

D.2364



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

SAYI : 4

ELAZIĞ - 1999

BİLİM VE TEOLOJİ

(İkilemsiz Bir Bakış Açısı)

Elizabeth Newman*

Çev: Yrd.Doç.Dr.Temel Yeşilyurt**

Hem vurdumduymaz bir gözlenmci konumundaki modernizm, hem de postmodernizmin çözülmüşlüğü, esiri olduğumuz bu dünyaya bilimsel inanma sonucuna götürmektedir. İncilin bildirdiği mit ise, kaçıışı önermektedir.

Bilim ve dinin epistemolojik açıdan birbiriyle çeliştiği tezi, önemsiz bir iddiadır. Bu ikilemin ötesinde, "görecilik karşısında nesnelciliği düşünme" şeklindeki şu an ki postmodern çabalar, bilgiye sosyal bünyeli, komuniteryen ve anti-kurumsalcı olarak dikkat çekmektedir.¹ Bu çabalar bilme ve eylemin, içten içe birbiriyle ilişkili olduğu tezini paylaşmaktadırlar. Bu nedenle, bütün bilgiler gibi din ve bilim de, soyut ilkeler ve evrensel

* Yazar, İndiana'da NotreDame Saint Mary Fakültesi Teoloji ve Ahlâk asistanıdır. Din ve bilginin öğretimi, teolojik bilgi ve Hristiyan dinî ayinleriyle ilgili makaleler yayınlamıştır. O şu günlerde "Daulizmsiz Teolojiyi Nasıl Bilebiliriz?" adlı bir proje üzerinde çalışmaktadır. 1996 New Orleans Amerikan din Akademisi toplantısında sunduğu çalışmasının yeniden gözden geçirilmiş şekli olan bu makale, Kalifornia-Berkeley Teoloji ve Tabii Bilimler Merkezi CTNS Bülteni (Cilt: 17, Sayı:1, Kış 1997)'nin izniyle yeniden yayınlanmıştır. Bu çeviride ise, Cross Current, Bahar-1998 sayısında yayınlanan metin esas alınmıştır.

** Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, Öğretim Üyesi.

¹ Bu konudaki başlıca çalışmalar arasında şunlara bakılabilir: Alasdair MacIntyre, **After Virtue: A Study in Moral Theory**, II.Baskı, (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1984); **Encyclopaedia, Genealogy and Tradition** (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1990); Stanley Hauerwas, **A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic** (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1981), **The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics** (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1983); James McClendon, **Systematic Theology, Ethics** (Nashville: Abingdon, 1986), **Systematic Theology, Doctrine**, Sayı: 2, (Nashville: Abingdon, 1994).

deneyimden daha çok, somut pratikler ve tarihsel birlikteliklerden ortaya çıkar.

Bu çabalara rağmen, çeşitli ikilikler(dualizmler), bilimsel görünümü usandırmaya devam etmektedir. İkilem (Dualizm), çok az açıkça ifade edilip kabul edilmekte fakat yine de âdeta bir kronik depresyon gibi atmosferi bürümektedir.² Hiçbir epistemolojik ilkenin bulunmayışı, göreciliğin (relativizmin) bizim tek alternatifimiz oluşu anlamına gelir mi? Bazılarının iddia ettiği gibi bütün bilgiler yalnızca gösterilen ilgiyle lekelenmiş değil aynı zamanda o ilginin bizzat kendisiyse,³ bu, bilginin “sosyal bir yapı olarak” yalnızca yer ve zamanın izafiliğini (relativity) değil aynı zamanda kaçınılmaz bir şekilde bir egemenlik şeklini de yansıtmaz mı? Bilim ve din anti-kurumsalcı olarak ele alındığında, bilimsel dilin, teolojik dilden daha doğrudan ve deskriptif oluşu yine mevcut değil midir? Bu sorular çoğu kere, eğer bilgi anti-kurumsalcı ise bu onun son derece güvenilirlikten yoksun olduğu şeklindeki kuşkuya dayanmaktadır.

Bu çalışma da ben, herhangi bir objektivist modele uymayan fakat bütün bilgilerin kaçınılmaz bir şekilde egemen olduğu bir yorumlama tartışmasını da önemsemeyen güvenilir bilgiyi tek alternatif olarak tartışacağım.⁴ Bu makalemin amacı, bilginin, hem objektivizm hem de onun sonraki görünümü olan realitivizmden daha köktenci bir tarzda anti-dualistik bir dökümünü vermek olacaktır. Bu dökümü yapabilmek için, dualizm problemini doğurmayan alternatif bir bilgi-kuramsal görünümü belirlemeyi temenni ediyorum. Benim çalışmam bilim ve teolojiyi öncelikle birbirinden ayrı disiplinler olarak ele almayacaktır. Diğer bir deyişle, Ben, Ian Barbour'un yaptığı gibi, bir diyolog, birlikte veya bağımsız bilim ve dinin çeliştiği her yerde, onların bir arada uyum halinde oluşlarını gösterebilmek için, teolojik bakış açısının yanına bilimsel bakış açısını yerleştirmeyeceğim. Disiplinler olarak bilim ve teolojinin birbiriyle diyalog kurabilmesinin çeşitli yolları olduğunu incelemekle elde edilen kazanımları toptan inkar etmek istemiyorum. Bununla birlikte, benim odak noktam, hem bilimsel hem de teolojik olarak bilginin dualizmin uzağında hareket edeceği bir çerçevenin betimlemesinden ibaret olacaktır.

Benim araştırmam etik olduğu kadar epistemolojiktir de. Ben bu ikisinin ayrılmazlığını tartışıyorum. Bu irkiltici bir iddia gibi gelebilir. An-

² William H. Poteat, *A Philosophical Daybook, Post-Critical Investigations* (Columbia: University of Missouri, 1990), s.5.

³ Mary McClintock Fulkerson, *Changing the Subject: Discourses and Feminist Theology* (Minneapolis: Fortress, 1995), s.25.

⁴ Bu alternatifi tartışan siyasal bir teoriyene örnek için bkz. Murray Jardine, *Speech and Political Practice* (Albany, N.Y.: SUNY, forthcoming).

çak, Bizim postmodern bağlamımızda, çoğunun tartıştığı gibi, bilgi ne soyut ne de özerk akıl tarafından erişilebilen evrensel kurumlara dayanan bir aktivite değildir. Aksine o, belirli bağlamların dışında doğar ve özel ananeler içinde gelişir. Bilgi özel gereklilikleri, yer ve yönlendirme duyarlılığı denilebilecek inançları gerektirmektedir. Bu nedenle kilit soru şudur: Tek başına, kendi çabalarıyla bilgiyi meydana getirecek yer neresidir? Birçok eleştirmen bu soruya, bütün bilgilerin eksiksiz bir gerçeklik olarak kabul edildiği “*tanrısal bir konum*” faraziyesiyle cevap verirler. Filozof William H. Poteat’ın işaret ettiği gibi, herhangi bir bağlama bağlı olmayan bir bilgin, yinede “varlık gösterebileceği bir yerden mahrum olacak, delirecek, evi olmadığı gibi evde de olamayacağından yalnızlık çekecek”⁵ Biz daha sonra eksik bilgiler taşımaya devam eden bilme imajını nasıl soyutlayacağımız konusuna döneceğimizden, bu nokta da, bizim nasıl bileceğimizi ve bilen kişiler olarak kim olduğumuzu betimlemenin temel ahlakî görev olduğunu söylemek yeterli olacaktır.

Yani, birinin dünyaya bağlantısı ve dünyada yer alışı doğal olarak değerlendirilir. Birisi kalkıp da “ethic”ten Yunanca aslı olan “ethos” göre “alışıldık bir yer veya doğal ortam”ı anlarsa, biz ahlak yaparken (ahlâk ilmiyle uğraşırken), nereye ait olduğumuzu sorar ve kendimizi en uygun ortama yerleştirmeye çalışırız.⁶

Bu durumda bilginin meydan okuyuşu etiksel bir girişimdir. Çünkü her ikisi de (ahlâk ve bilgi) kendimizi dünyaya nasıl yerleştireceğimizi belirlemede elinden geleni yapmak zorundadırlar. Bizim “bilen” olarak şekillenmiş tanrısal varlıklar olmadığımız doğruysa, o zaman birtakım şeyleri nasıl anlayabilmekte ve kendimize “bilen” (knower) olarak bir yer tayin edebilmekteyiz? Bizim teolojik ve bilimsel bilginin doğru bir dökümünü verebilmesi için ilham alabileceğimiz hayalî kaynaklar ve mitler nelerdir?

Bu araştırmada, eğer bilgi -ister bilimsel iserterse teolojik olsun-objektif, bağıllık, ve üstünlük kurucu değilse, bir insanın nereye ait olduğunu

⁵ William H. Poteat, *The Primacy of Persons and the Language of Culture*, Neşr: James M. Nickell and James W. Stines (Columbia: University of Missouri, 1993), s.37.

⁶ Joseph Incandela, “Playing God: Divine Activity, Human Activity, and Christian Ethics,” *Cross Currents* 46 (1996), s.60. Incandela, Grek kültüründen daha gerilere gidildiğinde Hint-Avrupa dil ailesinde “ethic” kök kavramı birinin kendi yeri ve doğal ortamının bilincinde oluşu anlamına geldiğine işaret eder. O, W. W. Skeat’ın İngiliz Dili Etimoloji sözlüğünde de “ethic” kavramının Sankskritçe’de kolaylıkla “bin insanın kendine yer bulması” anlamına nispet olunabileceğini belirttiğini ekler. Bkz. W.W Skeat, *Etymological Dictionary of the English Language* (Oxford: Oxford University, 1924)

soracağım? İlk önce, birtakım aksine çabalara rağmen, bağıllığın (ralativizm) ötesindeki nesnelcilik ikileminin hem modern hem de postmodern imgelemleri nasıl rahatsız ettiğini göstereceğim. Sonrada, nesnelcilik ve göreciliğin ötelere taşan, İncilin bildirdiği bir yeri bilmeyi çok daha eksiksiz bir şekilde betimleyeceğim.

1-Peri Gibi Basan Dualizm

Profesör Loyal Rue "Din ve Mitin Yeniden Tanımlanması: Bir Diyaloga Giriş" adlı makalesinde, Bilim ve Miti birleştirmeye koyulur. Bununla o, yaşamın kök, tabiat ve talihini ilgilendiren kapsamlı bir alan öykücüğünü tanımlar.⁷

Yine de o şu uyarıda bulunur: "statik mit karşısında, bilime hiç yetki verilmezse, o, din ve mitten ta onların bir düşmanı olarak kabul edilinceye kadar uzaklaşacaktır."⁸ "Böyle bir zıtlık" der Rue "bilimin ilerlemeciliğini ve dine bağımlı geleni reddeden ve eski öykülerin çağdaş bilimle uyum halinde olduğunu göstermek için onları umutsuzca yeniden yorumlama gibi faydasız bir eylemle meşgul olan kimselerde etkili olacaktır. Bu bizim tanımamayı başaramadığımız bir şey değil, aksine açık bir karikatürdür."⁹ O halde Rue'nin önerdiği alternatif nedir? Din, bilimsel bilginin sağladığı, evrensel bilgi-kuramsal yetkiden mahrum olduğuna göre, Rue bilimin ve tek başına bilimin bütün dünyanın birliğini sağlayacak yeni bir evrensel miti temin edeceğini ummaktadır. Ve devam eder Rue "oyleyse, bütün dünyayı birleştirebilecek öykü nereden gelmektedir? Bu ne İslamiyetten, Ne Yahudilikten ve ne de Hristiyanlıktan gelmektedir. Bu gelenekler birilerinin öykülerinden bahsederler. Biz ise herkesin öyküsü olabilecek unsurların nereden geldiğini soruyoruz".¹⁰

Rue'nin önerisi haklı olarak, öykü ve mitin yayılımcılığını bildirmektedir. Yine de benim en ilginç amacım, onun kendisinin "statik mitin" arkasında kaldığını zannetmesidir. Birinin olmayan fakat herkesin olabilecek yeni bir mit bulma umudunda Rue, gerçekte "Çağdaşlık (modernity) miti" ni yeniden yasallaştırmaktadır. Kapsamlı bir şekilde belgelendiği gibi bu mit, us-dışı din karşısına akılcı bilimi yerleştirerek evrensel bir açı belirler ve geleneğe "üstesinden gelinebilecek bir şey" nazarıyla bakar. Çünkü Rue, kendi imgeleminin nasıl bilime dayanmadığını ve tek başına bilimin de onun "tutarlılık önerisi"ni verebilmede nasıl "modernite miti"ne dayanması gerektiğini görmede başarısız olmuştur. Başka bir deyişle o, dürüstçe kendini

⁷ Loyal Rue, "Redefining Myth and Religion: Introduction to a Conversation," Zygon 20 (September 1994): 316.

⁸ A.e, s.317.

⁹ A.e, 318.

¹⁰ A.e, 319.

modern mit içine yerleştirir. Bu onun değerler sisteminin bir mekanı olmaktadır ki o, bu alışıldık mekandan, bilimin bize evrensel bir mit sağlayabileceği yargısına varmaktadır.

Philip Hefner de bilim konusunda, "The Human Quest" adı altında yaptığı bir dizi PBS yorumunda, bu imgelemin benzer başarısızlığını betimlemektedir. Belgeler, Anasazi (Southwestern Chaco Canyon) uygarlığının tükenişine doğru koşar adım giden uzunca bir mesafeyi gösterirken, Hefner onu, şu açıklayıcı yorumuyla betimler: "*Evrimin, insanlığın eylemiyle zirveye ulaştığını düşünmek kolaydır. Ancak evrim, devamedegelen bir süreçtir. Yarış hiçbir zaman kazanılamayacaktır. Biz daima doğal seleksiyon güçleri tarafından yargılanmaktayız ve hiçbir garantimiz de yok...*" Bitmeyen bu giriş karşısında, The Human Quest düşünürlerini, "**insan bekasına yönelen tehditlere karşı koyabilmede bize yardım edecek moral kaynaklar**" araştırmaya sevkeder. Belgeler böylesi moral kaynaklar için nereye yöneliriz diye sorar. Yorumcu -Rue gibi- "*Mit eski zamanların öykülerini üretmiş olabilir fakat bilim bize yeni ve galiba da daha iyi öyküleri verebilmektedir*" iddiasında bulunur.¹¹

Hefner'in anlattığı gibi bu "daha iyi öykü", şunu da içermektedir: "*Big-Bang evrenbilimi, bilimsel bir yaratılış; kimya, kökenler öykülerini; biyoloji de evrimsel destan yazar. Noroloji bilimi insan zihninin öyküsünü sağlarken, karmaşık bilimler de hala geleneksel disiplinler çizgileri aşan daha yeni öyküler üretirler*".¹² Herşeyden önce, bilimsel öykü, insanın nihaî istencini, bir düzen ve uyum araştırması olarak betimler. Ancak Hefner'in önemle işaret ettiği gibi, bu asil öykü antik Stoacılık ve Budizmi anımsatmaktadır. "*O aynı şekilde Aristoyu da hatırlatmaktadır*".¹³

Bu, "The Human Quest"ın, Rue'nin yaptığıyla aynı yola kaydığı noktadır. Her ikisi de, "eski zamanlar miti"nin "yeni" bilimsel öyküyü beslediği önceki tarzın ne olduğunu görmeyi başaramazlarken, bilimin bize daha iyi ve farklı bir öykü sunduğunu zannederler. Aynı şekilde, bu başarısızlık, yazarların imgeleminin, bize bir öyküyü aşan bir öykünün ortaya çıkış öyküsünü anlatan, gerçekte de mitosun (mythos) kültürel önceliğine bir son veren modernite miti tarafından nasıl büsbütün kuşatıldığını göstermekte-

¹¹ Philip Hefner, "Stories Science Tells: Defining the Human Quest," The Christian Century 112 (May 10, 1995) s.510.

¹² Bkz. A.g.e, s.511. Thomas Nagel ve diğerleri böyle bir bakış açısını "bilimsellik" in bir formu olarak betimlerler. Nagel şöyle bir tanım yapmaktadır: "En dar anlamıyla bilimsellik var olan herşeyin günümüze kadar geliştirdiklerimiz gibi -ki fizik ve evrimsel biyoloji bunun halihazırdaki örnekleridir- bilimsel teorilerin kullanımıyla anlaşılması gerektiğini iddia eder.

¹³ Hefner, "Stories Science Tells," s.512.

dir.¹⁴ Filozof ve kimyager Michael Polanyi bu kayışa ahlaksal ters dönüş olarak imada bulunur: "İdeoloji ve ilkelerin bilimsel gerçekler olarak ileri sürülmesinde hala etken olan bilimsel kuşkuculuğa göre, ahlaksal tutkuların eşlik edişii kabul edilmemektedir".¹⁵ Diğer bir deyişle, hem Rue hem de The Human Quest, bilimsel gerçekliğin gerçekte daha büyük bir mitten kaynaklandığını iddia etmektedirler. Onlar, kendi projelerinin "mutlak bilim" tarafından yakılmadığını aksine modernite miti tarafından alı konulduğunu anlamayı başaramadılar. Bundan dolayı hem Rue hem de The Human Quest'in yazarları, betimledikleri çağdaş bilimsel öykünün ötelere uzanan kendi ahlaksal tutkularının kaynaklarını bilemediler. Zira o, tam olarak, onları bilimi evrensel bir öykü olarak yorumlamaya ve nihai insan araştırmasını da bir düzen ve uyum olarak betimlemeye götüren, onların kendi moral tutkularıdır. Bununla birlikte Polanyi'nin de belirttiği gibi, bu varsayımlara karşı herhangi bir ahlakî itiraz, bu tarz varsayımların düzeltilebilmesi şeklinde olabilir.¹⁶

Yukarıdaki yazarların onayladığı modern mite ezici bir cevap, gerçekten "doğru cevapları" verebilecek evrensel bir öyküyü elde etmenin imkansız oluşu şeklinde olmuştur.¹⁷ Siyasal teorisyen Murray Jardine, modern fundamentalizme verilen postmodern cevabı kesin olarak betimlemektedir: Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda, "dinî inanç" denilen şey tam objektif bilgi tarzıyla çatışmış ve yalnızca fikir alanına indirgenmiştir. Onsekizinci arsin sonlarında, aydınlanma filozoflarının düşündükleri ahlâk kesin olarak yerini alabildi; kuşkucu rasyonalizmin başlattığı seküler adım ise subjektif bir değer meselesi olma yolunda devam etmekteydi. Yirminci asrın ortala-

¹⁴ John Milbank, **Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason** (Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1990), s.344. Bütün öyküleri aşan bu öykü çoğu kere şöyle bir konuyu benimsemektedir: "Orta çağlarda, herkes otoriteye güvenirdi. Bu keyfi, subjektif ve berbat bir durumdur. Sonra Kopernik, Galileo ve Newton'a gelindiğinde, herşey bilimsel, objektif ve iyi idi. ("The Personal and the Subjective," **Tradition and Discovery**, The Polanyi Society Periodical 22 (1995-96), s.7.

¹⁵ Michael Polanyi, **Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy** (Chicago: University of Chicago, 1958), s. 233.

¹⁶ A.e, s. 231.

¹⁷ Hefner filozof Philip Kitchner'in çalışmasında şu nakilde bulunur: Kültürel çeşitlilik hoş karşılanırken, Kitchner, Batı Kültürü'nün dünyayı, diğer kültürlerin yapabilecek hiçbir şeylerinin olmadığı bir yolda gösterdiğini ifade eder. "Bazen doğru cevaplar bulunur ve dünya üzerindeki birtakım insanlar doğru cevapları bulma başarısını gösterebilirler" Hefner haklı olarak, Kitchner'in "Batı Kültürü'nün diğer kültürlerden daha iyi yapabildiği şeyin nihai insan araştırmalarını belirlemek olduğu şeklindeki tahminini sorgular. ("Stories Science Tells," s.511).

rında ise, en sıkı bilimlerin bile anlamlı bir şekilde objektif olarak nitelenip nitelenebiyeceği açıkça sorulur oldu.¹⁸

Bazı postmodern söylemlerde, yalnızca teoloji değil eşit şekilde bilim de toplumsal olarak yapılandırılır ve “ilgi” (interest) tarafından lekelenir. Fakat bir farkla ki bizzat onun bir “ilgi” olduğunun farkındadır. Bu nedenle bilim yalnızca zaman ve mekanın göreliliğini dışlamaz aynı zamanda kaçınılmaz bir şekilde, Rue'nin bilimin herkesin olabilecek müşterek bir öykü temin edeceği şeklindeki ümidinden uzak bir zorbalıktır da (domination).¹⁹ Dahası da, postmodernist cevaba göre dil, öylesine egemen sosyal pratiklerde yer tutmuştur ki bireyin tutunduğu “özü” bile yapılandırır. O, Rue ve The Human Quest yapımcılarının ümit ettikleri gibi dinî mitin yerini alan bilimsel öykü değil, aksine herhangi bir öykü ötesine (metanarrative) karşı çok daha fazla kuşkuculuktur. Çözüm bilimsel veya diğer yeni öykü ötelere meydana getirmekte değil, -zira hepsi tahakkümden oluşmaktadır- aksine “hakkatin göreliliği ve bu nedenle de tahakkümün kaçınılmazlığını” tanımada yatmaktadır.²⁰ John Milbank'ın ima ettiği gibi, Postmodern meydan okuyuş, “ayna görevi gören bir bilginin değil aksine “gücü” temsil eden bir bilginin meydan okuyuşuna dönüşmüştür. Burada güçten başka birşey var mıdır? Bu, hepimize karşı bir saldırı değil midir?”²¹ Anlaşıldığı üzere postmodernizmin acınacak hali, uzatmalı bir nihilistik göreciliktir. Eğer bütün bilgiler sosyal yapı ise, bu durumda bir toplumsal bölgenin diğerinden daha iyi olup olmadığını nasıl ayırt edebiliriz? Zira bazen bu soruyu sormak bile egemen bir güç iddiasında bulunmak gibi gelmektedir.

Diğerlerinin de belirttiği gibi yine de postmodernizm,²² açıkça modernitenin radikal bir eleştirisi olmasına karşılık, onunla bazı düzlemleri paylaşmaktadır. *Öncelikle*, biliminde egemenci ve antikurumsalcı olduğunu

¹⁸ Jardine, *Speech and Political Practice*, s.4

¹⁹ Bu nedenle kültürel kazanımlar, bilimin, zulme uğrayanların seslerini kesip onları dışlayacak boyunduruklarını belirlerler: Bunlar “kapsamlı (pervasive) sosyal pratikler”, “sistematik güç alıştırmaları” veya “yakaladıkları herkese tahakküm”. Joseph Dunne, “Beyond Sovereignty and Deconstruction: The Storied Self,” *Philosophy and Social Criticism* 21 (1995), s.143.

²⁰ Jardine, *Speech and Political Practice*, s.11.

²¹ Milbank, *Theology and Social Theory*, s.276.

²² Betimlemekte olduğum postmodernite çoğu kere “parçacı ve dışlayıcı postmodernizm” olarak adlandırılır. Douglas Sloan, dışlayıcı ve farazi postmodernizmi, yapıcı ve değişimci postmodernizme karşılaştırır: “Dışlayıcı (eliminative) ve parçacı postmodernizmin amacı, herhangi bir dünya görüşünün herhangi bir şekilde olabilirliğini dışlayarak modern dünya görüşünün üstesinden gelmektir. *Faith and Knowledge : Mainline Protestantism and American Higher Education* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1994), s.222)

gösterme yolundaki çabalar, Rue'nin "mutlak bilim" temelinde "yeni bir mit" yaratma yolundaki çabalarıyla aynı eksen etrafında dönmektedir. Nicholas Lash modernizm ile postmodernizm arasındaki benzerliği uygun şekilde şöyle betimler: " o, sanki onyedinci asrın ters dönmüş idealleridir. Görünüşte dayanıksız bütün müzareker ve yorumların sonsuz didinişinde, imalar, düşler ve kâbuslarla dolu, görünmeyen fakat olasılıklara gebe bir durumun içinde buluruz".²³ *İkincisi*, modern ve postmodern dil anlayışları çoğu kez ortak zemini paylaşırlar. Postmodern, diğerleri arasında Nancy Murphy'nin de "*dilin geleceği konusunda modern varsayımlar üzerine yapılan bütün işler, şayet referans anlam temelinde ise, bu durumda metinler hiç bir sabit anlama sahip değildir*"²⁴ şeklinde işaret ettiği gibi, anlamın dayanıklılığı karşısında deliller ortaya koyar. Başka bir deyişle hem modern hem de postmodern parçacı dil görüşü, anlamı, bir çeşit statik ve durağan metinlere başvurmak suretiyle türetirler. Referanslar bir noktada olmayınca, hiçbir şeyin sağlamlığından bahsedilemez. *Son olarak da*, modern ve postmodern kişilik görüşü, "modernitenin kayıtsız bir seyircisi" veya postmodernitenin "çözölmüş kişiliği" olsa da, hem kişiden hem de dünyadan tecrit etme düşüncesi içinde devam etmektedir. Sonraki görüş ise varoluşçudur: "Tanrının yerini alan (tanrılaşan) insan, bilmeden düşünür ve ne düşündüğünü de bilmez".²⁵ Modernitede şiddetlenen böylesine bir belirsizlik ve tecrit, "insanî kaçıştaki sonuçlarıyla son bulur. (Artık) yazar belirsiz; okuyucu belirsiz ve hatta bize onu ve söylediğini anlatan eleştirmeni bile bilinmemektedir".²⁶

Rue'nin ilk sorusu, "özelci (particularistic) din veya mitin ötesinde evrensel bilimsel bir öyküye nasıl geçebiliriz?" idi. Postmodern cevap çoğu kere "**bilim de kuşkucu, görelî ve özelci değil midir?**" şeklinde olmuştur. Bununla birlikte her iki cevap da nesnelcilik (objektivizm) ve göreciliğin (relativizm) "dualizm avcılığında" tazağa düşmeye devam etmektedir. Ben

²³ Nicholas Lash, "Contemplation, Metaphor and Real Knowledge" Nodre Dame Üniversitesi Sempozyumu (Basılmamış) ve "Knowing God, Christ and Nature in The post-Positivistic Era" da dağıtımı yapılmaktadır.

²⁴ Nancy Murphy, "Textual Relativism, Philosophy of Language, and the Baptist Vision," in Stanley Hauerwas, Nancy Murphy and Mark Nation, *Theology without Foundations: Religious Practice and the Future of Theological Truth* (Nashville: Abingdon, 1994), s.258.

²⁵ Murphy, "Textual Relativism, Philosophy of Language, and the Baptist Vision," s.253.

²⁶ William H. Poteat, *Recovering the Ground: Critical Exercises in Recollection* (New York: State University of New York, 1994), s.79.

bu modern/postmodern yakalayıştan imgelemimizi nasıl kurtarabileceğimizi daha kapsamlı bir şekilde açıklamayı arzu ediyorum. Daha sonra tartışacağım gibi, dilin mahiyetini yanlış yorumlayan bu modern/postmodern çerçeveyi destekleyen merkezi mit, bize bilen kişiliğın dolanbaçlı manzarasını verecektir ve bu da bizi kolaylıkla, bilme eylemlerimizi yanlış betimlemeye götürecektir.

2-Bir Merkez Mit Olarak Gnostisizm*

Gerçek bir alternatif geliştirmek için öncelikle ben, bu modern ve postmodern çerçeveyi canlandıracak miti daha kapsamlı bir şekilde ele almak istiyorum. Bu soruyu sorarken ben, bilen kişiliğın her zaman öykülenebileceğini varsayıyorum. Eğer kişinin "baştan başa tarihsel olduğu, bizim anlatabileceğimiz bir öykü çeşidiyle yaşamını anlamlandırdığımız ve anlatamadığımız"²⁷ doğruysa, o zaman, görecilik ve nesnelciliğın modern/postmodern ikilemini, çağdaş imgelemimizi yakalamak için muktendir kılabiliriz, mit veya öyküdür. Ben yukarıda betimlenen modern/postmodern eksenin büyük ölçüde Gnostisizme borçlu olduğunu düşünüyorum. Eğer ben bunda haklıysam, o zaman bu ikilemlerin bir alternatifi, Gnostisizmin bir alternatifi içinde bulunabilir: Bir alternatif ki, yaratıcı olarak Tanrı'ya imanını ima ederek, yaratılmış dünyanın iyiliğini doğrulamaktadır.

Biz ilk önce Gnostik öykülemimin biçimini ve bu öyküde ne tür "düşünce modelleri"nin kullanıldığını anımsamaya çalışalım. Gnostisizm, karıştırıp sarmalacık için mitsel öykülerin geniş yayılımlarını izleyen çok çeşitli bir fenomenken, Gnostik mit belli inançları müşterek olarak paylaşır: "İnsanlıktaki tanrısal kıvılcım lütfunun geleceğı ve onun orada kendi asıl mekanını unutacağı bir düşman gölgeler dünyasına düşüşü. Şuursuzca oraya dönmeyi arzularken, onun endişeleri, ümitleri, asıl kökenini açıklayarak onu bu gölgeler dünyasında esaslı tecrit olma şuuruna muktendir kılacak nihai kurtarıcının gelişi"²⁸ Gnostik onun (he/she) özel bir bilgi yoluyla (gnosis) kaçışla, dünyadan temel uzaklaşışın üstesinden gelebilmeyi araştırır. Kurtarıcı bilgi, Gnostiki tarih ve tabiatı içeren yaratılmış dünyadan azade kılar. Gnosis, Tanrı'nın ruhanî kişilik üzerinde güç sahibi olmadığını iddia eder ve bu nedenle de tanrıdan "yaratıcı tanrı" oluşunun ötesinde her türlü yaratış izini söküp atar. Tanrı ile insan arasında ve benzer şekilde de insanlar ile dünya arasındaki ilişkiyi radikal bir ikilem yönetir. Bundan dolayı Gnostisizm dünyaya

* Gnostisizm: Hristiyanlığın başlangıcında ruhanî sınırları ve yaratılışın sınırlarını bilme iddiasında olan mezhep. Gnosis: Özel bilgi.

²⁷ Dunne, "Beyond Sovereignty and Deconstruction," s.144 -146.

²⁸ Giovanni Filoramo, A History of Gnosticism (Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1990), s.38.

köle olarak insanı arar ve insanı köle olarak görür. Bizim dünyadaki yerlerimizi olumsuz sınırlamalar içinde anlar.²⁹

Daha öncede betimlenen modern/postmodern eksen, “gnostik drama” ile bazı açılardan dikkati çeken benzerlikler göstermektedir. Bu gnostik dram: 1-Bütün zenginlikleri ve somutluğu içinde dünyanın güvenilmez olmasına inanç 2- Dünyayı terketmeye duyulan arzu 3- Kurtarıcı bilginin dünyadan kaçmakta yattığına olan inançtır. Rue gibi modernistler için bizim hususi dünyamızın sınırları ayrılıkçıdır ve bu nedenle de bilimin “kayıtsız bir gözlemcisi” olmak suretiyle üstesinden gelinmek zorundadır. Postmodern parçacılara göre ise bu sınırlar egemen kontrolü temsil eder ve bu nedenle de “çözülmüş kişilik” aracılığıyla foyası ortaya çıkarılmalıdır. Hem modernizmin “kayıtsız gözlemcisi” hem de postmodernizmin “çözülmüş kişiliği” kendini dünyadan tecrit etmeyi ve kurtarıcı bilginin ya herkesin olan bir yere taşınma ya da kişinin bir yeri oluşunu inkar etmekle bulunacağını yansıtmaktadır.

Modern/postmodern, yaratılmış dünyanın ve bizim bu dünyaya olan bağımlılığımızın esas olarak iyi olduğunu kabul etme ve bu nedenle de en azından kısmen “gnostik miti” yeniden canlandırmada başarısız olduğuna inanır. John Milbom “ontolojik şiddet”i analizinde Derida’nın Gramatolojisinin (Gramer İlmi) nasıl bir kadim mite dayandığını gözlemler : “ve burada biri, yüce Tanrı ile ilgili bir X mitinin olmadığına ısrar etmek zorundadır. Hain katip, Gramatolojinin X mitini tekrarlamasından daha çok onun pozitif gerçekliğini sezinler”.³⁰ Benzer şekilde bize “nesnelcilik” ve “göreciligi” sağlayan mit, “temel evrensel kuşku içinde özel bilgimiz (gnosis) aracılığıyla tek başına korunabileceğimiz yerden dünyevi hapse bir düşüş” şeklindeki Gnostisizm mitini tekrarlamaktadır.³¹ Hem evrensel bir öykü meydana getirilebileceğimiz inancına sahip olan “nesnelcilik” hem de bilginin bizim arzu ve çıkarlarımızdan başka bir şey olmadığı şeklindeki inancın sahibi olan “görecilik”, bizim kendi suretinde yaratıldığımız iyilik sever bir Tanrı tarafından yaratılmış bir dünyada yaşamakta olduğumuz geçişini tasdik etmeyi başaramamışlardır. Dünyanın temel olarak negatif sınırlamaların yeri ve bir hapisane olduğu şeklindeki bir inanç nedeniyle her ikisi de Gnostisizmle benzerlik göstermektedirler.

²⁹ Filoramo’ya ek olarak aşağıdaki kitaplar da benim Gnostisizmi betimlememde kaynak olarak kullanılmıştır: Philip Lee, *Against the Protestant Gnostics* (New York: Oxford, 1987), and Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1958).

³⁰ Milbank, *Theology and Social Theory*, s.309.

³¹ Poteat, *Recovering the Ground*, s.210.

3-Bir Alternatif

Benim analizimde de ima edildiği üzere, nesnelcilik/görecilik ikileminin gerçek alternatifi, alternatif bir mitte yatmaktadır. Dünyada yaşayıp konuşmak anlamına gelen şeyler için farklı kavramsal kaynaklar sağlayabilecek bir mit. Şimdi ben gnostik ikileme bir alternatif olarak teolojik bir “yaratma” ve “mısâk” öyküsüne daha fazla yönelmek istiyorum. İncilsel öykülerin bütününde görüldüğü gibi “yaratma” ve “mısak” bize bilme ve konuşmanın alternatif bir anlaşımını vermektedir. Buradan hareketle biz teoloji ve bilimi “nesnelcilik” ve “görecilik”in ötesinde anlayabiliriz.

Daha önce belirtildiği gibi, nesnelci/göreci ikilemin bizzat kendisi gibi böyle bir alternatif de hem etik hem de epistemolojiktir. Çünkü bileni (knower) belli bir yere (ethos) yerleştirir; o yer insanın neyi nasıl bileceğini şekillendirir. Rowan Williams’ın ayrıntılı olarak belirttiği gibi, “Tanrı ve O’nun kulları konusunda belirli öyküler bulunması nedeniyle belirli düşünce şekilleri (epistemology) kullanılır olmuştur”.³² Araştırmamın amacı nedeniyle, Genesis yaratılış teorisinde, Tanrı’nın dünyayı “söz” aracılığıyla yaratmış olması anlamlıdır. Dünyayı var eden Tanrı’nın sözü aynı zamanda O’nun fiilidir.³³ Tıpkı bazılarının John İncili’nin başlangıç satırlarını “başlangıçta fiil idi” şeklinde yorumladığı gibi. Pekçok ilahiyatçı bu öykülemi “Tanrı konuşur ve dünyayı var eder” anlamına gelecek şekilde yorumlamaktadır. İncilin (yaratılış) nazariyesi “dünyayı ebedî olarak var olan” şeklinde tasvir etmekten daha çok temelde Tanrı’nın sözüne bağımlı olarak betimler. Burada biz, haricî bir gerçeklikle bağlantılı veya bağlantısız sürdürülmeyen bir konuşma anlayışının rol oynadığını görüyoruz. Başka bir ifadeyle, modern/postmodern bakış açıları hakkında da, daha önce işaret edildiği gibi, “referans” anlam temelinde değildir. Aksine sözcükler “fiiller” ve “davranış biçimleri”dir. “Fiil” sözcüğünün anlamı, onun haricî bir gerçekliğe referansının olup/olmamasında yatmamakta, tersine konuşup iş gören bir Tanrı’ya olan tam imandan türetilmektedir. Sa’mist (Pslalmist: Mezmur Yazarı) Tanrı’nın işleri ve sözleri arasındaki yakın uyumu şöyle yakalar: “Zira konuşur ve olur; emreder meydana gelir” (Ps.33:9). Tanrı’nın, fiilleri ve sözleri arasındaki uyumluluk kavramı İncilin “mısak” anlayışında da yer bulur. Tanrı’nın İbrahim ve sonraki nesillere mısakı, O’nun böyle bir mısakı yapmak zorunda olmadığı tezine dayanır; bu ise, yepyeni bir şeydir. Yani Tanrı’nın sözünü yerine getirmesi haricî bir şey vasıtasıyla ayarlanamaz, tersine daha çok Tanrı’nın kendi söz ve fiiline olan inancı (iradesi TY) vasıtasıyla yerine getirilir.

³² Rowan Williams in *Rethinking Metaphysics* ed. L. Gregory Jones and Stephen E. Fowl (Oxford and Cambridge: Blackwell Publishers, 1995), s.20.

³³ Goethe in *Faust*, as quoted by Wittgenstein, *Culture and Value*, s.31 e.

Kadim İbraniler böyle bir konuşma kavramı üzerine yöneldiklerinden gerçekliği öncelikli olarak "konuşulan söz" içine yerleştirirler. Zira bu anlayış biçiminde sözcükler, temel olarak gerçekliği gösteren varlıklar olmadığı gibi, basitçe farklılıkları gizleyen şeyler de değildir. Thorlief Boman buna şöyle işaret eder: "Bir İsraili Hamlet gibi kibirli bir şekilde "sözler, sözler, sözler...!" şeklinde bağırılmaktadır. Zira onda söz yalnızca bir nefes alış ve ses değil bir gerçekliktir."³⁴ Kadim İsraili için doğru bir sözün karşısı -fiil olarak anlaşıldığı şekliyle- basitçe yalın bir söz değil, tersine başarı gücü ve doğruluğuna sahip olmayan sahte, boş ve yalan bir sözdür veya da işlenmiş bir günahdır."³⁵ Böyle bir red ve günah ise kavramsal olarak, Tanrı'nın yaptığı gibi inananla konuşup iş görebilen ve kendi güzelliğinin aşkından dolayı onları yaratan bir Tanrı'nın suretinde yaratılan insanlar üzerinde yaşayan bir asalaktır.³⁶ Günahı "dünyada bulunma" ve "varoluş talih-sizliği"ne³⁷ dayandıran Gnostisizmle karşılaştırıldığında, İncisel anlayış insanın itirafı olan günahın konuşarak ve fiilen işlenen çirkin davranış oluşunu iddia eder. Mígues-Banino bunu şöyle açıklar: "İsrail inancı ısrarlı bir şekilde bir gnosis olarak değil, tersine Tanrı-İsrail arasındaki yolda bir iletişim kuran anlaşılabilir her düzeydeki düzenli yaşam, milletle içten ve dıştan alakalı özel bir davranış yolu olarak tasvir edilmiştir."³⁸

Böyle bir pespektif dünyada mevcut şiddet, tahakküm ve çekişmeyi reddetmemektedir. Postmodernizm haklı olarak sözcüklerimizin nasıl gaddar, aldatıcı ve despot olduğunu gösterir. Hiçbir dışsal ve statik "metin" bizi sözlerimizin radikal kararsızlık ve olasılığından kurtaramaz. Bununla birlikte, bizi bu başarısız söz ve eylemlerin açısından kurtaracak olan şey, bazı evrensel kurumlarla savaşmak da değildir. Bu cevapların her ikisi de yaratılmış dünyadan gnostik uzaklaşmanın altını çizerler.

³⁴ Thorlief Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (Philadelphia: Westminster, 1960), s.66.

³⁵ A.e, s.66.

³⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* 1.32.1.2. Hannah Arendt Augustin'i tartışırken, bu tarz kavramsal bağımlılık konusunda benzer bir işaretle bulunur: "İnsanın yaratılışıyla, başlangıç ilkesi bizzat yeryüzüne geldi. Elbetteki bu, daha önce değil de insan yaratıldığı bir zamanda özgürlük ilkesinin de yaratıldığını söylemenin yalnızca bir başka yoludur. *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago, 1958), s.177. Yani, bizim söz ve eylemlerimizle eyleme geçme ve bir gerçeklik içinde yer gösterebilme yeteneğimiz kavramsal olarak Tanrı'nın yaratma eylemine dayanmaktadır.

³⁷ Lee, *Against the Protestant Gnostics*, nakleden Paul Tillich, s.51.

³⁸ Nicholas Wolterstorff, *Reasons within the Bounds of Religion* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1984), s.161.

Eğer biz sözcüklerimizin hedeflerini kaybettiklerini ve dilimizin farkında olmasak da, başkalarına karşı baskıcı olduğunu biliyorsak, bizi bu önyargıdan ne kurtarabilir? Hannah Arendt varlığımızın kaotik belirsizliği ve konuşmanın kararsızlığı konusunda açtığı tartışmasında bu ikileme (dilemma) ilginç bir yaklaşım getirir: “ Bir insan bir diğ erinin sözlerini –kasıtlı olup olmadığına bakmaksızın- nasıl tersine çevirip düzeltebilir? İçinde yaşadığımız dünyanın olasılıkları ve tahmin edilemezliği dikkate alındığında, “güç”ün sistematik tahakkümünü ne önleyebilir? Arendt buna şöyle işaret eder: “Diğ erinin yapmaması veya yapamamasına karşılık, birinin yaptığı ve ne yaptığını bildiği şeklindeki problemi çöze bilme yolundaki başarısızlığın değ işmezliği önyargısından olası bir kurtuluş yolu, affetme yeteneğidir. Tahmin edilemezliğin çaresi, geleceğ in kaotik belirsizliği nedeniyle, söz verme ve sözünü tutma yetisi içinde bulunmaktadır. Birbirine girift olan bu iki yeti –ki bunlardan biri olan “affetme” günahları genç nesillerin üzerinde Demokles’in kılıcı gibi sallanan geçmiştekilerin eylemlerini çözümlmeye hizmet eder; diğ eri, “söz verme vasıtasıyla bağlanma”ki bu da, geleceğ in, herhangi dayanıklılık çeşidine izin vermediğ i gibi sürekli de olmayan “güvenlik adaları” şeklinde tanımlanmasından ibaret olan “belirsizlik okyanusu”nda iş e koyulmaya yardımcı olur- insanlar arası ilişkilerde mümkün olabilecektir.³⁹

Arendt “af isteme-affetme” ve “söz verme” pratiklerinin her ikisinin de, başkalarının eylem ve varlığı şeklindeki bir çoğulculuğ a bağımlı olduğunu gözlemler. Arendt’in düşüncesine göre, sözlerimiz ebedi olarak birbirine benzemekle kuşatılmamışlardır. Ama bu onların tamamen “kararsız” oldukları anlamına da gelmez. Dahası da bizim sözlerimiz, va’dlerimizle kuşatılmış ve stabilize edilmişler; başkalarını affetme eylemlerimizle de gevşetilmiş ve kuşatma kaldırılmıştır. Bu noktada, bizzat Arendt de, yukarıda anahatlarıyla “sözler fiiller ve eylem biçimleridir” şeklinde belirtilen İbranî konuşma anlayışından bir çizim yapar.

Daha anlamlısı da, “sözlerin, geçmişin görünen değ işmezliği ve geleceğ in belirsizliği karşısında eylem şekilleri” olduğu şeklindeki yorumunda Arendt, İbranî incilsel “misâk” anlayışına dönüş yapar. Arendt bunu geliştirip ilerletmemesine rağmen, “misâk”kın keşfine olan kavrayışsal borçluluğ unu da bilir. Ur’lu olan İbrahim, İncilde anlatıldığı üzere, bütün hayat hikayesi “misak”lar yapmak üzere böylesine tutkulu bir çabayı göstermektedir. Sanki o, ülkesini yalnızca dünyanın vahşiliğ i içerisinde iki yönlü sözverme gücünü tecrübe etmek için terketmiştir.⁴⁰ Misak, İbrahim’i dünyadan uzaklaşmaktan daha çok . tarihsel dünya içerisine yerleştirir.

³⁹ Arendt, *The Human Condition*, s.237.

⁴⁰ Arendt, s.243.

Artık İbrahim'in varlığı, öncelikle dönüşümlü bir mahiyette imiş gibi, kabile kökenli bir yaşam biçimiyle tanınlanmamaktadır. Üstelik onun yaşamı, Allah'ın zaman içinde ona yaptığı misâk ile tanımlanmaktadır. Böyle bir va'd, -Gnosisizmin ümit ettiği gibi- dünyadan kaçışı gerektirmekte, aksine İbrahim'in dünyadaki varlığını doğrulamaktadır. Tanrı dünyayı İbrahim vasıtasıyla takdis etmek istemekte ve bu nedenle de İbrahim'in varlığını, onunla misâk yapmak suretiyle onaylamaktadır. Zira İbrahim bir bakıma Tanrı'nın irâdesine (faitfulness) benzemeye çağrılmaktadır. İbrahim'i kendi başarısız söz ve fiillerinden (karısını kızkardeşi olarak takdim ettiği gibi) koruyacak olan, Tanrı'nın iradesi ve İbrahim'in Tanrı ile olan ahdini yenileme isteğidir.

Kildaniler ülkesinin Ur şehrini terkedip bir "va'd ülkesi" kurmaya girişen bu insanın kıssası, yukarıda tasvir edilen modern/postmodern çerçevenin tabiatında bulunan problemlerden oldukça saded dışı görünebilir. İncil'in "misâk" anlayışının merkez noktası, yalnızca İbrahim kıssasında yansıtılmamış, aynı zamanda baştan başa, bizim kim olduğumuz ve söz ve fiillerimiz aracılığıyla başkalarına olan bağımlılığımızdaki (boundedness) rahatsızlıkları nasıl bileceğimizin ifadesidir. Nicholas Lash, fizikte, siyasette, psikolojide ve bilgideki gelişmenin, "güven" aracılığıyla elde edilen bir gelişme olup olmadığı konusunda yazarken bu noktaya oldukça veciz bir şekilde şöyle imada bulunur: "güven, verilmiş, hiyanete uğramış, riske atılmış, yerini yitirmiş, hapsedilmiş, alikonulmuş ve acı çektirilmiştir".⁴¹ Micheal Polanyi'nin çok açık şekildeki ısrarı, bilginin daima, bizim bilme başarımızdaki temel rolüne imada bulunan bir "güven verici" oluşunu iddia eder. Polanyi bilgiyi, "tarafsız şartlar altında analiz edilemeyen güvene dayalı bir eylem" olarak görür.⁴²

Diğer bir deyişle, bütün bilme çabalarımızda biz, bize başkaları tarafından aktarılan öncül inançların rehberliği altında çabalarız. Bu nedenle bilme, nesnelcilik ve göreciliğin tam olarak bilemediği bir gerçek olan "güven" tarafından yürütülür. Dahası da nesnelcilik ve görecilik, kendi bilgi kuramlarını yakıp yok eden öykülemeleri tam olarak açıklama başarısını gösteremediklerinden, bunun sonucu şu olmuştur: Her ikiside eninde sonunda, kendi (he/she) inançlarını koruma sorumluluğunu bilen kimselere yardım etmiş ve anlama ve keşfe dayanan epistemolojik çabamızda müşterek inançların gerekliliğini görmemizi engellemiştir.

Bilginin "güven" temelindeki bir anlaşımı, yaratılmış dünyanın iyiliğinin doğrulanmasıyla da uyum halindedir. Bu nedenle ortaya çıkan kişiliğin portresi, ne modernitenin engellenmiş kişiliği ne de postmodernitenin yıldızı

⁴¹ Lash, "Contemplation, Metaphor, and Real Knowledge," s.4.

⁴² Polanyi, Personal Knowledge, s.294

sönmüş bireyidir. Yukarıda önerildiği gibi, kişiliğin böylesine soluklaştırılması ve sonunda da gnostik kişilik inancı, bize nesnelcilik/görecilik ikilemelerinde tuzağa düşmeyi sürdüren eğri büğrü bir epistemoloji vermektedir. Bununla birlikte biz, misâka dayalı epistemolojik bir perspektiften, zaman, tarih ve toplumun dünyasından tecrit edilmiş yaratma eyleminin konusu olmayan bir kişiliğe sahip olamayız. Dahası da “misâk” bizi, konuşup eylemde bulunan kişiler olarak zaman ve tarih içine yerleştirir. Yalnızca başkalarından değil, nihâî olarak Tanrı’dan da önce. İncilsel anlayış gerçekte şunu ima eder: mükemmel biçimde konuşan ve eylemde bulunan, sözleri ve fiilleri her zaman imanla dolu olan Yahve’dir.

Yaratılmış dünyanın iyiliği ve insanlığın güvene değer oluşu üzerine yapılacak bir vurgu, dünyada mevcut günah, şiddet ve bölünmeyi dışlamaz. Bunların hepsi Gnosis’in haklı olarak farkında olduğu şeylerdir. Ancak çözüm, ne dünyadan evrensel bir kuruma kaçış ne de dünyanın temelden dayanıksız ve zorba oluşunu kabullenmekten ibarettir. Dahası İncilsel öykülemde, dünyada mevcut şiddet ve günahın nihai olarak, insanlık tarihinde iş görmüş ve hala görmekte olan Tanrı’ya iman ümidiyle üstesinden gelinebilir.⁴³ William Poteat bu İbrani nazariyesini erken İlk dönem Yunan düşüncesiyle karşılaştırır: “Yunanlılar için bizim özel gerçekliğimizin gerçekliğinin ancak ezeli bir Logos ile üstesinden gelinebilir; İbranilere göre ise, onlar Yahve’nin inanç dolu dinamik iradesi içinde anlatılmış ve doğrulanmıştır.”⁴⁴

Sonuç

Bu araştırmada ben, modernizmle kurumlaşan Nesnelcilik ve postmodernizmle kurumlaşan Göreciliğin ötesine geçebilmeyi denedim. Bunu yapmak için de, hem modernite hem de postmodernitenin kişiyi dün-

⁴³ Hristiyan bakış açısında, inkarnasyonun “yaratma”yı aydınlattığını ve tersini (yaratmanın inkarnasyonu aydınlatışı) ifade edebilmek önemlidir. David Burrell, örneğin Apuinas’ın şu ifadelerine işaret eder: “Tanrı’nın teslisini bilmek, bir insanın yaratılışının anlaşılmasını gerçekten aydınlatmaktadır”. Tanrı sudur (var olma) planını her hangi bir zorunluluktan dolayı yaratmamıştır. Tanrı’yi teslis (aşk) dizisi içerisinde betimlemek, onun kendi aşkı uğruna yaratmasına da açıklık kazandırmaktadır. Burrell şu ayrıntıya da değinir: Tanrı’nın teslis doktrini, Hristiyanların, Müslüman ve Yahudilerle “Yaratmanın Tanrı’nın bir lütfu” oluşu şeklindeki düşüncüyü paylaşmalarını sağlar. Bu nedenle “teslisi Tanrı inançları arasında katarlar. Burrell, **“Incarnation and Creation: The Hidden Dimension,”** *Modern Theology* 12:2 (April 1996): s.215-16. Benzer şekilde, John McDade, S.J., de, Hristiyan teolojik dilinde kurtuluşun, Yaratıcının yaratıcılığını, onun aşkı üzerinde yoğunlaşan bir şiddetlenme momenti olarak koruması” olduğunu ifade eder. John McDade, **The Month** (November 1990): s.436.

⁴⁴ Poteat, *A Philosophical Daybook*, 66.

yadan tecrit eden Gnostik mitoloji tarafından informe edildiğini tartıştım. Modernizm cephesinden bu “duyarsız bir gözlemci” şeklini alırken; postmoderniz açısından da “çözülmüş kişilik” olmaktadır. Bu ikilemlerin üstesinden gelebilmek için ben, İncil’in yaratma ve “misâk” anlayışının alternatif bir merkez mit olmasını önermekteyim.

Hem teoloji ve hem de benzer bir şekilde bilimde kişiliğin, misâkî, sözlerin fiiller ve bilmenin de güveni gerektiren eylemler olarak anlaşılması, modern ve postmodern düşünceyi avlayan ikilemlerin ötesinde bir yol temin edebilir. Böyle bir kişilik, dil ve bilgi anlayışı bizzat İncilsel olarak informe edilen bir mit içinde yer bulabilir:

- 1-Sözü aynı zamanda fiili olan bir Tanrı’ya merkeze alan bir mit.
- 2-Temel karakteri, kişilği “misâk”a bağlılıktan türetmek olan bir mit.
- 3-Dünyanın iyiliğini ve bu nedenle de güvene değer oluşunu doğrulayan bir mit.⁴⁵

⁴⁵ Benim bu makaleme yanıt olarak yöneltilen soru şudur: “İncil kıssalarında gösterilen Misak anlayışı, kendisini üç İbrahîmî din geleneği içiresine yerleştirmeyen kimseler için, modern/postmodern ikileminin üstesinden gelebilmede kaynak sunabilir mi? O, Budistlere, Ateistlere veya diğerlerine kaynak önerebilir mi? Buna kısaca cevap vermek gerekirse, bu çalışmamın “mit” ve “imgelemin”, bizim epistemolojik çabalarımızı biçimlendirmedeki kaçınılmazlığını vurguladığı kadarıyla, onun bizi “mitlerin, epistemolojik faraziyelerimizi biçimlendirdiği” tezini tam olarak ifade etme ve açığa çıkarmaya müktedir kılacağını düşünüyorum. Yalnızca bu mitler tam olarak bilindiklerinde, biz , birbirinden öğrenme ve yönelişin olası noktaları ve yaşamsal farklılıklar konusundaki derin açıklık konusunda gerçek bir diyalog kurabiliriz. Ek olarak da, bunu burada daha ileri götürmek istemediğimden, ben Polanyi’nin “gerçek bilginin keşfe dayalı gücü konusundaki anlayışına da katılıyorum. Gerçek bilgi, geleceğin problemleri ve henüz düşünülmemiş keşiflerine yönelik ipuçları verebilen güce ve benim dinlerarası dialog için düşündüğüm oldukça verimli bir yaklaşıma sahiptir.