T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

YUHANNA İNCİLİ'NDE SEMBOLİZM VE KRİSTOLOJİ: İSA TASVİRİNİN BAĞLAMI VE İNŞÂSI

Bilal PATACI
2502140053

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ

İSTANBUL – 2021

ÖZ

YUHANNA İNCİLİ'NDE SEMBOLİZM VE KRİSTOLOJİ: İSA TASVİRİNİN BAĞLAMI VE İNŞÂSI

BİLAL PATACI

Bu çalışmada Yuhanna İncili'nin İsa tasviri konu edilmiştir. Yuhanna İncili'nin metni diyakronik bir okuma stratejisi ile ele alınmış, araştırma çerçevesi de tarihsel ve edebi kritik metotların soruları eşliğinde belirlenmiştir. İncil yazarının ve cemaatinin tarihsel, sosyal ve teolojik durumları İncil'in İsa tasvirinin bağlamı olarak okunmuş, tasvirin inşâsı ise İncil anlatısının sembolik bileşenleri ve kristolojik unvanları üzerinden gösterilmiştir. Bu çerçevede Yuhanna yazarının İsa'ya dair salt tarihsel bir aktarımla ilgilenmediği, yer yer hermenötik bir çabayla İsa'nın söz ve eylemlerini yorumlayarak İncil'de ikinci bir anlatı katmanı oluşturduğu ortaya konulmuştur. Sembolik dilin hâkim olduğu bu katman bir yandan Yuhanna'nın İsa tasvirini inşâ etmekte, diğer yandan ise Yuhanna cemaatinin durumunu yansıtmaktadır. Bu açıdan Yuhanna sembolizmi, İncil yazarının belleğindeki İsa tasvirini içinde yaşadığı cemaatin tarihsel-sosyal şartlarını da dikkate alarak anlatısal bir kurgu aracılığıyla inşâ etmesine imkân vermiştir. Yuhanna'nın İsa tasviri, anlatının sembolik bileşenleri ile İncil'de İsa'ya atfedilen başat unvanların tarihsel ve metinsel bağlamlarına yoğunlaşan bir inceleme sonucunda açığa çıkarılmıştır. Yuhanna yazarının geleneksel kristolojik betimlerle sınırlı kalmadığı, İncil'in derlendiği dönemde cari olan tanrılaştırma söylemlerinin dilini büyük oranda kullandığı örneklerle gösterilmiştir. Bu açıdan Yuhanna İncili'nin kristolojik modeli ile Helenistik atmosferin kuşattığı kültürlerin aşina olduğu kurtarıcı figürler ve onlara ilişkin anlatılar arasında bir etkileşim zemininin bulunduğuna işaret edilmiştir. Mesiyanik vurgu yerine İsa'nın tanrısal kimliğine odaklanan kristolojik modelin eskatolojiden ziyade protolojiyi yani İsa'nın varlık öncesi durumunu önceleyerek söylemsel bir tanrılaştırma ürettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yuhanna İncili, İsa Tasviri, Sembolizm, Kristoloji, Tanrılaştırma.

ABSTRACT

SYMBOLISM AND CHRISTOLOGY IN THE GOSPEL OF JOHN: THE CONTEXT AND THE CONSTRUCTION OF THE DEPICTION OF JESUS

BİLAL PATACI

In this study, the depiction of Jesus in the Gospel of John was discussed. The text of the Gospel of John was handled with a diachronic reading strategy, and a research framework was determined along with the questions of historical and literary critical methods. While the historical, social, and theological conditions of the evangelist and his community were read as the context of the depiction of the gospel. The construction of this depiction was illustrated through the symbolic elements of the gospel narrative and its Christological titles. In this framework, it was revealed that the evangelist was not interested in a purely historical narrative of Jesus, but added a second narrative layer to the gospel by interpreting Jesus' words and actions with a hermeneutic effort. This layer, dominated by symbolic language, constructs the depiction of Jesus on the one hand and reflects the state of the Johannine community on the other hand. Johannine symbolism has enabled the evangelist to construct the depiction of Jesus in his memory through a narrative, by taking the historical-social conditions of his community into account. So, John's depiction of Jesus was revealed as a result of a study focusing on the historical and textual contexts of the symbolic elements of the narrative and main titles attributed to Jesus in the fourth gospel. It was exemplified with examples that the evangelist is not limited to traditional Christological descriptions, and uses the language of deification discourses that were current at the time the gospel was compiled. In this respect, it was pointed out that there is a base for interaction between the Christological model of the evangelist and the savior figures, which are familiar to the cultures surrounded by the Hellenistic atmosphere, and their narratives. It was concluded that the Christological model of the evangelist, which focuses on Jesus' divinity instead of his messianic emphasis, produces a discursive deification by prioritizing protology, i.e., the pre-existence of Jesus, rather than eschatology.

Keywords: The Gospel of John, the Depiction of Jesus, Symbolism, Christology, Deification.

ÖN SÖZ

Kilise duvarlarını süsleyen herhangi bir İsa tasvirine baktığınızda aslında gördüğünüz İsa değil, sanatçının zihnindeki soyut tasvirin somut formudur. Şüphe yok ki sanatçı da o tasviri, "İsa" ismini duyduğunda zihninde canlanan imajı kendi sanat üslubuyla yorumlamak suretiyle inşâ etmiştir. Bildiğimiz kadarıyla ilk İsa tasviri III. yüzyılın başlarına aittir. Suriye'nin Dura Europos şehrindeki bir kilise duvarında İsa, bir kötürümü iyileştirirken betimlenmiştir. Burada mağara duvarlarına çizilen insan temsillerine nazaran daha gelişmiş bir görselle karşılaşsak da oldukça sade bir tasvirin varlığı söz konusudur. Ancak bir yüzyıl sonra İsa'yı dalgalı uzun saçlı, bıyıklı ve sakallı olarak betimleyen, İsa'nın başlangıç ve son olduğunu simgeleyen Alfa ve Omega harflerinin eşlik ettiği tasvirlerle karşılaşırız. Bunları sonraki yüzyıllarda değişen sanatsal üslupların izlerinin yansıdığı çok daha detaylı çizimler izleyecektir. Dikey eksende sadelikten gösterişe evrilen bir seyirde zenginleşen İsa tasvirleri, yatay eksende ise coğrafyadan coğrafyaya çeşitlilik göstermektedir. Kuzey Avrupalıların sarışın, uzun saçlı, mavi gözlü İsası, Uzak doğuda çekik gözlü, seyrek sakallı, Afrika'da kısa saçlı, büyük burun ve dudağa sahip tipik bir Afrikalı olarak tasvir edilecektir. Oysa İsa, Filistin coğrafyasında bir İsrailoğlu olarak doğmuştur. O halde bu tasvirlerden hiçbiri o değildir. Çünkü bu tasvirler İsa'nın kendi gerçekliğini değil, sanatçıların ve inananların gerçekliğini yansıtmaktadır. Tam da burada, İsa'nın dış görünümünü çizgiler ve renklerle betimleyen görsel kataloglardaki çeşitlilikten ilhamla, onun kim olduğunu kelimelerle anlatan yazınsal literatürün nasıl tasvirler ürettiğini sorabiliriz.

Elinizdeki bu çalışma İsa hakkındaki ilk kayıtlar olan İncil literatüründe İsa'nın nasıl tasvir edildiği sorusu zemininde bir inceleme yapmaktadır. Miladi II. yüzyılda dolaşımda olan onlarca İncil anlatısı birbirinden farklı İsa tasvirleri üretmiştir. Çeşitlilik İsa görselleri söz konusu olduğunda bir zenginlik olarak görülebilir. Ancak "İsa'nın kim olduğu ve ne söylediği" hakkında aktarılan kayıtların çeşitliliği farklı inançlar inşâ edeceği için otantiklik problemi doğuracaktır. Burada ilgili tasvirlerin ne amaçla üretildiklerine ve neden birbirlerinden farklılaştıklarına yönelik sorular önemli hale gelmektedir. Bu soruların cevaplarını bir örnek üzerinden aramak için Yuhanna İncili araştırmanın odağına yerleştirilmiştir. Bu tercih gelişigüzel yapılmamıştır. Bilindiği üzere Hıristiyan geleneği dolaşımdaki İncil anlatıları içinden sadece dört tanesini sahih metinler olarak kabul etmektedir. Geleneğin İsa tasviri açısından kurucu nitelikte olan bu dört İncilin birbirini tamamlayan metinler oldukları düşünülmüştür. Ancak anlatısal kronolojisi, kurgusu, üslup ve dil özellikleri bakımından Matta, Markos ve Luka İncillerinden ayrışan Yuhanna İncili'nin İsa tasvirinde belirgin bir farklılık görülmektedir. Söz konusu farklılığı dikkate alan bu çalışma, İncil'deki İsa tasvirinin nasıl ve hangi zeminde inşâ edildiğini konu edinmektedir.

Yerli literatürde henüz doğrudan Yuhanna İncili üzerine yapılmış müstakil bir eserin var olmayışı çalışma açısından kimi zorlukları beraberinde getirmiştir. İncil'in Grekçe yazılması ve nüshalar arasındaki farklılıklar da zorluk derecesini artırmıştır. Hiç şüphesiz elinizdeki bu çalışma akademi içinden ve dışından pek çok değerli insanın katkısıyla ilgili zorlukları aşarak tamamlanabilmiştir. Tez konusunun belirlenmesinden tamamlanmasına kadar her daim akademik yönlendirme ve rehberliğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Şinasi Gündüz'e teşekkürlerimi arz ederim. Aynı süreçte değerlendirmeleriyle çalışmanın şekillenmesine önemli katkılar sağlayan tez izleme komitesinde yer alan hocalarım Prof. Dr. İsmail Taşpınar, Prof. Dr. Hakan Olgun ve Doç. Dr. Mahmut Salihoğlu'na müteşekkirim.

Bu tez çalışması 1059B141600405 no'lu proje ile Tübitak'ın 2214-A Burs Programı kapsamında desteklenerek Birleşik Krallık'ta bir yıl süren bir araştırma faaliyetinin katkılarıyla tamamlanabilmiştir. Sağladığı destekten ötürü Tübitak'a teşekkür ederim.

Yine Birleşik Krallık'taki araştırma sürecimde adeta ikinci bir danışman olarak çalışmalarımı okuyup eleştirileriyle katkıda bulunan Prof. Josef Lössl'e ve Yuhanna İncili üzerine yaptığı pek çok araştırmasını benimle paylaşan Prof. Jörg Frey'e teşekkürlerimi sunarım. Tezimle alakalı sorularımı yanıtlayan, değerlendirmelerini paylaşan Doç. Dr. Mehmet Alıcı, Doç. Dr. Yasin Meral, Dr. Öğr. Üyesi Bilal Toprak, Dr. Elif Tokay ve Adem İrmak hocalarıma; kaynak temininde çokça yardımlarını gördüğüm Dr. M. Fatih Arslan ve Dr. Cemal Atabaş'a minnettarım. Yazım sürecinde tezimle ilgili kanaatlerimi dinleyip katkıda bulunan, kendi tez tecrübesini paylaşan kadim dostum Dr. Ömer Koçyiğit'e ve Felsefe müktesebatından çokça istifa ettiğim Eyüp Engin Küçük'e ayrıca teşekkür ederim. Son olarak yeterince vakit ayıramadığım çocuklarım Ruveyda ve Ahmet Akif'e; daralan vakitlerimi genişleten ve her daim desteğiyle bu çalışmanın ortaya çıkmasında büyük pay sahibi olan biricik eşim Tuba Rumeysa'ya sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Bilal PATACI

İstanbul, 2021

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
KİMLİK: YUHANNA İNCİLİ'NİN TARİHSEL, SOSYAL VE TEOLOJİK BAĞLAMI

A.Yuhanna İncili'nin Tarihsel ve Sosyal Bağlamı 10
1.Yuhanna İncili'ni Kim Derledi? 10
2. Yuhanna İncili Ne Zaman ve Nerede Derlendi? 25
3. Yuhanna İncili'nin Muhatabı Kimlerdi? 35
B. Yuhanna İncili'nin Teolojik Bağlamı 48
1. Tanrı 48
a. Tanrı-İsa İlişkisi 49
i. Tanrı-*Logos* Teolojisi 50
ii. Baba-Oğul Teolojisi 52
iii. Gönderen-Gönderilen Teolojisi 61
b. Tanrı-İnsanoğlu İlişkisi 65
2. Eskatoloji 67
3. Sakramentler 77
4. Eklesiyoloji 86
a. Doğası 89
b. Yapısı 91
c. İşlevi 94
5. Pnömatoloji: Kutsal Ruh'un Rolü 94

İKİNCİ BÖLÜM
SEMBOLİZM: KRİSTOLOJİYİ İNŞA ETMEK

A. Semboller 105
1. Işık 107
2. Ekmek 115
B. Düalizm 124
1. Kozmos İmgesi ve Yukarı-Aşağı Düalizmi 126
2. Işık-Karanlık Düalizmi 129
3. Yaşam-Ölüm Düalizmi 131
4. Yuhanna Düalizminin Anlamı 133
C. *Egō Eimi* Söylemleri 143
1. Yuhanna İncili'nde *Egō Eimi* Söylemi 144
a. Yalın *Egō Eimi* 145
b. Metaforik *Egō Eimi* 149
2. *Egō Eimi* Söyleminin Arka Planı 152
D. Sembolik Kişiler: Karakterler 160
1. Dünyadan Geçip Giden Tanrı: İsa 162

2. Yanlış Anlama ve İmanın Sembolleri: Öğrenciler 166
3. Düalitenin Olumsuz Temsilleri: Yahuda ve Yahudiler 172
4. İdeal Karakter: İsa'nın Sevdiği Öğrenci 174

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KRİSTOLOJİ: İSA *KHRISTOS* MU *THEOS* MU?

A. Logos 186
1. Logos'un Kavramsal Geçmişi 187
a. Greko-Romen Literatürde Logos 188
b.Yahudi Kutsal Metinlerinde Logos 191
c. Philo'da Logos 195
d. Hermetik ve Gnostik Literatürde Logos 199
e. Erken Hıristiyan Geleneğinde Logos 201
2.Yuhanna İncili'nde Logos Kristolojisi 201
B. Tanrı Oğlu 221
1. Tanrısal Oğulluk Fikrinin Arka Planı 222
2. Yuhanna İncili'nde Tanrı Oğlu Kristolojisi 234
C. Mesih 241
1. İsa Çağı ve Öncesinde Mesih Fikri 242
2. Yuhanna Öncesi Hıristiyan Literatürde Mesih Tasviri 251
3. Yuhanna İncili'nde Mesih Kristolojisi 257
D. İnsanoğlu 264
1. İnsanoğlu Figürünün Önceki Temsilleri 265
a. Yahudi Kutsal Metinlerinde İnsanoğlu 266
b. Helenistik-Gnostik Geleneklerin *Anthropos* Figürü 269
c. Âdem Figürü ve Philocu "Göksel İnsan" 273
d. Yeni Ahit Metinlerinde İnsanoğlu 275
e. Erken Dönem Kilise Babaları'nda İnsanoğlu 278
2. Yuhanna İncili'nde İnsanoğlu Kristolojisi 280
E. Kyrios 292
1. İsa Çağı Öncesinde Kyrios 293
2. Erken Hıristiyan Literatüründe Kyrios 297
3. Yuhanna İncili'nde Kyrios Kristolojisi 305

SONUÇ 318
KAYNAKÇA 325
ÖZGEÇMİŞ 361

KISALTMALAR LİSTESİ

ABD	:	The Anchor Bible Dictionary
AJ	:	The Asbury Journal
Alm.	:	Almanca
Ara.	:	Arapça
Aram.	:	Aramice
BR	:	Biblical Research
CBQ	:	The Catholic Biblical Quarterly
CBR	:	Currents in Biblical Research
CH	:	Corpus Hermeticum
Çık.	:	Mısır'dan Çıkış
Çöl.	:	Çölde Sayım
Dan.	:	Daniel
DR	:	The Downside Review
EB	:	Encyclopedia Biblica
EC	:	Early Christianity
Efes.	:	Efeslilere Mektup
Elç.	:	Elçilerin İşleri
EQ	:	The Evangelical Quarterly
ET	:	Expository Times
Filip.	:	Filipililere Mektup
Gal.	:	Galatyalılara Mektup
Gre.	:	Grekçe
h.	:	Hükümdarlık
Hoş.	:	Hoşea
HTR	:	Harvard Theological Review
I. Kor.	:	Korintlilere I. Mektup
II. Sam.	:	II. Samuel
II. Kor.	:	Korintlilere II. Mektup
İbr.	:	İbranice
İng.	:	İngilizce
JBL	:	Journal of Biblical Literature
JECS	:	Journal of Early Christian Studies
JES	:	Journal of the Evangelical Societies

JETS	:	Journal of the Evangelical Theological Society
JR	:	The Journal of Religion
JSHJ	:	Journal for the Study of the Historical Jesus
JSNT	:	Journal for the Study of the New Testament
Kol.	:	Koloselilere Mektup
Lat.	:	Latince
LCL	:	Loeb Classical Library
Luk.	:	Luka İncili
Mal.	:	Malaki
Mar.	:	Markos İncili
Mat.	:	Matta İncili
Mezm.	:	Mezmurlar
MÖ	:	Milattan önce
MS	:	Milattan sonra
MT	:	Modern Theology
Nik.	:	Nikodemus İncili
NTS	:	New Testament Studies
ö.	:	Ölüm
Özd.	:	Süleyman'ın Özdeyişleri
PG	:	Patrologia Graece
Rom.	:	Romalılara Mektup
Sel.	:	Selaniklilere Mektup
SJT	:	Scottish Journal of Theology
SZJ	:	Studien Zum Johannesevangelium
TBA	:	The Biblical Archaeologist
TDNT	:	Theological Dictionary of the New Testament
TDOT	:	Theological Dictionary of the Old Testament
Tek.	:	Tekvin
Tes.	:	Tesniye
TS	:	Theological Studies
Yas.	:	Yasanın Tekrarı
Yer.	:	Yeremya
Yeş.	:	Yeşaya
Yu.	:	Yuhanna
Zek.	:	Zekeriya

GİRİŞ

A. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Hz. İsa hakkında ne biliyoruz?[1] O ne söyledi ve ne yaptı? Mesajı neydi? Henüz İsa hayattayken dahi onun kimliğine ilişkin belirsizliklerin var olduğu, söz ve eylemlerinin tam olarak anlaşılmadığı aktarılmaktadır.[2] Bu belirsizlik İsa sonrasında da uzunca bir süre devam etmiştir. Roma İmparatorluğunun pek çok bölgesinde oluşan Hıristiyan cemaatler İsa'nın kimliği, sözleri ve eylemleri hakkında birbirlerinden farklı kanaatler benimsemiştir. Dolaşımda olan sözlü ya da yazılı anlatıların ürettiği ya da yansıttığı farklı İsa tasvirleri, anlatıların çeşitliliğinden ve onların ilk Hıristiyanlarca farklı yorumlanmasından kaynaklanır. Buna ilave olarak erken Hıristiyan cemaatlerin demografik yapısı ve cemaat üyelerinin dinî arka planları da farklı öğretilerin ortaya çıkma sebepleri arasında gösterilebilir.

İsa tasvirleri arasındaki bu çeşitlilik Hıristiyan kutsal metinlerinin dışında başta Kilise Babaları olmak üzere erken Hıristiyan teologların eserlerinde de görülmektedir. Hıristiyanlık dışı dinlere yönelik apolojetik metinler kaleme alan Kilise Babaları, farklı İsa öğretilerine sahip yazar ve cemaatlere de eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu eleştirilerin meşruiyet referansı kanonik Hıristiyan kitaplarıdır. Her ne kadar Hıristiyan kanonu hakkındaki tartışmalar yüzyıllarca devam etse de II. yüzyıl sonu itibarıyla bazı kanon listelerinin varlığı bilinmektedir. Bunların çoğunda sıralamaları farklılık göstermekle birlikte Markos, Matta, Luka ve Yuhanna İncilleri bulunmaktadır. İsa'nın sözlerini ve eylemlerini bir tarihsel kurgu içerisinde aktaran bu metinlerin birbirlerini tasdik eden ve tamamlayan bir İncil külliyatı olduğu kabul edilmektedir. Oysa Yuhanna İncili pek çok açıdan diğerlerinden ayrılmakta, hatta İsa'ya dair ilk üç İncil'de aktarılan tarihsel kronolojiyi dahi yeniden yorumlamaktadır. Bununla birlikte Yuhanna İncili'nin İsa tasviri de diğer İncil anlatılarında yer alan İsa tasvirlerinden belirgin bir şekilde ayrışmaktadır.

---

[1] Bu çalışma Hıristiyanlığın İsası'nı ele alacağı için buradan sonra Hz. İsa yerine İsa ifadesi kullanılacaktır.

[2] "İsa öğrencilerine: Halk benim kim olduğumu söylüyor?..
…Ne dersiniz? Sizce ben kimim?" (Mar. 8:27,9; Mat. 16:13,15; Luk. 9:18, 20).

Derlendikleri dönemde herhangi bir kanonun parçası olmamalarına rağmen[3] Hıristiyan geleneğinin "kanonik İnciller" olarak bir araya getirdiği bu dört İncil içerisinde Yuhanna İncili'nin neden diğerlerinden farklı bir İsa tasviri sunduğu ve bu tasviri nasıl inşâ ettiği konusu önem arz etmektedir.

Elinizdeki bu çalışma Yuhanna İncili'nin İsa tasvirinin bağlamını ve inşâsını konu edinmektedir. Yuhanna İncili'nin İsa tasviri metnin bütününe hâkim olan sembolizm ile İsa için kullanılan kristolojik unvanlar üzerinden ele alınacaktır. Bu sayede Yuhanna kristolojisinin inşâsı gösterilmeye çalışılacaktır. İsa tasvirini inşâ eden bu anlatısal bileşenlerin tarihsel ve teolojik bağlamları da araştırma çerçevesine dahil edilecektir. Böylece İncil'deki İsa tasvirinin kendine özgü niteliğinin zemini keşfedilecektir.

Yuhanna İncili'yle birlikte kanonik Hıristiyan metinler içinde Yuhanna ismine atfedilen Mektuplar ve Vahiy kitabına yönelik araştırmaların dünya ölçeğinde velûd bir literatür oluşturduğu bilinmektedir. "Yuhanna Çalışmaları" şemsiyesi altında geçtiğimiz yüzyılda bini aşkın müstakil çalışmanın var olduğu tespit edilmiştir. Ancak pek çok Hıristiyan kutsal metninin ve cemaatinin anayurdu olan ülkemizde, Yuhanna İncili'nin -üstelik Efes'te yazıldığına ilişkin geleneksel kabule rağmen- akademik düzeyde yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Bu çalışmayla Yuhanna İncili konusunun yerel ölçekte bilinir kılınması ve böylece erken Hıristiyan teolojisi ve kutsal metinler üzerine yapılan/yapılacak çalışmalara bir katkı sunulması hedeflenmektedir.

B. Temel Problemler

Yuhanna İncili'ndeki İsa tasvirini İncil'in tarihsel, sosyal ve teolojik arka planı eşliğinde incelemeyi hedefleyen bu çalışma ilgili arka planın doğru tespit edilebilmesi için İncil'in kimliği hakkındaki bazı problemleri tartışmak durumundadır. Bunlardan ilki İncil'in tarihsel otantikliği problemidir. Hıristiyan geleneği Dördüncü İncil'in havari

[3] II. yüzyıl itibariyle dolaşımda olan kimi yazıları ihtiva eden koleksiyonlar oluşturulmaya başlanmıştır. Muhtemelen Marcion bu koleksiyonu oluşturan ilk kişidir. Pavlus'un on mektubu ve tamamı olmasa da Luka İncili'nden oluşan bir derleme yaptığı aktarılır. Yine Tatian'ın *Diatessoran* isimli derlemesi de bilinen en erken İncil harmonilerindendir. Bkz. Yasin Meral, **Yeni Ahit Kanonunun Oluşumu: I-IV. Asırlar** (Basılmamış yüksek lisans tezi), Sakarya, Sakarya Üniversitesi, 2007, ss. 74, 88.

Yuhanna tarafından Efes'te yazıldığını kabul etmektedir. Bu kabul İncil'e yalnızca tarihsel açıdan değil aynı zamanda teolojik açıdan da apostolik bir meşruiyet atfetmektedir. Ancak bu geleneksel kabulün güçlü bir delillendirmeden yoksun olduğunu ortaya koyan modern araştırmalar İncil'in tarihsel otantiklik problemini gündeme taşımıştır. Yuhanna çalışmalarını hâlâ meşgul eden bu problem bağlamında bir değerlendirmenin yapılması zaruridir.

Tarihsel otantiklik meselesi ile bağlantılı olarak Yuhanna İncili ile Sinoptik İnciller arasındaki ilişkinin mahiyeti de ikinci bir problem olarak belirmektedir. Hıristiyan geleneği açısından iki literatür arasında bir tamamlayıcılık ilişkisi bulunmaktadır. İskenderiyeli Clement'e (ö. 215) ait bir kayıt bu konuda etraflıca bilgi vermektedir. Eusebius'un (ö. 339) aktardığına göre Clement, Yuhanna öncesinde Matta, Luka ve Markos İncillerinin İsa hakkındaki 'dışsal gerçekler'e yoğunlaştığını söylemektedir. Clement'in 'dışsal gerçekler' olarak tanımladığı konular; Matta ve Luka'nın tarafından aktarılan İsa'nın soy kütüğü ile Petrus'un şahitliğine dayanarak Markos tarafından kaydedilen İsa'nın söz ve eylemleridir. Yuhanna ise bunlardan sonra Kutsal Ruh'tan ilhamla manevi bir İncil yazmıştır.[4] Yine Eusebius'taki başka bir kayda göre Clement hem Yuhanna'nın hem diğer üç İncil'in misyolojik gerekçelerle yazıldığını söylemektedir. Yuhanna, kendisinden önceki ilk üç İncil'i tasdik etmekle birlikte, onlardan farklı olarak İsa'nın son üç yılını aktarmıştır.[5]

Yukarıdaki kayıt dikkate alındığında Sinoptik İncillerin tarihsel, Yuhanna'nın ise teolojik bir karaktere sahip olduğu vurgulanmıştır. Bu farklılık bir tamamlayıcılık öğesi olarak okunmuştur. Yuhanna yazarının Sinoptik İncillerin hangisini/hangilerini bildiğine ya da kullandığına dair tartışmalar bir yana, İnciller arasında basit bir karşılaştırma yapıldığında dahi Yuhanna İncili'nin sadece Clement'in zikrettiği hususta değil, tarihsel kronolojide, diğer İncillerde yer alamayan olaylar ve karakterlerde, İsa'nın söylemlerinde ve metnin geneline hâkim olan dil ve üslup özellikleri gibi pek çok konularda farklılaştığı

---

4 Eusebius, **Ecclesiastical History**, VI, xvi (**LCL**, v. I, Trans. Kirsopp Lake, London, William Heinemann, 1926).

5 Eusebius, **Ecclesiastical History**, III, xxiv (**LCL**, v. II, Trans. J. E. L. Oulton, London, William Heinemann, 1942).

görülecektir. Bu farklılıkların tümünü İncil'in kendisinden önceki Sinoptik anlatıları tamamladığı kabulü üzerinden okumak mümkün müdür? Ya da bunun aksine, Yuhanna yazarının -İsa'nın söz ve eylemlerini eksik ya da yanlış anladığı gerekçesiyle- Sinoptikleri örtük olarak eleştirdiği söylenemez mi? Nitekim bu açıdan İncil'in apolojetik ya da misyolojik kaygılardan hangisini önceledi̇ği sorusu da belirecektir. Bu olasılıkların öngördüğü ilişki de ancak Sinoptikler ve Yuhanna İncili arasında karşılaştırmalı bir çalışma ile açığa çıkarılabilir.

Yuhanna İncili'nin İsa tasviri için İncil anlatısının tamamı büyük önem taşımaktadır. Ancak bu çalışmada temelde İsa'ya atfedilen ya da İsa'nın kendisini tanımladığı kristolojik unvanlar ile İsa'nın söylem ve eylemleriyle onun gerçek kimliği arasında köprü vazifesi gören Yuhanna sembolizmine yoğunlaşılacaktır. Çalışmayı yalnızca kristolojik unvanlar ile sınırlamayıp, anlatının sembolik bileşenlerini de dikkate almamızın iki gerekçesi vardır. Bunlardan ilki kristolojik unvanların ortaya koyduğu İsa tasvirinin anlamını Yuhanna sembolizminin örtük bir model üzerinden inşâ etmesidir. İkincisi ise Yuhanna sembolizminin aynı zamanda İncil'in muhatabı olan cemaatin tarihsel durumunu da yansıtmasıdır. Yuhanna sembolizminin kristolojik inşâ ve tarihsel yansıtma işlevleri sayesinde İsa tasvirinin hem bağlamının hem de anlamının ortaya çıkarılması hedeflenmektedir.

C. Araştırmanın Metodu

Geçtiğimiz yüzyılda Yuhanna İncili üzerine yapılan çalışmalar sırasıyla İncil'in arka planına, Yuhanna cemaati paradigmalarına ve Yuhanna İncili'nin kendisine odaklanmıştır. Yazar, cemaat ve okur üçgeninde Dördüncü İncil'in tarihsel, sosyal ve edebî bağlamlarını konu edinen bu çalışmalar, diyakronik ve senkronik olmak üzere iki temel okuma stratejisi tatbik etmiştir. Diyakronik okuma, Dördüncü İncil'in bir süreç içinde, sözlü ve yazılı kaynakların derlenmesi ve bu derlemeye bazı ilavelerin yapılmasıyla oluştuğunu öngörmektedir. Buna göre İncil anlatısının gerek cemaat içi gerekse cemaat dışı tarihin etkisiyle şekillendiği varsayılmaktadır. Bu etki diğer İncil metinlerinde yer almayan olay ve karakterler ile İncil'in sembolik dili üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. İncil içinde bazı bölümlerde aynı teolojik tema hakkında iki

farklı kanaatin bulunması da diyakronik okuma modeline göre İncil'in süreçselliği ile alakalı görülmüştür. Diyakronik okuma stratejisi Dördüncü İncil'i tarihsel kritik metotlar ile okumayı tercih eden araştırmacılar tarafından benimsenmiştir. Yuhanna İncili'nin tarihsel ve teolojik arka planını, İncil'in derlendiği zaman ve yeri, İncil yazarının ve cemaatinin kimliğini tespit etmeye yönelik çalışmaların çoğunlukla diyakronik okumayı önceledeği görülmektedir. Buna karşın senkronik okuma modeli İncil'in süreçselliğini değil, yeknesaklığını dikkate alır. Bu modele göre İncil, nihai formunu kazanmış bir bütün olarak kabul edilir. İncil'in edebi unsurları olan söylemler, ironiler, mucize anlatıları, metaforlar ve karakterler arasındaki anlam ilişkisi ön plandadır. Ancak edebi unsurlar arasındaki anlam ilişkisinin net bir şekilde gösterilebilmesi için dahi mezkûr unsurların anlamsal geçmişleri ve tarihsel bağlamları bilinmek durumundadır.

Yuhanna İncili'nin İsa tasvirinin hem bağlamını hem de inşâsını konu edinen çalışmamız, İncil'in süreçselliğini önceledeği için diyakronik okuma modelini öncelemektedir. Metnin derlendiği dönemin kendine özgü durumunu dikkate alan bu perspektif özellikle İncil'in tarihsel, sosyal ve teolojik arka planını keşfetmek açısından oldukça önemlidir. Çünkü İncil'in bu arka planı İsa tasvirinin inşâ edildiği bağlama işaret etmektedir. Yazar, metnin derlendiği zaman ve mekân, metne muhatap olan topluluk ve metni kuşatan dinî, tarihsel, sosyal ve psikolojik atmosfer İncil'in dış öğeleri olsalar dahi, İncil anlatısında örtük olarak bulunmaktadır. Öte yandan kristolojik unvanlar ile İsa'nın gerçek kimliğine işaret eden sembolik bileşenler, anlatının bütününde İncil'in İsa tasvirini inşâ etmektedir. Doğal olarak bu inşâi aracıların anlamsal geçmişleri kadar metinsel bağlamları da oldukça önemlidir. Bu sebeple İsa tasvirinin bağlamı tarihsel; inşâsı ise hem tarihsel hem de edebî kritik metotlar kullanılarak gösterilmeye çalışılacaktır. Ancak bu sayede İncil'in dışındaki tarihsel durum ile içindeki anlatısal kurgu arasındaki diyalektik ilişki gösterilebilir. Bunu yaparken ayrıca ilgili metodolojik yaklaşımlar çerçevesinde modern dönemde ileri sürülen iddialar da analitik bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

D. Araştırma Konusunun Tarihçesi ve İçerik

Yuhanna İncili II. yüzyıldan XIX. yüzyılın sonuna kadar çoğunlukla Hıristiyan teolojisi bağlamında incelenmiştir. İncil üzerine yazılan ilk şerh Hıristiyan geleneği

tarafından heretik olarak adlandırılan Herakleon'a aittir.[6] Sonrasında Origen (ö. 254), Heraklealı Theodore (ö. 355), Jerome (ö. 420), Mopsuestialı Theodore (ö. 428), Augustinus (ö. 430), İskenderiyeli Cyril (ö. 444), Thomas Aquinas (ö. 1274) ve John Calvin'in (ö. 1564) de aralarında bulunduğu pek çok ismin şerh geleneğini devam ettirdiği görülmektedir. Bu türden çalışmaların benzerlerine günümüzde de rastlanmaktadır. Bunun yanı sıra geleneksel kabul ve yorumları önemli ölçüde sorgulayan Kutsal kitap eleştirisi bağlamında yapılan araştırmalar Yuhanna İncili hakkındaki çalışmalara yeni bir perspektif getirmiştir. Son yüz elli yıl dikkate alındığında Yuhanna İncili üzerine teoloji haricinde başta dinler tarihi olmak üzere tarih, psikoloji, sosyoloji, edebiyat ve paleografi gibi farklı alanlarda ortaya konan çalışmaların oldukça velûd bir literatür oluşturduğu fark edilmektedir. Çok disiplinli bir araştırma yelpazesi haliyle metodolojik çeşitliliği de beraberinde getirmiştir.

Ulusal ölçekte -son yıllarda kutsal metinler üzerine yapılan yayınlarda bir ivme görülse de- doğrudan Yuhanna İncili hakkında yapılmış akademik bir çalışma bulunmamaktadır. 2001 yılında Erdoğan Kazgan tarafından yapılan "Yuhanna İncili'nin Abdurrahman Beçecizade'ye ait 'Kitabul Farık Beynel Mahluk vel-Halık' adlı esere göre tenkid ve tahlilinin yapılması" başlıklı yüksek lisans çalışması İncil'den ziyade İncil'i konu edinen eski bir metnin incelenmesi amacı gütmektedir. Yine Klara Abdurakhmanova tarafından yakın zamanda tamamlanan "N.P. Ostroumov'un 'Sart kavramı ve Sart diliyle Yuhanna İncili çevirisi' (metin-şekil bilgisi)" başlıklı yüksek lisans tezi İncil'i çeviri-bilim perspektifinden ele almaktadır.[7] Bunun dışında genel anlamda İncilleri veya Yeni Ahit literatürünü odak alan kimi çalışmaların Yuhanna İncili hakkında bazı değerlendirmelere yer verdiğini söyleyebiliriz. Bunlar içerisinde Zafer Duygu'nun *İsa, Pavlus ve İnciller* (İstanbul: 2018) ile *İnciller Güvenilir Metinler midir?* (İstanbul: 2020) başlıklı kitaplarını

---

6 Herakleon'a ait şerhin ne zaman yazıldığı hakkında bir kesinlik yoktur. Araştırmacılar şerhin II. yüzyılın ikinci yarısında 170 dolaylarında yazıldığını düşünmektedir.

7 Erdoğan Kazgan, **Yuhanna İncili'nin Abdurrahman Beçecizade'ye ait 'Kitabul Farık Beynel Mahluk vel-Halık' adlı esere göre tenkid ve tahlilinin yapılması** (Basılmamış yüksek lisans tezi), Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001; Klara Abdurakhmanova, **N.P. Ostroumov'un 'Sart kavramı ve Sart diliyle Yuhanna İncili çevirisi' (metin-şekil bilgisi)** (Basılmamış yüksek lisans tezi), Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2020.

zikretmemiz gerekir. Bu açıdan ulusal literatür bağlamında çalışmamız dinler tarihi sahasında doğrudan Yuhanna İncili üzerine yapılan ilk çalışmadır. Bu sebeple araştırma konusuna odaklanmakla birlikte İncil ve İncil'e dair temel meselelerin de gündeme alınması zorunlu hale gelmiştir. Bu zorunluluk çalışmanın hacmini artırsa da büyük ölçüde araştırma sınırları gözetilmeye çalışılmıştır.

Yuhanna İncili'nde sembolizm ve kristoloji arasındaki etkileşimi ve bu etkileşim sonucunda beliren İsa tasvirini tarihsel, teolojik ve edebî perspektiflerden ele alan bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. İncilin tarihsel, sosyal ve teolojik bağlamının inceleneceği ilk bölümde İncil'in kim tarafından, nerede ve ne zaman yazıldığı, İncil'e muhatap olan kitlenin nasıl bir sosyo-politik ve dini-kültürel atmosferin içinde olduğu sorularına cevap aranacaktır. Buna ilave olarak İncil'deki teolojik temaların tümüyle İsa'nın kimliğini ve misyonunu önceleyen bir bağlam üzerinden inşâ edildiği, dolayısıyla Yuhanna teolojisinin büyük ölçüde bir kristoloji olduğu iddiası temellendirilmeye çalışılacaktır.

İncil kristolojisinin anlatısal ve söylemsel inşâsının ele alınacağı ikinci bölüm Yuhanna sembolizmine ayrılmıştır. Yuhanna İncili İsa'ya ilişkin tarihsel bir anlatıdan çok daha fazlasıdır. Hatta anlatının neredeyse kendi tarihsel düzleminden sıyrılıp, başka bir tarihte belirli bir teolojik amaç doğrultusunda sembolik bir dil aracılığıyla yeniden üretildiğini söylemek daha doğru olacaktır. Bunun sonucunda ortaya çıkan metin diğer İncillerden farklı söylemler içermekte ve mucizeleri İsa'nın gerçek kimliğine referansta bulunan işaretler olarak yorumlamaktadır. Öte yandan kendi çağındaki din diline ait semboller, bu sembolleri kullanarak üretilen *Egō Eimi* söylemleri ve kendi anlatı evrenine yerleştirdiği sembolik karakterler ile bir sembolizm ortaya koymaktadır. Sembolizm ve kristoloji arasındaki etkileşime semboller, karakterler, söylemler ve düalizm bileşenleri ile işaret edilecek; böylece Yuhanna sembolizminin asıl işlevinin İsa'nın tanrısal kimliğini anlatı ve söylem düzeyinde inşâ etmek olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın son bölümünde ise İsa tasvirinin kristolojik (teolojik) inşâsı, *Logos*, Tanrı Oğlu, Mesih, İnsanoğlu ve *Kyrios* isimleri eşliğinde ele alınacaktır. Burada Yuhanna

yazarının kristolojik modeli ile Akdeniz coğrafyasındaki dini geleneklere ait kurtarıcı figürleri konu alan anlatılar karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

Çalışmamızda MS II. yüzyıl dolaylarına ve öncesine tarihlenen pek çok kaynağa müracaat edilmiştir. Grekçe Yuhanna İncili için artık Yeni Ahit araştırmalarında akademik bir standart olarak kabul gören Nestle-Aland'ın *Novum Testamentum Graece* isimli eserinin matbu olarak 27. versiyonu, dijital olarak ise 28. versiyonu kullanılmıştır.[8] Tanah ve apokrif Yahudi literatürünün Grekçe ve İngilizce çevirileri için *The Septuagint with Apocyrpha* ve *The New Oxford Annotated Apocrypha*; Eski Ahit ver Yeni Ahit metinlerinin Türkçe çevirisi için ise Kitab-ı Mukaddes Şirketi'ne ait *Kutsal Kitap* isimli yayınlar esas alınmıştır.[9] Apokrif kabul edilen İncillerin Türkçe çevirileri için Ekrem Sarıkçıoğlu'nun *Diğer İnciller* isimli eseri; Ölü Deniz Yazmaları için ise G. Vermes ile Martínez-Tigchelaar'ın edisyonları karşılaştırmalı olarak kullanılmıştır. Tanah ve Yeni Ahit kitaplarına yapılan referansların parantez içinde kısaltma şeklinde verilmesi tercih edilmiş, kanonik olarak değerlendirilmeyen diğer metinlere ilişkin atıflar ise dipnotlarda gösterilmiştir.[10]

---

8 **Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece**, 27th ed., Ed. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006 (1993); 28th ed. (https://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltext/lesen/stelle/53/).

9 Sir Lancelot C. L. Brenton, **The Septuagint with Apocrypha: Greek and English**, Massachusetts, Hendrickson Publishing, 1990; **The New Oxford Annotated Apocrypha: The Apocryphal/Deuterocanonical Books of the Old Testament**, Ed. Bruce M. Metzger, Rolande E. Murphy, New York, Oxford University Press, 1991; **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur İncil)**, İstanbul, Kitab-ı Mukaddes Şirketi & Yeni Yaşam Yayınları, 2010.

10 Ekrem Sarıkçıoğlu, **Diğer İnciller**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2009; **The Complete Dead Sea Scrolls in English**, Ed. and Trans. Geza Vermes, London, Penguin Books, 2004; **The Dead Sea Scrolls Study Edition**, Ed. Florentino García Martínez & Eibert J.C. Tigchelaar, Leiden, Brill, 1999.

BİRİNCİ BÖLÜM

KİMLİK: YUHANNA İNCİLİ'NİN TARİHSEL, SOSYAL VE TEOLOJİK BAĞLAMI

Yuhanna İncili Hıristiyan geleneğin kanonik olarak kabul ettiği İncillerden biridir. Yeni Ahit literatüründeki İnciller sıralamasında dördüncü kitaptır. Bu sebeple "Dördüncü İncil" olarak da anılmaktadır. Ancak günümüzde daha çok liberal Protestan çevrelerin tercih ettiği bu isimlendirme, Yuhanna İncili'nin Yeni Ahitteki sıralamasından ziyade Matta, Markos ve Luka İncillerinden farklı olmasına atıfta bulunur. Yine İncil yazarının kimliği hakkındaki belirsizlikten ötürü bazı araştırmacıların Yuhanna İncili yerine Dördüncü İncil ismini tercih ettiği bilinmektedir.

Yuhanna İncili İsa'nın zaman öncesi konumuna göndermede bulunduğu *Prolog*[1] bölümü ile başlar. Toplamda yirmi bir bölümden oluşan kitabın son bölümü de *Epilog* olarak adlandırılır. Sinoptik İncillerden farklı bir kronolojiyi takip eden kitabın Prolog 1:19 ile on üçüncü bölüm arasındaki kısımlar çarmıh hadisesinin öncesindeki son üç yılı anlatır. Bu kısım "İşaretler Kitabı" (*The Book of Signs*) olarak da isimlendirilir. Geri kalan sekiz bölümlük kısım (Yu. 13:1-20:31) ise İsa'nın yakalanması, yargılanması, çarmıha gerilmesi ve dirilmesi sahnelerine yer verir. Bu bölümler için de "Yücelik Kitabı" (*The Book of Glory*) isimlendirmesi yapılmaktadır.

Bu tanımlayıcı bilgilerin akabinde Yuhanna İncili'nin kimliğini, metnin içine doğduğu tarihsel ve sosyal atmosfer ile içerdiği teolojik temalar üzerinden ele alabiliriz.

---

[1] Yuhanna İncili'nin ilk bölümünün ilk on sekiz cümlesi *Prolog* olarak isimlendirilir. Şiirsel üslubu ve kelimeler arasındaki ahenkten ötürü İncil'in geri kalanından farklı bir söylem gücüne sahiptir. İlk on sekiz cümle arasında şiirselliği inkıtaya uğratan ve nesir formuna sahip kimi cümlelerin *Prolog*'a ait olup olmadıkları tartışılmıştır. Vaftizci Yahya'nın tanıklığının aktarıldığı Yu. 1:6-8 ile 15. cümleleri asıl *Prolog*'dan ayrı görenler olduğu gibi, yalnızca ilk beş cümleyi *Prolog* olarak kabuk edenler de vardır. Hatta M. Theobald ilk beş cümle için "*Prolog* içinde *Prolog*" tanımlamasını yapmaktadır. M. Theobald, **Die Fleischwerdung des Logos: Studien zum Verhältnis des JohannesPrologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 John,** Münster, Aschendorff, 1988, s. 211 (den aktaran Martinus C. de Boer, "The Original Prolog to the Gospel of John", **NTS**, 61/4, 2015, s. 456).

A. Yuhanna İncili'nin Tarihsel ve Sosyal Bağlamı

Bir eserin bibliyografik künyesi olan yazar, yazıldığı yer ve zaman gibi bilgilerini, onun bir nevi kimlik kartı olarak görmek yanlış olmayacaktır. Bu bilgiler yazılı bir ürünün zaman, mekân ve bir yaratıcı zihin ile mukayyed olduğunu gösterir. Bir diğer ifadeyle metne yansıtılan görüntünün kaynağı hakkında bilgi verir. Bu sayede dilsel açıdan sınırlandırılan içeriğin arkasındaki dünyayı görme imkanına sahip oluruz. Ancak bu bibliyografik bilgilerin yoksunluğu ya da belirsizliği gerek içeriğin gerekse onu üreten zemin ve zihnin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Günümüzün aksine eski çağlardaki metinlerin çoğunda yer ve zaman bilgilerine doğrudan ulaşmak mümkün değildir. Bu dolaylılık, kim olduğu bilindiği takdirde yazardan, yer yer metnin içeriğinden ve geleneksel şahitliklerden hareketle aşılabilir. Her ne kadar "Yuhanna'ya göre İncil" ismiyle bilinse de metnin anonim olarak yazıldığı düşünülmektedir. Üstelik yazıldığı yer ve zaman konusunda da kesin bir bilgi yoktur. Bu durumda Yuhanna İncili'nin kimliğindeki belirsizliği İncil'e ilişkin bilinenlerden ya da öne sürülenlerden hareketle olabildiğince gidermek durumundayız. Bunun için öncelikle yazarlık problemine odaklanıp İncil'in şahitliği ve yazarlığı hakkındaki sorulara cevap aramakla başlayabiliriz.

1. Yuhanna İncili'ni Kim Derledi?

Dördüncü İncil'in kim tarafından derlendiği sorusu neredeyse XIX. yüzyıla dek pek tartışılmamıştır. Hıristiyan gelenek, İncil'in İsa'nın öğrencilerinden Zebedi oğlu Yuhanna olarak bilinen kimse tarafından yazıldığını kabul etmektedir.[2] Metinde Yuhanna'nın yazarlığına ilişkin bir atıf yoksa da aşağıda yer alan cümlelerde İncil anlatısının şahidi olarak nitelendirilen kişinin Yuhanna olduğu öne sürülmüştür:

> Bunu gören adam tanıklık etmiştir ve tanıklığı doğrudur. Doğruyu söylediğini bilir. Siz de iman edesiniz diye tanıklık etmiştir (Yu. 19:35).
> Bütün bunlara tanıklık eden ve bunları yazan öğrenci budur. Onun tanıklığının doğru olduğunu biliyoruz (Yu. 21:24).

[2] Dördüncü İncil yazarının Zebedi oğlu Yuhanna olduğunu iddia eden yazarlar için bkz. John D. Chapman, **John the Presbyter and the Fourth Gospel**, Oxford, Clarendon Press, 1911; H. P. V. Nunn, **The Authorship of the Fourth Gospel**, Oxford, Blackwell, 1952.

Alıntılanan cümlelerde söz konusu öğrencinin İsa'ya dair anlatının hem şahidi hem de yazarı olduğu vurgusu vardır. Metnin bütününe bakıldığında bu kişinin "İsa'nın Sevdiği Öğrenci/Sevilen Öğrenci" olarak isimlendirilen karakter olduğu anlaşılmaktadır. Bu Sevilen Öğrenci ile Yuhanna'nın aynı kişi olduğunu düşünen Hıristiyan gelenek İncil anlatısının tek bir şahide dayandığını ve o şahit eliyle yazıldığını kabul etmektedir. Bununla birlikte İncil'in dışında Kitab-ı Mukaddes'te Vahiy Kitabı ve Yuhanna'nın Mektupları olarak yer alan metinlerin de İncil'in yazarı olarak kabul edilen Yuhanna tarafından yazıldığı kanaati hâkimdir. Ancak ilgili kanaat neredeyse II. yüzyılın sonlarına dek dillendirilmemiştir. Yine aynı dönemde Hıristiyan yazarların Dördüncü İncil'in yazarlığı konusunda sessiz olduğu görülmektedir. İleride daha ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulacak olan bu hususlara ilave olarak modern dönemde tarihsel ve edebi tenkit metotlarının İncil'e tatbik edilmesi, İncil'in şahitliği ve yazarlığı hakkındaki geleneksel inancı bir probleme dönüştürmüştür.

İncil'in şahitliği problemi ile başlamak gerekirse, öncelikle bütün İncil anlatısının tek bir şahidin aktarımı olduğu iddiası ele alınmalıdır. Bu iddia, kanaatimizce üzerinde fazlaca durmayı hak etmemektedir. Çünkü İsa ile Samiriyeli kadın ve İsa ile Pilatus arasında geçen diyalogların (Yu. 4: 7-27; 18:28-40) bir şahidinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İsa'nın yakalanmadan önce dua ettiği sahnede yalnız olduğu da bilinmektedir.[3] Bu nedenle bütün anlatıya şahit olan bir öğrencinin varlığı muhaldir. Peki, anlatının birden fazla şahidi olduğunu varsayıp, çoğunu Sevilen Öğrenciye nispet etmek mümkün müdür? Bunun için Sevilen Öğrencinin İncil'de göründüğü sahnelere odaklanmak yeterli olacaktır.

Sevilen Öğrenci İncil anlatısının en önemli anlarında karşımıza çıkar. Buna rağmen ondan "Sevilen Öğrenci" nitelemesiyle ilk kez İncil'in on üçüncü bölümünde bahsedilir. Kimi araştırmacılar birinci bölümde havari Andreas ile birlikte zikredilen, ancak adı

[3] Yuhanna'nın 17. bölümündeki dua sahnesinin Sinoptik kayıtlarda da anlatıldığı görülmektedir. Bu kayıtlara göre İsa yanına Petrus, Yakup ve Yuhanna'yı alarak dua etmek için diğer öğrencilerinden ayrılır. Yanına aldığı üç öğrenciye uyanık olmalarını tembihleyerek onlardan ayrı dua etmeye başlar. Ancak birkaç kez bu üç öğrencinin yanına dönen İsa'nın onları uyur halde bulduğu anlatılır (Mat. 26:36-46; Mark. 14:32-42; Luk. 22:39-46). Dolayısıyla İsa'nın yanındaki öğrencilerden hiçbirinin dua sahnesinin tamamını aktarması mümkün görünmemektedir.

anılmayan kişinin de Sevilen Öğrenci olduğu kanısındadır.[4] Aynı şekilde Yu.18:15'te "Diğer Öğrenci" hitabıyla Sevilen Öğrencinin kastedildiği düşünülür.[5] Bu eşleştirmeleri doğru kabul ettiğimiz takdirde Sevilen Öğrenci karakterinin İncil'in başından sonuna dek İsa'yı izleyen bir kimse olduğu sonucuna varılabilir. Ancak bu durum diğer öğrencilerden bazıları için de geçerlidir. Elbette Sevilen Öğrenci'nin İncil anlatısının şahidi olduğuna ilişkin kayıtlar (Yu. 19:35, 21:24) onu diğerlerinden ayıracaktır. Öyleyse söz konusu kayıtlara dair neler söylenebilir?

İlgili kayıtların ilki İncil'in 19. bölümünde yer almaktadır. Yu.19:17-37 arasındaki cümleler İsa'nın çarmıha gerildiği sahneyi aktarır. Bu anlatıya göre öğrencilerden birisi çarmıh anına şahitlik etmektedir. İncil'e göre bu öğrenci İsa'nın annesini kendisine emanet ettiği Sevilen Öğrencidir. Yu. 19:35'te bu öğrencinin olayın şahidi olduğu ve şahitliğinin doğru olduğu ifade edilir. Kanaatimizce buradaki ilk problem ilgili anlatıyı Sinoptiklerle karşılaştırdığımızda belirmektedir. Sinoptikler İsa'nın öğrencilerinden kimseyi çarmıh sahnesinde resmetmezken, Yuhanna İncili'ne göre Sevilen Öğrenci bizzat olayın şahidi olarak gösterilmiştir. Doğal olarak bu iki kayıt çelişmektedir. Sinoptik anlatılar doğru kabul edildiği takdirde Yuhanna yazarının Sevilen Öğrenci karakterini kendi anlatısına eklediği düşünülebilir, ki bu durumda İncil'in tarihsel bir kişinin şahitliğine dayandığı iddiası problemli hale gelecektir. Bunun aksine, Yuhanna yazarının aktarımı doğru kabul edilirse Sevilen Öğrenci'nin İncil anlatısının şahidi olduğu varsayılabilir. Ancak bu kez de ilgili şahitliğin kapsamı hakkında bir belirsizliğin olduğu fark edilecektir. Çünkü Yu.19:35, bütün anlatıya teşmil edilecek bir referanstan yoksundur.[6] Bu sebeple Yu.19:35'in Sevilen Öğrencinin şahitliğine ilişkin kesin bir delil sunmadığı söylenebilir.

Yu.21:24'teki kayıt ise çok daha açıktır. Burada bütün anlatıya tanıklık eden ve yazan kişinin Sevilen Öğrenci olduğu belirtilir. Ancak 21. bölümün sonradan eklendiğine ilişkin

---

4 Ismo Dunderberg, **The Beloved Disciple in Conflict: Revisiting the Gospel of John and Thomas**, New York, Oxford University Press, 2006, s. 116.

5 Eric L. Titus, "The Identity of the Beloved Disciple" **JBL**, 69/4, 1950, s. 325.

6 Burada yer alan "Bunu gören adam tanıklık etmiştir ve tanıklığı doğrudur." şeklindeki kayıt çarmıh hadisesi ile ilişkilidir. Dolayısıyla çarmıh öncesine dair anlatıyla doğrudan ilişkilendirilemez.

modern dönemdeki yaygın kanaat Yu. 21:24'ü de problemli bir hale getirmektedir. *Epilog* olarak da adlandırılan bu bölümün -Hıristiyan geleneği ve geleneksel kanaati sürdürenlerin aksine- Yuhanna İncili'ni diyakronik bir okuma stratejisi ile değerlendiren araştırmacıların büyük çoğunluğu tarafından metne sonradan eklenmiş bir "zeyl" olduğu düşünülmüştür.[7] *Epilog* ile diğer bölümler arasındaki üslup farklılığı ve 21. bölümdeki Petrus karakterinin İncil'in genelindeki tasarımından farklı olması gibi hususlar araştırmacıları *Epilog*'un sonradan eklendiği kanaatine sevk etmiştir. Ayrıca Yu. 20:30-31'deki cümlelerin İncil'in son sözleri olarak görülmesi de ilgili kanaati güçlendirmektedir. Bu sebeple *Epilog*'un İncil'in ilk formuna eklesiyastik kaygılarla ilave edildiği sanılmaktadır. Hatta kimi araştırmacılar yalnızca *Epilog*'a değil, İncil içerisinde bazı bölümlere de ilavelerin yapıldığını düşünmektedir.[8] Dolayısıyla sıhhati hakkındaki şüpheden ötürü *Epilog* üzerinden kesin bir yargıya varmak doğru olmayacaktır. O halde

---

[7] Bkz. Rudolf Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, Trans. G. R. Beasley-Murray, Philadelphia, The Westminster Press, 1971, s. 700; C. K. Barrett, **The Gospel according to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text**, London, SPCK, 1978, s. 116; John Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 14; **The Gospel of John and Christian Origin**, Minneapolis, Fortress, Press, 2014, s. 83; George R. Beasely-Murray, **John**, World Biblical Commentary, 36, Columbia, Thomas Nelson, 1999, s. 395. R. Bauckham, yirmi birinci bölümü *Epilog* olarak isimlendirir ve İncil'e sonradan eklendiğini kabul etmez. Richard Bauckham, **The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John,** Michigan, Baker Academic, 2007, s. 78. C. Kieth, *Epilog*'un İncil'in orijinal formuna dahil olduğunu savunanlar için "sayıları artmakta olan azınlık" ifadesini kullanır. Chris Keith, **The Gospels as Manuscripts: An Early History of Jesus Tradition as Material Artifact**, New York, Oxford University Press, 2020, s. 132. Yuhanna İncili'nin tamamını içeren erken kodekslerin hepsinde *Epilog* bölümü yer almaktadır. Bunlar içerisinde III. yüzyılın başlarına tarihlenen ve Yuhanna İncili'nin neredeyse tamamını içeren P^{66} adındaki muhtemel en erken kodeks, *Epilog* bölümünün ilk dokuz cümlesine yer verir. Elbette bu, *Epilog*'un daha erken bir tarihte eklenmiş olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmaz. Nitekim Dinler Tarihçisi B. Nongbri'nin erken Yuhanna kodekslerinden *P. Bodmer II* üzerine yaptığı inceleme, *Epilog* bölümü içermeyen Yuhanna kodekslerinin var olabileceğini gündeme getirmiştir. Yuhanna İncili'nin yirminci bölümünün yer aldığı sayfanın son cümlesindeki (Yu. 20:31) harflerde küçülme olduğunu gözlemleyen Nongbri, cümle sonrasında önceki bölümlerin sonlarında görülmeyen büyük bir boşluğu fark eder. Gözlemlediği bu değişikliğin bir sonraki sayfada yer alan Yu. 21'de olmaması Nongbri'yi metni kopyalan müstensihin iki farklı örnekten kopyalama yaptığı kanaatine sevk eder. Ona göre müstensih ilk örneği dikkate alarak Yuhanna İncili'ni 20:31'deki cümle ile tamamlamıştır. İkinci örnek Yu. 21'i de içermektedir; bu sebeple müstensih daha önce tamamladığı nüshayı bu kez ikinci örneği dikkate alarak yirmi birinci bölümü eklemiş olmalıdır. Bu kanaati Nongbri'yi *P. Bodmer II* öncesinde Yu. 21'in olmadığı İncil kodekslerinin dolaşımda olduğu sonucuna sevk eder. Brent Nongbri, "P.Bodmer 2 as Possible Evidence for the Circulation of the Gospel according to John without Chapter 21", **EC**, 9/3, 2018, ss. 345-360.

[8] Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, ss. 10-11.

"tarihsel bir karakter" olarak Sevilen Öğrencinin İncil anlatısının şahidi ve yazarı olduğuna ilişkin muğlak bir durumun var olduğunu ifade edebiliriz.

Sevilen Öğrencinin şahitliği ve yazarlığı konusundaki bu muğlaklıktan ötürü onu Zebedi oğlu Yuhanna ile eşleştiren görüşler üzerinde fazlaca durmaya gerek yoktur.[9] Esasında Sinoptikler ve Elçilerin İşleri kitaplarından öğrendiğimiz havari Yuhanna karakteriyle Dördüncü İncil'in Sevilen Öğrencisinin aynı kişi olması pek olası da değildir.[10] Çünkü ilgili kitaplara göre Zebedi oğlu Yuhanna, İsa ile tanışmadan önce balıkçıdır ve eğitimli değildir (Mar. 1:17-20; Elç. 4:13). Oysa İncil yazarı olarak sunulan Sevilen Öğrencinin metnin içeriğinden hareketle iyi eğitimli, felsefi ve edebi birikime sahip bir kimse olduğu çoğu araştırmacı tarafından kabul edilmektedir.[11] Dolayısıyla oldukça teolojik ve felsefi içeriği, yoğun sembolik dili ve Sinoptiklerin aksine farklı bir anlatım sistematiği dikkate alındığında, Dördüncü İncil'in eğitimsiz olduğu söylenen havari Yuhanna tarafından yazıldığı iddiası pek mümkün görünmemektedir. Burada İsa'ya ilişkin şahitliğin havari Yuhanna'ya, İncil'in teolojik ve edebi kurgusunun ise bu şahitliği derleyen başka bir isme atfedilmek suretiyle bir şahit-yazar ayrılığı gündeme getirilebilir. Böyle düşünüldüğü takdirde ise öncelikle İncil'e ait içeriğin ne kadarının şahide ne kadarının yazara ait olduğu problemi belirecektir. Bu da başta İsa'nın söz ve eylemlerine ilişkin şahitliğin sıhhatini önemli ölçüde tartışmaya açacaktır. Tüm bunlardan hareketle İncil içi referansların metnin şahitliği veya yazarlığı konusundaki muğlaklığı gidermede yetersiz kaldığı söylenebilir. Bu yetersizlikten ötürü ikinci bir referans noktası olarak İncil'in dolaşımda olduğu dönemin Hıristiyan literatürüne müracaat etme

---

9 Hıristiyan geleneğine ait bu eşleştirmeyi modern dönemde B. F. Wetscott, John A. T. Robinson, Leon Morris, Donald Carson, Ramsay Michaels ve Andreas Köstenberger gibi isimler savunmaya devam etmiştir. Bkz. B. F. Wetscott, **The Gospel according to St John**, London, A. Murray, 1886, s. v-xxxii; Leon Morris, **The Gospel according to John**, Michigan, William B. Eerdmans Publishing, 1989, s. 30; Andreas Köstenberger, **Encountering John: The Gospel in Historical, Literary and Theological Perspective**, Michigan, Baker Academic, 2nd ed., 2013 (1999), s. 7.

10 Dördüncü İncil'de On ikilerden olan Yuhanna'ya ismen atıfta bulunulmamıştır. Metinde yalnızca bir kez -o da İncil'e daha sonradan eklendiği düşünülen- yirmi birinci bölümde "Zebedi'nin oğulları" ifadesine yer verilir.

11 Oscar Cullmann, **The Johannine Circle: Its Place in Judaism, among the Disciples of Jesus and in Early Christianity**, Trans. John Bowden, London, SCM Press, 1976, ss. 66-67.

zorunluluğu doğmuştur. Acaba erken dönem Hıristiyan yazarları havari Yuhanna'nın şahitliği ya da Dördüncü İncil'in yazarlığı hakkında neler söylemektedir?

Erken dönem Hıristiyan yazarlardan Romalı Clement'in (ö. 96) Yuhanna İncili'ni bildiğine ilişkin bir işaret yoktur.[12] Antakya piskoposu İgnatius, II. yüzyılın ilk yıllarında Simirnalı (İzmir) Polycarp'a (ö. 155) ve Efeslilere yazdığı mektuplarında Pavlus'tan bahsetmesine rağmen Dördüncü İncil'e veya İncil'in havari Yuhanna ile irtibatına değinmemiştir.[13] Irenaeus (ö. 200) ve Tertullianus (ö. 220) tarafından havari Yuhanna'nın öğrencisi olarak tanıtılan Polycarp'ın da Yuhanna'nın I. Mektubu'nu bilmesine rağmen İncil'e ve yazarına ilişkin herhangi bir atıfta bulunmaması ilginçtir. Aynı dönemde Hieropolis piskoposu Papias (ö. 163) da Markos ve Matta'ya atfedilen yazılara değinirken havari Yuhanna'nın İncil yazdığına dair bir kayda yer vermemiştir.[14] II. yüzyılın önemli yazarlarından Justin Martyr'ın (ö. 165) ise Dördüncü İncil'i bildiği düşünülür.[15] Ancak bir süre Efes şehrinde de yaşayan Justin, havari Yuhanna'yı *Vahiy* kitabı bağlamında zikretmesine karşın, onun İncil yazdığına dair herhangi bir şey söylememiştir.[16] Dördüncü İncil'i kullandığı düşünülen Sardesli Melito (ö. 180) da İncil yazarının Yuhanna olduğuna ilişkin herhangi bir kayda yer vermemiştir.[17] Antakyalı Theophilus (ö. 183/5) ise İncil'i Yuhanna isimli bir yazara atfetmiştir. Ancak bu yazarın İsa'nın havarisi olduğuna dair açık bir ifadede bulunmamıştır. Öte yandan *Logos* karşıtları (*Alogi*) olarak bilinen kimselerin Gnostik Cerinthus tarafından yazıldığı gerekçesiyle Dördüncü İncil'i

---

12 Meral, **Yeni Ahit Kanonunun Oluşumu: I-IV. Asırlar**, s. 49.

13 Barrett, **The Gospel according to St John**, s. 102; H. A. Guy, **The Gospel and Letters of John**, New York, St Martin's Press, 1966, s. 29. İgnatius'un yazılarında Yuhanna yazarı ile benzer bir üslup kullandığı ve hatta kimi cümlelerinin Yuhanna'daki ifadeleri çağrıştırdığı ileri sürülmektedir. Bkz. Meral, **Yeni Ahit Kanonunun Oluşumu**, s. 53.

14 Iranaeus, Papias'ı Yuhanna'nın bir öğrencisi olarak tanıtır, ancak Eusebius'taki kayda göre Papias'ın havarileri görmediği ve onların sözlerine bizzat şahit olmadığı kaydedilir. Eusebius, **The Ecclesiastical History**, III. xxxix, 1.

15 Justin'in Yuhanna İncili'ni bildiği kanaati Yuhanna yazarı ile benzer terimleri kullanmasıyla temellendirilmeye çalışılır. Örneğin Justin'in ileri düzeyde bir *Logos* teolojisi geliştirdiği aktarılır. Ancak bunun için ne derece Yuhanna'yı kullandığını bilmek zordur. Hatta Sanders, Justin'in *Logos* teolojisi için kutsal metinlerden ziyade felsefî literatüre yaslandığını ortaya koymaktadır. J. N. Sanders, **The Fourth Gospel in the Early Church: Its Origin and Influence on Christian Theology up to Irenaeus,** Cambridge, Cambridge University Press, 1943, ss. 20-27.

16 Barrett, **The Gospel according to St John**, s. 103.

17 Barnabas Lindars, **The Gospel of John**, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1995, s. 28.

reddettikleri bilinmektedir.[18] Oysa ki Irenaeus, Dördüncü İncil'in Cerinthus'un düşüncelerinin yanlışlığını ortaya koymak amacıyla havari Yuhanna tarafından yazıldığını aktarmaktadır.[19] Aynı Irenaeus, Valentinusçu Ptolemaeus'a ait yaklaşık MS 160 yıllarında yazıldığı düşünülen bir mektuba referansla Dördüncü İncil'in Velentinusçular nezdinde de Yuhanna'ya atfedildiğini kaydetmiştir.[20] Ancak ilgili mektup böyle bir atıftan yoksundur. Yu. 1:3'ü alıntılayan mektupta bu sözlerin İsa'nın bir havarisi tarafından söylendiğine atıfta bulunulmuştur.[21]

İncil'in Cerinthus'a atfedilmesini ve Ptolemaeus'un İncil'den yaptığı alıntıyı dikkate alırsak en iyi ihtimalle Gnostik grupların Dördüncü İncil'den haberdar olduğunu, ancak yazarı hakkında kesin bir bilgilerinin olmadığını ifade edebiliriz. Yukarıdaki verilerden hareketle ise II. yüzyılın son çeyreğine dek havari Yuhanna ile Dördüncü İncil arasında kesin bir yazarlık ilişkisi kurulmadığını söyleyebiliriz. Öyle görünüyor ki Hıristiyan geleneği, metnin yazarının havari Yuhanna olduğu konusunda en açık ifadeyi MS 180 dolaylarında yazdığı düşünülen Irenaeus'a dayandırmaktadır:

> Efendinin göğsünde dinlendiği öğrencisi Yuhanna, Asya (topraklarında) Efes'te yaşarken İncil'i yayınladı/(ortaya) çıkardı.[22]

---

18 Alogi, II. yüzyılın ikinci yarısından sonra Küçük Asya (Anadolu) coğrafyasında ortaya çıkmış, *Logos* doktrinine yönelik karşıt görüleri ile bilinen Hıristiyan bir cemaattir. Bu grup ilk kez Epiphanius tarafından "Alogi" olarak isimlendirilmiştir. Epiphanius, **Panarium**, li, 3.6 (**The Panarion of Epiphanius of Salamis**, Trans. Frank Williams, Leiden, Brill, 2013, s. 28).

19 Irenaeus, **Against Heresies**, III, xi.1 (**The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325**, I, Ed. A. Roberts, J. Donaldson, New York, Charles Scribner's Son, 1913).

20 Irenaeus, **Against Heresies**, I. viii. 5.

21 **The Letters of Ptolemaeus to Flora**, Ed. A. Von Harnack, Cambridge, 1905, s. 4.

22 Irenaeus, **Against Heresies**, III. i. 2; Eusebius, **The Ecclesiastical History**, V. viii. 4. Efes ve Yuhanna irtibatını kuran tek kişi Irenaeus değildir. Piskopos Polycrates (ö. 196) de kayıtlarında bir rahip ve öğretmen olarak takdim ettiği Yuhanna'nın şehit olmasından ve mezarından bahsedilmektedir. Eusebius, **The Ecclesiastical History**, III. xxxi, 3. Ancak söz konusu Yuhanna'nın havari olan Yuhanna olduğu tartışmalıdır. Üstelik bu kişi havari Yuhanna dahi olsa, onun İncil yazarı olduğuna dair bir kayda burada da rastlanmaz. Dahası Polycrates'in Yuhanna'nın şehit olduğuna dair ifadesi dikkat çekicidir. Çünkü Markos 10:39'a göre Zebedi'nin oğullarının şehit olacaklarına ilişkin İsa'nın bir öngörüsü söz konusudur. Eduard Schuwartz ve A. Reville gibi kimi araştırmacılar bu sebeple Yuhanna'nın da tıpkı kardeşi Yakup gibi MS 44'te şehit olduğunu, dolayısıyla bir İncil yazmadığını iddia etmiştir. Bkz. Cullmann, **The Johannine Circle**, s. 68. Markos'taki ifade zorunlu olarak Yuhanna'nın kardeşiyle aynı zamanda şehit olması gerektiğine yorulamaz. Ancak Polycrates'in kayıtları Yuhanna'nın hayatı hakkında erken dönemde bilinenlerin tutarsız olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Irenaeus'a ait yukarıdaki alıntı İncil ile Yuhanna arasında kurulan en açık irtibattır. Peki Irenaeus'un bu ifadesi İncil'in yazarlığı konusunda ne kadar güvenilirdir? Öncelikle Irenaeus'un Hıristiyan geleneğe göre II. yüzyılın başına dek yaşadığı öne sürülen havari Yuhanna'yı görme ihtimalinin olmadığını belirtmek gerekmektedir. O halde ilgili atfın bir kaynağı varsa, bunun Polycarp olduğu düşünülebilir. Nitekim gelenek, Irenaeus'u Polycarp'ın öğrencisi, Polycarp'ı ise havari Yuhanna'nın öğrencisi olarak kabul eder. Ancak Polycarp, iddia edildiği gibi havari Yuhanna'nın öğrencisiyse neden onun bir İncil yazdığından hiç bahsetmemiştir? Polycarp'ın bahsetmediği bu iddiayı Irenaeus nereye dayandırıyor olabilir? Irenaeus'un Polycarp ve Yuhanna arasındaki ilişkiye atıfta bulunduğu bir pasajı bu konuda yardımcı olabilir. Eusebius'ta geçen kayda göre Irenaeus Gnostik Florinus'a hitaben şöyle demektedir:

> …henüz küçükken seni küçük Asya'da Polycarp'ın yanında gördüm… (Polycarp'ın) Yuhanna'yla ve Efendi'yi (İsa) gören diğerleriyle ilişkisini nasıl anlattığını, onların sözlerini nasıl hatırladığını, İsa'nın mucizeleri ve öğretileri hakkında onlardan işittiklerinin ne olduğunu… sana söyleyebilirim.[23]

Irenaeus'un çocukluk yıllarına dayanan bu hatıranın güvenilirliği bir yana, yukarıdaki pasaj her şeyden önce havari Yuhanna'nın Dördüncü İncil'in yazarı olduğu imasından yoksundur. Ayrıca bahsi geçen Yuhanna'nın On ikilerden olduğu da muammadır. Üstelik Polycarp, Filipililere yazdığı mektupta herhangi bir havariyle doğrudan ilişkide olduğuna da değinmez. Bu nedenle ilgili hatıranın Dördüncü İncil'in yazarlığının havari Yuhanna'ya nispeti açısından sıhhatli bir referans olmadığı açıktır.[24]

Havari Yuhanna'nın Dördüncü İncil'i yazdığı veya İncil'de bahsi geçen Sevilen Öğrenci karakteri olduğu iddiasının zayıflığı kimi araştırmacıları İncil'in şahitliği ve yazarlığı konusunda Yuhanna haricindeki isimlere sevk etmiştir. Örneğin J. Charlesworth Sevilen Öğrencinin muhtemelen Tomas olduğunu öne sürmektedir.[25] Ancak Tomas'ın İsa'nın dirilmesi ile ilgili şüphesi (Yu. 20:25), Sevilen Öğrencinin İsa'nın dirildiğine ilk

---

23 Eusebius, **The Ecclesiastical History**, V. xx.4.

24 W. G. Kümmel, **Introduction to the New Testament**, Trans. Howard Clark Kee, London, SCM Press, 1987, s. 240.

25 James Charlesworth, **The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John**, Valley Forge, Trinity Press International, 1995.

iman eden kişi olmasıyla çelişmektedir (Yu. 20:8). Esasında Sevilen Öğrenciye ait bu ayrıcalık On ikiler içinde herhangi bir ismin Sevilen Öğrenci ile özdeşleşmesine engeldir. Çünkü Sinoptik kayıtlara göre On ikiler, İsa'nın dirildiğini ilk duyduklarında iman etmemiştir (Mat. 28:17; Mar. 16:11; Lu. 24:11). Bununla birlikte Sinoptiklere göre On ikiler çarmıh hadisesine şahitlik etmemiştir (Mat. 27:56; Mar. 15:40; Luk. 23:49). Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi Yuhanna İncili'ne göre Sevilen Öğrenci çarmıhın şahitleri arasındadır (Yu. 19:26). Bu da Sevilen Öğrencinin On ikilerden olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Bu sebeple Sevilen Öğrencinin On ikiler dışında bilinen bir isim olabileceği ihtimali akla gelmektedir.

Yu. 11:5'te "İsa Lazarus'u severdi…" cümlesinden ötürü kimi araştırmacıların Lazarus ismine yöneldiği görülmektedir.[26] Üstelik Lazarus'tan ilk kez bahsedilen on birinci bölüm öncesinde "İsa'nın sevdiği öğrenci" ifadesine de rastlanmamaktadır. Bu da Lazarus isminin önemini artırmaktadır: Lazarus On ikilerden değildir ve Kudüslüdür. Bu özelliklerinden ötürü On ikilere nazaran Sevilen Öğrenci karakterine daha uyumlu bir isimdir.[27] Ayrıca Lazarus'un ölümden dirilmiş olması da "havariler arasında o öğrencinin (Sevilen Öğrenci) ölmeyeceğine dair bir söylenti çıktı" (Yu. 21:23) şeklindeki İncil cümlesinin referansı olarak gösterilmiştir.[28] Öte yandan J. N. Sanders, Pierson Parker ve Herman Waetjen gibi araştırmacılar İncil'in Yuhanna Markos olarak da bilinen ve Markos İncili'nin kendisine atfedildiği kişi tarafından yazıldığı kanısındadır. Onlara göre Markos'un Pavlus ve Petrus ile yakınlığı, Kudüslü bir yerleşimci olması ve İsa sonrası dönemde havarilerin onun evini kullanması, onu Sevilen Öğrenci karakterine yönelik

---

[26] Sevilen Öğrencinin Lazarus olduğunu iddia eden eserler için bkz. B. Grey Griffith, "The Disciple whom Jesus Loved", **ET**, 32, 1920-1921, ss. 379-381; Robert Eisler, **The Enigma of the Fourth Gospel**, London, Methuen, 1938; Floyd V. Filson, "Who Was the Beloved Disciple?", **JBL**, 68/2, 1949; J. N. Sanders, "Those Whom Jesus Loved", **NTS**, I, 1954-1955; "Who Was the Disciple Whom Jesus Loved", **Studies in the Fourth Gospel**, Ed. F. L. Cross, London, A. R. Mowbray, 1957; William H. Brownlee, "Whence the Gospel of John?" **John and Qumran**, Ed. James H. Charlesworth, London, Geoffrey Chapman, 1972, ss. 166-194; Vernard Eller, **The Beloved Disciple: His Name, His Story**, **His Thought**, Wm B. Eerdmans, 1987; Ben Witherington III, "What's in a Name? Rethinking the Historical Figure of the Beloved Disciple in the Fourth Gospel," **John Jesus and History II: Aspect of Historicity in the Fourth Gospel,** Ed. Paul Anderson, Felix Just, Tom Thatcher, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.

[27] Filson, "Who Was the Beloved Disciple?", ss. 83-88.

[28] Cullmann, **The Johannine Circle**, s. 77.

adaylar arasında öne çıkarmaktadır.[29] R. Fortna, T. Butler ve S. Scheneiders gibi yazarlar ise Sevilen Öğrencinin bir kadın olabileceğini tartışmaya açmıştır.[30] Bu minvalde Ramon K. Jusino ve Esther A. de Boer, Mecdelli Meryem'in Sevilen Öğrenci olduğunu öne sürmüşlerdir.[31] Bunların haricinde pek ilgi görmese de Matthias,[32] Yahuda İskaryot,[33] Natanel[34] ve Pavlus[35] isimlerini zikredenler de olmuştur. Ancak Sevilen Öğrenciyi On ikiler dışındaki isimlerle özdeşleştiren bu kanaatler de onu en az On ikilerden biri ile özdeşleştiren kanaatler kadar tartışmalıdır.[36] Ayrıca mezkûr isimleri İncil'in şahidi ya da yazarı olarak zikreden erken döneme ait herhangi bir kayıt da bulunmamaktadır.

Gelinen noktada gerek İncil içi referansların eksikliği gerekse erken dönemde uzunca bir sessizlik sonrası ortaya çıkan şüpheli atıfların varlığı, Sevilen Öğrenciyi ismen bilmenin pek mümkün olmadığı sonucuna sevk etmektedir. Dahası bu öğrenciye atfedilen şahitliğin sıhhati dahi tartışmaya açıktır. Şahitlik hakkındaki bu muğlaklığa rağmen nihayetinde İncil bir ya da birkaç yazar tarafından derlenmiş/üretilmiş olmalıdır. Bu sebeple geçtiğimiz yüzyıldaki çoğu araştırmacı da İncil'in sözlü ya da yazılı kaynaklara dayalı derlenmiş bir metin olduğu görüşü hakkında teoriler üretmiştir. P. Anderson'ın

---

29 Bkz. Sanders, "Those Whom Jesus Loved", ss. 29-41; Pierson Parker, "John and John Mark," **JBL**, 79, 1960, ss. 97-110; Herman C. Waetjen, **The Gospel of the Beloved Disciple: A Work in Two Editions**, New York, Bloomsbury, 2014.

30 Bkz. Thomas Butler, **Let Her Keep It: Jesus' Ordination of Mary of Bethany: A New Approach to John's Gospel through Its Use of Mosaic Oracles**, California, Quantum Leap, 1998; Sandra M. Schneider, "Because of the Woman's Testimony: Re-examining the Issue of the Authorship in the Fourth Gospel", **NTS**, 44, 1998, ss. 513-535.

31 Bkz. Eshter A. de Boer, **The Gospel of Mary: Listening the Beloved Disciple**, New York, Continuum, 2005.

32 Titus, "The Identity of the Beloved Disciple" ss. 323-328.

33 L. Noack'dan aktaran Charlesworth, **The Beloved Disciple**, ss. 170-179.

34 H. Spaeth'den aktaran Charlesworth, **The Beloved Disciple**, ss. 181-185.

35 Michael Goulder, "An Old Friend Incognito", **SJT**, 45, 1992, ss. 487-513.

36 Örneğin Sevilen Öğrenci'yi Lazarus olarak gören isimlerin hareket noktası "İsa onu severdi" cümlesidir. Ancak aynı cümle de Marta ve Meryem'in de isimleri anılmaktadır. O halde bu iki öğrenci de en az Lazarus kadar Sevilen Öğrenci olma ihtimaline sahiptir. Üstelik Marta'nın "Senin, dünyaya gelecek olan Tanrı'nın Oğlu Mesih olduğuna iman ettim" (Yuhanna, 11:27) şeklindeki itirafı dikkate alındığında Lazarus'tan daha önemli bir mevkide olduğu dahi söylenebilir. Markos ismi üzerinde duran araştırmacılar ise Markos ve Yuhanna teolojileri arasındaki ihtilafları nasıl izah edeceklerini açıklamamışlardır. Mecdelli'yi Sevilen Öğrenci olarak gören kanaat de "(Meryem)… taşın mezarın girişinden kaldırılmış olduğunu gördü. Koşarak Simun Petrus'a ve İsa'nın sevdiği öbür öğrenciye geldi" cümlesinden ötürü problemlidir.

"eleştirel yaklaşım" olarak isimlendirdiği bu teoriler İncil'i tarihsel bir anlatının kayda geçirilmesinden ziyade, içeriği bazı sözlü ve yazılı materyallerden (*kaynak*) hareketle derlenmiş (*edisyon*) ve bu derleyici ya da başka kimselerce yapılan müdahalelerle (*redaksiyon*) nihai halini almış bir metin olarak değerlendirir.[37] Bu teoriler İncilin yazarlığı problemine İncil'in kaynakları meselesini eklemiş ve tarihsel şahitlik yerine yazarlık konusunu öne çıkarmıştır.[38] Haliyle Sevilen Öğrencinin tarihsel şahitliği aktaran kişi olduğuna ilişkin kanaatlerin yanı sıra onun yazar tarafından kurguya dahil edilmiş sembolik bir karakter olabileceği görüşü de dillendirilmeye başlamıştır.[39] Sevilen Öğrenci olduğu öne sürülen isimlerin güçlü delillerden yoksun oluşu bu görüşe imkan sağlamaktadır. Ayrıca Sevilen Öğrencinin yer aldığı sahnelerin Sinoptik versiyonlarında böyle bir kişiye rastlanmaması onun sembolik bir karakter olarak metne eklendiğine ilişkin kanaati güçlendirmektedir.

Dördüncü İncil'in kaynakları meselesi gündeme geldiğinde ilk olarak Sinoptik İncillerle arasında bir irtibatın olup olmadığı sorusu tartışılmıştır. Yuhanna ve Sinoptik İnciller arasındaki farklılıklar ilgili metinlerin anlatıları için iki ayrı kaynağın varlığına ilişkin kanaati ortaya çıkarmıştır. Sinoptik İncillerden Matta ve Luka'nın büyük ölçüde Markos ile birlikte *Quelle (Q) İncili* olarak isimlendirilen hipotetik bir kaynağı kullandığına (iki kaynak teorisi) ya da bunlara ilave olarak hem Matta'nın hem de Luka'nın kendilerine ait başka kaynaklara sahip olduğuna (dört kaynak teorisi) ilişkin teoriler üç İncil anlatısı arasındaki benzerliğin izahı olarak görülmüştür.[40] Öte yandan Sinoptiklerden farklı bir içerik ve kurguya sahip olmasından ötürü Dördüncü İncil'in

---

37 Bkz. Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, s. 11; Helmut Koester, **Ancient Christian Gospels: Their History and Development**, London, SCM Press, 1990, s. 246; A. Q. Morton, J. McLeman**, The Genesis of John**, Edinburgh, The Saint Andrew Press, 1980, ss. 195-196; Paul N. Anderson, **The Riddles of the Fourth Gospel**, Minneapolis, Fortress Press, 2011, s. 95.

38 Anderson, **The Riddles of the Fourth Gospel**, s. 105.

39 Raymond F. Collins, "The Representative Figures of the Fourth Gospel-II", **DR**, 94 (315), 1976, ss. 130-132.

40 Sinoptik İncillerin kaynaklarına ilişkin teoriler için bkz. Mehmet Çelik, "Synoptic İncillerin Kaynakları ve Tahlili Mukayeseleri", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 8, 1988, ss. 267-274; Zafer Duygu, "Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değerlendirme", **Cumhuriyet Theology Journal**, 23/1, 2019, ss. 521-544.

bağımsız bir kaynağa sahip olduğu kanaati de tartışmaya açılmıştır.[41] Esasında XX. yüzyılın başlarında Yuhanna yazarının Markos'u kullandığı ve Luka'yı da bildiğine ilişkin yoğun bir kanaat bulunmaktaydı. Ancak aynı yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla Dördüncü İncil'in bağımsız bir kaynağa dayandığı görüşü çoğu araştırmacı tarafından kabul görmüştür.[42]

Yuhanna İncili'nin bağımsız bir kaynağa dayandığı kanaati, bu kaynağı Gnostisizm, Helenizm ve Akdeniz coğrafyasındaki dini geleneklerde arayan teorilerin öne çıkmasını beraberinde getirmiştir. Bunlar içinde özellikle Bultmann'ın farklı kaynaklar teorisi Dördüncü İncil'in yazarlığı problemine yeni bir açılım getirmiştir.[43] İncil'in içeriğini (i) mucize anlatıları, (ii) İsa'nın çilesine ilişkin aktarımlar ve (iii) Yuhanna İsası'na özgü şiirsel söylemler olarak tasnif edip her biri için farklı kaynaklara işaret eden Bultmann'ın bu yaklaşımı sonraki dönem Yuhanna çalışmaları açısından etkin bir referans noktası olmuştur.[44] Özellikle mucize anlatılarının Yuhanna öncesinde Sinoptiklerden bağımsız yazılı bir kaynağa dayandığı iddiası, *Q İncili* benzeri hipotetik bir kaynağın var olabileceği ihtimalini güçlendirmiştir.

İşaretler İncili olarak literatüre giren bu hipotetik kaynağa ilişkin önemli argümanlardan biri yine Bultmann tarafından dile getirilmiştir. Bultmann'a göre İncil'de İsa'nın Kudüs'te pek çok mucize gerçekleştirdiğini belirten cümle (Yu. 2:23) ile bundan iki bölüm sonrasında "İsa, bu ikinci belirtiyi de Yahudiye'den Celile'ye döndükten sonra

---

41 Bkz. P. Gardner Smith, **Saint John and the Synoptic Gospels**, Cambridge, Cambridge University Press, 2011 (1938).

42 Yuhanna ve Sinoptikleri iki ayrı geleneğin ürünü olarak gören yaklaşım, başta C. K. Barrett gibi araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Barrett Dördüncü İncil'in Sinoptiklere yazınsal olarak bağlı olduğunu savunmaya devam etmiş ve eserlerinde bu savını güçlendirmeye çalışmıştır. O'na göre Dördüncü İncil, Markosçu geleneğin teolojik bir yorumu olarak belirmiştir. Barrett, **The Gospel according to St. John**, ss. 44-66. Barrett'ın bu iddiası Frans Neirynck ve Leuven Okulu tarafından da tekrarlanmıştır. Bkz. Anderson, **The Riddles of the Fourth Gospel**, s. 113. Thomas L. Brodie de Dördüncü İncil ile Sinoptikler arasındaki metinsel yakınlığı öne süren çalışmasıyla Barrett'ın görüşene destek vermiştir. Bkz. Thomas L. Brodie, **The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach**, New York, Oxford University Press, 1993.

43 Ashton, Yuhanna İncili'nin içindeki söylemleri ve mucizeleri birbirlerinden ayrı olarak değerlendiren teorilerin iki yüzyılı aşkın bir süredir araştırmacıların gündeminde olduğunu ifade eder. İncil'in kaynaklarına ilişkin teoriler ise geç XIX. yüzyıl sonrasında hayli tartışılmıştır. Ashton, **Studying John: Approaches to the Fourth Gospel**, Oxford, Clarendon Press, 1994, s. 90.

44 Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, ss. 6-7.

gerçekleştirdi" (Yu. 5:4) şeklindeki kayıt arasında uyumsuzluk bulunmaktadır. İncil'e göre İsa'nın ilk mucizesi Kana'da suyu şaraba dönüştürmesi, ikinci mucizesi ise Kafernahumlu bir memurun oğlunu iyileştirmesidir. Yazar bu mucizeleri "birinci" ve "ikinci" şekilde sıralamışken bu ikisi arasında İsa'nın pek çok mucize gerçekleştirdiğini söyleyerek çelişkiye düşmüştür. Bultmann'a göre bunun sebebi iki ayrı kaynaktan besleniyor oluşudur. Sıralı mucizeler, mucizelerin yazılı olarak kaydedildiği bir materyalden aktarılmış olmalıdır.[45]

Bultmann'ın bu argümanı İncil yazarının bütün mucize anlatılarını hipotetik bir kaynaktan alıntıladığına işaret etmese de kendisinden önceki bir kaynağı kullandığını mümkün kılar. Esasında İncil'in bazı bölümleri için kendisinden önceki bir kaynağı kullandığına ilişkin teori, Bultmann öncesinde J. M. Thompson tarafından dile getirilmiştir. İncil'in ilk on iki bölümlük kısmını geri kalan bölümlerinden ayıran Thompson, burada İsa'nın ilahi misyonunun tümüyle mucizeler üzerinden anlatıldığını vurgulamaktadır. Yine Thompson, "İsa, öğrencilerinin önünde, bu kitapta yazılı olmayan başka birçok doğaüstü belirti gerçekleştirdi. Ne var ki yazılanlar, İsa'nın, Tanrı'nın Oğlu Mesih olduğuna iman edesiniz ve iman ederek O'nun adıyla yaşama kavuşasınız diye yazılmıştır" (Yu. 20:30-31) şeklindeki kaydı da İncil'in bütünü için değil, ilk on iki bölümlük kısmı için söylenmiş bir hitam cümlesi olarak değerlendirmektedir. Mucizeler ve İsa'ya iman arasındaki bağıntıyı esas alan bu hitam cümlesinden ötürü Thompson, ilk on iki bölümlük kısmın apolojetik bir karaktere sahip olduğunu düşünmüştür. Bu açıdan ilk on iki bölümlük kısma ilave olarak Yu. 20:30-31'deki ifadeler İncil öncesinde özgün bir kaynağın varlığına işaret etmektedir.[46]

Mucize anlatılarının kaynağına ilişkin en sistematik çalışma R. Fortna tarafından yapılmıştır. Fortna, İncil yazarına ait olduğuna kanaat getirdiği yorum, düzenleme ve eklemeleri ayıklayarak, vaftizci Yahya'nın tanıklığı ile başlayıp, İsa'nın yedi mucizesi ile devam eden, çarmıh ve diriliş sahnelerini içeren hipotetik bir metin kurgulamıştır.[47] J.

---

45 Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, s. 209.

46 J. M. Thompson, "The Structure of the Fourth Gospel", **Expositor**, 10, 1915, ss. 523-526.

47 Robert T. Fortna, **The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel**, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, ss. 235-245.

Ashton söz konusu kaynağın bütün içeriğini ya da Yuhanna yazarının bu içeriği hangi ölçüde kendi derlemesine aktardığını bilmenin zor olduğunu söylemektedir. Ona göre kesin olan şu ki, İncil yazarı seçmeci davranarak kendi kurgusu açısından önemli gördüğü sözlü-yazılı materyalleri kullanmıştır.[48] Nitekim araştırmacılar arasında *İşaretler kaynağı*nın içeriğine ilişkin bir konsensüsten bahsedilmese de varlığı hakkında yaygın bir kabulün olduğu bilinmektedir.[49] Hipotetik *İşaretler İncili*'nin Dördüncü İncil yazarının tek kaynağı olup olmadığı ve bu kaynağın ne derece İncil metnine aktarıldığı tartışmalı olsa da, diğer İncil anlatılarından kristolojik tasvir, kronoloji ve teolojik vurgular yönüyle ayrılan bir metnin farklı bir kaynağa hatta kaynaklara sahip olduğu kabul edilebilir.

Güncel çalışmalar açısından İncil'in yazarlık probleminin devam ettiği ortadadır. Yazarı ismen bilmek mümkün olmasa da metin içi referanslardan hareketle onun nasıl bir zihin dünyasına sahip olduğuna ya da nasıl bir dünyaya ait olduğuna ilişkin analizler yapılabilir. Buna karşın geç XX. yüzyıl ve sonrasına ait çalışmalar içinde edebî kritik metodu kullanan kimi araştırmacıların İncil'in yazarlığı, kaynakları, kompozisyonu, yazılış tarihi ve yeri konusundaki tartışmaları ihmal edip, onu tamamlanmış ve erken Hıristiyanlar arasında dolaşımda olan bir metin olarak ele aldıklarını belirtmek gerekmektedir.[50] İncil'i senkronik bir okumayla ela alan bu çalışmalar kanaatimizce Yuhanna'daki temaların metin içindeki yerini tespit etmede ve metnin sunduğu İsa tasvirini ortaya koymada oldukça önemlidir. Ancak, yalnızca senkronik okumaya dayalı bir inceleme, İncil'in bütünü hakkında net bir kanaate ulaşmak açısından yetersiz kalmaktadır. İncildeki temaların birbirleriyle irtibatı ne kadar önemliyse, bu temaların İncil'in yazıldığı atmosferde şekillendiği gerçeği de aynı derecede önem arz etmektedir. Öte yandan kim tarafından yazıldığı konusunda bir kapalılık söz konusuysa da İncil'in

---

48 Ashton, **Studying John**, s. 97.

49 Bkz. D. Moody Smith, **Johannine Christianity: Essays on Setting, Sources and Theology**, London, T & T Clark, 2006, s. 63; Robert Kysar, "Gospel of John", **ABD**, v. III, New York, Doubleday, 1992, ss. 921-922; Anderson, **The Riddles of the Fourth Gospel**, s. 108; Robert J. Miller, **The Complete Gospels**, California, Polebridge Press, 1994; Norman Perrin, **The New Testament: An Introduction**, Harcourt Brace Jovanovich, 2nd ed. 1982, s. 223.

50 Richard J. Cassidy**, John's Gospel in New Perspective: Christology and the Realities of Roman Power**, Oregon, Wipf Stock, 1992, s. 2.

kimi kaynakları kullanan ve süreç içinde oluşan bir metin olduğuna ilişkin güçlü teorileri ihmal etmek de mümkün değildir.

Gelinen noktada İncil yazarının kim olduğundan ziyade kim olmadığına ilişkin kanaatlerin daha güçlü olduğunu ifade etmemiz gerekir. Geleneksel görüşün öne sürdüğü şekliyle havari Yuhanna'nın yazarlığı iddiası güçlü delillerden yoksundur. Yazarlık meselesinden bağımsız olarak havari Yuhanna'nın İncil'deki Sevilen Öğrenci karakteri ile özdeşleştirilmesi de mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce bu imkânsızlık Sevilen Öğrenci olabileceği öne sürülen diğer havariler veya İsa takipçileri için de geçerlidir. Dahası İncil'in tek bir şahidin aktarımı olarak görülmesini engelleyecek durumlar da söz konusudur. Üstelik Sevilen Öğrenci karakterinin gizemli kimliği ve Sinoptik anlatılardaki eksikliği dikkate alındığında onun tarihsel bir kişi olmaktan ziyade ideal öğrenci tipolojisini betimleyen sembolik bir karakter ve aynı zamanda İncil yazarına anlatısı için meşruiyet kazandıran edebi bir araç olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Bu kanaatimizi Yuhanna'nın sembolik sisteminin detaylarını ele aldığımız ikinci bölümde daha fazla örnekle destekleyeceğimizi ifade ederek şimdilik "Sevilen Öğrenci" vurgusunun yazarın şahitliği açısından meşruiyet sağlayan bir etkisi olduğunu söylemekle iktifa edebiliriz.

Öte yandan İncil yazarının kim olduğundan ziyade kimliğinin daha önemli olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim geçtiğimiz yüzyıl içinde yapılan çalışmalar da daha çok bu perspektifle meseleyi ele almıştır. Bizim açımızdan da İncil'i sözlü ve yazılı kaynaklardan hareketle belli bir amaç doğrultusunda kurgulayan bir yazar fikri spekülatif teoriler arasında daha güvenli bir seçenektir. Elbette bu, alternatifler arasında yapılan bir tercih değildir; diyakronik bir okumayı da dikkate aldığımız için ayrıca bir zorunluluktur. Bu açıdan sonradan eklendiği çoğu araştırmacı tarafından kabul edilen *Epilog* bölümü ile yine çoğu araştırmacının varlığını dikkate aldığı *İşaretler kaynağı*, haklarında tam bir konsensüsün olmadığı gerekçesiyle ihmal edilemez. Aynı şekilde bir kesinlik olarak da araştırma sürecine dahil edilemez. Bu sebeple çalışma içerisinde "İncil yazarı" ya da "Yuhanna yazarı" ifadesiyle İncil'i derleyen zihne atıfta bulunacağımızı belirtmek yerinde olacaktır. Buradaki Yuhanna ismini havari Yuhanna'ya ya da Yuhanna adında başka bir

kimseye nispetle kullanmadığımızı belirtmeliyiz. "Yuhanna" ismi kullanım kolaylığı sağlamak ve diğer İncillerle mukayesede bir karışıklığın olmasını engellemek amacıyla tercih edilecektir. Bununla birlikte İncil yazarının kimliğindeki belirsizlikten ötürü "Dördüncü İncil" şeklindeki nitelemenin daha isabetli olduğunu ifade etmeliyiz. Bu sebeple gerek yazarlık bağlamındaki bu tarihsel probleme işaret etmek gerekse ulusal ölçekteki akademiye ilgili isimlendirmeyi teklif etmek için "Dördüncü İncil" ifadesine sıklıkla yer verilecektir.

2. Yuhanna İncili Ne Zaman ve Nerede Derlendi?

Dördüncü İncil'in ne zaman ve nerede derlendiği sorusu kuşkusuz metnin kimliğine ilişkin önemli problemlerden biridir. Bu problem İncil yazarı hakkındaki muğlaklıkla da bağlantılıdır. Yazarın havari Yuhanna olduğunu düşünenler daha çok erken dönem literatüründe onun hakkındaki kayıtlardan hareket etmekte, bunun aksine İncil'in edisyon ve redaksiyon aşamalarını izleyerek nihai formuna ulaştığını öne süren araştırmacılar ise kesin bir tarih yerine bir tarih aralığına işaret etmektedir. Bunun yanı sıra İncil'in ne zaman derlendiğini tespit etmek için apostolik yazılara, Kilise Babalarının eserlerinde İncil'e yapılan atıflara ve İncil'e ait el yazması nüshalar hakkındaki tarihlendirmelere başvurulduğu görülmektedir. Günümüzdeki araştırmacıların çoğu MS 70 öncesine işaret eden iddiaları dikkate almamakta ve bu tarihi en erken sınır olarak kabul etmektedir. Buna rağmen bazı araştırmacılar bu sınırı daha da öne çekerek MS 50'lerin sonuna kadar vardırmakta, bunun aksine bazı araştırmacılar ise İncil'in MS 170'te yazılmış olabileceğine ilişkin kanaati dile getirmektedir. [51]

İskenderiyeli Clement'in Yuhanna İncili'nin Markos, Matta ve Luka İncillerinden sonra yazıldığına ilişkin Jerome tarafından da desteklenen kanaati Yuhanna'nın kanonik

[51] Dördüncü İncil'in MS 70 veya öncesinde yazıldığına ilişkin kanaatler ilk olarak J. David Michaelis tarafından dile getirilmiştir. Bu görüş özellikle son yarım asırda Paul Minear, Leon Morris, F. Lamar Cribbs ve John A. T. Robinson gibi araştırmacılarla temsil edilmiştir. Stanley E. Porter, "The Date of John's Gospel and Its Origin", **The Origins of John's Gospel**, Ed. Stanley E. Porter and Hughson T. Ong, Leiden, Brill, 2016, ss. 13-14. Bunlar içinde Robinson, Dördüncü İncil'in ilk versiyonunun MS 50'li yıllarda Kudüs'te yazıldığını ve MS 60'lı yıllarda Efes'te nihai halini aldığını iddia etmekteydi. John A. T. Robinson, **Redating the New Testament**, London, SCM Press, 1976, s. 307.

İncillerin dördüncüsü olduğu kabulünün dayanakları arasındadır.[52] Yuhanna'nın İmparator Trojan dönemine (h. 98-117) dek yaşadığına ilişkin Irenaesus'a dayandırılan Eusebius'taki kayıt da İncil'in yazıldığı dönem hakkında kullanılan önemli argümanlardan biri olarak görülmüştür.[53] Jerome Yuhanna'nın İsa'dan altmış sekiz yıl sonra öldüğünü yazarak Irenaeus'u doğrulamaktadır.[54] Bu kayıtları dikkate alan araştırmacılar metnin tarihi hakkında -havari Yuhanna'nın yazarlığı kabulüne dayanarak- MS 80-100 aralığını tercih etmektedir. Bu kanaat İncillerin tarihsel kritik metot ile incelenmeye başlandığı XVII. yüzyıl sonrasında dahi devam ettirilmiştir.[55]

Öte yandan XIX. yüzyılın başında Tübingen Okulu'nun önemli ismi F. C. Baur geleneksel görüşe muhalefet ederek Dördüncü İncil'in -apostolik bir şahitliğe dayanmadığı savıyla birlikte- II. yüzyılın ikinci yarısında (MS 160-170) derlendiğini öne sürmüştür. Baur sonrasında E. Zeller, E. Renan, R. Bultmann, C. H. Dodd, E. Kasemann ve M. Hengel gibi Yeni Ahit araştırmacılarının MS 90-170 aralığında farklı görüşler beyan ettikleri, ancak yaygın olarak II. yüzyılın ilk çeyreğine işaret eden kabullerin önem kazandığı anlaşılmaktadır.[56] Bu zaman dilimi kimi Yuhanna el yazmalarına ilişkin çalışmalarla da desteklenmiştir. Özellikle *Ryland Papirüsü* bu konudaki önemli argümanlardan biri olarak değer görmektedir.

---

52 Eusebius, **The Ecclesiastical History**, III. xxiv. 7.

53 Eusebius, **The Ecclesiastical History**, III. xxiii. 3.

54 Jerome, **On Illustrious Men**, IX (Trans. Thomas P. Halton, Washington, The Catholic University of America Press, 1999).

55 MS 80-100 aralığını kabul eden araştırmacılar için bkz. Stanley E. Porter, "The Date of John's Gospel and Its Origin", ss. 13-14.

56 İlgili isimler ve geç XIX. yüzyıl araştırmacılarının Yuhanna İncili'nin derleme tarihiyle ilgili görüşleri için bkz. James Moffatt, **An Introduction to the Literature of the New Testament**, Edinburgh, T & T Clark, 1918, ss. 581-582; Ernest Renan, **The History of the Origins of the Christianity I: Life of Jesus**, London, Mathieson & Company, 1890, s. xvi; Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, s. 11; Porter, "The Date of John's Gospel and Its Origin", ss. 15-16. Porter kitabında C. Dodd'un tarihlendirmesinin 96-110 yılları arasında olduğunu ifade eder. Ancak Dodd'un eserlerinde İncil için bu tarih aralığını vermediğini görüyoruz. Porter'ın Dodd'a atfettiği tarih İncil için değil muhtemelen Yuhanna Mektupları hakkındadır. Öte yandan Dodd, İncil'in Yuhanna'nın Birinci Mektubu'ndan önce olduğunu düşünür. Bu durumda MS 96 yılı Dodd açısından İncil'in yazımına ilişkin en geç sınır olmalıdır. Bkz. Charles H. Dodd, **The Johannine Epistles**, New York, Harper & Raw, 1946, ss. lxvii-lxix.

P52 (Papyrus P52) olarak da bilinen *Ryland Papirüsü* XX. yüzyılın başında Mısır'da bulunmuştur. Papirüs yalnızca Yu. 18:31-33 ve 37-38 bölümlerini içermektedir. Papirüs hakkında ilk çalışmayı yapan C. H. Robert, onun II. yüzyılın ilk yarısına ait olduğunu öne sürdü. Papirüs'ün İncil'in yazıldığı varsayılan Efes şehrinden başka bir beldede bulunmuş olması, asıl Yuhanna İncili nüshasının ilgili tarihten 20-30 yıl kadar önce yazılmış olabileceği kanaatini gündeme getirmiştir. Ancak papirüsün tarihlendirmesinde paleografik metotlar devreye girdiğinde Robert'ın tarihlendirmesinin pek doğru olmadığı görülmüştür. Aksine, P52 fragmanının II. ve III. yüzyıl aralığında bir tarihe ait olduğu fikri ağırlık kazanmıştır.[57] Öte yandan B. Nongbri, bu tür el yazmaları için kesin bir tarihin verilmesini pek mümkün görmemektedir. Bu sebeple o, P52'yi benzeri el yazmalarına kıyasla II. yüzyılın sonları ve III. yüzyılın başlarına tarihlendirmenin daha doğru olacağını öne sürmüştür.[58]

Yuhanna İncili'nin tarihlendirilmesinde kullanılan bir başka yöntem, metnin yazıldığı dünyayı yansıttığı kabulüne dayanmaktadır. C. K. Barrett, çalışma içerisinde sıklıkla atıf yapacağımız Yuhanna cemaati ve sinagog yetkilileri arasındaki mücadeleyi esas alarak, Yuhanna cemaatinin sinagogdan dışlandığına ilişkin İncil içinden referanslar bulunduğunu öne sürmektedir. Ayrıca bu dışlanmanın tarihsel belgesi olarak da tapınağın yıkılmasından sonra Yahudilik içindeki heretik grupları kınayan *birkat ha minim* (Dinsizlere Karşı Kutsama)[59] olarak bilinen beddua niteliğindeki sözlerin Rabbi II.

---

57 Don Barker, "The Dating of New Testament Papyri" **NTS**, 57, 2011, ss. 573, 574, 582.

58 Brent Nongbri, "The Use and Abuse of P52: Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel", **HTR**, 98/1, 2005, s. 46. P. Orsini ve W. Claryyse ise sadece P52'yi değil Yeni Ahit'e ait bulunan bütün elyazmalarının araştırmacıların iddia ettiği gibi I. yüzyıla ilişkilendirilmeyeceğini, hatta çoğu belgenin III. yüzyıl sonrasına ait olduğunu ifade eder. Yazarlara göre P52'nin geç II. yüzyıl ve erken III. yüzyıl aralığına tarihlendirilmesi daha doğrudur. Pascal Orsini, Willy Claryyse, "Early New Testament Manuscripts and Their Dates: A Critique of Theological Paleography", **Ephemerides Theologicae Lovanienses**, 88/4, 2012, s. 466.

59 *Birkat ha minim*'in *amida*'ya ne zaman eklendiği tartışmalıdır. Dahası Hıristiyanları kastettiği düşünülen *notzrim* ifadesinin orijinal *birkat* nüshalarında olmadığını veya bu ifadenin sonradan eklendiğini iddia edenler de vardır. Bkz. Philip L. Mayo, "The Role of the Birkath Haminim in Early Jewish-Christian Relations: A Reexamination of the Evidence", **Bulletin for Biblical Research**, 16/2, 2006, s. 337. Ancak elimizdeki en eski nüsha olan Kahire genizasında (900-1300) *notzrim* ifadesi yer almaktadır. Öte yandan Justin Martyr (**Dialogue with Trypho**, XCVI, ii, 137 [Trans. Thomas B. Falls, **The Fathers of the Church: Writings of Saint Justin Martyr**, Washington, The

Gamaliel tarafından MS 85-90 yılları arasında günlük Yahudi ibadeti olan *amida*'ya eklendiğini ifade eder.[60] İncil'in bu gelişmeyi yansıttığı kabul edilirse, MS 90 sonrasında yazıldığı düşünülebilir. İncil içi referansları İmparatorluk Roması'nın ideolojisi ve politik uygulamaları bağlamında okuyan kimi araştırmacıların da Barrett'ın iddiasını destekleyen kanaatlere sahip oldukları görülmektedir. Bunlardan W. Carter, kesin bir tarih vermeksizin İncil'in yazımı için I. yüzyılın sonuna işaret eder.[61] Havari Yuhanna'nın yazarlığı kabulünden bağımsız olarak meseleyi ele alan R. Cassidy ise Domitianus (h. 81-96) ve Trojan dönemi Roma politikaları ve uygulamalarının Yuhanna yazarı üzerinde etkiler bıraktığı kanaatinden ötürü İncil'in yazıldığı tarihin MS 80 sonrasına ait olması gerektiğini düşünür.[62]

Yuhanna İncili'nin derleme tarihine ilişkin ortaya konulan görüşlerin konu başında da belirttiğimiz üzere geniş bir zaman aralığına yayılması kesin bir tarih söylemeyi güçleştirmektedir. Ancak MS 70 öncesi ve MS 130 sonrasını dikkate alan görüşlerin güçlü argümanlara sahip olmadıkları söylenebilir. Yuhanna'nın Matta, Markos ve Luka'dan sonra yazıldığına ilişkin gerek erken dönem literatüründe gerekse modern dönem araştırmalarında kuvvetli bir kanaat vardır. Matta ve Luka İncillerinin yazımı için genel olarak 80-90 aralığı ifade edilmektedir. Buradan hareketle İncil'in büyük ihtimalle MS 90 sonrasında yazıldığı görüşü dikkate alınabilir. Barrett, Carter ve Cassidy'nin iddiaları da bu tarihi doğrulamaktadır. Bununla birlikte Dördüncü İncil'in II. yüzyılın bilinen yazarlarınca uzunca bir süre kullanılmadığı veya dolaşıma geç girdiği düşünülebilir. Romalı Clement'in İncil'e atıfta bulunmadığı, İgnatius'un ise İncil hakkındaki bilgisinin tartışmalı olduğu daha önce de ifade edilmişti. Bu verilerden hareketle İncil'in Clement

---

Catholic University of America Press, 2008]), Origen (**Homilies on Jeremiah**, XII, xiii, 20-23 [Trans. John C. Smith, **The Fathers of the Church: Homilies on Jeremiah and I Kings 28**, Washington, The Catholic University of America Press, 2016]), Epiphanius (**Panarion**, xxix, 6) ve Jerome'ye (**Letters**, cxii, 13, **Amos,** i.12-13 [**Nicene and Post Nicene Fathers of the Churches VI: Jerome, Selected Letters and Works**, Ed. Philip Schaff, Henry Wallece, 2nd series, New York, Cosimo Classics, 2007]) ait eserlerde 'Yahudilerin Hıristiyanlara lanet okudukları'na ilişkin kayıtların *birkat ha minim*'e işaret ettiği düşünülür.

60 Barrett, **The Gospel according to St John**, s. 127.

61 Warren Carter, **John and Empire: Initial Explorations**, London-New York, T & T Clark, 2008, s. ix.

62 Cassidy, **John's Gospel in New Perspective**, s. 3.

ve İgnatius'un yazdıkları dönemde henüz derlenmediği ya da derlenmiş olsa bile mezkûr yazarların İncil'den habersiz oldukları varsayılabilir. Öte yandan Hıristiyan geleneğin ortodoks olarak gördüğü isimlerin Yuhanna İncili'ne büyük oranda II. yüzyılın üçüncü çeyreğine dek sessiz kaldıkları anlaşılmaktadır. Bunun aksine heretik (Gnostik) olarak adlandırılan yazarların ise İncil'den haberdar oldukları görülmektedir. Önceleri Origen'e atfedilen ancak daha sonra Hippolytus'a (ö. 235) ait olduğu düşünülen *Philosophumena* isimli esere göre Gnostik Basilides (ö. 140) Yu. 1:9 ve Yu. 2:4'ü alıntılamıştır.[63] İncil'in MS 135 dolaylarında Valentinusçu Gnostik çevrelerce kullanıldığı kaydedilir.[64] Dolayısıyla İncil'in bu tarihten önce yazıldığını kabul edebiliriz. Bu verilere rağmen yine de kesin bir tarih vermek güçtür. Yakın döneme ait çalışmaların MS 90-110 tarihine yoğunlaşmalarından hareketle İncil'in yazım tarihini bir zaman aralığı olarak ifade etmek kuşkusuz daha güvenli bir yoldur. Hatta tarih çizgisinde herhangi bir noktayı referans almak yerine İncil'in Hıristiyan inancına göre İsa'nın dirildiği tarihten yaklaşık en erken altmış yıl sonra yazıldığını kabul etmek daha doğru olacaktır.

Yazarın kimliği ve İncil'in derleme tarihine ilişkin belirsizliklerin metnin yazıldığı yerin tespiti konusunda da sürdüğünü ifade edebiliriz. Yaygın olarak bilinen ve Hıristiyan geleneğin kabul ettiği Efes şehri haricinde İskenderiye, Antakya, Filistin ve Transürdün (Transjordan) bölgelerini metnin yazıldığı yerler olarak öne süren teoriler bulunmaktadır.[65] Bunlar arasında Filistin ve Transürdün bölgeleri araştırmacılar nezdinde

---

63 Hippolytus, **Philosophumena**, VII. xxii.4 (**Philosophumena or the Refutation of All Heresies**, II, Trans. F. Legge, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1921).

64 Bkz. Craig Keener, **The Gospel of John: A Commentary**, Michigan, Baker Academic, 2003, s. 141.

65 Örneğin P. Barnett Dördüncü İncil'i tamamıyla Yahudi kökenli Hıristiyanlara ait bir İncil olarak gördüğünden hedef kitlesinin Filistin bölgesindeki Yahudiler olduğunu savunmaktadır. Paul Barnett, **The Birth of Christianity: The First Twenty Years**, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, ss. 163-179. M. Bismard, Barnett'tan çeyrek yüzyıl önce Filistin önerisini dillendirmiştir. Ancak Boismard'a göre Filistin'de yerleşik olan Yuhanna cemaati daha sonra Efes'e gitmiş ve İncil burada nihai formuna kavuşmuştur. Brodie, **The Quest for the Origin of John's Gospel**, s. 17. K. Wengst ise Yahudilerin politik olarak güçlü olduğu Transürdün bölgesine işaret etmektedir. K. Wengs'ten aktaran Brodie, **The Quest for the Origin of John's Gospel**, s. 20. Transürdün bölgesi İncil anlatısının yöneldiği coğrafyalar (Celile, Samiriye ve Taberiye) açısından da önemli görülür. Ayrıca Transürdün, Schnackenburg'e göre vaftizci grupların ve belki de ön-Sabiî toplulukların karşılaşma noktasıdır. Buna ragmen o, İncil'in yazılı formu için Transürdün'ün güçlü bir iddia olmadığını söyler. Rudolf Schnackenburg, **The Gospel according to St John**, Trans. Kevin Smith, New York,

oldukça zayıf ihtimaller olarak görülür. Buna karşın Efes haricinde İskenderiye ve Suriye bölgeleri İncil'in muhtemel yazım yerleri olarak öne çıkmaktadır. Cassidy bu şehirlerin birini tercih etmek yerine daha geniş bir perspektiften tüm bu ihtimalleri kuşatan Roma coğrafyasına odaklanmanın daha doğru olacağına kanaat getirir. Çünkü Yuhanna İncili'nin nerede derlendiğine ilişkin bütün alternatifler İmparatorluk coğrafyasına ait şehirlerdir. Dolayısıyla İncil'in muhatapları ve yazarını kuşatan atmosfer "Romalı"dır. Romalılıktan kasıt erken Hıristiyan cemaatlerin yaşadığı şehirlerin mimari dokusundan, günlük hayat pratiklerine, dini-kültürel uygulamalardan siyasi-askerî eğilimlere varıncaya kadar İmparatorluk ideolojisinin baskın unsur olmasıdır.[66] Cassidy'in bu teorisi doğruluk payı barındırmakla birlikte, Yuhanna İncili'nin Hıristiyan cemaatler tarafından benimsenen ve Roma coğrafyasında dolaşımda olan bir metin olduğu varsayımına dayanır. Ancak ilgili varsayım, güçlü argümanlardan yoksundur. Aksine İncil'in II. yüzyılın ortalarına dek ortodoks olarak kabul edilen yazarlarca kullanılmaması, dolaşım hızının yavaş, okunduğu bölgelerin ise belirli bir tarihe kadar sınırlı olduğunu göstermektedir. Bu sebeple hem İncil'in yazımı hem de erken kullanımı için araştırmacıların odaklandığı bölgeleri incelemek yerinde olacaktır.

Dördüncü İncil'in Gnostik temalar içerdiği ya da Gnostik bir dil kullandığı yönündeki iddianın lehinde ve aleyhinde kanaatlerin bulunduğu süreğen bir tartışma bulunmaktadır. Bu tartışmanın mahiyeti bir yana, daha önce de aktardığımız üzere sadece İncil'in Gnostik bir yazar tarafından ya da Gnostik bir yazara cevaben yazıldığına ilişkin kayıtların varlığı dahi İncil'in yazıldığı coğrafyada Gnostik bir düşüncenin varlığını ortaya koymaktadır. Bu açıdan Gnostik bağlam, İncil'in nerede derlenmiş olabileceği soruları açısından önemli bir ipucu sunmaktadır. İncil'in İskenderiye'de derlendiğini savunan görüşlerin ilk dikkat çektiği nokta da Gnostisizm'in bölgedeki etkinliği üzerine olmuştur.[67] İskenderiye, Basilides ve Valentinus gibi önemli Gnostik öğretmenlerin düşüncelerinin etkin olduğu bir şehir olarak bilinmektedir. Dördüncü İncil'i kullanan Ptolemaeus ve ona şerh yazan

Herder & Herder, 1968, I, s. 151.

66 Cassidy, **John's Gospel**, s. 4

67 Alfred M. Perry, "Is John an Alexandrian Gospel", **JBL**, 62/2, 1944, ss. 99-100.

Herakleon'un Valentinus'un öğrencileri olarak bilinmesi, ayrıca I. ve II. Yuhanna yazarının görüşlerini tehlikeli bulduğu Gnostik Cerinthus'un İskenderiye'de eğitim almış olması İncil ve Gnostisizm irtibatı açısından İskenderiye'yi öne çıkarmaktadır.[68]

Buna ilave olarak Yuhanna yazarını etkilediği düşünülen Philo'nun İskenderiyeli olması, Tanah'ın burada Grekçeye çevrilmesi ve şehirde Yahudi bir cemaatin varlığının bilinmesi de İskenderiye iddiasını destekleyen argümanlar olarak sunulur. Ayrıca İncil'deki dini gruplardan Samirîlerin ve Yahya'nın takipçilerinin de İskenderiye'de iskân ettikleri kaydedilmektedir.[69] Hatta Josephus ibadet yeri konusunda Samirîler ve Yahudiler arasındaki bir tartışmaya atıfta bulunur.[70] Yine Dördüncü İncil'e ait bilinen en erken el yazması olan P^{52} ve İncil'den bazı pasajlar da içeren *Egerton Papirüsü*'nün Mısır'da bulunmaları İncil'in İskenderiye'de yazıldığının işareti olarak görülmüştür.[71] Dördüncü İncil'in İskenderiye orijinli olduğunu savunan araştırmacıların öne sürdüğü argümanlardan biri de *Epistula Apostolorum*[72] isimli anti-Gnostik metnin bölgede yazıldığını düşünmeleridir. *Epistula* yazarı "sahte elçiler" olarak adlandırdığı Gnostik Simon ve Cerinthus'un öğretilerine karşı İsa'nın gerçek mesajını aktaracağını kaydeder. Metinde *Logos*'un bedenleşmesi ifadesine ve suyun şaraba çevrilmesi mucizesine yer verilmesi *Epistula* ile Dördüncü İncil arasındaki olası bir bağlantıyı öne çıkarır.[73]

Yuhanna ve Gnostisizm arasındaki ortak dil ve temaları dikkate alan araştırmacıların bir kısmı ise İskenderiye yerine Suriye bölgesine ilişkin argümanlar öne sürmektedir.[74]

---

68 Sanders, **The Fourth Gospel in the Early Church**, s. 38; Perry, "Is John an Alexandrian Gospel", s. 100.

69 Waetjen, **The Gospel of the Beloved Disciple**, s. 45.

70 Josephus, **Jewish Antiquities**, V (XII-XIII) Trans. Ralph Marcus, LCL 365, Cambridge, Harvard University Press, 1943, XII, 7-10; XIII, 74-79.

71 Sanders, **The Fourth Gospel in the Early Church**, s. 38.

72 *Epistula Apostolorum* apokrif Hıristiyan literatürü içinde kabul edilir. Orijinal dili Grekçe olan metnin Kıptîce çevirisi eksik olmakla birlikte IV. yüzyıla aittir. Habeşçe tam çevirisi ise VIII. yüzyıla tarihlenir. Metnin Kıptîce versiyonuna göre İsa'nın dirilmesinden 120 yıl sonra, Habeşçe versiyonuna göre ise 150 yıl sonra dünyanın sona ereceği yazmaktadır. Buradan hareketle araştırmacılar metnin MS 150 öncesinde yazıldığını, ancak kehanet gerçekleşmeyince bu tarihin daha ileriye atıldığını ifade etmektedir. Bkz. C. D. G. Müller, "Epistula Apostolorum", **New Testament Apocrypha I**, Ed. Wilhelm Schneemelcher, Louisville, Westminster John Knox Press, 1991, ss. 249-251.

73 Waetjen, **The Gospel of the Beloved Disciple**, ss. 46-47.

74 Suriye tezini destekleyen isimler için bkz. Sanders, **The Fourth Gospel in the Early Church,** s. 8.

Ancak bu araştırmacılardan çok azı "Suriye bölgesi" ile nereyi kastettiğini açıklamıştır. Bunlardan J. Ashton'a göre Suriye ile Antakya ve çevresi kastedilmektedir.[75] Senkretik eğilimlere açık bir bölge olarak Antakya, Yahudilerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerden biridir. Gnostik öğretilerin Suriye bölgesindeki varlığı bilinmektedir. Dördüncü İncil ile aralarında yakınlık bulunduğu düşünülen *Süleyman'ın Kasideleri* (*Odes of Solomon*) isimli kitabın da Suriye orijinli olduğu varsayılmaktadır.[76] Suriye bölgesi hem Semitik hem de Grek kültürünü barındırmasından ötürü Dördüncü İncil açısından önemli bir zemin olarak görülmektedir.[77] Bununla birlikte -teolojik açıdan farklı olmalarına rağmen- Antakyalı İgnatius'un mektupları ile Yuhanna literatürü arasındaki üslup benzerliği de Suriye iddialarını güçlendirmektedir.[78]

Gnostik düşünce ile irtibat, Yahudi diasporasının varlığı, Helenistik kültürün etkisi ve İncil'in kullandığı teolojik temalar ve üslup ile benzerlik gösteren literatür gibi argümanlar Dördüncü İncil'in derlendiği yeri tespit etmede bir ölçek olarak kabul edilirse, İskenderiye ve Suriye tezlerinin makul kanaatler olduğu söylenebilir. Ancak ilgili ölçeğin aynı zamanda İncil'in Efes orijinli olduğunu kabul eden geleneksel görüş için de tutarlı olduğu görülecektir. Ayrıca İskenderiye ve Antakya bölgeleri için öne sürülen bazı argümanların hala tartışılmakta olması, üç farklı kabulün mukayese edilmesi durumunda dikkate alınmalıdır. Örneğin İskenderiye ile ilişkilendirilen Gnostik şahısların Dördüncü İncil'i kullanması, zorunlu olarak metnin o bölgede derlendiğine işaret etmez. Pekâlâ İncil başka bir bölgede derlenmesine rağmen İskenderiye'de şöhret bulmuş olabilir. Yine İncil'e ait en eski el yazmalarının Mısır bölgesinde bulunması da kuvvetli bir argüman olarak görülemez. Nihayetinde miladi ilk yüzyıllara ait Yahudi ve Hıristiyan el yazmalarının çoğu Mısır'da bulunmuştur. Bu durumun sebeplerinden biri, Mısır'daki toprağın el yazmalarını uzunca süre muhafaza edebilecek bir niteliğe sahip olmasıdır.[79] Öte yandan *Epistula*'nın yazıldığı yere ilişkin birbirinden farklı teoriler bulunmaktadır.[80] Bunlardan

---

75 Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 135.
76 Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, s. 12.
77 Culmann, **The Johannine Circle**, s. 98.
78 Koester, **Ancient Christian Gospels**, s. 178.
79 Culmann, **The Johannine Circle**, s. 99.
80 Epistula metninin yazıldığı yer noktasında birbirinden farklı görüşler öne sürülmüştür. C. Schmidt

biri de Efes'te yazıldığına yöneliktir. Dolayısıyla *Epistula* ölçeği bakımından Efes iddiası en az İskenderiye kadar güçlüdür. Suriye (Antakya) teorisi açısından ise İgnatius ve Yuhanna arasındaki yakınlık iddiası belirsizliğini korumaktadır. Yine *Süleyman'ın Kasideleri*'nin yazım yerine dair farklı görüşlerin varlığı Suriye teorisini tümüyle ihtimallerin dışına itmese de yeterince güçlü olmadığını düşünmememize neden olmaktadır. Bu durumda İncil'in Efes'te derlendiğine ilişkin iddiayı da değerlendirip bir sonuca ulaşmak gerekmektedir.

İncil haricinde üç mektup ve bir apokaliptik kitabı (*Vahiy*) içeren ve Yuhanna literatürü olarak adlandırılan külliyatın Efes ile ilişkilendirildiği bilinmektedir. Bu metinlerin yazarları hakkında birbirinden farklı tezler öne sürülse de özellikle I. mektubun İncil yazarı ya da Yuhanna cemaatinden biri tarafından yazıldığı kanaati hakimdir. II. ve III. mektubun yazarının da "Yaşlı" lakabıyla bilinen bir cemaat önderi olduğu sanılmaktadır.[81] İncil'e ait temaların mektuplarda da yer alması, iki metin türü arasında tematik bir devamlılığın var olduğuna hamledilebilir. Yine Vahiy kitabında zikredilen yedi kilise Efes ve civarındaki şehirlerdedir. Bu nedenlerden ötürü İncil'in Yuhanna ismine atfedilen diğer metinlerle aynı bölgeye ait olduğu varsayılabilir.

Elbette yalnızca bu varsayımı esas alan bir teori yeterince güçlü değildir. Dördüncü İncil ve Gnostisizm arasındaki ilişki bağlamında bir değerlendirme yapıldığında, Efes şehrinin İskenderiye ve Suriye kadar önemli bir bölge olduğu fark edilecektir. Üstelik İncil'in erken dönemde Cerinthus ile ilişkilendirilmesi Efes iddiasını daha da öne

---

ve K. Lake *Epistula*'nın Küçük Asya bölgesine ait olduğunu düşünür. Kirsopp Lake, **The Beginning of Christianity I: The Acts of the Apostles**, V, London, MacMillan & Co, 1933, s. 44. Ancak yakın zamandaki çoğu çalışma metnin İskenderiye orijinli olabileceğini iddia etmiştir. Bkz. Helmut Koester, **Introduction to the New Testament II: History and Literature of Early Christianity**, New York-Berlin, 1982, ss. 236–39. C. Hills ise kimi araştırmacıların Schmidt'in Küçük Asya tezini hala muhtemel gördüklerini ifade etmekte; (Bkz. Julian Hills, **Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum** (Basılmamış doktora tezi), Harvard University, Philadelphia, 1990, s. 9; J. K. Elliott, **The Apocryphal New Testament**, Oxford, 1993, s. 556) kendisi de *Epistula*'yı Küçük Asya bölgesiyle ilişkilendirmekte, hatta doğrudan İzmir şehrini adres olarak göstermektedir. *Epistula*'nın yazıldığı yerlerle ilgili detaylı inceleme için bkz. Charles Hill, "The Epistula Apostolorum: An Asian Tract from the Time of Polycarp", **JECS**, 7/1, 1999, s. 52.

[81] Stephen Smalley, **John: Evangelist and Interpreter**, Granville-Cope Town, Paternoster Press, 1978, ss. 149-8-149.

çıkarmaktadır. Çünkü Epiphanius'a göre Cerinthus, Anadolu'da bir kilise kurmuştur.[82] Yine I. Timoteos 1:4'teki ve Koloselilere Mektuptaki heretik olarak adlandırılan Efes'teki kişilerin Gnostik olduğu sanılmaktadır.[83] Ayrıca İgnatius'un Efeslilere yazdığı mektup, şehirde Doketik bir grubun var olduğunu da göstermektedir.[84] Elçilerin İşleri'ndeki kayda göre Efes'te Vaftizci Yahya'nın öğretilerine tâbi olan bir grup bulunmaktadır. İncil'in ismen yer verdiği öğrencilerden Tomas, Andreas ve Filip'in Küçük Asya bölgesinde misyon faaliyetinde bulundukları varsayılmaktadır. Efes'te Samirî bir cemaatin var olup olmadığı kesin değilse de[85] Yahudi diasporasının varlığı kuşkusuzdur. Ayrıca Efes'te Pavlus tarafından kurulmuş Hıristiyan bir cemaat de vardır. Yuhanna mektuplarında ya da Vahiy kitabındaki Küçük Asya kiliselerinin ne derece Pavlus ile ilişkili olduğunu bilmek zordur. Bu açıdan eğer Yuhanna cemaati Efes çevresinde yerleşikse Pavlus'un tesis ettiği cemaatin devamı olmayabilir. Elbette bu durum Yuhanna cemaatinin Pavlusçu izler taşımadığı anlamına gelmez. Nitekim Dördüncü İncil ve Pavlus teolojisi arasında farklılıklara rağmen oldukça dikkat çekici benzerlikler bulunmaktadır.[86]

Bunlara ilave olarak Efes, dini senkretizm açısından İmparatorluğun oldukça önemli şehirleri arasındadır. Şehirde Helenistik kültürün varlığı tartışmasızdır. Yine Efes'te Yuhanna İncili'ndeki bazı kristolojik unvanları kullanan gizem dinlerinin var olduğu;[87] ayrıca pek çok yönden İsa ile karşılaştırılan Dionysus'a ait bir kült merkezinin de şehirde

---

82 Epiphanius, **Panarium**, xxviii, 1.4, 6,4.

83 Schnackenburg, **The Gospel according to Saint John**, s. 152.

84 Ignatius, **Ignatius to the Ephesians**, VII. 1-2 (**The Apostolic Fathers, Volume I: I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas**, Trans. Kirsopp Lake, LCL 24, London, William Heinemann, 1919, s. 181).

85 Efes'e yaklaşık 150 mil uzaklıktaki Delos adasında eski bir Yahudi sinagogunun var olduğu ve yapının Samirîlere ait olduğu iddia edilir. A. T. Krabel, "New Evidence of the Samaritan Diaspora Has Been Found on Delos", **TBA**, 47/1, 1984, ss. 44-46.

86 Bultmann Pavlus ve Yuhanna'yı aynı atmosferden beslenen iki ayrı çizgi olarak yorumlar. Rudolf Bultmann, **Theology of the New Testament**, II, London, SCM Presss, 1976, ss. 6-9.

87 Elçilerin İşleri 19:23-40'ta Efes'teki Artemis tapınağı ile ilgili bir kargaşanın yaşandığı anlatılır. Araştırmacılar Artemis tapımı ile Grek mitolojisindeki Artemis figürünü birbirinden ayırırlar. Efes'teki Artemis, kültik tapımın objesi olarak kabul edilir. Şehirde yapılan arkeolojik kazılara ait bulgulara göre Artemis tapınaklarının MÖ V. yüzyıl dolaylarında Kibele ve Demeter tapımı için inşâ edilmiştir. Bkz. Clinton E. Arnold, **Ephesians: Power and Magic**, New York-Sydney, Cambridge University Press, 1989, s. 26.

bulunduğu bilinmektedir.[88] Bunların da ötesinde İmparatorluk kültünün önemli merkezlerinden biri olması Efes iddiasını hayli güçlü kılmaktadır. Şüphesiz kültün pek çok Roma şehrinde etkin olduğu söylenebilir, ancak üçüncü bölümde detaylarıyla ele alınacağı üzere Yuhanna İncili'nde İsa için "Rabbim ve Tanrım" şeklindeki seslenişin Efes'teki bir kayda göre İmparator Domitianus ismine de atfedilmiş olması İncil'in polemik bir üslûp kullandığı kanaatini güçlendirmektedir. Bu polemik üslup açısından Efes'teki senkretik ortamın oldukça elverişli olduğu ifade edilebilir.[89] Sonuç olarak Yuhanna İncili'nin pek çok meselesi gibi derlendiği yer noktasında da kesin bir yargıya ulaşmak pek mümkün görünememektedir. Buna rağmen İskenderiye ve Suriye gibi alternatif teorilerin -güçlü yönleri bulunmakla birlikte- İncil'in Efes'te yazıldığına ilişkin kanaati yok sayacak bir etkinlikte olmadığını dile getirebiliriz.

3. Yuhanna İncili'nin Muhatabı Kimlerdi?

Yuhanna İncili'nin kim tarafından, nerede ve ne zaman yazıldığını bilmeye yönelik akademik ilgi ve çaba metinde ifadesini bulan teolojinin tarihsel zeminini keşfetmek amacına matuftur. İncil'i bu yönden ele alan çalışmaların XIX. yüzyılın sonları itibarıyla ivme kazandığını ve günümüzde nispeten azaldığını söyleyebiliriz. Bu azalmayı yine yakın zamanda yazarlık meselesini ihmal ederek İncil'i senkronik bir okuma stratejisi ile ele alan çalışmaların artışı ile açıklamak mümkündür. Ancak yazarın kimliğindeki muğlaklıktan ötürü metni esas alan bu yaklaşımın da öncesinde İncil'in muhatabını da denklemin içinde dahil eden teoriler üretilmeye başlamıştı. Buradaki muhatap, metni esas alan edebi kritik metodun zımnî okuru değil, metnin ilk muhatabı olan tarihsel okuru; Yuhanna araştırmacılarının ifadesiyle Yuhanna cemaatidir.

XX. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla "Yuhanna cemaati" olarak isimlendirilen birbirinden farklı modeller ortaya atılmıştır.[90] Kuşkusuz bu yeni durum yalnızca yazarlık

---

88 Sjef van Tilborg, **Reading John in Ephesus**, Leiden, Brill, 1996, ss. 95-98; Dennis R. MacDonald, **The Dionysian Gospel**, Minneapolis, Fortress Press, 2017, s. 110.

89 Lars Kierspel, **The Jews and the World in the Fourth Gospel: Parallelism, Function, and Context**, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, s. 188.

90 Yuhanna cemaati modelleri için bkz. Wally F. Cirafesi, "The Johannine Community Hypothesis (1968–Present): Past and Present Approach and a New Way Forward", **CBR**, 12/2, 2012, ss. 176-193; "The 'Johannine Community' in (More) Current Research: A Critical Appraisal of Recent

probleminin belirsizliğinden kaynaklanmamıştır. İsa'nın İncillerdeki yaşamına yoğunlaşan araştırma odağı, İncillerin derlendiği sosyal atmosfere kaydırılmıştır. Bu aynı zamanda yazar odaklı değil bağlam odaklı bir araştırma stratejisi öngörmekteydi. Öne sürülen cemaat modelleri Yuhanna ve Sinoptikler arasındaki farkları ve aynı zamanda Yuhanna İncili'nin birbiriyle çelişkili görülen ifadelerini açıklamak için kullanıldı.[91] Şüphesiz bu çalışmalardaki artışta 1950 sonrasında "cemaat" (*community*) mefhumu üzerine yoğunlaşan çalışmaların da rolü vardır.[92] Nitekim aynı süre zarfında geçtiğimiz yüzyılın ortalarında keşfedilen Ölü Deniz Yazmaları'nın sahibi olduğu düşünülen Kumran cemaatinin kimliği üzerine de çalışmaların yapıldığı bilinmektedir.[93]

Yuhanna cemaati paradigmasını kapsamlı ve sistematik bir şekilde gündeme getiren J. Louis Martyn'dir. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*[94] isimli eserinde Yuhanna cemaatinin yapısına ilişkin bir model önermiştir. Martyn'in modeli kendisinden sonraki çalışmalar açısından bir referans noktası olmuştur. İncilin bir süreçte şekillendiğini düşünen Martyn, bu sürecin Yuhanna cemaati olarak adlandırdığı topluluğun sosyal ve teolojik tarihi olduğu kanısındadır. Buna göre Yuhanna cemaati üç önemli evreyi tecrübe etmiştir. İlk evrede Yahudi-Hıristiyanlardan oluşan ve bütünüyle mesiyanik bir teolojiyi benimseyen Yuhanna cemaati, ikinci evrede iki önemli travma

---

Methods and Models", **Neotestamentica**, 48/2, 2014, ss. 341–364; David A. Lamb, **Text, Context and the Johannine Community: A Sociolinguistic Analysis of the Johannine Writings**, London-New York, Bloomsbury Publishing, 2014.

91 Lamb, **Text, Context and the Johannine Community**, ss. 13-14.

92 Stephen Barton, "Community", **A Dictionary of Biblical Interpretation**, Ed. Richard J. Coggins and James L. Houlden, London, SCM Press, 1990, ss.134-138.

93 Kazez, Ölü Deniz Yazmaları'nın kime ait olduğu sorusuna tam bir kesinlik ile "Essenîler" cevabı verilemeyeceğini ifade eder. Essenîler hakkındaki bilgimizin eksikliği ve erken dönem kayıtlardaki çelişkili ifadeler onların tam olarak nerede yaşadıklarını bilmemizi güçleştirmektedir. Yazmaların bulunduğu bölgede miladi ilk yüzyılda Essenîlerin yaşadığını aktaran kaynaklar çok azdır. Ancak Yazmalar ile Essenî itikadı ve cemaati hakkındaki bilgilerin büyük oranda örtüştüğü ifade edilir. Buna rağmen araştırmacılar arasında Ölü Deniz Yazmaları'nın Essenîler'e aidiyetini mümkün görmeyen isimler bulunmaktadır. Bkz. İsmail Kazez, **Esseniler ve Ölü Deniz Yazmaları** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2001, ss. 168-189. Çalışma süresince Ölü Deniz Yazmaları'ndaki topluluğun -Essenîler olduğu hakkındaki tartışmalı durumu göz önüne alarak- yazmaların bulunduğu bölgeye nispetle "Kumran cemaati" olarak adlandırılmasını tercih edeceğiz.

94 J. Louis Martyn, **History and Theology in the Fourth Gospel**, 3rd ed., London, Westminster John Knox Press, 2003 (1968).

yaşamıştır. Bunlardan biri sinagogdan dışlanmaları, diğeri ise Hıristiyanlara yönelik sürdürülen takibat ve zorlamalar neticesinde beliren şehitliktir. Bu travmalar cemaat içi bağlarının kenetlenmesine yol açmış ve son evrede Yuhanna cemaati yapısal olarak kapalı ve izole edilmiş bir topluluk haline gelmiştir.

Martyn'in bu modeli Ashton'a göre Bultmann'dan sonra Yuhanna Çalışmalarına yapılmış en önemli katkı olarak görülür.[95] Martyn'in çalışmasını önemli kılan yalnızca Yuhanna cemaatinin teşekkülüne ilişkin 'üçlü modeli' değil, ayrıca bu modelin öngördüğü sonuçlardır. Bultmann'dan oldukça etkilendiği bilinen Martyn, onun aksine Yuhanna İncili'nin arka planında Gnostik geleneğin değil Yahudiliğin ve özellikle de Rabbinik literatürün var olduğunu iddia etmiştir. Bu sebeple Martyn, cemaatin ilk evrede sinagog içinde olduğunu düşünmektedir. Ancak sinagog ile yaşanan ayrışma İncil anlatısının iki temel özelliğini belirlemiştir: geriye dönük (retrospektif) kurgu ve polemik dil. Ona göre geleneksel İsa anlatısı, izole olmuş bir cemaatin sosyal ve teolojik bağlamı üzerinden geriye dönük bir kurgu ve polemik bir üslup ile yorumlanmıştır.[96]

Martyn'in bu teorisi İncil anlatısının "çift katmanlı drama" modeli üzerinden şekillendiği öncülüne dayanır. Buna göre İncil anlatısı iki ayrı zaman katmanını iç içe geçirmiştir. İlk katman, Yuhanna ve Sinoptik anlatılardaki ortak olayları içerir ki, bunlar İsa çağına aittir. İkinci katmanda ise Yuhanna'nın Sinoptiklerden ayrıldığı yorumlar belirmektedir ki, bu da cemaatin içinde bulunduğu duruma referansta bulunur. Martyn'e göre çift katmanlı drama bütün anlatı için değil, bazı bölümler için tatbik edilebilir. Örneğin Yahudi yetkililer ile İsa tarafından gözleri açılan âmâ kişi ve ailesi arasında geçen diyalog çift katmana sahiptir. Âmâ adamın gözlerinin açılması hikayesi Markos 8:22-26'daki anlatı ile kısmi bir benzerliğe sahiptir. Ancak anlatının Yuhanna versiyonunda gözleri açılan âmâ ve ailesi Yahudi yetkililer tarafından sorguya çekilir ve sorgu sonunda tapınaktan dışarı atılır (Yu. 9:13-34). Martyn'e göre bu anlatının üzerinde sembolik bir örtü vardır. Bu örtü iki katmanlı hermenötik okuma modeli aracılığıyla kaldırılabilir.

---

95 Ashton'ın bu tespiti, 1991 ve 1993 baskılı eserlerinde mevcuttur. Eserin ikinci edisyonunda ilgili cümlelerin de yer aldığı bölümler çıkarılmıştır. Bkz. John Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, New York, Oxford University Press, 1993 (1991), s. 107.

96 Martyn, **History and Theology in the Fourth Gospel**, s. 145.

Buradaki mucize anlatısı İsa çağına, sonraki sorgu sahnesi ise Yuhanna çağına aittir. Bu fark edildiğinde Martyn'e göre gözleri açılan âmâ adamın Yuhanna cemaatine, tapınağın Kudüs dışındaki bir sinagoga ve Yahudilerin de sinagog yetkililerine işaret ettiği anlaşılacaktır. Bir diğer deyişle sinagogdan dışlanan Yahudi kökenli Hıristiyanların yani Yuhanna cemaatinin durumu İsa hakkındaki bir şahitlik üzerinden yeniden kurgulanmıştır.[97]

Martyn'e göre İncilin ikinci önemli karakteri ise polemik bir üsluba sahip olmasıdır. Bu üslup pek çok yerde fark edilse de yukarıda işaret edilen âmâ ile Yahudiler arasındaki diyalogda açıkça belirmiştir:[98]

> -"Yoksa siz de mi O'nun öğrencileri olmak niyetindesiniz?"
> -(Yahudiler) Adama söverek, "O'nun öğrencisi sensin!" dediler. "Biz Musa'nın öğrencileriyiz (Yu. 9:27-28).

Ashton "İsa'nın öğrencisi-Musa'nın öğrencisi" mukayesesini polemik bir üslubun yansıması olarak görmekle birlikte, Martyn'in Yuhanna cemaati paradigmasının da bir tasdiki olarak kabul eder. Çünkü İsa yaşarken takipçilerinin "Musa'nın öğrencilerinin muhalifleri" olarak tanımlanmadığına dikkat çeker.[99] Martyn, sinagogdan dışlanma öncülünü çoğunlukla metin içi referanslardan hareketle temellendirilmeye çalışır. Bu öncülü metin harici bir veriyle desteklemek amacıyla daha önce de atıfta bulunduğumuz *birkat ha minim* olarak bilinen kınamayı cemaate yönelik yasal bir uzaklaştırma olarak kabul eder. *Birkat* üzerine yapılan tartışmalar Martyn'in tezinin eleştirilmesine sebep olsa da metin içi argümanları dikkate alındığında Yuhanna cemaati modellemesinin Yuhanna çalışmaları açısından bir dönüm noktası olduğu fark edilir.[100]

Martyn'in Yuhanna cemaati paradigması, başta Rabbinik literatür olmak üzere Yahudi metinleri ile Yuhanna İncili arasında bir ilişkinin var olduğu iddiasını güçlü bir şekilde

---

97 Martyn, **History and Theology in the Fourth Gospel**, s. 66; "The Johannine Community Among Jewish and Other Early Christian Communities", **What We Heard from the Beginning: The Past, Present, and Future of Johannine Studies**, Ed. Tom Thatcher, Texas, Baylor University Press, 2007, s. 185.

98 Martyn, **History and Theology in the Fourth Gospel**, ss. 158-161.

99 Ashton'a göre Yu. 9:27-28'deki bu polemik Martyn'in Yuhanna cemaati tezinin en güçlü noktalarından biridir. Ashton, **The Gospel of John and Christian Origins**, s. 79.

100 *Birkat ha minim* hakkında yapılan tartışmalar için bkz. Mayo, "The Role of the Birkath Haminim in Early Jewish-Christian Relations"; Joel Marcus, "Birkat Ha-Minim Revisited", **NTS**, 55/4, 2009.

gündeme getirmiştir. Bu ilişkiselliğin yeni olduğunu söyleyemeyiz, ancak özellikle Bultmann'ın kaynak teorileri ve bu zeminde farklılaşan çalışmalar, İncil'in çoğunlukla Yahudilik dışı bir referanstan beslendiği kabulünü esas almışlardı. Oysa Martyn sonrasında, İncil ve Yahudilik arasındaki bağıntıyı vurgulayan çalışmaların hayli çoğaldığını ifade edebiliriz. Bunlar içerisinde Oscar Culmann'ın Yuhanna cemaati modeli Bultmann ve Martyn'in tezlerinin adeta bir sentezi olarak belirmektedir.

Culmann, Yuhanna cemaatinden çok cemaatin etkileşim ağını göstermeye çalışır. Yuhanna İncili'ni Yahudilik içinde marjinal olarak görülen gruplarla ilişkilendirir. Marjinal Yahudilikten kastı Bultmann'ın "Hıristiyanlık öncesi Gnostisizm" olarak adlandırdığı geleneğin de öncesinde varsaydığı sekteryan bir Yahudiliktir. Daha spesifik bir tablo çizmek gerekirse Cullmann, Yuhanna cemaatinin Sinoptik geleneği sürdüren Hıristiyan cemaatler veya ana akım Yahudilik ile değil, başta Samirîler olmak üzere Kumran cemaati, Vaftizci Yahya'nın takipçileri ve pagan düşünceden etkilenmiş Helenist Yahudiler gibi Filistin Yahudiliğine göre heterodoks olarak görülen hiziplerle ilişkilendirir.[101] Elçilerin İşleri'ndeki Stefan'ın konuşmasını (Elç. 6:8-7:60) inceleyen Culmann, Yuhanna cemaati ve Stefan'ın temsil ettiği Helenistlerin aynı teolojiyi benimsediklerini, dolayısıyla aynı arka plana sahip olduklarını veya aynı kaynaktan etkilendiklerini öne sürer. Bu yakınlığın arkasında ise Samirî teolojisi vardır.[102]

Cullmann, Martyn gibi bir model ortaya koymak yerine daha çok muhtemel Yuhanna cemaatinin kökeni üzerinde durmaktadır. İncil'in ilk muhataplarını marjinal Yahudilik zemininde ele alması, Cullmann'ı İncil'in karakteri konusunda da benzer bir sonuca sevk etmiş olmalıdır. Yu. 20:30-31'deki cümleleri oldukça "genel" bir amaç olarak değerlendiren Cullmann, metnin daha özel bir amaca matuf olduğunu düşünmektedir. Asıl amaç İsa'nın kilisesini kurduğunu ve o kilisenin şu anda aktif olarak işlediğini bildirmektir. Kurulmuş olan o kilise Yuhanna'nın cemaatidir.[103]

---

101 Culmann, **The Johannine Circle**, ss. 30-36
102 Culmann, **The Johannine Circle**, ss. 43-46
103 Culmann, **The Johannine Circle**, s. 14.

Yuhanna cemaati hakkında yapılan çalışmalar arasında sistematik bir model öngörmesi açısından G. Richter'in teorisi hayli dikkat çekicidir.[104] Richter, Yuhanna cemaatini süreç içinde şekillenen ve nihai halini alan bir organizasyon olarak ele alır. Richter'in dört aşamalı modeli şu şekilde özetlenebilir. Yuhanna cemaati ilk aşamada Yahudi-Hıristiyanlardan oluşmaktadır. İsa tıpkı Musa profilinde bir lider ve Mesih'tir. Sinoptik gelenekteki gibi fütürist bir eskatoloji benimsenmiştir. Sinoptiklerle aynı olmasa da benzeri bir İsa anlatısı kabul edilir. Bu anlatı tıpkı diğer Yahudi peygamberlerinde olduğu gibi İsa'nın mucizelerine odaklanır. Bu mucizeler Yahudi orjinli kimseleri İsa'nın "Mesih" olduğuna ikna etme amacına uygun olarak belirli bir anlatısal kurgu dahilinde kaydedilmiş ve yorumlanmıştır. Düşük kristolojiyi yansıtan bu kayıtlar Richter'e göre İncil'in *kurucu metnidir* (Alm. *grundschrift)*.[105] İkinci aşamada İsa'nın Tanrı Oğlu vasfını vurgulayan yeni kristolojik perspektif ortaya çıkmıştır. Richter'e göre Yuhanna cemaati ile Yahudiler arasındaki polemiğin esas sebebi de budur. İsa göksel bir varlık olarak insanları kurtarmaya gelmiştir. Bir önceki aşamada gelecekte beklenen eskatoloji anlayışı terk edilmiş, yerine İsa'nın kurtarıcı kimliği ile 'yaşanılan an'da hazır ve aktif olduğu inancı belirmiştir. Bu teolojik değişim metne de yansımış ve Richter'in kurucu metin olarak tanımladığı İncil'in ilk formundaki amaç cümlesi başka bir yazar tarafından güncellemiştir. Kurucu metinde "Ne var ki yazılanlar, İsa'nın Mesih olduğuna iman edesiniz…" (Yu. 20:31) şeklinde var olan kayıt, "Ne var ki yazılanlar, İsa'nın Tanrı Oğlu, Mesih olduğuna iman edesiniz ve böylece onun adıyla yaşama kavuşasınız…" şeklinde revize edilmiştir. Ayrıca Richter'e göre yeni kristolojik perspektifle uyuşmayan kimi

---

[104] Georg Richter'in "Prasentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium" isimli çalışması ilk olarak 1975 ve 1977 yıllarında iki ayrı edisyon kitapta Almanca olarak yayınlandı. G. Richter, "Prasentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium" ss. 117-52, **Gegenwart und kommendes Reich: Schülergabe Anton Vögtle zum 65**, Ed. Peter Fiedler und Dieter Zeller, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1975; "Präsentische und Futurische Eschatologie im 4. Evangelium" ss. 346-382, **SZJ**, Ed. Josef Hainz, 1977. Her iki çalışmaya matbu olarak ulaşamadık. Bu sebeple Richter'in ilgili modeli hakkında A. Matill'in yaptığı analitik çalışmayı ve Cirafesi'nin Yuhanna cemaati hakkında öne sürülen modelleri değerlendirdiği makalesini dikkate aldık. Bkz. A. J. Matill, "Johannine Communities Behind the Fourth Gospel: Georg Richter's Analysis", **TS**, 38/2, 1977, ss. 294-315; Cirafesi: "The Johannine Community Hypothesis (1968–Present)", s. 177.

[105] Matill, "Georg Richter's Analysis", s. 298; Cirafesi, "The Johannine Community Hypothesis (1968–Present)", s. 177.

ifadeler ilk formdan ayıklanmış olmalıdır.[106] Üçüncü aşamada İsa'nın ilahi doğasına yapılan vurgudaki yoğunluk nedeniyle beşeriliği problem olmuş, bu sebeple İsa'nın beşer görüntüsünün sadece bir yanılsama olduğunu öne süren Doketist teoloji gündeme gelmiştir. Richter, Yuhanna cemaatinin Doketist ve Gnostikleri cezbettiğini ve cemaatin içinden yeni bir fraksiyonun ortaya çıktığını ifade eder. Buna rağmen bu aşamada İncil metnine belirgin bir ilave yapılmamıştır.[107] Nihai aşama ise bir sentez aşamasıdır. İlk aşamadaki İsa'nın beşeriliği vurgusu ile İsa'nın ilahiliğini öne çıkaran yeni kristoloji, bedenleşmeye işaret eden "Söz insan olup aramızda yaşadı" (Yu. 1:14) cümlesinin eklenmesiyle dengelenir. Böylece Doketist perspektif reddedilir. Ayrıca fütürist eskatolojiye ilişkin bazı imalar da metne dahil edilir.[108]

Richter'in teorisi Yuhanna cemaatinin süreçselliğine odaklanır. Buna göre Yuhanna cemaati ve İncil, teolojik açıdan basitten karmaşığa veya ilkelden gelişmişe uzayan gelişimsel bir çizgiye sahip değildir. İsa'nın "Mesih" vasfına odaklanarak insaniliğini öne çıkaran *düşük kristolojinin* onun "Tanrı Oğlu" vasfına vurgu yapan ve dolayısıyla ilahiliğini öne süren *yüksek kristolojiye* hamledildiği iddiasının aksine diyalektik bir değişim öngörür. Farklı teolojilere sahip grupların süreç içinde elenmesiyle beliren nihai yapı sentezci bir teolojik perspektife ulaşmıştır. Söz konusu grupların kristolojik ve eskatolojik algılarının farklılığı da İncil'in birden fazla edisyona sahip olduğu kabulü üzerinden izah edilir.[109]

Yuhanna cemaati ile ilgili Martyn'den de önce basit bir model öngören R. Brown cemaatin süreç içinde şekillendiğini düşünen araştırmacılardandır.[110] İlk modeline 1979 yılında yazdığı *The Community of the Beloved Disciple* isimli çalışmasıyla sistematik bir form kazandıran Brown, Yuhanna teolojisindeki değişimin Martyn gibi cemaat-sinagog çekişmesinden değil, cemaat içi bir gerilimden kaynaklandığını düşünmektedir.[111] Bu

---

106 Matill, "Georg Richter's Analysis", ss. 301-305.
107 Matill, "Georg Richter's Analysis", s. 306.
108 Matill, "Georg Richter's Analysis", ss. 297-307.
109 Cirafesi: "The Johannine Community Hypothesis", s. 177.
110 Bkz. Raymond E. Brown, **The Gospel according to John**, I-II, New York, Doubleday, 1966-1970.
111 Brown, sinagogdan dışlanma/kovulma hadisesinin İncil yazımından önce olduğunu düşünür. Raymond E. Brown, **The Community of the Beloved Disciple**, Goeffrey Chapman Book, London,

açıdan Richter'in diyalektik modeline yakınsa da Brown'a göre teolojik değişim cemaatin demografik yapısındaki değişimden kaynaklanmıştır. Bu da cemaat içi bir ayrışmayı doğurmuştur. Brown'a göre sebepleri ve izleri İncil anlatısında görülen bu ayrışmanın sonucu Yuhanna mektuplarına yansımıştır. Yalnızca İncil'i değil, aynı zamanda Yuhanna mektuplarını kullanması açısından Brown'ın Yuhanna cemaati modeli diğerlerinden ayrışmaktadır.[112]

Dört aşamalı bir model öngören Brown'ın ilk aşaması (MS 50-90) İncil'in metin olarak ortaya çıktığı zamana değil, İncil'deki erken döneme ait sözlü materyallerin dolaşımda olduğu bir döneme atıfta bulunur. Brown, Yu., 11:48'te yer alan "Böyle devam etmesine izin verirsek, herkes O'na iman edecek. Romalılar da gelip kutsal yerimizi ve ulusumuzu ortadan kaldıracaklar" şeklindeki kaydın Kudüs'teki tapınağın yıkıldığı zamana işaret etiğini düşünür.[113] Brown'a göre Sevilen Öğrenci -her ne kadar kimliği belirlenemese de- Yuhanna cemaatinin lideridir. Başlangıçta Yahudi-Hıristiyanlardan oluşan cemaatin içinde Samirîler ve Vaftizci Yahya'nın takipçileri de vardır. Özellikle Samirî ihtidaları sebebiyle İsa'nın Musa gibi bir peygamber ve Mesih olduğu inancının aşınıp onun varlık öncesi ilahi bir figür olarak benimsenmesi, cemaat içinde ayrışmaya giden süreci başlatmıştır.[114] İkinci aşama İncil'in derlendiği aşamadır. MS 90 dolaylarına işaret eden bu süreçte Yuhanna cemaati Filistin'den ayrılıp diasporada varlık göstermiştir. Gentile ihtidaları ile Tanrı Oğlu kristolojisi baskınlık kazanmış ve Yahudi karşıtı polemik üslup nedeniyle cemaatteki ayrışma da derinleşmiştir.[115] Üçüncü aşama Brown'a göre Yuhanna'nın Mektupları'nın yazıldığı MS 100 dolaylarıdır. Brown, İncil'in ve mektupların aynı cemaate ait olduğu kanısındadır. İsa'nın beşerîliğinin önemli bir problem olarak görüldüğü bu aşamada cemaat apostolik Hıristiyanlıkla temasa geçmiştir. Bunun sonucunda ayrışma daha da derinleşmiş ve bu kez Mektupların yazar/lar/ını takip eden daha *muhafazakâr* bir grup ile İsa'nın tamamıyla tanrı olduğu ve beşerî bir bedenden

1979, s. 22.

112 Cirafesi: "The Johannine Community Hypothesis", ss. 179-180.

113 Brown, **The Community of the Beloved Disciple**, s. 22.

114 Brown, **The Community of the Beloved Disciple**, ss. 25-55.

115 Brown, **The Community of the Beloved Disciple**, ss. 59-91.

yoksun olduğu tezini savunan *ayrılıkçı* bir grubun mücadelesi baş göstermiştir.[116] Brown'ın son aşamasında ise *muhafazakâr* grup, Sinoptik öğretiyi esas alan ana bünye Hıristiyanlık içerisinde erimiştir. Yuhanna cemaatinin sayıca büyük bölümünü oluşturan diğer *ayrılıkçılar* ise Doketist, Gnostik ve Montanist kiliselere dahil olmuştur.[117]

Yuhanna cemaati üzerine yapılan çalışmalar sadece İncil'in yazarlığı ve arka planındaki geleneği keşfetmeye odaklanan tarihsel kritiğe dayalı araştırmalardan ibaret değildir. Yuhanna İncili'nin nasıl bir motivasyonla yazıldığı, hangi amaç için yazılı bir materyal haline getirildiği ve İncil'i üreten topluluğun sosyolojik analizine odaklanan çalışmalar, İncil ve teolojisi hakkında farklı perspektifler üretmiştir. Bunlar içerisinde kendisinden sonraki literatürün referansı olması açısından Meeks'in çalışması ayrıcalıklı bir yere sahiptir.[118] Bultmann'ın inen-yükselen kurtarıcı motifi ile Martyn'in çift katmanlı okuma hermenötiğini mecz eden Meeks, gökten yeryüzüne inen ve yükselen İsa anlatısının yalnızca İsa'nın kimliğini değil aynı zamanda cemaatin de yapısını yansıttığını düşünür. Bu yansıtmanın aracısı Yuhanna sembolizmi, yansıtılan ise cemaatin sembolik evrenidir.[119]

Meeks'in araştırması Yuhanna İncili'ni bu sembolik evren zemininde ele alır. Bu evren İsa'nın çağını değil, Yuhanna cemaatinin çağını içerir. Ona göre Yuhanna İncili eklesiyastik değil, *etiyolojik*tir, yani Yuhanna cemaati hakkında köken-bilimsel bir açıklama sunar.[120] Yuhanna cemaatinin tarihsel tecrübesi ile İncil'in sembolik evreni arasında diyalektik bir devamlılık olduğunu iddia eden Meeks, bu diyalektik nedeniyle

---

116 Brown, **The Community of the Beloved Disciple**, ss. 93-144.

117 Brown, **The Community of the Beloved Disciple**, ss. 145-164.

118 Bkz. Wayne Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", **JBL**, 91, 1972.

119 "Sembolik evren", Meeks'in kendi kavramsallaştırması değildir. Meeks bu kavramı Peter L. Berger ve T. Luckmann'dan ödünç alınmıştır. Berger ve Luckmann'a göre sembolik evren kişinin eylemde bulunduğu dünyadır. Müesses yapılar sembolik evren aracılığıyla meşrulaştırılır. Müesses yapıyı kişiye kabul ettirmeye yarayan bu evrenin bileşenleri, yapı içindeki herkes tarafından bilinen atasözleri, mitoslar, hikmetli deyişler, ahlaki öğretilerdir. Bunlar vasıtasıyla bireyin neyi, nasıl yapacağı öğretilerek yapıya uyum ve aidiyet sağlanır. Tarih de sembolik evren tarafından yapıyı meşrulaştıracak şekilde bir bütün olarak kurgulanır. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, **The Social Construct of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge**, London, Penguin Books, 1991, ss. 110-116.

120 Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Secterianism", s. 69

cemaatin erken dönem apostolik kristolojiden farklılaştığını iddia eder.[121] Bu farklılaşma ise Yuhanna cemaatini diğer Hıristiyan cemaatlerden ayırarak izole etmiş, dolayısıyla sosyal yapısını değiştirmiştir. Öte yandan inen-yükselen İsa figürü etrafında beliren teolojik söylem, sahip olduğu sembolik zırh nedeniyle özellikle Yahudiler tarafından kavranamamış ve apostolik gruplar tarafından da yanlış anlaşılmıştır.[122] Çünkü söz konusu sembolizm yalnızca Yuhanna cemaatinin üyelerince anlaşılabilir iken, cemaat haricindeki topluluklar nezdinde muğlaktır. O halde Meeks'e göre İncil, misyolojik değil didaktik bir amaç taşımaktadır. Bu amaç ise oldukça sembolik bir üslupla ifade edilen Yuhanna kristolojisinin mezhep üyelerince kolayca anlaşılmasını sağlamaya yöneliktir. Bu sebeple Meeks, Yuhanna cemaatinin radikal bir şekilde diğer kiliselere/cemaatlere uzaklaşarak kapalı bir sosyal yapıya büründüğünü ve bu sosyal yapının cemaatten ziyade *sekt* (fırka) olarak adlandırılabileceğini iddia eder.[123]

Meeks'in Yuhanna cemaatinin sekteryan bir karaktere sahip olduğuna ilişkin yargısı sonraki çalışmalarda farklı açılardan ele alınmıştır.[124] Bu sürede tarihsel kritik metodu kullanmaya devam eden çalışmalar da Yuhanna cemaati paradigmasının gelişmesine katkıda bulunmuştur. Öte yandan nispeten az olmakla birlikte bu paradigmayı eleştiren çalışmaların da aynı süre zarfında var olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin Leon Morris şahitlik meselesini yeniden gündeme getirerek havari Yuhanna'nın İncil'in yazarı olduğunu öne sürüp, cemaat modellerini reddetmiştir.[125] D. Carson ve A. Köstenberger de geleneksel görüşü sürdürerek havari Yuhanna'nın yazarlığını öne çıkarıp Yuhanna cemaati paradigmasını eleştirmiştir.[126] İncil'in yaratıcı bir zihin tarafından yazıldığı

---

121 Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Secterianism", s. 50.

122 Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Secterianism", ss. 49-58.

123 Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", s. 64.

124 Bunlar içerisinde Yuhanna cemaatinin kendi gerçekliğini Yahudiliğe "karşı bir dil" üzerinden inşâ ettiğini savunan Bruce Malina ile Yuhanna cemaatini Yahudilik içinde hizipleşen, sonra kendi teolojisini Yahudiliğe alternatif olarak ikame eden ve son aşamada tek hakikatin kendi teolojisi olduğunu ifade ederek içinden çıktığı gruba başkaldıran bir yapı olarak gören Jerome Neyrey'in modelleri sosyal-bilimsel çalışmalar içerisinde öne çıkmaktadır. Bruce Malina, "The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective", **Protocol of the 48th Colloquy,** Berkeley: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1984; Jerome Neyrey, **An Ideology of Revolt**, Fortress Press, Philadelphia, 1988.

125 Leon Morris, **The Gospel According to John**, Michigan, Eerdmans, 1971, ss. 26-28.

126 Donald A. Carson, **The Gospel according to John**, Michigan, Apollos, 1991, s. 81; Andreas J.

görüşünü savunan M. Hengel de Yuhanna cemaati hakkında öne sürülen modellerin tarihsel verilerle desteklenemeyeceği için güçlü tezler olmadığını ifade eder.[127] R. Kysar ise başlarda savunduğu Yuhanna cemaati modelini tarihsel kritik yerine edebi kritik metodu kullandığı çalışmalarında terk etmiştir.[128]

Yuhanna İncili'ni marjinal bir azınlığın değil, birbirleri arasında oldukça kuvvetli bir iletişim ağı bulunan erken dönem Hıristiyan cemaatleri için yazıldığını öne süren isimler ise Yuhanna cemaati meselesini farklı bir açıdan eleştirmiştir. Bunlar arasındaki en etkili isim R. Bauckham'dır. Ona göre Yuhanna cemaati paradigması varsayımlara dayanmaktadır ve güçlü argümanlardan yoksundur.[129] İncil süreç içinde değil, bir kerede ve sözlü kültüre sahip olmayan toplumlar için yazılmıştır. Hatta Bauckham Yuhanna'yı İnciller içerisinde en geniş muhatap kitlesine sahip metin olarak değerlendirir. Öte yandan Bauckham, Sevilen Öğrencinin metnin gerçek yazarı olduğunu ve Sinoptiklerle yakın bir ilişki içerisinde olduğu fikrini tekrardan tartışmaya açmıştır.[130] Yine de Bauckham'ın Yuhanna cemaati fikrini tümüyle reddettiği söylenemez. Yakın zamandaki bir çalışması genel olarak İncillerin belirli bir cemaat içinde yazıldıklarını, ancak bu durumun hermenötik bir değer ifade etmediğini belirtir.[131] Bauckham'dan sonra öğrencisi Klink de Dördüncü İncil'in marjinal bir cemaatten ziyade geniş bir Hıristiyan topluluğu için yazıldığını tekrarlamıştır.[132] "Cemaat" kavramının "bölgesellik" değil "ilişkisellik" ihtiva

---

Köstenberger, **Encountering John**, s. 202.

127 Martin Hengel, **Johannine Question**, London-New York, SCM Press, Trinity Press International, 1989, s. 205.

128 Robert Kysar, "Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism", **Interpretation**, 31, 1977, s. 366.

129 Richard Bauckham, "For Whom Were the Gospels Written?", **The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences**, Ed. R. Bauckham, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, ss. 9-30.

130 Bauckham, "The Audience of the Fourth Gospel", **Jesus in the Johannine Tradition**, Ed. R.T. Fortna and T. Thatcher, Westminster, John Knox, 2001, ss. 101-111.

131 Bauckham, **The Christian World Around the New Testament: Collected Essays II**, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, ss. 79-80.

132 Edward Klink III, **The Sheep of the Fold: The Audience and Origin of the Gospel of John**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 63. Ashton, hem Klink'in hem de hocası Bauckham'ın eleştirilerini Martyn'in modeli üzerine inşâ ettiklerini ifade eder. Buna rağmen eleştiriler Martyn'in tezinin güçlü yanlarına ve esas argümanlarına yönelik değil, kendi teorilerini desteklemek amacıyla başvurdukları kimi spekülatif verilere yöneliktir. Bu açıdan zayıf yönleri olmakla birlikte Yuhanna cemaati paradigması Ashton'a göre hala geçerliliğini korumaktadır. Krş için bkz. Ashton, **The Gospel of John and Christian Origins**, ss. 75-83.

ettiğini öne süren Klink'e göre Yuhanna İncili'nin gayesi, İmparatorluğun farklı bölgelerine dağılmış olan Hıristiyan topluluklar arasındaki ilişkiyi tesis ederek birliği sağlamaktır.[133] Her ne kadar Bauckham ve Klink gibi İncillerin aralarında irtibat bulunan oldukça geniş topluluklar için yazıldığı fikrini benimsemese de Yahudi araştırmacı A. Reinhartz da Yuhanna cemaati paradigmasının problemli olduğunu dile getirir.[134] Martyn'in çift katmanlı hermenötiğinin sinagogdan kovulma varsayımına dayandığını ancak tarihsel olarak bu hadiseye işaret eden bir bilginin bulunmadığını ifade eder. Öte yandan ilk okuyucunun Martyn'in iddiasının aksine İncil'i tümüyle İsa'nın hikayesi olarak algıladıklarını öne sürer.

Edebi kritik metodun ilgi görmesi ve aynı oranda tarihsel kritiğin gerilemesi Yuhanna cemaati paradigmasını sunulan modeller üzerinden tartışmalı hale getirmiştir. Ancak eleştirilerin Yuhanna cemaati fikrinden ziyade araştırmacılar tarafından inşâ edilen modellere yönelik olduğu gözden kaçmamalıdır. Öte yandan Yuhanna cemaati modellerini eleştirenlerin yerine ikame ettikleri tezler de hayli spekülatiftir. Bauckham ve Klink'in İncil'in bölgesel bir cemaatten ziyade İmparatorluğun erken Hıristiyan topluluklarına yönelik yazıldığı savunusu güçlü argümanlara dayanmamaktadır. Aksine miladi ilk yüzyılın sonlarında yazıldığı düşünülen bir metnin neredeyse II. yüzyıl ortalarına kadar ana akım olarak tanımlanan Hıristiyan yazarlar tarafından kullanılmaması uzunca bir süre oldukça sınırlı bir bölgede dolaşımda kaldığına işaret etmektedir. Metin içi referanslar ve ayrıca birbirinden farklı teolojik perspektiflerin biraradalığı İncil'in süreç içinde yazıldığını onaylamaktadır. Bu veriler Yuhanna cemaati paradigmasını tümüyle modeller üzerinden ya da modellerden birini tercih ederek çalışmaya dahil etmeye imkân vermese de henüz bu paradigmayı yok sayacak güçlü bir argümantasyonun var olmadığını ifade edebiliriz. Öte yandan yeni bir Yuhanna cemaati modeli sunmak yerine spekülasyon derecesi düşük ve metin içi referanslarla desteklenen kimi tespitleri dikkate alabiliriz.

---

133 Klink III, **The Sheep of the Fold**, s. 246.

134 Adele Reinhartz, "The Johannine Community and Its Jewish Neighbors: A Reappraisal", **What Is John? II**, **Literary and Social Readings of the Fourth Gospel,** Ed. Fernando F. Segovia, Atlanta, Scholars Press, 1998, ss. 130-132.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Yuhanna İncili'nin ilk muhatabının aralarında güçlü bir iletişim ağı bulunan tüm Hıristiyanlar olmadığı açıktır. Yuhanna İncili'nden bağımsız olarak, erken dönem Hıristiyanlarının böyle bir irtibatı sağladıklarına dair tarihsel veriler de yetersizdir. Bu sebeple İncil'in ilk muhataplarının bölgesel bir cemaat olduğunu kabul etmek daha makuldür. Bu cemaatin yapısı hakkında da kesin bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Ancak Diaspora Yahudiliği ile aralarında bir gerilimin var olduğu öngörülebilir. Her ne kadar *birkat ha minim* tartışmalı olsa da bu gerilime göndermede bulunan pek çok İncil referansı vardır. Öte yandan (i) *Gentile*nin Yuhanna cemaatinde var olduğu hatta cemaatin çoğunu oluşturduğu söylenebilir. Nitekim İncil'de kimi Aramice kökenli kelimelerin ne anlama geldiğinin ifade edilmesi bu sebepledir. Yine Vaftizci Yahya'nın diğer İncillere kıyasla daha ehemmiyeti haiz bir işleve sahip olmasından hareketle (ii) *Yahya'nın takipçileri*nin cemaat içinde ya da cemaatin var olduğu bölgede oldukları düşünülebilir. Aynı şekilde Samiriyeli kadınla İsa arasında geçen diyalogu dikkate alarak (iii) *Samirîler* içinden de cemaate katılanların olduğu sonucu çıkarılabilir. Gnostik temaların varlığı (iv) Gnostik Hıristiyanları, Pavlusçu teolojinin izleri de aynı şekilde (v) Pavlusçu Hıristiyan grupları Yuhanna cemaatinin etkileşim ağı içerisinde değerlendirmemize imkân sağlamaktadır. Bu açıdan İncil'in temelde beş ayrı grubu içeren bir cemaate seslendiği söylenebilir.

İncil'in tarihsel ve sosyal bağlamına ilişkin yaptığımız araştırmaları ve analizleri özetlemek gerekirse; metnin süreç içinde teşekkül ettiği, kendisinden önce sözlü ya da yazılı bazı kaynakları kullandığı/yeniden yorumladığı anlaşılmaktadır. Yazarlık problemini şahitlik tezi üzerinden temellendirmeye imkân sağlayacak yeterli delil yoktur. Havari Yuhanna'nın şahitliği ya da Sevilen Öğrencinin şahitliği tarihsel dayanaklardan yoksundur. Bunun yerine Yuhanna yazarının Sevilen Öğrenci karakterini anlatının tarihsel şahidi olarak kurguladığı ifade edilebilir. En erken tarihle İncil, İsa'nın dirilişinden yaklaşık altmış yıl sonra yani en erken MS 90'lı derlenmiş olmalıdır. Efes bölgesi ve çevresi şimdiki bilinenlerden hareketle İncil'in muhtemel yazım yeri olarak kabul edilebilir. Bunlara ilave olarak Yuhanna İncili yalnızca bir İsa biyografisi değil, aynı zamanda İncil'in muhatabı olan ilk okuyucunun yani Yuhanna cemaatinin belleğindeki

kristolojinin bir kaydıdır. Bu kayıt cemaatin sosyal durumunu ve yapısını yansıtan bir üsluba sahiptir. Bu üslup gerek Yuhanna İncili'nin sembolik dili ve çerçevesinde gerekse İsa tasvirini inşâ eden kristolojik unvan ve söylemlerde belirgin bir şekilde görülmektedir. Çalışmanın diğer bölümlerinde bu irtibat örnekler üzerinden gösterilecektir. Ancak tam da burada tarihsel ve sosyal bağlamı üzerinden çerçevesini çizdiğimiz İncil'in teolojik bağlamına yer vermemiz yerinde olacaktır.

B. Yuhanna İncili'nin Teolojik Bağlamı

Yuhanna İncili'nin tarihsel değil, teolojik bir metin olduğu kabulünün, İncil'in hakkında neredeyse ittifak bulunan nadir meselelerinden biri olduğu ifade edilebilir. Bu kabul, Yuhanna'nın tarihsel İsa'ya dair hiçbir şey söylemediği ya da metnin bütünüyle teolojik bir karakter taşıdığı anlamına gelmemektedir. Buradaki vurgu Dördüncü İncil'in Sinoptiklere kıyasla tarihselliğe daha az yer verdiğine ve İsa'nın teolojik kimliğini esas alan bir kaygı taşıdığına yöneliktir. Bu kaygı Yuhanna İncili'nin teolojisinden beslenmektedir. Bu da bizi Yuhanna teolojisinin anlamını ve karakterini bilmeye sevk etmektedir. Bunun için İncil'in yer verdiği teolojik temaların Yuhanna'nın İsa tasviri açısından nasıl bir bağlam oluşturduğunu keşfetmek gerekecektir.

1. Tanrı

Yuhanna İncili'nde "Tanrı" (Gre. *θεός*) ifadesi seksen beş kez kullanılmaktadır. Yu. 4:24'te Tanrı'nın ruh (*pneuma*) olduğu ve Yu. 5:26'da Tanrı'nın "kendinde hayat" olduğu bilgileri dışında diğer kullanımlar Tanrı hakkında dolaylı bir anlatıma yer vermektedir. Yuhanna İncili'nde Tanrı; ezeli, zaman ve mekândan münezzeh ve her şeyin yaratıcısıdır. "Tanrı'yı hiçbir zaman hiç kimse görmemiştir" (Yu. 1:18, 6:46) ifadesiyle Tanrı'nın aşkınlığına gönderme yapılmaktadır. Buna rağmen Yuhanna yazarının Platon ve Philo gibi isimlerin aşkın tanrı tasavvurundan ayrıştığını belirtmek gerekmektedir. [135] Çünkü İncil'in genelinde Tanrı'nın müşahhas bir varlık olarak betimlendiği fark edilmektedir.

[135] Platon Tanrı'yı *to On* (Var Olan) şeklinde isimlendirmekte ve onu "soyut bir mutlak varlık" olarak tanımlamaktadır. Philo ise çoğunlukla Platoncu perspektifi yansıtacak şekilde Tanrı'yı "Var Olan" olarak isimlendirmekle birlikte yer yer nötr olan bu ifadeyi erillik takısı ekleyerek *ho On* şeklinde kullanmaktadır. Bu yönüyle onun tanrı tasavvurunun Platonculuk ile Tanah arasında bir ikilemi yansıttığı düşünülür. Dursun Ali Aykıt, **Hıristiyanlığın Öncüsü: İskenderiyeli Philo**, İstanbul,

Dördüncü İncil'de Tanrı için kullanılan en sık isimlendirme Baba ifadesidir. İsa'nın dilinden aktarılan bu ifadelerde Baba'nın hiyerarşik olarak İsa'ya üstünlüğünün vurgulandığı öne sürülmektedir. Buna dayanarak İncil'in teosentrik bir mesaj içerdiği düşünülmüştür.[136] Barrett'ın ifadesiyle anlatının odağında İsa, İsa'nın söyleminde ise Tanrı vardır.[137] Oysa ki Tanrı ve onu niteleyen isimlerin yer aldığı pasajlar incelendiğinde, İsa'nın dilinden Tanrı'ya yönelik yapılan referansların çoğunun Tanrı hakkında değil İsa ve onun misyonu hakkında olduğu fark edilir. Bir diğer ifadeyle Yuhanna teolojisinin esas teması Tanrı değil İsa'dır. Yuhanna'nın İsası kendi-merkezli bir söylemde bulunmaktadır. Üstelik İsa yalnızca teolojik söylemin değil, aynı zamanda anlatısal kurgunun da esas temasıdır. İncil'de yer alan karakterler, semboller, metaforlar, zaman ve mekân betimlemeleri, tasvirler ve teşbihler gibi edebi araçların tümü İsa'nın doğasını ve misyonunu anlatmaya yöneliktir. İsa'nın misyonu ise Tanrı'yı ifşa etmek olarak belirtilmiştir. O halde Tanrı'ya ilişkin söylemin İsa üzerinden oluşturulduğu söylenebilir.[138] Buradan hareketle Yuhanna'nın Tanrı tasavvuru İsa üzerinden keşfedilmek durumundadır. Bu yönüyle Yuhanna İncili Tanrı'ya ilişkin doğrudan değil, dolaylı bir teoloji sunmaktadır. Bu dolaylı teolojide Tanrı iki ilişkinin tarafıdır. Bunlardan ilki Tanrı ile İsa arasında, ikincisi ise Tanrı ile insanlar arasındadır.

a. Tanrı-İsa İlişkisi

Tanrı ile İsa arasındaki ilişki İncil'in tamamında İsa merkezli anlatı kurgusundan ötürü İncil'in bütününe yayılmıştır. Bu ilişki özelinde üç ayrı teolojiye işaret edilebilir. Bunlar (i) Tanrı-*Logos*, (ii) Baba-Oğul ve (iii) Gönderen-Gönderilen teolojileridir. Baba-Oğul teolojisi İncil metnindeki tanrıya ilişkin söylemin esas dilini oluşturmaktadır. Diğer teolojiler ise Baba-Oğul teolojisine göre ikincil konumdadır. Bu üç ayrı teolojik bağlam

---

Kitabevi, 2011, s. 165. Donald Hagner, "The Vision of God in Philo and John A Comparative Study", **JETS**, 14, 1971, ss. 82-85.

136 Paul A. Rainbow, **Johannine Theology: The Gospel, the Epistles and the Apocalypse**, Illinois, InterVarsity Press, 2014, s. 72.

137 Barrett, **The Gospel according to St. John**, s. 97.

138 Paul W. Meyer, "The Father: The Presentation of God in the Fourth Gospel" **Exploring the Gospel of John**, Ed. R. Alan Culpepper and C. Clifton Black, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1996, s. 255.

Yuhanna İsası'nın rolünü ve özellikle kimliğini açıklamakta, Tanrı ise ancak İsa aracılığıyla bilinebilir bir gerçeklik olarak sunulmaktadır. Meyer'in deyişiyle Yuhanna yazarı Tanrı'dan ziyade İsa'nın Tanrı ile ilişkisiyle ilgilenmektedir.[139]

i. Tanrı-*Logos* Teolojisi

Yuhanna yazarı İncil metnine Sinoptiklerde olduğu gibi tarihsel bir anlatıyla değil teolojik bir söylemle başlamaktadır. Her ne kadar "Başlangıçta söz (*Logos*) vardı" (Yu. 1:1) cümlesinde Tanrı'dan bahsedilmese de "başlangıç" kelimesi ile yaratılış sürecinin öncesine gönderme yapılır. Bu gönderme "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı" şeklindeki Tekvin kitabının giriş cümlesi ile birlikte okunduğunda, "başlangıç" hem *Logos'*un zaman öncesi durumuna hem de onun Tanrı ile irtibatına değinmektedir. Bu irtibat bir sonraki cümlede "Söz Tanrı'yla birlikteydi" (Yu.1:1) ifadesiyle literal olarak da onaylanmaktadır. Yuhanna yazarı adım adım *Logos*'a ilişkin bir gizemin perdelerini kaldırmakta ve nihayet son adımda -tanrı/*theos* sözcüğüne belirlilik takısı *ho* (Gre. *ὁ*) iliştirmeksizin- "ve Söz tanrıydı" (Yu. 1:1) demek suretiyle *Logos*'un doğasını ifşa etmektedir.

Logos'un hem tanrı hem de Tanrı'yla birlikte olduğunu ifade eden bu giriş cümleleri paradoksal bir duruma işaret etmektedir. Buna göre *Logos* hem Tanrı'yla aynı hem de O'ndan ayrı olarak betimlenir. Kimi araştırmacılar bu paradoksal ifadenin Tanrı'nın yüceliğine zarar vermeksizin *Logos'*un konumunu belirlemeye yönelik bir kaygı taşıdığını düşünürler.[140] Bir diğer deyişle *Logos*'un tanrısal doğası vurgulanırken, Tanrı'nın aşkınlığı gözetilmiştir. Tanrı-*Logos* ilişkisinde bu girift durum, metin süresince Baba-Oğul teolojisi bağlamında da karşımıza çıkacaktır.

Tanrı-Logos ilişkisine atıfta bulunan cümleler Tanrı'dan ziyade *Logos*'un etkinliğini esas almaktadır. Bu etkinliğin en açık ifadesi yaratılış eyleminde belirmektedir. Tanrı yaratılmış her şeyi *Logos* aracılığıyla var etmiştir. "Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı" (Yu. 1:3) cümlesi *Logos'*un yaratılıştaki etkinliğine doğrudan, Tanrı'nın asıl yaratıcı olduğuna ise dolaylı olarak gönderme yapmaktadır.

---

[139] Meyer, "The Father", s. 257.

[140] D. Francois Tolmie, "The Characterization of God in the Fourth Gospel", **JSNT**, 68, 1997, s. 62.

Akabinde Logos'un "kendinde yaşam" ve "ışık" olduğu belirtilir. Devam eden cümlelerde ise Yahya'nın tanıklığı anlatılmaktadır. Burada Yahya "ışığa tanıklık etsin diye gönderilen bir adam" olarak tanıtılır. Yahya'nın misyonu üzerinden Tanrı'nın etkinliğine ilişkin dikkat çeken iki nokta vardır. Birincisi Yahya, Tanrı tarafından gönderilmiştir. Bu "gönderme" etkinliği hem İncil hem de Yahudi teolojisi açısından tanıdıktır. İncil metninde pek çok yerde İsa'nın Tanrı tarafından gönderildiğine ilişkin bir vurgu vardır. Bu ifadeler ilk bakışta İsa'nın tıpkı Musa gibi bir peygamber olarak sunulduğu izlenimi verse de Yuhanna yazarı titizlikle İsa'yı Musa'dan üstün tutan bir anlatım dilini tercih etmektedir. Yahya'nın "tanıklık" için gönderilmesi ise *Logos'*un misyonunun yani bedenlenmiş bir tanrı (Lat. *Deus Incarnatus*) olarak yeryüzündeki etkinliğinin Tanrı tarafından tasarlandığına atıfta bulunur. Dolayısıyla *Logos'*un hem yaratılış hem de kurtuluş öğretisindeki aracı rolü Tanrı'nın iradesiyle belirlenmiştir.

Tanrı-*Logos* ilişkisi bağlamında çizilen tanrı tasavvuru, Tanrı'nın aşkınlığı, yaratıcılığı ve elçiler göndermesi öğelerini içerir. Bu öğelerin Tanah metinlerindeki tanrı tasavvuru için de geçerli olduğu bilinmektedir. Yahudi kutsal metinlerinde olduğu gibi Yuhanna İncili'nde de Tanrı'nın yaratılışın faili olarak betimlendiği ve yeryüzü ile iletişimini elçiler aracılığıyla sağladığı doğrudur. Ancak Dördüncü İncil, tabir yerindeyse tanrısal etkinliği Logos'un failliği üzerinden tanımlamaktadır. Frey'in ifadesiyle Yuhanna yazarı Tanah'ın tanrı tasavvurunu *Logos* figürünü merkeze alan kristolojik bir perspektiften yeniden inşâ etmektedir.[141] Bu kristolojik teolojinin Tanah metinlerine yabancı olduğu tartışmasızdır. Çünkü yaratılışın aracısı olarak *Logos* doktrinine Tanah'ta rastlanmaz. Hatta bu doktrin Helenistik döneme kadar Yahudi teolojisinin konusu dahi değildir. Helenistik dönemde ise daha çok Philocu öğretiler içinde Tanrı ile yaratılanlar arasında aracı bir figür olarak *Logos* düşüncesine rastlanır. *Logos*'u ikinci bir tanrı olarak betimleyen Philo'nun *Logos* öğretisi ise Yahudi kutsal metinlerinden çok Stoacı *Logos* doktrini ile yakınlık arz etmektedir. Bu açıdan Yuhanna İncili'ndeki Tanrı'nın Yahudi teolojisinden ziyade Helenistik dönemdeki kimi Yahudi yazarların tanrı tasavvuruyla benzer olduğu iddia

[141] Jörg Frey, **The Glory of the Crucified One: Christology and Theology in the Gospel of John**, Trans. Wayne Coppins and Christoph Heilig, Texas, Baylor University Press, 2018, s. 318.

edilebilir. Ancak bu kez de *Logos'*un inkarnasyonu ya da *Logos'*un Tanrı ile eşit kabul edilmesi gibi Yuhanna İncili'ne ait öğelerin başta Philo olmak üzere dönemin pek çok Yahudi düşünürü için yabancı olduğu görülecektir.[142] Üstelik Philo'nun *Logos* düşüncesi onun tanrı tasavvurunu sunmada kullandığı öğretilerden biriyken, Yuhanna yazarı açısından Tanrı-Logos ilişkisi Tanrı'dan ziyade Logos'un tanrısal etkinliğine odaklanmıştır. Bu sebeple bu ilişki bağlamında Tanrı hakkında oldukça sınırlı bir bilgiye ulaşılmaktadır. Acaba bu eksiklik Tanrı'dan "Baba" olarak bahsedilen bölümlerle giderilmiş midir?

ii. Baba-Oğul Teolojisi

Yuhanna İncili'nde Baba kelimesi 137 kez geçmektedir. Bunlardan on bir tanesi "ata" manasında, dört tanesi ise şeytana referansla kullanılmaktadır. Dolayısıyla İncil'de 122 yerde Baba kelimesi doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı'ya işaret etmektedir.[143] Baba kelimesinin Tanrı'ya nispetle kullanılması Yuhanna İncili'yle sınırlı değildir. Sinoptik İncillerde de Baba, *Abba* (Aram. אבא) kelimesinin karşılığı olarak İsa'nın Tanrı'ya seslenişinde bir nida veya Tanrı için bir isim formunda kullanılır.

> Abba, Baba, senin için her şey mümkün, bu kâseyi benden uzaklaştır. Ama benim değil, senin istediğin olsun (Mar. 14:36).
> İnsanların önünde beni inkâr edeni, ben de göklerdeki Babamın önünde inkâr edeceğim (Mat. 10:33).

Benzeri bir kullanım Pavlus'ta da görülmektedir:

> Tanrı'nın Ruhu'yla yönetilenlerin hepsi Tanrı'nın oğullarıdır. Çünkü sizi yeniden korkuya sürükleyecek kölelik ruhunu almadınız, oğulluk ruhunu aldınız. Bu ruhla, "Abba, Baba!" diye sesleniriz (Rom. 8:14,15).

Baba ifadesi Yahudi kutsal metinlerinde de Tanrı için kullanılan ifadelerden biridir:

> İbrahim bizi tanımasa da İsrail bizi kabul etmese de Babamızsın, ya Rab, Ezelden beri adın 'Kurtarıcımız'dır (Yeş. 63:16).

---

[142] Philo, **Questions on Genesis**, II, 62 (Trans. Ralph Marcus, LCL 380, Cambridge, Harvard University Press, 1953); Whitfield Mowbray, **The Johannine Logos Doctrine and Its Sources** (Basılamış doktora tezi), Durham University, 1952, ss. 105, 135; İsmail Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", **Milel ve Nihal**, 8/1, 2011, ss. 146-147.

[143] Yuhanna İncili'nin birbirinden farklı nüshaları dikkate alındığında Baba kelimesinin kullanım sayıları farklılık arz etmektedir. Biz tez çalışmamızda Nestle-Aland'a ait *Novum Testamentum Graece* isimli versiyonun 27. edisyonunu dikkate aldık.

Tanrı, yukarıdaki örnek haricinde de "Baba" olarak nitelenmiş, İsrail ise kimi pasajlarda "Tanrının çocuğu" (Hoş. 1.10) ya da "Tanrı'dan ilk doğan" (Çık. 4:22) şeklinde betimlenmiştir. Bu minvalde Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki yakınlığı tarif etmek için Baba-Oğul analojisine sıklıkla yer verildiği kaydedilmektedir.[144] Ş. Gündüz ise bu kullanımın sadece İsrailoğulları ile Tanrı arasındaki yakınlığa değil, aynı zamanda Tanrı'nın yaratıcı etkinliği bağlamında insanlar ile Tanrı arasındaki ilişkiye de işaret ettiğini belirtir. Özellikle Sinoptik İncillerde İsa'nın dilinden aktarılan "Baba" ifadelerinin de Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı'nın "Yaratan" ve "Koruyan/Gözeten" olduğuna işaret eden bir tanımlamayı devam ettirdiği görülmektedir. Bu anlamıyla Tanrı'yı niteleyen bir isim olarak Baba ifadesine Ölü Deniz Yazmaları'nda da rastlanılmaktadır.[145] Bu bağlamı dikkate alacak olursak "Baba"nın Yahudilikte ve hatta Sinoptik anlatılarda Tanrı için kullanılan isimlerden biri olmadığı, sadece Tanrı'nın yaratıcılık ve koruyuculuk vasıflarıyla ilişkili olarak din dilinde karşılık bulmuş nitelemelerden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Baba ifadesi, İncil'in yazıldığı dönemde gerek felsefi gerekse dini literatür içinde de yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle Yuhanna'da yer alan Baba-Oğul teolojisini doğru tahlil edebilmek için ifadenin felsefi ve dini terminolojideki kullanış biçimlerine müracaat etmek gerekmektedir.[146] Baba, antik çağdaki pek çok dini gelenekte Tanrı'nın yaratıcı ve kural koyucu olduğunu vurgulamak için sıklıkla başvurulan bir ifadedir.[147] Hint-İran geleneklerinde "Baba", varlığın var edicisi/yaratıcısı olarak görülür. Eski Yunan'da Zeus ilahi-beşerî bütün varlığın babası olarak kabul edilmektedir. Yine Serapis, Mitra ve Helios kültlerinde Tanrı "Baba" olarak isimlendirilmiştir.[148] Felsefe geleneği de

---

144 Reinhartz, "Introduction: 'Father' as Metaphor in the Fourth Gospel", **God the Father in the Gospel of John**, Ed. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, s. 1.

145 Şinasi Gündüz, **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, İstanbul, MilelNihal Yayınları, 2019, s. 223.

146 Reinhartz, Yuhanna İncili'ni ataerkil bir sosyal sistemin ürünü olarak da ele almanın gerekliliğine dikkat çekerek "Baba" ifadesinin sadece felsefî ve dini arka planının değil ayrıca sosyo-kültürel bağlamının da yadsınamayacağını düşünür. Reinhartz, "And the Word Was Begotten: Divine Epigenesis in the Gospel of John", **God the Father in the Gospel of John**, Ed. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, s. 84.

147 Bultman, **The Gospel of John: A Commentary**, s. 58.

148 Gottlob Schrenk, "Pater", **TDNT**, Ed. Gerhard Friedrich, Trans. Geoffrey W. Bromiley, Michigan, Wm. B. Eerdmans, 1985, V, s. 724.

Baba kelimesine dini bağlamdaki anlamıyla yer vermiştir. Platon Tanrı'yı "yaratıcı" ve "Baba" olarak niteler. Stoacılara göre Tanrı kural koyucu, iyi bir kral ve gerçek Baba olarak tarif edilir. Philo ise yaratıcılık ve otorite niteliklerinden ötürü Baba ifadesini Tanrı için tercih etmektedir.[149] Öte yandan Roma'da *patria potestas* olarak bilinen ve ailedeki tüm yetkinin babaya verilmesine işaret eden hukuki düzenleme de Baba figürünün İsa çağındaki sosyal hayatın önemli bileşenlerinden biri olduğunu göstermektedir.[150]

"Baba" kelimesinin tanrısal bir çağrışımı içerecek şekildeki kullanımlarının Yuhanna öncesindeki durumu bu şekildeyken, Tanrı'dan sıklıkla "Baba" olarak bahseden erken dönem Hıristiyan yazarlarının değerlendirmelerine de yer vermek gerekmektedir. Teslis doktrini açısından Baba Hıristiyan teolojisinin sac ayaklarından biridir.[151] Ancak bu önemine rağmen, erken dönem Kilise Babalarına ait eserlerde "*Logos*, beden, yücelik, biricik oğul" gibi teolojik ifadeler hakkında oldukça geniş açıklamalara yer verilirken "Baba" ifadesine dair oldukça sınırlı bir izahın verilmesi dikkat çekicidir.[152] Örneğin Justin Martyr çağdaşları arasında Tanrı'yı "Baba" olarak en çok niteleyen isim olarak bilinse de, "Baba" kelimesini tanımlamamış; kelimenin "her şeyin yaratıcısı" anlamındaki Platoncu kullanımıyla Kitab-ı Mukaddes'teki kullanımı arasında bir fark gözetmemiştir. Onun daha çok Sinoptik metinleri esas aldığı, Yuhanna'yı ise dikkate almadığı veya muhtemelen görmediği kaydedilmektedir. Bu sebeple Baba ifadesi, Justin açısından Tanrı'yı niteleyen bir isim olarak kabul edilir ve açıklanmaya ihtiyaç duymaz.[153] Bu konuda Yuhanna şarihi olması bakımından ayrıca değerlendirmeyi hak eden Origen'in metinleri istisna tutulabilir. Origen, Baba ifadesinin Yuhannacı kullanımı hakkında bilgi

---

149 Schrenk, "Pater", s. 725.

150 Schrenk'in aksine *patria potestas* kapsamında Baba'ya tanınan hakların pratikte daha çok Romalılar tarafından kullanıldığı, Greklerde ve Yahudilerde ise Baba'nın daha sınırlı yetkilere sahip olduğu kaydedilmektedir. Bkz. Bianca Lataire & Reimund Bieringer, "God the Father an Exegetical Study of a Johannine Metaphor", **Gender, Tradition and Renewal**, Bern, Peter Lang, 2003, ss. 128-161.

151 Kilise Babaları içinde Tanrı'nın Baba olarak nitelenmesine ilişkin en farklı yorum Nysalı Gregorius (ö. 394) tarafından dile getirilmiştir. Ona göre tanrı için erillik ve dişilik söz konusu olamaz. Bu nedenle Baba yerine Anne isimlendirmesi de tercih edilebilir. (Gregory of Nyssa, **In Cantica Canticorum**, VII, (**PG**, v. 44, Ed. J. Paul Migne, 1863, ss. 915-916.)

152 Gail R. O'Day, "Show Us the Father, and We will be Satisfied" (John 14:8), **God the Father in the Gospel of John**, Ed. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, s. 12.

153 Peter Widdicombe, "The Fathers on the Father in the Gospel of John", **God the Father in the Gospel of John**, Ed. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, s. 106.

alınabilecek önemli bir referans kaynağıdır. Üstelik Origen yalnızca Baba ifadesini değil, Baba ile Oğul arasındaki ilişkiyi de ele almıştır.

Origen'e göre Baba-Oğul teolojisinde iki nitelemeden birinin varlığı ötekini zorunlu kılmaktadır. İkisi arasında birliğin mevcut olduğunu savunan Origen bu savını desteklemek için Yuhanna'dan pasajlara başvurur.[154] O'na göre bu birlik Baba'nın iradesinde gerçekleşir. Çünkü oğul babanın muradını gerçekleştirendir.[155] Widdicombe bu sebeple Origen'in Baba ve Oğul arasındaki birlik düşüncesinin metafizik değil ahlaki ve ilişkisel olduğunu ifade eder.[156] Origen bir yandan Baba ve Oğul'un birliğini savunurken, öte yandan iki tanrı inancına kapı aralamamak için Oğul'un Baba'nın iradesinin sureti olduğunu söylemektedir.[157] Böylece Oğul, Baba'nın iradesini dolayısıyla Baba'yı ifşa etmektedir. Bir diğer ifadeyle Oğul, Baba'ya tabidir (İng. *subordination*). Origen'e göre Oğul, Baba'ya göre ikincildir ve bu durum Yuhanna'daki pek çok ifadede açıkça söylenmiştir.[158] Ona göre Oğul tanrıdır ancak tek gerçek tanrı Baba'dır. Baba'nın tanrılığı kendiliğindendir, Oğul'un tanrılığı ise Baba'ya iştiraki nedeniyledir.[159] O, Baba'dan doğmuştur ancak bu doğum istisnaidir. Origen bu istisnai doğum için ışığın kaynağından çıkmasını örnek gösterir.[160] Origen'in İsa'nın ikincil konumuna işaret eden Yuhanna cümlelerini, Athanasius'un (ö. 373) Baba ile Oğul'un dolayısıyla Tanrı ile İsa'nın eşitliğini izah etmek için kullanması hayli ilgi çekicidir. Athanasius'un Baba-Oğul analojisindeki eşitlik vurgusunun Ariusçu düşünceyi reddetmeye yönelik olduğu düşünülmektedir.[161] Bu da yazarların Yuhanna'daki ifadeleri kendi teolojik kabulleri üzerinden yorumladıklarını göstermektedir.

---

154 "Baba ve ben biriz" (Yu. 10:30); "Baba bende olduğu için ben de babadayım" (Yu. 14:10).

155 Origen, **Contra Celsum**, 8. 17 (**The Writings of Origen**, II, Trans. Rev. Frederick Crombie, Edinburg, T & T Clark, 1872).

156 Widicombe, "The Fathers on the Father", s. 110.

157 Origen, **De Principiis**, 1.2.5 (**The Writings of Origen**, I, Trans. by. Rev. Frederick Crombie, Edinburg, T & T Clark, 1869).

158 Origen, **Contra Celsum**, 8.15

159 Origen, **Contra Celsum**, 8.

160 Origen, **De Principiis**, 1.2.4

161 Widdicombe, "The Fathers on the Father", s. 121.

Modern döneme gelindiğinde neredeyse son çeyrek yüzyıla dek Yuhanna İncili'ne yönelik çalışmaların "Baba" nitelemesinin anlamı üzerine yeterince eğilmediği görülür. Örneğin, J. Calvin *Prolog* kısmında yer alan pek çok kelimeyi tahlil etmesine rağmen Baba ifadesine herhangi bir açıklama getirmemiştir. Bultmann da sadece bir paragraflık izah ile yetinmiş, yine pek çok Yuhanna araştırmacısı Baba'nın referansta bulunduğu anlam dünyasını izahsız bırakmıştır.[162] Muhtemelen Yuhanna şarihleri Baba ifadesinin diğer Yuhanna temaları gibi açıklamaya muhtaç olmadığını düşünmüş olabilir. Oysa günümüzde hem tarihsel İsa araştırmacıları hem de feminist teoloji yanlıları Baba ifadesine ayrı bir önem atfetmektedir. Ayrıca bu ifadenin sistematik teoloji içerisindeki yerini belirlemeye yönelik girişimler ile Dördüncü İncil'i edebi kritik üzerinden yeniden okumaya girişen araştırmacıların Baba figürüne dair yaptıkları karakter analizleri Yuhanna çalışmalarına yeni bir soluk getirmiştir.[163]

Tanrı'nın eril bir ifade olan Baba ile modellenmesi feminist teolojinin özellikle ilgi alanına girmiştir. M. D'Angelo, Yuhanna'nın geneline hâkim olan paternal dili Roma'daki ataerkil sistemin bir etkisi olarak okumaktadır. Baba, aşkın olan ile materyal alemde var olan arasındaki ilişkide yakınlığı sağlayan bir imgedir. Bu imge İsa çağında Yahudi ve Greko-Romen kültürler içerisinde kutsallığı ifade etmek için sıklıkla başvurulan bir metafordur. D'Angelo'ya göre Yuhanna yazarı bu metaforu, İsa'nın diğerlerine karşı üstünlüğünü belirtmek için teolojik bir stratejinin aracı olarak kullanmıştır.[164] Bu iddia İsa'nın *Monogenēs* (biricik oğul, Yu. 1:18) sıfatıyla biricikleştirilmesiyle de uyumlu görünmektedir. Daha çok İsa ve Tanrı arasındaki ilişkiye odaklanan anlatısal kritik (*narrative criticism*) taraftarları ise Baba figürünün metin

---

[162] Bunlar arasında J. Hoskyns, C. K. Barett, R. Brown, G. Beasley-Murray, R. Schnackenburg, A. Köstenberger, T. L. Brodie gibi isimler sayılmaktadır. O'Day, "Show Us the Father", s. 12.

[163] Reinhartz, "Introduction", ss. 4-5.

[164] Mary Rose D'Angelo, Intimating Deity in the Gospel of John: TheologicalLanguage and "Father" in "Prayers of Jesus", **God the Father in the Gospel of John**, Ed. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, s. 77.

süresince İsa'yı yeryüzüne gönderen tanrı olarak kurgulandığını[165] ve en önemli vasfının "hayat vermek" olduğunu savunurlar. [166]

Tanrı'ya dolaylı yoldan işaret etmek için kullanılan Baba ifadesinin gerek tarihsel gerekse anlatısal bağlamı için ne söylenirse söylensin çok güçlü bir metafor olduğu açıktır. Bilindiği gibi metaforlar özellikle din dilinde kolaylıkla bilinemeyecek olanın bilinenler üzerinden anlatımıdır. Anlatımı daha etkin kılmak için bu edebi araçlara başvurulur. Bir metafor olarak Baba, Reinhartz'a göre Yuhanna'nın "paternal" din dilinde hayati bir önem arz etmektedir.[167] Bu din dilinde Baba otoriteyi temsil etmekte, insanoğlu "çocuklar" olarak betimlenmekte, "günah" ise Babaya itaatsizlik üzerinden açıklanmaktadır. Günahın kefareti olarak da en büyük/en gözde oğul kurban olarak sunulmaktadır.[168]

Görüldüğü üzere "Baba", yaratıcı kuvvet, otorite ve hakimiyet kavramları çerçevesinde İsa öncesinde ve çağında dini, felsefi ve sosyo-kültürel atmosferin önemli bir figürü olarak belirmektedir. Baba kelimesinin bu anlam kümesini Yuhanna İncili'nde de görmek mümkündür. Ancak Yuhanna yazarının Baba-Oğul ilişkisi üzerinden yeni bir bağlam ve anlam inşâ ettiğini belirtmek gerekmektedir. Yuhanna İncili "Baba" figürü özelinde Yahudi kutsal metinlerinden ve Sinoptik İncillerden oldukça radikal bir ayrışmayı temsil etmektedir. Yuhanna yazarı için Baba ifadesi sadece Tanrı'ya seslenmek için kullanılan bir nida formu değildir. Bunun da ötesinde tanrısal oğulluk doktrinini tamamlaması bakımından kristolojik bir bağlamda İncil anlatısında karşılık bulan bir ifade biçimidir. Bu yönüyle Tanrı ile İsa arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koyan birbirinden farklı çağrışımlara sahiptir. Bu çağrışımları "yakınlık, misyon, eşitlik/birlik, oğulluk, tanrılık, yakarış ve hiyerarşi" olarak sınıflandırmak mümkündür. Söz konusu tüm bu çağrışımların Baba'yı tanımlamaktan ziyade İsa'nın misyonunu ve rolünü açıklamak; Tanrı ile İsa

---

[165] Paul Anderson, "The Having-Sent-Me Father: Aspects of Agency, Encounter, and Irony in the Johannine Father-Son Relationship", **God the Father in the Gospel of John**, Ed. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, s. 51.

[166] Marianne Meye Thompson, "The Living Father", **God the Father in the Gospel of John**, Ed. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, s. 30.

[167] Reinhartz, "Introduction", ss. 8, 9.

[168] Sallie McFague, **Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language,** Philadelphia, Fortress Press, 1982, s. 32.

arasındaki ilişkiyi ortaya koymak gibi bir işlevi vardır. Bu ilişki bağlamında beliren teolojik şablonun aşağıdaki anlamları içerdiği görülmektedir.

Yakınlık: Yuhanna yazarının Baba ve Oğul metaforları üzerinden anlattığı ilişkinin önemli göstergelerinden biri yakınlıktır. Baba'ya ilişkin cümlelerin üçte birinde İsa'nın Tanrıya en yakın varlık olduğu düşüncesi doğrudan işlenmiştir. Yakınlık işlevi Baba-Oğul metaforik modelinin zaten özünde vardır. Ancak bu yakınlık biyolojiktir ve her baba-oğul ilişkisi zorunlu olarak yakınlığı çağrıştırmaz. Oysa Yuhanna yazarı İsa ile Tanrı arasındaki "sevgi" temasını merkeze alarak, İsa'nın yeryüzündeki misyonunun son aşamasından ziyade, bu misyonun meşruiyetine ve biricikliğine ilişkin zaman öncesi bir bağlam oluşturmaktadır. Bu bağlama göre, İsa Baba'nın göğsüne yaslanmış bir şekilde tasvir edilir (Yu. 1:18). Baba Oğul'u sever (Yu. 3:35; 5:20; 10:17), Oğul da Baba'yı sever (Yu. 14:31). Baba her şeyi Oğul'a öğretir (Yu. 5:20), ona tanıklık eder (Yu. 5:37), onu tanır (Yu. 10:15). Baba'dan gelen ve onu gören sadece Oğul'dur (Yu. 5:43; 6:46; 14:6). Oğul adına Baba'dan ne istenirse karşılık bulur (Yu. 15:16). Oğul Baba'da, Baba da Oğul'dadır (Yu. 17:21). Oğul Baba'dan geldiği gibi nihayetinde tekrar ona dönecektir (Yu. 20:17).

İlgili cümleler haricinde Babadan tanrısallık bağlamında bahsedilen her pasajda yakınlık teması dolaylı olarak gözlemlenebilir. Örneğin Yahudi kutsal metinlerinde "-den doğmak, soyundan gelmek" manalarına karşılık gelen *ekserhomai* (Gre. *ἐξέρχομαι*) fiili İncil metninde İsa'nın Tanrı'dan geldiğine/doğduğuna işaret etmek için kullanılmıştır. Burada *ekserhomai* fiili yalnızca İsa'nın geldiği yeri ifade etmek için değil aynı zamanda kimden çıktığını ya da doğduğunu belirtmek için tercih edilmiştir. Yani bu fiil ile kastedilen İsa'nın profan alemden çok kutsal aleme, dolayısıyla Baba'ya olan yakınlığıdır.[169]

Misyon: Baba-Oğul teolojisi İsa ile Tanrı arasındaki yakınlığı öne çıkardığı ölçüde İsa'nın yeryüzündeki misyonunun meşruiyetine de vurgu yapan bir anlam içermektedir. Yuhanna yazarı sürekli olarak Oğul'un Baba tarafından gönderildiğini (Yu. 6:44; 10:36, 12:49), sadece Baba'dan gördüklerini yaptığını (Yu. 5:19), işittiklerini söylediğini (Yu.

[169] Reinhartz, "And the Word Was Begotten" ss. 85, 86.

15:15), bütün misyonun Baba'nın adıyla gerçekleştiğini (Yu. 10:18, 25) ve Baba'nın da buna şahit olduğunu vurgular (Yu. 6:27; 8:18). Baba'dan gelen Oğul yine Baba'ya dönecektir (Yu. 14:12: 16:28). Baba kendisine verdiği misyon üzere Oğul'u ayrıcalıklı kılmış ve ona yargılama yetkisi de vermiştir (Yu. 5:22; 6:37).

Yuhanna İncili'nde Oğul'un esas misyonu Tanrı'yı açıkça tanıtmak/bildirmek olarak kaydedilmiştir (Yu. 16:25). Esasında bu misyon İsa'nın şahsında biricikleştirilmiştir. Tanrı, ancak İsa aracılığıyla bilinebilir ki, metinde bu da Tanrı'nın kendisini ifşa etmesi/vahyetmesi olarak tanımlanır (Yu. 1:18). Bu vahiy esasında bir gizemdir ve ancak Oğul'un sözleri ve fiilleri üzerinden anlaşılabilir. Çünkü İsa'nın sözleri Tanrı'nın sözleridir, fiilleri de yine Tanrı'nın fiilleridir (Yu. 14:24). O Baba'dan ne işittiyse onu söylemekte ne gördüyse onu yapmaktadır (Yu. 3:11, 5:19); ancak İncil Baba'nın ne söylediğini ya da Oğul'un Baba'dan neyi gördüğünü aktarmaz. Bultmann'a göre İsa yalnızca kendisinin Tanrı'yı ifşa eden misyonunu haber vermiş, fakat neyi ifşa ettiğini söylememiştir.[170] Çünkü İsa, bu ifşanın/vahyin hem öznesi hem de konusudur. Dolayısıyla İsa'nın misyonu bağlamında Tanrı'ya Baba figürü üzerinden verilen referanslar, teolojik değil kristolojik kaygılar barındırmaktadır.[171]

Eşitlik/birlik: Yakınlık ve misyon bağlamları kadar olmasa da metinde Baba-Oğul analojisinin yer aldığı kimi pasajlar İsa ve Tanrı'nın birliğine atıfta bulunulur. Hatta Baba-Oğul karakterleri üzerinden işlenen ikiliğin Baba ile Oğul'un birliğini anlatmak için kullanıldığı dahi söylenebilir. Nitekim İsa'nın sürekli olarak Oğul sıfatı üzerinden anlatılması, yine İncil'in son kısmında Tomas tarafından İsa'ya yönelik söylenen "Rabbim ve Tanrım" hitabı Oğul'un da tıpkı Baba gibi bir tanrı olduğunu ve onunla bir olduğunu ima etmektedir.

Baba ile Oğul'un eşitliğine yönelik ifadeler öncelikle fiil düzeyinde belirmektedir. Oğul da tıpkı Baba gibi çalışmakta (Yu. 5:17), ölüleri diriltmekte (Yu. 5:21), onunla birlikte yargılamaktadır (Yu. 8:16). Oğul'u görenin Babayı gördüğüne (Yu. 14:9) ve Oğul'un Baba'da olduğu gibi Baba'nın da Oğul'da olduğuna (Yu. 14:11) ilişkin cümleler

[170] Bultmann, **Theology of the New Testament**, II, s. 66.
[171] Meyer "The Father", s. 255.

ise fiil düzeyindeki birlik düşüncesini daha da ileriye taşımaktadır. "Baba ve ben biriz" (Yu. 10:30) şeklindeki ifadeden ötürü Yahudilerin İsa'yı "kendisini Tanrı'ya eşit kılmakla" itham etmesi (Yu. 5:18), İncil'in Baba ve Oğul'un birliği düşüncesine açıkça yer verdiğini göstermektedir.

Oğulluk: Baba figürünün kimi pasajlarda doğrudan İsa'nın oğulluğunu vurgulamaya yönelik olarak kullanıldığı görülmektedir. İsa'nın *Monogenēs* (biricik oğul) olarak tanımlanması bu vurgunun hissedildiği ilk yerdir. *Monogenēs* şeklindeki sıfat sadece İsa'nın oğulluğunun gerçek olduğunu, bunun haricindeki oğulluk ya da Tanrı'nın çocukları olma durumunun mecazi bir anlam taşıdığını ifade etmektedir.[172] Tanrı'dan tek doğan biricik oğul figürü, İsa'nın dilinden "Baba beni kendine ayırıp dünyaya gönderdi. Öyleyse 'Tanrı'nın Oğlu'yum' dediğim için bana nasıl 'küfrediyorsun' dersiniz?" (Yu. 10:36) şeklindeki aleni nitelemeyle de desteklenmektedir. Ayrıca Baba'nın sahip olduğu her şeyin Oğul'a ait olduğunu zikreden ifade de miras ilişkisi üzerinden oğulluk bağlamını pekiştirmektedir (Yu. 16:15).

Tanrılık: Baba ifadesinin kristolojik bir çağrışımdan ziyade Tanrı'nın kendisine doğrudan işaret ettiği bölümler de vardır. İsa ile Samiriyeli kadın ve İsa ile Yahudiler arasındaki diyaloglarda Baba kelimesindeki tanrılık vurgusu öne çıkmaktadır. Örneğin İsa Samiriyeli kadına hitaben "Kadın, bana inan, öyle bir saat geliyor ki, Baba'ya ne bu dağda ne de Yeruşalim'de tapınacaksınız!" (Yu. 4:21) demektedir. Burada Baba, tapımın objesi olarak gösterilmiş ve tanrılık vasfı esas alınmıştır. Babanın tanrılığına ilişkin diğer ifadeler ise İsa ile Yahudiler arasında geçen bazı konuşmalarda (Yu. 10:41-43) ve İsa'nın yakalanmadan önce yaptığı dua sahnelerinde görülmektedir (Y. 17:2-25).

Yakarış: Baba ifadesinin Tanrı hakkında değil de Tanrıya yönelik bir dua ve yakarış içeren nida formundaki kullanımı Sinoptiklere nazaran Yuhanna'da oldukça azdır.[173] Bu kullanımın ekseriyeti İsa'nın Getsemani[174] bahçesindeki duasında yer almaktadır:

> Baba, saat geldi. Oğlunu yücelt ki, Oğul da seni yüceltsin (Yu. 17:2).

---

172 Meyer, "The Father", s. 261.

173 O'Day: "Show Us the Fathers", s. 13.

174 Yuhanna yazarı bahçenin ismini vermek yerini onun Kidron vadisinde olduğunu aktarır. Getsemani ismi Sinoptiklerde yer almaktadır. Bkz. Mat. 26:47-56; Mar. 14:43-50; Luk. 22:47-53.

> Baba, dünya var olmadan önce ben senin yanındayken sahip olduğum yücelikle şimdi beni yanında yücelt (Yu. 17:5).[175]

Yuhanna yazarının yer verdiği bu duada sesleniş her ne kadar Baba ifadesi üzerinden Tanrı'ya yönelikse de esasında Oğul'un yeryüzündeki misyonunu, varlık öncesi varlığını ve Tanrı'ya yakınlığını vurgulamaktadır. Bir diğer ifadeyle nida formu olarak Baba kelimesinin kullanıldığı bağlam da kristolojiktir.

Hiyerarşi: Yuhanna'da Baba'nın gökte Oğul'un ise yeryüzünde betimlenmesi, Baba'nın Oğul'u yeryüzüne göndermesi, Oğul'a hayat vermesi ve Oğul'a şahitlik etmesi dolaylı olarak Baba'nın hiyerarşik üstünlüğüne işaret etmektedir. Halihazırda baba-oğul ilişkisi dönemin sosyo-kültürel kabulleri açısından da hiyerarşiktir. Ancak Baba'nın hiyerarşik üstünlüğüne yönelik bu dolaylı referansların haricinde Yu. 14:28'de "…Baba benden üstündür" cümlesi ile söz konusu hiyerarşiye doğrudan bir atıfta bulunmaktadır. Her ne kadar burada hiyerarşinin ilişkisel mi yoksa ontolojik mi olduğu tartışmalı olsa da İncil'in bütününde Baba'nın Oğul'a üstünlüğünü vurgulayan en açık yer olduğu söylenebilir.[176]

iii. Gönderen-Gönderilen Teolojisi

J. Ashton'a göre Yuhanna İncili'nde İsa ve Tanrı arasındaki ilişki *oğulluk* ve *misyon* temaları üzerine kurulmuştur.[177] Bu iki temadan ilkinde Tanrı "Baba"dır. İkincisinde ise Tanrı, İncil metninde "beni gönderen" (Yu. 4:35) veya "onu gönderen" (Yu. 13:17) şeklindeki sıfat-fiil kullanımlarına referansla "Gönderen" olarak isimlendirilmektedir. Bu isimlendirmenin dikkat çektiği "gönderme" misyonu -diğer bir ifadeyle "elçilik"- Baba-Oğul teolojisinin önemli çağrışımlarından biri olarak daha önce zikredilmişti. Ancak "gönderme" fiili üzerinden ortaya konulan Tanrı-İsa ilişkisinin bütünüyle Baba-Oğul analojisi üzerinden anlatılmaması ve İncil'in Baba ya da Oğul ifadelerine yer vermeksizin de elçilik misyonunu merkeze alan bir söyleme sahip olması, konunun farklı bir açıdan da ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

---

[175] Diğer ifadeler için bkz. Yu. 17:11, 20-21, 24, 25.
[176] Bkz. Widdicombe, "The Fathers on the Father" s. 121.
[177] Ashton**, Understanding the Fourth Gospel**, s. 220.

Elçilik, Yuhanna öncesi Yahudi ve Greko-Romen kültürlerin aşina olduğu bir kurumdur. Elçiliğin arka planı Yuhanna yazarının kastını anlamak açısından önemlidir. Roma'da Sezar tarafından gönderilen bir elçi, Sezar'ın iradesini temsil eder ve onun adına tam yetkiyle işler yapabilirdi. Filozoflar öğretilerini başkalarına öğretmek maksadıyla öğrencilerini "elçiler" vasfıyla gönderebilir, tapınağın yetkin kişisi tapınağa mali destek sağlamak amacıyla elçiler tayin edebilirdi. Bu örneklerde yer aldığı şekliyle elçilik kurumu daha çok otoritenin bir aracı olarak belirir. Bunun dışında elçiliğin kutsallık ile insanlar arasındaki iletişimi sağlayan ilahi aracılık karakteri de haizdir. Örneğin Hermes'in, Zeus'un elçisi olarak ilahi bir misyonu üstlendiğine inanılırdı.[178]

Elçiliğin dinî, siyasi ve sosyal pek çok amaç için kullanılmasına Yahudilikte de rastlanır. Elçiliğe Septuaginta'da "göndermek" anlamındaki *apostello* (Gre. *ἀποστέλλω*) ve *pempo* (Gre. *πέμπω*) fiilleri üzerinden işaret edilmekte, ancak ilahi elçilik misyonu için sadece *apostello* fiili tercih edilmektedir. Dolayısıyla erken dönem Hıristiyan elçileri için kullanılan *apostolos* (Gre. *απόστολος*) isminin Hıristiyanlıktaki elçilik kurumunun Yahudi kökenlerine işaret ettiği söylenebilir. Sinoptik İncillerde İsa'nın havarileri için kullanılan *apostolos* ifadesi (Mat. 10:2; Mar. 6:30; Luk. 9:10), Pavlus'un mektuplarında On ikilerle birlikte Pavlus için de kullanılır (I Kor. 1:1). *Apostolos* kelimesi Yuhanna İncili'nde yalnızca bir kez geçmekte, ancak bu ifade ne On ikileri ne de başka bir ismi doğrudan nitelemektedir:

> "Size doğrusunu söyleyeyim, köle efendisinden, elçi de kendisini gönderenden üstün değildir (Yu. 13:16).

Cümlenin bağlamından elçi olarak bahsedilen kişinin İsa olduğu anlaşılır. İsa için Yuhanna İncili'nde doğrudan "elçi" isimlendirmesi yapılmasa da metnin bütününden onun Tanrı'nın elçisi olarak sunulduğu anlaşılır.[179] Aynı bağlamda Tanrı da "İsa'yı gönderen" olarak tanımlanır. Yuhanna yazarının *apostello* ve *pempo* fiilleri üzerinden inşâ ettiği teoloji, yukarıda açıklanan Greko-Romen ve Yahudi-Hıristiyan arka plana kısmen yaslanmakla birlikte farklı bir yorumu öne çıkarmaktadır.[180] Çünkü Yuhanna yazarı bu

[178] Keener, **The Gospel of John: A Commentary**, ss. 310-311.
[179] Keener, **The Gospel of John: A Commentary**, s. 315.
[180] *Apostello* ve *pempo* fiilleri Septuaginta'da ilahi elçilik ile dünyevi elçiliği birbirinden ayırmak için

fiiller üzerinden doğrudan Tanrı'nın "Gönderen" şeklinde isimlendirilmesine dikkat çekmekte, dolaylı olarak ise gönderilen İsa'nın rolüne vurgu yapmaktadır.

Gönderen-gönderilen ilişkisinin metinde ilk işaret edildiği yer Yahya'nın tanıklığıdır. Burada Yahya "Tanrı tarafından gönderilen bir adam" olarak tanıtılmaktadır. Bu açıdan İncil'in özellikle Yahudi geleneğindeki elçilik misyonunu önemsediği varsayılabilir. Nitekim metin içerisinde Musa (Yu. 1:17), İlyas (Yu. 1:21) ve İbrahim (Yu. 8:58) gibi ilahi elçilere atıfta bulunulması da bunun göstergesidir. Ancak "gönderme" misyonuna sıklıkla atıfta bulunan Yuhanna yazarının açık bir ifadeyle İsa'yı "elçi" olarak nitelememesi ilginçtir. Oysa Yahya için iki kez "gönderilmiş/elçi" anlamına karşılık olarak *apestalmenos* (Gre. *απεσταλμένος*) ifadesine yer verilmiştir (Yu. 1:6, 3:28). Acaba Yuhanna yazarı İsa'nın Tanrı tarafından gönderildiğinin altını çizmesine rağmen Yahudi geleneğindeki elçilik misyonunun ötesinde bir anlamı öne çıkarmak istemiş olabilir mi?

Bultmann bu soruyu Gnostik elçilik motifi üzerinden cevaplamaktadır. Ona göre Yuhanna'nın İsası ne kült yapılardaki ne de Yahudi geleneğindeki elçi/peygamber tipolojileriyle aynıdır. İsa'nın ötelerden yeryüzüne gönderilmesi Gnostik bir elçilik misyonuna işaret etmektedir.[181] İsa, Tanrı'dan vahiy getiren değil, Tanrı'yı ifşa edendir.[182] Bir diğer ifadeyle İsa'ya atfedilen ilahi elçilikteki vurgu İlah tarafından gönderilmesinde değil, kendisinin ilahi bir doğaya sahip olmasındadır. Bu vurgudan ötürü İsa'nın ilahi elçiliği bir yönüyle Yahudi elçilik anlayışından ayrılırken, elçinin sahip olduğu yetkiler açısından ise aynılık arz etmektedir. Elçinin Gönderen'i temsil ettiği kanaati daha önce de belirtildiği üzere Yahudilerce kabul edilmektedir. Yani elçinin sözü esasında Gönderen'in sözüdür. Elçiye itaatsizlik de Gönderen'e itaatsizliktir. Yuhanna İncili Gönderen ile elçi

---

kullanılırken, Yuhanna yazarı bu iki fiili birbirinin yerine kullanmakta; sadece İsa'yı değil aynı zamanda Yahudileri, Yahya'yı, Paraklit'i ve İsa'nın öğrencilerini mezkûr fiillere nesne yapmaktadır.

181 Bultmann'a göre Yuhanna'nın İsası tıpkı Gnostik kurtarıcı figürü gibi tanrısal karakteri haiz, Baba tarafından tanrısal alemden yeryüzüne gönderilen bir elçidir. Işığın bir parçası olarak karanlıkta parlamış, insanlar için kurtarıcı bilgiyi getirmiştir. Onun aracılığıyla kurtarıcı bilgiyi elde edenler "ışığın çocukları" olarak tanrısal aleme dahil olmuş; öte yandan onu tanımayanlar "karanlığın çocukları" olarak isimlendirilmiştir. Kurtarıcı, misyonunu tamamladıktan sonra tekrar tanrısal aleme, Baba'ya dönecektir. Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, ss. 7, 8, 50.

182 Meyer, "The Father", s. 261.

arasındaki bu bilinen ilişkiyi İsa'nın ağzından defalarca aktarmaktadır. "Benim öğretim benim değil, beni gönderenindir" (Yu. 7:16), "Bana iman eden bana değil, beni gönderene iman etmiş olur…" (Yu. 12:44), "Beni gören beni göndereni de görür" (Yu. 12:45) şeklindeki cümleler İsa ile Gönderen arasındaki işlevsel eşitliği hatırlatmakla birlikte İsa'ya Gönderen karşısında ikincil bir rol biçmekte, Gönderen'i ise öncelemektedir.[183] Üstelik Yuhanna yazarı elçinin kendisini gönderenden üstün olmadığını belirttiği cümleyle (Yu. 13:16) onun Tanrı'ya karşı ikincil konumunu öne çıkarmaktadır. Metinde "Baba" ifadesi kullanılmaksızın Tanrı için yer verilen "Gönderen" sıfatının geçtiği bütün cümlelerde İsa ile Tanrı'yı eşitleyen bir ifadeye rastlanmaz. Buradan hareketle R. Schnackenburg, Yuhanna yazarının Tanrı'yı Baba ve Gönderen olarak isimlendiren iki ayrı takipçi grubuna tek bir teolojik çerçeve sunduğunu, böylece Tanrı için kullanılan iki ismi birleştirerek "beni gönderen Baba" (Yu. 5:37; 6:38; 7:33; 8:16,17) terkibini oluşturduğunu iddia eder.[184]

İsa ile Tanrı arasındaki ilişki ekseninde ortaya çıkan teolojinin Tanrı, Baba ve Gönderen isimlerini yer yer birbirinden farklı, yer yer ise birbiriyle eş anlamlı olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Yuhanna yazarı, Tanrı hakkında doğrudan konuşmak yerine dolaylı olarak metaforik bir bağlamda teolojik bir söylem üretmektedir. Bu söylemin merkezinde ise Tanrı değil İsa vardır. Bunun aksine özellikle İsa'ya ait söylemlerin merkezinde Tanrı'nın olduğunu öne sürerek Yuhanna İncili'ni teosentrik bir kristoloji[185] vaz ettiğini savunan yorumlar kanaatimizce doğru değildir. Çünkü İncil'in genelinde Tanrı, İsa ile arasındaki ilişki üzerinden tanımlanmaktadır. *Logos* ile Tanrı arasındaki ilişki esasında *Logos*'un varlık öncesindeki var oluşuna ve ezelde Tanrı ile birlikte oluşuna vurgu yapılır. *Logos* figürü ile sağlanan bu zaman öncesi yakınlık ve aynılık *Logos*'un

---

183 Keener, **The Gospel of John: A Commentary**, s. 316.

184 Rudolf Schnackenburg, "Der Vater, der mich gesandt hat: Zur johanneischen Christologie" in **Anfänge der Christologie: Festschrift für Ferdinand Hahn**, zum 65, Geburtstag, Ed. Cilliers Breytenbach and Henning Paulsen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 275-91 (den aktaran Meyer, "The Father", s. 262).

185 C. K. Barrett, "'The Father is Greater than I' John 14.28: Subordinationist Christology in the New Testament," **Essays on John**, Philadelphia, Westminster, 1982, s. 32; Rainbow, **Johannine Theology**, s. 72; Meyer, "The Father", ss. 261,264.

inkarnasyonu ile birlikte Baba-Oğul analojisi üzerinden sürdürülür. Burada "Baba" Yahudi geleneğinde olduğu gibi sadece Tanrı için kullanılan bir isim değildir. Baba, Oğul olan İsa'nın misyonunun meşruiyetini, İsa'nın Tanrı ile olan yakınlığını ve işlevsel eşitliğini öne çıkaran bir nitelemedir. Dolayısıyla bu ilişkideki vurgu da yine İsa üzerindedir. Son olarak Tanrı'nın Gönderen şeklinde isimlendirildiği pasajlara bakıldığında Yahudi kutsal metinleriyle uyumlu bir tanrı düşüncesi öngörülebilir. Ancak Tanrı'nın elçi İsa'dan üstün olarak betimlendiği bu teoloji de büyük ölçüde İsa'nın diğer elçilerden farklı ve üstün olduğunu ortaya koyar. Özetle metnin geneline hâkim olan teolojik figür Tanrı değil, İsa'dır. Bu sebeple Yuhanna teolojisinin büyük ölçüde bir kristoloji olduğunu veya Yuhanna yazarının kristolojik bir teoloji ürettiğini söylemek yerinde olacaktır.

b. Tanrı-İnsanoğlu İlişkisi

Dördüncü İncil'de Tanrı hakkındaki söylemin ikinci bağlamı Tanrı-insanoğlu ilişkisidir. Özellikle İncil'in on üçüncü bölümü itibarıyla Tanrı'nın, insanoğlu ile ilişkisindeki konumuna işaret eden ifadeler bulunmaktadır. Metnin ilk on iki bölümlük kısmında yukarı-aşağı, gökler-yer/dünya, ışık-karanlık düaliteleri üzerinden insanoğlu aleyhine çizilen pesimist tablo, İsa'nın çarmıhı ve dirilişi ile değişmekte ve inananlara bir kurtuluş yolu sunulmaktadır. Daha çok İsa'nın kimliği ve misyonu üzerine odaklanan bu bölümlerin aksine, çoğu araştırmacı tarafından "Yücelik Kitabı" olarak da isimlendirilen on üçüncü ve yirminci bölümler arasındaki sekiz bölümlük kısımda, Tanrı ile insanoğlu arasındaki ilişki anlatılmaktadır. Esasında bu ilişki ilk kez *Prolog* kısmında Tanrı'nın çocukları olma imkanına (Yu. 1:18) atıf yaparak başlamakta ve İsa'nın son akşam yemeği sahnesine kadar anlatılan bölümlerde üstü kapalı bir şekilde işlenmektedir.[186] Ancak İsa'nın Veda konuşması yaptığı son akşam yemeği sahnesi, Tanrı ile insanoğlu arasındaki ilişkiyi daha somut ifadelerle ortaya koymaktadır:[187]

> Ben de Baba'dan dileyeceğim. O sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye size başka bir Yardımcı, Gerçeğin Ruhu'nu verecek (Yu. 14:16).

[186] Bkz. Yu. 3:3-5, 16-21; 6:43-46; 8:42; 11:51-52.
[187] Tolmie, "The Characterization of God in the Fourth Gospel", s. 71.

> Beni seven sözüme uyar, Babam da onu sever. Biz de ona gelir, onunla birlikte yaşarız (Yu.14.23).
> Ama Baba'nın benim adımla göndereceği Yardımcı, Kutsal Ruh, size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi size hatırlatacak (Yu. 14:26).
> Ben gerçek asmayım ve Babam bağcıdır. Bende meyve vermeyen her çubuğu kesip atar, meyve veren her çubuğu ise daha çok meyve versin diye budayıp temizler (Yu. 15:1-2).
> Çünkü beni sevdiğiniz ve Baba'dan çıkıp geldiğime iman ettiğiniz için Baba'nın kendisi sizi seviyor (Yu. 16:27).

Yukarıdaki ifadeler, prolog bölümünde işaret edilen "Tanrının çocukları olma" imkanının gerçeklik kazanacağını haber verir. İnananlar henüz Tanrı'nın çocukları olarak isimlendirilmemiştir, ancak Tanrı ile insanoğlu arasında bir yakınlık teşekkül etmiştir. Söz konusu bu yakınlığın mahiyeti ise ilk kez İncil'in yirminci bölümünde vurgulanmıştır. Burada bütün bir anlatı boyunca sadece İsa'nın ilahi oğulluk vasfına işaret etmek için kullanılan Baba metaforu, İsa'nın haricinde inananlar ile Tanrı arasındaki yakınlığı tesis etmektedir:[188]

> Kardeşlerime git ve onlara söyle, benim Babamın ve sizin Babanızın, benim Tanrımın ve sizin Tanrınızın yanına çıkıyorum (Yu. 20:17).

Baba, İsa'nın ağzından aktarılan bu haberle inananların da babası olarak kabul edilmiş, böylece Prolog bölümündeki "Tanrının çocukları olma" imkânı İsa'nın öğrencileri üzerinden modellenerek gerçekleşmiştir. Aynı zamanda Tanrı ifadesi cümlede iki kez kendisinden önce yer alan Baba kelimesinin bir karşılığı olarak kullanılmış, böylece Baba'nın Tanrı'yı niteleyen bir isim olduğu açık bir şekilde belirtilmiştir. Ayrıca İsa'nın öğrencileri için kullandığı "kardeşlerim" hitabı da Baba-Oğul ilişkisine yeni bir katman eklemiştir. Buna göre Tanrı'nın oğlunu göndermesiyle başlayan sürecin nihayetinde Baba, Oğul ve kardeşlerden oluşan bir aile modeli ortaya konulmuştur. Bu modelin inananlar ile Tanrı arasındaki ilişkiyi Yahudi geleneğinde betimlendiği şekliyle kul-efendi statüsünden evlat-baba statüsüne çevirdiği öne sürülmektedir. Öte yandan Baba kelimesinin pek çok dini gelenekte görülen "her şeyin babası, insanların Babası" anlamındaki çağrışımı ise sadece inananları kapsayacak şekilde sınırlandırılmış olmaktadır. Bu yeni çağrışımın yani Tanrı ile inananlar arasındaki yakınlığın İsa ile Tanrı arasındaki yakınlıktan farklı olduğu

[188] Tolmie, "The Characterization of God in the Fourth Gospel", s. 63.

unutulmamalıdır. Çünkü Yuhanna yazarına göre İsa, doğası itibarıyla Oğul iken inananlar ancak Oğul'a katılmakla Tanrı'nın çocukları olabilmektedir.[189]

2. Eskatoloji

Eskatoloji kabaca "son şeylerin doktrini" olarak tarif edilir. Tarihin sonunda ve sonrasında gerçekleşeceği öngörülen bir dizi olayı kapsayan bütünlüklü bir senaryo sunar. Sistematik teoloji açısından eskatoloji; kurtarıcı figürü, yargılama, diriliş, ruh göçü, kaotik ortam, altın çağ, büyük savaş, binyılcılık, kıyamet gibi öğeler üzerinden incelenir. Sadece dinî değil aynı zamanda seküler düşünsel sitemlerde ve ideolojilerde de görülen eskatolojik tasavvurlar yukarıda zikredilen öğelerin hepsini barındırmayabilir. Ya da eskatoloji sadece tarihin sonundaki olaylarla ilgilenmeyebilir. Çünkü eskatoloji, 'mevcut an'ı ve mevcut an ile tarihin sonu arasındaki zamanı etkilediği için bir nevi bireylerin, insan topluluklarının ve dini-düşünsel sistemlerin insana, zamana ve mekâna ilişkin "şimdi" ve "gelecek" projeksiyonlarını yansıtır. Bir diğer ifadeyle zamansallık olarak eskatoloji şimdi ve son arasındadır.

Modern dönemde eskatolojik tasavvurlar 'şimdi'ye veya 'son'a vurgu yapmaları açısından "tutarlı", "gerçekleşmiş" ve "tayin edilmiş" eskatolojiler olarak sınıflandırılmıştır.[190] Ayrıca Bultmann'ın öne sürdüğü "varoluşsal" eskatoloji, *zamansallık* yerine *varoluş* temasını önceleyerek diğerlerinden ayrı bir kategori olarak belirmiştir.[191] Söz konusu bu kategoriler İsa'nın dilindeki başta Tanrı'nın krallığı söylemi olmak üzere yargılama ve ebedi yaşam gibi öğeler üzerine yapılan yorumların bir neticesi olarak belirmiştir. Erken dönem Hıristiyan eskatolojisini bu kategoriler ışığında değerlendirmek, Yuhanna İncili'ndeki eskatolojik ifadelerin hem zeminini hem de anlamını ortaya çıkarması açısından önemlidir.

Erken dönem Hıristiyan eskatolojisi Yahudi eskatolojisinin bir devamı olarak düşünülebilir. Yahudi eskatolojisi, tarihsel bunalımlarla boğuşan Yahudilere -"seçilmiş

---

189 Widdicombe, **The Fatherhood of God**, s. 93.

190 Urvan von Wahlde, "C. H. Dodd, the Historical Jesus, and Realized Eschatology" **Engaging with C. H. Dodd on the Gospel of John**, Ed. Tom Thatcher and Catrin Williams, New York, Cambridge University Press, 2013, s. 149.

191 Charles M. Horne, "Eschatology the Controlling Thematic in Theology, **JES**, 1970, 13/1, ss. 59-61.

halk olma" imtiyazından ötürü- tarihin sonunda Tanrı'nın kendilerine vereceği altın bir çağ tasavvuru sunuyordu. Böylece seçilmişlik öğretisinin imtiyazı ile tarihsel realitenin bunalımı arasındaki çelişki eskatolojik beklenti ile giderilmiş olacaktı. Bu anlamıyla eskatoloji yalnızca tarihin nihayete ermesi değil, daha çok özlenen geçmişin gelecekte yeniden tesis edilmesi demekti. Buradan hareketle zaman, 'yaşanan' ve 'beklenen' olarak, dünya da 'şimdiki' ve 'uzak gelecekteki' olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Yahudi apokaliptik metinleri eskatolojik zamanı bu temel ikilik üzerinden ayrıntılı bir şekilde tasvir etti. Erken Hıristiyanlar bu tasviri sahiplendiler ve kendilerini tarihsel değil eskatolojik bir topluluk olarak gördüler.[192] Onlar -Yahudi kutsal metinlerine referansla- "Tanrı'nın İsraili" (Gal. 6:16), dağılmış on iki kabileydiler artık. Bir diğer ifadeyle Yahudi eskatolojisi uyarınca beklenen sonun başlangıcında yaşadıklarını düşündüler. Bu durum esasında Yahudi eskatolojisinin tarihselleşmesi demekti. Üstelik İsa'nın gelişiyle başlayan eskatolojik dönem erken dönem yazarlarına göre çok uzun sürmeyecek ve oldukça kısa bir süre sonra nihayete erecekti.

Erken Hıristiyan düşüncesinde eskatolojinin en etkili imgesi Tanrı'nın krallığıdır.[193] İncillere göre İsa bu krallığın yakın olduğunu haber vermiştir.[194] Nitekim İsa sonrasında

---

192 Rudolf Bultmann, **Tarih ve Eskatoloji: Sonsuzluğun Mevcudiyeti**, Çev. Emir Kuşçu, Ankara, Elis Yayınları, 2006, ss. 37-38. Yahudi eskatolojisinde Mesih ile başlayan altın çağ inancı apokaliptik kutsal metinlerdeki tasvirlere ve haberlere dayanır. İncil yazarları beklenen Mesih'in İsa olduğunu bu apokaliptik beklentilerden hareketle ortaya koymuştur. Böylece kendileri de altın çağda Mesih'in yanında saf tutan inanalar olarak tarihin sonuna, bir diğer ifadeyle eskatolojik zamana şahitlik edeceklerdir. Bu yönüyle İsa'nın ikinci kez gelişini 'an meselesi' olarak kabul eden erken Hıristiyanlar kendilerini eskatolojik bir topluluk olarak görmüştür.

193 Gündüz, **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, s. 111; Amy Frykholm, **Christian Understanding of the Future: The Historical Trajectory**, Fortress Press, 2016, s. 39

194 Matta, 4:17. Tanrı'nın krallığının İsa çağında kurulduğuna ya da gelecekte gerçekleşecek bir vaat olduğuna ilişkin XIX. yüzyıl sonrasında oldukça yoğun tartışmalar yaşanmıştır. A. Schweitzer'e göre İsa, eskatolojik inançları olan ve Tanrı'nın eskatolojik planının kendisi aracılığıyla gerçekleşeceğini düşünen bir Mesih'tir. İsa Tanrı'nın krallığının kendi çağında tesis edileceğine inanmaktaydı. Schweitzer, eskatolojiyi sadece inanan açısından değil aynı zamanda İsa'nın kendi misyonunu nasıl anladığı sorusu üzerinden değerlendirmiştir. Ona göre İsa, eskatolojik beklentisinin gerçekleşmediğini anlayınca onu yeniden yorumlamış ve kendi eskatolojik rolünün çarmıhta ölmek olduğunu fark etmiştir. Albert Schweitzer, **The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede**, Trans. W. Montgomery, London, A & C Black, 1936 [1910], ss. 359-370. C. Dodd'a göre ise İsa, Tanrı'nın krallığının kendi çağında tesis edildiğini söylemiştir. "Gerçekleşmiş eskatoloji" yorumu olarak da adlandırılan bu görüşe göre Tanrı'nın krallığı apokaliptik öğelerle ilişkilendirilmemiştir. Ancak apokaliptik geleneği benimseyen İsa takipçileri bütün eskatolojik öğelerin gerçekleşmediğini düşünerek O'nun daha görkemli gelişine

Pavlus da "Gece ilerledi gündüz yaklaştı" (Rom. 12:12) ve "Bütün şeylerin sonu yakındır" (I Pet. 2:9) gibi cümlelerle nihai sonun an meselesi olduğunu, hatta bu sonun kendisi hayattayken gerçekleşeceğini ima etmektedir (I Kor. 15:51). Bu sebeple Pavlus toplumsal hayatı düzenleyici bir sorumluluğu üstlenmek yerine bireylerin arındırılmasına yönelik bir çabaya girişmiştir. Bu çaba apokaliptik bir eskatoloji tasavvuru üzerinden Hıristiyanları kutsal bir hayat yaşamaya ikna ve motive etmeye yöneliktir. Ancak beklenen sonun gecikmesi yakın eskatolojik beklentiye ilişkin kesinliğe gölge düşürmüştür. Bu durumun yarattığı hayal kırıklığı, eskatolojik bir topluluk olduğuna inanan ilk Hıristiyanların İsa'nın ikinci gelişine odaklanan yeni bir eskatolojik senaryoya yönelmelerine sebep olmuştur. Bu yeni eskatolojinin ilk izlerini yine Pavlus'ta sürmek mümkündür.

Pavlus'un eskatolojisi onun tarih anlayışıyla uyumlu bir şekilde ortaya çıkmıştır. Ona göre tarihin bir anlamı ve amacı vardır. Bu amaca binaen Pavlus, İsrail'in geçmişini bir "günah tarihi" olarak okumaktadır. Bu, Yahudilerle birlikte Gentileyi de içine alan bir okumadır. Söz konusu günah tarihi kendi doğal akışı içinde değil, aksine tanrısal bir müdahale ile tamamlanacaktır. Bu müdahale tanrısal inayettir ve günahın güçlü olduğu yerde tecelli edecektir. Bultmann'ın ifadesiyle günah, Pavlus açısından paradoksal biçimde inayete mazhar olmak için bir ön kabuldür. Bu doğrultuda sadece günah değil aynı zamanda hukuk da tanrısal inayetin güçlü olabilmesi için vardır. Tanrısal inayet ise İsa'nın gelişiyle gerçekleşmiş, Yahudi kutsal metinlerindeki eskatolojik son vuku bulmuştur. Haliyle Yahudi eskatolojisi Pavlus açısından artık tarihseldir.[195] Öte yandan Pavlus, İsa'nın dilindeki en belirgin eskatolojik tema olan 'Tanrının krallığı' vurgusu yerine Mesih'in krallığı düşüncesi bağlamında *parousia* düşüncesini ikame etmiştir.[196] Bu

odaklanmış, böylece *parousia*yı önce yakın geleceğe daha sonra ise uzak geleceğe ertelemiştir. Schweitzer ve Dodd'un eskatolojileri haricinde bu iki eskatolojiyi birleştiren ya da bu yorumlardan bağımsız eskatolojik tasavvurlar öne sürenler de olmuştur. Örneğin İsa'nın bahsettiği Tanrısal krallığın kendi çağında kurulmasıyla birlikte bu krallığın geçici olduğu, nihai sonda kalıcı krallığın kurulacağı iddia edilmiştir. Yine başka bir iddiaya göre İsa'nın bahsettiği krallığın kiliseye işaret ettiği söylenmiştir. Ya da kilise, inananları nihai sonda kurulacak olan krallığa hazırlayan eskatolojik bir kurum olarak görülmüştür. Brown, **The Gospel according to John**, s. cxvii.

195 Bultmann, **Tarih ve Eskatoloji**, ss. 45-47.

196 Gündüz, **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, s. 254-255.

ikameyi Mesih'te olma ve Mesih'te olanın yargılanamayacağı öğretilerini öne çıkararak kuvvetlendirmiştir.[197]

Pavlus'un Mesih merkezli eskatolojisi "zamansal" açıdan yine kendisi tarafından revize edilmiştir. Erken mektuplarında *parousia*nın an meselesi olduğunu yazan Pavlus, geç mektuplarında İsa'nın ikinci gelişini kendisinin de göremeyeceğini kabul edecektir (Fil. 1:20-23).[198] *Parousia*nın gecikmesi tarih ve eskatoloji arasında sıkışan erken Hıristiyanlar için önemli bir sorun teşkil etmiştir. Sadece *parousia* beklentisi içinde olmak Hıristiyan hayatını statik ve apokaliptik bir karaktere mahkûm edecektir. Oysa Pavlus'a göre Hıristiyan imanı dinamiktir:

> Bunlara şimdiden kavuştuğumu ya da yetkinliğe eriştiğimi söylemiyorum. Ama Mesih İsa'nın beni kazanmakla benim için öngördüğü ödülü kazanmak için koşuyorum (Fil. 3:12-14).

Pavlus, Hıristiyan hayatını ruhun gücünde bedeni yenme sürekliliği olarak tanımlar. Pavlusçu bu tarihsellik vurgusu Bultmann'a göre geciken *parousia*nın ortaya çıkardığı sorunun çözümüne yöneliktir ve bir anlamda eskatolojinin yaşanan zamanda vuku bulduğu imasını barındırır. Hıristiyanlar "şimdi ve burada" başlamış ancak "henüz tamamlanmamış" eskatolojik bir "ara zaman"da yaşamaktadır. Pavlus için bu "ara zaman", İsa'nın dirilmesi ile *parousia* arasındadır ve *parousia* gecikse dahi gerçekleşecektir.[199]

Bu erteleme ve *parousia*nın vaktindeki belirsizlik şüphesiz ki inananları tatmin etmemiştir. Bu sebeple olsa gerek Markos yazarı "O günü ve o saati ne gökteki melekler ne de Oğul bilir; Baba'dan başkası kimse bilmez" (Mat. 13:32) diyerek takipçilerine yeni bir eskatolojik tasavvur sunarak eski tasavvuru revize etmiştir. II. Petrus yazarı da geciken *parousia* için "Rabbin katında bir gün bin yıl, bin yıl bir gün gibidir" (II Pet. 3:4) diyerek gecikse dahi ikinci gelişin gerçekleşeceğini, inananların kendisini bu sona yakışır bir kutsallıkta tutmalarını öğüt vermektedir. Böylece İsa'nın gelişiyle başladığı düşünülen ve yakın gelecekte tamamlanacak olan eskatoloji, henüz Pavlus hayattayken ileri bir tarihe

---

197 Lindars, **The Gospel of John**, s. 57.
198 Bkz. Fuat Aydın, **Pavlus Hıristiyanlığına Giriş**, Ankara, Eskiyeni Yayınları, 2011, ss. 340-341.
199 Bultmann, **Tarih ve Eskatoloji**, s. 50.

sevk edilmiş, bu sevk doğrultusunda kimi İncil yazarları da Yahudi eskatolojisini andıran ve apokaliptik öğeler içeren fütürist bir eskatoloji inşâ etmişlerdir.[200] Bu yeni tasavvur Katolik mektuplarda[201] ve özellikle Vahiy kitabında da yer bulmuştur.

Neredeyse bütün Yeni Ahit külliyatında görülen bu fütürist eskatolojinin Yuhanna İncili'ndeki varlığı ise önemli bir sorundur. Çünkü Yuhanna İncili apokaliptik öğelerin yoğunlukta kullanıldığı ve İsa'nın ikinci gelişine odaklanan bir metin izlenimi vermemektedir. Yer yer fütürist temalar görülse de Yuhanna İncili eskatolojinin zamansal açıdan "gelecek" değil, "gerçekleşmiş" olduğuna yönelik yorumları destekleyici mahiyette bir anlatıma sahiptir.

Fütürist temaların varlığına rağmen, pek çok eskatolojik olayın İsa ile gerçekleştiğine yönelik ifadelerin baskınlığı nedeniyle, tek bir eskatolojik tasavvurdan söz etmek mümkün görünmemektedir. Yargı mevcut anda mı şimdi mi gerçekleşmiştir? Ebedi yaşam şimdiki bir tecrübe mi yoksa gelecek beklentisi midir? Diriliş şimdide mi yoksa tarihin sonunda mı gerçekleşecektir? Yuhanna eskatolojisi apokaliptik bir karakter taşır mı? Bu türden sorular eşliğinde ortaya çıkan eskatolojik tablo çelişkili bir görünüm arz etmektedir. Örneğin metinde "Yargı da şudur: Dünyaya ışık geldi, ama insanlar ışık yerine karanlığı sevdiler" (Yu. 3:19) derken İsa'nın geldiği anda yargının tamamlandığı ifade edilir. Bunun aksine "Beni reddeden ve sözlerimi kabul etmeyen kişiyi yargılayacak biri var. O kişiyi son günde yargılayacak olan, söylediğim sözdür" (Yu. 12:48) ya da "Ve onlar mezarlarından çıkacaklar. İyilik yapmış olanlar yaşamak, kötülük yapmış olanlar yargılanmak üzere dirilecekler" (Yu. 5:29) cümlelerinde ise yargı tarihin sonuna bırakılmıştır. Öte yandan "Size doğrusunu söyleyeyim, sözümü işitip beni gönderene iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Böyle biri yargılanmaz, ölümden yaşama geçmiştir" (Yu. 5:24)[202] denilirken ebedi yaşam şimdide tecrübe edilen bir mükafat olarak tanımlanır.

---

200 Thomas Fawcett, **Hebrew Myth and Christian Gospel**, London, SCM Press, 1973, ss. 300-303.

201 Katolik mektuplar, 'Petrusun iki mektubu, Yuhanna'nın üç mektubu ile Yakup ve Yahuda'nın mektupları için kullanılan bir tanımlamadır. Bu tanımlamanın haricinde 'kanonik mektuplar' ifadesini tercih edenler de vardır. Bkz. Darian Lockett, **An Introduction to the Catholic Epistles**, New York, T&T Clark, 2012, ss. 2-5.

202 Ayrıca "Oğul'a iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Ama Oğul'un sözünü dinlemeyen yaşamı görmeyecektir" (Yu. 3:36) ve "Size doğrusunu söyleyeyim, bir kimse sözüme uyarsa, ölümü asla

Oysa "Canını seven onu yitirir. Ama bu dünyada canını gözden çıkaran onu sonsuz yaşam için koruyacaktır" (Yu. 12:25) şeklindeki ifadede ise ebedi yaşam geleceğe ertelenmektedir. Yargılamanın mevcut anda yapıldığı ve dünyanın egemeni olarak vasıflandırılan şeytanın dışarı atılacağını söyleyen ifadelerle,[203] İsa'nın havarilerine geri döneceğine, onlar için yer hazırladığına ve onları yanına alacağına ilişkin sözlerle desteklenen fütürist beklenti[204] çelişkili bir görünüm arz etmektedir. Yuhanna'da bir yandan kurtuluş, gerçek tapım-dua ve Kutsal Ruh'un etkinliği gibi eskatolojik öğelerin mevcut anda ve burada olduğu ifade edilerek İsa'nın diliyle insanoğlunun yüceltileceği saatin geldiği söylenmekte,[205] öte yandan ise İsa'nın saatinin henüz gelmediği ve yargılamanın uzak gelecekte, dünyanın sonunda gerçekleşeceğine dair beklentilere yer verilmektedir.[206]

Görüldüğü üzere birbirini nakzediyor izlenimi veren bu ifadeler metinde eskatolojik bütünlük ve ahengin varlığının sorgulanmasına neden olmaktadır. Bütün eskatolojik ifadeler gözden geçirildiğinde Pavlus ve Sinoptiklerde yer alan eskatolojiye kıyasla fütürist beklentiye dair oldukça zayıf imaların bulunduğu söylenebilir. Çünkü Yuhanna yazarı Pavlus ve Sinoptiklerin aksine, dünyanın sonunda gerçekleşeceği öngörülen eskatolojik durumla ilgilenmez. Çünkü son yargı ve ölülerin dirilmesi İsa'nın gelişinde gerçekleşmiştir. Aksi yönde kimi ifadelere İncil içinde rastlansa da[207] apokaliptik

görmeyecektir" (Yu. 8:51) cümleleri de ebedi yaşamın sonda değil şimdide tecrübe edileceğini göstermektedir.

203 Bu dünya şimdi yargılanıyor. Bu dünyanın egemeni şimdi dışarı atılacak. (Yu. 12:31)

204 Gider ve size yer hazırlarsam, siz de benim bulunduğum yerde olasınız diye yine gelip sizi yanıma alacağım (Yu. 14:3); Sizi öksüz bırakmayacağım, size geri döneceğim (14:18); Size, 'Gidiyorum, ama yanınıza döneceğim' dediğimi işittiniz (Yu. 14:28).

205 İsa, 'İnsanoğlu'nun yüceltileceği saat geldi' diye karşılık verdi (Yu. 12:23); Bu dünya şimdi yargılanıyor. Bu dünyanın egemeni şimdi dışarı atılacak. Ben yerden yukarı kaldırıldığım zaman bütün insanları kendime çekeceğim (Yu. 12:30,31,32).

206 İsa, 'Anne, benden ne istiyorsun? Benim saatim daha gelmedi' dedi (Yu. 2:4); İsa onlara, 'Benim zamanım daha gelmedi' dedi (Yu. 7:6); ...Çünkü benim zamanım daha dolmadı (Yu. 7:8); O'nun saati henüz gelmemişti (Yu. 7:30); İsa bu sözleri tapınakta öğretirken, bağış toplanan yerde söyledi. Kimse O'nu yakalamadı. Çünkü saati henüz gelmemişti (Yu. 8:20).

207 Örneğin Yuhanna 5:28'de yer alan "Buna şaşmayın. Mezarda olanların hepsinin O'nun sesini işitecekleri saat geliyor" cümlesi fütürist bir eskatoloji izlenimi vermektedir. Bultmann'a göre bu ifade eklesiyastik bir redaksiyon sonucunda metne ilave edilmiştir. Yoksa metnin bütününde gerçekleşmiş eskatolojik tasavvurun hakimiyeti görülebilir. Bultmann, **Tarih ve Eskatoloji**, s. 51.

eskatoloji Yuhanna yazarı tarafından kabul edilmemiştir. Onun açısından İsa gelmiş ve yargılama bitmiştir. İsa kendisini 'yeniden dirilme ve hayat' (Yu. 11:23-26) olarak vasıflandırmıştır. İman eden açısından zaten yargılama sona ermiş, o kişi Mesih'te dirilmiştir. Bu açıdan Yuhanna'da uzak geleceğe endekslenmiş kesin bir beklenti söz konusu değildir. Yuhanna yazarına göre gelecek, nihai sondan ziyade bireyin fiziksel ölümünden sonraki zamanı ifade etmektedir. Bu yönüyle Yuhanna İncili'nde gelecekten ziyade mevcut anda ya da varoluşçu bir yorumla ifade edilecek olursa "şimdi ve burada" vuku bulmakta olan bir eskatoloji düşüncesinin öne çıktığı söylenebilir.[208]

Yuhanna eskatolojisinin "şimdi" ve "gelecek" karakteri arasındaki bu uyumsuzluk pek çok araştırmacıyı eskatolojik öğelerin yorumundan ziyade söz konusu uyumsuzluğun nedenlerini açıklamaya sevk etmiştir.[209] Bu iki eskatolojik beklentinin bir tenakuz oluşturduğunu düşünen araştırmacılar İncil'in yeknesak olmayan yapısını dikkate almaktadır. Örneğin Bultmann fütürist temaların metne sonradan eklendiğini söylemektedir. Daha önce de belirtildiği üzere Bultmann'a göre İncil metni birden fazla kaynaktan derlenmiş[210] ve eklesiyastik bir redaktörün ilaveleriyle son şeklini almıştır. Bultmann'ın Yuhanna olarak isimlendirdiği figür ne metnin yazılı veya sözlü kaynaklarının müellifi ne de İncil'e son eklemeleri yapan redaktördür. O, Yuhanna ismi ile metni derleyen ve kendisinden önceki geleneği yorumlayan kimseyi kastetmektedir. Buna göre eskatolojinin mevcut anda gerçekleştiğine ilişkin ifadeler bu derleyiciye aittir.[211] Redaktör ise oluşmakta olan kilise geleneğinin sahip olduğu fütürist eskatolojik tasavvuru metne eklemiştir. Oysa İncil'deki asıl eskatoloji, Bultmann'ın "varoluşçu

---

208 Bultmann, **Tarih ve Eskatoloji**, s. 52.

209 Robert Kysar, **Voyages with John: Charting the Fourth Gospel**, Texas, Baylor University Press, 2005, ss. 19-20.

210 Bultmann'ın Yuhanna İncili hakkındaki bütün teolojik analizleri, kaynaklar ve redaksiyon teorilerine dayanmaktadır. Ancak Bultmann bu teorilerini destekleyecek herhangi somut bir argüman geliştiremediği için pek çok araştırmacı tarafından eleştirilmiştir. Üstelik Frey'e göre kaynak teorisi Philipp Vielhauer ve Helmut Koester haricinde bütün öğrencileri tarafından terk edilmiştir. Jörg Frey, "Johannine Christology and Eschatology," **Beyond Bultmann: Reckoning a New Testament Theology**, Ed. B. W. Longenecker, M. C. Parsons, Texas, Baylor University Press, 2014, ss. 130, 300.

211 Bultmann, **Theology of the New Testament**, II, s. 38.

eskatoloji" olarak ifadelendirdiği öğretidir.[212] Ancak Kysar, -Bultmann'ın varoluşçu eskatoloji yorumunu isabetli bulsa da -redaktör tarafından yapılan eklemelerin sonraki geleneğe ait olmayabileceğini iddia eder. Fütürist eskatoloji Yuhanna öncesinde Sinoptiklerde de görüldüğü için erken Hıristiyan geleneğin bir parçası olarak kabul edilebilir.[213] Öte yandan metindeki iki farklı eskatolojik tasavvur pekâlâ Yuhanna yazarına da ait olabilir. Kysar'a göre Yuhanna her ne kadar Sinoptik İncilleri kaynak olarak kullanmamışsa da onlardan haberdardır. Yuhanna, Sinoptiklerin fütürist eskatolojisini kendi şartlarında yeniden yorumlayarak yeni bir eskatoloji tasavvuru oluşturmuştur. Bunu yaparken önceki geleneğe ait eskatolojik ifadeleri de muhafaza etmiştir. [214]

Bultmann ve Kysar'ın tezleri İncil'deki iki farklı eskatolojik tasavvurun Yuhanna teolojisi açısından bir çelişki oluşturduğu kanaatine dayanmaktadır. Oysa kimi araştırmacılara göre bu ikilik bir çelişki olarak görülemez.[215] J. Blank ve P. Ricca gibi isimler Eskatolojinin bazı öğelerinin şimdide bazı öğelerinin ise gelecekte gerçekleşeceğinin öne sürmektedir.[216] R. Brown da Blank ve Ricca gibi Yuhanna yazarının "gerçekleşmiş" bir eskatoloji üzerine yoğunlaşmasının fütürist eskatolojiyi reddettiği anlamına gelmeyeceği kanısındadır. İsa ile gelen kurtuluş "kısmen" mevcut

---

[212] Eskatoloji Bultmanncı perspektife göre "geleceğin ya da son şeylerin bilgisi" değildir. Frey, "Johannine Christology and Eschatology", ss. 103-104. Aksine eskatoloji şimdi için anlamlıdır. Bu sebeple Yuhanna'daki eskatolojik imgelerin hepsi insanoğlunun varoluşu dikkate alınarak yorumlanmalıdır. Kysar, **Voyages with John**, s. 21. Mevcut anda gerçekleşen eskatoloji *varoluşçu bir eskatolojidir*. Bultmann, **New Testament and Mythology and Other Basic Writings**, Trans. Schubert M. Ogden, Philadelphia, Fortress Press, 1989, s. 10. Yuhanna yazarı eskatolojiye dair geleneğin mitolojik anlatısını kendi varoluşsal durumu içinde kavramış ve kendi dünyasının sınırları içinde yorumlamıştır. Bir açıdan "tarihsel bir eskatoloji" yorumu benimsemiştir. Bultmann, **Jesus Christ and Mythology**, New York, Charles Scribner's Son, 1958, ss. 81-82. Buna göre sadece gelecek değil aynı zamanda geçmiş de şimdidedir. İsa'nın öyküsü inanan için "şimdi ve burada" tahakkuk eder. Çünkü İsa'nın öyküsü bütünüyle eskatolojiktir. Dolayısıyla *fısıh*, *pentakost* veya *parousia* geçmişe veya geleceğe ait ardışık olaylar değildir. Bütün bunlar inanan bireyin İsa'ya iman etmesinde gerçekleşir. Bultmann, **Theology of the New Testament**, I, s. 410.

[213] Robert Kysar, **John the Maverick Gospel**, Louisville, London, Westminster John Knox Press, 2003 (1976), ss. 120-123.

[214] Kysar, **Voyages with John**, ss. 24-25.

[215] Bkz. Anderson, **The Riddles of the Fourth Gospel**, s. 34.

[216] J. Blank, Krisis, **Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie**, Freiburg, Lambertus, 1964; P. Ricca, **Die Eschatologie des vierten Evangeliums**, Zurich, Gotthelf, 1966 (den aktaran Kysar, **Voyages with John**, s. 126).

anda "bütünüyle" ise ölümden sonra tecrübe edilecektir. Yuhanna yazarı, *parousia*nın gecikmesinden ötürü hayal kırıklığına uğrayan Hıristiyanlara İsa ile birleşmenin zamana endeksli olmadığını göstermek için fütürist ve gerçekleşmiş eskatolojik ifadeler arasında bir diyalektik kurmuş olmalıdır.[217]

Yuhanna eskatolojisinin ikili karakteri, *zamansallık* bağlamında da tartışılmıştır. R. Schnackenburg, Yuhanna eskatolojisini zamansallıktan yoksun olmakla niteler. Ona göre Yuhanna fütürist eskatolojiyi reddetmemekte, ancak eskatolojik tasavvuru zamansal değil kendi varoluş düzleminde yeniden inşâ etmektedir. Bu "varoluş" Bultmann'ın iddia ettiği gibi ne Gnostik ne de varoluşçudur.[218] Zamansallık problemi Kasemann'ın yorumunda da belirir. Kasemann, Yuhanna'nın apokaliptik eskatolojiyi bütünüyle reddettiğini belirtmekle birlikte metnin on yedinci bölümü üzerinden zamansal olmayan, manevi bir eskatoloji ortaya koyduğunu söylemektedir. Kasemann'a göre hem I. yüzyıl Yahudi düşüncesinde hem de erken dönem Hıristiyan düşüncesinde görülen fütürist eskatoloji tarihsel bir düalizm barındırır. Buna göre, yaşanılan mevcut an şeytanın, eskatolojik zaman ise Tanrı'nın hakimiyetindedir. Bu minvalde inanan kimseler profan, kötücül bir zamandan kutsal olan bir zamana geçecektir. Oysa Yuhanna eskatolojisi içerisinde yer alan fütürist imgeler geleneksel anlamda kabul edildiği şekliyle dünyanın sonuyla ilişkin olarak düşünülemezler. Kasemann burada daha çok kozmik bir düalizmden bahsetmektedir.[219] Buna göre İsa'ya iman edenler göksel alemde onunla birlikte ebedi yaşama kavuşacaktır. İncildeki dünya ve göksel alem arasındaki düalite de bu kanaatin yansımasıdır. Hem Schnackenburg hem de Kasemann'a göre Yuhanna, geleneksel eskatolojiyi yeni bir okumayla kendi cemaatinin anlayabileceği ve katılabileceği bir kalıba sokmuştur. Yuhannacı bu yeni okuma eskatolojiyi zamansallıktan arındırmıştır (*detemporalization*).[220]

---

217 R. Brown, **The New Testament Doctrine of the Future Life** (Basılmamış yüksek lisans tezi), Durham University 1971, s. 189.

218 Schnackenburg, **The Gospel According to St John**, s. 160.

219 Ernst Kasemann, **The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17**, Trans. Gerhard Krodel, Philadelphia, Fortress Press, 1968, s. 16.

220 Kysar, **Voyages with John**, s. 127.

Esasında eskatolojiyi zamansallıktan arındırmanın ilk örneği Yuhanna değildir. Bultmann, Helenistik kilise olarak adlandırdığı ve Kudüs merkezli İsa cemaatinden ayrı gördüğü grubun da "zaman-dışı" bir eskatolojiyi benimsediklerini iddia eder. Ona göre Yahudi eskatolojisi "zaman-dışı" Gnostik öğretiyle karşılaştığında dönüşüm geçirmiştir. Helenistik kilise bu dönüşümün merkezidir. Yahudi eskatolojisindeki Mesih beklentisinin yeni bir yorumu olan *parousia* inancı yerini Gnostik kurtarıcı mitosuna bırakmış, fütürist eskatolojinin unsurları ise zamansallıktan ve mitolojik dilden arındırılarak şimdide gerçekleşen eskatolojik bir okumaya tabi tutulmuştur.[221] Apokaliptik ve fütürist imgelerin azlığından ötürü Yuhanna yazarının eskatolojik tasavvurunun da Gnostik eskatolojiye daha yakın olduğu ileri sürülmüştür.[222] Bilindiği üzere Gnostikler, göksel kurtarıcının yeryüzüne inişi ve yükselişi sonrasında insanlar için bir kurtuluş yolu hazırladığına inanırlar. Bu iniş ve yükseliş insanların ruhlarındaki ışık parçacıklarını esir eden kozmik güçlere karşı bir savaş olarak telakki edilir. Benzer şekilde Yuhanna'nın İsası da Gnostik kurtarıcı gibi iniş ve yükseliş motifleriyle tasvir edilir; ancak Yuhanna yazarı kozmolojiye dair kesin bir şey söylemez. Kurtuluşa mevcut anda katılmanın imkânı, gökten yeryüzüne inip insanlar için kurtuluş yolunu hazırlayan ve tekrar yükselen kurtarıcı motifi ve eskatolojiyi dünyanın sonunda değil de mevcut anda gerçekleşen bir durum olarak görmesi Yuhanna'nın en azından Gnostik bir dil kullandığına işaret etmektedir.[223]

Gerek metin içi eskatolojik ifadeler gerekse bu ifadelere yönelik modern dönemde serdedilen görüşler Yuhanna İncili'nde iki ayrı eskatolojik tasavvurun varlığında hemfikirdir. Her iki tasavvurun biraradalığı çoğu araştırmacının da işaret ettiği üzere yeknesak bir eskatolojinin varlığını imkânsız kılmaktadır. Öte yandan eskatolojinin "şimdi"de gerçekleştiğine yönelik vurgunun fütürist eskatolojik imgeleri gölgede bıraktığı görülmektedir. Bu da Yuhanna yazarının gerçekleşmiş eskatoloji öğretisini önceledeğini göstermektedir. Yine de İncil'in nihai formu açısından fütürist bir beklentinin de muhafaza edildiğini söyleyebiliriz.

---

221 Frey, "Johannine Christology and Eschatology," ss. 110-111.
222 Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, s. 9
223 Brown, **The Gospel according to John**, s. CXV.

3. Sakramentler

Dördüncü İncil'in tartışmalı teolojik konularından birisi de sakramentlerdir. Tartışma genel olarak İncil'in sakramental vurguyu öngören bir teoloji içerip içermediği sorusu etrafında sürdürülmüştür. Eskatoloji meselesinde olduğu gibi Yuhanna araştırmacılarının sakramentler konusunda da temelde iki ayrı görüşü dillendirdiği görülmektedir. Bunun sebebi "ekmek, su, şarap, kan ve beden" gibi İncil'deki bazı önemli temaların sakramentlerle ilişkili olup olmadığına yönelik yorumlarda görülen ayrışmadır.[224]

İncil'in 2-3-4-6 ve 15 numaralı bölümlerinde vaftiz ve evharist sakramentleri ile ilişkilendirilen ifadeler bulunur. Suyun şaraba çevrilmesi mucizesi, İsa ile Nikodim arasında geçen diyalog, İsa ve öğrencilerin insanları vaftiz etmesi, İsa'nın beş bin kişiyi doyurması ve İsa'nın kör bir adamı iyileştirmesi anlatıları sakramental imalara sahip olarak yorumlanmıştır. Bunlar içerisinde altıncı bölüm sakramental imaların en yoğun görüldüğü yer olarak karşımıza çıkar. Çoğunlukla Yuhanna sakramentalizmi tartışması da bu bölüm üzerinden yapılmaktadır. İsa'nın beş bin kişiyi doyurmasını konu alan mucize anlatısı (Yu. 6:1-15) üzerine inşâ edilen bu bölümün ilk kısmında İsa'nın "yaşam ekmeği" olduğu söylenmekte ve yaşam ekmeği ile iman arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır (Yu. 6:35). Devamında ise İsa'ya iman edene ölümsüzlük (Yu. 6:50) vaat edilmektedir. Buraya kadar olan kısımda (Yu. 6:1-50) çoğu araştırmacıya göre ana sembol olan ekmeğin kristolojik bir bağlamı vardır. Ancak anlatının ikinci kısmında yaşam ekmeğinin İsa'nın bedeni olduğu söylenmektedir (Yu. 6:51). Dahası İsa'nın bedenini yemeyen ve kanından içmeyen kimsenin sonsuz bir yaşama ulaşamayacağının altı çizilmektedir (Yu. 6:54).

Sonsuz yaşam/ölümsüzlük mükafatının gereği ilk kısımda iman iken ikinci kısımda İsa'nın bedenini yeme ve kanını içme eylemidir. İlk kısımdaki yaşam ekmeği teması bu kez sakramental bir ima barındırmaktadır.[225] Aynı temanın farklı çağrışımlara sahip olması Yuhanna İncili'nde sakramentler konusunda bir kesinliğe ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Üstelik Sinoptik İncillerle mukayese edildiğinde Yuhanna İncili'nde

---

[224] Bkz. E. C. Colwell, **John Defends the Gospel**, Chicago, 1936, s. 135; C. J. Wright, **The Mission and Message of Jesus**, New York, 1938, s. 69.;

[225] Maarten J. J. Menken, "John 6,51c-58, Eucarist or Christology?", **Critical Reading of John 6**, Ed. R. Alan Culpepper, Leiden, Brill, 1997, s. 184.

sakramental vurguların az olması ve bunlara da açıktan değil örtük bir şekilde işaret edilmesi bu zorluğu daha ileri seviyeye taşımaktadır. Esasında konu başında zikredilen İncil bölümleri hakkında erken dönem Kilise yazarlarından itibaren bir yorum farklılığı bulunmaktaysa da Yuhanna sakramentalizmi pek tartışılmamıştır. Ancak modern dönemde Yuhanna İncili'nin tümüyle anti-sakramental bir içeriğe sahip olduğu kanaati dahi gündeme gelmiştir.

Kilise Babalarından Cyprianus (ö. 258), Chrysostomus (ö. 407) ve Cyrill (ö. 444)'in değerlendirmeleri altıncı bölümde sakramental bir bağlamın olduğuna yöneliktir.[226] Yine Ambrosius (ö. 397)'a atfedilen *De Sacramentis* metnine göre Şiloah havuzunda yıkandıktan sonra gözleri açılan kör adam hakkındaki mucize anlatısı da (Yu. 9:1-8) vaftiz sakramenti hakkındadır.[227] İncil'in dördüncü ve beşinci bölümlerinin Batıdaki Hıristiyanlar tarafından paskalya haftasında yeni vaftiz olan çocuklara okunması, Yuhanna İncili'nin sakramental ve litürjik bir referans olarak kullanıldığını göstermektedir. Benzer şekilde *Manuale Ambrosianum*'a[228] göre, İncil'in üçüncü bölümünün paskalya gecesi, beşinci ve altıncı bölümlerinin ise paskalya haftası boyunca yeni vaftiz olanlara okunduğuna ilişkin kayıt da ilgili bölümlerin sakramental bağlamda anlaşıldığını göstermektedir.

Bu örneklerin aksine İskenderiyeli Clement, erken Yuhanna şarihlerinden Origen, Eusebius ve Augustinus gibi isimler Yuhanna'nın altıncı bölümü ile sakramental teoloji arasında herhangi bir bağlantıya işaret etmezler. Onlara göre Yu. 6:53'teki "İnsanoğlu'nun bedenini yiyip kanını içmedikçe, sizde yaşam olmaz" şeklindeki ifade evharist sakramenti hakkında değil, İsa'ya iman hakkındadır.[229] Benzer şekilde Erasmus ve Luther'in de

---

226 Craig R. Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel**, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1995, s. 259; Stephen Smalley, "Liturgy and Sacraments in the Fourth Gospel", **EQ**, 29, 1957, s. 166.

227 Ambrose, **On the Sacraments**, iii, 2. 11 (**St Ambrose 'On the Mysteries' and 'On the Sacraments' by an Unknown Author**, Ed. J. H. Srowleyy, Tr. T. Thompson, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1919)

228 *Manuale Ambrosianum*, adını Milan piskoposu Aziz Ambrosius'tan alan ve Milan kilisesinin litürjisine ait, tahminen IX. veya X. yüzyılda derlendiği düşünülen bir metindir. Bkz. A. Paredi, "Ambrosian Rite", **New Catholic Encyclopedia,** Washington, Thomson Gale, 2nd ed., 2003, I, s. 342.

229 Bkz. Andre Feuillet, **Johannine Studies**, Trans. Thomas E. Crane, New York, Alba House, 1964, ss. 55-56; Smalley, "Liturgy and Sacraments in the Fourth Gospel", ss. 166-168.

sakramental olmayan bir bağlam dahilinde altıncı bölümü inceledikleri görülmektedir.[230] Yine Calvin, ilgili bölümü son akşam yemeği veya evharist ritüeliyle ilişkilendirmenin anlamsız olduğunu söylemektedir.[231] Trent konsili (1545-1563) sonrasında Katolik kilisesi altıncı bölümü sakramental, Reform kiliseleri ise -bazı isimler dışında- sakramental olmayan bir vurguyla yorumlamayı tercih etmiştir.[232]

Hıristiyan geleneği içindeki bu ihtilaf modern dönemde özellikle İncil'in metinsel bütünlüğü, İncil bölümleri arasındaki dilsel uyum problemi ve redaksiyon iddiası nedenleriyle daha da derinleşmiştir. Yukarıda örneğini verdiğimiz "yaşam ekmeği" anlatısındaki bağlamsal farklılığın aynı yazarın kaleminden çıkma ihtimali olmadığını düşünen kimi araştırmacılar, Yu. 6:51-58'te sakramental çağrışımı haiz olan pasajın metne sonradan eklendiğine ilişkin bir görüşü ileri sürmektedir. Kimi araştırmacılar ise söz konusu pasajın Yuhanna öncesi geleneğe ait olduğu iddiasını dile getirerek İncil yazarının geleneği yeniden yorumladığını düşünmektedir. Buna karşılık altıncı bölüm özelinde farklılığın teolojik değil, sadece yazınsal olduğunu savunanlar da olmuştur. Bunların haricinde bölümün tamamını sakramental bir bağlamda değerlendirenler ile bölümün başından sonuna dek kristolojik bir kaygıyla yazıldığını, dolayısıyla İncil'in evharist özelinde sakramental bir vurgudan yoksun olduğunu düşünenler de vardır.[233]

Araştırmacıların sakramental teoloji hakkındaki görüş farklılıkları R. Brown'a göre Yuhanna'ya ait başka herhangi bir konuda bu kadar kesinlik içermemektedir. İçlerinde O.

---

230 Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel,** s. 260.

231 John Calvin, **Commentary on the Gospel according to John** I, Trans. William Pringle, Edinburgh, The Calvin Translation Society, 1847, ss. 265-270.

232 Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel,** s. 260.

233 Menken, "John 6: 51c-58, Eucharist or Christology?", ss. 184-185. M. Roberge Yuhanna sakramentalizmine ilişkin modern dönemde ortaya çıkan farklı görüşleri (i) hikemi (Fr. *sapientielle*) yorumlar, (ii) bütünüyle sakramental yorumlar, (iii) hikemi bağlamı birİncil, sakramental vurgusu ikİncil yorumlar ve (iv) hem hikemi hem sakramental bağlamı bir arada değerlendiren yorumlar olmak üzere dörtlü bir tasnifte incelemiştir. Bkz. Michel Roberge, "Le discours sur le pain de vie (Jean 6,22-59): Problèmes d'interprétation", **Laval théologique et philosophique,** 38/3,1982, ss. 265-299.

Culmann[234] ve A. Corell[235] gibi Protestan; B. Vawter[236] T. Warden[237] ve P. Niewalda[238] gibi Katolik yazarların da olduğu bir grup araştırmacı Yuhanna İncili'nde sakramental teolojinin baskın olduğu kanaatindedir.[239] Hatta Barrett'a göre İnciller içinde sakramental teolojiyi en etkin ve yoğun şekilde dile getiren Yuhanna İncili'dir.[240] Esasında İncil metni içerisinde vaftiz ve evhariste dair doğrudan göndermeler oldukça azdır. Ancak bu araştırmacılar Yuhanna yazarının sakramental teolojiyi sembolik bir dil üzerinden inşâ ettiği kanısındadır. Buna göre metinde 'su' imgesi vaftize, 'ekmek', 'şarap', 'üzüm' ve 'kan' gibi imgeler ise evharist sakramentine işaret etmektedir.[241]

Örneğin Cullmann -sadece Yuhanna İncili'nde yer verilen- Kana'da suyun şaraba dönüşmesi mucizesi ile Sinoptiklerdeki son akşam yemeği sahnesine gönderme yapıldığını düşünmektedir. Cullmann'ın birbirinden farklı iki olayı birleştirme çabası ilginçtir, çünkü "Rabbin akşam yemeği" sahnesi Yuhanna İncili'nde de yer almaktadır. Buna rağmen Yuhanna'nın Rabbin akşam yemeği sahnesinde -Sinoptiklerden farklı olarak- İsa'nın ekmek ve şarabı, kendi bedeni ve kanı ile özdeşleştirdiği sakramental anlatı yoktur. Cullmann da bu eksikliğin farkındadır ve bu sebeple sakramental teolojinin İncil'in diğer bölümlerinde ima yoluyla sunulduğunu ileri sürmektedir.[242] Buna göre Kana'daki şarap ile Sinoptiklerin son akşam yemeğindeki şarap aynı işleve sahiptir. Aralarındaki fark, Yuhanna yazarının Sinoptiklerin aksine şarap ve kan arasındaki örtük bir bağlantı kurmasına dayanmaktadır.[243]

Ekmek ve şarap imgelerinin sakramental bir bağlamla anlaşılması C. Keener açısından bir sorun teşkil etmektedir. Çünkü ekmek ve şarap temaları esasında "birlikte yemek

---

234 Oscar Cullmann, **Early Christian Worship**, II, S.C.M. Biblical Theology Study, 1953, ss. 70-107.
235 Bkz. Alf Corell, **Consummatum Est: Eschatology and Church in the Gospel of St John**, 2nd ed., Oregon, Wipf and Stock, 2016, ss. 44-77.
236 Bkz. Bruce Vawter, "The Johannine Sacramentary", **TS**, 17, 1956, ss. 151-166.
237 Bkz. Thomas Warden, "The Holy Eucharist in St John", **Scripture**, XV/32, 1963, ss. 97-103.
238 Bkz. Paula Niewald, **Sakramentssymbolik im Johannesevangelisum**, Limburg, 1958 (den aktaran Raymond E. Brown, "The Johannine Sacramentary Reconsidered", **TS**, 23/2, 1962, s. 187)
239 Brown, **The Gospel according to John**, I, s. CXI.
240 Barrett, **The Gospel according to St John**, s. 69.
241 Brown, **The Gospel According to John**, s. CXI.
242 Cullmann, **Early Christian Worship**, s. 71.
243 Smalley, "Liturgy", s.165.

yeme" uygulaması içeren Yahudi dini törenlerinin temel bileşenlerindendir. O halde metindeki bütün ekmek ve şarap referanslarının zorunlu olarak evhariste işaret ettiğini söylemek zordur. Yine ekmek ve beden arasında da her zaman sakramental bir bağlam kurmak gereksizdir. Çünkü Yuhanna yazarı "beden" kelimesi için sakramental bir çağrışıma sahip olan *sōma* (Gre. *σῶμα*) yerine *sarks* (Gre. *σάρξ*) kelimesini tercih etmiştir. Keener'a göre Yuhanna İncili'ndeki "beden" ve "kan" kelimeleri evhariste değil İsa'nın ölümüne, bir diğer ifadeyle İsa'nın kendi bedenini feda etmesiyle açığa çıkan kurtarıcı eyleme yani çarmıh sahnesine işaret etmektedir. Nitekim Yuhanna'nın fısıh kronolojisindeki farklılık da bundan kaynaklanmış olmalıdır. Yuhanna yazarı, diğer İncillerde olduğu gibi son akşam yemeğini "fısıh yemeği" olarak kaydetmez. Çünkü Yuhanna'ya göre bu yemek fısıh akşamı değil, fısıh öncesinde yenmiştir. Fısıh ise çarmıhın olduğu gündür. Dolayısıyla fısıh yemeği İsa'nın ölümüdür. Buradan hareketle Keener, İncil'deki sakramental çağrışıma sahip imgelerin örtük bir biçimde dahi olsa sakramental değil kristolojik bir bağlama sahip olduğunu söylemektedir.[244]

Sakramental teoloji yanlılarının aksine G. Bornkmann, R. Bultmann, B. Lohse ve A. Schweizer'in de içinde bulunduğu bir grup araştırmacı ise Yuhanna'nın anti-sakremantal bir karaktere sahip olduğu kanaatini öne çıkarmaktadır. Bu kanaate göre Yuhanna yazarı ne Matta'da olduğu gibi vaftizi İsa tarafından öğrencilere verilen sakramental bir buyruk olarak kabul etmekte (Mat. 28:19) ne de son akşam yemeğinde İsa'nın sakramental bir miras bıraktığını düşünmektedir.[245] Hatta Bultmann'a göre sakramental imalar bir yana İncil bütününde vaftiz ve evharist göndermeleri de çoğunlukla eskatolojik bir bağlamdadır.[246] Buna rağmen Bultmann Yu. 6:51'deki ekmek[247] imgesi ile evharist sakramentinin, Yu. 3:5'te deki su[248] imgesi üzerinden de vaftiz sakramentinin

---

244 Keener, **The Gospel of John: A Commentary**, ss. 689-690. Ayrıca bkz. Hermann Ridderbos, **The Gospel of John: A Theological Commentary**, Trans. John Vriend, Michigan, William B Eerdmans Publishing Company, 1997, s. 237.

245 Brown, **The Gospel According to John**, s. CXII.

246 Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, ss. 212-213.

247 "Gökten inmiş olan diri ekmek Ben'im. Bu ekmekten yiyen sonsuza dek yaşayacak. Dünyanın yaşamı uğruna vereceğim ekmek de benim bedenimdir."

248 Bir kimse sudan ve Ruh'tan doğmadıkça Tanrı'nın Egemenliği'ne giremez.

kastedildiğini kabul eder.[249] Dolayısıyla Bultmann bir yandan İncil'in anti-sakramental bir metin olduğunu vurgularken, öte yandan İncil'deki kimi ifadelerin ise doğrudan sakramentlerle ilişkili olduğunu söylemektedir. Birbiriyle çelişkili görülen bu durum esasında Bultmann'ın eklesiyastik müdahale varsayımından kaynaklanmaktadır. Çünkü Bultmann, sakramentlerle ilgili yerlerin metne sonradan eklendiği kanısındadır.[250]

İncil içerisinde sakramental teolojinin var olduğunu savunan araştırmacılar metnin bütünlüğü meselesini önemli bir problem olarak görmezler.[251] Oysa Bultmann, -Yuhanna İncili'ndeki fütürist eskatolojik ifadelerde olduğu gibi- sakramentalizm konusunda da "eklesiyastik redaktör" olarak isimlendirdiği kişiyi sorumlu tutarak metnin orijinaline eklemeler yapıldığı iddiasını yinelemektedir. Özellikle altıncı bölüm üzerine yoğunlaşan Bultmann, Yu. 6:1-50 arasındaki anlatıda "yaşam ekmeği" sembolizminin eskatolojik, Yu. 6:51-58 arasındaki ifadeleri ise sakramental olarak kabul eder. Bu iki bölüm arasında bağlamsal açıdan bir devamlılık yoktur. Ona göre bu ikili bağlamsal çerçeve ancak sakramental teolojiyi benimsemiş bir redaktör tarafından yapılan müdahaleden kaynaklanmıştır. Bu müdahalenin sebebi de Yuhanna yazarına ait İncil versiyonunu, redaksiyonun yapıldığı zamandaki Kilise tarafından kabul görmüş teolojik bütünlüğe yaklaştırmak olarak izah edilir.[252]

Bultmann'ın bu iddiasını inceleyen R. Brown, Yu. 6.51-58'deki sakramental ifadelerin sonradan eklenmiş olabileceğini kabul etse de gerek dil gerekse üslup açısından ifadeler arası bir uyuma dikkat çeker.[253] Ona göre altıncı bölümün tamamında dolaylı da olsa sakramental bir teoloji sunulmaktadır. Eklendiği iddia edilen bölüm ise önceki teolojik söylemin bir açıklaması gibidir. Bu açıklama da Bultmann'ın iddia ettiği gibi metnin eklesiyastik teolojiye yakınlaştırılması için değil, Yuhanna'daki mevcut sakramental teolojiyi güçlendirmek için yapılmış olmalıdır.[254]

---

249 Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, s. 219.
250 Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, s. 138.
251 Ridderbos, **The Gospel of John: A Theological Commentary**, s. 236.
252 Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, ss. 219, 234.
253 Brown, **The Gospel According to John**, s. 287.
254 Brown, **The Gospel According to John**, s. CXII-CXIV

Sakramentalizm problemi İncil'deki bazı ifadelerle sınırlanmayıp, Yuhanna cemaati bağlamında da ele alınmıştır. İncil'in süreç içerisinde oluşan nihai yapısının izlerini İncil anlatısından takip edilebileceğini öne süren P. Anderson, İsa'nın beş bin kişiyi doyurması mucizesi ve peşinden gelen vaaz sahnelerini Yuhanna cemaatinin dört safhası üzerinden okumaktadır. Bu hipotetik modele göre Yuhanna cemaati başlangıçta (MS 55-70) Yahudi ve Gentile kökenli topluluklardan oluşmaktadır ve çevresinde de Yahudiler bulunmaktadır. Beş bin kişinin doyurulması mucizesindeki "kalabalık" cemaatin bu ilk durumuna göndermede bulunur.[255] İkinci safhada (MS 70-90) Yuhanna cemaati ile Yahudiler arasında anlaşmazlık çıkmıştır. Bu anlaşmazlığa altıncı bölümde mucize sonrasındaki vaaz ile işaret edilmiştir. Mucizeden vaaza geçişte muhatapların da değiştiği gözlenmektedir. Mucize anlatısında muhatap 'kalabalık' iken, vaazda muhatap Yahudiler olmuştur.[256] Bu sahnede Yuhanna yazarı, yaşam ekmeğinin *man*'dan üstün olduğunu vurgulayarak örtük bir şekilde İsa'nın da Musa'dan üstün olduğunu ima etmektedir. Ancak İsa'nın hem gökten inen ekmeği verecek olması hem de kendisinin gökten inen ekmeğin olduğunu söylemesi üzerine Yahudilerle arasında bir tartışma yaşanır, ki bu da tarihsel olarak Yuhanna cemaati ile yerel sinagog arasındaki gerilimli durumu yansıtır.[257]

Üçüncü safhada (MS 81-96) ise Roma'nın baskıları neticesinde Yuhanna cemaati ve diğer Hıristiyan cemaatlerde azalmalar görülmektedir.[258] Yuhanna bu durum karşısında İsa'nın üstünlüğünü ve rolünün ehemmiyetini bağlam olarak kristolojik, terminoloji olarak ise sakramental ifadelerle anlatmayı tercih etmiştir.[259] Son safhada (MS 85-100)

---

255 Paul Anderson, "The Sitz im Leben of the Johannine Bread of Life Discourse and Its Evolving Context", **Critical Reading of John 6**, Ed. R. Alan Culpepper, Leiden, Brill, 1997, ss. 28-32.

256 Size doğrusunu söyleyeyim, gökten ekmeği size Musa vermedi, gökten size gerçek ekmeği Babam verir. Çünkü Tanrı'nın ekmeği, gökten inen ve dünyaya yaşam verendir (Yu. 6: 32, 33). İsa, "Yaşam ekmeği Ben'im. Bana gelen asla acıkmaz, bana iman eden hiçbir zaman susamaz" dedi (Yu. 6: 35) Yaşam ekmeği Ben'im. Atalarınız çölde man yediler, yine de öldüler. Gökten inen öyle bir ekmek var ki, ondan yiyen ölmeyecek (Yu. 6: 49,50)

257 Anderson, "The Sitz im Leben", ss. 32-40.

258 Bunun üzerine öğrencilerinden pek çoğu geri döndüler, artık Onunla dolaşmaz oldular (Yu. 6:66).

259 Size doğrusunu söyleyeyim, İnsanoğlu'nun bedenini yiyip kanını içmedikçe, sizde yaşam olmaz. Bedenimi yiyenin, kanımı içenin sonsuz yaşamı vardır ve ben onu son günde dirilteceğim. Çünkü bedenim gerçek yiyecek, kanım gerçek içecektir (Yu. 6:53-55). Anderson, "The Sitz im Leben", ss. 41-50.

ise Yuhanna cemaatinin ana akım Hıristiyan kilisesi ile teması ve çekişmesi işlenmektedir.[260]

Anderson'un bu yaklaşımı hipotetik olmakla birlikte kendi içinde tutarlıdır. Altıncı bölümde İsa'nın muhataplarının sırasıyla (i) kalabalık, (ii) Yahudiler, (iii) öğrenciler ve (iv) On ikiler olmak üzere değiştiği fark edilir. Muhatapların hikâye örgüsü içerisinde sayıca daralması Yu. 1:10:13'teki ifadelerin bir yansıması olarak okunabilir.[261] Benzer şekilde muhataplara yönelik vurguların da sırasıyla (i) *mucize*, (ii) *yaşam ekmeği-man kıyası*, (iii) *İsa'nın bedeni ve kanının yenmesi* ve (iv) *İsa'nın asıl misyonuna iman* şeklinde farklılaştığı gözlemlenir. Bu hipotetik kurgunun doğruluğu ve kesinliği tartışılabilir, ancak kanaatimizce Anderson'ın gösterdiği iki önemli sonuç söz konusudur. Birincisi, altıncı bölüm birbirinden farklı mekân-zaman ve karakterlere sahip bir anlatı çemberi sunsa da yeknesak bir formda kurgulanmıştır. Bizim açımızdan önemli olan ikinci sonuç ise söz konusu anlatının sakramental değil bütünüyle kristolojik bir bağlama sahip olmasıdır.

Geleneksel ve modern yazarların kanaatlerini ihmal ederek doğrudan İncil'in kendisine yöneldiğimiz takdirde, sakramental çağrışıma sahip ifadelerin varlığını kabul edebiliriz. Nitekim Vaftizci Yahya karakteri, tanrısal krallığa ancak sudan ve ruhtan doğmakla erişilebileceği (Yu. 3:5) söylemi, İsa'ya iman edenlerin onun kanını ve bedenini yemesi gerektiği inancı (Yu. 6:53-55), İsa'nın öğrencilerin ayaklarını yıkaması eylemi ve çarmıh sahnesinde İsa'nın bedeninden su ve kan akması (Yu. 19:34) gibi öğeler örtük bir şekilde vaftiz ve evharist sakramenti ile ilişkilendirilmiştir.[262] Ancak neredeyse Vaftizci Yahya'dan bahseden her bölümde İsa'nın ondan üstün olduğu ve su yerine ruhla vaftiz ettiği ısrarla vurgulanmakta, böylece anlatıdaki 'vaftiz' sakramenti birincil değil, ikincil bir vurgu tonuyla yer almaktadır. Ayrıca İncil "İsa ve öğrencileri vaftiz ediyordu" (Yu. 4:1) cümlesinin hemen akabinde "aslında İsa'nın kendisi değil öğrenciler vaftiz ediyordu"

---

[260] İsa On ikilere, 'Siz de mi ayrılmak istiyorsunuz?' diye sordu. Simun Petrus şu yanıtı verdi: "Rab, biz kime gidelim? Sonsuz yaşamın sözleri sendedir (Yu. 6:67-68).

[261] O, dünyadaydı, dünya O'nun aracılığıyla var oldu, ama dünya O'nu tanımadı. Kendi yurduna geldi, ama kendi halkı O'nu kabul etmedi. Kendisini kabul edip adına iman edenlerin hepsine Tanrı'nın çocukları olma hakkını verdi. Onlar ne kandan ne beden ne de insan isteğinden doğdular; tersine, Tanrı'dan doğdular (Yu. 1:10-13).

[262] Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel,** s. 257.

(Yu. 4:2) diyerek İsa anlatısına ilişkin tarihsel bir aktarımın yanlışlığına dikkat çekmektedir. Öte yandan Sinoptiklerin yoğun sakramental bir tonda aktardığı son akşam yemeği anlatısında Yuhanna yazarı evharist ritüeli hakkında bir ima dahi yapmamaktadır.[263] Bu anlamda Yuhanna yazarının Sinoptik İsa anlatısını bir nevi yapı söküme uğrattığı söylenebilir.[264] Sakramentalizm problemi bağlamında ise İncil yazarının erken Kilisede sakrament ve kurtuluş öğretisi arasında kurulan bağı ihmal edip, kurtuluşun sakramental bir edimle değil yalnızca İsa'ya iman aracılığıyla gerçekleşeceğine ilişkin farklı bir yorumu tercih ettiği ifade edilebilir. Bu durum yalnızca sakramental ifadelerin metin içindeki anlamlarıyla değil, aynı zamanda diğer Yeni Ahit kitaplarındaki kullanımlarıyla da teyit edilebilmektedir. Örneğin Yuhanna İncili haricindeki metinlerde "beden" ve "kan" imgeleri ayrı kullanıldıklarında genellikle sakramental bir çağrışımdan yoksundur. "Beden", gerek Yuhanna İncili'nde gerekse diğer kitaplarda kristolojik bir ifadedir ve *Logos*'un inkarnasyonuna, yani maddi formuna işaret eder. Nitekim gökten verilen yaşam ekmeğinin İsa'nın bedeni ile eşitlenmesi, inkarnasyon olayının sembolik anlatımı olarak görülebilir. "Kan" imgesinin tek başına kullanıldığı yerler de evharist sakramentine değil, İsa'nın ölümüne referansta bulunur.[265] Üstelik bu referans sadece Yuhanna'da değil diğer Yeni Ahit metinleri için de geçerlidir.[266]

---

263 Craige'e göre bu sessizliğin nedeni Yuhanna'nın evharist sakramentini önemsememesi değil, evharisti farklı yorumlamasıdır. Craig, İsa sonrasında iki tür evharist anlayışı olduğunu öne sürer. Bunlardan ilki olan Kudüs modeline göre evharist, İsa'yla aynı masayı paylaşmaya referansta bulunan ve yeni çağda tekrar onunla birlikte olma arzusunu dışa vuran ortak bir yemek ritüelidir ki 'Rabbin akşam yemeği' olarak bilinir. Pavlusçu modele göre ise İsa'nın ihanete uğradığı gecedeki alegorik eylemlerini ve ölümüyle başlayan yeni çağa ilişkin bir anma ritüelidir ki, bu ise 'Son akşam yemeği' olarak isimlendirilir. Craig, Yuhanna yazarının ilk anlamı esas aldığını düşünmektedir. Craig, "Sacramental Interest in the Fourth Gospel," **JBL**, 58, 1939, s. 34.

264 Anderson, **The Riddles of the Fourth Gospel**, ss. 39-41.

265 Menken, "John 6: 51c-58, Eucarist or Christology?", ss. 190-191.

266 Pavlus'un Romalılara Mektubu'ndaki şu ifadelerde de "kan" imgesi ile İsa'nın ölümü kastedilmektedir: "Tanrı ise bizi sevdiğini şununla kanıtlıyor: Biz daha günahkârken, Mesih bizim için öldü. Böylece şimdi O'nun kanıyla aklandığımıza göre, O'nun aracılığıyla Tanrı'nın gazabından kurtulacağımız çok daha kesindir. Çünkü biz Tanrı'nın düşmanlarıyken Oğlu'nun ölümü sayesinde Onunla barıştıksa, barışmış olarak Oğlu'nun yaşamıyla kurtulacağımız çok daha kesindir" (Rom. 5:8-10). Aynı şekilde Efeslilere Mektup'ta da benzeri bir kullanım vardır. "Ama bir zamanlar uzak olan sizler, şimdi Mesih İsa'da Mesih'in kanı sayesinde yakın kılındınız" (Efes. 2: 13). Koleselilere Mektup'ta ise hem beden hem de kan imgeleri bir aradadır. "Mesih'in çarmıhta akıtılan kanı aracılığıyla esenliği sağlamış olarak yerdeki ve gökteki her şeyi O'nun aracılığıyla kendisiyle barıştırmaya razı oldu. Yaptığınız kötülükler yüzünden bir zamanlar düşüncelerinizde

Özetle Yuhanna İncili sakramental bir teolojiye örtük bir şekilde referansta bulunan kimi imgelere yer verse de ilgili imgelerin bağlamı incelendiğinde kastın sakramentler olmadığı, aksine İsa'nın misyonu çerçevesinde kristolojik bir vurgunun öne çıktığı görülmektedir. Bu vurgu özellikle İncil'in altıncı bölümünde bariz bir şekilde ortaya çıkarken, sakramental çağrışıma sahip olduğu ileri sürülen diğer bölümlerde de görülmektedir. Sakramentlere doğrudan ya da örtük bir şekilde referansta bulunulduğu iddiası zorlama yorumlara dayanmaktadır. Bunun yerine Yuhanna yazarının sakramental bir terminoloji ile kristolojik bir anlatı inşâ ettiğini ifade etmek daha tutarlıdır. Netice olarak Yuhanna'nın bütününde kullanılan sembolik dilin bir yansıması olarak sakramentlerle ilişkilendirilen ifadelerin metaforik bir anlama ve kristolojik bir bağlama sahip olduğunu söyleyebiliriz.

4. Eklesiyoloji

Hıristiyanlık öncesinde "halk meclisi" anlamına gelen *ekklēsia* (Gre. *ἐκκλησία*) kelimesi ilk dönem Hıristiyanlar için inananların birliğini/cemaatini ifade eder. *Ekklēsia* ifadesinin Dördüncü İncil'de kullanılmaması Yuhanna yazarının gerçek bir "eklesiyoloji" sunmadığı kanaatlerine neden olmuştur.[267] Buna rağmen İncil'in muhatap kitlesinden hareketle bir cemaatin dolayısıyla bir kilise düşüncesinin var olduğu ortadadır. Her ne kadar *ekklēsia* ifadesine yer vermese de Yuhanna yazarının kilise düşüncesi için eklesiyoloji terimini kullanmak yanlış olmayacaktır. Bu terimden kasıt daha önce tarihsel-sosyal bağlamı üzerinden ele alınan Yuhanna cemaati değil, daha çok kilise teolojisidir.

Ekklēsia ifadesinin yoksunluğu nedeniyle Yuhanna eklesiyolojisi, Sinoptik İnciller ve Pavlus'un Mektupları'nda yer alan eklesiyastik öğeler ve vurgular üzerinden incelenmektedir. Sinoptik İnciller'de kilise düşüncesiyle doğrudan ilişkili görülen Petrus'un kurucu rolü, On ikiler ve misyon teması gibi konular hakkında Dördüncü İncil'in ilgisiz kaldığı görülmektedir. Pavlus'un Mektupları'ndaki kilise vurgusunun da Yuhanna'ya yabancı olduğu düşünülmektedir. Bu iddialara ek olarak Bultmann, *ekklēsia*

Tanrı'ya yabancı ve düşmandınız. Şimdiyse Mesih sizi Tanrı'nın önüne kutsal, lekesiz ve kusursuz olarak çıkarmak için öz bedeninin ölümü sayesinde sizi Tanrı'yla barıştırdı" (Kol. 1:20-22).

267 Johan Ferreira, **Johannine Ecclesiology**, Scheffield, T&T Clark, 1998, ss. 13-14.

ile ilişkili görülen sakramentlerin ve yine kilise düşüncesi açısından önemli bir işleve sahip olan *Kyrios* (Rab) unvanının metne sonradan dahil edildiğini ifade ederek Yuhanna'da muğlak bir eklesiyolojinin varlığına hükmetmektedir.[268]

Pek çok Yuhanna temasında olduğu gibi eklesiyoloji konusunda da Bultmanncı görüş, sonrasında devam eden tartışmanın önemli referans noktalarından biri olmuştur. Muğlak eklesiyoloji fikrini destekleyen Kasemann da hem Yuhanna'nın bariz bir eklesiyoloji doktrini geliştirmediğini ifade etmekte, hem de Yuhanna'da bir kilise düşüncesinin yokluğuna hamledilemeyeceğini söylemektedir. Çelişkili görülen bu değerlendirme esasında Yuhanna'nın diğer Yeni Ahit yazarlarından farklı, kendine özgü bir kilise öğretisine sahip olduğunu ima etmektedir. Nitekim Kasemann'a göre Yuhanna kilisesi "sözün egemenliği altındaki topluluk olarak tanımlamaktadır:

> Yuhanna'ya göre, kilise, temel olarak ve bilhassa, İsa'nın sözlerini işiten ve ona inanan insanların kardeşliğidir. Kısacası, (kilise) Logos'un egemenliğindeki topluluktur. Diğer tüm eklesiyolojik tanımlar bu tanıma yönlendirilir ve yalnızca (bu tanıma) referansta bulundukları ölçüde önemlidir.[269]

Kasemann, bir nevi kardeşlik müessesesi olarak gördüğü Yuhanna kilisesinin "havarilik" vurgusundan yoksun olduğunu iddia etmektedir. Bu yoksunluktan doğan boşluk Ruh-*Paraklit* ve "Öğrenciler" düşünceleriyle doldurulmuştur.[270] Bu farklarından ötürü Kasemann, Yuhanna kilisesinin erken dönem ana akım kilisenin dışında, Gnostik bir çevrede teşekkül ettiğini ileri sürmüştür.[271]

Muğlak eklesiyoloji kanaatini dile getirenlerden E. Schweizer, Yuhanna kilisesini İsa'da bir olanların birlikteliği olarak görmektedir. Kilise fikri Yuhanna yazarı açısından soteriyolojik bir bağlamdan yoksundur. Çünkü kurtuluş öğretisi, inanan ile İsa arasındaki bir olma düşüncesini esas almaktadır. Bu bir olma eyleminde Yuhanna yazarına göre kilisenin önemli bir kurumsal rolü yoktur. Bir diğer ifadeyle kilise, inananlar İsa'da

---

268 Bultmann, **Theology of the New Testamnet**, II, ss. 8-9.
269 Kasemann, **Testament of Jesus**, s. 40
270 Kasemann, **Testament of Jesus**, s. 29.
271 Kasemann, **New Testament Questions for Today**, London, SCM Presss, 1969, s. 255.

olduğu sürece işlevseldir. Bu da Yuhanna kilisesinin anti-kurumsal bir karaktere sahip olduğuna işaret etmektedir.[272]

Bu değerlendirmeler Yuhanna eklesiyolojisi tartışmasının zeminini yansıtmaktadır. İncil'deki eklesiyastik atıfların azlığı,[273] kilise düşüncesine örtük bir şekilde yer vermesi,[274] kilise ile kurtuluş fikri arasında doğrudan bir ilişki öngörmemesi[275] ve inananlar birliği olarak kiliseye kurumsal olmayan bir karakter atfetmesi[276] öncülleri Yuhanna yazarının eklesiyastik temalarla eklesiyoloji dışında başka bir noktaya referansta bulunduğu kanaatini güçlendirmektedir. Bu referans noktası da İncil'deki diğer teolojik temalarda olduğu gibi kristolojidir.[277] Bu açıdan eklesiyoloji, yatay eksende inanalar arasındaki sevgi esaslı birlikteliğe vurgu yaparken, dikey eksende inananların İsa'da bir olma düşüncesine odaklanmaktadır.[278] Meeks'e göre bu birlik İncil'in yazıldığı dönemde yeni oluşmaktadır. Bu açıdan Dördüncü İncil, Yuhanna kilisesinin etiyolojisini aktaran bir metin olarak kabul görür.[279] Pancaro gibi kimi araştırmacılar bu birliği "Yeni İsrail" olarak tanımlasa da bu kanaat pek kabul görmemiştir. [280] Hatta Ferreira Yuhanna kilisesi için 'yeni İsrail' veya eskatolojik topluluk gibi nitelemelerden kaçınmanın gerekliğini

---

272 Eduard Schweizer, "The Concept of the Church in the Gospel and the Epistles of St John", **New Testament Essays: Studies in Memory of T.W. Manson**, Trans. and Ed. A. J. Higgins, Manchester, Manchester University Press, 1959, ss. 230-243.

273 S. Pancaro'ya göre İncildeki "halk" (*laos*) ve Tanrı'nın çocukları" ifadeleri örtük bir şekilde Yuhanna'daki kilise düşüncesine referansta bulunmaktadır. Pancaro, Severino Pancaro, "People of God' in St John's Gospel", **NTS**, 16/2, 1970, ss. 114-129. Paul Rainbow, Yuhanna eklesiyolojisine referansta bulunan ifadelerin sayısının sanıldığından fazla olduğunu ileri sürmektedir. 'Tanrı'nın çocukları' nitelemesinin haricinde İncil'de yer alan İsa'nın öğrencileri, İsa'nın koyunları (Yu. 10:16), çoban (Yu. 10:2), ağıl (Yu. 10:1,16), buğday tanesinin ölüp çok ürün vermesi (Yu. 12:24), İsa'nın kendisine ait olanlar (Yu. 13:1), Baba'nın İsa'ya verdiği kişiler (Yu. 6:37) ve İsa'nın kardeşleri (Yu. 20:17) şeklindeki tanımlamaların hepsinin Yuhanna'daki güçlü kilise vurgusunun bileşenleri olduğunu söylemektedir. Rainbow, **Johannine Theology**, s. 359.

274 Jürgen Roloff, **Die Kirche im Neuen Testament,** Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, ss. 290-309 (den aktaran Ferreira, **Johannine Ecclesiology,** ss. 43-44.

275 John Painter, "The Church and Israel in the Gospel of John: A Response", **NTS**, 25, 1978, s. 112.

276 Günther Baumbach, "Gemeinde und Welt im Johannesevangelium", **Kairos**, 14, 1972, ss. 125-126 (den aktaran Ferreira, **Johannine Ecclesiology**, s. 41).

277 Bkz. Udo Schnelle, "Johanneische Ekklesiologie", **NTS**, 37, 1991, s. 50 (den aktaran Ferreira, **Johannine Ecclesiology**, s. 43).

278 J.W. Miller, The Concept of the Church in the Gospel according to John, 1976, ss. 233-235.

279 Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", ss. 69-70.

280 Severino Pancaro, "The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of John", **NTS**, 21/3, 1975, s. 405.

vurgular. Çünkü ona göre 'yeni İsrail' İsa'dır ve eklesiyoloji de kristolojinin bir aracıdır. Bu durumu 'kristolojik eklesiyoloji' şeklinde kavramsallaştıran Ferreira, Yahudi-Hıristiyan bir arka plana dayanan terimler kullanmakla birlikte Yuhanna'nın geleneksel cemaat/kilise düşüncesine yeni bir bağlam kazandırdığını düşünmektedir. Bu yeni bağlamın sebebi de İsa'nın gelişine odaklanan eskatoloji fikrinin uzak geleceğe ertelenerek, buradan doğan hayal kırıklığını kilisenin kurtarıcılığı fonksiyonunu öne çıkararak gidermeye yönelik girişimdir.[281] Anderson da eskatolojik hayal kırıklığına artan siyasi baskıların varlığını da eklemekte, Yuhanna yazarının Ruh-*Paraklit* karakteri ve İsa'nın çarmıhta iken annesini sevdiği öğrencisine emanet etmesi (Yu.20:27) motiflerini üzerinden kendi kilisesinin iç birliğini sağlamlaştırarak doğal ve ilişkisel bir eklesiyoloji inşâ ettiğini belirtmektedir.[282]

Kanaatimizce Yuhanna'nın Yunanca *ekklēsia* ifadesini kullanmaması veya doğrudan eklesiyolojik vurgulara yer vermemesi zorunlu olarak İncil'in eklesiyolojiden yoksun olduğuna yorumlanamaz. Çalışmamızda daha önce Yuhanna cemaatinin tarihselliğine ilişkin kimi tartışmaları gündeme getirmiştik. Tarihsel olarak temayüz etmiş bir inananlar topluluğunun en yalın ifadeyle "inananların birliği" anlamına gelecek kilise düşüncesine sahip olmadığı söylenemez. Bu nedenle eklesiyolojik vurgu eksikliğinin İncil'in bütününe yayılmış teolojik temalar ve dil ekseninde ele almak gerekmektedir. Yani eklesiyolojiyi kristolojiyle ilişkili olarak ve sembolik-metaforik ifadeler üzerinden incelemek yerinde olacaktır. Bununla birlikte Sinoptikler veya Pavlus'ta görülen kurtuluş doktrini ile ilişkili kurumsal bir eklesiyoloji düşüncesinin Yuhanna'ya uzak olduğunu da belirtmek gerekir. Muhtemelen Yuhanna'nın eklesiyolojiyi *ekklēsia* ifadesini kullanmaksızın inşâ etmesi bu sebepledir. Yuhanna'nın kendine özgü bu inşâsı, kilisesinin doğası, yapısı ve işlevi üzerinden ele alınarak gösterilebilir.

a. Doğası

Yuhanna eklesiyolojisinin doğasına ilişkin yerellik-evrensellik ile bireysellik-toplumsallık ikilemleri öne çıkmaktadır. P. Le Fort'a göre Yuhanna kilisesi düalistik bir

[281] Johan Ferreira, **Johannine Ecclesiology**, ss. 201-204.
[282] Anderson, **The Christology of the Fourth Gospel**, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, s. 246.

karakter taşır. Le Fort'un düalizmden kastı İsa'nın mesajının, insanlığı (i) ona ve Tanrı'ya ait olanlar ile (ii) dünyaya ait olanlar şeklinde ikiye ayırmasıdır.[283] Bu ayrımda kilisenin karşısında tarihsel olarak Yahudiler yer almış ve İncil yazarı bu karşıtlığı *hoi Iudaioi* (Gre. *οἱ Ἰουδαῖοι*) ifadesi üzerine inşâ etmiştir. Bu betimleme en azından İncillerin kayda geçirildiği dönemde İsa takipçileri ile Yahudiler arasında bir ayrılmanın olduğuna işaret eder. Ancak bu ifadenin en sık kullanıldığı Yuhanna İncili'nde *ho Iudaioi*, tarihsel bir ayrımdan ziyade teolojik bir ayrışmayı kastetmektedir. *Ho Iudaioi* İbrahim'in değil İblis'in çocukları olarak tanımlanır ve İsa'nın kendisine geldiği ancak onu kabul etmeyen "dünya" ile özdeşleşir. Öte yandan Tanrı'nın çocukları olma imtiyazı, kan ve soy bağı gibi herhangi beşerî bir yakınlık/süreklilik üzerinden değil, İsa'ya iman üzerinden Tanrı'dan doğmakla elde edilen bir lütuf olarak tanımlanır (Yu. 8:37-47).

Bu eski kilisenin yani İsrail'in reddedilmesi ve yeni bir kilisenin kurulduğunun ilanıdır. Eski-yeni geriliminin doğurduğu bu teolojik karşıtlık metin boyunca aşağı-yukarı, dünya-gök, karanlık-ışık gibi düaliteler üzerine inşâ edilerek, tarihsel bir ayrılığa da dikkat çekmektedir.[284] Buradan hareketle Yuhanna eklesiyolojisinin apolojetik ve dışlayıcı bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Düalizm üzerine inşâ edilen bu dışlayıcılık, etnisite merkezli bir ayrım öngörmez. Bunun yerine İsa'nın çağrısının kapsamı bakımından evrensellik vurgusu içerir. Çünkü İsa -kurtarıcı olarak- dünyaya, kendi yurduna gelmiştir (Yu. 1:11-12).

> Yalnız onlar için değil, onların sözüyle bana iman edenler için de istekte bulunuyorum, hepsi bir olsunlar. Baba, senin bende olduğun ve benim sende olduğum gibi, onlar da bizde olsunlar. Dünya da beni senin gönderdiğine iman etsin (Yu.17:20).

Yukarıdaki ifadeye göre İsa, kilisesinin ona iman eden herkesi kapsadığına işaret etmektedir.[285] Nitekim Samiriyeli kadın ve paganların İsa'ya iman etmeleri İncil'de anlatılmaktadır. Her ne kadar İsa'nın kurtarıcılık rolünü merkeze alan bu eklesiyolojinin teorik olarak evrensellik öngördüğü düşünülse de pratikteki yansıması oldukça dar bir topluluğu işaret etmektedir. Nitekim "…ama dünya O'nu tanımadı. Kendi yurduna geldi,

---

283 P. Le Fort, **Les structures de 1'eglise militante selon Saint Jean**, Geneva, Labor et Fides, 1970, s. 102 (den aktaran Kysar, **Voyages with John**, s. 136).

284 Barrett, **The Gospel according to St John**, ss. 92, 93.

285 Barrett, **The Gospel according to St John**, s. 92.

ama kendi halkı O'nu kabul etmedi" (Yu. 1:11-12) şeklindeki cümle İsa'nın mesajını reddedenlerin çoğunlukta olduğunu göstermektedir. Yuhanna kilisesi de İsa'nın gerçek mesajını idrak edenlerin birliği olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan tarihsel olarak Yuhanna kilisesi yerel ve hatta kapalı bir cemaat izlenimi vermektedir.

Öte yandan Yuhanna İncili'nde -Tanah'taki tanımlamalardan hareketle- yeni mabed, (Yu. 2:19-22) yeni İsrail (Yu. 8:31-58), İyi Çobanın sürüsü (Yu. 10:14-16) ve Gerçek asmanın dalları (Yu. 15:1-5) şeklindeki betimlemelerin varlığı Yuhanna eklesiyolojisinin bir ikame eklesiyolojisi olduğu düşüncesine sevk eder. "Yeni" ve "Gerçek" sıfatları üzerinden öncekine referansta bulunan bu yeni birlik, içine Samirî cemaati ve Gentileyi de almaktadır. Bu yönüyle Yahudi kutsal metinlerinin aksine evrensel bir kilise fikrini gündeme taşımıştır. Yukarıda ifade edildiği üzere her ne kadar Yuhanna İsası'nın misyolojik açıdan evrensel bir kapsama hitap ettiği kabul edilse de İsa ile inananlar arasındaki ilişki, kurum ya da topluluk üzerinden değil daha çok birey üzerinden tanımlanmaktadır. İncil'deki diyalogların çoğu şahıslarla (Nikodim, Natanel, Samiriyeli kadın) gerçekleştirilirken, yine mucizelerin de çoğu şahıslara yöneliktir. Yuhanna, İsa ile Hıristiyan(lar) arasındaki ilişkiyi tanımlarken mabed, asma ve çoban gibi kurumsallığa veya topluluğa göndermede bulunan sembolleri tercih etse de bu kurumsallık, içinde bireysel bir boyut barındırmaktadır.[286] Mabedin taşları, sürünün koyunları ve asmanın dalları inanan bireylere işaret eden göstergelerdir. Ancak bununla birlikte On ikiler şeklinde yer verilen tanımlama ile birey haricinde doğrudan topluluğa yönelik vurguları da dikkate almak gerekir. Bu sebeple Smalley, İncil'deki hem bireysel boyutu hem de toplumsal boyutu birlikte işleyen bir kilise düşüncesi için Yuhanna'nın *bir* ile *çok* arasındaki dengeyi gözettiğini söylemektedir.[287]

b. Yapısı

Yuhanna'da inananlar sürü, İsa ise sürünün çobanı olarak betimlendiği için genel anlamda kilisenin tarihsel kurucusu olarak İsa'yı göstermek yerinde olacaktır. Ancak

[286] C. F. D. Moule, "The Individualism of the Fourth Gospel", **Novum Testamentum**, 5, 1962, ss. 171-190.

[287] Smalley, **John: Evangelist and Interpreter**, s. 234.

Yuhanna kilisesinin sekteryan ve yerel karakteri İsa haricindeki aktörleri de gündeme almayı gerektirir. Bunların başında Kutsal Ruh-*Paraklit* ve öğrenciler gelmektedir. Kutsal ruhun rolü dünyayı suçlu olduğuna ikna etmek ve İsa'nın yokluğunda onun misyonunu sürdürerek inananları gerçeğe sevk etmektir. Genel bir ifade olarak "Öğrenciler" ise İsa kilisesinin yürütücüleridir. Çünkü İsa onları seçmiş (Yu. 15:16), onların tanıklık yapacağını bildirmiş (Yu. 15.27) ve kendilerine günahları bağışlama yetkisi vermiştir (Yu. 20:23). "Öğrenciler" ifadesiyle metinde yer yer On iki havariye gönderme yapılsa da On ikilerin İsa'nın öğrencileri içinde bir temsilci grubu olarak sunulduğu fark edilir.[288] Bir diğer ifadeyle "Öğrenciler" geniş bir inanan kitlesine işaret ederken "On ikiler" çekirdek bir öğrenci grubunu kastetmektedir. Bu çekirdek grup aynı zamanda Yuhanna cemaati dışındaki daha büyük bir cemaatin de temsilidir.

On ikiler Sinoptiklerde olduğu gibi Yuhanna'da da İsa'nın çevresindeki en yakınlar olarak belirir. Petrus'un On ikiler içindeki liderliği Yuhanna anlatısında da korunur. Yuhanna yazarı On ikilerin tarihsel rolünü kabul etmektedir. Ancak Yuhanna yazarı, mesaja tarihsel olarak şahitlik etmekten çok mesajı doğru anlamaya yönelik bir tanıklığı öne çıkarmaktadır. Nitekim bu durum On ikilerin çoğu yerde İsa'nın gerçekte ne söylediğini tam olarak anlayamadıklarına ilişkin referanslarla desteklenmektedir. Bir öğrenci grubu olarak On ikilerin tamamı veya yer yer içlerinden biri, çoğu zaman İsa'nın sözlerini anlamada yetersiz kalmıştır. Böyle durumlarda Yuhanna, İsa'nın sözlerinin öğrenciler tarafından yanlış anlaşıldığını ima ederek onların daha iyi anlamalarını sağlamak amacıyla açıklamalarda bulunmuştur.[289]

On ikiler ifadesine rağmen Yuhanna yazarı bu çekirdek öğrenci grubundan yalnızca yedi tanesini ismen zikreder. Bunun dışında Sinoptik anlatılarda yer almayan Natanel, Lazarus ve ismi anılmayan kimi karakterleri de İsa'nın öğrencileri olarak kaydeder. Yalnızca Yuhanna anlatısında yer verilen bu karakterlerin tarihsel birer kişilik olup

---

[288] Bennema, **Encountering Jesus**, 2nd ed. Minneapolis, Fortress Press, 2014, ss. 214-215.

[289] Bkz. Yuhanna, 4:32,33; 11:11-14; 12:12-16. Örneğin İsa, Lazarus'un diriltilmesinin anlatıldığı bölümde "Dostumuz Lazar uyudu…", "Onu uyandırmaya gidiyorum." dediğinde öğrenciler "uyumak" kelimesini literal olarak anlayarak 'Ya Rab'… "Uyuduysa iyileşecektir." derler. Oysa İsa uyumak ile ölmek fiilini kastetmektedir. Bu sebeple "Lazar öldü…" diyerek açıklamada bulunur (11:11-15).

olmadıkları kesin değildir. Ancak İncil anlatısındaki rolleri açısından oldukça kilit rolleri bulunmaktadır. İsa'nın misyonunun ve kimliğinin anlaşılması amacını vurgulayan rollerinden ötürü bu öğrencileri İncil yazarının didaktik kurgusunun unsurları olarak okumak mümkündür. Bu didaktik kurguda en önemli rolün ise Sevilen Öğrenciye verildiği açıktır.

İncil anlatısını ilk yarısında görülmeyen Sevilen Öğrenci karakteri ilk kez fısıh öncesindeki yemek sahnesinde İsa'nın göğsüne yaslanmış bir şekilde resmedilir. Buraya kadar ve hatta bu sahneden sonra da Petrus'un On ikiler içindeki liderlik pozisyonu korunmuştur. Ancak 'İsa'nın öğrencileri' şeklinde tanımlanan daha geniş bir cemaati dikkate aldığımızda Petrus'un, Sevilen Öğrenci karakterinin gölgesinde kaldığı görülmektedir. Nitekim Kasemann, Yuhanna'nın Petrusçu otoriteyi önemsemediğini, Yuhanna kilisesinin Kutsal Ruh'un rehberliğinde var olan bir cemaat olduğunu iddia etmektedir. Bu cemaatin hafızası ise Sevilen Öğrencidir. Bu sebeple Kasemann da Yuhanna kilisesini ana akım kiliseden ayrı bir yapı olarak ele almaktadır.[290] Yuhanna'nın bu sekteryan karakteri bir yana, burada dikkat çekilmek istenen nokta On ikilerin Sinoptik kayıtlardan doğan imtiyazını nispeten ihmal eden bir "kilise" düşüncesidir. Petrus'un kuruculuğunun, Petrus, Yuhanna ve Yakup'tan oluşan yakın bir havari grubu ile On iki havarinin merkezi rollerinin ve onlar tarafından misyon amacıyla tayin edilen diğer öğrencilerden oluşan hiyerarşik bir kilise kurumsallığının Yuhanna İncili'nden doğmadığı açıktır. Bunun yerine Yuhanna kilisesi *Paraklit*'in ruhsal yönlendirmesini esas alan ve İsa'nın mesajı hakkındaki gerçekliği paylaşan bir inananlar topluluğu izlenimi vermektedir. Bu topluluk kendisini, metinde "Öğrenciler" ile temsil edilen İsa'ya inanan cemaatin bir parçası olarak görmektedir; ancak ana akımı temsil eden "On ikiler"den de ayrışmaktadır. On ikilerin kurucu rolünü önceleyen kiliseden bir itizâle işaret eden bu durumun tümüyle dışlayıcı bir karaktere sahip olduğu söylenemezse de Sevilen Öğrencinin liderliğiyle ve On ikiler dışındaki isimlerle temsil edilen sekteryan bir yapıyı yansıttığı söylenebilir.

[290] Kasemann, **The Testament of Jesus**, ss. 27-32.

c. İşlevi

Yuhanna İncili, kilisenin yapısı ve doğasına ilişkin ipuçlarıyla birlikte işlevselliğine yönelik imalar da barındırır. İncil'de İsa, *Paraklit* ve öğrenciler ve hatta Vaftizci Yahya karakteri için "gönderme" fiilinin kullanılması bu unsurlardan müteşekkil kilisenin misyolojik bir işleve sahip olduğu şeklinde yorumlanmıştır. İsa'nın misyonu yalnızca Tanrı'yı ifşa etmek ve inananlar için bir kurtuluş yolu hazırlamak değil, aynı zamanda kendisinden sonraki kilise için de misyolojik bir model oluşturmak olarak tanımlanmıştır.[291] Le Fort bu misyolojik işlev dışında kilisenin ayrıca farklı İsa tasavvurlarına karşı doğru İsa tasavvurunu inşâ etmek ve İsa'nın mesajını tahrif eden -özellikle Gnostik- yaklaşımlara karşı doğru inancı ve inananları korumak şeklindeki apolojetik işleve de dikkat çekmektedir.[292] İncil'in apolojetik bir karaktere sahip olduğu doğruysa da, bu apolojinin adresinin Gnostikler olup olmadığı kesin değildir.

Sonuç olarak Yuhanna kilisesinin birey ve cemaatin bütünü arasındaki dengeyi gözettiği, iman ve kurtuluş açısından birey ile İsa arasındaki ilişkiyi, İsa'da olma halinin sürdürülmesi için de inananlar arasındaki ilişki üzerinden cemaatin bütününü önemsediği görülmektedir. On ikilerin otoritesi üzerine inşâ edilmiş kurumsal bir kilisesi düşüncesi yerine iç motivasyonu 'sevgi' teması üzerine inşâ edilmiş daha doğal bir kilise yapısına sahip görünmektedir. Bununla birlikte kilise İsa'nın gerçek mesajını aktarma kaygısı üzerinden didaktik, farklı İsa tasavvurlarına karşı kendi İsa algısını muhafaza etmek ve savunmak için ise apolojetik bir işlev üstlenmiştir.

5. Pnömatoloji: Kutsal Ruh'un Rolü

Yuhanna İncili'nde (kutsal) Ruh öğretisi eklesiyoloji ile doğrudan ilişkilidir. Yuhanna'ya göre ruh inanan kişiyi yeni bir yaşama, yenilenmeye sevk eden güç olarak kabul edilir. Bu yenilenme İsa ile Nikodim arasında geçen diyalogda "sudan ve ruhtan doğmak" (Yu. 3:1-8) ile ifade edilir. Yenilenme olmaksızın Tanrı'nın krallığına katılma imkânı yoktur.[293] Su ve ruh arasındaki bağlantı Yahudi eskatolojisi açısından da

---

[291] J. Kuhl, **Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium**, St. Augustin, Steyler, 1967, ss. 141-174 (den aktaran Kysar, **Voyages with John**, s. 137.

[292] Le Fort, **Les structures de l'eglise militante selon Saint Jean,** ss. 77-78; 180-181.

[293] Smalley, **John: Evangelist and Interpreter**, Exeter, Paternoster, 1978 s. 227.

bilinmekte, Hezekiel kitabında eskatolojik çağın hemen öncesinde Tanrı'nın İsrailoğullarını su ile arındırıp, onlara kendi ruhundan vereceğinden bahsedilmektedir (Hez. 36:24-28). Yuhanna yazarı Yahudi eskatolojisindeki bu yeni çağ fikrini İsa'nın bedenleşmesi üzerinden okur ve böylece ruhun verildiğini ima eder:

> Yahya tanıklığını şöyle sürdürdü: "Ruh'un güvercin gibi gökten indiğini, O'nun üzerinde durduğunu gördüm. Ben O'nu tanımıyordum. Ama suyla vaftiz etmek için beni gönderen, 'Ruh'un kimin üzerine inip durduğunu görürsen, Kutsal Ruh'la vaftiz eden O'dur' dedi. Ben de gördüm ve 'Tanrı'nın Oğlu budur' diye tanıklık ettim (Yu. 1:32-34).

Gerek yukarıdaki ifadede gerekse İsa ile Nikodim arasında geçen diyalogda vaftize ilişkin sakramental bir gönderme yapıldığı akla gelse de sakramentalizm düşüncesinin silikliğinden ötürü su ve ruh arasındaki ilişkiyi Yuhanna'nın teolojik perspektifinden ele almak gerekmektedir. Nitekim 3. bölümdeki diyalogda 'sudan ve ruhtan doğmak' ile 'yukarıdan' doğmak ifadelerinin eş anlamlı kullanımı da ruhun sakramental olmayan bir düzlemde anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. İsa'nın bedenleşmesi Yuhanna'daki kurtuluş öğretisinin temelini teşkil eder. Ruh'un bedene girmesi aynı zamanda Yuhanna'da sıklıkla altı çizilen 'yukarı' ve 'aşağı'nın, yani gök ve yerin birleşmesine atıfta bulunur.[294] İnanan bir kimsenin kurtuluşunun ilk ve zorunlu adımı olan "ruhtan doğmak", İsa tarafından inananlara verilecek ruh aracılığıyla gerçekleşecektir ve ilginçtir ki burada da ruh ile su arasında bir bağlantı kurulmaktadır:

> Kutsal Yazı'da dendiği gibi, bana iman edenin içinden diri su ırmakları akacaktır." Bunu, kendisine iman edenlerin alacağı Ruh'la ilgili olarak söylüyordu. (Yu. 7:38-39).

Yuhanna'da "ruh" ifadesi kurtuluş doktrininin bir parçası olarak İncil'in geneline yayılmıştır. Birey açısından oldukça önemli olan bu rolü haricinde Ruh, Yuhanna'nın on

[294] Smalley, **John: Evangelist and Interpreter**, s. 228.

dördüncü ve an altıncı bölümleri arasında *Paraklit*[295] olarak isimlendirilmiştir.[296] Burada Ruh, inanan bireyin kurtuluşundan ziyade inananlar topluluğunun kurtuluş sonrası kutsal yaşamını sürdürmesinde bir yardımcı olarak betimlenmiştir:[297]

> "Ama Baba'nın benim adımla göndereceği "Yardımcı" (*Paraklit*), Kutsal Ruh, size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi size hatırlatacak" (Yu. 14:26)

Dördüncü İncil'de *Paraklit* karakteri ile ilgili ilk göze çarpan husus onun Baba ve Oğul ile ilişkisinde tanımlanan rolüdür. *Paraklit*, metinde "yukarı"ya yani İsa'nın da geldiği yere aittir (Yu. 15:26). O'nun tıpkı İsa gibi gökten, Baba tarafından yeryüzüne/insanlara gönderileceği bildirilir (Yu. 14:26). Onun gönderilmesi İsa'nın dileğidir (Yu. 14:16) ve bu dilek ancak İsa Baba'nın yanına çıktığında gerçekleşecektir (Yu. 16:7). *Paraklit*, ayrıca metinde 'başka bir yardımcı' (Yu. 14:16), 'gerçeğin ruhu' (Yu. 15:26) ve 'Kutsal Ruh' (Yu. 14:26) şeklinde üç ayrı sıfat ile isimlendirilmiştir. İsa'dan sonra gelecek bu yardımcı; öğrencilerle birlikte olacak (Yu. 14:16), onlara İsa'nın dediklerini hatırlatacak ve her şeyi öğretecektir (Yu. 14:26). *Paraklit* tıpkı öğrenciler gibi İsa'ya tanıklık edecek (Yu. 15:26), O'nu yüceltecek (Yu. 16:14), insanları günah, doğruluk ve gelecek yargı hakkında dünyanın suçlu olduğuna ikna edecek (Yu. 16:8) ve yalnızca Baba'dan duyduklarını

---

295 *Paraklit*, (Gre. *Παράκλητος, Paraklētos*) yardıma çağırmak, davet etmek, anlamlarına gelen *parakaleo* (Gre. *παρακαλέω*) fiilinden türeyen ve hukuki bağlamda avukat, anlamına gelen bir sıfattır. Kelime, Yeni Ahit metinlerinde ise "yardımcı" ve "rahatlatıcı-teselli edici" anlamlarında kullanılmıştır. Bkz. "Parakletos", **Liddell and Scott's Greek-English Lexicon**, Oxford, Clarendon Press, 1944, s. 523. Brown kelimenin etken ve edilgen türevlerinden ötürü "avukat, arkadaş, öğretmen, yardımcı, aracı, teselli edici, sözcü" gibi anlamlara gelebileceğini ifade eder. Kelime İncil dahilinde İsa'yı savunan bir şahit ve O'nun adına konuşan bir sözcü, havariler için bir teselli edici, onların öğretmeni ve yardımcısı anlamlarını ihtiva eden geniş bir kullanıma sahiptir. Brown'a göre bu kelimeyi İbranicede karşılayacak bir ifade yoktur. Ayrıca metindeki anlamının yanında kelimenin Grekçedeki anlamı da oldukça dardır. Grekçe kökenli bu kelimeyi başka bir kelimeyle karşılamak da anlam daralmasına yol açacaktır. Brown, "The Paraclete in the Fourth Gospel", **NTS**, 13, ss. 114-119. Çalışmamızda, Türkçe literatürde daha çok *Faraklit* olarak karşılaştığımız bu kelime yerine Yunanca aslına yakın bir transliterasyon olan *Paraklit* (İng. *Paraclete*) ifadesi tercih edilmiştir.

296 *Paraklit* ve Kutsal Ruh'un aynı varlık olduğu şeklindeki Yuhanna'daki bu eşleştirme erken dönem kilise geleneği tarafından da kabul görmüştür. Ancak Yeni Ahit metinlerinde Ruh'tan kimi zaman Tanrı'nın insanlara gönderdiği soyut bir güç olarak bahsedilmesine rağmen yer yer onun bir kişi olarak vasıflandırılması farklı kanaatlere yol açmıştır. Brown, içlerinde R. Bultmann, O. Betz, F. Spitta, H. Windisch ve H. Sasse gibi isimlerin de bulunduğu bir grup araştırmacını *Paraklit*'in başlangıçta ayrı bir kurtarıcı figür olarak benimsendiğini ve sonrasında Kutsal Ruh'la karıştırıldığını öne sürmektedir. Brown, "The Paraclete in the Fourth Gospel", s. 113.

297 Smalley, **John: Evangelist and Interpreter**, s. 228

söyleyecektir. *Paraklit*, Baba kendisine ne söylemişse, O'ndan ne işitmişse onu konuşacak (Yu. 16:13-14); dünya tarafından tanınmayacak, sadece öğrenciler tarafından bilinecektir (Yu. 14:17).

İncil'de *Paraklit* için çizilen tablonun İsa için de geçerli olması oldukça dikkat çekicidir. İsa ve *Paraklit* Baba tarafından yeryüzüne gönderilen göksel karakterlerdir. Her ikisi de Baba'dan işittiklerini söylemekte, kendiliğinden konuşmamaktadır. Her ikisi de dünya tarafından reddedilmiştir. Yine her ikisi de öğrencilere bildiklerini öğretmiştir.[298] Brown'a göre *Paraklit*, Yuhanna İsası'nın bir kopyası gibidir. Nitekim Yu. 14:16'ta *Paraklit*'ten "başka bir yardımcı" olarak bahsedilmesi İsa'nın 'birinci *Paraklit*' olduğu yorumlarını doğurmuştur?[299] İki karakter arasındaki bu yakınlık, onlara yönelik İncil'de kullanılan nitelemelerde de gözlemlenmektedir. Örneğin Ruh İncil'de "gerçeğin ruhu" (Yu. 14:16) olarak, İsa da "gerçeğin ta kendisi" olarak tanımlanmaktadır (Yu. 14:6). Yine Ruh, *Kutsal* Ruh (Yu. 14:26) olarak, İsa ise Tanrı'nın *Kutsalı* (Yu. 7:69) olarak nitelenmektedir. Bu benzerliklerden hareketle kimi araştırmacılar *Paraklit* ile özdeşleşen Ruh'un İsa'nın *alter ego*su (öteki ben) olduğunu düşünmüştür.[300] Her iki İncil karakterinin sahip olduğu niteliksel ve edimsel yakınlık ile Baba, dünya ve havariler üçgeninde kurulan ilişkisel benzerlikten ötürü *Paraklit* olarak betimlenen Ruh'un İsa'nın ruhu olduğuna kanaat getirilmiştir. Henüz İncil'in ilk bölümünde ruhun bir güvercin şeklinde İsa'ya geldiği, *Epilog* öncesi son bölümde ise İsa tarafından havarilere üflendiği sahneler bu iddianın dayanağı olarak sunulmuştur.[301] Dolayısıyla Tanrı'nın ruhu aynı zamanda İsa'nın da ruhu olarak yorumlanabilir. Nitekim bu özdeşleştirme, Pavlus'un "Ne var ki, Tanrı'nın Ruhu içinizde yaşıyorsa, benliğin değil, Ruh'un denetimindesiniz. Ama içinde Mesih'in Ruhu olmayan kişi Mesih'in değildir" (Rom. 8:9) şeklindeki sözü ile de uyum arz etmektedir. İsa'nın dirilişinden önce Ruh için "Kutsal Ruh" veya "gerçeğin ruhu" gibi

---

298 Smalley, **John: Evangelist and Interpreter**, s. 23.

299 Charles H. Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, New York, Cambridge University Press, 1953, s. 414; Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 442.

300 Hans Windisch, **Die fünf johanneische Parakletsprüche**, Festgabe für Adolf Jülicher zum 70, Geburtstag, Tübingen, 1927, ss. 110-37 (den aktaran Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 442); Kysar, **John The Maverick Gospel**, s. 110.

301 Brown, "The Paraclete in the Fourth Gospel", ss. 126-127.

ifadeler kullanılırken Ruh'un diriliş sonrası etkinliği için "*Paraklit*" nitelemesine yer verilmesi, Tanrı'nın ruhu ile Kutsal Ruh'un, Mesih'in ruhu ile de *Paraklit*'in kastedilmiş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.[302]

Bakıldığında Yuhanna'nın diğer Yeni Ahit metinleriyle benzeri bir Kutsal Ruh anlayışı ortaya koyduğu kolaylıkla görülür. Ancak Ruh'u "*Paraklit*" olarak nitelemesinin ve ona yüklediği fiillerin ayrı bir anlamı olmalıdır. Brown'a göre *Paraklit* karakteri erken dönem kilise geleneğinin yüzleştiği iki önemli sorunda Yuhanna yazarına yardımcı olmaktadır. Bunlardan ilki apostolik şahitlik ve doğru anlama sorunudur. Bilindiği üzere ilk yüzyılın sonlarında ve ikinci yüzyıl boyunca birbirinden farklı İsa yorumları ortaya çıkmıştır. Farklı İsa yorumlarına sahip İncil metinlerinden hangisinin İsa hakkındaki gerçeği aktardığı sorunu anlatıların bir şahitliğe dayandığı iddiası ile aşılmaya çalışılmıştır. Şahitlik iddiası İsa'nın söz ve eylemlerindeki gerçeklik sorununu aşsa da yeterli değildir. Çünkü İsa'nın söz ve eylemlerinin ne anlama geldiği hakkında da doğru bir yoruma ihtiyaç vardır. İşte burada Yuhanna cemaati ile İsa arasındaki irtibatı sağlayıp, cemaatin doğru bir İsa tasvirine sahip olmasına yardımcı olacak bir figür olarak *Paraklit* öğretisi belirmektedir. *Paraklit*, İsa'nın sözlerinin ne anlama geldiğini bilen bir figür olarak bu anlamı sonraki İsa takipçilerine ulaştıracaktır. Tam da bu noktada İsa'nın ne demek istediğini anlayan ve ona en yakın olan İncil karakterinin Sevilen Öğrenci olduğunu hatırlamak gerekmektedir. Nitekim Yuhanna yazarı da İncil anlatısı için bu karakteri şahit olarak sunmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki *Paraklit*'in tarihsel misyonu İncil yazarının Sevilen Öğrenci karakteri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Hatta kimi yazarlar *Logos* ile İsa arasındaki ilişkiye gönderme yaparak Sevilen Öğrenci'nin *Paraklit*'in dolayısıyla Kutsal Ruh'un inkarnasyonu olduğunu ileri sürmüştür. [303]

Brown'ın bahsettiği ikinci sorun ise *parousia*nın gecikmesidir. Bir öncekinde olduğu gibi burada da *Paraklit* karakteri Yuhanna eskatolojisi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Yuhanna yazarı gerçekleşmiş bir eskatoloji

---

[302] Smalley, **John: Evangelist and Interpreter**, s. 233.

[303] Brown bu isimlerin Alfred Loisy, H. Hasse ve A. Kragerud olduğunu söylemesine rağmen yazarların eserlerine atıfta bulunmamaktadır. Bkz. Brown, "The Paraclete in the Fourth Gospel", ss. 128-130.

tasavvurunu önceledeği için İsa'nın ikinci gelişine yönelik bir vurguyu önemsememektedir. Her ne kadar İsa'nın ikinci gelişini açıktan reddetmese de İsa'nın yeryüzüne ilk gelişini eskatolojik zamanın başlangıcı olarak kabul etmektedir. İsa'nın Baba'ya dönmesiyle birlikte inananlar iman aracılığıyla İsa'da bir olabilir ve böylece kurtuluşa erebilirler. Tam da burada inanan bireyin ömrü dahilinde İsa'yla birlik olma imkânı *Paraklit* karakteri üzerinden sağlanmaktadır. Yuhanna'da yer alan "Sizi öksüz bırakmayacağım, size geri döneceğim. Az sonra dünya artık beni görmeyecek, ama siz beni göreceksiniz" (Yu. 14:18,19) cümlesi ile "Gitmezsem, Yardımcı (Paraklit) size gelmez. Ama gidersem, O'nu size gönderirim" (Yu. 16:7) cümlesi birlikte okunduğunda, İsa *Paraklit* aracılığıyla inananlara kendisinde olma/yaşama imkânı vermektedir. Yuhanna yazarının "İsa'da yaşama" imkânının zamandışılığını esas alarak iman üzerinden eskatolojiye katılabilmek için sevgi ve itaat temalarını öne çıkardığı söylenebilir. Bu yönüyle *Paraklit*, *parousia*nın gecikmesinden ötürü hayal kırıklığına uğrayan cemaatlerin aksine Yuhanna cemaati için bir *teselli edici* işlevi görmektedir. Nitekim *Paraklit* kelimesinin anlamlarından birisi de *teselli edici*dir.[304]

Paraklit karakterinin İncil anlatısındaki rolü kadar ona nispetle kullanılan ruh, Kutsal Ruh ve gerçeğin ruhu gibi betimlemeler üzerinden uyandırdığı işlev de oldukça önemlidir. Bultmann'a göre, *Paraklit*'in işlevi İsa'nın ifşa edici misyonunu devam ettirmektedir. *Bu açıdan* Bultmann, *Paraklit*'i Sabiî literatürde "yardımcı" anlamına gelen Gnostik figür 'Yavar'ın (*Jawar*) Yuhanna kontekstine uygun yorumlanmış hali olarak kabul eder. *Paraklit*, İsa'nın yokluğunda inananlar ile Baba/İsa arasındaki aracı bir bağdır ve bu bağ ancak iman ile görünür olmaktadır.[305] Dodd'a göre ise *Paraklit* aynı zamanda Yuhanna kilisesinin öğretmeni ve kilise ile dünya arasındaki çatışmada kilisenin avukatıdır.[306] "Gerçeğin ruhu" olarak isimlendirilmesi (Yu. 14:16-17), günah konusunda dünyayı suçlu bulacak olması (Yu. 16:8), İsa'nın öğrettiklerini hatırlatacak ve Baba'dan duyduğu her şeyi öğretecek olması nedenlerinden ötürü Ruh'un hem ahlaki hem de soteriyolojik bir

[304] Brown, "The Paraclete in the Fourth Gospel", ss. 128-130.
[305] Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, ss. 614-617.
[306] Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 415.

misyonu olduğu düşünülmektedir.[307] Bununla birlikte İsa'nın kendisindeki ruhu öğrencilere üflediği sahneye (Yu. 20:22) gönderme yaparak ruhun misyolojik bir işleve sahip olduğu da iddia edilmiştir.[308] Öğrencilerin kutsandığı bu sahnenin misyolojik bir kurum olarak kilisenin kurulduğuna işaret eden Elçilerin İşleri'ndeki pentikost hadisesiyle benzer bir işleve sahip olduğu düşünülmüştür.[309] Ancak Keener, "ruh üfleme" eylemini daha çok yaratılış bağlamında ele alarak *Kutsal Ruh*'un "yeniden yaratılma" eylemindeki işlevselliğine öne çıkarmaktadır.[310]

Tanrı, eskatoloji, sakramentler, Kutsal Ruh ve kilise gibi Hıristiyan inancının önemli temalarının anlam ve bağlam açısından Yuhanna İncili'ndeki referanslarını tespit etmeye yönelik yapılan bu değerlendirme, mezkûr temaların teosentrik değil, kristosentrik bir bağlama sahip olduğunu göstermektedir. Yuhanna yazarı ilgili temalar hakkında apaçık bir tablo ortaya koymamaktadır. Yine de ortaya çıkan tablo -teolojik müphemlikler barındırsa da- Yuhanna İncili'nin İsa tasvirini inşâ eden atıflara işaret etmektedir. Yuhanna İncili'nde bu atıfları takip ederek ulaşılacak olan nokta kristolojidir. Yani İncil'deki sakramentler sakramentolojiden çok kristolojinin konusu olarak işlenmiştir. İncil'in Tanrı ya da Kutsal Ruh düşüncesi İsa ile olan ilişkileri üzerinden inşâ edilmiştir. Bu çabanın nihayetinde ise elde edilen teoloji ya da pnömatoloji kristosentrik bir mahiyette olacaktır. Bu da Yuhanna teolojisinin büyük oranda bir kristoloji olduğu anlamına gelmektedir. Bu sonuç esas alınarak bir sonraki bölümde Yuhanna Kristolojisinin nasıl inşâ edildiği izah edilmeye çalışılacaktır.

---

307 Max Turner, **The Holy Spirit and Spiritual Gifts**, Massachusetts, Hendrickson Publishers Marketing Inc., 1996, s. 85; Cornelis Bennema, **The Power of Saving Wisdom: An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel**, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, s. 244.

308 Ridderbos, **The Gospel of John: A Theological Commentary**, s. 643.

309 Gary Burge, **The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition**, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.

310 Keener, **The Gospel of John: A Commentary**, s. 1204

İKİNCİ BÖLÜM
SEMBOLİZM: KRİSTOLOJİYİ İNŞA ETMEK

Yuhanna teolojisinin büyük ölçüde bir kristoloji olduğu sonucu insanlığın Tanrı'yı bilebilme imkanıyla ilişkilidir. İncil'in genelinde yukarı-aşağı düalitesinin işaret ettiği Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farklılık, iki varlık türüne ait ayrı dünyalar üzerinden anlatılır. Tanrı; yukarıda olan, insan ise aşağıda olandır. Onu kimse görmemiş, kimse sesini işitmemiştir (Yu. 1:18, 5:37). Yuhanna'nın Tanrısı da tıpkı Gnostikler'de ve Philo'da olduğu gibi anlaşılamaz ve kavranılamazdır.[1] Tam da burada Yuhanna'nın İsası'nın misyonu anlam kazanmaktadır. İsa, Tanrı'yı ifşa etmek ve Onu bilinir kılmak için gökten gelendir. İnsanlar Tanrı'nın sesini ancak İsa aracılığıyla işitebilir (Yu. 5:19-29). İsa'yı görmüş olan Tanrı'yı görmüş olur (Yu. 14:9). İsa, insan görüsü, anlayışı ve idrakinin ötesinde olanın imgesidir. Ancak bu imge vasıtasıyla Tanrı görülebilir; bilinemez olan ifşa olunabilir. Dolayısıyla İsa'yı -misyonu açısından- kavramsal düzeyde bilinmesi mümkün olmayan Tanrı'yı ifşa ettiği için Tanrı'nın sembolü olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır. Bir diğer deyişle Tanrı'yı bilebilme imkânı bu sembolün aracılığına hasredilmiştir.[2]

İsa'nın Tanrı'yı bilinir kılma misyonu İsa çağına dek açığa çıkmamış bir sırrın da ifşasıdır. İsa'nın ezeli kelam *Logos*'un kendisinde bedenleştiği Tanrı Oğlu olması, Yahudi kutsal metinlerinde ve Yahudi düşüncesinde ima edilen bir durum değildir. *Logos*'un yeryüzünde bedenleşmesi, metafizik hakikatin dünyevi araçlar vasıtasıyla bilinebilmesi anlamını taşır. Bedenleşen *Logos* olarak İsa'nın söylemleri/sözleri, eylemleri ve onu tanımlayan/niteleyen isimler bu ifşanın bileşenleridir. Bu bileşenler aynı zamanda İsa sonrasında Hıristiyanları meşgul eden "İsa gerçekte kimdi? Ne söyledi ve ne yaptı?" şeklindeki soruların da cevaplarını barındırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İsa'nın kimliği, aynı zamanda onun misyonunun da bilinmesi demektir. Oysa İsa'nın kimliği, söz ve eylemleri Yuhanna yazarının da pek çok kez ifade ettiği üzere kendi çağındakiler

---

1 Philo, **On the Confusion of Tongues**, 138; Hans Jonas, **The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & The Beginnings of Christianity**, Boston, Beacon Press, 2001, s. 42.

2 Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel**, ss. 1-2.

tarafından dahi anlaşılamamış veya yanlış anlaşılmıştır. İşte Yuhanna İncili bu eksikliğin farkında olarak İsa'ya ilişkin gerçek bir tanıklığın kendi anlatısı olduğu iddiasına dayanmaktadır. Yani Tanrı'yı bilebilme imkânı İsa'nın aracılığına, İsa hakkındaki hakikati bilmek de Yuhanna'nın aracılığına hasredilmiştir.

Yuhanna yazarı, İsa'ya ilişkin anlatılanların, anlaşılanın ötesinde bir anlama sahip olduğunu düşünmektedir. Bu anlamı ifşa edebilmek için sembolik bir evren inşâ etmiştir. Bu sembolik evren bir fantezi evreni değildir. Bir diğer ifadeyle Yuhanna bütünüyle sembolik karakterlerden ve söylemlerden oluşan bir anlatı oluşturmamıştır. Bu sembolik evren aynı zamanda bütünüyle tarihsel olmadığı gibi tarihsiz de değildir. Daha açık bir ifadeyle bu sembolik evren tarihin içinde, Yuhanna yazarının ya da Yuhanna cemaatinin varoluşunu inşâ ettiği, anlamlandırdığı bir dünyadır.[3] İsa'nın hikayesi de bu dünyanın kurucu hikayesidir. İsa gerçekte tarihsel bir kişilikse de bu anlatı onu sembolik olarak yeniden inşâ eder. Bunun sebebi kanaatimizce göksel bir varlık olan *Logos*'un tarihsel bir bedendeki enkarnasyonudur. Yuhanna yazarının temel vurgusu da tarihsel bedene sahip olan tanrısallığa ilişkindir. Bu sebeple Yuhanna kendi zaman ve mekân kafesi içinde tarihüstü sembolik bir evren inşâ etmeye çalışmaktadır. Yuhanna sembolizmi de bizim açımızdan bu inşânın bileşenlerini ifade eder.

Hıristiyan sembolizminin mükemmel örneklerinden biri -belki de en mükemmeli- Yuhanna anlatısında görülür. Burada İsa, kapı, yaşam ekmeği, gerçek asma, söz ve ışık imgeleri üzerinden kurgulanır. Kapı dışındaki tüm imgeler Hıristiyan sembolizminin önemli bileşenleri arasında yerini almıştır. Ekmek ve asma (şarap) sakramentalizmde, söz ve ışık ise Hıristiyan teolojisi, litürjisi ve şiirinde görülen belirgin öğelerdir. Bunlar esasında Hıristiyanlık öncesinde bilinen semboller iken yeni anlamlar kazanmıştır.[4] Culpepper, Yuhanna'nın sembollerini Yakub'un rüyasında gördüğü meleklerin gökten inip tekrar göğe çıktığı merdivene benzetir. Bir diğer deyişle semboller bu dünya ile aşkın gerçekliğin dünyası arasındaki bağlantılardır. Aşkınlığın dünyasının gizemini hissedilir dünyadaki şeyler üzerinden görünür ve bilinir bir forma aktarırlar. Böylece "aşağı" olarak

[3] Kysar, **John the Maverick Gospel**, ss. 77-78.
[4] Philip E. Wheelwright, **Metaphor and Reality**, Indiana University Press, 1962, s. 110.

nitelenen dünyevi yaşamın imgeleri ile "yukarı" olarak tanımlanan aşkın gerçeklik arasında bir bağlantı kurulmuş olur. Bu sayede aşkın olan, kendisindeki gizemi yitirmeksizin algılanabilir ve anlaşılabilir bir konuma gelir.[5] Bu perspektifi İsa üzerinden okuyan Leon-Dufour da sembolizmin Yuhanna'nın İsası ile Tarihsel İsa arasındaki ilişkiyi betimlediğini düşünür. Bir başka ifadeyle sembolizm, çarmıh öncesi İsa ile diriliş sonrası İsa arasındaki irtibatı sağlar. Bu irtibat da geçmişi yaşanan anda yeniden inşâ etme imkânı sunar.[6]

Painter'a göre Yuhanna sembolizminin merkezinde İsa vardır. İsa da Tanrı'nın sembolik vahyidir. Esasında her şey *Logos* aracılıyla yaratıldığı için semboller de bir şekilde İsa ile ilgili olmak zorundadır. Bu açıdan Painter sembolleri İsa'nın kimliğine ve misyonuna işaret eden olağanüstü eylemlerin gerçek yüzünü okuyucuya anlaşılır kılan araçlar olarak görür.[7] W. Meeks meseleyi başka bir açıdan ele alarak Yuhanna sembolizminin Yuhanna cemaatinin durumuyla ilgili olduğunu düşünür. Yuhanna yazarının kullandığı coğrafi yer adları dahi Yuhanna cemaati açısından anlamlıdır. Kudüs, İsa'yı inkârın sembolü iken Celile ve Samiriye İsa'yı kabul etmenin sembolleri olarak okunur. Yukarı-aşağı düalitesi de Yuhanna cemaati ile cemaatin içinden çıktığı Yahudilik arasındaki ayrışmayı yansıtan sembolik bir kozmoloji sunar. Zaten Meeks Yuhanna İncili'ni cemaat haricindekiler için yazılmış misyolojik bir metin olarak görmemektedir. Onun açısından Yuhanna İncili köken olarak bağlı olduğu büyük bir toplumsal yapıdan ayrılan cemaatin kendi üyelerine dini bir meşruiyet sağlayan sembolik bir evreni yansıtır.[8] Koester'a göre ise İncil'deki semboller, sembolik eylemler ve karakterler İsa'nın kimliğiyle ilgiliyken, yine bunlar üzerinden "öğrencilik" müessesesinin tarif edilmesi söz konusudur.[9] Koester'in "öğrencilik" dediği müesseseyi Yuhanna cemaati olarak

---

5 Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 180.
6 Xavier Leon-Dufour, "Towards a Symbolic Reading of the Fourth Gospel", **NTS**, 27, 1981, ss. 454.
7 John Painter, **John: Witness and Theologian**, London, SPCK, 1975, ss. 21-22, 141.
8 Wayne A. Meeks, "Galilee and Judea in the Fourth Gospel", **JBL***,* 85/2, 1966, ss. 159-169; "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", **The Interpretation of John**, Ed. J. Ashton, Philadelphia, Fortress Press, 1986, ss. 141-165.
9 Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel**, s. 13.

düşünebiliriz. Bu açıdan Yuhanna sembolizmi hem kristolojiyi hem de eklesiyolojiyi (Yuhanna cemaati) inşâ eden başat anlatısal modeldir.

G. MacGregor sembolizmin Yuhanna anlatısındaki rolü anlaşılmaksızın tam bir İncil şerhinin yapılma imkanının olmadığını belirtir.[10] Başta Dodd olmak üzere pek çok araştırmacı da Yuhanna sembolizminin Yuhanna yazarının dünya görüşünü yansıttığını, bu sebeple anlatıda kullanılan sembolik imge, söz ve eylemlerin anlaşılabilmesi için yazarın arka planının ve anlatının bağlamının bilinmesi gerektiğini ifade eder.[11] Bu açıdan metnin ve metnin muhatabı olan cemaatin tarihsel-sosyal bağlamı ile metindeki sembolik çerçeve arasında diyalektik bir ilişkinin varlığı göz önüne alınmak durumundadır. Koester de Dodd gibi Yuhanna sembolizminin anlaşılması için metnin tarihsel, sosyal, edebî ve teolojik yönlerden tahlil edilmesi gerektiği inancındadır. Çünkü Yuhanna'nın sembolleri büyük oranda İsa ile ilişkilidir. O halde bütün sembollerin aşkın bir hakikat olarak İsa'yı açıkladığı söylenebilir. Öte yandan İsa'nın misyonu da Tanrı'yı ifşa etmektir.[12] Paradoks gibi görünen bu durum sembolün yapısından kaynaklanır. Çünkü semboller, işaretlerin aksine yalnızca kendileri dışında başka bir şeyi tek taraflı olarak temsil eden remizler değildir. Aksine sembol ve gösterdiği gerçeklik arasında doğası gereği analojik bir ilişki bulunmaktadır. Bir diğer ifadeyle semboller gösterilen gerçekliğin görünür/hissedilir ifadesidir.[13]

Farklı işlevleri olmakla birlikte Yuhanna sembolizminin metnin kristolojik söylemini inşâ ettiğini söyleyebiliriz. Bu inşâyı sembolik bir kristoloji olarak tanımlamak mümkünken, Yuhanna sembolizminin kristosentrik bir karakteri olduğunu da ifade etmemiz gerekmektedir. Bu sembolizmin bileşenlerini semboller, sembolik kozmoloji (düalite), sembolik söylemler (*Egō Eimi*), sembolik tipler (karakterler) ve sembolik eylemler (işaretler) olarak tasnif etmek mümkündür. Yuhanna yazarının "işaretler" (Gre. *σημεῖον*) olarak değerlendirdiği mucizeler diğer sembolik bileşenlerin zemini gibidir.

---

10 G. H. C. MacGrrgor, **The Gospel of John,** London, Hodder and Stroughton, 1928, s. xxv.

11 Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, ss.137-143; Clyde Muropa, "The Johannine Writings: Symbolism and the Symbol of 'Light' in the Gospel of John", **AJ**, 67/2, 2012, s.108.

12 Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel**, s. 1-5.

13 Muropa, "The Johannine Writings", ss. 107-108.

Mucize anlatıları semboller içermekte, sembolik söylemlerle güçlendirilmekte, karakterlerin sembolik işlevleri üzerinden tarihselliğinden arındırılmakta ve nihayetinde inanç ve inançsızlık arasındaki düaliteyi hatırlatmaktadır. Bu minvalde işaretler haricindeki sembolik bileşenleri başlıklar halinde inceleyerek sembolizm aracılığıyla inşâ edilen İsa tasvirinin niteliğini ortaya koymak mümkün olacaktır.

A. Semboller

Grekçede "bir araya getirmek" manasına gelen *sumbállō* (Gre. *συμβάλλω*) fiilinden türeyen sembol, W. Tindall'ın tanımına göre görünmeyen şeyin görünen işaretidir.[14] Bilinen ya da inanılan, ancak gizli veya görülemez gerçekliğin ifadesidir. H. Levin, sembolü gizlenen ve ifşa olan arasında üçüncü bir halin imkansızlığı olarak tanımlar. Ona göre her şeyin açıkça bilindiği bir dünyada sembole ihtiyaç kalmaz, her şeyin gizlendiği bir dünyada ise neredeyse her şey semboller üzerinden anlatılmak zorundadır. Sembol aracılığıyla bilinen ve bilinmeyen arasında bir köprü kurulmaktadır.[15] N. Fryre, sembolü olay ve idea, ritüel ve rüya, örnek ve ilke arasındaki vasıta olarak kabul eder.[16] M. Lawler sembolü, var olduğu düşünülen gizemli bir şeyi gösteren işaret olarak değerlendirirken, Kahler'a göre sembol iç ve dış gerçekliğin yüzleşmesinde ortaya çıkar.[17] Benzer şekilde sembol, Culpepper'e göre bilgi ya da hissedilebilir gerçeklik ile gizem arasındaki uzaklığı; Koester'e göre ise "yukarı" ve "aşağı" arasındaki uçurumu birbirine bağlayan bir araç olarak tanımlanır.[18] Eliade de sembolü pek çok gerçeklik alanının birleştiği bir bütün olarak tanımlar.[19] Sembolün bu birleştirici niteliği aralarında tenakuz bulunan

---

14 W.Y. Tindall, **The Literary Symbol**, New York, Columbia University Press, 1955, s. 5.

15 Harry Levin, **Symbolism and Fiction**, Charlottesville, The University of Virginia Press, 1956, ss. 19, 27.

16 Northrop Frye, **Anatomy of Criticism**, New Jersey, Princeton University Press, 1957, s. 243.

17 Michael G. Lawler, **Symbol and Sacrament: A Contemporary Sacramental Theology**, New York, Paulist Press, 1987, s. 18; Erich Kahler, "The Nature of the Symbol", **Symbolism in Religion and Literature**, Ed. R. May, New York, George Braziller, 1960, ss. 50-74.

18 R. Alan Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design**, Philadelphia, Fortress Press, 1983, ss. 182-183; Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel**, ss. 4, 27-29. Koester'e göre semboller ayrıca fiziksel ve ruhsal olanı bir araya getirip ruhsal olana işaret etmek için de kullanılırlar. Yuhanna İncili'ndeki gece ve su imgeleri ile ayrıca yüceltilme/kaldırılma sahneleri bu bağlamda okunabilir.

19 Mircea Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, Çev. Lale Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003, 428.

düşüncelerin birbirleriyle uyumlu bir bütün olarak bir araya getirilmesi işlevi de görmektedir.

Sembolün işlevi sadece algılanması güç bir gerçekliğe işaret etmek değildir. Ya da D. Lee'nin ifadesiyle sembol, yalnızca anlatımın edebi yönünü güçlü kılmak için kullanılan dekoratif ya da pedagojik bir araç veya gizli bir kod da değildir. Sembol işaret ettiği gerçekliği içinde taşır.[20] Cassirer'in ifadesiyle semboller taklitler ya da kopyalar değil, işaret ettiği gerçekliğin organlarıdır.[21] Okuyucu sembol vasıtasıyla işaret edilen gerçeklik ile karşılaşmakta, görülme imkânı olmayan gerçeklik de böylece gündelik gerçeklik içerisinde bir yer edinebilmektedir.

Culpepper, Yuhanna İncili'ndeki sembollerin birkaç tür tasnif aracılığıyla ele alınabileceğini belirtir. Buna göre önce sembolleri "kişisel" ve "kişisel olmayan" şeklinde iki kategoriye ayırır. Asıl sembol olan İsa'nın yanı sıra Baba, Oğul, *Paraklit* ve Tanrı'nın çocukları gibi ifadeler kişisel sembolleri oluşturur. Kişisel olmayan semboller de kendi içinde ana ve tali semboller olmak üzere ikiye ayrılır.[22] Anlatıda sıklıkla tekrarlanan ve merkezi bir önemi haiz olan üç ana sembol vardır. Bunlar; "ışık", "ekmek" ve "su"dur.[23] Ana semboller statik, sabit veya sınırlı değil, aksine dinamik ve genişleyen bir anlam çerçevesine sahiptir.[24] Bu sayede yazar okuyucuyu daha derin bir anlam katmanı olduğuna ikna etmektedir. Ana sembollerin yer aldığı İncil bölümlerinde onlara eşlik eden "karanlık", "yaşam", "beden" ve "şarap" gibi motifler ise "eşgüdümsel sembol" olarak adlandırılır. Ayrıca ana semboller kendilerine işaret eden bağımlı semboller aracılığıyla da desteklenirler. Örneğin ana sembol olarak ışık Yuhanna anlatısında fener, meşale, gündüz, sabah gibi temalarla; görme ve âmânın iyileşmesi gibi eylemlerle bir bütünlük oluşturmaktadır.[25] Bu bütünlüğü yakalayabilmek adına tümüyle Yuhanna'nın İsası'na

---

20 Dorothy A. Lee, **The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel**, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, s. 29.

21 Ernst Cassirer, **Dil ve Mit**, Çev. Onur Kuzgun, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2018, s. 15.

22 Walter Hinderer, "Theory, Conception and Interpretation of the Symbol", **Perspectives in Literary Symbolism**, Ed. Joseph Stelka, Pennsylvania State University Press, 1968, s. 108.

23 Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel**, s. 19

24 Edward K. Brown, **Rhythm in the Novel**, Toronto, University of Toronto Press, 1950, ss. 55-59.

25 Culpepper, **Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 189.

işaret eden ışık ve ekmek sembollerinin -diğer sembolik bileşenlerle irtibatına da değinerek- Yuhanna kristolojisindeki işlevlerine odaklanmak yerinde olacaktır.[26]

1. Işık

Arketipal semboller[27] içinde en yaygın olan ışıktır. "Parlamak, açığa çıkarmak" anlamlarına gelen *phainō* (Gre. *φαίνω*) fiilinin isim formu olan *phōs* (Gre. *φῶς*) kelimesi ile karşılanan ışık Yuhanna İncili'nde yirmi iki kez kullanılmıştır. Işığın yaşamın asli unsuru olmasından ötürü yaşam ile yakınlık; karanlık ve ölüm ile de zıtlık ilişkisi bulunmaktadır.[28] Birbirini hem zaman hem de mekân açısından etkileme imkânı olmayan pek çok kültürde görülen ve tarih boyunca sürekli tekrar edilen bir sembol olarak ışığın yazılı olarak ilk kez MÖ üçüncü milenyumda Sippar'da bulunan bir okula ait giriş eşiğinde ortaya çıktığı kaydedilir. "İlmin sıralarına oturan güneş gibi parlasın"[29] şeklindeki bu karşılama cümlesinde bilme eylemi ışık ile bağlantılı "güneş" ve "parlama" ifadeleriyle yüceltilmiştir. Burada ışık zihinsel bir faaliyetle ilişkilendirilmiştir. Nitekim ışığın ilk işlevi karanlıkta olanı görünür kılmaktır. Bunun hissedilir evrendeki yansıması nesnelerin boyutlarının, şekillerinin ve sınırlarının ışık sayesinde fark edilerek soyutlama yoluyla zihne aktarılmasıdır. Işığın -mücessem formları olan ateş ve güneş söz konusu olduğunda- aydınlatma haricinde ısıtma işlevine binaen sadece zihinsel değil aynı zamanda bedensel bir ihtiyacı karşıladığı bilinmektedir.

Işık, göksel aleme ait bir öz olarak kabul görmüştür. Bu kabul yalnızca saf ışık için değil, aynı zamanda güneş ve yıldızlar gibi mücessem ışık formları için de geçerlidir. Pek çok dini anlatıda bir başka ışık formu olan ateşin de gökten yeryüzüne indirildiği

---

[26] Su imgesi de İncil'in ana sembollerinden biridir. Ancak, İncil'de daha çok Ruh öğretisiyle ilişkilendirildiği için ana sembollerden yalnızca ışık ve ekmek hakkında bir incelemeye yer verilmiştir.

[27] Arketipal semboller insanlığın büyük bir kısmının aynı anlama geldiğini kabul ettiği sembollerdir. Gök-Baba ve Toprak-Ana arketipleri ya da ışık ve kan gibi semboller bu türdendir. Wheelwright, **Metaphor and Reality**, ss. 110-11. Ashton Yuhanna İncili'ndeki ışık ve karanlığı arketipal semboller olarak değerlendirir. Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 208.

[28] H. C. Hahn, "Light", **Dictionary of the New Testament Theology**, Ed. Colin Brown, Michigan, Zondervan Publishing House, 1976, II, s. 484.

[29] G. R. Driver, **Semitic Writing from Pictograph to Alphabet**, London, Oxford University Press, 1948, s. 65.

aktarılmaktadır.[30] Tanrı'yla ya da tanrıların ikametgahıyla özdeşleştirilen gök, ışığın yurdu olarak kabul edilmiştir. İran geleneğinde Işığın tanrısı Ahura Mazda ile Hint mitolojisinde Ateşin tanrısı Agni'nin sadece kudretli varlıklar değil aynı zamanda "bilge" varlıklar olması ışık ile bilgelik/hikmet arasındaki bağın göksel kökenine işaret etmektedir. Bu örnekte olduğu üzere kudret ve bilgelik tanrısallığın iki esası olarak belirmektedir. Kudretin *krallık*, bilgeliğin ise *ışık* metaforlarıyla temsil edilmesi, ışık ve krallığın dinsel anlamda birbirini tamamlayan arketipal semboller olduklarına işaret etmektedir.[31]

Homerik metinlerde günışığı, güneş ışığı, meşale, ateş gibi işlevsel benzerlikleri olmakla birlikte nüans farklılıklarına sahip kelimeleri ifade etmek için kullanılan ışık (*phos*) imgesi mecazi olarak "yaşam ışığı" anlamına gelmektedir. Bununla birlikte kurtuluş, mutluluk ve (askerî) zafer kavramlarına referansta bulunmakta; kurtuluşu sağlayan kimse de ışık olarak nitelenmektedir. İyi-kötü ahlakî düalitesinde iyi cephesinin bir bileşeni olan ışık, "gizli olanı açığa/ışığa çıkarmak" anlamına sahip *yargılama* eylemi ile de ilişkili görülür. Permanides, ışığı Tanrı ya da varlık hakkındaki gerçekliğe ulaşma anlamında metafor olarak kullanır.[32] Işık-karanlık karşıtlığı Pisagorcu on zıt ilke arasında da zikredilir. Platon bilgi ve hakikatin nedeninin iyi ideası olduğunu açıklarken bunu güneş, ışık ve görme eylemi arasındaki ilişki üzerinden anlatır.[33] Bilgi ve hakikat temalarıyla olan bu yakınlığından ötürü ışığın epistemolojik olarak aydınlatıcı yönü vurgulanmıştır.

Yahudi kutsal metinlerinde ışık başta Tanrı ve onun sözleri olmak üzere kurtuluş, iyilik, gerçek ve yaşam temalarıyla ilişkilidir.[34] Metinlerde bazen ışık yerine güneş, ay ve yıldızlar gibi çoğunlukla zamanı ölçmede kullanılan ışık saçan cisimler de kullanılmıştır. Bu ışık cisimlerine yer yer ilahi bir müjdenin ya da yaklaşmakta olan bir kötülüğün alameti

---

30 Hahn, "Light", s. 490.

31 Wheelwright, **Metaphor and Reality**, ss. 116-123.

32 H. Conzelmann, "Phos," **TDNT**, IX, Ed. G. Kittel and G. Friedrich, Trans. G. F. Bromiley, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974 (Repr. 1995), ss. 313-314.

33 Plato, **Republic**, VI, 507e-509a (**Plato's Republic II**, Ed. and Trans. Christopher Emlyn-Jones, William Preddy, LCL 276, Cambridge, Harvard University Press, 2013).

34 Conzelmann, "Phos", s. 320.

olarak da işaret edilir. Ancak bu cisimlerin ışığı da henüz güneş ve ay yaratılmadan önce var olan "ışık"tan doğmaktadır. Bu açıdan gerçek ışık yaratılış sürecini başlatan tanrısal kelamdır.[35] Tanrı, ışık ve karanlığın efendisidir (Amos, 5:8). Işık, Tanrı'nın alemi (Mezm. 104:2), onun tarafından yaratılan ve yönetilen bir varlıktır (Tek. 1:3; Yeşu, 10:12, Eyüp, 37:15). Karanlık, Tanrı için muhaldir (Mezm. 139:11-12). Tanrı insanları karanlıktan aydınlığa çıkarır (Yeş. 42:16). Bu örnekler Işık sembolünün hem Tanrı'yla hem de Tanrı'nın eylemleriyle (yaratılış ve kurtuluş) irtibatlı olarak kullanıldığını göstermektedir.

Işığın Yahudi kozmolojisindeki tasviri Yakın Doğu anlatılarından ayrışır. Işık, güneş ve yıldızlar gibi ışık cisimlerinden öncedir ve karanlıktan ayrılmıştır. Bu safhada ışık ve karanlık iki uzamdır. Oysa güneş, ışığın taşıyıcısı olarak yaratıldığı zaman ortaya çıkmıştır. Işığın başlangıçtaki asli rolü eskatolojide de muhafaza edilir. Nihai sonda ahlakî açıdan kötüleşen dünyanın eskatolojik yansıması ışık imgesi üzerinden anlatılır. Buna göre dünya karanlık içinde kalır, ışıklı cisimler dahi ışıklarını yitirir (Amos, 5:18; Zek. 14:6-7). Karanlık ile başlayan bu süreç İsrail halkı için aydınlıkla neticelenir (Yeş. 30:26). Kozmolojik ve eskatolojik tasvirinin yanı sıra "Hikmet" ve "Yasa" temalarının da ışık ile özdeşleştirildiği, yasaya uyanların veya hikmet ehli kimselerin ışığa sahip oldukları, ışıkla yürüdükleri ifade edilir (Mezm. 19:8, 119:105; Özd. 4:18; Eyüp, 29:3). Dolayısıyla Işık imgesi için kozmolojik, soteriyolojik ve ahlakî bağlamlarda dünyanın canlılığı, kurtuluş ve hikmet temalarının Yahudi düşüncesindeki ifadesi denilebilir. Işığa ait bu işlevsel tanım, Yahudi kutsal metinleri haricinde başta Philo olmak üzere Yahudi teologların eserleri için de geçerlidir. Yine ışığın Rabbinik literatürde Tanrı, yasa, tapınak, Mesih, kurtuluş çağı ve insan ruhu için kullanıldığı görülmektedir. Ölü Deniz yazmaları ise ışık imgesine genellikle onun karşıt imgesi olan karanlık ile birlikte yer verir. Bu metinlerde kozmolojik açıdan ontolojik bir düaliteden söz edilmese de 'ışık ve karanlık' iki ayrı alem ve yol olarak tasvir edilir. [36]

---

[35] Elizabeth R. Aghtemeier, "Jesus Christ, the Light of the World: The Biblical Understanding of Light and Darkness", **Interpretation**, 17/4, 1963, s. 439.

[36] Conzelmann, "Phos", ss. 323-327.

Helenistik çağda ışık imgesi daha çok kurtuluş düşüncesiyle irtibatlıdır. Kültürler arası geçişliliğin fazlaca görüldüğü bu dönemde ışık bir alem ve öz olmak üzere iki ayrı anlam kategorisinde ele alınır. Dünyanın karşıtı olarak ışık, tanrısal alemi sembolize eder. Bir öz olması bakımından ise ruh ile özdeşleştirilir. Bu iki anlam bir bütün olarak ele alındığında insan ruhu tanrısal ışık aracılığıyla aydınlanır ve ışığın mekanına yükselir. Bu tasvirin belirgin olarak görüldüğü Gnostik gelenekler ontolojik düalizmi bütünüyle ışık-karanlık ikiliği üzerine kurmaktadır.[37] Gnostik anlatılarda ışık ve karanlık kendi alemlerinde hüküm süren iki ezeli güç/tanrı olarak tanıtılır. İnsan beden itibariyle karanlığa, ruh itibariyle de ışığa aittir. Kurtuluş, beden içinde esir olan ışık parçacıklarının özgürleşerek ait olduğu ışık alemine geri dönmesi olarak yorumlanır. Bu, *gnosis* aracılığıyla gerçekleşen bir tür aydınlanmadır. Bu açıdan ışık Gnostik literatürde bilgi ve kurtuluş temalarıyla yakından ilgilidir. Yer yer ışık, yaşam ve bilgi kelimelerinin birbirlerinin yerine ikame edilmesi ışığın kozmolojik ve soteriyolojik çağrışımlarına işaret eder.

Gnostik terminolojinin ana imgelerinden olan ışık litürjilerin de önemli öğelerinden biridir. Işığa yazılan ilahiler ve dualar onun yalnızca ahlaki ve entelektüel yaşamın değil aynı zamanda gündelik hayatın ve dini pratiklerin de bir parçası olduğunu göstermektedir. Işık ile ilgili bu zengin tasviri Hermetik külliyatta (*Corpus Hermeticum*) ve *Süleyman'ın Kasideleri* gibi metinlerde de görmek mümkündür.[38] Özetle Helenistik dönemde ışık imgesinin düalist kozmolojik tasavvurun bir parçası olarak tanımlandığı, antropolojik açıdan da ruh ile özdeşleştirildiği görülmektedir. Tam da bu noktada kozmoloji ve antropoloji arasındaki irtibatın çoğu zaman *Logos* olarak adlandırılan bir kurtarıcı aracılığıyla sağlandığını belirtmek gerekmektedir.[39] Bu itibarla kurtarıcı figür ile ışık arasındaki sembolik ilişkinin Helenistik dönemde yaygın olduğu ifade edilebilir.

İnciller içerisinde ışık temasını İsa ile ilişkili olarak sıkça kullanan tek metin Yuhanna İncili'dir. Markos İncili'nde herhangi bir kayıt bulunmazken, Matta'da Yeşaya'daki bir habere atıfla; Luka'da ise yalnızca bir kere Simon adlı dindar bir Kudüslünün dilinden

---

37 Jonas, **The Gnostic Religion**, s. 57.
38 Conzelmann, "Phos", ss. 328-334.
39 Poimandres, **CH**, 1.5.

İsa'nın ışık olduğunu ima eden bir cümleye yer verilmiştir.[40] Işık imgesini Pavlus'un Şam vizyonuna atıfla tekrar eden Elçilerin İşleri kitabı Mesih'in kutsal yazılarda "ulusların ışığı" olarak tanımlandığına dikkat çeker (Elç. 13:47). Pavlus ise çoğunlukla ışık imgesini Yahudilikte olduğu gibi eskatolojik bir bağlamda kullanmıştır (I Kor. 4:5; II Kor. 5:10). Bunların dışında bilgi ve iman temalarıyla ilişkili olarak İsa'nın öğretisi için de ışık imgesine yer verilmiştir (II Kor. 4:4). Nitekim İsa'nın öğretisini kabul edenler "ışığın çocukları" olarak adlandırılmıştır (Filip. 2:14-16; Efes. 5:8.).

Yeni Ahit metinleri içinde Yuhanna'daki ışık sembolizmine en yakın kullanımın Pavlusçu metinler olduğu söylenebilir. Yine de Pavlusçu kullanımların Yuhanna İncili'ndeki yoğun sembolizme kıyasla zayıf olduğu görülecektir. Işık, Yuhanna'nın İsa tasviri için ısrarla atıf yapılan bir imge olarak işlev görür. Henüz *Prolog* bölümünün ilk cümlelerinde Tekvin'deki yaratılış anlatısına atıfla İsa'nın ışık olduğu ifade edilir. Aynı zamanda İsa'nın bedenleşmiş *Logos* ve kendisinde yaşam olduğuna ilişkin tanımlamalar, ışık, yaşam ve *Logos* sac ayakları üzerinden sembolik bir sistem kurmaktadır (Yu. 1:4). Kozmolojik açıdan *Logos* ışığın kaynağını, yaşam da ışığın var olmasıyla ortaya çıkan yaratılışı göstermektedir. Soteriyolojik açıdan ise *Logos* insanları kurtarmaya gelen ışık, (sonsuz) yaşam da ışığı kabul edenlere verilen mükafattır. Akabinde ışık ve karanlık temaları sembolik kozmolojideki düalite olarak sunulmaktadır:

> "Işık karanlıkta parlar. Karanlık onu alt edemedi" (Yu. 1:5).

Burada bir yandan *eşgüdümsel* sembol olarak karanlık, *bağımlı* sembol olarak ise "parlama" fiiline yer verilir. Aynı bölümde ışık sembolü bu kez de şahitlik teması ile

---

[40] Bu, Peygamber Yeşaya aracılığıyla bildirilen şu söz yerine gelsin diye oldu:
"Zevulun ve Naftali bölgeleri,
Şeria Irmağı'nın ötesinde, Deniz Yolu'nda,
Ulusların yaşadığı Celile!
Karanlıkta yaşayan halk,
Büyük bir ışık gördü.
Ölümün gölgelediği diyarda
Yaşayanlara ışık doğdu." (Mat. 4:14-16)
Çünkü senin sağladığın,
Bütün halkların gözü önünde hazırladığın kurtuluşu,
Ulusları aydınlatıp
Halkın İsrail'e yücelik kazandıracak ışığı
Gözlerimle gördüm." (Luk. 2:32)

güçlendirilir. Vaftizci Yahya karakteri ışığa şahit olsun diye gönderilmiştir. Bu bölümde ışık yine kurtarıcı *Logos* ile özdeşleştirilir (Yu. 1:9); ancak bu kez onun "gerçek ışık" olduğu vurgulanır.

Işık, ekmek, yaşam, çoban, asma gibi kristolojik imgeler İsa'ya ilişkin ilk kez kullanıldıklarında yalın haldedir. Oysa aynı kontekst içinde ikinci kullanımların İsa tasvirini daha da yücelten ve hatta İsa'yı biricikleştiren "gerçek, iyi, sonsuz" gibi sıfatlar aldığı görülür. Böylece İsa'nın "gerçek ışık, sonsuz yaşam, gerçek asma, iyi çoban ve gerçek ekmek" olduğu ifade edilir. Bu yüceltmeci nitelemeler İsa'nın Yuhanna anlatısındaki ve Yuhanna çağındaki kutsal kişilerden, dini figürlerden ve tanrısal varlıklardan üstün tutulmasına hizmet eder. Örneğin İncil'de İsa dışında Vaftizci Yahya için de ışık imgesi kullanılmaktadır. Yahya, insanları yalnızca kısa süreliğini aydınlatan "yanan ve ışık saçan bir çıra" (Yu. 5:35) olarak tanıtılır. Çıra kendinde ışık olan bir nesne değildir. Ancak yandığında alevi sönene dek ısı ve ışık verebilir. Oysa İsa sürekli aydınlatan gerçek ışıktır (Yu. 1:9). Dolayısıyla *yardımcı* bir sembol olarak çıranın *ana* sembol olan ışığı desteklemesi bir yandan Vaftizci Yahya'nın İsa'nın misyonundaki rolüne, öte yandan ise İsa'nın ona olan üstünlüğüne işaret etmektedir.[41]

Işık sembolü ile ilgili bir diğer tema ise ışık-karanlık düalizminin insan edimlerine yansımasıdır. *Logos*'un bedenleşmesi dünyaya ışığın gelmesi ile ifade edilir. Işığın amacı karanlıkta olanların ışıkta yürümelerini sağlamaktır.[42] Dünya karanlığın yurdu, insanlar ise ışık yerine karanlığı tercih edenler olarak sunulur. [43] İsa'nın hem insanların hem de dünyanın ışığı olarak tasvir edilmesi onun misyonunun hem kozmolojik hem de soteriyolojik veçhesine atıfta bulunur. Her iki durumda da İsa'nın ışığı yaşam ışığıdır. Kozmik ışık sayesinde yaşam başlamış, soteriyolojik ışık sayesinde de sonsuz yaşam vaat edilmiştir.[44] İncil genelinde şahitlik, yargı, günah, ölüm, gerçek, özgürlük, kölelik gibi

---

41 Culpepper, **Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 191.

42 Bana iman eden hiç kimse karanlıkta kalmasın diye, dünyaya ışık olarak geldim. (Yu. 12:46)

43 Dünyaya ışık geldi, ama insanlar ışık yerine karanlığı sevdiler. Çünkü yaptıkları işler kötüydü. Kötülük yapan herkes ışıktan nefret eder ve yaptıkları açığa çıkmasın diye ışığa yaklaşmaz. Ama gerçeği uygulayan kişi yaptıklarını, Tanrı'ya dayanarak yaptığını göstermek için ışığa gelir. (Yu. 3:19-21)

44 İsa yine halka seslenip şöyle dedi: 'Ben dünyanın ışığıyım. Benim ardımdan gelen, asla karanlıkta

temalarla aşağı-yukarı ve bu dünya-öte dünya gibi düalitelerin ışık sembolizmi ile bağlantılı olarak kullanılması da ışığın bu iki işlevini desteklemektedir. Bir diğer ifadeyle ışık hem maddi hem de manevi bir aydınlanma sağlaması açısından oldukça kullanışlı sembolik bir perspektif sunmaktadır. Bu açıdan ışık sembolizmi ile bağlantılı olan "görme" teması da çift yönlü anlaşılmıştır. İsa'nın âmânın gözlerini açması yalnızca fiziki bir kusuru ortadan kaldırması olarak değil, âmânın şahsında gözleri tanrısal hakikati kavrayamayanları da aydınlatmak şeklinde değerlendirilmiştir.[45] "Işığın oğulları ifadesi"[46] de yine İsa'nın getirdiği hakikate iman edenleri kapsamakta, bunun dışındakiler "karanlıkta yürüyenler" olarak tanımlanmaktadır.[47] Fiziksel görme yetisine rağmen İsa ile karşılaştıklarında onu tanrısal bir varlık değil de sadece bir insan olarak görenler "âmâ" (Yu. 9:41) olarak nitelendirilir.[48] "Görmek" ve "inanmak" eylemleri arasındaki eş anlamlılık ile "görme yetisi" ve "körlük" arasındaki zıtlık, ışık imgesinin sembolik gücünü artırmaktadır.

Işık sembolünün etkinliğini destekleyen bir diğer tema ise gündüz-gece düalizmidir. Yuhanna'nın yalnızca dünyevi kişi ve nesneleri değil coğrafi ve zamansal öğeleri de sembolik bir amaçla kurguladığı düşünülmektedir. Bu açıdan gündüz ve gece ifadeleri yalnızca aktarılan olayların geçtiği zaman periyotlarına işaret etmez. Gündüz, ışığın hâkim olduğu ve mekânın bütün zerrelerine işlediği fiziksel bir imkân olmakla birlikte aynı zamanda İsa'nın misyonunun mesai saatleri hükmündedir. İsa, "Beni gönderenin işlerini vakit daha gündüzken yapmalıyız. Gece geliyor, o zaman kimse çalışamaz" (Yu. 9:4-5)

---

yürümez, yaşam ışığına sahip olur.' Dünyada olduğum sürece dünyanın ışığı Ben'im. (Yu. 9:15)

45 İsa, "Görmeyenler görsün, görenler kör olsun diye yargıçlık etmek üzere bu dünyaya geldim" dedi. (Yu. 9:39)
İşte bu yüzden iman edemiyorlardı. Nitekim Yeşaya başka bir yerde de şöyle demişti:
'Tanrı onların gözlerini kör etti
Ve yüreklerini nasırlaştırdı.
Öyle ki, gözleri görmesin,
Yürekleri anlamasın
Ve bana dönmesinler.
Dönselerdi, onları iyileştirirdim.' (Yu. 12:39-40)

46 Sizde ışık varken ışığa iman edin ki, ışık oğulları olasınız. (Yu. 12:36)

47 İsa, "Işık kısa bir süre daha aranızdadır" dedi. "Karanlıkta kalmamak için ışığınız varken yürüyün. Karanlıkta yürüyen nereye gittiğini bilmez (Yu. 12:35).

48 Muropa, "The Johannine Writings", s. 111.

sözleriyle ışık-karanlık düalitesini gündüz-gece karşıtlığına yansıtmaktadır. İsa'nın gerçekleştirdiği doğaüstü belirtilerin -biri istisna- tümünün gündüz olması bir rastlantı değildir. Bu durum yine İsa'ya ait başka bir söz üzerinden açıklanmaktadır:

> "Günün on iki saati yok mu? Gündüz yürüyen sendelemez. Çünkü bu dünyanın ışığını görür" (Yu. 11:9).

İlginçtir, gece temasının kullanıldığı neredeyse tüm pasajlar İsa'nın misyonu açısından olumsuz bir durumu aktarır. "Oysa gece yürüyen sendeler. Çünkü kendisinde ışık yoktur" (Yu. 11:10) sözü muhtemelen bu olumsuzluğun nedeni olarak açıklanmıştır. Nikodim ve İsa arasında geçen diyalog, Yahuda'nın ihaneti ve İsa'nın yakalanması gece vakti gerçekleşen olaylardır. İsa'nın yakalandığı gece Yahuda ile birlikte gelen askerlerin ellerinde fener ve meşalelerin olduğu aktarılır. Işık yayan bu cisimlere rağmen gelenler karanlıkta hangisinin İsa olduğunu bilmemektedir. Işık cisimleri burada gece temasının olumsuz atmosferi içinde asli işlevlerini ifa etmekte yetersiz kalmıştır. Fener ve meşalelerin gelenlere fiziksel açıdan İsa'yı tanımalarına imkân vermemesi, esasında İsa'nın gerçek kimliğini anlamamış olduklarına işaret eder.[49] O halde gecenin bir anlamda İsa'yı reddetmenin zamansal sembolü olarak kodlandığını söyleyebiliriz. İsa'nın suyun üzerinde yürüdüğü sahneyi dikkate alacak olursak, gölde suyun kabarması ve hadisenin karanlık bastığı bir vakitte gerçekleştiğine ilişkin bilginin verilmesi, İsa'nın öğrencilerin yanında olmayışına yorulabilir. Nitekim, tüm bu kasvetli atmosfer İsa'nın gölde öğrencilere görülmesiyle sona ermiştir (Yu. 6:16-21).

Özetle Yuhanna yazarı yalnızca ışık imgesini İsa'nın anlatısal sembollerinden biri olarak kullanmakla kalmayıp, ışık ile irtibatlı bir anlatı çemberi de oluşturmaktadır. Bir yanda gece, karanlık, körlük, inançsızlık diğer yanda gündüz, aydınlık, görme ve iman temalarıyla örülen düalitede bu temaların fiziksel formları üzerinden İsa'nın kurtarıcı ve yaşam verici vasfına işaret edilir. Işığın kozmolojik işlevi, yaratılış anlatılarındaki rolü, fiziksel görmenin aracısı olma vasfı ve örtük olanın/bilinmeyenin üzerindeki kapalılığı kaldırması nitelikleri İsa'yı "dünyanın ve insanların ışığı" olarak tanıtan kristolojik tasvirde birleştirilmiştir. Bu açıdan ışığın İsa'nın misyonuna dolaylı olarak işaret ettiğini

[49] Culpepper, **Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 192.

söyleyebiliriz. Ancak anlatıdaki işlevi bununla sınırlı değildir. Aynı zamanda ışığın varoluş öncesi varlığı ve göksel karakteri Yuhanna İsası'nın doğası ve kökenine de gönderme yapmaktadır.

2. Ekmek

Işık sembolünün İncil anlatısının bütününde yer almasının aksine Yuhanna'nın ana sembollerinden olan ekmek yalnızca altıncı bölümün imgelerinden biridir. Bu bölüm mucize, yanlış anlama teması, *Egō Eimi* söylemi, düalist ifadeler ve ayrıca ekmeğin yanı sıra kan, su ve beden gibi sembolik yoğunluğu bilinen objelere yer vermesinden ötürü Yuhanna sembolizmini bütün boyutlarıyla yansıtan bir numune olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan oldukça detaylı bir incelemeyi hak etse de ekmek sembolü haricindeki mezkûr temaları çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele almak daha isabetli bir tercih olacaktır. Bu sebeple araştırma odağını ekmek sembolüne sabitleyerek hem Yuhanna İncili'ndeki ekmek sembolizmini hem de ekmek imgesinin Yuhanna harici metinlerdeki genel tasvirini göstermeye çalışacağız.

İncil'in altıncı bölümünde ekmek temasıyla ilgili doğaüstü bir belirti ve sonrasında yine aynı tema etrafında örülen uzunca bir söylev yer almaktadır. Esasında mucizevi anlatının ve peşi sıra aktarılan söylevin odağındaki ekmek imgeleri aynı değildir. İlkinde fiziksel ekmekten bahsedilirken ikincisi göksel ekmek tasviri ile şekillenir. Bu ikisini bir bütün olarak ele aldığımızda fiziksel bir objeden metafizik bir imgeye seyreden tipik bir Yuhanna anlatısı ile karşılaşırız. Bu bölümdeki sembolik eylem (*mucize*) ve söylem (*Egō Eimi*) ile ilgili detayları sonraki başlıklara bırakacak olursak anlatıyı şöyle özetleyebiliriz: İsa ve öğrencileri kendilerine doğru gelen kalabalık bir grup görürler. Bunlar İsa'nın yaptığı mucizeleri duyan kimselerdir. İsa ve öğrencilerin yanlarında kalabalığı doyurmak için yeterli yiyecek yoktur. İsa orada bulunan bir çocuğa ait beş arpa ekmeği ile iki balığı alarak halka dağıtır. Beş bin kişi dağıtılanlarla doyar; üstelik on iki sepet ekmek de artar. Kalabalık bu mucizevi belirtiyi İsa'nın eskatolojik bir peygamber-kral olduğuna yorar. İsa ise kendisini kral yapmak isteyeceklerini düşünerek yanlarından uzaklaşır (Yu. 6: 1-15).

Yaklaşık beş bin erkek ve yanlarındaki kadın ve çocukların doyurulması mucizesi Sinoptik İncillerde de anlatılır. Matta ve Markos İncilleri bunun haricinde dört bin erkeğin

doyurulduğu bir diğer mucizevi olaya da yer verirler. Bu mucize özelinde Sinoptik kayıtlar ile Yuhanna anlatısı büyük oranda benzerdir. Yuhanna'da Sinoptiklerin aksine ekmek ve balıklar öğrencilere değil başka birine aittir. Ayrıca Yuhanna anlatısında dağıtımın öğrenciler tarafından değil İsa tarafından yapıldığı aktarılır. Söz konusu farklılıklar her iki versiyondaki mucize yorumu açısından önemli olsa da ekmek sembolünün işlevini anlamada etkili değildir. Çünkü içlerinde ekmek teması üzerinden uzunca bir söyleve yer veren metin yalnızca Yuhanna yazarıdır.

Mucizenin gerçekleştiği günün ertesinde kalabalık yine İsa'nın yanına gelir. Yuhanna'nın İsası, göstermiş olduğu mucizeden ötürü değil, açlıklarını giderdiği için kalabalığın kendisine geldiğini söyler. Bunun üzerine ekmek teması ile ilgili ilk düalist söylemini gerçekleştirir. İsa onlara *geçici* yiyecek için değil *kalıcı* yiyecek için çalışmaları gerektiğini ifade eder (Yu. 6:27). Geçici yiyecek fiziksel açlığı gideren, kalıcı yiyecek ise sonsuz yaşam verendir. Her ne kadar literal olarak ekmek kelimesine yer verilmese de konuşmanın bağlamı dikkate alındığında yiyecekten kastın ekmek olduğu anlaşılmaktadır. Nasıl ki geçici ekmek için çalışma zorunluğu varsa kalıcı ekmek için de bir çalışma gereklidir. Ancak bu çalışma fiziksel güç gerektiren türden bir fiil değil; İsa'nın ifadesiyle Tanrı'nın gönderdiği kişiye iman etmektir (Yu. 6:29). Bunun üzerine kalabalık, kendisine iman etmek için İsrailoğullarının çölde *mān* ile doyurulmasına atıfta bulunarak İsa'dan bir mucize daha gerçekleştirmesini ister (Yu. 6:30). Yuhanna yazarına göre önceki mucizeyi yanlış anlayan kalabalık, İsa'nın bu sözlerini de yanlış anlamıştır. Çünkü onlar hala İsa'yı İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerden biri olarak görmektedir. Bu sebeple Yuhanna, İsa'nın hem misyon hem de köken ve kimlik açısından peygamber figüründen farklı olduğunu açıklamak için Sinoptik kayıtlarda yer almayan "yaşam ekmeği" söylevine yer vermiştir.

Burada yaşam ekmeği ne fiziksel açlığı doyuracak mucizevi ekmektir ne de Yahudi hafızasında önemli bir yeri olan *mān*dır.[50] Yaşam ekmeği gökten gelen gerçek ekmektir

[50] Mısır'dan çıkış sonrasında Tanrı'nın İsrailoğullarına sağladığı yiyecek olan *mān* (İbr. מָן), Grekçe metinlerde *manna* (μάννα) ifadesi ile karşılanmıştır (Çık. 16:31; Yu., 6:31). Kur'an'ı Kerim'de ilgili olayın anlatıldığı üç yerde *menn* (Ara. اَلْمَنُّ) kelimesine yer verilir (Bakara 2/57; Araf 7/160; Taha 20/80). Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirilerinde *mān* ifadesinin kullanılması dikkate alınarak

(Yu. 6:33); sonsuz yaşam verir (Yu. 6:27, 51); diridir (Yu. 6:51). Ayrıca bu ekmekten yiyen bir daha acıkmaz (Yu. 6:35). Yaşam verici, gerçek, kalıcı ve diri sıfatlarıyla nitelenen Tanrı'nın bu ekmeği İsa'nın kendisidir ve yine İsa tarafından verilecektir. Bu sıfatlar anlatının çeşitli yerlerinde İsa'ya zaten nispet edilmiştir. Burada ise İsa'yı kimliği ve rolü üzerinden sembolize eden ekmek imgesine iliştirilmişlerdir. İsa bir yandan insanlara bu ekmeği verecek olandır, diğer yandan ise ekmeğin kendisidir. İsa'nın nesnesi olduğu fiilin aynı zamanda öznesi olması Yuhanna'nın kristolojik dili açısından tanıdıktır. Yuhanna yazarı İncil'in diğer kısımlarında İsa'yı yaşam ve yaşam veren (Yu. 14:6 / 6:35), diriliş ve dirilten (Yu. 11:1 / 6:39; 11:38-44), gerçek ve gerçeği veren (Yu. 7:18; 14:6 / 1:17; 7:32, 40) olarak tanımlamaktadır. Bu ifade tarzıyla uyumlu olarak İsa'nın hem yaşam ekmeği hem de bu ekmeği veren kimse olarak tasvir edilmesi, onun dilinden aktarılan kurtuluş mesajının zaten kendisi olduğunu ifade etmeye yöneliktir.

Beş bin kişinin doyurulması mucizesine ilişkin Sinoptik ve Yuhannacı anlatımların -olay örgülerindeki farklılıklar ihmal edildiği takdirde- benzer olduğu görülecektir. Bu benzerlikten ötürü söz konusu mucizenin tarihselliğine ilişkin en azından dört İncil arasında bir ittifakın var olduğu söylenebilir. Ancak Yuhanna yazarının İsa tarihinin salt bir aktarımıyla ilgilenmediğini dikkate alacak olursak, Yuhanna ve Sinoptik anlatılar arasında destekleyici ve tamamlayıcı bir ilişkinin olmadığını ifade edebiliriz. Bizce her iki anlatıdaki tek ortak nokta İsa'nın gösterdiği mucizedir. Sinoptikler açısından bu mucize, İsa'nın beklenen kurtarıcı olduğunun göstergesidir. Oysa Yuhanna yazarı, mucizenin kendisi ile ilgilenmemektedir. Hatta söz konusu mucizenin Sinoptiklerdeki imasını da örtük olarak eleştirir. Yuhanna'ya göre İsa, kalabalığın kendisini kral yapmak üzere götürmeye niyetlendiklerini anlayınca dağa çekilir. Çünkü önemli olan mucizenin kendisi değildir. Yuhanna bu mucizenin işaret ettiği gerçekliği ifşa etmek ister. Ertesi gün İsa'nın "yaşam ekmeği" teması üzerinden kalabalığa uzunca bir söylevde bulunması da bu yüzdendir. Yaşam ekmeği söylevinin Çıkış kitabındaki *man* ile doyurulma mucizesine atıf yapması, "yaşam ekmeği" temasının arkasında İncillerin değil Yahudi kutsal metinlerinin

çalışma süresince kelimenin İbranice aslının transliterasyonu tercih edilmiştir.

bulunduğunu göstermektedir. Bu atıf Strauss'a göre Yuhanna İncili'ndeki tarihsel düzlemin Tora efsanelerinin yeniden yorumlanmasıyla oluştuğuna işaret eder.[51] Bu açıdan *mān*ın neliğine ilişkin bazı değerlendirmeleri aktarmak yerinde olacaktır.

Bultmann'a göre *mān*, kurtarıcıya ilişkin geleneksel eskatolojik beklentinin sembolüdür. Nitekim *II. Baruh*[52] kitabında söz konusu beklentiye ilişkin bir atıf bulunmaktadır. Buna göre Mesih'in tüm görkemiyle geleceği çağda *mān* tekrar göklerden verilecektir.[53] Ancak Bultmann tanrısal vahyin insan beklentilerini aşan bir yönü olduğunu vurgulayarak gökten *mān* verileceğine ilişkin inancın da yanlışlığına dikkat çeker.[54] Dodd da Bultmann gibi *mān*ı geleneksel eskatolojik beklentiyle ilişkilendirir. Bu beklenti Yuhanna'nın İsası tarafından oldukça basit ve maddi olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.[55] Çünkü *mān* "gerçek ekmek" değildir ve ancak fiziksel açlığı giderebilir; yaşam vermez (Yu. 6:49). Üstelik *mān*ı İsrailoğullarına Musa değil Tanrı vermiştir (Yu. 6:32). Borgen, bu cümleyle İsa'nın iki yanlışı düzelttiğini kaydeder. Yu. 6:31'de yer alan "Yemeleri için onlara gökten ekmek verdi" cümlesinde Yahudilerce ekmeği verenin Musa olduğu ima edilmektedir. İsa hem ekmeği verenin Tanrı olduğunu söyleyerek tarihsel bir yanlış anlamayı düzeltmiş, hem de vermek anlamındaki *didómi* (Gre. *δίδωμι*) fiilini geçmiş zaman yerine geniş zaman kipinde kullanarak eskatolojik bir göndermede bulunmuştur.[56] Bu açıdan Yuhanna yazarının İsa'nın dilinden hem tarihsel hem de teolojik

---

51 David Friedrick Strauss, **The Life of Jesus Critically Examined**, Trans. George Eliot, Michigan, Scholarly Press, 1970, s. 582.

52 Literatürde diğer adıyla *The Apocalypse of Baruch* olarak da biline kitap Baruh ismine atfedilen diğer metinlerden farklıdır. Yahudi apokrifasındaki *Book of Baruch, Greek Apocalypse of Baruch, Rest of the Words of Baruch, Latin Book of Baruch* ve *Gnostic Book of Baruch* metinleri *II. Baruch* kitabıyla aynı değildir. *II. Baruh* Süryanice yazılmıştır; diğer metinlerden ayırmak için kimi yazarlarca *Syriac Apocalypse of Baruch* şeklinde de bilinir. Kitabın MS 70 sonrasına ait olduğu düşünülür. Buna rağmen bu tarih öncesiyle ilişkilendirilen materyaller de ihtiva eder. Bu sebeple araştırmacılar kitabın tek seferde değil süreç içinde derlendiğini düşünmektedir. Farklı kanaatler bulunmakla birlikte kitabın çoğunlukla I. yüzyıl sonu ile II. yüzyıl başlarına tarihlendirildiği görülmektedir. Bkz. W. O. E. Osterley, "Introduction", ss. vii-xiii (Robert Henry Charles**, The Apocalypse of Baruch**, New York, The MacMillan Company, 1918).

53 II. Baruh, 29:8; 30:1.

54 Bultmann, **The Gospel of John**, s. 228.

55 Dodd, **Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 336.

56 Peder Borgen, "John 6: Tradition, Interpretation and Composition", **Critical Readings of John 6**, Ed. R. Alan Culpepper, Leiden, Brill, 1997, s. 104.

bir eleştiri yaptığı ifade edilebilir. Öte yandan Borgen *mān*ı -Bultmann ve Dodd'un aksine- geleneksel eskatolojiyle ilişkilendirmez. Bunun yerine Yahudi düşüncesinde *mān*ın Tora ve hikmetin sembolü olarak kabul edilmesine atıfta bulunur.[57] Tora'nın "yaşam verici" olarak kabul edilmesinden hareketle Yuhanna'nın "yaşam ekmeği" ile *mān* kıyası yaptığını vurgular. Bu kıyasın sonucunda ise Tora ve *mān* özdeşliğine işaret eden sembolik ilişkinin yerine İsa ve "yaşam ekmeği" özdeşliğini ikame etmektedir.[58]

Yaşam ekmeği terkibinin anlatısal rolü kadar önemli olan bir başka husus da ekmek ve yaşam arasındaki kaçınılmaz ilintinin Yuhanna öncesi çağrışımlarıdır. Ekmek, kimi coğrafyalarda lüks bir ürün iken kimi bölgeler açısından hayati öneme sahip temel bir gıdadır. [59] I. yüzyıl açısından düşünecek olursak ekmeğin Akdeniz toplumlarında su gibi temel bir ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Su ve tahılın karışımı olan ekmek, yaşamsal devamlılığın da somut göstergesidir. Ekmek ve yaşam arasındaki bu ilişki, ekmeği veren kişinin "yaşam veren" olarak nitelenmesine aracılık etmiştir. Örneğin Firavun, Mısırlılar için yaşam verici olarak kabul edilmektedir.[60] Bu açıdan İsa ve Firavun "yaşam veren" sıfatları üzerinden karşılaştırılabilir. Buna göre İsa da tıpkı Mısır kralları gibi gündelik yaşamın asli ihtiyaçlarını karşılayan bir figür olarak yorumlanabilir. Nitekim Yahudilerin ve hatta İsa'nın öğrencilerinin İsa hakkındaki kanaati böyledir. İsa'nın beş bin kişiyi doyurması -Mısırlıların aksine- İsrailoğullarının çalışma olmaksızın ekmek elde etmeleri anlamını taşır ve kendi hafızalarında çöldeki *mān* mucizesine göndermede bulunur. *Mān* her ne kadar mucizevi bir besin olsa da gündeliktir; bu açıdan Yuhanna İsası'nın yaşam ekmeğiyle bir tutulamaz. Çünkü *mān* sadece fiziksel açlığı giderir, oysa insan sadece

---

57 Tora ve Hikmet'in *mān* ile özdeşleştirilmesinin örneklerini Philo'da bulmak mümkündür. Bkz. Philo, **Allegorical Interpretation**, 3. 162, 169; **On Flight and Fighting**, 137. Yine Rabbinik gelenekte de Tora'nın sıklıkla gökten gelen ekmekle eşleştirildiği görülmektedir. Bkz., **Exodus Rabbah**, 47:5; **Leviticus Rabbah**, 30:1.

58 Peder Borgen, **Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo**, Leiden, Brill, 1965, ss. 29-30.

59 Örneğin ekmek Mısır, Grek ve Roma toplumları açısından temel bir gıda iken, Asya toplumları açısından lüks bir üründür. Jo Ann Shelton, **As The Romans Did: A Sourcebook in Roman Social History**, New York, Oxford, Oxford University Press, 1998, s. 80; Koester, **Symbolism of the Fourth Gospel**, s. 27; H. E. Jacob, **Six Thousand Years of Bread: Its Holy and Unholy History**, Trans. Richard and Clara Winston, New York, Skyhorse Publishing, 2007, s. 31.

60 Jacob, **Six Thousand Years of Bread**, s. 23.

fiziksel ihtiyaçlardan ibaret değildir. Yasanın Tekrarı'ndaki şu ifade bu durumu oldukça iyi izah etmektedir:

> Sizi aç bırakarak sıkıntıya soktu. Sonra sizin de atalarınızın da bilmediği *mān* ile sizi doyurdu. İnsanın yalnız ekmekle yaşamadığını, Rabbin ağzından çıkan her sözle yaşadığını size öğretmek için yaptı bunu (Yas. 8:3).

Yukarıdaki cümleden de anlaşılacağı üzere *mān* sıradan günlük bir ekmek değilse de işlev açısından gündelik ekmeğe benzemektedir. Muhtemelen onu gündelik ekmekten ayıran şey bir çalışma mecburiyeti olmaksızın İsrailoğullarına ikram edilmesidir. Bir diğer deyişle kökeni açısından Yuhanna'nın yaşam ekmeğini andırmaktadır. Öte yandan gündelik ekmekten üstün olmasına karşın "yaşam ekmeği" de değildir. Çünkü Yuhanna'nın İsası, *mān* yiyen kimselerin öldüğünü oysa yaşam ekmeğini yiyenlerin ise sonsuz yaşama sahip olacaklarını haber verir (Yu. 6:49). Bu açıdan *mān* sıradan olmamakla birlikte kutsal ekmek de değildir. Her ne kadar kimi Yahudi ritüellerinde ekmeğin bir yeri olsa da[61] Hıristiyanlıktaki "kutsal ekmek" düşüncesinin Yahudiliğe yabancı olduğu söylenebilir.

Ekmek ve kutsallık arasında bir ilişki kurmak bakımından Yahudiler, tarım kültüne sahip komşularına kıyasla zayıftır. Örneğin Romalıların ekmek tanrıçası Fornax için düzenledikleri *Fornakalia* isimli festivalleri vardı. Yine Juno'nun bir diğer lakabı olduğu düşünülen Empanda'nın da ekmek tanrıçası olduğuna inanılırdı. Grekler tahıl, ürün ve ekmek tanrıçası Demeter için ayinler düzenlemekteydi. Ayrıca pek çok Akdeniz dini pratiklerinde ekmek, tanrılara sunulan takdimelerin başında gelmekteydi. Elbette bu durum yalnızca kutsal ekmek düşüncesiyle açıklanamaz. Tarım ürünlerin dolayısıyla

---

[61] Yahudiler fısıh süresince mayasız ekmek yerler. Mayasız ekmeğin Mısır'dan çıkışın anısına yendiği düşünülür. Bu açıdan ekmek İsrailoğullarının Tanrı tarafından kurtuluşunu hatırlatan bir semboldür. Bunun aksine O. Goldberg, Fısıh esnasındaki mayasız ekmeğin Musa'dan çok öncesine ait olduğunu iddia eder. Ona göre mayasız ekmek bir nevi kutsal gıdadır. Bunun sebebi Lut'un kendisini ziyarete gelen meleklere mayasız ekmek sunmasıdır. Bu referans günlük bir besin olarak mayalı ekmek tüketen İsrailoğullarının neden kutsal günlerde mayasız ekmek yediğini gösteren etiyolojik bir açıklamadır. Bir diğer ifadeyle bu bir gelenektir. Bkz. Jacob, **Six Thousand Years of Bread**, s. 38. Ekmeğin mayasız yenmesinin İsrailoğullarının göçebe olmasından kaynaklandığını savunanalar olsa da yerleşik Roma'daki Jüpiter rahiplerinin mayalı bir gıdaya dokunmalarının yasak olmasından hareketle göçebelik ve mayasız ekmek arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı ifade edilebilir. Bkz. James Frazer, **The Golden Bough: A Study in Comparative Religion**, I, London, Macmillan and Co, 1894, s. 117. Bunun yerine mayalı ekmeğin Akdeniz bölgesindeki dini pratiklerde yaygın olan bir tabunun devamı olduğu öne sürülür. Jacob, **Six Thousand Years of Bread**, s. 39.

tarımın mezkûr coğrafyadaki hayati önemi de ekmek ve kutsallık arasındaki ilişkinin sebeplerinden biri olarak kabul edilebilir. Buna karşın Yahudi tarihyazımı açısından tarım, insanlık tarihinde ilerlemeden ziyade bir ceza olarak algılanır. Bu nedenle Yahudilikte ekmek ile kutsallık arasında kurulan zayıf ilişki söz konusu tarihyazımının bir sonucu olarak okunmaktadır.[62]

Gündelik yaşamın asli ihtiyacı olmak ve tarım kültüyle bağlantılı olarak kutsallıkla ilişkilendirilmek dışında ekmeğin "sonsuzluk" düşüncesiyle de bağı vardır. Grek mitolojisinde *ambrosia* ve *nektar* tanrıların ekmeği ve içeceği olarak kabul edilmektedir. *Ambrosia*'nın tam olarak ne olduğu tartışmalı olsa da tanrısal ekmek ya da Tanrıların yediği ekmek olduğu sanılır.[63] Başta Homer olmak üzere pek çok yazar *ambrosia*dan ölümsüzlük/sonsuzluk yiyeceği olarak bahseder.[64] *Ambrosia* sadece Tanrıların ekmeği değil aynı zamanda ölümlü kimseye verildiğinde ona ölümsüzlük bahşeden de bir yiyecektir.[65]

Ekmeğin dini düşüncedeki soy kütüğü dikkate alındığında Yuhanna İncili'nde "ekmek" imgesinin tek bir anlamla sınırlandığını söylemek zordur. Ekmeğin fiziksel yaşam için zorunlu bir gıda olmasından hareketle İsa'nın da sonsuz yaşama ulaşmanın zorunlu aracısı olduğunu ifade etmek yalnızca metaforik bir anlatım içerir. Oysa Yuhanna İncili'nde ekmek, metaforik bir ifade olmakla birlikte kristolojinin ana sembollerinden biri olarak karşımıza çıkar. Ekmek, tüm gösterenleriyle birlikte İsa'ya işaret eder. Onu sadece İsa'nın misyonunun önemiyle ilişkilendirmek yeterli olmayacaktır. Ekmek mucizesinde olduğu üzere İsa'nın misyonunun göksel olduğu da gösterilmiştir. Ancak mucizeye şahit olanlar İsa'yı Yahudi peygamberlerden biri gibi algılamıştır. Oysa

---

62 Jacob, **Six Thousand Years of Bread**, s. 42

63 Giulia Sissa, Marcel Detienne**, The Daily Life of the Greek Gods**, Trans. Janet Lyold, California, Stanford University Press, 2000, ss. 78-79; Deborah M. Coulter-Harris, **Chasing Immortality in World Religions,** North Carolina, McFarland & Company, 2016, s. 51; Keener, **The Gospel of John**, s. 680.

64 Bkz. Homer, **Iliad**, xvi, 670 (Trans. A. T. Murray, LCL 171, Cambridge, Harvard University Press, 1925).

65 Greklerin *ambrosia* düşüncesinin Babillilere kadar uzandığı ve bu sayede Yahudilerin de Babil esareti esnasında yaşam ekmeği düşüncesiyle tanıştıkları iddia edilmiştir. Jacob, **Six Thousand Years of Bread**, s. 104.

Yuhanna yazarına göre İsa bu algıdan daha yücedir. Akabinde Yuhanna'nın ekmek sembolü hem tarihsel hem de eskatolojik Yahudi hafızasının önemli bir nesnesi olan *mān* ile kıyasa dahil edilir. Bu kıyas aynı zamanda İsa'nın tarihsel olarak Musa'yla, eskatolojik olarak ise beklenen Mesih ile mukayese edilmesi demektir. Yuhanna yazarı İsa'nın her iki figürden de üstün olduğunu göksel ekmek-*mān* mukayesesi yaparak özetle ortaya koymaktadır: *Mān,* sanılanın aksine Musa tarafından değil Tanrı tarafından verilmiştir. Yaşam ekmeğini ise İsa verecektir. *Mān* fiziksel açlığı gidermekle birlikte yiyenlerin tekrar acıktığı bir besindir. Oysa İsa'nın vereceği ekmekten yiyen bir daha acıkmaz, çünkü o kalıcı ve gerçek ekmektir. Dahası *mān*ı yiyen İsrailoğulları ölmüştür; yaşam ekmeğini yiyecek olan ise ölmeyecektir. Çünkü İsa'nın vereceği ekmek sonsuz yaşam verir (Yu. 6:26-59).

Yuhanna yazarının bu aktarımları İsa'nın hem kimlik ve köken hem de misyon olarak Musa'dan üstün olduğuna işaret eder. Bu işaretler bütün teolojik imgeleri kristosentrik bir perspektifle inşâ eden Yuhanna yazarının genel üslubunu yansıtır. Ancak dikkatimizi çeken bir başka nokta *mān* ve yaşam ekmeği mukayesesini esas alan karşılıklı diyaloğun yalnızca Yuhanna İncili'nde yer alıyor olmasıdır. Bu diyaloğun muhataplarına baktığımızda İsa'nın önce kalabalığa sonra ise sinagogdaki Yahudilere seslendiği anlaşılmaktadır. Hem anlatının biricikliği hem de sinagogda geçiyor olması söz konusu yaşam ekmeği söylevini Yuhanna'nın kendi tarihinde okumaya imkân vermektedir. Bir diğer ifadeyle yaşam ekmeği söylevi Yuhanna cemaati ve sinagog yetkilileri arasındaki çekişmenin ekseninde yer almaktadır. Nitekim bu veçheden İsa ile Musa ya da İsa ile beklenen Mesih arasındaki mukayese de daha net anlaşılmış olur. Tarihsel bağlam açısından Yuhanna'nın ekmek sembolünü "yaşam ekmeği" söylevi üzerinden kendi çağına aktarması Yuhanna cemaatinin tarihsel ve sosyal atmosferi ile Yuhanna sembolizmi ve kristolojisi arasında karşılıklı bir etkileşimin var olduğunu gözler önüne serer.

Tarihsel bağlam dışında anlatısal çerçeve dahilinde ekmeğin Yuhanna sembolizminin ana bileşenlerinden biri olduğu kolaylıkla fark edilmektedir. Ekmek, mucize üzerinden sembolik bir eylemin; "Yaşam Ekmeği Ben'im" şeklindeki *Egō Eimi* cümlesinden de

sembolik bir söylemin bileşenidir. Kalıcı yiyecek-geçici yiyecek, yaşam ekmeği-*mān*, ölüm-sonsuz yaşam, tekrar acıkma-acıkmama ikilikleri göz önünde bulundurulduğunda, bu kez de ekmeğin sonraki bölümde detaylıca inceleyeceğimiz Yuhanna düalizmi ile bağlantılı olduğu anlaşılır. Öte yandan ekmek sembolü kalabalık, Yahudiler ve öğrenciler karakterleri üzerinden de yanlış anlama, inkâr ve iman temalarıyla ilişkili olarak işlenmektedir. Görüldüğü üzere ekmek Yuhanna'nın sembolik sisteminin diğer tüm bileşenleriyle irtibatlıdır. Bununla birlikte ekmek, kadim dini geleneklerin tarım kültü bağlamında anlam kazanan bir sembol olarak değerlendirildiğinde dahi Yuhanna'nın kristolojik söylemlerini desteklemektedir. Ekmeğin özelde tohumun, genelde ise tabiatın ölmesi ve dirilmesi temalarıyla bağlantılı bir ürün olduğu düşünülürse, Yuhanna'daki yeniden doğma veya gökten doğma söylemleriyle ilişkili olduğu da görülecektir. Çünkü İsa'nın vereceği ekmek sonsuz yaşam verir. Buna erişebilmenin yolu ise İsa'ya iman etmektir. İsa'ya iman ise İsa ve Nikodim arasındaki diyalogda "gökten/yeniden doğmak" (Yu. 3:3) olarak tanımlanmıştır. Bu açıdan ise ekmek, ölen tohumun yeniden doğmuş formunu simgeler. Dolaysıyla İsa'nın kendisini "Yaşam ekmeği" olarak vasıflandırılması, çarmıhta ölmesi, dirilmesi ve sonra da yükselmesi temalarıyla irtibatlı olarak okunabilir. İsa'ya iman aracılığıyla yeniden doğan kimsenin sonsuz yaşama sahip olması ise Grek tanrılarının yiyeceği olan *ambrosia* ile benzeri işleve sahiptir.

Sonuç olarak ekmek sembolü ile onunla ilintili sembolik eylem ve söylemlerle örülü Yuhanna anlatısı İsa'nın muhataplarının geleneksel eskatolojik beklentilerinin eksik; tarihsel hafızalarının ise hatalı olduğunu ifade eder. Yuhanna yazarı açısından İsa klasik bir İsrailoğlu peygamberi olmadığı gibi geleneksel eskatolojinin haber verdiği kurtarıcı bir figüre de indirgenemez. O bir kral veya onun dengi bir yönetici de değildir. İsa, beşerî varlık düzeyinin üstünde göksel bir varlıktır. Gökten gelen ekmek betimlemesi onun tanrısal kökenini açıklar. Öte yandan bu ekmeğin yukarıda da zikredilen vasıfları ise İsa'nın misyonunun biricikliğini ortaya koyar. İsa yaşam ekmeği benzetmesi üzerinden muhataplarına ebedi kurtuluş vaat eder. Bu ekmek, muhataplarının anladığı gibi gündelik yaşamın asli ihtiyacı olan sıradan ekmek ya da çölde acıkan İsrailoğullarına verilen mucizevi *mān* da değildir. Bu ekmek gökten gelen, yiyen kişiye sonsuz yaşam veren,

kalıcı ve gerçek ekmektir. Gerçekliği Platoncu bağlamda görünenin arkasındaki idea olarak kabul edersek, Yuhanna yazarının bir anlamda İsa'yı o güne kadar İsrailoğullarına verilen tanrısal lütfun ideası olarak tanımladığını ifade edebiliriz.

B. Düalizm

Yuhanna İncili, kendi tarihsel düzleminde inşâ ettiği sembolik evreni düaliteler üzerinden kurgular. İncil'in nerdeyse her bölümünde karşıt ilkelerin ve sembollerin var olan bir ayrımın sınırlarını kalınca çizmek ya da kimi araştırmacıların iddia ettiği gibi söz konusu ayrımı ortadan kaldırmak için kullanıldığı görülmektedir.[66] İşlevsel açıdan Yuhanna İncili'nin önemli bir bileşeni olarak görülen düalizm elbette ki Yuhanna yazarıyla sınırlandırılamaz. Düalist ifadelerin din dilinin ayrılmaz parçaları olduğu zaten bilinmektedir. Örneğin iyi ve kötü arasındaki düalizme hemen hemen bütün dini metinlerde rastlanır. Zerdüştî gelenekte iyi ve kötü arasındaki ahlakî düalite bunun en bilinen örneğidir.[67]

Öte yandan düalizm, yalnızca din dilinin bir bileşeni olarak da görülemez. Hatta U. Bianchi'ye göre zıtlık veya ikilik ontolojik birer ilke vaz etmiyorsa düalizm olarak da değerlendirilemez. Ona göre iyi ve kötü arasındaki ahlakî zıtlığa işaret eden söylem düalizm değil düalitedir.[68] O, Mecûsî ilahiyatında, Ahura Mazda (Ohrmazd) ve Angra Mainyu'nun (Ehrimen) mücadelesini esas alan düalitenin ahlakî olmakla birlikte ontolojik bir ilkeye yaslandığı için düalizm olarak adlandırılabileceğini ifade eder.[69] Ayrıca Bianchi, iki asli ilkeye dair ezelilik-ebedilik durumlarını ve evrenin niteliğiyle ilgili kabulleri dikkate alarak düalizmi üç ayrı modelde sistemli bir şekilde ele almıştır. Buna

---

66 Miroslav Volf, "Johannine Dualism and Contemporary Pluralism", **MT**, 21/2, 2005, s. 192.

67 Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", **OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9/9, 1997, s. 122.

68 Ugo Bianchi, "Dualism", **The Encyclopedia of Religion**, v. IV, Ed. Mircea Eliade, New York, Macmillan, 1987, s. 506.

69 Ugo Bianchi, **The History of Religions**, Trans. and Ed. G. Castellani, Leiden, E. J. Brill, 1975, s. 41. M. Alıcı'ya göre iki ahlakî ilke yerine iki tanrısal gücün karşıtlığını esas alan bu düalizm formu Zerdüşt sonrasına ait bir yorumdur. Zerdüşt sonrası Mecûsî ilahiyatı -kötülük problemiyle ilişkili olarak- kötülüğü Ahura Mazda'dan uzak tutmak amacıyla Ehrimen figürüne yaratma gücü ve tanrısallık vermiştir. Ancak Ehrimen ve Ahura Mazda'nın tanrısallıkları birbirine denk görülmemiştir. Ehrimen'in yaratıcılığı geçici ve sonradan, tanrısallığı ise sonludur. Alıcı'nın ifadesiyle Mecûsi ilahiyatı kozmoloji-eskatoloji ekseninde işlevsel bir düalist söylem üretmiştir. Mehmet Alıcı, **Kadim İran'da Din**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2012, ss. 54, 221.

göre, düalizmin yalnızca kozmolojik işlevine odaklanan ve düalist güçler arasındaki mücadelenin nihayeti ile ilgilenmeyen ilk modelde; iki asli ilkeyi birbirine eşit ve ezeli kabul eden tür *radikal düalizm*, bu ilkelerden birinin asli diğerinin ise ikincil olduğunu varsayan tür ise *ılımlı düalizm* olarak tanımlanır. Düalist güçlerin ebediliğini konu edinen ikinci model de *diyalektik* ve *eskatolojik düalizmler* olarak iki türe ayrılır. Çin düşüncesindeki *yin-yang* ilkesi ya da Hint düşüncesindeki atman-maya düalizmi, ilanihaye karakterlerinden ötürü *diyalektik*; düalizmin negatif tarafının nihai sonda yenileceğini öngören Mecûsî ve Maniheist düalizmler ise *eskatolojik*tir. Son olarak üçüncü modelde evrenin öz olarak iyi olduğunu ve kötülüğün evrene sonradan girdiğini kabul eden düalizm *kozmik*, kötülüğün evrende içkin olduğunu ve evrenin kötücül tanrı tarafından yaratıldığını öne süren düalizm ise *anti-kozmik* olarak isimlendirilir.[70]

Bianchi'nin bu tasnifinin ontolojik düaliteyi ya da düo-teizmi esas aldığını ifade edebiliriz. Bu tasnif, dinlerin tanrı ya da evren algılarına yönelik fenomenolojik bir inceleme açısından oldukça kullanışlı bir tipoloji sunabilir. Ancak düalizm, sadece din tarihi açısından değil felsefi ve metafizik bağlamları dikkate alındığında düşünce tarihi açısından da önemli bir fenomen olarak belirmektedir. Düalitelerin din dili açısından işlevselliğini de dikkate alan bir inceleme için düalizmi daha geniş perspektiften metafizik, felsefi, dini-tarihsel ve hatta edebi bağlamlarıyla ele almak daha doğrudur. Bu geniş bağlamsal çerçeveyi dikkate alan J. Frey, on farklı düalizm türüne işaret eder. Ona göre *metafizik, kozmik, mekânsal, eskatolojik, ahlakî, soteriyolojik, teolojik, fiziksel, antropolojik* ve *psikolojik* olmak üzere farklı düalizmlerden bahsedilebilir.[71] Bu tasnif,

---

[70] Bianchi, "Dualism", ss. 507-509. Bianchi'nin modeli esas alındığı takdirde herhangi bir dini geleneğe ait düalizm söylemi, mezkûr üç modeli ihtiva etmekle birlikte her modele ait türlerden biriyle de tanımlanmak durumundadır. Bu tasnife göre örneğin Mecûsî düalizmi; *radikal*, *eskatolojik* ve *kozmik* olarak sınıflandırılır. Öte yandan Yahudilikteki ve erken Hıristiyanlıktaki düalizm ise ahlakî bir düaliteyi içerdiği iddiasından ötürü Bianchi'ye göre tasnifin dışında kalmaktadır.

[71] Frey'in *metafizik düalizm*i Bianchi'inin *radikal düalizm* tanımına denk gelmektedir. Birbirine eşit iki ezeli prensip arasındaki düalite, Frey'e göre metafizik bir bağlama sahiptir. Bu kategoride Frey de tıpkı Bianchi gibi Mecûsî düalizmi örneğini verir. Yahudilik ve erken Hıristiyanlıkta görülen düalite ise Frey'in tasnifinde *kozmik* olarak sınıflandırılır. *Kozmik düalizm*in *metafizik düalizm*den farkı ışık-karanlık ya da iyi-kötü şeklindeki ilkelerin birbirine eşit olmamasıdır. Yani düalizmin bir yönü ezeli olarak görülmez. *Mekânsal düalizm* dünyayı gök-yer ya da aşağı-yukarı olarak ikiye ayırırken, *eskatolojik düalizm* ise bu ayrımı zamansal olarak "şimdi-gelecek" ikiliği üzerine kurgular. İnsanlar, *ahlakî düalizm*de erdemli-erdemsiz ya da iyi kötü; *soteriyolojik düalizm*de ise

kanaatimize göre kutsal metinlerdeki düalizmin dini-tarihsel rolünü keşfedebilmek için daha kullanışlı bir ölçek izlenimi vermektedir. Ancak bu düalizmlerin sınırlarının katı olmadığını, aksine aralarında geçişliliğin bulunduğunu da ifade etmeliyiz.

İncil içerisinde *ışık-karanlık, yaşam-ölüm, yukarı-aşağı, gök-yer, Tanrı-Şeytan, gerçek-yalan* ve *İsrail (inanalar topluluğu) -Yahudiler/dünya* ve buna benzer pek çok düaliteye yer verilmektedir. Bu düaliteler tikel olarak farklı bağlam ve işlevlere sahip olsalar da anlatının genel kurgusunda birbirini tamamlayan sembolik göstergeler olarak Yuhanna düalizmini oluşturmaktadır. Yani Tanrı-ışık-yaşam-gök-yukarı-doğru-İsrail gibi öğeler, toplamda Yuhanna düalizminin olumlu yönünü teşkil etmektedir. Bu düalitelerden birini kendi bağlamında ele almak, Yuhanna düalizminin bütünü hakkında bir kanaate ulaşmakta yetersiz kalacaktır. Örneğin doğru-yalan düalitesi (Yu. 8:44-47) tikel olarak ahlakî bir düalizmin varlığına işaret eder. Ancak Yuhanna'daki düalitelerin bütünü dikkate alındığında yalan ile karanlık, Şeytan, Yahudiler gibi anlatısal öğeler arasında bir ilişkiselliğin var olduğu görülecektir.[72] Bu sayede yalanın sadece ahlakî bir düalizmin değil aynı zamanda kozmik bir düalizmin de göstergesi olduğu görülecektir. Dolayısıyla düaliteler arasındaki ilişkiselliği göstermek ve Yuhanna düalizminin bağlamı ve işlevini ortaya çıkarmak için İncil'in belirgin temalarını ve bunları içeren düaliteleri ele almak gerekmektedir.

1. Kozmos İmgesi ve Yukarı-Aşağı Düalizmi

Yeni Ahit metinleri en üstte Tanrı ve meleklerin, en altta şeytan ve kötü ruhların, ortada ise insanlar ve doğanın olduğu üç katmanlı kozmik bir modeli yansıtır. Bu üç katmanlı kozmolojinin Yuhanna İncili'nin henüz ilk cümlelerinden itibaren iki katmanlı bir yapıya

---

kurtuluşa erenler-kaybedenler olarak isimlendirilir. Tanrı ile insan ya da yaratılan ile Yaratıcı arasında *teolojik düalizm*, ruh ile madde arasında *fiziksel düalizm*, ruh ve beden arasında ise antropolojik *düalizm* vardır. Frey, *psikolojik düalizm* isimlendirmesini ise iyi-kötü karşıtlığının insanın kendi içindeki mücadelesi için kullanır. J. Frey, "Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library", **Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies Cambridge 1995**, Leiden, Brill, 1997, ss. 282-285.

72 *Ho Iudaioui* "Yahudiler" ifadesinin karanlık imgesi üzerinden oluşturulan sembolizm ile ilişkisi için bkz. Adele Reinhartz, "On Travel, Translation and Ethnography: Johannine Scholarship at the Turn of the Century", **What is John**, II, Ed. Fernando Segovia, Atlanta, Scholar Press, 1998, ss. 254-255.

dönüştüğü görülür. İsa'nın ait olduğu alem ile gönderildiği alem birbirinden ayrılmıştır. Bu ayrım İncil'in geriye kalan kısmındaki düalist anlatının merkezindedir. İniş-yükseliş ve yukarı-aşağı düaliteleriyle birlikte düşünüldüğünde Yuhanna düalizminin yatay değil, dikey olduğu anlaşılmaktadır. Yuhanna harici metinlerdeki yatay (tarihsel) düalizm yerini "gerçekleşmiş eskatoloji" tasavvurunun metindeki baskınlığı sebebiyle dikey (kozmik) bir düalist söyleme bırakmıştır. Kysar'ın ifadesiyle İsa'nın tarihsel ve geçici dünyadaki hikayesi, kozmik ve tarihüstü bir evrenle birleştirilerek yeniden kurgulanmıştır.[73] Bu açıdan Yuhanna düalizminin en dikkat çeken öğesi dünya (kozmos) imgesidir.

Yukarı-aşağı düalizmi ile *kozmik* ve *mekânsal* (Yu. 1:9-10; 3:19; 6:14), İsa'ya inananlar ve onun karşısında duranlar/onu tanımayanlar düalitesi ile de *soteriyolojik* bir bağlama sahip olan dünya; profan, sonradan yaratılmış ve geçicidir.[74] Yer yer İsa'nın dilinden "bu dünya" olarak nitelenen imgenin karşıtı olan öteki dünya ise kutsal, yaratılmamış ve ezeli-ebedi olandır. İsa "bu dünyaya değil, öteki dünyaya aittir (Yu. 8:23; 17:16); onun krallığı da öteki dünyadadır (Yu. 18:36). Yukarı-aşağı düalizminin kendisine eşlik etmediği yerlerde de dünya imgesi örtük olarak aşağı olandır. Gök-yer dikotomisinde gök ifadesi dünyadan ayrı düşünülüp yukarı yönü ile betimlenirken, dünya ise göğün zıttı olan yeryüzü ile özdeşleşmekte ve aşağı yön ile konumlandırılmaktadır. Buradaki "aşağılık" sadece konumsal değil aynı zamanda nitelikseldir. Esasında Bultmann'a göre Yuhanna'daki dünya imgesi tıpkı Pavlus'ta olduğu üzere insanların dünyasına işaret eder. Ancak bu sıradanlık Yuhanna düalizmi içinde bozulmuştur. Böylece dünya; günah, yalan, karanlık ve ölümün yurdu olarak tasvir edilmiştir.[75] Bu düalist anlatıda gök kutsallıkla dolu tanrısal bir alemken, dünya göğün karşısında olumsuz bir mahiyettedir.[76] Bu olumsuzluk İncildeki pek çok "dünya" imgesinde kendisini gösterir. Bu durumun en bariz

---

73 Kysar, **John the Maverick Gospel**, ss. 73-77.

74 Stephen J. Barton, "Johannine Dualism and Contemporary Pluralism", **The Gospel of John and Christian Theology**, Ed. Richard Bauckham and Carl Mosser, Cambridge, Wm. B. Eerdmans, 2008, s. 11

75 Bultmann, **Theology of the New Testament**, II, s. 17.

76 Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 390.

göstereni ise "suçlu" (Yu. 16:8) olarak yargılanan dünyaya Şeytan'ın egemen[77] olduğunun belirtilmesidir (Yu. 12:31; 14:30; 16:11).

Tanrısal alem ile dünya imgelerinin birbirlerine zıt olarak tasvir edilmesiyle birlikte Tanrı ve Şeytan'ın bu alemlerdeki egemen güçler olarak sunulması, Gnostik kozmolojide ışık ve karanlık alemler arasındaki düaliteyi hatırlatmaktadır. Ancak S. Barton'a göre bu iki alem arasındaki düalite Bianchi'nin düalizminden çok Frey'in kozmik düalizmine uymaktadır.[78] Hatta Ashton'a göre tanrısal alem ve dünya arasında tam anlamıyla bir düalizmden dahi söz edilemez. Tanrısal alem ile dünya ayrı alemler olarak tasvir edilse de bu ayrılık yer yer *teofani*lerle yer yer de melek ve insan elçiler aracılığıyla birbirine bağlanmaktadır (Yu. 3:16, 9:39).[79] Bu yönüyle dünyanın tamamıyla kötücül bir imaja sahip olduğu söylenemez. İsa'nın kristolojik ve soteriyolojik misyonu bağlamında dünya, Tanrı tarafından tasarrufta bulunulan bir yer olarak tasvir edilir.[80] İsa, Tanrı'nın dünyayı kurtarma eyleminin aracısı (Yu. 4:42) ve dünyanın ışığı (Yu. 8:12; 9:5) olarak vasıflandırılır. Ancak yine İsa'nın tarihsel misyonu bağlamında dünya, İsa'dan ve İsa'nın öğrencilerinden nefret etmektedir (Yu. 7:7; 15:18-20). Bu vurguda dünya ile İsa'ya inanmayanlar kastedilir (Yu. 14:17, 22). İnançlılar-inançsızlar ikiliğini esas alan bu yatay düalizmde "Yahudiler" ve "dünya" figürlerinin birbirlerinin yerine ikame edildiği görülmektedir.[81] Bu sebeple Yahudilere ilişkin pejoratif imajın dünya için de geçerli olduğu düşünülebilir. Bu yönüyle de dünya motifi üzerinden kurulan düalizm Frey'in tasnifine göre aynı zamanda *soteriyolojik* bir bağlamı da ihtiva etmektedir. Bununla birlikte dünya imgesi ile her zaman İsa'ya inanmayanların kastedildiğini söyleyemeyiz. Dünya, yer yer insanlığın üzerinde yaşadığı küre (Yu. 11:27) anlamında; yer yer ise genel

---

77 "Dünyanın egemeni" ifadesi Yuhanna haricinde apokrif kabul edilen *Süleyman'ın Ahdi* (*Testament of Solomon*) ve Y*eşaya'nın Yükselişi* (*Ascension of Isiah*) isimli metinlerde şeytan veya Belial karakterleri için kullanılmaktadır. Bkz. Testament of Solomon, 2, 9; Ascencion of Isiah, 1:3, 2:4, 10:29

78 Barton, "Johannine Dualism and Contemporary Pluralism", s. 11.

79 Bkz. Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 397.

80 George Eldon Ladd, **A Theology of the New Testament**, Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1974, s. 262.

81 Bennema, **Encountering Jesus: Character Studies in the Gospel of John**, s. 75.

olarak "insanlar/insanlık"[82] anlamında yargısallıktan uzak bir şekilde de kullanılmıştır.[83] Üstelik dünya imgesinin hem inançsızlığa hem de insanlara referansla kullanıldığı durumlar İsa'nın kendi hikayesi açısından sınırlılık içermektedir (Yu. 12:19). Çünkü İsa dar bir bölgede sınırlı sayıda insanla muhatap olmuştur. Ancak Yuhanna'nın anlatısında dünya imgesi sembolik bir değer kazanarak bağlamına göre inançsızlara ya da insanların tümüne referansta bulunan bir anlama karşılık gelmektedir. Bir yandan İsa'nın misyonunun nesnesi, diğer yandan ise İsa'nın karşısında olma durumunun sembolik öznesi olarak dünya imgesinin Yuhanna düalizminin hem zemini hem de tarafı olduğu ifade edilebilir.

2. Işık-Karanlık Düalizmi

Yuhanna İncili'nin kullandığı ilk düalite ışık-karanlık düalitesidir. Işık-karanlık temalarının karşıtlığını baskın bir şekilde kullanmasından ötürü Gnostik düalizm ile ilişkili olduğu düşünülmüştür. Bu düalite kozmik bir ayrımı çağrıştırmakla birlikte İsa'nın tarihsel misyonunda inanç-inançsızlık karşıtlığını yansıtmaktadır.[84] Işık-karanlık düalitesinin inanç bağlamı İncil'deki iki karakter üzerinden gösterilebilir. Bunlardan ilki İsa tarafından gözleri iyileştirilen adamdır. İsa'nın bu mucizesi karanlıktan ışığa geçişi etkin bir şekilde anlatır. Çünkü İsa dünyanın ışığıdır (Yu. 12:5). Doğuştan âmâ olan adamın gözleri İsa aracılığıyla açıldığında Yahudiler tarafından sorgulanır. Bu sorgu sahnesinin akabinde ise âmâ ile İsa'nın diyaloğuna yer verilir. Gözleri iyileşen adam sorgu sahnesinde İsa'nın "peygamber" (Yu. 12: 17), "Tanrı'ya tapan, Tanrı'nın isteklerini yerine getiren" (Yu. 12:31) ve "Tanrı'dan olan" (Yu. 12:33) biri olduğunu söyler. İsa ile olan diyaloğunda ise ona iman ettiğini ifade eder (Yu. 12:38). Âmâ birinin gözlerinin iyileşmesi mucizesi ile başlayan bölüm, nihayetinde İsa'ya iman etme eylemiyle noktalanır. İsa kendisine iman etmeyen Ferîsîleri ise görmedikleri halde gördüklerini iddia

---

82 Bkz. Yuhanna, 8:26, 17:14, 18, 21, 23, 25.

83 Rainbow, **Johannine Theology**, s. 121.

84 Ashton, **Understanding the Fourth Gospel,** s. 389. Ashton "ışık" imgesinin yalnızca İsa'nın geçici bir misyon olarak insanların arasındaki mevcudiyetiyle ilişkili olmadığını ifade eder. Işık, *Logos*la ilintilendirilen ve insanlık tarihi boyunca aydınlatan ve nihayet İsa'nın enkarnasyonunda son formunu alan bir imge olarak kabul edilir.

edenler olarak tanımlar. Karanlık, burada Ferîsîler üzerinden somutlaşır. Bu bölümde dikkat çeken bir diğer nokta ise İsa'nın "Beni gönderenin işlerini vakit daha gündüzken yapmalıyız. Gece geliyor, o zaman kimse çalışamaz" (Yu. 12:4) şeklindeki sözleridir. Işık-karanlık düalitesine bu kez gündüz-gece karşıtlığı üzerinden değinilir. Dolayısıyla bu mucizede ışık; görmek ve gündüz, karanlık ise körlük ve gece motifleri üzerinden inanç-inançsızlık düalizminin sembolik unsurları olarak işlev görmektedir. Buna benzer bir anlatım Yahuda'nın ihanet ettiği sahnede de kullanılır. Yahuda, İsa'nın nerede olduğunu ihbar etmek üzere dışarı çıktığında Yuhanna yazarı "gece olmuştu" (Yu. 13:30) detayını aktarır. Böylece ihanet, dolayısıyla İsa'ya bağlılıktan/inançtan ayrılma durumu gece ile simgelenir. Tıpkı önceki örnekte olduğu burada da inançsızlık gece imgesi üzerinden somutlaştırılmıştır.

Bu örnekler dikkate alındığında ışık-karanlık düalitesinin kozmik değil ahlakî bir bağlama sahip olduğu söylenebilir. P. Rainbow, kötünün ontolojik bir ilke olmadığını dolayısıyla onunla ilişkili olarak "karanlıkta yürümek", "gece", ve "körlük" imgelerinin Tanrı hakkındaki gerçekten habersiz olmak ve inançsızlık durumlarına işaret eden sembolik bir anlama sahip olduğunu kaydeder.[85] Karanlık, insanların Tanrı hakkındaki epistemik körlüğü olarak tanımlanır.[86] Bu epistemik yoksunluk ahlakî düalizmin de temelini oluşturur. Bir diğer ifadeyle ışık ve karanlık düalitesi ve bu düalist tasviri güçlendiren imgeler, genel olarak iyi-kötü düalizminin öğeleri olarak işlev görür. Nitekim Ashton'a göre bu türden düaliteler, başta Yuhanna dönemindeki sekteryan hareketler olmak üzere pek çok dini yorumda görülmektedir.[87] Örneğin Rabbinik literatür kozmik öğelerin düalitesi üzerinden ahlakî bir bağlam inşâ etmiştir. Tekvin'de Tanrı'nın ışığı karanlıktan ayırması (Tek. 1:4), iyilerin kötülerden ayrılması olarak yorumlanmıştır.[88] Benzeri bir ahlakî düalizm Mezmurlar başta olmak üzere Yahudi kutsal metinlerinde de görülebilir (Mal. 3:16-18). Ancak özellikle sürgün sonrası Yahudilik ve II. yüzyıldaki Hıristiyanlık söz konusu olduğunda iyi-kötü düalizmi farklı grupların birbirlerine karşı

---

85 Rainbow, **Johannine Theology**, s. 119.
86 Bennema, **Encountering Jesus**, s. 77.
87 Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 390.
88 **Bereishit Rabba**, 3:8

kullandıkları önemli apolojetik araçlardan biri haline dönüşmüştür. Örneğin Ferîsîlere, Kumran cemaatine veya Hasidîler gibi farklı gruplara ait olduğu öne sürülen *Süleyman'ın Mezmurları* isimli apokrif metindeki "iyiler" hitabı; metnin sahibi olan cemaatin kendisine, "kötüler" hitabı ise muhalif olduğu gruba yöneliktir.[89] Ya da *Enok* kitabındaki şu ifadeler aynı işleve sahiptir:

> …ve iyi olanlar parlarken, karanlıkta doğanların karanlığa atılacaklarını görecekler. Günahkârlar iyilerin parladığını gördüklerinde feryat edecek, ancak kendileri için yazılmış olan günlere ve zamanlara gidecekler.[90]

Ölü Deniz yazmalarında da karanlığın ışık tarafından kovulduğu gibi kötülüğün de iyiler tarafından kovulacağı aktarılır.[91] İyi-kötü düalitesi üzerine kurulan ahlakî düalizmde dinî öteki, aynı din içindeki farklı bir grup olabilirken bununla sınırlı kalmayıp "iyiler" olarak vasıflandırılan cemaatin haricindeki bütün insanlığı da niteleyebilir.[92] Yuhanna İncili'nde yer yer "Yahudiler" üzerinden yerel bir sinagogun üyeleri yer yer de dünya imgesi üzerinden bütün inanmayanlar Yuhanna cemaatinin sahip olduğu ışığın dışında yani karanlıkta tutulmaktadır.[93]

3. Yaşam-Ölüm Düalizmi

Yaşam, yalnızca Yuhanna yazarının değil Sinoptik kayıtlarında ilgi gösterdiği bir imgedir:

> Eğer ayağın günah işlemene neden olursa, onu kes. Tek ayakla *yaşam*a kavuşman, iki ayakla cehenneme atılmandan iyidir. Eğer gözün günah işlemene neden olursa, onu çıkar at. *Tanrı'nın Egemenliği*'ne tek gözle girmen, iki gözle cehenneme atılmandan iyidir (Mar. 45-47.).
> Tek gözle *yaşam*a kavuşman, iki gözle cehennem ateşine atılmandan iyidir (Mat. 18:9).

Markos yazarı yaşamı Tanrı'nın krallığı ifadesine yakın bir anlamda kullanırken, Matta yazarı Markos'taki Tanrı'nın krallığı ifadesini yaşam kelimesi ile değiştirir. Buradaki yaşam, Mark. 10:17'deki "sonsuz yaşam"dır. Bu pasaja göre "Sonsuz yaşama kavuşmak için ne yapmalıyım?" diye soran varlıklı kişiye İsa sahip olduklarından vazgeçmesini öğütler. Bunu duyan varlıklı kimsenin yüzü asılır ve oradan uzaklaşır.

---

89 Süleyman'ın Mezmurları, 3:3-8, 15:4-13.
90 Enok, 108-14-15.
91 **1Q27** (The Truimph of Righteousness or Mysteries), 1:5.
92 Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 391.
93 Schnackenburg, **The Gospel according to St. John**, I, s. 246.

Bunun üzerine İsa "Varlıklı kimselerin Tanrı'nın Krallığına girmesi ne güç olacak" der (Mar. 18-23). Matta ve Luka İncillerinde de aynen aktarılan bu olayda yine "sonsuz yaşam" ve "Tanrı'nın Krallığı" ifadelerinin birbirlerinin yerine kullanıldıkları görülmektedir (Mat. 19:16-24; Luk. 18:18-24).

Ashton bu aynılığı dikkate alarak Yuhanna İncili'ndeki "sonsuz yaşam" temasının köklerinin Yuhanna öncesi geleneğe uzandığını kaydeder.[94] Fakat "sonsuz yaşam" temasının Yuhanna'da oldukça farklı bir bağlama sahip olduğunu da ilave eder. Örneğin Yu. 12:25'te "Canını seven onu yitirir. Ama bu *dünya*da canını gözden çıkaran onu *sonsuz yaşam* için koruyacaktır." şeklinde yer alan cümle kısmî farklılıklarla Sinoptik İncillerde de bulunmaktadır (Mat. 10:39; Mar. 8:35; Luk. 9:24). Ancak Sinoptik anlatılarda "yaşam" sonsuz sıfatıyla nitelenmemekte ve dünya ifadesi yer almamaktadır. Dodd, burada önemli bir farka dikkat çeker. Ona göre Yuhanna "dünya" kelimesini ekleyerek cümlenin anlam zeminini şimdiki çağ-gelecek çağ düalizmininin fütürist eskatolojik bağlamından koparıp sonsuz yaşamın 'şimdi'de elde edilen bir lütuf olduğunu vurgulamaktadır.[95] Bir diğer ifadeyle sonsuz yaşam Yuhanna'daki "gerçekleşmiş eskatoloji" tasavvurunun bir öğesidir. "Tanrı'nın Krallığı" söyleminin İncildeki seyrek kullanımı da yazarın geleneksel fütürist eskatolojiyi benimsemediğine işaret eder.[96]

"Sonsuz yaşam", Yuhanna İncili'nde kimi apokaliptik Yahudi metinleri ve erken dönem Hıristiyan literatüründe olduğu gibi sadece bitimsiz bir zamana da atıf yapmaz.[97] Yaşam, Yuhanna'da İsa'ya imanın metaforik ifadesidir. Sonsuz yaşam ise İsa'ya inanan birinin yaşamındaki radikal dönüşümü ve yeni bir yaşamı nitelemektedir. Bir başka deyişle İsa'ya iman eden yeniden doğmuş olarak kabul edilir.[98] Bu açıdan yaşam, Yuhanna sembolizminin merkezi öğelerinden biridir. Yaşamla ilişkili temaların neredeyse tamamında sembolik bir anlam katmanı vardır. Bu katman "Yaşam ekmeği" ve "yaşam suyu" söylemlerinde kolaylıkla fark edilebilir. Ekmek ve su öğeleri fiziksel yaşamın asli

---

94 Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, ss. 400-402.
95 Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 146.
96 Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 411.
97 Bkz. Enok, 5:7-8; 58:3, Süleyman'ın Mezmurları, 3:12; 1QS, 4:6-8; Matta, 5:5.
98 Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 402.

ihtiyaçlarıdır. Buradaki ekmek ve suyun İncil'deki "benim vereceğim sudan içen sonsuza dek susamaz" (Yu. 4:14) ya da "Yaşam ekmeği benim. Bana gelen asla acıkmaz, bana iman eden hiçbir zaman susamaz" (Yu. 6: 35) cümlelerinden ötürü sıradan ekmek ve su olmadıkları anlaşılmaktadır. Ekmek ve su İsa'nın "yaşam veren" ve "yaşam" olduğuna işaret eden sembollerdir.[99]

Yukarıdaki tasnifin dışında beden-ruh düalizminden de bahsedilebilir. Beden, Pavlusçu antropolojide olduğu gibi aşağı alem olan maddi dünyaya aittir.[100] Bu dünyadan olan beden güçsüz ve zayıftır ancak Pavlus'ta olduğu gibi günahkâr değildir. Çünkü *Logos* bedenleşmiştir. Beden, Yuhanna'da insanlıkla aynı anlamda kullanılmıştır ve aşağı alemle sınırlandırılmıştır. Yukarı aleme çıkabilmesi için yukarıdan doğması gerekmektedir (Yu. 3:3). Yukarıdan doğmak ise bedenden değil ruhtan doğmaktır (Yu. 3:5-8). Bu sayede ölümlülük ile sınırlandırılan insan sonsuz yaşam ile ödüllendirilir.[101]

4. Yuhanna Düalizminin Anlamı

Görüldüğü üzere Yuhanna yazarı İsa'nın doğasını ve dünya üzerindeki misyonunu, İsa ile dünya arasındaki ayrımı esas alan bir düalizm üzerinden anlatmaktadır. Ahlaki açıdan iyi-kötü, iman eylemi açısından inananlar-inanmayanlar, soteriyolojik perspektiften kurtulanlar-kaybedenler, eskatolojik olarak ise sosuz yaşama kavuşanlar ve bundan mahrum olanlar şeklinde beliren Yuhanna düalizmi en temelde ışık-karanlık düalitesinde özetlenebilir. Çünkü burada ışık hem İsa'nın tanrısal kökenini hem de misyonunu açıklamaya yarayan kullanışlı bir semboldür. Bu türden düalizmlere soteriyolojik ve apokaliptik öğretileri içeren metinlerde sıklıkla rastlanılmaktadır. Hıristiyanlık öncesinde Yahudi kutsal metinlerinin -başta apokaliptik literatür olmak üzere- ilahi iradenin

---

99 Ashton, **Understanding the Fourth Gospel,** s. 404.

100 Gündüz, Pavlusçu beden anlayışının tümüyle ruh anlayışı ile irtibatlı olarak anlaşılacağına işaret etmektedir. Beden, Pavlus'a göre günahın krallığının hüküm sürdüğü mekandır. Ruhun aksine tamamen olumsuz nitelikleri haizdir. Bedende yaşamak, Tanrı'dan uzak yaşamak ile özdeştir. Aslolan kişinin ruhun denetiminde bir yaşam sürmesidir. Ruh karşıtı konumu ve taşıdığı nitelikler açısından Pavlus'un beden anlayışı Gnostik yaklaşımlarla paralellik arz eder. Yine de Gündüz, -Bultmann'ın yorumuna atıfla- Pavlus'ta bedenin bir hapishane yerine tapınak olarak tanımlandığına dikkat çekerek Gnostik beden anlayışından kısmen ayrıldığını da ifade etmektedir. Gündüz, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", ss. 67-68.

101 Ladd, **A Theology of the New Testament**, s. 260.

karşısına konumlandırdığı kötülük anlayışını ifade eden bir düalizme yer verdiği bilinmektedir. İyi ve kötü arasındaki mücadeleyi yansıtan bu ahlakî düalite zamansal açıdan "şimdiki çağ" ve "gelecekteki çağ" karşıtlığıyla tarihsel bir düalite doğurmuştur. Şimdiki çağın kötücül durumu Mesih'in gelişi öncesinde şiddetlenecek, ancak Mesih'le birlikte başlayacak olan gelecek çağda düalite iyi lehine değişecektir. Bu inanca bağlı olarak ilk Hıristiyanlar, İsa'nın gelişiyle yeryüzündeki kötülüğün mücessem formu olan Şeytan'ın yenildiğini ve beklenen sonda yaşadıklarını düşünmüştür. Ancak İsa'nın ikinci kez geleceğini öngören *parousia* öğretisinin ortaya çıkması kötülüğün yenilgisinin mutlak değil sınırlı olduğunu göstermiştir.[102] Bu sınırlılık gereği kötülük ve onun mücessem formu olan Şeytan, "İyi" olanın karşısında *parousia* gerçekleşinceye dek faal bir güç olarak var olmaya devam edecektir. Bir diğer ifadeyle "ertelenmiş eskatoloji" sebebiyle ahlakî ve tarihsel düalite Hıristiyanlar eliyle yeniden üretilmiştir. Bu düaliteyi Sinoptik İncillerde ve Pavlus'un Mektupları'nda bulmak mümkündür:

> …ne *bu çağ*da, ne de *gelecek çağ*da bağışlanacaktır (Mat. 12:32).
> Benim ve Müjde'nin uğruna evini, kardeşlerini, anne ya da babasını, çocuklarını ya da topraklarını bırakıp da şimdi, *bu çağ*da çekeceği zulümlerle birlikte yüz kat daha fazla eve, kardeşe, anneye, çocuğa, toprağa ve *gelecek çağ*da sonsuz yaşama kavuşmayacak hiç kimse yoktur (Mar. 10:30).
> İsa onlara şöyle dedi: "*Bu çağ*ın insanları evlenip evlendirilirler. Ama *gelecek çağ*a ve ölülerin dirilişine erişmeye layık görülenler ne evlenir ne evlendirilir (Luk. 20:34-36).
> Tanrı O'nu bütün yönetimlerin, hükümranlıkların, güç ve egemenliklerin, yalnız *bu çağ*da değil, *gelecek çağ*da da anılacak bütün adların çok üstüne çıkardı (Efes. 1:21).

"Bu çağ" ve "gelecek çağ" düalitesini esas alan tarihsel düalizmin Sinoptik İncillerde ve Pavlusçu teolojide etkin olduğu anlaşılmaktadır. P. Rainbow, gerek Yahudilikte gerekse Yuhanna öncesi Hıristiyan literatürde görülen bu zamansal ikiliğin Yuhanna İncili'nde "bu dünya" ve "sonsuz yaşam" düalitesi üzerinden devam ettirildiğini ileri sürer. Bu açıdan "su", "beden", "yeryüzü", "Tanrı'ya bir mekânda tapınma", "yemek yeme" gibi bu çağa ait sıradan unsurlar gelecek çağda sırasıyla "yaşam suyu", "ruh", "cennet/gök", "Tanrı'ya ruhta ve gerçekte tapınma" ve "Tanrı'nın istediğini yapma" ile yer değiştirecektir.[103] Bu değişim Yuhanna'da "saat" metaforu üzerinden anlatılır. Ancak

[102] R. Kysar, **John the Maverick Gospel**, s. 72.
[103] Rainbow, **Johannine Theology**, s. 127.

Yuhanna eskatolojisinin fütürist olmadığı dikkate alınırsa "saat"in gelecek bir çağa değil şimdiye referansta bulunduğu anlaşılır. Bu açıdan düalizmi yatay eksende zamana endeksleyen bir söylemin Yuhanna İncili'nde bulunmadığı söylenebilir.[104]

Yuhanna İncili'nin çift katmanlı kozmolojisi Grek düşüncesinde evrenin bir düalite içinde anlaşılmasını çağrıştırmaktadır. Buna göre her şeyin değiştiği ve geçici olduğu fenomenal dünya ile ezeliliğin yurdu olan numenal dünyalar birbirinden ayrı iki alem olarak tasvir edilir. Hakikat, yüce olan numenal dünya ile ilişkilendirilir ve fenomenal dünyada var olan eşyanın asılları da buradadır. İnsan da bir düalite içinde anlaşılmaktadır. Beden ve ruhtan mündemiç olan insan, bedeninden ötürü fenomenler dünyasına, ruhundan ötürü de yüce aleme aittir. Beden asli bir kötülük taşımasa da ruhun esir olduğu mesken olarak bilinir.[105] Bu sebeple kurtuluş düşüncesi de ruhun esaretinin sonlanmasına bağlıdır. Kişi bedeninden kaynaklanan tutkularını bütün benliğinin yönetimini akla bırakarak dizginleyebilir. Bu yönüyle kurtuluş insani bir eylem olarak görülür. Platon'a göre insan aklı hakikati ve kendi varoluşunu kavrayabilecek bir doğaya sahiptir. Bu kavrayış ancak bilgiyle mümkündür. Philo da ruhun esaretine son verecek şeyin Tanrı'nın ve evrenin bilgisi olduğuna inanır. Ancak Platon bu bilginin diyalektik muhakeme ile elde edilebileceğini düşünürken, Philo bunun aracısının vahiy olduğunu kabul eder.[106]

Grek düalizmi kozmoloji-soteriyoloji ilişkisini açıklamaktadır. Evrenin düalist tasviri dünyadaki ahlaki durumları izah etmekte, kurtuluş fikri de bu ahlaki düzlemde hakikatin elde edilmesine bağlanmaktadır. Platoncu düalizmin çift katmanlı kozmos algısı Yuhanna'nın yukarı-aşağı ya da öte dünya-bu dünya karşıtlıkları açısından elverişli bir zemin olarak görülebilir. Kysar tam da burada Yuhanna düalizminin Platoncu perspektiften yorumlanabileceğini aktarır. Ancak ona göre "Platoncu" olarak tanımlanabilecek Yuhanna düalizmi çift katmanlı dünya algısını metaforik bir bağlamda kullanır. İlk görünüşte birbirinden ayrı iki ayrı ontolojik alemin bulunduğu imajını veren

---

104 Ladd, **A Theology of the New Testament**, s. 259; Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 397.

105 Aykıt, **Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak Philo**, ss. 199-200; George Eldon Ladd, **The Pattern of the New Testament Truth**, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1968, s. 14.

106 Bkz. Ladd, **A Theology of the New Testament**, s. 269.

Yuhanna anlatısı esasında kozmik bir düalizm değil, Kysar'ın ifadesiyle insanî bir düalizme referansta bulunur. Tanrısal alem veya kozmos (dünya) insanın kendi varlığını/varoluşunu Tanrı'ya bağımlı ya da ondan bağımsız olarak anlaması eylemlerinin sembolleridir.[107]

Grek düşüncesinin düalist evren tasavvuru Hermetik gelenekte de görülür. *Poimandres* metni Tanrı'yı sonsuz ışık olarak betimler. Bu ilksel ışığın karşısında karanlık okyanusu bulunur.[108] *Logos* ışıktan südur eder; yüce olanı aşağı olandan ayırır.[109] İnsanların dünyası aşağı elementlerin bileşkesidir.[110] İnsan ise dünyaya ait olan bedeninden ötürü ölümlü, *Nous*'un suretinde yaratılmasından ötürü ölümsüzdür.[111] Kurtuluş da *gnosis*i elde eden bireyin ölümden sonra tensel doğasından sıyrılıp tinselleşmesidir.[112]

Düalist kozmolojiyi muhtemelen en açık şekilde yansıtan metinler Gnostikler tarafından yazılmıştır. Işık ve karanlığı iki ezeli ilke olarak tasvir eden Gnostik anlatıların neredeyse bütününde insanların yaşadığı kozmos doğası itibariyle kötüdür. Çünkü çoğu Gnostik anlatıya göre kozmos karanlıkla ve arkonlarla ilişkilendirilir. Kozmosun kötücül doğası -her ne kadar Yüce Tanrı'nın büyük planının bir gereği ise de- düalizmin negatif cihetinde bulunmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin *Tripartite Tractate* kozmosun şekillendiği alemi *Karanlık*, *Kaos*, *Hades* ve *Abyss* (boşluk) olarak niteler.[113] Yine *Yuhanna'nın Apokrifi'ne* (Apocryphon of John) göre kozmos arkonlar ve Demiurg Yaldaboath tarafından yaratılır.[114] Bu düalitenin bir yansıması insan algısında da belirir. İnsan beden itibariyle karanlığa, ruh itibariyle ışığa aittir. Esas olan ruhun kurtuluşu olduğu için, Gnostik perspektiften insanı yaşadığı alemde tutsak, köle ve hakikatin bilgisinden yoksun olarak nitelemek doğru olacaktır. Kozmogoniden kaynaklanan bu

---

107 Kysar, **John the Maverick Gospel**, ss. 75-76.
108 **CH**, 1:6 (**Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius,** Trans. Brian P. Copenhover, Cambridge, Cambridge University Press, 2000).
109 **CH**, 1:8.
110 **CH**, 1:10.
111 **CH**, 1:15.
112 **CH**, 1:26; Jonas, **The Gnostic Religion**, ss. 153-165.
113 Tripartite Tractate, 78.
114 Yuhanna'nın Apokrifi, 11.

kötücül durum soteriyoloji aracılığıyla aslına döndürülecektir. Bu sebeple kurtuluşun bilgisini getiren Işık elçisi; kurtarıcı, özgürleştirici ve aydınlatıcıdır.[115]

Gnostik düalizm Yuhanna'daki düalitelerle kıyas edildiğinde aralarında dilsel bir yakınlığın var olduğu fark edilmektedir. Işık-karanlık, gerçek-yalan, yukarı-aşağı ve benzeri karşıtlıklar Gnostik metinlerin de sıklıkla kullandığı düalitelerdir. Bu yakınlığın anlam cihetinden geçerliliği ise tartışmalıdır. Gnostik düşünce ile Yuhanna İncili arasındaki etkileşime en çok dikkat çeken araştırmacılardan Bultmann, her ne kadar Yuhanna düalizminin Gnostik kökenli olduğunu ifade etse de anlam açısından belirgin bir farklılığın var olduğunu söyler. Her şeyden önce Bultmann'a göre Yuhanna düalizmi Gnostiklerde olduğu gibi "kozmik" değildir. Kozmik öğeler içermesine rağmen yüzeysel anlam katmanının ardında örtük varoluşsal bir anlam vardır. Örneğin ışık, yüzeysel anlamda gün ışığıdır. Ancak İsa'nın "gerçek ışık" olarak vasıflandırılması ışık imgesini sıradanlıktan aşkınlığa dönüştürür. Burada ışık sadece görmenin aracısı değildir. O insanın kendi hakikatini kavramasına imkân veren bir tür aydınlanmadır. Aynı şekilde karanlık da insanın ışığa direnmesi yani kendisinde hakikati bilmeye ilişkin yetisini kullanamamasıdır. Bu yoksunluk Bultmann'a göre insanın varoluşuna yabancılaşmasıdır.[116]

Bu varoluşsal anlam katmanı gerçek-yalan düalizminde de görülür. Gerçeğin bilgisi rasyonel değil, Tanrı'nın hakikatini kavratan bir bilgidir. Bir önceki örnekte ışık imgesi "gerçek" sıfatı ile pekiştirilmişken bu kez İsa'nın "gerçeğin ta kendisi" (Yu. 14:6) olduğu ifade edilir. Bu yönüyle "gerçek", İsa'ya ilişkin sıfatlarla birlikte kullanıldığında ilgili sıfatın hakiki olarak sadece İsa'da var olduğuna vurgu yapar. Gerçek-yalan düalizmi de bu vurguyu güçlendirmektedir. Bununla birlikte insanın gerçeğe ulaşması "gerçeğin ta kendisi" olan İsa'nın Tanrı'yı ifşa etme çağrısına olumlu cevap vermesine bağlıdır (Yu. 18:37). Bu sayede gerçeği elde eden yani iman eden, Tanrı'yla birlikte olur (Yu. 8:46). Burada gerçek aracılığıyla ışığa yönelmek (Yu. 3:21) "Tanrıda olmak" ile eşleşirken

[115] A. H. Armstrong, "Dualism: Platonic, Gnostic and Christian", **Neoplatonism and Gnosticism**, Ed. Richard T. Wallis, New York, State University of New York Press, 1992, ss. 44-45.

[116] Bultmann, **Theology of the New Testament**, II, s. 17.

bunlardan yoksun olmak ise "dünyada olmak", "aşağıda olmak" ve "Şeytan ile birlikte olmak" demektir. Yuhanna düalizmini bütünüyle varoluşsal bir cihetten ele alan Bultmann'a göre Gnostiklerin kozmik düalizmi İncil'de bir "karar düalizmi"ne dönüşmüştür.[117]

Yuhanna İncili'ndeki pek çok belirsiz tema gibi düalizm konusu da Ölü Deniz Yazmaları'nın keşfiyle birlikte yeni bir perspektiften ele alınmaya başlamıştır. Kumran keşfi öncesinde linguistik ve teolojik analizlerin çokluğu söz konusu iken, sonrasında sekteryan cemaatlere ait literatürün sosyo-tarihsel bağlamlarının etkisine yoğunlaşılmıştır. Ölü Deniz yazmaları Kudüs dışında ve Kudüs merkezli Yahudilik öğretisinden farklı dini yoruma ve literatüre sahip olan bir cemaatin varlığını gözler önüne sermiştir. Kimi Yuhanna araştırmacıları da bu örnekten hareketle Yuhanna cemaatinin Filistin bölgesindeki Yahudilik ve Hıristiyanlık geleneklerinden ayrı bir yapıya sahip olduğunu düşünmüştür. Bu iki cemaat arasındaki yakınlık sadece cemaat modelleri arasındaki benzerlik vurgusuna sahip değildir. Aynı zamanda Yuhanna ve Ölü Deniz yazmaları arasında ortak temaların bulunması ve dilsel benzerlikler, iki cemaatin etkileşim içinde olabileceğine ilişkin yorumları dahi gündeme getirmiştir. Bu dilsel benzerliklerin en belirgin olanı ise düalizmdir.[118]

Ölü Deniz yazmaları yaratılış öncesinde "Gerçeğin ruhu" ve "Yalanın ruhu" olarak isimlendirdiği iki ilahi varlığın Tanrı'ya eşlik ettiğini ifade eder. Erdemli kimselerin ışığın kaynağından doğdukları ve *Işığın Prensi* tarafından yönetildikleri, bunun aksine düalitenin kötü safında olanların ise karanlıktan doğdukları ve *Karanlığın Meleği*'nin hükmü altında oldukları anlatılır.[119] Painter'a göre burada ontolojik bir düalite söz konusuyken,[120] Barton bunun tam bir ontolojik düalizm olarak tanımlanamayacağını ifade eder. Ona göre gerçeğin ve yalanın ruhları olan varlıkların Tanrı haricinde ikincil varlıklar olmasından ötürü *ılımlı* bir düalizmden söz edilebilir. Bu durum ışık-karanlık imgeleriyle

---

117 Bultmann, **Theology of the New Testament**, II, ss. 18-19.
118 J. Painter, **The Quest for the Messiah**, s. 30
119 **1QS**, III. 15-25 (Geza Vermes, **The Complete Dead Sea Scrolls in English**, Rev. Ed., London, Penguin Books, 2004, s. 101).
120 Painter, **The Quest for the Messiah**, s. 31.

desteklenmiş ve erdemliler-kötüler ayrımını esas alan *ahlakî* bir düalizmi doğurmuştur. Bu düalizm ise determinist bir karakter taşımaktadır. Nihayetinde iyilerin mükafat elde edeceği kötülerin ise cezalandırılacağı eskatolojik bir bağlama sahiptir.[121]

Ölü Deniz Yazmaları ve Yuhanna İncili'ndeki düalist söylemler arasındaki benzerlikler oldukça dikkat çekicidir. Işığın karanlığı yenmesi teması üzerine inşâ edilen her iki düalizm biçiminin monoteist, etik ve eskatolojik bir karaktere sahip olmasından ötürü aralarında yakınlığın bulunduğunu iddia edilir.[122] Hatta kimi araştırmacılar Yuhanna İncili'ndeki düalist ifadelerin Ölü Deniz Yazmalarına dayandığını ileri sürmüştür.[123] Buna karşın Painter, Yuhanna'daki bu düalist söylemin kavramsal ve linguistik açıdan Kumran ile karşılaştırılabileceğini, ancak teolojik bir etkinin ise söz konusu olmadığını öne sürer.[124] Ona göre hem Ölü Deniz yazmalarındaki hem de Yuhanna İncili'ndeki düalitelerin arka planında Helenistik atmosfer bulunmaktadır. S. Barton ise gök ve yer arasındaki kozmik ayrımın İsa'nın kristolojik misyonu aracılığıyla birleştiğini ve İsa'nın Tanrı'yı ifşa etme aracılığıyla da determinist bir ahlakî düalizmin daha ılımlı bir bağlama kavuştuğunu belirterek Yuhanna ve Kumran düalizmleri arasındaki farklılıklara dikkat çekmektedir.[125] Buna karşın Yahudi kutsal metinlerindeki düalist ifadelerden hareketle, hem Kumran hem de Yuhanna düalizmlerinin arka planı için Filistin Yahudiliğinin daha güçlü bir zemin olduğunu savunanlar da bulunmaktadır.[126] Ancak, Yuhanna ve Kumran

---

121 Barton, **Johannine Dualism and Contemporary Pluralism**, s. 14.

122 Joachim Jeremias, **The Central Message of the New Testament**, SCM Press, 1965, s. 83.

123 James Charlesworth, "A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3: 1 3-4: 26 and the "Dualism" Contained in the Gospel of John", **John and Qumran**, Ed. J. Charlesworth, London, Goeffrey Chapman, 1972, ss. 104-105. Charlesworth, Yuhanna yazarının Filistinli olduğuna inanmaktadır. Ona göre Yuhanna yazarı muhtemelen Vaftizci Yahya'nın takipçilerinden biridir. Kumran cemaatine ait din dilini de bu sayede özümsemiştir. Ya da önceleri Kumran cemaatine mensup olan bir Hıristiyandan düalist din dilini öğrenmiş olmalıdır. Ancak Charlesworth'un bu iddiaları yeterli delilden yoksundur. J. Ashton ise Yuhanna yazarının sabık bir Kumran cemaati üyesi olduğunu yazmıştır. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* isimli eserinin ilk baskılarında sahip olduğu bu kanaati R. Bauckam, D. Aune ve J. Frey'in Yuhanna ve Kumran cemaatleri üzerine yaptıkları çalışmalar neticesinde değiştirdiğini ifade etmektedir. Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 393.

124 Painter, **The Quest for the Messiah**, ss. 30-31.

125 Barton**, Johannine Dualism and Contemporary Pluralism**, ss. 14-15.

126 Barrett, **The Gospel according to John**, s. 34.

metinlerinde olduğu şekliyle sistematik bir düalizmin Tanah literatüründe olmayışı bu iddiayı zayıflatmaktır.

Düalist ifadeler açısından Yuhanna İncili ile Ölü Deniz yazmaları arasındaki benzerliği yok saymak mümkün değildir. İyi-kötü karşıtlığını yansıtan ahlakî düalizmin ışık-karanlık, gerçek-yalan gibi ortak düalitelerle güçlendirilmesi her iki metinde de bulunur. Ancak Yuhanna İncili'nde -Kumran'da görüldüğü şekliyle- ontolojik düaliteyi esas alan *ılımlı* bir düalizmin var olduğunu söylemek zordur. Teolojik bir ortaklıktan ziyade üslup açısından bir ortaklıktan söz edilebilir. İfadeler arasındaki benzerlikten ziyade düalist dili etkin kullanmalarından ötürü iki metin açısından bir ortak noktanın var olduğuna işaret edilebilir. Painter'a göre bu ortak nokta metinlerin arkasındaki cemaatlerin sekteryan bir karaktere sahip olmalarıdır. Bu sekteryan karakter onları düalist bir dil kullanmaya itmiştir.[127] Bu durum üslup açısından Yuhanna ve Kumran cemaatleri arasındaki yakınlığı açıklayabilir. Nitekim ana akımlara kıyasla sekteryan cemaatlerin düalizmi daha etkin kullandıkları söylenebilir. Çünkü düaliteler üzerine inşâ edilen teolojik söylemler bu türden hareketler için bir kalkan görevi görmekte ve cemaat içi birliği sağlamaktadır. Dolayısıyla düalizmin bu işlevselliğinden Yuhanna cemaatinin de faydalandığını ifade edebiliriz.

Yuhanna İncili kendisinden önce veya kendisiyle çağdaş olan dinî-felsefi literatürle yüzeysel olarak karşılaştırıldığında, düalist ifadeler özelinde metinlerarası bir etkileşim ihtimali ileri sürülebilir. Oysa bu yüzeysellik aşılıp daha derinlikli incelemeler yapıldığında düalizm söylemlerindeki farklılıklar görülecektir. Elbette bu farklılıklar incelemeye konu olan metinleri tümüyle etkileşim çemberinin dışına itmeye zorlayamaz. Bunun yerine söz konusu benzerlikleri mümkün kılan ortak bir atmosferin varlığını mümkün kılar. Ancak düalizmin işlevi söz konusu olduğunda metin ve bağlam üzerine odaklanmak daha nitelikli sonuçları ortaya çıkarır. Bu açıdan Yuhanna düalizminin Yuhanna cemaatinin sosyo-psikolojik, teolojik ve tarihsel durumunun kesiştiği bir eksende şekillendiği düşünülebilir.

---

[127] Painter, **The Quest for the Messiah**, s. 32.

Kanaatimizce Yuhanna düalizmi, yazarın Yuhanna cemaati ile İsa arasındaki benzer durumu yansıtmak için kullandığı sembolik dilin işlevsel bir aracıdır. Yuhanna sembolizminin İsa anlatısını tarihsellikten arındırarak Yuhanna cemaatinin kendi tarihi içinde bir anlatısal evren oluşturduğunu ifade etmiştik. Tarihsel anlatıdaki İsa ile onu kabul etmeyenler arasındaki karşıtlık, Yuhanna'nın anlatısında örtük olarak Yuhanna cemaati ile cemaatin dışındakileri yansıtmaktadır. Bu yansıtmanın aracısı düalizmdir. Bu sayede Yuhanna yazarı, kendisini/kendi cemaatini merkez alan bir söylemde sosyolojik açıdan "ben" ve "öteki", ahlaki açıdan ise "doğru" ve "yanlış" kategorilerini inşâ etmektedir. Bu yönüyle düalizm retorik bir işleve sahiptir.[128] Yazarın sembolik evreninde, tanrısallığı ve mutlak iyiliği temsil eden "yukarı" ile sıradanlığı ve kötülüğü temsil eden "aşağı" imgeleri arasındaki karşıtlık, İsa'nın dikey hareketliliği (inme-yükselme; inkarnasyon/çarmıh) üzerinden onun insanların dünyasına ait olmadığına, aksine tanrısal bir kökene sahip olduğuna işaret eder. Kendi yurduna gelmesine rağmen bir yabancı muamelesi gören ve çağrısı kendi halkı tarafından kabul edilmeyen İsa'nın hikayesi aynı zamanda Yuhanna cemaatinin de hikayesidir. Dolayısıyla İsa'yı sıradan, kötü, aşağı ve karanlık olan dünyadan ayıran düalizm, aynı zamanda Yuhanna cemaatini de aynı olumsuz niteliklerle tasvir edilen muhaliflerinden/muhataplarından ayırmaktadır. Meeks'in ifadesiyle Yuhanna düalizmi ahlakî olmakla birlikte etiyolojik bir perspektiften Yuhanna cemaatinin varoluşunu açıklamakta ve onun tıpkı İsa gibi bir kaderi paylaştığını ifade etmektedir.[129] Bu açıdan Yuhanna düalizmini yalnızca iyi-kötü karşıtlığına dayanan *ahlakî* bir düalizm olarak görmek eksik olacaktır. Bunun arkasında teolojik ve sosyolojik bir zemin bulunmaktadır. Teolojik zeminde ışık ve karanlık motifleri ekseninde *soteriyolojik* bir düalizmin var olduğu söylenebilir. Bu durumda Işık kendilerine gelmesine rağmen ona yönelmeyenler, Yuhanna'nın ifadesiyle "karanlıkta yol alanlar" (Yu. 12:35) kaybedenler olarak görülürken; ışığa yönelenler yani İsa'ya iman edenler ise

[128] Amos Yong, "The Light Shines in the Darkness": Johannine Dualism and the Challenge for Christian Theology of Religions Today", **JR**, 89/1, 2009, s. 44.

[129] Meeks, "The Man from Heaven and Johannine Secterianism", ss. 68-69.

Tanrı'nın çocukları olma imtiyazına kavuşacaktır.[130] Bu durum yine Yuhanna'nın diliyle "seçilmişler ve dünya" dikotomisinde kendisini göstermektedir.[131]

M. Volf, Yuhanna yazarının ezeli ve ebedi olmayan geçici düaliteler üzerine inşâ ettiği anlatısının amacının düaliteyi bozmak olduğunu söyler.[132] Bu açıdan *Logos*'un yeryüzüne inmesi Tanrı ve dünya arasındaki ayrımın Tanrı ve dünya arasındaki birliğe dönüşme imkanının ilk adımı olarak okunur. Volf haklıysa bu imkân, ışığın karanlığa galebe çalmasıyla açığa çıkar. Işık tanrısal ifşanın sembolüdür. Bu ifşa da gerçeğin ta kendisidir. Böylece gerçek ile yalan birbirinden ayrılabilir. Bunu fark eden kimse özgür bir şekilde yaşama kavuşacaktır. O halde kurtuluş, günahın ve ölümün tahakkümünden kurtulup yeniden doğma eylemiyle sahip olunan bir lütuf olarak tanımlanabilir. Bu sayede aşağı olan yani Şeytan'ın egemen olduğu dünyadan olan kimse, "Tanrı'dan olmak/Tanrı'nın çocukları olmak" imtiyazına ulaşabilir. Bu imtiyazın yegâne şartı ise İsa'ya imandır. Bu açıdan iman, İsa'nın tarihsel misyonunun başarıya ulaşması olarak görülebilir. Ancak İsa'nın bölgesel bir misyon ifa ettiği hatırlanırsa düalitenin bozulmadığı görülecektir. Kasemann'ın işaret ettiği üzere eğer düalite *Logos*'un yaratıcı etkinliğinin bir sonucu ise yani ışık ve karanlık düalitesi *Logos* aracılığıyla var olmuşsa ikisi arasındaki düalitenin yıkılması da *Logos*'un kurtarıcı misyonuna bağlanabilir.[133] Oysa Yuhanna'daki düalitelerin olumsuz cihetlerine ilişkin açık bir köken-bilimsel bir anlatı yoktur. Öte yandan Yuhanna çağında Şeytan'ın hala dünyanın egemeni, dünyanın ise karanlık, ölüm ve günahın yurdu olarak görüldüğü de açıktır. Kanaatimizce Yuhanna düalizmi, Yuhanna cemaati ve öteki arasındaki ayrımı birleştiren değil, belirginleştiren bir işleve sahiptir. Nitekim İncil'in geneline hâkim olan "biz-siz" karşılaştırmaları da düalist dilin apolojetik bir niteliği haiz olduğuna işaret eder. Burada "öteki", düalizmin olumsuz cihetidir ve

---

130 Işık-karanlık düalitesinin soteriyolojik işlevi kurumsal Hıristiyanlığın teşekkülü ile birlikte İsa'nın ışığını karanlıkta olan Hıristiyanlık dışı dinlerin mensuplarına ulaştırma misyonunun teolojik referanslarından biri olmuştur. Özellikle XVIII. yüzyıl sonrası kolonyalizm ve yoğun misyonerlik çalışmalarının arkasındaki motivasyonun bu düzlemde değerlendirilmesi gerekir. Yong, "The Light Shines in the Darkness", s. 35.

131 C. K. Barrett, **Essays on John**, Philadelphia, Westminster Press, 1982, ss. 98-115.

132 Volf, "Johnnine Dualism and Contemporary Pluralism", s. 192.

133 Kasemann, **The Testament of Jesus**, s. 28

birden fazla grubu içine alan geniş bir yelpazedir.[134] Metinde oldukça olumsuz bir imaja sahip olan "Yahudiler" ifadesi bu ötekinin en belirgin formudur. Bununla birlikte öteki yelpazesinin içine farklı İsa tasavvurlarına sahip olan kimi Hıristiyan gruplar ile "dünya" imgesi üzerinden İsa'ya inanmayan herkes girmektedir.[135]

C. *Egō Eimi* Söylemleri

Yuhanna sembolizminin öne çıkan bileşenlerinden birisi de *Egō Eimi* söylemleridir. "Ben" anlamındaki *Egō* zamiri ile "-imek" anlamına gelen ekfiilin birleşmesinden oluşan *Egō Eimi*, linguistik açıdan konuşan ya da hakkında konuşulan kişinin kendisini tanımladığı sıradan bir cümlenin kalıplaşmış öğesidir. *Egō Eimi* Türkçeye "Ben …im", "…. o benim" ya da "Ben benim" olarak farklı şekilde aktarılabilir.[136] Gündelik konuşmada ya da literatürde profan bir anlama sahip olan *Egō Eimi*, din dili içinde kutsal bir çağrışım kazanmıştır. İfadenin yalın bir haldeyken ya da metaforik bir nesneyle birlikte kullanıldığı durumların teofaniye ya da doğrudan konuşan kişinin tanrısal doğasına işaret ettiği kaydedilmektedir. Hatta *Egō Eimi*'nin yalın haldeki kullanımının Tanrı'nın ismine referansta bulunduğu öne sürülmüştür.[137] Anlam açısından seküler ve kutsal çağrışımlarına ilave olarak dilbilgisi açısından da farklı *Egō Eimi* formlarının bulunması, ifadenin tekdüze bir yapıda olmadığı göstermektedir. Bunu dikkate olan Bultmann, kutsal metinlerdeki *Egō* cümlelerini dört grupta sınıflandırır. Bultmann'a göre ilk grup *takdim* bildirir ve "sen kimsin?" sorusuna cevap verir. İkinci grup konuşanı *nitelik* açısından

---

134 A. Yong, İncil'in sosyo-tarihsel bağlamı özelinde değerlendirildiğinde Yuhanna düalizminin yalnızca aynı coğrafyayı paylaştığı ve etkileşimde bulunduğu Yahudileri öteki olarak gördüğünü öne sürer. Yong'a göre diğer dinler Yuhanna'nın öteki yelpazesinin dışında kalmaktadır. Bkz. Yong, "The Light Shines in the Darkness", ss. 39-40.

135 "Kendi yurduna geldi ama kendi halkı onu tanımadı" (Yu. 1:11). "Ben sizi dünyadan seçtim. Bunun için dünya sizden nefret ediyor (Yu. 15:19), "Ben onlara senin sözünü ilettim, dünya ise onlardan nefret etti" (Yu. 17:14). Bu ifadeler dünya imgesi üzerinden insanların İsa ve ona inanan kimselerden nefret etiğini böylece dünyanın hala düalitenin olumsuz cihetinde yer aldığını göstermektedir.

136 *Egō Eimi* kalıbının dilbilgisi açısından çözümlemesine yer vermek ifadenin Türkçe'deki karşılığını anlamak açısından faydalı olabilir. Yuhanna İncili'nden seçilen bir örneği aktaracak olursak, Yu. 10:11'deki "*Egō Eimi* ho poimēn ho kalos" cümlesini çözümleyebiliriz. Bu cümle Türkçe'ye bağlamına göre "*Ben* iyi çoban*ım*" ya da "İyi çoban *Ben'im*" şeklinde aktarılabilir. Bu çevirilerde italik olarak işaretlediğimiz kısımlar *Egō Eimi*'yi, "Ben" ve "çoban" kelimelerine bitişen "im/ım" ise ekfiili göstermektedir.

137 Keener, **The Gospel of John**, ss. 769-770.

tanımlar ve "sen nesin?" sorusunun cevaplar. Üçüncü grupta *özdeşleştirme* yapılmaktadır. Burada *Egō* zamiri bir başka kişi veya nesne üzerinden tanımlanır. Son grupta ise *Egō tasdik* işlevine sahiptir. Bu grupta özne "beklenen, sorulan, konuşulan kişinin kim olduğuna ilişkin soruya "o benim" şeklinde cevap verir.[138] Bu tasnif açısından üçüncü ve dördüncü gruptaki *Egō Eimi* kullanımlarının çoğunlukla kutsallıkla ilişkilendirildiğini söylemek mümkündür.

1. Yuhanna İncili'nde *Egō Eimi* Söylemi

Çoğu dini metinlerde kutsal bir deyim olarak karşımıza çıkan *Egō Eimi* kalıbı, Yuhanna İncili'nde İsa'nın kendisi hakkındaki söylemin önemli araçlarından biridir.[139] Bu söylem biçimi Yeni Ahit literatüründe adeta Yuhanna yazarı ile özdeşleştirilmiştir. Sinoptik İncillerin tamamında on iki kez görülen *Egō Eimi*, sadece Yuhanna İncili'nde otuz kez kullanılmıştır. Sinoptiklerin İsası'nın teosentrik söylemlerinin aksine Yuhanna'nın İsası'nın kendi-merkezli bir dil tercih ettiği bilinmektedir.[140] Yuhanna'ya özgü bu durum Egō Eimi kullanımlarındaki niceliksel farkı açıklayabilir. Ancak bu kez de tarihsel aidiyet problemi gün yüzüne çıkmaktadır. *Egō Eimi* ile başlayan deyişlerin İsa'ya ait gerçek

---

[138] İlk gruptaki *Egō Eimi* cümlelerinde *Egō* öznedir ve ekfiile eklemlenen isim soylu kelime ile tanımlanır. "Tanrı İbrahim'e göründü ve 'Ben El-Şedday'ım' dedi" (Tek., 17:1) cümlesi bu türden bir kullanımı barındırır. Bultmann'a göre bu formun hem profan hem de kutsallıkla ilişkili kullanımları söz konusudur. Bunun örnekleri Hermetik literatürde, İsis ilahilerinde, Ginza'da ya da Hammurabi Kanunları'nda görülebilir. İkinci kategoride de ilkinde olduğu gibi profan ve kutsal anlamlar bulunmaktadır. Yine Tanah literatürü, Sabiî kutsal metinleri, Mısır dinine ilişkin papirüs metinler bu kategoriye ait örnekleri ihtiva eder. *Egō* öznesinin özdeşleştirme yoluyla başka bir insan ya da nesne üzerinden tanımlandığı üçüncü gruba ait örnekler ise daha çok büyü metinlerinde yer almaktadır. Son grupta ise *Egō* diğer grupların aksine özne değil "olmak" fiiline eklemlenerek özneyi tamamlayan durumundadır. Bultmann, *Egō Eimi*'nin çoğunlukla kutsal bir çağrışıma sahip olduğu formun dördüncü gruptaki form olduğunu belirtir. Bultmann, **The Gospel of John**, ss. 225-226.

[139] David M. Ball, **I Am in John's Gospel Literary Function Background and Theological Implications**, Scheffield, Scheffield Academic Press, 1996, s. 149.

[140] Yuhanna İsası'nın kendi-merkezli bir söylem inşâ ettiğinin dayanaklarından birisi *Egō* zamirinin kullanım sıklığıdır. Bu zamir Sinoptiklerin tamamında 69 kez, Yuhanna'da ise 134 kez geçmektedir. R. Creech, muhtemelen İncil'in farklı bir versiyonunu esas almış olmalı ki, *Egō* zamirinin Yuhanna İncili'nde 156 kez kullanıldığını, bunların 141'inin ise İsa'nın dilinden aktarıldığını kaydetmektedir. Creech'e göre Sinoptik İncillerin tamamında ise bu zamir İsa'nın dilinden sadece 45 kez söylenmiştir. Creech'in analizi esas alınacak olursa Yuhanna'nın *Egō* zamirine Sinoptiklerin tamamından üç kat daha fazla yer verdiği görülür. Richard R. Creech, **Christology and Conflict: A Comparative Study of Two Central Themes in the Johannine Literature and Apocalypse**, PhD Dissertation, Texas, Baylor University, 1984, s. 31.

ifadeler olduğundan nasıl emin olunabilir? Anderson'ın ifadesiyle Yuhanna İncili'nde İsa'nın kendisini *Egō Eimi* kalıbı üzerinden "yaşam ekmeği, dünyanın ışığı, gerçek asma, iyi çoban, kapı, yol, gerçek, diriliş ve yaşam" olarak betimlediği öz-tasvir neden Sinoptik İncillerde yoktur? Ya da tarihsel İsa bu türden imgelere başvurarak kendisini betimlediyse, bu betim neden yalnızca Yuhanna yazarı tarafından korunmuştur?[141]

Yuhanna'ya özgü bu durum, Sinoptik anlatıların İsa'nın genel kitlelere yaptığı konuşmaların kayıtlarını aktardığı savıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre Yuhanna İncili daha çok İsa'nın özel bir öğrenci grubuna yönelik konuşmalarına yer vermiştir.[142] Ancak Sinoptik kayıtlarda yer yer İsa'nın On ikilere konuştuğu, yine Yuhanna'da kitlelere yönelik konuşmalar yaptığı görülmektedir. Hatta Yuhanna İncili'ndeki çoğu *Egō Eimi* söylemi İsa'nın geniş kitlelere konuştuğu sahnelerde yer alır. Bu açıdan bakıldığında Yuhanna'daki biricik durum başka bir izaha muhtaçtır. Bu durum esasında Yuhanna'daki söylemlerin tarihselliği ile ilgilidir. Söylemlerin tarihsel İsa'dan ziyade Yuhanna'nın İsası'na ait olduğu kanaati daha makul bir izah sunmaktadır. Çünkü İsa, Yuhanna İncili'nde yazarın diliyle konuşmaktadır.[143]

a. Yalın *Egō Eimi*

Yuhanna İncili'ndeki *Egō Eimi* ifadelerinin çoğu yalın formdadır. Örneklerine Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde de rastlanılan yalın *Egō Eimi* formunun Yuhanna İncili'nde yeknesak bir bağlama sahip olmadığı görülür. Örneğin Samireyeli kadının "Mesih denilen meshedilmiş Olan'ın geleceğini biliyorum" (Yu. 4:25) sözlerine İsa, "Ben O'yum" (Yu. 4:26) diye karşılık vererek mesiyanik bir ifşada bulunur.[144] Gölün üzerinde

---

141 Paul Anderson, "The Origin and Development of the Johannine Egō Eimi Sayings in Cognitive-Critical Perspective", **JSHJ**, 9, 2011, s. 140.

142 William Temple, **Reading in St. John's Gospel**, London, MacMillan Co., 1947, s. xiv.

143 Anderson, "The Origin and Development of the Johannine Egō Eimi Sayings", ss. 143,156

144 Samiriyeli'nin "Mesih denilen meshedilmiş Olan'ın geleceğini biliyorum" dedi, "O gelince bize her şeyi bildirecek." (Yu. 4:25) hitabı karşısında İsa, "seninle konuşan Ben O'yum" şeklinde cevap verir (Yu. 4:26). W. Manson, metindeki bağlamından hareketle yalın *Egō Eimi* formlarına "Mesih burada" anlamını vermenin daha doğru olacağını ifade eder. W. Manson "The EΓω EIMI of the Messianic Presence in the New Testament" **JTS**, 48, 1947, ss. 139-141. Oysa kimi araştırmacılar buradaki *Egō Eimi*'nin Samiriyeli kadının beklentisine karşılık olarak İsa'nın mesihliğini açıklayan bir işleve sahip olduğu görüşünü reddetmektedir. Bunun sebebi Yuhanna yazarının İsa'yı Mesih haricindeki kristolojik sıfatlarla tanıtma gayretidir. İsa ile başkaları arasında geçen diyaloglarda

yürüdüğü sahnede kendisini tanımayan havarilere ya da yakalandığı gecede karanlıkta hangisinin İsa olduğunu seçemeyen askerlere hitaben "Ben O'yum" dediğinde ise *Egō Eimi*, teofanik bir durumu ifade eder. Bunun dışında farklı kullanımlar varsa da yalın *Egō Eimi* kullanımlarının rolünü keşfetmek açısından İsa'nın tanrısal kimliğine göndermede bulunan örneklere yönelmek yeterli olacaktır.

Yuhanna yazarı, Taberiye gölü kıyısında gerçekleştirdiği ekmek mucizesinin akabinde İsa'nın dağa çekildiğini aktarır. İsa'yı göremeyen öğrenciler akşamüzeri gölün diğer yakasına, Kafernahum'a doğru kürek çekmeye başlarlar. Göl güçlü bir rüzgâr sebebiyle kabarmış, hava da gittikçe zifiri bir karanlık almıştır. Bu ürkütücü atmosferde öğrenciler suyun üzerinden kendilerine doğru birinin geldiğini fark ederler. Gelenin İsa olduğunu bilmedikleri için de korkarlar. İsa "korkmayın Ben'im"[145] demesi üzerine onu da tekneye almak isterler ancak tekne birden kıyıya ulaşır (Yu. 16:21).

Burada "Korkmayın Ben'im" cümlesinde yer alan *Egō Eimi* yalın bir formdadır. Esasında sıradan bir anlama da karşılık gelebilecek bu ifade, söylenilen atmosferdeki tekinsiz durumun birden kaybolmasından ve akabinde teknenin bir anda karaya ulaşarak öğrenciler için güvenli bir durumun tesis edilmesinden hareketle teofanik bir durumun varlığına yorulmuştur.[146] Tanrı'nın yanan bir çalılığın ardından Musa'ya kendisini *Egō Eimi* olarak tanıtması, tanrısallık söylemi bağlamında Yahve ve İsa arasında bir benzerlik ilişkisi olduğunu akla getirmektedir. Benzeri bir teofanik durumun İsa'nın yakalandığı gecede de gerçekleştiği düşünülmektedir.[147]

> Böylece Yahuda yanına bir bölük askerle başkâhinlerin ve Ferisiler'in gönderdiği görevlileri alarak oraya geldi. Onların ellerinde fenerler, meşaleler ve silahlar vardı. İsa, başına geleceklerin hepsini biliyordu. Öne çıkıp onlara, "Kimi arıyorsunuz?" diye sordu. "Nasıralı İsa'yı" diye karşılık verdiler.

---

muhataplarının İsa'ya "Mesih" sıfatını yakıştırmalarına rağmen onun farklı bir unvanı tercih ederek cevap vermesi gibi sebeplere binaen araştırmacılar Yuhanna'nın Mesih sıfatına diğer İnciller kadar ehemmiyet vermediğini aktarır. Bu açıdan *Egō Eimi*'nin mesiyanik bir bağlama sahip olduğu tezi zayıf bir ihtimal olarak görülür. Buna binaen İsa ile Samiriyeli kadın arasındaki karşılaşmada yer alan *Egō Eimi*'nin de teofanik bir duruma işaret ettiği söylenir. Brown, **The Gospel according to John**, s. 533; Ethelbert Stauffer, **Jesus and His Story**, Trans. Richard and Clara Winston, New York, Alfred A. Knopf, 1974, ss. 186-187.

145 Ἐγώ εἰμι; μὴ φοβεῖσθε (Yu. 6:20)

146 Brown, **The Gospel according to John**, s. 533.

147 Anderson, "The Origin and Development of the Johannine Egō Eimi Sayings", s. 146.

> İsa onlara, "Ben'im" dedi.
> O'na ihanet eden Yahuda da onlarla birlikte duruyordu. İsa, "Benim" deyince gerileyip yere düştüler (Yu. 18: 3-6).

Yuhanna yazarı İsa'nın pek çok kez mabette öğrettiğini söylemesine rağmen mabetten geldiği anlaşılan görevlilerin İsa'yı tanımıyor olmaları ilginçtir.[148] Ancak daha ilginç olan İsa'nın onlara "Kimi arıyorsunuz?" diye sorduklarında karşılık vermelerine rağmen, İsa'nın *Egō Eimi* ifadesini terennüm ettikten sonra onu tanıyan Yahuda da dahil olmak üzere sendeleyip yere düşmeleridir. Göldeki mucizede olduğu gibi bu sahnede de ürkütücü bir atmosfer vardır ve olay gece geçmektedir. *Egō Eimi* söylemiyle İsa'yı yakalamaya gelenlerin bir anda düşmeleri yine teofanik bir durum olarak görülmüştür.[149]

İncil'in altıncı bölümünde İsa ile Yahudiler arasındaki diyalogda da yalın bir *Egō Eimi* kullanımı bulunmaktadır. Burada İbrahim hakkında bir tartışma yaşanmaktadır:

> Yahudiler, "Seni cin çarptığını şimdi anlıyoruz" dediler. "İbrahim öldü, peygamberler de öldü. Oysa sen, 'Bir kimse sözüme uyarsa, ölümü asla tatmayacaktır' diyorsun.
> Yoksa sen babamız İbrahim'den üstün müsün? O öldü, peygamberler de öldü. Sen kendini kim sanıyorsun?"
> İsa şu karşılığı verdi: "Eğer ben kendimi yüceltirsem, yüceliğim hiçtir. Beni yücelten, 'Tanrımız' diye çağırdığınız Babam'dır.
> Siz O'nu tanımıyorsunuz, ama ben tanıyorum. O'nu tanımadığımı söylersem, sizin gibi yalancı olurum. Ama ben O'nu tanıyor ve sözüne uyuyorum.
> Babanız İbrahim günümü göreceği için sevinçle coşmuştu. Gördü ve sevindi."
> Yahudiler, "Sen daha elli yaşında bile değilsin. İbrahim'i de mi gördün?" dediler.

Yukarıdaki tartışmanın sonunda Yahudilerin sorduğu soruya yanıt olarak İsa "İbrahim'den önce Ben Ben'im" diyerek karşılık vermiştir. Bunun üzerine onun tanrılık iddiasında bulunduğuna kanaat getiren Yahudiler İsa'yı taşlamak istemiş, ancak İsa birden görünmez olmuştur.[150] Yuhanna yazarı görünmezlik temasına bir açıklama getirmez. Ancak buna benzer örnekler görünmezlik ile tanrısallık arasında bağ kuran Grek ve Roma pagan gelenekleri açısından tanıdıktır. Pek çok büyü papirüslerinde bu türden olaylar nakledilir. Keener, İlyas'ın kasırgayla yükselmesi ile Elçilerin İşleri'nde İsa'nın bulutlar arasında kaybolması anlatılarını "birden kaybolmak-görünmez olmak" temalarıyla

---

148 Bkz. Yu. 2:13-22, 5:14; 7:28; 8:20; 8:59; 10:23; 18:20.

149 Anderson, "The Origin and Development of the Johannine Egō Eimi Sayings", s. 147.

150 Kalabalığın içinden birden kaybolma şeklindeki teofanik durum Doketistlerin de ilgisini çekmiştir. Doketistler ilgili hadiseyi İsa'nın gerçek bir bedeninin olmadığına delil olarak gösterirler.

ilişkilendirerek söz konusu durumun Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından da bilindiğini belirtir.[151] Burada yalnızca görünmezlik teması değil, İbrahim figürü de oldukça önemlidir. İsa'nın İbrahim'den önce olduğunu ifade etmesi basit bir köken mukayesesi olarak görülemez.[152] Elbette "Yahudiler kendilerini İbrahim'e dayandırdıkları için Yuhanna yazarı da İsa'nın İbrahim'den de önce olduğunu söyleyerek bir üstünlük kurmaya çalışmıştır" denilebilir. Ancak İbrahim'den önce olma durumu ne tür bir çağrışıma sahiptir?

"İbrahim'den önce, *Ben Ben'im*" hitabı İsa'nın ezeliliğini dolayısıyla tanrılığını ifade etmenin dolaylı yollarından biridir. Dilsel açıdan İbrahim'den önce olma durumu geçmiş zaman kipi ile ifade edilmişken sonrasında gelen *Ben Ben'im* ifadesi geniş zaman formundadır. *Ben Ben'im* şeklinde tercüme edebileceğimiz *Egō Eimi*'nin Tanrı'ya nispetle kullanıldığında Tanrı'nın "geçmişte ve şimdide var olan ve gelecekte var olacak olan" olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bir diğer ifadeyle Platoncu ve Philocu

---

151 Keener, **The Gospel of John**, s. 774.

152 Yuhanna İncili ile hemen hemen aynı çağa tarihlendirilen *İbrahim'in Vahyi* (*The Apocalypse of Abraham*) isimli apokaliptik metnin de *Egō Eimi* söylemini kullanması ilginçtir. (Tarihlendirme ve metin için bkz. **The Apocalypse of Abraham**, Trans. and Ed. G. H. Box, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1919, ss. xv, xvi; 35-86). İbrahim'in Vahyi'ne göre İbrahim, babası Terah'ın puthanesinin yıkıldığını görmüş, peşinden de Tanrı'nın sesini işitmiştir:
"...Aradığın yaratıcı, tanrıların Tanrı'sı *Ben*'im. Baba'nın evinden çık, ki babanın günahlarından ötürü sen de öldürülmeyesin" (*Apoc. Abr*, 8).
Kitabın sonraki bölümlerinde İbrahim bir ses işitir ve sesin geldiği yöne doğru bakar. Herhangi bir insan emaresi yoktur. Oldukça ürkütücü bir atmosferi tarif eden metin İbrahim'in tüm gücünün tükendiğini ruhunun kendisinden çıkacak gibi olduğunu aktarır. O esnada İbrahim, "Git Yoel, tarif edilemez ismim aracılığıyla şuradaki adamı kaldır ve onu güçlendir" (*Apoc. Abr*, 10). şeklinde bir hitap iştir. Burada Yoel adında bir figür anlatıya dahil edilmiştir. Yoel bir insan kılığında İbrahim'in karşısına çıkar ve ona kendisini güçlü kılması ve kutsaması için Tanrı tarafından gönderildiğini söyler. Tanrı'nın ismi Yoel'e verilmiştir, ki Anderson Yoel'in *YHVH* ve *El* isimlerinin birleşimi olduğunu düşünmektedir. Anderson, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 87. Yoel'in Terah'ın puthanesini yıkanın kendisi olduğunu ifade etmesi, İbrahim'i ve soyunu kutsaması, ona vaat edilen toprakların yolunu göstermesi, tehlikelere karşı koruyucu olması gibi eylemlerinin *Egō Eimi* kalıbıyla anlatılması oldukça ilgi çekicidir. Anderson her ne kadar Yuhanna ve *İbrahim'in Vahyi* metinlerindeki *Egō Eimi* formları arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğuna dair yeterli argümanın olmadığını düşünse de metinlerarası paralelliklerin kayda değer olduğunu belirtir.[152] Metnin en geç II. yüzyılın ilk çeyreğinde dolaşımda olduğu düşünülürse "İbrahim'den önce *Ben Ben'im*" ifadesi sadece İsa'nın ezeliliğine değil "Yoel" olarak isimlendirilen figürle benzeri bir misyona ve otoriteye sahip olduğuna da yorulabilir.

terminolojide "To On"[153] yani "Var Olan" olarak tanımlanan Tanrı'nın zamansızlığı zaman kipleri üzerinden dolaylı olarak vurgulanmaktadır.[154] Nitekim cümlenin kastı Yahudiler tarafından anlaşılmış ve İsa'yı taşlamaya çalışmışlardır. Bu açıdan buradaki yalın *Egō Eimi*'nin *Prolog*'un girişindeki "Başlangıçta *Logos* vardı ve *Logos* Tanrı'yla birlikteydi" cümlesiyle aynı anlamı taşıdığı söylenebilir.

b. Metaforik *Egō Eimi*

Egō Eimi kalıbının bir nesne ile kullanıldığı durumlar yalın *Egō Eim*i söylemlerinden ayrışmaktadır. *Egō Eimi*'ye ilişen nesnenin bir metafor olması durumunda ise sadece dilbilgisi açısından değil, anlam açısından da bir farklılık belirmektedir. Yuhanna İncili'nde yedi ayrı yerde bu türden kullanımlara rastlanır:

> Yaşam ekmeği Ben'im…, Gökten inmiş olan ekmek Ben'im…, Gökten inmiş olan diri ekmek Ben'im (Yu. 6:35, 41, 51).
> Dünyanın ışığı Ben'im (Yu. 8:12).
> Koyunların kapısı Ben'im…, Kapı Ben'im (Yu. 10:7,9).
> İyi çoban Ben'im (Yu. 10:11,14).
> Diriliş ve yaşam Ben'im (Yu. 11:25).
> Yol, gerçek ve yaşam Ben'im (Yu. 14:6).
> Gerçek asma Ben'im (Yu. 15:1,5).

İlgili cümlelerin geçtiği pasajların bir kısmında İsa'nın görece uzun ve karmaşık konuşmaları kaydedilir. *Egō Eimi* söyleminin bu konuşmalardaki karmaşıklığı gidermek ve muhatabın İsa'nın söylemlerindeki derinliği anlamasını sağlamak için kullanılan öz bir ifade olarak işlev gördüğü düşünülmektedir.[155] Bu konuşmaların bir kısmı İsa'nın gerçekleştirdiği mucizevi bir olayın ardından aktarılır. Konuşmalarda *Egō Eimi* ifadesine ilişen metafor, aynı zamanda mucizevi olayın da ana temasıdır.

Örneğin Yuhanna İncili'nin altıncı bölümünde "Yaşam ekmeği Ben'im"[156] şeklindeki *Egō Eimi* söylemi aynı bölümün ilk sahnesinde anlatılan kalabalığın "ekmek"le doyurulması mucizesiyle ilişkilidir. Mucize ile sonrasında gerçekleşen konuşma arasındaki bağlantı *Egō Eimi*'dir ve işlevi de mucizenin arkasındaki hakikati ifşa etmektir.

---

153 Philo, **On the Unchangeableness of God**, 11.
154 Keener, **The Gospel of John**, s. 770; Frey, **The Glory of the Crucified One**, s. 82.
155 Anderson, "The Origin and Development of the Johannine Egō Eimi Sayings", s. 148.
156 Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (Yu. 6:35)

İfşa edilen hakikat İsa'nın kim olduğuna ve göstermiş olduğu mucizenin ne anlama geldiğine ilişkin sırdır.[157] Çünkü kalabalık İsa'nın yaptığı mucizenin gerçek anlamını bilmemektedir. Mucizeyi görenler İsa'nın bir peygamber olduğunu zannetmiştir. Onlar açısından tıpkı Musa'nın İsrailoğullarına gökten *mān*ı vermesi gibi İsa da yemeleri için onlara ekmek vermiştir.[158] Oysa Yuhanna yazarına göre insanların bu zannı yüzeyseldir; arkasındaki hakikat keşfedilememiştir. Her şeyden önce Yuhanna yazarının mucize kelimesi yerine işaret kelimesini tercih etmesi de bu sebepledir. İsa'nın gerçekleştirdiği doğaüstü olaylar aslında onun kimliğini ifşa eden işaretlerdir. Söz konusu bu işaretlerin adresindeki hakikatin açığa çıkması için *Egō Eimi* söylemlerine müracaat edilmiştir.

Ekmek mucizesinin gerçekleştiği günün ertesinde İsa, kendisini görmeye gelen kalabalığa hitaben "geçici yiyecek için değil, sonsuz yaşam boyunca kalıcı yiyecek için çalışın" diyerek ekmek metaforunun sürekli tekrarlandığı söylemlerde bulunmuştur. İsa ile kalabalık arasında geçen diyaloğun detayına daha önce "Semboller" başlığı altında yer verilmişti. Burada özetle kalabalığın *mān* ve ekmek mucizeleri üzerinden İsa'yı Musa ile kıyas ettiği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine İsa, gökten ekmeği verenin Musa değil kendi Baba'sı olduğunu söyler. Bunun üzerine kalabalık bu ekmeği kendilerine vermesini talep ettiğinde ise İsa, "gökteki ekmek"in kendisi olduğunu ifade eder. Yani İsa, yalnızca mucizeyi gerçekleştiren değil aynı zamanda mucizenin de kendisidir.

Egō Eimi söylemlerinin yer aldığı bir diğer yer İncil'in sekizinci bölümüdür. Burada birden fazla *Egō Eimi* söylemi bulunmaktadır. "dünyanın ışığı *Ben'im*"[159] ifadesi ile başlayıp "İbrahim'den önce *Ben Ben'im*" cümlesi ile biten bölümde bu iki örnek haricinde üç ayrı yerde *Egō Eimi* yalın bir formda kullanılır. Bu beş örnek içinde İsa'nın "dünyanın ışığı" olduğunu vurgulayan metaforik *Egō Eimi* bölümdeki tüm söylemin zeminini

---

157 Ball, **I Am in John's Gospel**, ss. 70-72.

158 Yuhanna yazarı mucizeyi görenlerin onu anlamadıklarını vurgulamak için "İsa onların gelip kendisini kral yapmak üzere zorla götüreceklerini bildiğinden tek başına yine dağa çekildi." (Yu., 6:15) kaydını düşer. Mucizeye şahit olanların onun gerçek anlamını kavrayamaması İncildeki diğer mucize anlatılarında da görülür. Bu "anlama noksanlığı" yalnızca mucize anlatılarında değil aynı zamanda İsa'nın uzun konuşmalarında da vardır. Nihayetinde İsa'nın eylemleri ve gerçek kimliği muhatapları tarafından yüzeysel bir anlama eyleminin konusu olmuştur.

159 Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Yu. 8:12).

oluşturur. “Dünyada olduğum sürece dünyanın ışığı *Ben’im*” ifadesi kanaatimize göre ışığın kozmik değil kristolojik işlevine atıf yapmaktadır. Işığın gelmesiyle hakikat ifşa olmuş ve böylece ışık-karanlık düalitesi ortaya çıkmıştır. Bu düalite aynı bölümde İsa ile Yahudiler arasında cereyan eden tartışmada aşağı-yukarı (Yu. 8: 23), bu dünya-öte dünya (Yu. 8:23), köle-özgür (Yu. 8: 34-37), İblis-Tanrı (Yu. 8: 42-44) ve yalan-gerçek (Yu. 8: 44) şeklindeki karşıtlıklar üzerinden açımlanmıştır. Böylece “dünyanın ışığı Ben’im” söylemi İsa’nın kimliğini, otoritesini ve onun Tanrı ile ilişkisini açıklamaktadır. Buradaki “ışık” temasının dokuzuncu bölümde bir âmânın gözlerinin açılması mucizesiyle bağlantılı olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Işığın karanlıkta parlaması, karanlığın ışığı alt edememesi ve karanlıkla özdeşleşen körlüğün İsa’nın mucizesi ile iyileşmesi “dünyanın ışığı Ben’im” söylemini destekleyen parçalar olarak görülebilir. Bu açıdan bakıldığında metaforik *Egō Eimi*, ilgili metafor üzerinden İncil’in geneline serpiştirilen tasvirler birleştiğinde ortaya çıkan bütünü ifade eder.

Yalnızca incelediğimiz ekmek ve ışık metaforları değil, *Egō Eimi* ile birlikte kullanılan “diriliş, asma, çoban, kapı, yol, gerçek ve yaşam” metaforları da gerek İsa’nın söylevlerindeki gerekse eylemlerindeki örtük ve bir hayli karmaşık mesajı filtreleyerek netleştiren bileşenlerdir. İsa tasvirindeki netlik, ilgili metaforların Yuhanna sembolizmindeki rolü doğru tespit edildiğinde görülebilmektedir. Metaforların rolü Tanrı’nın sembolü ve aynı zamanda sırrı olan İsa’nın gerçek kimliğini ve misyonunu ortaya çıkarmaktır. *Egō Eimi*’nin işlevi ise metaforlar aracılığıyla beliren tasvirin sadece İsa’ya ait ve layık olduğunu vurgulamasıdır. Örneklemek gerekirse “Kapı Ben’im” (Yu. 10:9) şeklindeki tanımlamada kapı metaforu insanların Tanrı’ya ulaşabilme imkânının İsa olduğuna işaret eder. *Egō Eimi* ise bu imkânı İsa ile sınırlar. Söz konusu cümlenin yer aldığı onuncu bölüme bakıldığında İsa’nın kendisi haricinde “kapı” ya da “çoban” olma iddiasındakileri suçladığı görülür. O halde *Egō Eimi* cümlelerinde yer alan metaforların atfedildiği başka kimselerin olduğu, Yuhanna yazarının ise söz konusu atıfların tek gerçek sahibini İsa olarak tasvir ettiği söylenebilir. Bu durum İncil’deki Baba’nın tanrısal etkinliğini İsa üzerinden gerçekleştirmesiyle de uyumludur. Çünkü *Egō Eimi* Tanah literatüründe Tanrı’nın bir ismi gibidir; onun tümüyle bilinemez bir varlık oluşuna

göndermede bulunur. Yuhanna yazarı Tanrı'ya ait pek çok etkinliği (yaratıcılık, yargılayıcılık, kurtarıcılık) İsa'ya devretmekte ya da onu bu etkinliğin ortağı kılmaktadır. Dolayısıyla tanrısallığa göndermede bulunana *Egō Eimi* gibi kutsal bir deyimi de Baba Tanrı yerine İsa için kullanmaktadır.

2. *Egō Eimi* Söyleminin Arka Planı

Yuhanna İncili'nde yalın ve metaforik olarak tasnif edilen *Egō Eimi* kullanımları Yuhanna öncesi dinî geleneklerin yabancı olmadığı bir ifade biçimidir. Konuya ilişkin araştırmaların *Egō Eimi* söylemlerinin kökenine dair bir konsensüs oluşturmadığı söylenebilir. *Egō Eimi'*nin kökenini Tanah metinlerinde Tanrı'nın kendisini tanımlamak için kullandığı cümlelerle ilişkilendiren araştırmacılar Yuhanna yazarının Yahudilikten beslendiğini öne sürerler.[160] Öte yandan söylemin arka planını daha geniş çerçeveye yerleştirenler ise farklı dini geleneklerdeki *Egō Eimi* kullanımlarına dikkat çekerler.

Grekçe *Egō Eimi* formunun Antik Yakın Doğu'daki dini gelenekler tarafından kullandığı bilinmektedir.[161] İsis aretolojisi, Mitra litürjisi, Hermetik *Poimandres* metni ve bazı Sabiî metinler Yahudilik haricinde *Egō Eimi* formunu kullanan literatür arasındadır.[162]

> *Ben* Tanrı Atum'*um*, tek olan...Yüceltilmiş Olanların yurduna ulaştım ve muhteşem kapısından girdim. Siz dışarda bekleyenler, ellerinizi bana uzatın; *Ben O'yum*. Sizden biri oldum. Her gün Babam Atum ile birlikteyim. [163]

Aslı Kıptîce olan yukarısaki metinden ve yine Mısır'da büyülü sözleri, ilahileri ve ritüelleri içeren *Magical Papyri* isimli papirüs yapraklarında görülen *Egō Eimi* hitaplarından hareketle Yuhanna yazarının kendisini çevreleyen dinî atmosferin etkisinde kaldığı ileri sürülmüştür. Bu etki özelde Helenistik Yahudiliğin izlerini taşımakla birlikte Helenistik-senkretik bir karaktere işaret etmektedir. Yine Tanrıça İsis'e ait aretolojik öykülerin yer aldığı pasajlardaki *Egō Eimi* kullanımlarının da Yuhanna yazarı için olası

---

160 Frey, **The Glory of the Crucified One,** s. 292.

161 Adolf Deissmann, **Light from the Ancient East**, Trans. Lionel R. M. Strachan, New York, George H. Doran, 1927; Reprint ed., Grand Rapids, Baker Book House, 1978, ss. 131-142.

162 Creech, **Christology and Conflict**, s. 40.

163 G. P. Wetter, "Ich bin es", Eine Johanneische Foröel, **Theologische Studien und Kritik**, 88, 1915, ss. 224-234 (den aktaran Ball, **I Am in John's Gospel**, s. 24).

bir arka plan oluşturduğu düşünülmektedir.[164] Söz konusu etkileşimin dolaylı mı doğrudan mı olduğu ise tartışmalıdır. Deissmann'a göre Helenistik Mısır Dini ile Helenistik Yahudilik arasındaki yakınlıktan doğan etkileşim, Yuhanna'daki *Egō Eimi* kullanımlarının zeminini oluşturmuştur.[165]

Pek çok Yuhanna temasında olduğu gibi Gnostisizm, *Egō Eimi* söylemleri için de muhtemel arka planlardan biri olarak görülmüştür. Bultmann, *Egō Eimi* cümlelerindeki "gerçek ışık, iyi çoban ve yaşam ekmeği" gibi metaforların Gnostik terminolojiye ait olduğunu ifade eder.[166] Ayrıca Yuhanna'daki metaforik *Egō Eimi* söylemleri ile *Süleyman'ın Kasideleri* ve kimi Gnostik Hıristiyan metinleri arasındaki benzerliklerden ötürü tümünün arka planı için Hıristiyanlık öncesi bir Gnostik geleneğe işaret eder.[167] Bultmann'ın Hıristiyanlık öncesi Gnostisizm fikri doğrultusunda Schweizer'in Sabiîlik tezlerine yoğunlaştığı görülmektedir.[168] Yuhanna yazarının Sabiî literatürün yazarlarından birisi olduğu iddiası üzerine inşâ ettiği bu kanaatinin tartışmalı olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü bu tür varsayımlar öncelikle Hıristiyanlık öncesinde Sabiîliğe ait yazılı kaynakların varlığını esas almaktadır. Bu konuda ise bir uzlaşı yoktur.[169] Hıristiyanlık öncesi Gnostisizm fikri için bir diğer kanaat Kıptî Gnostik metinleri olmuştur. Bu görüşü dillendiren G. MacRae yalnızca Yuhanna'daki söylemlerin kaynağı

---

164 Barrett, **The Gospel according to St John**, s. 292.

165 Deissmann, **Light from the Ancient East**, s. 141.

166 Bultmann, **The Gospel of John**, s. 182.

167 Bultmann, "The History of Religions Background of the Prologue of the Gospel of John", **The Interpretation of John**, (1923), Ed. and Trans. J. Ashton, Edinburgh, T&T Clark, 2nd ed. 1997, ss. 26-27.

168 Eduard Schweizer, **Egō Eimi: Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden**, Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1939, reprint ed., Göttingen, Vanderhoeck and Ruprecht, 1965, ss. 32-33 (den aktaran Rebeca S. Wollenberg, "רפאך": A Short Note on ἐγώ εἰμι Sayings and the Dangers of a Translation Tradition", **Novum Testamentum**, 59, 2017, s. 21).

169 E. Yamauchi, Sabiiliğe ait literatürün II. yüzyıl öncesine tarihlenemeyeceğini öne sürer. Edward W. Yamauchi, "Jewish Gnosticism? The Prologue of John, Mandean Parallels, and the Trimorphic Protennoia", **Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions**, Eds. R. Van Den Broeck and M. J. Vermaseren, Leiden, Brill, 1981, s. 473. McArthur konuya ilişkin makalesinde erken Sabiîlik'in MS ilk yüzyıla tarihlendirilebileceğine dikkat çekerek Schweizer ve Bultmann'ın Sabiîlik arka plan tezini güçlendirir. H. K. McArthur, "Christological Perspectives in the Predicates of the Johannine Egō Eimi Sayings", **Christological Perspectives**, Eds. R. F. Berkey and S. A. Edwards, New York, Pilgrims Press, 1982, s. 85.

için değil aynı zamanda İncil'deki tanrı/sal İsa tasvirinin inşâsı için de Gnostik geleneğe işaret etmektedir.[170]

Egō Eimi söylemlerinin arka planı için güçlü iddialardan biri şüphesiz ki Yahudiliktir. Bu kanaati savunan araştırmacılara göre *Egō Eimi*'yi bütünüyle Helenistik bir kontekste yerleştiren tüm olası arka plan tezleri yeterli dayanaktan ve ikna edicilikten uzaktır.[171] Helenistik *Egō Eimi* kullanımları ile Yuhanna arasında ancak filolojik açıdan bir yakınlık iddia edilebilir. Buna karşın Yuhanna İncili'nde kutsal bir unvan işlevi gören *Egō Eimi* formları ile Helenistik dini geleneklere ait kullanımların aynı olduğu söylenemez.[172] Bunun yerine Tanah literatüründe Tanrı'ya nispetle kullanılan Egō Eimi söylemleri ile Yuhannacı kullanımlar arasında bir yakınlık ilişkisi kurmak daha doğrudur.[173] Bu ilişkiyi gösterebilmek için ilk olarak Septuaginta'da *Egō Eimi* ile karşılanan "Ehyeh aşer Ehyeh" ifadesine bakılabilir.

> Musa şöyle karşılık verdi: "İsrailliler'e gidip, 'Beni size atalarınızın Tanrısı gönderdi' dersem, 'Adı nedir?' diye sorabilirler. O zaman ne diyeyim?"
> Tanrı, "Ben Ben'im" dedi, "İsrailliler'e de ki, 'Beni size Ben Ben'im diyen gönderdi' (Çık. 3:13-14).

Buradaki *Egō Eimi* ile ne kastedildiği üzerine farklı yorumlar bulunmaktadır. Zickendraht bu söylemin Tanrının varlığının "şimdiye dek var olan, var olmaya devam eden ve sonsuza dek var olacak olan" karakterine işaret ettiğini söyler. Vahiy kitabında Tanrı için "Var olan, var olmuş ve gelecek olan" şeklinde bahsedilmesi *Egō Eimi*'nin bir tefsiri olarak okunmaktadır. Kimi araştırmacılara göre ise *Egō Eimi* bir *tetragrammaton*[174]

---

170 G. W. MacRae, "The Egō-Proclamation in Gnostic Sources", **Studies in the New Testament and Gnosticism**, Ed. Daniel J. Harrington, Stanley Moorow, OrEgōn: Wipf & Stock Press, 1987, ss. 203-217.

171 Brown, **The Gospel according to John**, s. 535.

172 George O. Okpako, **The I'am Sayings** (Basılmamış yüksek lisans tezi), University of Birmingham, 2017, s. 16.

173 Keener, **The Gospel of John**, s. 770

174 Tanrının kutsal isminin ağza alınması, söylenmesi ve yazılmasının yasak olması düşüncesinin bir sonucu olarak Yahudilikte yüce tanrının ismi olan Yahve ya da Yehova yerine İbranice *yod, he, vav* ve *he* harflerinin yan yana yazılmasıyla oluşan gizemli ve kutsal isim, Yunanca "dört harf'' manasına gelen *tetragrammaton* kelimesi ile ifade edilir. Yahudiler, Musa'ya verilen On Emir maddeleri arasındaki "Tanrının ismini boş yere ağzına almayacaksın" emrinden hareketle, Yahve ismini kullanmaz, onun yerine Adonay ya da Elohim gibi diğer isimlendirmeleri kullanırlar. Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, ss. 367-368.

işlevi görmektedir.[175] Bu açıdan *Egō Eimi*, Tanrı'nın kutsal isminin bir kalkanı olarak görülür.[176] K. Armstrong buradaki *Egō Eimi* hitabıyla Musa'nın sorusunun cevapsız kaldığını düşünmektedir.[177] Her tanım kendi içinde bir koşul barındırdığından Tanrı'nın koşullandırılamaz oluşu bu hitap ile ifade edilmiştir. Mantığın özdeşlik ilkesi uyarınca Tanrı *Kimse O'dur*. Bu, kutsal olana ilişkin her şeyin bilinemeyeceğini gösterir. Armstrong'un bu yaklaşımı, kadim zamanda bir şeyin ismini bilmenin o şey üzerinden belli bir otorite kurulacağına ilişkin aşırı yorumu referans almaktadır.[178]

Egō Eimi'nin söylemsel atasının Yahudilik olduğunu öne süren görüşlerin ayrıca Tanah'ta yer yer *Ani YHVH* (Ben Yahve) ya da *Ani Elohim* (Ben Elohim) şeklinde sadece zamir ve isimden oluşan kullanımlara da yöneldiği görülmektedir. Grekçeye *Egō Kyrios* ve *Egō Theos* olarak çevrilen bu kullanımlar "imek" ek fiili olan *eimi*'yi de içermektedir. Bu ifadelerin geçtiği pasajlarda *YHVH*'nin tek tanrı olduğu ve ondan başkasının olmadığı vurgusu hakimdir. Yeşaya'da "Ben O'yum" anlamındaki *Ani Hu*'nun Grekçe karşılığı olan *Egō Eimi*, bu formuyla sadece Tanrı'nın tekliğine değil aynı zamanda olmak fiilinden hareketle onun "Var Olan" olduğuna da işaret eder.[179] Yine Yeşaya'daki "Ben Rab, ilkim; sonuncularla da yine Ben olacağım" (Yeş. 41:4), "... Benim O olduğumu anlayasınız" (Yeş. 43:10), "Bunları yaratan Rab benim" (Yeş. 45:8), "Rab benim, başkası yok" (Yeş. 45:18), "Çünkü Tanrı benim, başkası yok" (Yeş. 45:22), "Ben O'yum; ilk Ben'im, son da

---

175 Karl Zickendraht, "Egō Eimi", **Theologische Studien und Kritiken**, 94, 1922, ss. 162-168 (den aktaran Creech, **Christology and Conflict**, ss. 41-43).

176 Dodd, *Egō Eimi* ifadesinin kimi kullanımlarından hareketle onu Tanrı'nın gizemli ismi olarak kabul eder. Yeşaya 45:19'un Septuaginta'daki çevirisinde *Egō Eimi* ifadesi iki kez arka arkaya kullanılmıştır. Bu kullanımlardan ilki cümlenin özne ve ek fili iken ikinci *Egō Eimi* Tanrı'ya ilişkin özel bir isimdir. Nitekim Rabbinik gelenek de *Egō Eimi*'nin İbranice karşılığı olan *Ani Hu* ifadesini tapınakta Tanrı'nın adı yerine kullanmıştır. Bkz. **Mishnah**, Sukkah, 4:5. E. Stauffer Tanrı'ya nispetle "Ani Hu" isminin Sukkot bayramındaki ritüellerde kullanıldığını ve ayrıca Fısıh litürjisinde de bu isme yer verildiğini kaydeder. Stauffer, **Jesus and His Story**, ss. 181-182. Bu açıdan *Egō Eimi*'yi bir isim olarak değerlendirmek mümkündür. Dodd, Yuhanna 17:11'de İsa'nın "onları bana verdiğin adınla koru" şeklindeki duasını referans göstererek Tanrı'nın kendi iradesiyle ismini İsa'ya verdiğini aktarır. Bu açıdan Tanah'taki *Egō Eimi* söylemleri ile onun İsa'ya ilişkin kullanımları özdeştir. Dodd, **Interpretation of the Fourth Gospel**, ss. 94-95.

177 Karen Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi: İbrahim'den Günümüze Dört Bin Yıllık Tanrı Anlayışı**, Ankara, Ayraç Yayınları, 1998, s. 39.

178 Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 33.

179 Brown, **The Gospel according to John**, s. 536.

Ben'im" (Yeş. 48:12) cümleleri de bu formun örnekleridir. Bu örneklerde "ilk olma, son olma ve yaratma" gibi Tanrı'ya ait ayırt edici durumlar ayrıca *Egō* zamiri de eklenerek pekiştirilmektedir. Anlam açısından söyleme zenginlik katan bu türden bir ekleme aynı zamanda Tanrı'nın tekliğini, ondan başka tanrının olmadığını vurgulamaya yöneliktir. Hatta *Ani Hu*'nun monoteist bir ifade biçimi olarak bir eylemi ya da sıfatı yalnızca YHVH'ye hasretmeyi ifade ettiği için "benden başkası değil" şeklinde çevrilmesi gerektiği söylenmiştir.[180] *Ani Hu*, adeta Tanrı'nın kendisi hakkındaki ifadelerinin özeti ve mutlak monoteizmi vurgulayan bir kod isim olarak görülmüştür.[181]

Ani Hu ifadesinin karşılığı olan *Egō Eimi* cümlelerine Yeşaya kitabının kırkıncı ve elli beşinci bölümleri arasında sıklıkla yer verilmesi kanaatimizce ayrıca bir vuruguyu hak etmektedir. Bilindiği gibi bu bölümler *Deutero-Yeşaya* (*İkinci Yeşaya*) olarak adlandırılır. Tanah'ın monoteizm vurgusunun en yoğun olduğu bölümlerden birisi olan *Deutero-Yeşaya*'nın Babil sürgününün sonlarına doğru ismi bilinmeyen bir kimse tarafından yazıldığı sanılır. Metnin içeriğinin sürgündeki durumu yansıttığı, dolayısıyla monoteizm vurgusunun bu nedenle yoğunlaştığı düşünülebilir. Bu açıdan *Egō Eimi* kalıplarının Babil'in politeist dini ortamı içindeki sürgün Yahudilerden tek tanrı öğretisini devam ettiren topluluğun psikolojik direncini artırmak; çoktanrıcılığa meyledenleri ise eleştirmek amaçlarını gözettiği söylenebilir. Bu sebeple Yuhanna'daki *Egō Eimi* söylemlerinin hem teolojik hem de filolojik açıdan Çıkış kitabındaki kullanımlardan ziyade *Deutero-Yeşaya*'daki kullanımlarla bir ilişkisinin olduğu düşünülür.[182] C. Williams pek çok araştırmacı gibi Yeşaya ve Yuhanna'daki *Egō Eimi* kullanımları arasındaki yakınlığın farkındadır. Hatta *Egō Eimi* ile birlikte kullanılan kimi temaların Yeşaya'dan alınmış olabileceğini dahi belirtir. Hem Yasa'nın Tekrarı hem de Yeşaya kitaplarındaki *Egō Eimi*

---

[180] David Daube, **The New Testament and Rabbinic Judaism**,1956, Reprint ed. New Hempshire, Ayer Company, 1984, s. 326.

[181] J. Richter, **Ani Hu und Egō Eimi** (Basılmamış doktora tezi), University of Erlangen, 1956, ss. 17,21,43,85 (den aktaran Ball, **I am in John's Gospel**, s. 33)

[182] Philiph B. Harner, **The 'I Am' of the Fourth Gospel: A Study in Johannine Usage and Thought**, Philadelphia, Fortress Press, 1970, ss. 60 (den aktaran Creech, **Christology and Conflict**, s. 44); John Henry Bernard, **The Gospel according to St John**, I, New York, Charles Scribner's Sons, 1929, s. cxxi; Barrett, **The Gospel according to St John**, s. 283; Brown, **The Gospel according to John**, s. 537; Smalley, **John: Theologian and Interpreter**, s. 186.

formu YHVH'nin yegâne tanrısallığının öz ifadesidir. Bu önemli tema Yuhanna yazarı tarafından İsa'nın Tanrı'nın son ve tamamlanmış vahyi olduğunu belirtmek için kullanılmıştır.[183] Bu yoruma göre *Egō Eimi* ifadeleri, İsa'nın tanrısal kimliğe sahip olduğuna vurgu yapan bir unvan olarak değil, Tanrı'nın işlerinin tamamlayıcısı olduğunu deklare eden bir tür formül olarak görülmelidir.[184] Buradan hareketle Tanah'ta Tanrı'yı betimleyen sembolizmin Yuhanna'da İsa'nın kimliğini ve rolünü tanıttığı söylenebilir.

Kimi araştırmacılar yalnızca *Egō Eimi* formunu değil aynı zamanda *Egō Eimi*'ye eşlik eden metaforları da dikkate alarak bir değerlendirme yapmaktadır. Bu isimlerden Brown, *Egō Eimi* cümlelerindeki "ışık, asma, ekmek ve çoban" metaforlarının Tanah metinlerinde Tanrı ile İsrail arasındaki ilişkinin sembolik ifadeleri olduğunu ileri sürerek Yuhanna yazarının *Egō Eimi* kullanımlarının kökeninin Filistin Yahudiliğinde aranması gerektiğine inanır.[185] D. Ball'a göre Yuhanna yazarı, Yahudi kutsal metinlerindeki bilindik temaların ancak İsa tasvirine eklemlendiğinde gerçek anlamının ortaya çıkacağını düşünmektedir. Yuhanna yazarı Yeşaya'daki "ışık" motifini, Yeremya ve Hezekiel'deki "çoban" figürünü ayrıca pek çok Tanah pasajında görülen "ekmek, asma, yol ve diriliş" gibi temaları İsa'nın kimliğine ve onun tanrısallığına atıfta bulunan *Egō Eimi* kalıbı ile birleştirerek yeni teolojik formüller oluşturmuştur.[186] Egō Eimi'nin yalın halde kullanımı genel olarak İsa'nın kimliğine, metaforik kullanımı ise İsa'nın rolüne işaret etmektedir.[187] Öte yandan Tanah'taki metaforik *Egō Eimi* cümleleri daha çok metafor olarak insan öznesini tercih ederken (Yeş. 49:26), Yuhanna metaforlarının -çoban örneğini istisna tutacak olursak- çoğunlukla nesne oldukları görülür.[188] Yine de *Egō Eimi*'nin gerek bir isim olarak gerekse

---

183 Catrin H. Williams, **I am He The Interpretation of 'Ani Hu' in Jewish and Early Christian Literature**, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, ss. 299-302.

184 Williams, **I am He**, s. 303; Brown, **The Gospel according to John**, ss. 536-537.

185 Brown, **The Gospel according to John**, s. 535. Brown, "Filistin Yahudiliği" ifadesiyle Kumran ve Samirî gelenekleri dışarda bırakmak ister. Ancak ilgili metaforlara her iki gelenekte de yer verilmesi, bu iki geleneğin de Yahudi arka plan çerçevesine taşımaktadır.

186 Ball, **I Am in John's Gospel**, s. 259.

187 Ball, **I Am in John's Gospel**, ss. 255-257.

188 Wollenberg, "אני יי רפאך: A Short Note on ἐγώ εἰμι Sayings", s. 25.

metaforik bir bağlamda kullanılması esas alınsın, her hâlükârda ilahi özneye referansla kullanıldığı açıktır.[189]

Egō Eimi formunu Helenistik ve Yahudi geleneklerinden ziyade erken Hıristiyanlık ve Yuhanna cemaatine özgü bir söylem olarak ele alan isimler de bulunmaktadır.[190] Örneğin E. Freed'e göre Yuhanna 1:20 ve 4:26'daki *Egō Eimi* söylemleri İsa'nın mesihliğine işaret eden ifadeler olarak değerlendirilir. Freed bu türden kullanımların Sinoptik İncillerde de yer aldığına dayanarak Yuhanna'daki kullanımları mesihlik bağlamında geleneksel terminolojinin bir parçası olarak görür.[191] Nitekim Manson, Mark. 13:6'da "Birçokları 'Kimsem O'yum diyerek benim adıma gelip birçok kişiyi saptıracaklar" cümlesindeki *Egō Eimi*'nin İsa'nın mesihliğine vurgu yaptığını ve anlam olarak ilahi mevcudiyeti kastettiğini ifade eder.[192] Buna karşın Keener, *Egō Eimi*'yi Sinoptik geleneğe yaslanan bir ifade olarak değil Yuhanna'nın *yüksek kristolojisi*nin bir bileşeni olarak okumanın daha doğru olduğunu düşünür.[193] Yine D. Vanderlip *Egō Eimi* söylemlerinin erken dönem Hıristiyan geleneğinin bir ürünü olduğunu kaydetse de; söylemin İsa'ya değil Hıristiyan cemaate ait olduğunu ima eder. [194] Bu imaya dikkat çeken Schnackenburg, *Egō Eimi*'nin litürjik veya kültik bir zemini olabileceğini, dolayısıyla İsa'ya değil Yuhanna cemaatinin İsa tasvirine ait olduğunu kabul eder.[195] M. Boring de benzer şekilde *Egō Eimi* formunun *Paraklit*'in kontrolündeki Yuhanna cemaatinin ileri gelenleri tarafından İsa'nın

---

189 F. C. Fensham, "I am the Way, the Truth and the Life" **Neotestamentica II The Christ of John: Essays on the Christology of the Fourth Gospel**, New Testament Society of Southern Africa, 1968, s. 83.

190 M. E. Isaacs, "The Prophetic Spirit in the Fourth Gospel", **Heythrop Journal**, 24, 1983, ss. 391-407; J. N. Sanders, **A Commentary on the Gospel According to St. John**, Ed. B. A. Mastin, Harper New Testament Commentaries, New York, Harper & Row, 1968, s. 189.

191 E. Freed, "Egō Eimi in John viii: 24 in the Light of its Context and Jewish Messianic Belief", **JTS**, 17, 1983, ss. 52-59.

192 Manson "The ΕΓω EIMI of the Messianic Presence", s. 138.

193 Keener, **The Gospel of John**, s. 771.

194 D. George Vanderlip, **Christianity according to John**, 1946, Reprint ed. Philadelphia, The Westminster Press, 1975, s. 71.

195 Schnackenburg, **The Gospel according to St. John**, II, s. 89.

söylemlerine eklendiği kanısındadır.[196] O. L. Vereş de Tanah'taki *Egō Eimi*'nin yeni bir okuma aracılığıyla Yuhanna kristolojisine dahil edildiğini söyler.[197]

Egō Eimi ifadesinin arka planına ilişkin teorilerin Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dini gelenekler olmak üzere temelde üç ayrı kategoride ele alındığı görülmektedir. Bunların dışında kimi isimler ise ilgili arka planın tek bir dini gelenekle sınırlandırılamayacağını ifade ederler. Bunlardan C. K. Barrett, *Egō Eimi*'nin metaforik kullanımları için Helenizm'in, yalın kullanımları için ise Yahudiliğin etkin olduğunu söylemektedir.[198] Kysar da Barrett gibi Yuhanna'daki *Egō Eimi* ifadelerinde hem Yahudiliğin hem de Helenizm'in izlerinin bulunabileceğini savunur.[199] Yine Schnackenburg söyleme eşlik eden betimlemeleri Tanah'a, söylemin dilsel formunu ise Helenizm'e atfetmektedir.[200] Becker ise Tanah'taki *Egō Eimi* söyleminin Yuhanna aracılığıyla Gnostikleştirildiğini savunmaktadır.[201]

Egō Eimi söyleminin Yuhanna İncili ve diğer metinlerdeki örnekleri karşılaştırıldığında filolojik açıdan kesinlikle bir devamlılığın var olduğu fark edilir. Buna rağmen söylemin kökeni hakkında kesin ve yeterli delil yoktur. Ancak en erken kullanımların Antik Yakın Doğu geleneklerine ait olduğu bilinmektedir. Daha çok büyü metinlerinde veya mucizevi olayların aktarıldığı anlatılarda rastlanılan *Egō Eimi*'nin Yahudi literatüründe Tanrı'nın kendisine nispetle kullandığı *Ehyeh aşer Ehyeh* ya da *Ani Hu* ifadelerinin bir karşılığı olduğu görülmektedir. Bu bağlamı esas alınacak olursa, *Egō Eimi*'nin Yahudilik açısından bir taraftan Tanrı'nın kurtarıcı etkinliğine işaret etmek, diğer taraftan ise onun isminin kutsallığını ve aşkınlığını muhafaza etmek işlevlerine sahip olduğu görülecektir. Tora metinlerindeki örneklerin daha çok Tanrı'nın "Var Olan" karakterine vurgu yaptığı, Yeşaya'daki kullanımların ise Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki

---

196 M. Eugene Boring, "Christian Prophecy and Sayings of Jesus: The State of the Question", **NTS**, 29, 1923, ss. 109-110.

197 Otniel L. Vereş, "A Study of 'I am' Phrases in John's Gospel", **Perichoresis**, 6, 2008, s. 113.

198 Barrett, **The Gospel according to St John**, s. 292.

199 Robert Kysar, **The Fourth Evangelist and His Gospel**, Minneapolis, Augsburg Press, 1975, s. 122.

200 Schnackenburg, **The Gospel according to St. John**, II, s. 86.

201 J. Becker, "Die Ich Bin Worte", **Das Evangelium des Johannes** I. Kapitel 1-10 Ökumenicher Taschenbusch zum Neuen Testament, Gütersloh, Gerd Mohn, 1979, s. 209 (den aktaran Ball, **I am in John's Gospel**, s. 43).

ilişkiye odaklandığı söylenebilir. İsa çağında kimi tapınak ibadetlerinde *Egō Eimi*'nin Tanrı'nın isimlerinden biri olarak zikredilmesi de litürjik bir işlevinin olduğunu göstermektedir. Bu açıdan Hıristiyan literatürdeki *Egō Eimi* formlarının Yahudilikteki örneklerle ilişkili olduğunu ifade edebiliriz. Ancak Yuhanna'daki *Egō Eimi* söylemlerinin hem Yahudilikteki hem de Yuhanna haricindeki Hıristiyan literatürdeki kullanımlardan farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Yuhanna İncili'ndeki *Egō Eimi* söylemleri yalın ve metaforik olmak üzere iki ayrı forma sahip olduğunu daha önce ifade etmiştik. Yalın kullanımlar İsa'nın tanrısal kimliğini ifşa etmektedir. Bu söylemlerin kimine teofanik bir durumun eşlik etmesi de bu ifşayı güçlendirmektedir. Metaforik kullanımlar ise *Egō Eimi*'ye iliştirilen metaforların sadece İsa'nın şahsında gerçek anlamını bulduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan *Egō Eimi*, İsa'yı kendisiyle benzer nitelikleri haiz diğer figürlerden ayırmaktadır. Bu teolojik işlevin yanı sıra *Egō Eimi* söylemlerinin İsa'nın mucizevi eylemleri ile karmaşık söylemlerini anlayamayanlar için öz bir formül olduğu da görülmektedir. Bu açıdan ise *Egō Eimi* Yuhanna sembolizminin bir bileşeni olarak retorik bir işleve sahiptir. Bunların yanı sıra *Egō Eimi*'yi Yuhanna'nın kristolojik inşâsının bir parçası olarak değerlendirmek gerekmektedir. Sinoptik İncillerde *Egō* söylemlerinin azlığı ve İsa'nın tanrı-merkezli bir söylemde bulunması dikkate alındığında Yuhanna yazarının farklılığı anlaşılacaktır. Dolayısıyla *Egō Eimi*'yi bu farklılığı inşâ eden önemli bir Yuhanna söylemi olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

D. Sembolik Kişiler: Karakterler

Yuhanna İncili, Grek drama metinlerinde olduğu gibi sahnelerden oluşur. Her sahnede söz söyleme sırası kendisine gelen öne çıkarken sözü biten karakter diyalog sahnesinden çekilir. İnsan toplulukları dramalardaki koro gibi tek bir karaktermiş gibi hareket eder. Sahnede görülen karakterler -gerçek kişiler üzerinden anlatılsa da- tarihsel bir kişilikten ziyade bir insan tipini hatta bazen bir topluluğu betimler.[202] Drama yazarı tarihi olayları ve kişileri bir gerçekliği aktarmak için değil, kendi çağındaki gerçekliği yansıtmak için

[202] Craig R. Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel**, ss. 36-37.

kullanır. Bu sebeple karakterler yalnızca drama yazarının amacının anlaşılmasını sağlayacak şekilde modellenir. Bu yönüyle Yuhanna İncili'nin Grek drama türünü andıran kurgusu kendisinden önce olduğu düşünülen geleneksel İsa biyografilerden ayrışır. Bu kurgu yeni bir kronoloji, yeni bir anlatım üslubu ve yeni karakterler içerir. Bilinen karakterleri de kendi anlatısına uygun olarak yeniden inşâ eder. Yazar geleneksel anlatıya sadakat yerine onu yeniden şekillendirme özgürlüğünü tercih etmiştir. Bu açıdan Yuhanna İncili'nin basit tarihsel bir aktarım/şahitlik olmadığını, var olan sözlü ve yazılı materyalleri bir amaç doğrultusunda yazınsal olarak yeniden ürettiğini tekrar ifade edebiliriz.

Bu yeniden üretimin önemli bileşenlerinden biri de karakter tasarımlarıdır. Yuhanna çağında muhtemelen Sinoptik İncillerdeki karakter anlatılarını da etkilemiş iki farklı tasarım söz konusuydu. Grek anlatılarında kahramanlar bir varoluş hali içinde statik olarak karakterize edilmektedir. Karakterler toplumda var olan tipleri betimlemektedir. Bunun aksine Yahudi metinlerde ise dinamik karakterler görülmektedir. Tanah odak, İbrahim, Yakub, Musa ve Davud gibi karakterlerin kişisel durumlarındaki gelişim üzerindedir. Karakterler süreç içinde gelişerek nihai hallerini alırlar.[203]

Sözü edilen statik-dinamik karakterizasyon farklılığı dikkate alındığında Yuhanna İncili'nde başkarakter İsa'nın statik, İsa haricindeki çoğu karakterlerin ise dinamik olduğu gözlemlenir. Örneğin İsa, *Prolog*'daki varoluşunun sahip olduğu özellikleri ve halini çarmıh anına dek muhafaza ederken Samiriyeli kadın veya gözleri doğuştan görmeyen adam karakterleri İsa ile karşılaşmaları neticesinde bir değişim geçirirler. Bu karakterlerin İncil'deki ilk ve son durumları arasında bariz bir fark vardır. Dolayısıyla İsa ve diğer karakterlerdeki değişim olgusu dikkate alındığında Yuhanna yazarının Grek ve İbrani karakter modellerini bir arada kullandığı düşünülebilir.[204]

Karakterler modern araştırmalarda edebi kritik metodun uygulama öğelerinden biridir. Bu nedenle karakter tasarımlarının Yuhanna anlatısındaki işlevini gösterebilmek açısından İncildeki -tüm karakterler olmasa da- çarpıcı bazı örneklerin incelenmesi

[203] Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 103.
[204] Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 103.

gerekmektedir. Burada günümüz dünyasına ait bir edebi bir türü referans alarak yaklaşık miladi ilk yüzyılın sonuna tarihlendirilen bir metinde yer alan karakterlerin değerlendirilmesi amaçlanmamaktadır. Kaldı ki İncil yazarlarının bir romancı titizliğine sahip olduklarını iddia etmek de yersizdir. Bu açıdan Yuhanna anlatısındaki karakterler edebi kritik metodun şablonlarına tam uymayabilir. Üstelik İncildeki pek çok karakter, anlatı süresince varlık gösteren figürler de değildir. Bunlar daha çok yardımcı karakterler olarak anlatının merkezindeki esas karaktere ait rolün iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu da onların -tarihsel bir kişiliği yanıtsalar dahi- sembolik karakterler olarak işlev gördüğüne işaret eder.

Yuhanna İncili'nin tarihselliği öteden beri tartışılagelmiştir. Yakın zamana dek Sinoptik İncillerdeki tarihsel malzemenin Yuhanna'ya göre daha güvenilir olduğu; bu sebeple *Tarihsel İsa*'nın Yuhanna İncili'nde aranamayacağı ifade edilmekteydi. Her ne kadar yakın zamanda yapılan bazı çalışmalar,[205] Yuhanna İncili'nin en az Sinoptikler kadar tarihsel güvenilirliğe sahip bir metin olarak kullanılabileceğini vurgulasa da kanaatimizce Yuhanna yazarı *Tarihsel İsa* konusunda güçlü bir kaynak değildir. Yuhanna'nın bu özelliği sadece *Tarihsel İsa* için değil İncil'deki diğer karakterler için de geçerlidir. Yuhanna yazarının karakterlerin tarihselliğini önemsememesi elbette onların gerçek kişiler olmadığı sonucunu zorunlu kılmaz. Bu karakterler -gerçek kişiler olsa dahi- Yuhanna anlatısında kendi tarihsel düzlemlerinden taşınarak yazarın sembolik evrenine aktarılmıştır. Bu aktarım büyük oranda II. yüzyılda tarihselliği tartışılmayan İsa için de geçerlidir.

1. Dünyadan Geçip Giden Tanrı: İsa

Sinoptik İncillerde İsa, Celileli gezgin bir vaizdir. Soy kütüğü Davud'a dayanan, öğrencilerini kendisi seçen, çölde şeytan tarafından sınanan tarihsel bir figürdür. İsa'nın

---

205 Bu çalışmalar arasında *John, Jesus and History* isimli proje öne çıkmaktadır. İlgili proje kapsamında gerçekleştirilen yayınların editoryal çalışmaları için bkz. **John, Jesus and History I: Critical Appraisals and Critical Views**, Ed. P. Anderson, F. Just and T. Thatcher, Leiden-Boston, Brill, 2007; **John, Jesus and History II: Aspects of Historicity in the Fourth Gospel,** Ed. P. Anderson, F. Just and T. Thatcher, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009; **John, Jesus and History III: Glimpses of Jesus Through the Johannine Lens**, Ed. P. Anderson, F. Just and T. Thatcher, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2016.

Yuhanna'daki tasviri ise bu içerikten oldukça farklıdır. Culpepper, Yuhanna İncili'ndeki İsa karakterinin beş zamanda varlık gösterdiğini söyler. Tarihöncesi geçmişte *Logos*, tarihsel geçmişte İsrailoğullarını aydınlatan vahiy ve peygamberler tarafından müjdelenen Mesih/Kurtarıcı, şimdide yani Yuhanna çağında cemaatin iman yoluyla bütünleşebileceği aktif tanrısal bir figür, tarihsel gelecekte kendisinden sonra olacakları haber veren, eskatolojik gelecekte ise İnsanoğlu olarak ölüleri diriltip yargılayacak olandır.[206] Burada Yuhanna yazarı açısından şimdi ve gelecek diye bir ayrımın belirgin olmadığını ifade etmemiz gerekir. Çünkü Yuhanna fütürist değil gerçekleşmiş bir eskatolojiyi önemsemiştir. Bu açıdan Culpepper'in tarihsel ve eskatolojik gelecek olarak sınıflandırdığı zamanların da "şimdi"nin içinde olduğunu söylemek daha makuldür. Nitekim fütürist eskatolojiye ait "ölülerin diriltilmesi" ve "yargılama" temaları; Lazarus'un diriltilmesi ve "yargılamanın gerçekleştiği ya da gerçekleşmekte olduğu" (Yu. 3:18-19; 12:31) haberleri üzerinden zamandan arındırılmıştır.

Hem zamanla mukayyet hem de zaman dışı bir varlık olarak tasvir edilen İsa karakterinin sunulmasında iki yol izlenir. Bunlardan ilki İsa'nın doğrudan ilahi ve beşerî unvan ve sıfatlar ile tanıtılmasıdır. Bu türden bir tanıtım "İsa kimdi?" sorusunu dikkate alarak İsa'nın doğasını ve misyonunu açıklar. Bu konu üçüncü bölümün tamamında detaylıca ele alınacaktır. İkinci yol ise İsa'nın doğasını ve misyonunu dolaylı olarak sunar.[207] Burada İsa esrarengiz ve kolayca anlaşılmaz bir figürdür. İsa'nın üzerindeki bu muamma örtü yalnızca karakteri için değil aynı zamanda söylem ve eylemleri için de geçerlidir. Yuhanna yazarı İsa'yı oldukça sofistike bir hatip edasıyla konuşturur. Sözlerinin retorik gücü muhataplarının idrak düzeyinin çok üzerindedir. Kendisiyle ilgili hakikat aşamalı olarak imgeden unvana/sıfata uzanan bir süreci izler. Muhataplar öncelikle herkesçe bilinen bir imge ile karşılaşır. Bu ilk aşamada İsa söz konusu imgeyi içeren ya olağanüstü bir olay gerçekleştirmiş ya da bir söylevde bulunmuştur. Bu duruma şahit olanlar imgenin kendisi ile ilgilenirken, İsa'nın kastı imgenin işaret ettiği hakikati ifade etmektir. Bu aşamanın sonucunda "yüzeysel" veya "yanlış anlama" teması belirir.

[206] Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, ss. 106-107.
[207] Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 108.

Bunun üzerine İsa, söz konusu imgeyi daha farklı bir açıdan tasvir eder ve nihayetinde kendi kimliğini imgeyle özdeşleştirerek ifşa eder. Bu dolaylı söylemlerin en bariz örnekleri bir önceki bölümde incelenen *Egō Eimi* cümleleridir.

Zamansızlık ve dolaylılık İsa'nın gündelik gerçekliğin dışında kutsal gerçekliğe ait olduğunu betimleyen öğelerdir. Bunların dışında İsa, Baba gibi her şeyi bilen[208] bir karakterdir. Kendi kaderini yani sonunu bildiği için kendisi haricindekiler açısından belirsiz, ancak kendisi açısından bilinen bir senaryoyu oynayan oyuncu gibidir. Buradaki ironik durumun diğer İncil anlatılarında olmadığı, Sinoptik İsa karakterinin "her şeyi bilme" yetisinden yoksun olduğu bilinmektedir. Bu açıdan Yuhanna'nın İsası karakter tasarımı açısından da Sinoptiklerin İsası'ndan ayrılır.[209]

İsa karakterinin bir diğer özelliği ise neredeyse insani duygulardan arındırılmış olmasıdır. İncil'de annesine karşı oldukça soğuk bir karakter tasvir edilmiştir.[210] Markos beş bin kişinin doyurulması mucizesinde İsa'nın onlara acıdığından bahsederken aynı olayın Yuhanna versiyonunda acıma hissi yoktur.[211] İsa tapınaktaki tüccarlara öfkelenir ancak bu da daha önce haber verilen bir kehanetin gerçekleşmesi içindir.[212] Yine İncil'de "Marta ve Lazarus'u severdi" şeklinde bir kayıt vardır, ancak İsa Lazarus'un ağır hastalığını öğrenmesine rağmen iki gün daha bulunduğu yerde kalmaya karar verir.[213] Bunlara ilave olarak Yuhanna'da -diğer İncillere kıyasla- İsa ve diğer karakterler arasında fiziksel temasın neredeyse olmadığı görülür. Hatta dirilme sonrasında Meryem'in kendisine dokunmak için yaklaştığını anlayınca kendisine dokunmamasını tembihler.[214]

---

[208] İnsan hakkında kimsenin O'na bir şey söylemesine gerek yoktu. Çünkü kendisi insanın içinden geçenleri biliyordu (Yu. 2:25). Bu sözü onu denemek için söyledi, aslında kendisi ne yapacağını biliyordu (Yu. 6:6).

[209] O günü ve o saati ne gökteki melekler ne de Oğul bilir; Baba'dan başka kimse bilmez (Mark. 13:32).

[210] İsa, 'Kadın', benden ne istiyorsun? Benim saatim daha gelmedi" dedi (Yu. 2:2).

[211] Krş. İsa tekneden inince büyük bir kalabalıkla karşılaştı. Çobansız koyunlara benzeyen bu insanlara acıdı ve onlara birçok konuda öğretmeye başladı (Mark. 6:34). İsa başını kaldırıp büyük bir kalabalığın kendisine doğru geldiğini görünce Filipus'a, "Bunları doyurmak için nereden ekmek alalım?" diye sordu (Yu. 6:5).

[212] "Öğrencileri, "Evin için gösterdiğim gayret beni yiyip bitirecek" diye yazılmış olan sözü hatırladılar (Yu. 2:17).

[213] İsa Marta'yı, kız kardeşini ve Lazar'ı severdi. Bu nedenle, Lazar'ın hasta olduğunu duyunca bulunduğu yerde iki gün daha kaldıktan sonra öğrencilere, "Yahudiye'ye dönelim" dedi (Yu. 11:5-7).

[214] İsa, "Bana dokunma!" dedi. "Çünkü daha Baba'nın yanına çıkmadım (Yu. 20:17).

Yuhanna'nın İsası yalnızca karakter gelişimi açısından değil duygusal açıdan da oldukça statik bir görünüme sahiptir. Bir diğer ifadeyle Yuhanna, İnciller içinde İsa'nın insanîliğine en az vurgu yapan metindir. İsa ile karşılaşan karakterlerin ona bir "rabbi, Yahudi veya adam" olarak seslenmelerine rağmen İsa'nın kendisi için oğul, Tanrı Oğlu ve İnsanoğlu gibi unvanları kullanması, Yuhanna yazarının İsa karakterini ilahilik vasfı üzerinden inşâ ettiğini göstermektedir.[215]

Konuyu bir başka açıdan ele alırsak, İsa ile diğer karakterler arasındaki diyaloglarda iki eşit varlığın diyaloğuna rastlanmaz. İsa çoğunlukla karşısındakilerin bilgisizliklerini dile getirmektedir.[216] Yakın takipçileri dahi ona soru sormaya çekinirler.[217] İncil genelinde insanların İsa'nın söz ve eylemlerini "yanlış anladıkları" sürekli olarak vurgulanır; ancak bunun tek sebebi insanların tanrısal hakikati anlayacak derinlikten yoksun olmaları değildir. Çünkü Yuhanna'nın İsası gizemli, anlaşılması güç, zıt bir karakterdir.[218] Bir başka deyişle İsa da Tanrı gibi anlaşılamaz-kavranılamaz bir doğaya sahiptir. Oysaki İsa'nın esas misyonu Tanrı hakkındaki gerçeği kendisi üzerinden ifşa etmektir. Bu açıdan İsa'yı misyonu bağlamında Tanrı'nın bir sembolü olarak kabul etmek gerekecektir.[219] Çünkü metafizik bir gerçeklik ancak gündelik gerçeklikte görünür olan semboller üzerinden ifşa edilebilir. Ancak Tanrı'nın sembolü olan İsa da kutsal doğasından ötürü anlaşılması güç bir varlıktır. Bu sebeple olsa gerek Yuhanna yazarının İsası sembolik bir karakter olarak kurgulanmıştır.

İsa'nın bu portresi diğer İncillerle çelişkili olsa da Yuhanna anlatısı açısından tutarlı bir tasvirdir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Yuhanna'nın İsası tarihsel İsa değil, bir *Deus Incarnatus* (bedenleşmiş tanrı)'tur. Kasemann'ın ifadesiyle "dünyadan geçip giden

---

215 Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel**, s. 34.

216 Eğer sen Tanrı'nın armağanını ve sana, 'Bana su ver, içeyim' diyenin kim olduğunu bilseydin, sen O'ndan dilerdin, O da sana yaşam suyunu verirdi (Yu. 4:10). Size doğrusunu söyleyeyim, doğaüstü belirtiler gördüğünüz için değil, ekmeklerden yiyip doyduğunuz için beni arıyorsunuz (Yu. 6:26).

217 Öğrencilerinden bazıları birbirlerine, "Ne demek istiyor?" diye sordular. "'Kısa süre sonra beni görmeyeceksiniz; yine kısa süre sonra beni göreceksiniz' diyor. Ayrıca, 'Çünkü Baba'ya gidiyorum' diyor." Onun için, "Bu 'kısa süre' dediği nedir? Söylediklerini anlamıyoruz" deyip durdular (Yu. 16:17-18).

218 Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 112.

219 Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel,** s. 32.

bir tanrı"dır.[220] Culpepper Yuhanna yazarının İsa'nın tanrısal doğası üzerinden bir kristoloji oluşturduğunu düşünür. Ancak yine ona göre insani nitelikleri en aza indirgenmiş bir İsa portresi, Doketik İsa tasviri açısından oldukça kullanışlı bir zemin üretmektedir.[221]

2. Yanlış Anlama ve İmanın Sembolleri: Öğrenciler

Yuhanna İncili'nde "öğrenci" (Gre. *μαθητής*) ifadesi, türevleriyle birlikte yetmiş sekiz kez görülmektedir. Havari (Gre. *ἀπόστολος*) kelimesine yer vermeyen Yuhanna yazarı, Sinoptiklerin "On ikiler" ifadesini ise yalnızca dört kez kullanır.[222] On ikilerden yalnızca yedi tanesini ismen belirten Yuhanna, Sinoptiklerde yer almayan "Natanel, Lazarus ve İsa'nın sevdiği öğrenci" gibi isimleri de öğrenciler olarak zikreder. Buradan hareketle Yuhanna'nın "öğrencilik" müessesesini erken Hıristiyan geleneğinin on iki havarisi ile sınırlamadığı söylenebilir.

On ikiler Yuhanna'ya göre İsa'nın bütün söylem ve eylemlerinin tek şahitleri değildir. Hatta İsa'nın bazı mucizelerini görmemiş, bazı sözlerini de işitmemişlerdir.[223] Bu eksikliklere rağmen yine de Yuhanna İncili On ikileri özel bir öğrenci grubu olarak tasvir eder. Ancak hem On ikiler hem de bunların dışında kalan diğer öğrenciler Yuhanna'nın İsa anlatısında tarihsel rollerinden ziyade anlatının odağındaki mesajın etkinliğini artırmaya yarayan sembolik işlevleriyle belirmektedir. Öğrenciler sadece İsa'nın sözlerini işiten, onunla birlikte seyahat eden ve onun doktrinlerini öğrenen kimseler değildir. Genel anlamda öğrenciler, İsa'ya imanın sembolleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İsa'nın bütün eylem ve söylemleri İncil içinde iki karşılık bulur: reddediş ve inanma. İnanç ve inançsızlık olarak düalist bir zemine yerleştireceğimiz bu iki tavırda öğrenciler inancın sembolüdür. Ancak imanı sürdürmenin sembolü olarak görülemezler. Örneğin altıncı bölümde İsa'nın "gökten inmiş ekmek" olduğunu aktaran söylevin sonunda

---

220 Kasemann, **The Testament of Jesus according to John 17**, s. 73.
221 Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, ss. 109-112.
222 Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 116.
223 Yuhanna İncili'nin beşinci bölümü İsa'nın kötürüm bir hastayı iyileştirdiği mucizeyi ve Yahudilere yönelik uzunca bir konuşmasını aktarır. Bütün bölümde on ikilerin orada olduğuna ilişkin açık bir ifade yoktur. Yine İsa ve Samiriyeli arasındaki diyaloğun da on ikiler arasından bir şahidi yoktur.

öğrencilerin birçoğu İsa'yı terk etmiştir.[224] Anlaşılan o ki öğrencilerin çoğu İsa'nın yalnızca Yahudi kutsal metinlerinde geleceği öngörülen kurtarıcı olduğuna inanmıştır. Yuhanna İsası'nın bu inancı aşan söylemleri onları tereddütte bırakmakta ve nihayetinde İsa'yı terk etmelerine sebep olmaktadır. Esasında İsa'nın sözleri imanını sürdüren On ikiler tarafından da tam olarak anlaşılmış değildir.[225] Bu açıdan Yuhanna İncili'nde öğrenciler karakteriyle ilişkili ikinci temanın 'yanlış anlama' olduğunu belirtmek gerekir. Öğrenciler Yuhanna yazarına göre İsa'nın çoğu söylemini yüzeysel olarak anlamakta, metaforik derinliği ise fark edememektedir. Dahası İsa'nın onlara söylediklerinin çok azını anlamışlardır. Örneğin öğrenciler, Babaya giden yolu (Yu. 14:5), İsa'nın nereye gideceğini bilmezler (Yu. 13:36). Çünkü onlara göre de İsa açık ve anlaşılır konuşmamaktadır.[226] Diğer öğrenciler gibi On ikilerin de İsa'yı geleneksel Yahudi öğretisinde müjdelenen bir Mesih figürü olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.[227] Oysa Yuhanna yazarı bütün anlatısını İsa'nın sanılan kimliğinden ziyade aşkın bir varlık olduğu iddiası üzerine inşâ etmektedir. Diğer bir deyişle kendisinden önceki *düşük kristolojik söylem* İsa'nın gerçekte kim olduğunu anlamakta yetersiz kalmaktadır. Çünkü bu, derinlikten yoksun oldukça yüzeysel bir kristolojik söylemdir. Yuhanna yazarı ise bu yüzeyselliğin başından beri farkındadır. İsa'nın yakın çevresindeki öğrenciler ise bu hakikati ancak çarmıh sonrasında anlayacaktır.[228]

İsa'nın sözlerindeki derinliğin çarmıh sonrasında fark edilmesi Yuhanna'nın sembolik anlatısı açısından önem taşır. Kanaatimizce Yuhanna yazarı "öğrenciler" karakteriyle

---

224 Bunun üzerine öğrencilerinin birçoğu geri döndüler, artık Onunla dolaşmaz oldular (Yu. 6:65).

225 …öğrencileri O'na, "Rabbî, yemek ye!" diye rica ediyorlardı.
Ama İsa, "Benim, sizin bilmediğiniz bir yiyeceğim var" dedi.
Öğrenciler birbirlerine, "Acaba biri O'na yiyecek mi getirdi?" diye sordular (Yu. 4:32-34).

226 Öğrencileri, "İşte, şimdi açıkça konuşuyorsun, hiç örnek kullanmıyorsun" dediler. Şimdi senin her şeyi bildiğini anlıyoruz. Kimsenin sana soru sormasına gerek yok… (Yu. 16:29-30).

227 Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, ss. 116-118.

228 Yahudi yetkililer, "Bu tapınak kırk altı yılda yapıldı, sen onu üç günde mi kuracaksın?" dediler.
Ama İsa'nın sözünü ettiği tapınak kendi bedeniydi. İsa ölümden dirilince öğrencileri bu sözü söylediğini hatırladılar, Kutsal Yazı'ya ve İsa'nın söylediği bu söze iman ettiler. (Yu. 2:20-22).
İsa bir sıpa bulup üzerine bindi. Yazılmış olduğu gibi,
"Korkma, ey Siyon kızı!
İşte, Kralın sıpaya binmiş geliyor."
Öğrencileri ilkin bunları anlamadılar. Ama İsa yüceltildikten sonra bu sözlerin O'nun hakkında yazıldığını, halkın bunları O'nun için yaptığını hatırladılar (Yu. 12:14-16).

kendi cemaatini özdeşleştirmektedir. Martyn'in iki katmanlı Yuhanna okuması ve Brown'ın Yuhanna cemaatinin kendi içinde teolojik ihtilaflara sahip olduğu tezleri birlikte düşünüldüğünde "öğrenciler" karakteriyle Yuhanna cemaati arasında bir yakınlığın var olduğu fark edilecektir. "Öğrenciler" karakteriyle ilişkili inanç ve yanlış anlama temaları bu eksende yeniden kurulmuştur. Yuhanna cemaati genel olarak İsa'ya iman etmiş öğrenciler olarak kabul edilebilir. Yanlış anlama teması ise cemaat içindeki ihtilafın sebebidir. İsa'ya ilişkin *düşük kristolojik söylemin* ardındaki hakikati kavrayamayanlar cemaat içinden ayrılmış olmalıdır.[229] Geriye kalanlar başından beri İsa'nın metaforik söylemlerinin kastını bilen kimseler olarak İsa'nın yakın çevresindeki öğrencileriyle aynılaştırılmıştır.

Özelde On ikiler genelde ise Öğrenciler karakterleri üzerinden işaret edilen iman ve yanlış anlama temalarının birlikteliği tikel karakter örnekleri üzerinden de işlenmiştir. Bunlardan biri hem Sinoptik geleneğin hem de Yuhanna'nın yer verdiği isimlerden olan Filip'tir. Filip'in -Sinoptiklerin aksine- Yuhanna İncili'nde On ikilerden olup olmadığı belirsizdir. İncil'in son bölümünde On ikiler içinde sayılan yedi öğrenci arasında Filip'in ismi yer almaz. Ancak İsa'yı ilk takip edenler arasındadır ve Natanel'in İsa ile tanışmasına aracılık etmiştir. Buna rağmen İsa'nın çoğu sözlerini anlamakta başarısız olmuştur (Yu. 6:5-7). "Bize Baba'yı göster" (Yu. 14:8) şeklindeki talebinden İsa'nın tanrısal vahyin bedenleşmiş formu olduğunu anlamadığı düşünülmektedir.[230] İkiz olarak anılan Tomas ise dirilen İsa'yı görmeden inanmayacağını belirtmesi nedeniyle "şüpheci" olarak isimlendirilir. "Yanlış anlama" teması Tomas karakteri için de söz konusudur. Tomas, Lazarus'un ölümü üzerine İsa'nın Yahudiye'ye geri dönme kararından endişe eder ve öğrencilere "Biz de gidelim, Onunla birlikte ölelim" (Yu. 11:16) diyerek İsa'ya olan bağlılığını gösterir. Ancak o, İsa'nın ölümünün bir yüceltilme olduğunu anlamamıştır. "Ya Rab, senin nereye gideceğini bilmiyoruz, yolu nasıl bilebiliriz?" (Yu. 14:6) sözlerinde de yanlış anlamadan ziyade anlamama sorunu vardır. Culpepper'e göre Tomas, dünyevi

229 Brown, **The Community of the Beloved Disciple**, ss. 25-55, 59-91.
230 Raymond F. Collins, "The Representative Figures of the Fourth Gospel I", **DR**, 94, 1976, ss. 43-44.

bir beden olan İsa'yı kabul eden ama dirilen İsa'yı kabul etmede şüpheci davranan kimselerin sembolik karakteridir.[231]

Sinoptiklerin lider öğrenci figürü Petrus, Yuhanna İncili'nde genel anlamda olumlu bir karakterdir.[232] Bu açıdan Yuhanna yazarının Sinoptiklerdeki Petrus karakterini kendi anlatısında fazlaca değiştirmediği söylenebilir. Ancak Yuhanna'nın "yanlış anlama" teması eşliğinde ortaya koyduğu "öğrencilik" karakterizasyonundan o da payını almıştır. Petrus da pek çok öğrenci gibi İsa'nın söylemlerini anlamakta güçlük çekmektedir (Yu. 13:6-17). Bir başka başarısızlığı da İsa'yı takip ettiği sahnelerde görülür. İsa için canını dahi vereceğini söyleyen Petrus (Yu. 13: 37), üç yerde İsa'yı inkâr etmiştir (Yu. 18:17, 25-27). Esasında inkâr ettiği İsa değil, kendisinin İsa'nın öğrencisi olduğu gerçeğidir. Bu yönüyle Yuhanna yazarı açısından Petrus "ideal öğrenci" karakteri değildir. Nitekim Petrus, anlama ve İsa'yı takip etme eylemleri açısından sürekli Sevilen Öğrenci'nin gerisinde kalmaktadır. Çarmıha kadar olan süreç Petrus'un öğrencilik tecrübesinin hazırlık safhası olarak görülebilir. Bir başka açıdan Petrus karakterinin geliştiği ifade edilebilir.[233]

Sadece Yuhanna İncili'nde ismi zikredilen öğrencilerden biri de Natanel'dir. "Tanrı'nın hediyesi" veya "Tanrıverdi" anlamlarına gelen Natanel isminden ötürü Barrett gibi araştırmacılar onun gerçek bir karakter olmadığını düşünür.[234] Bennema ise II. yüzyıla ait bazı havari listelerine dayanarak Natanel'in İsa'nın havarileri arasında olduğunu öne sürer.[235] Natanel, Yuhanna anlatısına girdiği ilk sahnede incir ağacının altında oturmuş olarak tasvir edilir. Bu tasvir o dönemde incir ağacının altında kutsal yazılarla ilgili çalışmaların yapıldığına referansta bulunur. Bu açıdan Natanel'in Yahudi kutsal metinlerine hâkim bir öğrenci olduğu söylenebilir. Nitekim diğer öğrenciler gibi İsa'ya kim olduğunu sormamış, aksine ona "Sen Tanrı'nın Oğlu'sun, İsrail'in Kralı'sın" (Yu. 1:49) diyerek İsa'nın kutsal yazılarda geleceği müjdelenen Mesih olduğunu itiraf

---

231 Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 124.
232 Collins, "The Representative Figures of the Fourth Gospel II", s. 129.
233 Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, ss. 120-121.
234 Barrett, **The Gospel according to St John**, s. 179.
235 Corenlis Bennema, **Encountering Jesus**, s. 128.

etmiştir. İsa'nın Natanel'i "içinde hile olmayan gerçek bir İsrailli" olarak tarif etmesi, onu Yahudiler içinde İsa'ya iman eden kimselerin örneği olarak işlevselleştirmektedir.

Marta, Meryem ve Lazarus kardeşler On ikilerin haricinde İsa'nın öğrencileri arasında dikkat çeken isimlerdendir. Yalnızca Yuhanna'da yer alan diriltme mucizesinin merkezinde olan bu karakterlerin Hıristiyan inancındaki "öğrencilik" müessesesinin taslağı olduğu düşünülür. Marta'nın İsa'ya imanı (Yu. 11:27), Meryem'in İsa'ya sevgi ile bağlanmayı (Yu. 11:2; 12:3), Lazarus'un ise sonsuz yaşam umudunu temsil eden karakterler olduğuna inanılır.[236] Culpepper, Pavlusçu erdemler olan 'iman, sevgi ve umut'un Yuhanna'da Marta, Meryem ve Lazarus olarak bedenleştiğini düşünmektedir.[237] Bununla birlikte saray memuru ve âmâ adam karakterleri de gerçek imanın sembolleri olarak anlatılır. Her iki karakter de İsa'nın mucizesi gerçekleşmeden önce ona iman etmiştir. Hasta oğlu için şifa talep eden saray memuru İsa'nın "Git, oğlun yaşayacak" (Yu. 4:50) sözlerine inanmış, âmâ adam ise yine İsa'nın "Git, Şiloah havuzunda yıkan" (Yu. 9:7) emrine itaat etmiştir. Bu iki tavrın peşi sıra Yuhannacı terminolojiyle ifade edecek olursak olağanüstü bir *işaret* gerçekleşmiş, akabinde ise her iki karakterin İsa'ya iman ettiği sahnelere yer verilmiştir.

İncil anlatısında yalnızca iki kez yer bulmasına rağmen İsa'nın annesi karakterinin de oldukça önemli bir rolü vardır. İsa'nın ilk mucizesinde ve çarmıh sahnelerinde görülen İsa'nın annesinden isimsiz olarak bahsedilir. Kilise Babalarından itibaren İsa'nın annesinin kiliseyi, Yahudiliği, İsrail'i, Yeni Havva'yı veya Yahudi Hıristiyanlığı temsil eden sembolik bir karakter olduğunu düşünenler olmuştur.[238] Her ne kadar C. Dodd bu türden yaklaşımları ikna edicilikten uzak olarak değerlendirse de[239] İsa'nın annesinin yer

---

[236] Collins, Lazarus isminin "Tanrı yardım eder" manasına geldiğini dolayısıyla İsa'nın onu diriltmesine atıfla Yuhanna yazarı tarafından bu karaktere sembolik bir ismin verildiğini düşünmektedir. Collins, "The Representative Figures of the Fourth Gospel I", s. 45.

[237] Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 142.

[238] **Commentary of Saint Ambrose on the Gospel of St Luke**, Trans. Ide M. Ni Riain, Dublin, Haleyon Press, 2001; R. H. Strachan, **The Fourth Gospel: Its Significance and Environment**, SCM Press, 1960, s. 319; Bultmann, **The Gospel of John**, s. 673; Brown, **The Gospel according to John**, s. 119; Schnackenburg, **The Gospel according to St John**, III, ss. 278-279; Feuillet, **Johannine Studies**, s. 288.

[239] Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 428. Bennema da Dodd gibi İsa'nın annesi karakteri üzerinden yapılan sembolik yorumların spekülatif olduğunu düşünür. Bunun yerine İsa'nın

aldığı sahnelerden ilkinin yalnızca Yuhanna'da yer alması, ikincisinin ise Sinoptiklerden farklı anlatılması onun sembolik bir karakter olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.[240] İsa'nın annesinin göründüğü sahnelerde yer alan su küpleri, yeni şarap, dikişsiz mintan, susuzluk, su ve kan gibi temalar da Yuhanna sembolizminin önemli bileşenleri olarak görülür. İsa'nın annesinin ilk göründüğü mucize anlatısında kullanılan saat metaforu[241] ile ne kastedildiği ise aynı karakterin ikinci ve son kez göründüğü çarmıh sahnesinde anlaşılmıştır. Zaten anne-oğul ilişkiselliğinin İsa'nın annesi ve Sevilen Öğrenci arasında kurulması kimi araştırmacıları her ikisinin Yuhanna'nın başat sembolik aktörleri olduğu görüşüne sevk etmiştir.[242]

Bultmann, İsa'nın annesinin Yahudi-Hıristiyanlığı, Sevilen Öğrencinin ise Gentile Hıristiyanlığı sembolize ettiği kanaatindedir. Buradan hareketle Bultmann, Gentile Hıristiyanlığının Yahudi-Hıristiyanlığından doğduğuna işaret eder.[243] Bu iddianın somut delillerden yoksun olduğunu ileri süren Culpepper açısından anne-oğul eşleştirmesi, "Tanrı'nın çocukları" olma vaadi bağlamında inananlar için yeni bir aile formu olarak görülür.[244] J. McHugh ise İsa'nın annesini inancın örneği ve prototipi olarak tanımlar. Bu tanımlamasının hareket noktası Kana köyündeki ilk mucizenin İsa'nın annesi tarafından

---

annesi ve Sevilen Öğrenci arasında kurulan yakınlığın tarihselliğini öne sürmektedir. Ona göre İsa artık annesini koruyamayacağı için, onu sevdiği öğrenciye emanet etmiştir. Bennema, **Encountering Jesus**, ss. 142-143. Kanaatimizce Bennema, İsa'nın kardeşleri olduğunu unutmaktadır. İsa neden annesini kardeşleri yerine başka bir kişiye emanet etsin?

240 Çarmıh sahnesinin Sinoptik İncillerdeki anlatımında olaya şahitlik edenler arasında kadınların olduğu zikredilir. Luka çarmıha şahit olan kadınlardan bahsetmekle birlikte onların isimlerini vermez. Ancak İsa'nın dirildiği sabah mezara giden kadınlar arasında Mecdelli Meryem, Yakub ve Yuhanna'nın annesi ile diğer kadınların var olduğunu aktarır. Markos ise çarmıhın şahitleri arasında Mecdelli Meryem, Küçük Yakub'un ve Yose'nin annesi Meryem ile Salome'nin bulunduğunu söyler. Matta Mecdelli Meryem, Yakub ve Yusuf'un annesi Meryem ile Zebedi oğullarının annesinin çarmıhı gördüklerini anlatır. Yuhanna ise çarmıhın şahitleri arasında Sevilen öğrenci ve İsa'nın annesi ile birlikte İsa'nın teyzesini, Klopas'ın karısı Meryem'i ve Mecdelli Meryem'i gösterir. İsa'nın teyzesi, Sinoptikler'in Salome -Meryem Salome olarak da bilinir- ya da Zebedi oğullarının annesi olarak tanımladığı kişi olmalıdır. Yakup ve Yusuf (Yose)'un annesi ise Yuhanna'nın Klopas'ın karısı olarak zikrettiği Meryem'dir. Bu durumda üç Meryem'in dört İncilin ittifakıyla çarmıh yerinde olduğu anlaşılır. Ancak İsa'nın annesi karakterini çarmıhın bir şahidi olarak gören yalnızca Yuhanna'dır.

241 İsa, 'Kadın, benden ne istiyorsun? Benim saatim daha gelmedi' dedi (Yu. 2:4).

242 Brown, **The Community of the Beloved Disciple**, s. 196.

243 Bultmann, **The Gospel of John**, s. 673.

244 Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 134.

talep edilmesidir. McHugh'a göre İsa'nın annesi İsa'ya bu mucize öncesinde iman etmiş; öğrencileri de iman etsin diye ondan bir mucize göstermesini istemiştir. Öte yandan McHugh, İsa'nın annesini ve Sevilen Öğrenci'yi İsa'yı inananlar cemaatine getiren aracılar olduğunu ifade eder. Bu aracılığın eylemi İsa'nın annesi için doğum, Sevilen Öğrenci için ise İncil anlatısıdır (şahitlik). İkilinin anne-oğul ilişkisi üzerinden birbirine bağlanması yeni cemaatin oluştuğunun, böylece Kutsal Ruh'u almaya hazır olduklarının göstergesi olarak yorumlanmaktadır.[245]

3. Düalitenin Olumsuz Temsilleri: Yahuda ve Yahudiler

Anlatının en dikkat çekici karakterlerinden birisi şüphesiz Yahuda'dır. Yalnızca Yuhanna'da babası Simon'a nispetle anılan Yahuda, kimi araştırmacılara göre kozmik kötülüğün bedenleşmiş halidir.[246] İsa, Yahuda'nın kendisine ihanet edeceğini en baştan bilmektedir (Yu. 6:64). Bu açıdan Yahuda karakteri öncelikle İsa'nın kendisine yapılacak ihaneti dahi bildiğini ve kontrol ettiğini gösteren sembolik bir role sahiptir.[247] Sinoptik anlatıların yalnızca sonlarında görülen Yahuda karakterine Yuhanna yazarı anlatısının genelinde rol vermiş; onu iblis (Yu. 6:70), hain (Yu. 6:71), hırsız (Yu. 12:4) ve cehennemlik adam/mahvolmuş adam (Yu. 17:12) olarak isimlendirmiştir. Sinoptiklerin aksine Yuhanna'da Yahuda karakterinin pişmanlığına ya da İsa'ya para karşılığında ihanet ettiğine yer verilmez. Muhtemelen Yuhanna yazarı geleneksel anlatıdaki Yahuda'yı tarihsel özelliklerinden sıyırarak yalnızca İsa'ya değil onun gerçek kimliğini ifşa eden öğretiye de ihanetin sembolü olarak kurgulamıştır. Yuhanna'nın Birinci Mektubu'nun aynı yazar ya da cemaat tarafından yazıldığı kabul edilirse, 1. Yu. 1:19'daki cemaatten ayrılanların Yahuda karakteri ile özdeşleştirildiği düşünülebilir.[248] Kötülüğün sahibi olarak şeytanın, kötülüğün kozmik temsili olarak ise dünyanın gösterildiği Yuhanna

---

245 John F. McHugh, **The Mother of Jesus in the New Testament**, Darton, Longman & Todd, 1975, s. 403.

246 J. S. Billings, "Judas Iscariot in the Fourth Gospel", **Expository Times**, 1939, v. 51/3, s. 157; Brown, **The Gospel according to John**, s. 298.

247 Collins, "The Representative Figures of the Fourth Gospel II", s. 119.

248 Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 125.

anlatısında Yahuda karakteri bireysel kötülüğün sembolüdür. Kötülüğün toplumsal temsili ise Yahudilerdir.

"Yahudiler" *(Hoi Ioudaioi)* ifadesi İncil anlatısında Ferisiler, yöneticiler, başkohen, Levililer gibi karakterler üzerinden İsa ile karşılaşan ve bütünüyle olumsuz bir imajın eşlik ettiği grubu niteler. *Hoi Ioudaioi* kullanımlarının nerdeyse tamamı İncil'in ilk on üç bölümlük kısmında yer alır. Burada *Hoi Ioudaioi,* İsa'ya yönelik muhalefetin temsilcileri olarak tasvir edilir. Bultmann, ifadeyi inançsız dünyanın teolojik bir sembolü olarak yorumlar.[249] Bu açıdan *Hoi Ioudaioi* tarihsel ve coğrafi sınırlılıktan arındırılmıştır. Bultmann'ın bu yorumu ifadenin anlatısal değeri açısından yerindedir ve Yuhanna araştırmacıları tarafından da kabul görmüştür.[250] Tarihsel değeri açısından ise *Hoi Ioudaioi,* Yahudiliği ya da bütün Yahudileri nitelemez. S. Pancaro'ya göre *Hoi Ioudaioi,* İsa'nın muhalifleri, kalabalık, Gentilelere karşı olanlar, İsa çağında Yahudi geleneğini temsil edenler ve Yahudiye sakinleri olmak üzere beş farklı anlama sahiptir.[251] U. von Wahlde ise daha basit bir tasnifle *Hoi Ioudaioi* ifadesinin dini-kültürel bir grup olarak Yahudileri ve Yahudiye'de yaşayanları kastettiğini öne sürer. Etnik ya da coğrafi bir sınırlılığa işaret etmeyen kullanımlarda *Hoi Ioudaioi* daha çok İsa karşıtı Yahudi yetkilileri nitelemektedir.[252] Pancaro ve Wahlde'ın tasniflerini andıran diğer çalışmalardan hareketle *Hoi Ioudaioi* ifadesinin tarihsel referansı dikkate alındığında homojen bir kullanıma sahip olmadığı söylenebilir.[253] Ancak karanlık, körlük, ölüm, şeytan, dünya gibi olumsuz temalarla ilişkisinden ötürü *Hoi Ioudaioi,* Yuhanna düalizminin olumsuz tarafının mücessem ifadesi olarak okunabilir. İnanç açısından İsa'ya inanmayan insanlığın yani dünyanın bir sembolüdür. *Hoi Ioudaioi* Baba'yı görme ve onu

---

249 Bultmann, **The Gospel of John**, ss. 86-87.

250 Bennema, **Encountering Jesus**, s. 87.

251 Severino Pancaro, **The Law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John**, Leiden, E. J. Brill, 1975, s. 293.

252 Urban von Wahlde, "The Johannine Jews: A Critical Survey", **NTS**, 28, 1982, s. 46.

253 Bkz. Gregory Baum, **The Jews and the Gospel: A Reexamination of the New Testament**, London, Bloomsbury, 1961, s. 101; R. J. Bratcher, "The Jews in the Gospel of John", **The Bible Translator**, 26, 1975, ss. 401-409; Wayne A. Meeks; "'Am I a Jew?'—Johannine Christianity and Judaism", **Christianity, Judaism and Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith. I: New Testament**, Ed. Jacob Neusner, Leiden, E. J. Brill, 1975, ss. 180-183; Reginald Fuller, "'The Jews' in the Fourth Gospel", **Dialog**, 16, 1977, ss. 31-37.

işitme durumu açısından İsa'nın; İsa ile ilişkisi açısından ise öğrencilerin zıddını temsil eder.[254]

Hoi Ioudaioi ifadesinin muhtemel referans kümesinin dışında kabul edilen kimi Yahudi karakterler de vardır. Bunlardan Nikodim, bir gece vakti İsa'ya gelerek onu Tanrı'dan gelen bir öğretmen olarak isimlendirir (Yu. 3:1-2). Buradaki "gece" temasından ötürü kimi Yahudilerin gizli olarak İsa'ya geldiğine işaret ettiği düşünülebilir. Ancak İsa'nın Tanrı'dan geldiğini söyleyen Nikodim'in İsa'ya iman ettiğine dair açık bir kayıt yoktur.[255] Dolayısıyla "gece" teması daha çok inançsızlık-karanlık ilişkiselliğini gösteren sembolik bir tasvir olmalıdır.[256] Yuhanna'nın üçüncü bölümünde İsa ile Nikodim arasında gelişen diyalog onun İsa'nın sözlerindeki derinliği tam olarak kavrayamadığını da gösterir. Bu açıdan Nikodim, Yuhanna'daki "yanlış anlama" temasının da örneklerinden biridir. O, İsa'nın Tanrı'dan gelmesini yüzeysel olarak anlamış onun tanrısal kökenini ve doğasını ise fark edememiştir. Benzeri bir yüzeysellik Nikodim'in "yukarıdan doğmak" ifadesini anlamakta güçlük çekmesinde de görülür.[257] Yuhanna'nın çift katmanlı anlatı örgüsünde Nikodim'in İsa çağına mı yoksa Yuhanna çağına mı ait bir figür olduğu tam olarak bilinemeyebilir. Ancak her iki durumda da Nikodim karakteri İsa'nın gerçek kimliğini anlatmasına imkân veren; yüzeysel ve literal anlam düzeyinde Yahudileri bireysel olarak karakterize eden sembolik bir işleve sahiptir.

4. İdeal Karakter: İsa'nın Sevdiği Öğrenci

"İsa'nın Sevdiği Öğrenci" veya "Sevilen Öğrenci" olarak bilinen karakter Yuhanna'daki diğer figürlerden ayrılır. İncil anlatısının can alıcı noktalarında karşımıza çıkan Sevilen Öğrencinin tarihselliğine dair yapılan tartışmaya daha önce değinilmiştir. Bu tartışmayı özetle tekrarlayacak olursak; Sevilen Öğrenci çoğu Yuhanna araştırmacısına göre gerçek bir kişiliktir. Buna karşın bazı araştırmacılar Sevilen Öğrencinin tarihsel değil sembolik/ideal bir karakter olduğu kanaatindedir.[258] Sevilen

[254] Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 130.
[255] Collins, "The Representative Figures of the Fourth Gospel I", ss. 35-36.
[256] Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel**, s. 47.
[257] Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 135.
[258] Bultmann, **The Gospel of John**, s. 484; Cullmann, **The Johannine Circle**, s. 74; B. W. Bacon, **The**

Öğrencinin sembolik bir karakter olarak kabul edilmesi zorunlu olarak tarihsel olmadığına hamledilemez. Nitekim Culpepper iki kanaati uzlaştırarak Sevilen Öğrenciyi sembolik işlevi haiz tarihsel bir karakter olarak görmektedir.[259] Ancak bu öğrencinin yer aldığı sahneler ile Sinoptikler'deki benzerleri kıyas edildiğinde Sevilen Öğrenci karakterinin anlatıya eklemlendiği kolaylıkla görülmektedir. İsminin gizlenmesi ve İsa'nın öğrencilerinden kimsenin bulunmadığı çarmıh sahnesinde yer alması, onun sembolik bir karakter olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Bunlara ilave olarak diğer karakterler gibi gelişimsel bir çizgi izlememesi ve yanlış anlama temasından muaf tutulması da ilgili kanaati desteklemektedir. Bu sebeple Sevilen Öğrencinin tarihsel bir karakterden ziyade İncil'i kompoze eden yazarın, anlatısını ve kristoloji paradigmasını etkin ve meşru kılmak amacıyla kullandığı yazınsal bir araç ve sembolik/ideal bir karakter olduğunu söylemek daha makuldür.

Sevilen öğrenci karakterinin ilk göze çarpan özelliği onun İsa ile olan ilişkisidir. Bu öğrencinin İncil'in ilk bölümünde İsa'nın ardından giden iki öğrenciden biri olduğu kabul edilirse, Sevilen Öğrencinin önceleri Vaftizci Yahya'nın takipçisi olduğunu ve İsa'yı izleyen ilk öğrencilerden biri olarak kurgulandığını ifade edebiliriz. Kesin olmayan bu kanaati bir yana bırakırsak, onun ilk kez on üçüncü bölümde İsa'nın bağrına yaslanmış olarak tasvir edildiğini görürüz. İsa ve Sevilen Öğrenci arasındaki bu yakınlık yalnızca tasvir edilmemiş aynı zamanda Yuhanna yazarının dilinden "İsa onu severdi" cümlesiyle de pekiştirilmiştir. Bu açıdan İncil'in ana temalarından olan "sevgi", İsa ile Baba arasında olduğu gibi "İsa ile Sevilen Öğrenci" üzerinden de örneklenmiştir. Bu benzerlik yalnızca ilişkisel olarak değil aynı zamanda işlevsel olarak da kurulmaktadır. Nasıl ki Yuhanna yazarı İsa'nın Baba'yı bilme ve onu ifşa etme misyonunun meşruluğunu, onu Baba'nın bağrında yaslanmış bir halde tasvir ederek ortaya koymaktaysa, benzeri bir durumun Sevilen Öğrencinin anlatıdaki rolü açısından da inşâ edildiği ortadadır.[260] O halde Sevilen

---

Fourth Gospel in Research and Debate: A Series of Essays on Problems Concerning the Origin and Value of the Anonymous Writings Attributed to the Apostle John, London, T. Fisher Unwin, 1910, s. 320.

259 Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 121.

260 Krş. Tanrı'yı hiçbir zaman hiç kimse görmedi. Baba'nın bağrında bulunan (Gre. *τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς*) ve Tanrı olan biricik Oğul O'nu tanıttı (Yu. 1:18).

Öğrencinin misyonu da bağrına yaslandığı İsa'yı tanıtmak, onun kim olduğunu ifşa etmektir. İsa'nın Baba'yı ifşa etmesi vahiy iken sevilen öğrencinin İsa'yı ifşa etmesi ise şahitliktir. Nitekim Yu. 19:35'teki "Bunu gören adam tanıklık etmiştir ve tanıklığı doğrudur. Doğruyu söylediğini bilir. Siz de iman edesiniz diye tanıklık etmiştir" kaydı İncil anlatısını bütünüyle Sevilen Öğrencinin şahitliğine bağlamaktadır.

Sevilen Öğrenci Petrus ile kıyaslandığında pek çok açıdan ondan üstün olduğu görülür. Bu kıyasa imkân veren ilk sahne yine akşam yemeği sahnesidir. İsa "Sizden biri bana ihanet edecek" deyince meraklanan öğrenciler içinden hiçbiri İsa'ya o kişinin kim olduğunu soramaz. Petrus, Sevilen Öğrenciye o kişinin kim olduğunu sormasını ister ve Sevilen Öğrenci de kendisinden istenileni yerine getirir. On ikilerin ve onların lideri konumunda olan Petrus'un cesaret edemediği soruyu sormasından ötürü Sevilen Öğrencinin İsa'ya Petrus'tan daha yakın olduğu düşünülmüştür. Petrus İsa'yı en çok seven; diğer öğrenci ise İsa tarafından sevilen karakterdir.

İkilinin birlikte zikredildiği ikinci yer ise yakalanmasının ardından İsa'yı tapınağa kadar izledikleri sahnedir. Burada, Sevilen Öğrenci baş kâhini tanıdığı için tapınağa girer ve kapıda bekleyen Petrus'un da girmesini sağlar (Yu. 18:15-16). Bu sahnede Petrus aynı zamanda İsa'nın öğrencisi olduğunu inkâr ederek ikili arasındaki kıyasta yine Sevilen Öğrencinin gerisinde kalır (Yu. 18:17). İlginçtir, Sevilen Öğrencinin ilk göründüğü akşam Yahuda ihanet etmiştir. Burada ise Petrus, İsa'nın öğrencisi olduğunu inkâr etmektedir. Bu iki olumsuz tavra rağmen her iki sahnede de Sevilen Öğrenci için çizilen olumlu imaj, onun ideal öğrenciyi sembolize ettiği kanaatinin önemli dayanağı olarak görülebilir.

Sevilen Öğrencinin Petrus'a üstünlüğünü anlatan diğer bir sahne ise Mecdelli Meryem'in İsa'nın mezarının boş olduğunu söylediği bölümde yer alır. Petrus ile Sevilen Öğrenci koşarak mezara giderler. Mezara ilk ulaşan Sevilen Öğrencidir. Aynı zamanda İsa'nın dirildiğine ilk iman eden de odur (Yu. 20: 1-9). Bu üstünlük İsa'nın öğrencilere göründüğü sahnede de devam ettirilir. İsa balık tutmaya çalışan öğrencilere ağlarını

Öğrencilerinden biri İsa'nın bağrına yaslanmıştı (Gre. *τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ*, Yu. 13:23).

teknenin sağ yanına atmalarını söyler. Öğrenciler bunu kendilerine söyleyenin kim olduğunu anlamazken Sevilen Öğrenci Petrus'a "Bu Rab'dir!" der (Yu. 21:7).[261]

Sevilen Öğrenci ve Petrus arasındaki öğrencilik yarışının Petrus lehine kaydedildiği tek yer ise yirmi birinci bölümün son diyalogudur. Burada İsa ve Petrus'u takip eden Sevilen Öğrenci için Petrus "Ya Rab, ya bu ne olacak?" diye sorunca, İsa "Ben gelinceye dek onun yaşamasını istiyorsam, bundan sana ne" diyerek çıkışır. Her ne kadar Sevilen Öğrenci sahnenin gerisinde kalsa da İsa ile kendisi arasındaki ilişkinin niteliğinde herhangi bir azalmaya işaret edilmez.[262] İkili arasındaki kıyasa genel olarak bakıldığında Sevilen Öğrencinin bariz şekilde Petrus karakterine üstün geldiği görülmektedir. Yine de Yuhanna'nın Petrus karşıtı bir anlatı inşâ ettiği düşünülmez. Bunun yerine Petrus'un Sevilen Öğrencinin gerisinde kaldığını söylemek daha doğrudur. Öte yandan her iki figürün İncil anlatısı açısından oldukça önemli rollere sahip olduğu da yadsınamaz. Culpepper'in ifadesiyle Petrus İsa'nın mesajı için şehit (Gre. *μάρτυς*)[263] olacak kimseyken Sevilen Öğrenci ise mesajın şahitliğini (Gre. *μαρτυρί*) aktaracak olandır.[264]

Sevilen Öğrenci karakteri İsa'nın ideal bir öğrencisi ve anlatının gerçek şahidi olarak kurgulanmıştır. Bu iki vasfının kesiştiği eksende çarmıh anlatısı yer almaktadır. Bilindiği gibi Sinoptik çarmıh anlatıların tamamında İsa'nın öğrencilerinden kimse olaya şahitlik etmemiştir. Çarmıh esnasında orda olanlar -İncillere göre değişmekle birlikte- On ikiler haricindeki bazı kadınlardır.[265] Ancak Yuhanna'da çarmıhın şahitleri arasında İsa'nın annesiyle birlikte Sevilen Öğrenci de yer almaktadır. Üstelik buradaki rolü sadece Hıristiyan inancının en önemli tarihsel olaylarından birine şahitlik etmek de değildir. İsa'nın, annesini Sevilen Öğrenciye emanet edip "İşte annen" demesi; annesine de "İşte oğlun" diyerek Sevilen Öğrenciyi işaret etmesi, Yuhanna yazarının aile analojisi

---

261 Sevilen Öğrencinin Petrus'tan daha üstün bir ruhsal anlama yeteneğine sahip olduğu kanaati için bkz. Elaine Pagels, **Beyond Belief: The Sacred Gospel of Thomas**, New York, Vintage Books, 2003, s. 66.

262 Dunderberg, **The Beloved Disciple in Conflict**, s. 136.

263 *μάρτυς* ifadesi esasında Grekçede şahit anlamına gelmektedir. Ancak kelime Latincede "şehit" anlamı kazanmıştır.

264 Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 121.

265 Bkz. Matta, 27:55-56; Markos, 15:40; Luka, 23:48-49.

üzerinden İsa sonrası yeni cemaatin çekirdeğine bu iki gizemli figürü yerleştirdiğini göstermektedir.[266]

Sayılan örnekler Sevilen Öğrencinin Petrus da dahil olmak üzere İncil'de İsa haricindeki bütün karakterlere öncelendiğinin işaretleridir. Sevilen Öğrenci İsa'nın gerçek kimliğine iman etmiş, onun söz ve eylemlerindeki derinliği kavramış ve İsa hakkındaki gerçeği insanlara aktarmış bir karakter portresidir. Dolayısıyla Baba'ya giden yol nasıl ki İsa'dan geçiyorsa, İsa'ya ulaşmak da Sevilen Öğrencinin anlatısını kabul etmekten geçer. Bu açıdan Sevilen Öğrenci karakteri Yuhanna çağındaki farklı İsa tasvirleri arasında Yuhanna kristolojisinin otoritesini ve meşruiyetini sağlamlaştırma işlevine sahiptir. Bu işlevin gereği olarak İncil anlatısındaki ideal öğrenci karakterini yansıtmaktadır. Petrus'a kıyasla İsa'ya sadık kalmanın, Tomas'a kıyasla görmeden iman etmenin, On ikilere kıyasla ise İsa'nın mesajını doğru anlamanın bir sembolü olarak idealize edilmiştir.

Sevilen Öğrenci, anlatısal rolünün yanı sıra Yuhanna cemaati açısından da önemli bir figürdür. Neticede Yuhanna cemaati Sevilen Öğrencinin şahitliğini kabul eden bir topluluktur. Yuhanna yazarına göre onun cemaat içindeki rolü *Paraklit*'in İsa sonrasındaki rolü ile benzeşir. Bilindiği üzere *Paraklit* öğrencilerle birlikte olsun diye İsa tarafından gönderilmiştir. *Paraklit*, öğrencilere İsa hakkındaki gerçeği öğretecek, onun ne söylediğini hatırlatacak, işittiklerini söyleyecek ve İsa'yı yüceltecektir. *Paraklit*'in tüm bu eylemleri Sevilen Öğrenci tarafından yapılmıştır.[267] Culpepper, *Paraklit*'in sevilen öğrenci olarak değerlendirilemeyeceğini söylemekle birlikte Sevilen Öğrencinin *Paraklit*'i yani Kutsal Ruhu içine aldığını ifade eder.[268] Açıkçası Sevilen Öğrencinin sembolik bir karakter olduğu kanaatini dikkate alırsak Culpepper'in bu yorumundan hareketle onun işlevsel açıdan bir nevi *Paraklit*'in inkarnasyonu olarak kurgulandığını ifade edebiliriz. Yine de İsa ile Sevilen Öğrenci arasındaki benzerliğin, karakter tasarımı bakımından *Paraklit* ve Sevilen Öğrenci benzerliğinden daha fazla olduğunu söylememiz

---

266 Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, s. 122.

267 Dunderberg Sevilen öğrenci ile *Paraklit* kıyaslamalarının abartıldığını düşünmekte, iki figürün ortak yönünün İsa'ya şahitlik yapmak olduğunu belirtmektedir. Dunderberg, **The Beloved Disciple,** s. 141.

268 Culpepper, **The Anatomy of the Fourth Gospel**, ss. 122-123.

gerekir. Daha önce de değindiğimiz bu husus özetle İsa'nın Baba'nın bağrında olarak tasvir edilmesinden doğan yakınlığın İsa ve Sevdiği Öğrencisi arasında da kurulduğunun altını çizmektedir.

İsa'nın Baba'yı, Sevilen Öğrencinin de İsa'yı görmesi; İsa'nın Baba'dan işittiklerini aktarması, Sevilen Öğrencinin de İsa'nın söz ve eylemlerine şahit olması; Baba'nın İsa'yı sevmesi, İsa'nın da söz konusu öğrenciyi sevmesi gibi benzerliklerin hiyerarşik bir devamlılığa işaret ettiği ifade edilebilir. Dunderberg, tanrısal ifşanın Baba'dan Oğul'a, Oğul'dan Sevilen Öğrenciye, ondan da Yuhanna cemaatine aktarıldığını belirterek bu hiyerarşiyi bütünüyle şahitlik zemininde değerlendirir.[269] Ancak bu değerlendirme Sevilen Öğrencinin tarihsel bir karakter olduğu tezine yaslanır. Bizce ilgili hiyerarşi şahitliğin kesintisiz aktarımından ziyade İsa'nın kimliği ve misyonu hakkında var olan farklı kristolojik yaklaşımlar içinde Yuhanna yazarına ait anlatının meşruluğunu sağlamaya yönelik örtük bir modeldir. Sevilen Öğrenci Yuhanna'da sıradan temsili bir karakter değil, iman, şahitlik, öğrencilik ve bunlar üzerine oluşan geleneğin tek temsilcisi olarak tasvir edilmiştir.[270]

Yuhanna İncili İsa biyografisini yeni bir kronoloji, yeni bir perspektif ve yeni karakterler üzerinden inşâ eder. Bu inşâda İsa, olay örgülerinin düğüm noktasında yer alır. Anlatıda nadiren de olsa İsa harici karakterlerin birbirleriyle karşılaşmalarına yer verilir.[271] Bu türden karşılaşmalarda da İsa, kendisi hakkında konuşulan karakterdir. Bu nadir örneklerin dışındaki tüm diyaloglar İsa ve diğerleri arasında geçer. Bu açıdan Yuhanna İncili bir tür İsa ile karşılaşmaların kaydını sunar. Ancak bu kayıtlar kendi içlerinde uyumlu bir akışa ve kendi aralarında bir devamlılığa sahiptir. Karakterlerin gerçek kişiler olduğu varsayılsa bile olayların bütün bileşenleriyle birlikte yalnızca aktarıldığı düşünülemez. Bizce olaylar, kendi tarihsel zemininden alınıp yeni bir kurgu ile başka bir tarihsel düzlemde inşâ edilen sembolik bir dünyaya aktarılmıştır.

---

269 Dunderberg, **The Beloved Disciple,** s. 142.

270 Collins, "The Representative Figures of the Fourth Gospel II", ss. 130-132.

271 Bkz. Vaftizci Yahya ve Öğrencileri (Yu. 3-25-26); Ferisiler ve âmâ adam (Yu. 9:15); Yahuda ve Meryem (Yu. 12:4-5); Grekler ve Filip (Yu. 12:21-22); Petrus ve hizmetçi kız (Yu. 18: 17); Pilatus ve Yahudiler (Yu. 18:38-40).

Öte yandan Yuhanna karakterlerinin tümü için gerçek kişiler olduklarını iddia etmek de delilden yoksundur. Sevilen öğrenci, âmâ adam, kötürüm adam, Samiriyeli kadın, saray memuru gibi isimsiz karakterlerle birlikte Lazarus,[272] Nikodim ve Natanel gibi diğer İncillerde yer almayan figürlerin tarihsellikleri belirsizdir. Bu karakterler gerçek kişiler olarak kabul edilse dahi tarihselliklerinden ziyade anlatıdaki rolleriyle var oldukları kolaylıkla fark edilir. Ayrıca Yuhanna yazarının dünya, kalabalık, öğrenciler, On ikiler ve Yahudiler gibi cins ve topluluk isimlerini de birer karakter olarak kurguladığı unutulmamalıdır. Kanaatimizce karakterlerin Yuhanna kurgusunda iki önemli rolü vardır. Bunlardan ilki, Yuhanna yazarının İsa karakteri üzerindeki muğlaklığı kaldırıp net bir İsa tasviri sunmasına yardımcı olmaktır. İkincisi ise yazarın kendi dünyası ve İsa arasındaki ilişkiyi bu karakterler üzerinden modellemesini sağlamaktır. Bu yönleriyle karakterler İsa anlatısında görünmekteyse de Yuhanna çağında nefes almaktadır. Bir diğer ifadeyle Yuhanna İncili gerçek kişilerin hikâyesini yaşandığı gibi aktaran bir metin değil, kendi çağındaki gerçekliği karakter modelleri üzerinden inşâ ettiği yeni bir anlatı aracılığıyla yansıtan bir metindir.

Yuhanna'nın karakterizasyon sarkacı, İsa ile karşılaşan figürlerin 'onun kim olduğu' sorusuna verdikleri cevaplar üzerinden belirginleşir. Sarkacın bir ucunda İsa'yı reddedip onu öldürmeye çalışan Yahudiler, diğer ucunda ise İsa'nın bağrına yaslanmış olarak tasvir edilen Sevilen Öğrenci vardır. Bu ikisi arasında büyük ölçüde yanlış anlamanın sebep olduğu yetersizlik kategorileri yer alır. Buna göre Yahudiler İsa'yı inkârın ve ona düşmanlığın temsilidir. Yahudiler ifadesi bütün Yahudileri değil Yahudi önderleri niteler. Yahudiler kadar olmasa da dünya ve kalabalık karakterleri de İsa'yı reddetme temasının yansımalarıdır. Ancak "dünya" ile ilgili yargıdan uzak nötr ifadelerin varlığı ve yine "kalabalık" içinden iman edenlerin bulunması bu iki karakteri Yahudilere nazaran daha olumlu bir seviyeye yerleştirir. Öte yandan Nikodim ve Pilatus'un İsa'nın sözlerine ya da kendisine meyleder tutumları bu karakterleri inkâr kategorisinden uzaklaştırsa da açıkça bir kabul ediş ya da iman eylemiyle de ilişkilendirmez.

[272] Luka 16:19-31'de Lazarus isimli birinden bahsedilir. Ancak bu kişinin Yuhanna'daki Lazarus olmadığı açıktır.

İsa'yı kabul etme teması da birden fazla kategori oluşturur. Samiriyeli kadın ve diğer Samiriyeliler örneğinde olduğu gibi İsa'nın sözleri üzerinden onu kabul edenlerle kötürüm ve âmâ kişilerin örneklerinde olduğu gibi mucize neticesinde iman eden karakterler birbirinden ayrışır. Yine mucize üzerine iman edip İsa'nın *Egō Eimi* söylemlerini işitince İsa'yı terk eden öğrenciler de ayrı bir karakter modeline işaret eder. Bunlarla birlikte İsa'nın yanından ayrılmayıp sürekli onunla birlikte olan On ikiler, Beytanyalı kardeşler Lazarus, Martha, Meryem ile Mecdelli Meryem karakterleri de sarkacın iman ucunda yer alır. Ancak tüm bu karakterler yanlış anlamanın ve imanda yetkin olamama durumunun da istisnasız temsilcileri olarak görülür. Samiriyeli kadın, âmâ adam ve hatta On ikilerin pek çoğu İsa'nın ne demek istediğini yüzeysel olarak anlamış, bir diğer ifadeyle yanlış anlamıştır. Petrus üç kez İsa'nın öğrencisi olduğunu inkâr etmiş, Mecdelli Meryem dirilen İsa'yı tanıyamamış ve Tomas ise İsa'nın dirildiğine ilişkin habere inanmamıştır. Bu açıdan İsa ile karşılaştıkları sahnelerde onu kabul ettiğini söyleyen karakterler dahi tam bir imanın temsilcisi olarak betimlenmemiştir. On ikilerden olmakla birlikte İsa'ya ihanet eden Yahuda ise kendi konumunu şeytanın ayartmasıyla ters yüz etmiş bir karakteri yansıtır. Yetkin bir öğrenci portresi ise sadece Sevilen Öğrenci karakteri üzerinden inşâ edilir.

Yukarıda zikredilenlerin haricinde pek çok karakterin incelemesi yapılabilir. Burada söz konusu edilen karakterler, tezin sınırlarını aşmamak adına bir karakterizasyon modeli ortaya konulabilecek yeterlilikte sunulmaya çalışılmıştır. Bu model dikkate alındığında İsa harici karakterlerin Yuhanna cemaatinin gerilimli sürecindeki insan veya topluluk tiplerini yansıttığı ifade edilebilir.[273] Sevilen Öğrencinin ideal karakteri Yuhanna yazarı veya cemaat içinde İncil kristolojisine bağlı olanların temsili olarak karşımıza çıkar. Bu durumda sarkacın diğer ucundaki Yahudiler figürü, İsa'ya inananları sinagog dışına atan Yahudi yetkililerle özdeşleşir. İsa'ya inanmakla birlikte onu yanlış ya da eksik anlayanlar Yuhanna cemaati haricindeki İsa tasvirlerine bağlı olanları; ona inanmakta tereddüt gösterenler ise sinagogtan dışlanmayı veya İmparatorlukta gözden düşmeyi göze

[273] Koester, **Symbolism in the Fourth Gospel**, ss. 35-36.

alamayan kimselerin durumunu örneklemektedir. İncil metninde hissedilen ve Yuhanna mektuplarında açıkça ifade edilen cemaat içi ihtilaf ise İsa'nın gösterdiği mucize nedeniyle iman edip; söylemlerindeki derinliği kavrayamadığı için onu terk eden öğrenciler üzerinden işlenir. Yine Yuhanna mektuplarındaki "saptırıcı", İncildeki Yahuda karakterinin cisimleşmiş formu olarak görülebilir.

Karakter tasarımlarının Yuhanna cemaatindeki etkileşimi yansıtan rolüne ilave olarak İncil'deki İsa merkezci anlatım örgüsünü güçlendirdiği açıktır. Tüm karakterler ile İsa arasında gelişen karşılıklı konuşmalar İsa'nın kim olduğunu açıklamaya yöneliktir. Çoğunlukla her olayın girişinde İsa'nın sözlerini ya da gösterdiği mucizeyi eksik anlayan, ondaki *işaretleri* göremeyen karakterlerin *düşük kristoloji*den *yüksek kristoloji*ye evrilen bir söyleme imkân sağladığı ifade edilebilir. Yuhanna yazarı kendi kristolojisini karakterlerin yüzeysel ya da yanlış anlama durumları üzerinden kurgulamaktadır. Bu açıdan karakterler İsa'nın mesajına verilen farklı tepkileri modellemekle kalmamakta, ayrıca Yuhanna'nın İsa tasvirini inşâ eden söylemlerinin yine İsa'nın diliyle aktarılmasına da aracı olmaktadır. İsa haricindeki karakterlerin durumu böyleyken, İsa'nın Yuhanna karakterizasyonundaki rolü de söylemlerindeki *yüksek kristolojik* tasvirin anlamına işaret eder. İsa'nın kimliğinin doğrudan değil dolaylı olarak ve göksel çağrışımlara sahip imgeler üzerinden tanıtılması onu diğer karakter modellerinden ayırır. Zamandan arındırılmış bir karakter olmakla birlikte bütün zamanlarda var olan İsa tanımlaması ile ona atfedilen her şeyi bilme yetisi, tanrısal doğasının anlatısal imkânlarıdır. İsa'nın psikolojik ve fiziksel açıdan karakter gelişiminden yoksun oluşu da tanrısallık temasını güçlendirir. Nihayetinde İsa'nın neredeyse beşerî duygulardan arındırılmış olarak sunulması, Yuhanna yazarının beşerî değil tanrısal bir karakteri anlattığını göstermektedir.

Yuhanna sembolizmi İncil yazarının belleğindeki İsa tasvirini içinde yaşadığı cemaatin tarihsel-sosyal şartlarını da dikkate alarak anlatısal bir kurgu aracılığıyla yeniden üretmesine imkân vermektedir. İncil anlatısının İsa çağını konu edinen katmanının yüzeyinde anlatısal araçlar olarak yer alan sembolik bileşenler adeta daha derin bir anlam katmanına işaret etmektedir. Anlatının yüzeysel katmanı *düşük kristolojik* bir tasvir üretmektedir. Yuhanna yazarı bu tasvirin yetersizliğini "yanlış anlama" teması üzerinden

açıklamakta ve İsa hakkındaki hakikati yani doğru İsa tasvirini sembolik bileşenler üzerinden sunmaktadır. Bu açıdan semboller, mucizeler, düaliteler, *Egō Eimi* söylemleri ve karakterler birbirini bütünleyen parçalar olarak İncil'in İsa tasvirini inşâ eder. Her bir bileşene yönelik yapılan incelemeler yine İsa'nın merkezde olduğu bir kurguyu öne çıkarmıştır. Tıpkı Yuhanna teolojisinde olduğu gibi Yuhanna sembolizminde de kristosentrik bir karakterin baskınlığı fark edilmektedir. İncil'in yer verdiği sembollerin neredeyse tamamı İsa'ya referansta bulunmakta, Yuhanna sembolizminin diğer bileşenleri de onun tanrısal kimliğini ifşa etmeye yönelik olarak kurgulanmaktadır. Bu yönüyle Yuhanna sembolizmi İncil'deki söylemsel tanrılaştırmanın edebi aracısı olarak işlev görmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KRİSTOLOJİ: İSA *KHRISTOS* MU *THEOS* MU?

Erken dönem Hıristiyan düşüncesi birbirinden farklı kristolojiler barındırmaktadır. *Parousia*'yı, ölümden dirilişi ve çarmıhı, İsa'nın vaftizini ve onun mucizevi doğumunu ya da İsa'nın varlık öncesi konumunu asıl vurgu noktası kabul eden kristolojik yaklaşımları temelde iki kategoride ele almak mümkündür. İsa'yı varlık öncesi köken (pre-existence) ile tarihsel bir figür olarak yüceltme temaları üzerinden kimliklendirme erken Hıristiyan kristolojisinin ayrım noktasıdır. Bu ayrımı dikkate alan C. Talbert, tarihsel bir figür olarak İsa'yı yücelten anlayışlar içinde onun hükmünün çarmıh sonrasında da devam ettiğini kabul eden görüş (Filip. 2: 6-11) ile onun dünyanın sonunda bir kurtarıcı/yargılayıcı olarak tekrar geleceğine yönelik inancın (Elç. 3:19-22) iki ayrı kristolojik modeli yansıttığı kanaatindedir. Bu iki modelin izleri Greko-Romen kültürde kendilerine ölümsüzlük verilen Herakles, Dionysos ve Asklepios gibi kahramanlarla, Augustus ve Tyanalı Apollonius gibi tarihsel kişilerin tanrılaştırılma söylemlerinde, ayrıca I. Enok kitabında dünyanın sonunda geleceği söylenen melekî figür (I. Enok 46) ile Ölü Deniz Yazmaları'nın Mikail karakterine yönelik anlatılarda (1QM 17:6-8) görülebilir.[1]

İsa'nın varlık öncesi konumuna işaret eden kristolojik yaklaşım da iki farklı model üretmiştir. Bunların ilkinde *epifanik* bir durum kastedilir (Tit. 2:11-13; 1 Tim. 6:11). Özellikle pastoral mektuplarda İsa'ya atfedilen tasvirin iniş-yükseliş motiflerini kullanan *epifanik* bir model olduğu düşünülür. Buna göre Tanrı kurtarıcı eylemini bir süreliğine insan görünüşüne bürünerek gerçekleştirmiştir. Diğer modelde ise İsa'ya inkarne olan tanrısallığın (Yu. 1:14) kalıcı olduğu ileri sürülür; ondan ayrıldığına dair bir ima da yoktur.[2] *Epifani* ya da inkarnasyon modellerinin örneklerine Hıristiyanlık öncesinde Greko-Romen ve Mısır mitolojilerinde, hatta Tanah literatüründe dahi rastlanmaktadır. Athena'nın anka kuşu, Roma tanrısı Merkür'ün de insan olduğuna ilişkin *epifanik*

---

1 Charles H. Talbert, **The Development of Christology During the First Hundred Years**, Leiden, Brill, 2001, ss. 7-17.

2 Pamela E. Kinlaw, **The Christ is Jesus: Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology**, Atlanta, SBL, 2005, s. 170.

mitoslar, Tanrı YHVH'nin *epifanik* örnekleri (Çık. 24:10) ve Firavun'un Tanrı Amun'un inkarnasyonu olarak kabul edildiği anlatılar, İsa'yı varlık öncesi kabul eden kristolojik modellerle benzeşmektedir.[3]

Talbert'ın modellemesi bağlamında Yuhanna İncili'nin -İsa'nın varlık öncesi konumunu esas almasından ötürü- inkarnasyon modelini yansıttığını ifade edebiliriz. Ancak bu dörtlü model dışında İsa'nın insaniliği ile tanrısallığı arasındaki ikilemi esas alan *düşük* ve *yüksek* kristoloji tasnifi; ya da İsa'nın yargılayıcı, kurtarıcı, yaratıcı kimliklerine işaret eden *parousia* kristolojisi, *yüceltme* kristolojisi ve *varlık öncesi* kristolojisi şeklindeki yaklaşımlar da bulunmaktadır.[4] Burada Yuhanna'nın İsa tasvirini yukarıdaki modellemelerden birine dahil etmek yerine, İncil'de İsa'yı betimleyen unvanların tarihsel ve edebi bağlamlarını dikkate alarak incelemek daha isabetli olacaktır.

Yuhanna İncili'nin tamamında İsa için, *Logos* (Yu. 1:1), Mesih (*Khristos*, Yu. 1:17; *Messias*, 1:41), biricik Oğul (Yu. 1:18), Tanrı'nın kuzusu (Yu. 1:29), Tanrı Oğlu (Yu. 1:34), Tanrı'nın seçtiği (Yu. 1:34)[5], Rabbi (Yu. 1:38,) Musa'nın hakkında yazdığı (peygamber, Yu. 1:45), peygamberlerin sözünü ettiği kişi (Yu. 1:45), Yusuf oğlu Nasıralı İsa (Yu. 1:45), İsrail'in kralı (Yu. 1:49), İnsanoğlu (Yu. 1:51), güvey (Yu. 3:29), göklerden gelen (Yu. 3:31), Oğul (Yu. 3:35), Rab (Yu. 4:1-3) yaşam suyu (Yu. 4:10) dünyanın kurtarıcısı (Yu. 4:42), dünyaya gelecek olan peygamber (Yu. 6:14), gerçek ekmek (Yu. 6:32), Tanrı'dan olan (Yu. 6:46), yaşam ekmeği (Yu. 6:51), Tanrı'nın Kutsalı (Yu. 6:69), Tanrı tarafından gönderilen (Yu. 7:28), dünyanın ışığı (Yu. 8:12), kapı (Yu. 10:9), iyi çoban (Yu. 10:11), diriliş ve yaşam (Yu. 11:25), öğretmen (Yu. 11:28), Rabbin adıyla gelen (Yu. 12:13), yol, gerçek ve yaşam (Yu. 14:6), gerçek asma (Yu. 15:1), Rab ve Tanrı (Yu. 20:28) ifadeleri kullanılmıştır.

Dördüncü İncil'in tarihsel İsa kronolojisiyle uyumlu bir biyografi değil de teolojik bir kurgu olduğunu düşünecek olursak, kristolojik isimlendirmelerin İncil kronolojisindeki

---

3 Talbert, **The Development of Christology**, ss. 17-26.

4 Bkz. Reginald H. Fuller, **The Foundations of the New Testament Christology,** New York, Charles Scribner's Son, 1965.

5 "Tanrı'nın seçtiği" *Ho eklektos* (Gre. *ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ*) ifadesi tüm Yuhanna versiyonlarında yer almamaktadır. P^5, İskenderiye ve Sina kodeksleri bu terkibe yer verirken, P^{66}, P^{77} ve Vatikan kodekslerinde Tanrı oğlu ifadesi bulunur.

yerleri önem kazanmaktadır. Burada ise İncil yazarının anlatısına neden *Logos* ile başladığı, *Prolog* dışında bu unvana neden yer vermediği, diğer metinlerde yer almayan "Rabbim ve Tanrım" seslenişinin ne anlama geldiği türünden sorular öne çıkmaktadır. İncil'deki tüm isimlendirmeleri incelemek mümkün olmadığı için, Yuhanna'nın İsa tasvirini yansıtan ve onu diğer İsa tasvirlerinden ayrıştıran, aynı zamanda Yuhanna haricindeki metinlerle karşılaştırma imkânı sunan *Logos*, Tanrı Oğlu, Mesih, İnsanoğlu ve *Kyrios* unvanlarına yoğunlaşmak gerekmektedir.

A. Logos

İncillerin teolojik ve litürjik işlevlerini ihmal edip onları İsa'nın hikayesini aktaran edebi metinler olarak değerlendirdiğimizde, hikâyenin ana karakteri hakkında sunulan ilk tasvirin metnin tümünde hissedilecek bir etki bırakacağı açıktır. Bilindiği üzere Matta ve Luka metinleri İsa'nın tarihsel soy kütüğüne odaklanarak, onun kutsal yazılarda haber verildiği gibi Davud'un soyundan gelen bir Mesih olduğunu aktarırlar. Bu başlangıç İsa'yı yalnızca İsrailoğullarının beklediği bir kurtarıcı olarak tanıtmakla kalmaz; aynı zamanda onu gerçek, tarihsel bir kişilik olarak sunar. Böylece İsa'nın hikayesi tarih yazımının konusu yapılmıştır. Oysa Yuhanna yazarı mitik bir üslupla İsa'nın tarihsel soy kütüğüne değil, tanrısal kökenine atıfla anlatısına başlar.[6] İsa'nın, Tekvin kitabında "başlangıç" olarak isimlendirilen mitolojik zamandaki (*in illo tempore*) konumundan haber veren bu girişimiyle Yuhanna yazarı, anlatının geri kalanında sunduğu İsa portresinin tanrısal yönünü muhataplarına ifşa ederek İsa'nın dilinden işitilmeyen bir kavrama kristolojik bir anlam yüklemektedir. Burada İsa'nın yeryüzüne inip bir bedende inkarne olarak kendi misyonunda yeni bir aşamaya geçen *Logos*'un, başlangıçta Tanrı ile birlikteliğine ve tanrı olduğuna ilişkin sarsıcı bir cümleye yer verilir. Anlatısal gücünün yanı sıra sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacak pek çok kristolojik tartışmanın temel referanslarından biri olarak kabul edilen *Logos* doktrini, Yuhanna İncili'ni diğer Yeni Ahit metinlerinden ayıran önemli bir fark olarak görülmektedir.

---

[6] Mark Dwain Cooper, **The Johannine Jesus as the Interpretative Basis for the Johannine Logos in Light of Philo's Logos** (Basılmamış yüksek lisasns tezi), New Orleans Baptist Theological Seminary, 2012, s. 37.

Yeni Ahit metinlerinde "mesaj, hikâye, söz" gibi anlamları karşılayan *Logos* kelimesi, Yuhanna İncilinde de -*Prolog* bölümü haricinde- "söylenen ve işitilen söz" anlamında karşımıza çıkmaktadır. Bu kullanımların bir kısmında İsa veya diğer karakterlerinin sözleri kastedilir. *Logos'*un bu anlamı çalışmanın ilgi alanı dışındadır. Geri kalan bölümlerde ise *Logos*, İsa'nın havarilerine söylediği bütün sözleri kapsayan bir mesaj veya uyulması gereken emirler (Yu. 5:24, 15:3) anlamlarını içermektedir.[7] Bu yönüyle daha geniş bir çerçeveye sahip olsa da incelemenin asıl odağı bir öğreti olarak *Logos* kavramsallaştırmasıdır. Çünkü *Prolog* bölümünde yer verilen *Logos* ifadesi yukarıda zikredilen anlamlardan oldukça farklıdır. Burada Tanrı'nın kendisini insanlara ifşa etmede kullandığı "aracı söz" kastedilmektedir. Üstelik bu "aracı söz", İsa için kullanılan kristolojik bir unvandır. İlginçtir, Hıristiyan kutsal metinleri içerisinde yalnızca Yuhanna yazarı, erken dönem Hıristiyan literatüründe ise sadece Antakyalı İgnatius'un *Logos*'a kristolojik bir unvan olarak yer verdiği bilinir.[8] Her ne kadar Pavlus ve diğer İncil yazarlarında işlevsel olarak *Logos*'a tekabül edecek sıfatlar görülmekteyse de *Logos*'un nadir kullanımı düşündürücüdür. Üstelik *Logos*, İncil anlatılarına göre İsa'nın kendisi için tercih ettiği sıfatlardan biri de değildir. Bu sebeple olsa gerek Cullmann, *Logos*'un İsa'nın ölümü sonrasında ona verilen bir unvan olduğu dile getirilmiştir.[9]

1. Logos'un Kavramsal Geçmişi

Logos, "toplamak, birleştirmek, bir araya getirmek, saymak, hesaplamak, kaydetmek, listelemek ve söylemek" gibi anlamlara karşılık gelen *légō* (Gre. *λέγω*) fiilinden

---

7 Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 265. Dodd'a göre Tanrı'nın insanlar gibi sesi yoktur. İnsanlar iletişim için seslerden oluşan bir sistemi kullanırken Tanrı *Logos*'u kullanır. Onun *Logosu* yani sözü İsa'nın sözündedir (Yu. 17:14), ki bu Yuhanna'ya göre *aletheia* yani 'gerçek'tir. Bu gerçek, ezoterik bir görüyle ya da öğrenme ve tefekkür gibi bireysel bir gayret ile elde edilemez. Ona ancak Tanrı'nın sözü yani *Logos* aracılığıyla ulaşılabilir.

8 E. M. Sidebottom, erken dönemdeki nadir kullanımına rağmen *Logos*'a kristolojik bir bağlamla olmasa da II. yüzyıl ve sonrasındaki Kilise Babaları tarafından yer verildiğini aktarmaktadır. Justin Martyr'ın Eusebius tarafından "*Logos*'un elçisi" olarak isimlendirildiğine işaret eden Sidebottom, Justin'in *Logos*'a bir hayli önem vermesinin sonucu olarak kavramın öncülerinden Heraklitos ve Sokrat'ı İsa öncesi Hıristiyanlar olarak tanımladığına dikkat çeker. Yine Sidebottom, Origen'in de *Logos* öğretisi üzerine eğilen isimler arasında yer aldığını söylemektedir. E. M. Sidebottom, **The Christ of the Fourth Gospel**, London, SPCK, 1961, ss. 27-28.

9 Oscar Cullmann, **The Christology of the New Testament**, Trans. Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall, Philadelphia, Westminster Press, 1963, s. 258.

türemiştir. Fiilin bu semantik çerçevesi kullanıldığı bağlamlar nedeniyle daha da genişlemiştir. Felsefi ve metafizik bağlamlardan ötürü *Logos* ölçü, oran, kayıt, düzen, ilke, argüman, anlatı, konuşma, söylem, akıl, düşünce gibi pek çok ifadeye karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır.[10] Zihinde ve söylemde olmak üzere iki zeminde anlaşılan *Logos*'u kısaca "düşünce" ve "söz" olarak ifade etmek de mümkündür. Söz olarak *Logos*, sadece seslerin birlikteliğinden oluşan bir kelime değildir. O bir anlam tarafından sınırlanan ve bir anlamı ileten sözdür. Düşünce olarak ise düşünme eyleminin süreçlerinden biri veya düşünme kuvvesi de değildir. O daha çok kolay anlaşılabilir ve ifade gücü yüksek söylemdir.[11]

a. Greko-Romen Literatürde Logos

Logos kelimesinin ilk kez nerede kullanıldığını göstermek mümkün değilse de kavramsal bir düzeyde *Logos*'tan ilk bahseden ismin Heraklitos (ö. MÖ 475) olduğu düşünülür. Heraklitos evrendeki her şeyin bir akış içinde sürekli değiştiğini, hiçbir şeyin statik olmadığını öne sürmektedir. Evren bir tanrı veya insan tarafından yaratılmamıştır. Evrenin başlangıcı/ilkesi ateştir ve evreni oluşturan elementler (hava, su, toprak) de ateşin dönüşmesiyle oluşmaktadır. Bu dönüşüm Heraklitos'un evren anlayışındaki sürekli değişim fikriyle ilintilidir ve bu değişim de doğal bir yasaya tabidir. Değişimin tabi olduğu bu yasa ise *Logos*'tur.[12] Bu açıdan *Logos* kozmolojik bir işleve sahiptir ve adeta evrenin ruhu konumundadır. Ancak Heraklitos'un *Logos* ifadesiyle kozmik bir ilkeden ziyade kendi öğretilerini kastettiğine ilişkin görüşler de bulunmaktadır.[13]

Sofistler tarafından *Logos* çoğunlukla insan aklı ile özdeşleştirilmiştir. Düşünce, söylem ve ikna gücü anlamlarında da kullanılan *Logos*, Sofist düşünceye göre pedagoji, kültür ve politik hayatın temel bileşeni olarak kabul görmüştür.[14] Sofistlerde "söylem

---

10 A. Debrunner, "Logos", **TDNT**, IV, Ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, Trans. Goeffrey Bromiley, Michigan, William B. Eerdmans, 1985, s. 69-77.

11 Dodd, **Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 263.

12 Heracleitus, **On the Universe**, 1, 2, 41, 45, 81 (**Hippocrates IV**, Trans. W. H. S. Jones, LCL, Cambridge, Harvard University Press, 1959, ss. 471-498).

13 Bkz. John Burnet, **Early Greek Philosophy**, 4th ed. London, Adam & Charles Black, 1930, ss. 133, 138; T. M. Robinson, **Heraclitus: Fragments**, Toronto, University of Toronto Press, 1987, ss. 74-76.

14 H. Kleinknecht, "Logos", **TDNT**, IV, Ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, Trans. Goeffrey

gücü" olan *Logos*'un Sokrates (ö. MÖ 469) düşüncesinde gerçek ve iyilik kavramlarıyla ilintili olarak bir düşüncenin veya söylemin mantıksal izahı olarak anlam kazandığı ifade edilebilir. Phaedrus ile Sokrates arasında geçen diyalogda *Logos*'un "söz" anlamında insan bilgisinin canlı-yaşayan bir ifadesi olduğu aktarılır.[15] Platon (ö. MÖ 347) da Sokrates'in *Logos* tarifini desteklemektedir.[16] *Logos*'u kaynağı ruh olan bir akarsuya benzeten Platon onun ağız yardımıyla sesli ifadelere dönüştüğünü söyler. Her ne kadar düşüncenin dışsal yani sözlü/sesli ifadesi için *Logos* kelimesi tercih edilse de Platoncu düşüncede *Logos* daha dar bir anlama sahiptir. Platon'a göre *Logos*; ikna gücü yüksek, makul bir söylem ya da sistematik bir argümandır.[17] Ardılı Aristoteles (ö. MÖ 22) ise *Logos*'u insanın erdem ve saflığının kaynağı olarak görür.[18] Konuşabilme yetisi olan tek canlı insandır ve bu yeti insan aklının ve kavrayışının ifade edilmesinde önemli rol oynamaktadır.[19] İnsan aklının ve muhakemesinin bir enstrümanı olarak *Logos*, Aristotelesçi düşüncede bilimsel verilerin beyan edilmesi ve tanımlanması anlamlarına da gelmektedir.[20] Heraklitos'taki belirsizlik ihmal edilecek olursa, Helenistik dönem öncesinde *Logos,* insan ile ilintili olarak ele alınmış ve kabaca söz, söylem, düşünce gibi anlamlara karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. *Logos*'un tanrısallığa referansla kullanılması için ise Stoacı filozofları beklemesi gerekecektir.

Zenon (ö. MÖ 264) tarafından kurulan Stoa okulu *Logos*'u hem insan hem de tanrı düşüncesi ile irtibatlı olarak ele almaktadır. Stoacılıkta evreni var eden aşkın bir tanrı fikri yoktur. Bunun yerine evrenin kendisi tanrı kabul edilir ve tanrı evrendeki her şeye nüfuz etmiştir.[21] Panteistik bir perspektife sahip olan Stoacılar evrendeki düzeni ve devamlılığı *Logos* ile açıklar. Buna göre *Logos*, evrenin rasyonel aklıdır. Aktif ve yaratıcı bir güç

Bromiley, Michigan, William B. Eerdmans, 1985, ss. 77.

15 Plato, **Phaedrus**, 276a, Trans. Robert Waterfield, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 70.

16 Plato, **Sophist**, 263e, Trans. H. N. Fowler, New York, G. P. Putnam's Son, 1921, s. 439.

17 Plato, **Laws**, ii 659b-d, Trans. R. G. Bury, Cambridge, Harvard University Press, 1961, ss. 89-91.

18 Kleinknecht, "Logos", s. 78.

19 Aristotle, **Politics**, i, 1253a, Trans. H. Ruckham, Cambridge, Harvard University Press, 1959, ss. 9-11

20 Aristotle, **Posterior Analytics**, ii, 94a, Trans. Hugh Tridennick, Cambridge, Harvard University Press, 1960, ss. 207-209

21 Darryl Wood, **A Thematic and Exegetical Investigation of the Logos Concept in the Fourth Gospel** (Basılmamış doktora tezi), New Orleans Baptist Theological Seminary, 1979, ss. 1-19.

olarak her şeyde bulunan *Logos* amaçsız maddeye düzen verir. Evrendeki bütün her şey *Logos*'un kontrolü altında onun tarafından yönetilmektedir. Bu çoklu fonksiyonundan ötürü Stoacılar *Logos*'un farklı formları olduğunu ileri sürerler. İnsanlığa bilgiyi veren *Logos orthos*, doğadaki düzeni ve devamlılığı sağlayan *Logos spermatikos*tur. Ayrıca düşüncelerinin dışsal ifadesi için *Logos prophorikos* ve ifade edilmemiş düşünceler için ise *Logos endiathetos* terkipleri kullanılır.[22]

Her şeyde Tanrı'dan bir parça bulunduğu için, *Logos* da Tanrı'ya eşit kabul edilir. Tanrı akıl, kader ve Zeus'la özdeştir. Bunların haricinde Tanrı'nın pek çok ismi vardır ve *Logos* da bunlardan biridir.[23] Bir diğer ifadeyle Stoacıların *Logos*'tan başka tanrısı yoktur. Evrendeki her şey bu *Logos*'a göre düzenlendiği için, insan da evrende içkin olan *Logos*'a göre hareket etmek durumundadır.[24]

Stoacıların maddi evrende içkin *Logos* öğretisinin aksine Orta Platoncular *Logos*'u maddi olmayan alem ile yani akledilir alem (Lat. *kosmos noetos*) ile ilişkilendirmektedir. Buna göre maddi olmayan alem iki ayrı dünyadan oluşur. Bunların ilki Tanrı veya tanrıların dünyası, ikincisi ise tanrısal dünya ile yeryüzü arasındaki orta dünyadır. Orta dünya evrenin düzeninden sorumlu tanrısal bir varlık olan *Demiurgos*'un dünyasıdır. Sıklıkla *İdea* veya *Nous* olarak referansta bulunulan bu tanrısal figüre verilen isimlerden birisi de *Logos*'tur.[25] Orta Platonculardan Plutarch, Osiris'i "her şeyin Efendisi, ilk tanrı, aşkın olan ve *Nous*" olarak isimlendirirken, *Logos*'u ise "her şeyin kendisinden çıktığı evrendeki içkin ilke" olarak tanımlar. *Logos,* ayrıca Osiris'in bedenidir. Bu yönüyle hem içkin hem de aşkın bir doğaya sahiptir.[26] *Logos*, Osiris haricinde Thoth, Helios ve Hermes gibi tanrısal figürlerle de özdeşleştirilmiştir. Bunlardan Hermes, Tanrı ile insan arasında bir aracı, göklerden insanlığa gönderilen elçi, insanların kurtarıcısı ve Tanrı'yı ifşa eden

---

22 Cooper, "The Johannine Jesus", s. 20.

23 Diogenes Lartius, **Lives of the Eminent Philosophers** vii, 134-136, Trans. R. D. Hicks, Cambridge, Harvard University Press, 1925, ss. 240-242

24 Everett Ferguson, **Backgrounds of Early Christianity**, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, s. 359.

25 Thomas H. Tobin, "Logos," **ABD**, IV, Ed. David N. Friedman, New York, Doubleday, 1992, ss. 353-354.

26 Plutarch, **Moralia V Isis and Osiris**, 352 A, 355 F, 362 B,363A, 365 C, 371 A, 373 AB, Trans. Frank Cole Rabbit, London, Harvard University Press, 1936; John M. Dillon, **The Middle Platonists 80 B.C to A.D. 200**, New York, Cornell University Press, 1996, s. 200.

sıfatlarıyla hayli dikkat çekmektedir.[27] Hermes'in sadece tanrısal hakikati açıkladığı içi değil, aynı zamanda bu hakikati yorumlama yetkisine sahip olduğu için *Logos* olarak isimlendirildiği söylenmektedir.[28]

Grek kültür dünyasında *Logos*'un sıradan 'söz' anlamından evreni yöneten 'tanrısal akıl'a kadar hem günlük hayatta karşılık bulan hem de felsefi-metafizik bağlamı olan bir anlam kümesi vardır. Sıradanlık ve aşkınlık arasındaki bu sarkaçta iki uca referansla da kullanılan *Logos*'un aynı zamanda sıradan olan ile aşkın olan arasındaki aracılık pozisyonuna ilişkin kullanımlar da söz konusudur. İfade, muhtemelen Heraklitos öncesinde Homerik ilahiler ve şiirlerde henüz kavramsallaştırılmamıştı. Heraklitos'un tam bir *Logos* öğretisine sahip olduğu tartışmalı olsa da *Logos*'a yönelik ilk ciddi atıfların onunla başladığı kabul edilebilir. Akabinde Sofistler ve Sokratik geleneğin yüklediği anlamlarla felsefi-metafizik bir bağlam kazanan *Logos*, Stoacı ve Orta Platoncu atıflarla tanrısallıkla eş görülen bir anlam düzeyine ulaşmıştır.

b. Yahudi Kutsal Metinlerinde Logos

Yahudi kutsal metinlerinin Grekçeye tercüme edilmesiyle *Logos* Yahudi literatürünün bilinen kavramları arasına girmiştir. "Söylemek, konuşmak" anlamlarındaki fiillerden türeyen *o-mer* (İbr. אֹמֶר), *millah* (İbr. מִלָּה) ve *d'var* (İbr. דְּבַר) kelimeleri Septuaginta'da *Logos* olarak tercüme edilmiştir.[29] Bunlar arasında *Logos*'un kavramsal bağlamı açısından *d'var* kelimesi dikkatleri çekmektedir. Çünkü bu kelimeye Yahudi kutsal metinlerinde sıklıkla *d'var Yahve* (Tanrı'nın sözü) olarak bir terkip formunda yer verilmiştir. Öte yandan *d'var* Septuaginta'da yer yer *rhema* (Gre. *ῥῆμα*) kelimesi ile de karşılanmıştır.

Septuaginta'nın bütününe bakıldığında *d'var* kelimesinin Pentatök'te *rhema*; Neviim bölümü ile "Bilgelik literatürü" olarak adlandırılan kitaplarda ise *Logos* olarak tercüme edildiği görülmektedir.[30] Bu durum muhtemelen tercümelerin farklı zamanlarda

---

[27] Jörg Frey, "Between Torah and Stoa" **The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts** (Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013), Ed. Jan G. van der Watt, R. Alan Culpepper, and Udo Schnelle, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, s. 209.

[28] M. David Litwa, **How the Gospels Became History**, London, Yale University Press, 2019, s. 66.

[29] Wood, "A Thematic and Exegetical Investigation of the Logos Concept…", s. 26.

[30] Cooper, "The Johannine Jesus", s. 23.

yapılmasından kaynaklanmıştır. Bu da Grek kültürüyle Yahudi düşüncesi arasındaki etkileşimin zamanla daha belirgin bir hal aldığına işaret etmektedir. Bu nedenle *Logos*'un Yahudi düşüncesindeki rolü tam da bu etkileşimin gölgesinde anlaşılabilir. Öyleyse *Logos*'un Yahudi kutsal metinlerindeki anlam çerçevesini ortaya koymak gerekmektedir. Ancak yalnızca *Logos* kelimesi ile sınırlı bir inceleme yanıltıcı olabilir. *Logos* ile aynı işleve sahip ve zaman zaman *Logos* yerine kullanılan "hikmet/bilgelik" anlamındaki *Sofia* (Gre. *Σοφία*); Rabbinik literatürün *Sofia*'nın cisimleşmiş formu olarak tasvir ettiği Tora; ayrıca Targum literatüründe işlevsel açıdan *Logos*'u andıran *Memra* kelimeleri de *Logos*'un Yahudi düşüncesindeki yerini tespit edebilmek açısından bu incelemeye dâhil edilmelidir.

Yahudi düşüncesinde "söz" yaşayan bir canlıdır. Söz, ağızdan bir misyon için çıkar ve misyonunu yerine getirir.[31] O düşünülmeksizin dudaklardan dökülen sesli ifadeler bütünü olarak değerlendirilemez. Patterson'ın ifadesiyle onda bir enerji yükü vardır ve söyleyenin gücünü taşır.[32] Bu sebeple sözü, söyleyenden ayrı değerlendirmek mümkün değildir. Bu yönüyle söz ile sahibi arasında bir birlik söz konusudur. Söz, sahibinin iradesinin ifadesi olduğundan tıpkı sahibinin iradesi gibi dinamiktir, statik değildir. Bu durum Tanrı veya insan için değişiklik arz etmez. Dolayısıyla Tanrı'nın sözü yani *Logos*, onun iradesinin ifadesidir ve tanrısal gücü ihtiva eder. O da tıpkı Tanrı gibi ebedi kabul edilir (Yeşaya 40:8).[33]

Sürgün öncesi literatürde *Logos*, -Tanrı'nın tarihsel bir yolla kendisini insanlığa ifşa etmenin aracısı olarak- vahyi bir bağlama sahiptir. Örneğin Çıkış 20:1'de "Tanrı'nın sözleri" (*logous*) Tanrı'nın çocukları olan İsrail'e gönderdiği yasalarla; Tesniye 1:1'de ise

---

[31] Gökten inen yağmur ve kar,
Toprağı sulamadan, yeri yeşertmeden,
Ekinciye tohum, yiyene ekmek vermeden
Nasıl göğe dönmezse,
Ağzımdan çıkan söz de öyle olacaktır.
Bana boş dönmeyecek,
İstemimi yerine getirecek,
Yapması için onu gönderdiğim işi başaracaktır (Yeş. 55:10-11).

[32] John Paterson, **The Book That is Alive: Studies in Old Testament Life and Thought as Set Forth by the Hebrew Sages**, New York, Charles Scribner's Sons, 1954, ss. 2-3.

[33] Wood, "A Thematic and Exegetical Investigation of the Logos Concept…", ss. 25-26.

"sözler" (*logoi*) Musa'nın sözleriyle özdeşleşmektedir. Bu iki pasaj göz önüne alındığında *Logos*'un Tanrı tarafından peygamberlere verilen vahiy ve insanlara gönderilen buyruk olarak anlaşıldığı söylenebilir. Bir diğer ifadeyle *Logos,* Tora ile ya da yasa ile eşitlenmektedir. Ancak *Logos*'a ilişkin dikkatleri çeken esas nokta onun yaratılıştaki rolüne ilişkindir. Mezmurlar 33:6'da "Gökler Rabbin sözüyle (*logō*), gök cisimleri ağzından çıkan solukla yaratıldı" şeklindeki ifadede "Rabbin sözü"nün yaratıcı etkinliği vurgulanır. Esasında Tora'nın ilk bölümünde Tanrı'nın sözünün yaratıcı işlevine ilişkin bir atıf söz konusudur (Tek. 1:3). Ancak özellikle Bilgelik literatüründe Tanrı'nın sözünün yani *Logos*'un kişileştirilmiş bir güç olarak tasvir edildiği görülmektedir. Yine *Sirak* 39:17'de *Logos*'un yaratılış esnasında suları kontrol ettiğine ilişkin bir kayıt bulunur. Aynı kitabın ilerleyen bölümlerinde ise bu kez *Logos*'un her şeyi bir arada tuttuğu aktarılır.[34] Bu kullanımlardan hareketle genel olarak Yahudi kutsal metinlerinin Tanrı'dan ayrı bir varlık olarak *Logos* düşüncesine sahip olmadığı söylenebilir.[35]

Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı'nın iradesinin ifadesi, yaratıştaki fail güç ve var olan evrendeki düzenin sürdürücüsü olarak tanımlanan *Logos* haricinde benzeri işlevleri haiz bir kavram olarak *Sofia* kelimesine de yer verilmektedir. Sürgün öncesi literatürde daha çok "bilgelik" ve "zihinsel yetenek/kapasite" gibi anlamlara gelen *Sofia* anlama kuvvesiyle ilişkilidir. Sürgün sonrasındaki kullanımları incelendiğinde ise erken dönemdeki sade anlamının genişlediği görülmektedir. Burada dinî ve ahlakî açıdan nitelikli bir yaşam sürme disiplini anlamında kullanılan *Sofia*'nın kavramsal çerçevesindeki bu genişlemenin Helenistik düşünceden kaynaklandığı sanılmaktadır. Buna göre *Sofia*, her şeyden daha değerlidir; tanrısal iyiliğin imgesidir, kötülük onu alt edemez. Aynı zamanda ezeli ışığın yansımasıdır. Hatta ışıkla mukayese edildiğinde ondan üstündür (Özd. 3:14-22).[36] Ayrıca *Sofia*'nın tıpkı *Logos* gibi yaratma sürecinde Tanrı'yla birlikte olduğu ve ilk olarak onun yaratıldığı ifade edilir.[37] Benzer şekilde *Süleyman'ın*

---

34 Sirak, 43:26.

35 W. H. Schmidt, "Dabhar", **TDOT**, III, Ed. G. Johannes Botterweck, Helmes Reinggren, William B. Eerdmans, 1997, s. 124

36 Süleyman'ın Özdeyişleri, 3:14-22, Süleyman'ın Bilgeliği, 7: 26-30.

37 Süleyman'ın Özdeyişleri, 8:22; Sirak, 1:4

Bilgeliği kitabında da *Sofia*'nın yaratılmış her şeyin sebebi olduğu[38] ve Tanrı'nın tahtında O'na eşlik ettiği söylenir. *Sofia*'nın işlevi sadece evrenin ve insanın yaratılmasıyla sınırlanmamakta, aynı zamanda onun var olan düzenin koruyucusu ve sürdürücüsü olarak nitelendirildiği görülmektedir.[39]

Yahudi literatürüne göre *Sofia* ilk yaratılan varlık olmakla birlikte Tanrı'yla eşit kabul edilmez. Çoğu zaman bir vaiz, gelin, eş veya kız kardeş olarak kişileştirilse de Tanrı'dan ayrı bir cevhere sahip olduğu da düşünülmez.[40] Bu tür kişileştirmeler işlevseldir. Örneğin Yahudi apokrifasında yer alan *Sirak*'ta *Sofia*, Tora'nın kişileştirilmiş formu olarak tanımlanır. Apokrif *Baruh*'ta ise onun Tanrı tarafından verilen bir hediye[41] ve Tanrı'nın emirlerini içeren bir kitap olarak kaydedildiği görülür. Her ne kadar hikmetin nerede olduğunu ancak Tanrı bilse de[42] İsrailoğullarından onu aramaları ve onun ışığı altında bir yaşam sürmeleri istenir.[43] Çünkü *Sofia*, kişiyi doğru yola sevk eden, ona Tanrı'nın krallığını gösteren ve kutsal bilgiliğe verendir.[44] Buradan hareketle Yahudi düşüncesinde iki tür hikmet düşüncesinin varlığı kabul edilebilir. İlki insanların ona sahip olmak için çabaladığı ve Tanrı tarafından onu arayanlara verilen hediye iken, ikincisi Tanrı adına işler yapan ilahi bir tezahürdür.[45]

Gelinen noktada *Logos* ve *Sofia*'nın birbirine benzer işlevlere sahip olduğu ve yer yer birbirlerinin yerine ikame edildiği görülmektedir. Bu benzerliğe rağmen bu iki kavramın aynı olduğunu söylemek zordur. Semantik açıdan *Logos*'un eril, *Sofia*'nın dişil bir forma sahip olması önemli bir farklılıktır. Öte yandan *Logos*'un *Sofia*'ya nazaran daha erken bir kullanıma sahip olduğu da açıktır. Yine de iki kavramı birbirinden ayırmak oldukça zordur. *Sofia*'nın *Sirak* kitabında "Ben 'En Yüce'nin işitilen sözüyüm" ifadesiyle konuşturulması onun *Logos* ile ilişkisinin bulunduğunu göstermektedir.

---

38 Süleyman'ın Bilgeliği, 8:5
39 Süleyman'ın Özdeyişleri, 8:30; Süleyman'ın Bilgeliği, 7:21-22; 8:1; Sirak, 1:9; Eyüp 28:20-28.
40 Süleyman'ın Özdeyişleri, 1:20; 4:6-9; 6:22; 7:4; 9:1-6.
41 Baruh, 3:36.
42 Eyüp, 28:23.
43 Baruh, 4:2.
44 Süleyman'ın Bilgeliği, 10:10
45 R.N. Whybray, **Wisdom in Proverbs: The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9**, Oregon, Wipf & Stock, 1965, s. 107.

Yahudi literatüründe *Logos* ile benzer işlevlere sahip tek kavram *Sofia* değildir. Tora kavramı da hem *Logos* hem de *Sofia* ile olan ilişkisi açısından incelenmeyi hak etmektedir. Sürgün öncesinde çoğunlukla peygamberlerin dini öğretileri, kohenlerin geleceğe ilişkin haberleri ve yasa koyucunun emirleri anlamlarında kullanılan Tora, sürgün sonrasında yeni bağlamlar kazanmıştır.[46] Rabbinik gelenek onu Pentatök ile özdeşleştirmiştir. İnsanlar ile Tanrı arasındaki irtibatın sıhhati Tora'ya itaat etmelerine bağlanmıştır. Tora'ya uyan kimseler göksel varlıklar gibi yaşayacaktır.[47] Tora hem fert hem de toplum olarak İsrail'in rehberidir.[48] Talmud'a göre her şey yaratılmadan önce yaratılan yedi varlık arasında Tora vardır. Mişna onu "Tanrı'nın kızı" olarak isimlendirmekte, yaratılan her şeyin aracısı olarak tarif etmekte, ayrıca onu ilk doğan varlık, dünyayı ve insanlığı aydınlatan ışık, yaşam ve gerçek olarak vasıflandırmaktadır.[49]

Logos'un öncülü olduğu düşünülen bir diğer kavram Targum literatüründe kullanılan *Memra* ifadesidir. "Söylemek" anlamındaki *o'mer* fiilinden türeyen *Memra*'nın işlevi Tanrı ile insan arasında aracılık yapmaktır. Ancak *Memra*, *Logos*, *Sofia* ve Tora'dan farklı bir aracıdır. *Memra*'nın aracılık işlevi Tanrı ile insanlar arsındaki iletişim zemininde Tanrı'yı antropomorfizmden korumak, O'nun yaratılmış varlıklarla aynı düzlemde değerlendirilmesini önlemektir.[50] Bir diğer ifadeyle *Memra*, Tanrı'nın insanlara özgü fiillerle ifade edilmesini önlemek amacıyla O'nun ismine iliştirilen bir sıfattır. Üstelik bu ifade Targum ile sınırlı kalmış, harici Yahudi literatüründe ise kullanılmamıştır. Bu sebeple her ne kadar tanrısal söz ile ilişkili olsa da *Memra*'yı diğer kavramlardan ayırmak gerekmektedir.

c. Philo'da Logos

Helenistik Yahudiliğin önemli temsilcilerinden Philo, muhtemelen *Logos*'u kavramsal düzeyde en etkin kullanan isimdir. Eserlerinde "oran, söylem, şahitlik, deyim, ekol" gibi

---

46 Dodd, **Interpretation of the Fourth Gospel**, ss. 75-76.
47 **Sifre Deutronomy**, 306.
48 R. Travers Herford, **The Pharisees**, London, George Allen and Unwin, 1924, ss. 56-57.
49 **Leviticus Rabbah**, 20:10; **Genesis Rabbah**, 1:1, **Sifre Deutronomy**. 306, II. Ezra 14:20, **Midrash Psalms,** 25:10, 90:3.
50 Strachan, **The Fourth Gospel**, ss. 93.

anlamları da ihtiva edecek genişlikte *Logos*'a yer veren Philo, Grek felsefesi ile Yahudi düşüncesini mecz ederek *Logos* üzerine yeni bir teolojik zemin oluşturmuştur.[51] *Logos*'un anlam tarihi açısından Philo'nun yaptığı katkı belki de Philo öncesi yapılan katkıların toplamından fazladır. Bunun muhtemel sebebi, Philo'nun Greklerin felsefi bağlamla ele aldığı *Logos*'u Tora'nın tek tanrı düşüncesiyle uyumlu olacak şekilde yorumlama çabasıdır. Bu çaba yukarıda zikredilen anlamların ötesinde *Logos*'a ilahi bir statü atfeder ve onu *hieros logos* (ilahi söz) olarak ele alır. Bu yönüyle *Logos*, Philocu düşüncede hem Tanrı hem insan hem de evren ile ilişkili olarak yeni bir bağlam kazanmıştır[52].

Philo'nun *Logos* öğretisini anlamak için ilk olarak onun Tanrı tasavvuru anlaşılmalıdır. Philo'ya göre Tanrı anlaşılamaz ve kavranılamazdır:

> …Ancak kendisini bize görünür ve anlaşılır olarak her yerde gösteren bu ilahi doğa (Tanrı), gerçekte görünmez, anlaşılamaz ve hiçbir yerdedir.[53]

Bu ifadelerle Tanrı'nın aşkınlığını muhafaza etme çabası içinde olan Philo, aynı zamanda Tanrı'nın varlıkla iletişimini de mümkün kılan bir öğreti ortaya koymayı amaçlamıştır.[54] Ona göre Tanrı ancak *Logos* aracılıyla anlaşılabilir ve varlıkla iletişim içinde olabilir. Bu yönüyle *Logos*, Philo'ya göre Tanrı ile varlık arasındaki iletişimde işlevsel bir konuma sahiptir.[55] O aynı zamanda Tanrı'nın yaratıcı kuvveti ve yaratılışın modelidir. Philo'ya göre nasıl ki bir şehir önce onu inşâ eden mimarın zihninde bir plan halinde ise, evren de önce Tanrı'nın zihnindedir. İşte Tanrı'nın zihnindeki bu plan *Logos*'tur. Tanrı, akledilir aleme ait olan *Logos* ile hissedilir alemi yaratmıştır.[56] Üstelik bu, *Logos*'un tek işlevi de değildir. Cooper, Philocu *Logos*'un pek çok işleve sahip olduğunu ancak bunların hepsinin üç ana başlık altında toplanabileceğini ifade eder. Bunlar *Logos*un kozmolojik, ilişkisel ve tinsel işlevleridir.[57]

Logos'un kozmolojik işlevi yukarıda da bahsedilen evrenin yaratılışı ve düzenindeki rolüyle ilgilidir. Philo'ya göre dokunulmaz ve kavranılamaz olan Tanrı evreni yaratmada,

---

51 Cooper, **The Johannine Jesus**, s. 26.
52 Bkz. Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahi Kelam Tasavvuru", ss. 155-161.
53 Philo, **On the Confusion of Tongues**, 138.
54 Aykıt, **İskenderiyeli Philo**, s. 171.
55 Cooper, **The Johannine Jesus**, s. 27.
56 Philo, **On the Creation**, 23-25.
57 Cooper, **The Johannine Jesus**, ss. 29-30.

ona düzen vermede ve onu adeta bir kral gibi yönetmede aracı güçler kullanır. Bu güçler her ne kadar Philo'ya göre Tanrı'yı tam kavranılabilir kılmaya yetkin değilse de Tanrı dünya ile irtibatını bu güçleri aracılığıyla gerçekleştirir. Bunlar arasında en ulvi olan *Logos*'tur. Bu aracı güçleri bir savaş arabasına benzeten Philo, arabacının ise *Logos* olduğunu ifade eder. O, Tanrı'nın sureti[58], akledilir varlıkların en üstünü ve Tanrı'ya en yakın olandır.[59]

Logos'un ikinci işlevi ise insanın yaratılışındaki rolüyle ilgilidir. *Logos*, evrenin yaratılışında olduğu gibi insanın yaratılışında da Tanrı'nın aktif gücüdür. "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı" (Tek. 1:2) cümlesindeki suret *Logos*'tur. Bu suretin bir kopyası ise insanda bulunan *logos* yani akıldır. Dolayısıyla insanın kendi varlığını bildiği akıl ile Tanrı arasında *Logos* vardır.[60]

Logos'un üçüncü işlevi ise onun insanoğluyla irtibatına ilişkindir. Philo'ya göre insanın asıl amacı Tanrı'yı bilmektir. İnsanın bu amacını gerçekleştirmesindeki yardımcısı *Logos*'tur. *Logos* insanların doğru ve yanlış arasında kaldıkları durumlarda onları doğruya sevk eden güçtür. İnsanları günahları nedeniyle yargılamak için gönderilmiştir. *Logos*'u takip edenler bundan ötürü büyük bir haz duyarlar ve *Logos* onların servetlerini (göklerin hazinesi) teminat altına alır. [61]

Tüm bu işlevler dikkate alındığında özetle Philo, *Logos*'u Tanrı ile varlık arasında bir aracı olarak konumlandırmaktadır. *Logos* ne Tanrı gibi yaratılmamış ne de insanlar gibi yaratılmış bir varlıktır. Bu ikisi arasında bir rehine olarak tarif edilir.[62] Bu tanımlamalara ilave olarak Philo'ya göre *Logos* ayrıca "Tanrı'dan ilk çıkan, meleklerin en büyüğü, ulu rahip, baş elçi, Tanrı'nın ismi, Tanrı'nın hikmeti, otorite, Tanrı'nın sureti olarak insan ve İsrail'i gören"dir.[63] Her ne kadar Philo, *Logos*'u Tanrı ile eşit görmese de onu "ikinci

---

58 Philo, **On the Confusion of Tongues**, 146-147.
59 Philo**, On Flight and Finding**, 101.
60 Philo, **Who is the Heir**, 231; **On the Creation**, 146.
61 Philo, **On the Unchangeableness of God**, 143; **Who is the Heir**, 207; **The Worse attacks the Better**, 146; **On the Sacrifices of Abel and Cain**, 80, **On Dreams**, 2. 247; **On the Migration of Abraham**, 122.
62 Philo, **Who is the Heir**, 206.
63 Philo, **On the Confusion of Tongues**, 146; **Allegorical Interpretation**, 3.

tanrı" olarak isimlendirmektedir.[64] Ancak bu isimlendirme onun yaratılıştaki failliği ve evrendeki düzenin sürdürülmesindeki rolüne atıfla yapılmıştır. Yoksa Philo, *Logos*'u Tanrı ile eşit görmemekte, monoteist tanrı anlayışını sürdürmektedir. Onun *Logos*'a ilişkin bunca nitelemesi *Logos*'un işlevselliğini öne çıkarma niyetinden kaynaklanmaktadır. Bunlar arasında *Logos*'un Tanrı'nın hikmeti olduğuna ilişkin kayıt oldukça dikkat çekicidir. Çünkü *Sofia*, *Logos*'tan bağımsız olarak gerek Grek felsefesinde gerekse Yahudi düşüncesinde *Logos* ile benzer işlevlere sahip bir kavram olarak yer almaktadır.

Philo *Sofia*'yı da Tanrı'yla, dahası *Logos* ile ilişkili olarak ele alır. *Logos*'u bir nehre benzeten Philo, onun *Sofia*'dan çıktığını ifade eder.[65] Öte yandan onun dişil bir formda görünmesine rağmen gerçekte eril olduğunu ve Tanrı'nın dişil bir özellikle tanımlanamayacağını belirtir.[66] Bu sebeple Philo'nun metinlerinde Tanrı'nın gücü ile ilişkili olarak *Sofia* yerine *Logos*'u önceledeği, *Sofia*'yı akledilir evrenle sınırlayarak, görünür evren söz konusu olduğunda eril *Logos* üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.[67]

Philocu *Logos* düşüncesi onun monoteizm anlayışından ayrı düşünülemez. Aksi takdirde onun aracı karakteri olan *Logos* ile Stoacıların *Demiurgos* figürü aynıymış gibi düşünülebilir. Oysa Philo açısından *Logos*'un cisimleştirilip Tanrı'dan ayrı bir varlık olarak betimlenmesi söz konusu değildir.[68] *Logos* Tanrı'nın işlevsel yönüdür ve O'ndan ayrı düşünülemez.[69] Tanrı yöneten akıl, *Logos* ise eylemde bulunan faildir.[70] Onun Musa ve Harun üzerinden verdiği örnek Tanrı ve *Logos* arasındaki ilişkiyi anlamak açısından

---

64 Philo, **Allegorical Interpretation**, 2.

65 Philo, **On Dreams**, 2.245.

66 Philo, **On Flight and Finding**, 52.

67 James M. C. Scott, **Sophia and Johannine Jesus** (Basılmamış doktora tezi), Durham University, 1990, s. 79.

68 Cooper, **The Johannine Jesus**, s. 35. İskenderiyeli Philo üzerine yaptığı çalışmasında Aykıt, Philocu *Logos*'un önceleri somut bir varlık olarak betimlendiğini ifade eder. Nitekim ona iliştirilen pek çok sıfat onun bir kişilik olarak algılanmasına neden olmaktadır. Ancak yine Aykıt'a göre Philo, bütünüyle metafizik bir kavram olarak da *Logos*'u ele almaktadır. Bu durum onun *Logos* düşüncesinin somuttan soyuta evrildiği şeklinde bir yoruma sebep olmaktadır. Aykıt, **İskenderiyeli Philo**, s. 182.

69 Harold W. Attridge, "Philo and John: Two Riffs on One Logos", **The Studia Philonica Annual**, 17, 2005, s. 104.

70 Ronald Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, s. 104.

oldukça elverişlidir. Ona göre Musa ilahi akıldır, Harun ise Musa'nın *Logosu*'dur. Dolayısıyla düşünen ve yönlendiren Musa iken eylemde bulunan Harun'dur.[71] Mutlak fail Tanrı'dır, yani gerçekte eylemde bulunan, yaratan, irade gösteren Tanrıdır, ancak *Logos* tüm bunların fiziksel olarak varlık bulmasında etkin olan fail aracıdır.[72]

d. Hermetik ve Gnostik Literatürde Logos

Hermetik literatür "ses, kelime" anlamlarıyla birlikte *Nous* ile irtibatlı bir kuvve olarak *Logos* kavramına sıklıkla yer vermektedir. *Nous*'u yer yer Tanrı yer yer de Tanrı'nın imajı olarak niteleyen Hermetik literatür, *Logos*'u ise *Nous*'un imajı ve Tanrı'nın oğlu olarak kodlamaktadır. Birbirinden ayrı düşünülemeyen Tanrı'nın bu iki gücünün birliği hayatı doğurmaktadır.[73] Tanrı insana iki hediye vermiştir; *Nous* ve *Logos*. Ölümlü bir varlık olan insan, bu ikisini doğru şekilde kullanırsa ölümsüz varlıklar gibi olur. Bu bağlamda insan zihninin bir yansıması ya da düşüncelerinin ifadesi olan *Logos*'un ayrıca insanı kurtuluşa sevk eden bir rehber işlevine sahip olduğu söylenebilir.[74] Kutsalı ifşa eden ve Tanrı'nın bilgisini insanla buluşturan da *Logos*'tur.[75] Tüm bunlarla birlikte *Logos*, Tanrı'nın yaratıcı düşüncesi olarak varlığın yaratılışında önemli bir enstrüman olarak betimlenir.[76]

Hermetik literatür tanrısallığın birliğini esas alırken Gnostik düşünce düalizm üzerine bir tanrısallık düşüncesi inşâ eder. Tanrı ve yaratılan alem de bu düalitelerden biridir. Bu ikisi arasındaki irtibat aracı varlık/lar tarafından sağlanır. Aracı varlıkların tanrısal alemden yaratılan maddi aleme iniş ve çıkışları neticesinde maddi alemde ve maddi bedende esir olan insan, asıl ait olduğu tanrısal aleme ulaşma imkanına kavuşur. Aracı varlıkların bu soteriyolojik misyonu Tanrı'nın kurtarıcı bilgisini insanlara ulaştırmak ve böylece Tanrı'nın bilinmesini sağlamaktır.[77] Bunun haricinde maddi alemin

---

71 Philo, **Allegorical Interpretation**, 1.76.
72 Cooper, **The Johannine Jesus**, s. 35
73 **CH**, i.6.
74 **CH**, xii.12.
75 **CH**, xiii.8.
76 **CH**, i.5, 9, 11.
77 **On the Origins of the World (II.5 and XIII,2)**, 125; **The Tripartite Tractate**, 76. Gnostik metinler için **The Nag Hammadi Library in English**, Ed. James M. Robinson (New York, HarperSan Francisco, 1990) isimli eser kullanılmıştır.

yaratılmasında da bu aracı varlıkların failliği söz konusudur.[78] İşte *Logos*, Gnostik gelenekte bu aracı varlıkların isimlerinden biridir.[79] Pek çok Gnostik grup *Logos*'u Tanrı'yı insana ifşa eden bir *aeon* (tezahür) olarak kabul etmektedir.[80]

Gnostik literatürün önemli eserlerinden *Trimorphic Protennoia*'da *Logos* hem kozmolojik hem de tarihsel işlevi olan bir figürdür. Üstelik Yuhanna'nın *Prologu*'nda yer alan ışık, dünya, güç, gerçek, başlangıç ve ifşa gibi oldukça merkezi ifadeler *Protennoia* metninde de yer almaktadır.[81] *Logos* burada *Protennoia* (ilk Düşünce)'nın üç tezahüründen sonuncusu olarak tanımlanır. Yine metinde Oğul'un yücelerden gelip her şeyi ifşa eden, bilinmeyeni açıklayan ve ışık olan *Logos* olduğu ifade edilmektedir. Yuhanna İncili'ndeki *Egō Eimi* şeklindeki cümleleri *Protennoia*'da da görmek mümkündür.[82] Bir diğer ilginç benzerlik ise *Protennoia*'nın *Logos* olarak yeryüzündeki eylemiyle Yuhanna İncili'nin inkarnasyon öğretisi arasındadır:[83]

> Üçüncü kez kendimi *Logos* olarak onların meskenlerinde (*skene*), onların şeklinde ifşa ettim.
> Onların elbiselerine büründüm.
> Aralarında saklandım ve benim kimden yetki aldığımı bilmediler.[84]

Süleyman'ın Kasideleri de *Logos* öğretisine yer veren metinler arasındadır. Gnostik külliyatın bir parçası olarak kabul gören *Kasideler*, hem *Logos*'u somut bir varlık olarak tasvir etmesiyle hem de *Prolog* benzeri bir formda yazılmasıyla dikkat çekmektedir. Çeşitli ilahi türü şiirlerin derlendiği külliyata göre *Logos*, varlık öncesinde var olan ve her

---

78 **The Tripartite Tractate**, 80.

79 **The Gospel of Egyptians (III, 2 and IV, 2),** iii. 49.

80 **The Tripartite Tractate**, 93; **The Gnostic Bible: Gnostic Texts of Mystical Wisdom from the Ancient and Medieval World**, Eds. Willis Barnstone, Marvin Meyer, Massachusetts, Shambhala Publication, 2003, s. 240.

81 Carsten Colpe'nin Yuhanna İncili ve *Trimorphic Protennoia* karşılaştırması için bkz. Craig A. Evans, **Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue**, Sheffield, T&T Clark, 1993, ss. 50-53.

82 "Ben Yaşam'ım" (**Trim. Pro**. 35.12), "Ben Ses'im" (**Trim. Pro**. 35.32), "Ben Logos'um" (**Trim. Pro**. 46.5), "Ben Işık'ım" (**Trim. Pro**. 47.28-29).

83 C. Evans, her iki gelenekteki *Logos* figürlerinin yeryüzünde benzeri eylemler içinde bulunmasına rağmen farklı bağlamlara sahip olduğunu söyler. Yuhanna, Logos'un insanlar arasındaki durumunu inkarnasyon ile anlatırken, *Protennoia* bunu Gnostik kozmogoniyle irtibatlı olarak ele alır. Bu farklılık Evans'a göre iki metin arasında organik bir ilişkinin yoksunluğuna, bununla birlikte ikisinin aynı coğrafyaya ait ürünler olduğuna işaret eder. Craig A. Evans, "On the Prologue of John and Trimorphic Protennoia", **NTS**, 27/3, 1981, ss. 398-399.

84 **Trimorphic Protennoia**, 47.13-34.

şeyin kendi aracılığıyla yaratıldığı bir karakterdir.[85] Işık temasıyla ilişkilendirilir[86] ve ışığın karanlık tarafından alt edilemeyeceği ifadesine yer verilir.[87] İnsanlığa kendini ifşa etmek için geldiği[88] ve ikamet yerinin insan olduğu (inkarnasyon) anlatılır.[89]

e. Erken Hıristiyan Geleneğinde Logos

Yeni Ahit metinlerinde üç yüzden fazla *Logos* ifadesine rastlanır. Bunların büyük çoğunda *Logos*; söz, anlatı, söylem gibi dışsal ifadeler ya da akıl, akıl yürütme, sanı ve neden gibi içsel ifadeler için kullanılmıştır.[90] Bunların haricinde *Logos*'un Tanrı'nın sözü anlamında İncil'e atıfla kullanıldığı yerler de vardır.[91] Her ne kadar Pavlusçu literatür *Logos*'a kristolojik bir bağlamda yer vermese de Pavlus'un İsa tasviri ile Yuhannacı *Logos* arasında bariz benzerlikler bulmak mümkündür (I. Kor. 8:16, 15:47).

> Görünmez Tanrı'nın görünümü, bütün yaratılışın ilk doğanı O'dur. Nitekim yerde ve gökte, görünen ve görünmeyen her şey –tahtlar, egemenlikler, yönetimler, hükümranlıklar– O'nda yaratıldı. Her şey O'nun aracılığıyla ve O'nun için yaratıldı. Her şeyden önce var olan O'dur ve her şey varlığını O'nda sürdürmektedir. Bedenin, yani kilisenin başı O'dur. Her şeyde ilk yeri alsın diye başlangıç olan ve ölüler arasından ilk doğan O'dur (Kol. 1:15-18).

Pavlus'un ezeli Mesih tasviri Yahudi düşüncesindeki ezeli hikmet öğretisi ile eşleşmektedir (I. Kor. 1:24). Esasında Yahudilikte hem ezeli hikmet hem de ezeli Mesih düşüncesi ayrı ayrı bulunmaktaydı. Pavlus bu iki öğretiyi İsa'da mündemiç kılarak yeni bir teolojik okuma yapmıştır.

2. Yuhanna İncili'nde Logos Kristolojisi

Logos, Yuhanna İncili'nde yalnızca *Prolog* olarak adlandırılan bölümde yer alır. İncil'deki İsa portresinin adeta bir özeti görünümündeki bu bölümün, mitik-şiirsel formundan ötürü Greko-Romen biyografi türünü andıran İncil anlatısından bağımsız olduğu ve metne sonradan eklendiği ileri sürülmüştür.[92] Ancak İncil'in geri kalanı ile

---

85 Süleyman'ın Kasideleri, 16.18-19.
86 Süleyman'ın Kasideleri, 41.14.
87 Süleyman'ın Kasideleri, 18.6.
88 Süleyman'ın Kasideleri, 7.12.
89 Süleyman'ın Kasideleri, 12.12.
90 Wood, "A Thematic and Exegetical Investigation of the Logos Concept…" ss. 12-15.
91 Luka, 8:11; 2 Timoteos, 2:9; Vahiy. 1:9.
92 *Prolog*, Bultmann'a göre kültik yapılanmaya sahip bir cemaatin kurtarıcı figürüne ilişkin ilahisidir. Kurtarıcının tanrısal kökeni ve tarihsel misyonunu anlatması açısından *Naassene Hymn (Naasene İlahisi)* veya *Süleyman'ın Kasideleri*'nin 7. şiiri ile benzer özellikler taşımaktadır. Bultmann, *Prolog*

arasındaki uyumdan ötürü *Prolog*'un -ayrı bir form olarak değerlendirilse dahi- muhtemelen Yuhanna yazarı tarafından eklendiğini varsayabiliriz.[93] Burada Tanrı ile birlikte olduğu söylenen *Logos*'a ait altı temel nitelikten bahsedilebilir. Buna göre *Logos* (i) varlık öncesidir (ezelidir); (ii) Tanrı ile özdeşleştirilir (tanrıdır); (iii) yaratılışa aracılık etmiştir (yaratıcıdır/faildir); (iv) yaşam sahibi (yaşamdır) ve ifşa edicidir (ışıktır); (v) kurtuluşun aracısıdır (kurtarıcıdır) ve (vi) bedenleşmiştir (*Deus Incarnatus*).

i. *Logos varlık öncesidir:*

"Başlangıçta *Logos* vardı" (Yu. 1:1)

Prolog'un ilk cümlesinde Yuhanna yazarı *Logos*'u tarih çizgisinin öncesine yerleştirir. *Logos* henüz varlığın yaratılmadığı, bilinen zamanın öncesinde ve ötesinde var olan bir isimdir. *Logos*'un başlangıçtaki (Gre. *ἐν ἀρχῇ, en arche*) varlık öncesi konumu onun tanrısallıkla iç içe bir karakter olarak sunulmasının yanı sıra İncil süresince İsa'nın tekrar yükseltileceği yerin de adresine işaret etmektedir. Esasında Grekçe *en arche* yani "başlangıçta" ifadesi Yuhanna cemaatinin Yahudi kökenli mensupları açısından tanıdıktır. Çünkü Tekvin kitabı da "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı" (Tek. 1:1) şeklindeki ilk cümlesiyle *en arche*'ye atıf yapmaktadır. Tekvin ve Yuhanna İncili'nin başlangıçları birleştirildiğinde *Logos*'un yaratılışın şahidi olarak sunulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Yu. 1:1'de devam eden cümle *Logos*'un Tanrı ile birlikte olduğunu ifade eder. Bilindiği üzere Tekvin, Kutsal'ın yaratma fiilini İsrail'in tarihine bir başlangıç olarak seçmiştir. Tanrı'nın bu yaratıcı eylemi "Tanrı ışık olsun dedi ve ışık oldu" ifadesiyle yani Tanrı'nın sözü ile başlamıştır. Anlaşılan o ki, Yuhanna yazarı Tanrı'nın bu tikel sözünün de

---

ve Yahya'nın şahitliği sahnelerinin iç içe anlatılmasından hareketle polemik bir üslubun varlığına dikkat çeker ve Yuhanna yazarının Vaftizci Yahya'nın eski bir öğrencisi olabileceğini ima eder. Buna göre *Prolog*'daki tasvir öğrencileri tarafından Yahya'ya nispet edilmiş olmalıdır. Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, ss. 13-14. Yuhanna yazarı İsa'nın takipçisi olunca söz konusu bu ilahiyi redakte edip kendi İncili için bir giriş olarak kullanmıştır. Dolayısıyla *Prolog*'u İncil metnine ekleyen kendisidir. Bultmann'ın bu kanaati E. Kasemann, R. Schnackenburg ve R. Brown tarafından da kabul edilir. De Boer, "The Original Prolog to the Gospel of John", s. 456. Öte yandan kimi araştırmacılar ise *Prolog*'un bizzat Yuhanna tarafından derlendiğini veya Yuhanna cemaatinin zaten bildiği ve litürjik amaçla kullandığı bir ilahi olduğunu iddia etmektedir. Ridderbos, **The Gospel of John: A Theological Commentary**, ss. 18.

93 Bkz. Francis Moloney, **Belief in the World: Reading John 1-4**, Minneapolis, Fortress Press, 1993, s. 23.

kaynağına yani *Logos*'a işaret ederek, *Logos*'un varlık öncesi durumunu öne çıkarmaktadır. Varlık öncesinde var olma durumu *Logos*'un zaman kategorisinin dışında olduğuna işaret eder. O yaratılan varlıklar içinde ilk değil, ilk varlık dahi yaratılmadan önce var olandır.[94] Bu göndermeyle Yuhanna yazarı Tekvin'deki başlangıca ilişkin ifadeleri *Logos* kavramı aracılığıyla kendi kristolojisine uyarlamıştır.[95]

ii. *Logos Tanrı'dır*

Logos'un varlık öncesinde Tanrı ile birlikte olma durumu Yahudi düşüncesi açısından anlaşılabilirdir. Nitekim Helenistik dönemde bazı varlıkların evren yaratılmadan önce var oldukları Yahudilerce de kabul edilmektedir. Ancak Yuhanna 1:1'deki üçüncü vurgu teolojik bir problem doğurmaktadır: "ve *Logos* tanrı'ydı". Bu ifade, Logos ile Tanrı'nın aynılığı iddiasını gündeme getirmiştir.[96] Önceki yan cümle ile birlikte okuyacak olursak *Logos* hem Tanrı'yla birliktedir hem de tanrıdır. Onun Tanrı'yla birlikte olduğuna ilişkin atıf Tanrı'dan ayrı bir varlık olarak algılanmasına neden olmaktadır. Ancak bu durumda da *Prolog*'un iki ayrı tanrı öngördüğü iddiası belirecektir. Oysa pek çok araştırmacı açısından *Logos*'un ayrı bir varlık olarak tasvir edilmesinin nedeni onun tek gerçek Tanrıyla aynı olmadığını ifade etmektir.[97] Nitekim "*Logos* Tanrı'yla (*ton theon*) birlikteydi" şeklindeki cümlede 'Tanrı' kelimesinden önce Grekçe belirlilik takısı olan "ton" kullanılırken, "ve *Logos* tanrıydı" ifadesinde ise tanrı kelimesi dilbilgisi açısından belirsiz formdadır.

Tanrı'yla aynı olmama ve aynı zamanda tanrı olma durumunun çelişkili anlatısı *Prolog*'un son cümlesinde de kendini belli etmektedir: "Tanrı'yı hiçbir zaman hiç kimse görmedi. Baba'nın bağrında bulunan ve Tanrı olan biricik (oğul) O'nu tanıttı" (Yu. 1:18). Bu tasvir, *Logos*'un yeryüzünde bedenleştiğini söyleyen cümleden sonra olmasına rağmen Yu. 1:1'deki *arche*'ye gönderme yapmaktadır. Burada "Oğul" sıfatıyla nitelenen *Logos*, başlangıçta yani zaman öncesinde Tanrı'nın bağrında tasvir edilmiştir. Tanrı'nın bağrında

---

94 Jeremias, **The Central Message of the New Testament**, ss. 79-80.
95 De Boer, "The Original Prolog to the Gospel of John", ss. 462-463.
96 Cooper, **The Johannine Jesus**, ss. 42-43.
97 Barrett, **The Gospel According to St. John**, s. 156; Cullmann, **The Christology of the New Testament**, s. 266.

olma durumu, Tanrı'yla birlikte olmaya eşittir. Öte yandan "Oğul" için "tanrı" nitelemesine yer verilmekte ve ilk cümlede olduğu gibi burada da tanrı kelimesi belirlilik ön eki almaksızın kullanılmaktadır.

Anlaşılan Yuhanna yazarı *Logos*'un ilahi doğasını ve Tanrı ile ilişkisini paradoksal bir şekilde açıklama yoluna gitmiştir. Kimi yazarlara göre bu açıklama metafizik bir gerçekliğin ancak sınırlı bir ifade formunda sunulabilir olmasından kaynaklanmaktadır. Nihayetinde Yuhanna yazarı *Logos*'un tanrı olduğunu, özsel olarak O'nunla aynı cevherden olsa da düşüncede O'ndan ayırt edilebilir olduğunu vurgulamak istemiştir.[98] Nitekim *Logos* ile Tanrı arasında sunulan bu paradoksal ilişki İncil'in bütününde Oğul ile Baba arasında da görülmektedir.

iii. *Logos, yaratıcıdır*

Logos kristolojisinin önemli bileşenlerinden biri de *Logos*'un yaratıcı güç olması ve varlığın yaratılışına aracılık etmesidir: "Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı" (Yu. 1:3). Çoğu araştırmacı bu cümlenin Tekvin'de "Başlangıçta Tanrı yeri ve göğü yarattı" şeklinde yer alan cümleye gönderme yaptığını düşünmektedir. Yerin ve göğün yaratılmasını haber veren cümlenin Tekvin'deki izahı "Tanrı ışık olsun dedi ve ışık oldu" (Tek. 1:3) ifadesidir. Tanrı'nın yaratılışı başlatan bu sözünün işlevi, *Prolog'*da Tanrı'dan ayrı bir varlık olarak tasvir edilen *Logos*'a yüklenmiştir. Böylece *Logos* yaratılan her şeyin bir nevi yaratıcısı veya yaratılıştaki fail güç olarak tanımlanmıştır. *Logos*'un yaratıcı işlevini Tekvin üzerinden temellendiren bu yorumdan ötürü E. Ellis, *Prolog'*u örtük bir midraş olarak tanımlamaktadır.[99]

iv. *Logos yaşamdır ve Tanrı'yı ifşa edendir*

"Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı" (Yu. 1:4) ifadesi *Logos'*un bir önceki aracılık misyonunu tamamlamaktadır. *Logos'*un biri yaratmada diğeri Tanrı'yı ifşa etmede iki aracılık misyonu vardır. Bu ikisi birbirleriyle doğrudan bağlantılıdır. Nasıl ki

---

98 James C. Plastaras, **The Witness of John: A Study of Johannine Theology**, Ed. J. Frank Devine and Richard W. Rousseau, New York: Bruce Publishing Co., 1972. s. 58; Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 269.

99 E. Ellis, "Midrash, Targum and the New Testament Quotations", **Neotestamentica et Semitica, Festschr. for M. Black**, Edinburgh, 1969, ss. 61-69 (den aktaran Peder Borgen, "Observations on the Targumic Character of the Prologue of John," **NTS**, 16, 1970, s. 289.

her şeyin *Logos* aracılığıyla var olduğuna ilişkin ifade Tekvin'deki yaratmaya atıfta bulunuyorsa, bu kez de Yu. 1:4'teki *yaşam* ve *ışık* imgeleri, "Tanrı ışık olsun dedi ve ışık oldu" cümlesine göndermede bulunmaktadır. Buradaki yaşam ve ışık ifadeleri hem yaratıcı hem de ifşa edici bir bağlama sahiptir.[100] Yani yaşam hem başlangıçtaki yaratılışı hem de ebedi yaşamı kastetmektedir. Bunu sağlayan ise ışıktır, yani Tanrı'nın kendisini ifşa etmesidir. Bir diğer ifadeyle *Logos* hem varlığın yaratılmasında hem de yaratılan varlık ile Tanrı arasındaki ilişkinin kurulmasında aracıdır. Yaratmanın kapsamı tüm varlığa teşmil edilmişken, yaşam ve ışık insanlar ile sınırlanmıştır. Dolayısıyla *Logos* aracılığıyla yaratılan insanlar yine onun (ışık) sayesinde gerçek (ebedi) yaşama ulaşacaktır. Aynı zamanda peşinden gelen cümlede "Işık karanlıkta parlar. Karanlık onu alt edemedi" (Yu. 1:5) derken ışık ile karanlık arasındaki mücadelenin her daim galibinin ışık olduğu verisiyle metaforik bir bağlam kurulmakta, ışık ile *Logos*, karanlık ile de dünya kastedilmektedir. Bu yönüyle *Logos*'un dünyadaki her varlıktan üstün olduğu vurgusu hatırlatılmaktadır.[101]

v. *Logos kurtarıcıdır*

> Dünyaya gelen, her insanı aydınlatan gerçek ışık vardı. O, dünyadaydı, dünya O'nun aracılığıyla var oldu, ama dünya O'nu tanımadı. Kendi yurduna geldi, ama kendi halkı O'nu kabul etmedi. Kendisini kabul edip adına iman edenlerin hepsine Tanrı'nın çocukları olma hakkını verdi (Yu. 1:9-12).

Logos'un kurtarıcılık misyonu, onun yaratılış ve Tanrı'nın ifşası misyonlarının tamamlayıcısıdır. Yuhanna yazarı "insanların ışığı" olarak nitelediği *Logos*'u bu kez de "gerçek (*alethinon*) ışık" olarak tanımlamakta ve böylece kendi çağında ve öncesinde ışık ile vasıflandırılmış kurtarıcı figürlere karşı *Logos*'a bir üstünlük sağlamaktadır. İncil'in genelinde "asma, ışık, ekmek" gibi İsa'ya iliştirilen pek çok kristolojik tanımlamayı da "gerçek" sıfatıyla niteleyen Yuhanna yazarı *Logos*'u bir nevi Platoncu idealar

---

[100] Barrett'a göre yaşam ve ışık kelimeleri *Prolog*'da kozmolojik, İncilin geri kalan bölümlerinde ise soteriyolojik bir bağlama sahiptir. Barrett, **The Gospel According to St. John**, s. 157.

[101] Christos Karakolis, "Logos-Concept and Dramatic Irony in the Johannine Prologue and Narrative", **The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts (**Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013), Ed. Jan G. van der Watt, R. Alan Culpepper, and Udo Schnelle, Tubingen, Mohr Siebeck, 2016, s. 144.

öğretisindeki gerçeklik düzeyine yerleştirmektedir. Dodd, bu yönüyle *Logos*'un *ideaların ideası* olarak kurgulandığını ifade eder.[102]

Logos'un üstünlüğüne ilişkin karşılaştırmalar bunlarla da sınırlı değildir. İncil anlatısı boyunca benzer karşılaştırmalara yer veren Yuhanna yazarı İsa'nın Musa'dan ve İbrahim'den üstün olduğunu söylemekte, ayrıca beklenen kurtarıcının da İsa olduğunu Yahya'nın şahitliği üzerinden anlatmaktadır. *Logos*'un dünyaya ve kendi halkına geldiğini ancak bu ikisi tarafından reddedildiğini haber veren Yuhanna İncili Tanrı'yı ifşa etme işleviyle bağlantılı kurtuluş öğretisinin tarihsel olarak İsa ile başlamadığını aktarmaktadır. Metnin bu kısmında kurtarıcı *Logos*'u reddeden "kendi halkı" (Yahudiler) ve "dünya", metin süresince kullanılan düalitenin negatif tarafını sembolize etmektedir. Düalitenin pozitif tarafında ise kendilerini *Logos*'un kurtarıcılığına teslim edenler bulunmaktadır. Tam da bu noktada Yuhanna yazarı Tanrı ile insanlar arasında yeni bir bağ tesis eder. Tanrı'nın çocukları olma imkânı etnosentrik bir bağlamdan arındırılıp, İsa'nın kurtarıcılığını esas alan bir kabulle çerçevelenir.

vi. *Logos, bedenleşmiştir*

Logos kristolojisinin en dikkat çekici söylemi muhtemelen *Logos'*un bir bedende cisimleşmiş olmasıdır. Bedenleşme (inkarnasyon), *Logos*'un Tanrı'yı veya tanrısal etkinliği ifşa etme misyonunun en somut tezahürüdür. Evrende içkin bir yasa (kozmos), insanda içkin bir yasa (akıl) veya peygamberlerin diliyle ifade edilen sözlü ya da yazılı yasa (şeriat) olarak daha önce de tezahür eden *Logos*, bu kez canlı bir bedende (insan) tarihsel bir varlık olarak belirmektedir.[103] Burada tanrısallık sınırlanmakta, bir diğer ifadeyle Tanrı insanlaşmaktadır: "Söz, beden (insan) olup aramızda yaşadı (iskân etti)" (Yu. 1:14).

Tanrıların yeryüzüne inip farklı formlarda görünmesini aktaran pek çok mitolojik hikâye bulunabilir. Bu türden mitoslarda tanrıların büründüğü formlar onların gerçek

---

[102] Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 279.

[103] Prolog'daki "O, dünyadaydı, dünya O'nun aracılığıyla var oldu, ama dünya O'nu tanımadı" cümlesinden hareketle yaratılış ve inkarnasyon arasındaki süre zarfında *Logos*'un yeryüzünde aktif olduğu öne sürülmektedir. Bu durumda inkarnasyon, Logos'u tanımayan dünyaya verilmiş ikinci bir şans olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Karakolis, "Logos-Concept and Dramatic Irony…", s. 145.

bedeni olarak düşünülmez. Hatta çarmıh sonrasında İsa'nın da birden farklı formlarda göründüğü erken dönem Hıristiyan metinlerinde yer almaktadır.[104] Oysa Yuhanna'ya göre *Logos*'un bedenleşmesi bu türden bir değişimin ötesindedir. *Logos*'un bedenleşmesinde yalnızca görünüşün değil özün de değişmesi gündemdedir. Bu sebeple Frey, Yuhanna'daki bedenleşme öğretisini politeist geleneklerdeki *epifani*lerden ayırmaktadır.[105] D. Litwa ise *Logos*'un inkarnasyonunu yalnızca Tanrı'nın insanlaşması ekseninde değil aynı zamanda İsa'nın tanrılaştırılması ekseninde okumaktadır. Çünkü tanrılaştırma erken Hıristiyan geleneğinde İsa'nın varoluş öncesindeki tanrısal doğası ve ölümden sonra yüceltilmesine referansla inşâ edilmiştir. İlahi köken ile yüceltmenin bileşkesinde ise inkarnasyon bulunmaktadır. Bu nedenle bedenleşme ile Tanrı, tarihsel bir formda kendisini sınırlarken tarihsel bir varlık olan İsa ise tanrısal özü almıştır.[106]

Bir kavram olarak *Logos*'un kozmolojik, felsefi, teolojik, antropolojik ve ahlaki bağlamlarla örülü anlam dünyası Heraklitos sonrasında artarak genişlemiştir. Söz konusu anlam dünyasını tasvir etmeye yönelik yukarıdaki inceleme, Yuhannacı *Logos*'un nasıl bir atmosferde kendi anlamını izhar ettiğini göstermektedir. Bu atmosferi inşâ eden literatürün Yuhanna yazarı ve İncil'in ilk muhatapları tarafından ne derece bilindiği tartışmalı olsa da Yuhanna ve öncesindeki literatür arasında Logos kullanımları açısından dikkat çekici benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlikler -ve elbette ki farklılıklar- Yuhanna İncili ile önceki literatür arasındaki etkileşimin izlerini sürmeye yardımcı olacaktır. O halde -Yuhanna yazarının *Logos*'u kullanma motivasyonu ve Yuhanna cemaatinin tarihsel-sosyal ortamı da dikkate alındığında- Yuhannacı *Logos* öğretisinin muhtemel arka planı hakkında ne söylenebilir?

Kutsal kitap eleştirisinin henüz erken dönemlerinde Yuhannacı *Logos* öğretisine yönelik arka plan tezlerinin neredeyse günümüzdeki şekliyle var olduğu görülür. XVII. yüzyılda John Lightfoot'un Targum'daki benzerliklerden yola çıkarak savunduğu Yahudi

---

104 Frey, **The Glory of the Crucified One**, s. 269
105 Frey, **The Glory of the Crucified One**, s. 270
106 M. David Litwa, **Iesus Deus: The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God**, Minneapolis, Fortress Press, 2014, ss. 4-5.

arka plan tezinin karşısında[107] Hugo Grotius'un Yuhannacı *Logos*'u Heraklitos, Orfizm, Stoacılık, Platonculuk ve Philocu öğretilerle ilişkilendirdiği bilinmekteydi.[108] J. D. Miachaelis ile birlikte *Logos* öğretisinin kökenleri listesine Gnostisizm de eklendi.[109] Sonrasında Doğulu mitolojik öğretiler ile Philocu literatürün Yuhanna'yı etkilemiş olabileceği iddiaları gündeme geldi. F.C. Baur'un bütün bir İncil anlatısının *Logos* ideasını açıklayan felsefi bir metin olduğuna yönelik kanaatiyle birlikte Yuhanna'nın Yahudilik bağlantısı ötekileştirilip yerine Grek felsefesi, Gnostik mitoloji ve Philocu öğretiler yerleştirilmişti.[110] Belki de bu dönemdeki en etkin tez, Bultmann'ın Yuhannacı *Logos*'u Yahudilikteki *Sofia* öğretisi ile ilintilendirmesiydi. Ancak, Bultmann'ın *Sofia*'sı Helenistik dönemin bir ürünüydü ve Yahudilikten ziyade doğu asıllı Gnostik bir kurtarıcı mitosunun etkisinde şekillenmişti. Helenistik ve Gnostik çevrelerde *anthropos, huios theou, demirgos* ve *Monogenēs* gibi sıfatlarla vasıflandırılan "arketipal insan" figürlerinin Yuhanna'nın İsası ile karşılaştırılabileceğini düşünen Bultmann, tüm bu figürlerin ortak olarak *Logos* ile isimlendirildiğine dikkat çekerek *Prolog* bölümünün tamamının arkasında tür olarak Suriye-Mısır Gnostisizmi'nin, anlatı olarak Gnostik kurtarıcı mitosunun, literatür olarak ise *Süleyman'ın Kasideleri* isimli metnin bulunduğunu söylemekteydi.[111] Bultmann'ın bu iddiası bütünüyle Hıristiyanlık öncesinde Gnostik bir kurtarıcı mitosunun var olduğu tezine dayanmaktaydı.[112] J. Robinson da Bultmann gibi

---

[107] John Lightfoot, **Hebraicae et Talmudicae: Hebrew and Talmudical Exercitations**, Ed. R. Gandell, Oxford, Oxford University Press, 1859, ss. 237-240.

[108] Hugo Grotius, **Annotationes in Quatuor Evangelia et Acta Apostolorum,** Opera Omnia Theologica II/1, Amsterdam, Blaeu, 1679, ss. 474, 478 (den aktaran Frey, "Between Torah and Stoa", s. 190).

[109] Michaelis'e göre Yuhanna, İsa'nın şahsı hakkındaki Gnostik öğretiyi çürütmek için Gnostikler'e ait *Logos* kavramını kullanmış, ancak onu Gnostiklerden farklı bir yorumla ele almıştır. Michaelis, her iki *Logos* öğretisinin kökeni için ise Zend Avesta metinleri üzerinden Mecusîliğe ve ayrıca kavramsal olarak *Monogenēs* ile nitelenen bir *Logos* öğretisine yer veren Hint felsefesine işaret etmektedir. J. D. Michaelis, **Introduction to the New Testament**, III/I, Trans. Herbert Marsh, London, F. and R. Rivington, 1802, ss. 281-282.

[110] Yuhannacı *Logos*'un kökenine ilişkin XIX. yüzyıl öncesindeki teoriler için bkz. Frey, "Between Torah and Stoa", ss. 190-192.

[111] Bultmann, **The Gospel of John: A Commentary**, ss. 22-30.

[112] Hıristiyanlık öncesi Gnostisizm fikri hayli tartışılmıştır. Hıristiyan geleneğin Gnostisizm'i Hıristiyanlar arasında ortaya çıkan bir eğilim olarak sınırlandırması neredeyse geçtiğimiz yüzyılın başlarına dek konsensüs olarak kabul görmüştür. Ancak Gündüz'ün de vurguladığı üzere Kumran yazmaları ve Nag Hammadi literatürünün keşifleri, ayrıca Sabiîlik üzerine yapılan çalışmalar

düşünmekte ve kurtarıcı mitosunun Yuhanna aracılığıyla Hıristiyanlaştırılmak suretiyle İncil'e dahil edildiğini iddia etti.[113]

XVIII. yüzyıldan XX. yüzyılın ilk yarısına kadar etkin olan bu görüşleri J.A.T. Robinson "eleştirel ortodoksi" olarak adlandırmaktadır.[114] Özellikle Alman teologların yoğunlukta olduğu bu perspektif Tübingen ve Marburg okulları aracılığıyla Hegelci diyalektik ve Varoluşçu hermenötiğin felsefi zemininden etkilenmişti. Ancak bu etki yalnızca felsefi yaklaşımların bir ürünü değil, aynı zamanda tarihsel şartların da bir sonucu olarak okunabilir. Özelde Yuhanna'nın genelde ise Yeni Ahit literatürünün Yahudilikten ziyade dönemin Yahudilik dışı kültürleriyle ilişkilendirilmesinin kanaatimizce birkaç sebebi daha vardır. Aydınlanma sonrasında Hıristiyanlık öncesi klasik literatüre yönelik ilgi, yeni Avrupa'nın köklerini Greko-Romen dünyaya bağlama çabaları, kolonyalizmle birlikte Hıristiyanlık dışı dini geleneklerle karşılaşma, araştırmacıların bu gelenekler üzerine uzmanlaşmaları ve ayrıca oluşturulan egzotik bir doğu imajının araştırmacılar üzerindeki etkisi gibi etmenler bunlar arasında zikredilebilir. Yine Yuhanna İncili'nin arka planının hem coğrafi hem de dini-düşünsel sarkacını genişleten bu yaklaşımın Yahudiliği söz konusu sarkacın etkisiz öğesi olarak görmesi de dönemin anti-semitik atmosferinin bir yansıması olarak görülebilir. Sayılan bu etmenlerin ne derece tesirli olduğu elbette ki tartışmaya açıktır. Ancak tarihsel durumdaki değişmelerin dini metinleri yorumlamadaki

---

Gnostisizm'in Hıristiyanlıkla sınırlandırılamayacağı ve Hıristiyanlık öncesinde Gnostik düşüncenin kimi dini gruplar arasında kabul gördüğü kanaatlerini güçlendirmiştir. Şinasi Gündüz, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", **Dini Araştırmalar**, 2/6, 2000, s. 52. İlk kez W. Anz tarafından savunulan bu kanaat, R. Reitzenstein, R. Bultmann, E. Schweizer, E. S. Drower, K. Rudolp ve R. Macuch gibi isimler tarafından da destek bulmuştur. Buna karşın Yamauchi gibi kimi yazarlar ise Hıristiyanlık öncesi Gnostisizm fikrini yeterli maddi delilden yoksun olduğu iddiasından hareketle reddetmektedir. Yamauchi, **Pre-Christian Gnosticism**, ss. 21-27, 246-249. Ancak özellikle Gnostik olarak kabul edilen temaların Hıristiyanlık öncesi bazı dini geleneklerde yer alması ve Simon Magus gibi kimi Hıristiyan Gnostiklerin Hıristiyan olmadan önce de Gnostik eğilimler taşıdığının bilinmesi, Gnostisizm'in Hıristiyanlıkla eşzamanlı bir gelenek olmadığı fikrini öne çıkarmaktadır. Gündüz, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", ss. 56-57.

113 J. M. Robinson, "The Prologue of John and the Trimorphic Protennoia", **Society of Biblical Literature Abstracts**, Ed. P. J. Achtemeier, Missoula, Scholar Press, 1978, s. 29. Ancak C. Evans, bu iddianın lehine verili herhangi bir delilin bulunmadığını ifade ederek Yuhanna ve onunla benzerlikler kurulan kimi Gnostik metinlerin aynı düşünsel dünyanın farklı ürünleri olarak değerlendirilmesinin daha doğru bir yaklaşım olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Evans, **Word and Glory**, ss. 15-16.

114 John A. T. Robinson, "The New Look", **Twelve New Testament Studies**, SCM Press, 1962, s. 95.

önemli amiller olduğu da bir gerçektir. Nitekim Ölü Deniz yazmalarının keşfi ve XX. yüzyılın teo-politik atmosferi özelde Yuhanna İncili'ne yönelik yaklaşımları değiştirecektir.

Ölü Deniz yazmalarının keşfiyle Filistin bölgesinde Kudüs'teki ana akım Yahudilikten farklı, cemaat içi disiplini bir hayli kuvvetli ve en önemlisi de Yuhanna'daki teolojik ve sembolik dili andıran külliyata sahip bir cemaatin varlığı, araştırmacılara Yuhanna cemaatinin lokasyonu için yeni bir karşılaştırma verisi sundu.[115] Yuhanna cemaatini Filistin bölgesi dışında bir yere konumlandıran ve Yuhanna yazarının da Yahudi kökenli olmadığını düşünen görüşlerin aksine bu kez Yuhanna İncili'nin Yahudilikle ilintili olabileceği tezler dillendirilmeye başladı.[116] Hatta kimi araştırmacılar Yuhanna'nın Yahudi kutsal metinleri ile olan bağlantısını öne çıkarıp diğer muhtemel tezleri -hatta Helenistik etkiden ötürü Philocu öğretileri dahi- Yuhannacı *Logos*'un kaynak listesinden çıkarttılar.[117]

Robinson'ın "eleştirel ortodoksi"sinin aksine Hengel'in "Yeni Dinler Tarihi Okulu"[118] olarak adlandırdığı kimi yazarlar Yeni Ahit külliyatının bütünüyle Yahudi düşüncesinden neşet ettiğini öne sürdüler. J. Fossum, Fletcher-Louis ve L. Hurtado gibi kimi isimler *Logos*'un halihazırda Yahudilik içinde var olan teolojik bir söylemden ilhamla Yuhanna İncili'ne adapte edildiğini savundular. Bu türden yaklaşımlar -yukarıda da ifade edildiği üzere- zaten XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yuhanna çalışmalarının rotasını

---

115 Ölü Deniz Yazmaları'nın keşfinin Yuhanna çalışmalarına yaptığı katkılar için bkz. George J. Brooke, "The Scrolls and the Study of the New Testament," **The Dead Sea Scrolls at Fifty: Proceedings of the 1997 Society of Biblical Literature Qumran Section Meetings**, Ed. Robert A. Kugler and Eileen M. Schuller, Atlanta, Scholars Press, 1999, ss. 61-76; Jörg Frey, "The Impact of the Dead Sea Scrolls on New Testament Interpretation: Proposals, Problems, and Further Perspectives," **The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls**, Ed. James H. Charlesworth, 3 vols., Texas, Baylor University Press, 2006, III, ss. 407-419.

116 Alman araştırmacılar arasında R. Schnackenburg, Michael Theobald, Johannes Beutler, Udo Schnelle ve Klaus Wengst gibi isimler Yuhanna'nın Yahudi arka planına odaklanıp diğer ihtimalleri ihmal ettiler. İngiliz araştırmacılar C. H. Dodd ve C. K. Barrett ise Yahudiliğin baskın olduğu geniş bir arka plan tezleriyle nispeten daha uzlaşmacı teoriler ortaya attılar. Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, p. 278; Barrett, **The Gospel According to St. John**, ss. 151-156.

117 John F. McHugh, **John 1–4: International Critical Commentary**, London/New York, T&T Clark, 2009, ss. 7-9; Keener, **The Gospel of John: A Commentary**, I, ss. 339-363.

118 Paul R. Eddy and Gregory A. Boyd, **The Jesus Legend: A Case for Historical Reliability of the Synoptic Tradition**, Michigan, Baker Academic, 2007, s. 94 (8. dipnot).

değiştirmişti. Örneğin Strachan, *Prolog*'un Tekvin göndermelerinden ötürü bütünüyle Yahudi bir arka planda anlaşılacağını ifade etmişti. Ona göre Yuhanna her ne kadar *Logos*'un pagan çevrelerdeki kullanımından haberdar ise de kendi inşâ ettiği kristolojik bağlam Greklerin *Logos* öğretisinden kolaylıkla ayırt edilebilir. Yuhannacı *Logos* ne Philo'da ne Hermetik gelenekte ya da Grek düşüncesinde olduğu gibi felsefi bir bağlama sahiptir. Bu yorumuyla Strachan, yalnızca Helenistik-Gnostik çevreleri ötelemekle kalmamış, Helenistik etkiye maruz kaldığını düşündüğü Philo'yu da Yuhanna'nın arka planından çıkarmıştı.[119]

Yuhannacı *Logos*'un Yahudi arka planına işaret etmekle birlikte Philo'yu bu arka plandan çıkaran isimlerden biri de S. Hunt'tır. Hunt'a göre Philo'nun metinlerinde *Logos* için yer yer "oğul, ilk doğan ve başrahip" gibi sıfatlar kullanılsa da bunların hiçbirinde mesiyanik bir bağlam yoktur. Dolayısıyla Yuhanna'nın Philo'dan etkilendiğini iddia etmek doğru değildir. Bunun yerine Tanah ve Bilgelik literatürü Yuhanna'ya *Logos* kavramı için kaynak teşkil etmiştir. Aynı şekilde Hunt'a göre Yuhanna'nın Philocu kavramları kullanıyor olması onun takipçisi olduğunu göstermez. Ya da bu durum Yuhanna yazarının İsa'nın mesajını Philocu bir çizgide yorumladığına da işaret etmez. Aksine öz olarak Yahudi düşüncesine ait kimi kavramların Grek felsefesiyle imtizacı neticesinde kazandığı yeni anlamlar Yuhanna eliyle farklı bir bağlam ve derinlik kazanmıştır.[120]

Philocu etkiyi ihmal eden isimlerden birisi de P. Borgen'dir. Borgen, Yuhanna ile Philo arasındaki ayırıcı noktanın kişileştirilmiş bir *Logos* düşüncesinde aranması gerektiğini savunur. Ona göre Philocu literatürde metaforlar aracılığıyla bir kişileştirme söz konusuysa da Philo, *Logos*'u bütünüyle tarihsel bir kişilik olarak sunmakta tereddütlüdür. Oysa Yuhanna'nın *Logosu* tamamıyla tarihsel bir figürdür.[121] Benzer şekilde B. Lindars da Yuhannacı *Logos* kavramının Stoacı ve Philocu literatürdeki *Logos*'tan farklı

---

119 Strachan, **The Fourth Gospel**, ss. 90-92

120 S. Hunt, **Some Johannine Problems**, ss. 80-83

121 Peder Borgen, "The Gospel of John and Hellenism: Some Observations", **Exploring the Gospel of John**, Ed. R. Alan Culpepper and C. Clifton Black, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1996, s. 99.

olduğunu, ayrıca Targum'daki *Memra* kullanımıyla da aynı işlevi görmediğini ifade eder. Lindars'a göre Yuhannacı *Logos*'un iki kaynağı vardır. Bunlardan ilki Tanah'taki "Tanrı'nın sözü" şeklindeki terkiptir. İkincisi ise Rabbinik gelenekte işlevsel olarak Tanrısal Söz'ün yerini alan ve *Sofia* kavramının kişileştirilmiş formu olarak tasvir edilen Tora'dır. Üstelik İncil içerisinde 'Tora (yasa) ve gerçek', 'Musa ve İsa' karşılaştırmalarının da yapılıyor olması Yuhanna yazarının *Logos* kavramı için Yahudi literatüründen faydalanmış olabileceği ihtimalini artırmaktadır.[122]

Yukarıda zikredilen isimlerin semantik ve işlevsel devamlılıktan ötürü Philo ve Helenistik düşüncedeki *Logos* öğretileri arasındaki irtibatı öne çıkarırken, benzeri bir devamlılık ilişkisinin Bilgelik literatürü veya Rabbinik gelenek için de doğru olmayacağını düşünmeleri ilginçtir. Ya da Yahudi kutsal metinlerinin Philo kadar Helenistik düşünceden etkilenmediğini varsaymaları ne derece tutarlıdır? Açıkçası bu perspektife sahip yazarların Philocu ve Orta Platoncu-Stoacı arka planı reddetmeleri, bir diğer ifadeyle Hıristiyanlığın içine doğduğu Helenistik dünyayı ötelemeleri ve bunun yerine yine Grekçe bir kavram olan *Sofia* üzerinden Yahudi düşüncesini Yuhanna'ya bir kaynak olarak sunmaları anlaşılır değildir. Neticede Yahudi kutsal metinlerinin aksine Yuhanna, dişil bir kelime ve imge olan *Sofia* yerine eril bir kelime olan *Logos*'u tercih etmiştir. Bu bağlamda *Logos* öğretileri arasındaki işlevsel farklılık iddiaları bir yana bırakılacak olursa etimolojik aynılık görmezden gelinemez. Aynı şekilde Grekçe Tanah'ta *d'var Yahve* "Tanrı'nın sözü" ifadesini karşılamak için kullanılan *Logos* kelimesi de bütünüyle Yahudi düşüncesinin bir parçası olarak görülemez. Dil ve anlam arasındaki kaçınılmaz ilişki gereği *Logos* kelimesiyle kastedilen "Tanrı'nın sözü" olsa dahi gerek *Logos*'un semantik gelişimi gerekse Grek felsefesindeki terimsel anlam genişliği dikkate alınmak durumundadır. Üstelik Philo'nun Greklerin *Logos*u'nu Yahudi monoteizmine uygun bir şekilde yorumlayarak yeni bir bağlam oluşturması da *Logos*'un anlam tarihindeki kırılma noktalarından bir olarak görülmelidir. Öte yandan Yuhannacı *Logos*'un söz konusu kırılma sonrasına ait bir yorum olduğu da unutulmamalıdır. Elbette

[122] Lindars, **The Gospel of John**, ss. 82-83

ki *Logos* öğretileri arasındaki işlevsel farklılıklar önemlidir. Ancak kavramın Philocu ve Stoacı arka plan iddiaları söz konusu olduğunda kimi yazarların benzerliklere rağmen yalnızca farklılıkları öne çıkarması, bunun aksine Yuhanna ile Erken Hıristiyan geleneği arasındaki farklılıklar yerine de benzerliklere odaklanmaları metodolojik bir tutarsızlığı doğurmaktadır. Oysa aralarında öncelik-sonralık ilişkisi bulunan iki düşünce arasındaki benzerlikler tek başına sonrakinin bütünüyle önceki düşünceye yaslandığına delil olmazken, farklılıklar da bu ikisi arasında bir anlam veya devamlılık ilişkisinin olmadığına yorulamaz.

Öte yandan *Sofia* kavramı etrafında gelişen ve daha sonra Tora'yı öne çıkaran geleneğin Yuhanna ile ilişkili olduğu tezi kesinlikle üzerinde durmayı hak etmektedir. Örneğin Borgen'e göre *Sofia*, Yuhanna çağındaki pek çok *Logos* öğretisinin atasıdır. *Sofia*, Platoncu bir okumayla Philo'da, Gnostik bir okumayla da *Trimorphic Protennoia* metninde yeni bağlamlar kazanmıştır. Yuhannacı *Logos* öğretisi de bu bağlamlardan biri olarak görülebilir.[123] Ancak Philo ve *Protennoia* için Platoncu ve Gnostik arka planlar bağlamına işaret eden Borgen, Yuhanna'nın ne tür bir okuma yoluyla *Sofia* öğretisinden *Logos* figürüne ulaştığını yeterince izah etmemektedir. Bunun yerine *Logos* öğretisini doğrudan Yuhanna cemaatindeki İsa tasavvuruna bağlamayı tercih etmektedir. Eğer Yuhanna, Yahudi *Sofia* geleneğinin bir takipçisi ise bunun izlerinin İncil'de doğrudan görülmesi beklenirdi. Oysa *Prolog*, *Sofia* yerine *Logos*'u tercih etmektedir. Ya da Yuhanna öncesi Hıristiyan geleneği *Sofia* ile *Logos*'u birleştirmiş ve Yuhanna'da bu geleneğin bir takipçisi ise, bu kez de Yuhanna öncesi metinlerde *Logos* ifadesine kristolojik bir unvan olarak rastlanması gerekirdi. Aksine *Logos* Yeni Ahit içerisinde kristolojik bir unvan olarak yalnızca Yuhanna İncili'nde kaydedilmiştir.

Kanaatimizce XIX. yüzyılın tamamında ve XX. yüzyılın başlarında etkin olan Yuhanna İncilini mit ve tarihten arındırarak okuma (*de-mitolojizasyon ve de-historizasyon*) teşebbüslerine bir cevap olarak XX. yüzyılın ikinci yarısında Yuhanna İncili'ni tarihsel İsa'ya dair otantik bir kaynak olarak gören ve onun bütünüyle Yahudi

[123] Borgen, "The Gospel of John and Hellenism", s. 109.

teolojisi ve literatüründen beslenen bir metin olduğunu iddia eden yeni bir temayülün baskınlığı, bir anlamda Yuhanna İncili'ni Helenistik ve Gnostik etkilerden arındırma (*de-helenizasyon* ve *de-gnostisizasyon*) çabasına dönüşmüştür. İsa çağındaki Yahudiliğin büyük ölçüde Helenistik düşünceden etkilendiğini öne süren araştırmacıların aynı dönemde teşekkül eden Hıristiyan öğretilerinin kökenine ilişkin olarak Filistin Yahudiliğini önceleyip Gnostik, Hermetik ya da bunların dışındaki Greko-Romen düşünsel gelenekleri ötelemeleri sorunludur.[124] Burada Yahudilik, söz konusu diğer geleneklerle Hıristiyan öğretiler arasında bir duvar olarak konumlandırılmaktadır.[125] Oysa bir yandan dönemin Filistin merkezli Yahudiliği de dahil olmak üzere Helenistik etkinin bariz olarak görüldüğü öğreti ve metinler, diğer yandan Hıristiyan cemaatlerin karşılaştığı Gentile gelenekleri, genelde bütün Hıristiyan toplulukları özelde ise Yuhanna cemaatini etkilemiş olmalıdır. Buradaki etkinin çift yönlü olması da pekâlâ mümkündür. Metnin Grekçe yazılması ve Yuhanna cemaatinin yaşadığı coğrafyanın Helenistik bir atmosfere sahip olması nedenlerinden ötürü Dördüncü İncil'in ortaya koyduğu öğretilerin bu unsurlardan izler taşıması şaşırtıcı değildir. Dahası Yuhanna cemaatinin hem Yahudi hem de Gentile kökenli kimselerden oluşması bu gruplardan yalnızca birinin adapte olabileceği bir dil ve aktarımı da imkânsız kılmaktadır. Bu sebeple Yuhanna yazarının her iki gruba ait dini terminolojiyi yansıtması veya senkretik yeni bir terminoloji oluşturması olağandır.

Yuhannacı Logos öğretisinin felsefi ve dini arka planını tespit edebilmek için, öncelikle oldukça senkretik bir form kazanmış Grekçe bir kavramı tercih etmesinin altını çizmek gerekmektedir. Yuhannacı *Logos*'un arka planını bütünüyle Grek düşüncesinde aramak ne kadar yanlışsa, Grekçe bir kavramın izlerini ait olduğu dünyayı ihmal ederek sürmek de o derece yanlış olacaktır. Yuhanna ile Greklerin *Logosu* arasında kavramın Grekçe olmasından ötürü yalnızca semantik bir ilişki kurulabileceğine yönelik iddialar da doğru değildir. Çünkü ödünç alınan sadece harflerden müteşekkil bir kelime değildir. O kelimeyi doğuran, kelimeyi kavrama dönüştüren anlam dünyası da ödünç alınmıştır. Üstelik bu

[124] Martin Hengel, **The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ**, London, SCM Press; Philadelphia, Trinity Press, 1989, s. 53.

[125] Litwa, **Iesus Deus**, s. 16.

kavram metindeki herhangi bir kavram da değildir. O, büyük ölçüde İncil'de İsa'ya referansla kullanılan en kilit ifadelerden biridir. Bir diğer deyişle *Logos*, Yuhanna İncili'nin biricikliğini borçlu olduğu kavramdır. Bu sebeple Grekçe *Logos* ile Yuhanna'nın kristolojik *Logos* kullanımı arasında sadece fonetik ya da etimolojik bir bağın var olduğunu öne sürmek pek makul görünmemektedir. Greklerin *Logosu* ile Yuhanna'nın *Logosu* arasında anlam ve bağlam açısından bambaşkalık söz konusu olsa bile, *Logos*'un anlam tarihini hiçe sayan yeni bir kullanım düşünülemez. Yuhanna yazarı yeni bir perspektif ve bağlam inşâ ederek *Logos* kavramının anlam tarihinde yeni bir çizgi ortaya koymuştur. Kavramın önceki çağrışımları da bu yeni anlamda içkin olarak mevcuttur. Zaten ilk okuyucunun bu yeni anlamı idrak etmesi de kavramın tarihine olan yakınlığıyla ilgilidir. Aksi halde Yuhanna yazarının pedagojik bir amaçla *Logos*'un neliğini izah etmesi beklenirdi. Bunun yerine o *Logos*'u izah etmediği gibi üstelik bedenleştiğini söyleyerek kendi anlam zeminini kurmaktadır. Bu zemin, Yuhanna sonrası Hıristiyan yazarlar için bir referans noktası olsa da *Logos*'un kavramsal geçmişinin de bir sonucu olarak kabul edilmelidir.

Yuhanna İncili'ndeki *Logos*'un doğası ve işlevi ölçeğinde kendisinden önceki veya çağdaşı olan kimi dini-düşünsel geleneklerle karşılaştırıldığında benzerliklerin ve farklılıkların var olduğu ortadadır. Bu benzerlik ve farklılıkları dikkate alarak iki katmanlı bir arka planın varlığı öne sürülebilir. İlk katmanda *Logos*, etimolojisiyle doğrudan irtibatlı olarak söz, akıl, yasa gibi temel anlamları ihtiva etmektedir. Buna bağlı olarak *Logos*, Platoncu bağlamda gerçeğin gerekçelendirilmiş ifadesi olarak kabul edilmesiyle insanla, Stoacı bağlamda evrendeki içkin ilahi yasa olmasıyla da Tanrı'yla ilişkili olarak ele alınmıştır. İkinci katmanda ise Logos kavramının Grekçe yazan diğer kültürler tarafından yorumlanması sonucunda yeni anlam ve bağlamları ortaya çıkmıştır. Kanaatimizce Yuhannacı *Logos*'u da bu katmanda değerlendirmek gerekmektedir. Burada sadece *Logos*'un anlam genişlemesinden değil, ona ait işlevlerin farklı kelimelere iliştirilmesiyle *Logos* etrafında oluşan yeni bir kavram kümesinden de bahsedilebilir. Bu sebeple ikinci katmanda tek başına *Logos* yoktur. *Sofia* ve Tora gibi hem Bilgelik literatürünün hem de Rabbinik geleneğin yer verdiği kavramlar ile ezeli hikmet ve ezeli

Mesih gibi Pavlusçu terminolojiyi de bu katmana dahil etmek gerekecektir. Yine aynı şekilde Yahudi-Hıristiyan teolojisinin dışında kalan kimi dini grupların *Logos* figürlerini de bu ikinci katmanın bir unsuru olarak görmek mümkündür.

İkinci katmandaki bu anlam genişlemesinin ilk bakışta Yahudi kutsal metinlerinin Grekçeye tercüme edilmesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Bu düşünce eksik olsa da doğrudur. Şüphesiz ki "Tanrı'nın sözü" terkibi için Tanrı'nın *Logosu* ifadesinin kullanılması Yahudi düşüncesinde yeni teolojik okumaları beraberinde getirmiştir. Ancak Yahudi düşüncesinde Tanrı'nın sözüne yüklenen anlamsal yoğunluk ve onu kişileştirme çabaları Septuaginta çevirisi olmasaydı da bir nebze gerçekleşecekti. Dolayısıyla *Logos*'un semantiği bütünüyle kelime değişikliğine bağlanamazken ondan ayrı da düşünülemez. O halde *Logos*'un anlam tarihindeki bu evreye tesir eden diğer faktör/ler ne/ler olabilir?

Sürgün öncesi literatürde adeta *Tarihin tanrısı* olarak tasvir edilen YHVH'nin sürgün sonrasında aşkınlık vasfının öne çıkaran bir eğilim vardır. Muhtemelen bu aşkınlık vurgusu Yahudileri sürgün esnasındaki politeist atmosferin tesirinden uzaklaştırmak içindi. Aşkın Tanrı vurgusu sürgün sonrası Yahudiliğin temel karakteristiğidir.[126] Aynı dönemde Grek filozofların aşkın tanrı tasavvuru da Yahudi tanrı anlayışına etki etmiş olabilir. Nitekim kimi araştırmacılar sadece Akdeniz havzasında değil bilinen dünyanın pek çok bölgesinde eş zamanlı olarak aşkın Tanrı düşüncesinin etkin olduğunu ifade etmektedir.[127] Dolayısıyla Yahudilik açsından hem iç hem de dış bir tetikleyici durumun aşkınlık fikrine vurgu yapılmasına sebep olduğu söylenebilir. Bu durumda yaratıcı ile yaratılan arasındaki irtibatın nasıl kurulacağı sorusu anlam kazanmaktadır. Maddi olmayan aşkın Tanrı maddi aleme nasıl nüfuz edecektir? Yahudi tanrısı bir *Deus Otiosus* olmadığı için aşkınlık fikrinin dengelenmesi gerekmektedir. Bu sebeple bir taraftan Tanrı'nın yaratıcı ve kurtarıcı olarak tasvir edilmesini sağlayacak diğer taraftan onun aşkınlığını muhafaza edecek ruh ve melek gibi aracı güçler düşüncesi gelişmiştir.[128] Aracı

[126] Karen Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 107.
[127] Stephen K. Sanderson, **Religious Evolution and the Axial Age: From Shamans to Priests to Prophets**, London, Bloomsbury Academic, 2018, s. 209.
[128] Strachan, **The Fourth Gospel**, s. 93

güçler elbette bunlarla sınırlı değildir. Tanrı ile varlık arasındaki ilk irtibat olan yaratma eyleminde Tora metinleri *Logos*'u, Tora sonrası literatür ise daha çok *Sofia*'yı aracı bir varlık olarak konumlandırmıştır.

Henüz *ex nihilo* bir yaratılış düşüncesi formüle edilmediğinden Tanrı'nın maddi olmayan ilahi bir unsur aracılığıyla yarattığı fikri yadırganmamıştır.[129] Böylece yaratılışın aracıları olarak görülen *Logos* ve *Sofia*, aynı zamanda Tanrı'nın varlık tarafından bilinmesinin, evrendeki düzenin devamının ve kurtuluşa yönelik iradesinin de failleri olmuştur. Philocu literatürün dilbilgisi açısından eril bir formda olmasından hareketle *Logos*'u *Sofia*'ya önceledeği görülür. Ancak Bilgelik literatürü etrafında *Sofia*'nın merkezde olduğu yeni bir teolojik yaklaşım da söz konusudur. Öte yandan her iki aracı figürün Tanrı'dan ayrı mı yoksa gayrı mı olduğuna ilişkin metinsel referanslar net bir tablo ortaya koymamaktadır. Örneğin Philo, *Logos*'un Tanrı gibi olmadığını ve insanlar gibi de yaratılmadığını söyler. Buna karşın *Sofia*'nın ilk yaratılan varlık olduğu şeklindeki kanaat onu *Logos*'tan ayırmaktadır.[130] Buna rağmen *Logos* ve *Sofia*'nın işlevsel açıdan pek çok ortak yönü görmezden gelinemez. Üstelik her iki kavram da Rabbinik gelenekte Tora ile özdeşleştirilmiştir.

Muhtemelen II. mabedin yıkımı ile birlikte -merkezin mabetten kutsal metne kaymasına paralel olarak- *Logos* ve *Sofia*'nın işlevi Tora'ya aktarılmış, Tora adeta tanrısal hikmetin bedenleşmiş formu olarak tasvir edilmiştir. Buna göre *Logos* artık yalnızca ifade edilen ya da söylenen değil, aynı zamanda yazılı olandır. Buradaki Tora'dan kasıt ise yalnızca Tanah'ın ilk beş kitabı değil, Ketuvim ve Neviim kitaplarının büyük bir bölümünün de dahil olduğu yazılı külliyattır. Bu külliyat Rabbinik otorite ile yorumlanmış ve *midraş* geleneği ortaya çıkmıştır. Henüz II. yüzyıl başlarına ait bir *midraş*ta Tora, dünyanın yaratılmasına aracılık eden söz olarak tasvir edilmiştir. Yine Tora'nın tıpkı *Logos* ve *Sofia* gibi yaratılış öncesinde var olduğu vurgulanmış ve "Başlangıçta Tanrı her şeyi yarattı" diye başlayan Tekvin cümlesindeki "başlangıç" kelimesi ile Tora'nın

[129] James F. McGrath, **The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context**, Urbana; Chicago, University of Illinois Press, 2009, s. 56

[130] J. F. McGrath, **The Only True God**, s. 57

kastedildiği öne sürülerek mezkûr cümle "Başlangıçla (Tora'yla) Tanrı her şeyi yarattı" şeklinde okunmuştur.[131]

İlk sürgün sonrası Tanrı tasavvurundaki değişim, *Logos*'un Tanrı'nın aktif gücü olarak ayrı bir varlık şeklinde tasvir edilmesine yol açmışken, miladi ilk yüzyıldaki gerilimli ortam ve peşinden gelen ikinci sürgün ise mabed-merkezci bir geleneğin müdavimlerini yeni bir merkez olarak *Logos* ve *Sofia* ile özdeşleştirilen Tora düşüncesine itmiş olmalıdır. İlginçtir eş zamanlı olarak mabed yerine ikame edilen yalnızca Tora değildir. Yuhanna yazarı "…Ama İsa'nın sözünü ettiği tapınak kendi bedeniydi" (Yu. 2:21) demekle İsa'yı mabedin yerine ikame etmiştir. Mabedin yerine ikame edilen Tora ve İsa düşünceleri benzeri bir çabanın iki ayrı sonucu gibi durmaktadır. Rabbinik gelenek *Logos*'u Tora ile cisimleştirirken[132], Yuhanna yazarı İsa ile bedenleştirmiştir. İncil metninde İsa ile gelen gerçeğin Musa ile gelen yasadan (Tora) üstün olduğunun vurgulanması, Yuhanna cemaati ile Yahudiler arasındaki bir gerilimin neticesi olarak okunabilir. Tabi ki İsa ile *Logos* arasındaki eşleştirme sadece mabed-merkezci tasavvurun yitimine bağlanamaz. Nitekim Frey'e göre mabed yalnızca Kudüs'teki Yahudiler açısından önemli kabul edilmekte, buna karşın Diaspora Yahudileri ve İsa'nın takipçileri mabed-merkezci bir yaklaşımı benimsememektedir.[133] Ancak burada asıl odaklanılması gereken mabedin yıkımı öncesinde gördüğü işlevin ehemmiyetidir. Bilindiği üzere Musa'nın "toplanma çadırı" Tanrısal görkemin tecelli ettiği seyyar bir mekandı. Süleyman ile birlikte inşâ edilen mabed aynı işlevi kalıcı bir yapı üzerinden oluşturdu. Dolayısıyla mekânın yitiminde Tanrısal görkem (sekine) de Yahudilerin erişemeyeceği bir lütuf olacaktı. Üstelik mabed zaman içinde Yahudi kimliğini inşâ eden ve Yahudileri bir arada tutan bir işlev kazanmıştı. Mabedin yokluğu ve Yahudilerin Kudüs'ten sürülmeleri hem tanrısal görkemin hem de Yahudi kimliği üzerindeki birleştirici işlevin yoksunluğu demekti.

---

131 Strachan, **The Fourth Gospel**, s. 95

132 Bultmann, **The Gospel of John**, s. 23; Dodd, **Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 269.

133 Jörg Frey, "Temple and Identity in Early Christianity and in the Johannine Community: Reflections of the Parting of the Ways" **Was 70 CE a Watershed in Jewish History?: On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple**, Ed. Daniel R. Schwartz and Zeev Weiss, Leiden, Brill, 2012, s. 448

Yitirilen bu işlev Rabbinik gelenek tarafından Tora'ya aktarılmak suretiyle ikame edilmeye çalışılmıştır.

Yuhanna cemaati açısından ise durum daha farklı olmalıdır. Frey'in de ifade ettiği gibi ilk Hıristiyanlar için mabedin fazlaca bir önemi yoktur. Şüphesiz ki mabedin yıkımı Hıristiyan doktrinlerinin -özellikle eskatolojinin- şekillenmesinde etkili olmuştur. Ancak Yuhanna cemaati açısından mabedin kendisinden çok, yukarıda izah edilen işlevi önemlidir. Çünkü birinci bölümünde de belirtildiği üzere Yuhanna cemaati muhtemelen biri yaşadıkları bölgedeki Yahudilerle diğeri ise cemaat içinde olmak üzere iki ayrı gerilim yaşamaktadır. Bir taraftan sinagogtan dışlanan cemaat, kendi içinde de Yuhanna mektuplarında ayrılıkları anlatılan kimselerle muhtemelen teolojik ihtilaflar yaşamaktadır. Tam da burada İsa'nın mabedin yerine ikame edilmesi anlam kazanmaktadır. "*Logos* bedenleşti ve aramızda iskân etti" cümlesinde kullanılan *eskēnōsen* (Gre. *ἐσκήνωσεν*) fiili ile tanrısal görkemin tecelli ettiği buluşma çadırı (Çık. 33:7) için kullanılan *skēnē* (Gre. *σκηνή*) kelimesi arasındaki etimolojik yakınlık bir rastlantı değildir. Yazar, *Logos*'un bedenleştiğini söyleyerek İsa'nın tanrısal görkemin yeni taşıyıcısı olduğunu ima etmektedir.[134] Lütuf ve gerçeğin yalnızca İsa ile geldiğini bildiren cümle (Yu. 1:18) de İsa'nın *sekine*nin yeni taşıyıcısı olduğu iddiasını desteklemektedir. Bu sayede Yuhanna cemaati hem Yahudiler tarafından ötekileştirilmeye bir cevap vermekte hem de cemaat içi motivasyonu tanrısal görkemin kendileriyle birlikte olduğu inancıyla tesis etmektedir. Sevilen Öğrenci figürünün üstünlüğü ve Kutsal Ruh'un cemaat ile birlikte olduğu inançlarıyla da yer yer bu motivasyon desteklenecektir. Ancak İsa aracılığıyla erişilen yalnızca *sekine* değildir. Yazarın "*Logos*" kavramını tercih etmesi veya *Logos*'a yazıldığı düşünülen bir ilahiyi kendi metnine iliştirmesi de bilinçli bir eylem olarak görülmelidir.

Logos'un sürgün sonrası Yahudi düşüncesinde sahip olduğu yaratıcı, ifşa edici ve kurtarıcı işlevlerle birlikte diğer Greko-Romen kültürlerde de benzeri işlevler üzerinden tanımlanması, onu Gentile ve Yahudi kökenli Yuhanna cemaati açısından oldukça

[134] John Behr, **John the Theologian and His Paschal Gospel: A Prologue to Theology**, Oxford, Oxford University Press, 2019, ss. 139-140.

kullanışlı bir kavram haline getirmektedir. Öte yandan kavramın erken Hıristiyan geleneği içindeki seyrek kullanımı, Yuhanna cemaatinin gelenekle çok yakın bir ilişkide olmadığı izlenimini uyandırmaktadır. Bu yönüyle Yuhanna'nın erken Hıristiyan cemaatlerden çok dönemin Yahudi cemaatleriyle ilişkide olduğu iddia edilebilir. Nitekim Yuhanna yazarı, özellikle Philo'nun *Logos*'a ilişkin kullandığı kimi sıfatlara (Tanrı Oğlu ve *Monogenēs*) kendi *Logos* öğretisinde yer vermiştir. Ancak *Logos*'u mezkûr sıfatlarla nitelemek yerine onun önce bedenleştiğini söylemesi üzerine ayrıca düşünülmelidir. Çünkü burada kadından doğduğu bilinen İsa, *Logos* ile vasıflandırılmakta; ilahi öze sahip olan *Logos* ise yeryüzünde İsa'nın bedeninde inkarne olmaktadır. Bu aşama kanaatimizce bağlılarınca tanrı olarak da kabul gören İsa'nın sözlü ve yazılı enstrümanlar aracılığıyla da tanrılaştırılmasına hizmet etmektedir.

Özetle Yuhanna İncili'nde sadece Prolog kısmında yer alan ve İncil'in geri kalanında İsa ile ilişkisine neredeyse hiç atıf yapılmayan *Logos* öğretisi Yuhanna'yı diğer İnciller ve hatta Yeni Ahit külliyatı içerisinde biricikleştirmiştir. Buradan hareketle bir *Logos* kristolojisinin varlığı pekâlâ iddia edilebilir. Bu kristolojiyi İncil'in geri kalanındaki kristolojik tasvirlerle uyuşturan ifade ise *Logos*'un İsa'da bedenleşmesidir. Bu yönüyle Yuhanna'nın İsası, Tanrı ve varlık arasında aracı bir kimliğe sahip *Logos* ile İsa'ya atfedilen kristolojik sıfatların kesişme noktasıdır. *Logos*'un varoluş öncesinde tanrısal bir öze sahip olması, İsa'nın tanrısal doğasını izah etmede kullanılmıştır. Onun diğer işlevleri olan ifşa edicilik ve kurtarıcılık da İsa'nın misyonunun kökenine işaret etmektedir. *Logos* sıfatı üzerinden inşâ edilen bu tanrılaştırma Yuhanna yazarı ve cemaatinin sadece sahip oldukları inancın teolojik bir izahı olarak okunamaz. Bu tanrılaştırma aynı zamanda cemaatin tarihsel şartlar altındaki gerilimli durumunu da yansıtan bir arka plana sahiptir. Bu arka planda *Logos* kavramı büyük ölçüde Philocu *Logos* ile Bilgelik literatürünün adeta mitolojik bir figür olarak sunduğu *Sofia* düşüncesiyle yoğrulmuştur. Bu yönüyle Yuhannacı *Logos*'un kaynakları arasında bu iki literatürü zikretmek gerekmektedir. Ancak hemen hemen aynı zaman dilimi içerisinde Yahudi-Hıristiyan geleneğinin dışında değerlendirilen kimi dini grupların da *Logos* düşüncesini esas alan öğretiler inşâ etmesi Yuhanna'nın yalnızca Yahudi literatüründen beslendiğine ilişkin kanaatleri yetersiz

kılmaktadır. Gnostik olduğu düşünülen *Trimorphic Protennoia* ve *Yuhanna'nın Apokrifi* ile başta *Poimandres* olmak üzere kimi Hermetik eserlerin de benzeri bir *Logos* tasviri inşâ etmesi, Yuhannacı *Logos*'un arka planı için Septuaginta öncesine, bir diğer ifadeyle (Orta) Platoncu-Stoacı felsefeye de işaret eder. Dahası Philocu *Logos*'un ikinci(l) tanrı veya Tanrı Oğlu gibi nitelemelere sahip olmasının, onun tanrıdan ayrı bir varlık olarak tasvir edilmesinin, ayrıca onun bir hipostaz olarak kabul edilmesinin ve dahi kişileştirilmesinin arkasında da Philo öncesindeki Platoncu-Stoacı *Logos* yorumlarının var olduğunu unutmamak gerekir.

Daha önce de ifade edildiği üzere Yuhanna çağında, ilk katmanında Platoncu-Stoacı *Logos* kavramsallaştırmasından hareketle üretilen ve birbiriyle paralellikler arz eden birden fazla *Logos* doktrini söz konusudur. Yuhanna'nın *Logosu* bunlardan sadece biridir. Ancak onu diğerlerinden farklı kılan *Logos*'u kendi kristolojik tasavvuru için kullanışlı bir enstrüman olarak ele alması ve sahip olduğu tanrılık özü ile birlikte onu zaman ve mekâna muhatap bir beden içinde sınırlandırmış olmasıdır. Bu sınırlama aynı zamanda İsa'nın tanrısal kökenine ve doğasına ilişkin bir açıklama da sunduğu için, İncil'in geri kalanında İsa'ya ilişkin kullanılan kristolojik sıfatlar da *Logos* öğretisi eşliğinde okunmak durumundadır.

B. Tanrı Oğlu

Yuhanna İncili'nde Tanrı Oğlu, Oğul ve *Monogenēs* unvanları eşliğinde tanrısal oğulluk fikri yoğun bir şekilde işlenmektedir. İsa'nın oğulluk vasfı İncil'in tamamında görülen baskın bir öğedir. Başta Pavlusçu literatür olmak üzere diğer Yeni Ahit metinleri de İsa'yı Tanrı Oğlu olarak nitelemektedir. Aynı nitelemenin Kudüs merkezli Hıristiyan cemaat tarafından kullanıldığına dair kesin bir kanaat yoktur. İsa'nın da Baba-Oğul analojisi haricinde kendisi için "Tanrı Oğlu" nitelemesinde bulunmadığı bilinmektedir. Bu açıdan unvanın İsa sonrasına ait olduğu ve özellikle Helenistik İsa cemaati tarafından kullanıldığı aktarılmaktadır.[135] Yahudi ve Gentile topluluklardan oluşan Helenistik cemaatin kavrama ilişkin arka planı düşünüldüğünde Tanrı Oğlu'nun yeknesak bir

[135] Gündüz, **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, s. 286.

çağrışıma sahip olmadığı söylenebilir. Çünkü anlamı ve bağlamı açısından Tanrı Oğlu unvanının Yahudilikteki kullanımı, Gentile çevrelerdeki kullanımından farklıdır. Bu sebeple unvanın Hıristiyanlık öncesindeki anlam tarihi önem kazanmaktadır.

1. Tanrısal Oğulluk Fikrinin Arka Planı

Tanrı Oğlu (Gre. *ὁ υἱός του Θεού, ho huius tou theou*) unvanı Helenistik dönem ve öncesinde krallar, kahramanlar, filozoflar, tarihsel kişiler ya da erdemli kimseler için tanrısal imtiyaz, güç ve evlatlık/oğulluk bağlamlarında yaygın olarak kullanılmıştır. Terkibi oluşturan kavramlardan "oğulluk" yeknesak bir çağrışımdan yoksundur. Grekçe *huios* (Gre. *ὁ υἱός,* oğul*)* kelimesi tamamıyla fiziksel bir soyu belirtmek için kullanılırken, İbranice *ben* (İbr. בן) ise *huios*'un sınırlı anlamını aşan bir karşılığa sahiptir. Daha çok *tâbiyet* ilişkisiyle irtibatlı olarak öğrenci ve çıraklar ile bir mesleğe, bir gruba ya da bir karakteristiğe bağlı olan kimseler *ben* ile adlandırılmıştır.[136] Aynı ilişki çerçevesinde "Tanrı'ya bağlı olmak" durumuna da oğulluk vasfıyla işaret edilmiştir. İfadenin tanrısal soya işaret eden kullanımları ise başta Grek ve Roma mitosları olmak üzere oldukça yaygındır. Pek çok mitik kahraman ya da yarı tanrı figürleri de tanrısal oğullukla ilişkilendirilir. Ölümünden sonra tanrılaştırılan Herakles ile Dionysos Tanrı Oğlu olarak anılmıştır.[137] Herakles, dramalarda ölümü ve kaosu yenen bir kurtarıcı olarak tasvir edilir. Adına bir tapım söz konusu değilse de Herakles'in kral-imparatorluk kültlerini etkilediği düşünülür.

Doğuda da imparatorların -özellikle Mısır bölgesindeki yöneticiler olan firavunların- "Tanrı Ra'nın oğlu" olarak isimlendirildiği kaydedilir.[138] Ptolemy hanedanı yöneticileri

---

136 Örneğin Ezra kitabı "peygamberlerden biri" anlamında הַנְּבִיאִים מִבְּנֵי ifadesini kullanmakta (Ezra 2:61), Babil sürgünündeki cemaati de "sürgünün oğulları" anlamında הַגּוֹלָה בְּנֵי־ olarak nitelemektedir (Ezra 6:20). Yine Hoşea'da kötülerden "kötülüğün oğulları" olarak bahsedilmektedir (Hoş. 10:9). Bu cümlelerde ve Tanah içinde pek çok yerde *ben* ifadesi biyolojik bir oğulluktan ziyade bir türe, gruba veya ortak bir özelliğe ait olan kimseler için kullanılmaktadır. Bkz. W. von Martitz, "υἱός" **TDNT**, VIII, Trans. Goeffrey W. Bromiler, Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing, 1995 (1972), s. 346.

137 von Martitz, "υἱός", s. 336.

138 John Baines, "Ancient Egyptian Kingship: Magical Forms, Rhetoric, Context", **King and Messiah in Israel and the Ancient Near East**, Ed. John Day, London-New York, Bloomsbury, 2013, s. 19; Edward K. Broadhead, **Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark**, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, s. 116.

"Tanrı Helios'un oğlu" sıfatı ile anılmıştır.[139] Mısırlılar açısından tanrısal oğulluk, firavun soyunun tanrılara dayandığını ifade etmekte, ayrıca güç ve iktidar bağlamında firavunların tanrılar ile insanlar arasında aracı olarak görüldüklerine işaret etmektedir.[140] Mısır geleneği dışında, Sümerlerde ve Kenanîlerde de tanrılık ile krallık arasında oğulluk irtibatı kurulmaktadır. Kenan krallarının tanrı ya da Tanrı El'in oğlu olduklarına ilişkin yazıtların varlığı bilinmektedir.[141] Acı çeken, ölen, dirilen bir oğul tanrı inancının gizem dinlerine yabancı olmadığı, benzer şekilde Gnostisizm'de de Tanrı Oğlu figürünün var olduğunu aktarılır.[142] *Poimandres* metninde *Logos*, Tanrı'nın Oğlu olarak betimlenmektedir.[143] Bunların dışında filozoflar Pisagor ve Platon'un da Tanrı Apollo'nun oğulları olarak anıldıkları kayıtlar bulunmaktadır.[144]

Tanrı Oğlu unvanının -politeizmin tanrı algısıyla örtüşen bir boyuta sahip olmasından ötürü- çoktanrıcı dinî gelenekler içinde yaygın olarak kullanılması şaşırtıcı değildir. Çünkü eşleri ve çocuklarıyla tanrı ailesi, panteonun merkezinde yer alır. Tanrılık ve insanilik arasındaki çizginin tektanrıcı dinlerin aksine çok ince olduğu hatta bir kesişim kategorisine sahip olduğu düşünülürse ölümlü olarak tanımlanan varlıkların da tanrısal oğullukla bir şekilde karşılaşma imkânı söz konusudur. Ancak tektanrıcı dinlere ait literatürde yer alan Tanrı Oğlu tasvirleri veya bu tasviri çağrıştıracak kimi ifadelerin hayli sorunlu olduğunu belirtmek gerekir. Bu türden ifadelere çoktanrılı dinlere nazaran tektanrıcı dinlerin daha az yer verdiği doğrudur. Büyük ölçüde ilgili ifadelerin literal bir

---

139 von Martitz, "υἱός", s. 336.

140 Şinasi Gündüz, **Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kral'dan Tanrı-İnsan'a**, İstanbul, Hikav Yayınları, 2020, s. 56. Firavunların tanrılaştırılmasında tanrısal bir soya nispet edilmeleri kadar önemli olan bir diğer husus kozmik ve sosyal düzeni ifade eden Maat'ın yürütücüsü olarak görülmeleridir. Esasında Mısır panteonunun bir tanrıçası olan Maat, H. Olgun'un ifadesiyle "kozmik ve sosyal alanda hakikat ve doğruluğun soyut kavramı"dır. Bu bağlamda kaos karşısında düzeni temsil eden Maat'ın devamlılığını sağlamak Firavun'un görevidir. Firavunların tanrısal meşruiyetleri de başarıları yani Maat'ı sağlamaları ile orantılıdır. Bkz. Hakan Olgun, "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Maat Doktrini", **Milel ve Nihal**, 15/2, 2018, ss. 149-169.

141 John Day, "The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy", **King and Messiah in Israel and the Ancient Near East**, Ed. John Day, London-New York, Bloomsbury, 2013, s. 82.

142 Rudolf Bultmann, **Essays, Philosophical and Theological**, MacMillan, 1955, s. 279.

143 **CH**, I. 6.

144 **Ancient Greek Lyrics**, Trans. Willis Barnstone, Indianapolis, Indiana University Press, 2010, s. 242; James D. G. Dunn, **Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation**, London, SCM Press, 1992 (1980), s. 14.

anlamı değil, metaforik bir anlamı uyandıracak şekilde din diline de sirayet ettiği gözlemlenir. Yine de tektanrıcılık fikri ile arasındaki tenakuzdan ötürü Tanrı Oğlu ifadesinin özgünlüğü tartışma konusu olmuştur. İfadenin Yahudilikteki kullanımının bu konuda oldukça önemli bir yeri haizdir.

Tanrı Oğlu Tanah'ta sıkça yer alan bir ibare değildir. Tekvin kitabındaki "tanrı oğulları" terkibi ile meleklerin kastedildiği düşünülür (Tek. 6:2). Daniel kitabında üç kişinin ateşe atıldığı sahnede Nebukadnatsar'ın sadece kendisine görünen dördüncü kişiyi "Tanrı Oğluna benzer" olarak tasvir ettiği bildirilir (Dan. 3:25). Yine Tora'da Yahudilerin Tanrı oğulları; bir topluluk olarak İsrail'in ise Tanrı Oğlu olarak anıldığı pasajlar bulunmaktadır.[145] Bunların dışında Davud soyundan çıkacak kral için de baba-oğul analojisi yapılmaktadır.[146] "Bana, 'Sen benim oğlumsun' dedi, 'Bugün ben sana baba oldum" (Mezm. 2:17) şeklindeki cümle kral olmak ile Tanrı'nın oğlu olmayı eşitleyen bir dili tercih etmektedir. Ancak bu dilin Tanrı'dan doğma fiiline işaret etmediği söylenebilir. Smalley, buradaki oğulluğun biyolojik bir ilişki yerine "evlat edinme" olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çeker.[147] Buradaki oğulluk, Tanrı'nın yeryüzündeki yetkilisi ya da Tanrı'nın halkının temsilcisi olmasından ötürü kralın yüceltilmesini, bir diğer deyişle beşerî otoritenin tanrısal meşruiyetini ifade etmektedir. Krallığın tanrısal meşruiyetine

---

[145] Sonra Firavun'a de ki, 'Rab şöyle diyor: İsrail benim ilk oğlumdur (Çık. 4:22). Siz Tanrınız Rabbin oğullarısınız… (Yas. 14:1). Ayrıca bkz. Yer. 3:4; 31:9,20; Hoş. 2:1; 11:1; Yas. 32:5,18; Yeş. 43:6; 45:11.

[146] Sen ölüp atalarına kavuşunca, senden sonra soyundan birini ortaya çıkarıp krallığını pekiştireceğim. Adıma bir tapınak kuracak olan odur. Ben de onun krallığının tahtını sonsuza dek sürdüreceğim. Ben ona baba olacağım, o da bana oğul olacak… (II Sam. 7:12-14). II. Nebukadnatsar (MÖ 604-562) dönemine tarihlenen çiviyazılı bir kehanet II Samuel'de aktarılan mesiyanik kehaneti hatırlatmaktadır:
O Uruk'u yenileyecek, şehrin kapılarını *lapis lazuli* ile inşâ edecek.
Kanalları ve sulu arazileri bereket ve çoklukla yeniden dolduracak.
(Adil kralın oğlu):
Ondan sonra oğlu Uruk'a kral olacak ve yeryüzündeki dört bölgeye hükmedecek. Saltanatını ve egemenliğini Uruk üzerinde kullanacak. Hanedanı sonsuza dek sürecek. Uruk'un kralı tanrılar gibi egemen olacak. Bkz. J. G. Heintz, "Royal Traits and Messianic Figures: A Thematic and Iconographical Approach", **The Messiah Developments in Earliest Judaism and Christianity**, Ed. James Charlesworth, Minneapolis, Fortress Press, 1992, s. 64.

[147] Smalley, **John: Evangelist and Interpreter**, s. 216.

işaret eden bu tür bir isimlendirmenin Mısır ya da Babil geleneklerine dayandığı ileri sürülmüştür.[148]

Öte yandan geç Yahudi metinlerinden I. Enok'ta meleklerin "göğün Tanrısı'nın oğulları olarak" anıldığı kaydedilir.[149] Yine II. Ezra'da Tanrı'nın dilinden Mesih için "oğlum" hitabı kullanılır.[150] *Yusuf ve Asena* (*Joseph and Asenath*) isimli metinde ise güzelliğinden ötürü Yusuf'tan Tanrı Oğlu olarak bahsedilir.[151] Rabbinik literatürde Tanrı'nın Hanina ben Dosa'ya göklerden bir sesle "oğlum" diye hitap ettiği anlatılır.[152] Ölü Deniz yazmalarında ise II Sam. 7:14'deki "Ben ona baba olacağım, o da bana oğul olacak" ifadesi alıntılanır.[153] Josephus'un yazılarında Tanrı Oğlu ibaresine rastlanmazken, Philo'nun eserlerinde de yeknesak bir kullanım yoktur. Philo, akledilir alemi Tanrı'nın ilk oğlu, hissedilir alemi ise Tanrı'nın küçük oğlu olarak ifadelendirmektedir.[154] Philo, İsrailoğullarını Tanrı'nın oğulları olarak anan Tanah'taki kullanımın farkındadır. Ancak ona göre her İsrailoğlu Tanrı'nın oğlu olarak görülmez. Yalnızca iyi olanlar Tanrı'nın oğulları olarak anılmaya hak kazanır.[155] Philo'ya göre bir kimsenin Tanrı Oğlu olarak anılması annesiz bir şekilde ikinci kez doğması demektir.[156]

Tanah'taki genel tablo açısından Tanrı ile kimi karakterler veya İsrail arasındaki ilişkinin Baba-Oğul analojisi üzerinden tanımlandığı görülür. Bu analoji bağlamında Gündüz'ün de ifade ettiği üzere tanrısal oğulluk krallar, İsrailoğulları ve melekler için üç ayrı bağlamda, genel olarak "Tanrı'nın yaratığı" özel olarak ise "Tanrı'nın seçkini" anlamında kullanılmıştır.[157] Bu özel anlamı ihtiva eden ve aynı zamanda örtük olarak mesiyanik bir çağrışıma sahip olan kullanım ikinci mezmurda yer almaktadır (Mezm. 2:7-

---

148 Martin Hengel, **The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion**, Trans. John Bowden, Oregon, Wipf & Stock, 1977, s. 22; Dodd, **Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 252.
149 I. Enok, 13:8; 106:5.
150 II. Ezra 7:28, 29; 13:32.
151 Yusuf ve Asena, 6:2-6, 13:10.
152 Dunn, **Christology in the Making**, s. 16.
153 **4Q174** (**Florilegium or Midrash on the Last Days**), 10-14.
154 Philo, **On the Unchangeableness of God**, 31.
155 Philo, **Questions on Genesis**, 1.92.
156 Philo, **On the Life of Moses**, II. 209.
157 Gündüz, **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, ss. 221-222.

12). Mesiyanik çağrışımı açık bir kullanımın ise geç dönem metinlerinden II. Ezra'ya ait olduğu görülmektedir.[158] Buradaki anlamı açısından da tanrısal oğulluğun tıpkı Tanah metinlerinde olduğu gibi Tanrı'nın seçkin kulu/hizmetçisi anlamına gelecek şekilde metaforik olduğu söylenebilir. Oğulluğu daha çok seçilmişlik/seçkinlik ile eşitleyen bu türden kullanımlar tanrısallık çağrışımından uzaktır. Yani Tanrı'nın oğlu/oğulları olarak betimlenen kişilerin tanrısal bir varlık olarak görülmediği açıktır.[159] Dolayısıyla Hıristiyanlıktaki Tanrı Oğlu nitelemesinin Mesihi dönem bağlamındaki kullanımı açısından Yahudi literatürü bir zemin olarak görülse de İsa'nın tanrısallığına işaret eden Tanrı Oğlu söylemlerinin Helenistik çevrelerdeki kullanımlarla irtibatlı olduğu ifade edilebilir.

Tanrı Oğlu sıfatının Roma İmparatorluğu'ndaki kullanımı ise hem İmparator kültüyle ilişkili olması hem de ideolojik bir bağlama sahip olması nedenlerinden ötürü daha etkin bir görünüm arz eder. Augustus döneminin (h. MÖ 27- MS 14) ilk yıllarına tarihlendirilen bir papirüse göre Mısır'da sokak ışıklarını yakmakla görevli kimselerin yeminlerinde Jül Sezar (Julius Caesar, h. MÖ 48-44) için "…Tanrı'dan Tanrı…" (Gre. *θεὸς ἐκ θεοῦ*) ifadesini kullandıkları aktarılır.[160] Bu ifade aynı zamanda Sezar'ın tanrısal oğulluk üzerinden de tanrılaştırıldığına yorulabilir. Ancak İmparatorluk kültü açısından Tanrı Oğlu (Lat. *divi filius*) ifadesi Augustus ile özdeşleştirilmiştir.[161] Augustus ismini sonradan alan Octavius'un Marcus Antonius ile olan savaşında meşruiyet iddiasını desteklemek amacıyla Sezar ile arasındaki evlatlık ilişkisini kullandığı kaydedilir. Sezar'ın ölümünden sonra *divus* (Tanrı) olarak ilan edilmesine atıfta bulunarak kendisini *divi filius* olarak adlandırmıştır. M. Peppard şöhreti malum bu hikâye dışında Octavius'un ölümlü Atia ve tanrı Apollo'nun çocuğu olduğuna ilişkin bir söylentiyi de dikkate alır.[162] Ona göre tıpkı Sezar'ın tanrıça Venüs üzerinden tanrısal bir soya dayandığını iddia etmesi gibi Octavius

158 Dodd, **Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 253.
159 E. P. Sanders, **The Historical Figure of Jesus**, London, Penguin, 1993, s. 161.
160 **Papyrus Oxyrhynchus**, XII 1453.11.
161 Deissmann, **Light from the Ancient East**, s. 346.
162 Dio Cassius, **Roman History**, XLV, 2, (v. IV, Trans. Earnest Cary, Herbert B. Foster, Loeb Classical Library 66, Cambridge, Harvard University Press, 1916).

da "Apollon'un oğlu" unvanını kullanarak kendi otoritesine meşruiyet kazandırmak istemiştir.[163]

Divi filius, Augustus sonrasında da imparatorların kullandığı unvanlar arasında yer almıştır. Hatta Nero (h. MS 54-68) henüz imparator olmadan *divi filius* olarak anılmıştır. Bunun sebebi olarak İmparator Claudius tarafından evlat edinilmesi gösterilir. Bu açıdan *divi filius* unvanının imparator olmaktan ziyade imparator hanedanında oğulluk ya da evlatlık vasfına sahip olmakla ilgili olduğu düşünülmüştür.[164] Ancak unvanın Vespasianus ve sonrasındaki kullanımları dikkate alındığında *divi filius*, biyolojik ya da yasal olarak oğulluk vasfından sıyrılıp imparator olmakla özdeşleşen bir yüceltme sıfatı haline gelmiştir. Augustus'un tanrı Caesar'ın oğlu olarak anıldığı gibi Tiberius (h. MS 14-37) tanrı Augustus'un oğlu, Nero da tanrı Claudius'un oğlu olarak anılmıştır. Tanrı Oğlu unvanının bu şekliyle hem kitabelerde hem de paralarda yer alması, imparatorluğun bütün toplumsal katmanlarında, etnik ve dini cemaatlerinde bilindiğinin göstergesidir.[165]

Yukarıdaki tablo İsa çağında dahi Tanrı Oğlu'nun hem Yahudilikte hem de Yahudi olmayan kültürlerde bilinen bir ifade olduğunu ortaya koymaktadır. Tanrı Oğlu kullanımlarının ortak noktası, unvan sahibi ile Tanrı arasında bir yakınlığa işaret etmesidir. Öte yandan bu yakınlığın keyfiyet açısından farklı yorumlandığı da açıktır. Zaten tek tanrılı ve çok tanrılı geleneklerin Tanrı Oğlu ifadesiyle bütünüyle aynı anlamı kastetmesi güçtür. Kaldı ki çok tanrılı anlayışa sahip dini grupların Tanrı Oğlu'na yüklediği anlamlar arasında da bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar bir açıdan "tanrısal" sıfatının ve "tanrı" kavramının İsa ve İnciller çağındaki çağrışımlarıyla ilgilidir.[166]

"Tanrısal" ifadesi, tanrı/lar ve yeryüzü ile ilişkili varlıklar için kullanılan bir sıfat olarak karşımıza çıkar. İnsanlar için kullanıldığı durumlarda, tanrısallığın iki farklı algısına işaret edilmektedir. Bunların ilkinde kimi şahıslar, sahip oldukları yeteneklerden (kehanet,

---

163 Michael Peppard, **The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Context**, New York, Oxford University Press, 2011, s. 46.

164 Peppard, **The Son of God in the Roman World**, s. 46.

165 Dominique Cuss, **Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament**, Fribourg, Fribourg University Press, 1974, s. 74.

166 Dunn, **Christology in the Making**, ss. 16-17.

hitabet) veya gerçekleştirdikleri olağanüstü eylemlerden ötürü *theios aner* (*tanrısal insan*) olarak isimlendirilmiştir. Tanrısallığın ikinci türünde ise kimi şahısların ölümleriyle birlikte göğe yükseldiklerine, ölümsüzlük ile ödüllendirildiklerine ve tanrılarla bir arada olma payesine eriştiklerine inanılır.[167]

Tanrı isminin aşkın varlıklar ve tanrısal alemin diğer ilahi unsurları haricinde krallar, kahramanlar, filozoflar için kullanıldığı oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır.[168] Hatta Mezmurlar'da yargıçlar için "tanrılar" ifadesi kullanılmakta (Mezm. 82:6), yine Philo "O (Tanrı) Musa'yı tanrı olarak atadı" cümlesine yer vermektedir.[169] Buradaki tanrı ifadesinin sürgün sonrası İsrailoğlu peygamberlerin diliyle aktarılan tanrı tasvirine ya da Platoncu tanrı fikrinin mutlak aşkınlık vurgusuna sahip olmadığı, dolayısıyla metaforik bir çağrışıma sahip olduğunu söylemek gerekir.[170] Daha önce de ifade edildiği üzere tanrısallık ile insanilik kategorileri arasında geçişkenliğin bulunduğuna inanılmıştır. Hatta ikisi arasında üçüncü bir kategori olarak aracı varlıklara inanmanın örneklerine Helenistik dönemde Gentile çevrelerle birlikte Yahudilerde de rastlanır.[171] Ruhlar, melekler, şeytanlar kadar krallar ya da imparatorlar da bu kategoriye dahil edilebilir. Bu açıdan tanrı kavramı ve tanrısal sıfatının yeknesak bir çağrışımdan yoksun oluşu, doğal olarak Tanrı Oğlu unvanına ilişkin algıların farklılaşmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim ifadeyi literal olarak anlayanlar olduğu gibi metaforik bir dilin yansıması olarak görenler de olmuştur. Bu müphemlik Hıristiyanlıkta konsiller dönemine kadar devam etmiştir.

Tanrısal oğulluk fikrini muhtemelen en etkin şekilde işleyen dini gelenek Hıristiyanlıktır. Tanrı Oğlu, Hıristiyanların İsa'ya ilişkin inançlarının en önemli ifadelerinden biridir. Tanrı Oğlu isminin tarihselliğini sorgulayan kimi araştırmacılar,

---

167 Charles H. Talbert, **What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels***,* Georgia, Mercer University Press, 1985, s. 26.

168 Bkz. H. G. Liddell and Robert Scott, "θεός", **A Greek-English Lexicon**, New York, Harper & Brothers, 1883, s. 668; W. F. Arndt and F. W. Gingrish, "θεός", **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**, Cambridge, The University of Chicago Press, 1957, s. 357; Deissmann, **Light From the Ancient East**, ss. 343-346.

169 Philo**, On the Sacrifices of Cain and Abel**, 9.

170 Peppard, **The Son of God in the Roman World**, s. 23.

171 William Horbury, "Larry W. Hurtado, Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity", **JTS**, 56, 2005, s. 537.

ifadenin İncillerin derlendiği esnada tarihsel anlatıya eklendiğini ileri sürmektedir. F. Hahn ve R. Fuller, Tanrı Oğlu isminin ilk kez Helenistik İsa cemaati tarafından *parousia* inancıyla ilişkili olarak eskatolojik bir bağlamda kullanıldığını düşünmektedir.[172] Bu görüşün aksine kimi araştırmacılar ise Tanrı Oğlu isminin ilk kez İsa'nın dirilişinden sonra Kudüs'teki cemaat tarafından ona atfedildiğini kabul eder.[173] Bu kabulün metinsel referansı için de Romalılara Mektup ve Elçilerin İşleri'ndeki diriliş ve oğulluk temalarına birlikte yer veren kayıtlara işaret edilir.[174] Söz konusu metinlerden anlaşıldığı kadarıyla Tanrı Oğlu ifadesinin Pavlus öncesinde bilindiğini söyleyebiliriz. Ancak ilgili metinler Pavlusçu Tanrı Oğlu kullanımının Kudüs merkezli İsa cemaati tarafından kullanıldığına dair açık bir işaretten yoksundur.

Erken Hıristiyan literatür içinde Tanrı Oğlu unvanını ilk kez kullanan Pavlus'tur. Unvanın Pavlus kristolojisinin sacayaklarından olduğu kabul edilse de onun *Kyrios* kullanımlarıyla mukayese edildiğinde "Tanrı Oğlu" ifadesine sadece dört kez (Rom. 1:3; II Kor. 1:19; Gal. 2:20; Efes. 4:13) yer vermesi ilginçtir. Dahası ilgili kullanımların yeknesak bir anlama sahip olduğunu söylemek de zordur. Hatta Tanrı Oğlu kelimesi geçen pasajların bazılarında unvanı İsa ismiyle değiştirmek dahi herhangi bir anlam değişikliğine yol açmamaktadır. Bu durum kimi araştırmacıları Pavlusçu Tanrı Oğlu ifadesinin açık bir tasvir sunmadığı kanaatine sevk etse de[175] Gündüz'ün de işaret ettiği

---

172 Ferdinand Hahn, **The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity**, London, Lutterworth, 1969, s. 284; Fuller, **The Foundations of the New Testament Christology**, ss. 164-167.

173 Werner Kramer, **Christ, Lord, Son of God**, SCM Press, 1966, s. 108; Hengel, **The Son of God**, s. 60.

174 "Tanrı, Oğlu Rabbimiz İsa Mesih'le ilgili bu Müjde'yi peygamberleri aracılığıyla Kutsal Yazılar'da önceden vaat etti. Rabbimiz İsa Mesih beden açısından Davut'un soyundandır; kutsallık ruhu açısından ise ölümden dirilmekle Tanrı'nın Oğlu olduğu kudretle ilan edildi." (Rom. 1:3-4). "Biz de size Müjde'yi duyuruyoruz: Tanrı İsa'yı diriltmekle, atalarımıza verdiği sözü, onların çocukları olan bizler için yerine getirmiştir. İkinci Mezmur'da da yazıldığı gibi:
'Sen benim Oğlum'sun,
Bugün ben sana Baba oldum' (Elç., 13:33).

175 Lance Byron Richey, **Roman Imperial Ideology and the Gospel of John**, Washington, The Catholic Biblical Association of America, 2007, s. 93. L. Cerfaux Pavlusçu Tanrı Oğlu'nun anlam bakımından Yahudilikteki çağrışıma sahip olduğunu ve ilk dönem Hıristiyanlardaki kullanımla uyumlu bir tasvire sahip olduğunu söylerken (Bkz. Lucien Cerfaux, **Christ in the Theology of Saint Paul**, Trans. Geoffrey Webb and Adrian Walker, New York, Herder and Herder, 1966, s. 452), Bousset Pavlus'un yeni bir anlam katmanı inşâ ettiğini göstermeye çalışır. Ona göre Tanrı Oğlu, İsa

gibi ıstırap çekmek ve insanların günahları için ölmek temaları göze çarpar.[176] Bunun dışında yer yer "oğul", "(Tanrı'nın) öz oğlu" ya da "ilk doğan" şeklindeki tanımlamalar Pavlusçu tanrısal oğulluk kavramına nispeten bir netlik kazandırmaktadır. Oğul ifadesi Pavlusçu literatürde ölümden dirilen ve *parousia'ya* kadar kurtarıcı etkinliğini Kutsal Ruh'a devreden göksel Mesih'i kasteder.[177] Ayrıca İsa'nın insan ile Tanrı arasındaki aracılık misyonu da tanrısal oğulluk ile ilişkilendirilir.[178] Ancak Pavlusçu tanrısal oğulluk temasının bütünüyle kristolojik olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim Oğul ifadelerinin geçtiği bazı cümlelerde dolaylı olarak Tanrı'ya işaret edilmesi Pavlusçu oğulluk temasının kristolojik olmakla birlikte aynı zamanda teolojik bir enstrüman olarak da kullanıldığına işaret etmektedir.[179]

Sinoptik İncillerin Tanrı Oğlu figürü Pavlus'a kıyasla farklıdır. Markos'ta beş, Matta'da dokuz, Luka'da ise altı kez "Tanrı Oğlu" ifadesine yer verilir.[180] Markos yazarı gerçekleştirdiği mucizeler esnasında kötü ruhlar tarafından İsa'ya Tanrı Oğlu olarak seslenildiğine yer verir. Bu kayıttan hareketle Tanrı Oğlu ifadesinin İsa'nın gizemli kimliğini yansıttığı söylenebilir.[181] Tanrı Oğlu ifadesine ilişkin bu perspektif Matta'da da devam eder. Burada, Markos'taki kötü ruhların ve Romalı yüzbaşının Tanrı Oğlu itirafları tekrarlanır (Mat. 4:3,6, 27:54). Bunlara ilave olarak İsa'nın mucizesine şahit olan halk ve

---

ile Tanrı arasındaki metafizik yakınlığa işaret eder. Bkz. Wilhelm Bousset, **Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus**, Trans. John E. Steely, Nashville, Abingdon Press, 1970, s. 207. Hearding'e göre ise Pavlus Tanrı Oğlu sıfatını İsa'nın Tanrı'yla bir olduğuna işaret etmek için kullanmaz. Onun Tanrı Oğlu sıfatı "İsa Mesih" şeklindeki kristolojik terkibin yüceliğini artırmaya yöneliktir. Bu açıdan unvanın Pavlus'taki arka planı Yahudi kutsal metinlerinde "Davud'un soyundan gelme" fikrine dayanır. Bkz. Mark Hearding, "Kyrios Christos: Johannine and Pauline Perspectives on the Christ Event", **Paul and the Gospels: Christologies, Conflicts and Convergences**, Ed. Michael F. Bird, and Joel Willitts, Bloomsbury Publishing Plc, 2013, s. 187.

176 Gündüz, **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, s. 285.

177 Hearding, "Kyrios Christos", s. 186.

178 Gündüz, **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, s. 285.

179 Oğlu'nun Müjdesi'ni yaymakta bütün varlığımla kulluk ettiğim Tanrı… (Rom. 1:9), Öz Oğlu'nu bile esirgemeyip O'nu hepimiz için ölüme teslim eden Tanrı… (Rom. 8:32), Sizleri Oğlu Rabbimiz İsa Mesih'le paydaşlığa çağıran Tanrı… (I Kor. 1:9), O bizi karanlığın hükümranlığından kurtarıp sevgili Oğlu'nun egemenliğine aktardı (Kol. 1:13).

180 Ayrıca Markos'da dört, Matta'da beş ve Luka'da dört yerde "Oğul" ifadesi ile İsa kastedilir.

181 Jack Dean Kingsbury, **The Christology of Mark's Gospel**, Philadelphia, Fortress, 1983, s. 141; von Martitiz, "υἱός", s. 379.

ayrı bir sahnede Petrus da İsa'nın Tanrı Oğlu olduğunu ifade eder (Mat. 14:33, 16:15). Markos ve Matta'daki kayıtların Luka İncili'nde de tekrarlanması genel olarak Sinoptik Tanrı Oğlu ifadelerinin birbirine yakın bir anlama sahip olduğunu göstermektedir.[182] Ancak Tanrı Oğlu ifadelerinin tam olarak neye referansta bulundukları açık ve anlaşılır değildir. Bu nedenle daha geniş perspektiften oğulluk temasının bağlamına bakıldığında erken Hıristiyan literatüründeki Tanrı Oğlu unvanının çağrışımı daha net ortaya çıkmaktadır.

İsa'nın Tanrı Oğlu ya da Oğul ifadesiyle anılması Yahudi kutsal metinlerindeki Oğul'a ilişkin kayıtların da adresinin değişmesine sebep olmuştur:

> Sen ölüp atalarına kavuşunca, senden sonra soyundan birini ortaya çıkarıp krallığını pekiştireceğim. Adıma bir tapınak kuracak olan odur. Ben de onun krallığının tahtını sonsuza dek sürdüreceğim. Ben ona baba olacağım, o da bana oğul olacak (II Sam. 7:12-14).

Öyle anlaşılıyor ki bu haber erken Hıristiyanlar tarafından "Oğul" ismiyle özdeşleştirildiği için İsa'ya referansla okunmuştur. İsa'nın dirilişi ve sonradan Baba'nın yanına yükselmesi ise ilgili ifadelerdeki krallığın yorumu olarak kabul edilmiştir.[183] Markos'un Mezmurlar'daki oğulluk vurgusunu yine Tanah kitaplarındaki mesihlik ve krallık motifleriyle birleştirerek İsa'yı Davud'un soyundan gelen Mesih-kral ve aynı zamanda Tanrı'nın eskatolojik hükümdarlığı için seçtiği Oğul olarak tanıttığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan Markos'un İsa'nın tanrısal kökenine ilgisiz olduğu söylenebilir. Benzer şekilde Matta'nın Tanrı Oğlu ilgisi de *protolojik*, yani İsa'nın tanrısal kökeniyle ilişkili değildir; aksine onun eskatolojik misyonuna yöneliktir. D. Verseput'a göre Matta'daki Tanrı Oğlu kayıtları ile İsa'nın mucizevi doğumu arasında bir ilişki yoktur. Çünkü Matta'ya göre Tanrı Oğlu Hıristiyan kredosunda tanımlandığı şekliyle Tanrı'dan doğan değildir. Oğulluk da daha ziyade İsa ile Tanrı arasındaki yakınlığın ifadesidir; İsa'nın tanrısal kökenini ya da varlık öncesi varoluşunu yansıtmaz.[184] Esasında

---

182 Richey, **Roman Imperial Ideology and the Gospel of John**, s. 94.

183 William W. Watty, **The Nathan Narrative in 2 Samuel 7:1-17: A Traditio-historical Study,** Oregon, Wipf & Stock, 2016, s. 97. Robert D. Rowe, **God's Kingdom and God's Son: The Background of Mark's Christology from Concepts of Kingship in the Psalms**, Leiden, Brill, 2002, s. 246.

184 Donald J. Verseput, "The Role and Meaning of the 'Son of God' Title in Matthew's Gospel," **NTS**,

Matta'nın İsa'nın kökenini vurgulama konusunda hayli istekli olduğu kolaylıkla fark edilir. Ancak bu isteği İsa'nın Davud'un soyundan geldiğini göstermeye yöneliktir.[185]

Şüphesiz Sinoptik Tanrı Oğlu ifadesine yönelik daha derinlikli bir analiz yapılıp birbirlerinden ayrışan özellikleri üzerinden yorum farklılıkları gösterilebilir. Ancak genel hatlarıyla Sinoptiklerin Yahudilikteki oğulluk temasını devam ettirdiği düşünülmektedir. Her ne kadar Tanrı Oğlu'nun Yahudi mesiyanizmine ait bir unvan olup olmadığı tartışmalı olsa da oğulluk ve krallık temaları üzerinden dolaylı bir alaka kurulabilir. Bunun da ötesinde oğulluğun, Tanrı ile ilişkisindeki yakınlığa işaret eden anlamı Sinoptik İsa tasvirinin bileşenlerinden biridir. Sonuç olarak Sinoptiklerin tanrısal oğulluk konusunda Yahudilikteki söylemi İsa'ya atfetmek dışında yeni bir anlam düzeyine işaret etmedikleri düşünülebilir.

Kudüs merkezli İsa cemaatinin İnsanoğlu ve Mesih sıfatlarını önceleyen bir İsa tasviri inşâ ettiğini söyleyen Bousset, Tanrı Oğlu'nun Helenistik kiliseyi çevreleyen teolojik ve mitolojik atmosferin ruhuna daha uygun olduğunu aktarır.[186] Tanrı Oğlu'nun Helenistik cemaatlerin zaten aşina oldukları bir ifade olması da yaygın kullanımını kolaylaştırmış olmalıdır. Bousset'in aktardığına göre tanrısal bir varlık olarak "Oğul" figürü Mısır-Suriye bölgesindeki dini geleneklerde Baba, Anne ve Oğul'dan oluşan teslisin bileşeni kabul edilirdi. Bu tarihsel önceliğe atıfla Bousset, Tanrı Oğlu kristolojisinin Helenistik etkileşim zemininde şekillendiğini öne sürmektedir. Buna karşın Hengel Hıristiyanlığın Helenistik geleneklerle etkileşimini önceleyen Dinler Tarihi okulunun ihmal ettiği Yahudi arka plan tezi üzerinde ısrarcıdır. Ona göre Tanrı Oğlu kristolojisi dışsal bir etkileşimden değil içsel bir eğilimden kaynaklanmaktadır. Bu eğilimin kökleri ise Gnostik literatürde ya da gizem kültlerinde değil, Yahudilikte aranmalıdır.[187] Ancak Yahudilikten kasıt Helenistik Yahudi literatürüdür. Bu sebeple Hengel, *Sirak*, *Süleyman'ın Bilgeliği* ve *Yusuf ve Asena* gibi metinlerle birlikte Philocu literatürde "varlık öncesi varoluş", "yaratılışa aracılık etme" ve "Tanrı tarafından gönderilme" temaları ile erken dönem İsa tasviri

33, 1987, ss. 532-540.

185 Bkz. Mat. 1:1,16,20,24; 9:27; 12:23; 15:22; 20:30, 31; 21:9,14.

186 Bousset, **Kyrios Christos**, s. 97.

187 Hengel, **The Son of God**, ss. 18,40.

arasındaki ortak vurgulara yoğunlaşır. Tanrı Oğlu ifadesinin İmparatorluk kültü bağlamında nadiren kullanıldığını da kabul eden Hengel, kültün Hıristiyanlar nezdindeki olumsuz çağrışımından ötürü kavramsal bir öykünmenin olası olmadığını ifade eder.[188] Ancak Peppard'ın da haklı olarak belirttiği üzere İmparatorluk kültünün olumsuz çağrışıma sahip olması söylemsel açıdan güçlü olmadığına işaret etmez.[189] Daha açık bir ifadeyle öykünme söz konusu olmasa dahi külte yönelik bir tepkinin var olma ihtimalinden ötürü İmparatorluk kültü ile Helenistik kristoloji arasında bir etkileşim varsayılabilir.

J. Dunn, İsa'nın Tanrı'yı "Baba" (Aram. אבא) olarak isimlendirmesinden ötürü Tanrı Oğlu kavramanın bir *yakınlık* ilişkisi tesis ettiğini söyler. Bu ilişki İsa ile sınırlı değildir. Aynı zamanda İsa'nın takipçileri de Tanrı'nın çocukları olma imtiyazına sahiptir. Ancak bu imtiyazın yalnızca İsa aracılığıyla ulaşılabilir olması İsa'nın tanrısal oğulluğunu *kendine özgü* kılmaktadır. İsa ile Tanrı arasındaki yakınlığı tesis eden bu kendine özgü tanrısal oğulluk fikri Dunn'a göre *eskatolojik* bir bağlama sahiptir. Dunn, bu ayırıcı vasıfları dikkate aldığında Sinoptiklerin İsası'nın kendisini "varlık öncesi var olan Tanrı Oğlu" şeklinde tümüyle ilahi bir figür olarak görmediği sonucuna ulaşmaktadır.[190]

Kavramın eskatolojik bağlamı Pavlusçu literatürde de sürmektedir. "Tanrı'nın oğlunu göndermesi" henüz "göklerden gelen oğul" figürünü çağrıştıracak bir derinlikte değildir. Bu nedenle tanrısal oğulluk daha çok İsa'nın eskatolojik misyonuyla bağlantılıdır. Öte yandan Tanrı Oğlu, Sinoptik anlatılarda olduğu gibi yalnızca İsa ile Tanrı arasındaki ilişkiye atıfta bulunan bir isimlendirme olarak da kalmamıştır. Bunun da ötesinde Tanrı Oğlu, yeni filizlenmiş Hıristiyan cemaat içinde İsa'nın statüsüne karşılık gelmektedir. Erken Hıristiyan cemaat -önce de ifade edildiği gibi- İsa'nın tanrısal oğulluğunu kutsal yazılardaki haberlere (Mezm. 2:7) atıfla İsa'nın ölümden dirilmesi ile ilişkilendirmektedir (Elç. 13:33). Bu açıdan Tanrı Oğlu kavramının erken Hıristiyanlıktaki zamansal dönüşümüne bakıldığında oldukça ilginç bir tablo ortaya çıkmaktadır. Pavlus öncesi

188 Hengel, **The Son of God**, ss. 57-58.
189 Peppard, **The Son of God in the Roman World**, s. 18.
190 Dunn, **Christology in the Making**, s. 32.

cemaat tanrısal oğulluğu dirilişle, Pavlusçu literatür ise İsa'nın yaşamıyla, büyük ölçüde de onun çilesi ve ölümüyle ilişkilendirmektedir. Markos, Pavlusçu vurguyu izlemekle birlikte İsa'nın oğulluğuna ilişkin ilk tarihsel vurguyu vaftize yerleştirir. Matta ve Luka'da ise mucizevi doğum tanrısal oğulluğun anlatısal zeminini oluşturmaktadır.[191] Diriliş hadisesinden tarihsel olarak uzaklaşıldıkça tanrısal oğulluk algısında diriliş, ölüm, vaftiz ve doğum sıralamasını izleyen geriye dönük bir seyir olduğu fark edilmektedir. Nihayetinde bu geriye dönük seyir "varlık öncesi Tanrı Oğlu" fikrine kadar ulaşacaktır. Ancak Dunn'a göre bu fikrin tam olarak belirmesi için Yuhanna'yı beklemesi gerekmiştir.[192]

2. Yuhanna İncili'nde Tanrı Oğlu Kristolojisi

Muhtemelen Yahudi-Hıristiyan literatürü içinde Tanrı Oğlu unvanını ve tanrısal oğulluk kavramını en etkin şekilde kullanan metin Yuhanna İncili'dir. Tanrı Oğlu, oğul ve *Monogenēs* ifadeleriyle oğulluk, İncil'in baskın temalarından biridir. Tanrı Oğlu, İncil'in bütününe yayılmış kullanımı da dikkate alındığında diğer kristolojik unvanlardan ayrışmaktadır. Hemen hemen her bölümde İsa'nın tanrısal oğullukla ilişkili ifadelerden biriyle anıldığı kolaylıkla fark edilir. Bu sebepten ötürü Yuhanna'daki Tanrı Oğlu ifadesinin ana hatlarını özetleyerek unvanın bağlamını ve İsa tasvirindeki işlevini ortaya koymaya çalışmak yerinde olacaktır.

İncil'de dokuz ayrı yerde geçen "Tanrı Oğlu" şeklindeki kullanımlara göre o; geleceği Yahya'ya haber verilen ve kutsal ruh ile vaftiz eden (Yu.1:34), İsrail'in kralı olarak görülen, (Yu. 1:49) Tanrı tarafından yeryüzünde gönderilmiş (Yu. 5:25,10:36), kendisinde yaşam olan (Yu. 5:25), Baba'nın işlerini yapan, Baba ile bir olan (Yu.10:36), Mesih (Yu. 11:27) ve adına iman edenlerin sonsuz yaşama kavuştuğu (Yu. 20:31) tanrısal varlıktır (Yu. 10:34-36). Oğul formundaki kullanımların betimlediği karakter ise şöyledir: İnsanları kurtarmak üzere dünyaya gelen (Yu. 3:17), Baba'nın her şeyi kendisine teslim ettiği (Yu. 3:35), Baba'dan gördüklerini yapan (Yu. 5:19,20), Baba tarafından insanları yargılama (Yu. 5:22) ve onları özgür kılma hakkı verilen (Yu. 8:36), Baba'nın kendisinde

[191] Dunn, **Christology in the Making**, ss. 60-61.
[192] Dunn, **Christology in the Making**, s. 61.

yüceltildiği (Yu. 14:13, 17:1) yaşam verici (Yu. 5:21), kendisinde yaşam olan (Yu. 5:24), sonsuz yaşam sahibi (Yu. 3:36, 6:40), Baba gibi onurlandırılmayı hak eden oğuldur. O, bedenleşerek insanlar arasında yaşayan, lütuf ve gerçekle dolu, yücelik sahibi (Yu. 1:14), insanlara olan sevgisinden ötürü Baba'nın dünyaya verdiği (Yu. 3:16), adına iman edenlerin yargılanmayacağı (Yu. 3:17), Baba'nın bağrında olan biricik oğuldur. Baba'yı ondan başka kimse görmemiştir. Baba'yı tanıtma yetkisi de ondadır (Yu. 1:18).

Yukarıdaki özete göre Tanrı Oğlu ve Oğul ifadelerinin ortak bağlamlarından biri "gönderme" temasıdır. Çalışmanın ilk bölümünde Tanrı ve İsa arasındaki ilişkinin bir gönderen-gönderilen ilişkisi olduğu belirtilmişti. Bu ilişki, biri oğulluk diğeri misyon üzerinden iki şekilde ifşa olmaktadır. Bu açıdan İsa bir misyonu tamamlamak için yeryüzüne Tanrı tarafından gönderilmiş bir elçi gibi tasvir edilmiştir. Bu yönüyle İsrailoğlu peygamberleri ile kıyaslansa da Yuhanna İsası'nın peygamber ötesi bir kimliğe sahip olduğu fark edilir. İsa, diğer peygamberler gibi bu dünyaya ait değildir, sadece bir süreliğine bu dünyada ikamet eden tanrısal bir varlıktır. Tanrısal oğulluk İsa'ya verilmiş ya da bahşedilmiş bir paye de değildir. Doğum, ölüm ya da diriliş ile sekteye de uğramamıştır. Onun tanrısal oğulluğu varlık öncesine dayanmakta, yeryüzündeki misyonunda ve diriliş sonrası göksel yaşamında devam etmektedir.[193] Dolayısıyla o, başlangıçta tanrı ile birlikte bulunan, bir misyon üzere yeryüzüne inen (*katabasis*) ve tekrar Tanrı ile birlikte bulunduğu mevkiye yükselen (*anabasis*) oğuldur.

Öte yandan Tanrı Oğlu, fiillerinden ötürü İsa'yı tasvir eden bir tanımlama değil bir unvandır. Tanrı Oğlu ifadelerinden üçü İsa'nın diliyle aktarılırken geriye kalan altı kullanımın sembolik işlevi haiz karakterlere ait olması hayli önemlidir. Çalışmanın ikinci bölümünde Yuhanna sembolizminin kristolojik bir dil işlevi gördüğüne ilişkin serdettiğimiz kanaati hatırlayacak olursak, Tanrı Oğlu unvanının irtibatlı olduğu tüm temalarla birlikte İsa'nın tanrısallığını ifşa etmenin aracısı olarak kullanıldığını ifade edebiliriz. Bununla birlikte Richey'e göre İsa'yı Tanrı Oğlu olarak niteleyen Vaftizci Yahya, Samiriyeli kadın, Natanel, Marta ve Yuhanna yazarı ile bu durumu sorgulayan

[193] Dunn, **Christology in the Making**, s. 59.

mabed liderleri yalnızca Yuhanna kristolojisinin şahitleri olarak görülmez. Onlar aynı zamanda Yuhanna cemaatinin sosyo-tarihsel bağlamındaki aktörlere de gönderme yapmaktadır. Yani bu kişiler cemaat içinde olduğu düşünülen Yahya takipçilerinin Samiriyelilerin, inanan Yahudilerin, Gentilenin, cemaatin anlaşmazlık yaşadığı sinagog yetkililerinin anlatıdaki idealleştirilmiş tipleridir. [194]

Tanrı Oğlu, Yuhanna'nın İsası için sadece bir yüceltme ifadesi veya kristolojik unvan da değildir. Kişilerin Babalarına nispetle tanındığı bir dönemde Yuhanna yazarı İsa'yı Sinoptik kayıtlarda olduğu gibi "Davut oğlu ya da Yusuf oğlu" olarak tanıtmak yerine Tanrı Oğlu olarak isimlendirmekte ısrar etmiştir. Tanrı Oğlu, İsa'nın kimliğini yansıtan bir isim olarak ifadeyi metaforik anlamaya imkân veren boyutu da ortadan kaldırmış olmaktadır.[195] İsa'nın *Monogenēs* olarak biricikleştirilmesi de oğulluğun sadece İsa'yla sınırlı olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Yuhanna yazarı, inananlar topluluğu için "Tanrı'nın oğulları" yerine "Tanrı'nın çocukları" terkibini tercih etmiştir.[196] Bu tercih de *Monogenēs'*in en az Tanrı Oğlu unvanı kadar önemli bir kristolojik işleve sahip olduğuna delalet eder.

Monogenēs nitelemesi Yuhannacı Oğul kristolojisinin en girift ifadesidir. Yuhanna İncili nüshalarında *ho Monogenēs, ho Monogenēs huios, ho Monogenēs theos* ve *Monogenēs theos* şeklinde dört ayrı yazım bulunmaktadır.[197] Bunlardan hangisinin asıl olduğu tartışmalıdır. Metin eleştirisi farklı yazılışlardan hangisinin asıl ifadeye daha yakın olduğunu belirlemede bazı ilkeler belirlemiştir. Bunlardan en kısa okuyuşun asıl ifadeye daha yakın olduğunu savunan *lectio brevior potior* ilkesi uyarınca asıl olan *ho Monogenēs* nitelemesine sonraki yazıcılar tarafından "oğul" ve "tanrı" ifadelerinin eklendiği düşünülmüştür.[198] *Huios* ifadesi olmaksızın da *ho Monogenēs* tanımlaması "biricik (oğul)" anlamını karşılar. Çünkü Yu.3:16,18 ve I. Yu. 4:9'daki *Monogenēs* ifadeleri *huios*

---

194 Richey, **Roman Imperial Ideology and the Gospel of John**, s. 96.
195 S. R. F. Price, **Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor**, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, ss. 8-9.
196 Carter, **John and Empire**, s. 60.
197 Murray J. Harris, **Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus**, Michigan, Baker Book House, 1992, s. 74.
198 Bousset, **Kyrios Christos**, s. 318.

ile birlikte kullanılmıştır.[199] Ancak *theos* ifadesinin oğulluktan ziyade tanrılığa vurgu yaptığı açıktır. Bu nedenle anlamı büyük ölçüde değiştirdiği için kimi araştırmacılar İncil'in çoğaltılması esnasında hatalı olarak *theos* ilavesinin yapıldığını kabul etmektedir.[200] Buna karşın en zor okuyuşun asıl ifadeye daha yakın olduğunu belirten *lectio difficilior potior* ilkesince *Monogenēs theos* şeklindeki kullanımın öncelenmesi gerektiğini düşünen araştırmacılar da vardır. Üstelik bu kullanımın Sina ve İskenderiye kodeksleriyle birlikte Yuhanna İncili'nin en eski el yazmalarından P^{66}'da bulunması[201] bu okuyuşun asıl olduğu kanaatini desteklemektedir.[202]

Monos ve *genēs* kelimeleri üzerine yapılan etimolojik ve linguistik analizler *Monogenēs* ifadesinin birbirine yakın birkaç anlama gelebileceğini ortaya koymuştur. "Tek'ten/Tanrı'dan doğan, tek (oğul), tek doğan, biricik, eşi benzeri olmayan" şeklindeki anlam yelpazesinde "oğul" nispeti olmaksızın kullanılan *Monogenēs*'in daha çok cansız türleri nitelediği öne sürülür. "Tek'ten doğan" şeklindeki bir anlamın da I. yüzyılda *Monos* kelimesinin Tanrı için kullanılan bir ifade olmadığı gerekçesinden ötürü Yuhannacı kullanımı tam olarak yansıtmadığı düşünülmüştür.[203] Öte yandan Harris, *Monogenēs* terkibinin "doğmak" fiili yerine "var olmak" fiiliyle ilişkili gördüğü için "Tanrı'dan tek doğan" şeklinde bir anlamın da tam olarak ifadeyi karşılamayacağını belirtir. Bu açıdan

---

199 Çoğu kodekste ve erken Kilise Babalarının kayıtlarında *huios* ifadesinin yer alması asıl metnin *ho monogenēs huios* terkibini içerdiği kanaatine delil olarak sunulmaktadır. Buna rağmen kimi araştırmacılar bu kanaati eleştirmekte, *huios* ifadesinin Yu. 1:18'de yer almadığını savunmaktadır. Bkz. B. F. Wetscott, **The Gospel according to St John**, London, A. Murray, 1886. *Monogenēs*'in Yuhanna literatüründeki diğer kullanımları ile *Prolog*'daki kullanımı birbirlerinden farklıdır. Çünkü Yu.3:16,18 ve I. Yu. 4:9'da Baba (*pater*) yerine Tanrı (*theos*) kelimesi geçtiği için oğul (*huios*) kelimesinin eklenmesi zorunluluk arz etmiştir. Oysa Yu. 1:18'de Baba kelimesi vardır; bu sebeple *Monogenēs* ile birlikte huios ifadesinin kullanımına gerek kalmamıştır. D. A. Fennema, "John 1.18: God the Only Son", **NTS**, 31, 1985-86, ss. 124-126.

200 Harris, **Jesus as God**, s. 76.

201 P^{66} (*Papyrus 66*), Kitab-ı Mukaddes'e ait kimi kitapları içeren Bodmer papirüsünde yer almaktadır. Bu papirüsün Yuhanna İncili'nin neredeyse tamamına yakınını içeren en eski el yazması olduğu kabul edilir.

202 Yu.1:18'e ilişkin farklı okuyuşları destekleyen araştırmacıların listesi için bkz. Harris, **Jesus as God**, s. 83.

203 Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 305; F. Büchsel, "μονογενὴς", **TDNT**, IV, Trans. Goeffrey W. Bromiler, Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing, 1967, s.738.

Monogenēs İsa'nın mucizevi-fiziksel ya da ezeli doğumunu değil, Tanrı'ya olan yakınlığını ifade eden bir isim olarak öne çıkmaktadır.[204]

Septuaginta "biricik oğul" anlamındaki Tanah'taki *yakhid* (İbr. יָחִיד) ifadesini dört yerde *Monogenēs* kelimesiyle, altı yerde de *agapētos* (Gre. *ἀγαπητός*) ile karşılamıştır. Esasında "sevgili, sevilen" anlamına gelen *agapētos*'un Sinoptikler'de İsa'nın oğulluk vasfıyla irtibatlı olarak kullanıldığı da bilinmektedir. Bu açıdan Yuhannacı *Monogenēs* ile Sinoptik *agapētos*'u İsa'nın oğulluk vasfını ifade eden farklı terkipler olarak kabul edenler vardır. Bunun haricinde Koloselilere Mektup'taki *prototokos* (*ilk doğan*) ve Romalılara Mektup'taki *idios huios* (*öz oğul*) ifadeleri de anlam açısından *Monogenēs*'e yakındır. Ancak kanaatimizce bunlardan hiçbiri *Monogenēs*'in anlam gücüyle kıyas edilemez.

Prolog bölümü İncil anlatısından ayrı ve onun bir dibacesi olarak değerlendirilirse *Monogenēs*'in yer aldığı cümle asıl anlatı öncesi son cümle olacaktır. Burada İsa'nın "Tanrı'nın bağrında olan biricik oğul" olarak tanıtılması yalnızca *Prolog*'da çizilen İsa tasvirini tamamlamakla kalmaz; aynı zamanda İsa'nın tarihsel misyonu boyunca söylediği sözlerin ve yaptığı fiillerin de tanrısal meşruiyetini sağlamış olur. Bir diğer ifadeyle İsa'nın mesiyanik misyonu oğulluk vasfı ile meşrulaştırılır. Nitekim Yuhanna yazarı adeta anlatısının kahramanını yani İsa'yı muhatabının karşısına çıkarmadan önce onun nasıl bir tanrısal yetkinlik ve meşruiyete sahip olduğunu ifade etmektedir. İsa'nın oğulluk iddiasının *Monogenēs* ile desteklenmesi söz konusu tanrısal yetkinlik ve meşruiyeti en çok hak eden kişinin o olduğunu, onun haricindekilerin İsa ile mukayese edilemeyeceğini vurgulaması açısından hayli önemlidir. Yu.1.18'deki *Monogenēs* ifadesi, İncil anlatısında olduğu gibi açıktan Musa ve İbrahim'e kıyasla, örtük olarak da Yuhanna çağında yüceltilen kimi kişiler ile tanrı olarak kendisine tapınılan varlıklar karşısında, İsa'nın üstünlüğünü tasdik eden inancın meşruiyet zeminini oluşturmaktadır. Yuhanna yazarı Tanrı Oğlu sıfatı ile bir yandan İsa'nın otoritesinin kaynağına bir diğer ifadeyle Baba'yı temsil ettiğine işaret ederken, öte yandan İsa'nın Tanrı'yla birlikte olduğunu vurgulayarak

[204] Harris, **Jesus as God**, s. 86.

onu ontolojik olarak Baba'dan ayrı tasvir etmektedir. Bu ontolojik ayrılık Hearding'e göre sonraki dönemlerde teslis doktrinin belirmesine imkân sağlamıştır. [205]

"Tanrısal oğulluk" Helenistik dönemde örneğine pek çok gelenekte rastladığımız dini-politik bir statüdür. Bu kullanımları dikkate aldığımızda Yuhanna'nın *Monogenēs* ifadesiyle Oğul sıfatını yalnızca İsa'ya hasredilen bir mertebe olarak kurguladığı açıktır. Bu da Oğul unvanı taşıyan diğer figürlerin iddialarının sahte olduğuna göndermede bulunur. Bir başka deyişle İsa sadece Tanrı Oğlu değildir, tek Oğuldur.[206] İsa'nın Tanrı Oğlu olarak tasvir edilmesi ile *Monogenēs* ya da gerçek Tanrı Oğlu olarak sunulması farklıdır. Çoğu araştırmacı ilkini dikkate alarak oğulluk motifini etkin bir şekilde kullanan İmparatorluk kültünün Hıristiyan kristolojisi üzerinde herhangi bir tesirinin olmadığını öne sürmektedir. Oysa Tanrı Oğlu ismini İsa üzerinde mutlaklaştırma kesinlikle bir etkileşime atıfta bulunur. Yuhanna'daki biricikleştirme tanrısal oğulluk kavramına ilişkin bir yeniden okuma/yeniden yorumlama etkinliği olarak görülmelidir.[207] Nihayetinde Yuhanna yazarı Tanrı Oğlu ifadesini etnik bir krallık fikriyle ya da eskatolojik bir kurtarıcı figürüyle sınırlamaz. İsa'nın Tanrı Oğlu olduğunu kabul eden karakterlerin dar bir grubu değil de oldukça geniş bir kitleyi temsil etmesi Yuhanna yazarının tanrısal oğulluk öğretisini evrensel bir formda kurgulamaya çalıştığını göstermektedir. Bu açıdan İsa, klasik Yahudi geleneğinin ya da erken Hıristiyan cemaatin Tanrı Oğlu tasvirlerini aşan tanrısal bir otorite figürüdür. Yuhanna çağında İsa haricinde bu özellikleri taşıyan ikinci bir isim varsa o da İmparatordur. Bu veriye dayanarak L. Richey, Yuhannacı Tanrı Oğlu unvanını Augustusçu ideolojinin "İmparator" tasvirine yönelik bir meydan okuma girişimi olarak yorumlar. Burada detaylarıyla inceleme imkanımızın bulunmadığı "otorite" (*eksousia*) ve "evrenin kurtarıcısı" (*ho soter tou kosmou*) gibi yine İmparatorluk kültünün önemli kavramlarının Yuhanna İncili'nde yer bulmasını da önemseyen Richey, İmparator kültüne ait oğulluk fikrinin Yuhanna terminolojisinde tersyüz edildiğini de ekler.

[205] Hearding, "Kyrios Christos", s. 186.
[206] Hearding, "Kyrios Christos", s. 186.
[207] Richey, **Roman Imperial Ideology and the Gospel of John**, s. 102.

Dolayısıyla bu aktarım sıradan bir taklit veya etkilenme/esinlenme değil bir meydan okuma olarak belirmiştir. [208]

Anlaşılan o ki Yuhanna kristolojisi İmparatorluğun geç I. yüzyıl ve erken II. yüzyılın dini-politik bağlamından ayrı düşünülemez. Yahudilerin "Çünkü kendisinin Tanrı Oğlu olduğunu söylüyor" sözleri karşısında Vali Pilatus'un korktuğunu aktaran İncil sahnesi, unvanın İmparatorluk kültü ile bağlantılı olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.[209] Buna göre Pilatus, Tanrı Oğlu ifadesini "Yahudilerin kralı" ifadesinden daha tehlikeli bulmuş olmalıdır. Nitekim Yahudilerle Pilatus arasında devam eden diyalogda yer alan "Bu adamı salıverirsen Sezar'ın dostu değilsin", "Krallığını ilan eden Sezar'a karşı gelmiştir" (Yu. 12:1) ve "bizim Sezar'dan başka kralımız yok" (Yu. 12:15) şeklindeki sözler de tanrısal oğulluğu krallık bağlamında okumaya imkân vermektedir. Krallık ve oğulluk temalarının iç içe geçtiği İmparatorluk kültü bu açıdan Yuhannacı söylemin olası zemini ya da rakibi olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Çarmıh yaftasındaki yazı da bu durumu destekler niteliktedir. "Nasıralı İsa Yahudiler'in Kralı" şeklinde İbranice, Latince ve Grekçe yazılan yafta, Yuhanna cemaati açısından gerçek kralın İsa olduğu şeklinde anlaşılmış olmalıdır. İlgili yaftadaki ibare Yahudilerin "Sezar'dan başka kralımız yok" sözleri ile birlikte düşünüldüğünde dolaylı olarak İsa'nın gerçek kral olduğu vurgusu belirecektir. Dolayısıyla Yuhanna yazarı, Yahudi ve Greklerden oluşan cemaatinin krallık temasıyla irtibatlı olarak aşina oldukları melez bir kavram olan Tanrı Oğlu'nu İsa'nın gerçek kimliği ile özdeşleşecek şekilde kullanmıştır. Burada İsa'nın krallığının bu dünyaya ait olmayıp göksel olması ileri sürülerek İsa tasvirinin Tanrı Oğlu olarak da anılan İmparator ile bir ilgisinin olmadığı iddia edilebilir. Kanaatimizce tam da bu durumdan ötürü bir İsa-İmparator kıyasının yapıldığını ifade edebiliriz. Çünkü metnin bütününde kendini hissettiren Yuhanna düalizmine göre göksel olan dünyevi olandan her daim üstün görülmüştür. Dolayısıyla göksel krallık-dünyevi krallık mukayesesi zaten İsa'nın mevcut imparatordan daha üstün olduğunu ima eder bir mahiyettedir.

---

[208] Richey, **Roman Imperial Ideology and the Gospel of John**, s. 103.

[209] Sehyun Kim, **The Kingship of Jesus in the Gospel of John** (Basılmamış doktora tezi), University of Scheffield, 2010, s. 108.

C. Mesih

"Yağ sürmek, yağ ile mesh etmek" anlamlarındaki *maşah* (İbr. מָשַׁח) fiilinden türeyen Mesih (İbr. מָשִׁיחַ, *maşiah*) kelimesi Septuaginta'da *Khristos* (Gre. *χριστός*) ile karşılanır. Yuhanna İncili'nde iki yerde *Khristos* yerine kelimenin transliterasyonu olan *Messias* (Gre. *Μεσσίας*, Yu. 1:41, 4:25) kullanılmıştır.[210] Yahudi geleneğinde eskatolojik beklentiyle ilişkili olarak Tanrı tarafından seçilmiş kişi ya da kişileri niteleyen Mesih figürü, Tanrı'nın yeryüzüne ilişkin iradesinin nihai aşamasında beliren kurtarıcı, Tanrı'nın krallığının halefi olmayan kralıdır.[211] Krallığın mahiyetinde ve Mesih tipolojilerinde farklılıklar söz konusu olduğu için çeşitli mesiyanik beklentilerden bahsedilebilir. İsa çağında Samirîler, Essenîler ve Filistin'deki Yahudiler başta olmak üzere Mesih bekleyen farklı grupların varlığı bilinmektedir. Josephus'ta Mesih fikrinin neredeyse ihmal edilmiş olması, diasporada Mesih beklentisinin nispeten daha düşük olduğu kanaatini gündeme getirmiştir. Ancak Keener'a göre bu ihmalin nedeni, Josephus'un Roma ile Yahudiler arasında var olan gerginliği artıracak bir söylemden diasporadaki halkı uzak tutma çabası olarak görülmüştür.[212] Keener haklıysa en azından Josephus'un da Mesih'i politik vasfı baskın bir kral figürü olarak algıladığı sonucuna ulaşılabilir. Oysa İsa çağına ve öncesine ait dini metinlerin bazıları farklı Mesih tipolojileri de vaz etmiştir. Dahası özellikle I. ve erken II. yüzyıla tarihlenen metinlerin mesiyanik beklentiyi farklı tonlarda işlemesi de dikkatten kaçmamaktadır. Mesih beklentisini vurgulayan metinler ile bu beklentiye neredeyse değinmeyen metinlerin biraradalığı muhtemelen Yahudi isyanları (MS 66-135) zamanına ve sonrasına ait olmalarıyla ilgilidir. Nitekim geç metinlerin öncekilere nazaran mesiyanik beklentileri daha güçlü ifade ettiği gözlemlenir; hatta II. yüzyılın sonunda dahi oldukça belirgin bir Mesih beklentisinin var olduğu aktarılır.[213]

---

[210] Craig A. Evans, "Messianism", **Dictionary of the New Testament Background**, Ed. Craig A. Evans and Stanley E. Porter, Illinois, InterVarsity Press, 2000, s. 698.

[211] Evans, "Messianism", s. 698.

[212] Keener, **The Gospel of John**, s. 284.

[213] George Foot Moore, **Judaism in the First Three Centuries of Christian Era**, II, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1997, s. 346.

1. İsa Çağı ve Öncesinde Mesih Fikri

Yeni Ahit literatürü İsa'nın yaşadığı dönemde Yahudiler arasında güçlü bir Mesih inancının var olduğuna dikkat çeker. Mesih fikrinin Yahudi mesiyanizminin kendi içinden bir eğilimle mi yoksa harici geleneklerin tesiriyle mi ortaya çıktığı ya da şekillendiği meselesi hayli tartışılmıştır.[214] Yakın Doğu mitolojisini veya Mısır kehanet literatürünü Mesih beklentisi için bir kaynak olarak gören araştırmacılarla birlikte bu beklentiyi özgün bir inanç olarak Yahudi tarihsel sürecinin dinamiklerine bağlayanlar da bulunmaktadır.[215] Nitekim daha iyi bir gelecek beklentisi Tanah peygamberlerinin söylemlerinde görülen bir temadır. Tarihsel süreçte yer yer öne çıkan Mesih beklentisinin Makkabilerle başlayan dönem sonrasında olduğu kadar güçlü bir şekilde hiç dillendirilmediği ifade edilir.[216] Yalnızca Mesih beklentisinin görünürlüğünde değil aynı zamanda karakterinde de bir değişimin olduğu, beklentinin yeni yorumlarla çeşitlendiği fark edilir.

Sürgün öncesi peygamberlerin ahlaki bir arınmayı esas alan gelecek söylemleri, kutsal topraklardaki krallık tecrübesine referansla Davud soyundan gelecek bir kral-Mesih-önderliğinde dini-politik bir zafer ümidine evrilmiştir. Mesiyanizmin bölgesel ve etnik

---

214 Yasin Meral, **Yahudilerin Ahir Zamanı -Yahudilikte Gog-Magog, Deccal ve Mesih-**, Ankara, Ankara Okulu, 2019, s. 143.

215 H. Gressmann, Yeşaya'daki bir nevi eskatolojik yarı tanrı olarak betimlenen kurtarıcı figürün köklerinin Yakın doğu geleneklerindeki tanrı krallara kadar götürülebileceğini ifade eder. BU açıdan Yahudilik, krallık fikri açısından Yakın doğudaki modellerden izler taşımaktadır. Asıl etkileşim büyük ölçüde mesihlik değil, krallık bağlamındadır. Tanrı kral figürü monoteizm inancıyla uyuşmayacağı için krallık-tanrısallık özdeşliğinin Yahudilikte tanrısal otoritenin kral ve onun soyuna verilen temsil hakkında çözüldüğü düşünülmektedir. Bu aynı zamanda kralın yüceltilmesi anlamı da taşımaktadır. Bu yüceltme de krallık vasfı öncelenen Mesih figürünü şekillendirmiştir. H. Gressmann, **Der Ursprung der israelitisch-judischen Eschatologie**, Frlant, 6, Gottingen 1905, s. 260,285, 293-295, 300-301, 334-365 (den aktaran William Horbury, **The Jewish Messianism and Cult of Christ**, London, SCM Press, 1998, s. 16). Gressmann daha sonra bu görüşünden vazgeçse de sadece adres değiştirmiştir. Bu kez Yakın Doğu yerine Mısır tezini öne sürmüştür. Gressmann'ı takip eden E. Meyer de İsrail'e ait kehanet literatürünün Mısır'daki benzerlerinden ilham aldığını söyler. Kurtarıcı bir kralın dönüşüne ilişkin Mısır kökenli kehanetlerin Yahudi mesiyanizmine kaynak olabileceğini ileri sürer. Eduard Meyer, **Die Israeliten und ihre Nachbarstamme**, Halle, 1906, 451-455 (den aktaran Horbury, **The Jewish Messianism and Cult of Christ** s. 17). S. Mowinckel ise Yahudilik harici bir kaynağın muhtemel tesirinin ancak sürgün sonrasında gerçekleşmiş olabileceğini, sürgün öncesindeki mesiyanik ifadelerin Yahudiliğe ait özgün bir inancı yansıttığını düşünür. Sigmund Mowinckel, **Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahmas und der Ursprung der Eschatologie,** Oslo, 1922, repr. Amsterdam 1966, ss. 297-314 (den aktaran Horbury, **The Jewish Messianism and Cult of Christ** s. 17).

216 Emile Schürer, **The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ**, vol. II, Rev. and. Ed. G. Vermes, F. Miller, Edinburgh, T&T Clark, 1973, s. 492.

karakteri ise evrensel bir düzlemi etkileyecek boyuta ulaşmıştır. Buna göre Mesih, yalnızca İsrail'i bir araya getirip krallığı kurmakla kalmayacak, aynı zamanda Gentile kralları/milletleri de yargılayacaktır. Gökte ve yerde olanların ona itaat edeceğine ilişkin haberler de gelecek beklentisinin evrenselliğini ortaya koymaktadır. Yahudilerin eskatoloji tasavvurundaki bu genişlemeyi, hakimiyeti altında yaşadıkları imparatorlukların politik ufuklarını özümseme fikri ile izah etmek mümkünse de Schürer tarafından vurgulanan Tanrı tasavvurundaki millilikten evrenselliğe yönelimin etkisi de göz ardı edilemez. Bu yönelim erken literatürde "İsrail'in Tanrısı ve Kralı" olarak isimlendirilen YHVH'nin sürgün sonrası literatürde "dünyanın Tanrısı" unvanıyla anılmasında bariz şekilde görünür.[217] Kanaatimizce Yahudiliğin hem tanrı tasavvurundaki bu gelişme hem de politik ufkundaki genişleme mesiyanik beklentileri şekillendiren önemli unsurlar olarak kabul edilebilir. Çünkü söz konusu unsurlar birbirinden bağımsız değildir. "Politik" ve "dini" kategoriler arasındaki ayrımı esas alarak Yahudi mesiyanizmini sadece "politik" karaktere indirgemek de onu bütünüyle "dini" bir saikle açıklamak da anakronik bir yargı doğurmaktadır. Bu kategoriler elbette analitik bir değerlendirme açısından kullanışlı ise de J. Schaper'in de ifade ettiği üzere Yahudi mesiyanik beklentisinin oluştuğu ve şekillendiği dönemin günlük yaşantısında politik ve dini olan, büyük ölçüde birbirinden ayrı değildir.[218]

Mesiyanizmi özgün bir Yahudi ideolojisi olarak görenler, henüz bir kavram formuna sahip olmayan "mesh etmek" fiiline müracaat ederler. Bir takdis etme biçimi olarak "mesh etmek" eylemine -kohenler veya başkohen için- Tora metinlerinden itibaren rastlanılır (Çık. 28:41, 40:13; Çöl. 35:25).[219] Apokaliptik kitaplar, psödepigraf ve apokrif metinler ve Rabbinik literatür de mesh etmek fiiline takdis bağlamında yer verir. Bununla birlikte Rabbinik literatürde kohenlerin meshinin kralların meshinden daha fazla yer aldığı

---

217 Schürer, **The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ**, ss. 493-494.

218 Joachim Schaper, "The Persian Period", **Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity**, Ed. Markus Bockmuehl & James Carleton Paget, New York, T&T Clark, 2007, s. 3.

219 Y. Meral, "yağlanmış" anlamındaki Mesih kelimesinin, iki kez İbrani ataları, bir kez Koreş, altı kez başkohen ve yirmi dokuz kez Davud soylu krallar için olmak üzere toplamda otuz sekiz kez kullanıldığını aktarır. Meral, **Yahudilerin Ahir Zamanı**, s. 144.

görülmektedir.[220] Kralların başkohenler veya peygamberler tarafından mesh edildiğini aktaran pasajlar ise daha çok Ketuvim ve Neviim kitaplarında yer alır. Talut ve Davud'un peygamber Samuel tarafından (I Sam. 9:9, 16:1-3), Süleyman'ın ise peygamber Natan ve başkohen Zadok tarafından mesh edildikleri kaydedilir (I Kral. 1:34,39,45). İlyas'a peygamber Elişa'yı mesh etmesini söyleyen haber ise peygamber meshine ilişkin örnektir. Patriarklar da Mezmurlar kitabında peygamberler ve mesh edilmişler olarak anılır (Mezm. 105:15). Ayrıca Pers Kralı Koreş için de "Rabbin mesh ettiği kişi" (Yeş. 45:1) hitabının kutsal metinde yer bulması mesh söyleminin yalnızca Yahudi olanlarla sınırlanmadığını göstermektedir.

Yukarıda zikredilen örneklerden hareketle mesh edilmiş karakterlerin henüz eskatolojik bir bağlamdan yoksun olarak tasvir edildikleri görülür. Zamanın sonunda ortaya çıkacak kurtarıcının dilbilgisi açısından yalın bir formda "Mesih" olarak adlandırılmasına Tanah'ta rastlanmaz. Bu adlandırma Tanah'ta meshedildikleri aktarılan krallar ve başkohenlerden hareketle Tanah sonrası literatürde ortaya çıkmıştır. Ahir zaman Mesihi'ne ilişkin beklentinin Tanah'taki mesh etme eylemlerine atıfla okunması, beklenen kurtarıcının kral rolünde olmasını referans almaktadır.[221] Çünkü YHVH'nin egemenliğinin yeryüzündeki kralı aracılığıyla temsil edildiğine inanılır (Mezm. 2, 21, 86). Tanrısal otorite ile krallık arasındaki bu ilişkiden ötürü krallığın başarısı Tanrı'nın otoritesinin ve saygınlığının kabulü, başarısızlığı ise tanrısal otoritenin sorgulanması olarak algılanmıştır. İsrailoğlu tarihinde görülen başarısızlık örnekleri yalnızca politik değil, aynı zamanda dinî karakterlidir; ancak kalıcı değildir. Tanrı, bir kurtarıcı figür aracılığıyla tarihe müdahil olup İsrail'i dinî ve politik açıdan yeniden tesis etmiştir.[222] Yeremya bu kurtarıcıyı "Tanrı doğruluğumuzdur" (İbr. יְהוָה צִדְקֵנוּ, *Yhvh sidkenu*) terkibiyle anmakta (Yer. 23:6), Hezekiel de Davud soylu bir kral öncülüğünde yenilenme döneminden bahsetmektedir (Hez. 34:23-24, 36:22-38). Davud soylu kral ile İsrail'in dinî ve politik açıdan görkemini kazanması diğer Tanah metinlerinde de yer alan

[220] Buna rağmen Rabbinik literatürde Tanrı katında kral-Mesih'in kohen-Mesih'ten daha üstün olduğu iması vardır. **Avot d'Rabbi Natan**, 40.
[221] Meral, **Yahudilerin Ahir Zamanı**, s. 145.
[222] Broadhead, **Naming Jesus**, s. 146.

temalardandır.[223] Ancak Tanah'taki genel tabloda kurtarıcıdan ziyade kurtuluşun öne çıktığı ve mutlak kurtarıcının ise Tanrı olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kurtuluş vaadi içeren pasajların da ahir zamandan ziyade zamanı belirsiz bir geleceğe göndermede bulunduğu görülmektedir.[224] Dolayısıyla Mesih inancının Tanah'ta yer almadığı, ancak özellikle krallıkla ilişkili kimi Tanah pasajlarından hareketle sonradan şekillendiği anlaşılmaktadır.

C. Evans'a göre Mesih ifadesi ilk defa MÖ III. ya da II. yüzyıl dolaylarında eskatolojik bir bağlam kazanmıştır. Bu bağlamın metinsel referansı Davud soylu kurtarıcı kral figürünü betimleyen kimi Tanah ifadelerine uzanmaktadır. Tarihsel açıdan ise Mesih beklentisinin Grek sultası altında yaşamaktan ötürü bir direncin ve umudun ifadesi olarak belirdiği ve Roma hakimiyeti ile de kalıcı bir inanç haline dönüştüğü ileri sürülür. Bu inanç, Haşmoni hanedanının Davud'un soyundan olmayışına, Haşmonilerin dinî görevlerini yerine getirmediklerine ve kohenlik müessesesini gasp ettiklerine yönelik muhalefetle de desteklenerek gerçek bir kral özlemi ile gerçek bir başkohenlik beklentisini birleştirmiş olmalıdır.[225] Herod dönemi ile birlikte ilgili beklentinin daha da güçlendiği aktarılır.[226] Meral ise Mesih düşüncesinin daha çok milattan önceki ve sonraki ilk yüzyıllarda ortaya çıktığının altını çizerek, İsa'nın Hıristiyanlarca Mesih olarak betimlenmesinin Yahudi mesiyanizmine yapılan vurguyu artırdığını ifade etmektedir.[227]

Tanah'taki mesh edilmiş figürler ile kurtarıcı rolü haiz olduğu düşünülen kişilere ilişkin pasajların Mesih beklentisi çerçevesinde yorumlanmasıyla Yahudi mesiyanizminin büyük ölçüde şekillendiği varsayılır.[228] Özellikle Tekvin 49:10, Çölde Sayım 24:17 ve Yeşaya

---

223 Bkz. Hagay, 2:20-23; Zekeriya, 4:11-14; Amos, 9:11; Hoşea, 3:5.

224 Meral, **Yahudilerin Ahir Zamanı**, s. 151.

225 Kenneth Atkinson, **The Hasmoneans and Their Neighbors: New Historical Reconstructions from the Dead Sea Scrolls and Classical Sources**, New York, T&T Clark, 2018, ss. 65-66.

226 *Süleymanın Mezmurları* kitabında, Tanrı'nın tek kral olduğu ve krallığın yeryüzündeki temsili için Davud ve onun soyunun belirlendiği (Sül. Mez. 17:1-6), ayrıca "kendi ırkımıza yabancı" (Sül. Mezm. 17:7-9) diyerek tanımlanan kralların Davud soyuna ait hakkı gasp ettiği haber verilir. Bkz. Sean Freyne, "The Herodian Period", **Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity**, Ed. Markus Bockmuehl & James Carleton Paget, New York, T&T Clark, 2007, s. 30.

227 Meral, **Yahudilerin Ahir Zamanı**, s. 153.

228 Evans, "Messianism", s. 699.

11:1-6'daki ifadeler[229] hem Yahudi mesiyanizmi hem de Hıristiyan mesiyanizmi açısından önemli referanslar olmuştur. Psödepigraf metinler, apokaliptik literatür ve Ölü Deniz yazmaları da ilgili ifadeleri kendi Mesih öğretisi için esas almıştır. Bu pasajlardaki kral ya da önder ifadeleri Aramice Targum çevirilerinde Mesih olarak kaydedilmiştir. Çöl. 24:17'de "Yakup'un soyundan çıkacak yıldız", mesiyanik dönemin gelişinin müjdesi olarak okunmuştur. Bu sebeple II. yüzyıldaki Yahudi isyanının lideri olan Simon bar Kosiba'nın[230] "yıldızın oğlu" anlamına gelen *Bar Kohba* olarak anılmasının da mesihlik iddiasıyla ilgili olduğu söylenir.[231]

Tanah dışındaki metinlerin Mesih vurgularında bir farklılaşma göze çarpar. Örneğin mesiyanik beklentinin apokrif olarak tanımlanan literatürün başat öğelerinden olduğunu söylemek zordur. *Sirak* yazarı dağılan İsrail boylarını kutsal topraklarda bir araya toplayıp onları yeniden bir halk kılacak olan Tanrı'yı "kurtarıcı" ifadesiyle tanıtmakta, ancak Mesih-kral figürüne yer vermemektedir.[232] *I. Makabeler*'in yazarı da muhtemelen kurtarıcılık uhdesini Haşmonilerde gördüğü için Mesih fikrini işlemez.[233] Yine diğer apokrif metinlerde Tanrı'nın Gentileyi yargılaması,[234] dağılan İsrail halkını bir araya getirmesi,[235] Kudüs'ün yeniden altın ve benzeri değerli taşlardan inşâ edilmesi[236] ve Gentile halkların İsrail'in Tanrısı'na yönelmesi[237] gibi eskatolojik beklentilere atıfta bulunulmasına rağmen Mesih figürünün silik olduğu gözlemlenir. Benzer şekilde

---

[229] Sahibi gelene kadar
Krallık asası Yahuda'nın elinden çıkmayacak,
Yönetim hep onun soyunda kalacak,
Uluslar onun sözünü dinleyecek (Tek. 49:10).
Yakup soyundan bir yıldız çıkacak,
İsrail'den bir önder[a] yükselecek (Çöl. Say. 24:17).
Yişay'ın kütüğünden yeni bir filiz çıkacak,
Kökünden bir fidan meyve verecek (Yeş. 11:1).

[230] Kosiba'nın ne anlama geldiği konusunda görüş birliği yoktur. Kimi isimler bunun bir aile ismi olabileceğini, kimisi ise Simon bar Kohba'nın doğduğu yere işaret ettiğini düşünmektedir. Schürer, **The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ**, s. 298.

[231] Evans, "Messianism", ss. 699-700.

[232] Sirak, 36:11-17.

[233] Schürer, **The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ**, s. 498.

[234] Yudit, 16:4.

[235] Baruh, 2:18, 27.

[236] Tobit, 13:12-18.

[237] Tobit, 13:11.

Sybelline Kehanetleri (*Sybelline Oracle*) yazarı oldukça zengin bir mesiyanik dönem tasvirinde bulunsa da Mesih figürüne aynı ölçüde yer vermemiştir. Tanrı'nın Gentileye boyun eğdirmesinden ve Gentile halkların Tanrı'ya yönelmesinden sonra, merkezi Kudüs olan teokratik bir krallığı inşâ edeceğini anlatan detaylı aktarımında yazarın yalnızca Tanrı'nın doğudan bir kral göndereceğine ilişkin ifadesi Mesih düşüncesinin çok canlı olmadığına yorulmuştur.[238]

Apokaliptik metinlerden *I. Enok*, Mesih'i göksel bir varlık olarak tasvir eder.[239] Burada Mesih, her şeyin yaratıldığı zamanda kutsal kılınan ve nihai sona dek Tanrı tarafından gizlenen İnsanoğlu figürü ile aynıdır.[240] Kitapta Tanrı'nın seçtiği kişiyi (Mesih) reddedenlerin maruz kalacağı yıkıcı durum anlatılır.[241] Mesih, yeryüzündeki yönetimleri ortadan kaldırıp onları cezalandıracak, Tanrı'nın çocuklarını ise kurtaracaktır.[242] Psödepigraf metinler içerisinde de *Süleyman'ın Mezmurları* kitabı mesihlik fikrini etkin bir şekilde ifade eder. Mesih,[243] İsrail'in gelecekteki kralı, Davud oğlu, Rabbin seçtiği ve hizmetkarı olarak adlandırılır.[244] Mesih, haksız yöneticilerin hükmüne son verecek,[245] halkları kendisine sürü yapacak,[246] onları yargılayacak,[247] Gentileyi Kudüs'ten çıkarıp Tanrı'nın halkını Kudüs'e getirecek olandır.[248] Yahudiler ve Gentile onun emrindedir.[249] Sözleri Tanrı'nın sözleridir.[250]

I. Enok ve *Süleyman'ın Mezmurları*'na göre daha geç bir tarihte yazılmış ve muhtemelen Yuhanna İncili ile çağdaş bir metin olan *II. Ezra* kitabında betimlenen Mesih figürü, Daniel'in İnsanoğlu tasviri ile Davudî kral beklentisinin sentezi görünümündedir.

---

238 Schürer, **The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ**, ss. 498-502.
239 I. Enok, 52:5-6.
240 I. Enok, 48:2. İnsanoğlu figürüne ilişkin detaylı inceleme bu bölüm içerisinde ayrı bir başlık olarak ele alınacaktır.
241 I. Enok 48:10.
242 I. Enok, 61:5-12.
243 Süleyman'ın Mezmurları, 17:32
244 Süleyman'ın Mezmurları, 17:21
245 Süleyman'ın Mezmurları, 17:22
246 Süleyman'ın Mezmurları, 17:25
247 Süleyman'ın Mezmurları, 17:26,29
248 Süleyman'ın Mezmurları, 17:22,30
249 Süleyman'ın Mezmurları, 17:26,30
250 Süleyman'ın Mezmurları, 17:43

Dünya'nın sonunda ortaya çıkan Mesih, hükümdarları yargılayıp onları yok edecek Tanrı'nın halkına karşı merhametli olacaktır.[251] Denizin içinden ve bulutların arasından görünen ve *Anthropos* olarak da betimlenen Mesih'in aynı zamanda "oğulluk" vasfına sahip olduğu da aktarılır.[252] Öyle görünüyor ki *II. Ezra* yazar/lar/ı kendilerinden önceki mesiyanik tasvirlerin bir sentezini sunmaktadır. Çünkü önceki metinler Mesih'in "göksel" bir varlık olarak İnsanoğlu olduğuna ilişkin vurgu ile Davud'un neslinden gelen "dünyevi" bir kral olduğuna ilişkin inanç noktasında farklılaşmaktadır. Buna rağmen kral, yargıç, kurtarıcı ve savaşçı kimlikleri geç Yahudi literatürünün Mesih figürüne ait ortak özelliklerdir.

Kral-Mesih tasvirini betimleyen bir diğer literatür Ölü Deniz yazmalarıdır. Literatür içinde otuza yakın kitapta Mesihliğe atıfta bulunulmuştur. Bu atıfların yarıya yakını geleneksel kral-Mesih figürü ile ilişkilidir. Geriye kalan atıflardan çoğu peygamberlere[253], birkaçı kohenlere[254] ve biri de Musa'ya[255] yapılmıştır. Mesih'in Tanrı'dan *çıktığında/doğduğunda*[256] kohenlerden (Zadok'un oğulları) oluşan meclisin onun huzurunda saygıyla bekleyeceği, onunla aynı sofrada oturacağı aktarılır. Mesih'in sofrasında ekmek ve şarabın bulunduğu; Mesih ekmeğe el sürmeden kimsenin yemeye başlamayacağı belirtilir.[257] O (Mesih) krallığın yağı ile mesh edilmiştir.[258] Yer ve gök ona itaat edecektir.[259] Mesih, kimi pasajlarda "meshedilmiş" yerine farklı isimlerle de anılır. Prens, Davud'un dalı, asa, Tanrı Oğlu, ilk oğul gibi Yahudi kutsal metinlerine ait ifadeler Kumran'ın kral-Mesihi'ni tanımlamakta kullanılmıştır.[260] Bunun dışında kohen-Mesih

---

251 II. Ezra, 12:30-34.
252 II. Ezra, 13:32.
253 Bkz. **4Q266**, 2. fragman, ii:12; **4Q266**, 3. fragman, iii:9; **4Q267**, ii:6; **4Q521**, 8. fragman, 9
254 Bkz. **4Q375**, i:9; **4Q376**, 1. fragman, i:1.
255 Bkz. **4Q377**, 1. fragman, ii:6.
256 "Tanrı'dan çıktığında/doğduğunda" şeklinde yaptığımız çevirinin aslı olan İbranice *yolid* ifadesi tartışmalıdır. İfadeyi *yitqalleh* şeklinde okuyanlar "açığa çıkarmak, ifşa etmek" anlamında İngilizce *reveal* kelimesini tercih etmektedir. G. Vermes, resim güçlendirme metodunu kullanarak kelimenin *yolid* şeklinde okunmasının doğru olduğunu ifade eder. İfadenin İngilizce çevirilerinde ise *beget* ve *engender* filleri tercih edilmiştir. Bkz. **The Complete Dead Sea Scrolls in English**, s. 161; **The Dead Sea Scrolls Study Edition**, s. 103.
257 **1QSa**, 2:11-21
258 **4Q458**, 2. fragman, ii:6
259 **4Q521**, 2. fragman, ii:1
260 Örnekler için bkz. **1QM**, 3:16; **4Q161**, 2. fragman, ii 17; **4Q285**, 5. fragman, 5:4; **4Q161**, 7-10.

figürü de Kumran mesiyanizminin ayırt edici özelliği olarak belirir. Hatta Kumran cemaatinin başlangıçta tümüyle kohen bir Mesih beklediği, muhtemelen Haşmoniler dönemi ile birlikte kral-Mesih düşüncesinin mesiyanik öğretiye eklemlendiği düşünülür.[261] Yazmalarda "Harun'un ve İsrail'in Mesihleri" şeklindeki çoğul kullanım, Kumran cemaatinin iki farklı Mesih beklediğini göstermektedir. Kimi araştırmacılar cemaatin hem krallığı hem de kohenliği temsil edecek tek bir Mesih beklentisine sahip olduğunu düşünse de iki ayrı Mesih tasvirinin oldukça açık olduğunu düşünenler çoğunluktadır.[262]

Kral-Mesih ve kohen-Mesih karakterlerinin uyumu tanrısal otoritenin dini ve politik temsil bütünlüğünü yansıtır. Esasında bu ayrım ve ikili otorite anlayışı Kumran'a özgü değildir. Yahudi kutsal metinlerinde bu ayrımı ima eden haberler bulunmaktadır (Yer. 33:15-18; Zek. 6:12-13). Ayrıca sürgün sonrasında mabedi yeniden inşâ eden Vali Zerubbabel ile II. mabedin ilk başkoheni olan Yeşu'nun önderliklerini (Hag. 2:1-7) bu ikili otorite anlayışının tarihsel tecrübesi olarak görenler de vardır.[263] Zerubbabel ve Yeşu'nun soy olarak Davud ve Harun'a dayanması, otoritenin soy-merkezli bir meşruiyet üzerinden temsil edilmesi adetiyle ilişkilidir. Buna göre politik liderliği Davud'un soyuyla; dinî liderliği ise Harun'un soyuyla sınırlayan bu adetin Kumran mesiyanizminin karakteri açısından bir referans olduğu söylenebilir. Muhtemelen bunda Haşmoni döneminde iki otoriteyi tek çatıda birleştiren ve Davud-Harun soylarının meşruiyetini ilga eden tarihsel tecrübeye yönelik bir muhalefet de vardır.[264] Mesihlik fikrine ilişkin pasajların sürekli olarak Davud ve Harun isimlerini anması bu sebeple olsa gerektir. Bu arka plan, Kazez'in otoritenin ikili ayrımının zorunluluktan kaynaklandığına ve bu sebeple tek Mesih anlayışının iki farklı beklentiye evrildiğine ilişkin kanaatiyle birlikte

---

fragmanlar, iii: 22; **1QSb**, 5:27-28; **4Q246**, 1:9.

261 Schürer, **The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ**, s. 552.

262 Kumran mesiyanizminin karakteri hakkındaki tartışmalar için bkz. İsmail Kazez, **Esseniler ve Ölü Deniz Yazmaları** (Basılmamış yüksek lisans tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2001, s. 81.

263 Evans, "Messianism", ss. 703.

264 Jan Willem van Henten, "The Hasmonean Period, **Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity**, Ed. Markus Bockmuehl & James Carleton Paget, New York, T&T Clark, 2007, s. 28.

düşünülmelidir. Ona göre sürgün sonrasında politik temsilin Gentile yönetimlere devredilmiş olması, Yahudileri tanrısal otoriteyi mabette temsil etme fikrine yönlendirmiş olmalıdır. Bu hem otoritenin ikiye bölünmesi hem de kral-Mesih figürüne ilişkin bir beklentinin canlanmasına imkân sağlamıştır. Kazez'e göre MÖ II. yüzyılda böylesi bir tarihsel zorunluluk tekrar teşekkül ettiğinden ikili otorite fikri mesiyanik beklentileri yeniden şekillendirmiştir.[265] Her ne kadar Ölü Deniz Yazmaları'ndaki kadar açık olmasa da bazı psödepigraf metinlerde ikili Mesih anlayışına atıf yapan ifadeler de bu bağlamda düşünülebilir.

Öte yandan Yahudi literatürde gelmesi beklenen yalnızca Mesih değildir:

> Yahya'ya gönderilen bazı Ferisiler ona, "Sen Mesih, İlyas ya da beklediğimiz peygamber değilsen, niye vaftiz ediyorsun?" diye sordular (Yu. 1:24-25).

Görüldüğü üzere Mesih haricinde İlyas'ın ve "Peygamber" olarak bahsedilen bir kişinin daha geleceğine inanılmaktadır. İlyas eskatolojik bir habercidir;[266] ancak Peygamberin İlyas ya da Mesih ile aynı kişi olup olmadığı tartışmalıdır.[267] Söz konusu üç figür de "Rabbin günü"nden yani son yargıdan önce gelecek eskatolojik kişilerdir. Bu beklentinin İncillerde yeni bir bağlam kazanarak İsa ve onun misyonuna referansla okunduğu kolaylıkla fark edilebilir.

Özetle Yahudi geleneğinde Mesih, Davud'un soyundan gelen bir kral figürüdür; İsrail'in etnik ve politik lideridir. İnsanötesi değil, tamamıyla insandır. Bu nitelik Kumran'ın Mesih anlayışı için de geçerlidir. Kimi ezoterik çevrelerin insanüstü bir Mesih beklentisi içinde oldukları görüşünü dikkate almakla birlikte, baskın Mesih beklentisinin

---

[265] Kazez, **Esseniler ve Ölü Deniz Yazmaları**, ss. 82-84.

[266] İlyas'ın Mesih'in müjdecisi olduğuna yönelik kanaatlerin Talmud öncesi literatürde açıkça belirtilmemesi, ilgili beklentinin Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkmış olabileceği yorumlarına neden olmuştur. Konu ile ilgili tartışmanın detayı için bkz. Meral, **Yahudilerin Ahir Zamanı**, ss. 244-248.

[267] Markos yazarı, geleceği öngörülen İlyas'ın muhtemelen Vaftizci Yahya olduğunu düşünmüştür (Mark. 1:2-3). Matta ve Luka'da Markosçu eşleştirmeyi kabul eder (Matt. 11:9-10; Luk. 7:26-27) Hatta Matta yazarı Yahya'nın aynı zamanda peygamber de olduğunu ifade ederek peygamber ve İlyas figürlerinin aynı olduğunu ima etmiştir (Matt. 11:15). Ancak Yuhanna'daki kayıtlar oldukça farklıdır. Her şeyden önce Yahya kendisinin Mesih, İlyas ve beklenen Peygamber olmadığını söylemektedir (Yu. 1:19-26). Bu açıdan Yuhanna yazarının Markosçu geleneğe muhalefet ettiği ifade edilebilir. Öte yandan Yuhanna'daki kayıt her üç kişinin de ayrı olduğunu ima eder. Bununla birlikte Peygamber figürünü "krallıkla ilişkilendirerek (Yu. 6:14:15) Mesih'i bunlardan ayırmıştır.

kendisine Tanrı tarafından güç ve lütufta bulunulmuş bir beşer olan kral-Mesih tasvirini önceleğini söyleyebiliriz.[268] Bununla birlikte krallığı öne çıkaran mesiyanik söylemin kimi çevrelerce değiştiğini de ifade etmek gerekir. Apokaliptik temalar içeren literatürün daha çok "yargıla(n)ma" fikrini öne çıkardığı ve göksel bir yargıcın haksızlıklara son vereceğine ilişkin söylemi esas aldığı gözlenir.[269] Yine de Mesihliği savaşçılık, krallık ve etnisite üzerinden yorumlayan geleneksel mesiyanik beklentinin yaygınlığında şüphe yoktur.[270] Dolayısıyla I. yüzyıla gelindiğinde Yahudilik çatısı altında farklı mesiyanik beklentilerin var olduğu bir dinî atmosfer söz konusudur. Hıristiyanlıktaki Mesih figürünü de bu çeşitliliği göz önüne alarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

2. Yuhanna Öncesi Hıristiyan Literatürde Mesih Tasviri

Mesih, Hıristiyan kutsal metinlerinin tamamında ortak olarak yer alan kristolojik nitelemedir.[271] Literatürde ilk defa Pavlus'un mektuplarında kullanılan Mesih, burada bir unvandan çok İsa'nın ikinci bir ismi ya da kimi araştırmacıların ifadesiyle bir soyadı gibi durmaktadır.[272] Bir diğer deyişle Mesih kelimesi Yahudi tarihindeki mesiyanik çağrışımını neredeyse kaybetmiş, İsa ismi ile özdeş bir adlandırma işlevi kazanmıştır. Nitekim Pavlus'un mektuplarında iki yüz yetmiş kez tekrarladığı Mesih kelimesi, onun "İsrail'in beklediği kişi" olduğu imasından büyük ölçüde yoksundur.[273] Elbette eski bir Ferisi olarak Pavlus'un Mesih beklentisinden habersiz olduğu düşünülemez. Nitekim az

---

268 Cullmann, **The Christology of the New Testament**, s. 115.

269 Musa'nın Ahdi, 10:1; I Enok, 48:6-7, 61. S. Freyne mesiyanik vurgudaki bu değişimde Herod'un ölümü sonrasında ortaya çıkan kaotik durumun tesirli olduğunu ifade etmektedir. Freyne, "The Herodian Period", s. 42.

270 Kralın savaşçılığına yapılan vurgunun bazı metinlerde azaldığı ve hatta barışçılığının öne çıkarıldığı görülmektedir (Zek. 9:9-10).

271 Apokrif olarak adlandırılan İncillerde de İsa'nın "Tanrı oğlu İsa Mesih", "Efendimiz İsa Mesih" ve "Mesih" şeklinde anıldığı görülmektedir. Bkz. Nasaralılar İncili, 26, 32; İbraniler İncili, 1, 3; Filip İncili, 4, 9, 15, 19, 20, 44, 47, 67, 70, 74, 78, 83, 95, 116; Bartelomeus İncili, 2:7, 4:9, 49, 65, 69; Nikodim İncili, 9:1, 10:3, 15:1, 18:1, 25:2, 3. Petrus ve Tomas İncilleri ile Ebionitler İncili'nin günümüze ulaşan kısımlarında Mesih ifadesi yer almaz.

272 Frances Young, "A Cloud of Witnesses", **The Myth of God Incarnate**, Ed. John Hick, London, SCM Press, 1977, s. 19.

273 Gerald O'Collins**, Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus**, Oxford-New York, Oxford University Press, 2009 (1995), s. 24.

da olsa "Mesih İsa" şeklindeki terkibi kullanarak Mesih kelimesinin çağrışımını hatırlattığı düşünülebilir.

Pavlus'un Mesihi, mektuplarındaki -özellikle Koloselilere Mektup'taki- kimi ifadelerin ima ettiği şekliyle varlık öncesidir.[274] Bu açıdan Yuhanna'nın varlık öncesi *Logos* düşüncesiyle benzeri bir çağrışıma sahiptir. Ayrıca Pavlus'un Mesihi tıpkı Yuhanna'nın *Logos*'u gibi her şeyin kendisi aracılığıyla yaratıldığı varlıktır. Varlık öncesi olma ile varoluşun aracısı olma durumları sürgün sonrası Yahudi literatüründe *Sofia* kavramına ait özellikler olması yönüyle dikkat çekmektedir. Bu yakınlık dikkate alındığında Pavlus'un Mesih portresini *Sofia*'ya ait özelliklerle zenginleştirdiği söylenebilir.[275] Yine de ortaya çıkan bu tasvirin Pavlus'un Mesih kavramına mı yoksa Pavlus'un İsası'na mı ait olduğunu ayırt etmek güçtür. Esasında Pavlus'un Mesih teriminin çağrışımından ziyade "Mesih sırrı" ve "Mesih'te olmak" kavramlarını yoğun bir şekilde işleyerek Hıristiyan iman ve pratiğini bütünüyle Mesih merkezli olarak inşâ etmeye çalıştığını söylemek daha doğru olacaktır. Mesih sırrı, Gündüz'ün ifadesiyle "tanrısal iradenin açılımı, tanrının kurtuluş planının ifadesidir". Bu sır Pavlus'a açıklanmıştır. Bu imtiyaza yaslanarak Pavlus zaman ve mekânı Mesih merkezli olarak yeniden yorumlamıştır. Buna göre Mesih, sadece bir inananlar cemaatinin lideri değil aynı zamanda kozmosun da egemenidir. Tarih de bu perspektiften Mesih öncesi ve Mesih dönemi şeklinde ikiye ayrılmış ve İsa öncesi çağlar tümüyle İsa'nın gelişi için bir hazırlık evresi olarak tanımlanmıştır.[276] Mesih'te olma teması ise iman ve ritüel yoluyla İsa'nın mesajını almak, onun tecrübesine ortak olmak ve ona benzemek eylemlerinin ifadesidir.[277]

Pavlusçu metinlerin Mesih'i bir unvandan ziyade ikinci bir isim olarak kullanması Pavlus'un da içinde bulunduğu Helenistik cemaate ait bir tercihtir. Cullmann'a göre Yahudi kökenli Hıristiyanların sahip olduğu mesiyanik arka plandan yoksun olan

---

274 Koloselilere Mektup'taki çağrışımlar ile Yahudi Bilgelik literatürü arasındaki yakınlık için bkz. Peter T. O'Brien, **Colossians**, Waco, Word Books, 1982, ss. 32-57. E. Kasemann ise Koloseliler'deki ifadeleri Yahudilik'ten ziyade Gnostik kurtarıcı mitosu ile ilişkilendirir. Bkz. Ernst Käsemann, **Essays on New Testament Themes**, Philadelphia, Fortress, 1982, ss. 149-168.

275 Kim, **The Kingship in the Fourth Gospel**, s. 87.

276 Gündüz, **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, s. 287.

277 Gündüz, **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, ss. 291-293.

Helenistik cemaat "İsa Mesih" şeklindeki kullanımı benimsemiştir. Başka bir deyişle İsa sonrası erken cemaat Mesih ifadesini İsa ismine bağlanmış bir yüklem olarak düşünürken, Helenistik cemaat ise Mesih'i İsa ismiyle özdeş bir adlandırma olarak kabul etmiştir.[278] Sonuç olarak erken Hıristiyanların İsa'yı kesinlikle Mesih unvanı ya da ismiyle adlandırdığını kolaylıkla ifade edebiliriz. Kimi metinler -Pavlusçu literatürün aksine- İsa'yı tümüyle geleceği haber verilen bir Mesih olarak betimler. Bir anlamda Mesih'e dair önceki yazılarda yer alan haberler İsa'nın şahsında ve misyonunda gerçekleşmiştir. Böylece İsa, Davud'un soyu, meshedilmiş, seçilmiş, insanoğlu, başkohen gibi mesiyanik unvanlarla anılmıştır (İbr. 5:10, 6:20, 7:1-7). Bunun devamı olarak İsa'nın, Yahudi literatüründe "mesh etmek" eylemi üzerinden takdise konu olan kohenlik, peygamberlik ve krallık müesseselerini içeren "üç katlı görevi" (Lat. *Munus triplex*) kendisinde toplayan bir Mesih olduğuna inanılmıştır. Her ne kadar bu inanç Kilise Babalarından itibaren dillendirilmeye başlamış ve büyük oranda Jean Calvin tarafından tam bir doktrin olarak ortaya konmuşsa da kökenlerini İnciller ve diğer metinlerde bulmak mümkündür.[279]

Geleneksel Mesih portrelerine ait unvanlar İsa'ya atfedilse de Hıristiyan mesiyanizmi daha çok cari olan İsa tasvirlerinden hareketle ortaya konulabilir. Bu takdirde gelişmekte ve çeşitlenmekte olan Yahudi mesiyanizminin yeni bir yorumuyla karşılaşırız, ki bu yorum büyük ölçüde eski beklentilerle çelişmektedir. Bu çelişkilerin en dikkat çekeni ise Mesih figürünün işlevi ve doğası ile ilgilidir. Sinoptiklerin ortaya koyduğu Mesih figürü, kutsal topraklarda kurulacak görkemli bir beşerî krallık fikri çevresinde şekillenen ve politik karakteri ağır basan bir tasvirden uzaktır. Gerek İsa'nın kendi sözlerinde gerekse İsa sonrası cemaatin Mesih algısında krallık fikrinin farklı anlaşıldığı görülmektedir. Sinoptiklerin Mesih ifadesini geleneksel beklentide olduğu şekliyle Kral unvanı yerine, Daniel ve kimi apokaliptik metinlerde yer alan "İnsanoğlu" unvanı ile desteklemesi de bu sebepledir. Başkohenin İsa'yı yargıladığı sahnedeki Mesih diyaloğu da İncil anlatılarının

---

[278] "Mesih İsa" şeklindeki terkip Markos'ta nadiren kullanılmakla birlikte Matta, Luka ve Elçilerin İşleri'nde sıklıkla yer alır. Bu istatistik İncillerin yazıldığı muhatap kitleye referansla ilk Hıristiyanların İsa'yı daha çok "beklenen Mesih" olarak sunmaya çalıştıklarını gösterir. Bkz. Cullmann, **The Christology of the New Testament**, ss. 111, 132.

[279] O'Collins, **Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus**, s. 25.

en başından sonuna dek korudukları mesiyanik gizemin örtük bir ifşası olarak görülebilir. Çünkü İsa, yer yer kendisinin Mesih olduğunu söyleyenleri ya da sorgulayanları açıkça değil, örtük bir şekilde yanıtlamıştır.[280] Yine kendisini Mesih olarak tanıttığı herhangi bir kayıt da yoktur. W. Wrede tarafından "Mesih gizemi"[281] olarak adlandıran İsa'nın kimliğindeki bu kapalılık, kimi araştırmacıları tarihsel İsa'nın kendisine ilişkin mesiyanik bir imadan yoksun olduğu kanaatine sevk etmiştir. Bu kanaate göre mesiyanik kurgu diriliş sonrası tarihe ait olmalıdır.[282] Buna karşın kimi araştırmacılar ise ilgili kapalılığı, İsa'nın kendi çağındaki geleneksel Yahudi mesiyanizmini kabul etmediğini göstermenin bir yolu olarak görmektedir.[283]

Markos İncili dört ayrı yerde Mesih'i İsa'ya atıfla kullanır (Mar. 1:1,8:29,14:61,15:32). Bütün bu kullanımlardan hareketle net bir Mesih tasviri ortaya koymak mümkün değildir. Mark 1.1'deki "Tanrı Oğlu İsa Mesih" nitelemesi erken cemaatin İsa algısının bir yansımasıdır; dolayısıyla İncil'deki mesihliğin karakterine dair herhangi bir çağrışımı yoktur. Mark. 8:29'da Petrus'un "sen Mesih'sin" şeklindeki itirafı da Petrus'un Mesih ifadesinden ne anladığını bilmediğimiz takdirde net bir resim sunmaz. Yine İncil'deki Yüceler Yücesinin oğlu Mesih (Mar. 14:61) ve İsrail'in kralı Mesih (Mar. 15:32) ifadeleri

---

[280] İsa kendisini Mesih olarak sunmadığı gibi, kendisine yönelik Mesih hitaplarına da net bir cevap vermeyip, geçiştirmektedir. Hatta bu durum Petrus'la olan diyaloğunda bir ihtara dahi dönüşmüştür. İsa, Petrus'un "Sen Mesihsin" sözlerine karşın öğrencilerini bu konuda kimseye bir şey dememeleri üzerine uyarmıştır (Mark. 8:29). Başkohenin İsa'yı sorguladığı sahnenin Sinoptik kayıtlarında ise linguistik açıdan ayrıca değerlendirilmesi gereken bir durum söz konusudur. Baurada "Sen Mesih misin, En Yüce'nin Oğlu' musun?" şeklindeki soruya İsa'nın verdiği cevap ile ne kastettiği, kullandığı ifadenin Aramice ve Grekçe karşılıkları açısından farklılaşabilmektedir. Bu soruya Markos'un İsası *Egō Eimi* ile cevap verir. Cullmann, bu cevabın açık bir "evet" anlamı taşıdığını belirtir. Matta ve Luka'da ise "Söylediğin gibidir" anlamına gelen *su eipas* (Gre. *Σὺ εἶπας*) cevabı verilmiştir, ki bu da tasdik içerir. Ancak Culmann'a göre bunun Aramice karşılığı olan *amana* (Ar. אמנה) kelimesi "sen öyle söyledin, ben değil" anlamı uyaracağı için ne tasdik ne de reddediş olarak yorumlanabilir. Bir sonraki cümlenin "Ama" ifadesiyle başlamasından ötürü reddediş anlamının daha baskın olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Culmann'a göre İsa mesihliğini tasdik etmiş, ancak Yahudi mesiyanik beklentisini onaylamamıştır. Cullmann, **The Christology of the New Testament**, ss. 117-118.

[281] William Wrede, **Das Messiasgeheimnis in den Evangelien**, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901 (den aktaran Richard N. Longenecker, **The Christology of Early Jewish Christianity**, Illinois, SCM Press, 1970, s. 6).

[282] Günther Bornkmann, **Jesus of Nazareth**, Trans. Irene and Fraser McLuskey with J. M. Robinson, London, Hodder and Stoughton, 1960.

[283] Cullmann, **The Christology of the New Testament**, ss. 117-127; Vernon H. Neufeld, **The Earliest Christian Confessions**, Leiden, E. J. Brill, 1963, ss. 112-114.

de Yahudilere aittir; dolayısıyla bunlar da Markos'un Mesih tasvirine dair net bir bilgi vermez. Yalnızca Mark. 14.62'de İsa'nın kendi kimliğini İnsanoğlu unvanı üzerinden açıklamaya çalışması, Mesih ve İnsanoğlu özdeşliğini sağlayan *I. Enok*'taki kurtarıcı karakteri anımsatmaktadır. Ancak genel olarak Markos yazarının Mesih'in ne olduğunu ya da onun hangi vasıf ve misyona sahip olduğunu anlatmak yerine, Mesih tasvirini diğer kristolojik unvanlarla desteklemeyi tercih ettiği ifade edilebilir.[284] Bu yönüyle Markos, tıpkı Pavlus'ta da olduğu gibi Mesih ifadesine bir unvandan ziyade İsa'nın ikinci bir ismi olarak yer vermiştir. Bu türden bir kullanımı Luka'daki kayıtlarda da görmek mümkündür. Buna karşın -Yuhanna'yı istisna tutarsak- Matta, Elçilerin İşleri, I. Petrus ve İbranilere Mektup'un yazarları Mesih'i bir unvan olarak kullanmıştır. Bu tasnif Mesih'in Yahudi-Hıristiyan çevrelerde bir unvan, Helenistik çevrelerde ise bir isim olarak kabul gördüğü fikrini desteklemektedir.[285] Buna göre Mesih ifadesinin İsa sonrası cemaatlerde unvandan isme uzanan bir seyri söz konusu olmalıdır. Nitekim Filip İncili'ndeki şu ifadeler de bu seyri doğrulamaktadır:

> Bizden önceki havariler onu şöyle adlandırdılar: Nasıralı (Nazarenos) Mesih (Messias) İsa yani, Nasıralı Mesih (Khristos) İsa. Mesih soy ismidir, ilk ismi İsa, orta ismi de Nasıralı'dır. Mesih'in iki anlamı vardır, mesh edilmiş ve ölçülü…[286]

Erken Hıristiyan literatüre ait Mesih tasvirlerinin çoğu acı çeken, ölen ve dirilen bir kurtarıcıyı betimler. O'Colins, bu tipolojiye ilişkin referanslar için başta Yeşaya metni olmak üzere Tanah literatüründe işaret edilen bazı pasajların oldukça zorlama olduğu kanısındır. Yahudilerin Mesih beklentisini yansıtan İncillerdeki kimi ifadeler ve Tanah'taki pasajlar açık olarak ortaya koymaktadır ki, zulme uğrayacak, çile çekecek ve nihayetinde halkı için kendisini feda edecek bir Mesih figürü geleneksel Yahudi mesiyanizmine uzaktır; başka bir ifadeyle bir Hıristiyan icadıdır.[287] Nitekim Pavlus'un "Ama biz çarmıha gerilmiş Mesih'i duyuruyoruz. Yahudiler bunu yüzkarası, öteki uluslar da saçmalık sayarlar" (I Kor. 1:23) sözü Hıristiyan ve Yahudi mesiyanik öğretileri arasındaki derin farka işaret eder. Şüphesiz ki Pavlus'un Mesih'i Tanrı Oğlu olarak

---

284 Broadhead, **Naming Jesus**, s. 150.
285 Longenecker, **The Christology of the Early Jewish Christianity**, 81.
286 Filip İncili, 49.
287 O'Collins, **Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus**, s. 28.

tanıtması ya da onun insan görünümünden önce Tanrı formunda olduğunu belirtmesi, Davudî bir kral-Mesih ya da Harun soylu bir kohen-Mesih tasvirlerini ihtiva eden mesiyanik çerçevenin çok dışındadır.[288] Elbette erken Hıristiyanların geleneksel mesiyanik öğretiden farklılaşan bir Mesih figürü inşâ etmesi, Yahudiliği tümüyle çerçeve dışına itmez. Ancak iki mesiyanik öğreti arasında tam bir uyum ve devamlılıktan da söz edilemez. Bu açıdan Yahudilik haricindeki ihtimalleri de gözden geçirmek gerekmektedir.

W. Bousset, "Mesih" kültü olarak adlandırdığı erken Hıristiyan tapımını pek çok açıdan İmparatorluk kültü ile mukayese eder. Ona göre Mesih kültü erken Hıristiyanların imparatorluk ideolojisiyle karşılaşmasında şekillenmiştir. Bu kanaat pek çok araştırmacının eleştirisine maruz kalsa da Horbury, Bousset'in işaret ettiği bu noktanın ilk üç yüzyıl açısından pek sorun teşkil etmediğini aktarır. Çünkü ilk Kilise Babaları İsa'yı imparatorlara atfedilen ilahi sıfatlar üzerinden anarak söylemsel bir meydan okuma gerçekleştirmiştir.[289]

Erken Hıristiyan mesiyanizmini yalnızca İsa'nın sözleri üzerine kurulu bir inanç olarak görmek mümkün değildir. Çünkü İsa'nın söylemleri kendi misyonunu tasvir etse de onun Mesih söyleminin örtük olduğu ortadadır. Nitekim İncillerdeki anlatılar da muhatapların henüz İsa'nın Mesihliği ile ilgili bir kesinliğe sahip olmadığına işaret eder. Diriliş sonrasında İsa'yı Mesih olarak gören ve bu kabulü söylem düzeyinde de inşâ eden erken cemaatler, bir yandan İsa'yı beklenen/geleceği haber verilen kurtarıcı olduğunu ispatlamaya çalıştılar. İsa'yı Davud oğlu olarak tanıtmaları ya da beklenen kurtarıcıya ilişkin Tanah'taki pasajları aktarmaları bu niyetledir. Diğer yandan da geleneksel

---

[288] E. P. Sanders, "Paul", **Early Christian Thought in its Jewish Context**, John Barclay and John Sweet, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ss. 113-115.

[289] Horbury, **The Jewish Messianism and Cult of Christ** s. 115. Justin özellikle İsa'nın tanrısal oğulluğunu açıklarken her ne kadar "sözde Tanrı'nın oğulları" ifadesini kullansa da Bacchus, Asklepios ve Herakles ile Jupiter (Zeus) arasındaki baba-oğul ilişkisi üzerine bir analoji kurmaktadır. Justin Martyr, **First Apology**, xxi-xxii (**The First Apology of Justin Martyr, Addressed to the Emperor Antoninus Pius**, London, Griffith, Farran, Okeden & Welsh, 1889). II. yüzyılda İmparator Tiberius veya Vali Pilatus tarafından İsa'nın tanrılaştırılması istemiyle Roma senatosuna bir teklifin verildiğine ilişkin efsanenin literatürde yer alması dahi İmparatorluk ideolojisi ile erken Hıristiyan inancı arasındaki yakınlığı göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Tertullian, **Apology**, v (Trans. T. R. Glover, Cambridge MA, Harvard University Press, 1977).

mesiyanik beklentileri İsa'nın misyonu üzerinden yenilediler. Ortaya çıkan yeni mesiyanik öğreti, politik hakimiyet ve dünyevi krallık fikirleri yerine göklerin hakimiyeti ve krallığı fikrinin ikamesini esas almıştır. Bu yeni yorum Mesih İsa'yı esas alırken, geleneksel mesiyanik beklentinin kendileri için bir anlam ifade etmediği Gentile Hıristiyanlar "Mesih" ile "İsa" isimlerini özdeş kabul ederek "İsa Mesih" tasvirini yaygınlaştırmıştır. Tam da bu noktada hem Yahudi hem de Gentile topluluklardan oluştuğu düşünülen Yuhanna cemaatinin yukarıda zikredilen Mesih kristolojisine ne derece mutabık olduğu ya da hangi açıdan farklılaştığını sorgulamak yerinde olacaktır.

3. Yuhanna İncili'nde Mesih Kristolojisi

Mesih, Yuhanna İncili'nde çoğunlukla İsa'nın bir isminden ziyade ona atfedilen bir unvan olarak kullanılır. Bu durum Yu. 20:30'da "…İsa'nın Tanrı Oğlu, Mesih olduğuna inanasınız ve…" şeklindeki vurguyla da örtüşmektedir.[290] Yu. 1:17 ve 17:3'teki "İsa Mesih" terkipleri bu kullanımın istisnasıdır.[291] Mesih'in bir isim olarak kullanımı Yuhanna mektuplarında da sayıca az olmakla birlikte görülmektedir. Bu nedenle Yuhanna cemaatinin Helenistik çevrelerde yaygın olan İsa Mesih formunu da bir ölçüde benimsediği söylenebilir. Yine de baskın kullanım Mesih ismi değil, unvanıdır. Hıristiyan kutsal metinleri içerisinde İbranice *Maşiah* kelimesinin Grekçe *Messias* şeklindeki transliterasyonuna sadece Yuhanna'da rastlanır (Yu. 1:41; 4:26). Üstelik bu pasajlarda *Messias*'ın Grekçe *Khristos* ile aynı anlama geldiğinin belirtilmesi de muhtemelen mesiyanik öğretiye dair arka planı olmayan cemaat üyeleri için Mesih unvanın anlamı hatırlatmaya yöneliktir.

Yalnızca Yuhanna'daki İsa anlatısını esas alan bir değerlendirme dahi Mesih inancının oldukça yaygın beklenti olduğunu anlamaya yeterlidir. İncil, Yahudilerle birlikte Samirîlerin de Mesih ümidini yansıtır. Yahudilerin Yahya ve İsa'ya, peygamber İlyas ya da Mesih olup olmadıklarına ilişkin sorular yöneltmeleri bunun göstergesidir (Yu. 1:19-25). Yine Natanel'in İsa'yı "İsrail'in kralı" (Yu. 1:49) olarak görmesi ya da Andreas'ın

---

290 Longenecker, **The Christology of the Early Jewish Christianity**, s. 75.

291 W. C. van Unnik, "The Purpose of St. John's Gospel" (**Studia Evangelica**, 1959), **Sparsa Collecteca: The Collected Essays of W. C. van Unnik**, I, Leiden, E. J. Brill, 1973, s. 40

Petrus'a "Biz Mesih'i bulduk" (Yu. 1:41) demesi de Mesih beklentisinin canlılığına işaret eder. Ayrıca buradan hareketle mesiyanik bağlamın İsa çağıyla sınırlı olmadığı, İncil'in derlendiği dönemde dahi Yahudilerin güçlü bir Mesih beklentisine sahip olduğu ifade edilebilir.

Yuhanna İncili'nin Mesih kristolojisinin rolünü ortaya koyabilmek adına Mesih ifadesinin geçtiği cümleleri kullananlardan hareketle tasnif etmek faydalı olacaktır. Toplamda on dokuz yerde -Yuhanna yazarı haricinde- Yahya, İsa ve diğer muhatapların Mesih unvanını kullandığı görülür. Bunların üçünde Yahya kendisinin Mesih olmadığını itiraf eder. O halde bunlar İsa'nın Mesih olduğunu dolaylı olarak ima eden pasajlardır (Yu. 1:20, 25, 3:28). İlgili pasajların Sinoptik anlatılardaki benzerleriyle uyumlu olduğu görülür.[292] Çünkü İncil yazarları Yahya'nın tanıklığını Yeşaya ve Malaki kitaplarındaki haberlerin gerçekleştiğini ifade etmek için tercih etmiştir (Yeş. 40:1-8; Mal. 3:1). Bu aynı zamanda Yahudi eskatolojisinin de gerçekleşmekte olduğu iddiasıdır. Ancak Yu. 3:28-36'daki ifadeler İsa'nın Mesih olduğuna ilişkin bir imadan çok daha fazlasıdır. Burada, İncil'in tamamında İsa'nın göklerden gelen oğul olarak Baba ile arasındaki yakınlık ilişkisinin bir özeti, Yahya karakteri üzerinden aktarılmıştır.[293]

Andreas'ın "Mesih'i bulduk" cümlesini istisna kabul edersek, Mesih kelimesi, İsa ile diğer karakterler arasında İsa'nın gizemli kimliğine ilişkin bir spekülasyonun ifadesi olarak belirir. İsa ile Samiriyeli kadın, Kudüslü yetkililer, halktan kimseler ve Marta

---

[292] Sinoptik İnciller İsa'nın mesihliğini örtük bir anlatımla aktarılır. Mesih gizemi açısından Yuhanna İncili'nin büyük oranda Sinoptiklerle paralel olduğu kabul edilebilir. Ancak bu gizemin yer yer ifşa edildiği de gözlemlenir. Bu açıdan hem gizli hem de açık bir şekilde İsa'nın Mesih olduğu vurgulanmıştır. Barrett'ın ifadesiyle İsa'nın mesihliği inanmayanlar için gizli, inananlar için ise açık bir kimlik olarak tasvir edilmiştir. Barrett, **The Gospel according to St. John**, s. 71.

[293] Ben Mesih değilim, ama O'nun öncüsü olarak gönderildim' dediğime siz kendiniz tanıksınız. Gelin kiminse, güvey odur. Ama güveyin yanında duran ve onu dinleyen dostu onun sesini işitince çok sevinir. İşte benim sevincim böylece tamamlandı. O büyümeli, bense küçülmeliyim." Yukarıdan gelen, herkesten üstündür. Dünyadan olan dünyaya aittir ve dünyadan söz eder. Gökten gelen ise, herkesten üstündür. Ne görmüş ne işitmişse ona tanıklık eder, ama tanıklığını kimse kabul etmez. O'nun tanıklığını kabul eden, Tanrı'nın gerçek olduğuna mührünü basmıştır. Tanrı'nın gönderdiği kişi Tanrı'nın sözlerini söyler. Çünkü Tanrı, Ruh'u ölçüyle vermez. Baba Oğul'u sever; her şeyi O'na teslim etmiştir. Oğul'a iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Ama Oğul'un sözünü dinlemeyen yaşamı görmeyecektir. Tanrı'nın gazabı böylesinin üzerinde kalır (Yu. 3:28-36).

arasındaki diyaloglar İsa'nın Mesihliği üzerinde sürmektedir. İsa'nın Peygamber mi yoksa Mesih mi olduğu tartışması bir yana, anlatıdaki Mesih beklentileri de birbiriyle çelişir. Yu. 7:27'de halktan kimseler "Ama biz bu adamın nereden geldiğini biliyoruz. Oysa Mesih geldiği zaman O'nun nereden geldiğini kimse bilmeyecek" diyerek şüphelerini dile getirirken, aynı sahnede başkaları "Olamaz! Mesih Celile'den mi gelecek? dediler. Kutsal Yazı'da, 'Mesih, Davut'un soyundan, Davud'un yaşadığı Betlehem Kenti'nden gelecek' denmemiş midir?" demek suretiyle önceki inancı nakzetmektedir. Ancak tek şüphe sahibi halk değildir; aynı zamanda Yahudi yetkililer de benzeri bir durumda tasvir edilir. Yahudi yetkililerin "Bizi daha ne kadar zaman kuşkuda bırakacaksın?.. Eğer Mesih isen, bize açıkça söyle" hitabına karşın İsa, açıkça "Ben Mesih'im" demek yerine "Size söyledim, ama iman etmiyorsunuz" demekle yetinir. İsa'nın kendisinin Mesih olduğunu halka açık bir şekilde ilan ettiği herhangi bir pasaj yoktur. Samiriyeli kadının Mesih imasını "Seninle konuşan ben, O'yum" (Yu. 4:26) diyerek yine örtük bir dille yanıtlamıştır. Kendisinin Mesih olduğunu ifade ettiği tek yer on yedinci bölümdeki dua sahnesidir (Yu. 17:1) ki, Sinoptiklerdeki kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla İsa yalnız dua etmektedir.[294]

İncil anlatısındaki karakterler içinde İsa'nın Mesih olduğunu açıktan söyleyen tek isim Marta'dır (Yu. 11:27). Bunun dışında Yuhanna yazarı İncil'in başında, ortasında ve sonunda İsa'dan Mesih olarak bahseder (Yu. 1:7, 9:22, 20:31). "Kutsal Yasa Musa aracılığıyla verildi, ama lütuf ve gerçek İsa Mesih aracılığıyla geldi" şeklindeki ifadenin yer aldığı *Prolog* bölümünde Yuhanna bir yandan Mesih'i *Logos* ve Oğul unvanlarına bağlar; diğer yandan ise lütuf ve hakikatin İsa aracılığıyla verilmiş olmasından ötürü onu Musa'dan üstün tutar.[295] Kimi araştırmacılar İsa-Musa kıyasından ötürü Yuhanna'daki

[294] Krş. Matta, 26:36-45; Luka, 22:39-45.

[295] Yuhanna yazarının Musa-İsa mukayesesi mesiyanik bir tartışma bağlamında okunabilir. Yahudi düşüncesine göre Mesih, Musa hariç bütün peygamberlerden üstün kabul edilmiştir. Rabbinik gelenekte bu üstünlüğe ilişkin kayıtlar çoğunluktadır. Musa-Mesih mukayesesinin ne kadar eski olduğu bilinmese de Yuhanna yazarının bu mukayeseyi Mesih lehine çevirdiğini söyleyebiliriz. Meral, Rabbinik literatürde Mesih'i Musa'dan daha yüce gören kimi ifadelerin de bulunduğunu aktarır. Y. Meral, **Yahudilerin Ahir Zamanı**, ss. 231-232. Bu açıdan Musa-Mesih mukayesesine ilişkin bu farklı kayıtlar ile Yuhanna'nın Musa-İsa mukayesesi başta olmak üzere diğer Hıristiyan metinlerde Mesih olarak İsa'nın yüceliğini vurgulayan pasajlar arasında bir etkileşim ihtimali dikkate alınabilir.

mesiyanik öğretinin Musa'nın haber verdiği peygamber modelini esas aldığını düşünmektedir. Bu yönüyle Mesih, "Musa'nın Kutsal Yasa'da hakkında yazdığı" (Yu. 1:45) kişi olmalıdır. Ancak Yuhanna İncili'nde Mesih figürü tek bir modele bağlanmamış, pek çok mesiyanik içeriğe sahip unvanlar ile güçlendirilmiştir. [296]

"İsrail'in kralı", "peygamber", "Tanrı'nın gönderdiği öğretmen", "Tanrı'nın kutsalı" ve (Rabbin adıyla) gelen gibi farklı betimlemeler Yahudi mesiyanik beklentilerin tümüyle İsa'da tamamlandığı vurgusunu inşâ etmektedir. De Jonge'a göre ise bu betimlemeler İsa tasvirini tam olarak yansıtmaz.[297] Bu sebeple olsa gerek kimi araştırmacıların aksine Ashton, Yuhanna yazarının Mesih fikrini kristolojik tasavvurun esas bileşenlerinden biri olarak görmediğini iddia eder. Daha çok doğası itibariyle İsa'ya ve misyonuna vurgu yapan Yuhanna yazarının bu vurguyu izhar edecek unvanlara odaklandığını öne sürer. Ona göre Yuhanna bu konuda yalnız da değildir. Mesih'i sıkça kullanmasına rağmen Pavlus da ifadenin özel bir isim olma işlevini öne çıkararak mesiyanik çağrışımına çok az ilgi göstermiştir.[298]

Mesih ve onunla irtibatlı unvanların bazı kullanımlarından hareketle Yuhanna'nın İsa tasvirini tam olarak yansıtmadığı konusunda De Jonge ve Ashton'un haklı olduklarını düşünsek de ilgili kullanımların İsa'nın muhataplarına ait olduğu gözden kaçmamalıdır. İncil yazarına ait Mesih tasvirini yalnızca Yahudi mesiyanik beklentisinin farkında olan Andreas, Natanel ya da Marta gibi karakterlerin tercih ettiği unvanlarla sınırlandırmak doğru olmayacaktır. Çünkü metin içinde bir yandan geleneksel mesiyanik unvanlarla tasvir edilen bir Mesih portresi, diğer yandan İsa'nın bu tasvirden daha fazlası olduğunu ima eden ifadelere rastlanır. Bu da bir değil iki ayrı Mesih tasvirinin var olduğunu düşündürmektedir. Burada kastımız tıpkı Ölü Deniz yazmalarında olduğu gibi iki ayrı Mesih beklentisi değildir. Yuhanna yazarı, eksik gördüğü bir Mesih tasvirini anlatısında yer vererek onu tadil etmeye çalışmaktadır. Bu bölümün girişinde de belirttiğimiz üzere İsa'yı mucize yapıcı olarak betimleyen *düşük kristoloji* geleneksel beklentileri de

---

296 Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 228.

297 M. de Jonge, "Jewish Expectations about the 'Messiah' according to the Fourth Gospel", **NTS**, 19/3, 1973, s. 250.

298 Ashton, **Understanding the Fourth Gospel**, s. 148.

karşılayan bir Mesih öngörmektedir. Esasında Mesih ifadesinin geçtiği yerler de çoğunlukla bu modeli yansıtır. O halde Dodd'un geleneksel mesiyanik beklentinin tümüyle kendisinde gerçekleştiğini söylediği Mesih, Yuhanna'nın *yüksek kristoloji*sini değil, metinde muhafaza edilen *düşük kristoloji*nin İsası olmalıdır. Yuhanna'nın Mesihi bu tasviri aşmaktadır. Yahya'nın şahitliği ve başkohenin sorgulama sahnelerinde ortaya çıkan Mesih portresinin insanüstü bir figür olarak betimlenmesi Yuhanna'nın *yüksek kristoloji*sine ait olmalıdır. Böylece Yuhanna'nın Sinoptiklerle karşılaştırıldığında tıpkı Tanrı Oğlu unvanında olduğu gibi Mesih unvanında da yeni bir içerik ürettiği ifade edilebilir.[299]

Bahse konu olan içeriğin bileşenlerinden biri de yalnızca Yuhanna literatüründe görülen "dünyanın kurtarıcısı" (Gre. *ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου*)[300] nitelemesidir. Esasında kurtarıcı anlamına gelen *soter* kelimesinin Tanah'ta çoğunlukla Tanrı'ya nispetle kullanıldığı bilinmektedir. Aynı şekilde az olmakla birlikte *soter*in insanlarla ilişkilendirildiği örnekler de mevcuttur. Bu örneklerin neredeyse tamamı mesiyanik bağlamdan uzaktır. Geç Yahudi metinleri de nadiren *soter* kelimesini kullanır.[301] Hıristiyan literatüründe ise daha çok geç dönem metinlerinde *soter* kelimesine rastlamak mümkündür. Bu sebeple *soter*in erken Hıristiyan cemaate ait bir niteleme olmadığı, Helenistik çevrelerdeki *soter* fikrinin kristolojik bir bağlamda Hıristiyan pratiklerine ve literatürüne girdiği düşünülmüştür.[302] Richey, özellikle Yuhanna İncili sonrasına tarihlendirilen Hıristiyan literatürde *soter*in kristolojik bir unvan olarak yaygınlaştığını kaydederek muhtemelen Yuhannacı kullanımın etkisine değinmektedir.[303] Valentinusçu Gnostiklerin de *soter* ifadesine ayrı bir önem atfetmesi ilk yüzyılda değilse bile II. yüzyılda İsa'nın bir *soter* olarak görüldüğüne yorulabilir.[304]

---

299 Barrett, **The Gospel according to St John**, s. 71.
300 Yuhanna, 4:42; I. Yuhanna, 4:14.
301 Werner Foerester and Georg Fohrer, "σωτήρ" **TDNT**, VII, Trans. Geofrey W. Bromiley, Michigan, WM. B. Eerdmans Company, 1971, Reprint ed. 1995, ss. 1012-1015.
302 Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, ss. 238-239.
303 Richey, **Roman Imperial Ideology and the Gospel of John**, s. 85.
304 Bousset, **Kyrios Christos**, s. 311.

Soter, esasında tümüyle dini çağrışıma sahip bir terim değildir. Tanrılar ve ilahi figürlerin dışında doktorlar, filozoflar, krallar ve hatta bazı cansız eşya için dahi *soter* ifadesine rastlamak mümkündür.[305] Ancak "dünyanın kurtarıcısı" terkibi bu geniş kullanım yelpazesini daraltmakta ve İmparatorluk kültüne işaret etmektedir. Unvan bu şekliyle İmparator Hadrianus'a (h. MS 117-138) atfedilirken, Sezar sonrası çoğu Roma imparatorların *soter* olarak anıldıkları kaydedilir.[306] Bu kayıtlar Philo ve Josephus gibi Yahudi yazarlar tarafından da doğrulanmaktadır.[307] Bu açıdan "dünyanın kurtarıcısı" şeklindeki terkibin bütünüyle İmparatorluk kültüyle değilse de imparatorlarla ilgili olduğu ortadadır. Bu terkibin Yuhanna öncesinde Yahudi-Hıristiyan literatürde yer almayışı da bir etkileşim ihtimalini gündeme getirmektedir. Kimi araştırmacıların yalnızca *soter* kelimesinin kullanım tarihine yönelik yaptıkları değerlendirmeler neticesinde Tanah ve erken Hıristiyan literatürüne yoğunlaşmaları Helenistik etkiyi görmezden gelmelerine sebep olmuştur.[308] Oysa çoğu araştırmacı "dünyanın kurtarıcısı" terkibinin Helenistik kültüre ait olduğunu savunmaktadır.[309] Richey, Yuhanna'nın bu terkibi polemik bir amaç doğrultusunda anlatısına adapte ettiğini düşünmektedir.[310]

Josephus'un kaydına göre imparatorların Roma'ya ya da isyandan arındırılmış şehirlere girerken yol kenarlarına dizilen halk tarafından "kurtarıcı" olarak karşılanmaları *soter*in bir "hoş geldin" unvanı olarak kullanıldığına atıfta bulunur. Yuhanna'daki "dünyanın kurtarıcısı" kullanımının da ilginç bir şekilde İsa'nın Samiriye şehrinin girişinde halk tarafından karşılandığı sahneye yerleştirilmesi taklitçi bir tavır olarak algılanabilir. Bu açıdan "dünyanın kurtarıcısı" terkibini yalnızca beklenen Mesih tasvirini

---

305 Foerester and Fohrer, "σωτήρ" ss. 1004-1010.

306 Craig R. Koester, "The Savior of the World (John 4:42)" **JBL**, 109, 1990, s. 667; Cuss**, Imperial Cult and Honorary Terms**, s. 67.

307 Philo, **Embassy to Gaius**, 4. 1; Josephus, **The Jewish War**, 3.459; 4-112-13; 7.71 (**The Jewish War**, v. II [Books 3-4], Trans. H. St. J. Thackeray, Loeb Classical Library 487, Cambridge, Harvard University Press, 1927; **The Jewish War**, v. III [Books 5-7], Trans. H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library 210, Cambridge, Harvard University Press, 1928).

308 Edwyn Clement Hoskyns, **The Fourth Gospel**, Ed. F. N. Davey, London, Faber & Faber, 1967 (1947), s. 248.

309 Schnackenburg, **The Gospel according to Saint John**, I, s. 458; Cuss, **Imperial Cult and Honorary Terms**, s. 71.

310 Richey, **Roman Imperial Ideology and the Gospel of John**, ss. 88.

destekleyen bir ifade olarak değil aynı zamanda İsa'nın bundan daha fazlası olduğuna yönelik bir ima olarak okumak mümkündür.[311]

İncil ve İmparatorluk kültü arasındaki etkileşimi dikkate alan bir diğer isim Warren Carter'dır. Yuhanna'nın anlatı dilini İmparatorluk ideolojisi karşısında retorik bir inşâ olarak gören Carter, Mesih kristolojisini İncil'in düalizmi, eskatolojik vurgusu ve sosyal şartları üzerinden değerlendirir. Daha önce de ifade edildiği üzere İncil'in düaliteler üzerinden kurguladığı sembolik evrende birbirine eşit olmayan bir ayrım söz konusudur. Carter'a göre bu ayrımın Yuhanna çağındaki günlük hayatta belirgin bir yansıması yoktur. Bu açıdan düalizm retorik bir araçtır. Gök-yer düalitesi bağlamında düşünülecek olursa, bu sayede Yuhanna cemaati günlük işleri düzenleyen ve yöneten otoritenin göksel olan karşısında hakikatten yoksun olduğunu bilmektedir. Bunun aksine kendisini ise hakikatin gerçek temsilcileri olarak görmektedir. Bu düalist üslubun izleri yasa-vaat düalizmi bağlamında Pavlus'un kendisini ve cemaatini özgürlük ve kurtuluşun tarafı olan "vaadin çocukları" (Gal. 4:28) şeklinde tanımlamasında da görülür.[312]

Eskatolojik açıdan ise yargılama teması öne çıkar. Mesih'i "dünyanın kurtarıcısı" (Yu. 4:42) olarak gören Yuhanna yazarı, "dünyanın egemeni" ifadesini de İsa karşıtı için kullanır. Carter'a göre "dünyanın egemeni" şeytan değil Yuhanna çağının cari otoritesi olan Roma, dolayısıyla imparatordur. "Ebedi yaşam" vaadi de "ebedi Roma" söylemine cevaptır. Dünyanın egemeninin yargılandığına ilişkin ifadeyi (Yu. 12:31) de aynı bağlamda okuyan Carter, cemaatin bu sayede kendilerini "kurtulmuş", mevcut otorite ve onların destekçilerini ise "yargılanmış" olarak kabul ettiklerini öne sürer. Mesih kristolojisinin son bağlamı da düalist ve eskatolojik bağlamın bir sonucudur. İsa'ya inandığı için Tanrı'nın çocukları olarak aklanan topluluk, aynı zamanda yargılanmış bir otoritenin hakimiyeti altında yaşamak zorundadır. Bu sebeple Yuhanna cemaati, içinde var olduğu şartları sevk eden güce ve ona ait dünyaya aynı zamanda mesafeli olmak durumundadır. Mesih kristolojisi de bu mesafenin bir retoriğidir.[313]

---

311 Richey, **Roman Imperial Ideology and the Gospel of John**, ss. 88-90.
312 Gündüz, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", s. 70.
313 Carter, **John and Empire**, ss. 180-182.

Özetle Yuhanna İncili'nde biri; geleneksel mesiyanik öğretiden hareketle İsa'yı, Musa gibi mucize yapıcı karizmatik bir peygamber olarak betimleyen düşük kristolojinin Mesihi, diğeri; bu tasvirin İsa hakkındaki gerçekliği ifşa etmedeki yetersizliğine dayanarak İsa'nın bundan "daha fazlası" olduğunu ima eden yüksek kristolojinin Mesihi olmak üzere iki portre söz konusudur. İlk portre ikincisi için anlatısal bir zemin sunmaktadır. Öte yandan ikinci portre ilkini tadil etmiştir. Şüphesiz ki Yuhanna'nın Mesih tasvirinin Yahudi mesiyanik öğretisinden tamamen ayrı okumak güçtür. Cemaatin Yahudi kökenli üyeleri ile birlikte İncil'de yer alan Mesih ifadelerinin çoğunun Yahudilerle olan diyaloglarda ortaya çıkması bu zemini zorunlu kılmaktadır. Ancak İncil'in derlendiği dönemde muhtemelen Gentile Hıristiyanlar çoğunluktadır. Mesiyanik arka plana sahip olmayan cemaat üyeleri açısından Mesih, tıpkı Pavlusçu literatürde olduğu gibi İsa ile özdeş bir isim işlevindedir. Her ne kadar İncil'de İsa Mesih yerine Mesih İsa şeklindeki kullanımlar yaygınsa da Yuhanna yazarının mesiyanik çerçeveyi muhtemelen geleneksel beklentiler üzerinden İncil'e adapte etmek yerine, sahip olduğu İsa tasvirinden hareketle yeni bir okuma yaptığını ifade edebiliriz. Elbette ki bu yeni okuma girişimini tümüyle Yuhanna cemaatinin demografisindeki değişime bağlamak mümkün değildir. Yuhanna'nın Mesih kristolojisinin teşekkülünde, tıpkı Tanrı Oğlu kristolojisinde olduğu gibi İmparatorluk ideolojisi ile Hıristiyan cemaatler arasındaki diyalektiğin önemli bir etken olduğu gözlemlenmektedir.

D. İnsanoğlu

"İnsanoğlu" (Gre. *ὁ υἱὸς τοὺ ἀνθρώπου*, *ho huios tou anthropou*), İncillerde İsa'nın kendisine referansla kullandığı bir ifadedir. Kanonik İncillerde seksen iki kez yer alan bu ifadenin neredeyse tamamına yakını İsa'nın dilinden aktarılmaktadır. Aynı anlama karşılık gelen *ben adam* (İbr. בן–אדם) terkibine Yahudi kutsal metinlerinde sıklıkla yer verilmesine rağmen İncillerdeki kullanımın Aramice *bar nasha* (בר נשא) ifadesinden mülhem olduğu düşünülür.[314] Anlamı itibariyle İnsanoğlu, İncillerin derlendiği zamandan

[314] Benjamin E. Reynald, "Introduction: The Son of Man Problem and Debate", **The Son of Man Problem: Critical Readings**, Ed. B. E. Reynalds, London; New York, T&T Clark, 2018, s. 3; A. Yarbo Collins, "The Origin of the Designation of Jesus as Son of Man", **HTR**, 80/4, 1987, s. 394.

neredeyse XIX. yüzyıla dek Hıristiyan geleneğinin pek tartışılagelen kavramlarından olmamıştır. Yaygın kanaat, İnsanoğlu'nun İsa'nın insani yönüne/doğasına vurgu yapan bir ifade olduğuna yöneliktir. Kimi erken dönem yazarlarının Daniel kitabında yer alan "insanoğluna benzer kimse" (Dan. 7:13) şeklindeki tanımlamayla İncillerdeki İnsanoğlu söylemleri arasındaki yakınlığa işaret ettikleri bilinse de bu iki ifadenin bir devamlılık arz ettiğine yönelik kesin bir yargı söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla Hıristiyan geleneği açısından İnsanoğlu, terkipte yer alan ne "oğul/*huios*" ne de "insan/*anthropos*" kelimelerinin çağrışımda bulunduğu figürler üzerinden değerlendirilmiştir. Aksine Tanrı Oğlu isimlendirmesinin İsa'nın insan ötesi karakterine ve tanrısal doğasına atıf yaptığı, benzer şekilde İnsanoğlu terkibi ile onun insani doğasının kastedildiği düşünülmüştür.[315]

Hıristiyan geleneğindeki -İnsanoğlu ifadesi özelinde- bu statik durumun son iki yüzyılda üretilen çalışmalarda savunulan birbirinden farklı tezler nedeniyle bozulduğu söylenebilir. Nihayetinde İnsanoğlu; yeni filolojik tahliller, İsa'nın Aramice konuşmasından hareketle Grekçe ifade yerine Aramice *bar nasha* terkibine yoğunlaşan kanaatler, apokaliptik bir İnsanoğlu figürüne sahip *I. Enok* kitabının XIX. yüzyıl başlarında bulunması, yine apokrif olarak kabul edilen *II. Ezra* metnine yönelik artan ilgi, *Anthropos* kelimesine yer veren Helenistik-Gnostik literatürün Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında dikkate alınması ve muhtemelen daha başka sebeplerden ötürü henüz tam anlamıyla çözülemeyen bir problem ve araştırmacıların ortak kanaate varamadığı bir kavram olarak durmaktadır.[316]

1. İnsanoğlu Figürünün Önceki Temsilleri

Yuhanna İncili öncesinde ve onunla çağdaş bazı metinlerin İnsanoğlu ya da *Anthropos* ifadesine veya bu ifadenin kendisine atfedildiği kimi figürlere yer verdiği bilinmektedir. İncillerin İsası'nın kendisini tanımlamak için kullandığı bu yaygın unvanın Hıristiyanlık dışı geleneklerdeki bağlamı İnsanoğlu'nun arka planını bilmek açısından önemli

315 Delbert Burkett, **The Son of Man Debate: A History and Evaluation**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, ss. 3-4.

316 MS I-XX. yüzyıl aralığında İnsanoğlu ifadesine yönelik yaklaşımların analizi için bkz. Mogens Müller, **The Expression Son of Man and the Development of Christology**, New York, Routledge, 2012.

görülmüştür. Şüphesiz bunlar içinde ilk müracaat edilmesi gereken Yahudi kutsal metinleridir.

a. Yahudi Kutsal Metinlerinde İnsanoğlu

Septuaginta'da İnsanoğlu ifadesi belirlilik ekiyle birlikte veya bu ekten yoksun olarak *ho huios tou anthropou ve huios anthropou* formlarında Aramice *bar nasha* teriminin karşılığı olarak kullanılmıştır. İfade genel olarak insan türünü nitelemekle birlikte yer yer "birisi" anlamında tekil bir şahsa da gönderme yapmaktadır.[317] Tanrı'nın peygamber Hezekiel'e "Ey İnsanoğlu!" (Hez. 2:1, 3:1, 4:1, 5:1) şeklindeki hitabından ötürü terkibin insani doğaya atıfla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak Daniel 7:13 ve *II. Ezra* 13:3 ile *I. Enok* kitabındaki kimi bölümlerde İnsanoğlu'nun mesiyanik ve apokaliptik çağrışımları söz konusudur.

Daniel 7:13'te bulutların içinde tasvir edilen 'İnsanoğluna benzer kimse' Tanrı'nın yanında bir taht edinir. Ona krallık, yücelik ve egemenlik verilir. Bu tasvir, İsrail'in acınası bir haldeyken İnsanoğlu eliyle kurtarıldığına işaret eder.[318] Burada politik bir kurtarıcı olarak İnsanoğlu'nun mesiyanik bir role sahip olduğu söylenebilirse de ifadenin belirlilik ekinden yoksun olması, İnsanoğlu'nun bir unvandan çok kurtarıcı karakterin doğasına işaret eden bir niteleme olarak algılanmasına sebep olmaktadır. Örneğin G. F. Moore, İnsanoğlu ifadesinin sembolik olduğunu ve herhangi bir şahsa göndermede bulunmadığını savunur.[319] Bunun da ötesinde Dodd, İnsanoğlu'nun mesiyanik bir unvan değil, Tanrı'nın halkını yani İsrail'i sembolize eden bir ifade olduğunu ileri sürer.[320] Ona göre İnsanoğlu ile mesiyanizm arasındaki ilk irtibat Hıristiyanlık eliyle gerçekleşmiştir. Oysa Yuhanna İncili'nde İsa'yı dinleyen Yahudilerin İnsanoğlu'nu beklenen Mesih'e ait

---

317 Margaret Davies, **Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel**, Scheffield, Scheffield Academic Press, 1992, s. 184.

318 Stephen Smalley, "The Johannine Son of Man Sayings", **NTS**, 15/3, 1969, s. 283.

319 George Foot Moore, **Judaism**, II, Hendrickson Publisher, 1997, s. 338

320 C. H. Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, s. 241. M. Black, Dodd'a benzer şekilde Daniel'deki İnsanoğlu figürü üzerinden sembolik bir eskatoloji inşâ edildiğini ifade etmektedir. Buradaki İnsanoğlu, İsrail'e işaret etmekte ve "Yüceler Yücesinin azizleri" olarak yüceltilmekte/tanrılaştırılmaktadır. Matthew Black, "Unsolved New Testament Problems: 'The Son of Man' in Old Biblical Literature", **ET**, 60, 1948, ss. 11-12.

nitelemelerden biri olarak bildiği söylenebilir.[321] Bu açıdan Dodd'un bu tespitine ihtiyatlı yaklaşmak daha doğrudur. Nitekim kimi araştırmacılar da İnsanoğlu'nun mitolojik *Anthropos* figürüne benzer şekilde tasvir edildiği için bir Mesih olabileceğini söylemektedir. Öte yandan Yahudi apokaliptik literatüründe "İnsanoğluna benzer kimse" veya "İnsanoğlu gibi/İnsanoğlu formunda" şeklindeki referanslardan ötürü bu figürün bir insan olmadığını düşünenler de vardır. Örneğin N. Schmidt söz konusu varlığın insan gibi görünmesini esas alarak onun ne bir Mesih ne de İsrail'in sembolü olduğunu kabul etmektedir. Schmidt'e göre o, İsrail'in koruyucu meleği olan Mikail'dir.[322] Ancak Kraeling, buradaki "benzer" veya "gibi" şeklindeki benzetme öğelerinin apokaliptik söylemi güçlü kılan anlatısal araçlar olduğunu ifade eder. Yani, "insan gibi" ya da "insana benzer kimse" şeklindeki nitelemeler, nitelenen karakterin "insan" ismiyle çağrıldığına işaret etmektedir.[323]

Daniel kitabında İnsanoğlu olarak adlandırılan kurtarıcıya benzer bir karakter, *I. Enok* kitabında da bulunmaktadır. Kitapta varlık öncesinde var olan[324] ve Tanrı tarafından seçilmiş[325] olarak tanımlanan İnsanoğlu karakteri şu şekilde anlatılmaktadır:

> …orada Eskiden beri Var Olan'ı gördüm.
> Başı yün gibi beyazdı.
> Yanında, çehresi 'insana benzeyen biri' vardı.
> Çehresi kutsal meleklerden biri gibi çok zarifti.
> Bana her şeyi öğreten ve benimle birlikte gelen meleklerden birine o insanoğlu hakkında sordum:
> Kimdir o, nereden gelmiştir ve neden Eskiden beri Var Olan'ın yanındadır?
> Şöyle cevap verdi: O, adaletle dolu, adalet sahibi İnsanoğlu'dur.
> O gizlenen tüm hazineleri ortaya çıkaracak,
> Çünkü, Ruhların Efendisi onu seçmiştir
> (Onun) Topluluğu doğruluk üzere sonsuza dek Ruhların Efendisinin önünde üstündür.
> Gördüğün bu İnsanoğlu

---

321 "Ben yerden yukarı kaldırıldığım zaman bütün insanları kendime çekeceğim." İsa bunu, nasıl öleceğini belirtmek için söylüyordu. Kalabalık O'na şöyle karşılık verdi: "Kutsal Yasa'dan öğrendiğimize göre Mesih sonsuza dek kalacaktır. Nasıl oluyor da sen, 'İnsanoğlu yukarı kaldırılmalıdır' diyorsun? Kimdir bu İnsanoğlu?" (Yu. 12:32-34)

322 N. Schmidt, "Son of Man", **EB**, v. IV, Ed. T. K. Cheyne and J. Sutherland, New York, Macmillan, 1903, s. 4710.

323 Carl H. Kraeling, **Anthropos and Son of Man: A Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Oreint**, New York, AMS Press, 1966, ss. 142-143.

324 I. Enok. 46:2-4.

325 I. Enok, 49:4.

Kralları ve kudretlileri tahtlarından kaldıracak
(Güçlüleri tahtlarından edecek)
Güçlülerin dizginlerini gevşetecek
Günahkarların dişlerini kıracak.[326]

Yukarıdaki pasajla birlikte kitabın bazı bölümlerinde yüceliğin ve hükmetme yetkisinin kendisine verildiği İnsanoğlu, sıklıkla "doğruluk" kavramıyla ilişkilendirilmektedir.[327] Bilgelik sahibi İnsanoğlu'nun ismi güneş, burçlar ve yıldızlar yaratılmadan önce Tanrı'nın huzurunda anılmıştır. İsminin yüce olacağı, yeryüzündekilerin onu yücelteceği bildirilmektedir. Kendisi gibi adil olanların dayanağı, milletlerin ışığı olacaktır. Onun düşmanları ise krallar ve güçlüler olarak tanıtılır ve onların kurtulamayacakları bildirilir. Bunun nedeni ise onların Ruhların Efendisini ve Mesih'i reddetmeleridir.[328]

Enok'un apokaliptik senaryosunda ismi Tanrı'nın huzurunda anılan İnsanoğlu ile Daniel'in vizyonunda 'Eskiden beri Var Olan'ın yanında bulunan İnsanoğlu figürleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. İnsanoğlu figürünün Daniel'de mesiyanik bağlamı açık değilken, *I. Enok*'ta doğrudan Mesih ile özdeşleştirildiği görülmektedir. Dahası burada İnsanoğlu; insanüstü, tanrısal bir tasvire sahiptir. Bu, her ne kadar İnsanoğlu'nun tanrı olarak kabul edildiğini göstermese de Mesih'in vasıflarının oldukça aşkın bir dille ifade edildiğine ve İnsanoğlu'nun beklenen Mesih'e ait unvanlardan biri olduğuna işaret etmektedir.[329]

Daniel ve *I. Enok* kitaplarında insana benzer kimse ve İnsanoğlu olarak adlandırılan apokaliptik kurtarıcının ayrıca peygamber Ezra'nın apokaliptik görüsünde de belirdiği düşünülür. Burada, denizlerin rüzgarlar tarafından sarmalandığı bir kıyamet sahnesi resmedilir. Sahnenin dehşeti arasında rüzgârın içinden çıkıp bulutlara yükselen "insan" formunda bir figür ortaya çıkar. Sonrasında bu insan ve ona karşı koyanlar arasındaki savaş anlatılır. Tek başına büyük bir kalabalığı ağzından çıkan alev seliyle yerle bir eden bu insan, akabinde bir topluluğu kendisine çağırır. Bu görünün ardından Ezra, Tanrı'dan rüyasının anlamını kendisine bildirmesini ister. Bunun üzerine Tanrı, Ezra'nın gördüğü

326 I. Enok, 46-2-4.
327 I. Enok, 48:4; 49:2.
328 I. Enok, 48:1-11.
329 Kraeling, **Anthropos and Son of Man**, ss. 136-138.

insanın kendisi tarafından bu misyon için bekletilen bir kurtarıcı olduğunu söyler. Bu insan aynı zamanda Tanrı'nın oğludur ve yargılama imtiyazı ona verilmiştir. Kurtardığı topluluk ise Asurlar tarafından sürülen on kabiledir. Bu kimselerin gittikleri her yerde yasaya itaat ettikleri bilgisine yer verilerek, yasanın kurtuluş öğretisindeki rolünün altı çizilmiş olur.[330]

Her iki kitapta da bulutlar içinde tasvir edilen İnsanoğlu, C. Colpe'ye göre göksel bir Mesih figürüdür. Erken Yahudi düşüncesinde mesiyanik bağlamı haiz bir İnsanoğlu fikrinin oldukça uzak bir ihtimal olduğunu düşünen Colpe, bu sebeple harici gelenekleri dikkate alır. İran geleneğinde Gayomart, Babil mitolojisinde Adapa ve Mısır'da Horus[331] gibi karakterlerin *Anthropos* ve türevi bazı sıfatlarla anıldığı bilinmektedir. Bu açıdan yalnızca İnsanoğlu ya da *Anthropos* ifadeleri değil, "ilk insan", "mükemmel insan" ya da "göksel insan" gibi benzeri bir çağrışımı olan sıfatlar da öne çıkmaktadır.[332]

b. Helenistik-Gnostik Geleneklerin *Anthropos* Figürü

Hıristiyan İnsanoğlu düşüncesinin şekillendiği dönemde, çağdaş bir fenomen olarak daha çok *Anthropos* olarak nitelenen kurtarıcı bir figürün mitik anlatımları yaygındır. Çoğu Gnostik gelenekler içinde belirmiş, muhtemelen kökleri kimi Doğu mitolojilerine dayanan "İnsanoğlu, İnsan, proto-İnsan, kadim İnsan (*archanthropos*), mükemmel İnsan, üst İnsan, Âdem, Adamas, Anush, Adakas, göksel İnsan" ve benzeri nitelemelerle *Anthropos* figürünün oldukça zengin bir betimine ulaşmak mümkündür.[333]

Keldanîlerde, yeryüzünde hareketsiz bir şekilde duran ve göksel insanın bir sureti olduğu düşünülen "Âdem" isminde bir varlık düşüncesi bulunmaktadır. Bu ilk insana gökteki mükemmel İnsan tarafından ruh verilmiştir. Bu sebeple göğe ait olan ruhun

---

330 II. Ezra, 13:1-48.

331 Horus, ilk gelişinde Tanrıça İsis'in oğlu, ikinci gelişinde ise Baba Tanrı'nın oğlu Iu veya Su şeklinde isimlendirilmektedir. Ayrıca ikinci gelişinde "İnsanoğlu" olarak da anılmaktadır. Yine Ptah'ın oğlu Atum-Ra "mükemmel insan" olarak en erken tanrısal figür olarak kabul edilir. Gnostik *Pistis Sophia* metninde ise Yahudi tanrısı Ieou "ilk insan" (primal man), oğlu Iao (İsa) ise "İnsanoğlu" olarak isimlendirilmektedir. Gerald Massey, **Ancient Egypt: The Light of the World**, Leeds, Celaphais Press, 2008, v. II, s. 793; **Pistis Sophia**, Trans. G. R. S. Mead, London, Aberdeen University Press, 1896, s. 322.

332 Bkz. Carsten Colpe, "ho huiós toú athrṓpou", **TDNT**, s. 400-429.

333 Frederick Houk Borsch, **The Son of Man in Myth and History**, Philadelphia, Westminster Press, 1967, s. 55.

dünyevi bir bedende acı çektiğine inanılır.[334] Hippolytus, benzeri bir Âdem inancının Samotrakya bölgesinde görüldüğünü aktarır. Tapınaklarda bir eli göğe diğer eli yere uzanan iki çıplak insan heykeli bulunmaktadır. Samotrakyalılar bunlardan birinin göksel/ilk Âdem, diğerinin ise ondan yeniden doğmuş ruhsal Âdem olduğuna inanmaktadır. II. yüzyılda ortaya çıkmış Elkesaî mezhebinde de Adem'in oldukça yüksek bir konumu vardır; çünkü Âdem, İsa olarak yeniden görünmüştür.[335]

Çoğu araştırmacının Gnostik olarak tanımladığı Marcion (ö. MS 160)'un[336] İnsanoğlu nitelemesi hakkında esaslı bir öğreti ortaya koyduğu söylenemez. İncilinde İnsanoğlu tanımlamalarından Luka'daki on iki kayda yer verirken, on adet kaydı ise ihmal etmiştir. M. Müller'e göre Marcion, -erken dönem Kilise Babalarının aksine- İnsanoğlu ifadesini İsa'nın insani doğasına işaret eden bir isimlendirme olarak kabul etmek yerine, onun alegorik bir tanımlama ve İsa'ya ilişkin imgesel bir temsil olduğunu düşünmektedir.[337] Marcion istisna tutulursa, İnsanoğlu ya da *Anthropos'un*, Gnostik gelenek açısından son derece önemli bir figür olduğu görülecektir. Gnostik *pleroma*da (kemal/mükemmellik) Ogdoad (Sekizli) olarak isimlendirilen Işık aleminde bir tanrı veya *aeon* (tanrının tezahürü) olarak görülen *Anthropos*'a hemen hemen bütün Gnostik yazarlarda rastlanır. Valentinyan kozmogoniye göre *Anthropos*, *Ekklesia* ile birlikte Tanrı'dan südur eden eril ve dişil *aeon*ların sonuncusudur. Bu ikisinin birleşiminden ise on iki aeon (*Dodecad*) çıkar.[338] Burada İnsanoğlu *Sofia*'dan südur eden Mesih'in görünür, cismani varlığı olarak tanımlanır. Ancak bu cismanîlik, maddî ya da fiziksel değil, ruhanîdir.[339] Valentinus'un öğrencilerinden Ptolemaeus ve Colorbasus'a göre İnsanoğlu *Anthropos*'un neslinden

---

334 Hippolytus, **Refutation of All Heresies**, v. 2.

335 Hippolytus, **Refutation of All Heresies**, ix. 13.

336 Gündüz, Marcion'un Gnostik olup olmadığına ilişkin bir tartışmaya atıfta bulunarak H. Jonas, K. Rudolph ve U. Bianchi gibi isimler başta olmak üzere çoğu araştırmacının onu Gnostik olarak değerlendirdiğini aktarır. Gündüz, "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", **Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu**, Malatya, 2012, s. 69.

337 Müller, **The Expression Son of Man**, s. 34

338 Tuomas Rasimus, "Ptolemaeus and the Valentinian Exegesis of John's Prologue", **The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel**, Ed. T. Rasimus, Leiden, Brill, 2010, ss. 158-159.

339 Irenaeus, **Against Heresies**, i. 8.3-5; 12.4

gelen bir kurtarıcıdır.[340] Bir diğer öğrencisi Marcus ise (ö. II. yy) İsa'yı İnsanoğlu ve *Anthropos* olarak nitelemekte ve Ogdoad'daki *Anthropos*'un İsa'ya indiğini söylemektedir.[341]

İnsanoğlu, Gnostik bir grup olan Berbeliotlar'da ise gerçek ve mükemmel İnsan olarak nitelenen "Adamas" isimli figürdür. Ofitler ve Sethianlar ise asli ışık ve her şeyin babası olarak gördükleri İlk İnsan'ın bir oğlu olduğunu kabul eder. Bu ilk insan ve dişil bir ruhtan Mesih doğar. Bu Mesih'in İsa'ya indiği veya İsa'nın İlk İnsan'ın oğlu olarak geldiğine inanılmaktadır. Benzeri şekilde Gnostik Nassenilerin (Naasenes) *Anthropos* ve "İnsanoğlu" olarak adlandırdıkları, adına ilahiler, övgüler düzdükleri göksel bir varlığı kabul ettikleri bilinir.[342] *Hermafrodit* (çift cinsiyetli insan) olduğuna inanılan bu figür Âdem olarak adlandırılır. Nasseniler bu varlığın üç ayrı öze sahip olduğunu düşünür. Bunlar; aklî/melekî, fiziki ve dünyevî özlerdir ve yeryüzünde bir insanda mündemiç olmuştur ki, o da İsa'dır.[343] Gnostik bir Arap olan Mun'im (Monoimus, ö. 210) de yeryüzündeki insanların bir nevi arketipi olan göksel *Anthropos* fikrini benimser. Bu *Anthropos*, evrenle aynıdır. Ayrıca bütün her şeyin kendisi aracılığıyla yaratıldığı ve İnsanoğlu olarak isimlendirilen bir figürün de babasıdır.[344]

Kıptîce yazılmış olan *Codex Brucianus*'ta *Anthropos* figürü hem kozmik hem de soteriyolojik bir bağlamda ele alınmaktadır. *Anthropos* her şeyi bilen bir varlık olarak övülür.[345] Var olan her şeyin ilk Babası'ndan südur eden *Anthropos*; *Demiurgos*, *Logos*, *Monad*, *Nous*, Baba'nın sureti, Oğul, Şehir gibi isimlerle adlandırılır.[346] Monadlardan

---

340 Irenaeus, **Against Heresies**, i. 12.3

341 Irenaeus, **Against Heresies**, i. 13-15

342 W. Breede Kristiensen, **The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion**, Trans. John Carman, The Hague, Springer Science Business Media, 1960, s. 263.

343 Hippolytus, **Refutation of All Heresises**, v. 1, 3. Nasseniler öğretilerini İsa'nın kardeşi Yakub'un öğrencisi olduğu iddia edilen Miryam (Marianne) isimli bir kadına dayandırmaktadır. Ancak Hippolytus, Nassseni öğretilerinin kökeninin Asurilerin ruh öğretisi ile Frigyalıların ve Mısırlıların sır dinlerine kadar uzandığını savunmaktadır. Hippolytus, **Refutation of All Heresises**, v. 2.

344 Hippolytus, Refutation, viii.12.

345 **The Book of Jeu**, 3 (**The Book of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex**, Ed. Carl Schmidt, Trans. Violet Macdermot, Leiden, E. J. Brill, 1978).

346 **The Untitled Text**, 1, 2, 3 (**The Book of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex**, Ed. Carl Schmidt, Trans. Violet Macdermot, Leiden, E. J. Brill, 1978).

oluşan bir tacı vardır ve 'Biricik Oğul (*Monogenes*)'un anayurdudur.[347] Kral ve yaratıcı gibi isimlerle anılan Setheus isimli bir karakter ise kendisinde Biricik Oğul'un saklandığı varlık olarak görülür. Setheus için kullanılan ifadelerden ötürü onun bahsedilen İnsan mı yoksa onun oğlu mu olduğu pek anlaşılmamaktadır. Çünkü Setheus için de Oğul, yaratıcı *Logos*, yaratıcı *Nous*, Kral, Kurtarıcı gibi ifadeler kullanılmakta ve onun Tanrı gibi olduğu belirtilmektedir.[348]

Anthropos kavramının Nag Hammadi literatürü içinde de oldukça yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. *Yuhanna'nın Apokrifi*'nde her şeyden üstün hatta Tanrı'dan da üstün olduğu ifade edilen 'Görünmez Ruh'tan çift cinsiyetli bir varlık olarak 'İlk İnsan' çıkar. Görünmez Ruh'un sureti olan bu mükemmel İnsan, *Adamas* olarak adlandırılır.[349] Her şeyin yaratıcısı ise Yaldabot'tur. Yaldabot, mükemmel İnsan'ın suretinde bir varlık yaratmak ister. Yarattığı varlığa Adem adını verir.[350] Adem'in Seth adında bir oğlu olur ve "İnsanoğlu" olarak adlandırılır.[351] Âdem, Adamas, Seth gibi figürlerle özdeşleştirilen ya da bu figürlerle ilintili olarak anlatılan İnsan ve İnsanoğlu karakterlerin vasıfları *Mısırlılar İncili, Adem'in Vahyi, Kutsal Eugnotius'un Mektubu, Filip İncili* ve *Arkonların Hipostazı* gibi Gnostik metinlerde de anlatılır. Genellikle Gnostik çevrelerin İnsanoğlu ve *Anthropos* kavramlarını yer yer aynı yer yer de farklı anlamlarda kullandıkları açıktır. Farklılıklarına rağmen genel tablonun aynı olduğu söylenebilir. Öz olarak tüm her şeyin sebebi olan ilk kutsal güçten zuhur eden Göksel/İlk varlık kısaca İnsan olarak adlandırılır. Bu İnsan göksel bir varlık olmakla birlikte yeryüzünde bir yansımaya da sahiptir. Bu yansıma genellikle Âdem veya Adamas olarak da bilinir. Yer yer Işığın Ademi şeklinde isimlendirilen, ancak ilahi özelliği de haiz olan bu varlık İnsanoğlu olarak adlandırılır. Bu karakter de Tanrı'nın Oğlu veya Mesih'tir. Aynı zamanda İnsanoğlu da olan bu Mesih,

---

347 **The Untitled Text**, 7.
348 **The Untitled Text**, 8.
349 **Apocryphon of John**, 6. 10; 8. 28 (**The Secret Teachings of Jesus: Four Gnostic Gospels**: **Four Gnostic Gospels**, Trans. Marvin W. Meyer, New York, Vintage Books, 1984).
350 **Apocryphon of John**, 15.1.
351 **Apocryphon of John**, 25.16.

Sofia ile birlikte yeryüzündeki ilk insan olan Adem'i uyandırmak/kurtarmak için harekete geçer.[352]

Göksel bir figür olarak *Anthropos*'a Hermetik literatürde de rastlanmaktadır. Asli insanın hikayesi Urmensch mitosunda anlatılır. Buna göre her şeyin babası *Nous* kendi suretinden, kendisi gibi tanrı olan *Anthropos*'u yani İnsan'ı yaratır. Bu İnsan yeryüzüne eğilir, suda kendi suretini görür ve böylece doğayla bütünleşerek kendini yeniden var eder. Beden olarak ölümlü, öz olarak ölümsüz olan bu çift cinsiyetli varlıktan erkek ve kadın türü meydana gelir. Ancak İnsan'ın ölümsüz özü, ölümlü bedeninden ötürü acı çekmektedir. Bedenin içinde uyuklama halinde özünü unutmuştur. Bu sebeple kurtuluş, İnsan'ın kendi özünü hatırlayarak uyanması ve ait olduğu yere yükselmesiyle gerçekleşecektir.[353] Bir başka anlatıda İnsan'ın Tanrı tarafından gönderildiği, İnsan'ın ölümlü tanrı, Tanrı'nın ise ölümsüz İnsan olduğu aktarılmaktadır.[354] Hermetik anlatının dikkat çeken yönü gökten inen kurtarıcı bir figürü esas alması ile yeniden doğma ve yükselme motiflerine yer vermesidir.[355]

c. Âdem Figürü ve Philocu "Göksel İnsan"

Yuhanna İncili ile çağdaş bazı Yahudi metinlerin Helenistik dönemde öne çıkan İlk İnsan-Göksel İnsan figürünü Âdem üzerinden okudukları görülmektedir. Adem'in düşüşü ve düşüş sonrasındaki durumuna yönelik yeni bir okuma/yorumlama geleneğinin temel referansı olan Âdem literatürü, Yahudi apokaliptik metinlerinin yayılımda olduğu bir dönemde "Göksel Âdem" figürünü inşâ etmiştir. Göksel Âdem düşüncesi etrafında beliren anlatılar yüceltmeci bir yorum ile birlikte düalist bir dil de ortaya koymuştur. Âdem'in insani doğası yerine onun göksel bir insan ve insanlık için bir model olduğu düşüncesine odaklanan anlatılar, genel olarak düşüşün bir hata olduğunda hemfikirdir. Düşüş nedeniyle Âdem, mutlak ışığın diyarından karanlığın diyarına atılmıştır. Ancak Âdem altı gün sonra kurtulmuş ve karanlıktan gölgeye geçebilmiştir. Düşüş sonrasında pek çok

---

352 Nag Hammadi literatüründeki İnsan/*Anthropos* imgesi hakkında detaylı bir karşılaştırma için bkz., Borsch, **The Son of Man in Myth and History**, ss. 62-65

353 **CH**. i.12-16.

354 **CH**. iv. 2; x. 25.

355 Borsch, **The Son of Man in Myth and History**, s. 60.

mucize göstermiş ve görüler vasıtasıyla kendisine tanrısal alemi görme ve Tanrı ile konuşma imtiyazı verilmiştir.[356] Yaşamının sonunda ruhu göğe çekilmiş, kimi anlatılara göre Tanrı'yla birlikte taht edinmiş, kimi anlatılara göre ise şeytanın tahtına oturmuştur.[357] Âdem literatüründe göksel Âdem şeytan tarafından temsil edilen kötülüğün sürekli rakibidir. Bir diğer deyişle iyilik ve kötülük arasındaki düalite göksel Âdem ve Şeytan karakterleri üzerinden somutlaştırılmıştır.[358]

Âdem literatürü *Anthropos* düşüncesini mitolojik bir figür üzerinden somutlaştırırken, Philocu literatür ise metafizik bir bağlamda "Göksel İnsan" düşüncesine yer vermektedir. Tekvin'de biri Tanrı'nın suretinden, diğeri topraktan olmak üzere insan yaratılışının iki versiyonu vardır. Philo'ya göre ilkinde yaratılan Göksel İnsan'dır. İkinci yaratılış ise ilkinin dünyevi bir kopyasıdır. Çünkü burada insanın var kılındığı madde toprak ve Tanrı'dan gelen nefestir. Philo, Göksel İnsan'ı idea, model, cisimsiz, cinsiyetsiz ve yalnızca akılla kavranabilir olarak tanımlamaktadır.[359] Ayrıca göksel İnsan Philo'ya göre Tanrı'nın görünmez suretidir. Yaratılışın da aracısı olarak bilinen bu suret yine Philocu literatürde *Logos* ile özdeşleştirilmektedir.[360] Bir başka eserinde Philo göksel İnsanı "ruh", topraktan yaratılan dünyevi insanı ise "beden" olarak tanımlamaktadır.[361]

Philo'nun Göksel İnsanı kimi mistik çevrelerde ilk insan olan Âdem ile birleşerek tek bir figüre dönüşmüştür. Kabalistik gelenek de bu düşünceye dayanarak "Âdem Kadmon" tasvirini üretmiştir.[362] Öte yandan bir değil iki Adem'in varlığını öne süren yorumlar da bulunmaktadır. *Midraş Tanhuma*'ya göre ilk Âdem, bu dünya için yaratılan ilk insandır. İkinci Âdem ise nihai sonda geleceği müjdelenen kişidir. O ana dek gizemli bir yerde yaşamaktadır. Bu yönüyle ikinci Âdem, Yahudilikteki yaygın insan-Mesih figüründen farklı olarak göksel bir karakterdir.[363] Bu göksel karaktere Rabbinik gelenek de kayıtsız

---

356 **The Book of Adam and Eve**, xxv, 1-3; xxvi, 1-2.
357 **The Book of Adam and Eve**, xlviii, 3.
358 Kraeling, **Anthropos and Son of Man**, s. 155
359 Philo, **On the Creation**, 134
360 Philo, **On the Confusion of Tonques**, 62-63
361 Philo, **On the Giants**, 12. 58-61.
362 Howard Schwartz, **Tree of Souls: The Mythology of Judaism**, Oxford, Oxford University Press, 2004, s. 125.
363 **Midrash Tanhuma**, Tazri'a, 2.

kalmamıştır. Adem'in düşüşünün doğurduğu olumsuz imaj onun yüceltilmesiyle giderilmiştir. Rabbinik gelenek Âdem'in itaatsizliğinin insanlık açısından oldukça kalıcı hasarlara sebep olduğunu kabul etmektedir. Hatta günah ve ölümün Âdem aracılığıyla geldiğine ilişkin söylemde Pavlus benzeri bir kanaatin varlığı dahi fark edilir.[364] Bu küçültücü tasvire rağmen Âdem; sıradan insanlardan üstün, hayatını bilgelik ve saflık içinde yaşamış, göksel ışığın kendisini çevrelediği ve hatta bizatihi kendisi ışık olan, kadın ve erkeğin kendisinde birleştiği, bedeni Tora'nın sembolü olan ve göklerle yeri kaplayacak büyüklükte dev gibi endama sahip bir varlık olarak vasfedilir.[365]

d. Yeni Ahit Metinlerinde İnsanoğlu

İnsanoğlu Sinoptik İncillerde İsa'nın yargılayıcı, kurtarıcı ve Rabbin kulu olduğuna işaret eden bir isim olarak kullanılır. Sinoptiklerdeki İnsanoğlu tasviri *I. Enok* kitabında olduğu şekliyle eskatolojik bir tasvirdir.[366] Burada İnsanoğlu yeknesak bir bağlama sahip değildir. Kimi zaman İsa'nın kendisi için birinci tekil şahıs zamiri olan "Ben" yerine "İnsanoğlu" ifadesini tercih ettiği görülmektedir (Mar. 2:28). İsa'nın yaklaşan çilesini haber verdiği cümlelerde de İnsanoğlu, yakın kehanetin başrolü olarak tanıtılmaktadır (Mar. 8:31, 9:31, 10:33). Bunların haricinde "henüz gelmiş eskatolojik bir kurtarıcı" ve "son yargının sahibi" olarak da İnsanoğlu karakteri belirmektedir (Mat. 25:31; Mar. 14:6). Özetle Sinoptiklerde "İnsanoğlu", (i) İsa'nın insan türüne dahil olduğuna işaret eden, (ii) onun acı çekecek, ölecek ve yeniden dirilecek olmasına göndermede bulunan ve (iii) onun eskatolojik bir Mesih ve yargılayıcı olmasını niteleyen bir unvandır.[367]

Araştırmacılar arasında bu üç grupta toplanan İnsanoğlu söylemlerinden bir kısmının otantik olmadığına ilişkin kanaatler vardır. Örneğin E. Shweizer İsa'nın daha çok tarihsel varlığına ve misyonuna göndermede bulunan ifadeleri otantik olarak kabul edip eskatolojik İnsanoğlu söylemlerinin tamamına yakınını uydurma olarak değerlendirir.[368]

---

364 "Günah bir insan aracılığıyla, ölüm de günah aracılığıyla dünyaya girdi…" (Rom. 5:12)

365 Kraeling, **Anthropos and Son of Man**, s. 156.

366 Sidebottom, **The Christ of the Fourth Gospel**, s. 70, 85

367 Sinoptik İnsanoğlu söylemlerinin farklı bir tasnifi için bkz. Collins, "The Origin of the Designation of Jesus as Son of Man", s. 395.

368 E. Schweizer, "Der Menschensohn", **Neotestamentica**, 1963, ss. 56-84; "The Son of Man Again", **Neotestamentica**, 1963, ss. 85-92 (den aktaran S. Kim, **The Son of Man as the Son of God**, s. 7).

R. Bultmann ve G. Borkmann gibi isimlerin öncüsü olduğu bir grup araştırmacı ise Schweizer'in aksine eskatolojik İnsanoğlu söylemlerinin bir kısmını kabul edip diğerlerinin otantikliğini şüpheli görmektedir.[369] Örneğin H. Tödt, Luka'daki "Size şunu söyleyeyim, insanların önünde beni açıkça kabul eden herkesi, İnsanoğlu da Tanrı'nın melekleri önünde açıkça kabul edecek" (Luk. 12:8) cümlesinden hareketle İsa'nın İnsanoğlu'ndan kendisini ayırdığını, bu sebeple sadece İnsanoğlu figürünün gelişini haber veren ifadelerin İsa'ya ait olabileceğini iddia etmektedir.[370] Tödt'e göre İnsanoğlu, esasında diriliş sonrasında takipçileri tarafından İsa'ya nispetle kullanılmış bir unvandır.[371] Tödt'e muhalefetle S. Kim ise hem İsa'nın "şimdi" aktivitelerine hem de "gelecekteki" misyonuna işaret eden İnsanoğlu söylemlerinin bütünüyle İsa'ya ait bir öz-tanımlama olarak görülmesi gerektiğini düşünmektedir.[372]

Sinoptikler haricinde İnsanoğlu ifadesi Elçilerin İşleri kitabında da yer almaktadır (Elç. 7:54-57). Buradaki kullanımı da Sinoptiklerdeki perspektifi yansıtır. Vahiy 1:13 ve 14:14'te Daniel kitabına referansla "insanoğluna benzer biri" ifadesine rastlanırken, İbranilere Mektup 2:6'da ise İnsanoğlu ifadesiyle insan türüne atıf yapılmaktadır. Bunlar haricinde Yeni Ahit metinlerinde İnsanoğlu ifadesi bulunmamaktadır. Hıristiyan kristolojinin önemli sacayaklarından Pavlus'un "İnsanoğlu" unvanını tercih etmemesi ise düşündürücüdür.[373] Yine de Pavlus'un "ikinci Âdem" ve "göksel İnsan" kavramlarıyla İnsanoğlu tartışmaları açısından önemli olduğu söylenebilir.

> Ölüm bir insan aracılığıyla geldiğine göre, ölümden diriliş de bir insan aracılığıyla gelir (I Kor. 15:21).

---

369 Bultmann, **Theology of the New Testament**, I, ss. 238-32; Fuller, **The Foundations of the New Testament Christology**, ss. 119-125; A. J. B. Higgins, **Jesus and the Son of Man**, Cambridge, James Clark & Co, 1964; G. Bornkmann, **Jesus von Nazareth**, Kohlhammer, 1980, s. 200ff, (den aktaran Kim, **The Son of Man as the Son of God**, s. 7).

370 Luka 12:8'deki cümleden İsa ve İnsanoğlu'nun ayrı kişiler olduğu anlamını çıkarmak kanaatimizce güçtür. İncillerde pek çok yerde İsa'nın kendisi hakkında soru soranlara İnsanoğlu unvanı üzerinden cevap verdiği bilinmektedir.

371 H. Tödt'ün görüşlerinin analizi ve eleştirisi için bkz. I. H. Marshall, "The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion", **NTS**, 12, 1965/66, ss. 335-343.

372 Kim, **The Son of Man as the Son of God**, s. 14.

373 R. Reitzenstein Pavlus'un "İnsanoğlu" unvanından haberdar olduğunu ancak onu I. Kor. 15:21'de olduğu şekliyle Grekçe *Anthropos* olarak karşıladığını savunur. Bkz. Richard Reitzenstein, **Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance**, Trans. John E. Steely, Eugene, Pickwick Publication, 1978, ss. 444-445.

> Nitekim şöyle yazılmıştır: "İlk insan Âdem yaşayan can oldu." Son Âdem ise yaşam veren ruh oldu. Önce ruhsal olan değil, doğal olan geldi. Ruhsal olan sonra geldi. İlk insan yerden, yani topraktandır. İkinci insan göktendir (I Kor. 15:45-47).

İlk cümlede Âdem-İsa mukayesesi baş göstermektedir. Hemen hemen aynı dönemde Adem'e ilişkin yüceltmeci bir perspektifin varlığı göz önünde bulundurulduğunda Pavlus'un en azından Âdem literatürü açısından önemli olduğu görülecektir. Tabi burada Âdem için bir yüceltmeden bahsedilemez. Bunun yerine Pavlus, İsa yüceltmesine bir zemin oluşturması için geriye dönük bir Tekvin okuması yapmaktadır. Buradaki "insan" ifadesi Adem'den hareketle anlaşılabilir. Pavlus açısından göksel bir Âdem tasavvuru söz konusu olmadığı için onun bu cümledeki İsası da göksel değil dünyevidir. Ancak ikinci cümledeki mukayese, Âdem ve İsa arasında doğaları itibariyle belirgin bir farkın olduğuna işaret etmektedir. Âdem doğal beden, İsa ise ruhsal bedendir. İsa, ikinci insan ve son Âdem gibi isimlerle tanımlanırken, Pavlusçu teoloji açısından bu ikincilik ve sonralık sadece tarihseldir; çünkü hem varlık hem de üstünlük açısından İsa'nın Adem'e öncelendiği bilinmektedir. Pavlus'un İsası "yaratılışın bir prototipi, yaratılan insanın ilahi nitelikli ilk örneği ve Göksel İnsan"dır.[374] Bu düşüncenin Gnostik ve Helenistik *Anthropos* figürleriyle benzer olduğu ifade edilebilir. Özellikle Sabiîlik'teki Adam Kasia ve Maniheizm'deki Anaş Kadmi figürleri Pavlus'un "ikinci Âdem"e yüklediği anlam bakımından paralellik arz eder. Öte yandan Yahudi kutsal metinleri de Pavlusçu kullanımın zeminlerinden birisi olarak görülebilir. Nitekim Sidebottoma'a göre Filipililer 2:7'de İsa'yı "insan benzeyişinde" doğmakla yücelten Pavlus, Daniel 7:13'deki "insana benzeyen" ifadesini takip etmektedir.[375] Buradan hareketle İnsanoğlu tartışmalarında Pavlusçu perspektifin Yahudi geleneğine dayandığı iddia edilmektedir.[376] Ancak, söz konusu Yahudi geleneğinin yine "İnsanoğlu" ifadesi özelinde kimi felsefi-dini geleneklerle veya mitolojik anlatılarla etkileşimde olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

---

374 Gündüz, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", s. 64.
375 Sidebottom, **The Christ of the Fourth Gospel**, s. 91
376 Kraeling, **Anthropos and Son of Man**, ss. 178-179.

e. Erken Dönem Kilise Babaları'nda İnsanoğlu

Yuhanna öncesi İnsanoğlu söylemlerinin anlamı ve bağlamı kadar Yuhanna sonrasında bu söylemlerin nasıl anlaşıldığı da önemlidir. Hıristiyanlığın ilk apolojistlerinden Justin Martyr, İnsanoğlu nitelemesini İsa'nın insani doğasına ve kökenine ilişkin açıklayıcı bir isim olarak yorumlar.[377] Irenaeus da Justin gibi, İnsanoğlu ifadesiyle Mesih'in insani doğasının kastedildiğini düşünmektedir. Hatta bu ifade bazı Gnostiklere cevap olarak İsa'nın gerçek bir insan olduğunun altını çizmektedir. *Logos*'un bedenleşmesiyle insan olduğunu belirten Irenaeus açısından İnsanoğlu, kristolojik bir unvan değil bir tanımlamadır.[378] Kuzey Afrikalı teolog Tertullian da Justin ve Irenaeus gibi İnsanoğlu nitelemesinin İsa'nın insani doğasına işaret eden bir tanımlama olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu tanımlamanın kökeni Daniel'in görüsüdür. Tertullian'a göre İnsanoğlu tanımlaması sadece Mesih'in insani doğasına işaret etmemekte, aynı zamanda onun günahları affetme ve yargılama hakkına sahip tek kişi olduğunu vurgulamaktadır.[379] İskenderiyeli Clement, insanoğlu ifadesine kristolojik anlamda ilgi göstermezken, Origen ise İnsanoğlu'nu *Logos*'un insani görünümü olarak anlamayı tercih eder.[380] Yuhanna 13:31'deki İnsanoğlu'nun yüceltilmesine de değinen Origen, *Logos*'un başlangıçta Tanrı ile birlikte olmasından ötürü zaten yüce olduğunu, dolayısıyla yeniden yüceltilmeye ihtiyacı olmadığını belirtir. Bu durumda yüceltilen onun görünümü olan İnsanoğlu'dur. Yüceltme ise İnsanoğlu'nun çarmıhta ölmesidir.[381]

Mezkûr Kilise Babalarının İnsanoğlu ifadesine ilişkin ortak kanaati onun İsa'nın insani doğasına işaret ettiği yönündedir. Aynı zamanda apolojist olan bu yazarların İnsanoğlu yorumlarını Doketist gruplara yönelik yazılan polemik literatürünün bir parçası olarak da

---

377 Justin Martyr, **Dialogue with Trypho**, 100. 3

378 Irenaeus, **Against Heresies**, iii, 16.3,5,7; v, 21.1 (**The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325**, I, Ed. A. Roberts, J. Donaldson, New York, Charles Scribner's Son, 1913)

379 Tertullian, **Against Marcion**,iv, 10 (**The Five Books of Quintus Sept. Flor. Tertullianus Against Marcion**, Trans. Peter Holmes, Edinburgh, T&T Clark, 1868); **On the Flesh of Christ**, 14.

380 Origen, **On First Principles**, ii, 6.3

381 Origen, **Commentary on the Gospel according to John**, xxxii.318-322 (**The Fathers of the Church** 89, Origen v. II (Books 13-32), Trans. Ronald Heine, Washington, The Catholic University of America Press, 1993, s. 402).

görmek mümkündür. İsa'nın tümüyle tanrısal bir kemale sahip olduğunu ve bu sebeple insan olamayacağını iddia eden Doketikler, yeryüzündeki misyonu boyunca onun "insanmış gibi" yaşadığını söyler.[382] Dolayısıyla gerçek bir bedene sahip olmadığı için Mesih'in acı çekmesi de aynı şekilde çarmıhta ölmesi de söz konusu değildir. Her ne kadar Doketik olarak adlandırılan isimlerin çarmıh konusunda farklı yorumlar benimsedikleri görülse de Mesih'in çarmıh öncesinde Tanrı katına yükseldiği kanaati ortaktır.[383] Bu açıdan Kilise Babalarının İnsanoğlu söylemini İsa'nın gerçek bir insan tabiatına sahip olduğu inancına ait bir ifade olarak görmelerinde Doketik İsa tasvirlerine yönelik muhalefetin de tesiri söz konusudur.

Görüldüğü üzere "İnsanoğlu" ifadesi bir unvan ya da insan tekine veya türüne atıfla Yuhanna çağı öncesinde ve sonrasında Yahudi-Hıristiyan geleneğin etkileşimde bulunduğu coğrafyada sıklıkla kullanılmıştır. Kimi literatürde doğrudan İnsanoğlu terkibi yer alırken, kimilerinde ise aynı anlama karşılık gelen *Anthropos* ve türevi olan bazı kelimelerin tercih edildiği görülmektedir. Terkibin Yuhanna öncesi semantik geçmişi arka plan araştırması için muhtemel bir zemin sunarken, Yuhanna sonrasındaki kullanımları ise İnsanoğlu ifadesine ilişkin kavramsal çerçevedeki gelişimi göstermektedir. Aynı zamanda ifadenin Yuhanna İncili ile çağdaş kimi dini metinlerdeki kullanımları da dikkate alındığında söz konusu İnsanoğlu unvanının kültürler, dinler ve metinler arası bir

---

382 Edwin M. Yamauchi, "The Crucifixion and Docetic Christology", **Concordia Theological Quarterly**, 46/1,1982, s. 5.

383 İsmi Doketikler arasında zikredilen Basilides, İsa'nın acı çekmeyip çarmıhta ölmediğini, çarmıh öncesinde Tanrı'nın yanına yükseldiğini ve Sinoptik kayıtlara göre İsa'nın haçını taşıyan Kireneli Simon'un onun yerine çarmıha gerildiğini iddia eder. Irenaeus, **Against Heresies**, I. 24.4. Cerinthus ise İsa ve Mesih ifadelerini birbirinden ayırarak, Mesih'in vaftiz esnasında bir güvercin olarak İsa'ya geldiğini, böylece İsa'nın birtakım mucizeler yaptığını ancak çile dönemi öncesinde Mesih'in yükseldiğini, böylece çarmıha gerilenin Mesih değil İsa olduğunu savunur. Iranaeus, **Against Heresies**, I. 26.1. Ignatius'un mücadele ettiği Doketiklerin ise İsa'nın insan formunun sadece bir görüntüden ibaret olduğunu kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Maarten J. J. Menken, "The Secessionists of the Johannine Epistles and Docetism", **Docetism in the Early Church:The Quest for an Elusive Phenomenon**, Ed. J. Verheyden, R. Bieringer, J. Schröter and I. Jäger, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, s. 138. Gündüz, çarmıhta İsa yerine Yahuda İskaryot'un öldüğünü savunan Doketikler ile İsa'nın tümüyle tanrısal bir bedene sahip olduğunu, bu sebeple açı çekmediğini, yine kendi hür iradesiyle acıyı ve ölümü isteyebileceğini öne süren Halikarnasuslu Julian gibi *aftardoketik*lerin varlığına işaret eder. Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, ss. 18, 99.

etkileşim zemininde anlam kazandığı ortaya çıkmaktadır. Peki bu zeminde Yuhanna yazarı İnsanoğlu'nu hangi bağlamda ele almıştır?

2. Yuhanna İncili'nde İnsanoğlu Kristolojisi

Yuhanna İncili'nde İnsanoğlu terkibi on üç kez geçmektedir. Bunlardan Yu. 5:26 hariç bütün kullanımlarda oğul ve insan kelimeleri "ho/ton/tou" şeklindeki Grekçe belirlilik ön ekleri almıştır. Yine 12:34 istisna tutulacak olursa, bütün İnsanoğlu terkipleri İsa'nın dilinden aktarılmaktadır. Bu yönüyle İnsanoğlu unvanının Yuhanna kristolojisi içinde bir istisna olduğu söylenebilir. Çünkü *Logos* ve *Kyrios* sadece havariler ve İsa cemaatinin; *Mesih,*[384] *Oğul* ve *Tanrı Oğlu* isimlendirmeleri ise takipçileriyle birlikte İsa'nın da kullandığı ifadelerdir. Ancak İnsanoğlu, İsa'nın dilinden ve kendisi için kullandığı bir unvan olarak belirmektedir.

İnsanoğlu ifadesinin yer aldığı bölümler incelendiğinde iniş-yükseliş motifleri, yüceltilme, yaşam, yargılama ve iman bağlamlarının öne çıktığı görülmektedir. Bunlar arasından ağırlıklı olarak İnsanoğlu'nun yukarı kaldırılması ve yüceltilmesi üzerine vurgu yapılmakta, yer yer de onun göksel bir varlıkken yeryüzüne indiğine işaret edilmektedir.

Yuhanna İncili'nde İnsanoğlu ifadesi ilk kez birinci bölümde yer almaktadır. Burada Natanel ile İsa arasındaki diyaloğa yer verilir. Natanel, İsa'yı "Tanrı'nın Oğlu" ve "İsrail'in kralı" olarak nitelerken; buna cevaben İsa kendisi için "İnsanoğlu" isimlendirmesini tercih eder:[385]

> Size doğrusunu söyleyeyim, göğün açıldığını, Tanrı'nın meleklerinin İnsanoğlu üzerinde yükselip indiklerini göreceksiniz (Yu. 1:51).

Cümlede ilk dikkati çeken İnsanoğlu ifadesinin yükseliş-iniş motifi ile birlikte zikredilmesidir. Yükseliş-iniş motifi veya tersi, İncil'in genelinde -buradaki kullanımı hariç- İsa ile ilişkilidir. *Logos*'un kendi yurduna gelmesi (Yu. 1:4), *Logos*'un bedenleşmesi (Yu. 1:14), Baba'nın Oğul'u göndermesi, İnsanoğlu'nun gökten inmesi (Yu. 3:13), İnsanoğlu'nun göğe çıkması/yukarı kaldırılması (Yu. 3:13-14, 12:32), İsa'nın

---

[384] Mesih unvanı yalnızca Yu. 17:3'te İsa'nın dilinden aktarılmaktadır. Geriye kalan bütün kullanımlar İsa haricindeki karakterlere aittir. Sadece 4:25-26 ve 10:24'te İsa, Mesih unvanını kullanmaksızın Mesih olduğunu ima etmektedir.

[385] E. M. Sidebottom, **The Christ of the Fourth Gospel: In Light of First Century Thought**, Eugene, Wipf and Stock, 1961, s. 72.

Tanrı'dan çıkıp gelmesi ve O'na dönmesi (Yu. 13:3), İsa'nın Baba'yı gitmesi (Yu. 14:28, 16:10, 17, 28), Oğul'un yüceltilmesi (Yu. 17:1) İsa'nın onu gönderenin yanına gitmesi (Yu. 16:5) gibi durumlar iniş ve çıkış motifi bağlamında İsa'ya dikey bir hareketlilik atfetmektedir. İncil'in geneline serpiştirilen bu dikey hareketlilik Yu. 1:51'de İsa yerine meleklere verilir. Pek çok araştırmacı meleklerin iniş ve çıkışlarını tasvir eden bu cümlenin Tekvin kitabına gönderme yaptığını düşünmektedir:

> Düşte yeryüzüne bir merdiven dikildiğini, başının göklere eriştiğini gördü. Tanrı'nın melekleri merdivenden çıkıp iniyorlardı (Tek. 28:12).

Yukarıdaki kayda göre Peygamber Yakub rüyasında meleklerin yeryüzüne inip yükseldiklerini görmüştür. Dilbilgisi açısından meleklerin üzerine inip-yükseldikleri şey üçüncü tekil şahıs bir zamirle tanımlandığı için cümle "Tanrı'nın melekleri Yakub'un üzerinden çıkıp iniyorlardı" şeklinde de okunabilmektedir. Rüyanın anlatıldığı ilgili bölümün devamında Yakub peygamber uyanır; rüya gördüğü mekânı göklerin kapısı olarak betimler ve bir taş dikerek oraya "beytel" yani "Tanrı'nın evi" ismini verir. Tekvindeki bu rüya ile bağlantılı olarak Yuhanna İncili'ndeki İnsanoğlu, meleklerin üzerinden inip-yükseldikleri bir karakter olarak nitelenmektedir. Öte yandan bu cümlede onun göklerin kapısı olduğu şeklinde çağrışımlar da söz konusudur.

Bu ilk örnekte İnsanoğlu iniş-yükseliş motifinin dolaylı nesnesidir. Oysa geriye kalan örneklerde ağırlıklı olarak İnsanoğlu'nun önceden bulunduğu yere yükselmesi, böylece yüceltilmesine atıfta bulunulmaktadır. Örneğin "Gökten inmiş olan İnsanoğlu'ndan başka hiç kimse göğe çıkmamıştır" (Yu. 3:13) ve "Ya İnsanoğlu'nun önceden bulunduğu yere yükseldiğini görürseniz?.." (Yu. 6:61) şeklindeki cümlelerde İnsanoğlu'nun göksel bir varlık olduğu, yeryüzüne indiği ve tekrardan ait olduğu yere yükseleceğine işaret edilmektedir. Yine bu motifle bağlantılı olarak "yukarı kaldırılma" fiiline yer verilmektedir:

> Bu nedenle İsa şöyle dedi: "İnsanoğlu'nu yukarı kaldırdığınız zaman benim O olduğumu… anlayacaksınız (Yu. 8:27).
> Nasıl oluyor da sen, 'İnsanoğlu yukarı kaldırılmalıdır' diyorsun? Kimdir bu İnsanoğlu?" (Yu. 12:34)

Yukarı kaldırılma ile yükselme motifi arasında elbette ki aynılık söz konusu değildir. Yükselme, yukarı kaldırılma fiilinin bir sonucudur. Çünkü Yuhanna İncili'nde yukarı

kaldırılma İsa'nın çarmıhta ölümü ile ilişkilidir. İsa'nın yükselmesi diriliş sonrasındaki bir hadise değil, Sinoptiklerin aksine çarmıhta yükselmedir. Bir diğer ifadeyle dirilen İsa zaten yükselmiş bir figürdür. Buradaki yükselme ise yüceltilmedir. Nitekim İnsanoğlu ifadesinin yer aldığı kimi cümleler de bu yüceltilmeye atıfta bulunmaktadır:

> İsa, "İnsanoğlu'nun yüceltileceği saat geldi" diye karşılık verdi (Yu. 12:23).
> Yahuda dışarı çıkınca İsa, "İnsanoğlu şimdi yüceltildi" dedi (Yu. 13:31).

Görüldüğü üzere İnsanoğlu'nun yüceltilmesi yeryüzündeki misyonunun tamamlanmasıyla ilişkilidir. Bu sebeple Yahuda'nın ihaneti ile birlikte beklenen son gelmiştir. Son adım ise çarmıhtır. Tüm bu süreç ve dramatik son İsa tarafından bilinmektedir. Bu sebeple Yuhanna'nın İsası, -Sinoptik İsa'nın aksine- çarmıhtaki son sahnede "tamamlandı" cümlesini terennüm etmiştir. Yuhanna yazarı açısından başlangıç ve son Tanrı'nın katında Tanrı'yla birlikte olma durumudur. Dolayısıyla iniş ve yükseliş, başlangıç ve son arasındaki iki noktadır. Bunlardan ilki iniş motifinin yansıması olan inkarnasyon, diğeri ise yükselme ve yüceltilmenin aracısı olan çarmıhtır.

İnsanoğlu ifadelerinin kullanıldığı diğer yerler ise İnsanoğlu'nu imanın nesnesi olarak sunan Yu. 9:35; onu sonsuz yaşamı insanlara verecek varlık olarak betimleyen Yu., 6:23,52 ve ona yargılama yetkisinin verildiğini aktaran Yu. 5:27'deki cümlelerdir. Yaşam, İncil içerisinde sadece İnsanoğlu ile değil aynı zamanda *Logos* ve Oğul unvanlarıyla da ilişkilendirilir. Bu unvanlar üzerinden İsa "kendinde yaşam olan" ve sonsuz yaşamı insanlara verebilecek yetkiye sahip olan kişi olarak tanıtılır. Sonsuz yaşama sahip olmanın şartı ise İsa'yı kabul etmek, yani ona iman etmektir. Dolayısıyla İnsanoğlu bir taraftan imanın nesnesi iken, diğer yandan yaşam sahibidir. Yu. 5:27'de de bu kez Baba'nın uhdesinde bulunan yaşam ve yargılama yetkisi İnsanoğlu'na devreder.[386] Bu vasıflarla Yuhanna yazarı İsa'nın insaniliğinden ziyade onun ilahiliğini inşâ etmektedir.

Özetle Yuhanna'daki İnsanoğlu ifadelerinin iman, yaşam, yargılama gibi tali bağlamların yanı sıra iniş ve yükseliş motifinin eşlik ettiği bir yükselme/yüceltilme

[386] Çünkü Baba, kendisinde yaşam olduğu gibi, Oğul'a da kendisinde yaşam olma özelliğini verdi. O'na yargılama yetkisini de verdi. Çünkü O İnsanoğlu'dur (Yu. 5:27).

bağlamına sahip olduğu görülmektedir. Bu yüceltmenin ne anlama geldiği ise modern dönemde yapılan tetkiklerden hareketle ele alınabilir.

Kilise Babalarının İnsanoğlu ifadesini İsa'nın insani doğasına atıfla değerlendirmesi geleneksel bir kabul olarak XVIII. yüzyıla dek sürmüştür. Bu tarih itibarıyla İnsanoğlu'nu mesiyanik bir unvan olarak yorumlayan bir görüş ile birlikte ifadeyi "Ben" zamirinin yerine ikame edildiğini düşünen bir diğer yorum ortaya çıkmıştır.[387] Bu yorum Hıristiyanlık öncesine tarihlenen kimi metinlerdeki İnsanoğlu örneklerine işaret edilerek eleştirilmiştir.[388] Bu eleştirinin güçlü olmasında *I. Enok* kitabının bulunması önemli görülmektedir. Bu eleştiriye rağmen İnsanoğlu'nun mesiyanik bir figür olduğu tezi XX. yüzyıl ortalarına dek baskın bir görüş olarak devam etmiştir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında ise bu kez İnsanoğlu'nun mesiyanik bir bağlamdan yoksun olduğu, "Ben" zamiri yerine kullanılan bir ifade olduğu yorumu destek bulmaya başlamıştır.[389] Bu yeni durumda I. Enok kitabını Hıristiyanlık sonrasına tarihlendiren girişimlerin varlığı etkili olmuştur.[390] XX. yüzyılın sonunda ise *I. Enok* kitabının bu kez MS I. yüzyıla tarihlendirilmesi, İnsanoğlu'nun mesiyanik bir unvan olabileceği görüşünü tekrardan gündeme getirmiştir.

İnsanoğlu tartışmaları bağlamında araştırmacıların ortaya koydukları yaklaşımların farklı yönlerde ilerleyen bir grafiğe sahip olduğunu söylemek gerekir. Semitik çalışmalara

---

387 Burkett, **The Son of Man Debate**, s. 4.

388 Bkz. Bousset, **Kyrios Christos**, ss. 40-44; Bultmann, **Theology of the New Testament**, I, ss. 28-32; Heinz Eduard Tödt, **The Son of Man in the Synoptic Tradition**, Trans. Dorothea M. Burton, Philadelphia, Westminster Press, 1965; Hahn, **The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity**; Sigmund Mowinckel, **He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism**, Trans. G. W. Anderson, Grand Rapids, Eerdmans, 2005; Borsch, **The Son of Man in Myth and History**.

389 Norman Perrin, "The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity: A Suggestion" **BR**, 11, 1966, ss. 17-28; "The Son of Man in Synoptic Tradition", **BR**, 13, 1968, ss. 3-25; Geza Vermes, **Post-Biblical Jewish Studies**, Leiden, E. J. Brill, 1975, ss. 147-169. J. Fitzmyer ve B. Lindars, apokaliptik İnsanoğlu figürünü yeniden gündeme getirse de pek etkili olmamıştır. Bkz. Joseph A. Fitzmyer, "Reviewed Work: *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 3rd* ed. Matthew Black, Geza Vermes," **CBQ**, 30/3, 1968, ss. 417-428; Barnabas Lindars, "Re-enter the Apocalyptic Son of Man", **NTS**, 22/1, 1975, ss. 52-75. Lindars daha sonra görüşünü değiştirerek İnsanoğlu'nu bir unvan olarak değil deyimsel bir ifade olarak kabul etmiştir. Bkz. Lindars, "The New Look on the Son of Man, **Bulletin of the John Rylands Library**, 63/2, 1981, ss. 437-462.

390 J. T. Milik, **The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4**, Oxford, Oxford University Press, 1976, s. 96.

artan ilgi, kimi Gnostik metinler başta olmak üzere yeni bulunan dinî yazmalar ve bu metinler üzerine yapılan spekülasyonların "İnsanoğlu" kavramına yönelik araştırmalarının seyrini etkilediği gözlemlenmektedir. Gelinen noktada erken Hıristiyanların "İnsanoğlu" ifadesinin farklı bağlamlarını bildiğini söyleyebiliriz. Ortaya çıkan tabloda İnsanoğlu söylemi büyük ölçüde Yahudi apokaliptik öğretisinden etkilenmiştir. Araştırma merceğimizi Yuhanna İncili üzerine odakladığımızda ise bu kez daha geniş bir kaynak çerçevesi ile karşılaşmaktayız.

Bu çerçeve içinde C. Dodd, yukarıda zikredilen apokaliptik metinlerden daha eski olan Yeşaya kitabına atıf yapmaktadır. Dodd, Yuhanna'nın İnsanoğlu figürünü, Yeşaya'daki "Rabbin kulu" ile birlikte değerlendirir. Ona göre Yeşeya 49:5 ve Yuhanna 11:52 benzer misyonlara sahiptir. Yeşaya'da "Rabbin kulu"nun İsrail'i bir araya getirme görevi ile Yuhanna'da İsa'nın Tanrı'nın dağılmış çocuklarını toplama görevi paralellik arz eder. "Rabbin kulu" ulusların ışığı (Yeş. 49:6) iken, İsa da dünyanın ışığı olarak tasvir edilir. Aynı şekilde İsrail'e atıfla "acıkmayacaklar, susamayacaklar" (Yeş. 49:10) şeklindeki ifadelerle Yuhanna'daki "Bana gelen asla acıkmaz, bana iman eden hiçbir zaman susamaz" (Yu. 6:35) cümlesi arasında benzerlik bulunmaktadır. "Rabbin kulu"nun acı çekmesi, kendini feda etmesi ve böylece yüceltilmesi; İsa'nın çilesi, kendini feda etmesi ve yukarı kaldırılması süreçleriyle benzeşmektedir. Bölümün tamamı dikkate alındığında "Rabbin kulu"nun bir şahsı değil, İsrail'i kastettiği görülecektir. Aynı şekilde Dodd'a göre Daniel 7:13'te de "insanoğluna benzer kimse" de insandan ziyade bir topluluğa, yani İsrail'e gönderme yapmaktadır. Hem Yeşaya hem de Daniel'deki referanslar arasında bir devamlılık söz konusudur. Dodd'a göre Yuhanna İncili de İnsanoğlu figürü ile bu devamlılığa katılmaktadır. Yani ona göre İnsanoğlu hem "Rabbin kulu"nun hem de "İnsanoğluna benzer kimse"nin yerini almaktadır. Böylece İnsanoğlu ile "yeni bir İsrail" doğmuştur. Bu fikri destekleyecek bir benzerlik de Dodd'a göre Yu.1:51'de İnsanoğlu'nun üzerinden meleklerin inip-yükseldiğini aktaran cümle ile Yakub'un rüyası arasındadır. Meleklerin göğe uzanmış bir merdivenin üzerinden inip-yükselmesi, İsrail halkının atası olan Yakub'un, dolayısıyla İsrail'in kutsanması demektir. Genel olarak

Dodd'a göre Yuhanna yazarı İnsanoğlu unvanı üzerinden bir İsrail-İsa karşılaştırması yapmaktadır.[391]

Yahudi kutsal metinleri ile Yuhanna arasındaki devamlılık fikrini savunanlardan biri de E. Kasemann'dır. Bu devamlılık Yahudi geleneğinin yeniden yorumlanmasıyla inşâ edilmektedir. Kasemann'a göre Yuhanna yazarı, kendisinden önce Daniel kitabındaki İnsanoğlu figürü etrafında oluşan kabulleri radikal bir şekilde yeniden yorumlamıştır. Yahudi düşüncesindeki apokaliptik 'kozmik yargıç' figürü olarak İnsanoğlu, Yuhanna'nın anlatısında Tanrı Oğlu'nun yeryüzündeki vücut bulmuş haline dönüşmüştür.[392] Kasemann'ın bu yorumu Martyn'in "çift katmanlı drama" tezinde farklı bir boyutta ele alınır. O, Daniel'deki İnsanoğlu figürünün Kasemann gibi 'kozmik bir yargıç' olarak betimlendiğini söylemekte, dolayısıyla onun tanrısal aleme ait olduğunu ileri sürmektedir. Bu tasvir Yuhanna yazarının anlatısında yeni bir kurgusal çerçeve kazanmıştır. Martyn'e göre İsa'nın yargılaması ve kurtarıcılığı ne İsa çağına ait tarihsel bir olaydır, ne de dünyanın sonundaki kozmik bir beklentidir. Aksine İnsanoğlu, Yuhanna çağında aktif bir figür olarak betimlenir. İnsanoğlu, Sinagog ile anlaşmazlık içinde olan Yuhanna cemaatinin peygamber-Musa figürü karşısında ikame ettiği bir karakterdir.[393] Bu açıdan bakıldığında Yuhanna İncili'nde iki yüceltmenin var olduğu söylenebilir. Birincisi İsa'nın tarihsel olarak yüceltilmesidir ki, bu İncil anlatısında çarmıh aracılığıyla gerçekleşir. İkincisi ise metinsel yüceltilmedir ki, bu da Yuhanna yazarının yüksek kristolojisini inşâ ettiği anlatısal kurgudur. İnsanoğlu unvanı da bu kurgunun önemli bir bileşenidir. Çünkü İnsanoğlu burada Yahudi geleneğinde iz bırakmış isimler ve geleceği beklenen kutsal kişilerin yerine almaktadır. Örneğin Meeks'e göre Yuhanna yazarı özellikle "Tanrı katına yükselme" teması üzerinden kurgulanan Musa ve İlyas hakkındaki egzotik anlatıların yerine İsa'nın yükseltilmesi/ yüceltilmesi (Yu. 3:33) fikrini koymuştur.[394] Bu ikamenin

391 Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, ss. 246-247.
392 Kasemann, **Testament of Jesus**, s. 13.
393 Martyn, **History and Theology**, ss. 125-135
394 Wayne A. Meeks, **The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology**, Leiden, E. J. Brill, 1967, s. 301. İsa-Musa mukayesesi ya da İsa'nın kimi Tanah figürleri ile karşılaştırılması söz konusu isimlerin Tanrı katına yükseldiklerine ilişkin inançların çarpıştırılması olarak okunabilir. McGrath, kimi Yahudi grupların özellikle mistik akımların Musa'nın Tora'yı almak için Tanrı'nın

nedeni Yuhanna cemaati ve sinagog arasında yaşanan gerilim olabilir. Bu gerilimden ötürü Yuhanna İncili ile Yahudi kutsal metinleri arasında diyalektik bir bağın bulunduğu varsayılabilir. Bunun sonucunda ise apokaliptik literatürdeki İnsanoğlu figürünün, Yuhanna'daki İnsanoğlu söylemlerini etkilediği düşünülebilir.

Yahudilikteki bu göksel İnsanoğlu tasviri yaratılışta Tanrı'yla birlikte olma ve nihai sonda insanlığın bozulan düzenini onarma özelliklerinden ötürü Kysar'ın da dikkatini çekmiştir. Ona göre Yuhanna yazarı bu karakteristiği nedeniyle İnsanoğlu unvanını kendi İsa portresine uyarlamıştır. Muhtemelen bunun nedenlerinden biri İnsanoğlu'nun hem Yahudi literatüründe hem de Sinoptiklerce kullanılan bir unvan olmasıdır.[395] Ancak İnsanoğlu'nun yukarı kaldırılması veya yüceltilmesi Sinoptik anlatıdaki kurgudan ayrışmaktadır. Yüceltilme, Luka'daki anlatıya göre İsa'nın dirilişinden sonra gerçekleşir. Oysa Yuhanna yazarına göre dirilen İsa zaten yüceltilmiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere yüceltilme çarmıhla eşitlenmektedir. Bu yönüyle Yuhanna'nın çarmıh öğretisi Yeni Ahit metinleri içerisinde biricik bağlama sahiptir. İsa'nın inkarnasyonu Tanrı hakkındaki gerçeğin ifşası ise, çarmıh da İsa hakkındaki gerçeğin ortaya çıkmasıdır.[396] Sinoptiklere göre çarmıh öncesi süre, İsa'nın çile dönemidir. Oysa Yuhanna'nın İsası kendi sonunun nasıl olduğunun bilincinde adım adım yüceltilmeye doğru gittiğinin farkındadır. Burada İsa, insanlık için kendini feda eden Tanrı kuzusundan çok taç giymeye hazırlanan bir kral gibi tasvir edilmiştir.[397]

Kysar'ın bu yorumu bir yandan Yuhanna'daki İnsanoğlu betimlemelerini Sinoptik kurgudan ayırırken, diğer yandan İnsanoğlu'nun göksel doğasına işaret etmektedir. Benzeri bir vurgu J. Frey'in açıklamalarında da bulunur. O, İsa'nın göksel kökenini ve

---

katına yükseldiğine inandıklarını aktarır. Philo, Musa'nın Tanrı'nın bulunduğu karanlığa girdiğini aktarır. Burada karanlık, şekilsiz, görünmez her şeyin var kılındığı tinsel alemdir (Philo, **On Moses**, I. 158). Musa'nın Sina Dağı'na çıkması ve levhaları aldıktan sonra dağdan inmesi Tanrı'nın katına doğru bir yükselme-inme hareketi olarak yorumlanır. James F. McGrath, **John's Apologetic Christology: Legitimation and Development in Johannine Christology**, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 157-158.

395 Kysar, **John, the Maverick Gospel**, s. 49

396 İsa hakkındaki gerçek Yu. 8:28'deki şu ifadedir: "İnsanoğlu'nu yukarı kaldırdığınız zaman benim O olduğumu, kendiliğimden hiçbir şey yapmadığımı, ama tıpkı Baba'nın bana öğrettiği gibi konuştuğumu anlayacaksınız.

397 Kysar, **John, the Maverick Gospel**, ss. 52-53.

tanrısal doğasını açıklayan bir kavram olarak İnsanoğlu isimlendirmesini, Yuhanna'nın *yüksek kristoloji*sinin önemli bir bileşeni olarak görmektedir. Frey'e göre Sinoptiklerden farklı olarak Yuhanna'daki İnsanoğlu figürü, "yüceltme" teması etrafında iniş ve yükseliş motifleriyle İsa'nın göksel kökenini, tarihsel rolünü ve nihai kaderini açıklamaktadır.[398]

Yuhanna'nın İnsanoğlu, göksel bir figür iken yeryüzüne misyon gereği inen ve nihayetinde asıl yurduna geri dönecek olan mesiyanik bir karakterdir. Göksel bir figür olması, *Logos* öğretisiyle birlikte düşünüldüğünde İnsanoğlu'nun varlık öncesi olduğuna işaret eder. Öte yandan yaşam verici ve yargı sahibi olması onun tanrısal doğasına atıfla kullanılmıştır. Bu açıdan kanaatimizce Yuhanna İncili'ndeki İnsanoğlu ifadeleri, İsa'nın kendisine referansla ve "ben" zamiri yerine ikame ettiği bir kullanım değildir. Öte yandan kimi araştırmacıların iddia ettiği gibi İsa'nın insan türüne ait olma durumuna da göndermede bulunmamaktadır. O halde buraya kadarki incelemelerin bir sonucu olarak İnsanoğlu figürü için şöyle bir ön değerlendirme yapılabilir:

i. İnsanoğlu, Hıristiyanlık öncesinde bilinen yaygın bir unvandır.
ii. İnsanoğlu, kozmik bir yargıç, göksel bir figürdür.
iii. İnsanoğlu, gök-yer ve yukarı-aşağı düaliteleri arasında dikey bir hareketliliğe sahip ilahi bir kurtarıcıdır.

Yukarıdaki özellikler dikkate alındığında Yuhanna öncesinde bu özelliklere sahip bir figüre veya en azından onun daha basit bir modeline yer veren geleneklerin İnsanoğlu düşüncesine muhtemel bir arka plan tezi sağlayacağı öngörülebilir. İlk İnsan, mükemmel İnsan veya göksel İnsan olarak farklı geleneklerde sıradan insanın arketipi olarak kabul edilen ve tanrısallıkla ilişkili görülen figürlere ait pek çok gelenekte mitolojik anlatılar bulmak mümkündür. Bu geleneklerle Yuhanna arasındaki benzerliklerden ötürü muhtemel irtibatlar da gösterilebilir. İniş ve yükseliş motiflerinin ortaklığı gündeme getirilerek İnsanoğlu'nun Gnostik-Hermetik göksel İnsan figürü ile ilişkili olduğu ileri sürülmüştür.[399] Öte yandan Meeks İnsanoğlu isimlendirmesinin arkasında Gnostik bir

---

398 Frey, **Theology and History**, s. 38

399 Walter Bauer, **Das Johannesevangelium**, 2nd ed. Tübingen, Mohr Siebeck, 1925, s. 40 (den aktaran Burkett, **The Son of Man Debate**, s. 66). Bauer'in bu iddiasına Borsch, Krealing ve Pryor gibi isimler ise itiraz etmiştir. Bkz. Kraeling, **Anthropos and Son of Man**, s. 167; John W. Pryor, "The Johannine Son of Man and the Descent-Ascent Motif, **JETS**, 34/3, 1991, s. 348.

mitosun varlığına ilişkin iddiaları problemli görse de Yu. 3:13'teki "gökten inen ve göğe yükselen İnsanoğlu" figürünün Gnostik arka plan tezine oldukça kuvvetli bir destek sağladığını da itiraf etmektedir.[400]

Yuhanna İncili'nin Gnostik çevrelerce kullanılan kimi kavramlara yer verdiği bilinmektedir. Arche (Başlangıç), *Logos*, *Zoe* (Yaşam), *Phos* (Işık), *Aletheia* (Gerçek), *Anthropos* (İnsan/İnsanoğlu), *Khristos* (Mesih), *Monogenes*, *Paraklit* ve *Agape* (sevgi) bu kavramların en bilinenleridir. Bunun haricinde Gnostik düalizmi andıran aşağı-yukarı, yer-gök, ışık-karanlık ve beden-ruh gibi düaliteler İncil sembolizminin başat bileşenlerindendir. İnsanoğlu'nun iniş-yükseliş motifiyle betimlenmesi ve daha önceden olduğu yere döneceği haberi de Gnostik kurtarıcının hikayesini çağrıştırmaktadır. Yuhanna İncili, bu benzerliklerinden ötürü Gnostik bir metin değilse bile Gnostik bir dil kullanan ya da Bultmann'ın ifadesiyle Hıristiyan mesajını Gnostikleştiren bir karaktere sahiptir. Nitekim II. yüzyıldaki Gnostik çevreler Yuhanna İncili'ne diğer Hıristiyanlardan daha fazla ilgi göstermiştir. Bu sebeple "Gnostik dil" bileşeni Yuhanna İncili'nin başat temaları söz konusu olduğunda etkileşim çemberine dahil edilmek durumundadır.

Şüphesiz Gnostik dil, Yuhanna'nın etkileşim çemberindeki tek bileşen olarak görülemez. Her şeyden önce Yuhanna İncili'nin Markos'la başlayan Sinoptik gelenekten haberdar olduğu unutulmamalıdır. Kanaatimizce pek çok konuda Yuhanna, Sinoptik kabullere muhalefetle kendi anlatısını oluşturmuştur. Dolayısıyla kanonik İnciller içinde iki ayrı kristoloji ve iki ayrı geleneğin var olduğu söylenebilir. Bu açıdan da iki gelenek arasındaki farklılıklar, Yuhanna İncili'nin bağlamını anlamak açısından önem kazanmaktadır. Bunlara ilave olarak Yuhanna cemaati ile Sinagog arasındaki gerilimin metindeki izleri de dikkate alındığında Yuhanna'nın İnsanoğlu kristolojisi için Yahudilikteki "göksel insan/Âdem" figürünün oldukça önemli olduğu görülmektedir. O

[400] Wayne Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Secterianism" ss. 44-46. C. H. Talbert ise inen-yükselen göksel kurtarıcı bağlamıyla İnsanoğlu terkibinin kökeninin Gnostik mitolojiden ziyade Hıristiyanlık öncesi Helenistik Yahudilikte aranması gerektiğini ifade ederek Meeks'in kanaatine karşı çıkar. Krş. C. H. Talbert, "The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity", **NTS**, 22, 1976, s. 430.

halde tüm bu etkileşim çemberi içinde Yuhanna'nın İnsanoğlu anlatısı nasıl bir zeminden beslenmiştir?

Yuhanna çağındaki çoğu İnsanoğlu/*Anthropos* figürünün ortak özelliği kanaatimizce "göksel İnsan" formunda anlatılmasıdır. Elbette ki bu, söz konusu figürler arasındaki tek ortak nokta değildir; ancak en önemlisidir. Öte yandan figürler arasında farklılıklar da söz konusudur, ki bu farklılıklar "göksel İnsan" düşüncesinin hem dikey/tarihsel hem de yatay/coğrafi olarak dolaşmakta olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple söz konusu dolaşımın izlerini sürmek İnsanoğlu düşüncesinin kökenini ve gelişimini anlamaya yardımcı olacaktır.

Daniel ile başlayan, *I. Enok* ve *II. Ezra* kitaplarındaki görülerle devam eden Yahudi apokaliptik söylemlerinde öne çıkan İnsanoğlu, sıradan bir insan karakteri değildir. Aksine varlık öncesinde var olan ve eskatolojik türbülansta ortaya çıkana dek Tanrı tarafından bekletilen bir Mesih'tir. Öte yandan ismi Tanrı'nın huzurunda anılmış, Tanrı'nın oğlu olarak vasıflandırılmış, yönetme ve yargılama hakkına sahip bir kral olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlamalardan hareketle İnsanoğlu nitelemesinin eşlik ettiği Mesih öğretisinde bir farklılaşmanın olduğu görülecektir.

Apokaliptik metinlerin MÖ II. ve MS II. yüzyıllar aralığına tarihlendirildiği de göz önünde bulundurulduğunda, Hıristiyanlık öncesinde ve İnciller çağında 'göksel niteliklerle tasvir edilen' bir kral-Mesih figürü olarak İnsanoğlu'nun Yahudilik düşüncesi içinde bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Oysa Babil sürgünü öncesinde böylesi mitolojik bir figüre rastlanmaz. Bu sonradanlıktan ötürü İnsanoğlu figürü, bütünüyle Yahudi düşüncesinin öz ürünü olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla dar çerçevede Yuhanna ile Yahudi apokaliptik öğretisi arasında bir yakınlık kurulsa dahi Yahudi İnsanoğlu figürünün bir etkileşimle şekillendiğini düşünmek gerekmektedir. Bu etkileşim sürgün esnasında veya sonrasında benzeri bir figüre yer veren komşu geleneklerle karşılaşma sonucunda gerçekleşmiş olmalıdır. Nitekim T. Cheyne gibi isimler Yahudi apokaliptik düşüncesi ile İran mitolojisi arasındaki yakınlığa dikkat çekmektedir.[401]

[401] T. K. Cheyne, "Zoroastrianism", **Encyclopedia Biblica**, v. IV, Ed. T. K. Cheyne and J. Sutherland, New York, Macmillan, 1903, ss. 5438-5439.

Benzeri şekilde Bousset ve Reitzenstein da *Anthropos* figürünün köklerini İran mitolojisinin "İlk İnsan" ı olan Gayomart karakterinde aramaktadır.

Pehlevice *Bundahishn* metnine göre iyiliğin ruhu Ahura Mazda ile kötülüğün ruhu Angra Mainyu arasında başlangıçta bir sulh vardır. Evren üçer bin yıllık dört evreye ayrılmıştır. İlk evrede Ahura Mazda kendi ışık aleminde kimi ilahi varlıkları yaratmıştır. İkinci evrede Angra Mainyu ışık alemine saldırsa da başarılı olamamıştır. Kötü ruhları karanlık alemde üç bin yıl süresince hareketsiz bırakan Ahura Mazda yine bu dönemde maddi alemi yaratmaya başlar. Yarattığı varlıklar arasında yeryüzü, göksel ateş, bitki örtüsü, kadim boğa ile yeryüzündeki insan çiftinin de atası olan Gayomart vardır. Gayomart ilk insan olarak adlandırılmakla birlikte göksel bir varlıktır. Üçüncü evrede Angra Mainyu'nun saldırıları sonucunda kadim boğa ve Gayomart ölür.[402] Bedeninin üçte ikisi güneşe, üçte biri ise yeryüzüne geçer. Gayomart'ın tohumundan yeryüzünde *rivas* (*ışkın*) bitkisi büyür ve 40 yıl sonra bu bitki ilk insan çiftini oluşturur.[403] İnsanlığın hikayesinin başındaki Gayomart, ayrıca son dirilişte de görünür. Burada da her şeyden önce onun kemiklerinin diriltileceği aktarılmaktadır.[404]

İran mitolojisinde Gayomart figürü hem insanlığın atası hem de göksel İnsan olarak bilinir. Bir diğer ifadeyle hem kozmogonik hem de antropogonik işleve sahiptir. Kraeling, Gayomart'ın hem özellikleri (ezeli kahraman ve insanlığın babası) hem de ortaya çıktığı literatürün eskiliği göz önünde bulundurulduğu takdirde, *Anthropos* karakterlerini büyük ölçüde şekillendirdiğini düşünmektedir.[405] Bu etki Yahudiliğe muhtemelen sürgün esnasında veya sonrasında İran dini ile arasındaki etkileşim sonucunda geçmiş olmalıdır.[406] Mitolojik Gayomart figürü her ne kadar apokaliptik İnsanoğlu figürünün

---

402 **Bundahishn**, iii. 12-20. (**Sacred Books of the East**, V, Ed. F. Max Müller, Trans. E. W. West, Delhi, Motilal Banrsidass, 1970)

403 **Bundahishn**, xv. 1-3.

404 **Bundahishn**, xxx. 7.

405 Kraeling, **Anthropos and Son of Man**, 94.

406 Yahudilik ile İran dini düşüncesinin Yuhanna çağı öncesinde üç farklı şekilde karşılaşma ihtimali söz konusudur. İlki Yahudiler sürgünde iken ve sonrasında Akamenid imparatorluğunun hükmü altında yaşarken, ikincisi Helenistik dönemde doğulu öğretiler batıya taşınırken, üçüncüsü ise Mecusi din adamları olan Mecûsların İran dışındaki bölgelere misyon amacıyla yaptıkları seyahatler esnasındadır.

modeli olarak kabul edilse bile, Yuhanna çağındaki diğer *Anthropos* karakterlerinin kökenini tam olarak açıklamaz. Çünkü Yuhanna çağındaki *Anthropos* karakterleri, sadece mitolojik değil, aynı zamanda *Nous* ve *Logos* gibi metafizik kavramlarla ilişki içerisinde varlıklar olarak da tasvir edilirler. Bu tür bir ilişki Gayomart için söz konusu değildir. Kraeling'e göre bu tür metafizik bağlamlar Gayomart figürünün batıya taşınması esnasında eklemlenmiş olmalıdır. Mitolojik Gayomart Suriye'ye ulaştığında muhtemelen buradaki Helenistik yorumların etkisiyle *Nous* ve *Logos* üzerinden metafizik bir kavramsal çerçeveye dahil edilmiş ve senkretik bir figür olarak yeniden yorumlanmıştır. İnsanlığın atası olması yönüyle içkin bir karakter iken *Nous*, *Logos* ve en yüce Tanrı'yla ilişkisinden ötürü aşkınlık özelliği öne çıkarılmıştır. [407]

Anthropos'un bu yeni zemininde birbirinden farklı varyasyonları ortaya çıkmış olmalıdır. Kanaatimizce Gnostik *Anthropos* tipleri, Yahudi apokaliptik metinlerinin İnsanoğluna benzer figürü, Philo'nun Göksel İnsan'ı, Âdem literatürünün yüceltilen Adem'i ve Yuhanna'nın İnsanoğlu tasviri, *Anthropos* düşüncesinin aşkınlık ve içkinlik boyutlarının biraradalığına vurgu yapan yeni yorum aşamasının örnekleridir. Bu yorumda *Anthropos* figürü sadece İnsanlığın atası, kötülükle mücadele eden bir kahraman veya en yüce Tanrı'dan doğan ilahi bir tezahür değildir. Aynı zamanda sonsuz ilahi alem ile sonlu varlık evreni arasındaki köprü işlevi de görmektedir.

Özetle Yuhanna İncili'ndeki İnsanoğlu pek çok dini gelenekte çeşitli nitelemelerle adlandırılan *Anthropos* figürlerinden biridir. Yuhanna yazarı açısından ise 'gerçek' *Anthropos* yani İnsanoğlu'dur. İfadenin metinsel bağlamları dikkate alındığında temel vurgu onun göksel kökenine ve planlanan sonda asli yurdu olan ilahi ikametgahına döneceği üzerinedir. Bu iniş ve yükseliş yolculuğu İncil anlatısında inkarnasyon ve çarmıh öğeleriyle sağlanır. Bir diğer ifadeyle inkarnasyon sonlu aleme, çarmıh ise ilahi aleme açılan kapılardır. Yuhanna'nın bu özgün İnsanoğlu yorumuna Gnostik öğeler eşlik etmektedir. Bu açıdan Gnostik dil İncil anlatısının önemli bir bileşenidir.

[407] Kraeling, **Anthropos and Son of Man**, 103-105

Yuhannacı kullanımın etkileşim çemberinde Sinoptik İnsanoğlu figürü de bulunmaktadır. Yeni Ahit metinleri içerisinde Pavlus'un İnsanoğlu tasviri hakkındaki sessizliği ve bu tasvirin Yeni Ahit'in diğer metinlerindeki seyrekliğine rağmen Sinoptiklerde yaygın olarak kullanılan bir İnsanoğlu söylemi vardır. Karşılaştırma yapıldığında Sinoptik kullanımın ekseriyetle İsa'nın insani doğasına ve işlevine vurgu yaptığı görülmektedir. Yuhanna ise İnsanoğlu'nu genelde ilahi doğa ile irtibatlandırır. Dolayısıyla diğer bir bileşen olarak Sinoptik muhalefet zikredilebilir. Bu muhalefet, Yuhanna'nın Sinoptik İnsanoğlu söylemine de kaynaklık teşkil eden bir geleneği farklı yorumladığını gösterir. Bu gelenek, "apokaliptik İnsanoğlu", "göksel İnsan" ve "göksel Âdem" figürlerini üreten Helenistik dönem Yahudi düşüncesi ve onun devamıdır. İnsanoğlu karakterine ilişkin bu çeşitliliğin arka planında ise farklı kültürler bulunmaktadır. Çünkü Yahudi kutsal metin literatüründeki İnsanoğlu deyişleri genellikle İsrail peygamberlerini niteleyen ve onların esasında insan türüne ait olduğuna işaret eden nitelemelerdir. Oysa Yuhanna çağındaki *Anthropos* figürlerinin hem mitolojik bir kahraman ve insanlığın arketipi olarak tasvir edildiği hem de Tanrı'dan çıkan veya Tanrı tarafından yaratılan göksel suretler olarak betimlendiği düşünüldüğünde bu zengin yorumların sonradan eklendiği düşünülebilir. Bu açıdan yukarıda değindiğimiz İran'daki Gayomart figürü ile onun Helenistik formlarının Yuhanna çağındaki farklı *Anthropos* tiplerine köken oluşturduğunu ifade edebiliriz. Bu etkiyi mümkün kılan hem tarihsel hem de coğrafi yakınlıktır. Dahası Helenistik dönem ve coğrafyaya odaklandığımızda buradaki dini gelenekler, cemaatler ve teolojik yorumlar arasında çok katı sınırların olmadığı, aksine daha esnek ve geçişken bir ortamın var olduğu öncülü bu imkânı güçlendirmektedir.

E. Kyrios

"Efendi, sahip, Rab" gibi anlamlara karşılık gelen *Kyrios* (Gre. *κύριος*) özünde güç ve otorite kavramlarıyla ilişkilidir. Buradaki güç, fiziksel güçten ziyade kontrol edebilme/hükmedebilme gücüdür. Sıfat olarak *Kyrios* "güçlü, meşru, yetkili veya asıl, önemli, kararlı" anlamlarıyla mevsufunu nitelerken, isim formunda iki varlık arasındaki ilişkinin etken tarafını konumlandırır. Eşya açısından sahiplik ilişkisine, insanlar

açısından ise üstünlük ve egemenlik ilişkisine işaret eder. Dolayısıyla *Kyrios*'un anlam dairesi "sahip olan" ve "üstün olan"la sınırlı kalmaz; aynı zamanda "sahip olunan" ve "üstün olunan" varlığa da dolaylı olarak göndermede bulunur.

Kutsal ve profan iki ayrı çağrışıma sahip olan *Kyrios* isminin kutsal çağrışımı bir yana bırakılacak olursa tarihte köle sahiplerinin, oğulları tarafından babaların, eşleri tarafından kocaların ve tebası tarafından kralların/imparatorların *Kyrios* unvanıyla anıldığı görülmektedir.[408] Yine bilginin sağladığı imtiyazdan ötürü filozoflara, doktorlara ve öğretmenlere de *Kyrios* unvanın verildiği bilinmektedir. *Kyrios*'un bu kullanımları profan olarak değerlendirilebilirse de kutsal bir çağrışım kazanmaya da teşnedir. Örneğin yaşarken veya ölümünden sonra tanrılaştırılarak tanrı ya da Tanrı Oğlu olarak kabul edilen kralların ön isim olarak *Kyrios* unvanı ile anılması kratofanik bir durumun ifadesidir. Başta Yakın Doğu gelenekleri olmak üzere erken Hıristiyan cemaatlerin ortaya çıktığı çoğu bölgede *Kyrios*'un krallar ve tanrılar için kullanılan bir unvan ya da isim olduğu kaydedilmektedir. *Kyrios*'un dünyevi ve göksel egemenliğe işaret eden bu bağlamı kutsal bir çağrışıma sahiptir ve egemenliğin tanrısal kökenine göndermede bulunur. Bu çağrışıma sahip kullanımların özellikle Greko-Romen kültürlerin yayılım coğrafyasında homojenlik arz etmediği, buna rağmen Helenistik dönem itibarıyla dini bir isim olarak *Kyrios*'un yaygınlaştığı görülmektedir.

1. İsa Çağı Öncesinde Kyrios

Kyrios, Doğu'daki kralların çok eski zamanlardan itibaren kullandığı bir unvandır. Kral ve tebası arasındaki ilişki analojik bir yolla efendi-köle ilişkisi üzerinden tanımlandığı için bu unvan seçilmiş olmalıdır.[409] Bunun örneklerine Helenistik dönem öncesinde özellikle Eski Mezopotamya ve Asur-Babil geleneklerinde rastlanır. Burada tanrılar ve krallar için "Rab, Yüce Rab ve Rab-Tanrı" ya da "Rablerin Rabbi, Yeryüzünün Rabbi, Hikmetin Rabbi" gibi unvanlar verilirdi.[410] Dolayısıyla kral ile tebası arasındaki ilişki tanrılar ile

---

408 Charles H. Dodd, **The Bible and the Greeks**, London, Hodder & Strougton, 1954 (1935), s. 9.

409 Cuss, **Imperial Cults and Honorary Terms**, s. 54.

410 Mısır ve Mezopotamya bölgelerindeki kral ve tanrıların unvanları için bkz. Henri Frankfort, **Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration Society and Nature**, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1978 (1948).

insanlar arasındaki ilişkinin bir tezahürü olarak tanımlanmıştır. Çünkü Mezopotamya'da devlet fikri R. Bellah'ın ifadesiyle hem tanrıların ve insanların yaşamlarını hem de onlar arasındaki ilişkiyi düzenlemekle ilgilidir.[411] Aynı dönemlerde Grek geleneği *Kyrios*'u sadece bir sıfat olarak ve nadiren tanrılara atfetmektedir. Ayrıca Yakın Doğu geleneklerinin aksine Grek tanrıları yeryüzünün ya da evrenin Rabbi olarak görülmezler. Bu dönemde *Kyrios* yerine daha çok *Despotes* (Gre. *δεσπότης*) isminin öne çıktığı söylenebilir.[412]

Helenistik dönemle birlikte *Kyrios*'un tanrılar ve krallar için isim olarak kullanılmasında belirgin bir artışın olduğu gözlenir. Bu durum gerek politik gerekse dini söylem açısından Yakın Doğu geleneklerinin Greko-Romen dünyanın batısında etkili olduğuna işaret eder. MÖ I. yüzyılda Rab-kral (*kyrios basileus*), Rab-tanrı (*kyrios theos*) ve Rab-komutan (*kyrios stratēgos*) unvanlarının özellikle Mısır ve Suriye bölgelerinde yaygın olduğu ve Mısır üzerinden bugünkü Anadolu, İtalya ve İspanya bölgelerine ulaştığı sanılmaktadır.[413] Mısır'da *Kyrios* Firavunların ilahi lakapları arasındadır. Münih Papirüsü'nde kaydedildiği şekliyle Ptolemy IV. Philapator (h. MÖ 221-205) "Taçların Rabbi" (*kyrios basileion*) olarak isimlendirilmiş, aynı unvan Reşit Taşı'ndaki (*Rosetta Stone*) kayda göre Ptolemy V. Epiphanes'e (h. MÖ 205-181) de verilmiştir. Yine Philae'deki İsis tapınağına ait bir kitabede XIII. Ptolemy (h. MÖ 51-47) "Rab-Kral Tanrı" (*tou kyriou basileos theou*) olarak adlandırılmıştır.[414] Benzeri bir adlandırma İskenderiye'deki başka bir kitabeye göre Kleopatra (h. MÖ 51-30) ve XIV. Ptolemy (h.

---

411 Robert N. Bellah, **Religion in Human Evolution: From Paleolithic to the Axial Age**, Cambridge MA-London, Harvard University Press, 2011, s. 220.

412 W. Foerster, "Kyrios", **TDNT**, III, Trans. Goeffrey W. Bromiler, Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing, 1995 (1966), ss.1038-1059.

413 Foerster, "Kyrios", ss.1038-1059.

414 Mısır'daki kral-Tanrı figürlerinin gerçek tanrılar ya da teofaniler olarak kabul edildiklerine ilişkin farklı kanaatler söz konusudur. H. Frankfort bu soruyu tamamen tanrısal krallık fikri düzleminde ele alırken, Posener kralın tanrısallığını metaforik olarak yorumlar. J. Assmann ise kralların tanrı(sal)lığı hakkında homojen bir kanaatin edinilemeyeceğini söyler. Çünkü kralların "tanrı, tanrı oğlu, tanrının seçtiği kişi ya da tanrının hizmetkarı" gibi birbirinden farklı kimliklerle anıldığı kayıtlar bulunmaktadır. Krş. Frankfort, **Kingship and the Gods**, ss. 3-15; Georges Posener, **De la divinite du pharaon**, Paris, Cahiers de la Societe Asiatique, 1960 (den aktaran Bellah, **Religion in Human Evolution**, s. 271); Jan Assmann, **The Search for God in Ancient Egypt**, Trans. David Larton, Ithaca-London, Cornell University Press, 2001 (1984).

MÖ 47-44) için yapılmıştır.[415] Unvanın Suriye'deki kullanımı ise Arap yarımadasındaki *Rabb* (Ara. رب) isminin kullanımı ile paralellik arz eder. Öte yandan Artemis, Atargatis ve İsis örneklerinde olduğu gibi nadiren de olsa unvanın dişil formu olan *Kyria*'nın (Gre. *κυρία*) da kullanıldığı görülür. Ayrıca Greko-Romen coğrafyada başta kültik yapılar olmak üzere dini literatürde tanrıların *Kyrios* unvanı ile anıldıkları kaydedilir. Asklepios'tan, Anubis'e, Zeus'tan Osiris'e, Hermes'ten Serapis'e kadar pek çok tanrısal varlığın *Kyrios* unvanı ile anıldığını ilişkin kayıtlar bulunmaktadır.[416]

Kyrios unvanı Roma'da Mısır, Suriye ve Anadolu'ya kıyasla daha geç dönemde kabul görmüştür. Unvanın Latince karşılığı olan *Dominus*'u imparatorlara verilen ilahi isimlerden biri olarak değerlendirmek mümkündür. Yakın Doğu'da oldukça erken bir tarih itibarıyla varlığını devam ettiren "Kral/yönetici kültü" Jül Sezar ve Augustus'un girişimleriyle birlikte Roma'nın batı topraklarında "İmparatorluk kültü" olarak belirmiştir. Her ne kadar *Dominus*'un İmparatorluk kültüne ait bir unvan olduğu kesin değilse de kültün özellikle yaygın olduğu doğu topraklarında imparatorların sıklıkla *Dominus* ya da *Kyrios* olarak isimlendirildiği görülmektedir. Buna rağmen Deissmann, Principatus dönemi (MÖ 27-MS 284) imparatorları Augustus ve Tiberius'un *Dominus*'u bir unvan olarak kullanmayı tercih etmediklerini aktarır. Bu tercih batı toprakları ile sınırlıdır. Ayrıca kültün bütünüyle imparatorun tercihleriyle şekillenmediğini kaydetmek gerekmektedir. Nitekim Suriye'deki bir kitabeye göre Tiberius'dan da *Kyrios* olarak bahsedilmektedir.[417] Ancak resmi bir belgede ilk kez İmparator Nero'nun *Dominus* olarak isimlendirildiği kaydedilir.[418] Nitekim Elçilerin İşleri'ndeki kayda göre Vali Festus İmparator Nero'dan *Kyrios* olarak bahseder (Elç. 25:26). Nero sonrasında bu unvan -

---

415 Deissmann, **The Light from Ancient East**, ss. 353-358.

416 *Kyrios* ve *Kyria* unvanlarını kullanan tanrı ve tanrıçaların listesi için bkz. W. H. Roscher, **Lexikon der griechischen und romischen Mythologie**, Leipzig, II/1, 1890-1897, ss. 1755-1769.

417 Bousset, **Kyrios Christos**, s. 140.

418 Bu belge bugünkü Yunanistan sınırları içinde bulunduğu için Kyrios unvanının ilk kez Nero için kullanıldığı ifade edilmektedir. Oysa edebi içerikli bir kayda göre Caligula (h. MS 37-41)'nın kendisine *Kyrios* olarak hitap edilmesine izin verdiği, başka bir Mısır belgesine göre Claudius (h. MS 41-54)'un da *Kyrios* olarak isimlendirildiği aktarılır. Deissmann, **The Light from Ancient East**, ss. 357-358; **The Oxyrhynchus Papyri**, 37.

yaşayan imparatorlar da dahil olmak üzere- yaygın olarak kullanılmıştır.[419] Domitianus (h. MS 70-96), Trajan (h. MS 98-117), Hadrianus ve Antonius Pius (h. MS 138-161)'a ilişkin kayıtlarda *Dominus* unvanına rastlamış; Dominatus dönemi (MS 284-476) imparatorları da bu unvanı kullanmayı sürdürmüştür.[420]

Kyrios'un Mısır'daki kullanımı ve çağrışımı düşünüldüğünde Septuaginta'da YHVH tetragrammatonunun *Kyrios* ile karşılanması şaşırtıcı değildir. Septuaginta'da altı binden fazla *Kyrios* ve türevlerinin birkaç istisna dışında tamamıyla Tanrı için kullanıldığı bilinmektedir. Mısır belgelerindeki kayıtlar ile Septuaginta çevirisinin aynı döneme ait olması bu kullanımlardan hangisinin kronolojik olarak önce olduğunu anlamamızı zorlaştırmaktadır. Ancak Septuaginta'nın ilk versiyonlarında YHVH isminin çevrilmediği, bunun yerine Y-H-V-H harflerini anımsatacak bir literasyonla Grekçe *Ιαω* olarak kodlandığı kaydedilmektedir.[421] *Kyrios*'un YHVH'nin karşılığı olarak kullanımının ise sonraki yüzyıllarda gerçekleştiği düşünülmektedir. Hatta kimi araştırmacılar *Kyrios*'u YHVH'nin karşılığı olarak ilk kullananların Hıristiyanlar olduğunu dahi öne sürmüştür.[422] Ayrıca Rab anlamına gelen *Adonay*'ın semitik kültürlerdeki karşılığıyla uyumlu bir şekilde Tanrı'nın bir ismi değil unvanı olduğu vurgulanır. Bu açıdan *Kyrios* ile *Adonay*'ın aynı anlamda olmalarına rağmen farklı işlevlere sahip olduğu düşünülebilir. Nitekim Dodd, Helenistik dönemde Yahudilerin *Kyrios* ismini tercih etmesinin -kültik yapılarda görüldüğü şekliyle- tanrı ile bireysel bir yakınlık ilişkisi kurmak istemelerinden kaynaklanmış olabileceğini ifade eder.[423]

---

419 Tertullianus, *Dominus*'un daha çok imparatorların ölümünden sonra kullanılan ilahi bir unvan olduğunu düşünür. Hatta yaşayan bir imparatora ölümünden yani tanrısallaştırılmasından önce tanrısal bir unvan ile seslenmenin kötü şans getireceğine inanıldığını aktarır. Tertullian, **Apology**, xxxiv. 4.

420 Gustaff Dalman**, The Words of Jesus: Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writings and the Aramaic Language**, Edinburgh, T & T Clark, 1902, s. 330.

421 Pavlos D. Vasileiadis, "Aspects of Rendering the Sacred Tetragrammaton in Greek", **Open Theology**, 1, 2014, s. 60.

422 George Howard, "The Tetragram and the New Testament." **JBL**, 96/1, 1977, ss. 63-83.

423 Dodd, **The Bible and the Greeks**, s. 10.

2. Erken Hıristiyan Literatüründe Kyrios

Başta İnciller olmak üzere erken Hıristiyan literatüründe bir saygı ifadesi olarak profan çağrışımıyla *Kyrios*'un sıklıkla yer aldığı görülmektedir. Bu türden kayıtlar daha çok seslenme formundadır. Araştırmacılar *Kyrios*'un seslenme formu (*Kyrie*) ile mutlak formu (*ho Kyrios*) arasında net bir ayrım yaparak ikincisinin ilahi bir isim ya da unvan olarak değerlendirilebileceğini kaydeder. Bu minvalde Markos İncili'ne baktığımızda *Kyrios*'un çoğunlukla Tanrı için kullanıldığını ifade edebiliriz. Örneğin Markos 5:19'da *Kyrios,* İsa'nın dilinden Tanrı'ya nispet edilmiştir.[424] *Kyrios*'un İsa'nın Kudüs'e bir sıpa üzerinde girdiği sahnede[425] ona nispetle kullanıldığı düşünülebilirse de sahnenin devamında "…Rabbin adıyla gelene selam olsun!.." (Mar. 11:8) hitabından ötürü burada da kastın Tanrı olduğu anlaşılır. Bunun dışında seslenme formu olan *Kyrie*'nin de yalnızca bir kez yer aldığı Markos İncili için *Kyrios* kristolojisinin bir örneği olduğunu söylemek zordur. Bu kanaate İncil'in son kısmında üstelik İsa ismine iliştirilerek kullanılan *Kyrios*'un kristolojik bir unvan olarak değerlendirilebileceği gerekçesiyle itiraz edilebilir. "Rab İsa" (Mar. 16:19-20) şeklindeki terkibin Pavlusçu *Kyrios* kullanımlarıyla aynı olduğu düşünülebilir. Buna rağmen ilgili ifadeleri de içeren son bölümün Markos İncili'nin kimi versiyonlarında ve erken dönem kilise literatüründe yer almayışı son yüzyıldaki araştırmacıları bu kısmın sonradan eklendiğine ilişkin bir kanaate sevk etmiştir. Bu açıdan konu ile ilgili bir kesinlik söz konusu değilse de *Kyrios*'un kristolojik bir unvan olarak İncil'in geri kalanında kullanılmayışı, Mark. 16:19-20'daki *Kyrios* ifadelerinin Markos İncili'ne ilişkin yaptığımız değerlendirmeyi pek etkilemeyeceğini söyleyebiliriz.

Matta İncili'ndeki *Kyrios* ifadelerinin Markos'taki çağrışımı devam ettirdiği açıktır. *Kyrios* yer yer Tanrı'ya[426] yer yer de İsa'ya nispetle kullanılır. İsa'ya nispetle kullanılan

---

[424] Markos İncili'nde Kyrios'un Tanrı için kullanıldığı diğer pasajlar için bkz. Markos, 1: 3; 12: 11; 12: 29, 30, 35; 13: 20.

[425] Yeruşalim'e yaklaşıp Zeytin Dağı'nın yamacındaki Beytfaci ile Beytanya'ya geldiklerinde İsa iki öğrencisini önden gönderdi. Onlara, 'Karşınızdaki köye gidin' dedi. 'Köye girer girmez, üzerine daha hiç kimsenin binmediği, bağlı duran bir sıpa bulacaksınız. Onu çözüp bana getirin. Biri size, 'Bunu niye yapıyorsunuz?' derse, 'Rabbin ona ihtiyacı var, hemen geri gönderecek' dersiniz. (Mar. 11:1-3)

[426] Matta İncili'nde Kyrios'un Tanrı için kullanıldığı diğer pasajlar için bkz. Matta, 1:20, 21, 24; 2:13, 15, 19; 3:3; 4:7, 10; 5:33; 9:38; 11:25; 21:42; 22:37; 23:38; 27:10; 28:2.

Kyrios ifadelerinin çoğunun seslenme formunda olduğu görülür.[427] Matta 24:42'deki "Çünkü Rabbinizin hangi gün geleceğini bilemezsiniz" cümlesinde İsa için kullanılan *Kyrios* istisnaidir. Her ne kadar buradaki *Kyrios*'un kristolojik bir çağrışımı söz konusuysa da Tanrı'ya nispetle kullanılan *Kyrios* isminden ayrışmaktadır. Çünkü *Kyrios*, ilgili anlatıda İnsanoğlu unvanı ile değişimli olarak İsa'ya atfedilir. Bu açıdan Matta'nın İnsanoğlu kristolojisini desteklemekle birlikte Pavlusçu *Kyrios* kullanımından farklıdır.

Kyrios ifadelerinin Markos ve Matta'daki tüm çağrışımlarıyla Luka'da da yer aldığı ifade edilebilir. Dolayısıyla hem *Kyrios*'un Tanrı'nın bir ismi olarak kullanıldığı yerler[428] hem de seslenme formunda İsa'ya nispetle kullanıldığı yerler Luka'da da bulunmaktadır.[429] Öte yandan *Kyrios*'un Yuhanna da dahil olmak üzere kanonikler arasında en yaygın kullanıldığı metin Luka İncili'dir. Üstelik İsa'yı doğrudan "Rab" olarak niteleyen ifadelerle birlikte Pavlus kristolojisini andıran *Kyrios Khristos* (Rab Mesih) şeklindeki bir nitelemeye de yer verilmiştir. Bousset, *Kyrios Khristos* şeklindeki kullanımının Aramice מְשִׁיחַ יְהוָה "*Rabbin meshettiği*" şeklinde yaygın olarak bilinen soteriyolojik bir nitelemenin Grekçe'ye yanlış bir şekilde aktarıldığını, Luka'nın da bu yanlış aktarımı devam ettirdiğini düşünmektedir. Bousset'in bu iddiası kabul edilse bile Luka'nın kristolojik çağrışımı açık olan *Kyrios* kullanımları görmezden gelinemez.[430] Nitekim Bousset de Pavlusçu *Kyrios* kristolojisinin İncil literatüründeki ilk görünümünün Luka olduğunun altını çizer. Sonrasında başta Yuhanna olmak üzere II. yüzyıla ait pek çok İncilde *Kyrios* unvanının kristolojik bir anlamda kullanıldığı gözlemlenmektedir.[431]

Kyrios ifadelerinin hiçbirisinin İsa'nın dilinden aktarılmamış olması da hayli dikkat çekicidir. Buradan hareketle İsa'nın kendi çağında *Kyrios* olarak bilinmediği

---

427 Matta'da seslenme formunda kullanılan Kyrios ifadeleri için bkz. Matta, 7:21-22, 8:2,6,8, 21,25, 9:28;14:28,3; 15:21,24,27; 30; 16:22, 17:4, 15; 18:2; 20:30, 31, 33; 25:37,44; 26:22.

428 Luka İncili'nde Kyrios'un Tanrı için kullanıldığı diğer pasajlar için bkz. Luka, 1:6, 9, 15, 16, 17, 25, 28, 32, 38, 45, 46, 58, 66, 68; 2:9, 15, 22, 23, 24, 26, 29, 39, 3:4; 4:8, 12,18,19; 5:17; 10:2, 21, 27; 13:35, 19:8, 38; 20:37 20:42

429 Luka'da seslenme formunda kullanılan Kyrios ifadeleri için bkz. Luka, 5:8, 12; 6:46; 7:6; 9:54, 61; 10:17; 10: 40; 11:1, 41, 13:22, 25; 17:37; 18:41, 19:8.

430 Bkz. Luka, 1:43, 76; 2:11; 7:13; 10:1, 39, 41; 11:39, 42; 13:15; 17:5, 6; 18:6 19:8; 22:61 24:3, 34.

431 Bousset, **Kyrios Christos**, ss. 123,124

düşünülmektedir.[432] Bir diğer deyişle *Kyrios*, tarihsel İsa'nın değil çarmıh sonrası yüceltilen İsa anlayışının bir parçası olarak kabul edilir. Markos ve Matta'daki *Kyrios* ifadeleri ile Luka'daki kullanımları birlikte düşündüğümüzde Sinoptiklerin *Kyrios* kristolojisini tam yansıtan metinler olmadığını ifade edebiliriz. Bu kanaat elbette ki Sinoptikleri Pavlus'un mektuplarıyla kıyas ettiğimizde anlamlıdır.

İsa'yı sıklıkla "İsa Mesih", "Mesih İsa", "Kyrios İsa Mesih" veya "Tanrı Oğlu İsa Mesih" şeklinde anan Pavlus'un oldukça zengin bir kristolojik isimlendirme yelpazesine sahip olduğu bilinmektedir. İncillerin aksine İnsanoğlu terkibini kullanmayan Pavlus'un Helenistik İsa cemaatinde cari olan isimleri tercih ettiği düşünülür.[433] Bu isimler içinde Heitmüller'in bütünüyle Helenistik İsa cemaatine ait olarak tanımladığı *Kyrios* diğerlerinden ayrılır.[434] *Kyrios*, Tanrıoğlu ve Mesih ile birlikte Pavlus kristolojisinin üç sac ayağından biridir. Hatta F. Young'a göre *Kyrios* İsa'nın asıl unvanıdır. Pavlus'un odağında bütünüyle ölümden dirilen/yüceltilen İsa figürü olduğu için dini ve politik çağrışımı etkin bir şekilde sunan unvan *Kyrios*'tur. Young, etnik çağrışıma sahip Mesih ifadesinin ise Pavlus'un İsası'na ait bir soyadı işlevi gördüğünü öne sürer.[435] Yaklaşık iki yüz otuz yerde İsa'yı *Kyrios* olarak tanıtan Pavlus tarihsel İsa figürünü yansıtan İnsanoğlu kristolojisi yerine "Rab İsa Mesih" kristolojisini ikame etmiştir. Öyle ki Sinoptik eskatolojinin esas figürü olan apokaliptik İnsanoğlu'nun misyonu Pavlus'un Rab İsası'na aktarılmıştır (I Sel. 4:13-5:3). Üstelik *Kyrios,* Pavlus'un Mektuplarında sadece eskatolojik çağrışımı olan bir unvan da değildir. Hatta Kyrios, Pavlus için bir unvan olmaktan öte İsa'nın Oğul ve Mesih kimlikleriyle aynılaşan bir isim formudur. Nitekim Gündüz, Pavlus'un Rab İsa Mesih tasvirini şöyle özetler:

> Pavlus'a göre Rab İsa Mesih, tarihsel İsa'nın aksine varlık öncesi var olan (pre-existant) tanrısal bir varlıktır (1 Kor. 8:6; Filip. 2:6); Tanrı Oğludur (Rom. 1:3, 5:10; Gal. 2:20, 4:4; 1 Sel. 1:10). O, her şeyden önce var olandır ve her şey onun aracılığıyla yaratılmıştır. Oğul İsa Mesih, görünmez tanrının görüntüsü, gücü ve hikmetidir (Kol. 1:15-18; 1 Kor. 1:24);

---

[432] Hahn, **The Titles of Jesus in Christology**, s. 85; Paul Wernle, "Jesus und Paulus: Jesus und Paulus. Antithesen zu Bouffets Kyrios Christos," **Zeitschrift für Theologie und Kirche**, Tübingen, Mohr Siebeck, 25, 1915, s. 20 (den aktaran Bousset, **Kyrios Christos**, s. 125)

[433] Bousset, **Kyrios Christos**, s. 121.

[434] Wilhelm Heitmüller, "Zum Problem Paulus und Jesus", **Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft**, 13/4, 1912, s. 333 (den aktaran Bousset, **Kyrios Christos**, s. 122).

[435] Young, "A Cloud of Witnesses", s. 19.

> Baba Tanrı insanlığı "karanlığın hükümranlığından kurtarıp sevgili Oğlunun egemenliğine" aktarmıştır (Kol. 1:13). Ayrıca Pavlus'a göre Rab İsa, Baba Tanrıyla insanlar arasında aracı bir varlıktır: "Söylediklerinizve yaptığınız her şeyi Rab İsa'nın adıyla, Onun aracılığıyla Baba Tanrıya şükrederek yapın" (Kol. 3:17).[436]

Görüldüğü gibi *Kyrios*, İsa için kullanılan sıradan bir yüceltme ifadesi olarak okunamaz. O'Collins'in deyişiyle İsa'nın *Kyrios* olduğuna iman etmek Hıristiyan olmanın alameti haline gelmiştir.[437] Pavlus, "Babamız Tanrı'dan ve Rab İsa Mesih'ten size lütuf ve esenlik olsun" ifadesiyle "Şema" duasının "Tanrımız Rab" tekliğini Baba-Tanrı ve Rab-İsa eşleştirmesi üzerinden paylaştırmıştır.[438] Bir diğer ifadeyle *Şema monoteizmi* İsa'nın Rablığını da içerecek şekilde genişletilerek kristolojik bir bağlam kazanmıştır. İsa'nın Rablığı göklerin, yerin ve yer altının yaratılmış varlıklarını kapsamakla mekânsal bir düzlemde olduğu kadar bütün zaman çizgisinde de aktif olarak kabul edilmiştir. Yargı ya da kıyamet gününü niteleyen "Rabbin Günü", (Yoel 2:31) Pavlusçu *parousia* düşüncesiyle ilişkilendirilerek "Rab İsa'nın Günü" (I Sel. 5:21, I Kor. 1:8) olarak yeniden formüle edilmiştir.[439] Bunun da ötesinde Septuaginta'da Tanrı'ya nispetle kullanılan "Rabbin sözü, Rabbin adı" şeklindeki ifadeler, Rab-İsa eşitliği uyarınca İsa'ya hasredilmiş, hatta *Kyrios* isminin geçtiği pek çok cümle de İsa'ya referansla yeniden anlamlandırılmıştır. Bu açıdan Pavlus "Rabbin adı" terkibine soteriyolojik ve litürjik bağlamda büyülü bir anlam kazandırmıştır.[440] Öyle ki "Rabbin adı" Hıristiyanların günlük tapınımının en önemli göstereni haline gelmiştir.[441] Son akşam yemeği de Pavlusçu

---

436 Gündüz, **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, s. 284.

437 O'Collins, **Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus**, s. 142.

438 Tanrı (*Theos*) ve Rab (*Kyrios*) unvanları Tanrı'nın iki gücü olarak kabul edilen adalet ve merhametle ilişkilendirilerek bir nevi ayrıştırılmıştır. Ancak bu ayrıştırma işlevselдir, ontolojik değildir. Rabbinik gelenek merhameti *Kyrios* olarak vasıflandırdığı YHVH ile adaleti ise *Theos* ifadesiyle karşıladığı Elohim ile ilişkilendirmektedir. Benzeri bir ayrıştırma Philo'da da görülür. Philo *Theos*'u YHVH'nin yaratıcı gücü, *Kyrios*'u ise yönetici/hükmedici gücü olarak tanımlar. Marianne Meye Thompson "Thinking About God: Wisdom and Theology in John 6", **Critical Readings of John**, Ed. R. Alan Culpeper, Leiden, Brill, 1997, s. 239.

439 O'Collins, **Christology**, ss. 144-145.

440 Charles Talbert, **The Development of Christology During the First Hundred Years**, Leiden, Brill, 2001, s. 16. Georg Strecker, **Theology of the New Testament**, Trans. M. Euhene Boring, New York, Berlin, De Gruyter, 2000, s. 89.

441 İsa'nın Rab olduğunu ağzınla açıkça söyler ve Tanrı'nın O'nu ölümden dirilttiğine yürekten iman edersen, kurtulacaksın (Rom. 10:9).
Bazılarınız böyleydiniz; ama yıkandınız, kutsal kılındınız, Rab İsa Mesih adıyla ve Tanrımız'ın Ruhu aracılığıyla aklandınız (I Kor. 6:11).

terminolojide ‘Rabbin sofrası olarak tanımlanmıştır. (I. Kor., 11:20) Rabbin kasesinden içmek (I. Kor., 10:21) deyimiyle Pavlus, evharisti adeta bir kült ritüeli, İsa’yı da kültik bir kahraman olarak sunmaktadır. Böylelikle *Kyrios* unvanı üzerinden İsa erken dönem Hıristiyan tapımının mihverine yerleşmiştir. Buna göre vaftiz onun adıyla gerçekleşir, kurtuluş onun adıyla mümkün olur, cemaat de onun sofrasında bir araya gelir. Yakarış onun adına yöneliktir, haftanın ilk günü Rabbin günü (*Kyriakē hēmera*) olarak kabul görür, inananlar onun adına mucizeler gerçekleştirir ya da şeytan çıkarma (*eksorsizm*) uygulamaları yapar.

Bousset bu yeni kült pratiğini YHVH’nin adına gerçekleşen eski pratiklerin erken Hıristiyan tapınımına aktarımı olarak görür. Burada inananlar topluluğunu bir araya getiren şey bütünüyle tapınmadır. Bousset’in “Mesih kültü” dediği bu tapınma eyleminin odağında ise *Kyrios* unvanı bulunmaktadır.[442] Bu unvan İsa’nın kendisine inanan bireyin bireysel kurtarıcısı olduğunu değil, ritüeller üzerinden kendisiyle bir olmaya çalışan cemaatin (*ekklēsia*) lideri olduğunu vurgular. Çünkü “Mesih” ve “İnsanoğlu” unvanları tümüyle eskatolojik çağrışımından ötürü yeni oluşmakta olan cemaatte İsa’nın kurucu ve koruyucu vasfını izah etmekte yetersizdir. Bu sebeple *Kyrios* unvanı kültik bir bağlamla İsa’ya nispetle kullanılmaya başlamıştır.[443] Nitekim Bultmann da *Kyrios* kristolojisiyle İnsanoğlu kristolojisi arasındaki ters orantıya dikkat çeker. İsa sonrasında İnsanoğlu unvanı zamanla terk edilmiş, yerine ise hem kültik hem de eskatolojik çağrışımları olan *Kyrios* ikame edilmiştir.[444]

Muhtemelen Pavlus öncesi cemaat Septuaginta’dan aşina olduğu *Kyrios* unvanını çarmıh sonrası dirilen İsa için kullanmaya başlamıştı. Filipililer’deki Mesih ilahisi[445] bu durumun göstergesi olarak okunabilir.[446] Yine Pavlus’un mektuplarında “Rabbimiz, gel”

Söylediğiniz, yaptığınız her şeyi Rab İsa’nın adıyla, O’nun aracılığıyla Baba Tanrı’ya şükrederek yapın (Kol. 3:17).

442 Bousset, **Kyrios Christos**, ss. 134-135.

443 Bousset, **Kyrios Christos**, s. 126.

444 Bultmann, **Theology of the New Testament**, I, s. 51

445 Filipililer, 2:5-11.

446 Gündüz, **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, s. 283; Strecker, **Theology of the New Testament**, s. 88, 298.

(I Kor. 16:22) anlamındaki Aramice *Maranatha* (Aram. מרנאתא; Gre. *Μαρανα θα*) ifadesini çevirmeksizin Grekçe transliterasyonuna yer vermesi Pavlus öncesinde İsa'nın *Kyrios* olarak kabul edildiğine işaret etmektedir. Bu açıdan *Kyrios*'un erken Hıristiyan cemaatin kullandığı Aramice *Mar* (*Aram.*מָר, *Rab*) ifadesinin bir devamı olduğu öne sürülür. Yukarıdaki örnekte de olduğu gibi Marana (*Aram.* מרנא, *Rabbimiz*) şeklindeki seslenme formunun İsa sonrasında Hıristiyanlar tarafından sürdürüldüğü aktarılır. Ancak daha çok Kudüs'teki İsa cemaati tarafından kullanılan *Mar* hitabı ile erken Hıristiyan tapımına ait ilahi bir unvan olan *Kyrios*'un aynı olduğunu söylemek zordur. W. Kramer, *Mar* ve türevlerinin İsa için bir saygı ifadesi olduğunu ve metafizik bir çağrışımı olmadığını ifade eder.[447] Diğer bir deyişle *Mar* ve *Kyrios* "Rab" ifadesinin anlamsal karşılığı olmalarına rağmen, bunların ilkinde profan sonrakinde ise kutsal bir çağrışım ön plandadır.[448] Her halükârda Pavlus'un kayıtları olmaksızın *Kyrios*'un tam olarak ne tür bir kasıtla kullanıldığını bilmek zordur. Yine de *Kyrios*'u Pavlus öncesi yüceltme ifadelerinden biri olarak görebiliriz. Ancak İsa'ya atıfla *Kyrios*'u yazınsal bir forma ilk kez aktaran ve unvanı pek çok açıdan yeniden anlamlandıran kişi Pavlus'tur.[449] Bousset, İnsanoğlu unvanı üzerinden oluşturulan erken kristolojinin yerine Pavlus'un Helenistik kültlerde yaygın olarak kullanılan *Kyrios* unvanını ikame ederek yeni bir kristoloji inşâ ettiğini söyler.[450]

Kyrios unvanının İmparator Nero için kullanılmasıyla aynı dönemde yazan Pavlus'un İsa'yı *Kyrios* olarak isimlendirmesi de ilgi çekicidir. Her ne kadar Pavlus öncesinde İsa'nın *Kyrios* olarak anıldığı bilinmekteyse de yazınsal düzeyde ilk kez Pavlus'un mektuplarında görüldüğü ortadadır. Kimi araştırmacılar Pavlus'un imparatorlar için kullanılan *Kyrios* unvanına yönelik sessiz bir itiraz yükselttiğini düşünür.[451] Ancak Pavlus'un siyasal otoriteyi kutsayan ve kendi yaşadığı dönemde dahi bağlılarını mevcut otoriteye itaat etmeye çağıran bir isim olduğu düşünüldüğünde bunun bir itirazdan ziyade

---

447 Kramer, **Christ, Lord, Son of God**, ss. 101-107.
448 Dalman, **The Words of Jesus**, ss. 328-329.
449 Hıristiyan kutsal kitaplarının en erken yazılan metni kabul edilen I. Selanikliler'de Pavlus'un 24 kez *Kyrios* ifadesini kullandığı görülmektedir.
450 Bousset, **Kyrios Christos**, s. 122.
451 Deissmann**, The Light from Ancient East**, s. 359.

İsa'nın gerçek anlamda tek *Kyrios* (I Kor. 8:4-6) olarak vurguladığını düşünmek daha makuldür. Bir diğer ifadeyle Pavlus, İsa'nın otoritesinin imparatorların otoritesinden üstün olduğunu belirtmek istemiştir. Yine de Yahuda'nın Mektubu'nda İsa'yı Romalı yöneticilerin bilinen iki unvanından hareketle "tek Efendimiz (*despotēs*) ve Rabbimiz İsa Mesih" şeklinde nitelemesi İmparatorluk kültü ile erken dönem İsa tasvirleri arasında bir etkileşimin olabileceğine işaret eder. Bu açıdan *Kyrios*'u yalnızca İsa'ya hasreden erken Hıristiyan yorumu, *Kyrios*'u Romalı yöneticilere atfeden İmparatorluk kültünün anti tezi görünümündedir.[452]

Öte yandan bütünüyle ilahi bir sıfat olarak algılanan *Kyrios*'un imparatorlar için kullanılmasından rahatsız olan sadece Hıristiyanlar değildir. Josephus'un aktardığına göre MS 70 sonrasında Yahudiler de imparatorların *Kyrios* unvanını kabul etmeyip sadece YHVH'yi *Kyrios* olarak gördükleri için öldürülmüştür.[453] Yahudilerin yüzleştiği bu durumla II. yüzyılda önemli ölçüde Hıristiyanlar da yüzleşmiştir.[454] Hatta Deissmann bu durumu Hıristiyanlıktaki "şehitlik" (*martydoom*) müessesesin önemli sebeplerinden biri olarak kabul eder. *Kyrios*'un yalnızca İsa'ya ait bir unvan olarak korunmaya çalışılması Hıristiyanlığın Roma'nın resmi dini olduğu dönemlerde de devam etmiştir. Hıristiyan imparatorlar *Kyrios* yerine "Efendi" anlamına gelen *Despotēs* olarak adlandırılmıştır.[455]

Deissmann erken Hıristiyan cemaatinin İmparatorluk çağında yaşadığına dikkat çekerek çağın geleneklerine yabancı olmadıklarını ifade eder. Bunu söylemesindeki amaç erken literatürün ya da dini pratiklerin söz konusu çağın gelenekleriyle etkileşim içinde olma ihtimaline dikkat çekmektir. Bu sebeple Hıristiyan kilisesinin ve literatürünün teşekkül döneminde yaygın olan İmparator kültünün İsa'ya ilişkin kristolojik tasviri etkilediğini ifade eder.[456] Kimi araştırmacılara göre Pavlusçu literatürün *epifani, apantesis, ekklesia, evangelion* ve *parousia* gibi imparatorluk terminolojisi üzerinden bir

---

452 Frances Young, "Two Roots of a Tangled Mass", **The Myth of God Incarnate**, Ed. John Hick, London, SCM Press, 1977, s. 99.
453 Josephus, **Jewish Wars**, VII. x. 1.
454 Helmut Koester, **History, Religion and Culture in the Hellenistic Age**, Berlin, Walter de Gruyter, 1995, s. 86.
455 Deissmann, **The Light from Ancient East**, s. 360.
456 Deissmann, **The Light from Ancient East**, ss. 344-345.

kristolojik dil inşâ etmesi bu etkinin boyutlarını gözler önüne sermektedir.[457] Pavlus ve diğer Yeni Ahit yazarlarının İsa tasviri için İmparatorluk kültünü ne derece dikkate aldıkları tartışmalı olsa da erken Hıristiyanların Mesih kültünün yayıldığı coğrafyanın dilsel zeminine yaslandığı kabul edilebilir.[458] Bu sebeple Pavlus'un "Rabbin sofrası" ile Eski Mısır inancının "Rab Serapis'in sofrası" betimlemesi birbirinden ayrı düşünülemez.[459] Elbette bu yorum kronolojik önceliğinden ötürü zorunlu olarak Serapis kültünün Mesih kültünü etkilediği sonucunu doğurmaz. Nitekim "Rabbin sofrası" terkibinin kimi Tanah metinlerine kadar uzanan bir soy kütüğü çıkarılabilir.[460] Ancak bu benzerliğin imparatorluk çağında monoteist ve politeist geleneklerin ortak bir din dilini kullanıldıklarını göstermesi bakımından önemli olduğu da yadsınamaz.

Pavlus, kendi çağının ve muhatabının farkında olan bir yazar olarak muhatap kitlesinin dini arka planını dikkate almıştır. Bu açıdan İsa'yı ilahi bir unvan olan *Kyrios* ile nitelemesi, söz konusu unvanın Pavlus'un muhatap kitlesinin önceki inançlarında tanrısal bir çağrışıma sahip olmasıyla ilişkilendirilebilir.[461] Bousset'e göre Pavlus, erken Hıristiyan cemaati başka bir gelenekte ilahi bir unvan olarak kullanılan *Kyrios*'u doğrudan yeni gelişmekte olan dini yapısına nakletmemiştir. Pavlus, Yahudi çevirmenlerin YHVH'ye, Gnostiklerin Simon, Helena ya da *Nous'*a, Mısırlıların Osiris ve İsis'e, Romalıların da imparatorlarına nispet ettiği Doğu kökenli ilahi bir sıfat olan *Kyrios*'u İsa'ya hasretmiştir. Bir diğer ifadeyle *Kyrios* yeni filizlenen Hıristiyan cemaati kuşatan dini atmosferin bileşenlerinden biridir.

---

457 Kimi yazarlar Pavlusçu kristolojinin İmparatorluk kültüne muhalif bir bağlama sahip olduğu iddia etmektedir. Bkz. Karl P. Donfried, "The Imperial Cults of Thessalonica and Political Conflict in 1 Thessalonians", **Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society**, Ed. R. A. Horsley, Harrisburg, Pa., Trinity Press International, 1997, ss. 215-23; J. R. Harrison, "Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki", **JSNT**, 25, 2002, ss. 88-95; Abraham Smith, "Unmasking the Powers: Toward a Postcolonial Analysis of 1 Thessalonians" **Paul and the Roman Imperial Order**, Ed. Richard A. Horsley, Harrisburg, Pa., Trinity Press International, 2004. ss. 54-65. S. Kim ise Pavlusçu İsa tasvirini İmparator karşıtı bir imaj üzerinden okuyan bu çalışmaların güçlü argümanlardan yoksun olduğunu öne sürer. Seyoon Kim, **Christ and Caesars: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke**, Michigan-Cambridge, Wm B. Eerdmans, 2008, ss. 65-66.

458 Deissmann**, The Light from Ancient East**, ss. 345-346.

459 **The Oxyrhynchus Papyri**, 110.

460 Bkz. Malaki, 1. 7, 12; Hezekiel, 39: 20, 44: 16.

461 Cuss, **Imperial Cult and Honorary Terms**, s. 63.

3. Yuhanna İncili'nde Kyrios Kristolojisi

Pavlus kadar olmasa da *Kyrios* unvanına yer veren diğer bir isim Yuhanna yazarıdır. Yuhanna İncili'nde toplam elli iki kez *Kyrios* ifadesine rastlanır. Bunların çoğu *Kyrie* şeklinde seslenme formundadır. Daha önce de belirtildiği üzere bu tür bir kullanım profan çağrışıma sahiptir. Bunun haricinde efendi ya da üstat gibi otorite sahipleri için de üç ayrı yerde *Kyrios* unvanına yer verilir (Yu. 13:13,14, 15, 16; 15:20). Yine üç yerde ilahi bir unvan olarak *Kyrios*'un Tanrı'ya nispetle kullanıldığı görülür (Yu. 1:23; 12:13, 38). Ancak bu kullanımlar da Tanah'tan yapılan alıntılardır. Bu üç ayrı kategori dışında unvanın *ho Kyrios* şeklinde kristolojik bir bağlamda ilk on dokuz bölümlük kısımda neredeyse kullanılmadığı görülür.[462] Yuhanna'nın *Kyrios*'u İncil'in son iki bölümünde sık kullanması ve bu türden kullanımların çarmıh sonrasına ait olması ilgi çekicidir. Bu istatistik *Kyrios*'un tarihsel İsa'nın değil ölümden dirilen İsa'nın bir ismi olduğuna işaret etmektedir. Bu yoruma çarmıh öncesine ait kayıtlar içinde İsa'yı *ho Kyrios* olarak nitelemesinden ötürü saygı ifadesi olarak kullanılan ve neredeyse tamamı seslenme formundaki *Kyrie* hitaplarından ayrışan şu cümleler ile itiraz edilebilir:

> …Rab bunu öğrenince Yahudiye'den ayrılıp yine Celile'ye gitti (Yu. 4:1-3).
> Rabbin şükretmesinden sonra halkın ekmek yediği yerin yakınına Taberiye'den başka tekneler geldi (Yu. 6:23).
> Meryem, Rabb'e güzel kokulu yağ sürüp saçlarıyla O'nun ayaklarını silen kadındı (Yu. 11:2).

Görüldüğü üzere bu örneklerde İsa ismi yerine doğrudan "Rab" ismi tercih edilmiştir. *Kyrios*'un bu mutlak formda kullanımı diriliş öncesinde de İsa'nın *Kyrios* olarak isimlendirildiği iddiasını gündeme getirse de yukarıdaki kayıtların Yuhanna yazarına ait parantez cümleleri olduğu gözden kaçmamalıdır. V. Taylor, Yuhanna yazarının İsa sonrası cemaate ait kristolojik bir unvan olan *Kyrios*'u diriliş öncesi anlatıda kullanırken kendini sınırladığını ifade eder.[463] Bu açıdan İsa'nın ancak diriliş sonrasında *de facto* bir *Kyrios* olduğu aktarılır.[464] Dolayısıyla diriliş hadisesi *Kyrios* isminin kristolojik kullanımı bakımından muhtemel en erken tarih olarak kabul edilebilir. Ancak diriliş sonrasına ait

---

462 Tilborg, **Reading John in Ephesus**, ss. 30-31.
463 Vincent Taylor, **Names of Jesus**, London, Macmillan, 1953, s. 43.
464 Harris, **Jesus as God**, s. 126.

olmak, Kyrios kristolojisinin İsa'nın öğrencilere görünmesiyle birlikte hemen başladığını göstermez. Nitekim diriliş sonrasına ilişkin kayıtları diğer İncillerle karşılaştırdığımızda Yuhanna'nın *Kyrios* kullanımlarının tarihsel otantikliğinin problemli olduğu görülür.

İnciller arasında diriliş anlatıları paralel bir görünüm arz eder. Haftanın ilk günü İsa'nın mezarını ziyaret edenler onun mezarda olmadığını anlar. Mezarın başına gidenler Yuhanna'ya göre sadece Mecdelli Meryem iken Matta başka bir Meryem'in de Mecdelli'ye eşlik ettiğini söyler. Markos, ziyaret eden kadınların üç kişi olduğunu Luka ise daha fazla olduklarını ifade eder. İsa'nın dirildiğini onlara söyleyen kimsenin kimliği de İnciller arasında ihtilaflıdır. Markos bu kişiyi genç bir adam olarak tanımlarken Matta onun melek olduğunu bildirir. Luka bir değil iki adamın mezarın başında olduğunu aktarır. Yuhanna ise onların iki melek olduğunu söyler ancak Sinoptiklerin aksine meleklerle karşılaşma Meryem'in ilk ziyaretinde değil ikinci ziyaretinde gerçekleşir.[465]

Anlatılar, öğrencilerin İsa'nın dirildiğini öğrendikleri ve onunla karşılaştıkları sahnelerle devam eder. Diriliş sonrasına ait anlatılar arasındaki bu farklılıklar İsa'nın dirilişine ilişkin şahitliklerin çelişkili olduğunu göstermektedir. Buna rağmen anlatıların ana hatları açısından benzeri bir kurguya sahip olduğunu ifade edebiliriz. Bizim açımızdan önemli olan nokta ise *Kyrios* isminin diriliş kurgusundaki rolüdür. Anlatılar bu açıdan karşılaştırıldığında ise oldukça farklı bir resim ortaya çıkmaktadır. Çünkü Yuhanna haricinde *Kyrios* ismini ısrarla kullanan başka bir kayıt yoktur. Daha önce de ifade edildiği üzere Markos İncili'nin çarmıh sonrasına ilişkin kaydı büyük ölçüde sonradan metne dahil edildiği için bu karşılaştırmada ilgili bölümler dikkate alınmamıştır. Matta bu konuda tamamen sessiz iken, Luka'da ise sadece bir kez öğrencilerin İsa'yı *Kyrios* olarak isimlendirdiği görülmektedir.[466] Üstelik tek fark *Kyrios*'un kullanım sıklığı da değildir. Yuhanna yazarı kendisinin, Mecdelli Meryem'in, öğrencilerin ve Tomas'ın dilinden İsa'yı *Kyrios* olarak isimlendirmektedir. Söz konusu karakterlerin Sinoptik diriliş anlatılarındaki

[465] Ziyaret eden kadınlar ve mezarın başında bekleyen melek detayına Nikodemus İncili'nde de yer verilir (Bkz. Nik. 13:1-2).

[466] Bunlar, "Rab gerçekten dirildi, Simun'a görünmüş!" diyorlardı (Luk., 24:34).

rolleri incelendiğinde Yuhanna yazarının diriliş sonrasının tarihselliğinden ziyade işlevselliğini önemsediği anlaşılmaktadır.

Örneğin bütün anlatılarda İsa'nın mezarını ziyaret edenler arasındaki ortak isim Mecdelli Meryem'dir. Sinoptik İncillere göre mezarın boş olduğunu anlayan kadınlar gizemli bir adamın/meleğin sözleri üzerine İsa'nın dirildiğini anlarlar. Oysa aynı sahne Yuhanna'ya göre farklı bir şekilde kurgulanır. Meryem mezarın boş olduğunu anlayınca öğrencilerin yanına gelerek "Rabbi almışlar" diye haber verir. Bunun üzerine mezara koşan iki öğrenciden Petrus durumun ne olduğunu anlamazken Sevilen Öğrenci için "olanları gördü ve iman etti" ifadesi kullanılır. Çalışmanın ikinci bölümünde bu öğrencinin görmeden iman etmenin sembolü olduğunu ifade etmiştik. Aynı öğrencinin İncil'in son bölümünde diğer öğrenciler İsa'yı tanımazken Petrus'a dönüp "Bu Rab'dir" demesi de öğrenciler içerisinde İsa'nın kimliğini bilen tek kişinin o olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Diğer İncil anlatılarında yer almamasından ötürü Sevilen Öğrencinin Yuhanna yazarının İsa anlatısını dayandırdığı kurgusal ve sembolik bir karakter olduğuna ilişkin kanaatimiz doğrultusunda bu öğrencinin dilinden aktarılan *Kyrios* kayıtlarını Yuhanna kristolojisine ait bir unvanın İsa anlatısına aktarılması olarak okuyabiliriz. Kanaatimizce bu aktarım sadece Sevilen Öğrenci ile sınırlı değildir. Benzeri bir durumun Tomas'ın *Kyrios* söylemi için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Kyrios ismine yer veren erken literatür içinde en tartışmalı söylem Tomas'ın şüpheden arındığını gösteren "Rabbim ve Tanrım" (Gre. *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*) şeklindeki iman itirafıdır. "Rabbim ve Tanrım" ifadesini tartışmadan önce Tomas anlatısının tarihselliğiyle ilgili probleme atıf yapmak gerekmektedir. İsa'nın öğrencilere göründüğü sahneleri yine İnciller arası bir karşılaştırmayla ele alacak olursak ortak temanın şüphe ve iman olduğunu anlarız. Markos'a göre İsa'nın dirildiğini duyan öğrencilerin hiçbiri buna inanmaz. Daha sonra İsa iki öğrenciye görünür, bu öğrenciler durumu diğerlerine aktardığında yine inanamazlar. Nihayetinde İsa On bir öğrencisine görünüp inançsızlıklarından ötürü onları azarlar (Mar. 16:9-14). Matta'ya göre ise İsa On bir öğrenciye göründüğünde çoğu iman etse de içlerinde şüphe duyanlar vardır (Mat. 28:16-18). Luka yazarı da On bir öğrencinin kadınların İsa'nın dirildiğine ilişkin haberine

inanmadığını, ancak İsa'nın kendilerine göründüğünde inandıklarını aktarır (Luk. 24:11; 36:52). Dolayısıyla Sinoptiklere göre On bir öğrenci İsa'nın dirilmesiyle ilgili haberleri şüpheli bulmuşlardır, bu haberlerin doğru olduğuna ancak İsa'yı gördüklerinde iman etmişlerdir.

Yuhanna'daki aktarıma göre ise öğrencilerin kaç kişi olduğu ifade edilmeksizin İsa'yı gördüklerinde iman ettikleri aktarılır. Ancak devam eden cümlelerde bu öğrencilerin arasında Tomas'ın bulunmadığı ve Tomas'ın İsa'yı görmedikçe ona iman etmeyeceğini söylediği kaydedilir. Yuhanna'daki şüphe temasının sahibi Tomas'tır. Ancak Sinoptiklerdeki anlatılara tekrar dönecek olursak İsa'nın On bir öğrencisinin tamamına göründüğü verisi ile karşılaşırız. İlgili anlatılarda Tomas'ın onlar arasında olmadığına ilişkin herhangi bir kayıt da yoktur. Bu kıyasa göre Yuhanna'daki bu "şüpheci Tomas" detayının tarihselliği problemli hale gelmektedir. Matta'da İsa'nın dirildiğine iman edenler arasında bazı kuşkucuların olduğuna ilişkin kaydın Tomas'a atıfta bulunduğu söylense de Yuhanna'nın Tomas karakterinin İsa'yı gördüğünde iman etmesinden ötürü ilgili bağlantının kurulamayacağı açıktır. Bir diğer ifadeyle Tomas, Yuhanna yazarına göre İsa'yı gördüğünde iman eden diğer öğrenciler gibidir. İsa'yı görmeden dirildiğine inanan tek kişi yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Sevilen Öğrencidir. Dolayısıyla Tomas ile ilgili kurgulanan durumun işlevsel anlamının tarihsel otantikliğinden daha önemli olduğu söylenebilir. İşte burada Tomas'ın "Rabbim ve Tanrım" şeklindeki ifadesinin anlamına yönelmek gerekecektir.

Yuhanna İncili'nde İsa'nın dinî anlamda bir *Kyrios* olduğunu en açık ifade eden cümle Tomas'ın itirafıdır. Bu itiraf *Kyrios* kristolojisinin Yuhanna'daki yorumu için ilk incelenmesi gereken kullanımdır. Ancak *Kyrios*'un tek başına değil de *Theos* ile birlikte kullanılması tüm dikkatleri ikinci isme çekmiştir. "Rabbim ve Tanrım" şeklindeki itirafın tümünü Tanrıya ya da tümünü İsa'ya nispet eden yorumlarla birlikte *Kyrios* ifadesini Pavlus'ta olduğu gibi İsa'ya, *Theos* ifadesini ise Tanrı'ya atfeden görüşler de mevcuttur.

Hatta Tomas'ın itirafının apolojetik, litürjik, edebi, teolojik ya da bireysel tecrübeye dayalı olarak niteleyen kanaatler de bulunmaktadır.[467]

Tartışmanın matrisinde *Kyrios*'tan ziyade *Theos* ismi yer alır. İnciller içinde İsa'ya nispetle *Theos* ismini kullanan tek kayıt Yuhanna'ya aittir. İncil'in ilk cümlesinde *Logos*'un tanrı olduğu yine *Prolog*'un son cümlesinde Oğul'un *Monogenēs theos ([Tanrıdan] tek doğan tanrı*) olduğu belirtilmiştir. Ancak buradaki örnek diğerlerine göre hem çok daha açık bir ifade biçimi sunması hem de İncil'in *Prolog* bölümünün dışında olması bakımından önemlidir. Önceki örneklerle birlikte düşünüldüğünde ise Yuhanna yazarının İncil'e *Logos*'un tanrılığı ile başladığı Oğul'un tanrılığı ile devam ettiği ve ölümden dirilen İsa'nın tanrılığını vurguladığı sahne ile sonlandırdığı söylenebilir. Bir diğer deyişle Yuhanna yazarı İsa'nın tanrısallığına ilişkin *Prolog*'daki iddiayı anlatının sonunda şüpheci bir öğrencinin dilinden tasdik ettirmiştir. Burada uzun uzadıya Tomas'ın itirafından ötürü İsa'nın tanrı olup olmadığına ilişkin oldukça yoğun ve karmaşık teolojik tartışmalara girilmeyecektir. Genel tabloda *Logos*-tanrı, bedenleşmiş tanrı ve ölümden dirilmiş/yüceltilmiş tanrı formları üzerinden bir Tanrı İsa (Lat. *Iesus Deus*) tasviri sunulduğu söylenebilir. İncil'in muhataplarının İsa'yı bir tanrı olarak kabul edip etmedikleri tartışması bahsi diğer olup, sözlü ve yazılı kaynaklara dayanan tarihsel bir anlatının ve karakterlerin İncil yazarınca belirli amaçlar doğrultusunda yeniden kurgulandığı tezi uyarınca İsa'ya ilişkin beliren tasvirin Litwa'nın deyimiyle "söylemsel bir tanrılaştırma"nın[468] sonucu olduğunu ifade etmemiz gerekir. Bu açıdan asıl incelenmesi gereken husus Tomas'ın itirafının İncil'in İsa tasvirindeki yeri ve bağlamıdır.

Tomas'ın "Rabbim ve Tanrım" itirafındaki *Kyrios* isminin dirilen İsa'nın yüceliğine göndermede bulunduğu açıktır. *Kyrios* -burada ve diğer örneklerde- İsa'ya ilişkin bir sıfat olmanın ötesinde İsa ismi yerine ikame edilen bir ifadedir. Tomas öncesinde Mecdelli Meryem'in ve diğer öğrencilerin de İsa için *Kyrios* ismini tercih etikleri görülür. *Kyrios*'un bir tanrı ya da kral ismine iliştirilmesiyle onun *ho Kyrios* şeklindeki mutlak formda kullanılması birbirinden farklı görülmüştür. İlkinde *Kyrios*, eklendiği ismi diğer

[467] İlgili kanaatlerin detayları için bkz. Harris, **Jesus as God**, ss. 106-121.
[468] Litwa, **Iesus Deus**, s. 3.

tanrı ya da krallardan ayırırken, ikincisinde bir ismin yerine ikame edilerek hamilinin mutlak anlamda "egemen" güç olduğuna işaret eder.[469] İtiraftaki *Theos* ise Yuhanna'nın İsa portresinin bütününü yansıtmakla birlikte *Kyrios* kristolojisi açısından da destekleyici bir işleve sahiptir. *Kyrios* ve *Theos* isimlerinin birlikte kullanımı *Kyrios* unvanının bütünüyle kutsal bir çağrışıma sahip olduğunun göstergesidir. *Kyrios*'un kutsal çağrışımının *Theos* ismiyle pekiştirilmesi kadar *Theos*'un Yuhanna'nın kristolojik unvanlarından *Kyrios* ile birleştirilmesi de kanaatimizce önemlidir. Çünkü bu iki ilahi ismin birleştirilmesi Yuhanna'nın *Kyrios* kristolojisinin bağlamını ortaya koymaktadır. Luka'yı istisna tutarsak Sinoptik İnciller *Kyrios* ismi konusunda yeterli bir arka plan sunmaktan yoksundur. Ancak Pavlus'un Mektupları'nda yer alan zengin *Kyrios* söylemleri ile Yuhanna'daki *Kyrios* söylemleri karşılaştırılabilir.[470]

Kyrios ismi özelinde Yuhanna ve Pavlus arasındaki muhtemel etkileşim için Efes ortak bağlantısı doğru bir hareket noktasıdır. Her ne kadar Efes'teki Pavlus ve Yuhanna cemaatlerinin aynı veya birbirlerinin devamı olduğuna ilişkin kesin bir bilgimiz yoksa da farklı kiliseler dahi olsalar muhtemel bir irtibatın var olabileceğini ifade edebiliriz. Bu minvalde *Kyrios*'un Pavlusçu ve Yuhannacı yorumlarını ele aldığımızda Pavlus'un "Rab İsa Mesih" formuyla yer yer *Kyrios*'u İsa için bir sıfat olarak kullandığını yer yer de

---

469 Dodd, **The Bible and the Greeks**, s. 11.

470 Pavlusçu ve Yuhannacı kristolojiler arasındaki benzerlikler öteden beri araştırmacıların dikkatini çekmiştir. İki literatür arasında karşılıklı bir etkileşimin var olduğu tam olarak ortaya konulmadıysa da muhtemel etkileşim yönünün Pavlus'tan Yuhanna'ya doğru olduğu varsayılabilir. (Colin G. Kruse, "Paul and John: Two Witness, One Gospel", **Paul and the Gospels: Christologies, Conflicts and Convergences**, Ed. Michael F. Bird, and Joel Willitts, Bloomsbury Publishing Plc, 2013, s. 198. Pavlus'un Mektupları ile Yuhanna İncili arasında yazınsal bir ortaklık olduğuna ilişkin tezler için bkz. Albert Barnett, **Paul Becomes a Literary Influence**, Chicago, Chicago University Press, 1941; Edgar Goodspeed, **New Solutions of New Testament Problems**, Chicago: Chicago University Press, 1927; **The Meaning of Ephesians**, Chicago: Chicago University Press, 1930). Çünkü Yuhanna'nın derleme tarihine ilişkin en erken iddia -ki neredeyse çoğu Yuhanna araştırmacısı bu iddiayı dikkate almaz- MS 60 dolaylarıdır. Bu iddiayı bir kenara bırakıp genel kanaate odaklandığımızda miladi ilk yüzyılın sonlarında metnin derlenmeye başladığını, metnin nihai halinin ise ikinci yüzyılın ilk yarısında tamamlandığını ifade edebiliriz. Bu derleme tarihini Pavlus'un mektupları ile mukayese ettiğimizde Pavlusçu literatürün kronolojik olarak önceliği dikkate alınmak durumundadır. Bu açıdan Pavlus'un muhtemel etkileşime kaynaklık ettiğini söylemek daha makuldür. Buna rağmen M. Harding, Koloseliler, Efesliler ve II. Selanikliler mektuplarını Pavlus sonrası yazımın bir parçası olarak gördüğünden karşılıklı bir etkileşim imkanını öne sürer. Hearding, "Kyrios Christos", s. 170.

doğrudan "Rab" unvanını İsa ismi yerine ikame ettiğini görmekteyiz. Yuhanna'daki tüm *Kyrios* ifadeleri ise İsa ismi zikredilmeksizin kullanılır. Kullanım sıklığı açısından bir karşılaştırma yaptığımızda ise sadece Efeslilere Mektup'taki *Kyrios* ifadelerinin Yuhanna'daki kullanımlardan fazla olduğu ortadadır. Mektup ve İncil türlerinin ayrı edebi formlar olması ve farklı amaçlar taşımasından hareketle *Kyrios*'un Pavlusçu literatürde daha yoğun kullanıldığı düşünülebilirse de kanaatimizce tek sebep bu olamaz. Muhtemelen *Kyrios*'un Pavlus'un da dahil olduğu Helenistik İsa cemaatindeki kültik önemi Pavlusçu teolojideki etkinliğini açıklamaktadır. Öte yandan Yuhanna'nın Mektupları'nda *Kyrios* ifadesinin hiç yer almıyor oluşu Yuhanna cemaatinin Pavlus'un Efes'teki cemaatinden farklı olabileceğine işaret edebilir. Bununla birlikte Pavlusçu *Kyrios* ifadesinin hem kültik bir lider olarak hem de eskatolojik bir kurtarıcı olarak İsa'ya atfedildiği açıkken, aynı bağlamı Yuhanna İncili'nde bulmak pek mümkün görünmemektedir. Fütürist bir eskatoloji beklentisinin silikliğinden ötürü Yuhanna'daki *Kyrios*'un eskatolojik bir anlama sahip olduğunu düşünmek zordur. Üstelik *Kyrios*'un geçtiği yerlerde *parousia*ya ilişkin herhangi bir atıf da yoktur. Kyrios'un Yuhanna cemaatinin lideri olduğuna ilişkin bir değerlendirme ise kabul edilebilir. Ancak yine *Kyrios*'un Yuhanna Mektupları'ndaki yokluğuna atıfta bulunarak unvanın başkaca bir bağlamı olduğunu düşünmek daha doğrudur.

Yuhanna'daki tüm *Kyrios* kullanımlarının diriliş sonrasına ait olmasından hareketle unvanın ölümden dirilen İsa'nın tanrısallığını vurgulamak için tercih edildiği söylenebilir. Bu açıdan İsa, özellikle ölümlerinden sonra kendilerine tanrısal bir paye verilen imparatorlarla kıyaslanabilir. Bu kıyası biraz erteleyerek Pavlusçu teoloji açısından Tomas'ın itirafındaki "Rabbim ve Tanrım" ifadesine tekrar bakmakta yarar vardır. Çünkü bu konuda da kanaatimizce iki yazarın ayrıştığı görülmektedir. Başta Efeslilere Mektup olmak üzere diğer Pavlusçu literatürde Tanrı ifadesi Baba'ya; Rab ise İsa'ya hasredilmiştir. Bu açıdan daha önce Pavlus'un Yahudi monoteizmini İsa'nın Rab olma vasfını da içerecek şekilde esnettiğine değinmiştik. Oysa Yuhanna'daki ifade bu iki sıfatı ayırmaktan ziyade ikisini de doğrudan İsa'ya nispet ederek kullanmaktadır. Bu türden bir kullanım Pavlusçu literatürde yoksa da Septuaginta'da karşımıza çıkmaktadır.

YHVH için Rab-Tanrı (Gre. *Κύριε ὁ Θεός*) şeklinde bir terkip, Sepatuaginta'da sıklıkla kullanılır. Harris erken Hıristiyan cemaatteki *Kyrios* nitelemesinin kaynağı olarak Septuaginta'daki bu tür kullanımlara işaret eder. Ayrıca Mezmurlar 35:23'te "Tanrım ve Rabbim" (İbr. אֱלֹהַי וַאדֹנָי, *Elohay wa Adonay*) şeklindeki terkibin Septuaginta'da *Theos* ve *Kyrios* (*LXX*, Mezm., 34:23) ile karşılanmış olması Tomas'ın itirafını çağrıştırmaktadır. Benzeşen iki ifade arasındaki tek fark *Theos* ve *Kyrios* isimlerinin sıralamasıdır. Septuaginta'daki bu kullanım muhtemelen Yahudi yazar Philo'yu da etkilemiştir. Philo'da Sam'ın tanrısını tanımlarken *Theos* ve *Kyrios*'u birlikte kullanır.[471] Bu kullanımın Yuhanna yazarı için bir arka plan oluşturduğu kabul edilirse, Yahudi tanrısına hasredilen bu hitap şeklinin Yuhanna'da İsa'ya aktarıldığı öne sürülebilir.[472]

Burada diğer kristolojik unvanlar gibi *Kyrios*'un da inşâî bir karaktere sahip olduğunu hatırlamak gerekir. Nitekim İsa'yı *Kyrios* olarak kabul eden Hıristiyanların Septuaginta'daki Tanrı'ya nispet edilen *Kyrios* ifadelerini İsa'ya ilişkin referanslar olarak okumaya başladıklarını söyleyebiliriz. Bunun dışında Davud'un *Kyrios* ifadesiyle başladığı mezmurunu "Kralım ve Tanrım" (Gre., *ὁ βασιλεύς μου, ho basileus mou)* şeklinde devam ettirmesi de ilgi çekicidir. Yuhanna yazarı İsa'yı -her ne kadar mutlak bir ifade formuyla- "Kral" olarak tanımlamasa da onu adeta taç giymeye hazırlanan bir kral olarak tasvir ettiği ortadadır. Kimi araştırmacılar bu sebeple İncil'in en etkin temalarından birinin krallık vurgusu olduğunu öne sürer.[473] Bu bağlamda Cassidy, Tomas'ın "Rabbim ve Tanrım" hitabını *Prolog*'un *Logos* tasvirinin bir yansıması olarak görür ve bu tasvirin İmparatorluk kültü ekseninde okunması gerektiğine dikkat çeker. Buna göre *Kyrios* ve *Theos* isimleri çarmıh sonrasında yüceltilen İsa'nın krallığına göndermede bulunarak onu evrenin egemeni ve tanrısı olarak isimlendirir.[474]

Yuhanna İncili'nin nihai halinin Efes'te şekillendiğini göz önüne alacak olursak, Yuhanna cemaatinin başta *Kyrios* unvanı olmak üzere imparatoru politik bir figürden öte

---

471 Philo, **On Sobriety**, 53-55
472 Barrett, **The Gospel according to St John**, s. 573.
473 Bkz. Kim, **The Kingship of Jesus in the Gospel of John**, s. 140.
474 Richard J. Cassidy, **Christians and Roman Rule in the New Testament: New Perspectives**, New York, Crossroad, 2001, s. 47; **John's Gospel in New Perspective**, ss. 38-39.

tanrısal bir varlık olarak tasvir eden İmparatorluk kültünün terminolojisine ve pratiklerine aşina olduğunu söyleyebiliriz.[475] Jül Sezar'la birlikte Romalı yöneticilerin özellikle imparatorluğun doğu topraklarında "tanrısal" olarak kabul gördüğü daha önce ifade edilmişti. Efes şehrine ait bir yazıta göre Sezar için "…Tanrı'nın tezahürü, Ares ve Afrodit'in oğlu, insanlığın kurtarıcısı" tanımlamaları yapılmaktadır. Ayrıca imparatorların şehrin tanrısı Artemis ile ilişkilendirildiği ve kültün Efes şehrinde oldukça etkin olduğu da kaydedilir.[476] Kült, imparatorlar adına inşâ edilen yapılar, heykeller, düzenlenen festivaller, oyunlar, sunulan adaklar, basılan paralar ve kitabelerle şehrin görünen dokusuna işlemiştir.[477] Bu açıdan şehirde cari olan kült dilinin ve pratiğinin Efes'teki diğer dini grupları etkilemesi olasıdır. Çünkü Price'ın da ifade ettiği gibi İmparatorluk kültü sadece dini bir pratik değildir; aynı zamanda Roma İmparatorluğu'nun dünya görüşünü yansıtan bir ideolojidir.[478] Bu ideolojinin özündeki eylem ise imparatorların tanrılaştırılmasıdır (*apotheosis*).[479]

Augustus ile başlayan İmparatorluk kültü Roma'da yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Seküler ve dini liderliği birleştiren Augustus'un İmparatorluğa sağladığı barış, Salier'in "imparatorluk gücünün toeolojisi" dediği yeni bir mitosu beraberinde getirmiştir.[480] Böylece imparator tanrısal egemenliğin *mimesis*i, kozmik düzenin görünür bedeni olarak kabul görmüştür. Bu görüş kralın tanrısal *Logos*'un cisimleşmiş formu olduğunu düşünen Stoacı çevrelerde destek bulmuştur.[481] Augustus sonrası imparatorlar da kimi ilahi isimlerle anılmış, imparatorlar adına kurulan kült merkezlerinde tapımlar ve

---

475 Kim, **The Kingship of Jesus in the Gospel of John**, s. 140.

476 Ethelbert Stauffer, **Christ and Caesars: Historical Sketches**, Trans. K. and R. Gregor Smith, Philadelphia, The Westminster Press, 1955, s. 172; Van Tilborg, **Reading John in Ephesus**, s. 174.

477 Price, **Rituals and Power**, ss. 76-77, 147.

478 Price, **Rituals and Power**, s. 248; Arthur M. Wright, **The Governor and the King: Irony, Hidden Transcripts, and Negotiating Empire in the Fourth Gospel**, Oregon, Pickwick, 2019, ss. 59-60.

479 **Inscriptiones Graecae ad res Romanas Pertinentes**, I, 853 (Paris, 1901). İmparatorların tanrı unvanıyla anıldığına ilişkin döneme ait papirüsler, kitabeler, edebi metinler ve madeni paralar ve başka materyaller olmak üzere oldukça çeşitli kayıtlar bulunmaktadır.

480 Bill Salier, "Jesus, the Emperor and the Gospel According to John", **Challenging Perspectives on the Gospel of John**, Ed. John Lierman, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, s. 287.

481 Glenn F. Chesnut, "The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy", **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, Ed. Hildegard Temporini and Wolfgang Haase, De Gruyter, 1997, s. 1326.

adaklar gerçekleştirilmiştir. Kültün önemli ve konumuz açısından ilgi çekici bileşenlerinden biri de kimi imparatorların iyileştirici gücü olduğuna ilişkin anlatılardır. Stratejik savaşlar ve kazanılan zaferlerle birlikte bu tür mucize söylentilerinin ve bazı doğaüstü işaretlerin imparatorların tanrısallıklarının onaylanması olarak yorumlandığı aktarılır.[482] İmparator Vespasianus'un (h. MS 79-81) İskenderiye'de "yeni Serapis" olarak adlandırıldığı, ayrıca biri âmâ diğeri topal iki adamı halkın önünde iyileştirdiği aktarılmaktadır.[483]

Tanrı Oğlu, cisimleşmiş *Logos*, Tanrı'nın tezahürü, kurtarıcı, *Kyrios* gibi isimlere ilave olarak yükseliş motifi ve mucizevi iyileştirme gücüne sahip olmaları açısından Roma imparatorlarının bilhassa Yuhanna'nın İsa tasviriyle pek çok ortak özelliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Üstelik Efes'in kültün Anadolu'daki önemli merkezlerinden biri olması da şehri muhtemel bir etkileşim zemini kılmaktadır. Dolayısıyla Yuhanna İsası'nın külte ait tanrısal sıfatlar üzerinden bir Rab-imparator olarak tasvir edildiği düşünülebilir.

Öte yandan İmparator Domitianus'un kendisine "Rabbimiz ve Tanrımız" (*Lat. Dominus et Deus noster*)[484] şeklinde seslenilmesini istediğine ilişkin Suetonius'taki bir kayıt, *Kyrios* kristolojisi ve İmparatorluk kültü arasındaki etkileşim ihtimalini artırmakla birlikte etkileşimin nedeni hakkında başka bir yoruma sebep olmaktadır. Domitianus'un unvanları ile Tomas'ın itirafındaki isimlerin sıralamasının dahi aynı olması bir esinlenme ya da taklitten ziyade bir çekişmenin göstergesi olarak da yorumlanabilir. Efes'te Domitianus'a ait bir tapınağın ve kültik amaçla yapılmış bir heykelin bulunduğu düşünülürse şehirdeki Hıristiyanlar ve kült yanlıları arasında bir çekişmenin var olması kaçınılmazdır. Bazı yorumcular Vahiy kitabında inançlı kimseleri heykellere tapmaya zorlayan, bunu reddedenleri ise öldüren canavar figürüne ilişkin görünün Domitianus'u

---

482 Judy Deihl, "Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament", **CBR**, 10/1, 2011, s. 14.

483 Suetonius, **The Deified Vespasian**, vii, 2-3, **The Lives of the Caesars**, VIII, Trans. J.C. Rolfe, New York, The Macmillan Co, 1920, s. 299. T. Luke, Vespasianus ile ilgili bu tür anlatıların Domitian döneminde kurgulandığını öne sürer. Bun kanaatine delil olarak Vespasianus ve oğlu Titus ile birlikte seyahat eden Yahudi tarihçi Josephus'un iyileştirme mucizelerine ilişkin herhangi bir kayda yer vermemesini gösterir. Bkz. Trevor S. Luke, "A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome", **Greece & Rome**, 57/1, 2010, ss. 77-106.

484 Suetonius, **Domitian**, 13, 2, **The Lives of the Caesars**, VIII, Trans. J.C. Rolfe, New York, The Macmillan Co, 1920, s. 367.

kastettiğini düşünmektedir.[485] Bu doğruysa bu kez de Yuhanna cemaatinin apolojetik bir niyetle İsa'yı "karşı-İmparator" olarak tasvir ettiği düşünülebilir. W. Carter ise bu iki yaklaşıma alternatif olarak daha sentezci bir perspektif sunmaktadır. Yuhanna İncili'nin İsa'nın imparatora özgü unvanlar üzerinden tasvir edilmesi, Carter'ın "mesafe retoriği" olarak tanımladığı Yuhannacı üsluptan kaynaklanmaktadır. Carter'a göre bu yalnızca bir taklit değil aynı zamanda itirazdır. Taklit, Yuhanna cemaatinin imparatorluğa entegre olmasını, itiraz ise mesafeli bir entegrasyonun gerçekleşmesini sağlamaya yöneliktir. Yuhanna yazarı bir yandan İsa'yı başta *Kyrios* olmak üzere diğer dini-politik unvanlar aracılığıyla adeta bir imparator gibi kurgulayarak kendi cemaatini içinde yaşadığı imparatorluğa yapısal olarak entegre etmeye çalışmıştır. Diğer yandan ise söz konusu unvanların sağladığı kutsal ayrıcalığın yalnızca İsa'ya ait olduğunu savunarak İsa'nın imparatorlardan daha yüce olduğunu vurgulamıştır.[486]

İlahi bir isim olarak *Kyrios*'un Grek veya Roma kökenli olmadığı açıktır. Yakın Doğu kültürlerinde tanrılar ve krallar için kullanılan unvanın Helenistik dönemle birlikte Mısır, Suriye ve Anadolu havzalarında cari olduğu görülür. Muhtemelen aynı dönemde Tanrı'nın isminin anılmasıyla ilgili yasağın da etkisiyle Yahudiler *Kyrios* ile aynı anlama gelen *Adonay*'ı Tanrı'nın ismi yerine ikame etmiştir. Grekçe *Kyrios* ifadesinin Septuaginta'nın erken versiyonlarında yer alıp almadığı tartışmalı olsa da Tanah'ın hem Helenistik etkinin yoğun olduğu hem de *Kyrios* isimlendirmesinin sıkça tanrılar ve krallar için kullanıldığı Mısır'da Grekçeye tercüme edilmesinden hareketle, *Kyrios*-YHVH eşleştirmesinde Helenistik etkinin payı olduğu söylenebilir. Nitekim *Kyrios*'un YHVH'nin bir unvanından ziyade ona alternatif bir isim olarak kullanılmasına ilişkin arka plan araştırmalarının daha çok Helenistik etkinin bariz görüldüğü Yahudi cemaatlere yoğunlaştığı fark edilir. Kudüs'teki Yahudilik Helenistik etkiden uzak değilse de diasporadaki Yahudi cemaatler kadar açık da değildir. Bu açıdan *Kyrios* ifadesinin dini

---

485 Price, **Rituals and Power**, s. 197. Domitianus döneminin sonlarında gerçekleştiği öne sürülen baskı ve eziyetin doğruluğu tartışmalıdır. N. T. Wright'e göre ciddi sayılabilecek en erken baskı II. yüzyılda gerçekleşmiştir. N. T. Wright, **The New Testament and the People of God**, London: SPCK, 1992, s. 246.

486 Carter, **John and Empire**, ss. 197.

çağrışımının Grekçe konuşulan coğrafyadaki Yahudilere ait olabileceğini öne sürmek daha makuldür.

Bu tabloya göre *Kyrios*'un zaten İsa çağında tanrılar ve krallar için kullanılan ilahi bir isim olduğunu ifade edebiliriz. Ancak İsa'ya ilişkin tarihsel anlatıların onu bir *Kyrios* olarak kurgulamadığı açıktır. *Kyrios* daha çok İsa sonrası cemaatin İsa'ya hasrettiği bir unvan olarak belirmektedir. Bu kristolojik yeniliğin kavramsal arka planı olarak İmparatorluğun özellikle doğu topraklarındaki Rab-tanrı ya da Rab-kral figürlerinin bulunduğunu ifade edebiliriz. Öte yandan Septuaginta'daki *Kyrios* isimlendirmesinin bilinmesi de söz konusu unvanın kristolojik bir bağlama aktarılmasını tetiklemiş olabilir. Ancak kanaatimizce Septuaginta İsa'nın *Kyrios* olarak isimlendirilmesinin kaynağı olmaktan ziyade İsa-*Kyrios* eşleşmesini kabul eden Hıristiyanlarca İsa tasvirinin ve bununla bağlantılı Hıristiyan öğreti ve pratiğinin inşâsının referansıdır. Bir diğer deyişle erken Hıristiyanlar Septuaginta'daki *Kyrios* ifadelerinin İsa'yı kastettiğini düşünerek yeni bir okuma yapmışlardır. Bu yeni okumanın şüphesiz ki en etkin ismi Pavlus'tur.

Rabbin adı, Rabbin sözü, Rabbin günü gibi Septuaginta'da YHVH'ye nispetle yer verilen terkiplerin Pavlusçu literatürde sıklıkla kullanıldığı ortadadır. Pavlus sadece *Kyrios*'u İsa ismi yerine ikame etmemiş aynı zamanda erken Hıristiyan litürjisini ve soteriyolojisini de *Kyrios* ekseninde tanımlamıştır. Erken Hıristiyan literatürünün teşekkülünde Septuaginta referansı önemliyse de *Kyrios*'un İsa sonrasına ait olmasının başkaca belirtileri vardır. Daha önce de vurgulandığı üzere Mesih ya da İnsanoğlu unvanları eskatolojik beklentiyi karşılamaktadır. Ancak bu unvanlar İsa'nın göğe yükselmesi ile birlikte yeryüzündeki etkisini devam ettirecek bir çağrışımdan yoksundur. Aynı çağda kimi kültik cemaatlerin, dini grupların ve politik organizasyonların "otorite ve güç" anlamlarını ihtiva eden ve kutsal çağrışımından ötürü bu anlamı mutlaklaştıran *Kyrios* ismini imparatorlar ve tanrılara nispet etmesi üzerini kurulan pratikler, erken Hıristiyanların İsa'nın kurucu ve koruyucu vasıflarını *Kyrios* üzerinden adlandırmalarını tetiklemiş olmalıdır. Bu açıdan İsa öncesinde başlayan ancak yaygınlaşması ilk yüzyılın ikinci yarısını bulan İmparatorluk kültünün *Kyrios* kristolojisinin bağlam ve inşâsında etkin olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Yuhanna İncili derlendiğinde *Kyrios*, Hıristiyanların kullandığı bir isimdir. Pavlus'un Efes'teki cemaati ile Yuhanna cemaati arasında organik bir ilişkinin olup olmadığı kesin değildir. Bu sebeple *Kyrios*'un Yuhanna cemaati açısından bir miras mı yoksa zaten bilinen bir isim mi olduğu hakkında net bir kanaatte bulunmak zordur. Ancak Pavlusçu ve Yuhannacı kullanımlar mukayese edildiğinde Yuhanna'nın kültik ya da eskatolojik bir çağrışımdan ziyade dirilen İsa'nın tanrısallığını vurgulamak için *Kyrios* unvanını kullandığını söyleyebiliriz. Nitekim aynı cemaate ait olduğu düşünülen mektuplarda *Kyrios* isminin yer almaması da bu kanaati desteklemektedir. *Kyrios*'u işlevsel açıdan imparatorların *apotheosis*ini andıran bir girişimin yansıması olarak görmek de mümkündür. Nihayetinde İncil'in İmparatorluk kültünün dokusuna işlediği bir şehirde derlenmiş olması İsa'nın da İmparatora ait vasıflar üzerinden tasvir edildiği kanaatini güçlendirecektir. Her ne kadar Yuhanna'daki krallık motifiyle ilintili olarak yazarın bir Rab-kral mı yoksa bir karşı-İmparator mu resmetmeye çalıştığını tam olarak söylemek mümkün değilse de Tomas'ın "Rabbim ve Tanrım" ifadesinden hareketle apolojetik bir niyetin baskın olduğunu ifade edebiliriz. Bunun da ötesinde Yuhanna kristolojisinin genel resmi içinde *Kyrios*'un *Logos* ile başlayan söylemsel tanrılaştırmayı tamamlayıcı bir mahiyette olduğunu söylemek gerekmektedir. Yuhanna'nın kristolojik modeli *Logos*, *Monogenēs* ve *Kyrios* üçlemi üzerinden tamamlamıştır. Başka bir deyişle başlangıçta Tanrı'yla birlikte olan *Logos*, göklerden gelip *Deus Incarnatus* olarak yaşamış, çarmıh sonrasında da *Iesus Deus* olarak göklere yükselmiştir.

SONUÇ

Yuhanna sembolizmi ve kristolojisi arasındaki etkileşimi İncil'in tarihsel, teolojik ve edebî bağlamları bileşkesinde ele alan bu çalışma, "İsa gerçekte kimdi?" sorusu özelinde yazarın nasıl bir İsa tasviri inşâ ettiğini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. İncil'in kim tarafından, nerede, ne zaman, kime ve hangi amaçla yazıldığı soruları eşliğinde açığa çıkan metnin muhtemel tarihsel, sosyal ve kültürel konteksti, Kutsal kitap eleştirisinin kendi terimiyle *sitz im leben*i, İsa tasvirinin zeminini göstermektedir. Buna rağmen Yuhanna İncili teolojik, tarihsel ve yazınsal bağlamları açısından müphemliklerle doludur. Araştırmacıların İncil'in tarihselliği, diğer kanonik İncillerle ilişkisi, teolojik ve kristolojik temaları gibi pek çok konuda ortak bir kanaate sahip olduğunu söylemek zordur. Tarihsel ve edebi kritik metotların soruları eşliğinde Yuhanna İncili'ne yönelik yaptığımız tetkikler ile modern dönemde Yuhanna araştırmacılarının ilgili sorular bağlamında sunduğu cevapların analitik bir değerlendirmesi eşliğinde şu sonuçları sıralayabiliriz:

Yuhanna İncili salt tarihsel bir aktarım değildir. Yuhanna İncili'nin tarihselliği ve *Tarihsel İsa* hakkında bir kaynak olup-olamayacağı sorunları İncil anlatısında tarih ve sembolizmin iç içe geçmiş örgüsünden kaynaklanmaktadır. Buradan İncil'in tarihsel bir aktarımda bulunmadığı ya da *Tarihsel İsa* hakkında bir bilgi vermediği sonuçlarına ulaşmak abartılı olacaktır. İncil'in salt bir aktarım olmadığını ifade ederken Yuhanna yazarının çoğu İsa anlatısını tarihsellikten arındırarak kendi tarihinde sembolik bir üslup aracılığıyla yeniden inşâ ettiğini kastetmekteyiz. Bu nedenle Yuhanna İncili tarihselliğinden arındırılmış aktarımların yorumlanmasına dayanan yeni bir anlatı, yeni bir kurgusal kronoloji ortaya koymaktadır. Bu sayede Yuhanna yazarı kendisinin ve cemaatinin teolojik ve sosyolojik pozisyonunu, inşâ ettiği anlatı üzerinden örtük bir şekilde yansıtmaktadır.

Yuhanna İncili çift katmanlı bir anlatım örgüsü içermektedir. İsa'nın tarihiyle Yuhanna cemaatinin tarihini tek bir düzlemde birleştiren bu girişim İncil'in salt tarihsel bir aktarım olmayan karakteri ile uyumludur. İlk katmanda İsa çağındaki olayların aktarımı esas alınmıştır. İkinci katman ise Yuhanna yazarının çağına aittir. Bu katman Yuhanna cemaatinin tarihsel durumunu yansıtmakla birlikte ilk katmanda aktarılan olayın "gerçek"

anlamını açıklayan Yuhanna yazarına ait bir yorum içermektedir. Bu "gerçeklik" Yuhanna yazarının gerçekliğidir ve İsa'nın sözlerinin ve eylemlerinin tam olarak anlaşılmadığı imasını barındırmaktadır. Sinoptiklerle ortak olarak yer verilen anlatılardaki farklılaşmalar ve ilaveler Yuhanna İncili'nin ikinci katmanın içeriğini oluşturmaktadır. Bu çift katmanlı anlatım örgüsü İncil'in bütün bölümlerinde açıkça yer almasa da kendisini hissettirmektedir. *Bu yönüyle Yuhanna İncili salt teolojik bir metin de değildir.* Aynı zamanda metinde söylem düzeyinde inşâ edilen teolojik -daha doğru bir ifadeyle kristolojik öğretileri kabul eden bir inananlar topluluğunun tarihsel ve sosyal durumunu da yansıtmaktadır.

Yuhanna İncili, Sinoptik İncilleri tamamlayan bir metin değildir. Dördüncü İncil "kanonik" olması bakımından İsa hakkındaki "sahte ya da tam gerçeği yansıtmayan anlatılar" olduğu kabul edilen apokrif kitaplardan ayrıştırılmıştır. Buna rağmen kanonik metinler içinde de ikinci bir tasnifle "Sinoptik olmayan" anlatı olarak nitelenmiştir. Kronolojisiden, içerdiği karakterlere, kristolojik tasavvurundan anlatıda kullandığı edebi araçlara varıncaya dek pek çok açıdan Yuhanna İncili'nin farklılığı ortadadır. Bu farklılık Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren bilinse de onun İsa hakkındaki tek otantik tasviri oluşturan metinlerden biri olduğu düşünülmüş ve bu açıdan Sinoptik metinleri tamamlayan bir anlatı olarak kabul edilmiştir. Oysa Yuhanna'nın sunmuş olduğu İsa tasviri ile Sinoptiklerin İsası arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Üstelik bu farklar Sinoptik kabulleri tamamlayan değil, örtük olarak eleştiren bir mahiyete sahiptir. Bu örtük eleştiri en temelde İncillerde İsa'ya atfedilen söylemlerde görülmektedir.

Yuhanna İncili'nin İsası tanrı-merkezli değil kendi-merkezli bir söylem üretmiştir. Sinoptik metinlerin İsası'nın dilinde dönemin Yahudi otoritelerine yönelik bir eleştiriyle birlikte Tanrı'nın Krallığı söyleminin baskınlığı fark edilir. Yine bu metinlerde İsa kendisi hakkındaki gizemi ifşa etmeyip Tanrı-merkezli bir mesajı öne çıkarmıştır. İsa'nın mesajının merkezi öğesi açısından Yuhanna İncili'ne bakıldığında oldukça temel bir farklılık görülmektedir. Başlangıçta İsa'nın asıl misyonunun Tanrı hakkındaki hakikati ifşa etmek olduğu belirtilmişken, İsa'nın söylemlerinde ifşa olan tek hakikat kendisidir. İsa'nın söylemlerindeki Tanrı tasviri, İncil'in İsası'nın kimliğinin ve misyonunun

açıklanmasına yardımcı olmaktadır. Bu yönüyle Tanrı söyleminin ikincil bir önemi haizdir. Asıl odak İsa'dadır ve İsa dahi kendisinin gerçek kimliğini ifşa etmeye çalışmaktadır. İsa'nın kimliği burada Sinoptiklerde olduğu gibi bir gizem değildir. Aksine başta *Egō Eimi* söylemleri olmak üzere İsa'nın tanrısal kimliği her durumda açıklanmaya çalışılmıştır. Üstelik sadece İsa'nın sözleri değil aynı zamanda eylemleri de onun tanrısal kimliğine göndermede bulunur. Bu açıdan İncil'in tüm öğeleri bir işaret iken, işaret edilenin İsa'nın kendisi olduğunda kuşku yoktur.

Gnostik unsurlar ve kavramlar Yuhanna İncili'nin İsa tasvirini şekillendiren dilin parçalarıdır. Yuhanna İncili'ni tümüyle "Gnostik" ya da tümüyle "Gnostik karşıtı" bir etiketle sınırlandırmak doğru değildir. İncil'in Gnostiklere karşı yazıldığına yönelik tarihsel kayıtlar söz konusuysa da İncil'e ilişkin ilk atıf ve yorumların Gnostik çevrelerde yapılması bu kayıtların güvenirliğini sarsmaktadır. Yine Gnostik kozmoloji ve soteriyoloji açısından merkezi öneme sahip bazı kavramların Yuhanna İncili'nde yer alması da Dördüncü İncil ile Gnostik gelenek arasında bir etkileşimi mümkün kılmaktadır. Bu etkileşimin mahiyeti ve boyutu müstakil bir çalışmanın konusudur. Burada Gnostik öğretilerle özdeşleştirilen ve bağlam açısından da Gnostik çağrışımlara sahip bazı temaların ve söylem biçimlerinin İncil'deki varlığını dikkate alarak, Gnostik din dilinin Yuhanna yazarının İsa tasvirinin bileşenlerinden biri olduğu sonucuna varmak yanlış olmayacaktır.

Yuhanna İncili için tek bir arka plana işaret etmek mümkün değildir. Yuhanna İncili'nin Sinoptiklerden farklı bir İsa tasviri sunması, doğal olarak söz konusu farklılığın kendisinden kaynaklandığı bir zeminin varlığını gündeme taşımıştır. Dördüncü İncil'in temelde Helenistik-Gnostik ya da Yahudi-Hıristiyan geleneklerin tesiriyle şekillendiğini düşünen iki kanaat aslında Yuhanna'nın arka plan sarkacının iki ucunu temsil etmektedir. Bu ikisi arasında daha uzlaşmacı bir yaklaşımla ileri sürülen tezler de İncil'in arka planı hakkında net bir resim ortaya koymamıştır. Üstelik İncil kompozisyonuna ilişkin farklı bölgelere işaret eden tezler de bu konuda bir kesinliğe ulaşmayı zorlaştırmıştır. Yine Yuhanna cemaatinin farklı dini ve etnik grupları ihtiva etmesi tek bir arka plan önermeyi güçleştirmiştir. Gelinen noktada İncil'in arka planı için tek bir adres ifade etmek mümkün

görünmemektedir. Ancak İncil'in derlendiği coğrafya ve zaman açısından kültürler ve dinler arası etkileşimden mülhem bir din diline yaslandığı açıktır. İsa'yı Dionysos'la, Horus'la, İmparator'la ya da tanrısal olduğu düşünülen karakterle kıyas eden teoriler de bu zeminden hareket etmektedir. I. yüzyılın sonları ve II. yüzyılın başlarında yalnızca Yuhanna İncili'nde değil, Akdeniz medeniyetlerindeki pek çok dini geleneğe ait literatürde ortak birtakım temaların, söylemlerin, yüceltme biçimlerinin ve sembollerin kullanıldığı görülmektedir. Nitekim yaptığımız çalışma da gerek kristolojik unvanlar gerekse Yuhanna sembolizminin bileşenleri açısından Yuhanna İncili ile Akdeniz coğrafyasındaki pek çok dini literatür arasındaki benzerliklere dikkat çekmiştir. Böylece Yuhanna yazarının kendisini kuşatan atmosferde cari olan din dilinin ürettiği kültürel modellerle arasındaki olası bir etkileşimin zemini gösterilmiştir.

Yuhanna İncili, apolojetik bir karakteri haizdir. Yahudilik, ilk Hıristiyanlar için kendisinden itizal edilen geleneği temsil etmektedir. İtizal eden grubun içinden çıktığı geleneğin kimi teolojik temaları hakkında yeni ve alışılmadık bir söyleme sahip olması yadırganmaz. Buradaki yeni ve alışılmadık olma durumu kendisine meşruiyet sağlamak için apolojetik bir dil üretecektir. Böylece bir yandan doğru yorumun kendi uhdesinde barındırdığını ilzam etmeye, diğer yandan ise kendisine yönelik eleştirileri bertaraf etmeye çalışacaktır. Ancak Yuhanna İncili açısından mesele bu kadar basit değildir. Çünkü yalnızca Yahudilik değil aynı zamanda erken Hıristiyanlık da Yuhanna İncili açısından geleneği temsil etmektedir. Bu açıdan Yuhanna İncili, yalnızca Yahudi teolojisinden değil aynı zamanda onun erken Hıristiyan yorumundan da bir itizali yansıtmaktadır. Bu itizal, Yuhanna yazarının apolojetik bir kurgu betimlemesini gerektirmiştir. İsa ve Yahudiler arasındaki mücadele, İncil'in çift katmanlı kurgusunda Yuhanna cemaati ile sinagog yetkilileri arasındaki gerilimli durumun tarihsel hafızasını oluşturmuştur. Yine İsa'nın sözlerinin kendisine inanan yakın çevresindeki öğrenciler tarafından dahi anlaşılmadığına yönelik vurgu ile apolojetik dil örtük bir şekilde Yuhanna cemaati haricindeki Hıristiyanlık yorumlarına yöneltilmiştir. Bu *apoloji*, Mesih, İnsanoğlu, Musa ve İbrahim gibi figürler ile mucizeler, *man* ekmeği, son akşam yemeği, sakramentler, eskatoloji gibi temalarda kendisini göstermektedir.

Yuhanna sembolizmi tüm bileşenleriyle birlikte İsa hakkındaki hakikate işaret etmektedir. Yuhanna yazarının İncil anlatısının ilk cümlesinden itibaren yer yer örtük yer yer ise daha açık bir dille ifade etmeye çalıştığı bu hakikat İsa'nın tanrısal kimliğidir. İsa bu insanların dünyasına ait olmayan, insani özelliklerinden neredeyse sıyrılmış, yeryüzüne asli yurduna tekrar dönmek üzere gelmiş ve kendi kaderiyle ilgili bütün olacakları bilen ilahi bir kurtarıcı olarak tasvir edilmiştir. İncil'e göre o hem kurtarıcı hem de kurtuluş hem gerçeği getiren hem de gerçeğin kendisi olarak tasvir edilmiştir. Bu açıdan Yuhanna sembolizmi İsa'nın tanrısallığını söylem düzeyinde inşâ eden bir araçtır. Bu söylemsel tanrılaştırmanın ortaya koyduğu "yeryüzünde yürüyen bedenleşmiş tanrı (*Deus Incarnatus*)" tasviri ancak kristolojik unvanların çizdiği hatlarla belirgin bir görünüm almaktadır.

Yuhanna'nın İsası ne sadece Yahudi mesiyanik beklentilerinin kendisinde gerçekleştiği bir Mesih, ne de bu mesiyanik beklentiyi yeniden yorumlayan Sinoptiklerin İsası'dır. İncil içinde bir *ikame kristolojisi* bulunduğu doğrudur. Bu yönüyle İsa, Yahudi kutsal metinlerinde geleceği beklenen bir kurtarıcı figürdür. Tanah metinlerine yönelik göndermeler İsa'nın beklenen kurtarıcı olduğunu gösteren imalardır. Ayrıca kendisine henüz iman etmiş Yahudilerin diliyle de onun Mesih olduğu açıktan söylenmiştir. Ancak Yuhanna'nın İsası bu geleneksel beklentiye ait tasvirle sınırlandırılmamıştır. Elbette Yuhanna bu durumun istisnası değildir; Sinoptikler de geleneksel Mesih figürünü aşan bir Mesih portresi çizmektedir. Yuhanna'nın İsa tasvirinin biricikliği de Sinoptiklerle mukayese edildiğinde anlaşılmaktadır.

Sinoptikler İsa'yı Tanrı'nın bir adamı, beklenen Mesih, Tanah kehanetlerinin gerçekleştiren kişi, mucize yapıcı ve gezgin bir vaiz olarak tasvir eder. İsa kesinlikle kendi çağının adamıdır ve I. yüzyıl Filistini'ndeki din diliyle konuşur. Mucizevi doğumu, elinde gerçekleşen doğaüstü fiiller, etkileyici kişiliği ve kuvvetli hitabetiyle diğer insanlardan farklıdır; ancak yine de insandır. Sinoptik yazarların gözünden insanlar içindeki en yüce insan olduğunda şüphe yoktur. Sinoptik kristolojinin yüceltmeci tasvirleri ve unvanları da onun bu üstünlüğünü resmeder. Oysa Yuhanna'nın İsası bir İsrailoğlu gibi değil, çok daha geniş bir coğrafyanın din diliyle konuşur. O, zamanüstü, varlık öncesi, göksel bir figürdür.

İnsanların dünyasından değildir. Ayrılmak için dünyaya geldiğinin, tekrar yükselmek için Baba'nın katından indiğinin bilincinde, kendi kaderinin farkında, insanların akıllarından geçenleri bilen ve indiği mekânın yabancısı, göklerin oğlu olarak tasvir edilmiştir. Sinoptiklerin yüceltmeci tasvirleri dahi Yuhanna'nın İsa portresi açısından için en iyi ihtimalle eksiktir. Sinoptiklerin kristolojik unvanları Yuhanna İncili'nde yeni bir bağlam ve çağrışım kazanmıştır. Yuhanna yazarı, kurtarıcı figürünün Yahudilikteki çağrışımları üzerinden Sinoptik metinlerde çizilen kristolojik perspektifi, hermenötik bir inşâ ve başkaca unvanlarla destekleyerek kristolojik bir model üretmiştir.

Yuhanna yazarının kristolojik modeli Yuhanna sembolizmi ile inşâ edilen söylemsel tanrılaştırmaya net bir tasvir kazandırmıştır. Tanrı'nın yaratıcılık, yargılayıcılık ve kurtarıcılık yetkileri İsa ile paylaşılan, hatta yer yer İsa'ya bırakılan imtiyazlar olarak tasarlanmıştır. İsa tasvirinin ana hatları *Logos*, Tanrı Oğlu, Mesih, İnsanoğlu ve *Kyrios* unvanları üzerinden çizilmiştir. Bu unvanların her biri İsa'nın tanrısal kökeni ve misyonuna ilişkin önemli çağrışımlara sahiptir. Ancak İncil kronolojisini dikkate aldığımızda başlangıçta *Logos* ve Baba'nın bağrında bulunan *Monogenēs* unvanlarıyla betimlenen İsa'nın diriliş sonrasında *Kyrios* (Rab) olarak tavsif edildiği model, diğer kristolojik unvanlar için de bir anlam zemini üretmiştir. Yuhanna yazarı geleneksel kristolojik unvanlarla sınırlı kalmamış, İncil'in derlendiği dönemde cari olan tanrılaştırma örneklerini dikkate alarak bu tanrılaştırma söylemlerinin dilini büyük oranda kullanmıştır. Bu bütünlüğü itibarıyla Yuhanna'nın İsa tasvirini "Mesih İsa" nitelemesiyle sınırlamak zordur. Çünkü İsa tasvirinin eşlik ettiği anlatı mesiyanik vurgudan daha fazla İsa'nın tanrısal kimliğini iletmektedir. Bu nedenle anlatıdaki sembolik bileşenler ile kristolojik unvanların inşâ ettiği İsa tasvirinin bir *Iesus Deus* (Tanrı İsa) olduğunu nitelemek daha doğru olacaktır.

Yuhanna sembolizmi ve kristolojisi arasındaki ilişkiyi Yuhanna cemaatinin tarihsel ve sosyal bağlamını da dikkate alarak inceleyen bu çalışma Dördüncü İncil'in yalnızca teolojik bir kabulün ifadesi olmadığını aynı zamanda söz konusu teolojiyi benimseyenlerin tarihsel ve sosyal durumlarını da yansıtan bir metin olduğunu göstermiştir. Bu açıdan erken Hıristiyan cemaatlerin etkileşim ağında sadece kendi

inançlarını paylaşan ya da eleştiren Yahudi-Hıristiyan cemaatlerin olmadığı, bunların dışında farklı inanç topluluklarının da bulunduğu ortaya konulmuştur. Yuhanna İncili özelinde ortaya konulan bu etkileşim ağının Yuhanna cemaatine ait olduğu düşünülen Mektuplar ve Vahiy kitaplarında nasıl bir görünüm kazandığı sorusu ise müstakil çalışmalara duyulan ihtiyacı gündeme getirmektedir. Bununla birlikte Yuhanna İncili'nin başta Yuhanna ismine atfedilen bazı apokrif kitaplar olmak üzere kanon dışında bırakılan diğer kitaplarla birlikte karşılaştırmalı bir metotla ele alınması, "kanonik-apokrif" sınırlılığını tartışmaya açarak erken Hıristiyan tarihini yeniden okuma imkânı sunacaktır. Ayrıca tezin Yuhanna İncili'ni yazıldığı dönemin bir ürünü olarak incelemesinden ötürü erken dönem Hıristiyan literatüründe İncil'in nasıl anlaşıldığı sorusu çalışma odağının dışında kalmıştır. Yuhanna İncili'nin erken dönem Hıristiyan yazarların eserlerinde nasıl yorumlandığı konusu Hıristiyan teolojisinin teşekkülünü anlamak açısından oldukça önemlidir. Bu açıdan Gnostiklerin ve Kilise Babalarının Yuhanna İncili hakkındaki değerlendirmelerini karşılaştırmalı olarak inceleyen çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

KAYNAKÇA

Achtemeier, Elizabeth R.: "Jesus Christ, the Light of the World: The Biblical Understanding of Light and Darkness", **Interpretation**, 17/4, 1963, ss. 439-449.

Alfred M. Perry, "Is John an Alexandrian Gospel", **Journal of Biblical Literature**, 62/2, 1944, ss. 99-106.

Alıcı, Mehmet: **Kadim İran'da Din**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2012.

Ambrose **Commentary of Saint Ambrose on the Gospel of St Luke**, Trans. Ide M. Ni Riain, Dublin, Haleyon Press, 2001**.**

----------: **On the Sacraments**, (**St Ambrose 'On the Mysteries' and 'On the Sacraments' by an Unknown Author**, Ed. J. H. Srowleyy, Trans. T. Thompson, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1919)**.**

Ancient Greek Lyrics, Trans. Willis Barnstone, Indianapolis, Indiana University Press, 2010**.**

Anderson, Paul N.: **The Christology of the Fourth Gospel**, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996**.**

----------: "The Having-Sent-Me Father: Aspects of Agency, Encounter, and Irony in the Johannine Father-Son Relationship", **God the Father in the Gospel of John**, Ed. By. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, ss. 33-58.

----------: **The Riddles of the Fourth Gospel**, Minneapolis, Fortress Press, 2011.

----------: "The Sitz im Leben of the Johannine Bread of Life Discourse and Its Evolving Context", **Critical Reading of John 6**, Ed. R. Alan Culpepper, Leiden, Brill, 1997, ss. 1-59.

----------: "The Origin and Development of the Johannine Egō Eimi Sayings in Cognitive-Critical Perspective", **Journal for the Study of the Historical Jesus**, 9, 2011, 139-206.

Apocryphon of John, (**The Secret Teachings of Jesus: Four Gnostic Gospels: Four Gnostic Gospels**, Trans. Marvin W. Meyer, New York, Vintage Books, 1984)**.**

Aristotle, **Politics**, i, 1253a, Trans. H. Ruckham, Cambridge, Harvard University Press, 1959

----------: **Posterior Analytics**, Trans. Hugh Tridennick, Cambridge, Harvard University Press, 1960.

Armstrong, A. H.: "Dualism: Platonic, Gnostic and Christian", **Neoplatonism and Gnosticism**, Ed. Richard T. Wallis, New York, State University of New York Press, 1992.

Armstrong, Karen: **Tanrı'nın Tarihi: İbrahim'den Günümüze Dört Bin Yıllık Tanrı Anlayışı**, Ankara, Ayraç Yayınları, 1998.

Arndt, W. F.; Gingrish, F. W.: "θεός", **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**, Cambridge, The University of Chicago Press, 1957.

Arnold, Clinton E.: **Ephesians: Power and Magic**, New York-Sydney, Cambridge University Press, 1989.

Ashton, John: **Understanding the Fourth Gospel**, Oxford, Oxford University Press, 1st ed. 1991, Repr. 1993, 2nd ed. 2007.

----------: **Studying John: Approaches to the Fourth Gospel**, Oxford, Clarendon Press, 1994**.**

----------: **The Gospel of John and Christian Origin**, Minneapolis, Fortress, Press, 2014**.**

Assmann, Jan: **The Search for God in Ancient Egypt**, Trans. David Larton, Ithaca-London, Cornell University Press, 2001 (1984).

Atkinson, Kenneth: **The Hasmoneans and Their Neighbors: New Historical Reconstructions from the Dead Sea Scrolls and Classical Sources**, New York, T&T Clark, 2018.

Attridge, Harold W.: "Philo and John: Two Riffs on One Logos", **The Studia Philonica Annual**, 17, 2005, ss. 103-117.

Aydın, Fuat: **Pavlus Hıristiyanlığına Giriş**, Ankara, Eskiyeni Yayınları, 2011.

Aykıt, Dursun Ali: **Hıristiyanlığın Öncüsü: İskenderiyeli Philo**, İstanbul, Kitabevi, 2011.

Bacon, B. W.: **The Fourth Gospel in Research and Debate: A Series of Essays on Problems Concerning the Origin and Value of the Anonymous Writings Attributed to the Apostle John**, London, T. Fisher Unwin, 1910.

Baines, John: "Ancient Egyptian Kingship: Magical Forms, Rhetoric, Context", **King and Messiah in Israel and the Ancient Near East**, Ed. John Day, London-New York, Bloomsbury, 2013, ss. 16-53.

Ball, David M.: **I Am in John's Gospel Literary Function Background and Theological Implications**, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

Barker, Don: "The Dating of New Testament Papyri" **New Testament Studies**, 57, 2011, ss. 571-582.

Barnett, Albert: **Paul Becomes a Literary Influence**, Chicago, Chicago University Press, 1941.

Barnett, Paul: **The Birth of Christianity: The First Twenty Years**, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.

Barrett, C. K.: **Essays on John**, Philadelphia, Westminster Press, 1982**.**

----------: "'The Father is Greater than I' John 14.28: Subordinationist Christology in the New Testament," **Essays on John**, Philadelphia, Westminster, 1982, ss. 19-36.

----------: **The Gospel according to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text**, London, SPCK, 1978.

Barton, Stephen J.: "Johannine Dualism and Contemporary Pluralism", **The Gospel of John and Christian Theology**, Ed. Richard Bauckham and Carl Mosser, Cambridge, William B. Eerdmans, 2008, SS. 3-18.

----------: "Community", **A Dictionary of Biblical Interpretation**, Ed. Richard J. Coggins and James L. Houlden, London, SCM Press, 1990.

Bauckham, Richard: **The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John**, Michigan, Baker Academic, 2007.

----------: "For Whom Were the Gospels Written?", **The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences**, ed. R. Bauckham, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, ss. 9-48.

----------: "The Audience of the Fourth Gospel", **Jesus in the Johannine Tradition**, eds. R.T. Fortna and T. Thatcher, Westminster, John Knox, 2001, ss. 101-112.

----------: **The Christian World Around the New Testament: Collected Essays II**, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.

Bauer, Walter: **Das Johannesevangelium**, 2nd ed. Tübingen, Mohr Siebeck, 1925.

Baum, Gregory: **The Jews and the Gospel: A Reexamination of the New Testament**, London, Bloomsbury, 1961.

Baumbach, Günther: "Gemeinde und Welt im Johannes-Evangelium", **Kairos**, 14, 1972, ss. 121-136.

Beasely-Murray, George R.: **John**, World Biblical Commentary, 36, Columbia: Thomas Nelson, 1999.

Becker, J.: "Die Ich Bin Worte", **Das Evangelium des Johannes** I. Kapitel 1-10 Ökumenicher Taschenbusch zum Neuen Testament, Gütersloh, Gerd Mohn, 1979.

Behr, John: **John the Theologian and His Paschal Gospel: A Prologue to Theology**, Oxford, Oxford University Press, 2019.

Bellah, Robert N.: **Religion in Human Evolution: From Paleolithic to the Axial Age**, Cambridge MA-London, Harvard University Press, 2011.

Ben Witherington III, "What's in a Name? Rethinking the Historical Figure of the Beloved Disciple in the Fourth Gospel," **John Jesus and History II: Aspect of Historicity in the Fourth Gospel,** Ed. Paul Anderson, Felix Just S. J., Tom Thatcher, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009, ss. 203-212.

Bennema, Cornelis: **The Power of Saving Wisdom: An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel**, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.

----------: **Encountering Jesus**, 2nd ed. Minneapolis, Fortress Press, 2014**.**

Berger, Peter L; Luckmann, Thomas: **The Social Construct of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge**, London, Penguin Books, 1991.

Bernard, John Henry: **The Gospel according to St John**, I, New York, Charles Scribner's Sons, 1929.

Betz, Otto: **Der Paraklet: Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften**, Leiden, 1963.

Bianchi, Ugo: **The History of Religions**, Trans. and Ed. G. Castellani, Leiden, E. J. Brill, 1975.

----------: "Dualism", **The Encyclopedia of Religion**, v. IV, Ed. Mircea Eliade, New York, Macmillan, 1987.

Billings, J. S.: "Judas Iscariot in the Fourth Gospel", **The Expository Times**, 51/3, 1939, ss. 156-157.

Black, Matthew: "Unsolved New Testament Problems: 'The Son of Man' in Old Biblical Literature", **The Expository Times**, 60, 1948, ss. 11-15.

Borgen, Peder: "John 6: Tradition, Interpretation and Composition", **Critical Readings of John 6**, Ed. R. Alan Culpepper, Leiden, Brill, 1997, ss. 95-114.

----------: **Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo**, Leiden, Brill, 1965.

----------: "Observations on the Targumic Character of the Prologue of John," **New Testament Studies**, 16, 1970, ss. 288-295.

----------: **The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ**, London, SCM Press; Philadelphia, Trinity Press, 1989.

----------: "The Gospel of John and Hellenism: Some Observations", Exploring the Gospel of John, Ed. R. Alan Culpepper and C. Clifton Black, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1996, ss. 98-123.

Boring, M. Eugene: "Christian Prophecy and Sayings of Jesus: The State of the Question", **New Testament Studies**, 29, 1923, ss. 104-112.

Bornkmann, Günther: **Jesus of Nazareth**, Trans. Irene and Fraser McLuskey with J. M. Robinson, London, Hodder and Stoughton, 1960.

Borsch, F. Houk: **The Son of Man in Myth and History**, Philadelphia, Westminster Press, 1967.

Bousset, Wilhelm: **Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus**, Trans. John E. Steely, Nashville, Abingdon Press, 1970.

Bratcher, R. J.: "The Jews in the Gospel of John", **The Bible Translator**, 26, 1975, ss. 401-409.

Brenton, Sir Lancelot C. L.: **The Septuagint with Apocrypha: Greek and English**, Massachusetts, Hendrickson Publishing, 1990.

Broadhead, E. K.: **Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark**, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

Brodie, Thomas L.: **The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach**, New York, Oxford University Press, 1993.

Brooke, George J.: "The Scrolls and the Study of the New Testament," **The Dead Sea Scrolls at Fifty: Proceedings of the 1997 Society of Biblical Literature Qumran Section Meetings**, Ed. Robert A. Kugler and Eileen M. Schuller, Atlanta, Scholars Press, 1999, ss. 61-76.

Brown, Edward K.: **Rhythm in the Novel**, Toronto, University of Toronto Press, 1950.

Brown, R.: **The New Testament Doctrine of the Future Life** (Basılmamış yüksek lisans tezi), Durham University 1971.

Brown, Raymond E.: "The Johannine Sacramentary Reconsidered", **Theological Studies**, 23/2, 1962, ss. 183-206.

----------: "The Paraclete in the Fourth Gospel", **New Testament Studies**, 13/2, 1967, ss. 113-132.

----------: **The Community of the Beloved Disciple**, Goeffrey Chapman Book, London, 1979.

----------: **The Gospel According to John**, I-II, New York, Doubleday, 1966-1970**.**

Brownlee, W. H.: "Whence the Gospel of John?" **John and Qumran**, Ed. James H. Charlesworth, London, Geoffrey Chapman, 1972, ss. 166-194.

Bundahishn, (**Sacred Books of the East**, V, Ed. F. Max Müller, Trans. E. W. West, Delhi, Motilal Banrsidass, 1970).

Bultmann, Rudolf: **Essays, Philosophical and Theological**, MacMillan, 1955**.**

----------: **Jesus Christ and Mythology**, New York, Charles Scribner's Son, 1958**.**

----------: **New Testament and Mythology and Other Basic Writings**, Trans. Schubert M. Ogden, Philadelphia, Fortress Press, 1989**.**

----------: **Theology of the New Testament**, I, Trans. Kendrick Globel, New York, Charles Scribner's Sons, 1951.

----------: **Theology of the New Testament**, II, London, SCM Presss, 1976 (1955).

----------: **Tarih ve Eskatoloji: Sonsuzluğun Mevcudiyeti**, Çev. Emir Kuşçu, Ankara, Elis Yayınları, 2006.

----------: **Das Evangelium Des Johannes**, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941; **The Gospel of John: A Commentary**, Philadelphia, The Westminster Press, 1971.

----------: "The History of Religions Background of the Prologue of the Gospel of John", **The Interpretation of John**, (1923), Ed. and Trans. J. Ashton, Edinburgh, T&T Clark, 2nd ed. 1997, ss. 27-46.

Burge, Gary: **The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition**, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.

Burkett, Delbert: **The Son of Man Debate: A History and Evaluation**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Burnet, John: **Early Greek Philosophy**, 4th ed. London, Adam & Charles Black, 1930.

Butler, Thomas: **Let Her Keep It: Jesus' Ordination of Mary of Bethany: A New Approach to John's Gospel through Its Use of Mosaic Oracles**, California, Quantum Leap, 1998.

Büchsel, F.: "μονογενὴς", **Theological Dictionary of the New Testament**, IV, Trans. Goeffrey W. Bromiler, Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing, 1967.

Calvin, John: **Commentary on the Gospel according to John** I, Trans. William Pringle, Edinburgh, The Calvin Translation Society, 1847**.**

Carson, Donald A.: **The Gospel According to John**, Michigan, Apollos, 1991.

Carter, Warren: **John and Empire: Initial Explorations**, London-New York, T & T Clark, 2008.

Cassidy, Richard J.: **Christians and Roman Rule in the New Testament: New Perspectives**, New York, Crossroad, 2001**.**

----------: **John's Gospel in New Perspective: Christology and the Realities of Roman Power**, Oregon, Wipf Stock, 1992.

Cassirer, Ernst: **Dil ve Mit**, Çev. Onur Kuzgun, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2018.

Cassius, Dio: **Roman History**, v. IV, Trans. Earnest Cary, Herbert B. Foster, Loeb Classical Library 66, Cambridge, Harvard University Press, 1916.

Cerfaux, Lucien: **Christ in the Theology of Saint Paul**, Trans. Geoffrey Webb and Adrian Walker, New York, Herder and Herder, 1966.

Chapman, John D.: **John the Presbyter and the Fourth Gospel**, Oxford, Clarendon Press, 1911.

Charlesworth, James: **The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John**, Valley Forge, Trinity Press International, 1995

----------: "A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3: 1 3-4: 26 and the "Dualism" Contained in the Gospel of John", **John and Qumran**, Ed. J. Charlesworth, London, Goeffrey Chapman, 1972, ss. 76-106.

Chesnut, Glenn F.: "The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy", **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, Ed. Hildegard Temporini and Wolfgang Haase, De Gruyter, 1997, ss. 1310-1329.

Cheyne, T. K.: "Zoroastrianism", **Encyclopedia Biblica**, v. IV, Ed. T. K. Cheyne and J. Sutherland, New York, Macmillan, 1903.

Cirafesi, Wally F.: "The Johannine Community Hypothesis (1968–Present): Past and Present Approach and a New Way Forward", **Currents in Biblical Research**, 12/2, 2012, ss. 173-193.

----------: "The 'Johannine Community' in (More) Current Research: A Critical Appraisal of Recent Methods and Models", **Neotestamentica**, 48/2, 2014, ss. 341-364.

Collins, A. Yarbo: "The Origin of the Designation of Jesus as Son of Man", **The Harvard Theological Review**, 80/4, 1987, ss. 391-407.

Collins, Raymond F.: "The Representative Figures of the Fourth Gospel-II", **The Downside Review**, 94 (315), 1976, ss. 118-132

Colpe, Carsten: "ho huiós toú athrṓpou", **Theological Dictionary of the New Testament,** VIII, Trans. Geofrey W. Bromiley, Michigan, WM. B. Eerdmans Company, 1972, Reprint ed. 1995, ss. 400-477.

Colwell, E. C.: **John Defends the Gospel**, Chicago, 1936.

Conzelmann, H.: "Phos," **Theological Dictionary of the New Testament**, IX, ed. G. Kittel and G. Friedrich, Trans. G. F. Bromiley, Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1974 (Repr. 1995).

Cooper, Mark D.: **The Johannine Jesus as the Interpretative Basis for the Johannine Logos in Light of Philo's Logos** (Basılmamış yüksek lisasns tezi), New Orleans Baptist Theological Seminary, 2012.

Corell, Alf: **Consummatum Est: Eschatology and Church in the Gospel of St John**, 2nd ed., Oregon, Wipf and Stock, 2016**.**

Coulter-Harris, Deborah M. C: **Chasing Immortality in World Religions,** North Carolina, McFarland & Company, 2016.

Craig, Clarence T.: "Sacramental Interest in the Fourth Gospel", **Journal of Biblical Literature**, 58, 1939, ss. 31-41.

Creech, Richard R.: **Christology and Conflict: A Comparative Study of Two Central Themes in the Johannine Literature and Apocalypse**, PhD Dissertation, Texas, Baylor University, 1984.

Cullmann, Oscar: **Early Christian Worship**, II, S.C.M. Biblical Theology Study, 1953.

----------: **Salvation in the History**, New York, Harper & Row, 1967.

----------: **The Johannine Circle: Its Place in Judaism, among the Disciples of Jesus and in Early Christianity**, Trans. John Bowden, London, SCM Press, 1976.

----------: **The Christology of the New Testament**, Trans. Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall, Philadelphia, Westminster Press, 1963.

Culpepper, R. Alan: "Looking Downstream: Where Will the New Currents Take Us?", **New Currents Through John: A Global Perspective, Ed. Francisco Lozada**, Tom Thatcher, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006, ss. 199-210.

----------: **The Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design**, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

Cuss, Dominique: **Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament**, Fribourg, Fribourg University Press, 1974.

Çelik, Mehmet: "Synoptic İncillerin Kaynakları ve Tahlili Mukayeseleri", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 8, 1988, s. 267-274.

Dalman, Gustaff: **The Words of Jesus: Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writings and the Aramaic Language**, Edinburgh, T & T Clark, 1902.

Danker, F. W.: **The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament**, London, The University of Chicago Press, 2009.

Daube, David: **The New Testament and Rabbinic Judaism**,1956, reprint ed. New Hempshire, Ayer Company, 1984.

Davies, Margaret: **Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel**, Scheffield, Scheffield Academic Press, 1992.

Day, John: "The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy", **King and Messiah in Israel and the Ancient Near East**, Ed. John Day, London-New York, Bloomsbury, 2013, ss. 72-90.

De Boer, Eshter A.: **The Gospel of Mary: Listening the Beloved Disciple**, New York, Continuum, 2005.

De Boer, Martinus: "The Original Prologue to the Gospel of John", **New Testament Studies**, 61, 2015, ss. 448-467.

De Jonge, M.: "Jewish Expectations about the 'Messiah' according to the Fourth Gospel", **New Testament Studies**, 19/3, 1973, ss. 246-270.

Debrunner, A.: "Logos", **TDNT**, IV, Ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, Trans. Goeffrey Bromiley, Michigan, William B. Eerdmans, 1985.

Deihl, Judy: "Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament", **Currents in Biblical Research**, 10/1, 2011, ss. 9-52.

Deissmann, Adolf: **Light from the Ancient East**, Trans. Lionel R. M. Strachan, New York, George H. Doran, 1927; reprint ed., Grand Rapids, Baker Book House, 1978.

Dillon, John M.: **The Middle Platonists 80 B.C to A.D. 200**, New York, Cornell University Press, 1996.

Dodd, Charles H.: **The Bible and the Greeks**, London, Hodder & Strougton, 1954 (1935).

----------: **Interpretation of the Fourth Gospel**, New York, Cambridge University Press, 1953**.**

----------: **The Johannine Epistles**, New York, Harper & Raw, 1946.

Donfried, Karl P.: "The Imperial Cults of Thessalonica and Political Conflict in 1 Thessalonians", **Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society**, Ed. R. A. Horsley, Harrisburg, Pa., Trinity Press International, 1997, ss. 215-223.

Driver, G. R.: **Semitic Writing from Pictograph to Alphabet**, London, Oxford University Press, 1948.

Dunderberg, Ismo: **The Beloved Disciple in Conflict: Revisiting the Gospel of John and Thomas**, New York, Oxford University Press, 2006.

Dunn, James D. G.: **Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation**, London, SCM Press, 1992 (1980).

Duygu, Zafer: "Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değerlendirme", **Cumhuriyet Theology Journal**, 23/1, 2019, ss. 521-544.

D'Angelo, M. Rose: "Intimating Deity in the Gospel of John: TheologicalLanguage and "Father" in "Prayers of Jesus", **God the Father in the Gospel of John**, Ed. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, ss. 59-82.

Eddy, Paul R.; Boyd, Gregory A.: **The Jesus Legend: A Case for Historical Reliability of the Synoptic Tradition**, Michigan, Baker Academic, 2007.

Eisler, Robert: **The Enigma of the Fourth Gospel**, London, Methuen, 1938.

Eller, Vernard: **The Beloved Disciple: His Name, His Story**, **His Thought**, Wm B. Eerdmans, 1987.

Elliott, J. K.: **The Apocryphal New Testament**, Oxford, 1993.

Ellis, E.: "Midrash, Targum and the New Testament Quotations", **Neotestamentica et Semitica, Festschr. for M. Black**, Edinburgh, 1969, ss. 61-99.

Epiphanius: **Panarium**, li, 3.6 (**The Panarion of Epiphanius of Salamis**, Trans. Frank Williams, Leiden, Brill, 2013).

Eusebius: **The Ecclesiastical History**, I-V (Loeb Classical Library, v. I, Trans. Kirsopp Lake, London, William Heinemann, 1926).

----------: **The Ecclesiastical History**, VI-X (Loeb Classical Library, v. II, Trans. J. E. L. Oulton, London, William Heinemann, 1942).

Evans, Craig A.: **Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue**, Sheffield, T&T Clark, 1993**.**

----------: "On the Prologue of John and Trimorphic Protennoia", **New Testament Studies**, 27/3, 1981, ss. 395-401.

----------: "Messianism", **Dictionary of the New Testament Background**, Ed. Craig A. Evans and Stanley E. Porter, Illinois, InterVarsity Press, 2000, ss. 698-707.

Fawcett, Thomas: **Hebrew Myth and Christian Gospel**, London, SCM Press, 1973.

Fennema, D. A.: "John 1.18: God the Only Son", **New Testament Studies**, 31, 1985-86, ss. 124-135.

Fensham, F. C.: "I am the Way, the Truth and the Life" **Neotestamentica II The Christ of John: Essays on the Christology of the Fourth Gospel**, New Testament Society of Southern Africa, 1968, ss. 81-88.

Ferguson, Everett: **Backgrounds of Early Christianity**, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.

Ferreira, Johan: **Johannine Ecclesiology,** Scheffield, T&T Clark, 1998.

Feuillet, Andre: **Johannine Studies**, Trans. Thomas E. Crane, New York, Alba House, 1964.

Filson, Floyd V.: "Who Was the Beloved Disciple?", **Journal of Biblical Literature**, 68/2, 1949, ss. 83-88.

Fitzmyer, Joseph A.: "Reviewed Work: An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 3rd ed. Matthew Black, Geza Vermes," **The Catholic Biblical Quarterly**, 30/3, 1968, ss. 417-428.

Foerester, Werner; Fohrer, Georg: "σωτήρ" **TDNT**, VII, Trans. Geofrey W. Bromiley, Michigan, WM. B. Eerdmans Company, 1971, Reprint ed. 1995, ss. 1003-1021.

Foerster, W.: "Kyrios", **Theological Dictionary of the New Testament**, III, Trans. Goeffrey W. Bromiler, Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing, 1995 (1966).

Fortna, Robert T. **The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel**, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Frankfort, Henri: **Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration Society and Nature**, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1978 (1948).

Frazer, James: **The Golden Bough: A Study in Comparative Religion**, I, London, Macmillan and Co, 1894.

Freed, E.: "Egō Eimi in John viii: 24 in the Light of its Context and Jewish Messianic Belief", **Journal of Theological Studies**, 17, 1983, ss. 163-167.

Frey, Jörg: "Between Torah and Stoa" **The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013**, Ed. Jan G. van der Watt, R. Alan Culpepper, and Udo Schnelle, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016.

----------: "Johannine Christology and Eschatology," **Beyond Bultmann: Reckoning a New Testament Theology**, Ed. B. W. Longenecker, M. C. Parsons, Texas, Baylor University Press, 2014, ss. 101-132.

----------: **The Glory of the Crucified One: Christology and Theology in the Gospel of John**, Trans. Wayne Coppins and Christoph Heilig, Texas, Baylor University Press, 2018.

----------: **Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration**, Texas, Baylor University Press, 2018.

----------: "Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library", **Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies Cambridge 1995**, Leiden, Brill, 1997, ss. 275-335.

----------: "Temple and Identity in Early Christianity and in the Johannine Community: Reflections of the Parting of the Ways" **Was 70 CE a Watershed in Jewish History?: On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple**, Ed. Daniel R. Schwartz and Zeev Weiss, Leiden, Brill, 2012, ss. 447-507.

----------: "The Impact of the Dead Sea Scrolls on New Testament Interpretation: Proposals, Problems, and Further Perspectives," **The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls**, Ed. James H. Charlesworth, 3 vols., Texas, Baylor University Press, 2006, III, ss. 407-419.

Freyne, Sean: "The Herodian Period", **Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity**, Ed. Markus Bockmuehl & James Carleton Paget, New York, T&T Clark, 2007, ss. 29-43.

Frye, Northrop: **Anatomy of Criticism**, New Jersey, Princeton University Press, 1957.

Frykholm, Amy: **Christian Understanding of the Future: The Historical Trajectory**, Fortress Press, 2016.

Fuller, Reginald H.: **The Foundations of the New Testament Christology,** New York, Charles Scribner's Son, 1965.

----------: "'The Jews' in the Fourth Gospel", **Dialog**, 16, 1977, ss. 31-37.

Goodspeed, Edgar: **New Solutions of New Testament Problems**, Chicago: Chicago University Press, 1927.

----------: **The Meaning of Ephesians**, Chicago: Chicago University Press, 1930**.**

Goulder, Michael: "An Old Friend Incognito", **Scottish Journal of Theology***,* 45, 1992, ss. 487-513.

Gregory of Nyssa: **In Cantica Canticorum**, VII, (**Patrologia Graece**, v. 44, Ed. J. Paul Migne, 1863).

Gressmann, H.: **Der Ursprung der israelitisch-judischen Eschatologie**, Frlant, 6, Gottingen 1905.

Griffith, B. Grey: "The Disciple whom Jesus Loved", **Expository Times**, 32, 1920-1921, ss. 379-381.

Grotius, Hugo, **Annotationes in Quatuor Evangelia et Acta Apostolorum**, Opera Omnia Theologica II/1, Amsterdam, Blaeu, 1679.

Guy, H. A.: **The Gospel and Letters of John**, New York, St Martin's Press, 1966.

Gündüz, Şinasi: **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, İstanbul, MilelNihal Yayınları, 2019 (2002).

----------: "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", **Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu**, Malatya, 2012, ss. 61-73.

----------: "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", **Dini Araştırmalar**, 2/6, 2000, ss. 51-76.

----------: "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9 /9, 1997, ss. 121-165.

----------: **Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kral'dan Tanrı-İnsan'a**, İstanbul, Hikav Yayınları, 2020.

Hagner, Donald: "The Vision of God in Philo and John A Comparative Study", **Journal of the Evangelical Theological Society**, 14, 1971, ss. 81-93.

Hahn, Ferdinand: **The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity**, London, Lutterworth, 1969.

Hahn, H. C.: "Light", **Dictionary of the New Testament Theology**, Ed. Colin Brown, Michigan, Zondervan Publishing House, 1976, II, ss. 484-487.

Harner, Philiph B.: **The 'I Am' of the Fourth Gospel: A Study in Johannine Usage and Thought**, Philadelphia, Fortress Press, 1970.

Harris, Murray J.: **Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus,** Michigan, Baker Book House, 1992.

Harrison, J. R.: "Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki", **Journal for the Study of the New Testament**, 25, 2002, ss. 88-95.

Hearding, Mark: "Kyrios Christos: Johannine and Pauline Perspectives on the Christ Event", **Paul and the Gospels: Christologies, Conflicts and Convergences**, Ed. Michael F. Bird, and Joel Willitts, Bloomsbury Publishing Plc, 2013.

Heintz, J. G.: "Royal Traits and Messianic Figures: A Thematic and Iconographical Approach", **The Messiah Developments in Earliest Judaism and Christianity**, Ed. James Charlesworth, Minneapolis, Fortress Press, 1992, ss. 52-66.

Heitmüller, W.: "Zum Problem Paulus und Jesus", **Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft**, 13/4, 1912.

Hengel, Martin: **The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion**, Trans. John Bowden, Oregon, Wipf & Stock, 1977.

----------: **Johannine Question**, London-New York, SCM Press, Trinity Press International, 1989.

Heracleitus, **On the Universe**, (**Hippocrates IV**, Trans. W. H. S. Jones, LCL, Cambridge, Harvard University Press, 1959).

Herford, R. T.: **The Pharisees**, London, George Allen and Unwin, 1924.

Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius, Trans. Brian P. Copenhover, Cambridge, Cambridge University Press, 2000**.**

Higgins, A. J. B.: **Jesus and the Son of Man**, Cambridge, James Clark & Co, 1964.

Hill, Cherles: "The Epistula Apostolorum: An Asian Tract from the Time of Polycarp", **Journal of Early Christian Studies**, 7/1, 1999, ss. 1-53.

Hills, Julian: **Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum** (Basılmamış Doktora Tezi), Harvard University, Philadelphia, 1990.

Hinderer, Walter: "Theory, Conception and Interpretation of the Symbol", **Perspectives in Literary Symbolism**, Ed. Joseph Stelka, Pennsylvania State University Press, 1968, ss. 83-127.

Hippolytus: **Philosophumena**, VII (**Philosophumena or the Refutation of All Heresises**, II, Trans. F. Legge, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1921).

Homer: **Iliad**, v.II, Trans. A. T. Murray, Loeb Classical Library 171, Cambridge, Harvard University Press, 1925.

Horbury, William: "Larry W. Hurtado, Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity", **The Journal of Theological Studies**, 56, 2005, ss. 531-539.

----------: **The Jewish Messianism and Cult of Christ**, London, SCM Press, 1998.

Horne, Charles M. "Eschatology the Controlling Thematic in Theology, **Journal of the Evangelical Societies**, 1970, 13/1, ss. 53-63.

Hoskyns, E. Clement: **The Fourth Gospel**, Ed. F. N. Davey, London, Faber & Faber, 1967 (1947).

Howard, George: "The Tetragram and the New Testament." **Journal of Biblical Literature**, 96/1, 1977, ss. 63-83.

Ignatius **Ignatius to the Ephesians**, **(The Apostolic Fathers, Volume I: I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas,** Trans. Kirsopp Lake, Loeb Classical Library 24, London, William Heinemann, 1919**).**

Inscriptiones Graecae ad res Romanas Pertinentes, I, 853 (Paris, 1901).

Irenaeus: **Against Heresies**, (**The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325**, I, Ed. A. Roberts, J. Donaldson, New York, Charles Scribner's Son, 1913).

Isaacs, M. E.: "The Prophetic Spirit in the Fourth Gospel", **Heythrop Journal**, 24, 1983, ss. 391-407.

Jacob, H. E.: **Six Thousand Years of Bread: Its Holy and Unholy History**, Trans. Richard and Clara Winston, New York, Skyhorse Publishing, 2007.

Jeremias, Joachim: **The Central Message of the New Testament**, SCM Press, 1965.

Jerome: **On Illustrious Men**, IX (Trans. Thomas P. Halton, Washington, The Catholic University of America Press, 1999).

John, Jesus and History I: Critical Appraisals and Critical Views, Ed. P. Anderson, F. Just and T. Thatcher, Leiden-Boston, Brill, 2007**.**

John, Jesus and History II: Aspects of Historicity in the Fourth Gospel, Ed. P. Anderson, F. Just and T. Thatcher, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009**.**

John, Jesus and History III: Glimpses of Jesus Through the Johannine Lens, Ed. P. Anderson, F. Just and T. Thatcher, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2016

Johnston, George: **The Spirit-Paraclete in the Gospel of John**, Society for New Testament Studies Monograph Series, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Jonas, Hans: **The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & The Beginnings of Christianity**, Boston, Beacon Press, 2001.

Josephus, Flavius: **Jewish Antiquities,** Volume V (Books XII-XIII) Trans. Ralph Marcus, Loeb Classical Library 365, Cambridge, Harvard University Press, 1943.

----------: **The Jewish War**, v. II [Books 3-4], Trans. H. St. J. Thackeray, Loeb Classical Library 487, Cambridge, Harvard University Press, 1927; **The Jewish War**, v. III [Books 5-7], Trans. H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library 210, Cambridge, Harvard University Press, 1928**.**

Justin Martyr **The First Apology of Justin Martyr, Addressed to the Emperor Antoninus Pius**, London, Griffith, Farran, Okeden & Welsh, 1889).

----------: **Dialogue with Trypho** (Trans. Thomas B. Falls, **The Fathers of the Church: Writings of Saint Justin Martyr**, Washington, The Catholic University of America Press, 2008).

Kahler, Erich: "The Nature of the Symbol", **Symbolism in Religion and Literature**, Ed. R. May, New York, George Braziller, 1960, ss. 50-74.

Karakolis, Christos: "Logos-Concept and Dramatic Irony in the Johannine Prologue and Narrative", **The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013**, Ed. Jan G. van der Watt, R. Alan Culpepper, and Udo Schnelle, Tubingen, Mohr Siebeck, 2016.

Kasemann, Ernst: **Essays on New Testament Themes**, Philadelphia, Fortress, 1982.

----------: **The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17**, Trans. Gerhard Krodel, Philadelphia, Fortress Press, 1968.

----------: **New Testament Questions for Today**, London, SCM Presss, 1969.

Kazez, İsmail: **Esseniler ve Ölü Deniz Yazmaları** (Basılmamış yüksek lisans tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2001.

Keener, Craig: **The Gospel of John: A Commentary**, Michigan, Baker Academic, 2003.

Keith, Chris: **The Gospels as Manuscripts: An Early History of Jesus Tradition as Material Artifact**, New York, Oxford University Press, 2020.

Kierspel, Lars: **The Jews and the World in the Fourth Gospel: Parallelism, Function, and Context**, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

Kim, Sehyun: **The Kingship of Jesus in the Gospel of John** (Basılmamış doktora tezi), University of Scheffield, 2010.

Kim, Seyoon: **Christ and Caesars: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke**, Michigan-Cambridge, Wm B. Eerdmans, 2008.

Kinlaw, Pamela E.: **The Christ is Jesus: Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology**, Atlanta, SBL, 2005.

Kleinknecht, H.: "Logos", **TDNT**, IV, Ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, Trans. Goeffrey Bromiley, Michigan, William B. Eerdmans, 1985.

Klink III, Edward: **The Sheep of the Fold: The Audience and Origin of the Gospel of John**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Koester, Craig R.: **Symbolism in the Fourth Gospel**, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1995.

----------: "The Savior of the World (John 4:42)" **Journal of Biblical Literature**, 109, 1990, ss. 665-680.

Koester, Helmut: **Ancient Christian Gospels: Their History and Development**, London, SCM Press, 1990.

----------: **History, Religion and Culture in the Hellenistic Age**, Berlin, Walter de Gruyter, 1995**.**

----------: **Introduction to the New Testament II: History and Literature of Early Christianity**, New York-Berlin, 1982.

Köstenberger, Andreas: **Encountering John: The Gospel in Historical, Literary and Theological Perspective**, Michigan, Baker Academic, 2. ed., 2013.

Krabel, A. T.: "New Evidence of the Samaritan Diaspora Has Been Found on Delos", **The Biblical Archaeologist**, 47/1, 1984, ss. 44-46.

Kraeling, Carl H.: **Anthropos and Son of Man: A Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Oreint**, New York, AMS Press, 1966.

Kramer, Werner: **Christ, Lord, Son of God**, SCM Press, 1966.

Kristiensen, W. Breede: **The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion**, Trans. John Carman, The Hague, Springer Science Business Media, 1960.

Kruse, Colin G.: "Paul and John: Two Witness, One Gospel", **Paul and the Gospels: Christologies, Conflicts and Convergences**, Ed. Michael F. Bird, and Joel Willitts, Bloomsbury Publishing Plc, 2013, ss. 197-219.

Kuhl, J.: **Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium**, St. Augustin, Steyler, 1967.

Kuşçu, Emir: **Mitoloji ve Varoluş: Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Yöntemi Üzerine**, Ankara, Elis Yayınları, 2006.

Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur İncil), İstanbul, Kitab-ı Mukaddes Şirketi & Yeni Yaşam Yayınları, 2010**.**

Kümmel, Werner G.: **Introduction to the New Testament**, Trans. Howard Clark Kee, London, SCM Press, 1987.

Kysar, Robert: **John the Maverick Gospel**, Louisville, London, Westminster John Knox Press, 2003 (1976).

----------: "Gospel of John", **The Anchor Bible Dictionary**, v. III, New York, Doubleday, 1992, ss. 921-922.

----------: "Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism", **Interpretation**, 31, 1977, ss. 355-366.

----------: **The Fourth Evangelist and His Gospel**, Minneapolis, Augsburg Press, 1975.

----------: **Voyages with John: Charting the Fourth Gospel**, Texas, Baylor University Press, 2005.

Ladd, George Eldon: **A Theology of the New Testament**, Cambridge, Wm Eerdmans Publishing, 1974.

----------: **The Pattern of the New Testament Truth**, Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publishing Co, 1968**.**

Lake, Kirsopp: **The Beginning of Christianity I: The Acts of the Apostles**, V, London, MacMillan & Co, 1933.

Lamb, David A.: **Text, Context and the Johannine Community: A Sociolinguistic Analysis of the Johannine Writings**, London-New York, Bloomsbury Publishing, 2014.

Lartius, Diogenes: **Lives of the Eminent Philosophers**, Trans. R. D. Hicks, Cambridge, Harvard University Press, 1925.

Lataire, Bianca & Bieringer, Reimund: "God the Father an Exegetical Study of a Johannine Metaphor", **Gender, Tradition and Renewal**, Bern, Peter Lang, 2003.

Lawler, Michael G.: **Symbol and Sacrament: A Contemporary Sacramental Theology**, New York, Paulist Press, 1987.

Le Fort, P.: **Les structures de 1'eglise militante selon Saint Jean**, Geneva, Labor et Fides, 1970.

Lee, Dorothy A.: **The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel**, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.

Leon-Dufour, Xavier: "Towards a Symbolic Reading of the Fourth Gospel", **New Testament Studies**, 27, 1981, ss. 439-456.

Levin, Harry: **Symbolism and Fiction**, Charlottesville, The University of Virginia Press, 1956.

Liddell, H. G.; Scott, Robert: "Parakletos", **Liddell and Scott's Greek-English Lexicon**, Oxford, Clarendon Press, 1944.

----------: "θεός", **A Greek-English Lexicon**, New York, Harper & Brothers, 1883.

Lightfoot, John: **Hebraicae et Talmudicae: Hebrew and Talmudical Exercitations**, Ed. R. Gandell, Oxford, Oxford University Press, 1859.

Lindars, Barnabas: **The Gospel of John**, Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing, 1995.

----------: "Re-enter the Apocalyptic Son of Man", **New Testament Studies**, 22/1, 1975, ss. 52-75.

----------: "The New Look on the Son of Man, **Bulletin of the John Rylands Library**, 63/2, 1981, ss. 437-462.

Litwa, M. David: **Iesus Deus: The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God**, Minneapolis, Fortress Press, 2014.

----------: **How the Gospels Became History**, London, Yale University Press, 2019.

Lockett, Darian: **An Introduction to the Catholic Epistles**, New York, T&T Clark, 2012.

Longenecker, Richard N.: **The Christology of Early Jewish Christianity**, Illinois, SCM Press, 1970.

Luke, Trevor S.: "A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome", **Greece & Rome**, 57/1, 2010, ss. 77-106.

MacDonald, D. R.: **The Dionysian Gospel**, Minneapolis, Fortress Press, 2017.

MacGregor, G. H. C.: **The Gospel of John, London**, Hodder and Stroughton, 1928.

MacRae, G. W.: "The Egō-Proclamation in Gnostic Sources", **Studies in the New Testament and Gnosticism**, Ed. Daniel J. Harrington, Stanley Moorow, Oregon: Wipf & Stock Press, 1987, ss. 203-217.

Malina, Bruce: "The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective", **Protocol of the 48th Colloquy,** Berkeley: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1984, ss. 1-18.

Manson, W.: "The ΕΓω EIMI of the Messianic Presence in the New Testament" **The Journal of Theological Studies**, 48, 1947, ss. 137-145.

Marcus, Joel: "Birkat Ha-Minim Revisited", **New Testament Studies**, 55/4, 2009.

Marshall, I. H.: "The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion", **New Testament Studies**, 12, 1965/66, ss. 335-343.

Martyn, J. Louis: **History and Theology in the Fourth Gospel**, 3rd ed., London, Westminster John Knox Press, 2003 (1968).

----------: "The Johannine Community Among Jewish and Other Early Christian Communities", **What We Heard from the Beginning: The Past, Present, and Future of Johannine Studies**, Ed. Tom Thatcher, Texas, Baylor University Press, 2007, s. 185.

Massey, Gerald: **Ancient Egypt: The Light of the World**, Leeds, Celaphais Press, 2008.

Matill, A. J.: "Johannine Communities Behind the Fourth Gospel: Georg Richter's Analysis", **Theological Studies**, 38/2, 1977, ss. 294-315.

Mayo, Philip L.: "The Role of the Birkath Haminim in Early Jewish-Christian Relations: A Reexamination of the Evidence", **Bulletin for Biblical Research**, 16/2, 2006, ss. 325-343.

McArthur, H. K.: "Christological Perspectives in the Predicates of the Johannine Egō Eimi Sayings", **Christological Perspectives**, Eds. R. F. Berkey and S. A. Edwards, New York, Pilgrims Press, 1982

McFague, Sallie. **Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language,** Philadelphia, Fortress Press, 1982.

McGrath, James F.: **John's Apologetic Christology: Legitimation and Development in Johannine Christology**, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

----------: **The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context**, Urbana, Chicago, University of Illinois Press, 2009.

McHugh, John F.: **John 1–4: International Critical Commentary**, London/New York, T&T Clark, 2009.

----------: **The Mother of Jesus in the New Testament**, Darton, Longman & Todd, 1975.

Meeks, Wayne A.: "Galilee and Judea in the Fourth Gospel", **Journal of Biblical Literature***,* 85/2 1966, ss. 159-169.

----------: "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", **Journal of Biblical Literature**, 91, 1972, ss. 44-72; "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", **The Interpretation of John**, Ed. J. Ashton, Philadelphia, Fortress Press, 1986, ss. 141-165

----------: **The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology**, Leiden, E. J. Brill, 1967.

----------: "'Am I a Jew?'—Johannine Christianity and Judaism", **Christianity, Judaism and Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith. I: New Testament**, Ed. Jacob Neusner, Leiden, E. J. Brill, 1975, ss. 163-186.

Menken, Maarten J. J.: "The Secessionists of the Johannine Epistles and Docetism", **Docetism in the Early Church: The Quest for an Elusive Phenomenon**, Ed. J. Verheyden, R. Bieringer, J. Schröter and I. Jäger, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, ss. 125-144.

----------: "John 6,51c-58, Eucharist or Christology?", **Critical Reading of John 6**, Ed. R. Alan Culpepper, Leiden, Brill, 1997, ss.1-26.

Meral, Yasin: **Yeni Ahit Kanonunun Oluşumu: I-IV. Asırlar** (Basılmamış yüksek lisans tezi), Sakarya, Sakarya Üniversitesi, 2007.

----------: **Yahudilerin Ahir Zamanı -Yahudilikte Gog-Magog, Deccal ve Mesih-**, Ankara, Ankara Okulu, 2019.

Meyer, Eduard: **Die Israeliten und ihre Nachbarstamme**, Halle, 1906.

Meyer, Paul W.: "The Father: The Presentation of God in the Fourth Gospel" **Exploring the Gospel of John**, Ed. R. Alan Culpepper and C. Clifton Black, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1996, ss. 255-273.

Michaelis, J. D.: **Introduction to the New Testament**, III/I, Trans. Herbert Marsh, London, F. And R. Rivington, 1802.

Milik, J. T.: **The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4**, Oxford, Oxford University Press, 1976.

Miller, J.W.: **The Concept of the Church in the Gospel according to John** (Basılmamış doktora tezi), Princeton Theological Seminary, 1976.

Miller, Robert J.: **The Complete Gospels**, California, Polebridge Press, 1994.

Moffatt, James: **An Introduction to the Literature of the New Testament,** Edinburgh, T & T Clark, 1918.

Moloney, Francis: **Belief in the World: Reading John 1-4**, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

Montefiore, C. G.: **The Synoptic Gospels**, Ktav Publishing House, 1968.

Moore, George F.: **Judaism**, II, Hendrickson Publisher, 1997.

----------: **Judaism in the First Three Centuries of Christian Era**, II, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1997.

Morris, Leon: **The Gospel According to John**, Michigan, Eerdmans, 1971.

----------: **The Gospel according to John**, Michigan, William B. Eerdmans Publishing, 1989.

Morton, A. Q.; McLeman, J.: **The Genesis of John**, Edinburgh, The Saint Andrew Press, 1980.

Moule, C. F. D.: "The Individualism of the Fourth Gospel", **Novum Testamentum**, 5, 1962, ss. 171-190.

Mowbray, Whitfield: **The Johannine Logos Doctrine and Its Sources** (Basılmamış doktora tezi), Durham University, 1952.

Mowinckel, Sigmund: **Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahmas und der Ursprung der Eschatologie,** Oslo, 1922, repr. Amsterdam 1966.

----------: **He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism**, Trans. G. W. Anderson, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.

Muropa, Clyde: "The Johannine Writings: Symbolism and the Symbol of 'Light' in the Gospel of John", **The Asbury Journal**, 67/2, 2012, ss. 106-113.

Müller, C.D.G.: "Epistula Apostolorum", **New Testament Apocrypha I**, Ed. Wilhelm Schneemelcher, Louisville, Westminster John Knox Press, 1991, ss. 249-284.

Müller, Mogens: **The Expression Son of Man and the Development of Christology**, New York, Routledge, 2012.

Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece, 27th ed., Ed. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006 (1993); 28th ed. (https://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltext/lesen/stelle/53/).

Neufeld, Vernon H.: **The Earliest Christian Confessions**, Lediden, E. J. Brill, 1963.

Neyrey, Jerome: **An Ideology of Revolt**, Fortress Press, Philadelphia, 1988.

Niewald, Paula: **Sakramentssymbolik im Johannesevangelisum**, Limburg, 1958.

Nongbri, Brent: "P.Bodmer 2 as Possible Evidence for the Circulation of the Gospel according to John without Chapter 21", **Early Christianity**, 9/3, 2018, ss. 345-360.

----------: "The Use and Abuse of P^{52}: Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel", **Harvard Theological Review**, 98/1, 2005, ss. 23-48.

Nunn, H. P. V.: **The Authorship of the Fourth Gospel**, Oxford, Blackwell, 1952.

O'Brien, Peter T.: **Colossians**, Waco, Word Books, 1982.

O'Collins, Gerald: **Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus**, Oxford-New York, Oxford University Press, 2009 (1995).

O'Day, Gail R.: "Show Us the Father, and We will be Satisfied" (John 14:8), **God the Father in the Gospel of John**, Ed. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, ss. 11-18.

Okpako, George O.: **The I am Sayings** (Basılmamış yüksek lisans tezi), University of Birmingham, 2017.

Olgun, Hakan: "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Maat Doktrini", **Milel ve Nihal**, 15/2, 2018, ss. 149-169.

Origen: **Commentary on the Gospel according to John**, XXXII.318-322 (**The Fathers of the Church** 89, Origen v. II (Books 13-32), Trans. Ronald Heine, Washington, The Catholic University of America Press, 1993**.**

----------: **Homilies on Jeremiah** (Trans. John C. Smith, **The Fathers of the Church: Homilies on Jeremiah and I Kings 28**, Washington, The Catholic University of America Press, 2016)

----------: **Contra Celsum**, (**The Writings of Origen**, II, Trans. Rev. Frederick Crombie, Edinburg, T & T Clark, 1872.

----------: **On the Fisrt Principles,** (**The Writings of Origen**, I, Trans. by. Rev. Frederick Crombie, Edinburg, T & T Clark, 1869).

Orsini, Pascal; Claryyse, Willy: "Early New Testament Manuscripts and Their Dates: A Critique of Theological Paleography", **Ephemerides Theologicae Lovanienses**, 88/4, 2012, ss. 443-474.

Osterley, W. O. E.: "Introduction", (Robert Henry Charles**, The Apocalypse of Baruch**, New York, The MacMillan Company, 1918).

Pagels, Elaine: **Beyond Belief: The Sacred Gospel of Thomas**, New York, Vintage Books, 2003.

Painter, John: "The Church and Israel in the Gospel of John: A Response", **New Testament Studies**, 25, 1978, ss. 103-112.

----------: **John: Witness and Theologian**, London, SPCK, 1975.

Pancaro, Severino "The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of John", **New Testament Studies**, 21/3, 1975, ss. 396-405.

----------: "People of God' in St John's Gospel", **New Testament Studies**, 16/2, 1970, ss. 114-129.

----------: **The Law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John**, Leiden, E. J. Brill, 1975.

Paredi, A.: "Ambrosian Rite", **New Catholic Encyclopedia,** v. I., Washington, Thomson Gale, 2nd ed., 2003.

Parker, Pierson: "John and John Mark," **Journal of Biblical Literature**, 79, 1960, ss. 97-110.

Paterson, John: **The Book That is Alive: Studies in Old Testament Life and Thought as Set Forth by the Hebrew Sages**, New York; Charles Scribner's Sons, 1954.

Peppard, Michael: **The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Context**, New York, Oxford University Press, 2011.

Perrin, Norman **The New Testament: An Introduction**, Harcourt Brace Jovanovich, 2nd ed. 1982**.**

----------: "The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity: A Suggestion" **Biblical Research**, 11, 1966, ss. 17-28.

----------: "The Son of Man in Synoptic Tradition", **Biblical Research**, 13, 1968, ss. 3-25.

Philo: **Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3,** Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 226, Cambridge, Harvard University Press, 1929.

----------: **On Dreams**, Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 27, Cambridge, Harvard University Press, 1934.

----------: **On Flight and Finding**, Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 27, Cambridge, Harvard University Press, 1934.

----------: **On Moses**, Trans. F. H. Colson, Loeb Classical Library 289, Cambridge, Harvard University Press, 1935.

----------: **On Rewards and Punishments**, Trans. F. H. Colson, Loeb Classical Library 341, Cambridge, Harvard University Press, 1939.

----------: **On Sobriety**, Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 247, Cambridge, Harvard University Press, 1930.

----------: **On the Change of Names**, Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 275, Cambridge, Harvard University Press, 1934.

----------: **On the Confusion of Tongues**, Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 261, Cambridge, Harvard University Press, 1932.

----------: **On the Creation,** Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 226, Cambridge, Harvard University Press, 1929.

----------: **On the Embassy to Gaius**, Trans. F. H. Colson, Loeb Classical Library 379, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

----------: **On the Giants**, Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 227, Cambridge, Harvard University Press, 1929.

----------: **On the Migration of Abraham**, Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 261, Cambridge, Harvard University Press, 1932.

----------: **On the Posterity and Exile of Cain**, Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 227, Cambridge, Harvard University Press, 1929.

----------: **On the Unchangeableness of God**, Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 247, Cambridge, Harvard University Press, 1930.

----------: **Questions on Genesis**, Trans. Ralph Marcus, Loeb Classical Library 380, Cambridge, Harvard University Press, 1953.

----------: **The Sacrifices of Abel and Cain**, Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 227, Cambridge, Harvard University Press, 1929.

----------: **The Worse Attacks the Better**, Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 227, Cambridge, Harvard University Press, 1929.

----------: **Who Is the Heir of Divine Things?**, Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Loeb Classical Library 261, Cambridge, Harvard University Press, 1932.

Plastaras, James C.: **The Witness of John: A Study of Johannine Theology**, Ed. J. Frank Devine and Richard W. Rousseau, New York: Bruce Publishing Co., 1972.

Plato, **Phaedrus**, Trans. Robert Waterfield, Oxford, Oxford University Press, 2002.

----------: **Laws**, Trans. R. G. Bury, Cambridge, Harvard University Press, 1961.

----------: **Sophist**, Trans. H. N. Fowler, New York, G. P. Putnam's Son, 1921.

----------: **Republic** VI (**Plato's Republic II**, Ed. and Trans. Christopher Emlyn-Jones, William Preddy, Loeb Classical Library 276, Cambridge, Harvard University Press, 2013).

Pistis Sophia, Trans. G. R. S. Mead, London, Aberdeen University Press, 1896**.**

Plutarch, **Moralia V Isis and Osiris**, Trans. Frank Cole Rabbit, London, Harvard University Press, 1936.

Porter, Stanley E.: "The Date of John's Gospel and Its Origin", **The Origins of John's Gospel**, Ed. Stanley E. Porter and Hughson T. Ong, Leiden, Brill, 2016.

Posener, Georges: **De la divinite du pharaon**, Paris, Cahiers de la Societe Asiatique, 1960.

Price, S. R. F.: **Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor**, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Pryor, John W.: "The Johannine Son of Man and the Descent-Ascent Motif", **Journal of Evangelical Theological Society**, 34/3, 1991, ss. 341-351.

Rainbow, Paul A.: **Johannine Theology: The Gospel, the Epistles and the Apocalypse**, Illinois, Inter Varsity Press, 2014.

Raimus, Tuomos: "Ptolemaeus and the Valentinian Exegesis of John's Prologue", **The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel**, Ed. T. Rasimus, Leiden, Brill, 2010.

Reinhartz, Adele: "The Johannine Community and Its Jewish Neighbors: A Reappraisal", **What Is John?** II, **Literary and Social Readings of the Fourth Gospel,** Ed. Fernando F. Segovia, Atlanta, Scholars Press, 1998, ss. 111-138.

----------: "Introduction: 'Father' As Metaphor in the Fourth Gospel", **God the Father in the Gospel of John**, Ed. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, ss. 1-10.

----------: "And the Word Was Begotten: Divine Epigenesis in the Gospel of John", **God the Father in the Gospel of John**, Ed. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, ss. 83-104.

----------: "On Travel, Translation and Ethnography: Johannine Scholarship at the Turn of the Century", **What is John**, II, Ed. Fernando Segovia, Atlanta, Scholar Press, 1998, ss. 249-256.

Reitzenstein, Richard: **Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance**, Trans. John E. Steely, Eugene, Pickwick Publication, 1978.

Renan, Ernest: **The History of the Origins of the Christianity I: Life of Jesus**, London, Mathieson & Company, 1890.

Reynald, Benjamin E.: "Introduction: The Son of Man Problem and Debate", **The Son of Man Problem: Critical Readings**, Ed. B. E. Reynald, London; New York, T&T Clark, 2018.

Ricca, P.: **Die Eschatologie des vierten Evangeliums,** Zurich, Gotthelf, 1966.

Richter, Georg: "Prasentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium" **Gegenwart und kommendes Reich: Schülergabe Anton Vögtle zum 65**, Ed. Peter Fiedler und Dieter Zeller, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1975, ss. 117-52; "Präsentische und Futurische Eschatologie im 4. Evangelium" **Studien Zum Johannesevangelium**, Ed. Josef Hainz, 1977, ss. 346-382.

Richter, J.: **Ani Hu und Ego Eimi** (Basılmamış doktora tezi), University of Erlangen, 1956.

Ridderbos, Hermann: **The Gospel of John: A Theological Commentary**, Trans. John Vriend, Michigan, William B Eerdmans Publishing Company, 1997.

Roberge, Michel: Michel Roberge, "Le discours sur le pain de vie (Jean 6,22-59): Problèmes d'interprétation", **Laval théologique et philosophique,** 38/3,1982, ss. 265-299.

Robinson, J. M.: "The Prologue of John and the Trimorphic Protennoia", **Society of Biblical Literature Abstracts**, Ed. P. J. Achtemeier, Missoula, Scholar Press, 1978, ss. 29-30.

Robinson, John A. T.: "The New Look", **Twelve New Testament Studies**, SCM Press, 1962, ss. 94-106.

----------: **Redating the New Testament**, London, SCM Press, 1976.

Robinson, T. M.: **Heraclitus: Fragments**, Toronto, University of Toronto Press, 1987.

Roloff, Jürgen: **Die Kirche im Neuen Testament,** Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

Roscher, W. H.: **Lexikon der griechischen und romischen Mythologie**, Leipzig, II/1, 1890-1897.

Rowe, Robert D.: **God's Kingdom and God's Son: The Background of Mark's Christology from Concepts of Kingship in the Psalms**, Leiden, Brill, 2002.

Salier, Bill: "Jesus, the Emperor and the Gospel According to John", **Challenging Perspectives on the Gospel of John**, Ed. John Lierman, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, ss. 284-301.

Sanders, E. P.: "Paul", **Early Christian Thought in its Jewish Context**, John Barclay and John Sweet, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ss. 112-129.

----------: **The Historical Figure of Jesus**, London, Penguin, 1993.

Sanders, J. N.: **A Commentary on the Gospel According to St. John**, Ed. B. A. Mastin, Harper New Testament Commentaries, New York, Harper & Row, 1968.

----------: **The Fourth Gospel in the Early Church: Its Origin and Influence on Christian Theology up to Irenaeus,** Cambridge, Cambridge University Press, 1943.

----------: "Those Whom Jesus Loved", **New Testament Studies**, I, 1954-1955, ss. 29-41.

----------: "Who Was the Disciple Whom Jesus Loved", **Studies in the Fourth Gospel**, Ed. F. L. Cross, London, A. R. Mowbray, 1957, ss. 72-82.

Sanderson, Stephen K.: **Religious Evolution and the Axial Age: From Shamans to Priests to Prophets**, London, Bloomsbury Academic, 2018.

Sarıkçıoğlu, Ekrem: **Diğer İnciller**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2009.

Schaper, Joachim: "The Persian Period", **Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity**, Ed. Markus Bockmuehl & James Carleton Paget, New York, T&T Clark, 2007, ss. 3-14.

Schmidt, N.: "Son of Man", **Encyclopedia Biblica**, v. IV, Ed. T. K. Cheyne and J. Sutherland, New York, Macmillan, 1903.

Schmidt, W. H.: "Dabhar", **Theological Dictionary of the Old Testament**, III, Ed. G. Johannes Botterweck, Helmes Reinggren, William B. Eerdmans, 1997.

Schnackenburg, Rudolf: **The Gospel According to St John**, Trans. Kevin Smith, New York, Herder & Herder, 1968.

----------: "Der Vater, der mich gesandt hat: Zur johanneischen Christologie" in **Anfänge der Christologie: Festschrift für Ferdinand Hahn**, zum 65, Geburtstag, Ed. Cilliers Breytenbach and Henning Paulsen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, ss. 275-291.

Schneider, Sandra M.: "Because of the Woman's Testimony: Re-examining the Issue of the Authorship in the Fourth Gospel", **New Testament Studies**, 44, 1998, ss. 513-535.

Schnelle, Udo: "Johanneische Ekklesiologie", **New Testament Studies**, 37, 1991, ss. 37-50.

Schrenk, Gottlob: "Pater", **Theological Dictionary of the New Testament**, Ed. Gerhard Friedrich, Trans. Geoffrey W. Bromiley, Michigan, William B. Eerdmans, 1985, V.

Schürer, Emile: **The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ**, Rev. and. Ed. G. Vermes, F. Miller, Edinburgh, T&T Clark, 1973.

Schwartz, Howard: **Tree of Souls: The Mythology of Judaism**, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Schweitzer, Albert: **The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede**, Trans. W. Montgomery, London, A & C Black, 1936 (1910).

Schweizer, Eduard: "The Gospel of the Church in the Gospel and the Epistles of St John", **New Testament Essays: Studies in Memory of T.W. Manson**, Trans. and Ed. A. J. Higgins, Manchester, Manchester University Press, 1959, ss. 230-243.

----------: **Egō Eimi: Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden**, Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1939, reprint ed., Göttingen, Vanderhoeck and Ruprecht, 1965.

Scott, James M. C.: **Sophia and Johannine Jesus** (Basılmamış doktora tezi), Durham University, 1990.

Shelton, Jo Ann: **As the Romans Did: A Sourcebook in Roman Social History**, New York, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Sidebottom, E. M.: **The Christ of the Fourth Gospel**, London, SPCK, 1961.

Sissa, Giulia; Detienne, Marcel: **The Daily Life of the Greek Gods**, Trans. Janet Lyold, California, Stanford University Press, 2000.

Smalley, Stephen: "Liturgy and Sacraments in the Fourth Gospel", **The Evangelical Quarterly**, v. 29, 1957, ss. 159-170.

----------: **John: Evangelist and Interpreter**, Granville-Cope Town, Paternoster Press, 1978.

----------: "The Johannine Son of Man Sayings", **New Testament Studies**, 15/3, 1969, ss. 278-301.

Smith, Abraham: "Unmasking the Powers: Toward a Postcolonial Analysis of 1 Thessalonians" **Paul and the Roman Imperial Order**, Ed. Richard A. Horsley, Harrisburg, Pa., Trinity Press International, 2004. ss. 54-65.

Smith, D. Moody: **Johannine Christianity: Essays on Setting, Sources and Theology**, London, T & T Clark, 2006.

Smith, P. Gardner: **Saint John and the Synoptic Gospels**, Cambridge, Cambridge University Press, 2011 (1938).

Stauffer, Ethelbert: **Christ and Caesars: Historical Sketches**, Trans. K. and R. Gregor Smith, Philadelphia, The Westminster Press, 1955.

----------: **Jesus and His Story**, Trans. Richard and Clara Winston, New York, Alfred A. Knopf, 1974.

Strachan, R. H.: **The Fourth Gospel: Its Significance and Environment**, SCM Press, 1960.

Strauss, David Friedrick: **The Life of Jesus Critically Examined**, Trans. George Eliot, Michigan, Scholarly Press, 1970.

Strecker, Georg: **Theology of the New Testament**, Trans. M. Euhene Boring, New York, Berlin, De Gruyter, 2000.

Suetonius: **Domitian**, (**The Lives of the Caesars**, VIII, Trans. J.C. Rolfe, New York, The Macmillan Co, 1920).

----------: **The Deified Vespasian**, (**The Lives of the Caesars** VIII, Trans. J.C. Rolfe, New York, The Macmillan Co, 1920).

Talbert, C. H.: **The Development of Christology During the First Hundred Years**, Leiden, Brill, 2001**.**

----------: "The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity", **New Testament Studies**, 22, 1976, ss. 418-440.

----------: **What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels**, Georgia, Mercer University Press, 1985.

Taşpınar, İsmail: "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", **Milel ve Nihal**, 8/1, 2011, ss. 143-166.

Taylor, Vincent: **Names of Jesus**, London, Macmillan, 1953.

Temple, William: **Reading in St. John's Gospel**, London, MacMillan Co., 1947.

Tertullian, **Against Marcion**, (**The Five Books of Quintus Sept. Flor. Tertullianus Against Marcion**, Trans. Peter Holmes, Edinburgh, T&T Clark, 1868)

----------: **Apology**, Trans. T. R. Glover, Cambridge, Harvard University Press, 1977.

----------: **On the Flesh of Christ** (**The Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullianus,** Against Marcion, Trans. Peter Holmes, Edinburgh, T&T Clark, 1870)

Theobald, M.: **Die Fleischwerdung des Logos: Studien zum Verhältnis des JohannesPrologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 John,** Münster, Aschendorff, 1988.

The Apocalypse of Abraham, Trans. and Ed. G. H. Box, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1919**.**

The Book of Jeu (**The Book of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex**, Ed. Carl Schmidt, Trans. Violet Macdermot, Leiden, E. J. Brill, 1978).

The Complete Dead Sea Scrolls in English, Ed. and Trans. Geza Vermes, London, Penguin Books, 2004**.**

The Dead Sea Scrolls Study Edition, Ed. Florentino García Martínez & Eibert J.C. Tigchelaar, Leiden, Brill, 1999**.**

The Letters of Ptolemaeus to Flora, Ed. A. Von Harnack, Cambridge, 1905.

The Nag Hammadi Library in English, Ed. James M. Robinson, New York, HarperSan Francisco, 1990.

The New Oxford Annotated Apocyrpha: The Apocryphal/Deuterocanonical Books of the Old Testament, Ed. Bruce M. Metzger, Rolande E. Murphy, New York, Oxford University Press, 1991**.**

The Untitled Text, 1,2,3. (**The Book of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex**, Ed. Carl Schmidt, Trans. Violet Macdermot, Leiden, E. J. Brill, 1978.

Thompson, Marianne M.: "The Living Father", **God the Father in the Gospel of John**, Ed. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, ss. 19-32.

----------: "Thinking About God: Wisdom and Theology in John 6", **Critical Readings of John**, Ed. R. Alan Culpeper, Leiden, Brill, 1997, ss. 221-246.

Thomson, J. M.: "The Structure of the Fourth Gospel", **Expositor**, 10, 1915, ss. 512-526.

Tilborg, Sjef van: **Reading John in Ephesus**, Leiden, Brill, 1996.

Tindall, W.Y.: **The Literary Symbol**, New York, Columbia University Press, 1955.

Titus, Eric L.: "The Identity of the Beloved Disciple" **Journal of Biblical Literature**, 69/4, 1950, ss. 323-328.

Tobin, Thomas H.: "Logos," **The Anchor Bible Dictionary**, IV, Ed. David N. Friedman, New York, Doubleday, 1992.

Tolmie, D. Francois: "The Characterization of God in the Fourth Gospel", **Journal for the Study of the New Testament**, 68, 1997, ss. 57-75.

Tödt, Heinz Eduard: "The Son of Man Again", Neotestamentica, 1963, ss. 85-92.

----------: "Der Menschensohn", **Neotestamentica**, 1963, ss. 56-84.

----------: **The Son of Man in the Synoptic Tradition**, Trans. Dorothea M. Burton, Philadelphia, Westminster Press, 1965.

Tuckett, Christopher: "Forty Other Gospels", **The Written Gospel**, Ed. Markus Bockmuehl and Donald A. Hagner, New York, Cambridge University Press, 2005, ss. 238-253.

Turner, Max: **The Holy Spirit and Spiritual Gifts**, Massachusetts, Hendrickson Publishers Marketing, Inc., 1996.

van Henten, Jan Willem: "The Hasmonean Period, **Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity**, Ed. Markus Bockmuehl & James Carleton Paget, New York, T&T Clark, 2007, ss. 15-28.

van Unnik, W. C.: "The Purpose of St. John's Gospel" (**Studia Evangelica**, 1959), **Sparsa Collecteca: The Collected Essays of W. C. van Unnik**, I, Leiden, E. J. Brill, 1973, ss.

Vanderlip, D. G.: **Christianity According to John**, 1946, reprint ed. Philadelphia, The Westminster Press, 1975.

Vasileiadis, P. D.: "Aspects of Rendering the Sacred Tetragrammaton in Greek", **Open Theology**, 1, 2014, ss. 56-88.

Vawter, Bruce: "The Johannine Sacramentary", **Theological Studies**, 17, 1956, ss. 151-166.

Vereş, Otniel L.: "A Study of 'I am' Phrases in John's Gospel", **Perichoresis**, 6, 2008, ss. 109-125.

Vermes, Geza: **The Complete Dead Sea Scrolls in English**, Rev. Ed., London, Penguin Books, 2004.

----------: **Post-Biblical Jewish Studies**, Leiden, E. J. Brill, 1975.

Verseput, Donald J.: "The Role and Meaning of the 'Son of God' Title in Matthew's Gospel," **New Testament Studies**, 33, 1987, ss. 532-556.

Volf, Miroslav: "Johannine Dualism and Contemporary Pluralism", **Modern Theology**, 21/2, 2005, ss. 189-217.

von Martitz, W.: "υἱός" **Theological Dictionary of the New Testament**, VIII, Trans. Goeffrey W. Bromiler, Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing, 1995 (1972).

von Wahlde, Urban: "The Johannine Jews: A Critical Survey", **New Testament Studies**, 28, 1982, ss. 33-60.

----------: "C. H. Dodd, the Historical Jesus, and Realized Eschatology" **Engaging with C. H. Dodd on the Gospel of John**, Ed. Tom Thatcher and Catrin Williams, New York, Cambridge University Press, 2013.

Waetjen, Herman C.: **The Gospel of the Beloved Disciple: A Work in Two Editions**, New York, Bloomsbury, 2014.

Warden, Thomas: "The Holy Eucharist in St John", **Scripture**, XV/32, 1963, ss. 97-103.

Watty, William W.: **The Nathan Narrative in 2 Samuel 7:1-17: A Traditio-historical Study, Oregon**, Wipf & Stock, 2016.

Wernle, Paul: "Jesus und Paulus: Jesus und Paulus. Antithesen zu Bouffets Kyrios Christos," **Zeitschrift für Theologie und Kirche**, Tübingen, Mohr Siebeck, 25, 1915.

Wetscott, B. F.: **The Gospel according to St John**, London, A. Murray, 1886.

Wetter, G. P.: "Ich bin es", Eine Johanneische Foröel, **Theologische Studien und Kritik**, 88, 1915, ss. 224-234.

Wheelwright, P. E.: **Metaphor and Reality**, Indiana University Press, 1962

Whybray, R.N.: **Wisdom in Proverbs: The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9,** Oregon, Wipf & Stock, 1965.

Widdicombe, Peter: "The Fathers on the Father in the Gospel of John", **God the Father in the Gospel of John**, Ed. Adele Reinhartz, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, ss. 105-126.

Williams, Catrin H.: **I am He the Interpretation of 'Ani Hu' in Jewish and Early Christian Literature**, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

Williamson, Ronald: **Jews in the Hellenistic World: Philo**, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Windisch, Hans: **Die fünf johanneische Parakletsprüche**, Festgabe für Adolf Jülicher zum 70, Geburtstag, Tübingen, 1927.

Wollenberg, R. S.: "רפאך": A Short Note on ἐγώ εἰμι Sayings and the Dangers of a Translation Tradition", **Novum Testamentum**, 59, 2017, ss. 21-26.

Wood, Darryl: **A Thematic and Exegetical Investigation of the Logos Concept in the Fourth Gospel** (Basılmamış doktora tezi), New Orleans Baptist Theological Seminary, 1979.

Wrede, William: **Das Messiasgeheimnis in den Evangelien**, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

Wright, Arthur M.: **The Governor and the King: Irony, Hidden Transcripts, and Negotiating Empire in the Fourth Gospel**, Oregon, Pickwick, 2019.

Wright, C. J.: **The Mission and Message of Jesus**, New York, 1938.

Wright, N. T.: **The New Testament and the People of God**, London: SPCK, 1992.

Yamauchi, E. W.: "The Crucifixion and Docetic Christology", **Concordia Theological Quarterly**, 46/1,1982, ss. 1-20.

----------: "Jewish Gnosticism? The Prologue of John, Mandean Parallels, and the Trimorphic Protennoia", **Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions**, Eds. R. Van Den Broeck and M. J. Vermaseren, Leiden, Brill, 1981, ss. 467-497.

Yong, Amos: "The Light Shines in the Darkness": Johannine Dualism and the Challenge for Christian Theology of Religions Today", **The Journal of Religion**, 89/1, 2009, ss. 34-56.

Young, Frances: "Two Roots of a Tangled Mass", The Myth of God Incarnate, Ed. John Hick, London, SCM Press, 1977, ss. 13-47.

----------: "A Cloud of Witnesses", **The Myth of God Incarnate**, Ed. John Hick, London, SCM Press, 1977, ss. 13-47.

Zickendraht, Karl: "Egō Eimi", **Theologische Studien und Kritiken**, 94, 1922, ss. 162-168.

ÖZGEÇMİŞ

Bilal Patacı 1986 yılında İstanbul'da doğdu. Lisans eğitimini Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde tamamladı. 2014 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda hazırladığı "Pelagius ve Hıristiyan Düşüncesindeki Yeri (IV. ve V. Yüzyıl)" başlıklı tez çalışmasıyla yüksek lisans derecesini aldı. 2017-2018 yılları arasında Birleşik Krallık'ta Cardiff Üniversitesi Arkeoloji, Tarih ve Din Fakültesi'nde doktora konusu hakkında araştırmalar yaptı. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak çalışan Patacı evli ve iki çocuk babasıdır.