1 Korintliler 15'teki metaforlarla ilgili heyecan verici tartışması için bkz. 3-6; ondan alıntılanan pasaj 6'da yer almaktadır. Bu konu hakkında ayrıca bkz. M. E. Dahl, *The Res- 246 Bibliographical Essays*

--- SAYFA 266 ---

Bedenin Dirilişi, *Studies in Biblical Theology* 36 (Londra, 1962); ve J. A. Schep, *The Nature of the Resurrection Body: A Study of the Biblical Data* (Grand Rapids, Mich., 1964). Yalnızca cinsellik değil, beden hakkındaki ilk Hristiyan görüşlerinin daha geniş bağlamı için Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Cinsel Feragat in Early Christian* (New York, 1988) bilgili ve insancıl bir rehber olmaya devam ediyor. Kişisel kimlik kavramı için bir bedenin vazgeçilmezliği konusunda Bernard Williams'ın, *Problems of the Self* (Cambridge, 1973), 1-18, 19-25, 64-81; dirilişi içeren bazı bulmacalar hakkında, 92-94. Pavlus'un Korintlulara Birinci Mektubu'nun yorumu ve özellikle polemiklerinin kesin hedeflerinin belirlenmesi oldukça tartışmalı olmaya devam ediyor. Rehberlik şu kaynaklarda bulunabilir: Hans Lietzmann, *Handbuch zum Neuen Testament 9: An die Korinther I/II*, 4. baskı, W. G. Kümmel tarafından desteklenmiştir (Tübingen, 1949); Margaret E. Thrall, *The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible: I ve II Corinthians* (Cambridge, 1965); Hans Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, tercümesi James W. Leitch, kaynakça ve referanslar James W. Dunkly, editörlüğü George W. MacRae, S.J. (Philadelphia, 1975); ve William F. Orr ve James Arthur Walther, *The Anchor Bible: I Corinthians, A New Translation, Introduction, with a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary* (Garden City, N.J., 1976). Kutsal Kitap tefsirinin tarihinin mükemmel ve kapsamlı bir anlatımı vardır: Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, cilt. 1-4 (Münih, 1990-2001). Orta çağa ait geniş malzemeye dair vazgeçilmez bir rehber Fridericus Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, cilt. 1-11 (Madrid, 1940-80). Giriş araştırmaları arasında Robert McQueen Grant, *The Bible in the Church: A Short History of Interpretation* (New York, 1948) ve David Tracy ile birlikte *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 2. baskı yer alıyor. (Philadelphia, 1984); Rolf Schäfer, *Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche* (Gütersloh, 1980); Rudolf Smend, *Epochen der Bibelkritik* (Münih, 1991); Bertrand de Margerie, *Tefsir Tarihine Giriş*, cilt. 1-3 (Petersham, Birleşik Krallık, 1991); Pierre Gibert, *Petite histoire de l'exégèse biblique: De la conférence allégorique à l'exégèse critique* (Paris, 1997). İskenderiye'de, özellikle Philo, Valentinus ve İskenderiyeli Clement'te İncil yorumunun ilk aşamaları için bkz. David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley, 1992). Bir İncil tercümanı olarak Origen üzerine, Henri de Lubac, *Histoire et esprit: L'intelligence Bibliographique* Denemeler 247

--- SAYFA 267 ---

de l'Écriture d'après Origène (Paris, 1950), temel olmaya devam ediyor; Yakın tarihli faydalı bir makale koleksiyonu için bkz. Gilles Dorival ve Alain Le Boulluec, eds., *Origeniana sexta: Origène et la Bible* = *Origen and the Bible*, *Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium* 118 (Louvain, 1995). Antik çağdaki İncil tefsiri için bkz. Hans Rost, *Die Bibel in den ersten Jahrhunderten*, *Beiträge zur Kulturgeschichte der Bibel* 2 (Westheim bei Augsburg, 1946); ve şimdi de Johannes van Oort ve Ulrich Wickert'in ortak cildi, editörler, *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, *Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft* (Kampen, 1992). İncil'in Orta Çağ'daki yorumları için bkz. Hans Rost, *Die Bibel im Mittelalter: Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel* (Augsburg, 1939); Ceslas Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (Paris, 1944); Beryl Smalley, *Orta Çağ'da İncil Çalışması*, 3. baskı. (Oxford, 1983). Sadece Tertullian ve Origen vakalarında değil, genel olarak ortaçağ yorumlarında inanç ve rasyonellik arasındaki ilişkiye dair Ulrich Wickert, "Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62 (1965): 153–177'de önemli gözlemler vardır. Reform öncesi yorumcuları mevcut en son eleştirel baskıdan veya bunların mevcut olmadığı durumlarda PG veya PL'den alıntı yapıyorum (bu cildin başındaki kısaltmalar listesine bakınız). Asterius'tan bahsedilen pasaj Asterii Sophistae *Commentariorum in psalmos quae supersunt*'tadır (Oslo, 1956), s. 158. Reformcular ve Erasmus aşağıdaki baskılardan alıntılanmıştır: Georg Buchwald, *Ungedruckte Predigten Johann Bugenhagens aus den Jahren 1524 bis 1529: Zumeist aus Handschriften der Großherzoglichen Universitätsbibliothek zu Jena zum erstenmal veröffentlicht*, *Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts* 13 (Leipzig, 1910); Ioannis Calvini *Novum Testamentum Commentarii*'de, ed. A. Tholuck, cilt. 3: *Evangelium Joannis Commentarii*'de (Berlin, 1833), 368–371; Desiderius Erasmus, *Evangelium Joannis'teki Açıklamalar* = *Desiderii Erasmi Opera Omnia* (Lugduni Batavorum, 1706; repr. Londra, 1962), cilt. 7 ve *Apologia*, Iacobus Lopis *Stunica* vergi mükellefi olarak *prima duntaxat Novi Testamenti aeditione*, ed. H. J. de Jonge = *Opera Omnia IX.2* (Amsterdam, 1983); Martin Luther, *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Weimar, 1883ff.); Philippi Melanthonis *Enarratio*, *Evangelium Ioannis'te* = *Opera quae supersunt omnia*, ed. Carolus Gottlieb Bretschneider, *Corpus Reformatorum* 15 (Halle, 1848); Wolfgang Musculus, *Evangelium Joannis'te Commentarii* (Basel, 1545); Erasmus Sarcerius, *In evangelia festivalia postilla, ad methodi formam expedita* (Mar- 248 Bibliyografik Denemeler)

--- SAYFA 268 ---

burg, 1544), 18-24; Johann Spangenberg, Postilla düdesch aver dat gantze jar (Magdeburg, 1549). Özellikle Musculus hakkında ve aynı zamanda çağdaşlarının daha geniş bağlamı için bkz. özellikle Craig S. Farmer, The Gospel of John in the Sixteenth Century: The Johannine Exegesis of Wolfgang Musculus (Oxford, 1997). Chicago'lu öğrencilerim Rodrigo Sanchez ve Aaron Tugendhaft, sırasıyla Wolfenbüttel'den Sarcerius ve Spangenberg'in ve Freiburg'dan Musculus'un kopyalarını almama yardımcı oldular; her ikisine de teşekkürlerimi sunuyorum. Bir tercüman olarak Luther hakkında bkz. Jaroslav Jan Pelikan, Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's Exegetical Writings (St. Louis, 1959); ve Siegfried Raeder, "Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift", Helmar Junghans, ed., Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546: Festgabe zu seinem 500. Geburtstag (Göttingen, 1983), 1:253-278, 2:800-805. Karşı Reformasyon yorumcuları aşağıdaki baskılara göre alıntılanmıştır: Ioannis Maldonati Commentarii in quatuor Evangelistas, Tomus II: Lucam et Ioannem'de (Mussiponti, 1597); Fr. Cajetan Potesta de Panormo, Evangelica historia, seu quatuor evangelia in unum redacta (Panormi, 1726, ilk yayın tarihi 1550); Franciscæ Riberae Villacastinensis In sanctum Iesu-Christi Evangelium secundum Ioannem Commentarii (Lugduni, 1623); Evangelicam historiam'da ve Acta Apostolorum'da Alfonsi Salmeronis Toletani Commentarii, Tomus Undecimus: Qui de Resurrectione, et Ascensione Domini inscribitur (Coloniae Agrippinae, 1604); Fr. Sacrosanctum Ioannis Evangelium Commentarii'de Toleti Cordubensis (Brixiae, 1603). Alfonso Salmerón için oldukça yeni bir biyografi ve değerlendirme: William V. Bangert, Claude Jay ve Alfonso Salmeron: Two Early Cizvit (Chicago, 1985). Melchor Cano'nun loci theologici yöntemi, teoloji tarihi bağlamında incelenmiştir: bkz. Albert Lang, Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises: Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte, Münchener Studien zur historischen Theologie 6 (Münih, 1925; repr. Hildesheim, 1974) ve Bernhard Körner, Melchior Cano, De locis theologicis: Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre (Graz, 1994). Roma'daki Papalık Gregoryen Üniversitesi kütüphanesindeki bu Karşı Reform yorumlarını incelememi mümkün kıldığı için Dr. Rosa Maria Piccione'ye (Jena) teşekkür ederim. San Carlo Borromeo, Homélies et discours de Saint Charles Borromée, traduits en français par MM'den alıntılanmıştır. les abbés Lecomte et Venault: Avent et Carême (Paris, 1901), 344-360: Cinquième homélie sur la passion de Notre-Seigneur, prononcée dans la Métropole de Milan, le 23 Mars 1584. San Carlo Borromeo'nun kutsal belagatı ve onun dini ve kurumsal Bibliyografik Denemeleri Üzerine 249

--- SAYFA 269 ---

bağlamlar için özellikle bkz. Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence: Rhétorique et «reslitaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique* (Cenevre, 1980; Paris, 1994), 116-152 (ikinci baskıdan alıntı yapıyorum). Resimli Versiyonlar: Kutsal Görüntülerde Thomas Ortaçağ sanatının çeşitli okuryazarlık derecelerine sahip izleyicilerle iletişim kurmadaki başarısının çeşitli ve karmaşık yolları ve dereceleri için, özellikle bkz. Michael Camille, "Seeing and Reading: Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy," *Art History* 8 (1985): 26-49. Antik dünyada okuryazarlığın çeşitli yönleri için bkz. William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, Mass., 1989); Orta Çağ'da, Franz H. Bäuml, "Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy", *Speculum* 55 (1980): 237-265. Dini resmin özellikle heykelin aksine propaganda amaçlı kullanımı hakkında, bkz. Lucien Febvre, "Iconographie et évangélising chrétienne", *Pour une Histoire'da à part entière* (Paris, 1962), 795-819; Hristiyan vaazında görüntü ve söz arasındaki ilişki hakkında, şimdi bkz. Lina Bolzoni, *La rete delle immagini: Predicazione in volgare dalle Origini a Bernardino da Siena* (Turin, 2002); ve Büyük Gregory'den Villon, L. Gougaud'a kadar "muta praedicatio" doktrininin ortaçağ açıklamalarının küçük ama yararlı bir derlemesi için, "Muta praedicatio," *Revue Bénédictine* 42 (1930): 168-171, burada 168-170. Sanat tarihinde Şüpheli Thomas temasının monografik olarak ele alındığı tek eser Sabine Schunk-Heller, *Die Darstellung des ungläubigen Thomas in der italienischen Kunst bis um 1500 unter Berücksichtigung der lukianischen Ostentatio Vulnerum*, *Beiträge zur Kunstwissenschaft* 59 (Münih, 1995); Bu çalışma oldukça dikkatli kullanılmalıdır, ancak yine de kanıtların sunumundan minnetle faydalandım. Hristiyan ikonografisine ilişkin ansiklopedik incelemelerde Thomas hakkında makaleler için bkz. Louis Réau, *Iconographie de l'art Chrétien*, cilt. 2: *Iconographie de la Bible, II: Nouveau Testament* (Paris, 1957; repr. Neudeln, 1977), 568-570 ve cilt. 3: *Iconographie des Saints, III: P-Z, Répertoire* (Paris, 1959; repr. Millwood, N.Y., 1983), 1266-72; Gertrud Schiller, *Iconographie der christlichen Kunst*, cilt. 3: *Die Auferstehung und Erhöhung Christi* (Gütersloh, 1971), 108-114, 446-455 (resim 341-369); M. Lechner, "Thomas Apostel", *Lexikon der christlichen Ikonographie*, begründet von Engelbert Kirschbaum, herausgegeben von Wolfgang Braunfels, cilt. 8: *Iconographie der Heiligen, Meletius bis Zweiundvierzig Šehit. Kayıt* (Roma, 1976), 467-475; George Kaftal, *İtalyan Sanatında Azizler: 250 Bibliyografik Deneme*

--- SAYFA 270 ---

Kuzey Doğu İtalya Resminde Azizlerin İkonografisi (Floransa, 1978), 968-972 (Nr. 293), Kuzey Batı İtalya Resminde Azizlerin İkonografisi (Floransa, 1985), 637-640 (Nr. 223), Toskana Resminde Azizlerin İkonografisi (Floransa, 1986), 970-978 (Nr. 296) ve Orta ve Güney İtalyan Resminde Azizlerin İkonografisi (Floransa, 1986), 1080-88 (Nr. 384). Şüpheli Thomas'ın İsa'nın yarasına parmağıyla nüfuz etmesinin cinsel yorumuna yönelik ipuçları, belki de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Meyer Schapiro'nun "From Mozarabic to Romanesque in Silos" adlı eserinde Romanesque Art: Selected Papers (New York, 1977), 87-88n123'te sağlanmıştır. Genel olarak beden, özellikle de acı çeken bedenin resimli temsilleri üzerine, biraz benzer çizgilerde, düşündürücü açıklamalar James Elkins'in Pictures of the Body: Pain and Metamorphosis (Stanford, 1999) adlı eserinde bulunabilir. Diriliş'in resimsel döngüleri içinde Şüpheli Thomas'ın temsillerinin komşu olanlara göre özel konumunun anlamını tanımlamaya yardımcı olma biçimini tanımlamak için "sözdizimsel" terimini kullanmam ve Şüpheli Thomas'ın görüntüleri ile "Noli me tangere" gibi diğer görüntüler arasındaki benzerlik ve farklılık ilişkilerine atıfta bulunmak için "paradigmatik" terimi, Roman Jakobson'un "Two Aspects of Language and" adlı eserinden türetilmiştir. İki Tür Afazi Bozukluğu," Linda R. Waugh ve Monique Monville-Burston, ed., Roman Jakobson: On Language (Cambridge, Mass., 1990), 115-133. Mecdelli Meryem ile İsa arasındaki karşılaşmanın resimli temasının biraz kendine özgü, felsefi ve psikoanalitik bir yorumu için, bkz. Jean-Luc Nancy, Noli me tangere: Essai sur la levée du corps (Paris, 2003), özellikle. 42-46, 55-60, 68-69, 81-84. Bu bölümün temsillerinin çeşitli edebi ve teolojik yansımalarıyla birlikte biraz daha geleneksel bir sanat tarihi açıklaması için okuyucu Marianne Alphonse, Daniel Arasse ve Guy Lafon'un L'Apparition à Marie-Madeleine (Paris, 2001) adlı eserine başvurabilir. Thomas'ın Hindistan'daki misyonerlik faaliyetlerini temsil eden Orta Çağ döngüleri, özellikle de on üçüncü yüzyıl Fransa'sında çeşitli medyalarda üretilenler, Breisgau'daki Freiburg Üniversitesi'nden Margarete Zink'in yakında çıkacak doktora tezinin konusudur; Bu konuyla ilgili benimle yaptığı yararlı yazışmalar ve tartışmalar için kendisine teşekkür ederim. Şüpheli Thomas'ın geç antik çağdaki tasvirleri hakkında, özellikle bkz. Santi Muratori, "La più antica rappresentazione della incredulità di san Tommaso," Nuovo Bulletin di Archeologia Cristiana 17 (1911): 39-58. S. Maria del Fiore'deki Şüpheli Thomas'ın Bicchieri di Bibbiografik Denemeler'e atfedilmesi 251

--- SAYFA 271 ---

Lorenzo ve onun 1439'a tarihlenmesi artık Michael J. Amy tarafından doğrulanmıştır, "The Revised Attributions and Dates of Two 15th Century Mural Cycles for the Cathedral of Florence," *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 42 (1998): 176-189. Verrocchio'nun Orsanmichele'deki çifte İsa ve Thomas heykeli için bkz. Loretta Dolcini, ed., *Il Maestro di Leonardo: Il restauro dell'incredulità di san Tommaso di Andrea del Verrocchio* (Milano, 1992), özellikle. Andrew Butterfield, "L'Incredulità di San Tommaso di Andrea del Verrocchio", 61-87; Kristen van Ausdall, "The 'Corpus Verum': Orsanmichele, Tabernacles ve Verrocchio's 'Incredulity of Thomas'," S. Bule, ed., *Verrocchio ve Late Quattrocento Italian Sculpture* (Floransa, 1992), 33-49; Herbert Beck, Maraike Bückling ve Edgar Lein, editörler, *Die Christus-Thomas-Gruppe von Andrea del Verrocchio* (Frankfurt, 1996); ve Andrew Butterfield, *The Sculpture of Andrea del Verrocchio* (New Haven, Conn., 1998), 57-80. Rönesans dini resminde yarım figürün gelişimi, Sixten Ringbom'un önemli bir çalışmasının konusudur, *Icon to Narrative: The Rise of the Dramatic Close-Up in Fifteenth-Century Adanmışlık Resminde*, 2. baskı. (Doornspijk, 1984); Stein üçlüsünde, 205-209, şek. 194 (Şüpheli Thomas, üstten üçüncü sırada, soldan üçüncü figürdür). Trent Konseyi'nden sonraki dönemde retorik bir araç olarak resim hakkında genel olarak bkz. Marc Fumaroli, *L'École de sessizlik: Le langage des görüntüler au XVIIe siècle* (Paris, 1994). Caravaggio hakkındaki literatür zaten çok büyük ve özellikle son yıllarda, olağanüstü bir popülerlik kazandığında, her geçen saat daha da artıyor gibi görünüyor. Roberto Longhi'nin çalışmaları hala temel niteliktedir: özellikle *Studi Caravaggeschi*, 2 cilt'e bakınız. = *Opere Complete*, cilt. 11.1-2 (Milano, 1999-2000). Temeli de Walter Friedländer, *Caravaggio Studies* (Princeton, 1955; 2. baskı, New York, 1969), Caravaggio'nun *Doubting Thomas*'ı üzerine, özellikle 161-163, şek. 89 (A. Dürer, Şüpheli Thomas, Küçük Tutku'dan). Howard Hibbard, *Caravaggio*, 2. baskı. (Boulder, 1985), ressamın ilk biyografilerinin dengeli bir biyografisini ve sağlam kısa açıklamalarını, orijinal dillerinde ve İngilizce tercümesinde yeniden basılan yararlı bir ek ile birlikte sunar; on *Doubting Thomas*, 167-168, 311. İyi örneklenmiş ve faydalı bir başka genel çalışma da Catherine Puglisi, *Caravaggio* (Londra, 1998); Şüpheli Thomas üzerine, 209-219. Diğer yeni genel çalışmalar arasında John Gash, *Caravaggio*, 2. baskı yer almaktadır. (Londra, 1980); Alfred Moir, *Caravaggio* (Londra, 1989); Mina Gregori, *Caravaggio* (Milano, 1994); Marco Bona Castellotti, *Il paradosso di Caravaggio* (Milano, 1998); ve 252 *Bibliyografik Deneme*

--- SAYFA 272 ---

Helen Langdon, Caravaggio: Bir Hayat (New York, 1998), Şüpheli Thomas 235-237 üzerine. Meraklı okuyucu ayrıca Jutta Held, Caravaggio: Politik und Martyrium der Körper (Berlin, 1996), Doubting Thomas 63-65; Leo Bersani ve Ulysse Dutoit, Caravaggio'nun Sırları (Cambridge, Mass., 1998); Mieke Bal, Caravaggio'dan Alıntı: Çağdaş Sanat, Akıl almaz Tarih (Chicago, 1999), Doubting Thomas 31-44 hakkında; Graham L. Hammill, Cinsellik ve Biçim: Caravaggio, Marlowe ve Bacon (Chicago, 2000); Peter Robb, M: Caravaggio Olan Adam (Londra, 2000), Doubting Thomas 207-208 üzerine; ve şimdi bir roman, Atle Næss, Şüphe Eden Thomas: Caravaggio Hakkında Bir Roman, çev. Anne Born (Londra, 2000), Doubting Thomas 64-65, 145-146 üzerine. Caravaggio hakkındaki son yayınlar arasında en ilginç olanlarından bazıları, ressamın patronları ve koleksiyonerleriyle olan ilişkilerini ayrıntılı olarak araştırdı. Örneğin bkz. Francesca Cappelletti ve Laura Testi, Il trattenimento di virtuosi: Le collezioni secentesche di quadri nei Palazzi Mattei di Roma (Roma, 1994); Creighton E. Gilbert, Caravaggio ve İki Kardinalleri (University Park, Pa., 1995); Caravaggio e la collezione Mattei (Milano, 1995); Silvia Danesi Squarzina, "The Collections of Cardinal Benedetto Giustiniani," Burlington Magazine 139 (1997): 766-769 ve 140 (1998): 102-118 ve ed., Caravaggio e i Giustiniani: Toccar con mano una collezione del Seicento (Milano, 2001), Doubting Thomas hakkında 278-281. Bu dönemdeki sosyal ve kurumsal bağlamda Roma sanatına ilişkin faydalı bir belge koleksiyonu Morton Colp Abromson tarafından sağlanmıştır, Painting in Rome was the Papacy of Clement VIII (1592-1605): A Documented Study (New York, 1981). Caravaggio'nun bilimsel kabulüne ilişkin son çalışmalar arasında Margrit Brehm, Der Fall Caravaggio: Eine Rezeptionsgeschichte (Frankfurt, 1992); ve André Berne-Joffroy, Le dossier Caravage: Psychologie des attributions et psychologie de l'art (Paris, 1999), Doubting Thomas 209-211 üzerine. Caravaggio üzerine yakın zamanda yapılan diğer çalışmalar arasında en faydalı olanları buldum: Michael Fried, "Caravaggio Üzerine Düşünceler," Critical Inquiry 24:1 (Sonbahar 1997): 13-56; Franco Mormando, ed., Azizler ve Günahkarlar: Caravaggio ve Barok İmge (Chicago, 1998); Sergio Benedetti, Caravaggio: Ortaya Çıkan Usta, 2. baskı. (Dublin, 1999), İsa'nın Bahçede Dublin'de Tutuklanması hakkında; Beverly Louise Brown, ed., The Genius of Rome: 1592-1623 (Londra, 2001). Caravaggio'nun resimlerinin felsefi boyutları hakkında bkz. Adrienne von Mattyasowszky-Lates, "Stoics and Libertines: Philosophical Themes in the Art of Caravaggio, Poussin, and They Contemporaries" (diss. Columbia 1988), Doubting Thomas 68-69 üzerine. Ellen Spolsky, "Thomas'tan Şüphelenmek ve Bibliyografik Denemeler 253

--- SAYFA 273 ---

Senses of Knowing,” Common Knowledge 3:2 (1994): 111-129, Caravaggio'nun bilgi, şüphecilik ve cinsellik konularını vurgulayan resminin karmaşık ama tamamen tutarlı olmayan bir yorumunu sağlar; makalenin gözden geçirilmiş bir versiyonu onun Tatmin Edici Şüphecilik: Erken Modern Dünyadaki Bedenlenmiş Bilgi (Aldershot, Birleşik Krallık, 2001), bölüm 2, 2'de yer almaktadır. 28-44. Haziran 2000'de bir konferansta verdiği ve internette mevcut olan (<http://www.fu-berlin.de/giove/giove-audio/suthor.html>) resim üzerine dersini dikkatlerime çeken Nicola Suther'e ve Ocak 2002'de Essex Üniversitesi Sanat Tarihi ve Sanat Tarihi Bölümü için yüksek lisans derecesi sunumunu bana gönderen Eleftheria Diamantopoulos'a nezaketinden dolayı şükranlarımı sunuyorum; "Şüphe Eden Thomas: Meditatif Odaklı Bir Resim" başlıklı Teori. Alfred Moir, Caravaggio and His Copyists (New York, 1976), 88-90, Caravaggio'nun Doubting Thomas'ının aşağıdaki kopyalarını listeler: üç baskı, iki çizilmiş kopya, mevcut on dört boyalı kopya ve on üç kayıp boyalı kopya. Metinde bahsedilen Caravaggio'nun resmine ilişkin Hristiyan ve şüpheci okumalar sırasıyla Maurizio Calvesi, Le realtà di Caravaggio (Turin, 1990), 40 ve Ferdinando Bologna, L'incredulità del Caravaggio e l'esperienza delle «cose naturali» (Turin, 1992), 168, 320'den alınmıştır. Alman geleneğinin ikonografisi üzerine Şüpheci Thomas'ın sadece sanat tarihi değil, aynı zamanda Hristiyan mistisizmi bağlamında da ele alındığı bir çalışma, bkz. Rolf Wallrath, “Der Thomas-Altar in Köln: Zur Ikonographie des Thomaswunders,” Wallraf-Richartz-Jahrbuch 17 (1955): 165-180. Sandrart'tan Caravaggio ve Holbein hakkındaki pasaj, Sandrart'ın ikinci sanatçı hakkındaki biyografisinde yer alıyor ve şöyle devam ediyor: "Son olarak, onun [Holbein'in] ününü özetlemek gerekirse: Hayatı boyunca ona o kadar çok saygı duyulmuştu ki, en seçkin İtalyanlar onun icatlarından pek çok şeyi kendi eserlerine almakta tereddüt etmediler, özellikle de Aziz Matthew'un vergi tahsildarından uzaklaştırıldığı Michelangelo Caravaggio. Aynı zamanda masadan parayı toplayan kumarbaz İsa ve başka şeyler tarafından anlatılıyor. . .” (“Schließlich sein Lob zusammen zu fassen / so ist er noch in seinen Leb-Zeiten in so hohem Wehrt gewesen / daß die fürnehmste Italiener keinen Scheu getragen / aus seinen Inventionen viel in ihre Werke zu Bringen / sonderlich Michael Angelo Caravaggio, ass da Mattheus von dem Zoll durch Christum beruffen wird / auch den Spieler / der das Geld vom Tisch abstreicht / und anders mehr. Einleitung von Chris- 254 Bibliyografik Denemeler

--- SAYFA 274 ---

tian Klemm (Nördlingen, 1994), pt. 2, bk. 3, 1:252. Holbein'in çalışmaları ile Caravaggio'nun çalışmaları arasındaki ilişki hakkında, özellikle bkz. Bernd Wolfgang Lindemann, "Sandrart beim Wort genommen—Holbein und Caravaggio", Frank Matthias Kammel ve Carola Bettina Gries, eds., *Begegnungen mit alten Meistern: Altdeutsche Tafelmalerei auf dem Prüfstand*, Wissenschaftliche Beibände zum Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums Band 17 (Nürnberg, 2000), 245–256. Aşağıdaki Kuzey Avrupa basılı resimleme repertuarlarına başvurdum: F. W. H. Hollstein, *German Gravürler*, Gravürler ve Gravürler ca. 1400–1700, cilt. 1ff. (Amsterdam, 1954ff.); New Hollstein: *Alman Gravürleri*, Gravürleri ve Gravürleri 1400–1700 (Rotterdam, 1986ff.); FWH Hollstein, *Hollanda ve Flaman Gravürleri*, Gravürler ve Gravürler ca. 1450–1700, cilt. 1ff. (Amsterdam, 1949ff.); New Hollstein: *Hollanda ve Flaman Gravürleri*, Gravürleri ve Gravürleri, 1450–1700 (Rotterdam, 2000ff.); Walter L. Strauss, ed., *The Illustrated Bartsch*, cilt. 1ff. (New York, 1978ff.). The Illustrated Bartsch'taki Doubting Thomas'ın Caravaggio'nun kompozisyonuyla bir dereceye kadar benzerlik taşıyan diğer versiyonları arasında Albrecht Dürer'inkiler, 10:550 (.527kk); Urs Graf, 13:81 (4-[31] [460]); Georg Pencz, 16:99 (48 [332]); Jost Amman, 20,1:334 (2.36 [366]); ve 1500'den önceki Alman tek yapraklı ağaç baskılarının anonim sanatçıları, 162:174–78 (16201.567-2 ila .575). Dürer'in The Small Passion'daki İsa'nın Bahçede Tutuklanması ile aynı temanın Caravaggio'nun versiyonu arasındaki ilişki konusunda bkz. Kristen Herrmann Fiore, "Caravaggio's Taking of Christ and Dürer's woodcut of 1509", *Burlington Magazine* 137 (1995): 24–27. Şaşkınlığı ifade eden yüz ifadesi için özellikle bkz. Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, son baskı, ed. Paul Ekman (New York, 1998), 278–289. Caravaggio'nun on yedinci yüzyılın başlarında ressamlar üzerindeki etkisi hakkında bkz. Arthur von Schneider, *Caravaggio und die Niederländer*, 2. baskı. (Amsterdam, 1967); Alfred Moir, *Caravaggio'nun İtalyan Takipçileri*, 2 cilt. (Cambridge, Massachusetts, 1967); Benedict Nicolson, *Uluslararası Caravaggesk Hareketi: 1590'dan 1650'ye kadar Avrupa'daki Caravaggio ve Takipçilerinin Resim Listeleri* (Oxford, 1979) ve *Avrupa'da Caravaggism*, ed. L. Vertova, 3 cilt, 2. baskı. (Torino, 1990). Gianni Papi, "Il Maestro dell'Incredulità di San Tommaso," *Arte Cristiana* 85 (1997): 121–130, aralarında Caravaggio'nun ve onun daha az tanınan çağdaşı Bartolomeo Manfredi'nin bir takipçisine atfettiği, Roma'daki Palazzo Valentini'deki Şüpheli Thomas'ın da bulunduğu dokuz tabloyu tartışıyor.

--- SAYFA 275 ---

1620 ile 1640 yılları arasında Roma'da çalışan ve Papi'nin geçici olarak Jean Ducamps olarak tanımladığı kişi. Rubens'in Şüpheli Eden Thomas'ı hakkında bkz. David Freedberg, *Rubens: The Life of Christ after the Passion* (Oxford, 1984), 81–87. Temanın Delacroix versiyonunun bir bütün olarak Şüpheli Thomas'ın ikonografisi üzerine önemli açıklamalar yapan bir çalışması Gert Van Osten, "Zur Ikonographie des ungläubigen Thomas angesichts eines Gemäldes von Delacroix," *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 27 (1965): 371–388, özellikle 374–385 Şüpheli Thomas'ın görüntülerinin tarihi üzerine. Son olarak, Andrea Baldinotti, Miklos Boskowitz, Mina Gregori, Martina Hansmann, Maurizio Marini ve Dino Savelli dahil olmak üzere, Şüpheli Thomas'ın İtalyan ikonografisinin belirli yönleriyle ilgili tavsiyeleri ve yardımları için çoğu Floransa'dan olan birçok arkadaşşıma ve meslektaşşıma çeşitli şekillerde minnettarım. Hepsine şükranlarımı sunuyorum. Kutsal Parmak Gerusalemme'deki Santa Croce Roma kilisesinde sergilenen kutsal emanetleri anlatan broşür: D. Balduino Bedini, O.Cist., "Le Reliquie della Passione del Signore," 3. baskı, Roma, 1997. Ortona'daki Aziz Thomas kültü hakkında daha fazla bilgi yerel bir süreli yayın olan *La voce di San Tommaso: Periodico della Concattedrale di San'dan* elde edilebilir. Tommaso Apostolo; yazı işleri ofisi Curia Vescovile, Largo Riccardi, Ortona'dır. 256 Bibliyografik Deneme

--- SAYFA 276 ---

, İllüstrasyon Kredileri Ön Parça: Yazarın koleksiyonu. 1. Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg Fotoğraf Jörg P. Anders. 2. Petrus Christus, Kurtarıcı ve Yargıç Olarak İsa, Birmingham Müzeleri ve Sanat Galerisi. 3. Yazarın koleksiyonu. 4. Telif Hakkı V&A Görselleri / Victoria & Albert Müzesi. 5. © Fratelli Alinari, 2003. 6. © Musée d'Unterlinden, Colmar. Fotoğraf O. Zimmermann. 7. Deutsches Archäologisches Institut Rom, Inst. Negatif. No. 68.3468, 68.3475. Fotoğraf Şarkıcısı. 8. Cima da Conegliano, Doubting Thomas, © Ulusal Galeri, Londra. 9. © Fratelli Alinari, 2003. 10. Polo Museale napoletano'ya göre Fototeca-Soprintendenza Speciale'ye özel imtiyaz. 11. Yazarın koleksiyonu. 12. © Fratelli Alinari, 2003. 13. © Fratelli Alinari, 2003. 14. Musei Civici di Pavia. Fiorenzo Cantalupi'nin fotoğrafı. 15. Bildarchiv Foto Marburg / Art Resource, N.Y. 16. Staatsgalerie, Stuttgart. 17. © Staatliche Museen zu Berlin—Gemäldegalerie, 2003. Fotoğrafçı Jörg P. Anders.

--- SAYFA 277 ---

18. Albrecht Dürer: Şüphe Eden Thomas, Die kleine Passion (Nürnberg, 1511). Walter L. Strauss'tan, ed., The Illustrated Bartsch (New York: Abaris Books, 1978ff.), cilt. 10 (önceden cilt 7, bölüm I), s. 144, Şek. 49 (120). 19. Albrecht Dürer: Bahçede esir alınan İsa, Die kleine Passion (Nürnberg, 1511). Walter L. Strauss'tan, ed., The Illustrated Bartsch (New York: Abaris Books, 1978ff.), cilt. 10 (önceden cilt 7, bölüm I), s. 122, Şek. 27 (119). 20. Hans Schäufelein, Doubting Thomas, Wolfgan von Män'da, Das Leiden Jesu Christi vnners Erlösers (Augsburg, 1525). Walter L. Strauss'tan, ed., The Illustrated Bartsch (New York: Abaris Books, 1978ff.), cilt. 11, s. 234, Şek. 34-26 (253). 21. Hans Schäufelein, The disrobing of Christ, Wolfgan von Män'da, Das Leiden Jesu Christi vnners Erlösers (Augsburg, 1525). Walter L. Strauss'tan, ed., The Illustrated Bartsch (New York: Abaris Books, 1978ff.), cilt. 11, s. 221, Şek. 34-13 (253). 22. Charles Darwin, The Expression of the Emotions in Man and Animals, kesin baskı, editör Paul Ekman (1872; New York: Oxford University Press, 1998), 279, şek. 24. Ekman G.-B'den alıntı yapıyor. Duchenne de Boulogne, Mécanisme de la fizyonomie humaine (1862), pl. 56, fotoğrafın kaynağı olarak. Ayrıca bkz. G.-B. Duchenne de Boulogne, İnsan Yüz İfadesinin Mekanizması, R. Andrew Cuthbertson tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir (1862; Cambridge: Cambridge University Press, 1990). 23. Kraliyet Resim Kabinesi, Mauritshuis, Lahey 24. Schone Kunsten'deki Koninklijk Müzesi, Anvers. Telif hakkı IRPA- KIK, Brüksel. 25. "Aziz Thomas'ın İnançsızlığı", Bernardo Strozzi, yaklaşık 1620, tuval üzerine yağlıboya. Peter Moores Vakfı tarafından Compton Verney, Warwickshire'da sergilenmek üzere satın alındı. © Compton Verney. Marcus Leith'in fotoğrafı. 26. Caravaggio, Emmaus'ta Akşam Yemeği, © Ulusal Galeri, Londra. 27. Beni ve Attività Kültürel Bakanlık imtiyazı. 28. İrlanda Ulusal Galerisi'nin izniyle, Caravaggio tarafından bahçede esir alınan İsa'nın reproduksiyonu. 258 İllüstrasyon Kredisi

--- SAYFA 278 ---

, Genel Dizin İtaliyeli sayfa numaraları resimlere atıfta bulunmaktadır. Acciaiuoli, Leone degli, 219 Adonis, 177 Aeneas, 177 Albertus Magnus, 140, 144, 150 Amazonlar, 176, 177 Ambrose, 142, 143, 146, 150 İskenderiyeli Ammonius, 142, 144 Andrew (öğrenci), 104, 110 Angels, 23-24, 35-36, 47-48 Apocrypha, New Testament, 84-85, 108, 137-138, 147. Belirli kitaplar için bkz. Index Locorum Apollonius of Tyana, 112-113, 245 Aramice, 38, 78, 80 Mimarlık, 97 Aristoteles, 82, 125, 229 Çilecilik, 88, 89 Meryem'in Göğe Kabulü, 110-112, 168 Asterius, 143, 248 Athanasius, 150 Augustine, 134, 139, 141, 143, 145, 146, 150, 151 Bartholomew, 109 Basil Seleucia, 144 Bede, Muhterem, 144 İnanç: ve inançsızlık, 39, 45, 66, 164-165; epistemik ve epistemik olmayan, 61-62, 237; ve inanç, 6-7, 32, 58, 62, 145, 230, 237; ve işitme, 4-6, 59, 62-63, 148; ve bilgi, 34, 87, 100-101, 104, 144-145, 235, 243; ve itaat, 118-119; resimli, 165-167, 204, 214; ve görme, 3-7, 28-29, 31-34, 47, 59-60; metinsel, 7-8, 28-29, 60-61, 94-95 İncil: İbranice, 9, 10, 102; Yeni Ahit, 85, 90, 102, 123-124. Belirli kitaplar için bkz. Index Locorum Bicci di Lorenzo, 185, 187, 251-252 Body: Jesus', 30, 36, 39, 46, 49, 55, 60, 71, 72, 101, 125, 126-127, 132, 137, 142-144, 148, 152-154, 162, 177-178, 183, 190, 207-208, 210, 212-213, 215-216, 223; malzeme, 20, 21, 49, 55, 65, 87, 101, 105, 129, 130, 135, 142, 224; manevi, 128-129; Thomas's, 163-164, 178-179, 200-202, 217-218; yaralıları, 49, 72, 126-127, 136-137, 143, 162, 210 Bologna, Ferdinando, 165, 254 Borromeo, San Carlo, 152-154, 204-205, 249-250 Bouts, Dierec, 190, 192

--- SAYFA 279 ---

Asti'li Bruno, 142 Bruyn, Bartholomäus, Yaşlı, 190, 193 Bugenhagen, Johann, 145, 248 Butinone, Bernardino, 189, 189-190 Bynum, Caroline Walker, 130, 133, 246 Calvesi, Maurizio, 165, 254 Calvin, Jean, 62, 145, 248 Campi, Bernardino, 190 Cano, Melchor, 151, 249 Caravaggio (Michelangelo Merisi), 150, 152, 160-165, 188-214, 252-255; Bahçede Tutuklama (Dublin), 212-214, 213; Şüpheli Thomas (Potsdam), 160-165, 161, 188-209; Emmaus'ta Akşam Yemeği (Londra), 210-211, 211; Emmaus'ta Akşam Yemeği (Milano), 210-212, 212 Marangozluk, 97 Cassian, John, 143, 144 Christus, Petrus, 165, 166 Cima da Conegliano, 181, 183, 187 İskenderiyeli Clement, 218, 247 Komedi, 37 Dönüşüm, 51 Korint, 127-128 Konseyler: Konstantinopolis, 139; Trent, 252 Karşı Reformasyon, 149-154, 204-205 Crito, 65 İskenderiyeli Cyril, 142, 143, 144 Delacroix, Eugène, 256 Descartes, René, 225, 236 Dionysos, 99 Domitian, 52-53 Kapılar, 41-42, 50, 114, 116, 125, 136-137, 143, 144, 172, 180 Şüphe, 203-204, 223-226; geleneksel ve hiperbolik, 46-49, 58-59, 236; ve çiftlik, 80 Dürer, Albrecht, 191, 194, 195, 255 Edessa, 89, 99, 218-219, 244 Egeria, 218 Elites, 87, 95, 101, 105, 244 Emmaus, 18, 22, 210-212, 211, 212 Duygular: şefkat, 187; öfke, 45, 48, 51, 111; kaygı, 23, 30-31, 56, 151; şaşkınlık, 22, 200-202, 201, 210-213, 255; konsantrasyon, 200-204, 202; teselli, 176; umutsuzluk, 23; hayal kırıklığı, 173; tiksinti, 49, 70, 164, 200, 236; korku, 22; övünme, 45; keder, 35-37, 39; korku, 164; kıskançlık, 45; neşe, 21-24, 39, 42, 55; özlem, 173; aşk, 39, 65, 144, 187; melankoli, 176; yazık, 37, 164, 190; utanç, 55; terör, 14, 20, 24, 56; merak, 21 Epiphanius, 143, 150 Erasmus, Desiderius, 146, 248 Error, xi, 30, 33-34, 37, 39, 48-49, 57, 64, 69, 72, 81, 97, 104, 120-121 Euripides: Bacchae, 52; Medea, 5-6 Eusebius, 218 Parmak: Caravaggio'da, 210; literatürde 119; Marienkind'inki, 116-118; Thomas's, ii, 120, 150-151, 163-164, 169, 176, 178, 188, 190, 193-194, 198, 209, 215, 219-221, 256 Assisili Francis, 115, 245 Francisco de Toledo, 152 Friedländer, Walter, 191, 199, 252 Brescia'lı Gaudentius, 144 Almanya, 118-119, 145-149, 160, 190-198, 204-205, 219, 254-255 Hayaletler, 20, 46, 49, 110, 125, 132, 137 Girdle, Mary's, 111-112, 168, 188 Girolamo da Treviso, 182, 183, 187 Giustiniani, Vincenzo, 160 Gnostisizm, 85-87, 130-131, 133, 135, 137-138, 142, 222-223, 241-244 Admont'lu Gottfried, 146-147 Nyssa'lı Gregory, 142 Büyük Gregory, 37, 134, 141, 142, 159 Grimm, Jacob ve Wilhelm, "Marienkind," 116-121, 245 260 Genel Dizin

--- SAYFA 280 ---

Halberstadt'lı Haimo, 144 Heracleon, 218 Sapkınlık, 85, 131, 142 Herodot, 6 Poitiers'li Hilary, 143, 145 Roma'lı Hippolytus, 89, 130-132 Holbein, Hans, Genç, 198, 254-255 Homer, 83, 100, 125 İkonoklazm, 136, 158 Kimlik, 79, 80, 129, 135-136, 138, 224 Antakyalı Ignatius, 132 Cehalet, 156-159, 250 İllüzyon, 48, 165 Hindistan, 89, 99-100, 107, 111-112, 168, 218, 244, 251 Yorum: ve otorite, 134, 140-141, 150-152, 157; tefsir, 123-155, 248; edebi, 8, 230, 234-235; anlatı, 82-123, 155; felsefi, 48, 92; psikolojik, 8-11, 22, 24, 30-31, 37, 44-45, 48-49, 55, 103, 152-154, 164, 209, 235-236, 251; retorik, 7-8, 27, 31, 61, 62-63, 65, 66, 141-142, 151, 152-154, 164, 178, 214, 230, 235, 252; gelenekselliği, 133-134, 141, 150; görsel, 157-214 Yorumlayıcı stratejiler: metinden arındırma, 141-142; belirsizliğin giderilmesi, 143-144; yer değiştirme, 143; gizemlileştirme, 144-145; retrojeksiyon, 142 Irenaeus, 132 İtalyan sanatı: Lombardiya, 189-190; Rönesans, 182-183; Toskana, 187-188, 208; Veneto, 183, 187, 188, 193 Jacobus de Voragine, 84 Jakobson, Roman, 172, 251 Yakup (öğrenci), 104 Yuhanna (İncil'in yazarı), 28-68, 91, 233 Yuhanna (İsa'nın sevdiği öğrenci), 30-34, 67, 90, 104, 233-234 Yuhanna Chrysostom, 142, 143, 144, 218-219 Şamlı Yahya, 143 Yusuf (Meryem'in kocası), 97 Yahuda İskariyot, 42, 98, 212, 213 Lazar, 37, 64, 95, 109 Büyük Leo, 144, 150 Livy, 83 Longhi, Roberto, 188, 252 Luther, Martin, 62, 145, 147-150, 158, 248-249 Maldonado, Juan, 152, 249 Marcion, 131, 133 Mariotto di Nardo, 185, 187 Mary (Lazarus'un kız kardeşi), 37 Mary Magdalene, 29-41, 49, 53, 63, 110, 117, 125-126, 131, 172-177, 174, 216, 235-236, 251 Mattei, Ciriaco, 160 Matta (havari), 89, 92-93, 94, 210 Melanchthon, Philip, 147-149, 248 Olympus'lu Methodius, 138 Midraş, 83, 240 Mucizeler, 23, 34-35, 42, 59-60, 88, 89, 97, 112-115, 144, 148, 164, 201-204, 210-213, 235, 237 Mişna, 82 Musculus, Wolfgang, 145, 149, 248-249 Muta praedicatio ("sözsüz vaaz"), 159 Nag Hammadi, 86, 241 İsimler: İsa, 20; Mecdelli Meryem, 37-38; onomastik kıtlık, 90; Salome, 115; Simon Peter, 30; Thomas, 72, 78-81, 90-91, 93, 95-97, 138, 213 Nonnus, 100 Odysseus, 100 Origen, 136-139, 143, 247-248 Ortona, 219, 256 Paganizm, 51, 52 Pagels, Elaine, 242-244 Kayseriyeli Pamphilus, 138 Genel Dizin 261

--- SAYFA 281 ---

Paravicino, Ottavio, 204 Pascal, Blaise, 62 Fısıh, 19, 21 Pavlus (havari), 127-130 Nola'lı Paulinus, 142, 144, 159 Ravenna'lı Petrus Chrysologus, 142, 144 Philip (öğrenci), 94, 236-237 Philo, 247 Felsefe, 48, 88, 92, 135, 162, 183-184, 188, 224-225 Philostratus, 112-113, 245 Resimli konular: belirsizlik, 205, 209; inanç, 165-167, 204, 214; döngü, 168- 169, 180, 251; duygu, 162, 164, 169, 173, 183, 200; tam rakam, 169, 180; yarım rakam, 199-200, 207, 252; yarı çıplaklık, 162, 183, 188, 192-193, 207; ikonografi, 169; tanımlanabilirlik, 169, 177-178, 180; yanılama, 48, 165; resim ve metin, 69, 157-160; himaye, 160, 168, 205, 209-210, 214, 253; dizimsel/paradigmatik, 172-177, 180-181, 251; izleyici, 165-167, 200-204; görsel ortam, 178, 210 Pino, Marco, 184, 187 Platon, 65-66 Potesta, Cajetan, 152, 249 Proclus of Constantinople, 143 Psilaphisi ("dokunmak"), 168 Pyrrhon of Elis, 223 Quellenforschung ("kaynak eleştirisi"), 9-10 Tecavüz, 164, 212 Alımlama çalışmaları, xi-xii, 77, 81, 119-121, 159-160 Tanıma, 19, 21, 37, 38, 45-46, 53- 55, 71, 136, 164-167 Reformasyon, 62, 145-149, 156, 158, 204, 205, 223 Diriliş: bedensel, 126-130, 135; kültürel, xi; İsa'nın, 64, 126-128, 130-132, 136-137, 165, 168, 183, 215-216, 220, 224; Lazarus', 64, 109, 126; bizimki, 126-130, 135-136, 224; Siophanes' (Theophanes?), 109 Ribera, Francisco de, 152 Rubens, Peter Paul, 160, 205-208, 206, 256 Rufinus, 218 Azizler Günü, Thomas's: 3 Temmuz, 218; 21 Aralık, 98, 219 Salmerón, Alfonso, 150-151, 249 Salome, 113-115 Sandart, Joachim von, 198, 254-255 Sarcerius, Erasmus, 145, 248-249 Schäumelein, Hans, 196, 197, 198 Schmerzensmann ("Acıların Adamı"), 190 Scholasticism, 134, 148 Schongauer, Martin, 173, 174-175, 190 Senses, 3-4, 152-153 Vaazlar, 152-154, 157-159, 250 Sight, 3-4, 210, 235; ve iştme, 4-6, 12, 21, 25, 27, 46-47, 59-60, 62, 71, 237; ve dokunma, 20-21, 47, 58-59, 62, 71, 139-141, 150, 167, 179, 203, 208, 214, 216 Simon Peter, 30-34, 67, 90, 92-93, 104, 110, 111, 118 Şüphelilik, 224-226 Spangenberg, Johann, 149, 249 Strozzi, Bernardo, 160, 205-209, 207 Aptallık, 65-66, 221 Swift, Jonathan, 125, 246 Sembolizm: kapı, 180; bahçe, 37; tatlım, 21 Sembolon, 29, 41 Tertullian, 130-132, 145, 149, 248 Metinsel konular: birikim, 18, 19, 151, 220; alegori, 145-147; belirsizlik, 32, 39, 40, 45, 123, 143-144, 158; özgünlük, 61; beceriksizlik, 32-33; inanç, 7-8, 28-29, 60-61, 94-95; karakter gelişimi, 106; doruk noktası, 16-17, 19-22, 30, 43, 47, 61, 67, 70; kapanış, 12, 14-18, 20, 43, 66-67; tamamlayıcılık, 17-18, 29, 36, 39-41, 53; kontra- 262 Genel İndeks

--- SAYFA 282 ---

diksiyon, 125-126, 136; kontrast, 37; ekonomi, 98, 140, 142, 144, 147; vurgu, 70, 78-79; haber verme, 14- 15, 18, 21, 24-25, 64; yerine getirme, 18, 19, 21, 24-25; abartı, 18, 43, 52, 54, 66, 72, 222; çıkmaz, 34, 49-50, 55; orijinal olmama, 16-18, 67; niyet, yazar, 77; enterpolasyon, 23; metinlerarasılık, 120; lacunae, 8-11, 23, 38-39, 41, 43-44, 50, 57-58, 66, 68, 70, 72-73, 83, 102-103, 104, 108-109, 119, 122-123, 230; metafor, 145-147; isimler, 80-81; anlatı, 82-83, 105-106, 123, 155; belirsizlik, 41, 66, 158; ihmal, 70-72; açılış, 29, 33, 34, 36, 106; sözlü anlatım, 155-157; paralellik, 37, 54; desenler, 53-54, 110; okuyucu, 62-63, 65, 225; tekrar, 39, 50, 63- 64, 110; ters çevirme, 112; kopma, 14-16, 25-27, 50; ek, 16-18, 21, 67, 104; sürpriz, 24, 44, 47, 70; gerilim, 30-31, 106; simetri, 41, 44; metin ve resim, 69, 157-160; aktarım, 112-115; dönüşüm, 118 Ancyra'lı Theodotus, 144 Theophylactus, 144, 150 Thomas Aquinas, 134, 140-141, 150, 152 Touch, 22-23, 39-41, 46-47, 72, 139-141, 173, 176-178 Trajedi, 51 Güven, 5, 45, 47 Gerçek, sosyal, 4-6, 47, 229-230 İkizler, 78-80, 96-98, 237-240 Valentinus, 133, 247 Verrocchio, Andrea del, 186, 187, 252 Virgil, 103, 244 Warburg, Aby, 177 Werner of St. Blasius, 145 Wittgenstein, Ludwig, 217 Kadınlar, 13, 17, 24, 29-30, 34-36, 38, 114, 162, 173, 177, 233 Zigabenus, Euthymius, 139-141, 150 Genel Dizin 263

--- SAYFA 283 ---

, Index Locorum İbranice İncil doğuşu 18:18 48 19:3 48 25:22ff. 79 38:27ff. 79 çıkış 4:1ff., 30-31 59 1 krallar 10:7 5 2 tarih 9:6 5 mezmur 35:23 52 133:1 112 atasözleri 14:15 5 İbrahim'in Yahudi Apokrif vasiyeti, düzeltme a 4:9-11A 48 tobit 12:19 48 Yeni Ahit Matta 9:18-26 49 10:2-4 107 10:3 63, 236 12:38-42 59 13:55 97 16:1-4 59 16:18 30 28 23-27 28:9 40 28:11-15 23-24, 218 28:17 25-27, 80 28:18-20 43 28:19 99

--- SAYFA 284 ---

işaret 3:16-19 107 3:18 63, 236 4:10, 11, 34 104 5:21-34 49 6:3 97 8:11-12 59 8:31 15 9:9 15 9:31 15 10:34 15 13:3 104 14:28 14 15:32 59 15:47-16:18 13-18 16:9-20 16-18, 232 16:12 19 16:14 19 16:15 99 16:15-18 43 16:16 67 Luka 2:42-51 103 6:14 236 6:14-16 107 6:15 63 8:2 16 8:40-56 49 11:16, 29-32 59 24 18-23 24:15-31 37 24:30-31 47 24:36-43 46 24:39 40, 46, 66, 132 24:39-40 45, 165 24:39-46 20-21 24:41 21-22, 42 24:41-43 47 24:47 99 24:47-49 43 john 1:1 156 1:14 122 1:43-51 54-55 1:50-51 60 2:11 60 2:18 60 2:22, 23 60 3:2 60 4:14 93 4:29, 39 60 4:48 59-60 4:53 60 5:36 60 6:2, 14, 26, 29 60 6:30 59, 60 7:3-5, 31 60 7:5 98 9:3-4 60 10:25, 38 60 11:2 40 11:16 56, 64, 78, 92, 95, 109 11:33-38 37 11:45 60 12:3 40 12:11, 18 60 13:6-11 33 13:19 60 13:36-38 33 14:4-6 64, 95 14:29 60 16:16 38 16:28 38 17:20 63 18:10-11 33 18:15-17 33 18:20 104 18:25-27 33 19:13, 17 79 19:37 132 20 28-68, 69-73, 77- 81, 173 20:1 29-30, 39 20:2 30, 33, 38, 41-42, 71, 155 20:5 30-33 20:6-7 31, 35 Index Locorum 265

--- SAYFA 285 ---

20:8 31-33, 45, 59 20:9 31-33 20:10 33 20:11 33-35 20:12 34-35 20:13 36, 37, 38, 60, 155 20:14 36, 53-55, 60 20:15 37-38, 155 20:16 38, 53-55, 79, 155 20:17 38, 39-41, 49, 53, 64, 96, 125, 126, 156, 173, 216, 236 20:18 39, 156 20:19 39, 41-42, 49, 125, 126, 156 20:20 42-43, 55, 165 20:21-23 43, 67, 126, 156 20:24 43-44, 78, 92 20:25 44-50, 59, 95, 125, 156 20:26 39, 50-51, 95, 125, 126, 156 20:27 41, 51-52, 57-58, 72, 95, 104, 113, 118, 119, 125, 126, 153, 156, 179, 208 20:28 52-58, 72, 91, 92, 95, 104, 108, 119, 125- 126, 139-141, 150-151, 156, 179, 208 20:29 55, 58, 62-63, 67, 71, 95, 113, 126, 139, 140-141, 146, 148, 156 20:30-31 61, 66-67, 156 21 67, 237 21:2 54, 78, 84 21:15-17 30 21:21-22 33 Elçilerin İşleri 1:13 63, 84, 107, 237 2:4-11 99 12:14 21 1 Korintliler 127-130, 246-247 15:1-34 127-128 15:14 12 15:35-58 128-130 15:44 128-129 15:51-52 130-131 Filipililer 2:5 153 İbraniler 11:1 59 1 Yuhanna 1 150-151 Vahiy 90, 94 Yeni Ahit Apokrif ve Gnostik Yazılar Yuhanna'nın eylemleri 90 113 Thomas'ın eylemleri 89-90, 91-92, 96, 99-100, 103, 106 1 92, 95-96, 99, 107 2 97, 108 3 108 6, 8 102 11 96 165 217 168 217 170 217-218 266 İndeks Locorum

--- SAYFA 286 ---

Index Locorum 267 Thomas'ın Kıyameti 90 1 93-94 Arapça Bebeklik İncili 2-3 115 Arundel 404 (Kurtarıcı'nın Çocukluğu Kitabı) 115 Bakirenin Varsayımı 7, 17-21 111-112 Diriliş Kitabı 108-109 Yarışmacı Thomas'ın Kitabı 89, 105 1 93, 96 havarilerin mektubu 10-12 110 Yahuda İskariot'un müjdesi 98 Sahte Matta'nın müjdesi 13 113-114 Thomas'ın müjdesi 89, 105, 106-107, 241-244 1 92-93, 96 13 92-93, 106 Thomas'ın bebeklik müjdesi 88-89, 103, 106 4.1 101-102 Mesih'in Abgar'a mektubu 113 pistis sophia 42-43 94 James'in protevangelium'u 19.3-20.4 115 25 97