

Neden Katolik Değilim?

Ozan Can Yılmaz



Ahit Yayınları

Davutpaşa Cad. Kazım Dinçol San. Sit.

No 81/87, Topkapı, İstanbul, Türkiye

<https://ahityayinlari.com>

info@ahityayinlari.com

Neden Katolik Değilim?

Yazar: Ozan Can Yılmaz

ISBN: 978-605-

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 52351

Bu kitabın her türlü yayın hakkı saklıdır ve izin ile kullanılmıştır. Telif hakkı sahiplerinin yazılı izni olmadan bu yayın, makale tarzında yayınlar içinde bulunan kısa alıntılardan hariç her hangi bir biçimde basılıp çoğaltılması yasaktır. Kitabın metnini kullanmak isteyenler, telif hakkı sahiplerin izni için yayıncıya başvurmalıdır.

Düzeltili: Serhat Özgenç, Çağdaş Coşkun

Dizgi:  DİZGİ **MİZANPAJ**.COM

Bu kitapta kullanılan tüm Kutsal Kitap ayetleri, aksi belirtmedikçe, Kutsal Kitap Türkçe Yeni Çeviri'den alınmıştır. Kutsal Kitap © The Bible Society in Turkey (Kitap-ı Mukaddes Şirketi), The Translation Trust (Yeni Yaşam Yayınları), 2001, 2008. Tüm yayın hakları Kitabı Mukaddes Şirketi'yle Yeni Yaşam Yayınları'na aittir ve izin ile kullanılmıştır.

Basım: Anadolu Ofset, +90 212 567 73 13

Davutpaşa Cad. Kazım Dinçol San. Sit.

No 81/87 Topkapı, İstanbul

1. Basım: Kasım 2025

Neden Katolik Değilim?

Ozan Can Yılmaz

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
I. Roma Katolikliğine Giriş	9
Gelenek ve Modernite Arasında II. Vatikan Konsili	15
II. Tanrı Bilgisi Üzerine Temel Bir Sorgulama	19
III. Sakramentler	41
Protestan Sakrament Anlayışı	46
Katolik Sakrament Öğretisi	51
Araf ve Endüljans	70
IV. Lekeli Meryem Üzerine	81
Meryem Duaları	128
Azizlere Yönelmek	137
V. Aklanma, Yeniden Doğuş ve Vaftiz	147
VI. Papa Yanıldı!	161
VII. İnanç mı, Cazibe mi?	173

Önsöz

Kilise tarihi boyunca Tanrı'nın halkı bir soruyla yüzleşmiştir: İmanımızın nihai ölçütü nedir? Tanrı'nın Sözü mü, yoksa insanın geleneği mi? Bu soru, Reformasyon'un kalbinde yankılanan sorudur ve her çağda olduğu gibi bugün de kiliseyi yeniden Tanrı'nın Sözü'nün saf ışığına çağırmaktadır. Dr. Ozan Can Yılmaz'ın kaleme aldığı Neden Katolik Değilim, bu çağrının çağdaş bir yankısıdır. Yazar, Roma Katolikliği'nin tarihsel ve doktrinel temellerini incelerken Tanrı'nın Sözü'nün yetkin otoritesini merkeze alır. Bu eser yalnızca teolojik bir inceleme değil; iman, vicdan ve Tanrı Sözü önünde verilmiş bir tanıklıktır.

Ozan Can Yılmaz, Reformasyon'un özünü yeniden dile getiriyor: Yalnızca Kutsal Yazılar, yalnızca lütuf, yalnızca iman, yalnızca Mesih, yalnızca Tanrı'nın yüceliği (Sola Scriptura, Sola Gratia, Sola Fide, Solus Christus, Soli Deo Gloria). Bu beş ilke, Hristiyan inancının sağlam temeli, kurtuluşun berrak kaynağı ve kilisenin sürekli reformunun ölçütüdür. Yazar, bu hakikatleri Katolik doktrinin tarihsel iddialarıyla karşılaştırarak, insan geleneğinin nasıl yavaşça Tanrı'nın Sözü'nün yerine geçtiğini açıkça gösteriyor.

Kitap boyunca şu gerçek yeniden belirginleşiyor: Aynı kelimeleri kullanıyor olabiliriz ama aynı şeyi kastetmiyoruz. “Lütuf”, “iman” ve “kilise” sözcükleri, Kutsal Kitap'ın tanımladığı

anlamlarından saptığında artık Müjde olmaktan çıkıyor. Neden Katolik Değilim bu yüzden bir reddiye değil, bir çağrıdır: Tanrı'nın halkını, insan otoritesinin gölgesinden çıkarıp Kutsal Yazı'nın berrak ışığına dönmeye davet eder. Her satırıyla "Reform Kilisesi daima reformdadır" (Ecclesia Reformata, Semper Reformanda) ilkesini hatırlatır.

Bu eser, tartışmadan çok tanıklıktır; polemikten çok iman bildirgesidir. Ozan Can Yılmaz, bir teolog olarak değil, Mesih'in Sözü'ne tutsak bir imanlı olarak konuşuyor. Kilise geleneğinin ağırlığı altında ezilen modern vicdanlara Pavlus'un o kadim sözünü yeniden duyuruyor: "Çünkü tek Tanrı ve Tanrı'yla insanlar arasında tek Aracı vardır; o da insan olan Mesih İsa'dır" (1. Timoteos 2:5). Kilise, insanın değil Tanrı'nın Sözü'nün üzerine inşa edildiğinde gerçek birliğini ve gücünü bulur.

Fikret Böcek

İzmir Protestan Kilisesi

Reform Kilisesi, Daima Reform!

Ecclesia Reformata, Semper Reformanda!

I. Roma Katolikliğine Giriş

“Neden Katolik değilim?” sorusu, ilk bakışta bir reddediş ya da dışlama tavrı gibi görünebilir. Oysa bu sorgulamanın temelinde yalnızca karşı çıkma arzusu değil; Katolik Kilisesi’nin öğretileri ile Kutsal Kitap arasında beliren gerilimler ve uyumsuzluklar yatmaktadır. Viyana Üniversitesi’ndeki doktora eğitimim süresince Teoloji Fakültesi’nde aldığım dersler, bu konudaki akademik ilgimi derinleştirdi. Araştırmalarım ilerledikçe ve Kutsal Kitap’ı bağlamsal ve karşılaştırmalı yöntemlerle inceledikçe, Katolik doktrinleriyle temel ve uzlaştırılmaz farklılıklar bulunduğunu gözlemledim. Bu gözlemler ışığında kaleme alınan bu kitap, bir kimlik beyanı sunmayı değil, karşılaştırmalı analizlerden doğan sonuçları tartışmayı amaçlıyor. Katolikliğe açılan kapılardan geçmeye çabalarken, her defasında Kutsal Yazılar’ın ışığında başka bir yöne çekildiğimi fark ettim. Bu nedenle, “Neden Katolik değilim?” sorusu benim için yalnızca bir reddiye değil; aynı zamanda bir arayışın, bir denemenin ve nihayetinde bir fark edişin ifadesidir.

Katolik Kilisesi Kateşizmi, Mesih’ten söz ederken O’nu Kili-se ile öylesine iç içe geçirir ki, adeta ikisi tek bir bütünmüş gibi sunulur. Mesih ve kilise neredeyse eşanlamlıymış gibi, çoğu zaman birlikte anılır (bkz. Katolik Kilisesi Kateşizmi, §795, §796).

Bu yorum ve analiz ışığında Kateşizm'i yeniden okumak, beni yüzeydeki bu ortaklıkların ötesinde daha fazla soru sormaya yöneltti. Katolik doktrini ve teolojisine göre, Mesih'i kiliseye bağlayan içsel bir mantık vardır. Mesih adı telaffuz edilse de, asıl kastedilen, kilisede somutlaştırılan ve sunulan sakramental Mesih'tir. Tarihsel Mesih, Kutsal Kitap'taki Mesih ve kilisenin kurumsal işlevi birbirinden ayrı tutulmaz; ikisi bir ve aynıdır. Katolik Kilisesi Kateşizmi'nin §1362 - §1367 arasındaki maddeleri, Çarmıh'tan söz ederken yalnızca tarihte yaşanmış olayı değil; kurtarıcı yönüyle önem taşıyan ve faydaları bize Rabbin Sofrası sakramenti aracılığıyla ulaştırılan Ekaristik Çarmıh'ı da kasteder. Yani çarmıh anılır; ancak asıl kastedilen, kilise aracılığıyla sunulan sakramenttir. Önemli olan çarmıhın kendisi değil, komünyonudur.

Lütuf söz konusu olduğunda ise, bu kavram Tanrı'nın Mesih aracılığıyla iman edenlere doğrudan kurtuluş armağanını vermesi şeklinde anlaşılmaz. Bunun yerine lütuf, daha karmaşık bir olgu olarak görülür; Yarı Pelagianizm olarak da değerlendirilebileceğimiz bu durum, kilisenin sakramentlerine katılım ile insanın iyi işlerinden kaynaklanan katkılarının birleşimiyle elde edilen bir armağan olarak kabul edilir. Lütuf, kendi başına bir armağan sayılsa da, Mesih aracılığıyla kendini kurtuluş için sunan Tanrı'nın bizzat kendisi değil; farklı unsurların etkileşimiyle oluşan karmaşık bir bütün olarak anlaşılır.

Dolayısıyla vardığım sonuç şudur: Aynı kelimeleri kullanıyor olabiliriz, ama aynı şeyi kast etmiyoruz. Bir Roma Katoliği ile Kutsal Kitap üzerine çalışmış veya sohbet etmişseniz, başlangıçta yüzeysel bir ortak zemin bulabilirsiniz. Ancak daha derine indiğinizde, sorular sormaya ve Kutsal Kitap metnini birlikte okumaya başladığınızda, bu ilk görünür ortaklığın yalnızca yüzeysel olduğunu fark edersiniz. Kutsal Kitap anlayışından farklı, daha derin taahhütler vardır.

Örneğin, aklanma kelimesi, yıllar boyunca Katoliklerle yaptığım konuşmalarda çok önemli bir terim olmuştur. Keli-

me, Trent Konsili'nde ve 1999'daki Ortak Aklanma Doktrini Bildirgesi'nde kullanılmış olsa da anlamı farklıdır. Katolik Käteşizmi'nin (§161, §2015; §1821, §1036; §1037, §1861; Trent, Kanun 23, 32) öğretileri dikkate alındığında, Katolik Kilisesi'nin kurtuluşu, imanla birlikte iyi işlere ve itaate bağlı olarak ilerleyen; ancak ölümcül günahla kaybedilebilen bir süreç olarak gördüğü söylenebilir. Buna göre aklanma, Hristiyan yaşamının sonunda tamamlanan, ancak kesinliği garanti olmayan bir yolculuk olarak anlaşılır. Hristiyan yolculuğumuzda kutsallaşmaya, yüceltmeye ve dönüşüme götüren ilk adım değil, yolculuğun sonudur ve bu sonuç kesin değildir. Reformcular ise aklanmadan söz ettiklerinde, bunu Mesih'te Tanrı'dan gelen ilk yasal ilan olarak anlar ve Hristiyan yaşamının temeli olarak görürlerdi. Bu anlayış sayesinde kurtuluş güvencesi deneyimlenebilir ve takdir edilebilirdi. Çünkü aklanma, Tanrı'nın bir eseridir; Tanrı tarafından yasal olarak ilan edilmiştir ve bu nedenle kurtuluşumuz, bizim yaptıklarımıza değil, Mesih'in bizim için yaptıklarına bağlıdır (Romalılar 3:28; 2. Korintliler 5:21; Filipililer 3:8-9). Böylece Kurtuluşumuzdan emin olmanın temeli sağlanmış olur. Katolik Kilisesi için ise aklanma, vaftizde başlayan ve yalnızca ilk adımı oluşturan, süregelen bir aklanma hayatına yol açan devam eden bir yolculuktur. Bu süreç, kişinin ilerlemesini sağlayacak yakıt olarak sakramentelerin alınmasını ve süreci güçlendiren bir unsur olarak iyi işlerin katkısını gerektirir. Nihai aklanmaya ulaştıracak bu süreç garanti değildir. Roma Katolik teolojisine göre, aklanma süreci ilerleyebileceği gibi, bizim katkımıza bağlı olarak gerileyebilir de. Aklanmamızda bir artış olabilir; ancak aynı zamanda azalma da yaşayabiliriz. Bu, bir yasal ilan değil; daha çok garanti verilmeyen, süregelen bir süreçtir.

Bir diğer önemli kavramsal ayrım, birlik konusuyla ilgilidir ve bu kavrama yönelik olarak Trent Konsili'nden İkinci Vatikan Konsili'ne kadar standart bir Roma Katolik birliği anlayışı vardır. Birlikten söz edilirdi; ancak bu, insanları ikiye ayıran bir tür

birlikti: içeride olanlar ve dışarıda olanlar. İçeride olmak için Katolik Kilisesi'nde vaftiz edilmiş olmanız ve kilise ile iletişim halinde bulunmanız, yani Katolik Kilisesi tarafından yönetilen sakramentleri alıyor olmanız gerekiyordu. İnsanların birliğin ne anlama geldiğini deneyimlemeleri ve onun bir parçası olabilmeleri için bu koşul şarttı.

Bu iki kriterle nitelendirilemeyenler —Katolik Kilisesi'nde vaftiz edilmiş olmamak ve kilise ile iletişimde bulunmamak, yani sakramentleri almamak— ya kilisenin öğretilerinden ayrılmış sapkınlar ya da hiçbir zaman kilisenin bir parçası olmamış, kanonik sınırların dışında kalan paganlar ya da disiplinler nedenlerle artık kilisenin sakramentlerine katılmayan aforoz edilmiş kişiler olarak kabul edilirdi. Yani ya içerideydiniz ya da dışarıda; ya birleşmiş ya da ayrılmıştınız; ya bir gruba dahildiniz ya da diğere. Ayrım nettir ve Katolik Kilisesi, Roma kimliğiyle sınırları belirlemede oldukça kararlıydı: Reformasyon'un kilise toplulukları sizlersiniz; sizler sapkınsınız; sizler bölünmüşsünüz; sizler sürünün dışındasınız. Birlik istiyorsanız gelin, Pa-pa'nın otoritesi ve yapısı altına girin; aksi takdirde dışındasınız ve bizden biri olarak kabul edilmiyorsunuz.

Bir sonraki bölümde de ele alacağımız gibi, 20. yüzyılın en önemli dinî toplantılarından biri olan İkinci Vatikan Konsili (ya da kısaca Vatikan II, 1962-1965), Katolik Kilisesi'nin birlik anlayışında ve bu anlayışın pratiğe geçirilişinde köklü bir değişime yol açtı. Konsil, artık tek ve katı bir birlik modeli yerine, farklı seviyelerde gerçekleşebilen ve çeşitli türleri olan bir birlik anlayışını benimsemeye başladı. Bu sayede, insanları yalnızca içeridekiler ve dışarıdakiler şeklinde ikiye ayırmak yerine, farklılıklarını göz önünde bulunduran daha kapsayıcı bir bakış açısı gelişti. Vatikan II, mükemmel birlik ve kusurlu birlik gibi farklı birlik seviyelerinden söz ederek, birleşmiş olmanın farklı yolları olduğunu kabul etti. Mükemmel birlik, Katolik Kilisesi'ne ait olanları, kilisenin otoritesi altında bulunanları ve sakramentlerini alanları karakterize eden birliktir. Ancak

mükemmel birlik yalnızca bir tür birliği ifade eder. Henüz tam olarak mükemmel olmayan, ama yine de gerçek bir birlik türü olan kusurlu birlikler de vardır. Bu sayede Katolik olmayan Hristiyanlar, artık sapkın, aforoz edilmiş veya bölünmüş olarak etiketlenmek yerine, onlardan ‘ayrılmış kardeşler’ olarak söz edilmeye başlandı. Ancak tarihsel olarak incelendiğinde, Katolik Kilisesi’nin kendi doktrinlerine aykırı görüşlere sahip olanlara karşı sistematik ve sıklıkla sert bir muhalefet yürüttüğü görülmektedir. Açıklayayım: Trent Konsili, 1. Kanon’da, transsubstansiyasyon (ekmek ve şarabın özünün Mesih’in bedenine ve kanına dönüşmesi) öğretisini reddederseniz, artık lanetlendiğinizi söylüyor. Eğer Rabbin Sofrası ayininin sadece bir sembol veya mecaz olduğunu düşünüyorsanız, o zaman yine lanetli sayılırsınız. Ardından 11. Kanon’da, yalnızca imanla kurtulduğunuzu söylerseniz, yine lanetlenmiş sayılırsınız. Peki, Katolik İnanç Kateşizmi’nin 846. paragrafında, Katolik Kilisesi’ne girmeyi veya içinde kalmayı reddedenlerin kurtulamayacağını bizzat öğrettiğini biliyor muydunuz? Gerçekte, Roma Katolik doktrini, Katolik olmayanları Mesih’te gerçek kardeşler olarak görmüyor.

1996’da Papa II. John Paul, Ut Unum Sint adlı genelgesinde ‘ayrılmış kardeşler’ ifadesini bir adım ileri taşıyarak ‘geri kazanılan kardeşler’ kavramını ortaya koydu. Yani Vatikan II hâlâ birliği ayrılıkla tanımlayan ‘ayrılmış kardeşler’ dilini kullanırken, II. John Paul bu dili ilişkilerin bağlarını ve yakınlığını vurgulayarak daha anlamlı hâle getirdi. ‘Geri kazanılan kardeşler’ ifadesi, 60 yıl önce düşünülemezdi; çünkü o dönemde tipoloji şuydu: ya tamamen birleşmişsinizdir ya da dışarıdasınızdır. Şimdi çizgi bulanıklaştı ve birliği anlamanın birçok ve çoklu yolu tanıtıldı. İkinci Vatikan Konsili ile Katolik Kilisesi, geri dönülemez bir taahhütte bulundu; yani geriye adım atma veya geri gitme olasılığı olmayan bir yön belirledi. Katolik Kilisesi, on yıllar boyunca farklı Hristiyan mezhepleri ve kuruluşlarıyla düzinelerce diyalogu başlatarak, Ekümenik hareke-

tin (Hristiyan mezheplerini birleştirme çabası) merkezi ve ana oyuncusu hâline geldi. Bazen ikili, bazen çok taraflı formlarda diyalog kurulsa da, Katolik Kilisesi her zaman ekümenik hareketin özünde yer aldı.

Ekümenizme olan bu geri dönülemez bağıllık, artık Katolik Kilisesi'nin tüm eylemlerini karakterize ediyor. Birlik artık tek tip olarak görülmüyor; aksine farklı biçim ve seviyelere göre çeşitli tonlara ayrılıyor. Vatikan II, aynı zamanda Katolik Kilisesi'nin bu yeni ekümenik taahhüdü için kilisebilimsel çerçeveyi de sağladı. Yüzyıllar boyunca Katolik kilisebilimi, kilisenin mükemmel bir toplum olduğunu vurgulamıştı. Kilise, ilahi lütufla donatıldığı için mükemmel bir toplum olarak tanımlanıyor ve liderliği, Tanrı'nın otoritesini yansıtan bir otorite olarak görülmüyordu. Ancak Vatikan II, Roma Katolik öz-anlayışı için yeni bir kategori getirdi: Kilise artık bir sakrament olarak görülme-ye başlandı. Bu, kilisenin hem bir işaret hem de bir araç olarak kabul edildiği anlamına gelir; Tanrı ile tüm insanlık arasındaki birliğin işareti ve aracıdır. Birlik, Katolik Kilisesi'nin kendini sakramental öz-anlayışı açısından tam kalbinde yer alır. Kilise, birliğin sakramenti olarak, yalnızca Tanrı ile Katolikler arasındaki değil, Tanrı ile tüm insanlık arasındaki birliği gösterir ve bu birliğin aracıdır.

Sunmuş olduğum tüm bu analizler, Katolik Kilisesi'nin kendi içindeki bu dönüşüm sürecini anlamak için önemli bir zemin hazırlamaktadır. Bir sonraki bölümde, İkinci Vatikan Konsili ile birlikte Kilise'nin gelenek ve modernite arasında nasıl bir yol çizdiğini ve ekümenik diyalogu merkeze alan yeni Katolik söylemin nasıl şekillendiğini inceleyeceğiz. Bu tarihsel dönüm noktası, Kilise'nin kendini yeniden nasıl tanımladığını ve dünyayla ilişkisini nasıl dönüştürdüğünü göstermesi bakımından büyük önem taşımaktadır.

Gelenek ve Modernite Arasında II. Vatikan Konsili

Roma Katolikliğinin günümüzdeki gerçekliği, dünyanın en büyük dini kurumu olması nedeniyle, üç belirleyici tanım üzerinden anlaşılmalıdır. İlk ve temel kavram, Vatikan II (İkinci Vatikan Konsili)'dir. Bu konsil, Kilise'nin tarihsel karşıtlıklarında belirleyici bir dönüşüm noktası olmuştur. Protestan Reformu'na karşı lütfun zorunlu aracısı olarak Kilise'nin rolünü katılaştırarak dogmatik bir muhalefet sergileyen Trent Konsili'nin veya moderniteyle papalığın yanılmazlığını tesis ederek mücadele eden Vatikan I'ın aksine, Vatikan II tamamen farklı bir tutum benimsemiştir. Hiçbir aforoz ilan etmemiş; aksine modern dünyayla ve diğer Hristiyan gelenekleriyle dostane ve uzlaşmacı bir ilişki hedeflemiştir. Ekümeniklik, dinler arası diyalog ve eleştirel Kutsal Kitap araştırmalarını benimserken, geleneksel öğretilerini korumuş; ancak onları pastoral, yumuşak ve olumlu bir dille yeniden sunmuştur. Artık Roma, kendi doktrinini ve tarihini yeniden yorumlarken bu konsili vazgeçilmez bir mercek olarak kullanmaktadır.

İkinci önemli kavram "Kucaklama"dır (ya da "Katoliklik" – Evrensellik). Bu, II. Vatikan Konsili'nin fiili olarak hayata geçirilmiş yönünü ifade eder. Burada Roma'nın dışlayıcı bir tutumdan uzaklaşıp, farklı eğilimleri, akımları ve düşünceleri kendi yapısı içinde soğurup özümsemeye yönelik stratejik yönelişi anlatılmaktadır. Roma'nın temel öğretileri değişmeden kalmıştır; çünkü her şeyi bir arada tutan 'hem ... hem de' ilkesine göre işler: doğa lütufla birlikte, Kutsal Yazılar gelenekle birlikte, Mesih Kilise ile birlikte, iman da işlerle birlikte düşünülür. Bu kucaklama, Kutsal Kitap'a uygun bir arınmaya (reform) doğru bir yöneliş değildir; tersine, kapsamı genişleterek her şeyi kendi çatısı altına almayı hedefler. Bu çatı, liberal teolojiyi, Karizmatik hareketi ve bugün artık Evanjelikliği bile içine çekmeye çalışan Roma kurumunun kollarıdır. Sembölü ise, kollarını tüm dünyaya açarak Roma ile paydaşlığa davet eden Aziz Petrus Meydanı'dır.

Üçüncü kavram “Franciscus”tur. O, II. Vatikan Konsili’nin hedeflerini ve “kucaklama” stratejisini kişisel olarak temsil eden figürdür. Reform hareketine karşı koymak amacıyla kurulmuş Cizvit tarikatından gelen ilk papa olarak, bugün bu hedefleri güler yüzlü ve dostane bir tavırla, özellikle Evanjeliklere tanıdık gelen bir dille sürdürmektedir. Ancak öncelikleri, Reform’un temel ilkelerinin fiilen ortadan kaldırılmasına işaret ediyor; teolojik doğruluğun yerine insana yakınlığı, iman etmenin yerine aidiyeti, hakikatin aydınlığının yerine ise sıcaklığı koymaktadır. Manifestosu sayılan İncil’in Sevinci (Evangeliu Gaudium) adlı belgesinde “lütuf,” “müjde,” ve “aklanma” gibi terimleri kullanmakla birlikte, bunları Kutsal Kitap’ın anlamından kopararak evrensel bir umut anlayışı içinde yeniden tanımlar. Bu sistemde, Katolik olmayan Hristiyanlar “ayrı düşmüş kardeşler”, Yahudiler ise inançlarını değiştirmeleri gerekmeyen kişiler, Müslümanlar da “tek merhametli Tanrı’ya tapanlar” olarak kabul edilir. Böylece bu kavramlar, Kutsal Kitap’ın öğrettiklerinden sapmış olur.

Bu durum, Protestanlar için iki ciddi meydan okumayı beraberinde getirir. Birincisi, kelimeler üzerindeki mücadeledir. Roma, Reform’un temel kavramlarını—“müjde,” “lütuf,” “aklanma,” “yenilenme” ve hatta “Evanjelik” teriminin kendisini bile—sistemli bir biçimde ele geçirip yeniden tanımlar. Böylece bu kavramların anlamı bulanıklaştırılır; yüzeyde bir uzlaşma görüntüsü oluşturulurken, gerçekte imanla aklanmayı reddeden, sakramentler aracılığıyla işleyen, insan katkısını öne çıkaran bir kurtuluş anlayışı korunur. İkincisi, parçalanmış bir dünyada birlik arayışı yoğun bir şekilde hissedilirken, Roma’nın sunduğu birlik vizyonu özellikle çekici görünür. Ancak bu birlik, Kutsal Kitap’ın hakikatine değil, bulanıklaştırılmış ve yeniden tanımlanmış bir öğretisel zemine dayanır. Bu hususta reform geleneğinin cevabı diyalogu bütünüyle reddetmek olmamalıdır. Asıl yapılması gereken, teolojik açıklıkta ısrar etmektir: “birlik,” “lütuf” ve “müjde” derken gerçekten ne kastedildiğini sormak ve Reform’un kalıcı gerçeklerini güvenle ilan etmektir: yalnız-

ca lütüfla, yalnızca imanla, yalnızca Mesih aracılığıyla, yalnızca Kutsal Yazılar’da açıklanan şekilde ve yalnızca Tanrı’nın yüceliği için kurtuluş.

Bu kitap, Roma Katolik Kilisesi’nin temel öğretilerini, Hristiyan düşüncesinde merkezi bir yere sahip olan “Yalnızca Kutsal Yazılar” (Sola Scriptura) ilkesinin perspektifinden incelemektedir. Reform hareketinin temel ilkesine göre; Kutsal Kitap, Tanrı’dan gelen bir vahiy olduğu için inanç ve hayat tarzına dair nihai yetkili kaynaktır. Kendi içinde tamdır ve başka bir kaynağa ihtiyaç duymaz. Katolik Kilisesi ise otorite kaynağı olarak yalnızca Kutsal Kitap’ı değil, aynı zamanda Kilise’nin yüzyıllar boyunca oluşmuş öğretisi ve uygulamalarını kapsayan Kutsal Gelenek de eşit derecede kabul eder. İşte bu temel fark, Protestan ve Katolik anlayışları arasındaki birçok teolojik ayrışmanın da merkezindedir. Çünkü Kutsal Kitap’ın yanına eşit otoritede bir gelenek koymak, Reform’un Kutsal Kitap tek başına yeterlidir ilkesinden doğrudan bir sapmadır.

İlerleyen bölümlerde ayrıntılı biçimde ele alınacak olsa da, bu temel ayrılığın doğurduğu en önemli tartışma başlıklarından biri Papalık ve Kilise’nin yanılmazlığı doktrindir. Katolik öğretisine göre, Papa iman ve ahlak meselelerinde ‘ex cathedra’ (makamından konuşurken) yanılmazlık vasfına sahiptir ve Kilise’nin öğretisel otoritesi (Magisterium), Kutsal Yazılar’ı nihai şekilde yorumlama hakkını elinde bulundurur. Ancak bu iddia, Yeni Antlaşma’nın bütünlüklü mesajıyla karşılaştırıldığında soru işaretleri barındırır. Kutsal Yazılar, tüm imanlıların evrensel bir kahinlik paylaştığını bildirir (1. Petrus 2:5) ve hiçbir bireye, Mesih’in otoritesiyle eşdeğer, kalıcı ve yanılmaz bir öğretme yetkisi verildiğine dair açık bir kanıt sunmaz. Aksine, bu tür bir yapılanma insan merkezli bir otoriteyi Tanrı Sözü’nün üzerine çıkarmak olarak görülmelidir.

Bir diğer konu ise Meryem’in günahsız doğumu, göğe yükselişi, lütfun aracısı olarak rolü ve azizlere yöneltilen dualar gibi uygulamaların, Kutsal Kitap’ın mesajıyla yan yana getirildiğinde

belirgin farklılıklar göstermesidir. Yeni Ahit'e göre, Tanrı ile insanlar arasında tek bir Aracı vardır: İsa Mesih. Bu açıdan bakıldığında, söz konusu gelenekler hem Kutsal Yazı'da doğrudan bir dayanağa sahip değildir, hem de Mesih'in eşsiz ve tamamlanmış aracılık rolünü gölgelemiş olur.

Tüm bu tartışmaların en can alıcı noktası ise kuşkusuz kurtuluş meselesidir. Katolik öğretisi, aklanmanın insanın işbirliği ile Tanrı'nın lütfunun bir ürünü olduğunu, sakramentler ve iyi işler yoluyla ilerleyen bir süreç şeklinde öğretir. Buna karşılık, Kutsal Yazılar'ın merkezinde aklanmanın tamamıyla Tanrı'dan gelen bir lütf olduğu, günahkârın kendi iyiliklerine değil, yalnızca Mesih'in kendisine atfedilen doğruluğuna iman etmekle aklanabileceği vurgusu yer alır. Katolik bakış açısı, Mesih'in çarmıhta gerçekleştirdiği kurtarıcı işin nihai ve mükemmel olduğu vurgusunu zayıflatma eğilimindeyken; Kutsal Kitap, bu işin tamamlanmış (Yuhanna 19:30) olduğunun altını çizer.

Son olarak, Katolik sakramental sistemi içindeki bazı öğretiler de aynı kriterle, yani Kutsal Yazılar'ın ışığında değerlendirilmelidir. Örneğin Efkariya ayinindeki ekmek ve şarabın özünün Mesih'in beden ve kanına dönüştüğünü savunan özün dönüşümü ve ayin kurbanı öğretileri, İbraniler mektubunun Mesih'in kendisini bir daha tekrarlanmayacak, nihai ve yetkin bir kurban olarak sunduğu (İbraniler 10:10-14) temel vurgusuyla tezat oluşturabilir. Benzer şekilde ölümden sonra arınma yeri anlamına gelen Araf ve günahların dünyevi cezalarından kurtulma belgesi olan endüljans uygulamaları da Kutsal Kitap'ta doğrudan bir dayanak bulamaz. Zira Müjde'nin temel vaadi, Mesih'e iman eden kişinin tüm günahlarının tamamen bağışlandığı ve üzerinde hiçbir suçluluk veya ceza yükü kalmadığıdır.

II. Tanrı Bilgisi Üzerine Temel Bir Sorgulama

“Kutsal Yazılar, Tanrı esiniyle verilmiştir ve hakikatin keşfi için kendi başlarına yeterlidir; içlerindeki yaşayan sözlerle, susayanları doyurabilecek kurtuluş pınarlarıdır. Kutsallık öğretisi de ancak Kutsal Yazıların içinde tam olarak ilan edilir.” (Athanasius, Festal Letter 39)

“Kurtuluş yolumuzu, bize Müjde’yi getiren elçilerden başka hiç kimseden öğrenmedik. Onlar bu Müjde’yi bizzat vaaz etti ve sonra Tanrı’nın isteğiyle, gelecek nesiller için imanımızın sağlam temeli ve dayanağı olsun diye onu Kutsal Yazılara kaydettiler.” (Irenaeus, Adv. H. 3:1)

Her teolojik düşüncenin merkezinde şu temel ve nihayetinde ayırıştırıcı soru yer almalıdır: Tanrı’yı tanıma bilgimizi nereden alıyoruz? Hristiyan öğretisinin bütün yapısı —Tanrı’nın doğasına dair anlayışımız, Mesih’te gerçekleştirdiği kurtarıcı işi ve yaratılış için belirlediği amaçlar— seçilen kaynakların üzerine inşa edilmektedir. Bu sorgulama kaçınılmaz olarak şu tartışmaya indirgenir: Tanrı anlayışımızı inşa ettiğimiz yegâne teolojik kaynak Kutsal Kitap mıdır, yoksa ilahi vahiy aynı derecede bağlayıcı başka kanallar aracılığıyla da aktarılmakta mıdır?

Roma Katolik Kilisesi, Kutsal Yazılar'ın hatasız veya yanılmaz olduğunu savunur. Ancak asıl tartışma, yanılmazlığın yalnızca Kutsal Yazılara mı ait olduğu konusundadır. Bir başka deyişle, Sola Scriptura öğretisi ile diğer görüşler arasındaki temel ayrım şudur: Kilise'nin, Kutsal Yazılar'dan ayrı olarak yanılmaz bir otoritesi var mıdır? Sola Scriptura ilkesi, bu sorunun cevabının hayır olması gerektiğini ileri sürer. Bu görüşe göre, papalar, konsiller ve Kilise'nin elçiler sonrası dönemdeki tüm diğer organları yanılabilir. Dolayısıyla Sola Scriptura öğretisi, Kilise'nin hata yapabilme kapasitesine sahip olduğu iddiası olarak anlaşılabilir; bu nedenle Katolik Kilisesi için söz konusu öğretinin kabulü, kendi sonunu hazırlamak anlamına gelir. Bununla birlikte Sola Scriptura, inanç bildirgelerinin, Katolik Kilisesi Kateşizmi'nin, itirafnamelerin ve konsillerin otorite işlevi gördüğünü reddetmez; yalnızca bunların yanılmaz olmadığını ve bu nedenle bir otorite hiyerarşisi içinde Kutsal Yazılar'ın altında konumlandığını savunur. Örneğin Gavin Ortlund'un *What It Means to Be Protestant: The Case for an Always-Reforming Church* adlı kitabında Protestan anlayışındaki kilise otoritesi şu şekilde ifade edilmiştir:

- Kutsal Yazılar, norm koyan normdur (norma normans). Yani her şeyi yargılayan nihai standarttır ve hiçbir insani otorite tarafından norm altına alınamaz.
- Ekümenik konsiller birinci seviye norm altına alınmış normlardır (norma normata). Kutsal Yazılar tarafından şekillendirilir ve onların otoritesi, Kutsal Yazılara tamamen sadık oldukları ölçüde geçerlidir.
- Belirli kilise topluluklarının inanç bildirgeleri ve konsil kararları, ikincil seviyede norm altına alınmış normlardır. Bunlar da birinci seviyedeki normlar gibi nihai olarak Kutsal Yazılar tarafından yargılanır.
- Kilise doktorları da dahil olmak üzere bireyler tarafından öne sürülen ve üst normların salt tekrarı veya zorunlu mantıksal sonuçları olmayan öğretiler, teolojik

görüşler (theologoumenon) olarak kabul edilir. Bunların otoritesi, kişisel ısrardan değil, Kutsal Yazılara olan uygunluklarından ve kilise tarafından ikna edici bulunmalarından kaynaklanır.

Bu kitabın temel aldığı yalnızca Kutsal Kitap ilkesi, karmaşık veya modern bir yenilik değildir; aslında, kilisenin yanılmaz kuralının yalnızca Tanrı'nın esinlenmiş sözü olduğu tarihsel anlayışa bir dönüşten ibarettir. Bu temel argüman, iki nedenle ikna edici görünmektedir: Birincisi, Kutsal Kitap kilise için yanılmaz bir kuraldır; ikincisi, kilise için bunun dışında hiçbir yanılmaz kural bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kutsal Kitap, kilisenin tek yanılmaz kuralıdır. Bu yaklaşım, pastörler, konsiller ya da inanç bildirgeleri gibi diğer otoriteleri reddetmek anlamına gelmez. Mesele, onların Tanrı'nın doğrudan sözü olması sebebiyle benzersiz olan Kutsal Yazı'nın nihai otoritesi altında doğru bir şekilde konumlandırılmasıdır. Kutsal Yazı'nın doğası onu ayrıcalıklı kılar: O, Tanrı nefesidir (2. Timoteos 3:16), Kutsal Ruh tarafından yönlendirilmiştir (2. Petrus 1:21) ve Tanrı'nın bozulmaz sözlerinden oluşur (Romalılar 3:2; Yuhanna 10:35). İsa'nın kendisi de yazılı Kutsal Kitap'ı nihai otorite olarak kabul etmiş ve onu meşru görülen dini geleneklerin bile üzerine koymuştur. Nitekim Markos 7'de, Ferisiler'in kendi geleneklerini Kutsal Yazı'daki Tanrı buyruğunun önüne koymaları nedeniyle kınanması, bunun açık bir göstergesidir. Bu durum, kalıcı bir ilkeyi ortaya koyar: Esinlenmiş olan Tanrı sözü, esinlenmemiş olan her şeyi yargılamalıdır.

Bu durum önemli bir soruyu gündeme getirir: Peki, Kutsal Yazılar dışında başka hangi yanılmaz kural vardır? Kutsal Gelenek veya yanılmaz bir öğretisel otorite gibi öne sürülen alternatifler, bu güvenilirlik ölçütüne erişemez. Örneğin, Kutsal Gelenek'in ne olduğu konusundaki belirsizlik, onun bir iman kuralı olarak ne kadar güvenilir olabileceğini gösterir. İkinci yüzyılda bile, Paskalya'nın hangi tarihte kutlanacağı gibi temel bir konuda ciddi anlaşmazlıklar yaşanmıştı. Elçilerin zamanından çok

da uzak olmayan bir dönemde, en temel tarihi aktarımlar dahi tartışma konusu olabiliyorsa, binlerce yıl sonraki karmaşık doktriner meselelerde geleneğe nasıl mutlak bir güven duyabiliriz? İşte bu tarihi gerçek, Tanrı'nın bizlere sabit, yazılı ve vahyedilmiş bir Söz vermiş olmasındaki bilgeliği ortaya koyar. Kutsal Yazıların kanonunu belirlemek için yanılmaz bir kilise otoritesine ihtiyaç olduğu yönündeki yaygın argüman ise aslında ters teperek Sola Scriptura ilkesini destekler. Çünkü bu argüman, yanılmaz olanı tanımak için yanılmaz olmanız gerektiği gerçeğini kanıtlar. Kilisenin rolü, kanon yaratmak değil, zaten elçisel kökene ve ilahi niteliklere sahip olduğu açık olan kitapları tanımak ve onlara şahitlik etmektir. Bu, tepeden inme bir karardan ziyade, Kutsal Ruh tarafından yönlendirilen kademeli ve tarihsel bir süreçtir. Nitekim Eski Antlaşma'nın Tanrı halkı da yanılmaz bir öğretisel otorite olmadan kendi kutsal metinlerini ayırt etmişti ve İsa Mesih onları nihai olarak bu yazılar üzerinden sorumlu tutmuştu. Bu tarihsel örnek, yanılmaz bir metin için mutlaka yanılmaz bir yorumcu gerektiği iddiasını temelinden çürütür.

Ayrıca, Sola Scriptura'nın Kutsal Yazılarda açıkça öğretilmediği yönündeki iddialar, asıl meseleyi göz ardı etmektedir. Bu öğreti, Kutsal Yazılar'ın kendisi hakkında söylediklerinden (örneğin ilham edilmiş ve yetkili olduklarına dair beyanlarından) ve tarih boyunca Tanrı halkı arasında nasıl uygulandıklarından çıkarılan zorunlu bir sonuçtur. Kutsal Yazılar'ın, olası her hatayı tek tek ismen sayıp çürütmesi beklenemez. Onun benzersiz ve Tanrı esini olma doğası, mantıken onun benzersiz ve en yüce otorite olmasını gerektirir. Kutsal Yazılara denk bir otoriteyi gelenekte arama çabası ise tam da sorunun ta kendisidir. Çünkü bu, ilahi vahiyden yoksun bir kaynağa, sorgusuz sualsiz bir yanılmazlık atfetmek anlamına gelir. Çünkü asıl otorite, kaynağını Tanrı'nın sözünden alan, O'nun izini taşıyan şeydedir. Sola Scriptura'nın pratikteki en büyük katkısı, insan ürünü kurumların değişken kararlarına değil, Tanrı Sözü'nün değişmez kesinliğine dayalı sağlam bir iman ortaya koymasıdır. Kimileri bu yakla-

şımın bölünmelere yol açabileceğinden endişe etse de, asıl risk insan vicdanının yanılabılır geleneğe bağlanmasıdır. Tüm bu veriler ışığında, Kutsal Kitap'ın nihai ve yanılmaz tek ölçüt olduğu açıkça görülmektedir. Tanrı esiniyle kaleme alınan bu Söz, kilise tarihi boyunca en yüksek yetki kaynağı olarak işlev görmüş ve kendisine alternatif olarak öne sürülen hiçbir kaynakla kıyaslanamamıştır. İmanımız, ibadetlerimiz ve birliğimiz, insan kaynaklı belirsiz geleneklere veya beşerî otoritelere değil, Tanrı'nın açık, yaşam veren ve etkili Sözü'ne dayanmaktadır. Bu nedenle her konuyu onun kusursuz ölçütüyle değerlendirmeli ve tüm güvenimizi yalnızca ona bağlamalıyız.

Kutsal Kitap'a göre inanç anlayışı, Sola Scriptura ilkesi çerçevesinde biçimlenir; bu ilke, Kutsal Kitap'ın iman ve uygulama konularında tek yanılmaz ölçüt olduğunu savunur. Kutsal Kitap, tüm teolojik gerçeklerin nihai hakemi, yani norma normans non normata (başka bir kurala tabi olmayan, ama diğer her şeyi düzenleyen kural) olarak kabul edilir. Bu yaklaşım, bilinçli olarak Roma Katolik düşünce yapısıyla belirgin bir tezat oluşturur. Katolik öğretisi, resmî olarak çift kaynak teorisine dayanır; bu teori, genellikle Kutsal Kitap ve kutsal gelenek üzerine kuruludur. Bu bakış açısına göre, gelenek yalnızca kilisenin zaman içinde Kutsal Kitap'ı yorumlaması değildir; aksine, Tanrı'dan gelen vahyin ayrı ve eşit derecede önemli bir kanalı olarak görülür. Bu vahiy, Kilise'nin öğretim otoritesine (Magisterium) emanet edilmiş olup, onun korunmasından ve yanılmaz bir şekilde yorumlanmasından sorumludur. Katolik inancında, yalnızca Magisterium, dogmayı tanımlama ve hem Kutsal Kitap'ı hem de geleneği bağlayıcı bir otoriteyle yorumlama yetkisine sahiptir. Dolayısıyla, her iki gelenek de Kutsal Kitap'ın üstün değerini kabul etse de, onun diğer otoritelerle ilişkisi konusunda derin bir ayrışma söz konusudur: Sola Scriptura anlayışında Kutsal Kitap tüm diğer otoriteleri yargılarken, Katoliklikte Magisterium, Kutsal Kitap'ın yorumcusu ve geleneğin koruyucusu olarak tek ve bölünmez bir iman mirası oluşturur.

Bu kitapta ele alınan ana temalara geçmeden önce, şu temel ilkeyi net bir şekilde kavramamız gerekir: Kutsal Kitap, eğer gerçekten de özel vahyin tek yanılmaz kaynağı ise, o zaman insan aklı, kişisel deneyim, tarihsel gelenek ve kilise otoritesi gibi diğer tüm kaynaklar doğaları gereği yanılabilirlerdir. Bu kaynaklar sınırlıdır, beşeridir ve günahın zihinsel etkilerine açıktır. Bu onların değersiz olduğu anlamına gelmez; aksine, teolojik çalışmalarda çoğu zaman yararlı araçlar olarak hizmet ederler. Ancak değerleri her zaman türetilmiş ve ikincildir; sürekli olarak Tanrı'nın Sözü'nün nihai ölçütüyle test edilmeli, düzeltilmeli ve ona uyumlu hale getirilmelidir.

Bu durum bizi kaçınılmaz bir soruyla karşı karşıya getirir: Diğer kaynaklar doğaları gereği yanılma eğilimine açıksa, teolojimizi onlara dayandırmakla aslında ne kazanıyoruz? Onlara belirleyici bir rol atfetmek, evimizi insan yargısının kumları üzerine inşa etmekle eşdeğerdir. Bu yaklaşım, Tanrı hakkındaki bilgimizin merkezine belirsizlik tohumları eker; ilahi gerçekliği, tarihsel uzlaşıların, felsefi eğilimlerin veya kilise kararlarının değişkenliğine bağımlı kılar. Kutsal Kitap'a dayalı bir bakış açısının sağladığı kazanç, insanın kendi içindeki kesinlik arayışı değil, Tanrı'nın kendini açıklamasındaki değişmez kesinliktir. Bu, her türlü fırtınada sarsılmayan sağlam bir çapaya benzer. Teolojimizin insan bilgeliği yerine—bir kez ve tümüyle Kutsal Söz'de ifade edilmiş olan—Tanrı'nın kudreti üzerine kurulduğunu bilmek, özgürleştirici bir güvence sağlar.

Protestanlığı diğer Hristiyan geleneklerinden ayıran en temel ilke, Sola Scriptura doktrindir. Bu öğreti, “Hristiyanlık nedir ve bir Hristiyanın neye inanması gerekir?” sorusuna verilen yanıtla doğrudan ilişkilidir. Hristiyanlık, Tanrı'nın kendini açıkladığı bir din olduğu için, Protestanlar inancın sınırlarını yalnızca ilahi vahye—yani Tanrı'nın kendi Sözü'ne—dayandırmayı tercih eder. Bu yaklaşım, bazı doktrin ve uygulamaların ilahi vahiyde yeterli temeli bulunmadığı gerekçesiyle reddedilmesine yol açar. Örneğin, Meryem'in bedensel göğe yükselişi,

ölü Hristiyanlara dua, yedi sakramentin zorunluluğu, ölümler için endüljans uygulamaları, Roma Piskoposu'nun evrensel yetkisi ve kilise tarihinde sonradan ortaya çıkan diğer birçok gelenek, ilahi vahiyde doğrudan dayanağı olmadığı için kabul edilmez. Sola Scriptura'nın özü, Hristiyan inancının temelini oluşturan ilahi vahye insan yapımı eklemeler yapılmasını reddetmektir. Bu, inancı sadece Tanrı'nın açıkladığı gerçeklerle sınırlayarak, insan otoritesinin vahyin üzerine çıkmasını engellemeyi amaçlar.

Sola Scriptura, Kutsal Kitap'ın kilise için tek yanılmaz ölçüt olduğunu savunur. Buradaki 'ölçüt' ifadesi, iman ve uygulamayı yönlendiren standartı ifade ederken, 'yanılmaz' ifadesi hata yapmaz olma anlamına gelir. Kutsal Kitap, hata yapmayan ve düzeltilmeye ihtiyaç duymayan tek otoritedir. Bu, Kutsal Kitap'ın tüm diğer otoritelerin değerlendirileceği nihai ve hatasız standart olduğunu belirtir. Konsiller, papalar ve diğer kilise organları, yanılabilir oldukları için Kutsal Kitap'ın ışığında test edilmelidir. Sola Scriptura'nın sıklıkla yanlış anlaşılan bir boyutu, Kutsal Kitap'ın tek otorite olduğunu öne sürdüğü yönündeki iddiadır. Oysa bu öğreti, otorite ile yanılmazlık arasında bir ayrım yapar. Otorite, bağlayıcı güce sahip olmayı; yanılmazlık ise hata yapmaz olmayı ifade eder. Spor hakemleri, kilise atamaları ve iman açıklamaları, bir otoritenin yanılabilir olmasına rağmen bağlayıcı yetki kullanabileceğini gösterir. Sola Scriptura, bu tür kilise otoritelerini tanır ancak onları Kutsal Kitap'ın yanılmaz otoritesine tabi kılar. Bir diğer yanlış anlayış, tüm doktrinlerin Kutsal Kitap'ta açıkça öğretilmiş olması gerektiği yönündedir. Sola Scriptura bunu şart koşmaz. Bunun yerine, Kutsal Kitap'ın yeterliliğini vurgular: Doktrinler, açıkça ifade edilmese bile Kutsal Kitap'tan çıkarılabilir. Örneğin, Westminster İman Açıklaması, kurtuluş, iman ve yaşam için gerekli olan her şeyin ya Kutsal Kitap'ta açıkça yazılı olduğunu ya da ondan çıkarılabileceğini belirtir.

Sola Scriptura ilkesi, hem dikkat çekici hem de zaman zaman rahatsız edici bir etkiye sahiptir. Birçok dinde olduğu gibi, Hristiyanlıkta da tek bir üst metin veya metinler koleksiyonu

tanınır ve diğer tüm otoriteler bu metnin altında işlev görür. Ancak Hristiyanlıkta Kutsal Kitap ontolojik olarak benzersizdir; Tanrı'nın sözü olarak kabul edilir. İlahi vahiy olarak "Tanrı tarafından nefes verilmiş" olduğu için yanılmazdır. Kutsal Kitap'taki sözler yalnızca genel anlamda esinlenmiş değil, doğrudan Tanrı'nın kendi sözleridir. Roma Katolikliği ve Doğu Ortodoksluğu gibi diğer Hristiyan gelenekleri de Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın sözü olduğunu kabul eder, ancak ilahi vahiy ile kilise yorumu veya geleneği arasında bir ayrım yapar. Otorite konusunda böylesi bir yorumlama söylemsel yapısı gereği etkili olabilir, ancak doğası gereği yanılmaz değildir.

Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın halkı arasındaki rolü, onun otoritesini daha da pekiştirir. Kutsal Kitap, hem bireysel hem de toplu olarak kilisenin refahı için temel oluşturur. Kilisedeki diğer tüm otoriteler Kutsal Kitap'a tabidir. Matta 15 ve Markos 7'de aktarılan öğretilerde görüldüğü üzere, İsa, insan geleneklerine karşı daima Kutsal Kitap'ı öncelikli kılmıştır. Ferisiler, yazılı yasanın yanı sıra Mışna ve Gemara gibi sözlü geleneklerin de aynı otoriteye sahip olduğunu savunuyordu. Ne var ki İsa, insan kaynaklı bu geleneklerin ilahi vahyi hiçe sayamayacağını göstererek bu yaklaşımı şiddetle reddetti. Buna karşılık, Berealılar kendilerine aktarılan öğretileri Kutsal Yazılar ışığında titizlikle sınadıkları için takdir görmüştü. Aynı ilke, Pavlus'un Galatyalılara yönelik uyarısında da kendini gösterir: Kendisinin ya da bir meleğin bile getireceği mesaj, mutlaka Kutsal Yazılar'la karşılaştırılarak sınanmalıdır.

Kilise, Kutsal Yazılar'ın hizmetkârı mı yoksa efendisi midir? Bu soru, Kutsal Kitap'ın otoritesi ve özellikle Vulgata'nın Roma tarafından resmi kutsal metin olarak kabul edilmesiyle birlikte en belirgin hâlini alır. Reformculara göre bu mesele yalnızca filolojik bir tartışma değil, aynı zamanda bir otorite mücadelesidir; Tanrı'nın kayıtsız şartsız egemenliği ile insan kurumlarının sınırlı otoritesi arasındaki çatışmanın bir yansımasıdır. Reformasyon'un en güçlü ve kalıcı yankısı ise, işte bu mücadelenin sonucunda Tanrı Sözü'nün yeniden halkın eline ve diline dön-

mesidir. Reform teolojisinin temel taşı, Kutsal Yazılar'ın kendi kendine yetkin olduğu ilkesidir. Bu, Kutsal Kitap'ın mesajını açıkça ilettiği ve anlaşılabilir kıldığı anlamına gelir. Ruh'un içsel aydınlatması aracılığıyla imanlı, kurtuluş için gerekli olan her şeyi Kutsal Yazılar'da bulabilir. Westminster İnanç Açıklaması'nın (1.6) da ifade ettiği gibi, "Tanrı'nın yüceliği, insanın kurtuluşu, imanı ve yaşamı için gerekli olan her şey, Kutsal Yazılar'da ya açıkça belirtilmiş ya da Kutsal Yazılar'dan çıkarılabilecek geçerli sonuçlarla ortaya konmuştur." Bu ilke, Kutsal Yazılar'ın, Kilise'nin yorumlayıcı otoritesine bağımlı olmaksızın kendi içinde yeterli bir otoriteye sahip olduğunu vurgular. Kilise, bu Söz'ün karşısında bir tanık, muhafız ve hizmetkâr konumundadır; onun yargıcı değil.

İşte bu noktada Vulgata meselesi, bu ilkenin tarihsel bir ihlali olarak ortaya çıkar. Hiç şüphesiz, Jerome'un çalışması büyük bir bilimsel başarıydı ve yüzyıllar boyunca Tanrı Sözü'nün Batı'ya ulaşmasında bir araç oldu. Ancak Trent Konsili'nin onu resmi ve yetkin olarak ilan etmesi ve hiçbir yerde sapkınlık içermediğini beyan etmesi, temel bir sorunu beraberinde getirdi. Reformcular için resmi ve yetkin ifadesi, orijinal dillerdeki (İbranice ve Yunanca) el yazmalarının Tanrı'nın esinlemesinin ilk ve nihai kaydı olarak taşıdığı asli otoriteyi ifade eder. Trent'in kararı ise bir çeviriyi bu asli otorite seviyesine yükseltmiş, onu yanılmaz ve değiştirilemez kılmıştır. Bu tutum, ilahi metne olan doğrudan erişimi, Kilise'nin resmi onayından geçmiş belirli bir Latince versiyonla kısıtlayarak, halkın Kutsal Yazılar'la buluşmasını kurumsal bir otoritenin iznine tabi kılıyordu. Vatikan'ın benimsediği dinî politika, asırlar boyunca İncil'in halk dillerindeki okunabilirliğini kısıtlayarak, yalnızca Latince Vulgata versiyonunu geçerli tek nüsha olarak kabul etmiştir. Bu yaklaşım, dindar insanları ilahi kelamın birincil kaynağıyla doğrudan temas kurma imkânından mahrum bırakmıştır. Sonuç olarak, kutsal metinler üzerindeki yorumlama ve anlamlandırma yetkisi tamamen din adamları sınıfının inisiyatifine bırakılmış ve bu durum, ilahi

vahyi aslında herkese hitap eden bir ses olmaktan çıkarıp, seçkin bir zümrenin kontrolündeki manevi bir araç hâline getirmiştir.

Bu durum, Kutsal Yazılar'ın yetkinliği ve ulaşılabilirliği ilkesiyle doğrudan çelişir. Eğer Kutsal Yazılar kendini açıklayıcı ve kendi içinde yeterli ise, herhangi bir çeviri, ne kadar değerli olursa olsun, orijinal metnin yerini alamaz. Orijinal metinler, tüm çevirilerin nihai kontrol mekanizması ve düzeltme standardı olarak kalmalıdır. Vulgata'yı resmi ve yetkin ilan etmek, Kilise'ye Tanrı Sözü'nün kendisinin üzerinde bir yargı yetkisi vermiştir. Bu durum, bir çevirinin artık sadece Tanrı'nın orijinal metnini yansıtmak yerine, metni yönlendirmek veya değiştirmek için referans olarak kullanılabileceği bir mantık yaratmıştır. Reformculara göre bu, otoritenin ters yüz edilmesi idi; Kilise artık Kutsal Yazılara hizmet etmiyor, onu kendi otoritesini meşrulaştırmak için kullanılan mühürlü bir emanete dönüştürüyordu.

Dahası, bu karar, Kutsal Yazılar'ın halkın anlayacağı dillere çevrilmesi çabalarının önünde bir engel teşkil etmiştir. Eğer Vulgata tek resmi ve yetkin versiyon ise, diğer tüm çeviriler onunla kıyaslanacak ve potansiyel olarak sapkın ilan edilebilecekti. Bu durum, Tanrı Sözü'nü Latince bilen ruhban sınıfının elinden kurtarıp sıradan insanların ellerine vermeyi amaçlayan Reform hareketinin temel hedefiyle doğrudan çelişiyordu. William Tyndale'in İngilizce çevirisi uğruna can vermesi, bu mücadelenin ne denli hayati olduğunun trajik bir kanıtıdır. Vulgata'nın bu şekilde konumlandırılması, Kutsal Yazılar'ın yetkinliğini ve ulaşılabilirliğini reddederek Kilise'yi, Tanrı ile halk arasında vazgeçilmez bir aracı olarak sağlamlaştırmaya hizmet etmiştir. Reform hareketinin temel çıkış noktası, bu temel ilkeyi sahiplenmek olmuştur: Kutsal Yazılar, inanan her bireyin, Ruh'un rehberliğinde kavrayabileceği canlı bir kaynaktır; yalnızca din adamlarının tekelinde olan bir kaynak değildir. Westminster İman Açıklaması'nın (1.8) da vurguladığı gibi, "Tanrı'nın Sözü, her milletin, soyun ve dilin halkına ulaşsın diye kendi dillerinde okunmalıdır." Sonuç olarak, Reformun temel iddiası şudur:

Tanrı'nın Sözü, Kilise'nin iznine veya onayına ihtiyaç duymaz; aksine Kilise, her zaman ve her yerde, kendisini bu yaşayan ve etkin Söz'ün ışığında sürekli olarak yeniden biçimlendirmek, düzeltmek ve yenilemekle yükümlüdür.

Bu bağlamda Sola Scriptura, yukarıda belirtilen durumlar çerçevesinde mantıksal olarak bir ilke olarak ortaya çıkar. Eğer Kutsal Kitap Tanrı tarafından esinlenmiş bir söz ve diğer meşru kilise otoriteleri üzerinde yetkiye sahipse, kilisede başka hiçbir kural benzer bir yanılmazlığa sahip olamaz. Sözlü havari gelenekleri, aktarım süreci nedeniyle yanılığa açıktır; havariler sonrası dönemin yanılmazlık iddiaları, örneğin ex cathedra papalık beyanları veya ekümenik konsil kararları, örnek teşkil etmez, Kutsal Kitap'ta öngörülmemiştir, ilk Hristiyanlar tarafından bilinmemekteydi ve çoğu zaman kafa karışıklığı yaratmaktadır. Dolayısıyla tarihsel analiz, kilisenin yanılmazlığına yönelik anlayışın başlangıçtan itibaren değil, yüzyıllar içinde kademeli olarak şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Tüm bunları bir araya getirdiğimizde iki sonuç ortaya çıkar: Birincisi, Kutsal Kitap, Tanrı sözü olarak doğası ve Tanrı halkı arasındaki işlevi nedeniyle kilise için yanılmaz bir ölçüttür. İkincisi, kilise için başka hiçbir kural bu standardı karşılamaz. Sözlü gelenekler aktarım sürecinde yanılığa açıktır ve havariler sonrası dönemin yanılmazlık iddiaları tarihsel ve kutsal metin temeline dayanmaz. Bu nedenle, Sola Scriptura, Hristiyan inanç ve uygulamasını temellendirmek için en tutarlı ve güvenilir ilke olarak kalır ve insan eklemelerinin sürekli olarak ilahi ölçütle sınanmasını sağlar.

Eğer Kutsal Kitap gerçekten Tanrı'nın Sözü ise, hiçbir insani otorite—ne papa, ne konsil, ne bir ilahiyatçı, ne bir pastör, ne de herhangi bir gelenek—onunla eşdeğer bir yetki iddiasında bulunamaz. Kutsal Kitap, kendi otoritesine denk bir yetkiyi hiçbir makama veya kişiye vermemiştir. Efesliler 4'te açıklandığı üzere, pastörler ve öğretmenler, Elçilerin ve Peygamberlerin atıldığı temelin üzerine inşa etmek üzere atanmıştır; yeni bir vahiy

aktarmak için değil. 1. Korintliler 14:38'in belirttiği gibi, kilise içindeki otorite makamlarında bulunanlar daima Kutsal Kitap'a tabi olmalıdır, bunun tersi değil. Kutsal Kitap dışındaki herhangi bir insani otoriteye vicdanı teslim etmek ne Kutsal Kitap'a uygundur ne de bilgece bir tutumdur. Gerçek iman, Tanrı Sözü'ne aykırı öğretileri onaylayamaz. Kutsal Kitap'a boyun eğmek, körü körüne itaat değil, kavrayış ve kanaatle yapılan bir teslimiyettir.

Herhangi bir insani otoriteyi Kutsal Kitap'ın üzerine çıkarmak, Kutsal Kitap imanının doğasıyla temelden bağdaşmaz; çünkü bu iman, inancın gerçekten Kutsal Kitap'ın öğrettiğiyle uyumlu olmasını talep eder. Bu ilkenin, bir kilise seçerken çok somut sonuçları vardır. Kutsal Kitap'a bağlı bir Hristiyan, Katolik Kilisesi tarafından yeniden doğuş için zorunlu görülen vaf-tizle yenilenme öğretisini, yalnızca Mesih'e imanla değil işlerle aklanma anlayışını, transsubstansiyasyon (ekmek ve şarabın İsa'nın bedenine ve kanına dönüştüğü inancı) ve fiziksel ritüeller yoluyla sakramental lütuf aktarımını, bağışlanma aracı olarak endüljansları veya Mesih'in merkeziliğini gölgeleyen aşırı Maryem yüceltisini tutarlı bir biçimde kabul edemez. Bu öğretiler Kutsal Kitap'a aykırıdır ve Kutsal Kitap'la şekillenen bir vicdanla bağdaştırılamaz. Bu nedenle, otorite ile Kutsal Kitap arasındaki ilişki, diğer tüm etkenlerden soyutlanarak doğrudan ele alınmalıdır. İman ve vicdan, dış baskılar altında bile Kutsal Kitap'a aykırı olanı onaylamamalıdır. Bu prensip, Reformasyon'un özünü oluşturur; zira Reformasyon, iman ve uygulamadaki nihai otoritenin yalnızca ve yalnızca Kutsal Kitap olduğu ilkesi üzerine kurulmuştur.

Kutsal Kitap'ın otoritesi, gerçeğin temelidir. İmanlılarla imansızlar arasındaki ayrım çizgisi, özünde otorite konusundaki bir anlaşmazlıktır: nihai hak iddiası insani bilgelikte mi, yoksa ilahi vahiyde midir? Hristiyan için otorite Tanrı'dır ve Tanrı kesin olarak tek bir kitapta—Kutsal Kitap'ta—konuşmuştur. Bu inanç, tüm iman, akıl yürütme ve ahlaki ölçütlerin dayanağıdır. Kutsal Kitap, Kutsal Ruh tarafından 1.500 yıl boyunca 40 fark-

lı yazar aracılığıyla kaleme alınmış, ancak yine de kusursuz bir birlik içinde korunmuştur. Kendi kendini yorumlar, orijinal el yazmalarında yanılmazdır, mesajında açıktır ve Tanrı'nın amaçladığı her şeyi gerçekleştirmeye yeterlidir. İmanlılar doğal olarak Kutsal Kitap'a güven duyar. Hatta Mesih'e yeni gelmiş imanlılar bile, içten bir arzu ile Kutsal Kitap'a güvenmeyi sezgisel olarak benimser. Tanrı Sözü, onların ruhsal yaşamının "sütü ve ekmeği" hâline gelir ve gerçeğinin, Ruh tarafından yeniden doğmuş yüreklerde derin bir yankı bulduğunu gösterir.

Kutsal Kitap, kendi otoritesi hakkında derin iddialarda bulunur. Mezmurlar, Rab'bin Yasası'nın kusursuz olduğunu; sözlerinin saf, doğru ve sonsuza dek kalıcı olduğunu ilan eder. Pavlus, bütün Kutsal Yazıların Tanrı tarafından esinlenmiş olduğunu ve öğretmek, azarlamak, düzeltmek ve doğrulukta eğitmek için yararlı olduğunu doğrular. Eski Ahit'te Tanrı'nın sözü olma iddiası 2.000'den fazla kez dile getirilirken, Yeni Ahit yazarları da Eski Ahit'i sürekli olarak otoritatif Kutsal Yazılar olarak alıntılar. İsa'nın kendisi de Kutsal Kitap'ı bütünüyle yetkili kabul etmiş, bir harfin bile yok olmayacağını, her şey yerine gelene kadar ayakta kalacağını söylemiş ve öğrencilerine, kendisinden söz ettiği için Kutsal Yazıları araştırmalarını öğütlemiştir.

Dışsal kanıtlar da Kutsal Kitap'ın ilahi otoritesini destekler. Kişisel deneyimler, Mesih aracılığıyla yaşanan dönüşümü gösterir; arkeoloji, Kutsal Kitap tarihini sürekli doğrular; bilimsel bulgular, Kutsal Kitap'taki tasvirlerle uyumludur; mucizeler, özellikle diriliş, Tanrı'nın etkin işini doğrular; peygamberlikler ise en güçlü tanıklığı sağlar. Kutsal Kitap, olayları bir bölümünde önceden bildirip diğerinde gerçekleştirmelerini kaydeden eşsiz bir eserdir. Bu önbildiri ve tarihsel doğruluk örüntüsü, dini literatürde eşi olmayan bir gerçekliktir ve ilahi yazarlığın kanıtıdır.

Sola Scriptura'nın en belirgin örneklerinden birini Yeşaya 53'te görmekteyiz. Mesih'ten yaklaşık yedi yüzyıl önce kaleme alınmış olan bu metin, Mesih'in acı çekişini ve günahları bağışlayan kefareti işini ayrıntılı biçimde önceden bildirir. Burada

insanlığın en temel sorusuna yanıt verilir: Bir günahkâr, kutsal Tanrı'yla nasıl barışabilir ve ebedi yargıdan nasıl kurtulabilir? Yeşaya 53, “yerine geçme yoluyla kefareti” öğretişini açık biçimde ortaya koyar; Mesih'i başkalarının günahları uğruna delinmiş, ezilmiş ve cezalandırılmış olarak tasvir eder. Bu peygamberlik öylesine ayrıntılıdır ve İncillerde tarihsel olarak doğrulandığı için kimi zaman “Beşinci İncil” olarak da adlandırılmıştır. Aynı zamanda kurtuluş, bağışlanma, Tanrı ile uzlaşma ve Mesih'in kurban ölümü aracılığıyla sonsuz yaşam gibi Yeni Ahit'in temel öğretilerini de gözler önüne serer.

Öte yandan, kulun ya da hizmetkarın kitabı olarak da geçen Yeşaya 40-55, gizemli bir ifade kullanır: “Kulum ...” Bu Kul, ebed Yahweh, hem yüceltilmiş (Yeşaya 52:13) hem de yara bere içindedir (Yeşaya 53:3-5). O kadar tanınmaz hale gelecek ki, uluslar onun görünüşü karşısında dehşete düşecek; hiçbir insan onun kadar tahrip edilmemişti. Bölüm, Mesih'in hem Tanrı hem insan, hem zafer kazanan hem de aşağılanan oluşunun paradoksunu ortaya koyar. İsrail halkı, hem Yeşaya'nın döneminde hem de gelecekte, başlangıçta O'nu reddedecek, önemini fark edemeyecektir. Ancak peygamberlik, onların sonunda kendi günahlarını kabul ederek yas tutacaklarını ve bahsi geçen bu kulun kendi suçlarının cezasını taşıdığını anlayacaklarını öngörür. Bu bağlamda metin, günahkârlığın derinliği ve yerine geçme yoluyla kefaretin tam teolojisini yakalar: “Rab, hepimizin suçunu O'nun üzerine yükledi.” Öyleyse, Yeşaya 53, Kutsal Kitap'ın ilahi doğasına bir tanıklıktır. Hiçbir insani bilgelik, yüzyıllar önceden böylesine öngörücü ve kurtarıcı bir kavrayış ortaya koymazdı. Bu bölüm, Kutsal Kitap'ın otoritesini, güvenilirliğini ve ilahi esinini gözler önüne serer ve Sola Scriptura için en güçlü kanıtı sağlar: İman ve yaşamla ilgili konularda nihai ve yanılmaz otorite yalnızca Kutsal Kitap'tır.

Kutsal Kitap'ın yanılmazlığını veya esinini temellendirmek için doğrudan Kutsal Kitap'tan yola çıkmanın kısır döngü oluşturduğu sıkça ileri sürülür. Eleştirmenler, “Kutsal Kitap Tan-

rının Sözü'dür çünkü Kutsal Kitap öyle diyor" şeklindeki yaklaşımın döngüsel bir akıl yürütmeye dayandığını ve bu nedenle geçerli olamayacağını savunur. Döngüsel akıl yürütme genellikle mantıksal bir safsata sayılsa da, Kutsal Kitap'ın otoritesini savunmak, yine Kutsal Kitap'tan başlayan fakat daha dikkatli ve incelikli bir yaklaşım gerektirir. Bu noktada ilk adım, Kutsal Kitap'ın kendisini Tanrı'nın Sözü olarak sunduğunu kabul etmektir. Böyle bir kabul zorunludur; çünkü aksi hâlde Kutsal Kitap'ın otoritesini temellendirecek hiçbir dayanak kalmaz. Ancak bu iddiayı tartışabilmek için, önce Yeni Ahit'in tarihsel açıdan güvenilir bir kaynak olup olmadığını ele almak gerekir. Eğer Yeni Ahit'in içeriğinin, Suetonius veya Tacitus'un yazdıkları gibi diğer antik belgeler kadar güvenilir olduğu ortaya konabilirse, onun anlatılarına güvenmek için doğrudan ilahi esine başvurmada da sağlam bir temel elde edebiliriz. Yeni Ahit'i genel anlamda güvenilir bir tarihsel belge olarak kabul ettiğimizde ise, onun Nasıralı İsa hakkında sunduğu bilgileri inceleme imkânı buluruz. Tarihsel araştırma, en azından İsa'nın Tanrı'nın peygamberi olduğunu, yani ilahi hakikati sadakatle ileten bir elçi olduğunu ortaya koyabilir. Fakat bu öncülü kabul ettiğimizde, İsa'nın kendi kimliği hakkında yaptığı açıklamaları da dikkate almak zorundayız. Çünkü O'nun doğası ve görevi üzerine söylediği sözler, kendisinin yalnızca bir peygamberden ibaret olmadığını, tersine ilahi otoriteyle konuştuğunu göstermektedir.

İsa'nın Kutsal Yazılar hakkındaki görüşünü incelemek, Sola Scriptura öğretisinin temelini sağlamlaştırır. Bazı eleştirmenler İsa'nın insan tabiatı içinde her şeyi bilen olmadığını iddia etse de, unutulmamalıdır ki İsa'nın insani tabiatı sınırlı olsa da ilahi tabiatı her şeyi bilendir. Daha da önemlisi, İsa sürekli olarak yalnızca Baba'dan aldığı öğretiyi aktardığını ve bizzat gerçeğin kendisi olduğunu ilan etmiştir. Dolayısıyla O'nun Kutsal Yazılara dair tanıklığı insan görüşüne değil, günahsız tabiatına dayalı ilahi bir beyan niteliğindedir. İsa'nın Tanrı'nın Sözü'nü yanlış aktarması günah olurdu, fakat O günahsızdı. Bu nedenle

İsa'nın Kutsal Yazıları Tanrı Sözü olarak onaylaması bütünüyle güvenilirirdir. Tarihsel güvenilirlikten hareket ederek İsa'nın ilahi otoritesini ve günahsızlığını kabul ettiğimizde, Kutsal Yazılar'ın yalnızca güvenilir bir tarih kaydı değil, bizzat Tanrı esini olduğu sonucuna ulaşırız. Kilisenin Kutsal Kitap'ı Tanrı tarafından esinlenmiş olarak kabul etmesi doğrudan Mesih'in öğretisine dayanır. Böylece Kutsal Yazılar'ın en üstün otorite olduğunu ifade eden Sola Scriptura ilkesi, hem metnin güvenilirliği hem de İsa'nın onu nihai hakikat olarak onaylamasının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Sola Scriptura öğretisi yalnızca Reform geleneğine özgü değildir; tarihsel Kutsal Kitap merkezli Hristiyanlık da aynı kanaati paylaşır. Bununla birlikte, Reformasyon'un merkezinde duran meselelerden biri olmuştur ve tarihçilerin Protestanlığın Biçimsel İlkesi olarak adlandırdığı şey tam da budur: Yalnızca Kutsal Yazılar. Bu ilke, Martin Luther'in Worms Meclisi'nde verdiği hesapta en belirgin biçimde ortaya kondu. Luther'den sözlerini geri alması istendiğinde şu cevabı verdi: "Kutsal Yazılar'ın tanıklıkları ve açık mantık gerekçeleriyle ikna edilmediğim sürece – çünkü ne Papa'ya ne de konsillere tek başına inanıyorum, zira onların sık sık yanıldıkları ve kendileriyle çeliştikleri kesin bir gerçektir – benim sunduğum Kutsal Yazılar'ın sözleri beni ikna eder ve vicdanım Tanrı'nın Sözü'nün esiri olur." Luther'in bu tarihi çıkışı son derece cesur olsa da, ortaya attığı yeni bir fikir değildi; aksine, tekrar tekrar savunmak zorunda kaldığı bir gerçeğin netleşmiş hâliydi: Papalar yanılabilir, konseyler yanılabilir; ilahi vahyin mutlak otoriteye sahip tek yazılı kaynağı ise Kutsal Yazılar'dır.

Peki "Yalnızca Kutsal Yazılar" ifadesi, "yalnızca" derken neyi kastetmektedir? Onaltıncı yüzyılda, hem Roma hem de Reformcular, Hristiyanlığın vahyedilmiş bir iman olduğunu kabul ediyordu: Tanrı kendini genel vahiy yoluyla (doğada) ve özel vahiy yoluyla (Kutsal Yazılar'da) açığa vurur. Tartışma, özel vahyin tek kaynağının Kutsal Yazılar olup olmadığı üzerindeydi. Roma iki

kaynağı savunuyordu: Kutsal Yazılar ve gelenek. Protestanlar ise yalnızca bir kaynağı kabul ediyordu: Kutsal Yazılar. Trent Kon-sili'nde Roma, ilahi gerçeğin hem Kutsal Yazılar'da hem de ge-lenekte bulunduğunu ilan etti. İlk taslakta bunun kısmen Kutsal Yazılar'da, kısmen gelenekte olduğu belirtilmişti. Bazı rahipler, bunun Kutsal Yazılar'ın yeterliliğini zayıflattığını öne sürdü. Nihai metin, 'kısmen kısmen' ifadesini, Latince basit bir bağlaç olan 'et' (Türkçe 've') ile değiştirmiş; bu durum ise anlamı belirsizleştirmiştir. Peki, Roma'nın öğretisi iki ayrı kaynaktan mı ibaretti, yoksa tek bir hakikatin hem Kutsal Yazılar'da hem de gelenekte ifade bulduğunu mu savunuyordu?

Sonraki yüzyıllarda Roma Katolik öğretisi bu konuyu daha da netleştirerek geleneğin Kutsal Yazılar ile birlikte ilahi bir otorite taşıdığını ve kilise geleneğinde yer alan doğruların vicdan için Kutsal Yazılar'daki doğrular kadar bağlayıcı kabul edilmesi gerektiğini öne sürdü. Buna karşın Protestanlık, kilisenin ve inanç bildirgelerinin her zaman Kutsal Yazılara göre yeniden düzenlenmesi gerektiğini (semper reformanda) vurgular; yalnızca Kutsal Yazılar vicdanı mutlak anlamda bağlar. İnanç açıklamaları ve konsiller Kutsal Yazı gerçeğini ortaya koyabilir, ancak yanılabilirler; sahip oldukları otorite yalnızca Kutsal Yazılara uygun oldukları ölçüde geçerlidir. Sola Scriptura diğer otoriteleri reddetmez—kilise mahkemeleri, inanç bildirgeleri, ihtiyarlar ve öğretmenler gerçekten etkili olabilir. Ancak bu ilke, nihai otoritenin yalnızca Kutsal Yazılar'da olduğunu vurgular. Vicdanı mutlak anlamda bağlayabilecek tek kaynak Kutsal Yazılar'dır; çünkü O, Tanrı'nın bizzat Sözü'dür. Bu nedenle tüm doktrinsel tartışmalar en sonunda Kutsal Yazılara göre çözümlenmelidir.

Reformcular, Kutsal Kitap'ı verbum Dei—Tanrı'nın Sözü, Tanrı'nın sesi—olarak beyan ettiler. İnsanlar tarafından kaleme alınmış olsa da, Kutsal Kitap ilahi olarak esinlenmiş, yanılmaz ve hatasızdır; çünkü nihai yazarı bizzat Tanrı'dır. Bazı modern eleştirmenler, reformcuların yanılmazlık doktrinini benimse-

mediğini ve bunun Protestan skolastiğinde 17. yüzyılda icat edildiğini öne sürer. Oysa Luther'in kendi sözleri bu iddiayı çürütür:

“Kutsal Ruh’un kendisi ve her şeyi yaratan Tanrı, bu kitabın yazarıdır.” (Luther, Eski Ahit’in Önsözü, 1545).

“Kutsal Yazılar, insanlar tarafından yazılmış olsalar da, insanlardan gelmez ve insanlara ait değildir; Tanrı’dan gelir.” (Luther, 1. Petrus ve Yahuda Mektupları Üzerine Dersler, 1523-24).

“Kutsal Yazılar asla yanılmaz.” (Luther, Mezmurlar Üzerine Tekrar, 1519-1521).

Luther, hatta Augustinus’u da alıntılar: “Sadece Kutsal Yazı’yı yanılmaz olarak kabul etmeyi öğrendim” (Augustinus, Mektuplar, 82, 3; Luther, Rahiplerin Evliliği Üzerine, 1522).

Bu ifadeler, Kutsal Yazılar’ın ilahi kökeni ve yanılmazlığına dair reformcuların inancının, reformasyon’a sonradan eklenen bir düşünce değil, onun temelini oluşturan bir ilke olduğunu gösterir. Sola Scriptura’nın bir diğer hayati boyutu yorum meselesidir. Reformcular, her Hristiyanın Kutsal Kitap’ı okuma hakkına ve sorumluluğuna sahip olduğunu ısrarla vurguladılar. Kutsal Yazıları halka ulaştırmak—özellikle yerel dillere çeviriler yoluyla—devrim niteliğindeydi ve bazı çevirmenler bunun bedelini hayatlarıyla ödediler. Roma, özel okumanın kaosa yol açacağından korkuyordu; ve gerçekten de bazı yanlış anlamalar ortaya çıktı. Ancak reformcular, Kutsal Yazılar’ın temel mesajının açıklığının bu riski göze almaya değer olduğunu savundular. Kutsal Yazılar’ın bazı kısımları karmaşıktır ve anlaşılmaları için öğretmenlere ihtiyaç duyulur; fakat kurtuluş mesajı, herkesin anlayabileceği kadar açıktır. Luther de Kutsal Yazılar’ı halka açmanın sapkınlıklara yol açabileceğini kabul etmiş, ancak şunu ilan etmiştir:

“Eğer durum buysa, öyle olsun. Müjdenin en temel mesajı duyulmak zorundadır.” (Luther, Almanca Yeni Ahit [Eylül İncili], Önsöz, 1522).

Sola Scriptura ilkesi sayesinde Kutsal Kitap, Protestan ibadetinin merkezine yerleşti. Kutsal Yazılar’dan okuma yapmak

ve vaaz etmek litürjinin kalbi hâline geldi; çünkü yalnızca Kutsal Yazılar, ilhamlı ve yetkili Tanrı Sözü'dür. Böylece Sola Scriptura'nın nihai gerekçesi netleşir: Kutsal Yazılar, özel vahyin tek kaynağıdır ve vicdanı bağlama konusunda mutlak otoriteye sahiptir. İlahi esinle kaleme alınan Kutsal Yazılar yanılmaz ve hatasızdır; Tanrı'nın bizzat Sözü olarak güvenilir bir kaynaktır. Kurtuluş mesajı açısından açıktır ve her inananın okuma, öğrenme ve itaat yoluyla sahip çıkması gereken bir emanet niteliğindedir. Bu nedenle Kutsal Yazılar, kilisenin yaşamında, ibadetine ve sürekli reform sürecinde daima merkezi bir konumda tutulmalıdır.

Birçok eleştirmen, Sola Scriptura'yı Kutsal Yazılar'ın kanonlaşmasında kilisenin rolüne karşıymış gibi sunar; sanki bu iki gerçek birbirine tersmiş gibi gösterirler. Oysa bu sözde çelişki, yalnızca kategorilerin karıştırılmasından kaynaklanır. Protestan geleneğinde, Tanrı Sözü ile kilise arasındaki ilişki üzerine önemli düşünceler geliştirilmiştir. Protestanlar, kilisenin Tanrı Sözü'ne tanıklık etmesinin gerekliliğini sürekli vurgulamışlardır. Kilise, Tanrı Sözü'ne işaret eder; tıpkı Vaftizci Yahya'nın İsa'ya işaret etmesi gibi: Otoritenin kaynağı olarak değil, sadık bir müjdecisi olarak. Dolayısıyla burada sık yapılan hata, Kutsal Yazılar'ın yanılmazlığını tanıma ile kilisenin yanılmaz olduğunu karıştırmaktır. Kilise, Kutsal Yazılara otorite yaratmaz veya vermez; tam tersine, onların içinde zaten mevcut olan ilahi otoriteyi tanır. Bu tanıma hayati önemdedir, fakat kiliseyi yanılmaz hâle getirmez. Kilise, Sola Scriptura'ya karşı değil, aksine onu tamamlayıcı bir rol oynar. Kilise her zaman Tanrı Sözü'nü vaaz etme, koruma ve ilan etme görevine sahiptir. Kanonlaşma sürecinde ve Kutsal Yazılar'ın nesiller boyu aktarılmasında kilisenin rolü, Tanrı Sözü'ne tanıklık etmektir. Kilise, bu sözün doğruluğunu onaylar ancak ne ondan üstündür ne de ona eşit bir otoriteye sahiptir. Bu nedenle Sola Scriptura ile Kutsal Yazılar'ın kanonlaşması arasında herhangi bir gerilim yoktur. Kanon, kilisenin kararıyla onaylanmış bir insan icadı değil; Tanrı'nın

Sözü'dür ve Tanrı halkı tarafından Ruh'un çalışmasıyla tanınmıştır. Aksi iddia, kilisenin tanıklığını yazarlıkla karıştırmak ve hizmeti Tanrı'nın egemenliğiyle eşitlemek olur.

Bu bölümü bitirirken, şu önemli noktaya değinmek isterim: Roma Katolik Kilisesi, İsa'nın bize bir kitap vermediğini, bir kilise verdiğini öğretir. Dolayısıyla, Tanrı'nın esinlenmiş Sözü'nü çevirme hakkına kim sahipse, o da İsa Mesih'in yetkilendirdiği otoritedir. Ve bu otorite de Katolik Kilisesi'dir. Kilisenin bu denli önemli olmasının nedeni, Kutsal Yazılar'ın nihai yorumlayıcısı olmalarıdır. Ünlü Amerikalı Katolik rahip Peder Mike Schmitz, "İsa bize bir Kutsal Kitap vermedi. İsa bize bir kilise verdi. Kutsal Ruh'un gücü ve çalışmasıyla kilise bize Kutsal Kitabı verdi" der. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, Tanrı bize Ruhunu gönderdi, kiliseyi değil. Bize Kutsal Ruh'u verdi. İsa da öğretilerini, daha sonra kiliseye öğretmelerini söylediği elçilere verdi. Önce gelen, elçilerin öğretileriydi. Her ne kadar başlangıçta sözlü olarak verilmiş olsalar da, sonunda Ruh'un esiniyle bizim için yazıya geçirildiler; böylece tüm çağlar için kiliseye iletmek istenen her şey, nihayetinde Kutsal Ruh'un esiniyle yazılı hale getirildi. Yani gerçekte, bize Kutsal Yazıları veren Kutsal Ruh'tur; çünkü Tanrı'nın sözlerini bu kişiler, yani elçiler ve onların temsilcileri aracılığıyla esinleyerek bize bugün Kutsal Yazılar olarak sahip olduklarımızı vermiştir.

Yine aynı konuşmasında Schmitz şöyle söyler: "Ve ikisine de ihtiyacımız var. İkiisi olmadan, bu Kutsal Kitap, potansiyel olarak değersiz bir kitap hâline gelebilir." Schmitz burada, kilise olmadan Kutsal Kitabın potansiyel olarak değersiz bir kitap hâline gelebileceği iddiasında bulunuyor. Bu, görünüşe göre Kutsal Yazılar'ın gücünün ve esininin Tanrı'dan gelen Kutsal Ruh'tan değil de kiliseden geldiği anlamına gelir. Konuşmasının devamında Schmitz şunu da iddia ediyor: "Çağrı her zaman budur: 'Yine de kiliseye güvenin, çünkü Kutsal Ruh kiliseye verilmiştir.'" Bu bağlamda sormak isterim: Tanrı'nın halkının çağrısı tam olarak ne zaman kiliseye güvenmek oldu? Kilise bir kurum değildir. Ki-

lise, müjdeyi kabul edip Kutsal Ruh’la yeniden doğmuş ve Ruh’la dolmuş imanlılardan oluşan canlı bir topluluktur. Bu topluluğun Mesih’le olan ilişkisi, bir bedenın başına bağılı oluşu gibidir. Kutsal Yazılar, Kilise’yi “Mesih’in Bedeni” ve aynı zamanda “Mesih’in Gelini” olarak tanımlar (Efesliler 5:23-32). Bu bedenın başı ise Mesih’in kendisidir (Efesliler 1:22-23). Beden nasıl başın buyruklarına ve yönlendirmesine tabi ise, Kilise de yaşamını ve öğretisini ancak başı olan Mesih’in Kutsal Yazılar’da açıklanan otoritesine dayanarak sürdürebilir. Bu nedenle, Kilise ne kadar kutsal ve değerli olursa olsun, onu var eden, besleyen ve yargılayacak olan Tanrı’nın Sözü’nün otoritesinin altında durur; Tanrı’nın Sözü, Kilise’den üstündür. Kilise, kendisine mutlak bir güven duymamızın buyrulduğu bir yapı değildir. Bizler, nihai güvenimizi Tanrı’ya ve O’nun esinlediği Sözü’ne dayandırmalıyız; bu, her inananın sahip olması gereken en yüce güven olmalıdır. Güvenimiz, hata yapabilen, günahkâr insanlara değil, yalan söylemeyen Tanrı’ya ve O’nun esinleyerek yazdırdığı Sözü’nedir. İsa hiçbir zaman “Kutsal Ruh’u kiliseye göndereceğim” demedi. Kutsal Ruh’u, başka bir Yardımcı’yı, yani gerçeğin Ruhu’nu imanlıya verdi. Ve Kutsal Ruh, Tanrı’nın tapınağı hâline gelen bireysel imanlının içinde yaşar. Fakat Roma Katolikliği tam da bunun aksini vurgular: Odağı kilisenin kendisine yöneltir; Tanrı’ya, İsa Mesih’e ve O’nun Sözü’nün gerçeğine değil.

III. Sakramentler

Katolik Kilisesi'nde, çoğu zaman "ayın" olarak çevrilse de gerçekte Tanrı'nın lütfunu ileten kutsal araçlar olarak anlaşılan sakramentler; sakramental yolculuk ve sakramental yaşam kavramlarıyla birlikte, Roma Katolik inancının ve kilise yaşamının merkezinde konumlanır. Bu kavramlar, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde Katolikliğin inanç öğretisini ve ibadet anlayışını belirleyen temel unsurlardır. Kilisenin ayinlere ve sakramentlere bakışı, sanki ana kapıdan girerek doğrudan kilisenin kalbine ulaşmak gibidir. Katolik geleneğinde yedi sakrament, Kutsal Kitap'ın yaşayan bir yansıması olarak görülür. Bunlar yalnızca Tanrı'nın lütfunu hatırlatan işaretler değil, aynı zamanda bu lütfun somut biçimde deneyimlendiği ve aktarıldığı araçlardır. Su, ekmek, şarap ve kutsal yağ gibi maddi unsurlar, ilahi lütfu taşıyan araçlar olarak işlev görür ve insanı doğal olandan doğüstü olana taşır. Nitekim Kateşizm 1129, "Kilise, Yeni Ahit'in sakramentlerinin inananlar için kurtuluşun gerekli araçları olduğunu beyan eder" diyerek bu temel ilkeyi vurgular. Benzer şekilde Kateşizm 2068'de geçen "İnsanlar, iman, vaftiz ve emirlere bağlılıkla kurtuluşa erişebilir" ifadesi de bu anlayışı pekiştirir.

Bu yaklaşım iki temel ilkeye dayanır: Birincisi, lütfun yaratılışın maddi unsurları aracılığıyla işlediğini vurgulayan “doğa ve lütfun işbirliği”, ikincisi ise Mesih’in Kilise aracılığıyla etkinliğini sürdürdüğünü ifade eden “Mesih-Kilise birliği”dir. Bu bakış açısına göre ayinler yalnızca sembolik törenler değil, Tanrı ile insanın gerçekten buluştuğu karşılaşma anlarıdır. Ayinler birbirinden kopuk değil, bir bütünün parçalarıdır; her biri inananın ruhsal yolculuğunda farklı bir ihtiyacı karşılar ve birlikte Hristiyan yaşamının bütününe kuşatır. Bu yolculuk Vaftiz’le başlar, Efkariye ile beslenir, Günah Çıkarma ile yenilenir ve yağla meshediyle ile tamamlanır. Böyle bir ayinsel anlayış, Kutsal Yazılar ve imanın Kilise’nin sakramental yapısından ayrı düşünülemeyeceğini ortaya koyar. Katolik Kilisesinde ayinler, Tanrı’nın insanlıkla yaptığı antlaşmanın sürekliliğini korur ve ilahi lütfun inananların yaşamında somut olarak görünür olmasına imkân verir.

Günümüzde ayin teolojisini ele alırken, II. Vatikan Konsili’nin (1962-1965) mirasını göz önünde bulundurmak gerekir. Konsil, liturjiye özel bir önem vermiş, Sacrosanctum Concilium belgesini kabul etmiş ve ardından Katolik liturjisinde çeşitli değişiklikler uygulanmıştır. Ancak bu reformlar, Katolik teolojisinin temel çizgilerini bulanıklaştırmış; ayinlerin nesnel etkinliği ve Tanrı’nın lütfunu iletme işlevi gibi esasların belirsizleşmesine yol açmıştır. Konsil sonrası dönemde birçok teolog, ayinleri kişisel deneyim ve sembolik bir karşılaşma olarak yorumlamayı ön plana çıkarmış, böylece Tanrı’nın lütfunun belirli ve nesnel yollarla aktarıldığı anlayış geri planda kalmıştır. Bu yeni yaklaşım, Katolik pratiğinde ciddi sapmalara neden olmuş ve geleneksel liturjik düşünce ile uygulamaları zayıflatmıştır. Günümüzde Batı toplumlarında, özellikle gençler arasında ayinlere katılım büyük ölçüde azalmış; birçok Katolik artık düzenli olarak günah çıkarma ve efkariye ayinlerine katılmamaktadır. Bu tablo, Kilise’nin ayinlerinin taşıdığı ciddiyet ile inananların ilgisizliği arasında derin bir uçurum ortaya çıkarmaktadır. Sorun yalnızca

katılımının azalması değildir; asıl mesele, Vatikan II sonrasında gelişen yanlış yorumların, Tanrı'nın lütfunu nesnel biçimde ileten geleneksel ayin yapısını aşındırmış olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Katolik Kilisesi, ayinlerin Tanrı tarafından verilmiş gerçek araçlar olduğu ilkesinden giderek uzaklaşmaktadır.

Roma Katolik teolojisinde ayinlerin nasıl işlediğini anlamak için öncelikle ayinsel nedensellik kavramını ele almak gerekir. Geleneksel anlayış, sakramentlerin, işaret ettikleri lütfu bizzat etkin bir şekilde ilettiği inancına dayanır. Bu yaklaşım, ayinlerin yalnızca sembolik törenler olmadığını, aksine Tanrı'nın lütfunu gerçekten aktaran araçlar olduğunu vurgular. Bu nedensellik anlayışı, Orta Çağ'ın felsefi dilinden beslenir ve ayinlerin işleyişini açıklamak için ontolojik bir çerçeve sunar. Buna göre, ayinler doğaüstü bir gerçekliği maddi dünyaya taşır. Örneğin, su, ekmek, şarap veya yağ gibi unsurlar, yalnızca birer sembol değil, lütfun taşıyıcılarıdır. Ayinlerin etkisi, üç katmanlı bir yapıda düşünülür:

- Ayinin kendisi (Sacramentum tantum): Görünen dış işaretler ve ritüel.
- Ayinin gerçekleştirdiği lütuf (Res et sacramentum): Ayin aracılığıyla verilen içsel, görünmez lütuf.
- Nihai amaç (Res tantum): Lütfun kişiyi ulaştırdığı ruhsal sonuç, yani kurtuluş ve kutsallaşma.

Katolik sistem, ayinlerin hem Tanrı'nın inisiyatifini hem de insanın özgür iradesini içerdiğini savunur. Ancak bu yaklaşım, ayinleri neredeyse sihirli bir etkinlik gibi sunar; Tanrı'nın lütfunun, insan niyeti, iman ve işbirliğiyle birleştirilmiş biçimde aktarıldığı varsayılır. Katolikler, ayinler aracılığıyla Mesih'in beden almasıyla bir paralellik kurar ve ilahi lütfun maddi araçlar yoluyla duyulara iletildiğini öne sürerler. Bu, Katolik teolojisinin doğa ile lütuf arasındaki uyum iddiasının bir yansımasıdır. Oysa Kutsal Kitap'a göre Tanrı'nın lütfu, insan eylemlerine bağlı olmaksızın, kendi egemen iradesiyle tek taraflı olarak işler. Ayinler, Tanrı'nın insanla bulunduğu kanallar olarak değil, iman-

lıların imanını güçlendiren sembolik hatırlatmalar ve vaazın araçları olarak görülür. Katolik anlayışın aksine, ayinler Tanrı lütfunu nesnel olarak iletmez; onları Tanrı'nın lütfunun garantisini olarak kabul etmek, insan merkezçiliği ve ritüel büyücülüğü riskini beraberinde getirir.

Roma Katolik geleneği, yedi sakramentin doğrudan İsa Mesih tarafından kurulduğunu iddia eder. Oysa bu görüş, Kutsal Yazılar'da açıkça yer almamakta; daha çok Kilise'nin uzun süreli yorum geleneği ve "Mesih-Kilise birliği" anlayışı üzerine inşa edilmektedir. Örneğin, Kabul ve Hasta Yağlama ayinleri, Mesih'in Kilise'ye verdiği yetkinin bir uzantısı olarak görülür; ancak bunların ilahi dayanağı oldukça zayıftır. Trent Konsili, bu yedi ayinin sayısını mutlak biçimde belirlemiş ve başka bir seçenek olmadığını ilan etmiştir. Ne var ki, bu karar yalnızca Kilise'nin geleneksel otoritesi ve insan ihtiyaçları göz önünde bulundurularak alınmış olup, Kutsal Kitap açısından herhangi bir zorunluluk veya net temel sunmamaktadır. Bu perspektiften bakıldığında, Katolik ayin sistemi, ilahi değil, insan merkezli ve geleneksel bir yapı üzerine kurulmuş gibi görünmektedir; ayinlerin Tanrı tarafından doğrudan tesis edildiği iddiası Kutsal Yazılar tarafından desteklenmemektedir.

Her bir Katolik ayininin nesnel etkisi de dikkatle incelenmelidir. Örneğin, vaftiz'e ilişkin olarak Katolik Kateşizmi, kurtuluşu bu ayine bağlamakla birlikte, Tanrı'nın ayinlerle sınırlı olmadığını öğretir. Buna göre, vaftiz kurtuluş için gerekli görülür (§1257); ancak olağanüstü durumlarda ayinin herhangi bir kişi tarafından uygulanabileceği de kabul edilir (§1256). Bu öğreti, Tanrı'nın lütfunu dağıtmak için sakramentleri birincil araç olarak tesis ettiği olağan kural ile, nihai kurtarıcı olarak kendisinin bu araçlardan bağımsız hareket edebilme özgürlüğünü bir arada tutar. Yine de pratikte, ayinlerin beklenen sonuçları çoğu zaman gözlemlenmemektedir. Örneğin, kabul ayininden sonra birçok genç Katolik Kilise yaşamından uzaklaşmakta ve ayinlerin nedensel etkinliği ciddi biçimde sorgulanmaktadır. Katolik Kilise-

si'nin kateşizminde (§1272) öne sürüldüğü üzere, vaftiz olan kişi gerçekten sonsuza dek geçerli bir mühürle Mesih'le birleşir ve bu mühür hiçbir günah tarafından silinemez. Eğer vaftiz gerçekten günahı ortadan kaldırıyor ve kişiyi aklıyorsa, neden birçok vaftizli Katolik daha sonra Kilise'den kopmaktadır? Papa XVI. Benedict'in *Ubi cumque et Semper* (2010) mektubundan, Papa Franciscus'un *Christus Vivit* (2019) belgesine ve 2018 Gençlik Sinodu kararlarına kadar, Kilise belgeleri gençler arasında dini kayıtsızlığın artışını vurgular. Bu belgeler, gençlerin kiliseden uzaklaşmasında cinsel istismar skandalları, doktriner sertlik, Kilise ile modern dünya arasındaki uçurum, cinsellik ve biyotetik konulardaki çatışmalar ile Kilise içi krizlerin belirleyici rol oynadığını ortaya koyar. Bu durum, ayinlerin otomatik olarak sihirli bir etki yaratmadığını; etkinliklerinin, insanın iradesi, inancı ve düzenli olarak gerçekleştirilen Katolik ruhsal pratiklerle doğrudan bağlantılı olduğunu ortaya koyar. Geleneksel Katolik anlayış, ayinleri ontolojik bir çerçevede mutlak etkiye sahip olarak ele alır; oysa günlük Kilise yaşamındaki gözlemler bu teorik iddialarla tam olarak örtüşmemektedir. Dolayısıyla, ayinlerin anlamı ve etkisi yalnızca felsefi veya teolojik kategorilerle açıklanamaz; inananların pratik yaşantısı ve ruhsal yolculuğu bağlamında da değerlendirilmelidir. Katolik sistemin iddia ettiği nesnel etki anlayışı, pratikte çoğu zaman karşılık bulmamakta ve bu açıdan ciddi bir eleştiriye açıktır.

Ekmek ve Şarap Ayini, Roma Katolik inancının merkezinde yer almakta ve Mesih'in gerçek varlığını içerdiği ileri sürülmektedir. Katolik Kilisesi bu görüşünü erken dönem Kilise Babaları'na ve özellikle Dördüncü Lateran Konsili (1215) ile Trent Konsili'nde dogmalaştırılmış kararlara dayandırsa da, bu öğreti Kutsal Yazılar'da açık bir temele sahip değildir. Reformasyon döneminde Luther, Calvin ve Zwingli gibi isimler bu anlayışa karşı çıkarak gerçeğin yalnızca Tanrı Sözü'ne dayandırılması gerektiğini savunmuş, ancak Katolik Kilisesi kendi geleneğini mutlaklaştırarak bu eleştirileri sapma olarak nitelendirmiştir.

Benzer biçimde Kutsal Düzen ayini de Katolik sistemin merkezi bir unsuru hâline gelmiş, rahibin yalnızca bir hizmetkâr değil, Mesih'in kilisede yeniden bedenlendiği bir araç olarak görüldüğü öğreti benimsenmiştir. Bu çerçevede rahibin rolü ontolojik bir dönüşümle açıklanmış ve alter Christus (başka bir Mesih) anlayışıyla temellendirilmiştir. Oysa böyle bir iddia Kutsal Yazılar'da bulunmamakta, Mesih'in eşsizliğini gölgeleyen insan merkezli bir öğreti olarak ortaya çıkmaktadır. Kutsal Kitaba göre rahiplik yalnızca Mesih'in tamamladığı işe tanıklık eden bir hizmettir; herhangi bir ontolojik dönüşüm ya da Mesih'in yerini alma söz konusu değildir.

Protestan Sakrament Anlayışı

Katolik sakramental anlayışını daha ayrıntılı biçimde ele almadan önce, Protestan teolojisinde kabul edilen sakramentlere ve bu sakramentlerin farklı gruplar tarafından nasıl yorumlandığına bakmak yerinde olacaktır. Calvinizm dendiğinde genellikle seçilmişlik inancı akla gelir, ancak tarihsel olarak Calvinizm, komünyon anlayışına atıfta bulunan bir terimdi. Protestan kiliselerinin tek bir çatı altında toplanamamasının erken dönemde ki sebebi, Protestanların sakramentler konusunda anlaşılamamış olmasıydı. Reformasyon bu nedenle farklı yönlerde gelişip çeşitli kollara ayrıldı. Protestanlar genel olarak iki sakrament olduğunda hemfikirdir: vaftiz ve komünyon. Ancak bu sakramentlerin ne yaptığı konusunda fikir ayrılığına düşerler.

Protestanlıkta sakrament anlayışı bir yelpazeye yayılır. Bu yelpazenin bir ucunda, Baptistlerin görüşü yer alır; onlara göre sakramentler (veya törenler) yalnızca birer semboldür, kendi başlarına bir şey yapmazlar. Diğer uçta ise, Lutheran görüş bulunur; bu görüşe göre sakramentler her zaman etkilidir ve tanrısal lütfu iletir, dolayısıyla kurtuluş için gerekli görülürler. Reform geleneği ise bu iki uç görüşün arasında, dengeli bir konumdadır. Lutheranlar, vaftizin kurtardığına ve komünyondaki ekmeğin

ve şarabın gerçekten Mesih'in bedeni ve kanı olduğuna inanır. Baptistler ise vaftizin kurtarmadığını, sadece kurtulduğunuzu gösteren sembolik bir beyan olduğunu düşünür; komünyonu da sadece Mesih'i anmanın sembolik bir eylemi olarak görür.

Reform geleneğine göre, vaftiz yalnızca kişi Mesih'e iman ediyorsa kurtarıcıdır. Benzer şekilde, Komünyon da ancak imanla alındığında Mesih'in bedeni ve kanı manevi olarak mevcuttur; fiziksel veya ontolojik bir dönüşüm söz konusu değildir. Buna manevi veya ruhsal mevcudiyet de diyebiliriz. Bu durum, Katolik anlayışın iddiasıyla karşılaştırıldığında kafa karıştırıcı görünebilir: Yalnız imanla kurtuluyorsak, nasıl oluyor da vaftiz kurtarıyor? Vaftizden bahsederken iki boyut vardır—bir yanda kurtarmayan, fiziksel suyla yapılan dış vaftiz, diğer yanda kurtaran, Kutsal Ruh'un iç vaftizi. Kutsal Ruh'un vaftizi, kişinin iman etmesiyle eş anlamlıdır ve suyla vaftiz bunu simgeler. Bu nedenle, “vaftiz kurtarır” ifadesi yalnızca sembolik işaret ile manevi gerçekliğin birliğine dayanır; su, Tanrı'nın lütfunu otomatik olarak vermez, iman aracılığıyla gerçekleşen ruhani bir bağlantıyı simgeler. Westminster İnanç Açıklaması da her sakramente (örneğin vaftizde), görünür işaret (su) ile görünmeyen gerçeklik (Mesih'in lütfu) arasında ruhani bir bağ olduğunu vurgular. 1. Petrus 3:21'de “Tanrı'ya yönelen temiz vicdanın dileği olan vaftiz, İsa Mesih'in dirilişiyle şimdi sizi de kurtarıyor” ifadesi, fiziksel suyun yıkamasından değil, imanla alınan Mesih'in kurtarıcı lütfunun manevi gerçekliğine işaret eder. Bu yaklaşım, Katolik öğretilerinde görülen “su vaftizi kendi başına kurtarıcıdır” veya “ayinin nesnel etkinliği vardır” iddiasını açıkça reddeder; kurtuluş tamamen iman ve Tanrı'nın lütfu ile bağlantılıdır, ayinler yalnızca bu iman sürecinde birer semboldür.

Eğer biri suyla vaftiz olmuş ama hiç iman etmemişse, o vaftiz onu kurtarmayacaktır çünkü sadece işareti almış, simgelenen şeyi almamıştır. İmanı olan ama bir sebepten ötürü suyla vaftiz olamamış biri kurtulabilir mi? Eğer vaftiz olamayacak durumdaysa, evet kurtulur. Ancak eğer vaftiz olmayı reddediyorsa,

işareti reddettiği için simgelenen şeyi de reddettiği varsayılabilir çünkü ikisi manevi olarak çok bağlıdır. Basitçe söylemek gerekirse, vaftiz sizi Hristiyan yapar. Dış vaftiz sizi dıştan Hristiyan yapar, iç vaftiz ise sizi içten Hristiyan yapar. Ancak bu ikisini ayıramazsınız. Aynısı bir başka sakrament olan komünyon için de geçerlidir. İşaret, fiziksel olarak ekmek ve şarabı almaktır. Simgelenen şey ise, manevi olarak Mesih'in gerçek bedenini ve kanını almaktır. Bu yüzden Reform görüşü manevi varlığa veya ruhsal bir bulunma hâline işaret eder. Mesih'in bedeni ve kanı sadece manevi olarak mevcut olsa da, bu onları daha az gerçek yapmaz. Westminster İnanç Açıklaması'na göre, ekmek ve şarap, manevi olarak onlarla birleştikleri için Mesih'in bedeni ve kanı olarak adlandırılabilir, ancak fiziksel olarak hala ekmek ve şarap olarak kalırlar, öz değıştirmezler. Buna rağmen, ekmeği ve şarabı aldığımızda, eğer Mesih'e imanımız varsa, manevi olarak Mesih'in gerçek bedenini ve kanını da alıyoruz. Eğer imanı olmayan biri komünyon alırsa, sadece ekmek ve şarabı alır, Mesih'in bedenini ve kanını almaz; sadece işareti alır, simgelenen şeyi almaz.

Öte yandan, Baptist görüşü işaret ile simgelenen şeyi fazla ayırır, çünkü onlar komünyonu sadece bir sembol olarak görür. Lutheran görüşü ise işaret ile simgelenen şeyi fazla karıştıır, çünkü onlar ekmeğin, inanmayan biri bile alsa, nesnel olarak Mesih'in bedeni olduğunu düşünür. Reform görüşü ise işaret ile simgelenen şeyi uygun bir şekilde ayırır ama onları birbirinden koparmaz. Kristoloji konusuna benzeterek, Baptist görüşü Nestoryan kristolojiye benzetilebilir çünkü doğaları ayırır. Lutheran görüşü ise Monofizit kristolojiye benzetilebilir çünkü doğaları karıştıır veya birleştıır. Sadece Reform görüşü, doğaları ayırmadan birbirinden farklı gösteren Kalkedon kristolojisine benzetilebilir. Eğer biri "su vaftizi kurtarmaz, sadece Ruh vaftizi kurtarır" derse, buna sakramental Nestoryanizm diyoruz. Teknik olarak doğru olsa da, vaftizi iki ayrı özneye, su vaftizi ve Ruh vaftizine ayırmak yanlıştır. Vaftiz hem sudan hem de Ruhtan oluşan tek bir kavramdır.

“Yalnız imanla kurtuluyorsak, neden sakramentlere ihtiyacımız var?” sorusu anlaşılır bir sorudur; Reform geleneğine göre kurtuluş, yeniden doğuşla, yani imanla veya Kutsal Ruh’un iç vaftiziyle gerçekleşir ve iman, Mesih’e bağlanmayı ifade eder. Bu bağlanma sayesinde Mesih bizde yaşar ve manevi olarak Mesih’le beslendiğimizde sonsuz hayatı deneyimleriz; ancak bu gerçeklik görünmezdir ve Tanrı, kurtuluşumuzu anlayabilmemiz için görünür işaretler olarak sakramentleri açıklamıştır. Sakramentlerin amacı, Tanrı’yı kurtuluşun kaynağı olarak ve imanımızı kurtuluşu alan araç olarak tanıtmaktır; bu bağlamda, vaftiz ve komünyon, imanla birleştiğinde kurtuluşun araçlarıdır ve bu, “Tanrı kurtarır”, “sadece iman kurtarır” ve “vaftiz kurtarır” ifadeleri arasında herhangi bir çelişki oluşturmaz. Reform sakrament anlayışını açıklamak için en iyi ayet, Kutsal Ruh, vaftiz ve komünyonun bir olduğunu söyleyen 1. Yuhanna 5:8’dir. Eğer Kutsal Ruh’unuz yoksa, yani yeniden doğmamışsanız, etkili bir vaftiziniz veya etkili bir komünyonunuz olamaz.

Vaftizin amacı, Tanrı’nın vaadinin bir işareti olmaktır. Tanrı bu vaadi bireylere değil, topluluğuna, halkına verir. Bu yüzden bebekleri vaftiz ederiz. Kutsal Yazılar’da vaftizin toplu bir gerçeklik olduğunu görürüz; bu yüzden tüm haneler bir seferde vaftiz edilmiştir ve Petrus, “vaftiz olun, çünkü bu vaat size ve çocuklarınızadır” demiştir. Vaftiz, Eski Ahit’teki sünnetin yerini almıştır. Sünnet, birini Tanrı’nın krallığının vatandaşı yapardı. Yeni Ahit kilisesinin, Eski Ahit İsrail’iyle aynı kişiler topluluğu olduğunu biliyoruz, bu yüzden vaftiz Tanrı’nın krallığında vatandaşlıktır. Bir ülkede doğduğunuzda, o ülkenin vatandaşı olursunuz. Aynı şekilde, kilisede doğan bir bebek de vaftiz edilmelidir.

“Bebekken vaftiz oldum ama o zaman bunu gerçekten kas-tetmemiştim, yeniden mi vaftiz olmam gerekiyor?” Hayır, gerekmez. Baptistler vaftizin hiçbir şey yapmadığını düşündüğü için bunun kişisel bir seçim olması gerektiğini söylerler ve bu yüzden bebekleri vaftiz etmezler. Eğer bebekken vaftiz olduysanız,

sizi yeniden vaftiz ederler. Lutheranlar, vaftizin onu alan herkesi kurtardığını düşünür, bu yüzde elbette her bebeği vaftiz ederler. Reform görüşüne göre ise, vaftiz sadece vaftizde verilen vaatlerle güvenenleri kurtarır. Bu, vaadin çocuklarını vaftiz etmemiz gerektiği anlamına gelir. Westminster İnanç Açıklaması, vaftizin etkinliğinin uygulandığı ana bağlı olmadığını söyler. Yani bir bebek suyla vaftiz edilebilir ve imanı daha sonra gelişebilir; buna rağmen vaftiz sakramental olarak geçerlidir, çünkü Tanrı zamanın ötesindedir. Bu nedenle vaftiz, iman zamanla ortaya çıksa bile etkili kabul edilir. Veya kişi suyla vaftiz olmadan önce imana gelebilir; ancak vaftiz gerçekleştiğinde, vaftizin vaadi tüm yaşamı kapsadığı için kurtuluş sağlandığını söylemek mümkündür.

Bu yüzden Reform Baptistler aslında reforme değildir. Baptistler vaftizi bir insan işi hâline getirir, çünkü onlar bunun sizin Tanrı'ya olan imanınızın bir beyanı olduğunu söyler. Oysa aslında vaftiz bir Tanrı işidir, çünkü bu Tanrı'nın size olan sadakatini bildirmesidir. Yeniden vaftiz, temelde "Tanrı'nın bir vaadi yeterli değildi, bir tane daha lazım" demektir. Tam da bu hususta, John Calvin, Şeytan'ın bebek vaftizini reddettirmek istediğini söylemiştir. Modern Baptistler, seçilmişlik inancına sahip oldukları için kendilerine reforme diyebilirler, ancak tarihsel olarak Calvinizm tanımının bu öğretişle hiçbir ilgisi yoktu. Bu terim, Lutheranlar tarafından Calvin'in komünyon görüşünü tanımlamak için kullanılırdı. Lutheranlar, Calvinist anlayışı benimsemezler çünkü Calvinistler gibi ekmek ve şarapta Mesih'in bedeninin ve kanının sadece ruhsal veya sembolik olarak bulunduğunu düşünmezler. Biz, Mesih'in bedeninin gökte, Baba Tanrı'nın sağında olduğuna, bu nedenle Efkariya'daki ekmek ve şarabın özünün değişmediğine inanırız. Ancak, Kutsal Ruh'un gücü ve işi aracılığıyla, imanlılar gerçekten de gökteki Mesih'in kendisiyle ruhsal bir şekilde birleşir ve beslenirler. Bu lütf, yalnızca iman edenler, yani Kutsal Ruh tarafından mühürlenmiş olanlar için geçerlidir; onlar ekmekten fiziken yerken, gerçekte Mesih'in bedeninden ruhsal olarak beslenirler.

Kalvinist görüş, John Knox'un İskoç İnanç Açıklaması'nda özetlenmiştir. Buna göre, Rab'bin Sofrası ruhlarımız için bir besindir ve Kutsal Ruh, ekmek-şarap ile beden-kan arasındaki fiziksel mesafeyi aşar. İskoç İnanç Açıklaması ayrıca, Mesih'in bedenini ve kanını yemenin amacının, O'nunla birleşmemiz, böylece Mesih'in bizde yaşaması ve bizim O'nda yaşamamız ve bunun bize sonsuz hayat vermesi olduğunu söyler. Evet, John Knox'a göre, presbiteryenliğin kurucusuna göre, komünyonun amacı theosis yani Tanrı'nın hayatına ve ölümsüzlüğüne ortak olmaktır. Buna Reform çevrelerinde genellikle Mesih'le Birlik denir. Aziz Athanasius, "Çünkü O, bizlerin tanrılaşabilmesi için insan oldu" demiştir. Burada Tanrı olmak, kelimenin tam anlamıyla Tanrı'nın özüne sahip olmak anlamına gelmez; daha çok Tanrı'nın sonsuz yaşamına ortak olmak demektir.

Katolik Sakrament Öğretisi

Katolik sakramental sistemine geri dönecek olursak, bu bağlamdaki tüm teolojik hatalar, nihayetinde Mesih'in kimliği ve yaptığı işle doğrudan bağlantılıdır. Roma Katolik sakrament öğretisiyle karşılaştığımızda, yalnızca sakramentlerin kendisiyle değil; genişletilmiş, detaylandırılmış ve abartılmış bir İsa Mesih anlayışıyla yüzleşiriz. Bu nedenle, burada sadece belirli sakrament uygulamalarını değil, Kutsal Yazılar'ın perspektifinden baktığımızda temelde yanlış olan bir dizi öğretiyle mücadele ettiğimizi söyleyebiliriz.

Reformasyon'a bir tepki olarak, Trent Konsili, sadece sakrament öğretisini şekillendirmekle kalmayıp, Roma Katolik anlayışını kesin çizgilerle tanımlayarak, onu daraltan ve katılaştıran bir dönüm noktası olmuştur. Bu konsilde kilise, sakrament sayısının kesin olarak yedi olduğuna dair dogmatik bir taahhütte bulunmuş ve bu görüşe katılmayanları lanetleme (anathema) yoluna gitmiştir. Burada asıl üzerinde durulması gereken, Katolik Kilisesi'nin bu iddiayı dayandırdığı otorite yapısıdır. Kilise,

sakramentlerin bağlayıcılığını ve sayısını doğrudan Rab İsa Mesih'in otoritesine dayandırır ve onların Rab İsa tarafından tesis edildiğini iddia eder. Ancak Kutsal Yazılar bu iddiayı ne ölçüde destekliyor? Rab'bin hem Son Akşam Yemeği'ni hem de Vaftiz'i bizzat kendisinin başlattığından hiç şüphemiz yoktur. Fakat diğerlerine baktığımızda tablo farklılaşır. Örneğin evlilik, yaratılıştan beri var olan bir kurumdur; İsa onu onaylamış olabilir, ancak onu yeniden tesis etmemiştir. Kabul veya onaylama ayini, İsa'nın bir Yahudi olarak katıldığı bir geleneğe dayanır; doğrudan İsa'nın buyruğuyla başlatılmış bir sakrament değildir. Yağla meshetme uygulaması, Yakup'un mektubunda geçse de İsa'nın doğrudan bir buyruğu olarak kaydedilmemiştir. Bunun yanı sıra, günah çıkarma, günah itirafı ve tövbe kavramları İsa tarafından öğretilmiş olsa da, bu uygulamanın belirli bir sakramental forma sokulduğuna dair açık bir buyruk bulunmamaktadır.

Dolayısıyla, Katolik Kilisesi'nin "hepsi Rab İsa Mesih tarafından tesis edilmiştir" iddiası, Kutsal Yazıların tanıklığının izin verdiğinden daha geniş bir iddiadır. Burada kendimize sormamız gereken soru şudur: Roma Katolik sakramentolojisinin dayanağı, Kutsal Yazıların İsa Mesih'i midir, yoksa adı aynı olsa da, kilisenin kendi otoritesini meşrulaştırmak için kullandığı kilisesel bir Mesih anlayışı mıdır? Kilise, kendi otoritesini Mesih'in otoritesinin ardına saklamakta, ancak bu otoriteyi Kutsal Yazıların çizdiği sınırlar içinde kullanmamaktadır. Bu, Katolik sakramentolojisini temelsiz kılan ilk temel hatadır.

İkinci hata, sakramentlerin, özellikle de Efkariştiya'nın yani Rab'bin Sofrası ayininin, Mesih'in kurtarıcı işinin zamanı ile olan ilişkisiyle ilgilidir. Kutsal Yazılar bize, kurtuluş işinin doruk noktasının, çarmıhta gerçekleşen, bir defaya mahsus ve tarihsel bir olay olduğunu öğretir. Bu bir defalık kurban, imanla benimsenir. Ancak Katolik sakramentolojisi, zaman anlayışında farklıdır. Efkariştiya, çarmıhtaki kurbanın yeniden temsil edilmesi ve canlandırılması olarak görülür. Çarmıhın kurtarıcı değerinin etkin olabilmesi için, her Efkariştiya ayininde bu kurbanın ye-

niden sunulması gerektiği düşünülür. Burada asıl vurgu, tarihte bir defa yaşanmış bir olaydan ziyade, onun sakramentler aracılığıyla sürekli hatırlatılıp temsil edilmesine kaymaktadır. Lütuf, artık sadece imanla sahiplenilen bir armağan olmaktan çıkar; kilise tarafından yönetilen ve iletilen bir mekanizma hâline gelir. Bu, kiliseye, lütfu yönetme ve dağıtma konusunda merkezi bir rol vererek, çarmının bir defalık yeterliliği ve iman yoluyla sahiplenilmesi vurgusunu zayıflatır. Bunun yanı sıra, ekmek ve şarap ayini söz konusu olduğunda, kilise tarihine ve erken kilise yazarları ile Kilise Babaları'nın çalışmalarına baktığımızda, tümünün bu ayini literal anlamda veya transsubstansiyasyon (ekmek ve şarabın gerçekten Mesih'in bedeni ve kanına dönüşmesi) fikriyle yorumlama konusunda oy birliğiyle aynı görüşte olmadığını görürüz. Çoğunluğu ayini sembolik olarak değerlendirmiş ve onu metaforik bir dil ile sembolik anlam çerçevesinde ele almıştır; literal ya da hem literal hem sembolik şekilde yorumlamamıştır. Aslında, transsubstansiyasyon öğretisi ve doktrini, İsa'nın zamanından yaklaşık 12 yüzyıl sonra ortaya çıkmıştır. Eğer bu, Hristiyanlığın temel ve önemli bir doktrini olsaydı, kilise bunu tanımlamak ve ilan etmek için neden bu kadar uzun bir süre beklemiştir? Kilise, Mesih'in tanrılığını tanımlamakta bu kadar beklememiştir. Peki neden İsa'nın Ekmek ve Şarap Ayini'nde bedeni, eti, kanı, ruhu ve ilahiyetiyle literal varlığını tanımlamakta bu kadar beklemiştir?

Ekmek ve Şarap Ayini'ni sembolik olarak gören bir diğer erken kilise yazarı olan Alexandria'lı Klement'i ele alalım. Stromata, birinci kitap, birinci bölümde şöyle yazar: "Ekmek ve Şarap Ayini'ne mistik ve ruhsal bir anlamla katılırız ve böylece ruhsal beslenme elde ederiz." Klement, Ekmek ve Şarap Ayini'ni fiziksel bir dönüşüm olarak değil, ruhsal bir olgu olarak görmüştür. Katolik inanç savunması, Efkariyya doktrinini desteklemek için sıklıkla Yuhanna 6'yı, özellikle de 50-59. ayetleri referans gösterir. Burada İsa, "Benim bedenimi yiyip kanımı içmedikçe sizde yaşam olmaz" der. Yüzeysel bir

okuma, bunu literal bir emir olarak yorumlamaya meyillidir. Ancak, metni bütüncül bir şekilde incelediğimizde farklı bir tablo ortaya çıkar. Yuhanna 6'nın genel bağlamı, "iman" teması üzerine odaklanır. İsa, ayet 29'da, "Tanrı'nın işi O'nun gönderdiği kişiye iman etmenizdir" diye yanıt verdi. Ayet 35'te, "Yaşam ekmeği Ben'im. Bana gelen asla acıkmaz, bana iman eden hiçbir zaman susamaz" dedi. Ayet 40'ta ise, "Çünkü Babam'ın isteği, Oğul'u gören ve O'na iman eden herkesin sonsuz yaşama kavuşmasıdır" diye ekler. Bu pasajda "yemek" ve "içmek" fiilleri, "İsa Mesih'e iman etmek" ve "O'nun kurbanlığını kabul etmek" ile eşanlamlı olarak kullanılan güçlü mecazlardır. İsa'nın kendisi, ayet 63'te bu durumu netleştirir: "Yaşam veren Ruh'tur. Beden bir yarar sağlamaz. Sizlere söylediğim sözler ruhtur, yaşamdır." Ayrıca, Eski Ahit'te "Tanrı'nın sözünü yemek" ifadesi, onu içselleştirmek ve ona itaat etmek anlamında kullanılan yaygın bir deyimdir (Yeremya 15:16, Hezekiel 3:1-3). İsa, kendisine iman etmenin, O'nu "yemek" ve "içmek" kadar hayati ve kişisel bir eylem olduğunu vurgulamak için bu tanıdık imgeyi kullanmaktadır.

Son Akşam Yemeği anlatılarına (Matta 26:26-29, Luka 22:19-20) baktığımızda, İsa'nın, "Bunu, beni anmak için yapın" buyruğunu verdiğini görürüz. "Anmak" (Yunanca: anamnesis) terimi, geçmişteki bir olayı hatırlamaktan ziyade, onu şimdiki zamanda ruhsal bir gerçeklik olarak yeniden temsil etmek anlamına gelir. Bu, Yahudi Fısıh geleneğinin devamıdır; Fısıh yemeği, Mısır'dan çıkışın yalnızca bir hatırası değil, aynı zamanda onun ruhsal nimetlerinin bir kutlamasıdır. İsa, bu geleneği alıp kendisinin yaklaşan kurbanlığının üzerine yeniden şekillendirmiştir. Ekmek ve şarap, O'nun bedeninin ve kanının sembolleridir; onlar aracılığıyla imanlılar, O'nun ölümünü beyan eder (1 Korintliler 11:26) ve O'nunla olan ruhsal birliği tecrübe ederler. Ekmek ve şarabı oluşturan elementlerin özünün fiziksel olarak değiştiği yönündeki bir öğretisi, bu bağlamda bulunmamaktadır. Katolik Kilisesi, efkariyanın erken kilisede evrensel bir inanç olduğunu iddia

eder; oysa Kilise Babalarının metinleri dikkatle incelendiğinde, bu iddianın temelsiz ve abartılı olduğu ortaya çıkar.

İgnatius (MS ~110), Smyrnalılara Mektup'ta, efkaristiyanın "Kurtarıcımız İsa Mesih'in bedeni" olduğundan bahseder. Ancak İgnatius bu mektubu, İsa'nın gerçekten beden alışını reddeden Doketist sapkınlığını çürütmek için yazmıştır. İgnatius'un amacı, İsa'nın tarihsel bedeninin gerçekliğini vurgulamaktır; bir ekmeğin fiziksel dönüşümünü tanımlamak değil. Nitekim Romalılara Mektup'ta İsa'nın kanından "bozulmaz sevgi ve sonsuz yaşam" olarak bahsederek mecazi bir dil kullanmıştır. Justin Martyr (MS ~150), Birinci Savunma adlı eserinde, efkaristiyadan sonra elementlerin "sıradan ekme ve sıradan içecek" olmadığını, Mesih'in bedeni ve kanı olduğunu belirtir. Ancak aynı Justin, bu dönüşümü "Tanrı'nın Sözü aracılığıyla" duaların okunmasına bağlar ve İsa'nın eti ve kanının yalnızca "ruhsal olarak beslenen" imanlılara sunulduğunu belirtir. Yani, asıl olan fiziksel bir değişim değil, bu kutsamanın sonucunda imanlıların ruhen beslenmesidir. Origen ise (MS ~185-254), Matta İncili Yorumu'nda (11:14) şöyle der: "Yararlı olan, ekmeğin maddesi değil, onun üzerine söylenen ve onu layıkıyla yiyene yarar sağlayan Tanrı sözüdür... Zira bu sözler, İsa'nın bedeninin fiziksel değil, sembolik ve tipik (örnek teşkil eden) anlamına işaret etmek içindir." Origen burada açıkça efkaristiyanın sembolik doğasına işaret eder.

Bu alıntılar, erken kilisede efkaristiyanın anlamına dair tek tip, transubstantiasyoncu bir anlayış olmadığını göstermektedir. Birçok Kilise Babası, elementlerde hem sembolik hem de ruhsal bir gerçekliği kabul ederken, Aristotelyen felsefeye dayanan ve maddi özün tamamen değiştiği fikri, çok daha sonraları, özellikle de 1215 Dördüncü Lateran Konsili ve 1551 Trent Konsili'nde dogmatikleştirilmiştir. Kutsal Yazıların bütüncül bir incelemesi, Efkaristiya ile ilgili pasajların en güçlü ve tutarlı yorumunun, onun sembolik ve anma amaçlı olduğu yönündedir. İsa'nın Yuhanna 6'daki sözleri, O'na iman etmenin mutlak gerekliliğini

vurgulayan mecazi bir dil kullanır. Son Akşam Yemeği, İsa'nın yaklaşan kurbanını temsil eden ve imanlıların O'nunla ruhsal birliğini kutladığı bir anma töreni olarak kurulmuştur. Erken Kilise Babalarının yazıları, bu anlayışı destekler ve transubstantiasyon gibi sonradan ortaya çıkan dogmaları doğrulamaz. Bu nedenle, Katoliklerin ekaristiya öğretisi, Kutsal Yazı ve erken kilise geleneğinin açık ifadeleriyle uyumlu görünmemektedir. İmanlının odak noktası, fiziksel elementlerden ziyade, İsa Mesih'in tamamlanmış kurbanlığına ve dirilişine olan iman aracılığıyla onunla kurulan canlı, ruhsal ilişki olmalıdır.

Aslında Yuhanna 6'yı anlamak için önce Matta 12'ye bakmak gerekir. Bu bölüm, İsrail'in İsa'yı ulusal düzeyde Mesih olarak reddetmesini kaydeder; bu reddediş, Kutsal Ruh'a küfür etme suçlamasıyla da yakından bağlantılıdır. Bu olay bir dönüm noktasıdır. O günden sonra İsa, kalabalıklarla konuşurken benzetmeler kullanmaya başlar. Matta 13 bunu açıkça gösterir: Aynı gün İsa halka benzetmelerle öğretmeye başlar ve öğrencileri bile bu değişikliği fark ederek, "Neden onlarla benzetmelerle konuşuyorsun?" diye sorarlar. İsa'nın yanıtı manidardır: "Göklerin Egemenliği'nin sırları size verildi, ama onlara verilmedi." O andan itibaren İsa, kalabalıklara açık ve net öğretilerle değil, benzetmelerle hitap eder. Matta 13'te ortaya çıkan bu model, Yuhanna 6'yı doğru okumak için kilit öneme sahiptir.

Yuhanna 6'ya baktığımızda, İsa'nın beş bin kişiyi doyurması, su üstünde yürümesi ve ardından kalabalıklar tarafından takip edilmesinin hemen ardından bu konuşmayı yaptığını görürüz. Kalabalıklar hala tamamen dünyasal şeyler düşünmektedir; O'nu midelerini doyuran ekmek yüzünden ararlar. İsa onları bu düşünceden ötürü azarlar: "Geçici olan yiyecek için değil, sonsuz yaşam için kalıcı olan yiyecek için çalışın." İşte burada, doğal yiyecek ile ruhsal yiyecek arasındaki tezatlık ortaya konmuştur.

Ancak Yahudiler, çölde atalarına verilen manayı örnek göstererek İsa'dan bir mucize yapmasını isterler. Bu durum, bizi Mısır'dan Çıkış 16 ve Yasa'nın Tekrarı 8'e götürür. Bu ayetler-

de mana, bir test, Rab'bin görkemine dair bir işaret ve insanın yalnız ekmekle değil, Tanrı'nın ağzından çıkan her sözle yaşadığının bir hatırlatıcısı olarak verilmiştir. İsa ise şimdi, gerçek gökten inen ekmeğin Kendisi olduğunu ilan eder. “Ben yaşam ekmeğiyim” dediğinde, tıpkı “Ben kapıyım” veya “Ben asma-yım” dediğinde olduğu gibi, kelimenin fiziksel anlamıyla bir ekmekten bahsetmemektedir. Vurgu imanadır: “Tanrı'nın işi, O'nun gönderdiği kişiye iman etmenizdir” (Yuhanna 6:29). Kalabalıklar, tıpkı çölde İsrail'in yaptığı gibi, söylenmeye başlarlar. Ancak dikkat edin, asıl canlarını sıkın şey İsa'nın kendisine “ekmek” demesi değildir—bu benzetmeyi anlarlar—; asıl tökezledikleri nokta, O'nun “gökten indiğini” iddia etmesidir. Sorun, O'nun ilahi kökeniyle ilgilidir, sözde bedeninin fiziksel olarak yiyeceğe dönüşmesiyle değil.

Ana fikir şudur: Sonsuz yaşam, iman edenlerindir. Yuhanna 40. ve 47. ayetler bunu açıkça ifade eder: “Çünkü Babam'ın isteği, Oğul'u gören ve O'na iman eden herkesin sonsuz yaşama kavuşmasıdır. Ben de böylelerini son günde dirilteceğim.” ve “Size doğrusunu söyleyeyim, iman edenin sonsuz yaşamı vardır.” Koşul imandır. Ne var ki İsa, etini yemekten ve kanını içmekten söz etmeye başladığında, kalabalıklar—tıpkı manayı anlayamadıkları gibi—bu sözleri de maddi anlamda yorumlarlar. Kullanılan imgelerin ardındaki ruhsal öğretiyi kavrayamazlar. Eğer İsa'nın sözlerini burada fiziksel anlamda algılasaydım, kurtuluşun bir ayin veya fiziksel bir eylemden (yemekten) geçtiği, imandan geçmediği sonucuna varmam gerekirdi. Bu, Yuhanna Müjdesi'nin sürekli olarak sonsuz yaşamı Mesih'e imanla ilişkilendiren бүтүнлүклү mesajıyla çelişirdi. Dahası, böyle bir literal anlayış, İsa'yı kan içmeyi yasaklayan Musa'nın Yasası'nı (bu yasak Elçilerin İşleri 15'te de teyit edilir) çiğnemeye teşvik etmekle suçlu duruma düşürürdü. Sadık bir Yahudi olan İsa, dinleyicilerini asla Tanrı'nın Yasası'nı çiğnemeye yönlendirmezdi.

Bu noktada belirtmek gerekir ki kullanılan imgeler, daha derin bir gerçeği ortaya koyar: Nasıl fiziksel yiyecek bedensel yaşa-

mı sürdürüyorsa, Mesih de ruhsal yaşamı devam ettirmek için içtenlikle kabul edilmelidir. Dolayısıyla, “yemek” ve “içmek” gibi ifadeler, O’nun kurtarıcı işine iman etmek, O’na güvenmek ve bu kurtuluşu içselleştirmek anlamına gelir. Çarmıhta bir kez ve herkes için sunulan bedeni, dünyanın yaşamını simgeler; “Onun etini yiyip kanını içmek” ise O’nun kurbanının sağladığı yararları imanla kabul etmektir. Bu yüzden 54. ayetteki—“Benim etimi yiyenin ve kanımı içenin sonsuz yaşamı vardır ve ben onu son günde dirilteceğim”—ifadesiyle 40. ayeti çelişkili görmüyorum; aksine birbirine paralel iki ifade olarak değerlendirilebilir: Biri dili doğrudan kullanır (iman et), diğeri sembolik bir anlatım içerir (ye ve iç). Her ikisi de aynı gerçeğe işaret eder: Sonsuz yaşam, Mesih’e imanla elde edilir. İsa, Yuhanna 6:58’de ekmek benzetmesine dönerek konuşmasını şöyle sonlandırır: İşte gökten inmiş olan ekmek budur. Atalarınızın yedikleri man gibi değildir. Atalarınız öldüler. Oysa bu ekmeği yiyen sonsuza dek yaşar.” Ana tema değişmemiştir; O, yaşam ekmeğinin kaynağıdır ve O’na iman eden, O’nun yaşamına ortak olur.

Yuhanna 6’yı, kurtuluş tarihinin seyri içinde—İsrail’in reddinden sonra, İsa’nın benzetmelerle öğretme yöntemi ve Eski Antlaşma’daki mananın anlamı bağlamında—okuduğumda, Katolik yorumundaki literal Efkarist dönüşümü (transübstansiyon) kabul edemiyorum. Konuşma baştan sona iman çağrısıyla tutarlıdır; “yemek” ve “içmek”, Mesih’e iman etme ve O’nda sonsuz yaşam bulma gerçeğine işaret eden mecazlardır. Yuhanna 6’yı okurken, İsa’nın “Ya İnsanoğlu ‘nın önceden bulunduğu yere yükseldiğini görürseniz” diyerek aslında ilahi kökenine ve Tanrılığine dikkat çektiğini görüyorum. İnsanlara açıklarının sonsuza dek sona erip ermeyeceğini test etmek için kelimenin tam anlamıyla etinden bir lokma almalarını söylemez; onların yüreklerini bildiği için konuyu en temel meseleye, yani iman meselesine getirir.

Yuhanna 6:63’te İsa durumu netleştirir: “Yaşam veren Ruh-tur. Beden bir yarar sağlamaz. Sizlere söylediğim sözler ruhtur,

yaşamdır.” Bu, O’nun ruhsal bir hakikati aktardığını gösterir; ruhsal gerçeği anlatmak için doğal imgeler kullanmaktadır. Asıl mesele yemek veya içmek değil, O’na iman etmektir. Yuhanna 6, inançsızlığın asıl tökezleme taşı olduğunu defalarca ortaya koyar; konu, sözleri kelimenin fiziksel anlamıyla almak değil, ruhsal anlamını kavramaktır. İsa baştan itibaren kimin iman edeceğini ve kimin O’na ihanet edeceğini biliyordu. Nitekim, 65. ayet bunu pekiştirir: “Sizlere, ‘Baba’nın bana yöneltmediği hiç kimse bana gelemes’ dememin nedeni budur.” Baba, Kutsal Yazılar aracılığıyla insanları Oğul’a çeker; Yahudiler’in O’nu tanıyamamalarının nedeni ise Kutsal Yazılar’ı gerçekten bilmemeleridir.

Yuhanna 6:66 sıklıkla, birçok öğrencinin bu öğretiden sonra ayrılmasını gerekçe göstererek Katolikler tarafından İsa’nın literal et ve kanını kastettiğinin kanıtı olarak öne sürülür. Ancak metin, onların ayrılma nedeninin literal bir yorum olduğunu söylemez. Eğer öyle olsaydı, Yahudi olan bu kişiler Musa’nın Yasası’na aykırı davrandığı için O’nu kolayca reddedebilirlerdi. Asıl, daha derindeki tökezleme taşı, O’nun ilahi kökeni ve tanrısal kimliği iddiasıydı; yani gökten inen yaşam ekmeğinin kendisi olduğu iddiası. Petrus’un 68-69. ayetlerdeki yanıtına dikkat edin: İsa Onikiler’e “Siz de mi ayrılmak istiyorsunuz?” diye sorduğunda, Petrus “Sonsuz yaşamın etine ve kanına sahipsin” demez; şöyle der: “Rab, biz kime gidelim? Sonsuz yaşamın sözleri sendedir. İman ediyor ve biliyoruz ki, sen Tanrı’nın Kutsalı’sın.” Odak noktası, İsa’nın sözleri, iman ve kimliğidir; gerçekten fiziksel olarak et yemek değildir.

Kutsal Kitap boyunca Tanrı’nın sözü, “yemek” metaforuyla ifade edilir; bu, sözünü içselleştirmenin ve benimsemenin bir imgesidir. Yeremya, Hezekiel ve Vahiy’deki Yuhanna, Tanrı’nın sözünü içselleştirip yaşamlarının bir parçası hâline getirmeleri için sözleri mecazi olarak “yemeleri” ile emredilirler. İsa da Yuhanna 6’da aynı imgesel dili kullanır. İbrahim örneği bunu doğrular; İbrahim, doğru bir iş yaptığı veya bir ayin gerçekleştirdiği için değil, iman ettiği için aklanmıştır. Kurtuluş her zaman—hem

Eski hem de Yeni Antlaşma’da—imana dayalı lütuf aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu tema, Yuhanna Müjdesi’nin temelini oluşturur. Yuhanna 6:40 der ki: “Çünkü Babam’ın isteği, Oğul’u gören ve O’na iman eden herkesin sonsuz yaşama kavuşmasıdır. Ben de böylelerini son günde dirilteceğim.” Yuhanna 1:12–13, 3:16 ve 3:18 de imanı vurgular; ayrıca Yuhanna 8:24’te İsa şöyle der: “Benim O olduğuma iman etmezseniz, günahlarınızın içinde öleceksiniz.” Mesele, İsa’nın “BENİM” (O) olduğuna, yani Tanrı’nın Kendisi olduğuna iman etmektir; fiziksel etini yemek değildir.

Yuhanna 11’de Marta, İsa’yla konuşurken, O’nun fiziksel olarak bedenini yemenin yaşam verdiğini değil, O’nun “Mesih, Tanrı’nın Oğlu” olduğuna olan imanını dile getirir. Yuhanna 20:31’de Yuhanna, kitabı yazma amacını açıkça belirtir: “İsa’nın, Mesih, Tanrı’nın Oğlu olduğuna iman edersiniz ve iman ederek O’nun adıyla yaşama kavuşasınız diye yazılmıştır.” Buradaki vurgu yine iman üzerinedir. Pavlus da aynı gerçeği tekrarlar; Galatyalılar 2:16’da hiç kimsenin Yasa’nın gereklerini yapmakla değil, ancak İsa Mesih’e iman etmekle aklanacağını söyler. Romalılar 4’te ise İbrahim’in sünnet öncesi imanına dikkat çeker. Kurtuluş her zaman iman yoluyla ve lütuf aracılığıyla gelir; bir şey yemekle, bir ayınle veya insani çabalarla değil.

Tüm bu verileri bir araya getirdiğimde, Yuhanna 6’nın transübstansiyonu veya Katolik Kilisesi’nin Rabbin Sofrası öğretisini desteklediği sonucuna varamıyorum. İsa sembolik olarak konuşmakta ve O’nun sözünün, yaşamının ve kurbanının imanla kabul edilmesi gerektiği ruhsal gerçeği iletmek için ekmek ve et imgesini kullanmaktadır. Ayrılan öğrenciler, O’nun iddia ettiği kişi—gökten inen ve sonsuz yaşam veren ilahi Oğul—olduğuna iman etmedikleri için ayrıldılar; Petrus ve kalanlar ise O’nu “Tanrı’nın Kutsal’ı” olarak tanıyıp imanlarını açıkladılar. İşte, ayırım çizgisi tam da budur: iman ve imansızlık. Sonuç olarak, Yuhanna 6’yı hem kendi bağlamında hem de Kutsal Kitap’ın bütünlüğü içinde incelediğimde, mesaj nettir: Kurtuluş, yaşayan Tanrı’nın Oğlu Mesih’e iman etmekle olur. Yeme ve içme imgesi,

O'nun fiziksel olarak bedenini ve kanını Ayin'de tüketmeye değil, iman yoluyla içtenlikle kabul etmeye işaret eder.

Bu hususta üçüncü hata, yukarıda da belirttiğim üzere, Mesih'in varlığına ilişkindir. Kutsal Yazılar, İsa'nın bedensel varlığının çarmıhtaki ölümü, dirilişi ve göğe yükselişiyle son bulduğunu, şimdi bizimle Kutsal Ruh aracılığıyla ruhsal olarak bir ilişki içinde olduğunu ve bedensel olarak tekrar geleceğini açıkça belirtir. Katolik sakramentolojisi ise, İsa'nın bedensel ve ruhsal varlığı arasındaki bu ayrımı gözetmek yerine, kendine özgü bir sakramentlerde mevcudiyet veya sakramental varlık da diyebileceğimiz bir anlayışı öne çıkarır. Efkaristiya ayininde, kutsanmış ekmek ve şarap, İsa'nın gerçek bedeni ve kanına dönüştüğü kabul edilir. Bu, Kilise'nin sakrament olarak tanımlandığı daha geniş bir anlayışın parçasıdır. Kilise, Tanrı ile insanlık arasındaki birliğin hem işareti hem de aracısı olarak görülür. Tıpkı İsa'nın insan olup aramıza gelişinin Tanrı ile insanlık arasındaki birliği bedensel olarak somutlaştırması gibi, Kilise de aynı birliği sakramental bir araç olarak hem görünür ve hem de sürekli kılar. Bu anlayış, lütfun fiziksellğine vurgu yapar: lütfun, kutsanmış fiziksel nesneler (ekmek, şarap, su, yağ) aracılığıyla iletildiği kabul edilir. Bu nesneler kutsandığında, artık sadece birer sembol değil, lütfun kendisinin maddeleşmiş hali olarak görülür ve bu nedenle kutsal kabul edilirler. Bu durum, Efkaristiya'ya tapınma gibi uygulamalara da yol açar. Bu anlayış, lütfun yalnızca imanla alınabileceği fikriyle uyum içinde değildir; zira lütfun kilisenin yönettiği fiziksel araçlardan geçmesi gerektiği öne sürülür. Ayrıca, sakramentlerin, uygulandıkları anda (ex opere operato), onları alan kişinin iman durumundan bağımsız olarak nesnel bir etkiye sahip olduğu inancını doğurur. Bu anlayışa göre, bir sakramentin olumlu etkisi, herhangi bir insanın imanından değil, Tanrı'nın bir aracı olarak sakramentin kendisinden gelir. Fakat bilinmelidir ki sakramentlerin etkili olması için kişinin imana karşılık vermesi gerekir. Sakrament, imanı yaratan sihirli bir araç değil, imanı besleyen ve pekiştiren bir mühürdür. Lütuf ise,

doğrudan Kutsal Ruh'un işiyle, İsa Mesih'e iman yoluyla kişiye ulaşır. Benzer şekilde, sakramentler bu lütfun iletilmesinde birincil ve bağımsız araçlar değil, imanın bir ifadesi ve tanığıdır. Lütuf, Tanrı'nın egemen ve koşulsuz seçimiyle verilir. Dolayısıyla, sakramentlerin mekanik bir şekilde uygulanması, Tanrı'nın özgür iradesini ve lütfunu sınırlandırmış olur. Özetle, bir sakramentin etkili olmasının kaynağı, nesnenin veya ayinin kendisi değil, Kutsal Ruh'un o kişide oluşturduğu iman ve sakramentin gösterdiği gerçek, yani İsa Mesih'e bağlılıktır (Efesliler 2:8-9).

Dördüncü ve son hata, kilisenin yapısıyla ilgilidir. Kutsal Yazılar, İsa'nın Eski Antlaşma'daki tapınak sistemini, kâhinlik düzenini ve kurbanlarını kendi şahsında ve işinde tamamlayıp ortadan kaldırdığını öğretir. Artık belirli bir kutsal mekâna veya ayrıcalıklı bir kâhinler sınıfına gerek yoktur; imanlıların tümü birer kral ve kâhin olarak Tanrı'ya her yerde, Ruh ve gerçekte tapınabilir. Roma Katolik sakramentolojisi ise tapınağı sakramental olarak yeniden tesis etmiştir. Sakramental bir kilise, bir tapınak gerektirir; bir tapınak ise kutsal bir mekân, onu yöneten bir ruhban sınıfı ve bu otoriteyi nesiller boyu aktaran hiyerarşik, monarşik bir yapı gerektirir. Bu sistem, İsa'nın ortadan kaldırdığı Eski Antlaşma modelinin, Roma İmparatorluğu'nun yapısal etkileriyle harmanlanarak yeniden kurulması olarak görülebilir. Bu noktada kilise, artık müjdeyi duyuran bir imanlılar topluluğu olmaktan ziyade, lütfu dağıtan sakramental bir kurum hâline gelir.

Bu nedenle, Katolik Kilisesi'nin yapısal ve sakramental düzeni, yalnızca bir ibadet biçimini değil, aynı zamanda Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi tanımlayan bütünsel bir kurtuluş anlayışını da biçimlendirmiştir. Katolik inancının merkezinde, kutsal bir hiyerarşi ve sakramentler aracılığıyla işleyen bir kurtuluş düzeni bulunur. Bu sistemde din adamları, insan ile Tanrı arasında vazgeçilmez bir köprü, lütfun aktığı bir kanal işlevi görür. Kutsal ayinleri yürütme ve özellikle günahları bağışlama yetkisi gibi temel görevler, havarisel ardılık yoluyla yalnızca bu kutsanmış sınıfa verilmiştir. Bu anlayış, inanan bireyin Tanrı'ya

ulaşmasının büyük ölçüde kurumsal bir aracılığa bağlı olduğu varsayımına dayanır. Ancak on altıncı yüzyıldaki Reform hareketi, bu aracılık anlayışını kökten sorgulayıp, insanın Tanrı'yla ilişkisinde Kutsal Kitap'a dayalı bir bakış açısını öne çıkardı. Bu anlayışın temeli, Kutsal Yazı'daki şu ifadede bulunur: "Ama siz seçilmiş soy, Kral'ın kâhinleri, kutsal ulus, Tanrı'nın öz halkısınız." (1. Petrus 2:9) Her imanlının rahipliği olarak da anlaşılabilir bu öğreti, Katolik sistemdeki aracılık kurumunu ortadan kaldırarak bireye hem dini özgürlük hem de sorumluluk alanı açar. Martin Luther, "Biz rahipleriz, çünkü Tanrı'nın önüne aracısız çıkabiliriz" (An den christlichen Adel deutscher Nation, 1520) diyerek Tanrı'yla bir ilişki kurmak için artık bir din adamına ya da belirli bir ayine mutlak bir bağımlılık olmadığını vurgulamıştır.

Böyle bir erişimin nihai temeli, Mesih'in tek ve sonsuz Başrahipliğidir. Westminster Uzun Katekizmi'nin 43. maddesinde belirtildiği üzere, "Mesih'in rahiplik görevi, halkı Tanrı'ya doğrudan yaklaştırmak içindir." İbraniler Mektubu'nun vurguladığı gibi, Mesih kendisini tek ve ebedi bir kurban olarak sunmuş, böylece Eski Ahit'teki sürekli tekrarlanan kurbanların ve insan aracılığının gerekliliğini ortadan kaldırmıştır. Mesih, Tanrı ile insan arasındaki tek ve yeterli arabulucudur. Her imanlının rahipliği anlayışı, bu temel gerçeğin doğal sonucudur. Mesih, Baba'nın huzuruna giden yolu kendi bedeniyle açtığı için O'na imanla bağlı olan her inanan, Tanrı'ya doğrudan erişim hakkına sahiptir. Bu, her inananın yaşamını diri bir kurban olarak sunabildiği, dualarını ve tövbelerini doğrudan Tanrı'ya iletebildiği bir rahipliktir. Dolayısıyla, Kutsal Kitaba dayalı öğretinin iman merkezini kurumsal aracılıktan kişisel ilişkiye kaydırıldığını görüyoruz. Kilise, kurtuluşun dağıtıldığı bir depo değil, aynı Başrahip'e iman etmiş ve 1. Petrus 2:9'un ilan ettiği ortak rahiplikte birleşmiş kardeşlerin oluşturduğu bir topluluktur. Buradaki görevliler, diğer imanlılardan üstün bir ruhani sınıf değil, topluluğa hizmet etmek üzere atanmış hizmetkârlardır. Onların görevi,

Mesih'in doğrudan aracılığı gerçeğini ortadan kaldırmak değil; tam tersine, bu gerçeği duyurmak ve inananları Tanrı'yla kişisel ilişkilerinde güçlendirmektir. Bu yaklaşım, Katolik sistemde lütfun zorunlu kanalı olarak görülen ruhban sınıfı anlayışına karşı çıkarak, Luther'in ifadesiyle, aracısız biçimde Tanrı'nın huzuruna çıkabilen her inananın Mesih aracılığıyla sahip olduğu özgürlüğü merkeze alır.

Sonuç olarak, Roma Katolik Kilisesi'nin yedi sakrament öğretisi, Reformasyon'a bir cevap olarak Trent Konsili'nde resmîleştirilmiştir. Vaftiz, efkaristya, güçlendirme, tövbe, yağsürme, ruhbanlık, evlilik olarak sıralanan bu sakramentlerin tamamının İsa Mesih tarafından tesis edildiği argümanı Trent'de beyan edilmiştir. Ancak bu iddia incelendiğinde, yalnızca vaftiz ve Rabbin sofrası için İsa'nın açık buyruklarına dayanan yazılı ayetler bulunabilmekte; diğer beş sakrament için ise doğrudan ve açık bir kutsal metin temeli mevcut değildir. Sakramentler, lütfun dağıtımının nedeni değil, imanın bir sonucudur. Kutsal Kitap'a göre lütfun, Tanrı'nın egemen iradesi ve Kutsal Ruh'un doğrudan etkisiyle, insan yapımı araçlara bağımlı olmaksızın bizlere ulaşır. Sakramentler, bu lütfun verilen imana dayalı karşılığı simgeleyen ve pekiştiren antlaşma işaretleridir; lütfun nesnel olarak iletilmesini sağlayan nedensel araçlar değildir. Lütfun dağıtımını için kilise kontrolündeki görünür araçlara duyulan varsayımsal ihtiyaç, Tanrı'nın mutlak egemenliği ve özgürlüğü ile bağdaşmaz. Zira Tanrı, lütfunu iletmek için herhangi bir kurumsal aracıya ihtiyaç duymaz.

Bu anlayış, Mesih'in tek aracılık rolünü gölgeleyerek, lütfun bedelini ödeyen ve onu doğrudan imanla alan birey ile Tanrı arasına kiliseyi zorunlu bir aracı olarak yerleştirir. Sakramental sistem, Kutsal Yazı'da temeli bulunmayan bir aracılık katmanını oluşturarak, iman ve lütfunla kurtuluş ilkesini zedeler. Oysa aklanma, tamamen Mesih'in mükemmel eseri ve buna iman etmekle gerçekleşir. Sakramentlerin lütfun bahşeden nesnel araçlar olarak sunulması, kurtuluşun tamamlanmışlığına —Mesih'in

çarmıhtaki “Tamamlandı” sözüne— ilave yapmakta ve aklanmanın yalnızca O’nun kusursuz işine dayandığı gerçeğini zayıflatmaktadır. Bu sakramental araçsallık anlayışı, aslında insanın görünmez olan Tanrı’yı görünür nesneler aracılığıyla kavrama eğiliminden kaynaklanır. Aynı eğilim, Kilise’nin diğer dini pratiklerinde de kendini gösterir. Katolikliğin dini pratiklerine, özellikle kutsal nesneler (relikler), aziz tasvirleri ve Kutsal Kalp gibi sembolik nesnelere atfettiği kutsallık anlayışına yönelik Kutsal Kitap temelli eleştiriler, özünde “Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yer altındaki sulara yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın.” (Mısır’dan Çıkış 20:4) buyruğuna dayanır. Bu ayet, Tanrı’ya tapınmanın hiçbir maddi temsille sınırlandırılmayacağını veya bu temsiller aracılığıyla yapılamayacağını kesin bir dille belirtir. Bu yasağın temelinde, günahla derinden zedelenmiş insan doğasının kaçınılmaz eğilimi yatar. Calvin, bunu “İnsan zihni bir put fabrikasıdır.” (HDT, I.11.8) sözleriyle ifade eder; insanın, görünmez ve manevi Tanrı fikrini somutlaştırma, onu elle tutulur nesneler aracılığıyla kavrama ve kontrol altına alma konusundaki doğal ve sürekli eğilimini böyle özetler. İnsanın dindarlığı, sınırları aşkın olan Tanrı’yı sınırları olan maddi formlara indirgeme tehlikesini sürekli taşır. Bu bağlamda bir azizin kemiği, Meryem’in giysisi veya İsa’nın Kutsal Kalbi’nin tasviri gibi nesneler, ne kadar yüksek bir saygı amacıyla kullanılırsa kullanılsın, nihayetinde imanın odağını görünmez olandan görünür olana, ruhtan maddeye kaydırma riski taşır. Kutsal Yazılara göre gerçek dindarlık, Ruh’un rehberliğinde bireyin Tanrı’yla olan ilişkisini maddi araçlardan bağımsız olarak, tamamen manevi bir düzeyde sürdürmesidir. İlahi olanla buluşmak, fiziksel gösterişlerle değil, kalbin ve ruhun samimi yönelişiyle mümkündür; zira “Tanrı ruhtur, O’na tapınanlar da ruhta ve gerçekte tapınmalıdırlar.” (Yuhanna 4:24) Bu ilke, ibadetin fiziksel nesneler veya mekanlarla sınırlandırılamayacağını, aksine iman eden kişinin ruhunun Mesih’in fiziksel olarak gözle görülmeyen ama gerçek ve yaşa-

yan varlığında doğrudan bir tecrübeye çağrıldığını vurgular. Bu nedenle kurtarıcı lütuf, elle tutulur bir eşya, bir relik veya bir tasvirde aranmaz; aksine imanlı birey, Kutsal Ruh aracılığıyla ve Tanrı Sözü'nün yazılı olduğu Kutsal Kitap vasıtasıyla, görünmez Rab İsa Mesih'in canlı ve etkin varlığında bu lütfu deneyimler; çünkü Kutsal Kitap, dini sembolleri güç kaynağı hâline getirmeyi kınar (Bkz. Mısır'dan Çıkış 20 ve Yasanın Tekrarı 7).

Tanrı, ilahi lütfun kendisine değil, bir nesneye bağlandığı her türlü maneviyatı reddeder. Başlangıçta Tanrı'nın izin verdiği nesneler bile, putperestlik veya mistik güç amacıyla kullanıldığında yok edilir; bunun en iyi örneğini 2. Krallar 18'deki tunç yılan gösterir. Katolikler de bazı metallere veya reliklere koruma ya da lütuf atfettiklerinde aynı hatayı tekrar etmiş olurlar; bu durum, İsrail'in sembollere ve nesnelere Tanrı'dan çok güvenmesi günahıyla paralellik gösterir. Tarih boyunca pagan ve okült inanç sistemleri, nesneleri güç iletkeni olarak kullanmıştır. Antik Mısır ve Roma'da sağlık, koruma ve bereket için tanrılara adanan muska ve tılsımlar vardı. Hinduizm'de karma temizliği için kutsanmış boncuklar kullanılır. Yeni Çağ inançlarında ve Wicca'da ise enerjiyi çektiği veya kötülüğü uzaklaştırdığı söylenen kristaller ve sarkaçlar vardır. Tüm bu örneklerin temelinde ortak bir inanç yatmaktadır: Manevi gücün fiziksel bir nesnede bulunabileceği düşüncesi. Kutsal Kitap ise bunu büyücülük ve putperestlik olarak niteler. Gerçek şu ki, Tanrı'nın gücü ve ilahi lütfu ne heykellere, ne tılsımlara, ne de metallere yerleşir. Tanrı, kendi halkı arasında yaşar. 2. Korintliler 6'da da gördüğümüz gibi bizler Kutsal Ruh'un tapınağıyız ve ruhsal korumamız tespih çekmekten ya da melekler ve azizlerin metallerini taşımaktan gelmez. Tanrı'nın gerçek çocukları olarak korumamız doğrudan Tanrı'dan gelir. Efesliler 6'da yazıldığı gibi, "İblis'in hilelerine karşı durabilmek için Tanrı'nın sağladığı bütün silahları kuşanın." Sahip olabileceğiniz veya takabileceğiniz hiçbir fiziksel nesne, Tanrı'dan alacağınız ruhsal korumayı artırmaz. Bu nesnelere güvenmek veya

onların Tanrı ile ilişkiniz üzerinde herhangi bir ruhsal etkisi olmasına izin vermek putperestliktir.

İşte tam bu noktada, sakramentlere atfedilen tözsel dönüşüm ve nedensel güç iddialarının, Kutsal Yazı'nın nihai otoritesiyle çeliştiği görülür. Sakramental teolojinin merkezine yerleştirilen Tomist-Aristocu nedensellik gibi felsefi kavramlar, Kilise geleneğinin otoritesini Kutsal Yazı'nın önüne çıkarır. Oysa anlamlandırma ve uygulama, insan ürünü felsefi sistemlerle değil, yalnızca Kutsal Yazılar tarafından belirlenmelidir. Katolik sistem, nihai otorite olarak Kutsal Yazı ile Kilise Gelenegi ve Magisterium'u eşitleyerek birleştirir. Kutsal Kitap'a dayalı elçisel öğretiş ise, kilisenin her türlü uygulama ve öğretisinin Kutsal Yazı'nın sınavı otoritesine tabi olması gerektiğini savunur.

Geleneksel Tomist-Aristocu nedensel modele—yani sakramentlerin nesnel ve tözsel bir etkisi olduğu görüşüne—karşı, Vatikan II sonrasında sakramentleri daha kişiselci, ilişkisel ve anlamsal bir çerçevede (transignification) yorumlama eğilimi ortaya çıkmıştır. Bu yönelim, lütfun nesnel aktarım mekanizması olarak yorumlanmasının zayıflamasıyla sonuçlanmıştır. Ne var ki Roma Katolik sakrament teolojisinin merkezinde, Protestanlıkla temel ayrışmayı oluşturan iki prensip değişmeden kalır: doğa-lütuf karşılıklı bağımlılığı ve Mesih-Kilise iç içe geçmişliği. Katolik öğretiye göre Tanrı, lütuf armağanlarını yalnızca Mesih aracılığıyla ve kiliseye emanet edilmiş görünür araçlar yoluyla bahşeder; bu yaklaşım, lütfun fiziksel nesneler ve kilise tarafından yönetilen ayinler aracılığıyla iletildiği inancını yansıtır. Protestan anlayışına göre lütuf, vaaz aracılığıyla iletilen müjde ve Kutsal Ruh'un etkin çalışmasıyla doğrudan insan kalbine ulaşır. Katolik yaklaşım ise bu görüşü reddeder ve Tanrı'nın lütfunun iletilmesi için kilisenin denetimindeki görünür araçlara gereksinim duyulduğunu kabul eder. İster Tomist nedensellik ister Vatikan II sonrası kişiselci yorum baskın olsun, Katolik sistemin özü değişmemekte ve Kutsal Yazı'nın nihai otoritesine tam anlamıyla tabi kılınmamaktadır. Bu nedenle Protestanlar için

asıl soru, tarihsel ve teolojik benzerliklerden ziyade, nihai otoritenin ne olduğu sorusudur; diğer yandan, Katolikler açısından asıl mesele, İsa'ya inanıp inanmadıkları değil, İsa'nın kurtarıcı işinin tek başına yeterli olup olmadığıdır.

Katolik inancına göre kurtuluş, yalnızca Tanrı'nın lütfuna dayanan bir olay değil, aynı zamanda insanın bu lütufla iş birliği yaptığı bir süreçtir. Bu süreç, Kilise'nin sakramentleri aracılığıyla işler. Katolik Kateşizmi bu konuda şöyle der: “Yeni Antlaşma'nın sakramentleri kurtuluş için gereklidir” (KKK 1129). Aynı anlayış, Trent Konsili'nin 6. oturumunda yer alan şu ifadede de açıkça görülür: “Eğer biri, günahkârın yalnızca imanla amlandığını, yani aklanma lütfunu elde etmek için insanın kendi iradesiyle herhangi bir hazırlık yapmasına ya da iş birliği göstermesine gerek olmadığını söylerse, o kişi lanetli olsun.” Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, Katolik öğretisinde kurtuluş yalnızca imana değil, insanın bu süreçteki etkin katılımına da bağlıdır. Bu nedenle Katolik öğretisi, yalnızca imanla aklanma anlayışını reddeder. Bu, küçük bir teolojik ayrım değil; müjdenin temelini değiştiren bir yaklaşıma ifade eder. Pavlus'un Galatyalılar 1:6–9'da belirttiği gibi: “Sizi Mesih'in lütfuyla çağıranı bırakıp değişik bir müjdeye böylesine çarçabuk dönmenize şaşıyorum. Gerçekte başka bir müjde yoktur. Ancak aklınızı karıştırıp Mesih'in müjdesini çarpıtmak isteyenler vardır. İster biz, ister gökten bir melek size bildirdiğimize ters düşen bir müjde bildirirse, lanet olsun ona!” Pavlus'un burada uyardığı kişiler, İsa'ya inanmaya devam eden, ancak bu inanca sünneti ve Yasa'yı ekleyen kişilerdi. Pavlus, onların hâlâ Mesih'e inandıklarını reddetmemiş, fakat bu tür eklemelerin başka bir müjde oluşturduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla kurtuluşa herhangi bir unsur eklemek — ister birinci yüzyılda sünnet, ister günümüzde Katolik sakramentleri olsun — müjdenin özünü kökten değiştirmektedir.

Çoğu Katolik, “Elbette İsa yeterlidir, her şey O'nun lütfundandır!” der. Ancak Kateşizm, Konsil kararları ve resmi doktrin, Katolikliğin İsa'nın lütfunun doğrudan iman yoluyla değil,

Kilise'nin sakramentleri aracılığıyla aktarıldığını ve iyi işler aracılığıyla sürdürüldüğünü gösterir. Katolik Kilisesi Kateşizmi (KKK 1129) bu konuda şöyle der: “Kilise, iman edenler için Yeni Antlaşma sakramentlerinin kurtuluş açısından gerekli olduğunu bildirir. ‘Sakramental lütuf’, Mesih tarafından verilen ve her sakramentle özdeşleşmiş olan Kutsal Ruh’un lütfudur. Kutsal Ruh, kendisini kabul edenleri Tanrı’nın Oğlu’na benzeterek iyileştirir ve dönüştürür. Sakramental yaşamın sonucu olarak evlat edinme Ruhu, imanlıları Kurtarıcı olan tek Oğul’la canlı bir birlik içinde birleştirerek ilahi doğaya ortak eder.” Benzer biçimde, Trent Konsili’nin 6. oturumundaki 24. kanon şu ifadeyi kullanır: “Eğer biri, elde edilen adaletin Tanrı katında iyi işler aracılığıyla korunmadığını ve artırılmadığını, bu işlerin yalnızca aklanmanın sonuçları ve göstergeleri olduğunu, artışının nedeni olmadığını söylese, o kişi lanetli olsun.” Bu ifade, Katolik anlayışına göre, lütfu almış bir kişinin Tanrı karşısındaki aklanmasını iyi işler yoluyla sürdürmek ve geliştirmek zorunda olduğunu gösterir. Böylece kurtuluş süreci yalnızca Mesih’in tamamlanmış işiyle sınırlı kalmayıp, insanın sürekli çabasıyla da bağlantılı hâle gelir. Bu yaklaşım, “İsa yeterlidir” anlayışından ziyade, “İsa başlatır; biz ise sürdürür ve koruruz” düşüncesini yansıtır.

Bu nedenle Katolik öğretiyeye göre lütuf kaybedilebilir ve kişi bu durumda onu yalnızca rahip tarafından yönetilen tövbe veya günah çıkartma sakramenti aracılığıyla yeniden kazanabilir (KKK 1446). Katolikler ‘İsa yeterlidir’ dediklerinde, genellikle O’nun lütfun kaynağı olduğunu kastediyorlar. Oysa Kutsal Kitap, İsa’nın bizzat Kurtarıcı olduğunu ve bir kez, herkes için tamamladığı işinin yeterli ve eksiksiz olduğunu, doğrudan imanla kabul edildiğini öğretir. Katolik teolojisi ise bu güveni, Mesih’in tamamlanmış işinden alıp, Kilise’nin aracılığı ve törensel düzen içinde sürdürülen bir yapıya yönlendirir. Sonuç olarak, Katolikler ve Protestanlar benzer terimleri — İsa, lütuf, kurtuluş gibi ortak kavramları — kullansalar da, bu kavramların içerikleri temelde farklıdır. Katolik doktrininde kurtuluş yalnızca Mesih’in

işiyile sınırlı kalmayıp, insanın katılımını ve Kilise'nin aracılığını da gerektirir. Pavlus'un uyarısında belirttiği gibi: "İster biz, ister gökten bir melek size bildirdiğimize ters düşen bir müjde bildirirse, lanet olsun ona!" (Galatyalılar 1:8-9). Bu nedenle, kullanılan dil aynı olsa da, iletilen müjde farklıdır.

Araf ve Endüljans

Araf inancı, Katolik Kilisesi'nin ölümden sonraki yaşama dair öğretilerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu doktrin, Orta Çağ'da teolojik olarak şekillenmiş, Floransa (1438) ve Trent (1563) Konsilleri'nde dogmatik bir nitelik kazanmış ve 1992 tarihli Katolik Kilisesi Katekizmi'nde (1030-1032. paragraflar) açıkça yer almıştır. Dolayısıyla Araf, hem Kilise geleneğinde hem de günümüz resmi öğretilerinde köklü bir yere sahiptir. Temelde Araf, kurtuluşla sonsuz yaşama kavuşmuş ancak henüz cennete girmek için gerekli olan kutsal duruma erişememiş kişilerin son arınma sürecini ifade eder. Bu öğretinin dayandığı temel varsayım, kurtuluşun yalnızca iman ve lütf ile değil, aynı zamanda insanın iyi işleriyle tamamlandığıdır. Araf, cennete giriş için gerekli görülen son tamamlayıcı iş olarak anlaşılır ve kişinin hâlâ temizlenmesi gereken kusurları oranında süren bir arınma dönemini kapsar.

Katoliklerin Araf öğretilerini incelerken ilk yaptığım şey, Kilise'nin Kateşizm'inde yer alan tanımına bakmak oldu. 1031. paragraf, Tanrı'nın lütfi içinde ölmüş, ancak henüz tamamen arınmamış kişilerin ebedi kurtuluşlarının kesin olduğunu belirtir; ne var ki bu kişiler, ölümden sonra cennete girebilmek için gerekli kutsallığa ulaşmak üzere bir arınma sürecinden geçerler. Katolik öğretilerine göre, lütf halinde ölen ama cennete girecek kadar kutsal olmayan ve aynı zamanda cehennemi hak edecek kadar da kötü olmayan bir kişi, günahlarının cezasını çekmek ve arınmak için geçici bir acı ve ıstırap durumuna girer. Latince temizlemek anlamına gelen bir kelimedenden türeyen bu duruma

“Araf” denir. Bazı Katolikler bunu somut bir yer, bazıları ise sadece bir varoluş hali olarak görür; her iki durumda da geçicidir ve amacı kişiyi arındırmaktır. Ancak burada gördüğüm sorun şudur: Bu öğretiyi Kutsal Kitap’ta yer almaz ve hiçbir ayetle desteklenmez; hatta Kutsal Yazılar’ın öğrettikleriyle çelişir.

Kateşizm aynı zamanda endüljanslardan da (1471. paragraf) bahseder ve bunların günahların dünyevi cezalarının bir kısmını ya da tamamını bağışlayabileceğini belirtir. İmanlılar endüljansları kendileri için kazanabildikleri gibi, ölümlerin hesabına da uygulayabilirler. 1479. paragraf, endüljansların araftaki kişiler için de kazanılabileceğini ifade eder. Yani Katolik öğretisine göre, dualar, ayinler, tespih çekmeler ve hatta satın alınan endüljanslar, bir kişinin arafta kalma süresini kısaltabilir. Oysa Kutsal Kitap bize bambaşka bir şey öğretir. Yasa’nın Tekrarı 26:13–14 ve Mezmur 49:7, hiç kimsenin bir kardeşini Tanrı katında fidye ile kurtaramayacağını açıkça söyler. Başka birinin canı için ödeyebilecek hiçbir bedel yoktur. Dolayısıyla, endüljanslar öğretisi Tanrı Sözü’yle çelişir.

Yeni Ahit’e baktığımda, Katoliklerin genellikle 1. Korintliler 3. bölüme atıfta bulunduğunu görüyorum. Ancak metni dikkatle okuduğumda, konunun kurtuluş ya da cennete giriş olmadığını, bir imanlının yaptığı işlerin sınanması olduğunu anlıyorum. Pavlus ateşten söz eder, ancak bunu mecazi anlamda kullanır; burada Araf gibi bir ceza yerinden değil, işlerin niteliğinin ve kişinin sonsuz ödüller için ne kadar hazır olduğunun sınanmasından bahsedilir. Pavlus, imanlının kendisinin “kurtulacağını, ancak ateşten geçer gibi olacağını” ifade eder; söz konusu olan bir ceza değil, sadece işlerin denenmesidir.

Katoliklerin sıkça başvurduğu bir diğer ayet de İbraniler 12:14’tür: “Herkesle barış içinde yaşayın ve kutsallığı arayın; kutsallık olmadan kimse Rabbi göremez.” Ancak buradaki bağlam, bir imanlının şimdiki yaşamı ve davranışlarıdır, ölüm sonrası bir arınma değil. İsa, Yuhanna 17:17’de kutsallığın kaynağının Tanrı’nın Sözü olduğunu söyler: “Onları gerçeğe kutsal kıl; se-

nin sözün gerçektir.” Bizi kutsal kılan şey, Tanrı’nın Sözü’dür; mistik bir yerdeki ateş değil. Bazen Katolikler, 1. Korintliler 15:29’daki “ölüler için vaftiz” ifadesini bile örnek gösterir. Oysa Pavlus burada diriliş inancı bağlamında retorik bir soru sorar; ölümler için ayinler yapılmasını veya arafı öğretmez. Eski Ahit’teki Yeşaya 4, Mika 7 veya Zekeriya 9 gibi bölümler de ölümden sonra arındırıcı bir yerden bahsetmez. Bu referansların hiçbirisi araf öğretisini ortaya koymaz.

Kutsal Yazılar’ın bütününe baktığımda, bağışlanma ve arınmanın yalnızca Mesih aracılığıyla mümkün olduğunu görüyorum. 1. Yuhanna 1:7, İsa’nın kanının bizi bütün günahlardan arındırdığını belirtir; yalnızca bir kısmından değil. İbraniler 1:3, Mesih’in günahlarımızdan arınmayı yalnızca kendisi aracılığıyla gerçekleştirdiğini vurgular. İbraniler 9:22, bağışlanma için kan dökülmesi gerektiğini hatırlatır; oysa Araf’ta kan dökülmez. Vahiy 7’de, imanlıların giysilerinin Kuzu’nun kanıyla yıkanıp beyazlatıldığı tasvir edilir; bu pasajda da ölümden sonra ceza çekilmesi gerektiğine dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır.

Ayrıca 2. Petrus 2:9, cezaya uğrayacak olanların doğrular değil, kötüler olduğunu belirtir; bu da arafın imanlılar için bir yer olduğu fikriyle çelişir. Kutsal Yazılar, ölümden sonra yalnızca iki olasılık sunar: cennet veya cehennem; üçüncü bir durum yoktur. Katolikler bazen, hiç kimsenin ölümlerinde tamamen kutsal olmadığını ve bu nedenle arafın gerekli olduğunu öne sürer. Ancak bu görüş, 2. Korintliler 5:21’de ifade edilen gerçeği göz ardı eder: Mesih bizim için günah oldu ki, biz Tanrı’nın doğruluğu olalım. Romalılar 5:19, doğruluğumuzun ölümden sonraki bir arınma süreciyle değil, doğrudan Mesih’in itaati sayesinde gerçekleştiğini açıkça belirtir.

2. Makabeler 12:41-45 sıklıkla ölümler için dua örneği olarak gösterilir. Ancak bağlam incelendiğinde, Yahudiler burada putperestler için dua etmektedir. Oysa Katolik Kilisesi putperestliği ölümcül bir günah olarak tanımlar; bu nedenle böyle bir kişi arafa değil, cehenneme gider. Dolayısıyla bu dualar, Katolik öğreti

açısından bile anlamını yitirir. Ayrıca, 2. Makabeler Yahudiler tarafından hiçbir zaman Kutsal Yazılar'ın aslı bir parçası olarak kabul edilmemiştir. Farz edelim ki öyle olsaydı bile; bu bölüm, Yahudilerin Mesih'in dirilişi umuduyla dua ettiklerini gösterir ve araf öğretisine destek sağlamaz.

Daha genel bir ifadeyle, Eski Ahit'te Yahudilerin bir eylemi gerçekleştirmiş olması, onun Tanrı katında doğru veya kabul edilebilir olduğu anlamına gelmez. Onlar açıkça günah olan birçok şeyi yaptılar; putperestlik bunun en belirgin örneklerinden biridir. Ölçütümüz Yahudi gelenekleri değil, Yeni Ahit olmalıdır. Sonuç olarak, Kutsal Kitap'ta araf öğretisine yer yoktur. Bunun yerine, Mesih'in kurbanının yeterli, tam ve nihai olduğuna dair tutarlı bir tanıklık vardır: Onun kanı beni tüm günahtan temizler, O'nun itaati beni doğru kılar. Yaptığım işler ödül için sınanacaktır, ancak kurtuluşum yalnızca O'nda ve O'nun işinde güvendedir. Bu nedenle araf öğretisi, Kutsal Yazılara uygun olarak kabul edilemez.

Papa XVI. Benedictus'un 2007 tarihli Spe Salvi (Umutla Kurtulduk) adlı genelgesi, araf doktrinini ayrıntılı biçimde ele alır. Belgeye göre Tanrı'nın yargısı, adalet ve lütfun bir bileşimidir; çok az kişi yalnızca adaletle (ceza) veya yalnızca lütufla (doğrudan kurtuluş) karşılaşır, çoğu kişi her ikisinin bir karışımını deneyimler ve araf, bu iki unsurun bir arada işlediği ruhsal bir arınma süreci olarak tanımlanır. Papa, yaşayanların ölümleri için yaptığı duaların ve manevi yardımların bu süreci hızlandırabileceğini vurgular; bu yaklaşım, yaşayanlar ile ölümler arasındaki "kutsal-ların birliği" (communio sanctorum) inancına dayanır. Katolik teolojisinde araf öğretisi, lütf, kurtuluş ve son yargı gibi merkezi konularla doğrudan bağlantılıdır; sistem içinde ikincil değil, temel bir yere sahiptir. XVI. Benedictus, bu geleneksel doktrini yeni mistik vurgularla zenginleştirmiş, ancak onu Kutsal Kitap temeline dayandırmak yerine mevcut çerçeveyi teolojik olarak derinleştirmiştir. Buna karşılık, Protestan teolojisi araf doktrinini, kurtuluşun yalnızca Mesih'in çarmıhtaki tamamlanmış işine ve

Tanrı'nın karşılıksız lütfuna dayandığı inancıyla çeliştiği gerekçesiyle reddeder. Kutsal Kitap'a göre, imanla aklanan bir kişinin arınması Mesih'in kurbanı aracılığıyla zaten tamamlanmıştır ve sonsuz yaşamda herhangi bir aracıya veya tamamlayıcı insan çabasına yer yoktur (İbraniler 10:14; Efesliler 2:8-9).

Bu bağlamda, kurtuluşun yalnızca Mesih'in çarmıhtaki tamamlanmış işine ve Tanrı'nın karşılıksız lütfuna dayandığını vurgulamak gerekir. İmanla aklanan bir kişi, ölüm anında Mesih'in huzuruna kusursuz olarak çıkar. 1. Korintliler 15:51-52, diriliş anında imanlıların "bir anda, göz açıp kapayıncaya dek" değiştirileceğini ve kusursuz hâle geleceğini belirtir; bu, arınmanın aşamalı bir süreç değil, Tanrı'nın ani ve mucizevi müdahalesi olduğunu gösterir. Benzer şekilde, Luka 5:13'te İsa'nın cüzamlıya "Temiz ol!" demesi ve adamın anında iyileşmesi, Tanrı'nın arındırma gücünün anlık ve eksiksiz olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle, araf doktrini Katolik ve Ortodoks geleneklerinde önemli bir yere sahip olsa da, Protestan teolojisi bu öğretinin Kutsal Yazılar ile çeliştiği gerekçesiyle geçerliliğini kabul etmez. Protestan anlayışa göre, imanlının arınması Mesih'in kurbanı aracılığıyla zaten gerçekleşmiş olup, ölüm anında tamamlanır; dolayısıyla araf gibi bir ara duruma gerek yoktur.

Araf, Tanrı'nın lütfu ve inayetiyle ölmüş, ancak hâlâ tam olarak arınmamış ruhların, cennetin kutsallığına erişebilmek için geçtiği süreç olarak kabul edilir ve geleneksel olarak "arındırıcı ateş" metaforuyla tasvir edilir. Araf, cehennem değildir; ikinci bir kurtuluş olanağı sunmaz, her durumda fiziksel bir mekân olarak da görülmez ve bahsedilen ateş gerçek bir ateş bile olmayabilir. Reformcular için Araf kavramı, sadece ölüm sonrasına ilişkin metafizik bir mesele olmaktan çok daha fazlasıydı; Orta Çağ boyunca bağışlanma, kefareti, sevaplar ve ölümler için yapılan dini uygulamalarla derinden bağlantılı hale gelmişti. Reformcular, bu sistemin halkın hem maddi hem de manevi olarak sömürülmesine yol açtığını düşünüyordu. Trent Konsili ise bazı yolsuzlukları ve suiistimalleri eleştirmekle birlikte, Araf dokt-

rinini ve bu doktrine dayanan kurtuluş anlayışını onaylamayı sürdürdü.

Araf düşüncesinin kökeni, ölümler için dua geleneğine ve Kilise Babaları'nın ölüm sonrası bir arınma ateşinden söz ettiği yazılara dayanır. Kilise tarihi boyunca, ölümün ardından bir arındırıcı ateşe atıfta bulunan pek çok metinle karşılaşmak mümkündür. Augustinus gibi etkili düşünürler bile bu fikri net bir doktrin olarak değil, daha ziyade spekülatif ve tartışmaya açık bir şekilde ifade etmiştir. Araf doktrininin, erken dönemdeki dağınık ve çoğu zaman tutarsız fikirlerden süzülerek, zamanla Orta Çağ Batı Roma Katolikliği'nde sistemli bir öğretiyeye dönüştüğü görülür.

Ancak erken dönem Hristiyanlık'ta bu konuda farklı görüşler de mevcuttu. İlk Hristiyanların önemli bir kısmı, inanlının ölümüyle birlikte ruhunun doğrudan cennete, Mesih'in huzuruna gittiği kanaatindeydi. Mezar yazıtlarındaki "huzur içinde yat", "Tanrı'yla birlikte" gibi ifadeler ve Cyprian, İskenderiyeli Cyril gibi önemli isimlerin yazıları bu umudu yansıtmaktadır. Tertullian, Irenaeus ve Hippolytus gibi diğer erken dönem yazarları ise, ölümden sonra dirilişe kadar süren ve ıstırap çekilen değil, huzur ve teselli bulunan bir ara durum fikrini savunmuşlardır. Araf doktrini, özellikle Floransa Konsili'nde de görüldüğü üzere, Doğu Ortodoks ve Batı Roma Katolik kiliseleri arasında tarihsel bir anlaşmazlık konusu olagelmıştır. Ortodoks gelenek, bir ara durum ve arınmadan söz etse de, bunu Roma Katolikliği'ndeki cezalandırıcı ve kefarete odaklı Araf anlayışından net bir şekilde ayırır. Origenes veya Altın Ağızlı Yuhanna (John Chrysostom) gibi isimlerden yapılan alıntılar, genellikle bağlamlarından koparılarak Araf'ı desteklemek için kullanılmıştır. Örneğin, Origenes evrensel kurtuluşu savunuyordu ve onun bahsettiği arındırıcı ateş herkes içindi. Altın Ağızlı Yuhanna ise, lanetlenmişler de dâhil olmak üzere herkes için dua edilmesi gerektiğini savunmuş, aynı zamanda inanlının ölümünün ardından hemen cennete gittiğine dair güçlü ifadeler kullanmıştır.

Ölüler için dua etme uygulaması, otomatik olarak Araf inancını kanıtlamaz. Ambrose ve Nazianzlı Gregorius (Gregory of Nazianzus) gibi önemli figürler, ölen kişinin zaten cennette olduğunu açıkça belirtmelerine rağmen onlar için dua etmeye devam etmişlerdir. Buradaki dua, bir arınma sürecini hızlandırmaktan ziyade, bir lütuf ve huzur dileği olarak yorumlanabilir. Sonuç olarak, “tüm Kilise Babaları Araf’a inanıyordu” iddiası, kilise tarihindeki büyük fikrî çeşitliliği ve farklı teolojik yorumları göz ardı etmektedir. Araf doktrini, Kutsal Yazılar’dan açık bir şekilde çıkarılmaktan ziyade, yavaş ve karmaşık bir tarihsel sürecin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Araf doktrinini desteklemek için öne sürülen bazı ayetler bulunmakla birlikte, bu ayetlere getirilen itirazlar da mevcuttur. Vahiy 21:27, cennete kusursuz olmayan hiçbir şeyin giremeyeceği konusunda herkesin hemfikir olduğu bir metindir. Ancak bu, arınmanın mutlaka uzun süren ve ıstırap verici bir ara süreç gerektirdiği anlamına gelmez. Alternatif bir görüşe göre, bu arınma ölüm anında veya cennete varır varmaz anlık olarak gerçekleşebilir. 1 Korintliler 3:15’teki “ateşten geçerek kurtulacak” ifadesinin bağlamı, kişinin kendi günahlarının cezalandırılması değil, hizmetkârların yaptığı işin yargı gününde ateşle test edilmesidir. Kişi kurtulur ama değersiz işleri yanar. Bu pasaj, cezalandırıcı bir ara durumdan ziyade, yargı günündeki bir açığa çıkarma anını tasvir eder. 2. Makabiler 12:39-46, ölümler için dua ve kurban sunma uygulamasından bahseder. Ancak, bu kitap Protestanların büyük çoğunluğu tarafından kanonik (kutsal metin) kabul edilmez. Ayrıca, bu metin sadece tarihsel bir Yahudi uygulamasını belgeleyebilir; doktrinel bir temel oluşturmaz.

Araf fikrine karşı çıkan temel metinsel argümanlar, inanlının ölümünün hemen ardından cennete geçişini vurgular. Yeni Ahit, inanlıların ölümleriyle birlikte Mesih’le derhal bir araya geleceklerine dair güçlü bir umut ve beklenti sunar. Luka 23:43’te İsa, çarmıhtaki hırsıza “Bugün benimle birlikte cennette olacaksın” der. Filipililer 1:23’te Pavlus, “ayrılıp Mesih’le birlikte olma-

ya can atmak” olarak ifade edebileceğimiz bir özlem duyduğunu belirtir; bu, ölümden hemen sonra gerçekleşecek bir buluşmayı ima eder. 2 Korintliler 5:8’de “bedenden ayrılıp Rab’bin huzuruna kavuşmayı arzulamak” ifadesi yer alır. 1. Selanikliler 4:13-18’de ise Pavlus, ölen inanlılar için umutsuzluğa kapılmamamız gerektiğini, çünkü onların dirilişte Mesih’le buluşacaklarını söyler. Eğer ölüm Araf’a gidiş olsaydı, bu denli kesin bir umut ve teselli dilinin kullanılması beklenmezdi. Nitekim Yeni Ahit’te inanlıların ölümü genellikle zafer, huzur ve esenlik temalarıyla betimlenir. Araf öğretisi, aynı zamanda Mesih’in çarmıhtaki kurbanının, günahların tüm cezasını eksiksiz olarak karşılayıp karşılamadığı sorusunu da beraberinde getirir. Protestan teolojisindeki hakim görüş, Mesih’in bu işinin tam ve mükemmel olduğu, dolayısıyla inanlı için cezalandırıcı nitelikte bir arınma sürecine gerek olmadığı yönündedir.

Araf öğretisi, İsa Mesih’in mükemmel ve tamamlanmış kurtarıcı işiyle sağlanan güvenceyi ve teselliye zedeler. Ölüm, korkulacak bir son değil, Mesih’le tam birliğe açılan bir kapıdır. İnanlının umudu, son nefesinde “Rab İsa, ruhumu al” diyebilmekte ve o anda lütfekâr Kurtarıcı’nın huzuruna kabul edileceğinden emin olmaktadır. Araf doktrini ise bu kesin vaade bir “ama” ekleyerek, ölüm karşısında bizlere sunulan teselliye gölgeler. Mesih’in çarmıhta ödediği bedelin tüm günahları silmede yeterli olduğu ve inanlı için cezalandırıcı bir ara döneme yer olmadığı inancı, Kutsal Kitap’ın temelini oluşturur. Bu nedenle, ölümün hemen ardından Mesih’le kavuşma beklentisi, imanlının ölüm korkusunu yenmesinde ve umudunu canlı tutmasında belirleyici bir öneme sahiptir.

Protestan bakış açısına göre, Katolik Kilisesi’nin araf ve endüljans doktrinleri, zamanla Kutsal Yazılar’ın sınırlarını aşan ve insan müdahalesiyle biçimlenmiş öğretiler olarak değerlendirilir. Erken dönemdeki katı tövbe disiplini, Orta Çağ’da yerini giderek maddi ve işlemsel bir sisteme bırakmıştır. “Sevap hazinesi” gibi teolojik kavramlarla birleşen bu sistem, papalık tarafından

dağıtılan endüljanslara dönüşmüş ve özünde sahip olduğu anlamdan uzaklaşmıştır. Protestan eleştirisi, araf ve endüljans doktrinlerinin dayandığı “ebedi” ve “geçici” ceza ayırımının, İsa Mesih’in çarmıhtaki nihai ve tamamlanmış kurtarıcı işinin yerliliğini zayıflattığını öne sürer. Kutsal Kitap’ın müjdesi, iman eden kişinin tüm günahlarının bağışlandığını ve Tanrı’yla kalıcı bir barış içinde olduğunu bildirir. Araf düşüncesi ise, Mesih’in ödediği bedelin eksik kaldığı izlenimi yaratarak bu güvenceyi sarsar. Orta Çağ’daki uygulamalar, belirli duaların, hac ziyaretlerinin veya bağışların karşılığında araf cezasından kurtuluş vaat ederek, kurtuluşu lütuf temelinden uzaklaştırıp yasacı ve ticari bir çerçeveye oturtmuştur. Bu durum, “Yeterince tövbe ettim mi?” veya “Arafta ne kadar kalacağım?” gibi derin kaygıları beslemiş ve müjdenin vaat ettiği iç huzuru gölgelemiştir.

Bu öğretileri desteklemek için Kutsal Yazılardan yapılan alıntıların son derece zayıf olduğu açıktır. Araf ve endüljans gibi karmaşık sistemler, Kutsal Kitap’ın açık öğretisi yerine, zamanla eklenmiş geleneklere dayandırılmıştır. Tarihsel süreçte, kilise inşaatlarını finanse etmek veya Haçlı Seferleri’ne katılımı teşvik etmek amacıyla endüljansların satılması; hatta bazı zulüm hareketlerine katılanlara bu vaatlerin sunulması, sistemin ne denli istismar edildiğinin ve müjde ruhundan uzaklaştığının somut kanıtları olarak değerlendirilir. Çözüm, birikmiş endişeler ve karmaşık sistemlere değil, doğrudan Kutsal Yazılara ve elçisel öğretiye dönmekte yatar. İsa Mesih’in çarmıhtaki tamamlanmış işine iman ederek tövbe eden herkes, ekstra çabalara veya araf korkusuna gerek kalmadan, yalnızca Mesih’in kusursuz işine güvenerek kesin bir kurtuluş ve Tanrı’yla tam bir barış güvencesine sahip olur. Çarmıhtaki hırsızın, hiçbir çaba sarfetmeden yalnızca imanıyla cennete kabul edilmesi, bu müjdenin en güçlü örneğini oluşturur. Müjde, inanlıyı belirsizliklerden kurtarır ve Tanrı’nın koşulsuz lütfunda gerçek huzur ve güvenceye kavuşturur.

Araf ve endüljans öğretilerini birlikte ele alacak olursak, bu ve benzeri öğretişlerin reformasyonu zorunluğu kıldığını göre-

biliriz. Reform sonrasında toplanan Trent Konsili, endüljans uygulamasındaki bazı suistimalleri kınamış olsa da, öğretinin kendisini onaylamış ve bunu reddedenlere karşı lanet (anatema) ilan etmiştir. Buna karşılık, endüljans ve araf odaklı uygulamalara yöneltile eleştiriler oldukça güçlüdür. Bu eleştirilerin temelinde, söz konusu öğretilerin Kutsal Yazılarda veya kilisenin ilk bin yılında yer almayan, 11. yüzyılda ortaya çıkmış ve zamanla yayılan tarihsel eklemeler olduğu iddiası yatar. Reform öncesi dönemde endüljansların ciddi bir mali skandala dönüştüğü belirtilir. Örneğin, Alman piskoposu Albert of Brandenburg'un, Mainz başpiskoposluğu gibi makamları satın almak için borçlandığı ve bu borcu, endüljans satışından elde ettiği gelirin yarısını alarak ödediği aktarılır. Sadece Almanya'da bir kardinalin on beş yılda yarım milyon gulden topladığı, bu fonların Haçlı Seferleri'ne veya din adamlarının lüks yaşam tarzlarına aktarıldığı öne sürülür. Halk, sevdiklerini araftaki uzun ıstıraptan kurtarmak için bağış yapmaya teşvik edilmiş, bu durum maddi çıkar için duygusal bir manipülasyon aracına dönüşmüştür.

Daha da önemlisi, endüljans uygulaması imanı tahrif eder. Gerçek tövbe ve içsel dönüşümün yerini, maddi bir ödeme karşılığında alınan güvence almaya bırakır. Martin Luther'in, tövbe etmeden ve günahlarından vazgeçmeden yalnızca endüljans mektuplarıyla günah bağışlanması talep eden cemaatlerinden şikayet ettiği aktarılır. Bu, Kutsal Kitap'taki lütuf ve tövbe mesajının önüne geçen ticari bir sisteme dönüşmüştür. Bu eleştirileri dile getirenlere yönelik tepkiler ise son derece sert olmuştur. Muhafifler, en üst düzey kilise otoriteleri tarafından ölümle cezalandırılmıştır. Bu durum, yalnızca bir disiplinsizlik değil, aynı zamanda dönemin Roma Katolik teolojisinin bir yansıması olarak görülür. Endüljansları protesto eden Jan Hus'un Constance Konsili (16. Ekümenik Konsil) tarafından sapkın ilan edilip yakılması buna örnek teşkil eder. Waldensianlar, Husçular ve Spiritual Franciscans gibi gruplara karşı yüzyıllar boyunca, bazen Haçlı Seferleri de dâhil olmak üzere, şiddet uygulanmış ve katliamlar

gerçekleştirilmiştir. Ortaçağ papalık belgeleri ve konsil kararları, kilisenin sivil otoriteyi kullanarak sapkınları “temizleme” ve “yok etme” hakkını açıkça ortaya koymuş ve meşrulaştırmıştır.

Sonuç olarak, Reform hareketi sadece endüljans ve araf gibi doktrinel hatalara değil, aynı zamanda yaygın mali suistimal, ahlaki çöküntü ve muhalefete yönelik vahşi zulüm gibi ruhsal ve ahlaki sebeplere dayanır. Protestanlık, “gerçek kilise”yi terk etmek olarak değil, birikmiş bu hatalara karşı bir protesto ve Kutsal Kitap’taki esas mesajın yeniden keşfi olarak görülür. Bu mesaj, “yalnız imanla aklanma”dır; kişinin günahlarından tövbe edip yalnızca İsa’ya iman etmesiyle, herhangi bir maddi fedakârlık veya araf korkusu olmadan, Tanrı katında doğru sayılacağı ve sonsuz bir güvenceye kavuşacağı müjdesidir. Reform’un temel amacı, bu rahatlatıcı ve özgürleştirici müjdeyi yeniden kilisenin merkezine yerleştirmektir.

IV. Lekeli Meryem Üzerine

4³¹ yılında Efes Konsili'nin Meryem'e "Tanrı'nın Annesi" (Theotokos) ünvanını vermesiyle birlikte, Kilise tarihinde Mariolojik (Meryem'e dair öğretisi) söylem giderek genişleyen ve adeta kendi kendini referans alan bir ivme kazandı. Efes sonrası dönemde Meryem'e hürmet, hem dindarlık pratiklerinde hem de ilahiyat ve sanatta merkezî bir yer edindi. Hristiyanlık liturji ve genel yönelim bakımından adeta bir "Meryem dönüşümü" yaşadı. Aslında ironik olan şuydu: Konsil, İsa'nın ilahi ve insani doğalarının bölünmez birliğini vurgulamak amacıyla toplanmıştı; ancak sonuçta işlevsel olarak bir sapkınlığın önünü açtı. Hristiyan inancı, giderek Meryem merkezli bir bakış açısıyla yorumlanmaya başladı. Günlük yaşamda en çok dua edilen figür hâline gelen Meryem, Hristiyanlığın deneyimsel boyutunda İsa'nın yerini almaya başladı.

Oğul daima annesiyle birlikte resmedildi; anne çoğu zaman bebek Oğul'dan daha büyük betimlendi ve ona yöneltilen dualar giderek arttı. Tüm bunlar, Hristiyan maneviyatının giderek Mesih'ten uzaklaşmasına ve Meryem'e yönelmesine neden oldu. Zira Mesih, artık çok uzak, çok tanrısal ve erişilmez olarak gö-

rölüyor; Meryem ise şefkatli, merhametli ve anne yüreğiyle öne çıkıyordu. Mesih'in insanlığı –ki bu, O'nun aracılık rolünü anlamak açısından hayatidir– giderek arka plana itildi ve tanrısal doğası öne çıkarıldı. Sonuçta Mesih o kadar yüceltilti ki, artık doğrudan kendisine yakarmak neredeyse imkânsız addedilir oldu. İlk inanç metinlerinde yer alan “tam tanrı, tam insan” ikrarı görünürde korunsu da, Efes Konsili sonrası kilisenin giderek büyüyen Meryem odaklı maneviyatı karşısında pratikte terk edilmiş oldu. Mesih'in insanlığının yeterince takdir edilmemesinden doğan boşluk, Meryem Ana'nın rolünün büyümesiyle dolduruldu. Tanrı'nın Annesi'nin yakınlığı, Tanrı'nın Oğlu'nun uzaklığına bir cevap olarak sunuldu; hatta bu, Oğul'un hayatın zorluklarını anlamak için çok uzak olduğu düşüncesini daha da pekiştirdi. Bir başka deyişle, Anne Oğul'u yuttu.

İznik (MS 325) ve Kalkedon (MS 451; Kadıköy adıyla da bilinir) Konsilleri'ne dayanan Kristoloji resmî olarak hâlâ savunuluyor ve beyan ediliyordu; ancak bu Kristolojik hakikatlerin günlük yaşama aktarımı giderek soyut bir söylem hâline gelmiş, manevi açıdan ise çok az fayda sağlamaya başlamıştı. Halk arasında yaygınlaşan ve manevi ihtiyaçları karşılayan olgu, teolojik düşünceyi Meryem merkezli bir çizgide yönlendiren kapsayıcı bir Marioloji oldu. Mesih'in insanlığı arka plana itilerek oluşan boşluk, Tanrı'nın Annesi'nin şefaatleriyle dolduruldu; bu durum aynı zamanda Kutsal Ruh'un rolünü de gölgede bıraktı. Oğul aracılığıyla oynadığı hayati rol yeterince tanınmayan Ruh, pratikte geri planda kaldı. Meryem, Oğul'dan daha yakın ve her an kendisine yakarılabilir bir figür olarak algılanarak, fiilen Oğul ile Ruh arasındaki bağı zayıflattı ve imanlıların Ruh ile ilişkisini gevşetti. Böylece Mariolojinin “kazancı”, Kutsal Ruh'un “kayı” oldu. Mariolojideki bu belirgin yükseliş, Ruh'un rahatsız edici derecede geri planda kalması anlamına geliyordu. Bu Mariolojik gelişimin tarihsel seyrini ve teolojik çerçevesini daha iyi kavrayabilmek için, Kilise tarafından tarih boyunca resmî olarak tanımlanmış dogmalara bakmak gerekir. Bu dogmalar,

Kilise öğretisinin en yüksek düzeydeki ifadeleri olarak imanlılar için bağlayıcı kabul edilir ve Meryem'in Hristiyan teolojisi ve ibadetindeki merkezî konumunun sistematik bir biçimde nasıl şekillendirildiğini ortaya koyar.

Katolik lekesiz veya günahsız doğum doktrini (Immaculate Conception), 1854'te Apostolik bir belge niteliğinde olan Ineffabilis Deus ile tanımlanmış ve Meryem'in, Tanrı'nın özel ayrıcalığı sayesinde "anne karnındayken, ilk anından itibaren" ilk günden korunduğunu öğretir. Oysa Kutsal Yazılar Pavlus aracılığıyla şunu bildirir: "Yazıldığı gibi: 'Doğru kimse yok, tek kişi bile yok.'" (Romalılar 3:10) ve "Günah bir insan aracılığıyla, ölüm de günah aracılığıyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı, çünkü hepsi günah işledi." (Romalılar 5:12) Dolayısıyla Meryem, Adem'in düşmüş soyundan gelen bir birey olarak günahkâr bir doğa miras almıştı. Magnificat'ta Meryem, kendi lütuf ihtiyacını kabul eder ve Tanrı'yı "Kurtarıcım" olarak adlandırır (Luka 1:47) – bu, günahsız doğmuş birine ait bir ifade değildir. Kutsal Yazılarda, Meryem'in günah yükünden muaf tutulduğuna dair hiçbir doğrudan veya dolaylı belirti bulunmamaktadır. Meryem'in günahı Oğlu tarafından bağışlanmıştır; yani günden korunarak kurtarılmamıştır. Meryem de insan doğasının bir gereği olarak günahkâr olmuş ve kurtuluşu, Mesih'in aracılığıyla sağlamıştır. Bu nedenle, Kutsal Kitap'a göre günahı ortadan kaldıran yalnızca Mesih'tir. Meryem'e özel bir muafiyet tanımak, Mesih'in evrensel kefaretinin zorunluluğunu zayıflatır.

Konuya devam etmeden önce, Ineffabilis Deus belgesinde yer alan ifade ve argümanlara kısa bir parantez açarak bazı noktaları kısaca ele almak faydalı olacaktır. Papa IX. Pius tarafından yayımlanan Ineffabilis Deus adlı belge, Meryem'in "olağanüstü, hayranlık uyandırıcı, son derece kutsal ve diğer tüm insanlardan farklı" bir varlık olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürer. Belge, Meryem'in doğuştan günah lekesinden tamamen arındığını ve bu nedenle Şeytan'a karşı tam bir üstünlüğe sahip olduğunu

savunur; bunu, eski yılanın (Şeytan – Ancient Serpent) üstesinden tamamen gelecektir ifadesiyle destekler. Belgeye göre Kilise, Meryem’in kökenini açıklamak için, Mesih’in Tanrı Sözü’nün beden alışını tanımlayan ifadeleri model almıştır. Kutsal Yazılar’ın, ezeli olan Yaratılmamış Tanrı Sözü’nün kökenini anlatmak için kullandığı sözcükler, Kilise tarafından Kutsal Bakire Meryem’in kökenine de uyarlanmıştır. Zira Katolik Kilisesi’ne göre Tanrı, aynı ilahi plan gereği hem Meryem’in kökenini hem de Tanrı Sözü’nün beden alışını birbiriyle bağlantılı olarak vurgulamıştır. Buradan anlaşılmaktadır ki Meryem, Tanrı Sözü’nün kendisi değil; yalnızca Sözü’nün beden alması ile bağlantılı olarak, Tanrı’nın planında ona eş zamanlı bir köken atfedilen bir figür olarak sunulmaktadır. Bu tür bir köken atfetme, kutsal yazıların açık ifadesiyle uyumlu değildir; Kutsal Kitap Meryem’i seçilmiş bir araç olarak sunar, ancak ona Tanrı’nın ezeli planıyla eş zamanlı özel bir köken atfetmez. Ineffabilis Deus, Meryem’e ilişkin dogmaların tarih boyunca salt ilahi vahiy ile değil, insan çabası ve kilise kurumlarının müdahaleleriyle biçimlendiğini de ortaya koyar. Önceki papalar, Roma Kilisesi’nde “Günahsız Doğum Bayramı”nı tesis etme yetkilerini bir övünç kaynağı olarak görmüşlerdir: “Apostolik yetkileri sayesinde Roma Kilisesi’nde bu bayramı kurmaktan büyük onur duydular.” Bu ifade, dogmaların yaygınlaştırılması ve dini ritüellerle pekiştirilmesinin kilise yöneticilerinin iradesiyle yürütüldüğünü gösterir. Bayramlar, Meryem’in konumunu güçlendirmek amacıyla sistematik biçimde kullanılmıştır: “Uygun bir ayin ve kutlama ile Bakire’nin ayrıcalığı ve doğuştan günah lekesinden muafiyeti en belirgin şekilde teyit edilmiştir.” Aynı şekilde, Meryem’e gösterilen hürmetin yaygınlaştırılması için çeşitli yöntemlere başvurulmuştur: “Günahların bağışlanması veya şehirlerin, bölgelerin ve krallıkların Tanrı’nın Annesi’ni ‘Günahsız Doğum’ ünvanıyla koruyucu olarak benimsemelerine izin verilmesi yoluyla, bu hürmetin güçlendirilmesi için her türlü çaba gösterilmiştir.” Bu uygulamalar, halkın inanç pratiğini yönlendirmek ve dogmanın toplumsal

düzeyde yerleşiklik kazanmasını sağlamak amacı taşımaktadır. Ayrıca, dini topluluklar ve ayinler aracılığıyla dogmalar kurumsal bir kimliğe kavuşturulmuştur: Günahsız Doğum onuruna kurulan kardeşlikler, cemaatler, manastırlar, hastaneler, sunaklar ve kiliseler, söz konusu dogmanın korunmasına ve yaygınlaştırılmasına hizmet etmiştir. Dolayısıyla denilebilir ki, Meryem'e dair dogmalar tarih boyunca doğrudan ilahi söz üzerine inşa edilmekten ziyade, insan çabası, ritüel uygulamalar ve kilise kurumlarının müdahaleleriyle genişletilmiş ve pekiştirilmiş bir yapı arz etmektedir. Metni daha akıcı bir Türkçe ile şöyle düzeltebiliriz: Önceki uygulamalar onaylanmış ve "Günahsız Doğum onuruna uygun bir ayin" yetkiyle teyit edilerek tüm evrensel Kilise'ye yayılmıştır; kutlamalar aracılığıyla dogmanın meşruiyeti pekiştirilmiştir. Bu süreç, dogmaların insan eliyle genişletilmesini ve bayramlar, ayinler ile ritüeller aracılığıyla toplumsal düzeyde sağlamlaştırılmasını açıkça göstermektedir.

Tarihsel olarak Reformasyon dönemindeki Protestanlar, Meryem'in günahsız olduğu iddiasını bütünüyle reddetmişlerdir. Örneğin Calvin, Mesih'in günahsız olabilmesi için Meryem'in günahsız doğmuş olmasına gerek olmadığını belirtir; çünkü Adem'den gelen günah biyolojik kalıttan değil, yasal bir hükümle yüklenen bir durumdan kaynaklanır. Calvin, Trent Konsili'nin Meryem'in özel bir ayrıcalıkla hafif günahlardan bile muaf bir hayat sürdüğü yönündeki kararına karşılık olarak Augustine ve diğer Kilise Babaları'na atıfta bulunmuş ve onların Meryem'i bir istisna olarak göstermeksizin, Adem'in soyunu bütünüyle günah içinde tasvir ettiklerini ifade etmiştir. Meryem'in statüsünü, bunu kanıtlayacak Kutsal Yazılar'dan bir "göksel diploma" olmadan ayrıcalıklı kılma fikriyle de alay etmiştir. Westminster İnanç Açıklaması gibi tarihsel Reform belgeleri, Meryem'in günahsızlığına dair hiçbir iddiada bulunmaz; bunun yerine yalnızca Mesih'in, Kutsal Ruh aracılığıyla Bakire Meryem'den doğarak günahsız bir yaşam sürdüğünü kabul eder ve ikrar eder.

Roma Katolik Kilisesi'nin, Luka 1:28'de meleğin Meryem'i "lütüfla dolu" (κεχαριτωμένη, kecharitōmenē) olarak selamlamasını Meryem öğretisinin temel dayanaklarından biri hâline getirmesi dikkat çekicidir. Ancak aynı ifadenin benzeri Elçilerin İşleri 6:8'de İstefanos için de kullanılır: "İstefanos, lütuf ve kudret dolu (πλήρης χάριτος, plērēs charitos) olarak halk arasında büyük belirtiler ve mucizeler yapıyordu." Buna rağmen Meryem'le ilgili öğretiler –hatta onun adına düzenlenen tespih duası gibi ibadet biçimleri– büyük ölçüde Luka 1:28'deki bu tek kelime üzerine inşa edilmiştir. Peki, aynı dilsel ve ilahî kavramlarla donatıldığı Kutsal Kitap'ta açıkça belirtilen İstefanos için neden benzer bir teolojik statü öngörülmemiştir? Her iki metinde de "lütüfla dolu" olma hâli, kişinin Tanrı'nın kurtarıcı planındaki rolünü vurgular. Hem Meryem hem de İstefanos, Tanrı'nın egemen ve özgür iradesiyle seçilmiş, O'nun işine hizmet etmeleri için özel olarak donatılmış kişilerdir. Metinsel ve etimolojik açıdan iki ifade arasında özsel bir fark yoktur: Kecharitōmenē, geçmişte verilmiş ve etkisi devam eden bir lütuf durumunu; plērēs charitos ise lütfun kişiyi kuşatan ve dolduran niteliğini ifade eder. Her ikisi de ilahî kökenlidir ve hizmete yöneliktir.

Protestan yoruma göre, Meryem'e atfedilen "lütüfla dolu"-luk, onun benzersiz bir görevle –Mesih'i dünyaya getirmekle– görevlendirilmiş bir hizmetkâr olduğunu gösterir. Bu, onun ontolojik olarak değiştiği veya günahsız bir varlık hâline geldiği anlamına gelmez; aksine Tanrı'nın seçimi ve lütfuyla donatıldığını ortaya koyar. Aynı şekilde İstefanos da, kilisenin ilk şehidi ve Kutsal Ruh'la dolu bir hizmetkâr olarak benzer bir lütüfla desteklenmiştir. Dolayısıyla, Kutsal Kitap bağlamında tutarlı bir sonuç elde etmek istiyorsak, "lütüfla dolu" ifadesinin yalnızca Meryem'e özgü, varlıksal bir ayrıcalık olmadığını kabul etmemiz gerekir. Bu ifade, Tanrı'nın belirli kişileri belirli hizmetlere hazırlamak üzere lütfuyla donattığını gösteren dinamik ve işlevsel bir gerçektir. Meryem de İstefanos da –farklı ölçülerde ve amaçlarla olsa da– aynı ilahî lütuf kaynağından beslenmişlerdir.

Kutsal Kitap'ın bütünlüğü içinde lütuf hiçbir zaman kişiyi yüceltmek için değil, Tanrı'nın egemen amacına hizmet etmek için verilir. Bu bağlamda Meryem'e atfedilen özel rol elbette takdir edilmeli, fakat bu rol, onu diğer imanlılardan tamamen ayıran ontolojik bir üstünlük olarak yorumlanmamalıdır. Sonuçta lütuf, her zaman Tanrı'dan insana doğru akan, hizmete dönüşen ve O'nun yüceliğini ortaya koyan bir armağandır.

Soteriyolojik (kurtuluşla ilgili) açıdan bakıldığında, Meryem'in bu şekilde yüceltilmesi yanıltıcıdır. Eğer Meryem'in kurtuluşa ihtiyacı yoksa, Mesih'in kurtarıcı işi ne anlam taşır? Kutsal Kitap'a göre bütün insanlığın kurtuluşu yalnızca Mesih'in kefaretiyle dayanır; Meryem'in kurtuluş yerine korunma yoluyla farklı bir yola ihtiyaç duyduğunu ileri sürmek, bu temeli sarsar. Kutsal Kitap, Meryem'in doğumu konusunda sessizdir; dolayısıyla bu konuda getirilen herhangi bir tanım ilahi vahiy değil, insan icadı olarak görülmelidir. Bu doktrin, Kutsal Yazılar'da hiçbir dayanağı bulunmadığı halde dogma hâline getirilmiş ve Kutsal Kitap'ın özündeki müjdeyi bozan bir unsur olmuştur. Dolayısıyla, günahsız doğum öğretisi, kutsal metinlerde temeli bulunmayan insan ürünü bir ekleme olarak değerlendirilir. Ayrıca, herkesin günah işlediği gerçeğiyle ve kurtuluşun yalnızca Mesih'e ait olduğu ilkesiyle açık bir çelişki taşır. Kutsal Kitap'ın Meryem hakkındaki sessizliği, onun hakkında spekülasyon ya da mistik yorumlar geliştirmemiz gerektiği anlamına gelmez. Aksine, kutsal metinlerin kurtuluş için gerekli tüm bilgiyi eksiksiz sunduğu gerçeği, Meryem hakkında bilmemiz gerekenlerin zaten Kitap'ta açıkça ifade edildiğini gösterir. Bu nedenle Meryem'in kurtuluş sürecindeki rolü, Kutsal Kitap'taki sessizlikle örtüşür; yani kurtuluş doktrini açısından herhangi bir özel rolü bulunmadığı teolojik gerçeğiyle uyumludur.

Katolik geleneği, Meryem'in İsa'nın doğumundan önce, doğum sırasında ve doğumdan sonra da bakire kaldığını ileri sürer. Ebedî bakirelik (Aeiparthenos) olarak adlandırılan bu öğreti, bazı erken dönem Kilise Babalarının yorumlarına dayandırılmış ve

daha sonraki konsillerde de teyit edilmiştir. Ancak Kutsal Yazılar böyle bir öğretiyi desteklemez. Eski Ahit peygamberlikleriyle uyumlu olarak, Matta 1:18–25 ve Luka 1:26–38, yalnızca Mesih’in mucizevî bakire doğumunu öğretir. Bunun ötesinde Meryem’in sonraki yaşamı hakkında herhangi bir kutsal metin tanıklığı yoktur. Matta 1:25’teki, “Oğlunu doğuruncaya dek Yusuf ona dokunmadı” ifadesi, Mesih’in doğumunun ilahî bir mucize olduğunu vurgulamak içindir. Bu, Meryem’in hayat boyu cinsel ilişkiden uzak kaldığını değil, Yusuf’un Tanrı’nın buyruğuna boyun eğdiğini göstermektedir. “Doğuruncaya dek” ifadesinden ömür boyu bakirelik çıkarmak, metnin doğal anlamını aşan bir yorumdur. Kutsal Kitap ayrıca, Meryem’in İsa’dan sonra başka çocuklarının olduğunu açıkça bildirir. Matta 13:55–56 ve Markos 6:3, İsa’nın dört erkek kardeşinden ve en az iki kız kardeşinden söz eder. Bu metinlerde geçen “kardeş” ifadesini “kuzen” olarak yorumlama çabası, bağlamla uyuşmaz; çünkü pasaj doğrudan aile ilişkilerini işaret eder. Dolayısıyla, Meryem’in ebedî bakireliği öğretisi, ne kutsal metinlerden çıkarılabilir ne de Tanrı’nın Sözü tarafından doğrulanabilir. Bu öğreti, vahiy temelli bir gerçek değil, insan kaynaklı bir gelenektir. Elçi Pavlus, Rab’bin kardeşi Yakup’tan söz ederken, Matta ve Markos’un da kullandığı aynı Yunanca kelimeyi (adelphos) kullanır. Buna karşılık Pavlus, Barnaba’nın kuzeninden bahsederken ise “kuzen” anlamına gelen farklı bir kelime (anepsios) tercih etmiştir. Bu durum, “kardeş” ifadesinin kuzen değil, biyolojik kardeş anlamında kullanıldığını göstermektedir. Matta, birinci bölümde Meryem’in hayatı boyunca bakire kalacağını söylemez; tam tersine, İsa’nın doğumundan sonra Yusuf’un onu tanıyacağını (cinsel birliktelik yaşayacaklarını) ima eden ifadelerle iki kez yer verir (Matta 1:18, 25). Özellikle Matta 1:25’te İsa’dan sadece “oğul” olarak bahsedilirken, Luka İncili’nde onun “ilkdoğan” oğul (Grekçe: πρωτότοκον, prōtotokon) olarak tanımlandığı görülür (Luka 2:7). Bu “ilkdoğan” statüsü, ondan sonra başka çocukların geldiği yönündeki yaygın yorumu destekler (Textus Receptus, Luka 2:7; Vulgata, Luka 2:7). Dolay-

sıyla, Kutsal Kitap metninin doğrudan vurgusu Meryem'in ebedi bakireliği değildir.

Meryem'in bakire kalmaya dair kutsal bir yemin ettiği düşüncesi reddedilmelidir; nitekim Calvin, Meryem'in ömür boyu bakire kalacağına dair söz verdiği fikrini açıkça "temelsiz ve tamamen saçma" olarak nitelendirir. Meryem'in böyle bir yemin edip ardından Yusuf ile evlenmesi çelişki ve evliliğin itibarsızlaştırılması olurdu. Bu sebeple ebedi bakirelik doktrini, Kutsal Yazılara dayanmayan ve sonradan gelişmiş bir gelenek olarak görülür. İsa'nın "kardeşleri ve kız kardeşleri"nden söz eden (ör. Markos 6:3) ayetler Reformcular arasında farklı yorumlansa da –bazıları bunları Meryem'in biyolojik çocukları, bazıları ise kuzenler veya yakın akrabalar olarak değerlendirir– sonuç değişmez: Meryem'in bakireliği, İsa'nın beden alması için Tanrı'nın lütuf planında bir araçtır; fakat onun evlilik durumu iman açısından belirleyici değildir. Dolayısıyla ebedi bakirelik doktrini, Kutsal Yazılar'ın öğretmediği bir şeyi metne zorla yükleyen gereksiz bir çıkarımdır. Yalnızca Mesih ilkesini benimseyen Protestanlar, Meryem'in bakireliğini Kutsal Yazılar'ın ortaya koyduğu sınırın ötesinde yüceltmez; aksi takdirde onu Mesih'in eşsiz aracılığıyla yarışacak yarı-kutsal bir konuma taşımış olurlar. Üstelik Kutsal Kitap'ın doğrudan ya da dolaylı olarak sınırlarını çizmediği ve kurtuluşla hiçbir ilgisi olmayan bir konu hakkında dogma üretmek, hem işlevsizdir hem de sorgulanmaya açıktır: Böylesi bir öğretinin benimsenmesi, Tanrı'nın mutlak görkemi-ne yönelen iman yerine bireysel öznelliği tatmin eden, Katolik Kilisesi'nin kurumsal otoritesini pekiştiren ve dinsel yetkiyi belirli kurumlar aracılığıyla konsolide eden bir mekanizma işlevi görüyor olabilir mi?

Katolik Kilisesi'nin tarihsel süreçte doktrin üretme mekanizmaları, yalnızca dini bir otorite kurma çabası olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve iktidarla ilgili düzeni güçlendirme ve sürdürme aracı olarak da görülebilir. Bu mekanizmalar, bireysel öznelliğin hangi koşullarda ve hangi araçlarla Tanrı'ya

yöneleceğini düzenleyerek, dini otoritenin merkezî ve hiyerarşik bir yapı aracılığıyla tek elde toplanmasını sağlar. Doktrinel üretim, inanç konularında mutlak çerçeveler oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda kitleleri belirli dogmatik ve ritüelci kalıplar içinde konumlandırarak kurumsal iktidarın sürekli olarak yeniden üretilmesine hizmet eder. Kilise, kutsal metinleri kendi otoritesinin temel referansı olarak öne sürerken, tarih boyunca geliştirilen çeşitli doktrinler—ebedî bakirelik, günahsız doğum ve Meryem’e atfedilen diğer ayrıcalıklar gibi—Kutsal Kitap’taki açıklamaları aşarak kurumsal yapının kendi gücünü yazılı metin ve kutsal metin aracılığıyla alternatif bir otorite odağı olarak sunmasına olanak sağlar. Bu süreç, merkezî otoritenin hem bilgiyi kontrol etme hem de semboller aracılığıyla baskı kurma kapasitesini artırır; sonuç olarak inananlar, doğrudan Tanrı ile ilişki kurmak yerine kurumsal aracılık ve dogmatik onay mekanizmalarına tâbi kılınır. Kilise, kutsal metinleri ve tarihsel teolojik birikimi kendi hiyerarşisi içinde yorumlayarak ilahî otorite ile kurumsal merkezî yönetimin meşruiyetini birbirine bağlar ve Kutsal Kitap’a dayanmayan öğretiler, hem ruhsal hem de toplumsal gücü pekiştiren araçlar hâline gelir. Merkezî otoritenin dogmalar aracılığıyla temsil edilmesi, toplumsal itaatin şekillenmesini sağlar ve bireyin Tanrı ile doğrudan ilişki kurma olanağını sistemli biçimde sınırlar.

Meryem’in, beden almış Oğul’un annesi olduğu inkâr edilemez. Ancak teolojik ifadelerde, Kutsal Yazılar’ın ötesine geçip saygıda aşırılığa kaçabilecek veya yanlış anlaşılmalara yol açabilecek bir dil kullanmaktan kaçınılmalıdır. Meryem’e “Tanrı’nın Annesi” denmesi teolojik açıdan risklidir; zira bu, tıpkı “Tanrı’nın kanı, başı veya ölümünden söz etmek” gibi sakıncalı bir durum oluşturur. Calvin, *Institutes* (II, 14, §4) adlı eserinde, “Meryem’in Tanrı’nın Annesi olarak anılmasının yerinde olduğunu, çünkü Mesih’in hem Tanrı hem insan olarak taşıdığı bedeni ondan aldığını” kabul eder; ancak aynı zamanda hurafelere karşı uyarır ve bu ünvanın yalnızca Mesih’in kişiliğinin birliğini

vurgulamak için kullanılması gerektiğini, Meryem'i yüceltmek veya ona tapınma düzeyinde bir bağlılık geliştirmek amacı taşımaması gerektiğini belirtir. Calvin'in ifadesiyle, "Meryem'i Tanrı'nın annesi diye adlandırmak, sadece cahilleri hurafelere daha fazla bağlamaya yarar." Özetle, Mesih gerçekten Tanrı'dır ve Meryem O'nun insanlığının annesidir; ancak Meryem'e yalnızca Üçlü Birlik'e ait sıfatlar yüklemek, ibadetin yanlış yönlenemesine sebep olabilir.

Westminster İnanç Açıklaması, İsa'nın "Bakire Meryem'den doğduğunu" belirterek Meryem'in annelik rolünün kutsallığını dolaylı olarak tanır; ancak ona hiçbir şekilde ilahi bir statü atfetmez. Kutsal Yazılar'ın belirlediği sınırlar içinde kalarak Meryem'i onurlandırmalı, fakat bu onuru yalnızca onun iman ve itaat örneğine dayandırmalı; onu bir aracı veya kurtarıcı konumuna yerleştirmemeliyiz. Reform geleneği, Theotokos ünvanını bir tapınma nesnesi olarak reddeder ve yalnızca Mesih ilkesini korur: Kurtarıcı yalnızca İsa'dır, Meryem değil. Bu sebeple Protestanlar, İsa'nın tam anlamıyla Tanrı olduğunu kabul etmekle birlikte, Meryem kültürünü kesinlikle benimsemezler. Calvin ve diğer reformcular, Efes Konsili'nin Mesih'in tanrısal doğasına dair öğretisini onaylamış, ancak Meryem etrafında oluşan aşırı yüceltici dindarlık biçimlerinden özenle kaçınmışlardır. Reformcu bakış, Meryem'in Kutsal Yazılar'daki yerini—İsa'nın bakireden doğmuş annesi olarak—kabul eder; fakat onu yarı-ilahi bir mertebeye çıkaran, sonradan oluşmuş Mariolojik öğretileri reddeder.

Katolik öğretisinde Meryem'in Göğe Yükselişi (Assumptio), Papa XII. Pius tarafından 1950'de yayımlanan Munificentissimus Deus adlı belgeyle dogma hâline getirilmiş ve Meryem'in bedeni ve ruhuyla birlikte göğe alındığı resmen ilan edilmiştir. Ancak bu öğretinin Kutsal Yazılar'da hiçbir dayanağı bulunmamaktadır. Ne Eski ne de Yeni Ahit'te Meryem'in ölümünden sonraki akıbetine veya bedensel olarak göğe yükseltildiğine dair en ufak bir ima dahi yer almaz. Kutsal Kitap yalnızca Mesih'in

dirilişini ve göğe yükselişini vurgular; dolayısıyla bu tür insan kaynaklı gelenekler, Kutsal Yazılar'ın nihai yeterliliği ilkesini zedeler. Meryem'le ilgili her öğreti, 1 Timoteus 2:5'teki "Tek Aracı Mesih'tir" ilkesiyle sınanmalıdır. Onu ayrı bir lütuf kaynağı veya aracı olarak konumlandıran her anlayış reddedilmelidir. Göğe Yükseliş dogması, Meryem'e olağanüstü bir statü atfederek Mesih'in tek kurtarıcı olarak benzersiz konumunu zedeler. Pratikte bu öğreti, Meryem'in dirilişini adeta Mesih'inkine paralel veya özel kılarak, onun kurtarıcı rolünü gölgeleyebilecek bir anlam yüklenmesine yol açar. Bu tür öğretiler, vahiy değil, sonradan oluşmuş insani geleneklerdir ve Meryem'i yarı-ilahi bir konuma yükselterek İsa Mesih odaklı müjdeyi zayıflatma riski taşır.

Katolik teolojisinde Meryem figürü, tarihsel süreç içinde Kutsal Yazılar'daki yalın ve mütevazı tasvirinden oldukça farklı, karmaşık bir role evrilmiştir. Bu dönüşüm, Kutsal Kitap'ta imanlı ve alçakgönüllü bir kadın olarak tanıtılan Meryem'in, zamanla âdeta ilahî bir statüye yükseltilerek aracı ve şefaatchi konumuna getirilmesinin öyküsüdür. Bu gelişim özellikle Orta Çağ'ın mistik teologlarının katkılarıyla derinlik kazanmıştır. Hildegard von Bingen (1098–1179), görüşlerinde Meryem'i yalnızca "Yeni Havva" olarak değil, aynı zamanda tüm yaratılışa nüfuz eden kozmik ve eskatolojik bir dişil ilke olarak resmeder. Ona göre Meryem, "Sapientia"nın (İlahi Bilgelik) beden almış hâli, evrenin sırlarını taşıyan ve Kilise'nin öncü bir simgesi olan "Ecclesia"nın cisimleşmiş temsilidir. Hildegard'ın bu yorumu, Meryem'i bireysel kimliğinin ötesine taşıyarak neredeyse metafizik bir düzleme yerleştirir.

Hildegard bu yaklaşımında yalnız değildi. Clairvaux'lu Bernard (1090–1153) vaazlarında Meryem'i "Şefaatchi" (Mediatrice) ve insanlıkla Tanrı arasında bir "Köprü" olarak yücelterek, onun aracılık rolünün halk inanışında yaygınlaşmasında etkili oldu. Daha da ileri giden Lausanne'lı Amadeus (1110–1159), Meryem'in bedenlen göğe yükselişine dair açıklamalarıyla göğe alınma doktrininin teolojik zeminine katkıda bulundu. 13. yüz-

yılda yaşayan Fransisken teolog ve şair Jacobus de Voragine ise Altın Efsane (Legenda Aurea) adlı eserinde, Kutsal Yazılar'da bulunmayan birçok efsanevi anlatıyı derleyip yaygınlaştırarak Meryem'in halk dindarlığındaki yerini iyice pekiştirdi.

Bu Orta Çağ mirası, günümüz feminist teologları (örneğin Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Elizabeth A. Johnson) tarafından yeniden değerlendirilerek farklı bir perspektifle yorumlanmıştır. Söz konusu teologlar, geleneksel Meryem anlayışını, kilisenin ataerkil yapısını pekiştiren pasif ve itaatkâr bir kadın modeli dayattığı gerekçesiyle eleştirir. Ancak aynı zamanda, Meryem figürünü "tanrısal dişil" (divine feminine) ile özdeşleştirerek, kadınlar için güçlendirici ve özgürleştirici bir teolojik sembol olarak yeniden yorumlama çabası içindedirler.

Kutsal Kitap teolojisi ise, hem tarihsel hem de çağdaş bu gelişmeleri Kutsal Yazılar'ın normatif otoritesi ışığında eleştirel bir şekilde değerlendirir. Bu yaklaşıma göre Meryem'e atfedilen yüksek ünvanlar ve roller –Kraliçe, Şefaathçi, Kozmik Sembol– aslında Kutsal Kitap'ta yalnızca Tanrı'ya ve Oğlu İsa Mesih'e ait olan isimler, sıfatlar ve işlevlerdir. Meryem'in "Göklerin Kraliçesi" olarak taçlandırılması, günahsız doğumu, göğe yükselişi ve özellikle aracılık rolü, yalnızca Kutsal Yazılara dayanan teologlara göre Mesih'in benzersiz ve yeterli aracılığını gölgelemede ve "Yalnızca İsa" (Solus Christus) ilkesinden bir sapma tehlikesi oluşturmaktadır. Pavlus'un sözleriyle: "Çünkü Tanrı tektir; Tanrı'yla insanlar arasında tek bir aracı vardır, o da insan olan ve kendisini herkes için fidiye olarak sunmuş bulunan Mesih İsa'dır." (1. Timoteos 2:5-6).

Protestanların, Katolik geleneğinde Meryem'e gösterilen derin bağlılığı anlamakta zorlanmaları anlaşılır bir durumdur. Zira bu bağlılık, Kutsal Kitap'ın kurtuluş anlayışıyla temelde uyuşmamaktadır. Meryem'in bu denli yüceltilmesi, onu sadece saygıdeğer bir iman örneği olmaktan çıkarıp âdeta göksel hiyerarşide özel bir mevkiye yerleştirir ve ona insanlık açısından en yüce konumu atfeder. Bu anlayışın ardında, Meryem'in Mesih'in

annesi olması dolayısıyla O'nun üzerinde benzersiz bir nüfuz sahibi olduğu inancı yatar. Ayrıca, annelik vasfı nedeniyle İsa'ya kıyasla daha şefkatli ve daha kolay ulaşılabilir olduğu düşünülür. Böylece İsa'da bulunmadığı varsayılan bir yakınlık ve sıcaklık, Meryem'de aranır. Orta Çağ anlatılarında bu ikilik açıkça görülür: Meryem "Merhamet Kraliçesi", Mesih ise "Adalet Kralı" olarak resmedilmiştir. Buna göre Mesih, kutsallığıyla ulaşılmaz bir yücelik taşıırken, Meryem insanla Tanrı arasında aracı bir rol üstlenmiştir. Ancak bu düşünce, aslında Mesih'in kimliği hakkında ciddi bir yanılgı taşır. Zira İsa'nın beden almasının anlamı gözden kaçır; sanki O'nun ilahî doğası, insanî doğasını sınırlandırıyormuş gibi varsayılır. Bu durumda, tamamen insan olan Meryem'in zorunlu bir aracılık işlevi gördüğü fikri ortaya çıkar. Oysa Kutsal Kitap'a göre bu, Mesih'in kişiliğine ve aracılığına doğrudan aykırıdır. Çünkü İsa, günahsız olmasına rağmen her yönden bizimle aynı denenmelerden geçmiş, kusursuz bir başkâhindir. Dolayısıyla Meryem'e atfedilen aracılık rolü, Mesih'in tek ve yeterli aracılığını gölgelemekten öteye gitmez.

Roma Katolik geleneğinde Meryem'e duyulan bağlılığın tarihsel gelişimi, hem Kutsal Yazılar'ın otoritesinden hem de yalnızca İsa Mesih'e ait olan aracılık görevinden kayda değer bir sapma olarak değerlendirilir. Bu teolojik çizginin kaynağı Kutsal Kitap metinleri değil, ikinci yüzyılda yaşamış erken dönem kilise babalarının yorumlarıdır. Örneğin İskenderiyeli Origenes, İsa'nın kardeşlerinin Yusuf'un önceki evliliğinden olduğunu öne sürerek Meryem'in sürekli bakireliği (semper virgo) doktrinini savunmuş ve böylece Kutsal Yazılar'da açık dayanağı bulunmayan bir öğretiyi kilise geleneğine yerleştirmiştir. Kısa süre sonra Lyon'lu İrenaeus da benzer şekilde, Adem-Mesih paralelini kadın cinsiyetine uyarlayarak Meryem'i "Yeni Havva" olarak tanımlamış ve onu insanlığın kadın üzerinden sembolik olarak yeniden temsil edilişinin bir figürü hâline getirmiştir. Mariolojinin tarihsel gelişimi, özünde Mesih'e özgü niteliklerin sistematik olarak annesine aktarılması üzerine inşa edilmiştir. Buradaki

mantık zinciri hep aynı kalıbı izler: Eğer İsa Aracı ise, Meryem de aracıdır; İsa Kral ise, Meryem de Kraliçe'dir; İsa günahsız ise, Meryem de lekesiz bir doğumla günahsız yaratılmış olmalıdır. Ne var ki Kutsal Yazılar'da temeli bulunmayan bu kıyaslama, zamanla Katolik dogmalarına dönüşmüştür. Ortaya çıkan tablo, Mesihbilim'in tek başına yeterli görülmediği; Marioloji ile tamamlandığı, ancak nihayetinde onun gölgesinde kaldığı yönündedir. Mesih'in kâhinliğinin ve insanlığının mutlak yeterliliği, zamanla, annelik vasfıyla daha 'yakın' ve 'erişilebilir' görülen Meryem'i bir aracı olarak kullanma fikrinin gölgesinde kalmıştır. Bu dogmatik eğilim, Meryem'i merkeze alan bir dindarlıkla birleşince, Katoliklerin dualarının büyük bir kısmı Meryem'e yönelmiştir. Meryem'e atfedilen bu önem, II. Vatikan Konsili'nin ona resmen "Şefaatçi", "Yardımcı" ve "Aracı" gibi ünvanlar vermesiyle daha da güçlenmiş ve kurumsal bir kimlik kazanmıştır. Süreç içinde, başlangıçta İsa'nın tanrısal kimliğini vurgulamak amacıyla kullanılan "Tanrı'nın Annesi" (Theotokos) ünvanı, zamanla özgün Mesihbilimsel çerçevesinin dışına taşmıştır. Özellikle Mesih'e özgü olan aracılık, şefaat ve savunuculuk gibi rollerin Meryem'e atfedilmesi, kıyaslamalı bir mantıkla yeni ünvanların doğmasına neden olmuştur. Bu gelişme, Kutsal Yazılar'da vurgulanan Mesih'in tek ve yeterli aracılığı temelinden uzaklaşarak, bağımsız bir Meryem öğretisinin (Marioloji) gelişimine zemin hazırlamıştır.

Bu maneviyat, insanın güçlü bir anne figürüne duyduğu derin psikolojik ihtiyacı yansıtır. Ancak bu durum, pratikte Tanrı'nın Baba oluşunun ve Mesih'in aracılığının, insan yüreğinin en derin ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz görüldüğü anlamına gelir. Dolayısıyla bu sistemin içinde yaşayan insanlara Müjde'yi sunmak, yalnızca teolojik bir düzeltme değil, aynı zamanda derin bir ruhsal ve pastoral mücadele niteliği taşır. Zira yalnızca Mesih'e yönelmek, birçok kişi için özgürleşme değil, neredeyse annesini reddetmek gibi algılanır. Bu yüzden yapılması gereken, Meryem'in Kutsal Kitap'taki gerçek konumunu yeniden hatırlat-

maktır: Onu Rab'bin sadık bir hizmetkârı olarak saygıyla anmak, ama Mesih'in mutlak üstünlüğünden en küçük bir taviz vermemek.

Roma Katolik geleneğindeki Meryem anlayışının tarihsel gelişimi, Kutsal Yazılar'ın özlü ve dengeli tanıklığından belirgin bir sapma olarak değerlendirilir. Bu anlayış, elçisel dönemde bulunmayıp, kilise tarihinin ilk yüzyıllarında Kutsal Kitap dışı bir takdir ve hayranlık biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Zamanla Meryem'e duyulan bu saygı, neredeyse bir kült düzeyine ulaşmış, Roma Katolik maneviyatının merkezine yerleşmiş ve nihayet resmi kilise doktrinleri halini almıştır. Bu süreç, öncelikle Meryem'in kalıcı bakireliği doktriniyle başlamış; ardından kurtuluştaki yardımcı bir role sahip olduğu fikriyle genişlemiş ve sonunda yalnızca Mesih'e ait olan ünvanlar ve ayrıcalıklar ona atfedilmiştir. Dolayısıyla bu Marioloji, Mesihbilim'den hatalı bir türetmeyle ortaya çıkan tarihsel bir olgudur. Sanki Oğul'a layık görülen saygı, aynı mantıkla annesine de aktarılabilirmiş gibi bir yaklaşım benimsenmiş; oysa sadece Mesih'e özgü olan bu niteliklerin Meryem'e uygulanması, temel teolojik gerçeklerden bir sapmadır.

İtalyan rahip ve teolog Peder Luigi Gambero, *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought* (Kilise Babalarında Meryem: Patristik Düşüncede Kutsal Bakire Meryem) adlı eserinde, erken dönem Kilisesi'nin Meryem'e yaptığı vurguyu bilinçli olarak sınırlandırdığını ileri sürer. Ona göre bu durum, yaygın pagan ana tanrıça kültleriyle—Magna Mater, Kibele, İsis veya Diana gibi—yaşanabilecek bir inanç karışıklığını önlemeyi amaçlamaktadır. Gambero ayrıca, Eski ve Yeni Ahit'te, özellikle müjde kitapları ve elçilerin mektuplarında Meryem hakkındaki sessizliğe mistik bir anlam yükleyerek, bunun Tanrı'nın gizli planının bir parçası olarak anlaşılabilirliğini savunur. Ona göre bu sessizlik dahi ilahi bir amaca hizmet eder.

Gambero, bu sessizliği Antakyalı Ignatius'un İsa için kullandığı "sessizlikten çıktı" ifadesiyle kıyaslayarak, Kilise'nin Kutsal Bakire hakkındaki suskunluğunu benzer bir temelde açıklama-

ya çalışır. Ancak, Apostolik Babalar'ın yazılarında Meryem'den nispeten az söz edilmesini dönemin kültürel veya dini bağlamıyla açıklamaya çalışan bu yaklaşım sorunludur. Zira Tanrı'nın hakikati, insan kültürüne, hâkim dini uygulamalara veya toplumsal zihniyetlere bağımlı değildir. İlahi gerçekler, her çağda ve her kültürde, insan idrakinin tüm sınırlarına rağmen daima üstün gelir, zafer kazanır ve değişmez kalır.

Eğer Tanrı bir şeyi kurtuluş veya iman için gerekli görmüş olsaydı, o mesaj—kültürel olarak kabul edilebilir olsun ya da olmasın—Kutsal Yazılar'da açıkça vahyedilir ve elçiler tarafından sadakatle aktarılırdı. Meryem hakkında daha az bahsedilmesinin nedenini, erken dönem Hristiyanların pagan ana tanrıça kültleriyle karışma endişesine bağlayan argüman, Kutsal Ruh'un elçileri yönlendirme gücünü ve vahyin berraklığını hafife almaktadır. Tanrı, imanlıların Meryem hakkında—kurtuluşumuzla bağlantılı—temel gerçekleri bilmelerini isteseydi, hiçbir kültürel ortam veya dönemin düşünsel şartları bu vahyin ortaya çıkmasını engellemezdi.

Nitekim elçiler, müjdeyi yaymanın rahatsızlık yaratması, kafa karışıklığı doğurması veya düşmanlığa yol açması söz konusu olsa da, Tanrı'nın sözünü cesaretle ilan etmekten geri durmadılar (Elçilerin İşleri 5:29; 1. Korintliler 1:23–24). Ruh'a olan bu bağlılıkları, Tanrı'nın hakikatinin insanın hassasiyetleriyle sınırlanamayacağını gösterir. Aynı şekilde, sessizliğin Tanrı'nın gizli planının bir parçası olduğunu öne süren mistik argüman da oldukça yetersiz ve hatta tutarsızdır. Tanrı elbette gizemli şekilde çalışır; ancak Kutsal Yazılar açık ve yeterlidir: Tanrı'nın Sözü, iman ve kurtuluş bilgisi açısından gerekli olan her şeyi beyan etmiştir (2. Timoteos 3:16–17). Temel doktrinler belirsizliğe veya kültürel koşullara terk edilemez.

Kutsal Yazılar'ın herhangi bir konuda sessiz kalması, kurtuluş için gerekli olan gerçeklerin eksik bırakıldığı anlamına gelmez. Şu soru sorulmalıdır: Eğer Meryem'le ilgili doktrinler—Katolik öğretisinde savunulduğu gibi—iman ve kurtuluş için

bu kadar merkezi olsaydı, neden Tanrı bunları Kutsal Yazılar'da açıkça belirtmedi? Neden en erken kilise babaları bile bu konularda sessiz kaldı? Tanrı'nın, pagan kültürlerin Hristiyan inancını şekillendirebileceğinden habersiz olduğu düşünülebilir mi? Ya da gelecek nesillerin net bir öğretiye ihtiyaç duyacağını öngöremedi mi? Dahası, eğer o dönemde erkek figürlere tapınma eğilimi yaygın olsaydı, acaba Kutsal Kitap'ta Mesih hakkında da bu denli az bilgi mi bulacaktık? Asıl mesele şudur: Tanrı'nın değişmeyen ve yetkin bildirisi olan İlahî vahiy, insan kültürünün etkisiyle veya dönemin toplumsal zihniyetleriyle sınırlandırılmaz.

Kutsal Yazılar'da Meryem'in tasviri, derin bir saygı barındırmakla birlikte, ölçülü bir yaklaşımı da korur. Onun Tanrı'nın kurtarıcı planındaki önemli rolünü takdirle vurgular, fakat ona aracılık gibi özel bir konum atfetmez. Meryem, kişisel bir üstünlüğünden dolayı değil, tamamen Tanrı'nın egemen iradesi uyarınca, İsa'nın annesi olarak seçilmiş sıradan bir genç kadın olarak sunulur. Tanrı'nın vaatlerine sadakatle bağlı, yaşamını riske atmaya hazır ve toplumsal şüphe ve muhalefetle karşılaşmaya razı bir imanlı olarak betimlenir. Kutsal Kitap, onu günahsız bir kahraman olarak değil; şaşkınlık, tereddüt ve hatta oğlunun hizmeti karşısında zaman zaman anlayamama ve utanç duyguları yaşayan sıradan bir inanan olarak aktarır. Kutsal Kitap anlatılarının sonunda Meryem, öğrenciler arasında sadık bir izleyici olarak yerini alır; Pentekost günü Kutsal Ruh'u bekleyen dua topluluğunun içinde üst odada bulunur. Elçilerin İşleri'nin ikinci bölümünden itibaren Meryem'in adı artık anılmaz; Havarî Pavlus onu doğrudan zikretmez, yalnızca Galatyalılar 4:4'te tipolojik bir ifadeyle (kadından doğan) atıfta bulunur. Bu durum, Tanrı'nın ona yüklediği görev tamamlandıktan sonra Meryem'in anlatının merkezinden çekildiğini ve odak noktasının tamamen Rab İsa Mesih'e döndüğünü gösterir. Kutsal Yazılar, Meryem'i iman ve itaat örneği olarak yüksek bir saygıyla ele alır, ancak sonraki geleneklerde ortaya çıkan aşırı yüceltmelerin önüne geçecek net sınırlar da belirler.

Meryem'in bedenlen göğē alınması ve günahsız doğum dogmalarının gelişimi, Kutsal Kitap temelli iman anlayışı ve havarî gelenekten açık bir sapmayı temsil eder. Tarihsel veriler, Meryem'in bedeninin göğē alındığı düşüncesinin ilk kez 4. ya da 5. yüzyılda heterodoks ve agnostik kaynaklarda ortaya çıktığını, elçisel tanıklık veya kanonik Kutsal Yazılar'dan köken almadığını ortaya koymaktadır. Kutsal Yazı'da veya erken dönem tarihî belgelerde hiçbir temeli olmayan bu inancın, 1950'de Papa XII. Pius tarafından yanılmaz dogma olarak ilan edilmesi ve reddedenlerin ilahî yargıya uğrayacağı yönündeki ifadeler ciddi tartışmalar doğurmuştur. Kilise tarihinin ilk dört yüzyılı boyunca hiçbir kaynağa dayanmayan, göğē alınan kişilerle ilgili patristik listelerde dahi bulunmayan bir öğretinin imanî zorunluluk hâline getirilmesi, kilise otoritesinin aşırı kullanımına işaret etmektedir. Benzer biçimde, Meryem'in ana rahmine düştüğü andan itibaren aslî günahtan korunmuş olduğunu ileri süren günahsız doğum dogması da Kutsal Yazılar tarafından desteklenmemektedir. Yeni Ahit'te böyle bir inanca dair hiçbir iz bulunmazken, Yuhanna Chrysostom ve Origen gibi önde gelen Kilise Babaları dahi Meryem'e ah-lâkî kusurlar atfetmekte bir sakınca görmemiştir. Bu durum, söz konusu dogmanın havarî gelenekle bağdaşmadığını açıkça göstermektedir. Tanrı'nın vahyedilmiş Sözüne dayanmayan ve elçilerce bilinmeyen bu sonradan eklenmiş öğretilerin iman için bağlayıcı hâle getirilmesi, yalnızca Kutsal Yazı'nın doktrinlerdeki üstün ve yeterli otoritesini gölgeleyen bir gelişme olmuştur.

Roma Katolik öğretisinde Meryem'in İsa'ya aracılık etmesi gerektiği düşüncesi, Kutsal Yazıların yanlış yorumlanmasına dayanan ve Mesih'in tek aracılık görevini gölgeleyen bir yaklaşımdır. Bu anlayış çoğunlukla Yuhanna 2'deki Kana düğünü anlatısına dayandırılır; ancak burada Meryem'in rolü, Katolik öğretinin iddia ettiği gibi onaylanmak yerine, bilinçli bir şekilde sınırlandırılır. İsa'nın Meryem'e hitabı samimi bir "anne" değil, mesafeli ve resmi bir "kadın" ifadesidir; aynı ifade çarmıhta da tekrarlanarak aralarındaki ilişkinin değiştiğini gösterir. Bu du-

rum, İsa'nın artık aile bağlarına dayalı bir itaat ilişkisini sürdürmediğini, yalnızca Baba'nın iradesine bağlı olduğunu ortaya koyar. Ayrıca "Benden ne istiyorsun? Benim saatim henüz gelmedi" sözleri, Tanrı'nın işinin yalnızca Tanrı'nın belirlediği zaman ve yetki çerçevesinde gerçekleştiğini, hiçbir insan müdahalesine bağlı olmadığını net biçimde ifade eder. Buradaki ifade, İbrani dilinde "Bu konuda bizim ne ortak noktamız var?" anlamına gelir ve Meryem'in oğluna yön verme konusundaki girişimlerinin geçersizliğini ortaya koyar. İsa'nın Meryem'e "kadın" diye hitap etmesi, onu "ikinci Havva" olarak yüceltme amacı taşımaktan ziyade, Meryem'in de tıpkı diğer insanlar gibi Havva'nın günahı nedeniyle kurtuluşa muhtaç olduğunu hatırlatır. Bu an, Meryem'in annelik otoritesinin sonunu işaretler; artık o, biyolojik bir anne olarak değil, diğer tüm insanlar gibi Tanrı'nın Oğlu'yla iman yoluyla ilişki kurmak durumundadır. Kutsal Kitap'ın diğer pasajları da bu yorumu teyit eder: Matta 12'de İsa, ailesini kan bağıyla değil, Tanrı'nın iradesini yerine getirenlerle tanımlar; Luka 11'de ise kutsama, Meryem'in biyolojik anneliğine değil, Tanrı'nın Sözü'nü dinleyen ve itaat edenlere yöneltir.

Dolayısıyla Meryem'in İsa'yı ikna etme ya da aracılık etme konusunda sürekli ve ayrıcalıklı bir göreve sahip olduğu iddiası, Kutsal Yazıların tanıklığıyla doğrudan çelişir. Kutsal Kitap açıkça Mesih'in tek aracımız ve Başkâhinimiz olduğunu, iman eden herkesin hiçbir aracıya ihtiyaç duymadan doğrudan O'na yaklaşılabileceğini öğretir; Mesih'in aracılığı insan müdahalesine veya yönlendirmesine bağlı değildir. Bu nedenle kurtuluş ve Tanrı ile ilişki yalnızca Mesih aracılığıyla güvence altına alınmıştır ve O'nun benzersiz görevi hiçbir yaratılmış varlıkla paylaşamaz. Katolik geleneğinde Meryem'e aracılık rolü yükleyen bağlılık sistemi ise aslında tam tersi bir mesaj veren Kana düğünü anlatısının yanlış yorumlanmasına dayanmaktadır; çünkü Kutsal Yazılar Meryem'e Mesih'in hizmetinde resmi bir rol atfetmez. Buna karşılık Reform geleneği, her inananın yalnızca Mesih aracılığıyla Tanrı'ya eşit erişime sahip olduğunu savunurken, aynı

zamanda Meryem'i Rab'bin annesi olarak saygıyla anar ve iman ile itaattaki örnekliliğiyle yüksek takdir gösterir. Theotokos ünvanı da bu bağlamda Mesih'in tam Tanrılığını teyit eden zorunlu bir teolojik ifade olarak kabul edilir, fakat Meryem'e bağımlı bir bağlılığın temeli yapılmaz. Esas mesele, bütün öğreti ve uygulamaların Kutsal Yazı'nın nihai otoritesine uygun olmasıdır; aksi hâlde, Tanrı'ya özgü olan bir niteliğin bir yaratığa atfedilmesi putperestliğe varan bir sapmaya yol açar.

Yalnızca Kutsal Kitap ilkesine bağlılık, Meryem'in Kalıcı Bakireliği dogmasına ilişkin doğal bir sorgulama doğurur; çünkü ne Kutsal Yazı ne de tarihsel kaynaklar bu öğretinin bütün imanlılar için bağlayıcı bir dogma olarak benimsenmesini haklı kılacak ölçüde güçlü bir temel sunar. Erken dönem kilise yazarlarının görüşleri de aynı çizgide değildir; nitekim Tertullian, Meryem'in başka çocukları olabileceğini öne sürerek bu öğretinin sürekliliğini zayıflatmıştır. Bu nedenle Kalıcı Bakirelik, havarî geleneğinin doğal bir uzantısı olmaktan çok, sonradan eklenmiş bir öğreti izlenimi vermektedir. Daha sonraki dönemlerde ilan edilen Günahsız Doğum ve Meryem'in bedeniyle göğe alınması dogmaları ise çok daha tartışmalıdır; zira bunlara dair açık bir tanıklık ne Kutsal Yazı'da ne de erken dönem kilise babalarının eserlerinde görülür. Aksine, Origen, Basil ve Yuhanna Chrysostom gibi önde gelen yazarların Meryem'e kusur ya da şüphe atfetmiş olması, onun mutlak günahsızlığı iddiasıyla çelişir. Bu nedenle söz konusu dogmalar, Yeni Ahit'in tanıklığı ve en erken kilise geleneğiyle örtüşmeyip, üçlülük ve Mesih anlayışının tarihsel gelişiminden ayrı ve bağımsız bir çizgide gelişmiştir.

Sonuç olarak, Meryem dogmalarındaki farklılıklar, kilise otoritesinin doğasıyla ilgilidir. Reform geleneği, kiliseye yanılmaz bir öğreti yetkisi (magisterium) verme isteğinin Mesih tarafından verilmediğine inanır. Bu nedenle, Kutsal Yazı'da veya erken kilisenin en eski ve yaygın görüşlerinde açık bir temeli olmayan dogmalara güvenilemez. Böyle bir otorite olmadan bu tür konuları kesin olarak karara bağlamak mümkün olmadığından, yalnızca açıkça

vahyedilmiş olanla yetinmek gerekir. Meryem'e yüksek saygı göstermek elbette mümkündür; ancak inanç açısından yeterli temeli olmayan öğretileri zorunlu kılmak doğru değildir. Bu yaklaşım, Protestan tutumunu özetler: Evrensel (katolik) bir inanç idealize edilse de, vicdanımız ve Kutsal Yazı'ya bağlılığımız sınırları çizer; bu da bazı Meryem dogmalarını gereksiz ve inananlar için bağlayıcı olmayan öğretiler olarak görmemize yol açar.

Papa XII. Pius'un 1950'de ilan ettiği Meryem'in Bedenen Göğe Kabul dogmasını daha derinlemesine ele alalım. Bu dogmaya göre, İsa'nın annesi Meryem, yeryüzündeki yaşamının sonunda hem bedeni hem ruhuyla göğe alınmıştır; çünkü Meryem'in günahsız doğumu, onu ölümün çürüklüğünden korumuş ve bedensel kurtuluşunu nihai dirilişi beklemeden almasını mümkün kılmıştır. Bu nedenle, dogma ex cathedra, yani Petrus'un tahtından ilan edilmiştir. Munificentissimus Deus belgesinde, dogmayı reddedenlerin ebedi lanete uğrayacağı belirtilmiş ve bu durum, Papa'nın otoritesinin aşırı kullanıldığı gerekçesiyle Anglikan ve Doğu Ortodoks topluluklarından eleştiri almasına yol açmıştır. Savunucular ise, bir Papa'nın tek başına doktrin tanımlamasının daha önce de görüldüğünü ve bunun Birinci Vatikan Konsili'nde ilan edilen papalık yanılmazlığıyla örneklendiğini vurgular. Ayrıca, bu inancın tarihsel bir temele dayandığını, çeşitli kutlama günleri ve 374 yılında Aziz Epiphanius'un belirsiz bir şekilde değiştiği erken kilise yazılarıyla uzun süreli bir geleneğe işaret ettiğini öne sürerler. Temel argüman şudur: Eğer diğer Meryem dogmaları—özellikle Theotokos ünvanı, devam eden bakireliği ve günahsız doğumu—doğru kabul edilirse, Bedenen Göğe Kabul dogması mantıksal ve uygun bir sonuç olarak görülür. Meryem'in göğe yükselişi, Roma Katolik Kilisesi'nin kronolojik olarak ilan edilen son Kutsal Kitap dışı dogmasıdır; ancak bazı Katolik çevreler, bunun kesinlikle son dogma olmaması gerektiğini savunmaktadır. On yıllardır, Meryem'in 'Ortak Kurtarıcı' (co-redemptrix) olarak tanınması tartışılmakta ve bu, geleneksel Mariolojik düşüncenin bir uzantısı olarak görülmektedir; çünkü Mesih'e

atfedilen her şeyin, bir şekilde Meryem'e de atfedilmesi gerektiği düşünülmektedir. Bu düşünce tarzı, şimdiye kadar iki Mariolojik dogmanın ortaya çıkmasına yol açmıştır: İsa günahsız olduğuna göre, Meryem de günahsız doğmuş olmalıdır (1854 Günahsız Doğum Dogması) ve İsa göğe yükseldiğine göre, Meryem de bedenen göğe alınmış olmalıdır (1950 Göğe Yükseliş Dogması).

Bu kontrolsüz mantığın bir sonraki adımı, İsa Mesih dünyanın Kurtarıcısı olduğuna göre, Meryem'in de bu kurtuluşa 'Ortak Kurtarıcı' olduğu sonucuna varılmasıdır. Aslında, iki Kutsal Kitap dışı ve tartışmalı dogmayı doğurmuş olan anlayışın vardığı nokta budur. 'Ortak Kurtarıcı' dogması uzun süredir tartışılmakta ve önünde çeşitli süreçler ve engeller olsa da hâlâ gündemden düşmemektedir. Kutsal Kitap açısından bakıldığında ise bu dogma hatalı bir temele dayanır ve Kutsal Kitap'ın üstün otoritesine aykırıdır. Bedenen Göğe Kabul dogması ise, Kutsal Yazılar'da ne öğretilir ne de ima edilir. Bu durum zaman zaman İlyas'ın göğe alınışıyla (2 Krallar 2:11) karşılaştırılmaya çalışılsa da, bu yanlış bir benzetmedir; İlyas, Eski Ahit'te öne çıkan bir peygamber olarak anlatılır, ancak günahsızlığıyla övülmez ve başkaları için bağlayıcı bir örnek sayılmaz. Öte yandan, Meryem'in kalıntılarının bulunmaması gerekçesiyle dogmanın doğruluğunu savunmak da teolojik açıdan sağlam değildir; çünkü fiziksel kanıtın yokluğu, kurtuluş için gerekli bağlayıcı bir iman maddesi oluşturamaz ve yalnızca imanla aklanma öğretisine aykırı bir sonuç doğurur.

Bu dogma, Meryem'in günahsız doğumu ile gerekçelendirilir; iddiaya göre, ilk günahdan korunmuş olduğu için bedeni çürümeye uğramayacaktır. Oysa Kutsal Yazılar açıkça belirtir ki: "Çünkü herkes günah işledi ve Tanrı'nın yüceliğinden yoksun kaldı" (Romalılar 3:23) ve bu kapsama Meryem de dahildir; kendisi de bir Kurtarıcıya olan ihtiyacını kabul etmiştir (Luka 1:47). Yalnızca Mesih günahsızdır (İbraniler 4:15; 1 Petrus 2:22) ve başka bir insana günahsızlık atfetmek, Mesih'in benzersiz görkemi ve mükemmelliğini, ayrıca O'nun kefareti işinin evrensel gerekliliğini zayıflatır.

Modern mucizelerin ve şifaların, havariler dönemindekilerle doğrudan kıyaslanması da doğru bir yaklaşım değildir. Gerçek bir çağdaş mucize, Tanrı'nın bir duruma müdahil olan gücünün bir tezahürü olabilir; ancak elçisel kilise döneminde bilinmeyen ve Kutsal Yazılar'da yeri olmayan bir şahsiyet hakkında yeni ve bağlayıcı bir dogma inşa etmez. Mesih'in dirilişi, ölümden dirilenlerin benzersiz ve ilk örneğidir (1 Korintliler 15:20). Bedenlerimizin nihai yüceltilmesi, tüm inananlar için son yargı gününde gerçekleşecek bir umut unsurudur; hiçbirimiz için şimdiden gerçekleşmiş bir gerçeklik değildir. Dolayısıyla, Meryem'in bu yüceltmeyi zamanından önce aldığı iddiası, Kutsal Yazılar'ın öngördüğü kurtuluş zamanlamasını ve genel dirilişin kolektif doğasını temelden yanlış anlamak anlamına gelir. Dahası, bu dogmanın reddedilmesinin "Mesih'in kurtarıcı işinin anlamını çarpıttığı" yönündeki sav, gerçek Müjde'yi adeta baş aşağı çevirmektedir. Çünkü bizim kesin güvencemiz ve imanımızın temeli yalnızca Mesih'in tamamlanmış ve kâfi olan kurtarma eylemidir; O'nun yaratılışının yüceltilmesinde değil.

Kutsal Yazı'da açıkça temeli bulunmayan ekstra bir geleneği inanç esası olarak dayatmak, inananların üzerine Kutsal Yazı'nın yüklediği bir angaryayı yüklemek anlamına gelir. Kutsal Kitap, iman ve uygulamanın nihai ve yeterli kuralının yalnızca Tanrı'nın yazılı Sözü olduğunu ve bu sınırları aşan kilise kararlarına mutlak otorite atfedilemeyeceğini ısrarla vurgular. Nihai kurtuluşun ve bedenlerin yüceltilmesinin tüm görkemi yalnızca Mesih'e aittir; bu eşsiz ve mutlak görkemi herhangi bir yaratılmış varlıkla, Meryem'le dahi paylaşırma çabası, O'nun şahsının ve kurtarıcı işinin tam ve tek başına yeterliliğine gölge düşürür.

Papa Francis'in Meryem'in rolüne dair son açıklamaları, Hristiyanlık içindeki temel bir doktrin gerilimini yeniden gündeme getirmiştir. Papa, Mesih'in tek Kurtarıcı olduğunu vurgulayarak ve Meryem'e "ortak kurtarıcı" (Co-Redemptrix) ünvanını açıkça reddederek isabetli bir teolojik duruş sergilemektedir. Ne var ki, bu tutum, Roma Katolikliği'nin Meryem'i yücelten ve

yüzyıllara yayılan mariolojik dogmaları ile popüler bağıllık pratikleriyle derin bir çelişki içindedir. 1990'larda Mark Miravalle gibi teologların Meryem'i Co-Redemptrix (Ortak-Kurtarıcı), Mediatrix (Tüm Lutufaların Aracısı) ve Advocate (Savunucu) olarak dogmatik bir şekilde tanımlama girişimleri, Roma sistemindeki sistematik bir eğilimi ortaya koymaktadır: yaratılmış bir varlığı yalnızca Mesih'e ait olan sıfatlar ve işlevlerle donatma eğilimi.

Yalnızca Kutsal Kitap'a bağıllık ilkesi uyarınca, Kutsal Yazılar'da ve havariyel öğretilerde açık bir dayanağı olmayan bu tür eklemeler, vahyedilmiş imana katkı sağlamak yerine, insan kaynaklı bir dinî yenilik olarak reddedilmelidir. Öte yandan, doktrin ile dogma arasında resmi bir ayırım yapmak, sorunun özünü çözmede yetersiz kalır; zira yanılmaz olarak ilan edilmemiş olsa dahi, yaygın popüler dindarlık ve magisterial öğretiler, Mesih'in tek ve kâfi kurtarıcı işinin merkeziliğini gölgeleyen bir teolojik iklim oluşturabilir. Örneğin, Yuhanna 19:26-27'deki ayetlerin Meryem'i 'Kilisenin Annesi' olarak belirlediği yönündeki yorum, metnin kendi bağlamından veya Kutsal Yazı'nın bütünlüklü tanıklığından değil, yüzyıllar sonra oluşan kilise geleneğinden türetilmiştir. MS 150 öncesinde Meryem'e yönelik bir Hristiyan ibadetinin varlığına dair hemen hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Ancak bu yönlerdeki ilk teolojik ve sembolik adımlar, ikinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Yakup'un Protoevangelium'u gibi apokrif metinlerle atılmıştır. Bu metinlerde Meryem, 'kutsal saflığın tezahürü ve bedenleşmiş mükemmellik kutsallık' olarak tasvir edilir. Özellikle bakirelik vurgusu, yalnızca Mesih'in ilâhî kökenini işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda Meryem'in kendi benzersiz kutsallığının bir sembolü hâline gelir. Ona atfedilen bu istisnâî konum, zamanla ibadetin odağının kısmen Meryem'e kaymasına zemin hazırlamıştır.

Protoevangelium gibi apokrif metinler—kanonik Kutsal Kitap listesine dâhil edilmemiş ve ilham edilmiş olarak kabul edilmeyen metinler olmalarına rağmen—Meryem'e yönelik hürmet ve ibadet pratiklerinin teolojik temellerini atmıştır. Bu durum, özellikle yalnızca kanonik Kutsal Kitap metinlerini otorite ka-

bul eden inananlar için önemli bir tarihsel ve doktrinal meseledir; çünkü Meryem kültünün gelişiminde apokrif gelenekler ve kilise babalarının yorumları, kanonik metinlerden daha belirleyici olmuştur. Bu ibadet pratikleri, zamanla Kilise geleneği içinde kurumsallaşmış ve Katolik ile Ortodoks Hristiyanlıkta merkezî bir yer edinmiştir. Dahası, Meryem'in Sürekli Bakireliği ve Bedenen Göğe Kabulü dogmaları, sırasıyla Mesih'in gerçek insanlığının doğasını ve O'nun dirilişinin benzersiz, ilk örnek oluşunu dolaylı olarak zayıflatır. Zira söz konusu dogmalar, Kutsal Yazı'da herhangi bir dayanağı olmayan ve Meryem için Mesih'in kurtarıcı işine paralel, hatta onunla rekabet eder nitelikte ayrıcalıklı bir kurtuluş ve yüceltilme senaryosu inşa etmektedir.

Papa Francis'in 3 Eylül 2014 tarihli General Audience konuşmasına göre, Meryem'in anneliği ile Kilise'nin anneliği arasında güçlü bir bağ vardır. Ona göre, Meryem'le iyi bir ilişki geliştirilenler, bu sayede Kilise'yle ve kendi iç dünyalarıyla da sağlıklı ve derin bir ilişki kurmada destek bulurlar. Bu konuşmasında Papa, Meryem'in anneliğini Kilise'nin annelik modeli olarak gösterir. Meryem'in İsa'ya fiziksel olarak annelik yapmasının, Kilise'nin vaftiz yoluyla inanlılara manevi hayat vermesinin bir öncülü ve modeli olduğunu ifade eder. Bu yaklaşım, Meryem merkezli din anlayışının tipik bir özelliği olarak belirgin bir annelik vurgusunu ön plana çıkarır. Papa Francis, Meryem'le ilişki kurmayanları—yani ona dua etmeyen, güvenmeyen veya yardım dilemeyenleri—adeta yetim gibi görür. Oysa Kutsal Kitap, Kilise ile doğru bir ilişki kurulmasının yalnızca İsa Mesih aracılığıyla mümkün olduğunu ve bunun Kutsal Ruh'un işi olduğunu öğretir. Papa ise bu ilişkiyi kurmanın özel bir yolunun, Meryem'in anneliğini aracılık olarak kabul etmekten geçtiğini öne sürer.

Yukarı bahsi geçen Papa Francis'in bu yorumları, Roma Katolikliği'ndeki temel içsel çelişkiyi daha da belirgin kılar. Francis, en abartılı ünvanları sınırlama çabası gösterse de, Meryem'e yalnızca Tanrı'ya ve Mesih'e ait olması gereken sıfatların ve işlevlerin atfedildiği bir teolojik sistem içinde hareket etmektedir.

Örneğin, Vatikan II'nin temel belgelerinden biri olan *Lumen Gentium*, ona 'Savunucu, Yardımcı, Yardımsever ve Aracı' gibi ünvanlar verir. Dahası, Papa II. Ioannes Paulus'un öğretilerinde ve Louis de Montfort gibi azizlerin yazılarında, inananların 'tüm varlıklarını' Meryem'e adanmaları ve onu 'Kutsal Ruh'un bedensel tezahürü' olarak nitelendirmeleri teşvik edilmiştir. Bu örnekler, sorunun marjinal bir akımla sınırlı olmadığını, aksine Katolik dindarlığının ve magisteryal öğretinin en üst mertebelerine kadar nüfuz ettiğini açıkça gösterir.

Bu durum, Katolik inananı otorite meselesinde çözümsüz bir ikilemeyle baş başa bırakır: Kutsal Yazı'nın nihai ve yanılmaz otoritesi reddedildiğinde, farklı piskoposların, papaların ve konsillerin zaman içinde yaptığı çelişkili açıklamalar arasında hangisinin dogmatik bir tanım hâline geleceğini öngörmek imkânsızdır. Sonuç olarak, günahkâr ile Kutsal Tanrı arasına, yaratılmış herhangi bir varlığı—ne kadar yüceltilmiş olursa olsun—aracı, savunucu veya kurtarıcı olarak yerleştiren her iddia, yalnızca Mesih'e ait olan benzersiz görkemi ve kurtarıcı etkinliği gölgeler. Zira Tanrı ile insanlar arasında tek bir Aracı vardır: insan olan ve kendisini herkes için fide olarak sunmuş Mesih İsa (1 Timoteos 2:5).

Roma Katolik Kilisesi'nin Meryem ile ilgili dogmaları formüle ederken, Kutsal Yazılar'ı yorumlama yönteminde belirgin bir farklılık göze çarpar. Kilise, Mesih'in ilahiyatı veya Üçlü-Birlik gibi temel Kristolojik ve teolojik doktrinleri oluştururken büyük ölçüde tarihsel-gramatikal yorum yöntemine başvurur. Ancak Meryem dogmaları söz konusu olduğunda, bu yöntemden belirgin biçimde ayrılarak daha çok alegorik, mecazi ve geleneksel bir yorumlama tarzını benimsemiştir. Protestan teolojik perspektiften bakıldığında, bu metodolojik kayma, yalnızca Kutsal Yazı ilkesi ve Kutsal Yazılar'ın kendi kendini yorumlayan (*sacra Scriptura sui interpretes*) nihai otoritesi ile doğrudan çelişir. Bu yaklaşım, metnin tarihsel ve dilbilimsel bağlamına birincil öncelik vermek yerine, Kilise Geleneği'nin (*Magisterium*) önceden var olan inançlarını doğrulamak için metni araçsallaştırmakta ve böylece Kutsal Ya-

zı'nın otoritesini Kilise'nin öğretisel otoritesinin altına konumlandırmaktadır. Sonuç olarak, bu durum, nihai dini otoritenin yalnızca Kilise'de tecelli ettiği anlayışını yansıtır ve Kutsal Yazıları, Kilise geleneğini onaylayan bir araç hâline indirger.

Luka 1:28'deki meleğin Meryem'e hitabına bakalım: "Selam, ey Tanrı'nın lütfuna erişen kız!" (Yunanca: kecharitōmenē). Roma Katolik teolojisi, günahsız doğum doktrininin desteklemek amacıyla bu selamlama ifadesini yorumlarken tarihsel-gramatikal yöntemin sınırlarını aşan bir yaklaşım benimsemiştir. Doktrinin savunucuları, "kecharitōmenē" (κεχαριτωμένη) sözcüğünün etkin olmayan geçmiş zaman ortacı (eylemin geçmişte tamamlandığını, ancak sonucun veya durumun devam ettiğini ve öznenin eylemi yapan değil, yapılan olduğunu gösterir) olmasından yola çıkarak, bunun Meryem'deki lütuf dolu olma halinin kalıcı ve istisnai bir niteliğine, hatta onun doğuştan günah lekesinden muaf kılınmış olduğuna dair bir kanıt teşkil ettiğini iddia ederler. Bu gramer yapısının, eylemin geçmişte tamamlandığını ancak sonucun veya durumun şimdiki zamanda da devam ettiğini ve öznenin eylemi yapan değil, eylemden etkilenen konumunda olduğunu gösterdiği belirtilir.

Ancak Protestan teolojik hermeneutik (yorum bilimi) açısından bu yorum, metnin dilbilimsel yapısına ve bağlamına aşırı bir yük bindirmektedir. 'Kecharitōmenē' ifadesi melek selamlamasının bir parçasıdır ve Luka'nın metninde Meryem'in Tanrı'nın seçimiyle özel bir lütuf ve onur aldığını belirtmek için kullanılan bir hitap formülüdür. Bu ifade, tek başına Meryem'in hayatının başlangıcından itibaren günahsız olduğu veya günahattan tamamen arınmış bir doğaya sahip olduğu gibi son derece ağır bir dogmatik sonucu kanıtlamak için yetersizdir. Bu tür bir çıkarım, kelimenin sözlük anlamını ve metnin doğrudan amacını aşarak, daha sonraki bir kilise geleneğinin ihtiyaçlarını karşılamak üzere metne dışarıdan anlamlar yüklenmesi anlamına gelir. Bu durum, Kutsal Yazı'nın otoritesinin Kilise'nin öğretisel otoritesine tabi kılındığı bir yorum metodolojisini yansıtır. Bir başka ifadeyle, böylesi bir

yorum dilbilimsel ve bağlamsal olarak hatalıdır: Terimin sözlük anlamı esas itibarıyla “kendisine bol lütuf bahşedilmiş” veya “iyilikle donatılmış”tır; “doğuştan günahsız” anlamını içermez. Dahası, aynı gramer yapısındaki sıfatlar Yeni Antlaşmanın başka yerlerinde sıradan inananları tanımlamak için de kullanılır (örneğin Efesliler 1:6’da “lütüfla zenginleştirilmiş” anlamında ‘*echarritōsen*’ veya 1. Selanik 1:4’te “sevilmiş” anlamında ‘*ēgapēmenoi*’) ve bu kullanımların hiçbiri günahsızlık veya günahsız doğum gibi bir imada bulunmaz. Bu durum, gramer üzerine kurulu argümanın geçersiz olduğunu ve söz konusu yorumun sağlam bir metinsel yorumlamadan ziyade önceden kabul edilmiş bir dogmatik sonuca ulaşma amacı taşıdığını açıkça göstermektedir.

Günahsız doğum dogmasının tarihsel ve doktriner temelleri ciddi sorunlar barındırmaktadır. 1854’te ‘*Ineffabilis Deus*’ ile tanımlanan bu dogma, kısmen Latin Vulgata’nın Yaratılış 3:15’e dair hatalı tercümesine dayandırılmıştır. Metinde dişil bir zamir (ipsa) kullanılarak “o [kadın] senin başını ezecek” denilmekte ve bu yanlışlıkla Meryem’e atfedilmektedir. Oysa metnin orijinali ve doğru yorumu, kadının soyunu, nihayetinde Mesih’i işaret eden eril bir zamiri kullanır. Nitekim Katolik teolog Ludwig Ott dahi bu ayetin dogmayı otantik bir şekilde desteklemediğini, öğretinin ne Kutsal Yazı’da açıkça bulunduğunu ne de erken dönem Kilise Babaları – ne Grek ne de Latin – tarafından açıkça öğretildiğini kabul etmektedir. Kilise tarihi, Bernard of Clairvaux ve Thomas Aquinas gibi kilisenin önde gelen isimlerinin bu öğretiye karşı çıktığını ve hatta bazı papaların Meryem’in günah içinde doğduğunu öğrettiğini kaydetmektedir. Günahsız Doğum öğretisi ancak 12. yüzyılda belirmiş ve yüzyıllar boyunca hararetle tartışılmıştır; bu durum, Katolikliğin kendi içindeki “her zaman, her yerde ve herkes tarafından” (*semper, ubique, et ab omnibus*) inanılmış olma kriterini dahi karşılamadığını göstermektedir. Nihayetinde, bu dogma ilahi vahiy yoluyla değil, “uygunluk argümanı” (*convenientia*) denen bir mantıkla, yani “Tanrı’nın bunu yapmış olması uygundur, öyleyse yapmıştır” şeklindeki spekülatif bir akıl yürütmeyle ge-

liştirilmiştir. Bu tür bir düşünce sistemi, istenen herhangi bir şeyi ispatlamak için kullanılabilir ama sağlam bir Kutsal Yazı temelinden yoksundur. Günahsız doğum ve Meryem'in göğes alınışı gibi diğer mariolojik dogmalar da Kutsal Kitap'ta veya havarisel gelecekte herhangi bir dayanaktan yoksundur. Bu dogmalar, Meryem için Mesih'in inkine paralel bir kurtuluş ve yüceltilme senaryosu yaratma amacı taşır ve bu yönüyle yalnızca günahsız Kurtarıcı olan Mesih'in benzersiz görkemini perdelemektedir. Roma, bu insan yapımı ve tarihsel temelden yoksun dogmaları inananların vicdanına bağlayarak onları iman için gerekli kılmak suretiyle fiilen Kutsal Yazı'nın nihai otoritesini reddetmekte ve kendisini Mesih ile elçilerin ilan ettiği asıl Müjde'den ayırmaktadır.

Öte yandan, asıl endişe bu öğretinin 1854'te Papa IX. Pius tarafından bağlayıcı bir iman maddesi hâline getirilmiş olması ve dolayısıyla tarihsel açıdan sonradan eklenen bir nitelik taşımasıdır. İlk yüzyılın elçisel mirasına özgün bir şekilde dayanmadığı açıktır. Protestan teolojisine göre, vahye dayalı Hristiyanlık değişmezdir; elçiler tarafından bilinmeyen öğretiler sonradan eklenip Hristiyan vicdanına dayatılamaz. Kilise tarihi incelendiğinde, Günahsız Doğum dogmasının ne elçiler ne de Meryem'in kendisi tarafından tanınmadığı anlaşılır. Erken dönem tipolojik argümanlarda (örneğin Meryem'in Yeni Havva veya Ahit Sandığı olarak görülmesi) ya da onun paklığına dair ifadelerde bazı imalar bulunsa da, bunlar Günahsız Doğum'un özel dogmasını doğrudan desteklemez.

Daha belirleyici olan, saygın kilise babalarının Meryem'e günah ve ahlaki zaafı atfettiklerine dair çok sayıda olumsuz tanıklıktır; bu durum, herhangi bir tartışma veya savunma gerektirmeden ortaya konmuştur. Tertullian ve Origen gibi erken dönem teologlar, Matta 12:48 ve Luka 2:35'teki pasajları—örneğin Şimon'un Meryem'in ruhunu delip geçecek bir kılıç olacağını öngören kehaneti—Meryem'in şüphe, endişe ve kurtuluşa ihtiyaç deneyimini gösteren kanıtlar olarak yorumlamışlardır. Bu yorum, onun Mesih'in kefareti işine olan gereksinimini Romalılar 3:23'teki "Bütün insanlar günah işledi" ifadesiyle ilişkilendirir.

Bu yaklaşım, dördüncü ve beşinci yüzyıllarda Basileios ve Altın Ağızlı Yuhanna (John Chrysostom) gibi kilise önderleriyle devam etmiştir. Örneğin Konstantinopolis Başpiskoposu Chrysostom, Kana'daki düğünde Meryem'in eylemlerini (Yuhanna 2:3) "boş gösteriş" ve "bencil hırs" ile motive olmuş olarak değerlendirerek Mesih'in sert bir uyarıda bulunmasını gerekli görmüştür. Bu tür yorumlar, günahsız Meryem kavramının erken kilise inanç sisteminde yeri olmadığını gösterir. Daha sonraki dönemlerde Augustinus gibi kilise babaları Meryem'in paklığı üzerine konuşmaya başlamış olsa da, günahsız doğum dogmasını benimsemişlerdir; Augustinus, Meryem'in hâlâ ilk günahın etkisi altında doğduğunu kabul etmiştir. Katolik akademisyen Luigi Gambetto'nun da belirttiği gibi, Kilise Babaları bu benzersiz ayrıcalıktan haberdar görünmemektedir. Dogma ancak Orta Çağ boyunca kademeli olarak geliştirilmiş ve hâlâ yoğun tartışmalara konu olmuş, Thomas Aquinas gibi önde gelen teologlarca reddedilmiştir.

Bu nedenle Protestan vicdanı, tarihsel süreç içerisinde kilise otoritesi tarafından şekillendirilmiş ve Kutsal Yazılar'da açıkça temellendirilemeyen; ayrıca tüm Hristiyanların her dönemde ve her coğrafyada her zaman kabul ettiği evrensel bir hakikat olarak sunulmamış bir dogmaya itaat etmeyi reddeder. Bu reddediş, böyle bir dogmayı kabul etmemekle kınanma veya dini bir yaptırıma (lanet/cezalandırılma tehdidi) maruz kalma riskiyle karşı karşıya kalsa dahi değişmez. İman ve uygulama konusundaki nihai otorite yalnızca Kutsal Yazılar olmalıdır; zira Kutsal Yazılar, insanlığın evrensel günahkârlığına ve tek günahsız Kurtarıcı olan Mesih'in benzersiz ve tam anlamıyla yeterli görkemine sürekli tanıklık eder.

Bir diğer önemli konu olan Meryem görünümüleriyle (marian apparitions) ilgili iddialar Hristiyan inancı açısından geçerli kanıt olarak kabul edilemez ve bu tür iddialar ciddi bir ihtiyat ve ayırt etme becerisi gerektirir. Hristiyan inancının temel dayanağı, tarihsel olarak güvenilir ve derin teolojik anlamlar taşıyan İsa Mesih'in dirilişidir. Diriliş görünümleri, fiziksel olarak dirilmiş Mesih'in tanındığı, kendisine dokunulduğu ve samimi ilişkide

bulunulduğu çok boyutlu karşılaşmalar biçiminde gerçekleşmiştir; bu durum, doğal açıklamaları dışlayan ve O'nun kimliği ile günah ve ölüm üzerindeki kesin zaferini teyit eden sağlam bir kanıta dayanır. Buna karşılık, Mısır'daki Zeitoun gibi olaylarda tanınabilirlik ilkesi bulunmamaktadır; görülen figür, daha önce Meryem'in görünüşünü bilmeyen kişiler tarafından uzaktan, sessizce ve genellikle gece vakti gözlemlenmiş, gözlemciler arasında tutarsız ve öznel yorumlara yol açmıştır. Ayrıca bu fenomen, gözlemcilerin önceden sahip olduğu inançlar ve kültürel beklentiler çerçevesinde algılanmış; akademik antropolojik saha araştırmaları raporlarında da bu durum açıkça vurgulanmıştır. Zeitoun'da doğaüstü bir olayın gerçekleştiği varsayılsa dahi, bu kilise için belirleyici değildir. Kıpti bir kilisede meydana gelen bir görünüm, özel bir teolojik mesaj iletmediği sürece Roma Katolik, Doğu Ortodoks veya başka bir mezhebin doktrinlerine uyulmasını zorunlu kılmaz. O dönemde Mısır'daki Protestan liderler olayları gözlemlemiş fakat teolojik inançlarından taviz vermemiştir; bu da söz konusu fenomenlerin Meryem dogmalarına boyun eğmeden kabul edilebileceğini göstermektedir.

Meryem görünümleri konusunda iki temel nedenle son derece ihtiyatlı olunulması gerekmektedir. Birincisi, mucizelerin yalnızca Hristiyanlık bağlamında meydana gelmediği ve gayri-Hristiyan dinlerde de benzer doğaüstü olayların rapor edildiği gerçeğidir; bu durum, bu tür olayların otomatik olarak ilahi onay anlamına gelmediğini ve Kutsal Yazı'nın tutarlı vahyiyle sınanması gerektiğini gösterir. İkincisi ve daha kritik olanı, birçok Meryem görünümünde—Vatikan tarafından onaylanmış olanlar dahil—Mesih'in yüceliğini gölgeleyen bir teolojinin sergilenmesidir. Bu görünümler sıklıkla Meryem'i merkeze alır ve ona yalnızca Mesih'e ait olan rolleri yükler: Tanrı'nın gazabını yatıştırmak, kurtuluş aracılığı yapmak ve kefaret eylemlerini üstlenmek gibi. Bu Mariolojik aşırılık, Mesih'in tek ve yeterli aracılığını gölgede bırakarak yalnızca İsa'nın kurtuluş için tam anlamıyla yeterli olduğunu bildiren müjdeyi doğrudan zayıfla-

tır. Bu nedenle Zeitoun'daki gibi olaylar ilgi çekici olsa da dirilişin kanıtına üstün bir delil oluşturmaz, kilise aidiyetini belirlemez ve Meryem'e yönelik bir bağlılığı, İsa Mesih'in yüceliğini ve merkezi rolünü gölgede bırakacak biçimde teşvik ettiğinde reddedilmelidir. Tüm Kutsal Yazılar, Tanrı ile insanlar arasındaki tek Aracı olan Mesih'e tanıklık eder; bu bağlamda Meryem görünüşleri bu temel gerçeği değiştirme gücüne sahip değildir.

Katolik Kilisesi'nin litürjik takviminde Mayıs ayı (Mensis Marianus) geleneksel olarak Meryem Ana'ya ithaf edilmiştir. Bu ayda imanlılar genellikle tesbih dualarını okumaya, Meryem'e özel ibadetlere katılmaya ve onun onuruna düzenlenen alaylara iştirak etmeye teşvik edilir. Bu durum, Katolik gelenekte Meryem'e verilen merkezi rolü bir kez daha vurgulamaktadır. Bu tür bir adayış, Kilise'nin teolojik olarak odaklandığı noktayı da sorgulamaya açmaktadır. Zira Kilise, her ne kadar Üçlü-Birlik inancını resmen benimsemiş ve Elçilerin İman Bildirgesi'ni esas almış olsa da, pratikte Meryem'e atfedilen rol ve gösterilen hürmet, teolojik vurgunun farklı bir yöne kaydığı izlenimi uyandırmaktadır. Kilise için Meryem, daha erişilebilir, şefkatli ve dualara cevap vermeye daha yatkın bir figür olarak öne çıkarılır. Bu durum, İsa Mesih'in ve Kutsal Ruh'un rolüne dair soruları beraberinde getirmektedir: Mesih nerededir? O'nun aracılık rolüne ne olmuştur? Tanrı'nın beden almış hâli, İmmanuel, aracı olarak hizmet etmez mi? Aynı şekilde, Kutsal Ruh'un yeri ve işlevi nedir? O, dualarımızı Mesih'in adıyla Baba'ya ileten ve imanlılara teselli ve güç veren değil midir?

Katolik Kilisesi kendisini Üçlü-Birlik inancına dayalı olarak tanımlasa da, Meryem'e yönelik bu denli yoğun bir vurgu adeta başka bir teolojik perspektifi yansıtmaktadır. Bir ayı Meryem'e adanmak, Kutsal Yazılar'da açıkça vazedilen ve elçilerce öğretilen temel gerçeklerle çelişir görünmektedir. Eğer Kilise, Meryem'e adanmanın gerekli veya istenilir olduğuna karar veriyorsa, bu durum Tanrı hakkında ne söylemektedir? Sanki Kilise, Tanrı'yı gerçekten yaşayan ve halkıyla daima birlikte olan bir varlık olarak görmemekte ve O'na tam bir güvenle yaklaşmamızı engel-

leyen bir anlayışa kapı aralamaktadır. Bu bağlamda Papa Francis'in tüm dünyadaki Katoliklere hitaben yayımladığı mektup ve önerdiği iki Meryem duası da dikkat çekicidir. Dualarda yer alan "Romalıların Kurtarıcısı Meryem" ve "Sığınırız korunağına, ey Tanrı'nın Annesi" gibi ifadeler, Meryem'e atfedilen rolün teolojik sınırları zorladığını göstermektedir. Özellikle:

*"Sığınırız korunağına, ey Tanrı'nın Annesi;
Dualarımızı görmezden gelme,
Koru bizi her türlü tehlikeden,
Ey yüce ve kutlu Bakire."*

Benzer şekilde, Papa Franciscus da dünyayı Meryem'e emanet etme geleneğini sürdürmüştür. Bu uygulama, II. Dünya Savaşı döneminde Papa XII. Pius tarafından başlatılmış ve daha sonra Papa II. John Paul döneminde iki kez tekrarlanmıştır. Böylece Franciscus, hem II. Vatikan Konsili öncesi hem de sonrası Roma Katolik geleneğini birleştiren ve 20. yüzyılda kökleşmiş olan bu dini pratiği devam ettirmiş olmaktadır. Ancak Kutsal Yazılara baktığımızda, dünyanın Baba Tanrı tarafından Oğul'a emanet edildiği açıkça belirtilir (1. Korintliler 15:27). Hiçbir Mariolojik gelişme veya dini uygulama, bu temel ilahî gerçeğin önüne geçemez veya onun yerini alamaz. Yukarıdaki sözler, aslen yalnızca Tanrı'ya ait olan sığınak, koruyuculuk, duaya cevap verme ve kurtarma gibi nitelikleri Meryem'e yakıştırmaktadır. Oysa Kutsal Kitap şöyle der: "Eğer Tanrı bizden yana ise, kim bize karşı olabilir?" (Romalıları 8:31). Meryem'e Kutsal Yazılar çerçevesinde saygı duyulabilir; ancak bir ulusu onun korumasına adanmak ve ona ilahî sıfatlar atfetmek, farklı bir müjde anlayışını işaret etmektedir. Bu durum, geleneksel Hristiyan imanının Üçlü-Birlik merkezli yapısından sapma tehlikesi barındırmakta ve imanlıları asıl aracı ve kurtarıcı olan Mesih'ten uzaklaştırabilecek bir risk taşımaktadır.

Bu riski şu üç ana neden üzerinden değerlendirelim: Birincisi, Roma Katolik Kilisesi bu dogmaya son derece yüksek bir

önem atfetmektedir. Kilise öğretisine göre, Meryem'in göğre alınışını bilinçli bir şekilde reddeden kişi imandan tamamen düşmüş sayılır ve Tanrı'nın yargısıyla karşı karşıya kalır. İkincisi, John Henry Newman gibi önemli Katolik düşünürler dahi Meryem öğretilerinin (Marioloji) Katolik teolojisi ve ibadet hayatında merkezî bir role sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Marioloji, Kilise'nin doktrin yapısının adeta bir düğüm noktasıdır ve bu nedenle göz ardı edilemez. Üçüncüsü, Meryem'in göğre alınışı dogması, 1950 yılında Papalık Yanılmazlığı doktrini çerçevesinde ilan edilmiş en yeni dogmadır. Bu, Katolik ve Protestan kiliseleri arasındaki ayrışmanın derinleştiğini gösteren somut bir örnektir.

Fakat genel kaniya göre, Meryem'in ölümü veya göğre alınışıyla ilgili 5. yüzyıldan önce kayda değer bir gelenek yoktur. İlk referanslar ancak 5. yüzyılın sonları ile 6. yüzyılın başlarında ortaya çıkar; bu da yaklaşık 400 yıllık bir sessizlik dönemi yaratmış ve dogmanın tarihsel temeli konusunda ciddi şüpheler doğurmuştur. Örneğin, 4. yüzyılın önemli kilise babalarından Salamisli Epiphanius, Meryem'in sonuyla ilgili tutarlı bir kilise geleneği olmadığını kabul etmiş, onun doğal yollarla ölmüş, şehit edilmiş veya hâlâ yaşıyor olabileceğini öne sürmüş, ancak fiziksel göğre alınışıyla ilgili herhangi bir yorum yapmamıştır. Benzer şekilde Augustinus, Meryem'in Adem'in günahına bağlı olarak öldüğünü varsaymış, fakat onun göğre yükseltildiğine dair en küçük bir ima bile sunmamıştır. Bu tarihsel sessizlik ve erken dönem kaynaklarının belirsizliği, Meryem'in göğre alınışı dogmasının ne Kutsal Yazılara ne de ilk kilisenin ortak hafızasına dayanmadığını gösterir. Roma Katolik Kilisesi'nin, Meryem'in göğre alınışı dogmasını sözde bir sözlü gelenekle açıklama çabası da tarihsel ve metinsel açıdan tutarlı değildir. En eski metinler incelendiğinde, Meryem'in ölümü ve nihai akıbeti hakkında tutarsız ve birbirine çelişen anlatılar vardır; kimi metinler yalnızca ruhunun göğre alındığını söylerken, bazıları bedeniyle birlikte göğre yükseldiğini iddia eder. Üstelik bu rivayetlerin önemli bir

kısmı, ilk dönemlerde heterodoks, gnostik veya Kalkedon Kon-sili karşıtı çevrelerde dolaşmış, ancak sonradan “ortodoks” bir görünüm kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu durum, tek ve tutarlı bir havariyel geleneğin varlığı iddiasıyla açıkça çelişir. Benzer şekilde, Meryem’in göğe alınışını Vahiy 12’deki kadın figürüne dayandırma çabaları anakronik ve metne yabancı bir yorum (eisegesis) olmaktan öteye geçemez. Erken dönem Kilise Babaları bu kadın figürünü genel olarak Kilise’nin sembolü olarak yorumlamış ve Meryem’e bireysel bir atıfta bulunulduğunu kabul etmemiştir. Metin, bedensel bir göğe alınışı destekleyen herhangi bir ifade içermediğinden, dogmatik bir dayanak olarak kullanılamaz.

Meryem’in göğe alınışı dogması, Kutsal Yazılar’da ve ilk dört yüzyılın kilise tanıklığında temelden yoksundur. İmanlılardan, böyle geç, tutarsız ve tarihsel problemlerle dolu bir öğretiyi yanılmaz dogma olarak kabul etmelerini beklemek, vicdanları gereksiz yere bağlamak anlamına gelir. Yalnız Kutsal Kitap ilkesi işte tam da bu noktada anlam kazanır: İman ve uygulama yalnızca Kutsal Yazılar’ın açık öğretisiyle şekillenmeli; insan kaynaklı gelenekler veya geç dönem dogmalar, Tanrı Sözü’nün yerini almamalıdır. Bu prensip, Meryem dogmaları özelinde bir kez daha haklılığını ve gerekliliğini ortaya koymaktadır. Öyleyse söylenmelidir ki, Meryem’in göğe yükselişi inancı, tarihsel ve ilk dönem metinlerde temelinden yoksundur ve çelişkili, efsanevi anlatılarla ortaya çıkmıştır. Bu inancın en erken metinsel kaynağı, heterodoks bir metin olan ‘Meryem’in Göğe Yükselişi’ kitabıdır ve doktrin ancak yüzyıllar sonra kilise geleneğine girmiştir. Bu dogmayı savunmaya yönelik teolojik argümanlar, karşılaştığı ağır tarihsel sorunları aşmaktan uzaktır. Eleştirinin dayanağı, basit bir sessizlik argümanı değil; erken dönem Kilise Babaları’nın Meryem’in sonu hakkındaki somut ifadeleri, bu konudaki bilgisizlik beyanları, birbiriyle çelişen efsanelerin çokluğu ve bu efsanelerin kendi geç ortaya çıkışlarını itiraf etmelerinden oluşan sağlam bir kanıtlar bütünüdür.

Yeni Ahit kanonunun zamanla tanınması süreci ile göğ e alınma inancının gelişimi arasında kurulan paralellik temelsizdir. Zira kanon, kilise tarafından ilk andan itibaren elçisel otoriteye sahip metinlerin tanınıp ayırt edilmesiyle oluşurken, göğ e alınma dogması nesiller boyunca hiçbir tarihsel veya yazınsal tanıklığ a sahip olmayan bir iddiadır. Erken dönem kilisesi Meryem'i bireysel bir figür olarak değ il, tamamen Tanrı'nın antlaşma halkıyla ilişkilendirilmiş bir temsil olarak görmüştür; söz konusu metinler ise Meryem'in bedensel olarak göğ e yükselmesiyle bağlantılı değ ildir. Ayrıca, bu inancın kısa sürede ve tüm Hristiyanlarca kabul edildiğ i iddiası da tarihsel olarak doğ ru değ ildir. Kutsal Yazılar'da veya en erken apostolik gelenekte temeli olmayan bir iddiayı değ iş tirilemez bir dogma olarak ilan etmek, Roma Katolik Magisterium'unun kendisini Tanrı'nın Sözü'nün üzerine çıkarması anlamına gelir.

Bu bölümde okuduğ umuz üzere, Meryem'e ilişkin dogmalara yönelik eleştiriler, bu öğ retileri destekleyecek güvenilir kanıtların bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Öncelikle, Meryem'in beden en göğ e alındığ ı fikrinin Kutsal Yazılarda hiçbir dayanağ ı olmadığ ı gibi, ilk 400 yıl boyunca erken kilise tarih kayıtlarında da izine rastlanmaz. Bu düşünce, elçisel öğ retiye değ il, çok daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve kaynağ ı belirsiz efsanelere dayanır. Erken kilise babalarının göğ e alınan kişileri listelerken Meryem'i sürekli atlamış olmaları, tarihsel açıdan oldukça güçlü bir argümandır. Benzer şekilde, onun günahsız doğ duğ u dogması da Kutsal Kitap'ta desteklenmez; aksine, dönemin önemli din adamları onun bile manevi kusurları olabileceğ ini olağ an karşılamaktadır. Tüm bunlar, Romalılar 3:23'teki "bütün insanlar günah iş ledi" ifadesiyle de çeliş ir. Kutsal Kitap, kilisenin Tanrı'nın Sözü'ne tabi olduğunu öğ retir.

Bu dogmaların inanılması zorunlu ve yanılmaz olarak ilan edilmesi, Kutsal Yazıların üstünlüğ ünü baltalayan bir otorite kullanımına iş aret eder. İnsanların vicdanını, ilahi bir temeli ol-

mayan bir geleneğe bağlamak ve İsa ile elçilerin öğretilerine yabancı bir yük getirmek anlamına gelir. Ayrıca, bu durum, Kutsal Ruh'un temel bir gerçeği dört yüzyıl boyunca kiliseye açıklayamadığı ve bunu ancak sonradan gelenekle ortaya çıkardığı izlenimini vererek, Kutsal Yazıların yetkinliğini ve açıklığını zayıflatmaktadır. Bu dogmaların, Mesih'in benzersiz konumunu ve kurtuluş müjdesinin evrenselliğini gölgeleyen sonuçları vardır. Bedenin göğes alınması, Kutsal Yazılar'da yalnızca Mesih'e ait bir ayrıcalık olarak saklanan diriliş ve göğes yükselme onurunu yaratılmış bir insana atfetmektedir. Günahsız doğuş ise, Meryem'in diğer tüm insanlardan farklı ve özel bir kurtuluşa ihtiyaç duyduğu fikrini ortaya çıkarır; bu da Mesih'in herkes için geçerli olan kurtarıcı lütfuyla çelişir. Meryem'in kendisi bile Kurtarıcısı olan Tanrı'ya şükran duyduğunu ifade etmiştir. Bu nedenlerle, bu dogmalar sadece zararsız gelenekler değil; Kutsal Yazılar ve erken kilise tarihiyle çelişen, otoriter bir şekilde dayatılan ve nihayetinde Müjde'nin merkezindeki Mesih'in yeterliliğini ve benzersizliğini gölgeleyen ciddi teolojik hatalardır. Kutsal Kitap temelli iman, bu tür insan merkezli yenilikleri reddederek, inancı yalnızca Kutsal Yazılar'da güvenilir biçimde muhafaza edilmiş elçisel öğretiye dayandırmayı esas almaktadır.

Katolik gelenekte sıklıkla ileri sürülen görüşe göre, sağlam bir Kristolojiye ulaşabilmek için önce derin bir Marioloji bilgisine sahip olmak gerektiği söylenir. Ancak soruyu tersine çevirdiğimizde şöyle sorulabilir: Eğer önce sağlam bir Kristolojiye sahipseniz, bu Marioloji için ne kadar bir alan açar, yoksa Marioloji, yalnızca Mesih'in sözleri ve Kutsal Yazı çerçevesinde sınırlı, ikincil bir tartışma mı olur? Bu bağlamda, bu bölümü, Papalık bildirileri (Ineffabilis Deus, Munificentissimus Deus), Katolik dogmatik yazılar ve litürji (Efes Konsili, Lumen Gentium, Aziz Louis de Montfort vb.) gibi kaynaklardan derlediğim Meryem'e atfedilen ünvanları, Kutsal Kitap'ta Mesih'e atfedilen ünvanlarla kıyaslayarak hazırladığım aşağıdaki şema ile sonlandırmak istiyorum.

Meryem'e Atfedilen Ünvan	Mesih'e Ait Tek Ünvan
Cennetin ve yeryüzünün Kraliçesi (Ineffabilis Deus, 1854)	Kralların Kralı ve Rablerin Rabbi – İsa Mesih (Vah.19:16)
Tüm lütufların Aracısı (Mediatrice) (Ineffabilis Deus, 1854)	Tek aracı – “Tanrı ile insanlar arasında bir tek aracı, İsa Mesih” (1.Tim.2:5)
Şefaatçi (Advocata) (Lumen Gentium 62, 1964)	Yüce Başkâhin İsa Mesih – “Göğe çıkan ve Tanrı'nın tahtında oturan [büyük] Başkâhin” (İbr.4:14)
Yeni Havva (Lumen Gentium 63, 1964) Aziz Louis-Marie Grignion de Montfort, True Devotion to Mary, Bölüm 1, Madde 16: “Meryem, Adem'in cennette kaybettiği her şeyi geri kazandı. Tanrı'ya itaatiyle, Havva'nın itaatsizliğiyle kaybedilen her şeyi telafi etti. Havva'yı lanetleyen ve tüm çocuklarıyla birlikte yok oluşa götüren Tanrı'nın öfkesini yatıştırmak için Meryem, Tanrı'ya sunduğu değerli çarmlıhyyla o kadar çok şey yaptı ki, Adil Yargıç onu lütuf ve nimetlerle doldurdu ve yeni Havva'mız, yaşamımızın, lütfun ve merhametimizin annesi yaptı.”	Son Adam Mesih – “Birinci Adem yaşayan bir varlık oldu; son Adem yaşama veren ruh oldu” (1.Kor.15:45) “Çünkü tıpkı Tanrı'ya ait ilk insan Adem'de herkes ölüyorsa, Mesih'te de herkes dirilecektir.” (1 Korintliler 15:22)
Lütufların Tek Dağıtıcısı (Aziz Louis de Montfort'a göre)	İsa Mesih: Tüm lütufların kaynağı (“[Tanrı'nın] bütün doluluğu O'nun içinde bedenlendi” – Kol.1:19)
Kutsal Bakire (Virgo Sacra) (Litürjik dualar ve ilahiler)	İsa, kutsal ve saf bir figür olarak kabul edilir (İbraniler 7:26).
Eş Kurtarıcı (Co-redemptrix) (Aziz Louis de Montfort'un yazıları) True Devotion to Mary, Bölüm 1, Madde 14: “Tanrı'nın lütfu aracılığıyla, dünyanın Kurtarıcısı'nın, insan doğasını ondan aldığı ve O'na tamamen bağımlı olduğu için, Meryem olmadan bizim için doğru ve mükemmel bir şekilde dünyaya gelmek istememesi kadar kesin ve tartışılmaz bir gerçek yoktur. Böylece, Meryem olmadan Tanrı'nın bize lütfunu vermek istememesi de aynı şekilde kesindir.”	İsa, tek kurtarıcı olarak kabul edilir (Elçilerin İşleri 4:12). “Çünkü tek Tanrı ve Tanrı ile insanlar arasında tek bir Aracı vardır. O da insan olan ve kendisini herkes için fidiye olarak sunmuş bulunan Mesih İsa'dır.” (1. Timoteos 2:5-6) “Bu nedenle, merhamet bulmak ve ihtiyacımız olan anda bize yardım edecek lütfu kavuşmak için Tanrı'nın lütuf tahtına cesaretle yaklaşalım.” (İbraniler 4:16)

Vatikan'ın resmi sitesinde yer alan Papa XIII. Leo'nun 5 Eylül 1895 tarihli genelgesinde, Adjutricem Populi adlı metnin 9. paragrafında şu sözler yer almaktadır: "Ey en kutsal Bakire, Tanrı'nın bilgisine senden başka kimse sahip olamaz; ey Tanrı'nın Annesi, senin aracılığın olmadan kimse kurtuluşa erişemez; senin aracılığın olmadan kimse merhamet tahtından armağan alamaz." Ancak Kutsal Kitap açıkça şöyle ilan eder: "Çünkü tek Tanrı ve Tanrı'yla insanlar arasında tek aracı vardır. O da insan olan ve kendisini herkes için fidiye olarak sunmuş bulunan Mesih İsa'dır." (1. Timoteos 2:5). Bu sözler, kurtuluşun yalnızca Mesih'te olduğu gerçeğini reddederek, Kutsal Yazılar'ın "Sonsuz yaşam, tek gerçek Tanrı olan seni ve gönderdiğin İsa Mesih'i tanımalarıdır." (Yuhanna 17:3) sözüyle çelişmektedir. Genelgede Meryem, "Hristiyan halkının en güçlü yardımcısı ve en merhametli olan Kutsal Tanrı Annesi" olarak tanıtılmaktadır. Oysa Kutsal Kitap'a göre yardım ve şefaath yalnızca Tanrı'ya ve Mesih'e aittir. Romalılar 8:34'te "Dirilmiş olan Mesih İsa, Tanrı'nın sağındadır ve bizim için aracılık etmektedir." denilerek, aracılığın yalnızca Mesih'e özgü olduğu belirtilir.

Başka bir ifadede, "Ona verilen güç neredeyse sınırsızdır" ve "Onun ünvanlarının gücünü ve kapsamını ölçmek imkânsızdır." denilerek Meryem'e tanrısal bir güç atfedilmektedir. Ancak Kutsal Kitap'a göre bütün yetki ve güç yalnızca Tanrı'ya aittir. Matta 28:18'de İsa, "Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi." diyerek bu gerçeği açıkça ifade eder. Dolayısıyla Meryem'e bu tür bir yetki atfetmek, Kutsal Yazılar'ın öğretisine aykırıdır. Bu genelgede ayrıca, İskenderiyeli Aziz Cyril'in sözlerine atıfla, "Senin aracılığınla havariler uluslara kurtuluşu müjdelediler... Senin aracılığınla o paha biçilmez Haç her yerde onurlandırıldı ve saygı gördü; senin aracılığınla şeytanlar bozguna uğratıldı ve insanlık cennete geri çağrıldı; senin aracılığınla putların esaretinde tutsak olan her sapkın yaratık gerçeği tanımaya yönlendirildi; senin aracılığınla inananlar kutsal vaftize kavuştu ve tüm halklar arasında kiliseler kuruldu." şeklindeki sözler, Meryem'i

kurtuluş sürecinin merkezine yerleştirmektedir. Kutsal Kitap'a göre ise kurtuluş yalnızca Mesih'in işiyle ve iman yoluyla mümkündür. Elçilerin İşleri 4:12'de "Başka hiç kimsede kurtuluş yoktur." denilerek bu gerçek açıkça dile getirilir. "Mesih'in Krallığının Devamı" başlığı altında Meryem'in sürekli yardımına ve aracılığına vurgu yapılarak Mesih'in krallığının devamı için tesbih duasının gerekliliği vurgulanır. Ancak 1. Timoteos 2:5'te "Çünkü tek Tanrı ve Tanrı'yla insanlar arasında tek aracı vardır. O da insan olan ve kendisini herkes için fidiye olarak sunmuş bulunan Mesih İsa'dır." denilerek aracılığın yalnızca Mesih'e ait olduğu kesin biçimde belirtilir. Yine, "Göksel konutundan Tanrı'nın emriyle Kilise'yi gözetmeye, bize yardım etmeye ve annemiz olarak dostluğumuzu sürdürmeye başladı; böylece, insanlığın kurtuluşunun gizemiyle bu kadar yakından ilişkili olan o, Kurtuluş'tan sonsuza dek akacak olan lütufların dağıtımıyla da aynı derecede yakından ilişkili oldu." ifadesi, Meryem'i Tanrı'nın lütfunun dağıtımında etkin bir rol üstlenmiş gibi göstermektedir. Kutsal Kitap'a göre ise lütuf yalnızca Tanrı'dan gelir ve Kutsal Ruh aracılığıyla insanlara ulaştırılır. Yuhanna 1:17'de "Kutsal Yasa Musa aracılığıyla verildi, ama lütuf ve gerçek İsa Mesih aracılığıyla geldi." denilerek lütfun kaynağının yalnızca Mesih olduğu belirtilir.

Buna ek olarak, Katolik geleneğinde Meryem'in 'Yeni Ahit'in Ahit Sandığı' olarak tasvir edilmesine de değinmek gerekir. Bu görüşün Kutsal Kitap'taki tipolojiye dayandırıldığını söylüyorlar. Ancak bu iddiayı dikkatle incelediğimde, Kutsal Yazılar'ın aslında böyle bir şey öğretmediğini görüyorum. Katolik Katekizmi'nin 2676. paragrafı, Meryem'in Tanrı'nın halkıyla birlikte olduğu yerin, yani Ahit Sandığı olduğunu ileri sürüyor. Catholic Answers gibi inanç savunuculuğu yapan kaynaklar da aynı iddiayı tekrarlıyor. Bu yüzden ben de hem bu savunmalara hem de Kutsal Kitap'ın gerçekte ne dediğine baktım. Katolik inanç savunucularının ilk dayanağı, 2. Samuel 6 ile Luka 1'i yan yana getirmek oluyor. Onlara göre, Ahit Sandığı'nın Yahuda'nın dağ-

lık bölgesine yaptığı yolculuk, Meryem'in Elizabet'i ziyaretine bir tür öncelik ve benzer bir tip oluşturuyor. Fakat dikkatli incelendiğinde, aslında aynı yol değil; yalnızca genel hatlarıyla aynı bölgeye yapılan bir yolculuk söz konusu. Bu kadar ince bir benzerlikten böyle güçlü bir doktrin çıkarmak bana oldukça zorlama geliyor.

Bir diğer paralellik iddiası ise, Davut'un Ahit Sandığı önünde söylediği sözlerle Elizabet'in Meryem'e söyledikleri arasında kuruluyor. Katolik inanç savunucuları, Davut'un "Rab'bin Sandığı bana nasıl gelebilir?" (2. Samuel 6:9) sorusunun, Elizabet'in "Rabbimin annesi bana nasıl gelir?" (Luka 1:43) sözüne benzediğini savunuyor. Ancak 2. Samuel 6:9'a baktığımda, Davut'un bu sözü sevinçle değil, korku içinde söylediğini görüyorum. O sırada sandık yanlışı taşındığı için bir trajedi yaşanmıştı ve Davut'un yüreği korkuyla doluydu. Dolayısıyla burada sevinçli bir benzerlik değil, tamamen farklı ve olumsuz bir bağlam vardır. Ayrıca Davut'un efod (eski İbrani ayinlerinde giyilen keten önlük) giyip Rab'bin önünde oynamasıyla, Yahya'nın annesinin karnında sevinçle hareketlenmesi arasında bağ kuruyorlar. Oysa Davut'un efod giymesi, onun bir rahip olduğu için değil, Tanrı'nın önünde alçakgönüllü bir tavır takındığı içindi. Davut bir kraldı, rahip değildi. Bunu rahiplikle ve Yahya'yla bağdaştırmaya çalışmak oldukça zorlama bir okumadır.

Daha da önemlisi, 2. Samuel 6'da asıl vurgu sandığın kendisinde değil, Rab'bin huzurundadır. Ahit Sandığı, Tanrı'nın halkının arasında bulunduğu yeri simgelerdi. Luka 1'e baktığımızda ise, Meryem'in yol boyunca taşıdığı şey aslında İsa'nın ta kendisidir. Yani tipolojiyi doğru anlamak gerekirse, "Yeni Ahit'in Ahit Sandığı" Meryem değil, bizzat İsa'nın bedenidir; çünkü Tanrı'nın aramızda görünür şekilde bulunması, İsa'da gerçekleşmiştir, Meryem'de değil. Luka 1:42-43'te Elizabet, Meryem'e "rahminin ürünü de kutsanmıştır" der; yani Elizabet'in asıl işaret ettiği, Meryem'in karnındaki İsa'dır. Ayrıca Meryem, "kadınlar arasında kutsanmış" olarak anılır; tüm insanlığın üze-

rinde bir konuma yükseltilmemiştir. Katolik inanç savunucuları ayrıca, Ahit Sandığı'nın içindeki manna, levhalar ve Harun'un asası gibi eşyaların Mesih'i simgelediğini söylerler. Evet, bu doğrudur; ancak buradan yola çıkarak "o halde Meryem sandığın kendisidir" sonucuna varmak yanlıştır. Çünkü İsa doğduktan sonra artık Meryem'in içinde değildir. Eğer İsa'nın bulunduğu her yer sandık sayılıyorsa, O'nun girdiği her ev, her tapınak, hatta dünyanın kendisi bile "Yeni Sandık" olmalıydı. Bu mantık kendi içinde tutarsızdır.

Benim için net olan şudur: Kutsal Kitap, Meryem'in "Yeni Ahit'in Ahit Sandığı" olduğunu hiçbir yerde öğretmez. Aksine, Ahit Sandığı'nın gerçek karşılığı Mesih'in kendisidir. Eski Ahit'te Sandık hem tahtadan (insanlık) hem de altından (tanrısalılık) yapılmıştı; tıpkı Mesih'in hem tam insan hem de tam Tanrı olması gibi. Eski Ahit'te sandık, Tanrı'nın halkıyla birlikte görünür olarak bulunduğu yeri temsil ediyordu; Yeni Ahit'te ise bu varlık yalnızca Mesih'te somutlaşır. Yuhanna 1:14'te "Söz insan olup aramızda yaşadı" denir; burada kullanılan "yaşadı" fiili aslında "çadır kurdu" veya "aramızda mesken tuttu" anlamına gelir. Yani İsa'nın bedeni, Tanrı'nın gerçek meskenidir. Eğer Meryem gerçekten Yeni Ahit'in Ahit Sandığı olsaydı, elçilerin yazılarında bu açıkça öğretilirdi. Ama ne Pavlus, ne Yuhanna, ne de başka bir elçi böyle bir şey yazmamıştır. Yuhanna, Meryem'in bakımını üstlenmiş olmasına rağmen onun için böyle bir sıfat kullanmaz; aksine, doğrudan Mesih'i Tanrı'nın konutu olarak tanımlar. Bu nedenle, Kutsal Kitap'a dayanarak şunu söylemek gerekir: Yeni Ahit'in Ahit Sandığı Meryem değil, bizzat İsa Mesih'in kendisidir.

Bu konuyu daha detaylandıracak olursak, Pavlus'un Romalılar 3:25'te "Tanrı Mesih'i, kanıyla günahları bağışlatan ve imana benimsenen kurban (mercy seat) olarak sundu" şeklindeki ifadesi, Eski Antlaşma'daki hilastērion (ἱλαστήριον) teriminin teolojik devamı niteliğindedir. Eski Yunanca hilastērion sözcüğü "kefareti", "kefareti kapağı" veya "antlaşma kapağı" anlamına

gelir ve Septuaginta’da Antlaşma Sandığı’nın üzerindeki “bağışlanma kapağı” için kullanılmıştır; bu, Tanrı’nın halkıyla buluştuğu ve bağışlamanın gerçekleştiği yerdir. Bu terim, Yeni Antlaşma’da iki temel yerde geçer: Romalılar 3:25’te “ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς” (Tanrı Mesih’i bir hilastērion olarak sundu) ve İbraniler 9:5’te “κατασκάζοντα τὸ ἱλαστήριον περὶ ὧν” (bağışlanma kapağını gölgeleyen keruvlar) ifadelerinde. Eski Antlaşma’da hilastērion (mercy seat), Tanrı’nın gazabının halk üzerinden kaldırıldığı kefaret yeri (Lev. 16; Çık. 25:17–22); Yeni Antlaşma’da ise bu “kefaret yeri” bizzat İsa Mesih’in kendisidir. Pavlus’un belirttiği gibi, Tanrı Mesih’i imanla kabul edilmek üzere bir kefaret olarak sunmuştur (Rom. 3:25; İbr. 9:13–14; 1 Yuhanna 2:2; 4:10). Böylece Tanrı’nın gazabı Mesih’te yatışmış ve iman edenler Tanrı’nın huzuruna suçsuz ve kabul edilmiş olarak çıkabilmiştir. Dolayısıyla Pavlus’un hilastērion ifadesini kullanma biçimi, Meryem’e değil, Mesih’in kendisine atıfta bulunur. Pavlus, Eski Antlaşma’nın sembolik dilini doğrudan Yeni Antlaşma’ya taşır: Eski Antlaşma’da Tanrı’nın huzurunun somutlaştığı “bağışlanma kapağı” nasıl Tanrı’nın merhametinin görünür bir işaretiyse, Yeni Antlaşma’da da İsa Mesih bu işlevi bizzat üstlenmiştir. Bu nedenle “bağışlanma kapağı” terimi tipolojik olarak Meryem’e değil, Tanrı’nın kurtarıcı eyleminin merkezinde yer alan Mesih’e atfedilir. Aynı ifade Septuaginta çevirisinde de kullanılır; İsa ve havariler de bu çeviriyi kullanmışlardır. Pavlus, Eski Antlaşma’da geçen hilastērion ifadesini doğrudan Septuaginta’dan alıp Yeni Antlaşma’da kullanarak, Eski ile Yeni arasındaki teolojik sürekliliği bilinçli biçimde vurgulamıştır.

Bu bölümü bitirirken şu noktaya değinmek istiyorum: “Meryem’e tapmıyoruz; ona hürmet ediyoruz” şeklindeki ifadeler ilk bakışta mantıklı görünebilir; ancak “hürmet” adı altında yapılan uygulamaların içeriğine yakından bakıldığında, bu ayrımın pratikte nasıl silikleştiği görülebilir. Öncelikle, Kutsal Kitaba göre “tapınma”nın (latría) ne olduğunu tanımlayalım: Tapınmak, yalnızca Tanrı’ya has olan mutlak bağlılık, itaat ve

yüceltme eylemidir. Bu, O'nun önünde eğilmeyi, yalnızca O'na dua etmeyi, yalnızca O'na yücelik atfetmeyi ve O'nu yalnızca Kendi'ne ait olan ünvanlarla onurlandırmayı içerir (Matta 4:10, Vahiy 22:8-9). Şimdi, Meryem'e gösterilen "hürmet"e (dulia) bakalım. Katolik geleneğinde onun heykel ve ikonları önünde diz çökülür. Her gün söylenen "Selam Sana Ey Kraliçe" (Salve Regina) gibi dualarda kendisine "Ey Merhamet Anası, Hayatımız, Tatlılığımız ve Umudumuz" gibi sıfatlar atfedilir ve "Göklerin Kraliçesi" olarak hitap edilir; bu ünvan, benzer bir kullanım nedeniyle Yeremya 7:18'de ("Kadınlar Gök Kraliçesi'ne pide pişirmek için hamur yoğuruyor. Beni öfkeliendirmek için başka ilahlara dökmelik sunular sunuyorlar") eleştirilir. "Meryem aracılığıyla İsa'ya" (Ad Iesum per Mariam) prensibiyle onun aracılık rolüne vurgu yapılır; sanki İsa'ya ulaşmak için bir aracıya ihtiyaç varmış gibi. Hatta bazı popüler dindarlık örneklerinde ona kurtarıcılık, mucize bahşetme ve ruhları koruma gibi, esasında Tanrı'ya ait olan vasıflar yüklenebilmektedir. Kutsal Kitap'taki "Göklerin Kraliçesi" ünvanının Tanrı'yı öfkeliendirdiğini biliyor muydunuz? Böyle bir ünvanı Rabbimiz'in annesine vermek neden makul görülsün? Yeremya 44'te Yahudilerin "Göklerin Kraliçesi"ne tapınması tasvir edilir. "Göklerin Kraliçesi"nin, Kenan panteonunun tanrıçalarından biri olan Aştar olduğunu biliyor muydunuz? Babilliler ve Asurlular ona İştâr, İbraniler ise Aşera adını verirdi. Aynı tanrıça Yunanların Afrodite'i ve Romalıların Venüs'ü ile de özdeşleştirilmiştir. Göklerin Kraliçesi cinsel aşk, annelik ve bereket tanrıçasıydı; rahibeleri ise genellikle kült faaliyetleriydi. 17. ayette, Yahudilerin Babil sürgünü öncesindeki nimetleri bu Göklerin Kraliçesi'ne tapınmalarına bağladıkları görülür. 18. ayette ise içinde bulundukları sıkıntıların nedenini ona tapınmayı bırakmalarına dayandırır. Dolayısıyla Tanrı'nın esinlediği Söz, "Göklerin Kraliçesi" ünvanını şeytani bir olgu olarak tanımlamaktadır.

Aynı şekilde, Vahiy 12'deki bir ayet, söz konusu kadının Meryem olduğunu öne sürmek için sıklıkla kullanılır. Ancak

buradaki bağlamın tamamı, sıkıntı döneminde İsrail'den kaçan Yahudilerle ilgilidir. Yuhanna iki alamet görür. Birincisi bir kadındır ve bu kadın, İsrail'in bir tipi ve tasviridir; Eski Ahit'te sık görülen bir temadır. Bunun arka planı, Yusuf'un Yaratılış 37:9-11'deki rüyasında bulunur: Güneş, Yusuf'un babası Yakup'u; ay, annesini; yıldızlar ise Yakup'un çocuklarını yani kardeşlerini temsil eder. Vahiy 12:6'da bu kadının çöle kaçtığı ve 1.260 gün boyunca Tanrı tarafından korunduğu yazılıdır. 14. ayette bu kadına kanatlar verildiği belirtilir. 4. ayette ise Şeytan'ın doğacak çocuğu öldürmek için girişimde bulunduğu, başarısız olunca da çocuğu dünyaya getiren ulus olan İsrail'e yöneldiği görülür. Yuhanna'nın gördüğü ikinci alamet olan kızıl ejderha, 9. ayette açıkça şeytan olarak tanımlanır. Dolayısıyla burada Meryem'i Göklerin Kraliçesi olarak gösteren bir işaret yoktur. Aslına bakılırsa, Vahiy 4 ve 5. bölümlere baktığımızda, yedi mühür açılmadan hemen önce orada bulunan Üçlü-Birlik Tanrılığı görürüz; ancak ne bir Göklerin Kraliçesi'ne ne de İsa'nın sağında Meryem'e rastlarız. Kutsal Kitap, Mesih'in yeryüzündeki annesiyle değil, geliniyle (yani kilisesiyle) birlikte hüküm süreceğini öğretir.

Koloseliler 2:9-10, Mesih'in kimliğine ve O'nda sahip olduğumuz kimliğe dair çarpıcı bir gerçeği ortaya koyar: “Çünkü Tanrılığın bütün doluluğu bedence Mesih'te bulunuyor. Siz de her yönetim ve hükümlerliliğin başı olan Mesih'te doluluğa kavuştunuz.” Bu sarsıcı ifade, hemen öncesinde yapılan uyarıyı dikkate aldığımızda daha anlamlı hâle gelir: “Dikkatli olun! Mesih'e değil de, insanların geleneğine, dünyanın temel ilkelerine dayanan felsefeyle, boş ve aldattıcı sözlerle kimse sizi tutsak etmesin” (Koloseliler 2:8). Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Eğer Mesih'te tamamlanmışsak ve Kutsal Yazılar, Tanrı esini olarak, bizi “her iyi iş için donatıp yetkin kılıyorsa” (2. Timoteos 3:16-17), o hâlde neden tespihlere, neden Meryem'e, neden Roma Katolikliğinin tüm sakramentlerine ihtiyaç duyalım? İsa neden yeterli olmasın? Açıkça görülmektedir ki sakramentlere

katılmak, ayinlerde bulunmak, tekrarlanan dualar okumak veya dini nesneler kullanmak kişiyi Mesih'te zaten sahip olduğu doluluk açısından daha ruhsal hâle getirmez. Bu uygulamalar, insan eliyle oluşturulmuş gelenekler olarak kalır; Tanrı Sözü'nün yerine geçemez ve onun üzerine hiçbir katkıda bulunamaz. Ruh-sal olgunluk, dışsal ritüellerin birikimiyle değil, içsel bir dönüşümle elde edilir. Bu dönüşümün tek kaynağı, Mesih'i yücelten ve O'ndaki bütünlüğümüzü vaaz eden Tanrı'nın yazılı Sözü'dür. Gerçek ruhsallık, daha fazla ayine katılmakta değil, Tanrı'ya dair anlayışımızı derinleştirmekte yatar ve bu anlayış yalnızca O'nun Sözü'nden beslenir. İnsan geleneğinin Tanrı'nın buyruğuymuş gibi sunulduğu her uygulama, nihayetinde Mesih'in yeterliliğini gölgelemekten başka bir işlev taşımaz. Mesih yeterlidir. O'nun Sözü yeterlidir. Geriye kalan her şey, zaten tamamlanmış olanı tamamlamaya çalışmak kadar anlamsızdır.

Dürüstçe soralım: Eğer birisi başka bir insana bu şekilde davransaydı, herhangi bir Katolik ilahiyatçı buna ne ad verirdi? Muhtemelen “tapınma” derlerdi. Ancak Meryem söz konusu olduğunda bu eylemler için bir istisna yapılmakta ve buna “hürmet” denmektedir. Bu, tutarlı bir teolojiden ziyade bir kayırmacılık örneği gibi görünebilir. Esas mesele şudur: Bir eylemin adını “hürmet” koysanız dahi, eğer fiiliyatta yaptığınız şey Kutsal Kitap'ın “tapınma” olarak tanımladığı şeyle birebir aynıysa, sırf ona farklı bir etiket taktınız diye o eylem masum hâle gelmez. Tanrı, terminoloji oyunları ile karıştırılamaz. İsa, “Gerçek tapınanlar, Baba'ya ruhta ve gerçekte tapınacaklar” demiştir (Yuhanna 4:23). Bize, ne kadar kutsanmış olursa olsun, bir insana dua etmeyi ya da insana has olanı aşan sıfatlar atfetmeyi öğretmemiştir. Meryem, Luka 1:46-55'teki kendi ezgisinde bile her şeyi Tanrı'ya yönlendiren mütevazı bir kuldu. Onu âdeta ruhani bir eş-kurtarıcıya dönüştürmek, onun kendi alçakgönüllülüğüne ve Tanrı'nın mutlak birliğine aykırıdır. Sonuç olarak, eğer “hürmet” adı altında yapılan şey fiilen tapınmaya tıpatıp benziyor ve yalnızca Tanrı'ya ait olanı ona veriyorsa, o şey tapın-

madır. Ve hiçbir kelime oyunu veya ünvan değişikliği bu eylemi putperestlikten uzaklaştırmayacaktır.

Meryem Duaları

Meryem'e adanmış duaların dünyasına önemli bir giriş noktası, Alphonsus Liguori (1696–1787) tarafından derlenen dua koleksiyonudur. Liguori, 1839'da aziz ilan edilen ve 1871'de Kilise Doktoru ünvanını alan İtalyan bir Katolik piskopostur. Kendisi, kilisenin litürjik geleneğinde yer alan çeşitli kaynaklardan Meryem hakkındaki en değerli metinleri yıllar boyunca titizlikle bir araya getirmiştir. Liguori, kitabında Meryem'i "hayatımız, tatlılığımız ve umudumuz" olarak niteler. Ona göre, Meryem'in aracılığı o denli güçlüdür ki günahkârların bile lütuf durumuna yeniden kavuşmalarını sağlayacak etkiye sahiptir. Meryem'e güvenle yönelmek gerekir, zira Oğul aracılığıyla dilediği her şeyi elde edebilir. Üstelik Meryem'e duyulan bağlılık, ebedî kurtuluşun en belirgin işaretlerinden biri sayılır. Bu eser, sonraki dönem Mariyoloji çalışmaları için temel bir referans kaynağı hâline gelmiş ve Meryem'e yönelik ibadet anlayışını derinden şekillendirmiştir.

Bu derin teolojik ve manevi vizyonun ışığında, Liguori'nin derlediği dua listesi de Meryem odaklı bir ruhaniyeti yansıtır. "Selam sana, Kraliçe" (Salve Regina), "Regina Coeli" (Göklerin Kraliçesi) ve "Ave Maris Stella" (Selam sana, Deniz Yıldızı) bunlar arasında en bilinen ve sevilen Meryem dualarındandır. Meryem'e duyulan bağlılıkta bir diğer önemli dua biçimi de Tesbih (Rosary) ile ilişkilidir. "Rosary" kelimesi "gül tacı" anlamına gelir. Bu ifadenin kökeninde, Meryem'in bazı kişilere vahyettiği bir inanış yatar: Her "Ave Maria" (Selam Sana Meryem) duası ona bir gül sunmak gibidir ve her tamamlanan tesbih ise ona sunulan bir gül taçtır. Gül, çiçeklerin kraliçesi sayıldığından, tesbih de duaların en değerlisi ve gülü olarak kabul görür. Katolik geleneğinde Kutsal Tesbih, adeta kusursuz bir dua biçimi olarak yüceltilir. Bununla birlikte, bu uygulama, kurtuluş öy-

küsünü Mesih merkezli anlatısından uzaklaştırarak Meryem odaklı bir çerçeveye taşır. Tesbihte Mesih'in sevinçleri, acıları ve yücelikleri zikredilirken, bunlar Meryem'in deneyimleriyle yan yana getirilir; böylece Meryem ile Oğul arasında sistematik bir paralellik kurulmuş olur. Bu yaklaşım, Kutsal Kitap'ın sunduğu kurtuluşun merkezinde Mesih'i vurgulamak yerine, Meryem'in sürekli varlığı ve aracılığı fikrini ön plana çıkarır. Dolayısıyla tesbih, imanlının zihninde Üçlü Birlik'in eylemlerine Meryem'i dahil eden bir anlayış üretir. Katolik teolojisindeki bu yönelim, Mesih'in yetki ve rollerinin Meryem ile paylaşıldığı bir zihniyeti açıkça yansıtır.

*Selam sana, Allah'ın en sevgili kulu Meryem,
Rab seninledir.
Kadınların en mübareği Sen'sin
Ve mübarektir Sen'in evladın İsa.
Aziz Meryem, Allah'ın annesi,
Biz günahkârlar için
Şimdi ve ölüm saatimizde dua et. Amin.*

Katolik Kilisesi, yukarıdaki "Selam Sana" duasının yalnızca Katoliklere özgü bir uygulama olmadığını, aynı zamanda Kutsal Yazılara dayalı olduğunu iddia eder. Onlara göre bu dua kelimelerin tam anlamıyla "tespih üzerindeki İncil"dir. Ancak tespih duası ne havarilerin bir pratiği olmuş ne de havariler tarafından aktarılan bir gelenek olarak yerleşmiştir. Bu uygulama, 13. yüzyılda yaşamış ve bir Meryem Ana görüşü gördüğünü iddia eden Aziz Dominik tarafından ortaya atılmıştır; söz konusu görüşte kendisine bu tespihi dua etmeye ve yaymaya teşvik etmesi bildirilmiştir. Aziz Dominik ayrıca dünyevi otoriteleri tövbe etmeyen sapkınları cezalandırmaları konusunda cesaretlendirmiştir. Katolikler, havarilerden yüzyıllar sonra geliştirdikleri çoğu uygulamada olduğu gibi, kendi buluşlarının ve yeni dini pratiklerinin bir şekilde Kutsal Yazılara dayandığını öne sürerler. Bu nedenle

dini uygulamalarına meşruiyet kazandırmak için sıklıkla farklı Kutsal Kitap ayetlerine atıfta bulunurlar. Peki tesbih duasının tekrara dayalı pratiği hakkında Kutsal Kitap gerçekte ne söylüyor? Rastgele Kutsal Kitap ayetlerini sıralamak tesbih duası için bir kanıt teşkil etmez. Kutsal Kitap'taki olayları ve ayetleri bir dini uygulamayla ilişkilendirmek, o uygulamaları doğrulayan bir dayanak saymak anlamına gelseydi, aynı iddiayı Kutsal Kitap ayetlerini kendi uygulamalarını doğrulamak için kullanan Mormonlar ve Yehova'nın Şahitleri için de öne sürmek gerekirdi.

Tesbih Duası, Kutsal Kitap'a doğrudan yönelmek yerine bu tür dualara yönelmeyi öğreten bir anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Rivayete göre Meryem Ana, Aziz Dominik'e tesbih için ilk 15 onluğu vermiş, 2002 yılında ise Papa II. Jean Paul beş onluk daha eklemiştir. Ayrıca, Meryem Ana'nın tesbihi, sadakatle dua edenlere yönelik on beş vaatte bulunduğu söylenir; bunlardan biri de "Tesbih duamı sadakatle edenlere özel koruma ve büyük lütuflar vaat ediyorum" ifadesidir. Bu inanç Katolik Kilisesi tarafından reddedilmemiş, aksine kabul görmüştür. Tesbihin "cehenneme karşı güçlü bir zırh" olduğu, "günahı yok ettiği, günahlardan kurtardığı ve sapkınlığı dağıttığı" da ileri sürülür. "Tesbihime güvenenler asla yok olmayacaktır" sözü ise farklı bir kurtuluş öğretisine işaret eder. Bu anlayış, Tanrı'nın yardım etme yetkisini başka varlıklara atfederek insanları Tanrı'ya doğrudan yönelmek yerine aracı figürlere bağlar. Oysa Kutsal Yazılar, merhamet bulmak için lütuf tahtına doğrudan yaklaşmamız gerektiğini öğretir; Meryem ya da azizler aracılığıyla değil. Eğer dünya çapında milyonlarca insan aynı anda Meryem'e dua ediyorsa, onun bu duaları nasıl duyup ayırt ettiği sorusu, Tanrı'ya ait olan her yerde bulunma ve her şeyi bilme niteliklerinin bir insana atfedilmesi anlamına gelir. Katolikler Meryem'i Tanrı olarak görmediklerini söylediler de, uygulamada ona ilahi bir konum atfetmektedirler. Tesbih geleneği, esasen bu anlayışın bir sonucudur.

Tesbih duası Kutsal Yazılara uygun değildir; hatta Matta 6:9'da İsa, boş tekrarlarla yapılan dualardan sakınılması gerekti-

ğini vurgulayarak bu tür pratiklere karşı uyarıda bulunur. Pagan dinlerde dualar ya ezberlenir ya da kitaplar aracılığıyla okunurdu ve günümüzde Budizm, İslam ve çeşitli diğer dünya dinlerinde bunu gözlemleyebiliriz. İsa'nın çağında da Yahudilik için benzer bir durum söz konusuydu; Ferisiliğin etkisiyle Yahudilik, bir pagan dini gibi kitaplardan okunan dualara dayalı hâle gelmişti. Bu nedenle havariler, Luka 11:1'de İsa'ya "Bize dua etmeyi öğret" demişlerdir. Matta 6'da ise İsa, öğrencilerine örnek bir dua sunar; İsa, "Bu duayı edin" dememiş, "Bunun için siz şöyle dua edin" demiştir; yani temel hatlarıyla nasıl dua edileceğini göstermiştir. Tıpkı tespih duasında olduğu gibi, günümüzde bazı kiliseler bu dua modelini boş bir tekrar gibi tekrar eder. Oysa İsa'nın amacı, bu dua modelini vererek dua yaşamını nasıl düzenleyeceklerini öğretmektir. Oysa tespih duasına bakıldığında, Tanrı'ya odaklanmaktan ziyade Meryem Ana'ya odaklanan ve onun için on kat daha fazla dua edilen bir uygulama söz konusudur. Kutsal Kitap'ta dua her zaman yalnızca Tanrı'ya yöneliktir. Tespih duası, Tanrı'ya dua etme odağını Meryem ve diğer azizlere yöneltir; bu ise ne Kutsal Kitap'ta ne de havariler tarafından kiliseye öğretilmiş bir uygulamadır.

*"Kutsal Tanrı'nın Annesi Meryem,
senin himayene sığınırız;
ihtiyaç içindeki dualarımızı hor görme,
ama daima bizi tüm tehlikelerden kurtar,
ey şanlı ve kutsanmış Bakire. Amin."*

Yukarıdaki Sub Tuum Praesidium duası ise, erken dönem Hristiyanlıkta imanlıların samimi dindarlığının bir ifadesi olarak ortaya çıkmıştır ve günümüze ulaşan en eski örneklerinden biri üçüncü yüzyıla ait bir Mısır papirüsüne dayanmaktadır. Meryem'e yöneltilen bu yakarış, onun koruyucu şefkatine olan güveni dile getiren en kadim dualardan biridir. Metinde ne Baba Tanrı ne de Mesih açıkça anıldığı için, bazı teologlar

bunu halkın aracı bir figüre doğrudan yönelme ihtiyacının bir yansıması olarak yorumlamıştır. Dahası, duada Baba'dan veya Oğul'dan bahsedilmemesi, onun erken dönem Hristiyanlık içindeki sapkın gruplarla bağlantılı olabileceğine işaret ediyor olabilir. Aynı dönemdeki apokrif metinler de Meryem'i yalnızca İsa'nın annesi olarak değil; aynı zamanda kozmik bir role sahip, mucizeler gösteren ve dualara cevap veren bir şahsiyet olarak betimlemiştir. Onun bakireliği litürjik törenlerde yüceltilmiş ve ruhani bir örnek olarak öne çıkarılmıştır. Bir önceki bölümde de vurguladığım üzere, Meryem'le ilgili dindarlık pratikleri, ilk olarak heterodoks (gnostik) çevrelerde ortaya çıkmış, zamanla teolojik bir kimlik kazanarak Kilise'nin Mariolojik doktrinler bütününe dâhil edilmiştir. Roma Katolik geleneğindeki yaygın anlayışın aksine -ki bu anlayış, söz konusu doktrinlerin organik bir süreçle yavaş yavaş geliştiğini idealize eder- Mariolojik fikir ve uygulamalar çoğunlukla dışarıdan eklenmiş, Sub Tuum Praesidium duası örneğinde olduğu gibi halkın inancına nüfuz ederek yerleşmiştir. İreneus gibi Kilise Babaları, Hristiyan inancının bütünlüğünü korumak için Gnostisizm sapkınlığına karşı mücadele verirken, Kilise'nin diğer kesimleri, Meryem'e dair halk dindarlığı aracılığıyla sızan gnostik unsurlara maruz kalmıştır. Teolojinin kapısından kovulan Gnostik etkiler, ibadet ve dualar penceresinden yeniden içeri girmiş; ne yazık ki Kilise'nin bütününde bu durumu fark edecek ve ayırt edecek yeterli Kutsal Kitaba dayalı ölçüt ve direnç bulunmamıştır.

Sonuç olarak, Gnostik unsurlarla yoğrulan lex orandi (ibadet yasası), zamanla lex credendi'yi (inanç yasasını) da şekillendirmiş ve dönüştürmüştür. İkinci yüzyılın sonlarından itibaren görüldüğü gibi, Meryem'e dair öğreti ve halk dindarlığı büyük ölçüde popüler inanç tarafından şekillenmekte, kilise hiyerarşisi ve teologlar ise bu gelişmelere sonradan cevap vermekte ve onu teolojik bir çerçeveye oturtmaktadır. Bu durum, Kutsal Gelenek ile Kutsal Yazılar arasındaki dinamik gerilimi ve sürekli bir şekilde Kutsal Kitap'a dönerek onunla sınamanın gerekliliğini bir

kez daha ortaya koymaktadır. Benzer bir durum, Mariolojinin derin ve duygusal temellerine dair bir diğer açık örneğinde, Papa Franciscus'un 8 Aralık'ta Roma'da, Meryem'in Günahsız Gebe-liği yortusu dolayısıyla düzenlenen resmi litürjide (Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice, 2018) ona göster-diği hürmet töreninde görülebilir. Kendisinin ve kalabalığın et-tiği duanın Türkçe çeviri şu şekildedir:

Tanrı'nın Kutsal Annesi, bizim için dua et
Bakirelerin Kutsal Bakiresi, bizim için dua et
Mesih'in Annesi, bizim için dua et
Kilise'nin Annesi, bizim için dua et
İlâhî lütfun Annesi, bizim için dua et
En Saf Anne, bizim için dua et
En İffetli Anne, bizim için dua et
Daima Bâkire Anne, bizim için dua et
Günahsız Anne, bizim için dua et
Sevilmeye Lâayık Anne, bizim için dua et
Hayranlık Uyandıran Anne, bizim için dua et
İyi Öğüdün Annesi, bizim için dua et
Yaratıcı'nın Annesi, bizim için dua et
Kurtarıcı'nın Annesi, bizim için dua et
En Sağduyulu Bakire, bizim için dua et
Şereflendirilmeye Lâayık Bakire, bizim için dua et
Övülmeye Lâayık Bakire, bizim için dua et
En Kudretli Bakire, bizim için dua et
En Merhametli Bakire, bizim için dua et
En Sadık Bakire, bizim için dua et
Mükemmelliğin Aynası, bizim için dua et
Bilgeliliğin Tahtı, bizim için dua et
Neşemizin Sebebi, bizim için dua et
Kutsal Ruh'un Tapınağı, bizim için dua et
Ebedî İhtişamın Meskeni, bizim için dua et
Tanrı'nın Adanmış Konutu, bizim için dua et

*Gizemli Gül, bizim için dua et
Davut'un Kutsal Şehrinin Kulesi, bizim için dua et
Ele Geçirilemez Kale, bizim için dua et
İlâhî Huzurun Kutsal Sığınağı, bizim için dua et
Ahit Sandığı, bizim için dua et
Cennetin Kapısı, bizim için dua et
Sabah Yıldızı, bizim için dua et
Hastaların Şifası, bizim için dua et
Günahkârların Sığınağı, bizim için dua et
Mazlumların Tesellicisi, bizim için dua et
Hristiyanların Yardımcısı, bizim için dua et
Meleklerin Kraliçesi, bizim için dua et
Patriklerin Kraliçesi, bizim için dua et
Peygamberlerin Kraliçesi, bizim için dua et
Elçilerin Kraliçesi, bizim için dua et
Şehitlerin Kraliçesi, bizim için dua et
İtirafçıların Kraliçesi, bizim için dua et
Bakirelerin Kraliçesi, bizim için dua et
Tüm Azizlerin Kraliçesi, bizim için dua et
Günahsız Kraliçe, bizim için dua et
Göğe Yükseltilen Kraliçe, bizim için dua et
Tesbih Duasının Kraliçesi, bizim için dua et
Ailenin Kraliçesi, bizim için dua et
Barışın Kraliçesi, bizim için dua et*

Bu dua, Meryem anlayışını teolojik tartışmaların ötesine taşıyarak onu psikolojik bağlılığın en derin katmanlarına yerleştiren bir nitelik taşımaktadır. Mariolojinin asıl gelişim alanı akıl değil, insan kalbinin duygusal derinlikleridir. Bu nedenle Meryem kültüründe kişisel deneyimler ve duygusal bağlar, soyut teolojik çerçevelerin önüne geçerek belirleyici olmuştur. Düşünsel temellerden çok duygusal bağlılık ve bireysel tecrübeler, Meryem'e yönelik dindarlığın şekillenmesinde ve yaygınlaşmasında en etkili faktörler hâline gelmiştir.

Örneğin Katolik öğretiŖte, İsa'nın kurtuluŖ planında her Ŗeyi tek baŖına yapmak istemediği; aksine, Meryem'in bu ilahi eserde iŖbirliđi yapmasını arzuladığı görülür. Papa'nın ifadelerine göre İsa daima “dahil etme mantığı” ile hareket eder ve Meryem'in aracılığı da bu ilkenin somut bir tezahürüdür. Oğul ile Anne arasında var olduğu iddia edilen “organik bağlar” nede niyle Meryem'in Oğul'un yaptığı her iŖe dahil olduğu d Ŗ n l r. 1979 Puebla belgesine atıfla Papa, Meryem'in cennet ile yeryüzü arasındaki temas noktası olduğunu vurgular. Ona göre Meryem olmadan Müjde bedensizleŖir, çarpıtılır ve nihayetinde bir ideolojiye veya rasyonalist bir spirit alizme d n Ŗ r. Ancak bu yüksek Marioloji vurgusu, beraberinde önemli bir Kristolojik soruyu da getirmektedir: Eğer Meryem cennet ile dünya arasındaki temas noktası ise, İsa Mesih'in hem Tanrı hem de insan olarak benzersizliği ve aracılık rolü g lgelenmez mi? Meryem olmadan Müjde'nin bedensizleŖtiđi iddiası, acaba Oğul'un beden alıŖının yeterliliğini ve tekilliğini bulanıklaŖtırmaz mı?

Papa'nın neredeyse her bağlamda Meryem'i  ne çıkaran söylemleri dikkatle ele alınmalıdır. İsa'yı,   l -Birlik'i, kurtuluŖu ve Hristiyan yaŖamını d Ŗ n rken dahi sürekli Meryem'e atıfta bulunması; kiŖisel dualarında dahi Meryem'e sıklıkla yer vermesi; ve Meryem'in annelik varlığını her durumda araması ve vurgulaması —tüm bunlar, Papa'nın müjdesinin gerçekten Kutsal Yazılara dayalı, Mesih merkezli ve Tanrı'yı yücelten bir müjde olup olmadığı sorusunu beraberinde getirmektedir. Kutsal Kitap'ın özüne sadık kalan bir bakıŖ açısı, kurtarıcılık ve aracılık rolünü yalnızca Mesih'e verirken, Meryem'e atfedilen iŖlevlerin bu merkezi gerçeği g lgelememesi gerektiğini hatırlatır.

Roma Katolik kardeŖlerimizle saygılı diyalog ve samimi etkileŖim için her fırsat gözetilmeli; ancak günümüz Roma Katolik Meryem öğretisinin büyük ölçüde duygusal bir bağlamda Ŗekillenmeye devam ettiği ve bunun onu Tanrı Sözü'ne göre reforme etmeyi neredeyse imkânsız kıldığı görülmektedir. Bu nedenle

Kutsal Kitap’a uygun olmayan bu tür bir Meryem anlayışı, psikanalitik bir değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır:

Bu ve benzeri dualar, Meryem’i insanın en derin duygusal ihtiyaçlarına hitap edecek şekilde resmeder. Öncelikle, onu her şeyin annesi olarak sunar. Bu, insanın doğasında var olan; korunma, şefkat görme, güvende hissetme ve koşulsuz kabul edilme arzusuna karşılık gelir. İnsan, hayatın zorlukları ve kendi kusurları karşısında, kendini tamamen güvende hissedebileceği, asla hayal kırıklığına uğratmayacak bir anne figürü arar. Bu duada Meryem, tam da bu rolü üstlenir; “Hastaların Şifası”, “Mazlumların Tesellicisi” ve “Günahkârların Sığınağı” olarak tanımlanır. Aynı zamanda, Meryem olağanüstü bir mükemmellik ve erişilmezlik içinde betimlenir. “En Saf”, “Günahsız” ve “Daima Bâkire” gibi sıfatlar, onu sıradan insanlık durumunun üzerine çıkarır. Ancak ilginç olan, bu erişilmez mükemmellikle birlikte, onun son derece yakın ve ulaşılabilir olarak da sunulmasıdır. Bu ikilik, insan psikolojisinde önemli bir yere oturur. İnsan, kendi ulaşamadığı saflık ve kusursuzluğu bir figürde görerek onunla özdeşim kurar ve onun aracılığıyla bu mükemmelliğe dokunabileceğini hisseder. Bu, kişinin kendi eksikliği ve günahkârlığıyla doğrudan yüzleşmek yerine, dolaylı bir güven ve temizlik hissi yaşamasını sağlar.

Duanın son bölümlerinde ise Meryem artık sadece şefkatli bir anne değil, aynı zamanda “Kraliçe”dir. Bu, onun gücünü ve etkinliğini vurgular. “Meleklerin Kraliçesi”, “Barışın Kraliçesi” gibi ünvanlar, ona evrensel bir otorite atfeder. Bu, inanan kişiye, hayatın kaosu ve karşılaştığı güçlükler karşısında göksel düzeyde güçlü bir müttefiki olduğu hissini verir. Özellikle, eril ve yargılayıcı bir tanrısal otorite imgesine karşı, dişil, şefkatli ve aracı bir koruyucu figür olarak ortaya çıkar. Bu, birçok insan için, özellikle de kadınlar için, tanrısal alanda kendilerini temsil eden ve anlayan bir “yoldaş” veya “sırdaş” fikri sunar. Daima bakire olma vurgusu ise onu bir yandan kutsal ve aşkın kılarken, diğer yandan onu asla tam anlamıyla sahip olunamaz kılar.

Bu, insan psikolojisinde arzuyu canlı tutan bir unsurdur. Sürekli olarak ona dua edilir, yakarmaya devam edilir, çünkü o her zaman biraz uzak ve erişilmez kalır, bu da bağlılığı ve özlemi sürekli besler.

Sonuç olarak, bu duada resmedilen Meryem figürü, Kutsal Kitap'taki mütevazı Meryem portresinden keskin bir şekilde ayrılır. İnsan ruhunun en temel ihtiyaçlarına—koşulsuz sevilme, korunma, güç bulma ve mükemmelliğe dokunma arzusu—hitap edecek biçimde kurgulanmış, son derece karmaşık ve çok katmanlı bir karakterdir. Bu, onun neden böylesine yoğun bir duygusal bağlılık uyandırdığını anlamamıza yardımcı olur. Ne var ki, bu tasvirin merkezinde, Kutsal Kitap'ın öngördüğü gibi yalnızca Mesih'e ve Tanrı'ya yöneltilmesi gereken güven ve sadakat duygusu değil, Meryem'in kendi merkezi rolünü vurgulayan bir yaklaşım yer alır. Bu bağlamda ifade edilmelidir ki, Katolik kilisesinin Meryem anlayışını benimsemeyi reddetmek, bir anneyi reddetmek kadar derin bir sarsıntı yaratır; kilise, inananın duygusal ve ruhsal merkezine adeta bir hançer saplar (Luka 2:35'e atf.).

Azizlere Yönelmek

Pek çok Katolik Hristiyan'ın Meryem'e ve azizlere yönelik belirli dua pratiklerine ilişkin kaygılarını paylaştığının farkındayım. Ancak asıl endişe, Trent Konsili'nin söz konusu teolojik ve pratik hataları yeterli ölçüde düzeltmemiş olmasıdır. Trent Konsili'nde kutsal nesneler (relikler), ikonlar (kutsal tasvirler) ve azizlere yapılan dualarla ilgili bir bölüm bulunmaktadır. Konsil bazı açık suistimalleri önlemeye yönelik adımlar atmıştır: Festivallerde aşırı içki içmek ve sefahet yasaklanmış, relikler üzerinden çıkar sağlama kınanmış, dini imgelerle bağdaşmayan şehvetli veya edepsiz davranışlar yasaklanmıştır. Gerçekten de Konsil'in kararlarında kötüye kullanımlara yönelik birçok kınama bulunmaktadır. Ancak asıl mesele şudur: Konsil, azizlere dua yoluyla Tanrı'dan fayda umulabileceği öğretisini onaylamakla

yetinmiştir. Meryem Ana veya diğer azizlerin sanki kendi başlarına bize bir şey verebilecekmiş gibi Tanrı'ya onların aracılığıyla yönelmemiz gerektiği yönündeki temel anlayış yeterince düzeltilmemiştir. Bu durum, Tanrı'ya doğrudan yönelmemiz gerektiği gerçeğini gölgelemenin ötesinde, O'na ait yüceliği paylaşma eğilimine yol açmaktadır.

Peki, bu sadece Orta Çağ'a özgü bir aşırılık mıydı? Yoksa iyi bir uygulamanın yozlaşması mı, yoksa zaten sorunlu olan bir uygulamanın daha da kötüleşmesi mi söz konusuydu? Kilisenin ilk dönemlerinin tarihsel bir değerlendirmesi ve Kutsal Yazılar'ın ışığında bu durum, İsa'nın veya elçilerin öngördüğü iyi bir uygulamanın sadece sapması değildir. Aksine, bu durum MS üçüncü, dördüncü ve beşinci yüzyıllarda pagan inanç ve uygulamalarla girilen uzlaşmanın bir sonucudur. Başlangıçta oldukça sınırlı ve ılımlı bir şekilde var olan bu eğilim, zamanla büyüyerek yaygınlaşmıştır. Bu durum basit hatalardan ibaret değildir; ne Orta Çağ'da ortaya çıkmıştır ne de iyi bir şeyin bozulmasıyla oluşmuştur. Aslında, Kral Süleyman'ın küçük tavizlerle büyük sapmalara zemin hazırlamasına benzer şekilde, zamanla biriken küçük ödünlerin yol açtığı bir yanlışlar sürecidir. Doğası gereği zaten sorunlu olan bir uygulama, giderek daha belirgin ve hatalı bir hâl almıştır.

Kutsal Kitap, azizlere dua etme uygulaması için açık ve güçlü bir dayanak sunmaz. İnsanlar bu pratiği genellikle Vahiy 5:8 gibi metinlerden çıkarmaya çalışır; ancak bu ayetler doğrudan azizlere dua etmeyi ele almaz ve dolayısıyla böylesi bir sonucu zorunlu kılmaz. Benzer şekilde Lazarus öyküsü (Meryem ve Marta'nın İsa'ya doğrudan yakarışı, azizler aracılığıyla duaya model olarak yorumlanmıştır) veya İsa'nın çarmıhtayken askerlerin "Bu adam İlyas'ı çağırıyor" demesi gibi pasajlar da sağlam bir temel oluşturmaz. Bu tür metinlerden azizlere dua pratiği çıkarmak, neredeyse Romalı askerlerin yanlış anlayışı üzerinden bir teoloji inşa etmeye benzer; bu da oldukça sorunlu bir yaklaşımdır. Kutsal Yazılar, bunun Tanrı'nın istediği bir uygulama olduğuna dair net ve ikna edici bir kanıt sunmamaktadır.

Bunun yanı sıra, kilisenin ilk yaklaşık 200 yılı boyunca azizlere dua etme uygulamasına rastlanmamıştır. Bu uygulama, ancak üçüncü yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıkmaya başlar. Origen, bu konudaki erken dönem örneklerinden biridir. 240’larda yazdığı Romalılar Mektubu yorumunda, Kilise’nin dirilmiş azizlerle yeryüzündeki kilise arasındaki ilişki hakkında spekülasyon yapar; ancak oldukça temkinlidir ve şöyle yazar: “Eğer gerçekten bedeninin dışında olup Mesih’le birlikte bulunan azizler, kurtuluşumuz için hizmet eden melekler gibi bizim adımıza bir şey yapıyorlarsa, bu Tanrı’nın gizli işlerinden sayılmalıdır; yazıya dökülmemelidir.” Bu da gösteriyor ki o dönemde bu konudaki düşünceler henüz genel bir inanç veya yaygın bir uygulama hâline gelmemiştir. Benzer şekilde Origen, pagan filozof Celsus’un “yalnızca Tanrı’ya değil, aynı zamanda O’nunla birlikte cennette bulunan diğer ruhlara da dua edilmelidir” iddiasına açıkça karşı çıkmıştır. Origen’in cevabı nettir: “Yalnızca Tanrı’ya, her şeyin üzerindeki Varlık’a ve günahlarımız için kefareti olan Tek Oğul aracılığıyla dua ederiz; öyle ki O, başkahin olarak dualarımızı Tanrı’ya sunar.” Elbette, bazıları bunun kesin bir kanıt olmadığını, çünkü Origen’in yalnızca Celsus’un özel önerisine karşı çıktığını söyleyebilir. Ancak şu açıktır: Erken dönem kilisesinde azizlere dua etmeye dair evrensel veya yaygın bir kanıt bulunmamaktadır. Yeni Ahit’te İstefanos şehit edildikten sonra ona dua edilmez; Klement, Pavlus’tan söz ederken ona yönelik bir dua örneği vermez.

Polikarp örneği bu ayrımı netleştirmek açısından önemlidir. Smyrna Kilisesi’nin yazdığı “Polikarp’ın Şehitliği” metni, ona nasıl saygı gösterilmesi gerektiğini açıkça ortaya koyar: “Mesih’e, Tanrı’nın Oğlu olarak tapınırsınız; şehitleri ise Rab’in öğrencileri ve örnekleri olarak severiz; onlara eşlik etmek ve öğrencileri olmak isteriz.” Burada dikkat çekici olan, Polikarp’a yönelik herhangi bir dua çağrısının bulunmamasıdır. Dördüncü ve beşinci yüzyıllarda bile bu konuda belirgin bir kararsızlık söz konusudur. Augustinus’un şehit mezarlarına yönelik ifadeleri, zamanla artan hurafeler karşısındaki endişeleriyle birlikte

ele alındığında çelişkili bir izlenim verebilmektedir. Kapadokya Babaları, Augustinus ve diğer dönem yazarlarının uygulamaları, sonraki Orta Çağ pratiklerinden oldukça farklıdır.

Protestan teolojisi açısından şöyle ifade edilebilir: Azizlere dua etme uygulaması, tarih boyunca yavaş yavaş gelişmiş bir yeniliktir ve Kutsal Yazılar'dan değil, zaman içinde oluşan birikimlerden kaynaklanır. Bu uygulama, ne ilk yüzyıl kilisesinin ne havarilerin öğretisinin ne de İsa'nın doğrudan buyruğunun bir parçasıdır. Üçüncü yüzyılda değişen şey, kilisenin pagan kültürle etkileşimi sonucunda bu pratiğin yavaş yavaş kiliseye girmeye başlamasıdır. Bu nedenle, Orta Çağ'daki uygulamaları basitçe iyi niyetin kötüye kullanımı olarak görmek yerine, kiliseye sonradan katılmış ve putperestliğe yol açma riski taşıyan yabancı bir unsur olarak ele almak gerekir. Bunlar, ilk yüzyıldaki gerçek iman pratiğinin bir parçası değildir.

Katolik Kilisesi'nin azizlere dua etme pratiği, bir yakınımızdan veya başka bir inanandan dünyevi sıkıntılarımız için dua talep etmekle aynı şey değildir. Kutsal Kitap'taki İbraniler bölümünde geçen "tanıklar bulutu" ifadesi genellikle bu uygulamayı meşrulaştırmak için kullanılır; ancak bu pasaj, cennetteki kişilerin dualarımızı duyabildiğini veya bize aracılık edebileceğini öğretmek yerine, iman öncülerini örnek göstererek inananları cesaretlendirmeyi amaçlar. Katolik olmayan bir Hristiyan perspektifine göre, yeryüzündeki birinden dua ricasında bulunmak ile cennette olduğuna inanılan birine dua etmek arasında temel bir fark vardır. Dünyadaki birine ulaşabildiğimiz, bizi duyabildiğini bildiğimiz ve karşılıklı iletişim kurabildiğimiz için onlardan dua desteği istemek, Kutsal Yazılar'da temellenen bir paydaşlık ilişkisidir. Oysa cennetteki birinin dualarımızı işitebileceği, bunlara cevap verebileceği veya aracılık edebileceği fikri, Kutsal Kitap'ta öğretilmemektedir. Ayrıca bir azizin aynı anda binlerce kişinin duasını işitebilmesi, ona her şeyi bilme ve her yerde bulunma gibi yalnızca Tanrı'ya ait olan sıfatlar atfetmek anlamına gelebilir.

Vahiy kitabının 5. ve 8. bölümleri sıklıkla cennettekilerin dualarımızı aldığına dair kanıt olarak gösterilir. Ancak bu bölümlerin bağlamı incelendiğinde, asıl vurgunun melekler veya ihtiyarlar aracılığıyla sunulan dualardan ziyade ilahi yargılar ve Mesih'in kimliği üzerinde olduğu görülür. Özellikle Vahiy 8'de sunulan duaların büyük olasılıkla cennetteki inanların kendi duaları olduğu ve yeryüzündekilerin dualarına bir referans taşımadığı düşünülebilir. Sonuç olarak Kutsal Kitap'ta yeryüzündeki birinden dua istemenin birçok örneği bulunsa da, cennetteki birine dua etmenin veya ondan şefaet talep etmenin açık bir dayanağı yoktur. Bu tür bir uygulama dolaylı olarak ruhlarla iletişim anlamına gelebileceği için Kutsal Yazılar'da yasaklanan "necromancy" (ölülerle iletişim) sınırına yaklaşma riski taşır. Bu nedenle dua etmenin merkezinde doğrudan Tanrı ile, aracsız bir ilişki kurmak esastır.

Aslında temel soru şudur: Yeryüzündeki imanlılar, gökte yaşayan imanlılarla gerçekten iletişim kurabilir mi? Onlara dua etmeli miyiz? Bizi duyabilirler mi? Dualarımızı Tanrı'ya iletebilirler mi? Bazı Katolikler, aslında Meryem'e veya azizlere dua etmediklerini, sadece onlardan bizim için dua etmelerini istediklerini söyler. Fakat fiziksel olarak yanımızda olmayan birinden bir şey nasıl istenebilir? Esasında bu, onlara dua etmektir. Bir ruhla iletişim kuruyorsunuz; bu da duanın ta kendisidir. Nitekim Katolik Kilisesi'nin kateşizmi de açıkça Meryem ve azizlere dua edilmesini öğütler. Örneğin 2675, 2676 ve 2679. paragraflar doğrudan Meryem'e duadan bahseder. Yani inkâr etseler de öğretisi nettir: Katolikler Meryem'e ve azizlere dua eder.

Katolikler hem Kutsal Yazılara hem de kutsal geleneğe hakikat kaynağı olarak başvurur. Ancak hakikat kendi kendisiyle çelişmez. Eğer Katolik öğretisi Kutsal Kitap'la çelişiyorsa, bir tarafın yanılıyor olması gerekir. Ben iman konusunda tek yetkili kaynağın Kutsal Yazılar olduğuna inanıyorum. Ve bu bölümde de okuduğumuz üzere, Katoliklerin azizlere dua öğretisi Tanrı'nın Sözü ile çelişmektedir. Katolikler sıklıkla azizlere duayı,

dünyadaki bir imanlıdan bizim için dua etmesini istemeye benzetir; “azizlerin birliği” anlayışına ve Mesih’te tek beden oluşumuza atıfta bulunurlar. Fakat bu tutarlı bir argüman değildir. Çünkü papalık söz konusu olduğunda Katoliklik, Mesih’in bedenini böler; gökte bir baş (Mesih) ve yeryüzünde başka bir baş (papa) olduğunu kabul eder. Ancak azizlere dua söz konusu olduğunda bu sefer bedenin birliğini vurgularlar. Bu çelişki, sistemin derinlerindeki sorunları gösterir.

Ayrıca ciddi mantık sorunları da vardır. Meryem veya azizler, dünyanın dört bir yanında milyonlarca kişinin aynı anda, farklı dillerde ettiği duaları nasıl duyabilir? Bunun için ona her yerde hazır olma veya her şeyi bilme gibi sadece Tanrı’ya ait olan nitelikler yüklemek gerekir. Katolik inanç savunucuları bazen Tanrı’nın bu yetileri Meryem’e veya azizlere verebileceğini söyler; ancak Tanrı kendi doğasına aykırı davranmaz ve ilahi sıfatlarını yaratılmış varlıklarla paylaşmaz. Yeşaya 42:8, Tanrı’nın yüceliğini başkasına vermeyeceğini söyler. Dua yalnızca O’na yöneltilmelidir. Üstelik İbraniler 7:25 bize İsa’nın her zaman bizim için aracılık ettiğini öğretir. Tanrı’nın Oğlu, Baba’nın huzurunda bizim için şefaet ediyorsa, azizlerin veya Meryem’in aracılığına neden ihtiyaç olsun? Mesih’in aracılığı sonsuz derecede yeterlidir; üstüne bir şey eklenemez.

Bu konuyla ilgili terimleri açıklığa kavuşturmak gerekirse: Kutsal Kitap’a göre ölüm yok oluş değil, ayrılıktır. Fiziksel ölüm, ruhun bedenden ayrılmasıdır; ruhsal ölüm, Tanrı’dan ayrılıktır; ikinci ölüm ise ateş gölünde sonsuz ayrılıktır. Bu nedenle, Katoliklerin “ölülerle dua ettikleri” ifadesiyle kastettiğim, artık bu dünyada olmayan imanlılara yönelttikleri dualardır. Kutsal Yazılar’da dua her zaman Tanrı ile iletişim olarak tanımlanır; ne azizlerle ne de meleklerle—daima yalnızca Tanrı ile. Dua, O’na ulaşma ve O’yla ilişki kurma yolumuzdur ve Tanrı her yerde hazır olduğu için dualarımızı aracısız olarak işitir. Kutsal Yazılar da defalarca doğrudan Tanrı’ya dua etmemiz gerektiğini vurgular (1. Selanikliler 5:17; Koloseliler 4:2).

Peki ya Katoliklerin bu uygulamayı savunmak için kullandığı ayetler? Örneğin, Matta 22:32’de Tanrı, “İbrahim’in Tanrısı, İshak’ın Tanrısı ve Yakup’un Tanrısı” olarak anılır ve “O, ölülerin değil, dirilerin Tanrısı’dır.” Katolikler bazen bundan azizlerin aslında diri olduğu ve bizi duyabileceği sonucunu çıkarır. Oysa bu metni bağlamından koparmaktır. İsa burada Sadukilerin ölümden dirilişi reddedişini, Tanrı’nın atalarla olan antlaşmasının diri ve aktif olduğunu vurgulayarak çürütmektedir. Bunun azizlere dua etmekle bir ilgisi yoktur. Aynı şekilde, önceden de vurguladığım üzere Katolikler Vahiy 5:8 veya 8:3-4’e başvurur ve bu ayetlerin duaların azizler aracılığıyla sunulduğunu gösterdiğini iddia eder. Fakat metin, azizlerin dualarımızı işittiğini veya onlara ilettiğini öğretmez. Bu bağlamda buhur imgesi Mezmur 141:2’den alınmıştır ve orada duaların doğrudan Tanrı’ya yükselişini simgeler. Aksi iddia, metne olmayan bir anlam yüklemektir.

Meryem görünüşleri veya mucize iddiaları bile Kutsal Yazılar’ın üzerinde bir otorite taşımaz. Kutsal Yazılar, ölümlerle iletişimi kesin bir dille yasaklar (Yasa’nın Tekrarı 18:10-12; Yeşaya 8:19). Kendini Meryem olarak tanıtan bir ruh, eğer insanların dikkatini Mesih’ten uzaklaştırıp kendine çekiyorsa, bu Kutsal Ruh’un İsa’yı yüceltme göreviyle tamamen çelişir. Bu bağlamda azizlere dua öğretisi sadece Kutsal Kitap desteğinden yoksun değil, aynı zamanda ona doğrudan aykırıdır. Kutsal Yazılar, duanın yalnızca Tanrı’ya ait olduğunu, Mesih’in tek Aracı ve Başkahinimiz olduğunu ve Tanrı’nın ilahi yüceliğini başkasıyla paylaşmadığını öğretir. Meryem’e veya herhangi bir azize dua etmek, yalnızca Tanrı’ya ait olan bir hakkı onlara vermektir. Yakup’un mektubuna baktığımda bizden önce göğe alınmış olanlarla iletişim kurmamız gerektiği gibi bir öğreti görmüyorum; metin böyle bir şey söylemiyor. Ancak Katolik kaynaklarını, örneğin Catholic Answers’ı incelediğimde, azizlere dua uygulamasını açıkça savunduklarını görüyorum. Örneğin Protestan bir inanç savunucusu olan Eric’in itirazlarına şu şekilde cevap veriyorlar:

“Nasıl ki duayla Tanrı’ya ve İsa’ya yaklaşabiliyorsak, aynı şekilde meleklerle ve yetkinleşmiş doğruların ruhlarına—yani gökteki azizlere—de yaklaşabiliriz. Azizlerin birliğinde, Tanrı ailesinin tümünün yardımı ve teşviki vardır.”

Başka bir deyişle, Katolikler azizlere hatta meleklerle dua edebileceklerini açıkça öğretir ve buna inanırlar. Bu bana oldukça çarpıcı bir iddia gibi geliyor; gerçekten de Katolikler, artık aramızda olmayanlarla konuştuklarına inanıyorlar. Ayrıca, Papa Pius IX’ın yazılarında aslında İsa’ya değil, “günahsız doğmuş olan Kutsal Bakire Meryem’e dua ve yakarıшта bulunmamız gerektiğini” söylediğini görüyorum. Katolik doktrini, Meryem’in günahsız doğduğunu ve kusursuz olduğunu belirtir. Papa devamında, Meryem’in dileklerimizi en etkili şekilde sunduğunu ve ne dilerse aldığını ekler. Sanki ikinci bir ilahmış ya da azizlerin en büyüğümüş gibi, her isteği kabul edilen bir konuma yerleştirilir. Peki, Kutsal Yazılar böyle mi diyor? Hayır. Tanrı Sözü, duayı yalnızca Tanrı’ya yöneltmemizi buyurur. Kutsal Kitap’ta yüzlerce dua örneği vardır ve tek birinde bile Meryem’e veya azizlere dua edilmesi söylenmez. Dua her zaman yalnızca Tanrı’ya yöneliktir.

İbraniler 4. bölüme baktığımızda, Kutsal Kitap dışı bu uygulamanın doğrudan çürütüldüğünü görürüz; burada “merhamet bulmak ve ihtiyaç anında yardım almak için lütuf tahtına cesaretle yaklaşmamız” gerektiği söylenir. Tanrı, bize doğrudan Kendisine gelmemizi söyler, başkasına değil. Ne Eski ne de Yeni Ahit’te, artık aramızda olmayanlara dua etmemizi öğreten tek bir ayet bulunmaz. Evet, azizler gökte yaşıyor olabilir; ama bizim bakış açımızdan onlar hâlâ ölüdür, çünkü artık fiziksel olarak yanımızda değiller ve onlarla iletişim kuramayız. Katolikler bu konuya odaklandığında genellikle ilk olarak Meryem’e yönelirler. Oysa Kutsal Yazılara baktığımızda Meryem’in durumu şöyle görünüyor: Elçiler arasında yer almaz, Yeni Ahit’te ona herhangi bir otorite verilmez. Pentekost günü üst kattaki odada bulunmuş olsa da, elçilerin üzerinde bir konuma yükseltilmemiştir. Elçi-

lerin mektuplarında da onun dua ya da ibadetteki rolünden hiç söz edilmez.

Gelenek değil, Kutsal Yazılar Tanrı esinlemesidir (2. Timoteos 3:16). Ve Kutsal Yazılar, Meryem’i Katolik Kilisesi’nin verdiği konuma asla yükseltmemiştir. Kutsal Ruh, Meryem’i Katolikliğin yaptığı gibi tasvir etmemiştir. Bu demektir ki, hiçbir Katolik, Kutsal Yazılar’dan azizlere dua etmemiz gerektiğini, onlarla iletişim kurabileceğimizi veya onların aracılığını isteyebileceğimizi kanıtlayamaz. Bunun ötesinde daha başka ciddi tehlikeler de vardır. İnsanlar azizlere dua etmenin meşru olduğunu düşünürse, ölmüş anne-babalarına, çocuklarına veya sevdiklerine dua etmelerini ne engelleyebilir? Bu, Yeni Çağ ruhçuluğuna ve ruhlarla iletişim kurmaya bir kapı açar. Kutsal Kitap defalarca aldatıcı ruhlar, tanıdık ruhlar ve yalancı ruhlar konusunda bizi uyarır. Onlar, sevdiklerimizin sesini veya davranışlarını taklit ederek insanları kandırabilir. Pavlus, Timoteos’u şeytanların öğretileri ve baştan çıkarıcı ruhlar konusunda uyarmıştır. Bir Katolik, “Aziz Antonius’a dua ettim ve kaybettiğim eşyayı buldum” dediğinde bunun arkasında aldatıcı bir ruhun olmadığına nereden bilebilir? Kutsal Kitap ölümlerle iletişimi bu yüzden yasaklar; çünkü şeytan bunu bir aldatma aracı olarak kullanır. Eğer Meryem’i gerçekten onurlandırmak istiyorsak, onun Kutsal Yazılar’daki son sözlerine kulak vermeliyiz. Yuhanna 2:5’te hizmetkârlara, “O (İsa) size ne derse, onu yapın” denir. Bu sözler bizi doğrudan İsa’ya yönlendirir. Peki İsa ne dedi? “Baba’dan benim adıyla ne dilerseniz, size verecektir.” Meryem’in son sözleri, İsa’ya itaat etmemizi söylüyor. İsa’nın sözleri ise doğrudan Baba’ya, O’nun adıyla gitmemizi öğütler. Katolikler gerçekten Meryem’i onurlandırmak istiyorlarsa, onun sözünü dinleyip Oğul’a itaat edeceklerdir. Bizim sevincimiz Meryem’de değil, İsa’dadır. Ve bu gerçeği bize yalnızca Kutsal Yazılar açıkça gösterir.

Tüm bu eleştirilerin amacı yalnızca olumsuzluk belirtmek değil, aslında çok değerli bir gerçeği koruma kaygısıdır; İbraniler Mektubu’nun bize öğrettiği gibi lütuf tahtına doğrudan yaklaş-

ma imkânımız vardır. Mesih, hem beden almış olmanın verdiği anlayışla zayıflıklarımızı bilir hem de şu an sürdürdüğü başkahinlik görevi sayesinde bize yakındır; bu nedenle ihtiyaç duyduğumuz merhameti ve lütfu doğrudan Tanrı'dan alabiliriz. Protestan bakış açısına göre azizlere dua etme pratiğinin asıl sorunu şudur: Bu uygulama, bizleri tek aracımız olan Mesih'in yeterliliğinden uzaklaştırır, dikkatimizi dağıtarak Tanrı'ya doğrudan ulaşma ayrıcalığımızı gölgeler ve O'nun bize bahsettiği yakınlığı ikinci plana atabilir. Kutsal Kitap, dünyada fiziksel olarak bulunmayan ruhlarla herhangi bir iletişimi kesin olarak yasaklamaktadır (Levililer 19:31; 20:6). Bu durumda, yalnızca Aracı Mesih'e ait olan aracılık yetkilerini Mesih'in annesi ve azizlere yüklemiş oluyorsunuz; dolayısıyla Meryem'e veya azizlere dua etmek, doğrudan bir putperestlik eylemi olarak değerlendirilebilir.

V. Aklanma, Yeniden Doğuş ve Vaftiz

Bu bölümün kitabın son kısımlarında yer almasının belirli bir gerekçesi var: Önceki sayfalarda, bir Hristiyan'ı neyin kurtarmayacağını ve insanı Mesih'in benzerliğine dönüştüren (2. Korintliler 3:18) değişimin, hangi yollarla gerçekleşemeyeceğini ele aldım. Önceki bölümlerde, hangi öğretilerin yetkin ve yanılmaz olduğunu, hangilerinin ise tarihsel süreçte insan eliyle üretilmiş, kaynağını Tanrı'dan değil de beşerî otoritelerden alan öğretiler olarak ortaya çıktığını ele aldık. Bu bölümde ise, Katolik Kilisesi'nin aklanma, yeniden doğma ve vaftiz konularındaki anlayışını ele alacak ve ardından Kutsal Kitap'a göre bir insanın nasıl aklanacağını inceleyeceğiz.

Aklanma öğretisi yüzyıllar boyunca Kutsal Kitap'a dayalı imanın kalbinde yer aldı; Elçilerin yazılarında temeli atılmış, Kilise Babaları tarafından sahiplenilmiş ve Reformasyon'da yeniden vurgulanmıştır. Reformcular, bu öğretinin mucidi değil, onun asıl anlamını bulanık ortaçağ söyleminden arındıran kişilerdi. Bu nedenle Lutherciler ve Reformcular, imanla aklanmayı bütün benlikleriyle benimsediler. Jonathan Edwards, İngiliz Püritenleri, ardından C.H. Spurgeon ve 20. yüzyılda John Stott

ile Martyn Lloyd-Jones gibi isimler, bu gerçeği vaazlarının merkezinde tuttular. Bununla birlikte aklanma doktrinini zayıflatma ya da geçersizleştirme yönünde tarihsel süreç içerisinde iki belirgin ve etkili karşıt yaklaşım ortaya çıkmıştır. 19. yüzyıldan itibaren teolojik liberalizm, günahı Tanrı'ya başkaldırı olarak değil, insanın "eksiklikleri" olarak yorumlayarak aklanma ihtiyacını temelden reddetti. Liberal teolojiye göre İsa, günahkârları kurtaran Rab değil, erdemli bir yaşamın kusursuz örneğiydi. Bu yaklaşımda kefarete gereksizdi, yargı fikri ise büsbütün ortadan kaldırıldı. İnsan kendi doğruluğunu inşa ederek aklanıyordu; böylece evrensel kardeşlik ve sözde "doğru toplum" ideali kilisenin yerini aldı. Ancak bu vizyon, Batı'daki kiliseleri yanılsamalarla doldurdu ve zamanla içten çöküşlerine yol açtı.

Daha geriye gidersek, 16. yüzyılda Roma Katolik Kilisesi, Trent Konsili'nde aklanma öğretisini reddetmişti. Konsil, terimi muhafaza etse de içeriği büsbütün başka bir anlamla doldurdu. Aklanma artık Tanrı'nın bir ilanı değil, vaftizle başlayan, sakramentlerle devam eden, iyi işlerle beslenen ve arafta arınmayla tamamlanan uzun bir süreç olarak tanımlandı. Böylece Roma, Tanrı'nın lütfuyla insanın çabasını birleştiren melez bir kurtuluş anlayışı inşa etti. Oysa eksik olan, Tanrı'nın kesin yargısal beyanıydı; Baba'nın ilan ettiği, Oğul'un gerçekleştirdiği ve Ruh'un uyguladığı saf lütuf. Trent'ten bu yana Katolik Kilisesi, insanları yanıltan bulanık bir aklanma anlayışını öğretmeye devam etmektedir.

Papa Francis'in Evangelii Gaudium (2013) adlı yazısı, bu uzun tartışmanın günümüzdeki yansımasıdır. Misyon bağlamında ekümenik ve dinler arası diyalogu konu edinen bu belge, Katolik olmayan Hristiyanların vaftiz aracılığıyla zaten birliğe dâhil olduğunu söyler; Yahudiler için dönüşümün gerekli olmadığını, Müslümanlarla ise tek ve merhametli Tanrı'ya birlikte tapıkları için diyalogun yolunun açık olduğunu belirtir. Ayrıca, Hristiyan olmayan diğer toplulukların da Tanrı'nın lütfuyla amlandığı ve bu aklanmanın Mesih'in Paskalya gizmiyle ilişkili ol-

duğu vurgulanır. Ancak burada aklanma, imanla değil, kişinin vicdanına sadık kalmasıyla ilişkilendirilir. Bylece Müjde, artık Tanrı'nın yargısından kurtuluş çağrısı değil, zaten tüm insanlığa vicdan aracılığıyla bahşedildiği varsayılan bir kurtuluşu daha dolu yaşamanın aracı hâline gelir.

Katolik sakramental anlayış ile liberal teoloji farklı kaynaklardan beslenmiş olsalar da, ortak bir noktada kesişirler: günahın ağırlığını hafife almak, Mesih'in kefaretinin reddetmek ve insanın kendi doğruluğunu kurtuluşa katkıda bulunabileceği bir zemine taşımak. Dolayısıyla 1999'da imzalanan Ortak Aklanma Bildirgesi'nin Katolik ve liberal çizgiyi bir araya getirmesi şaşırtıcı değildir. Her iki taraf da günahın trajik gerçekliğini inkâr ederken, biri kilisenin sakramentlerinde ısrar etmiş, diğeri aklanmayı evrenselleştirmiştir. Sonuçta ulaştıkları nokta aynıdır: herkesin sonunda aklanacağına dair güvence. Günümüzde hem Roma Katolikliği hem de liberal kiliseler bu ortak vizyonu paylaşmaktadır.

Protestan aklanma anlayışı açısından Yakup 2 ile ilgili herhangi bir gerilim söz konusu değildir. Bunun temel nedeni, Protestanların "iman" kavramını Katoliklerin varsaydığı gibi yalnızca zihinsel bir kabul olarak görmemeleridir. Protestanlar için iman, Tanrı'ya güven, teslimiyet ve adanmışlıktır; iyi işler ise zaten imanlı kişinin doğal meyvesidir. Bu nedenle Yakup'un "iblisler bile inanır" ifadesi, Protestan iman anlayışıyla çelişmez; gerçek iman, meyvelerinden tanınır. Pavlus'un öğretileri ise Tanrı'nın önünde doğru sayılmanın yalnızca iman aracılığıyla gerçekleştiğini açıkça ortaya koyar. Romalılar 4'te Pavlus, "alışmayan ama imanı doğruluk sayılan" kişiden söz eder; yani doğruluk, işler sonucu değil, Tanrı'nın yasal beyanı ile verilir. Katolik anlayışta ise doğruluk içkin olarak verilmekte ve insanın işbirliğiyle şekillenmektedir, bu da aklanmanın doğasını temelden değiştirir.

Katolik ğreti ayrıca aklanmayı endüljans, tövbe, hac ziya-retleri ve sakramentlerle ilişkilendirir. Pratikte bu durum, yal-

nızca Kutsal Kitap ilkesinden ve onun açık ve basit yasal doğasından sapmalara yol açar. Tarihsel açıdan bakıldığında kilise babalarının aklanma ifadeleri bağlamsal ve retoriktir; tek taraflı alıntılarla Katolik sistemini doğrulamak yanıltıcıdır. Reformcular ise imanla aklanmanın tarih boyunca farklı biçimlerde dile getirildiğini ve Pavlus’un yazılarının yalnızca Kutsal Kitap öğretisinin sağlam bir temelini oluşturduğunu gösterir.

Jaroslav Pelikan’ın *The Riddle of Roman Catholicism* adlı kitabı, bu konuyu çok güzel bir şekilde ifade ediyor. Kitap, özellikle Vatikan II öncesi Katoliklik hakkında Protestan bakış açısı sunuyor. Pelikan, kilise tarihinin sanki doğrudan Trent Konsili’ne uzanan tek bir hat boyunca ilerlediği gibi basitleştirilmiş anlayışa karşı eleştirel bir yaklaşım sergiliyor. Gerçekte, Trent’e gelene kadar çok daha fazla çeşitlilik ve esneklik vardı; sonrasında ise bu alan daraltıldı. Pelikan şöyle diyor: Reformasyon’un her temel ilkesi Katolik geleneğinde önemli ölçüde destek bulmuştur. Bu, özellikle yalnızca imanla aklanma öğretisi için geçerlidir. Trent Konsili, iman + işler ile aklama anlayışını seçip resmi statüye yükseltti; oysa bu, Orta Çağ teologları ve eski kilise babalarının aklama hakkındaki birçok görüşünden yalnızca biriydi. Reformcular bu anlayışı eleştirdiğinde, Roma tek bir anlayışı kanonlaştırarak diğerlerini geri plana itti. Önceden izin verilen yalnızca imanla aklanma artık yasaklanmış oldu; böylece Trent Konsili, kendi Katolik geleneğinin bir kısmını da reddetmiş oldu.

Sorunun bir kısmı “aklanma” kelimesinin anlamından kaynaklanıyor. İngilizce’deki *justification* kelimesi, Latince *iustificare* kökünden gelir ve “düzeltmek, doğru kılmak” anlamındadır. Erken dönem Latin kilise babaları bu terimi, Roma hukuk sisteminden esinlenerek, günahkâr bir insanın nasıl doğru kılındığını açıklamak için kullandılar. Roma’da aklanma, kutsallaşmadan sonra gerçekleşen bir süreç olarak anlaşıldı; yani Tanrı’nın kabul edeceği doğruluğu gösterebilmek için önce kutsal kılınmamız gerekiyordu. Protestan Reformasyonu ise Yunanca *dikaion*, yani “doğru ilan etmek” kavramına odak-

landı. Protestan anlayışta aklanma, kutsallaşmadan önce gelir. Bu, iki öğretiş arasındaki kurtuluş düzenindeki temel bir farktır. Roma'ya göre aklanma, kilisenin sakramentleri aracılığıyla, özellikle vaftizle başlar. Vaftiz, ex opere operato (yapılan işin kendisi aracılığıyla) ilkesiyle işler; kişiye lütuf aşılar ve onu Tanrı katında bir doğruluk seviyesine taşır. Ancak bu durum kalıcı değildir. Ölümcül bir günah işlendiğinde, vaftizle kazanılan aklanma kaybedilebilir. Bu lütfu yeniden kazanmanın yolu ise günah çıkarma sakramentidir. Trent Konsili, günah çıkarmayı imanı tehlikeye düşmüş kişiler için adeta “ikinci kurtuluş tahtası” olarak tanımlamıştır. Günah çıkarma; itiraf, pişmanlık ve bir rahibin mutlak affı gibi unsurları içerir.

Asıl mesele, bir sonraki adım olan kefarete işleri kısmında ortaya çıkar. Günahkârdan, kendisini tekrar aklanmışlık durumuna getirmesi için dua, hac veya hayır işleri gibi belirli eylemlerde bulunması beklenir. İşte bu noktada “yalnızca” kelimesi önem kazanır. Roma'nın formülü “iman + işler” veya “lütuf + liyakat + Mesih + kişinin içsel doğruluğu” iken, Reformcular Mesih'in günahlarımıza karşı sağlamış olduğu kefarete herhangi bir iş veya liyakatın eklenemeyeceğini, aklanmanın yalnızca imanla gerçekleştiğini savundular.

Protestan Reformasyonu döneminde, Roma Katolik Kilisesi'nin Luther ve Reformcular karşısında tepkisiz kalmadığı tarihsel bir gerçekliktir. Kilise, Reformcuların “insanın yalnızca imanla, işler olmaksızın aklanacağı” iddiasına karşılık vermiş ve dayanağını Kutsal Yazılar'da, özellikle Yakup'un mektubunda bulmuştur. Nitekim Trent Konsili'nin altıncı oturumunda birçok kez atıf yapılan Yakup 2. Bölüm, meselenin temel dayanak noktası olmuştur. Yakup 2:21-25 şöyle der: “Atamız İbrahim, oğlu İshak'ı sunağın üzerinde Tanrı'ya adama eylemiyle aklanmadı mı? Görüyorsun, onun imanı eylemleriyle birlikte etkindi; imanı eylemleriyle tamamlandı. Böylelikle, ‘İbrahim Tanrı'ya iman etti, böylece aklanmış sayıldı’ diyen Kutsal Yazı yerine gelmiş oldu. İbrahim'e de Tanrı'nın dostu dendi. Görüyorsunuz, insan

yalnız imanla değil, eylemle de aklanır. Aynı biçimde, ulakları konuk edip değişik bir yoldan geri gönderen fahişe Rahav da bu eylemiyle aklanmadı mı?”

Bu pasaj, Kutsal Kitap'ta insanın yalnız imanla değil, işlerle de aklanacağına dair açık bir ifade sunuyor gibi görünmektedir. Luther'in "Kilise ya bununla ayakta durur ya da yıkılır" dediği doktrin karşısında, bu tek ayetin dahi ezici bir etki yaratması beklenebilir. Bu durum, Pavlus'un Romalılar mektubundaki öğretileri ile Yakup'un buradaki ifadelerinin nasıl bağdaştırılacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Tarihsel süreçte, hangi mektubun daha önce kaleme alındığına dair tartışmalar mevcuttur; kimi araştırmacılar Romalılar'ın önce yazıldığını ve Yakup'un mektubunu Pavlus'un öğretisini çürütmek amacıyla kaleme aldığına öne sürmüş, diğerleri ise Yakup'un daha erken bir tarihte yazdığını ve Pavlus'un onu düzeltmeye çalıştığını iddia etmiştir. Ancak klasik görüş, her iki metnin de birbirini çürütme amacı taşımadığı ve yüzeysel bir çelişki gibi görünse de derinde bir uyum bulunduğuur.

Meselenin karmaşıklığı, her iki yazarın da "dikaiosune" (aklanma/doğruluk) kavramını aynı şekilde kullanmalarıyla daha da artmaktadır. Ayrıca her ikisi de temel argümanlarını İbrahim örneği üzerinden inşa etmişlerdir. Pavlus, İbrahim'in Yaratılış 15'te henüz bir iş yapmadan imanla aklanmış sayıldığını vurgularken, Yakup aynı İbrahim'in Yaratılış 22'de İshak'ı kurban etme eylemiyle aklanmasının kanıtlandığını ileri sürmektedir. Luther'in bir dönem Yakup'un mektubunu "saman mektup" olarak nitelemesi ve kanonik statüsünü sorgulaması, bu gerilimin bir yansımasıdır. Ancak Luther'in Kutsal Yazılar'ın yanılmazlığına olan inancı tartışma konusu değildir; zira kendisi Kutsal Kitap'ın bütününün ilham edildiğini kabul etmekle birlikte Yakup'un mektubunun içeriğinden duyduğu tedirginliği ifade etmiştir.

Nihai çözüm, aklanma teriminin farklı bağlamlarda farklı anlamlar taşıyabileceğini kavramaktan geçer. Matta 11:19'da

İsa'nın "Bilgelik ortaya koyduğu işlerle doğrulanır" ifadesi, "doğrulanma" kavramının her zaman itibari bir aklanma anlamına gelmediğini, bazen bir iddianın kanıtlanması veya gösterilmesi anlamını taşıdığını ortaya koyar. Yakup'un ele aldığı soru 2:14'te belirginleşir: "Hiçbir eylemi olmayan bir iman ne yararı vardır?" Yani Yakup, iman iddiasının pratikte nasıl tezahür ettiğiyle ilgilenmektedir. Pavlus ise günahkâr bir bireyin kutsal Tanrı katında nasıl aklanabileceği sorusuna odaklanır. Luther'in de ifade ettiği gibi, "aklanma yalnız imanladır, fakat asla yalnız başına olan bir iman değildir." Yaşayan iman kaçınılmaz olarak işlerle kendini gösterir. Bir iman iddiasının doğruluğu ancak onun meyveleriyle değerlendirilebilir. Nitekim İbrahim'in imanı, İshak'ı kurban etme eylemiyle ispatlanmış ve böylece iddiası doğrulanmıştır. Sonuç itibarıyla, Pavlus ve Yakup'un aynı kavramı ve örneği kullanmalarına rağmen farklı sorulara cevap verdikleri anlaşılmalıdır. Yakup imanın eylemlerle ispat edilmesinden, Pavlus ise Tanrı'nın huzurunda aklanmadan bahseder. Bu çerçevede anlaşıldığında iki metin arasında gerçek bir çelişki bulunmamakta, yalnızca vurgu farklılığı ortaya çıkmaktadır.

On altıncı yüzyılda Reformasyon döneminde aklanma doktrini üzerine ortaya çıkan farklı görüşleri şu şekilde formüle etmek mümkündür: Roma Katolik görüşüne göre aklanma, iman ve işlerin toplamıyla gerçekleşir. Bu anlayışa karşılık, Antinomizim olarak bilinen ve Kutsal Yasa karşıtı olan görüş ise aklanmayı işlerin çıkarıldığı bir iman denklemi olarak tanımlar. Reformcu görüş ise Kutsal Kitap'a dayalı olarak aklanmanın yalnızca imanla olduğunu, ancak gerçek iman kaçınılmaz olarak işlerle sonuçlanacağını savunur. Burada işler aklanmanın sebebi değil, sonucudur. Hiçbir iş aklanmamıza temel oluşturmaz; Tanrı bizi yalnızca imanla, karşılıksız bir lütuf olarak aklar. Romalılar 3. bölüm, bu öğretinin temel dayanağını oluşturur. Bu metne göre insan, Yasa'nın gereklerini yerine getirerek değil, iman ederek aklanır. İsa Mesih'teki kurtuluşla, Tanrı'nın lütfuyla ve karşılıksız olarak aklanırız. Aklanmamızı sağlayan

doğruluk bizim kendi doğruluğumuz değil, Tanrı'nın bize iman aracılığıyla bahşettiği bir doğruluktur (Galatyalılar 2:16, Romalılar 5:1-2). Dolayısıyla, bu tartışmanın merkezinde, Tanrı'nın bir insanı aklarken buna dayanak olarak neyi gördüğü sorusu yer alır. Roma Katolik öğretisi, Tanrı'nın kişide zaten var olan bir doğruluğu tespit ettiğini öne sürer. Buna karşılık, Reformasyon Kutsal Kitap'ta kişiye dışarıdan, Mesih'in doğruluğunun yükletilmesi öğretisini vurgular. Luther, aklanmamızı sağlayan doğruluğun bizden ayrı ve bize yabancı olduğunu vurgular; bu doğruluk bizim değil, Mesih'indir ve bize iman yoluyla bahşedilir.

Bu bağlamda, Luther'in "Aynı anda hem doğru hem günahkâr" ifadesi bir çelişki değil, teolojik bir gerçekliktir. Kendi içimizde günahkâr olsak da, Mesih'in doğruluğu bize yüklendiği için Tanrı'nın huzurunda doğru sayılırız. Roma Katolikliği, aklanmanın içsel lütuf ve iyi işler aracılığıyla tamamlandığını savunurken, Kutsal Kitap aklanmanın yalnızca iman yoluyla ve yalnızca Mesih'in doğruluğunun bize yüklenmesiyle gerçekleştiğinde ısrar eder. İlginçtir ki, Roma Kilisesi günahlarımızın İsa'ya yükletilmesine inanır, ancak Mesih'in doğruluğunun bize yükletilmesine karşı çıkar. Oysa müjde tam da bu çift taraflı yükletme üzerine kuruludur: bizim günahımız İsa'ya yükletilmiştir ve İsa'nın doğruluğu bize yükletilmiştir. İşte Kilise'nin ayakta durduğu temel mesele budur. Kendi doğruluğumuzla değil, Mesih'in doğruluğuyla aklanmak müjdenin özünü oluşturur.

Bu bölümde ele almayı planladığım bir diğer konu, teolojik literatürde "yenilenme" ya da "yeniden doğuş" olarak ifade edilen öğretişlerdir. Kurtuluş öğretisinin merkezinde yer alan yenilenme doktrini, tüm Hristiyan gelenekleri tarafından paylaşılan ve kurtuluşun ne anlama geldiğine dair ortak bir vurgu taşıyan bir kavramdır. Tanrı'nın yeniden yaratması anlamına gelen yenilenme, aslında ruhsal ölüm içindeki bir insanda yaşamın yeniden başlatılmasıdır. Dolayısıyla yenilenme, kurtulmuş bir hayata giriş noktasıdır. Kutsal Yazılara baktığımızda

yenilenmenin yeniden doğuş anlamına geldiğini (palingenesia) ve Tanrı'nın kudretiyle gerçekleştirilen yaratıcı bir yenilenmeyi ifade ettiğini görürüz. Yüzeysel olarak bakıldığında kelimenin teolojik anlamı oldukça nettir ve tüm Hristiyan gelenekleri bunu kabul eder. Aralarındaki fark, daha çok kelimenin kendisinde değil, kelimeye anlam yüklemek için onu yerleştirdikleri teolojik dünyalardadır.

Teolojik bir kelime, kendi başına bir anlam kaynağı değildir. Kendi semantik ağırlığını taşısa da, aynı zamanda nerede ve ne zaman kullanıldığıyla, onunla ilişkilendirilen referans ağıyla, onu hayata geçiren aktörlerle ve ondan önce gelen, ona eşlik eden ve onu takip eden uygulamalarla tanımlanır. Başka bir deyişle, yenilenme kelimesi herkes için ortak bir anlama sahip olabilir, ancak yenilenme doktrini, onun nasıl yapılandırıldığına bağlı olarak farklı teolojik yönler işaret edebilir. Bu çerçevede, bu bölümün sonunda yenilenme doktrinini özellikle 1994 tarihli Katolik Kilisesi Kateşizmi çerçevesinde nasıl anladığını analiz edeceğiz. Bu son derece yetkili ve magisteryal kaynak, Katolik inancının düşünceli ve kapsamlı bir açıklamasıdır ve Roma Katolik Kilisesi'nin yenilenme hakkındaki inancını anlamak için en iyi yerdir.

Yenilenme teriminin spesifik ve teknik bir tanımı yokmuş gibi görünse de, kateşizm bu kelimeyi, onun tanımına katkıda bulunan diğer Kutsal Kitap ve liturjik kelime ve ifadelerle ilişkilendirerek kullanır. Bunu yaparak, benzer kelimelerle bağlantı kurmak suretiyle yenilenmenin anlamını kabaca ortaya koyar. Yaşam veren bir olay olarak yenilenme, “yeni doğum” veya “yeniden doğuş” ile ilişkilidir (örneğin, 1213; 1270). Bu nedenle kateşizm, aslında Yunanca kökenli bir kelime olan yenilenme (re-generation) ifadesini doğumla ilgili kelimeler etrafında açıklar. Başka bir metaforik kullanımda ise yenilenme, karanlıktan aydınlığa geçişle (örneğin, 1250) ve kişinin kendi benliğinin içsel yenilenmesi ve günahattan arınmasıyla (örneğin, 1262) bağlantılıdır. Ayrıca yenilenme, Tanrı'nın krallığına girişle de ilişkilendirilir.

dirilir (1263). Ancak en çarpıcı olan, kateşizmin yenilenme ile vaftiz sakramenti arasında öngördüğü ilişkidir. Yenilenmenin Kutsal Kitap'taki nüansları ve teolojik öneminden daha fazla, nihai olarak Roma Katolik anlayışını tanımlayan bu içkin ilişkidir.

Bilindiği gibi kateşizm, Havarilerin iman bildirgesi sırasına göre yapılandırılmıştır; bunu sakramentlerin sunumu, On Emir'i de içeren Hristiyan yaşamı ve Rab'bin Duası'nın merkezde olduğu dua hayatı takip eder. Bu genel çerçevede, yenilenmenin teolojik olarak nereye yerleştirildiğini ve nasıl ele alındığını fark etmek ilginçtir. Yenilenme, Mesih'in işi bölümünde değil, Kutsal Ruh'un hizmeti bölümünde de değil; bunun yerine Kilise'nin sakramentleriyle ilgilenen ikinci kısımda öne çıkar. Doktrinel olarak yenilenme, her ne kadar Üçlü Birlik Tanrısı'nın işiyle organik bir ilişki içinde olsa da, spesifik olarak Kilise'nin sakramental hizmetine bağlanmıştır. Sistematik bir bakış açısından söyleyecek olursak, Roma Katolik teolojik haritası yenilenmeyi Tanrı'nın kurtuluşu bölümüne değil, Kilise liturjisi başlığı altına yerleştirir.

Daha spesifik olacak olursak, yenilenmeyi gerçekleştirmede temel bir rol oynayan vaftiz sakramentidir. Roma Katolik yenilenme doktrini, vaftiz bağlamında açıklığa kavuşturulur. Kutsal Vaftiz, tüm Hristiyan hayatının temelidir, Ruh'ta yaşamın giriş kapısı ve diğer sakramentlere erişim sağlayan kapıdır. Vaftiz aracılığıyla günahattan özgür kılınır ve Tanrı'nın çocukları olarak yeniden doğarız; Mesih'in üyeleri oluruz, Kilise'ye dahil ediliriz ve onun misyonuna ortak oluruz: "Vaftiz, suda ve sözle gerçekleşen yenilenme sakramentidir" (1213). Bu alıntı, Trent Konsili sonucunda yayınlanan 1566 tarihli Roma Kateşizminden gelmektedir. Ancak dikkat edin, doktrini destekleyecek bir Kutsal Yazı referansı verilmemiştir; bunun yerine sakramental bir bağlamda farklı Kutsal Kitap kelimelerinin birleşimi olarak görünür. Böylesine önemli bir doktrinel ifade için Kutsal Kitap desteğinin olmaması hem anlamsız hem de anlamlı sayılabilecek bir durumdur. Nitekim böyle ağırlıklı bir doktrinel ifadeyi destekleyecek

hiçbir Kutsal Kitap kanıtı yoktur. Kateşizmde vaftiz, günahtan özgürlük ve Tanrı'nın çocukları olarak yeniden doğuş bahşeden sakrament olarak görülür. Yenilenme vaftizin sonucu olduğu ve vaftiz de Kilise tarafından uygulandığı için, yenilenme yalnızca imanla alınan, yalnızca Tanrı'nın lütfunun bir eylemi olarak gerçekleşmez; bunun yerine kişinin ruhsal yolculuğundaki nihai hedefine yönelik, Kilise sakramenti aracılığıyla gerçekleşen bir eylem olarak karşımıza çıkar.

Vaftizin yenilenmeyi etkileyen öğretisini daha da genişleterek, kateşizm şöyle der: “Bu sakrament aynı zamanda yenilenmenin ve Kutsal Ruh'ta tazelenmenin yıkanması olarak da adlandırılır, çünkü sudan ve Ruh'tan doğuşu simgeler ve fiilen gerçekleştirir” (1215). Bu sefer dil doğrudan Titus 3:5'ten gelmektedir; ancak Kutsal Kitap pasajının yeniden doğuş yıkasını Tanrı'nın iyiliği ve sevgi dolu şefkati bağlamına yerleştirdiğini ve bizim yaptığımız işler nedeniyle değil, kendi merhameti sayesinde kurtulduğumuzu vurguladığını belirtmez. Tüm pasajın odağı, insanın veya Kilise'nin herhangi bir katkısı olmadan—herhangi bir türden herhangi bir iş—yalnızca Tanrı'nın sevgi dolu kurtuluş planını tek başına gerçekleştirmesidir. Ancak kateşizmde yenilenmeyi simgeleyen ve fiilen gerçekleştiren sakramentin kendisidir. Yeni doğuşun meydana gelmesine ex opere operato (yapılan içten dolayı) neden olan, vaftiz eylemidir. Vurgu, ege-men lütfundan ötürü yenileyen merhametli Tanrı'dan, yenilenme sakramentini uygulayan vaftiz eden Kilise'ye kaymıştır. Başka bir deyişle, ilahî kurtuluşun l tufk r eyleminden, Kilise'nin kurtarıcı eyleme katılımına ve Tanrı'nın l tufk r hediyesinden, rahip tarafından sunulan Kilise sakramentine doğru büyük bir kayma gerçekleşmiştir.

Kateşizme göre yenilenme zamanı, vaftizin uygulandığı zamandır. Vaftiz edilen kişi yenilenir ve bu nedenle bünyesindeki sakramentlerde kurtuluşun doluluğunu alacağı Kilise'nin sakramental hayatına girer. Kişi vaftiz aracılığıyla tüm günahlarından bağışlanır (1263), yeni bir yaratığa dönüştürülür, Tanrı'nın oğlu

olarak evlat edinilir, Mesih'in bir üyesi, onunla ortak mirasçı ve Kutsal Ruh'un tapınağı hâline gelir (1265). Kişi vaftizde "aklanma lütfu olan, kutsallaştırıcı lütfu" alır (1266) ve Kilise'ye dahil edilir (1267-1270). Hristiyan birliğinin sakramental bağı vaftizdir (1271); bu nedenle Roma Katolik görüşü, Hristiyan birliğinin vaftize dayandığını savunur, vaftiz edilenlerin çoğunluğu yenilenmenin herhangi bir işaretini göstermese bile.

Bu vaftizsel yenilenme görüşü, Roma Katolik sakramentler görüşünün bir parçasıdır. Kateşizm, bu teolojik çerçeveyi Hristiyan inancının "sakramental ekonomisi" olarak tanımlar (1076). Eğer biri kateşizmin yenilenme hakkında söylediklerini, "sakramental ekonomi"nin ne anlama geldiğini kavramadan okursa, onu tamamen yanlış yorumlayacaktır. Kısaca söylemek gerekirse, "sakramental ekonomi", Tanrı'yı sakramentler aracılığıyla ve dolayısıyla Kilise aracılığıyla hareket etmeye bağlayan bir görüştür. Katolik öğretilerde Tanrı yaptığı her şeyi sakramentler aracılığıyla yapar. Lütfu bize sakramentler aracılığıyla gelir. Kurtuluşu bize sakramentler aracılığıyla ulaştırır. Kurtarıcı işi bizi sakramentler aracılığıyla etkiler. Sorun, sakramentlerin Kutsal Kitap'taki önemini fark edilmemesi değil, Tanrı'nın işleyişinde hiçbir şeye bağlı olmaksızın özgürce hareket edebilmesidir. Sakramentlerin arka planında, onları uygulayan ve bu nedenle Tanrı'nın eylemlerine aracılık etmede temel bir role sahip olan Kilise her zaman vardır. Yenilenme kelimesi Tanrı'dan alınan yeni doğuş anlamına gelir; ancak "sakramental ekonomi" düzeni, onu bir Kilise işi hâline getirir, çünkü Tanrı'nın yalnızca Kilise'nin sakramentleri aracılığıyla çalışmak için kendini bağladığına inanılır. O'nun lütfu her zaman Kilise aracılığıyla iletilen bir lütuftur. Roma Katolikleri yenilenmeyi tanımlarken aynı kelimeleri kullanırlar, ancak onları *Sola gratia'yı* (yalnızca lütuf) dışlayan sakramental ekonomi dünyasına yerleştirirler. Dolayısıyla fark, yorum veya teolojik ayrıntılarda değil, Tanrı'nın kurtuluş işini tam olarak nasıl yürüttüğü noktasında ortaya çıkar. Sonuç olarak söylenmelidir ki, Kutsal Kitap'a göre yenilenme, insanın

kendi çabasıyla gerçekleştirebileceği bir süreç değil, Tanrı'nın lütfuyla başlattığı ruhsal bir doğuştur. Efesliler 2:1-5'te vurgulandığı gibi, günahın ölümünden ancak Tanrı'nın merhametiyle ve bizi Mesih'le birlikte diriltmesiyle yaşama kavuşuruz. Yuhanna 3:3'te İsa'nın işaret ettiği gibi, bu “yeniden doğuş” olmadan Tanrı'nın Egemenliği'ni görmek mümkün değildir. Bu köklü dönüşüm, Tanrı'nın Ruhu aracılığıyla kişinin eski benliğini geride bırakmasını sağlar ve Mesih'in doğruluğu temelinde, Tanrı'ya yaraşır yepyeni bir yaşamın temelini atar.

VI. Papa Yanıldı!

Bu bölüme, iki ilginç tarihi olaydan söz ederek başlamak istiyorum. Rönesans İtalya'sının siyasi ve dini manzarası, hiçbir aile tarafından Medici'ler kadar ustalıkla şekillendirilmemiştir. Floransa'nın ticari ve bankacılık devlerinden yükselerek Avrupa'nın en güçlü hanedanlarından birine dönüşen Mediciler, servetlerini yalnızca dünyevi iktidar için değil, aynı zamanda Hristiyanlığın en kutsal makamı olan Papalık üzerinde mutlak bir kontrol kurmak için kullandılar. Dört ayrı papa çıkarmakla kalmayıp, aynı zamanda bu papaları seçen kardinallerin atanmasında oynadıkları rol, kilise tarihinde gücün nasıl yozlaşabileceğine ve siyasetin inancı nasıl gasp edebileceğine dair eleştirel bir örnek teşkil eder.

Medicilerin papalıkla olan ilişkisini belirleyen temel unsur, eşsiz finansal güçleriydi. Avrupa'nın en zengin bankasına sahip olmak, onlara kilise içinde yatırım yapmak için muazzam bir olanak sundu. Kardinallik makamı ve nihayetinde papalık, ilahi bir çağrıdan ziyade, satın alınabilen, rüşvet ve siyasi manevralarla elde edilebilen birer meta hâline gelmişti. Kardinallerin atanması, Medici stratejisinin bel kemiğini oluşturuyordu.

Floransa'nın fiili hükümdarı Lorenzo il Magnifico, genç, sadık ve aile çıkarlarını gözeten akrabalarını veya destekçilerini kardinallik görevine getirmesi için Roma'ya baskı uygulardı. Bu durum, gelecekteki papalık seçimleri için güvence altına alınmış oylar anlamına geliyordu. Kardinallik, bir inanç ve hizmet makamı olmaktan çıkıp, Medici hanedanının uzun vadeli stratejik varlığına dönüşmüştü. Ruhani liderlik, liyakat yerine aile bağları ve siyasi bağlılıklara dayanarak belirleniyordu.

Medici'lerin çıkardığı dört papa, bu sistemin doğrudan birer ürünüydü. Papa Leo X, Lorenzo de' Medici'nin oğluydu ve henüz 13 yaşındayken babasının servet ve nüfuzu sayesinde kardinal yapılmıştı. Papalığı döneminde sanatı himaye etmesi ve Martin Luther'in 95 tezini yayımlamasına yol açan endüljans satışlarını yoğunlaştırmasıyla hatırlanır; onun papazlığı, Medici hanedanının ihtişamını kutlamak için kişisel bir araç hâline gelmişti. Papa Clement VII, Lorenzo'nun gayri meşru oğluydu ve kuzeni Leo X tarafından kardinal yapılmıştı. Papalığı, siyasi beceriksizliklerle doluydu; İngiltere Kralı VIII. Henry'nin boşanma talebini reddetmesi, İngiltere Kilisesi'nin Roma'dan kopmasına yol açtı ve 1527'de yaşanan Roma'nın Yağmalanması, dini otoritenin siyasi çıkarlar uğruna nasıl zayıflatıldığını gösteren trajik bir tablo çizdi. Papa Pius IV, uzak bir akrabaydı ve Medici adı ile ona sağlanan destek sayesinde yükseldi; papalığı daha ılımlı ve reform yanlısı olsa da yükselişi ailenin gölgesinde gerçekleşti. Papa Leo XI ise "Bir Aylık Papa" olarak bilinir; seçimi, büyük yeğeni Ferdinando I de' Medici'nin servetini kullanarak Fransız kardinallere dağıttığı rüşvetler sayesinde mümkün olmuştu. Servet, kutsal bir seçimi açıkça satın almıştı.

Medici ailesinin papalık üzerindeki bu kontrolü, Katolik Kilisesi için yıkıcı sonuçlar doğurdu. Nepotizm, simoni ve rüşvet, artık papalık siyasetinin standart prosedürü hâline gelmişti. Leo X ve Clement VII'nin kişisel lüks düşkünlüğü, siyasi hırsları ve kilisenin mali sömürüsü, Martin Luther'in protestosunu besleyen başlıca unsurlardı; Medici papaları, Kilise'nin itibarını o

kadar zedeledi ki Hristiyan dünyasının bölünmesine doğrudan katkıda bulundular. Papa artık yalnızca “Petrus’un Vekili” değil, İtalyan şehir devletleri siyasetinde güç sahibi bir prens gibi görülmüyordu; bu durum kilisenin manevi otoritesini ve inandırıcılığını derinden sarstı.

Sonuç olarak, Medici ailesi servet ve siyaseti, dini makamı ele geçirmek için bir kaldıraç olarak kullanma konusunda rakipsizdi. Seçtikleri veya seçilmesine öneyak oldukları papalar çoğunlukla beceriksiz, şatafat düşkün ve siyasi açıdan kördü. Onların mirası, Rönesans’ın sanatsal ihtişamının yanında kilise tarihinin en yozlaşmış ve bölücü dönemlerinden biri olarak görülmektedir. Bu durum, iktidarın mutlak olduğu yerlerde kutsalın bile nasıl araçsallaştırılabileceğine dair zamansız bir uyarıdır; tıpkı günümüzde hâlâ Katolik Kilisesi’nin kurumsallaşmış dini yapıları aracılığıyla kutsalı çarpıtması gibi.

Bir diğer dikkat çekici tarihi olay, MS 897 yılında Roma’da gerçekleşen Cadaver Synod (Ceset Konsili)dur ve Katolik Kilisesi tarihinin en ürkütücü olaylarından biri olarak kayda geçmiştir. Papa IX. Stefanus, selefi Papa Formosus’un ölümünden yaklaşık dokuz ay sonra cesedini mezardan çıkartıp mahkeme salonunda yargılamıştır. Formosus’a papalık makamına yasa dışı şekilde gelmek, piskoposluk görevlerini terk etmek ve yeminlerini bozmak gibi suçlamalar yöneltilmiştir. Ceset suçlu bulunmuş, papalık giysileri çıkarılmış ve kutsama eli kesilerek Tiber Nehri’ne atılmıştır. Bu dramatik ve sıra dışı olay, yalnızca Orta Çağ papalarının bireysel ahlaki zaafalarını değil, aynı zamanda papalığın kendisini Tanrı’nın doğrudan atanmış vekili olarak sunan doktrinsel iddialarını da sorgulamaktadır. Katolik Kilisesi, papalığı havarisel soy ve ilahi atama yoluyla devredilen bir otorite olarak tanımlar; oysa Ceset Konsili, papalığın gerçekte siyasi bir oluşum ve dünyevi güç mücadelesinin bir aracı hâline geldiğini gözler önüne sermektedir. Formosus’un ölümünden sonra yapılan yargılama ve ardından Stefanus’un kısa süre sonra tahttan indirilip öldürülmesi, papalık makamının Tanrı tarafından kutsal bir şe-

kilde korunmadığını, aksine insan hırsı, aristokratik çekişmeler ve aile çıkarları doğrultusunda şekillendiğini göstermektedir. Papalık kurumunun kendisini Tanrı'nın doğrudan iradesiyle hareket eden mutlak otorite olarak sunma iddiası, tarihsel örnekler karşısında geçersiz kalmaktadır. Dahası, Ceset Konsili yalnızca bir istisna değildir. İlk örnekte de okuduğumuz üzere, Orta Çağ ve Rönesans dönemlerinde Medici ve Borgia gibi ailelerden çıkan papalar, nepotizm, rüşvet ve siyasi hesaplarla atanmış; havarisel otoritenin kutsallığı ve kilisenin ilahi dayanağı sistematik olarak ihlal edilmiştir. Bu durum, Katolik Kilisesi'nin kendi teolojik iddiasını tarihsel pratikler üzerinden çürüttüğünü gösterir. Papalık makamı, Tanrı'nın iradesiyle kutsanmış bireylerin yönettiği bir kurum olmaktan ziyade, dünyevi güç ve siyasi çıkarların şekillendirdiği bir insan kuruluşu hâline gelmiştir. Ceset Konsili ve benzeri olaylar, papalığın havarisel silsile iddiasının ve ilahi atama doktrininin saf ve dokunulmaz olmadığını açıkça kanıtlamaktadır. Kilise Tanrı tarafından kurulmuş bir kurum olarak kutsal olabilir; ancak bireyler aracılığıyla işleyen papalık makamı, tarihsel gerçeklikte ahlaki ve siyasi zaafarla doludur. Dolayısıyla, papalığın kendini ilahi otoritenin tek temsilcisi olarak sunma iddiasının tarih boyunca sürekli olarak sınıandığını ve çürütüldüğünü görmekteyiz.

Katolik Kilisesi'nin kendi teolojik çerçevesi içinde, Papa'nın "yanılmazlık" (ex cathedra) doktrini oldukça sınırlı ve özel şartlara bağlıdır. Bu şartlar, Papa'nın tüm dünyadaki kilise adına iman veya ahlak konularında nihai bir kararı bağlayıcı olarak açıklamasıyla ilgilidir ve tarihte çok nadiren kullanılmıştır. Bu nedenle, genel tarihi olaylar, siyasi kararlar veya bilimsel yanlışlar bu kapsamda değerlendirilmez. Bu bağlamda, Papalık makamının tarih boyunca sergilediği duruşların, aldığı kararların ve dile getirdiği söylemlerin sıklıkla sonradan kilise tarafından gözden geçirildiğini, değiştirildiğini veya özür dilenerek telafi edildiğini vurgulamak yerinde olacaktır. Bu örnekler, Papa'nın yanılmazlığı meselesinin yanı sıra, tarihsel kurum olarak Pa-

palığın yanlıgılarını ve zaman içinde değışen tutumlarını da göstermektedir. Galileo Galilei davası bunun en bilinen örneklerinden biridir. Astronom Galileo, Dünya'nın Güneş'in etrafında döndüğünü savundu; bu, o dönemde Kilise'nin resmi anlayışı olan Dünya merkezli evren modeliyle çelişiyordu. Engizisyon 1616'da Galileo'yu bu teoriyi savunmaması konusunda uyardı; 1633'te ise yargılanıp görüşlerini reddetmeye zorlandı ve ev hapsine mahkum edildi. Yüzyıllar sonra Kilise, bu olayı bir hata olarak kabul etti; Papa II. John Paul, 1992'de Galileo'nun haklı olduğunu resmen itiraf ederek özür diledi.

Endüljans uygulamaları ve Reformasyon, Papalığın tarihsel yanlıgılarının başka bir örneğidir. Orta Çağ ve Rönesans döneminde günahların affı karşılığında para toplanması yaygın hale gelmişti. Bazı papalar, özellikle X. Leo, bunu St. Pietro Bazilika-sının inşası için fon sağlamak amacıyla teşvik etti. Martin Luther'in 95 Tezi bu uygulamaya karşı çıktı ve Reformasyon'u tetikledi. Katolik Kilisesi, Trent Konsili aracılığıyla endüljans uygulamasındaki suiistimalleri resmen kınadı ve düzenlemeler yaptı. Bugün endüljans kavramı varlığını sürdürse de, Orta Çağ'daki para karşılığı satış tamamen ortadan kalkmıştır.

Haçlı Seferleri de Papalığın tarihsel hatalarına örnek teşkil eder. Papaların çağrısıyla düzenlenen bu askeri seferlerin asıl amacı Kutsal Toprakları Müslüman kontrolünden kurtarmaktı; ancak zamanla sapmalar yaşandı. Özellikle Dördüncü Haçlı Seferi sırasında Katolik haçlıların İstanbul'u yağmalaması ve Ortodoks Hristiyanları katletmesi, Katolik ve Ortodoks kiliseleri arasında onarılmaz bir yara açtı. 2001'de Papa II. John Paul, Atina'da yaptığı konuşmada bu olay için özür diledi ve Hristiyanlar arasındaki şiddet için Tanrı'dan af diledi.

Engizisyon mahkemeleri de tarihsel olarak eleştirilen uygulamalardandır. Sapkınlıkla mücadele etmek amacıyla kurulan bu dini mahkemelerde adil yargılama standartları çoğu zaman göz ardı edilerek işkence ve şiddet kullanıldı. Kilise, engizisyon döneminde yaşanan acıları ve adaletsizlikleri kabul etti; Papa

II. John Paul, 2000 yılında “Kilise’nin Tarihindeki Hatalar için Tövbe Duası” ayininde bu hatalar için özür dilemiştir. Kilise’nin bilimsel ve entelektüel gelişmelere tepkisi de Papalığın yanlışlıkları arasında gösterilir. Evrim teorisi, jeolojik yaş tayini ve Big Bang teorisi gibi bilimsel gelişmeler ilk ortaya çıktığında Kilise öğretisiyle çatışıyor olarak algılandı. 19. yüzyılda Papa IX. Pius’un Syllabus Errorum adlı belgesi, modernizmi ve rasyonalizmi kınayarak Kilise’yi birçok bilimsel ve felsefi düşünceye mesafeli bir konuma yerleştirdi. Ancak zamanla bu tutum değişti; Big Bang teorisinin ilk fikir babası bir rahipti ve Papa XII. Pius evrimi “ciddi bir hipotez” olarak nitelendirdi. Papa II. John Paul 1996’da evrimin “bir teoriden daha fazlası” olduğunu kabul etti. Günümüzde Pontifical Bilim Akademisi, dünyanın önde gelen bilim insanlarını bünyesinde barındırmaktadır.

Bu örneklerin hiçbirisi, Katolik doktrinindeki anlamıyla Papalık yanılmazlığının ihlali olarak görülmez. Yanılmazlık, yalnızca Papa’nın iman ve ahlak alanında, tüm Kilise’ye bağlayıcı olarak ex cathedra bir doktrin ilan etmesiyle geçerlidir ve tarihte yalnızca iki dogma bu şekilde ilan edilmiştir: Meryem Ana’nın Günahsız Doğumu (1854) ve Meryem Ana’nın Göğe Yükselişi (1950). Diğer tüm tarihsel olaylar, Papalığın siyasi kararları, disiplinler uygulamaları veya bilimsel yorumları ile ilgilidir ve bu kapsamda yanlış olarak değerlendirilir.

Fakat, kilisenin, tarih boyunca hatalı karar ve açıklamalarını ex cathedra olmadıkları gerekçesiyle meşrulaştırmasının ötesinde, bu durum bizi çok daha derin bir sorgulamaya yönlendiriyor. Papalık makamının seçim süreçlerinin kutsallıktan ziyade siyasi ve dünyevi çıkarlarla şekillendiği görülmektedir. Bu bağlamda, Papalık makamının “yanılmaz” olarak kabulü, tarihsel gerçeklerle çelişir; çünkü birçok Papa, Kilise’nin ruhani ve ahlaki yönünden ziyade, aile bağları, maddi güç ve politik çıkarlar üzerinden işbaşına gelmiştir. Tüm bu tarihsel hatalar ve yozlaşma örnekleri göz önüne alındığında, böylesine kutsal olmayan yollarla seçilmiş bir papalıkta tarihsel olarak güvenilir bir ya-

nılmazlık iddiası gerçekten ileri sürülebilir mi? Papaların insanî zaafıları, çıkar çatışmaları ve bazen tamamen dünyevi kaygılarla hareket etmesi, Kilise'nin tek bir süreklilik ve kutsallık çizgisi üzerinde ilerlediği fikrini ciddi şekilde sarsar. Bu perspektifte, Papalık makamının yanılmazlığı iddiası, yalnızca doktrinsel bir soyutlama olarak kalır; somut tarihsel zemin, papaların seçim ve yönetim süreçlerinde devam eden boşlukları, bozulmuşluk ve yozlaşmışlık halleriyle doludur. Sonuç olarak, tarihsel veriler ışığında, Katolik Kilisesi'nin Papalık yanılmazlığına dayalı otoritesine güvenmek mümkün görünmemektedir ve Kilise'nin bu süreçlerde bir devam edememe, papasızlık ya da tarihsel bir duraklama durumu yaşadığı da ileri sürülebilir.

Bu tarihî örnekler, Papalık makamının insanî zaafılar ve siyasi çıkarlarla nasıl şekillendiğini gösterirken, aynı zamanda Kilise'nin kutsal temelleri üzerine yapılan teolojik tartışmaların önemini de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Papalık yanılmazlığı iddiasını değerlendirirken, Kutsal Yazılar'daki temel metinlerden biri olan Matta 16:18'i incelemek, hem doktrinsel iddiaların kökenini hem de tarihsel gerçeklerle olan ilişkisini anlamak açısından gereklidir. Matta 16:18 ayetine geldiğimizde, Yunanca metinde oldukça ilginç detaylar göze çarpmaktadır. Ayette, İsa'nın Petrus'a hitap ederken kullandığı kelime, "küçük taş" anlamına gelen Petros'tur. Bu kelimenin aynı kullanımını, Yunanca apokrif kitaplardan 2. Makkabiler'in 1:16 ve 4:41. bölümlerinde de görmekteyiz; burada aynı Yunanca kelime, atılabilecek küçük bir taş anlamında kullanılmıştır. İsa, konuşmayı Petrus'tan (Petros) "bu kaya"ya (Petra) kaydırır. Buradaki Petra kelimesi Yunancada büyük bir kaya veya uçurum, yani kütlesi büyük bir taş anlamına gelir. Öncesinde yer alan gösterme zamiri ise dişil bir zamirdir ve yalnızca dişil bir isimle ilişkilendir; dolayısıyla burada söz konusu dişil zamir, dişil bir isim olan Petra'yı belirtmektedir. Kutsal Yazılarda "kaya" sembolik olarak kullanıldığında, bu her zaman Mesih'i simgeler. Bunun anlaşılması için Yunanca bilgisine sahip olmak şart değildir; İngilizce

çeviriler dahi İsa'nın "Sen Petrus'sun ve bu kayaya dayanarak kiliseni inşa edeceğim" demediğini açıkça göstermektedir. Burada "sen" ifadesi kilisenin temeli olarak Petrus'u işaret etmektedir; kilisenin inşa edicisi olarak "ben" (İsa) belirtilmektedir. Katolik geleneği Petrus'un kilisenin temeli olduğu iddiasını savunsa da ayette bu temelin Petrus'un şahsına atfı yaptığı görülmektedir. İsa, Petrus'u bir makam veya ünvan sembolü olarak tanımlamamış, yalnızca birey olarak Petrus'tan söz etmiştir. Dolayısıyla kilise gerçekten de Petrus üzerine kurulmuş olsaydı, bu yalnızca Petrus'un kişiliği ile sınırlı kalırdı; ayette herhangi bir şekilde apostolik süreklilik, makam veya otorite devri ima edilmemektedir. Buna karşın, ayette İsa'nın Petrus'tan kendisine ve kendisini "büyük kaya" veya "kök taş" olarak nitelediği de açıktır. Daha önce de belirtildiği gibi, Kutsal Yazılarda "kaya" sembolik olarak kullanıldığında Mesih'i ifade eder; dolayısıyla kilisenin inşa edicisi de kendisidir. İsa burada kişisel zamirler kullanarak bu durumu açıkça belirtmektedir.

Yunanca'da Petrus için kullanılan "Petros" küçük taş anlamına gelirken, "Petra" büyük ve sarsılmaz kayayı ifade eder. Dahası, Yunanca'da kullanılan işaret zamiri gramer açısından Petrus'a değil, "Petra"ya bağlanır. Yani Mesih, Petrus'a "sen bir küçük taşsın" dedikten sonra gözlerini asıl kayaya, kendisine çeviriyor: "Ben kiliseni bu kaya üzerine kuracağım." Ayrıca Katolikler bu metindeki Yunanca ayrımı reddederek "İsa Aramice konuşuyordu" derler. Fakat biliyoruz ki, Ruh'un esiniyle Yeni Ahit Grekçe yazıldı. Matta, gördüklerini ve işittiklerini Ruh'un esiniyle Grekçe'ye aktardı. Dolayısıyla asıl ilham edilen anlam Grekçe kelimelerde yatıyor. Üstelik İsa, Filipus Sezariyesi gibi putperest ve Helenistik bir bölgede öğrencileriyleydi; burada Grekçe konuşmuş olması son derece muhtemeldir. Ama hangi dili konuştuğu fark etmez, çünkü Tanrı Sözü Grekçe yazıldı. Grekçe metin bize açıkça bir ayrım gösteriyor: Petrus küçük taş, Mesih ise kaya. Coğrafi bağlam da bu yorumu destekliyor. Filipus Sezariyesi'nde dev bir kaya kütlesi, içinden çıkan kaynak

suları ve etrafa saçılmış küçük taşlar vardı. İsa'nın bu fiziki ortamı bilinçli olarak seçtiğini düşünüyorum: Petrus'a bakıp "sen küçük taşsın" dedi, sonra arkasındaki dev kayayı işaret ederek "ama işte bu kaya üzerine kilisemi kuracağım."

Papalığın yanılmazlık doktrinini daha detaylı bir biçimde incelemeye devam edelim. 18 Temmuz 1870'te, tam 150 yıl önce, Birinci Vatikan Konsili, Papa IX. Pius tarafından sunulan Pastor Aeternus adlı dogmatik anayasayı kabul etti. O gün Aziz Petrus Bazilikası'ndaki hava hem törensel hem de gergindi. Papalık Devletleri'ni saran siyasi ortam oldukça hassastı ve bir çağın sonunun yaklaştığı hissediliyordu. Nitekim çok geçmeden Sedan Muharebesi'nde (1-2 Eylül 1870) Prusya ordusu, Papa'nın en büyük koruyucusu olan III. Napolyon'u mağlup etti. Böylece Papa, Fransız askerî desteğini kaybetti. Napolyon'un esir düşmesiyle Fransız himayesi sona erdi ve İtalyan ordusunun Roma'yı işgaliyle (20 Eylül 1870) şehir, İtalya Krallığı'nın başkenti ilan edildi. Bu gelişmeler üzerine konsil aniden sona erdirildi ve askıya alındı.

Tarihî bir ironi olarak, Papalık Devletleri yıkılma eşiğindeyken, Papa ve Roma Katolik Kilisesi yeni bir dogma ilan etme ihtiyacı duydu: papalık yanılmazlığı. Bu karar büyük ölçüde siyasi kaygılarla şekillenmişti. Doktrin, kilise içinde bağlayıcı, değişmez ve ilahî kaynaklı bir öğreti olarak tanımlandı ve aynı zamanda siyasi ve kültürel rakiplere karşı sembolik bir meydan okuma işlevi gördü. 19. yüzyılda Papalık, varlığını tehdit eden iki büyük mücadeleyle karşı karşıyaydı. Siyasi alanda, mutlakîyetçi eğilimlerle yönetilen Avrupa devletleri ve prenslikleri Kilise'nin otoritesini sorguluyor, Papa ise eski rejimin bir parçası olarak görülüyordu. Felsefî planda ise Fransız Aydınlanması'nın getirdiği akılcılık, ilerleme fikri ve sosyalist düşünceler, geleneksel papalık anlayışıyla çatışıyordu. Bu tepki, 1864'te Pius IX'un Syllabus Errorum (Yanlışlar Listesi) adlı belgeyi yayımlamasıyla doruğa ulaştı. Bu metinde modern fikirler, dinî özgürlükler ve Hristiyan dernekleri şiddetle kınanıyordu.

Kilise içindeki bölünmeler de belirgindi. Özellikle Fransa’da etkili olan iki akım öne çıkıyordu: Galikanizm yerel kiliselerin özerkliğini savunurken, Ultramontanizm papalığın merkezi ve mutlak otoritesini yüceltiyordu. Pius IX, merkezi otoritenin sarılmasının Kilise’yi zayıflatacağına inanıyor ve papalığın yetkisini güçlendirmeyi hedefliyordu. Joseph de Maistre’in meşhur sözü bu anlayışı özetler niteliktedir: “Papa yönetir, ama yönetilmez; yargılar, ama yargılanmaz; öğretir, ama kendisine öğretilmez.”

Birinci Vatikan Konsili’nin temel motivasyonlarından biri, modern dünyanın Kilise’ye yönelttiği tehditlere karşı teolojik bir cevap vermektir. Papa Pius IX, konsilin papalığın üstünlüğünü ve belirli şartlar altında öğretisel yanılmazlığını ilan etmesini sağladı. Pastor Aeternus belgesine göre, Papa “Ex Cathedra” (resmî makamından) konuştuğunda, yani inanç ve ahlak konularında tüm Hristiyanlara öğretmenlik yaparken, ilahî yardımla donatılmış olarak yanılmaz kabul edilir. Bu tür tanımlamalar değiştirilemez ve kilisenin onayına bağlı değildir. Aksi görüşte olanlar ise aforozla cezalandırılır.

Bu tanımın öne çıkan unsurları şunlardır:

- Papa, Kilise’nin başı olarak en yüksek öğretisel otoritedir; üstünde bir merci yoktur.
- Yetkisi sadece inanç ve ahlakla sınırlı olmayıp, disiplin ve yönetim konularını da kapsar.
- “Ex Cathedra” ifadesi, Papa’nın yanılmaz sayılmasının yalnızca kendi en yüksek öğretim yetkisini resmî olarak kullandığı durumlarda geçerli olduğunu ifade eder.
- Öğreti değişmezdir ve reddedenler – özellikle Protestanlar – aforoz edilmiştir.

Katolik inanç savunucuları, yanılmazlık doktrinini desteklemek için Luka 22:32’yi (“Ama ben, imanını yitirmeyesin diye senin için dua ettim”) referans olarak gösterir. Oysa bu ayet, papalığın mutlak ve yanılmaz bir yetkiyle donatıldığı yönünde yorumlanacak bir içeriğe sahip değildir. Vatikan I, papalık öğretisinin modern dönemdeki en kapsamlı ve bağlayıcı ifadesi

olmuştur. Protestan Reformu'nun Kutsal Yazılara dayalı eleştirilerine ve bireysel vicdan özgürlüğünü vurgulayan modern düşünceye karşı, papalık neredeyse mutlak ve yanılmaz bir konuma yerleştirilmiştir. Bunun sonucunda, Papa etrafında kişisel bir bağlılık gelişmiş ve 20. yüzyıla kadar sürecek bir papalık otoritesi kültü oluşmuştur. Burada önemli olan nokta, yanılmazlığın yalnızca "Ex Cathedra" açıklamalarla sınırlı olduğudur. 1950'de Papa XII. Pius, Munificentissimus Deus adlı belge ile Meryem'in bedenlen göğes alınışı dogmasını ilan etmiş ve bunu bağlayıcı bir inanç hâline getirmiştir. Bu dogma, Kutsal Yazılar'da doğrudan bir dayanak bulunmamasına rağmen, papalık yanılmazlığı doktrinine dayandırılmıştır. Sonuç itibarıyla, Roma Katolik Kilisesi, Kutsal Yazılara doğrudan referansla temellendirilemeyen papalık yanılmazlığı üzerine, bir diğer Kutsal Yazı dışı öğretiyi – Meryem'in göğes yükselişi inancını – inşa etmiştir.

Dolayısıyla, Katolik doktrin sisteminin, Kutsal Kitap'a aykırı unsurları reforme etmektense, onları insan öğretileriyle meşrulaştırma eğiliminde olduğu görülmektedir. Bu yapının değişim yolu ise, 150 yıl sonra dahi, papalık yanılmazlığı dogmasını sorgulayan ve otoriteyi yeniden Kutsal Kitap merkezli bir modele döndürmeyi hedefleyen köklü bir reformdan geçmektedir.

VII. İnanç mı, Cazibe mi?

Son dönemde genç yetişkinler arasında gözlemlenen Katolikliğe yönelim, entelektüel bir kabulden ziyade; deneyimsel, duygusal ve kültürel faktörlerin bir sonucudur. Özellikle iki unsur öne çıkıyor: Ekmek ve şarap ritüeli olan Kutsal Komünyon ve Meriem Ana'ya duyulan özel bağlılık. Gençler, bu ritüel aracılığıyla Tanrı'yı fiziksel olarak deneyimleme fırsatı bulduklarını düşünüyor; gözle görebilecekleri, dokunabilecekleri bir Tanrı, somut bir iman nesnesi olarak sunuluyor. Oysa Yeni Ahit açıkça gösterir ki, İsa hiçbir yerde kendini ekmek ve şarapta fiziksel olarak deneyimlemeyi vaat etmemiştir. Tanrı, inananın içinde, Kutsal Ruh aracılığıyla yaşar; her birey Tanrı'nın tapınağıdır. İsa'ya gerçekten iman eden kişi, herhangi bir ritüele bağımlı olmadan Tanrı ile ilişki kurabilir. Bu bakış açısı, gençlerin Katolikliğe yönelmesinin ardında yatan motivasyonun teolojik doğruluk değil, deneyim arayışı olduğunu çarpıcı bir şekilde ortaya koyar.

Bir diğer belirleyici faktör, Katolik Kilisesi'nin sunduğu düzen ve yapıdır. Modern dünyada gençler, ideolojiler ve inanç sistemleri arasında kaybolmuş durumdalar; neye inanacaklarını kestiremiyorlar. Katolik Kilisesi ise kapsamlı bir ritüel sistemi ve belirgin

bir hiyerarşi sunarak, bireylere adeta ruhsal bir kontrol listesi vaat ediyor. Ancak burada kritik nokta, düzenin sağladığı psikolojik güvenin, Kilise'nin doğruluğunu kanıtlamadığıdır; sunduğu konfor ve yapı, inançla değil, insan psikolojisiyle ilgilidir.

Meryem Ana'nın Katolik doktrinindeki yeri de gençler üzerinde güçlü bir etki yaratıyor. Kilise, Meryem'i insanlığın aracısı ve gökyüzünün kraliçesi olarak konumlandırırken, bu figür Yeni Çağ'daki "dişil ilahi" kavramlarıyla paralellik gösteriyor. Gençler, bilinçli bir şekilde Tanrı ile doğrudan ilişki kurmak yerine, fiziksel bir figür aracılığıyla ruhsal deneyim yaşamayı tercih ediyorlar. Bu da Katolikliğin bir deneyim ve his odaklı çekiciliğini daha da görünür kılıyor.

Katolikliğin materyalist yaklaşımı—ekmek, şarap, tespihler, haçlar—de bu yönelimi besliyor. Bu nesneler aracılığıyla gençler, ruhsal güç veya enerji elde edebileceklerini düşünüyor; yaklaşım, Yeni Çağ'daki kristaller, muskalar ve nesnelere yüklenen spiritüel güç inancı ile şaşırtıcı biçimde benzeşiyor. Oysa Kutsal Kitap açıkça belirtir ki, Tanrı fiziksel nesneler aracılığıyla deneyimlenmez; O, Kutsal Ruh aracılığıyla bireyin içinde var olur ve rehberlik eder.

Tüm bu etkenler bir araya geldiğinde, gençlerin Katolikliğe yönelimi, teolojik doğruluk veya Kutsal Kitap'ın öğretileri ile değil, deneyimsel ve psikolojik ihtiyaçlarla şekillendiği açıkça görülüyor. Kutsal komünyon, Meryem Ana figürü, ritüeller ve fiziksel semboller, gençlerin ilgisini çeker; ancak bunlar Tanrı'yı gerçekten tanımak anlamına gelmez. Gerçek iman, Kutsal Ruh aracılığıyla inananın kalbinde ve yaşamında tezahür eder. Dolaşısıyla, Katolikliğe yönelişin arkasında yatan temel dinamik, insan psikolojisine hitap eden bir deneyimsel çekiciliktir; teolojik bir zorunluluk veya ilahi bir doğruluk değil. Öte yandan, Protestanlıktan Katolikliğe geçen herkesin inançsız olduğunu söylemek ise fazlasıyla aceleci olur; bu geçişin arkasında çok çeşitli nedenler var. İnsanların hangi yöne gideceğini bilmek imkânsızdır; bu nedenle onları önden hükme bağlamak doğru değil.

Yukarıda da vurguladığım üzere, Katolikliğe yönelen pek çok kişi, ciddi ve derin bir ibadet arayışı içinde; birçok Evanjelik kilise sedeki yüzeysel ve gösterişli ibadetlerden yorulmuş durumdalar. İnsanlar, cadde üzerindeki yeni kilise girişimlerinde kendilerini tarihsel bir bağın parçası gibi hissetmiyorlar. Çağdaş Hristiyan müzik setlerinin gölgesindeki ibadetler çoğu zaman tatmin etmiyor. Ayrıca, bazı insanlar için, kilisenin onlara neye inanacaklarını söylemesi ve bu yükten kurtulma imkânı, kendi başlarına her şeyi çözme zorunluluğundan daha kolay görünüyor.

Tüm bu unsurlar, birçok kişinin Katolik Kilisesi'ni daha tatmin edici bulmasının ardındaki sebepleri açıklamaktadır. Bununla birlikte, kişisel olarak, bu ihtiyaçların farkında olmama rağmen teolojik doğruluk meselelerini göz ardı edemem. Zira Katolik Kilisesi'nin öğretilerinin önemli bir kısmı—ister aklanma, sakramentler ve lütuf aktarımı gibi temel doktrinlerde, ister geleneğin rolü, papalık otoritesi, vaftiz yoluyla yenilenme doktrini, Meryem'in yüceltilmesi veya azizlere yapılan dualar gibi uygulamalarda olsun—Kutsal Kitap'ın ruhu ve metniyle tam bir uyum içinde görünmemektedir. Ritüel ve geleneğin sunduğu zenginlik ne denli hayranlık uyandırıcı olursa olsun, bu durum derinde yatan teolojik tutarsızlıkları gidermeye yetmez. Ve nihayet, Vatikan'ın salonlarında titizlikle sergilenen sanat eserlerinin tüm ihtişamında—en iyi Rönesans ressamlarının tuvalleriyle hayat bulan, tarihin adeta parmaklarının ucunda hissedildiği heykellerle şekillenen ve uzaktan mistik bir tınıyla yükselen soyul seslerde—artık içimde garip bir izlenim belirliyor: Kilise, sanki kendi cenaze törenini sahneliyormuş gibi, ölüm anında bile elindeki tüm ihtişamını sergiliyor; sanki bir Mesih-karşıtının sonu buymuş gibi.

