

**T.C.**  
**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER**  
**DOKTORA PROGRAMI**

**SEKÜLERLEŞMENİN TEOLOJİK**  
**VE**  
**SİYASAL TEMELLERİ**

Muhammet Tacettin KUTAY

2502140354

Danışman

Prof. Dr. Ayşegül KOMSUOĞLU ÇİTİPİTİOĞLU

İstanbul, 2019

## TEZ ONAY SAYFASI



T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
DOKTORA  
TEZ ONAYI



### ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : MUHAMMET TACETTİN KUTAY Numarası : 2502140354  
Anabilim Dalı / Anasana Dalı / Programı : SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER Danışmanı : PROF. DR. AYŞEGÜL KOMSUOĞLU ÇİTİPİTİOĞLU  
Tez Savunma Tarihi : 19.11.2019 Saati : 10:30  
Tez Başlığı :  
" SEKÜLERLEŞMENİN TEOLOJİK VE SİYASAL TEMELLERİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, soruların sorularına alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ÖYÇÜKLÜĞÜNE** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. AYŞEGÜL KOMSUOĞLU ÇİTİPİTİOĞLU		Kabul
2- PROF. DR. HATİCE BİRSEN HEKİMOĞLU		Kabul
3- PROF. DR. AHMET KEMAL BAYRAM		Kabul
4- DOÇ. DR. ATEŞ USLU		Kabul
5- DR. ÖĞR. ÜY. SAİT DURAN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. KAAH HARUN ÖKTEN		
2- DR. ÖĞR. ÜY. İLKER AKTÜKÜN		

## ÖZ

### SEKÜLERLEŞMENİN TEOLOJİK VE SİYASAL TEMELLERİ

#### M. TACETTİN KUTAY

Çalışmamız sekülerleşme sürecinde dinin oynadığı rolü inceler. Geleneksel sekülerleşme yorumlarının aksine tezimiz, dini sekülerleşmeden etkilenen pasif bir aktör olarak değil, sekülerleşme sürecine katkıda bulunan aktif bir aktör olarak değerlendirir. Sekülerleşme, Avrupa tarihine ait bir süreç olarak, Kıta'nın kültür dünyasına ait aktörlerin rol oynadığı bir fenomendir. Din, çalışmamızda bu aktörlerden bir tanesi olarak değerlendirilmiştir. Bunu yaparken tezimiz ilk bölümünde Seküler, Sekülerizm, Sekülerleşme ve Sekularizasyon kavramları arasında bir ayrıma gitmek suretiyle, kavramsal bir analiz sunar. İkinci bölümde, sekülerleşme hakkında öne sürülmüş tezlerden çalışmamızı ilgilendiren bazıları işlenmiştir. Sekülerleşme sosyal bilimlerin en dikkat çeken ve en fazla işlenmiş konularından birisi olduğu için konu hakkında ortaya konulmuş çok sayıda teori vardır. Ancak tezimiz bir teori bibliyografyası olmadığı için zikretmediğimiz pek çok önemli teori vardır. Üçüncü bölümde sekularizasyon ile sekülerleşme ilişkisine değinilmiştir. Dördüncü bölümde ise Hıristiyanlık dininin Katolik yorumu üzerinden sekülerleşmeyi doğuran amiller analiz edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu amiller Katolisizm'in inanç esasları ve Katolik Kilisesi'nin inananlarına önerdiği din tatbikatıdır. Savımız, Katolisizm içinde sekülerleşmeyi doğuran bir nüvenin var olduğu ve bu nüvenin çeşitli faktörler ile bir araya gelerek sekülerleşme sürecini doğurduğudur. Söz konusu nüveyi ortaya koyarken Batı Hıristiyanlığı'nın nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu, Tanrı-dünya ilişkisine nasıl baktığı; ortaya koyduğu insan resminin nasıl olduğu gibi soruların cevaplanmasına gayret edildi. Tezimizin literature sağladığı en önemli katkılardan birisi seküler kavramlara yönelik ortaya koyduğu analiz ve sekülerleşme ile sekularizasyon kavramları arasında yaptığı ayırımdır. Böyle bir

ayrımın aktüel Türkçe literatürde yapılmamış olması, çalışmamızın katkısını önemli kılmaktadır. Laiklik kavramına çalışmamızda yer verilmemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** *Sekülerleşme, Katolisizm, Avrupa tarihi, teoloji, din-siyaset ilişkisi*



## **ABSTRACT**

### **THEOLOGICAL AND POLITICAL BASIS OF SACULARISATION**

**M. TACETTİN KUTAY**

In this work, European secularization process was treated with an authentic perspective. Religion is rated as a passive variable in most theories of secularization nevertheless, in this thesis, religion is treated as an active element. Secularization is part of the political and cultural evolution of European history and the catholic version of christianity has played a crucial role in this process both theologically and politically. Therefore, this work tries to analyze the potential of the Catholicism, that has served the secularization process. In the first chapter we have defined the terms: secular, secularisation, selurasim. In the second chapter, we discussed secularization. In the third chapter, we presented a historical description of the development of the term secularization. Fourth chapter is our main chapter. In this chapter we have discussed Catholic Christianity with two aspects. The first aspect is the belief of the Catholics. The second aspect is the institutionalized practice of Catholicism. Both aspects bear a core to secularization and this core has grown in a process of development and evolution; has been part of the secularization process. With this assertion, we want to prove that religion actively participated in the process of secularization, so it was not a passive actor that was negatively influenced by secularization but an active participant. The peculiarity and originality of our thesis lies in the fact that there is no clear distinction between secularization (säkularisierung) and secularization of church property (säkularisation) in Turkish literature. With this work we want to bring a useful service to Turkish literature.

**Keywords:** *Secularisation, Catholicism, European history, Theology, the relationship between religion and politics*



## ÖNSÖZ

Viyana Üniversitesi'nde yazdığım yüksek lisans tezinde Avrupa sekülerleşme süreci ile Türkiye'nin yaşadığı sekülerleşme sürecini mukayese etmeye gayret etmişim. Vardığım sonuç Türk sekülerleşmesinde bir sekularizasyondan bahsetmenin mümkün olmadığıydı. Doktora tezimde bu tartışmayı sürdürmekten kasıtlı olarak kaçındım. Bunun sebebi, böyle bir tartışmanın nesnel olmak noktasında sıkıntı yaşayacağıydı. Sekülerleşme hakkında yürütülen tartışmaların ardı arkasının kesilmediği bir ülkede yaşıyor olmak bu tartışmaların seyrine ister istemez tanıklık etmek anlamına geliyor. Türkiye hakkında yorum yapmaya niyetlenen hemen herkes sekülerleşme, sekülerizm, seküler kavramları hakkında söyleyecek bir şey buluyor. Buna mukabil söz konusu tartışmaların literatüre bir katkıdan ziyade kavgada mensup olduğu safı destekler bir tarafı var. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu tutum sekülerleşme tartışmalarının yabancı bir tutum değildir. Normatif yaklaşım ile meseleye yaklaşmak belki de bu konunun kaderidir. Normatif olmayı, tartışan taraflara çok görmek bu sebeple haksızlık olur. Ancak normatif olurken de meselenin farklı taraflarını ortaya koymak, ezberlerin dışına çıkmak, klişeleri tekrar etmemek elbette mümkündür.

Bu tezi ortaya koyarken beni yönlendiren temel motivasyon, böyle bir ortamda Türkiye'de sürdürülen sekülerleşme tartışmalarında Avrupa ile Türkiye arasındaki temel teolojik ayrımın çoğunlukla gözardı ediliyor, yahut ancak yüzeysel şekilde temas ediliyor olduğu gerçeğidir. Bir yandan Laik-Dindar tartışması sürerken, diğer yandan sürekli Batı sekülerleşmesinden misaller devşirme alışkanlığı nüksetmektedir. Buna karşın, Avrupa sekülerleşmesi ile Türkiye sekülerleşmesi arasında yapılacak bir mukayesenin Batı Hıristiyanlığı ile Sünni İslam'ın Türk yorumu arasında yapılması gereken dini ve teolojik bir mukayeseyi de ihtiva etmesi gerektiği açıktır. İşte bu pek kimsenin yapmaya niyetlenmediğidir. Böylesi bir mukayese ise çalışmamızın çapının çok üstünde bir şeydir ve bu çalışma ile birlikte bu ihtiyaca bir cevap verme iddiasında değiliz. Bizim ortaya koyduğumuz yalnızca Hıristiyanlığın Katolik yorumu içinde

sekülerleşmeyi neticelendiren öğelerin neler olduğuna dair bir işaret ile din faktörünün Türkiye'deki sekülerleşme tartışmalarının bir parçası haline getirilmesine katkı sağlamaktır. Bu ise kaba bir din tanımından yola çıkarak yapılacak bir şey değildir. Kurumsallaşmış ve bir hiyerarşisi olan, buna karşın bir şeriata<sup>1</sup> sahip olmayan Hıristiyanlık ile; kurumsallaşmamış ve hiyerarşik bir düzene sahip olmayan, ancak bir şeriata sahip olan Sünni İslam aynı kategoride zikredilerek sağlıklı sonuç elde edilemez. Bu sebeple Batı Hıristiyanlığına kendi dinamikleri ile yaklaşmaya gayret ettim. Bu esnada karşılaştığım en büyük zorluk ise sosyal bilimsel metotlar ile çalışırken teolojik verileri yorumlamak noktasında olmuştur. Zira unutulmaması gereken en önemli husus bu çalışmanın teolojik bir çalışma olmadığı, aksine sosyal bilimsel bir çalışma olduğu; bununla birlikte interdisipliner bir çalışmanın bizlere teolojik çıkarımlar yardımıyla sosyal bilimsel tespitler yapabilme imkanı sunduğudur. Ancak sosyal bilimci olduğumuz ve teolog olmadığımız hatrımızdan çıkmamalıdır. Çalışmam esnasında çok sevgili dostum ve mesai arkadaşım Doç.Dr. Thomas Krumn'un beni ikaz ettiği husus da tam olarak bulur. Thomas çalışmamı sürdürürken bir sosyal bilimci olduğumu unutmam ve asla bir teolog gibi davranmamamı salık vermiştir. Thomas ikazını çalışmam müddettince sürdürdü. Bu uyarı elbette faydalıdır ve metodolojik bir yanılgıya düşmekten beni alıkoyan bir uyarıdır. Bununla birlikte Thomas'ın ikazını mutlak bir şekilde dinleyerek, din ve teoloji faktörlerine atfettiğim temel manayı yitirmek bir klişeye teslim olmak anlamına gelecekti. Bu sebeple mümkün mertebe sosyal bilimlerin çalışma prensiplerinin sınırlarına dikkat ederek interdisipliner bir yaklaşımı ortaya koymaya gayret ettim.

---

<sup>1</sup> Şeriat kelimesi özellikle Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki geçişkenliği anlatırken sık sık karşılaşıcağımız bir kelimedir. Şeriattan kasıt devlet din ile yönetilmesi değildir. Aksine, dinin gündelik hayatı çevreleyen ve emir-yasaklar koyan kurallar bütünüdür



Çalışmamızın orijinal taraflarından bir tanesi şimdiye kadar özellikle Türkçe literatürde sekülerleşmeye yönelik ortaya konulan tezlerin sekülerleşme sürecinde dini pasif bir aktör olarak yorumlamış olmaları bununla birlikte dine ait kavramların ve kurumların sekülerleşme sürecinde aktif rol oynamış aktörler olmalarını büyük oranda yadsımış olmalıdır. Buna karşın çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız şey Avrupa sekülerleşmesinde -ki bu sekülerleşmenin bizzat kendisidir- dinin, dine ait kurumların ve din adamlarının bizzat ve aktif rol oynamış olduğudur. Bu sebeple çalışmamız sekülerleşme sürecinde bir teolojik arka plan bulunduğunu ve söz konusu arka planın sekülerleşme sürecinde rol oynadığı iddia edilen diğer aktörler kadar, hatta bu aktörlerden yer yer daha fazla etki sahibi olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışmamızın Türkçe literatüre sağladığı en önemli katkılardan birisi hiç şüphesiz sekülerleşme ve sekülerizasyon arasındaki kavramsal farklılığı ortaya koymasındır. Söz konusu ayırım özellikle Almanca literatürde bugüne kadar son derece açık bir biçimde ortaya konmuştur. Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise, sekülerleşme hakkında yapılan çalışmaların büyük oranda Türkiye'de sürmekte olan **laiklik** tartışmalarının etkisinde ve gölgesinde kaldığıdır. Bu sebeple sekülerleşme, müstakil bir bahis olarak incelenirken söz konusu harici etkinin çalışmamıza tesir etmemesi bakımından laiklik kavramına çalışmamızda değinilmemiştir. **Laiklik** kavramı bambaşka bir tartışmanın konusudur ve çalışmamız her ne kadar laiklik tartışmalarına katkı sağlayacak içerikte olsa da bu tartışmanın normatif karakteri bizi bu çalışmada laiklik kavramına değinmekten alıkoymuştur.

Çok sevgili hocam Ayşegül Komsuoğlu'na çalışmam müddetince gösterdiği tolerans ve çok kıymetli destekleri için; bir diğer kıymetli hocam Birsen Hekimoğlu'na kıymetli yol göstericiliği için ve bhusus hocam Ahmet Kemal Bayram'a tezime sağladığı büyük katkı için arz-ı şükran ederim. Tez yazım sürecinin her safhasında Fulya vardı. Muhabbetler ve bahtı için dualar ile onu zikretmek isterim. Temennim, çalışmamızın hayırlar vesilesi olmasıdır.

İstanbul, 2019

M. Tacettin Kutay

# İÇİNDEKİLER

İstanbul, 2019 .....	i
TEZ ONAY SAYFASI .....	ii
ÖZ .....	iii
ABSTRACT .....	v
ÖNSÖZ .....	vii
İÇİNDEKİLER .....	xi
RESİM VE TABLO LİSTESİ .....	xiv
KISALTMALAR LİSTESİ .....	xv
GİRİŞ .....	1
BİRİNCİ BÖLÜM .....	12
SEKÜLER KAVRAMLARA BİR BAKIŞ .....	12
I. Kavramsal Ayrımlar & Kavramsal Tartışmalar .....	12
II. Kavramların Ortaya Çıkışı ve Tarihsel Dönüşümü .....	23
İKİNCİ BÖLÜM .....	31

SEKÜLERLEŞME ÜZERİNE TEZLER.....	31
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....	53
SEKÜLERLEŞMENİN MAHALLERİ AVRUPA SEKÜLERLEŞMESİNİN İKİ YÜZÜ: KAMUSAL ALANIN SEKÜLERLEŞMESİ & DÜNYA ALGISININ SEKÜLERLEŞMESİ .....	53
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....	64
SEKÜLERLEŞMENİN BİR PARÇASI OLARAK KATOLİK HİRİSTİYANLIK .....	64
I. Hıristiyan Tasavvuru.....	65
A. Helenizm ve Gnostisizm .....	70
B. Kutsal Kitap.....	80
1. Eski Ahit ve Tanrı Tasavvuru .....	81
2. Aziz Pavlus ve Şeriattan Kopuş .....	91
3. Yeni Ahit ve Dünyevi Düzen Tasavvuru .....	98
4. Değerlendirme.....	105
C. Teologlar.....	106
1. Augustinus ve Maniheizm .....	106

2. Skolastik: Augustinus Sonrası Hıristiyan Tanrı ve Dünya Algısı – Canterburyli Anselm.....	126
3. Fioreli Joachim ve Tarihin Safhaları ve Sonu Öğretisi.....	131
4. Aquinalı Thomas.....	138
a. Thomas’ın Tanrı Tasavvuru .....	143
b. Thomas’ın Siyaset Yorumu.....	151
D. Ara Sonuç .....	158
II. Ortaçağ Hıristiyanlığında Dinin Tatbikatı .....	161
A. Romalılaşan Kilise.....	166
B. Investitur Tartışması: Birbirinden Farklı İki Kurum Olarak Kilise Ve Devletin Karşı Karşıya Çıkması.....	188
C. Manastır Keşişliği .....	199
D. Değerlendirme .....	214
SONUÇ .....	216
KAYNAKÇA.....	228
ÖZGEÇMİŞ .....	241

## RESİM VE TABLO LİSTESİ

Tablo 1 .....	33
Tablo 2 .....	36
Tablo 3 .....	137
Tablo 4 .....	152
Tablo 5 .....	197
Resim 1 .....	3685
Resim 2 .....	164
Resim 3 .....	164
<u>Resim 4</u> .....	211

## KISALTMALAR LİSTESİ

**A.g.e** : Adı geçen eser

**A.e** : Aynı eser

**Bkz** : Bakınız

**Örn** : Örneğin

**Vb.** : Ve bunun gibi

## GİRİŞ

Zihnî şekillenmesini büyük oranda Aydınlanma süreci sonunda oluşan modern dünyanın kabullerine borçlu olan günümüz insanı, seküler olmayı modern olmanın bir şartı olarak kabul eder. Bu kabule göre sekülerlik sadece modern olmanın değil, aynı zamanda demokratik bir düzene sahip olmanın da şartıdır. Bu tespit nesnel bir yaklaşım ile varılmış bir sonuçtan ziyade normatif bir yaklaşımı ortaya koyar. Zira seküler olmak bir ideali ifade eden bir durumdur ve seküler olmamak ile eşit mesafede yaklaşılarak değersizleştirilmemelidir. Niklas Luhmann'ın dikkat çektiği bu gerçeklik, August Comte'dan bu yana kendisini sosyal disiplinler alanında ortaya koymak isteyen ve merkezde yer almak gibi bir kaygısı bulunan herkesin takınmak zorunda olduğu tavrı ortaya koyar. Sekülerleşme, sekülerizm, seküler gibi kavramlar modern dünyanın ideal kavramlarıdır ve yine ideal ve pozitif olarak kabul edilen diğer kavramlar ile birlikte zikredilmeyi ve bu şekilde kodlanmayı hak ederler.

Bu ezber ne kadar yaygın olursa olsun Jose Casanova'nın dikkat çektiği gibi karşımızda bambaşka bir gerçeklik bulunmaktadır. Bu gerçeklik, sekülerleşme ile yan yana zikredilmesi gerektiği düşünülen diğer kavramlar, daha doğrusu değerler arasında doğrudan bir bağıntının olmadığı gerçekliğidir. Örneğin, demokrasi standardı ile seküler olmak arasında hiç bir doğrudan bağıntı yoktur ve "Ne kadar seküler olursan o kadar demokrat olursun" tarzı önermelerin pratikte de bir karşılığı yoktur. Casanova, seküler olmanın demokratikleşmeyi sağladığı kabulünün bizleri, Çin, Kuzey Kore vb gibi ülkelerin dünyanın en demokratik ülkeleri olmaları kabulüne götüreceğini öne sürer<sup>2</sup>. "Seküler olmak demokratik standardı yükseltici değildir" kabulü ise bizleri otomatik olarak bir diğer kabulü sorgulamaya sevk eder. Peki, demokrasi seküler olmayı gerektirir mi? Yahut demokratikleşme sekülerizmi ister istemez husule getirir mi? Bu sorunun

---

<sup>2</sup> Casanova, Jose(2009); Europas Angst vor der Religion S.26; Berlin University Press (Berlin)



cevabı da mevcut tatbikatlara bakıldığında “Hayır”dır. Demokrasi standartları açısından en yukarıda kabul edilen İskandinav ülkelerinin, İngiltere’nin mutlak bir seküler tatbikata sahip olduklarını söylemek mümkün değildir. Şu halde seküler olmanın temel dinamiğini, siyasal yönelim ve tercihlerin haricinde bir başka temel unsurda aramak gerektir. Öte yandan sekülerleşme ile demokratikleşme arasındaki bağ o kadar sağlam bir klişe haline gelmiştir ki, aksini iddia etmek Fayerabend’in “Bilim Kilisesi”ne karşı bir duruş anlamına gelecektir. Oysa nesnel bir bakış açısı bizlere, sekülerleşmenin ve demokratikleşmenin birbirinden ayrılmaz iki şey olarak görülmesinin yegane sebebinin seküler ile demokratik olanın aynı kümeye ait değerler olarak görülmesi olduğunu gösterecektir.

Bu örnek bizlere sekülerleşmenin hangi kategoriler ile yan yana zikredildiğini ve neden bu şekilde zikredilmek zorunda görüldüğünü açıklamakla birlikte, sekülerleşmenin nasıl ve hangi kavramlar ile açıklandığını anlatmaz. Oysa bilinen gerçek şudur: Sekülerleşme ile ilgili klasik anlatılar vardır ve bunlar birbirlerine alternatif olmaktan ziyade, birbirlerini tamamlayıcı bir biçimde aynı hikayenin değişik vechelerini anlatır. Bu anlatı genel hatları ile şudur: Aklın ve bilimin önderliğinde dünyanın açıklanamayanları açıklanmaya başlamış, din dünyayı izah tekeli kaybetmiş, bu yol Batı’yı Aydınlanma’ya götürmüş ve sekülerleşme bu süreç esnasında sürekli olarak gelişmiş ve genişlemiştir. Bu, doğruluğu reddedilemez bir hikayedir ve Avrupa tarihini biraz bilen herkes bu anlatıyı tasdik edecektir. Öte yandan bu, eksik bir anlatıdır. Sekülerleşme, ne ile yan yana zikredilmesi gerektiği konusunda olduğu gibi, nasıl ortaya çıktığı konusunda da aynı kümede kabul edildiği kavramların bir neticesi olarak görülme çabası ile karşı karşıya kalmıştır. Bu ise Luhmann’ın işaret ettiği normatif yaklaşım şeklinin bir sonucudur. Zikrettiğimiz yaklaşım şekline göre, olumlu ve ideal kategoride kabul edilen sekülerleşme, aynı kategoride bulunan akıl, bilim, sanat, felsefe gibi faktörlerin gelişimi ve interaksyonu neticesinde ortaya çıkmıştır. Öte yandan dikkat edilecek olursa söz konusu değişkenler arasında sekülerleşme sürecinin

esas aktörlerinden din yer almaz. Dinin sekülerleşme sürecinde oynadığı rol pek az kimse tarafından dikkat çeken bir husus olarak zikredilmiştir. Oysa bir interaksiyon sürecinde yer alan aktörlerin tümü, oynadıkları rolün büyüklüğüne göre bir sıra ile zikredilmeyi hak eder. Buna mukabil sekülerleşme sürecine yönelik ortaya konulan anlatılarda din –ki bahsettiğimiz Avrupa olduğu için söz konusu din Batı Hıristiyanlığıdır - genel olarak sürece katkıda bulunmuş aktif bir aktör olarak değil, süreçten etkilenmiş pasif bir aktör olarak görülmüştür. Bu ise sekülerleşme hakkında ortaya konan analizlerin, değişkenlerden sadece birisinin değil, belki de en önemlisinin ihmal edilmesi anlamına gelir. Yine ve maalesef vurgulamamız gereken husus şudur: Bu ihmal, normatif bir yaklaşım tarzının ve pozitif değerlendirilen bir faktörün negatif faktörlerin katkısı ile doğurulamayacağına yönelik inancın neticesidir.

Oysa bu analizleri yaparken gözden kaçan çok temel bir durum vardır ve o da şudur: Seküler sistemleri, talep etmeleri halinde kısmen yahut mutlak olarak başarı ile tatbik edebilen yegane toplumun Katolik kültür dünyası olduğu gerçeği karşımızda durmaktadır. Bu noktada unutulmaması gereken en önemli nokta, kendisini Protestan olarak adlandıran toplulukların da söz konusu kültür dünyasına ait olduklarıdır. Dolayısıyla bahsettiğimiz konfesyonel bir ayırmadan ziyade kültürel bir ayırmadır. Bu ise Mitterauer’ın Avrupa tanımı ile ortaya koyduğu şeye tekabül etmektedir. Avrupa İberik yarım adasından başlayıp Ural Dağları’nda son bulan bir toprak parçası değildir. Aksine Avrupa, bir dönem Kutsal Roma Katolik Kilisesi’nin mutlak olarak hükmettiği topraklar bütününe verilen isimdir. Hiçbir zaman müşterek bir siyasal idare altında yaşamayan bu topluluklar, kültürel birliklerini Katolik Kilisesi’nin merkezi yapısına ve küresel keşişlik kurumuna borçludur. Dolayısıyla Avrupa, esas itibariyle bir kültür birliğidir ve bu birliği sağlayan şey bir kültür havzası (Kulturraum)dır. Şu halde Katolik kültür dünyasından bağımsız bir Protestan kültür dünyası kavramından bahsetmemiz mümkün değildir. Bu noktada unutulmaması gereken, Protestan tutumun inanç ve tatbikat itibariyle pozisyonel değil oppozisyonel bir şekilde ortaya konmuş olduğudur. Pozisyonel olan ve kültürel

birlikteliği sağlayan Katolisizmdir. Madem sekülerleşme süreci ve seküler sistemlerin tesisi noktasında Katolisizm bu kadar belirleyici bir sınırı çeken aktördür, o halde sekülerleşme süreci hakkında yapılacak analizlerde de aktif aktör olarak yer almalıdır. Tek cümle ile formüle edecek olursak, sekülerleşme sürecinin en önemli aktörü, Romalılaşma özlemi ile kendisini dönüştüren Katolik Kilisesi'nin bizzat kendisidir. Tezimizde bu iddiamızı doğrulamaya gayret edilmiştir ve sunulan veriler ile bunun başarılığı görülmektedir.

Bu girizgah, çalışmamızın temel motivasyonunu ve öncelikli araştırma sorumuzun ne olduğunu aslında kaba hatları ile ortaya koymuştur. Avrupa Sekülerleşmesinde –ki bu aslında sekülerleşmenin ta kendisidir- dinin oynadığı rolün ne olduğu sorusunu cevaplamaya çalışacağız. Dolayısıyla sorumuz şu anlama gelecektir: Sekülerleşmenin dini bir arka planı var mıdır? Burada yalnızca kaba bir din tarifinden yola çıkmamız mümkün olmadığı gibi, sekülerleşme sürecinde dinde yaşanan değişmelere dikkat çekmekle yetinmemiz de yetersiz bir analize yol açacaktır. O halde sorumuzun ikna edici bir cevaba ulaşabilmesi için yönelteceğimiz ikincil sorular şunlar olacaktır:

1. Özü itibariyle Batı Hıristiyanlığı sekülerleşmeyi doğuracak bir nüveye sahip midir? Eğer sahipse söz konusu nüve sekülerleşme sürecinde ne gibi bir rol oynamıştır? Eğer bu soruya müsbet bir cevap bulabilirsek, sekülerleşme sürecinde dinin pasif ve edilgen bir aktör değil, aktif ve etken bir aktör olduğu sonucuna ulaşabiliriz.
2. Söz konusu nüve zaman içinde hangi değişiklikler ile sekülerleşmeyi doğuracak olgunluğa erişmiştir?
3. Bütün bu sualleri cevaplamak için ise kaba bir din tanımından kaçınmak ve Batı Hıristiyanlığının yapısal özellikleri göz önünde bulundurularak üç boyutuna ayrı başlıklar halinde göz atmak gerekir: İnanç, dînî tatbikat ve din kurumu.

Dolayısıyla bir nüveyi ve bu nüvenin gelişimini ararken Katolisizmin farklı boyutlarına dikkat etmeye gayret edeceğiz.

Yukarıdaki sorular elbette birincil sorumuz olan “Sekülerleşme sürecinde din aktif bir aktör olarak rol oynamış mıdır? Sekülerleşmenin dini bir arka planı var mıdır?” sorusunu cevaplamakta faydalı olacaktır. Oysa ikincil sorular ile temel bir hususu ihmal ettiğimiz gözlerden kaçmamalıdır. Bu ise sekülerleşmeden ne anladığımız sorusudur. Seküler kavramı ve seküler ile aynı kökten gelen diğer kavramların biribiri ile sık sık karıştırıldıkları malumdur. Böyle bir müphemlik sorumuzu cevaplamayı mümkün kılmak şöyle dursun, ne ile uğraştığımızın anlaşılmasına dahi mani olacaktır. Bu sebeple, çalışmamızın birinci bölümünde seküler kavramını akrabası olan diğer kavramlardan ayırtırmaya gayret ettik. Birbiri ile ister istemez karıştırılan dört kavram olan **Seküler**, **Sekülerizm**, **Sekülerleşme** ve **Sekülerizasyon** arasındaki farkları ve söz konusu kavramların ne anlamlara geldiklerini bu bölümde ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde özellikle dikkat edilmesi gereken nokta Sekülerleşme ile Sekülerizasyon arasında yaptığımız ayırmadır. Özetle bu bölüm, sekülerleşme ile neyi kastettiğimizi ortaya koyacağımız bölümdür.

Çalışmamızın ikinci bölümünde sekülerleşme üzerine ortaya konulmuş olan bir takım tezlere yer verildi. Söz konusu tezler çalışmamıza yorumlama zenginliği katacak olan tezlerdir. Dikkat çekilmesi gereken şey ise, bu bölümden kastımızın sekülerleşme üzerine yazılmış olan bütün tezler hakkında kapsamlı bir bakış sunmak olmadığıdır. Bu bakımdan söz konusu bölümün değerlendirilmesi esnasında, yer verilmeyen tezlerin eksikliğinden ziyade, yer verilen tezlerin katkısı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bölümde yer alan tezler bizlere sekülerleşmenin nasıl bir fenomen olarak görüldüğü, nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği ile ilgili kabullere örnekler sunacaktır. Dolayısıyla bunlar “Sekülerleşme aslında nedir?” sorusuna cevap sunabilecek temel tezlerdir.

Üçüncü bölümde ise sekülerleşmenin gerçekleşmesi mümkün olan iki mahallin, kamusal alanın ve bireysel alanın ayrımını yapmaya gayret ettik. Söz konusu bölüm özellikle kamusal alanda yaşanan sekülerleşmenin genel hatları ile ortaya konulmasını amaçlamıştır. Bu sebeple bu bölümümüz sekülerleşme kadar, sekülerizasyon hakkında bir bakış açısı sunmaktadır. Üçüncü bölümümüz sekülerizasyonun sekülerleşmeye sağladığı katkıya ufak bir misal sunar; buna mukabil sekülerizasyonu sekülerleşme ile aynı görmez.

Çalışmamızın asıl alakadar olduğumuz ve sorumuzun cevabını arayacağımız bölümü olan dördüncü bölümünde, bireysel sekülerleşmenin inanç yolu ile nasıl olduğunu ortaya koymaya gayret ettik. Avrupa sekülerleşmesinin arka planını oluşturan amillerin bir kısmını bu bölümde işlemeye çalıştık. Bu amiller Ortaçağ Hıristiyan tasavvuru, Ortaçağ Hıristiyan din tatbikatı ve Kutsal Roma Katolik Kilisesi'dir. Zikredilen amilleri analiz etmekteki amacımız sekülerleşmenin aktörü olduğu kadar, aynı zamanda muhatabı da olan olan Hıristiyanlığın hangi dinamiklere sahip olduğunu ve nasıl bir yapı olarak sekülerleştiğini izah etmektir. Bu sebeple dördüncü bölüm iki kısımdan oluşacaktır. İlki, Hıristiyan inancı ve tasavvurunu inceleyeceğimiz bölüm, ikincisi ise din tatbikatı ve Kilise kurumuna yönelik tavrın yer alacağı kısımdır. Hıristiyan tasavvurunu ortaya koymaya gayret edeceğimiz ilk kısımda üç ana unsurunun önemli olduğu kanaatiyle, bunlara eğildik:

- a) **Hıristiyan Tanrı ve insan tasavvuru nasıldır?** Bu soruyu cevaplamaktaki amacımız Hıristiyanların nasıl bir tanrıya inandıklarını kısmen de olsa ortaya koymaktır. Bu önemlidir, zira sekülerleşme öncesi her yerde hakim, sekülerleşme sonrası ise dünyanın bir kısmının dışına itilmesi düşünülebilen bir Tanrı'ya inanmak sekülerleşmeyi mümkün kılan ve destekleyen tasavvur olmalıdır.

**b) Hıristiyan dünya tasavvuru nasıldır?** Augustinus sonrası oluşan kötü ve aşağılık dünya resminin ortaya konması, akabinde Canterburyli Anselm ve Fioreli Joachim'in müjdeciliği ile bu resmin aşılımaya başlanmasının sekülerleşmedeki rolü bu sorunun cevaplanması ile ortaya konmaya çalışıldı. Son olarak Thomas'ın ortaya koyduğu yeni dünya resminin ana hatlarına dikkat çekmeye çalıştık.

**c) Hıristiyan siyaset tasavvuru nasıldır?** Bu sorunun cevaplanması ile birlikte dünya tasavvuru, Tanrı-İnsan tasavvuru açıklamaları da izah edilmiş olacaktır. Yönetme ve yönetilmeye yönelik tasavvurların yanı sıra, hakimiyet ve hakimiyet alanı gibi tasavvurların ortaya konması sekülerleşmenin dinamiklerini ortaya koymak bakımından son derece önemlidir.

Burada dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. Bunlardan ilki, söz konusu tasavvurları ortaya koyarken, Ortaçağ'da müessir olan ünlü düşünür ve teologların halk arasındaki yaklaşımlarına atıfta bulunmuş olmamızdır. Ancak hatırdan çıkartılmaması gereken şey çalışmamızın bir Ortaçağ Avrupa düşünce tarihi çalışması olmadığı bu sebeple, ancak çalışmamız açısından merkezi rol oynayan düşüncelere yer verdiğimiz gerçeğidir. Albertus Magnus, Aziz Bonaventura Ochamlı William gibi büyük düşünürlere çalışmamızda yeterince yer vermemiş olmamız, söz konusu kimselerin önemsizliğinden değil, hipotezimizi ispat sürecine yeterince katkı sağlamamalarındandır. Bu sebeple kendilerine atıfta bulunduğumuz teolog ve düşünürlerin düşünce sistemlerini ve teolojilerini bütün olarak ortaya koymak iddiasında da değiliz. Yer verilen bölümler, sekülerleşme sürecine katkı sağlayan inanç ve söylemler perspektifinden olacaktır. Çalışmamıza yönelmesi muhtemel itirazlardan birisi de Martin Luther başta olmak üzere Reformasyon teologlarına yer vermemiş olmamızdır. Luther ve reformatörlere yer vermedik, zira tezimiz bir nüvenin ve bu nüvenin dönüşümü hakkındadır. Oysa bizim kabulümüze göre Luther bu dönüşümün yaratıcılarından birisi değil, meyvelerinden birisidir. Bu sebeple Luther ile başlayan bir meyveler ve neticeler başlığını açmamaya

özen gösterdik. Zira söz konusu başlık bir taraftan sorumuzun cevaplanmasında temel rol oynamayacaktı, ikinci olarak ise çalışmamızın kapsamı dışında büyük bir yekün ile karşı karşıya kalacaktık. Dikkat edilmesi gereken ikinci husus, ikinci bölümde söz konusu dinamiklere temel teşkil edecek inanç ve düşünce örneklerine yer vermiş olmakla birlikte, bunların dördüncü bölümde de sık sık karşımıza çıkacak olan farklı tasavvur ve tatbiklerden ayrı görülemeyeceği ve birlikte okunması gerektiği gerçeğidir.

Dördüncü bölümün ikinci kısmında din tatbikatı ve Kilise kurumuna eğildik. Ortaçağ'da din tatbikatının nasıl olduğu sorusunun cevabı, kurumsallaşmış bir dine karşı sıradan insanların ve ruhbanların nasıl bir tutum takındıkları sorusuyla doğrudan ilişkilidir. "Bu dönemin insanı dinden ne anlamaktaydı? Bu dinin pratiği nasıldı?" sorusunun cevabı, sekülerleşen şeye atfedilen anlamın ne olduğunu anlamamızı, dolayısıyla sekülerleşmenin temel dinamiklerini anlayabilmemizi sağlayacaktır. Dördüncü bölümün ikinci kısmının önemli bir başlığı da Kutsal Roma Katolik Kilisesi'nin yapısında yaşanan temel bir dönüşüm hakkındadır. Bu bölüm gerek sekülerleşme gerekse sekülerizasyon açısından son derece belirleyici çıkarımlar yapmamıza yarar sağlayacaktır. Zira yapısal olarak kendisinden başka hiçbir örneği olmayan Katolik Kilisesi sekülerleşmenin birinci hedefi olmuştur. Bu bakımdan, bu yapının temel dinamiklerini ortaya koymak sekülerleşen ve sekülerize edilen şeyi anlamak için son derece önemlidir.

Çalışmamızın hedefi sekülerleşme kavramı üzerine yürütülen tartışmalara kavramsal bir katkı sağlamaktır. Bu anlamda Türkçe literatürde yer alan öncüllerinden farklı olarak sekülerleşme kavramını sekülerizm ve seküler kavramlarından ayırtmak öncelikli çabamız olmuştur. Bu hususu özellikle vurgulamış olmamızın en önemli sebebi Türkçe literatürde sekülerleşme kavramının genel olarak sekülerizm tartışmalarının bir parçası olarak işlenmiş olmasıdır. Bu anlaşılacak bir şey değildir, zira Türkiye'de ana akım tartışmanın laiklik üzerinden gitmiş olması sekülerleşmeyi de, laikliğin tesisi sürecinde bir aktör olarak okumayı, dolayısıyla ikincil bir aktör olarak görmeyi

neticelendirmiştir. Bu sebeple Türkçe literatüre en önemli katkıyı sağlayanlar arasında zikredilmesi muhakkak gereken Mehmet Ali Ağaoğulları'nın dört önemli eserinde (*İmparatorluktan Tanrı Devletine, Kral devlet ya da Ölümlü Tanrı, Kral Devletten Ulus Devlete, Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*) temel tartışmanın genel olarak egemenlik kavramı etrafında şekillendiği görülmektedir. Ağaoğulları'nın eserleri özellikle **auctoritas** ve **potestas** kavramlarının mahiyetini anlamak ve “iktidar“ kavramına Batı'nın nasıl yaklaştığını analiz etmek açısından son derece önemlidir. Söz konusu kavramlar mezkur dört eserde de kapsamlı şekilde ortaya konulmaktadır. Buna karşın tartışmayı “egemenlik“ temelli yürütmek, merkez kavramımızı sekülerleşme değil, sekülerizm haline getirir. Bu ise sekülerleşmeyi, sekülerizm tartışmasının ikincil bir aktörüne dönüştürecektir. Temel tartışmamızın sekülerizm değil, sekülerleşme olması ise merkeze sekülerleşmeyi alarak bütün diğer kavramları ikincil aktör olarak yorumlamamızı neticelendirmiştir. Bu sebeple sekülerleşme merkezli bir tartışmada gerek sekularizasyon gerekse seküler ve sekülerizm kavramları sekülerleşme sürecine yaptıkları katkı göz önünde bulundurulacak şekilde değerlendirilmiştir. Egemenlik kavramının çalışmamızda ikincil rol oynaması izah ettiğimiz sebeplerdir.

Türkçe literatürünün en temel eserlerinden olan Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* isimli eseri, Saeculum kelimesinin Türkçe'ye “Çağ“ olarak aktarılabileceği haklı savından yola çıkarak “Çağdaşlaşma“ kavramını temele alır<sup>3</sup>. Buna mukabil Berkes de bu süreci yapısal, hukuki ve idari bir dönüşüm süreci olarak okuyarak ister istemez laiklik ve sekülerizm tartışmalarının merkezde olduğu bir çağdaşlaşma resmi ile bizleri karşı karşıya bırakır. Şunu vurgulamak gerekir ki, mezkur tutum, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* isimli bir eser göz önünde bulundurulduğunda oldukça tabii görülmelidir. Zira tezimizde de ortaya koymaya gayret ettiğimiz kabule göre

---

<sup>3</sup> Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, S.17



sekülerleşme, teolojik arka planını Katolisizm’de bulan Avrupalı bir dönüşümdür ve Berkes’in yine eserinin girişinde vurguladığı üzere tartışmalardan birisi de bunun İslamiyet’te bir karşılığı olup olmadığıdır. Bu sebeple, Türkiye merkezli bir tartışmada sekülerleşme ister istemez bir sistem tartışması öznesi haline gelmekte ve ikincil bir aktöre dönüşmektedir. Çalışmamızda Türkiye’ye atıfta bulunmaktan kaçınmamızın önemli sebeplerinden birisi de budur. Dolayısıyla Batı’dan ithal edilen bir sekülerleşmeden bahsederken, aynı zamanda ithal bir teolojiden de bahsediyor oluşumuz bizleri Türkiye özelinde bir çıkmaza sokmaktadır. Bui se tartışmayı iktidar, egemenlik, sistem gibi kavramları merkeze alarak yapmayı kaçınılmaz hale getirir. Söz konusu ithal ediş, Mümtazer Türköne’nin “Modernleşme“ kavramına yüklediği anlamda kendisini görünür kılar. Türköne “18. Yüzyıl ile birlikte Batı’nın, dünyanın merkezi haline gelmesine modernlik diyoruz<sup>4</sup>“ şeklinde bir tanım ile esasen, sekülerleşme de dahil olmak üzere pek çok kavramın avrosentrik tabiatına dikkat çekmektedir. Modernlik kavramına yönelik bu tanım elbette tartışılabilir, ancak şayan-ı dikkat olan şey, modernlik kavramının da Türköne tarafından eserinde bir yere kadar sekülerleşme ile paralel okunduğu, akabinde ise Berkes örneğinde olduğu gibi sistem tartışmalarının merkeze çekildiği ve laiklik kavramının sekülerleşmenin yerini aldığıdır.

Çalışmamızda Türkiye merkezli bir tartışmadan neden kaçındığımızı pek çok sebeple izah etmek mümkündür. Bunlar arasında mutlak olarak vurgulamak istediğim iki husus vardır. Bunlardan ilki, Türkiye’de sekülerleşme tartışmalarının ister istemez bir zihni dönüşüm tartışmasından çıkıp siyasal bir kavganın parçası olarak okunmasıdır. Bunun kısmen anlaşılabilir olduğunu yukarıda vurgulamıştık. Öte yandan bunun bir zaruret haline gelişi ise vurgulamak istediğim ikinci sebeptir ki, Türkiye, laiklik tartışmalarını toplumsal yarılmanın merkezinde sürdüren bir ülkedir ve her kanaat ızharı

---

<sup>4</sup> Türköne, Mümtazer, **Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi**, Ankara, Ark Yayınevi, 1994, S.59

ister istemez normatif bir karaktere sahip hale gelmektedir. Buna en tipik örnek ise Emre Kongar tarafından kaleme alınan *Demokrasi ve Laiklik* isimli eserdir. Kongar, bu eserinde tarihsel saptamalar yapar. Bunlara en tipik örnek ise İslam alemine laikliğin Türkler eli ile getirildiği ve 1055 yılının laikliğin miladı olduğudur. “15 Aralık 1055. İslamda, din ile devletin ayrıldığı gün. 15 Aralık 1055. Abbasi Halifesi Kaaim'in emri üzerine, Bağdat'taki Cuma hutbesinin Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey adına okunduğu gün. İşte o gün, artık "dünyevî saltanat" Türklere geçiyor, Halife uhrevî temsilcilik ile yetiniyordu<sup>5</sup>”. Kongar’ın bu saptaması, hadiseye yaklaşımına bir örnek olarak zikredilmelidir. Laiklik hakkında yapılmış tanımlara uymayan bu yaklaşım, Türkiye’de süren laiklik tartışmalarında nasıl bir retoriğin hakim olduğunu gözler önüne sermektedir. Kongar, aynı eserde “Papalık, bir teokratik devlet biçimidir. Şeriata dayalı devlet de bir teokratik devlettir<sup>6</sup>” şeklinde bir saptamada da bulunmaktadır. Hiyerokrasi ile teokrasi arasındaki en temel ayrımı yapmamış olması, normatif bir yaklaşımınörneğidir.

Bu çerçevede Türkiye merkezli bir tartışma yürütmek tercih edilmemiş ve Avrupa merkezli bir sekülerleşme tartışması mezkur tutumun dışında, bilimsel kaygılar ile sürdürülmüş ve sunulan deliller ile bir neticeye bağlanmıştır.

---

<sup>5</sup> Kongar, Emre, **Demokrasi ve Laiklik**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1997, S.135

<sup>6</sup> A.e.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### SEKÜLER KAVRAMLARA BİR BAKIŞ

#### I. Kavramsal Ayrımlar & Kavramsal Tartışmalar

Saeculum ve Saecularizatio kavramlarından türeyen farklı kavramların literatürde sıklıkla birbirine karıştırıldığına tanık oluyoruz. Bu kavramlar arasında bir ayrıma gitmek zaruridir. Söz konusu kavramlar **Seküler, Sekülerizm, Sekülerleşme** ve **Sekülerizasyondur**. Söz konusu kavramların ayrımı çalışmamızın çeşitli safhalarında karşımıza çıkacak soruların cevaplanması ve sorunların aşılması bakımından hayati öneme sahiptir.

Jose Casanova söz konusu kavramlar arasında gidilecek bir ayrımın önemine dikkat çekerken, mezkur kavramların literatürde sıkça birbiri ile karıştırıldığına işaret eder. Bu kavramlar Seküler, Sekülerleşme ve Sekülerizm kavramlarıdır<sup>7</sup>. Bu üç kavram Latince saeculum (çağ, devir, zaman) kelimesinden türemiş, benzer tınıya sahip kelimeler olsalar dahi, ıstılahi karşılıkları birbirinden son derece farklı kavramlardır.

Casanova'ya göre **Seküler** kavramı modernitenin merkezinde yer alan, teolojik-felsefi, hukuki-politik ve kültürel antropolojik bir kategoride değerlendirilebilecek bir kavramdır. Seküler kavramı ile ortaya konan, hakikatin, tespit ve kodifize edilmesinde kullanılan yoldur. Modern dünyanın meşruiyet kaynağını nerede bulduğu ve modern hakikat algısının, otonomisini neyin üzerine bina ettiği **Seküler** kavramı ile ifade edilebilir bir durumdur. Casanova Karl Löwith, Hans Blumenberg, Charles Taylor, Talal Asad, John Milbank gibi yazarların, görüşlerinde sahip oldukları farklılıklara rağmen **Seküler** kavramı ile ortaya koydukları şeyde bir paralellik olduğunun altını çizer. Bu

---

<sup>7</sup> Casanova, Jose(2007) “ Säkularismus-Ideologie oder Staatskunst“S.29; Transit Dergisi 39. Sayı

paralellik modern gerçeklik algısının meşruiyetini dinde bulmayan bir algı olduğu ve dinin modernleşerek transforme olma safhasında da bu durumun değişiklik göstermediği tezidir. Hulasa edilecek olursa **Seküler**, dünyaya din dışındaki yöntemler ve kaynaklar ile yaklaşmak, bu şekilde yorumlamak ve bir duruş ortaya koymak noktasında bir pozisyon ortaya koyan bir kavramdır.

Buna mukabil **Sekülerleşme** ampirik-tarihsel bir kategori olarak Batı toplumunun, Yeni Çağ'ın ilk dönemlerinden itibaren içine girdiği transformasyon ve farklılaşma sürecini ortaya koyan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu transformasyon ve farklılaşma, Kilise'ye ait kurumlar ile Kilise dışı dünyevi kurumların birbirinden ayrışması ve Kilise'nin devlet, iktisat, bilim, sanat, sağlık, hasta ve çocuk bakımı, sosyal hizmetler gibi sahalardan çekilmesi ve söz konusu sahaların din dışı merkezler haline gelmesi sürecini ifade eder. Sekülerleşme teorileri, söz konusu sürecin Avrupai bir süreç olduğunun ve akabinde dünya genelinde yaygınlaştığının altını çizerek, sakral dönemleri eski dönem, seküler devirleri ise modern dönem olarak adlandırmıştır. Şu halde bir süreç olan **Sekülerleşme**, premodernen moderne geçiş sürecini, **Seküler** olma hali ise premodern ile modern arasındaki hududu ortaya koyan kavramlar olarak karşımıza çıkar. Hermann Zahel bu sebeple **Sekülerleşme**'nin günümüz dünyasını, günümüz insanının kültür şuurunu, politik-düşünsel pozisyonunu ve pratiğini ortaya koyan en temel kavram olduğunu vurgular<sup>8</sup>. Casanova **Sekülerleşme**'nin en önemli fonksiyonunun dini özel hayat kategorisinde değerlendirmek ve kamusal-sosyal hayattan ötelemek olduğunun altını çizer. Din bu sebeple günümüz dünyasında büyük bir süratle önem yitirmektedir. Sosyal bilimlerin çeşitli sahalarında ortaya konan **Sekülerleşme** teorileri bu pozisyonu destekler mahiyettedir ve günümüze kadar büyük oranda kabul görerek gelmiştir<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Brunner, Otto- Conze, Werner- Koselleck, Reinhart(1972); Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland S.789; Klett-Cotta (Stuttgart)

<sup>9</sup> Casanova age. S.30

Özetle **Sekülerleşme** dünyevileşmeyi ortaya koyan bir kavramdır. Bu tarif bizleri **Sekülerleşme ile Sekülerleşme** arasında bir ayrıma gitmeye ve aralarındaki en temel farkı ortaya koymaya zorlamaktadır. **Sekülerleşme** ile anlaşılan dünyevileşme, dinin sosyal hayattan ve kamusal alandan ötelenmesi suretinde toplumsal bir dünyevileşme iken; **Sekülerleşme** kavramı bireyin dinden uzaklaşarak, seküler olması yönünde tercihsel ve bireysel bir dünyevileşme dönüşümünü ortaya koyar.

Helmuth Haslinger Almanca literatürde **Sekülerleşme** kavramının yerini alan ve eş anlamlı olarak kullanılan kavramları şu şekilde tespit etmiştir: Sekülerleşme (Säkularisierung), Sekülerizasyon (Säkularisation), Fanileşme (Profanisierung), Dünyevileşme (Verweltlichung), Kilise'den kopma-koparma (Entkirchlichung) , Hıristiyanlık'tan ayrılma (Entchristlichung), Hıristiyanlıktan uzaklaşma (Dechristianisierung), Büyünün bozulması (Entzauberung), Antiklerikalizm (Antiklerikalismus), Hirchenfeindschaft (Kilise Karşıtlığı), Kutsalsızlaştırma (Entsakralisierung), Mezhepsizleştirme (Entkonfessionalisierung), Dogmasızlaştırma-Dogmasızlaştırma (Entdogmatisierung), Dünya üstü-üstün olanın terki (Transzentenverlust), Dünyanın geri kazanımı (Entleihung der Welt)<sup>10</sup>. Bu kavramların **Sekülerleşme** ile eş anlamlı kullanımı, literatürde yaşanan bir kavram kargaşasını ortaya koyar. **Sekülerleşme** ile **Sekülerleşme** toplumsal ve bireysel iki farklı kategori oldukları halde **Sekülerleşme**'ye atfedilen anlamın sık sık **Sekülerleşme** olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte **Sekülerleşme**'ye yönelik atıfların yer yer Hıristiyanlık ve Kilise özelinde değerlendiriliyor olması dikkatlerden kaçmamaktadır.

---

<sup>10</sup> Haslinger, Helmuth(2010); Trennung von Kirche und Staat, Österreich als Problemfall der Säkularisierung S.9; Diplomarbeit an der Universität Wien

Alfred Rammer Sekülerleşme kavramının yerine pek çok kavram kullanılmasına karşın, kavramın da bizzat pek çok anlama geldiğinin altını çizer<sup>11</sup>. Rammer, Hans Horst Schrey ile aynı kanaati paylaştığına atıfla Sekülerleşme'nin eskiden kutsanmış olan "dini"nin yerini din dışının kutsanması anlamına geleceğini ifade eder. Bu bakımdan Sekülerleşme bir süreç değil deskriptif bir tarif olarak karşımıza çıkar. Rammer'in Sekülerleşme'ye yüklediği bir diğer anlam, Max Weber'in tarif ettiği şekilde "Kişinin kararlarında ve edimlerinde bireyselleşmesi süreci" dir. Weber bu tariften hareketle Sekülerleşme'nin sanıldığı gibi modern dünyaya ait bir kavram olmadığını, aksine kökenlerini İsrail'in antik dönemlerinde bulan bir kavram olduğunu öne sürer<sup>12</sup>. Rammer, Sekülerleşme'nin sosyolojik bir kategori olarak "Ön plandaki din anlayışının yıkılması ve arka planda yeni bir dindarlık tipinin inşaa edilmesi" ediminin tarifi olduğuna işaretle bir dördüncü anlam önerisinde bulunur. Bu tarif kökenini Friedrich Fürstenberg ile Joachim Matthes arasındaki münazarada bulur. Matthes Sekülerleşme'yi "Kilise'nin toplumdan dışarı göç etmesi, aynı zamanda toplumun Kilise'den göç etmesi" sonrası kurulan yeni dindarlık tipi olarak önermişti<sup>13</sup>. Şu halde Sekülerleşme dinin tasfiyesi anlamına gelmez, aksine transforme olmuş bir biçimde yeniden ortaya konması anlamına gelir. Batı'da sanayileşme sürecinin başladığı ilk yıllarda Kilise ve dini hareketler toplumda halen aktif olarak belirleyici kurumlardır. Buna mukabil sanayileşmenin ilerlemesi ile toplum dinamikleri bu kurumlar tarafından idare edilemez hale gelmiştir. Ancak inanç noktasında bir ötekileştirmeden söz etmek mümkün değildir. Şu halde inşaa edilen yeni dindarlık, Kilise'nin toplumsal yön vericiliğinin artık kabul edilmediği yeni bir dindarlık tipidir.

---

<sup>11</sup> Rammer, Alfred(2000) Säkularisierung – Herausforderung für Kirche, Theologie und Soziologie S.235; Universitätsverlag Rudolf Trauner (Linz)

<sup>12</sup> Age. S.238

<sup>13</sup> Age. S.239

Peter Berger Sekülerleşme'nin yeni bir dindarlık tipi yaratmak olduğu şeklindeki yorumlara paralel bir yorumda bulunur. Berger'e göre Sekülerleşme, kökenlerini Musevilikte bulan ve Museviliğin yumuşatılmış versiyonu olan Hıristiyanlığın Museviliğe doğru gerilemesini neticelendiren bir dini dönüşüm sürecidir. Berger'e göre, Musevilikteki ulaşılmaz Tanrı fikrini inkarnasyon ile aşan Hıristiyanlık, insan bir Tanrı tasavvuru ortaya koyarak Tanrı'yı ulaşılır kılmıştır. Buna mukabil, Sekülerleşme sonrası toplumsal dinamiklerin dışına itilen Tanrı tasavvuru, Tanrı'yı yeniden insanlardan uzaklaştırmıştır. İnşaa edilen yeni dindarlıkta Tanrı Musevilikteki Tanrı gibi insandan uzak bir yerdedir<sup>14</sup>.

Sekülerleşme kavramına, dinin ve dini kurumların şekil değiştirmesi ve dönüşmesi olarak yaklaşan teorisyenlere Alman din bilimci Hartmut Zinser açıkça itiraz etmektedir. Zinser'e göre bu tarz bir yaklaşım Sekülerleşme'yi Avrupa'ya mahsus ve Hıristiyanca bir süreç olarak okumak gibi bir sorun doğuracaktır. Bu durum Sekülerleşme'yi dar bir çerçevede değerlendirmekle sonuçlanacak bir enklüsivizm sorununu doğuracaktır ve özellikle dini kurumlara atıf yapıldığı takdirde kurumsallaşmamış dinlerin egemen olduğu toplumlarda Sekülerleşme gibi bir kavramı yok saymayı neticelendirecektir<sup>15</sup>. Zinser'in bu eleştirisi önemlidir, zira Zinser Sekülerleşme kavramının, modern dünyanın bir parçası olarak cihan şumul bir tarife muhtaç olduğunu ortaya koyar. Bununla birlikte Zinser benzer bir paradoksa kendisi de düşer. Zinser "Sekülerleşme Kavramına İlişkin 14 Tez" isimli makalesinin on ikinci maddesinde yukarıdaki itirazda bulunurken; on üçüncü maddede şu ifadeler yer verir: "*Tarihsel olarak görülen gerçek, Sekülerleşme'nin dinler arasında ortaya çıkan iktidar kavgaları sonrası, devreye din dışı*

---

<sup>14</sup> Berger, Peter(1967); The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion S. 117; Anchor Books (1990) New York

<sup>15</sup> Zinser, Hartmut (2010); 14 Vorläufige Thesen zur Säkularisierung (Hrsg.) Hödl, Hans Gerald-Futterknecht, Veronica; Religionen nach der Säkularisierung S.21; Lit Verlag (Viyan)

*aktörlerin girmesi neticesinde meydana gelen bir süreç olduğunu ortaya koyar. Bu üçüncü aktör devlettir. Bu aktörün devreye girmesi, çatışan tarafların ve bağlularının iddialarından vazgeçtikleri bir uzlaşma sonrası bağımsızlık olanağı tanımıştır. Bunun haricinde Sekülerleşme, bazı toplumlarda dışarıdan dayatılan bir süreç olarak karşımıza çıkar. Bu durumda söz konusu toplumun iç dinamiklerine dikkat etmekte fayda vardır<sup>16</sup>”.* Zinser’in bu yaklaşımı Türk sekülerleşmesi dahil pek çok sekülerleşme tipini zah etmekte faydalı olmakla birlikte, Sekülerleşme’nin sembol ülkesi Fransa’nın sekülerleşme sürecini izah etmez. Zira Hugenotların ortadan kaldırılması sonrası Fransa’da bir din kavgası yaşandığını yahut sekülerleşmenin dışarıdan bir güç ile Fransız toplumuna dayatıldığını iddia etmek mümkün değildir. Fransız sekülerleşmesi toplumsal ve felsefi bir dönüşüm neticesinde devrim öncesinde de yaygınlaşmış ve ilerlemiş bir süreçtir. ethno-antropolog Karl Rudolf Wernhart bu durumu destekler mahiyette, sekülerleşme sürecinde Marxist Diyalektik kavramına atıfta bulunur ve Sekülerleşme’yi toplumsal dönüşümün bir neticesi olarak okumak gerektiğini önerir<sup>17</sup>.

Hasslinger, Howard Becher’in Sekülerleşme’ye yukarıdaki tariflerden farklı bir anlam yüklediğini ifade eder. Becher’e göre Sekülerleşme din ile direkt ilgisi olmayan bir süreçtir; aksine Sekülerleşme’nin birincil hedefi dini kurumsallaşmadır. Bu tarife göre Sekülerleşme kurumsallaşmış dinin anlamını yitirmesidir. Dolayısıyla din kurumları ile toplumda temsil edilememekte, bu vesileyle bireyselleşmektedir<sup>18</sup>.

Casanova’nın kavramsal ayrımında **Sekülerizm** modern-seküler dünya görüşlerinin tümünü ifade eden bir siyasal kategoridir. Sekülerizm tarihsel felsefenin

---

<sup>16</sup> Age. S.22

<sup>17</sup> Weinhart, Karl Rudolf(2010) Säkularisierung-ein universaler Trend; (Hrsg.) Hödl, Hans Gerald-Futterknecht, Veronica; Religionen nach der Säkularisierung S.48; Lit Verlag (Viyanalı)

<sup>18</sup> Haslinger, Age. S.14



şuurlu bir yansıması olarak deskriptif bir tarif kategorisi olabileceği gibi, bu kavramla normatif anlamlara sahip ideolojik bir devlet programı olarak da karşı karşıya gelmemiz mümkündür. **Sekülerizm**, siyasi anlamlarının haricinde bir modern inanç olarak bilimde bilgi ve bilincin ancak bilimin doğasından kaynaklanabileceğini ortaya koyan görüş anlamına da gelmektedir<sup>19</sup>. Söz konusu görüş tabiat bilimleri ile felsefe-teoloji gibi bilim kabul edilen dallar arasında mutlak bir sınır koymayı ve hukuk ile etik-ahlak-din gibi sahaları ayırıştırmayı savunur.

Casanova'nın aralarında ayırım yaptığı üç kavramın anlam farklılıklarına ilaveten tabiatları arasında da büyük farklılıklara sahip olduklarını ifade etmeliyiz. Seküler ve sekülerizm statik birer olguyu ifade eden iki kavramdır. Her iki kavram da kabul-red kategorisine tabi tutulabilecek pozisyonlanmaları ortaya koyar. Gerek seküler gerekse sekülerizm kavramları deskriptif anlamlarının ötesinde normatif bir duruşu ortaya koyabilir. Buna mukabil sekülerleşme tartışmalı da olsa başlangıcı olan bir sürece işaret eder. Sekülerleşme kavramı bir süreç tarifi ve çözümlemesi yaparken kullanılabilir, normatif bir pozisyonlanma ortaya koyması mümkün olmayan saf deskriptif bir kavramdır. Buna mukabil söz konusu kavramlar birbirinden farklı kavramlar olsa da karşılıklı etkileşim içindedir ve bu etkileşim her kavramın ifade ettiği etkiyi tetikler mahiyettedir. Casanova, sekülerleşmenin sürüp giden bir süreç olduğunu ve dinin yaşam alanını daraltmaya devam ettiğini savunur<sup>20</sup>. Sekülerizm bir taraftan din ile devletin ilişkilerini sınırlandırırken, diğer taraftan sosyal sahayı da din açısından giderek daraltan ve dinin toplumsal pratiklerini sınırlayan, dolayısıyla sekülerleşme sürecini sürükleyen bir pratiği ortaya koyar.

---

<sup>19</sup> Hasslinger, Age. S.31

<sup>20</sup> Age. S.30

Casanova'nın kavramsal farklılıkları ortaya koymak için sarf ettiği gayret kıymetli ve aydınlatıcı olmakla birlikte eksiktir. Zira başlangıçta ortaya koyduğumuz dört kavramdan ancak üçünü izah etmekte, **Sekülerizasyon** kavramını ise açıkta bırakmaktadır. Bu durum Casanova'ya mahsus bir nakısa değildir; zira Sekülerizasyon literatürde pek çok kez Sekülerleşme ile özdeş kullanılmış, aynı kavram olduğu varsayılmıştır. Bu durumun en önemli sebebi söz konusu literatürün hakim kısmının Anglo-Amerikan kaynaklı oluşu ve İngilizce olarak kaleme alınmış olmasıdır. Sekülerleşme ve Sekülerizasyon kavramlarının ortaya çıktığı bölgelerde kullanılan dil olan Almanca Sekülerleşme (Säkularisierung) ve Sekülerizasyon (Säkularisation) olarak karşımıza iki kavram çıkarırken, İngilizce her iki kavramı Sekülerizasyon (Secularisation) ile karşılar ve bu kavram Türkçe'ye ekseriyetle Sekülerleşme olarak tercüme edilir. Dolayısıyla Sekülerleşme kuramlarına İngilizceden bir bakış bizleri ister istemez bir kavram daralması ile karşı karşıya bırakmaktadır.

**Sekülerizasyon** kavramı *Theologische Realenzyklopädie*'de **Sekülerleşme**'den açık bir biçimde ayrıştırılır<sup>21</sup>: “Sekülerizasyon ve Sekülerleşme kavramları literatürde sıkça karıştırılan iki kavramdır. Bununla birlikte Sekülerizasyon ruhbanların mallarının ve ruhbanlık haklarının ellerinden alınması anlamına gelirken, Sekülerleşme dünyevileşme sürecini ifade eden bir kavram olarak sekülerizasyon'un ruhunu ortaya koyan bir kavramdır<sup>22</sup>,”

Werner Conze, kavram tarihi ansiklopedisi *Geschichtliche Grundbegriffe*'de sekülerizasyon ile sekülerleşme kavramlarının birbirinden ayrılması zaruretine işaret

---

<sup>21</sup> Theologische Realenzyklopädie(1998); Cilt XXIX S.597 Walter de Gruyter (Berlin)

<sup>22</sup> „In der Literatur werden noch häufig Säkularisation und Säkularisierung synonym verwendet. Demgegenüber wird hier unter Säkularisation ausschließlich der Übergang von geistlichem Eigentum und Hoheitsrechten in weltlichen Besitz verstanden, während der geistliche Prozess der Verweltlichung unter Säkularisierung abgehandelt wird.“

eder. Conze'nin sekülerleşme kavramını izah ederken ortaya koyduğu pozisyon Casanova ile paralel bir duruş sergiler. Ona göre Sekülerleşme tarihsel-felsefi bir sürecin ortaya koyar ve Hıristiyanlıktan ayrılma (Entchristlichung) prosesini ifade eder. Buna mukabil Sekülerizasyon, manastır hukuku ve devlet-Kilise hukuku içinde kullanılan bir kavramdır. Sekülerizasyon ile kastedilen, Kilise'nin elinden emlakinin, emvalinin, emtânın, hak ve yetkilerinin devlet tarafından hukuki yahut gayri hukuki bir biçimde alınmasıdır<sup>23</sup>. Kilise'nin elinden alınan emvalin ve yetkilerin din dışı müessese ve kimselere devredilmesi Sekülerizasyon kavramı ile ifade edilmiş ve hukuki bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Hermann Lübbe Sekülerizasyon kavramını “Bir şeyin, bölgenin, yahut kurumun Kilise'nin iktidar sahasından ve ruhani yetki alanından alınması” olarak tanımlar<sup>24</sup>.

Her ne kadar iki kavram birbirinden ıstılahi anlam itibariyle farklılaşsa da Sekülerizasyon ile Sekülerleşme kavramlarının bir biri ile direkt alakasız iki kavram olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Lübbe 19. Yüzyıl'a kadar Sekülerleşme kavramının kullanılmadığını ve kavramın, 1770 sonrası hukuki bir kategori haline gelen Sekülerizasyon kavramından türediğini iddia eder<sup>25</sup>. Jean Bauberot'nun yorumu bu noktada Lübbe'yi destekler mahiyettedir. Bauberot, 1873 yılında ilk defa Ferdinand Buisson tarafından kaleme alınan bir makalede Sekülerleşme kavramına değinildiğinin altını çizer. Buisson makalesinde “Yüzyılların ağır hareketi sırasında ve buna bağlı olarak, kamusal hayatın farklı işlevlerinin ayrışmaya, birbirlerinden farklılaşmaya ve

---

<sup>23</sup> Brunner, Otto- Conze, Werner- Koselleck, Reinhart(1972); Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland S.790; Klett-Cotta (Stuttgart)

<sup>24</sup> Lübbe, Hermann(1965) Säkularisierung, Geschichte eines Ideenpolitisches Begriffs S.23; Verlag Karl Alber (Freiburg)

<sup>25</sup> Age. S.23

Kilise'nin katı vesayetinden kurtulmaya başladıklarına" işaret eder<sup>26</sup>. Bu bakımdan sekülerizasyon kavramı seküler, sekülerizm ve sekülerleşme kavramlarının kendinden türediği bir kavram olarak mutlak bir biçimde anılmayı hak eder. Bununla birlikte Sekülerizasyon Vestfalya Barışı ile başlayan bir süreç içinde 20. Yüzyıl'ın ilk yarısına kadar süren ve tamamlanan bir süreç olarak aktüel bir kavram olma özelliğini kısmen yitirmiştir. Bu sebeple aktüel bir münakaşa mevzuu olan sekülerleşme kavramı sekülerizasyonu adeta absorbe etmiştir.

Sekülerleşme ve sekülerizasyon kavramları arasında mutlak ayırım yapılmasının önemini ortaya koyan bir diğer kimse Zinser'dir. Bununla birlikte Zinser, Sekülerizasyon kavramını dönemsellikten ve aktüelite sorunundan kurtaracak bir tanımlama ile tarif eder. Zinser Sekülerizasyon kavramının dönemsellik olarak kullanılan bir tanımını ön plana çıkararak bireysel bir veçhe ile tanımlar. Zinser'e Sekülerizasyon kavramının Kilise hukukunda kullanılan bir anlamını ön plana çıkararak "kendisini Tanrı'ya adanmış olanların bu adanmışlıktan vazgeçerek, adanmışlığın beraberinde getirdiği yükümlülüklerden azade olması" durumunu tarif eden bir kavram olarak önerir. "Bu tarzda bir Sekülerizasyon bütün dinlerde açık-gizli bir şekilde vuku bulmuştur ve bulmaya devam edecektir. Ancak bu Sekülerizasyonun ne surette vuku bulacağı , söz konusu dinin kendine ait kutsal algısına ve kurumsallaşmasına bağlıdır<sup>27</sup>". Zinser'in Sekülerleşme kavramına getirdiği herhangi bir yenilik ise yoktur. Ona göre Sekülerleşme toplumsal ve tarihsel bir süreçtir ve toplum ile dinin ayrışması, devlet ile dini organizasyonların bağlarının kopması prosesidir<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Bauberot, Jean(2004); Laiklik – Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005 S.8; İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2009) İstanbul

<sup>27</sup> Zinser, Age. S.16

<sup>28</sup> Age. S.17

Zinser'in yaklaşımının orijinalitesi, Sekülerizasyon'u, dünyevi erk tarafından Kilise'ye dayatılan ve Kilise'nin rızası hıfına gerçekleşen bir yağma faaliyeti olarak gören klasik anlayışın haricine çıkararak, söz konusu kavramın Kilise'nin kendi iç hukukunda müntesiplerine tanıdığı bir hak olarak geçen bir kavram olduğunu hatırlatmasında yatar.



## II. Kavramların Ortaya Çıkışı ve Tarihsel Dönüşümü

Seküler sözcüğünün, Latince Saeculum (yüzyıl, devir, çağ) kelimesinden türediğine şüphe yoktur. Saeculum, henüz geç antik dönemde dahi Kilise'ye ait olmayan, dünyevi şeyleri tarif sadedinde kullanılan hukuki bir kavram olarak karşımıza çıkar<sup>29</sup>. Saeculum'dan türetilen Saecularis kelimesi 1743'te Johann Heinrich Zedler tarafından kaleme alınan Universallexikon'da kavramsal olarak "Dünyevi, dünyevi amaçlı, dünyevi olana adanmış, rubhan olmayan (laie), bir keşiş mezhebine intisap etmemiş sivil" anlamlarında tarif edilmiştir. Zedler Saecularis kelimesine ek olarak Seculares Cause kavramını bizlere hatırlatır. Seculares Cause bir hukuki terimdir ve Kilise'ye ait olmamak itibariyle sivil mahkemelerin yargı sahasında yer alan kimse ve konuları tarif etmekte kullanılmıştır<sup>30</sup>. Saeculum kelimesinden türetilen Saecularis kavramı, daha sonra Saecularisatio kavramını doğurmuştur.

Saecularisatio Sekülerizasyon anlamına gelen bir kavram olarak Vestfalya barış görüşmelerinde kullanılmıştır. Pek çok kaynak Saecularisatio kavramının ilk olarak 8 Mayıs 1646 tarihinde Münster'de yapılan görüşmelerde Fransız elçisi Henri II. d'Orléans Duc De Longueville tarafından kullanıldığı konusunda müttefiktir<sup>31</sup>. Longueville, Sekülerizasyon ile Katolik Kilisesi'ne ait toprakların, Manastır ve Kilise arazilerinin Protestan beylere devrini kastetmişti. Strätz bu vakte kadar Saecularisatio kavramının ruhbanlıktan fani olana geçiş anlamında kullanıldığını öne sürer<sup>32</sup>. Longueville, barış görüşmeleri esnasında Protestan beylerine gönderdiği mektupta "Katolik Kilisesi'ne ait

---

<sup>29</sup> Brunner, Otto- Conze, Werner- Koselleck, Reinhart(1972); Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland S.791; Klett-Cotta (Stuttgart)

<sup>30</sup> Age.

<sup>31</sup> Bkz. H.W. Strätz; GG. V. Cilt S. 798; Lübbe, Age. 23; Rammer, Age. S.236 (Rammer tarihi 1648 olarak verir)

<sup>32</sup> Strätz, Age.

toprakların sekülerize edilmesi”nden bahseder. Longueville’i bu kavramı kullanmaya sevk eden amil Kilise hukukunda yer alan *bona ecclesiastica* (Kilise’ye ait mal)-*bona saecularia* (Kilise’nin olmayan mal) ayrımını ortaya koyan kavramsallıktır<sup>33</sup>. Strätz Longueville’in bu kavramı kullanmasının Protestanlar arasında hayal kırıklığına yol açtığı; zira Protestanlığı din dışı ve dünyevi olarak tarif ettiğini iddia eder. Buna mukabil Protestanlar tarafından Katoliklere terk edilecek bölgeler için bir sekülerizasyondan bahsedilmemiştir. Dolayısıyla kavramın Katolik Kilisesi’ne mahsus bir kavram olarak icad edilmiş olduğunu tespit etmek mümkündür. Bu durum, Protestanları Kilise toprağını *de jure* surette kullanan kimseler mesabesine indirmiştir.

Longueville’in kendince yorumlayarak kullanıma soktuğu Sekülerizasyon kavramı 1666 yılında hukuk profesörü Erich Mauritius tarafından kaleme alınan *De secularisatione Bonorum Ecclesiasticorum* (Kilise mallarının sekülerizasyonu) isimli eser ile birlikte literatüre girmiştir. Mauritius eserini Kiel’de kaleme almışken, 1668 yılında Oldenburg’da Philipp Anderas Burgolds’un yayınladığı *Notitiae* isimli eserinde sekülerize etmekten bahsedilir<sup>34</sup>. Kısa süre zarfında iki farklı merkezde kaleme alınan eserlerde Sekülerizasyon’dan bahsedilmesi, Longueville’in literatüre kazandırdığı kavramın geniş çevreler tarafından kısa sürede kabul edildiğini ortaya koyar. Kavram 18. Yüzyıl’da giderek yaygınlaşarak bir terminus technicus halini almıştır.

Lübbe Sekülerizasyon’un Kilise hukuku açısından bir *gasp* ve gayrı hukuki bir yağma anlamına geldiğinin altını çizer<sup>35</sup>. Zira Kilise, Hz. İsa’dan sonra Kudüs’te kurulan ilk Havariler Cemaati’nden beri emval ve emlak edinme ve Konstantin’in 313’te kendisine tanıdığı Restitüsyon hakkı ile bunları kendi iç hukuku ile idare etme yetkisine

---

<sup>33</sup> Age.

<sup>34</sup> Age. S.801

<sup>35</sup> Lübbe, Age. S.24

sahip olduğunu iddia eder. Kilise'ye ait malların ve emlakin apostorik Kanon ve kadim konsil kararlarıyla “Tanrı tarafından Kilise'nin olarak kutsanmış” olduğu kabul edilir. Kilise hukukuna göre, Kilise emlaki ve emvali üzerinde yegane tasarruf sahibi, emvalin ve emlakin bağlı bulunduğu piskopostur<sup>36</sup>. Bu sebeple Sekülerizasyon Kilise tarafından bir yağma olarak görülmüştür. Bununla birlikte Kilise'nin, kendi rızası ve Papa'nın onayı ile mülklerini sekülerize etmiş olması durumunun örnekleri mevcuttur. ,

Münster Westfälische Wilhelm Üniversitesi'nin kuruluş hikayesi bu tarzdaki sekülerizasyonlara en uygun örnektir. Münster'de bulunan ve Benediktin keşişlerine ait olan Überwasser Manastır'ı, Piskopos Franz Egon von Fürstenberg tarafından modern eğitim verilecek bir üniversitenin kurulması amacıyla Papa'nın da onayı ile sekülerize edilmiştir. Fürstenberg bu manastır Katolik Kilisesi tarafından merdud kabul edilen ve faaliyetleri Kilise bünyesinden dışlanan Cizvitlere terk etmiş; Üniversite 1780 yılında bu manastırda kurulmuştur<sup>37</sup>.

Sekülerizasyon, sekülerleşen devlet tarafından bir gelir kapısı olarak görülmüş, sekülerleştirilen Kilise toprakları özellikle yeni doğan Prusya açısından önemli bir kalkınma aracı haline gelmiştir. II. Freidrich, Voltaire'e yazdığı mektupta daha şumüllü ve esaslı bir sekülerizasyonu çok arzu ettiğini yazmıştı<sup>38</sup>. II. Joseph döneminde Avusturya'da tatbik edilen ve “Josephinizm” olarak tarihe geçen reform süreci Kilise'nin mallarının büyük oranda müsadere edilmesi ile sonuçlanmıştır. II. Joseph,

---

<sup>36</sup> Plöchl, Willibald Maria(1960); Geschichte des Kirchenrechts Cilt I S. 101-103; Herold Verlag (Viyana)

<sup>37</sup> Age.

<sup>38</sup> Srtätz, Age. S.803



manastırların bir kısmını kapatmış, keşişlerin ve rahibelerin çalışarak ülke ekonomisine katkıda bulunmasını emretmiştir<sup>39</sup>.

Sekülerizasyon kavramı asıl büyük dönüşümünü Napoleon'a borçludur. Napoleon 15 Temmuz 1801 tarihinde Katolik Kilisesi ile imza ettiği Konkordat'ın 13. Maddesine "Devrim sonrası Katolik Kilisesi'nin yeniden kurulması ve huzur içinde varlığını sürdürmesinin öncelikli şartı sekülerize edilen topraklar ve mallar hususunda herhangi bir talepte bulunulmamasıdır" şartını koydurmuştur<sup>40</sup>. Burada Sekülerizasyon Napoleon tarafından şimdiye kadar kullanıldığı şekliyle kullanılmıştır. 1803 tarihinde Almanya'yı işgal eden Napoleon Reichsdeputationshauptschluss ile Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'na bir son vermiş ve kendisini yegane imparator ilan etmiştir. İmparator'un ilk işi ise 1803 Sekülerizasyon reformunu yapmak olmuştur. Söz konusu reform özellikle Bavyera'da büyük oranda etkili olmuştur. Zira Bavyera 30 Yıl Savaşları sonrası Katolisizmin günümüz Alman topraklarındaki kalesi haline gelmiştir. Reformasyon sonrası Ren Nehri'nin sol tarafında kalan topraklarda ve Bavyera'nın tümünde manastır topraklarına el konmuş, kiliseler sahip oldukları bahçenin haricinde toprak edinemez hale getirilmiş, manastırların noviziat (keşiş adayı kabulü ve eğitimi) hakları ellerinden alınmıştır. Rahip yetiştirme hakkı ise ancak belli manastırlara tanınmıştır<sup>41</sup>. Almanya genelinde "Fürstenbischofluk"lar (Derebeyi nitelikli piskoposluk) ortadan kaldırılmış, Köln, Mainz, Freising gibi piskoposluk tarafından siyasi olarak da idare edilen topraklar tamamen sekülerize edilmiştir. 1803 Sekülerizasyonu'nun getirdiği yenilik ve kavramın dönüşümü bu sekülerizasyonun

---

<sup>39</sup> Josephinizm için bkz. Wangermann, Ernst(2016); Aufklärung und Josephinismus; Winkler Verlag (Bochum)

<sup>40</sup> Von Oer, Rudolfine Freiin(1978);Die Säkularisation von 1803- Durchführung und Auswirkungen; (HSGB) Langner, Albrecht(1978); Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert S.11; Schöningh Verlag (Münih)

<sup>41</sup> Age. S.22

mahiyetinde yatar. Zira bu vakte kadar sekülerizasyon kavramı Kilise'nin, Katolik vasfını yitirmiş bölgelerden çekilmesi ve bu çekilme esnasında ibadethane, manastır, akaret gibi emvalini devretmesi anlamına gelmekte idi. Napoleon, Kilise'nin mallarını Katolik bölgelerde de sekülerize etmesi ile tam seküler bir toprak reformuna imza atmıştır. Buna ilaveten sekülerizasyon Napoleon tarafından, hiç alışık olunmadık şekilde Kilise'nin kendi iç hukukuna müdahale ederek, bu hukuktan doğan hakları Kilise'nin elinden almak suretinde yorumlandı. Bu bakımdan sekülerizasyon kavramının günümüzde sahip olduğu anlama *1803 Sekülerizasyonu* ile ulaştığı söylenebilir.

## Sonuç

Saeculum kökünden gelen kavramlar birbirlerine olan benzerlikleri sebebiyle sık sık karıştırılsa da, dört ana kavram birbirinden farklı şeyleri anlatmaktadır. Bu kavramlar arasında özellikle sekülerleşme ve sekülerizasyon yekdiğerinden ayrıştırılması gereken kavramlardır. Sekülerleşme kavramı, hakkında birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya konmakla birlikte genel olarak bir “dünyevileşme süreci” olarak tarif edilmektedir. Sekülerizasyon ise sekülerleşme tarafından çoğunlukla gölgelenmekle birlikte dini bir kurumun mallarının ve haklarının elinden alınmasını ifade eder. Seküler ve sekülerizm kavramları üzerinde ise açık bir ittifak vardır. Hasslinger, günümüzde sekülerleşme kavramına beş, sekülerizasyon kavramına ise üç farklı anlamın atfedildiğini ve günlük dilde kullanıldığını tespit etmiştir<sup>42</sup>:

Sekülerizasyon:

- Bir manastır keşişinin yahut rahibinin manastırı terk ederek cemaat kiliselerinde göreve başlaması. (Klasur içindeki manastır kiliseleri genellikle halkın ibadetine

---

<sup>42</sup> Haslinger, Helmuth(2010); S.13f

açık değildir. Bu sebeple kiliseler manastır kilisesi ve dünyevi kilise –cemaat kilisesi- olarak ikiye ayrılır)

- Bir rahibin rahiplik görevinden ayrılarak ruhbanlık sınıfından ayrılması ve sivil hayata geçmesi.
- Dini kurumlara ait malların dünyevi amaçlara, hakların ise dünyevi kurumlara terk edilmesi.

Sekülerleşme:

- Kiliseden ayrılma
- Hıristiyanlıktan çıkma
- İnançsızlaşma
- İnançın her hangi bir safhasından ayrışma
- Dini kurumlar ve devlet kurumları arasındaki karşılıklı etkileşimin ortadan kalkması.

İlk üç madde her ne kadar birbiri ile aynı gibi görülse de Kilise kurumundan ayrılmak Hıristiyan olmaya, Hıristiyanlıktan ayrılmak ise inanmaya mani olmadığı için söz konusu sıralama tedrici bir biçimde yapılmıştır.

Söz konusu dört kavramın birbirinden ayrıştırılması sonrası aşağıdaki tespitlerde bulunmak mümkündür:

Her ne kadar kavramlar birbirinden anlamca ayrıştırılmışsa da, kavramlar arasında mutlak bir ilişki olduğu ve kavramların birbiri ile interaksiyon içinde bulunduğunu tespit etmek gerekmektedir. Sekülerleşme süreci seküler bir zihin yapısını meydana getirir ve güçlendirirken, seküler akıl siyasal olarak sekülerizmi idealize etmektedir. Tarihsel süreçte sekülerizasyonun sekülerleşme prosesini hızlandıran bir amil olduğu görülür. Sekülerizasyona kadar dini kurumların yürüttüğü eğitim, sağlık, hukuk gibi kamusal hizmetler; Kilise okullarının, hastanelerinin sekülerize edilmesi

sonrası Kilise tarafından yürütülemez olmuş, din adamlarının hukukta oynadıkları rol ellerinden alınmıştır<sup>43</sup>. Sosyal hayatta etkisizleşen Kilise sekülerleşme sürecine direnmekte başarısız olmuştur; sekülerleşme sürat kazanmıştır. Buna mukabil, sekülerleşmenin hızlanması sekülerizasyonun da büyük bir hızla ve ciddi bir direnişle karşılaşmadan hayata geçirilmesine vesile olmuştur.

Sekülerizasyon dini kurumları etkileyen bir durumdur. Şu halde bir sekülerizasyondan bahsedebilmek için hiyerarşik olarak kurumsallaşmış bir dine ve bu dinin kurumlarına ihtiyaç vardır. Bu sebeple sekülerizasyon'un bireysel dindarlığı direkt etkilemeyen, ancak indirekt etkileyen bir kavram olduğunun altı çizilmelidir. Sekülerizasyonun bu karakterine karşın sekülerleşme, etkilerini toplumsal seviyede hissettirdiği gibi bireysel seviyede de hissettirmektedir. Sekülerleşme'nin bireysel sahada toplumsal sahadan daha müessir olduğunu iddia etmek mümkündür. Buna karşın sekülerizasyon dinin sosyal hayattaki varlığını ciddi anlamda kısıtlayan ve tehdit eden bir durumu ortaya koyar. Dindarların kamusal alandaki temsili sekülerizasyon sonrası ciddi anlamda daralmıştır. Sekülerizasyon'un Vestfalya Barışı sürecinde ciddi demografik değişimlere sebebiyet verdiği görülmektedir.

Sekülerizasyon dini kurumlara ait malların müsadere edilmesi ile başlamış ve bitmiş muvakkat bir süreçtir. Buna karşın sekülerleşme, başlangıcı tartışmalı ve halen bir boyutu ile devam eden bir süreçtir.

Sekülerizasyon'un muvakkat karakterde olmasının sebebi, sınırlarının dini müesseselerin sahip olduğu malların ve yetkilerin adedi ve sınırı ile doğrudan ilişkilidir. Buna mukabil sekülerleşme, çeşitli katmanları olan ve maddi bir zeminde sürdürülmeyen ruhsal bir dönüşüm sürecidir. Bu sebeple sekülerizasyon'un tek boyutlu,

---

<sup>43</sup> Kutay, M. Tacettin – Çağlar, İsmail(2016); Şeairin Sekülerleşmesi ve Türkçe Ezan; Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi,2016, yıl: 4, cilt: 4, sayı: 4 S. 32

lineer bir süreç olduğunu; sekülerleşme'nin ise birden fazla aks üzerine kurulu çok boyutlu bir süreç olduğunu ifade etmek mümkündür.

Sekülerizasyon ve sekülerleşme, aksi yönde bir girişimde bulunulduğu takdirde farklı şekillerde ve güçlüklerde geriye yürütülebilecek süreçlerdir. Kilise'ye ait emvalin, emlakın ve hakların Kilise'ye iadesi sekülerizasyon'un geri dönüşünü mümkün kılar ve bu süreci tamamlar. Buna mukabil sekülerleşme jenerasyonlar sürececek bir restorasyon sonrası etkileri kısmen izale edilmesi öngörülebilecek bir süreçtir.

Sekülerizasyon, aktif ve pasif aktörlere ihtiyaç duyan bir süreçtir. Buna karşın Sekülerleşme kendi iç dinamikleri ile şekillenen ve sürdürülen bir süreçtir. Ancak bu durum sekülerleşme'nin dışarıdan yapılacak aktif müdahaleler ile yürütülmeyeceği anlamına gelmez. Türk sekülerleşmesi bu durumun en önemli örneğidir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, sekülerleşme süreci için aktif bir müdahaleye mutlak olarak ihtiyaç olmamasıdır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### SEKÜLERLEŞME ÜZERİNE TEZLER

Yapmış olduğumuz kavramsal ayırım çalışmamızda üzerine gideceğimiz asıl konunun ne olduğunu tespitinde büyük bir yarar sağlayacaktır. Normatif bir yaklaşım olarak siyasal sisteme yönelik bir öneri olan **sekülerizm** çalışmamızın konusu değildir. Bu sebeple seküler sistemlerin analizi ve bunlar arasında yapılacak bir mukayese çalışmamızda yer almayacaktır. Çalışmamız **sekülerleşmenin** dinamikleri üzerine yapılmış bir arka plan analizidir. Bu sebeple bundan sonra sürececek olan analizler sekülerleşme kavramına yönelik olacaktır. Bununla birlikte, Avrupa sekülerleşmesini besleyen ve yayılmasına katkıda bulunan önemli bir aktör olarak **sekülerizasyona** da, ikincil bir aktör olarak atıfta bulunmak ve karakteristiğini muhtasar şekilde de olsa ortaya koymak gerekmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus Sekülerizasyon'un özellikle Avrupa sekülerleşmesi söz konusu olduğunda karakteristik bir kavram olduğudur. Bu, Ortaçağ Avrupası'nda hükümferma olan Katolisizmin karakteristiği sebebiyledir. Bu sebeple sekülerleşme ve sekülerizasyon kavramlarına girmeden önce dinler arasında sekülerizasyon ve sekülerleşme ilişkisini anlamamızı sağlayacak bir tasnif ve ayırma gitmemiz zaruridir.

Din ve siyaset ilişkileri 90'lı yıllara kadar siyaset biliminin ilgisini çekmiş bir konu değildir. Sosyologlar, tarihçiler ve hukukçular tarafından ilgi çekici bulunmuş ve çalışmalarına konu edilmiştir. Özellikle Amerika dışında yapılan siyaset bilimi çalışmaları din siyaset ilişkilerini konu etmeğe 90'lı yıllar ile birlikte başlamıştır<sup>44</sup>. Bununla birlikte gerek Amerika gerekse Avrupa merkezli olarak din ve siyaset ilişkisi

---

<sup>44</sup> Minkenber, Michael(2002) Staat und Kirche in westlichen Demokratien S. 115; (HSGB) Willems, Ulrich-Minkenber, Michael; Politik und Religion; Politische Vierteljahrschrift 33/2002; Westdeutscher Verlag (Wiesbaden)

hakkında yapılan çalışmalarda göze çarpan temel sıkıntılardan birisi, kaba bir din tanımı ile meseleye yaklaşıldığı, özellikle sekülerleşme alanında sosyolojik tahlillerin öncelendiği, ancak dinlerin yapısal özelliklerinin bu analizlerde genel olarak hesaba katılmadığı sorunudur. Buna mukabil söz konusu ayrımın din-siyaset ilişkisinde belirleyici olduğuna yönelik savlara rastlamak mümkündür. Bu savlar arasında çalışmamıza fayda açısından en ilgi çekici olan Roland Robertson'un dünya dinlerine yönelik geliştirdiği din-dünya ilişkisi ayrımı kuramıdır<sup>45</sup>.

Robertson geleneksel dinleri yatay ve dikey akslar şeklinde farklı sınıflandırmaya tutmanın gerekliliğini vurgular. Robertson'un yatay ayrım düzlemi, dinler arasında "dünyevi dinler ve dünyevi olmayan dinler" şeklinde yapılan ayrım düzlemidir. Bu ayrıma göre dünyevi dinler, dünya ve gidişatı hakkında bir takım iddiaları olan, dünyanın nasıl yönetilmesi gerektiğine ve toplumların nasıl yaşadıklarına yönelik bir takım talep ve önerileri olan dinlerdir. Dünyevi olmayan dinlerin ise dünyanın gidişatına yönelik herhangi bir talebi olmadığı gibi toplumları belli bir yaşam tarzına yöneltici normlar ortaya koymazlar. Dünyevi dinler ile dünyevi olmayan dinlerin içerik olarak ne gibi müştereklikleri yahut farklılıkları olduğu bu bakımdan çok önemli değildir; zira Robertson, ayrımında dinlerin dünyaya yönelik ne gibi bir tutum ortaya koyduğu ile ilgilenir. Bu yatay ayrıma ek olarak, Robertson dikey bir ayrımın da faydalı olduğunun altını çizer ve dinleri, kurumsal ve kurumsal olmayan dinler olarak bir ilave tasnife tabi tutar. Bu tasnif uyarınca bir din, kendi içinde bir hiyerarşisi ve kurumsal sınıflandırması olması halinde kurumsal din olarak kabul edilir. Böylesi bir tabiatı olmayan dinler ise kurumsal olmayan, kurumsuz dinler olarak tanımlanır. Kurumsal dinlerin sahip oldukları hiyerarşik yapı, din ruhban sınıfı ile ruhban olmayan arasında

---

<sup>45</sup> Robertson, Roland(1987); Church-State Relations: Tensions and Transitions; Transaction Publishers (New Jersey)

geçişken olmayan bir sınıf ayrımı meydana getirir. Robertson'un bu sınıflandırması karşımıza şu şekilde bir tablo çıkarır:

**Tablo 1**

	<b>Dünyevi</b>	<b>Dünyevi Olmayan</b>
<b>Kurumsal</b>	Şii İslam / Hıristiyanlık	Budizm
<b>Kurumsal Olmayan</b>	Sünni İslam / Musevilik	Hinduizm

Söz konusu sınıflandırma çalışmamız açısından son derece faydalıdır, zira bir gelişi güzel bir “din” sınıflandırmasından sistematik olarak kurtulmamıza yardım etmektedir. Buna karşın söz konusu sınıflandırma dinleri bireysel boyut bakımından açıklamak konusunda eksiktir. Oysa dini boyut özellikle sosyal psikolojik perspektif göz önünde bulundurulduğunda ihmal edilmemesi gereken bir düzlemdir, zira bir reaksiyon şemasını ortaya koyabilmenin en temel yolu bireysel bir boyutu ortaya koymaktır. Dinin bireysel sahada kapladığı alanın analiz edilmemesi, ortaya konacak olan aksiyon-reaksiyon şemasını eksik bırakacaktır. Böylesi bir analiz, dini sadece bir kurum olarak analiz etmemizi mümkün kılarken, reaksiyonun asıl kaynağı olan dinin bireysel anlamını açıklamamızı mümkün kılmaz. Bu sebeple Kutay, Robertson'un iki boyutlu tasnifine



dinleri bireysel sahadaki etkinliklerine göre tasnif edecek bir üçüncü boyut önermiştir<sup>46</sup>. Üçüncü boyut dinlerin teşri ve teşri olmayan dinler olarak tasnif edilmelerini önermektedir. Bu tasnife göre inananlarının gündelik hayatlarını tanzim edecek bir şeriata sahip olan dinler teşri dinler olarak sınıflandırılmalı, dindarların gündelik hayatlarını tanzim etme iddiasında olmayan dinler ise teşri olmayan dinler olarak kabul edilmelidir. Hemen her dinin inananlarına gündelik hayatta ne yapmamaları gerektiğine dair bir mesajı vardır. Buna karşın ne yapmaları gerektiğine yönelik bir kodeks ortaya koymak her dinde karşımıza çıkmaz. Bu sebeple şeriattan kastımız, dindarlara ne yapmayacaklarını söylemek olmamalıdır, aksine günlük hayatı tanzim edecek, yiyecek- içecek, giyim kuşam, saç sakal gibi bireysel olduğu kabul edilen sahalarda bir kurallar bütünüdür. Örneğin Musevilik, bireyin gündelik hayatını tanzim eden bir şeriata sahip olmakla teşri bir dindir. Buna karşın Hıristiyanlık, Musevilikten dönüşmüş bir din olmasına rağmen, inananlarının gündelik hayatını tanzim etmeyişi ile teşri bir din olma özelliğine sahip değildir. İncil’de yer alan pek çok ayet Hıristiyanlığın teşri bir din olmadığını ortaya koyar: „Ağızdan giren şey insanı kirletmez, aksine ağızdan çıkan şey insanı kirletir<sup>47</sup>” ayeti Musevilikte yer alan ve gündelik hayatın en önemli düzenleyicilerinden olan koşerin Hıristiyanlarca dikkate alınmayacağı anlamına gelmektedir. Pavlus’un Galatyalılar’a yazdığı ve İncil’de yer alan mektup Musa’nın şeriatının Hıristiyanlarca açıkça reddedildiğini ortaya koyar:

*„Evangelium’un hakikatine uygun davranmadıklarını görünce hepsinin önünde Petrus’a şöyle dedim: Sen Yahudi olduğun halde Yahudi gibi değil, daha çok diğer milletlerden biri gibi yaşıyorsun. Nasıl olur da Yahudi olmayanları Yahudileşmeye zorlarsın? Biz Yahudi doğduk, diğer uluslardan olan `günahkâr’lar değiliz. Yine de*

---

<sup>46</sup> Kutay, M. Tacettin(2014); Religion und Säkularisierung in Europa und in der Türkei. Ein Vergleich der Säkularisierungsprozesse S.29; Master Tezi; Viyana Üniversitesi (Viyana)

<sup>47</sup> İncil; Matta; 15:11

*kişinin, şeriatın gereklerini yapmakla değil, İsa Mesih'e olan imanla aklandığını biliyoruz. Bunun için biz de, Şeriat'ın gereklerini yapmakla değil, Mesih'e imanla aklanalım diye Mesih İsa'ya iman ettik. Çünkü hiç kimse Yasa'nın gereklerini yapmakla aklanmaz<sup>48</sup>“*

Mezkur İncil ayetlerinden anlaşılacağı üzere Hıristiyanlık, şeriattan uzaklaşarak kendisini Musevilikten ayırtmaktadır. İlk ayet, gündelik hayata din tarafından yapılan direkt bir müdahale anlamına gelen Musevi şeriatının koşer emrini Hıristiyanlık açısından önemsiz kılmakta, ikinci ayet ise Hıristiyanlık dininin bir kurallar bütününden ziyade bir inanç kodeksi ortaya koyduğunun altını çizmektedir.

Söz konusu kurallar bütününe sadece bir sınıfa mahsus olmaması, aksine tüm inananları kuşatacak bir tanzim olması şeriatın bir gereğidir. Bundan dolayı ruhbanlara mahsus ortaya konan kurallar şeriat sayılamaz. Bu durumun en tipik örneği Katolik Hıristiyanlığa mahsus bir keşişlik meşrebi olan Benediktenlik'te<sup>49</sup> kullanılan ve meşrebin kurucusu Nursialı Benedictus tarafından kaleme alınan kurallar bütünü Regula'dır. Regula, manastırda yaşayan keşişlerin gündelik yaşamlarını tanzim eden bir eserdir, buna karşın manastır dışında bulunan Hıristiyanlara yönelik herhangi bir yaşam normu ortaya koymaz.

İslamiyet inananlarına bir inanç kodeksi önermesi bakımından Hıristiyanlık ve Musevilik ile mutlak bir paralellik içindedir ve aynı sınıf içinde yer alır. Buna mukabil sahip olduğu şeriat, İslamiyet'i Hıristiyanlık'tan ayırır ve Musevilik ile teşri din paydasında aynı kategoride sınıflandırır. Robertson'un sınıflandırması göz önünde bulundurulduğunda İslamiyet ve Musevilik dinlerinin dünyevi ve kurumsallaşmamış

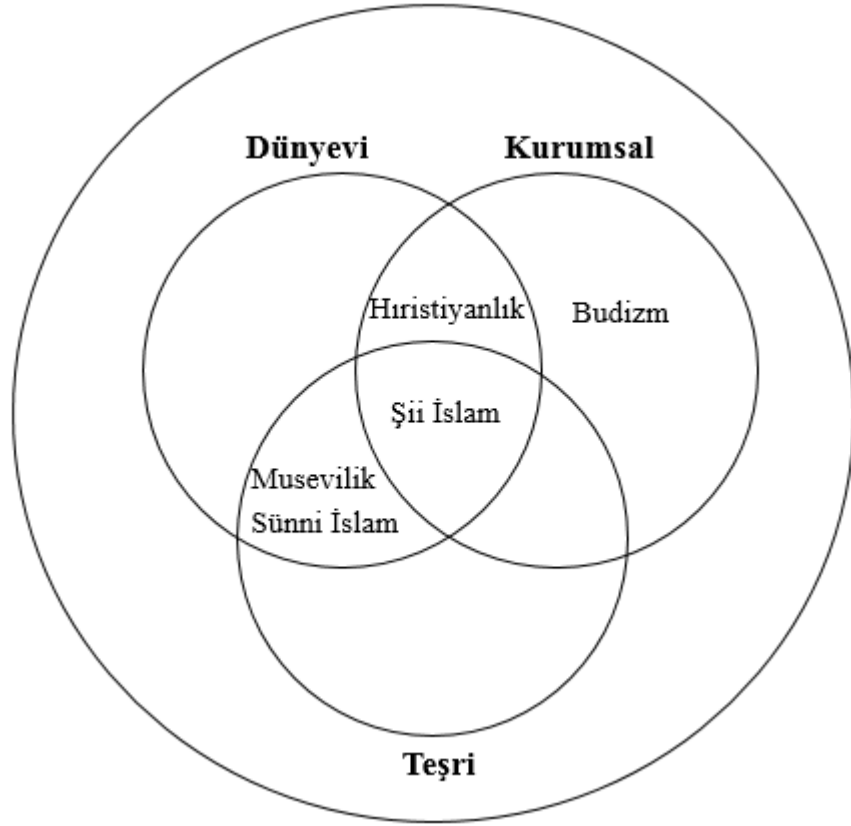
---

<sup>48</sup> İncil;; Galatyalılar'a Mektup; 2:14-16

<sup>49</sup>Benediktenlik, Dominikenlik, Franziskanlık gibi keşişlik meşrepleri Türkçe'ye yaygın şekilde “tarikat” olarak çevrilir. Buna karşın tarikat kurumunun İslamiyet'e mahsus ve tipik bir kurum olması ve söz konusu yapıların tarikat kurumu ile aralarında gerçek manada bir benzerliğin olmaması sebebiyle çalışmamızda tavrı tarzı anlamına gelen meşrep kavramını kullanacağız.

dinler olarak yine aynı sınıfta yer aldığı dikkat çekmektedir. Bu bakımdan İslamiyet ve Musevilik her üç boyutta da kendisini Hıristiyanlıktan ayırır ve aynı sınıfta yer alır. Her iki din de dünyevi, kurumsallaşmamış ve teşri dinlerdir. Semitik dinlere karşın, Asya dinlerinde şeriat bulunmaması dikkat çeker. Şeriatın olmaması, söz konusu dinlerde Hıristiyanlık benzeri bir şeriatın olup olmaması tartışmasının meydana gelmemesini neticelendirir. Gerek Budizm gerekse Hinduizm bireylerin günlük hayatlarını tanzimden ziyade, dünyayı anlamlandırmalarına yarayan bir inanç sunmayı önceleyen inançlardır. Bu durum karşımıza aşağıdaki şekilde bir tablo çıkartır:

**Tablo 2**



Bu şekilde bir tasnifat yapmış olmak, bir din ile diğer dinler arasındaki farklılıkları ortaya koymanın yanı sıra söz konusu dinin iç dinamiklerine yönelik sorular sorma noktasında da bizlere yardımcı olacaktır. Bu bakımdan aşağıdaki soruları sormamız sekülerleşmenin karakterini ortaya koymamız açısından son derece belirleyicidir:

- Teolojik Kriterler

- Söz konusu din nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahiptir?
- Tanrı-Dünya ilişkisi nasıldır?
- İmmanental-Transendental (dünyaya ait-dünya ötesine ait) ayrımı var mıdır?
- Birey dinin neresindedir?

- Sekülerleşme Kriterleri

- Sekülerizasyon mümkün müdür?
- Sekülerleşme hangi kurumları etkiliyor?
- Kurumsal dirençten söz etmek mümkün müdür?
- Sekülerleşme öncesi dinin kamusal alanda ve toplumsal sahadaki etkisi ne ölçüdedir?

Bu sorular ve bu sorulara verilecek cevaplar dinin müessisleri ve takipçileri tarafından nereye konumlandırıldığını ortaya koymak bakımından son derece önemlidir. Ancak bu sorular cevaplandıktan sonra sekülerleşme gibi bir süreçte nasıl bir aksiyon-reaksiyon şeması ortaya konulabileceği tartışılabilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere kaba bir din tanımı üzerinden gidilmesinin bizleri çıkartacağı nokta, her dinin sosyal fenomenler ile iç içe bulunduğu interaksiyonları aynı olarak kabul etmemizi sonuçlandırır. Dolayısıyla, süreç sonunda aynı aksiyon-reaksiyon şeması ile karşılaşacağımızı varsaymak zorunda kalırız. Bu sebeple sekülerizasyon faktörünün var olup olmaması kadar ne gibi bir karakteristiğe sahip olduğunu ortaya koymak da sekülerleşme sürecine yönelik yapılacak analizde temel önemi haizdir. Yukarıdaki izah

bizlere Avrupa sekülerleşmesi sürecini incelerken temel ve karakteristik özelliklerden birisinin sekülerizasyon olduğunu görme imkanı sağlayacağı gibi, birincil faktör değil sekülerleşmeyi besleyen bir ikincil faktör olduğu gerçeğini görme imkanı sağlayacaktır.

Detleff Pollack'ın da altını çizdiği üzere sekülerleşme, sosyal bilimlerin pek çok disiplini açısından sürekli olarak işlenmiş velud bir konudur. Sekülerleşme hakkında ortaya konulan pek çok tez, söz konusu sürecin pek çok vechesini tartışmıştır. Bu sebeple Pollack'ın da işaret ettiği sorun ile baş başa kalmamız kaçınılmaz hale gelmiş, birbirine paralel ve sık sık aynı şeyi ortaya koyan teoriler ile karşı karşıya gelmek doğal bir durum haline gelmiştir<sup>50</sup>. Buna karşın pek çoğu artık klasikleşmiş teoriler ve temel tezler, sekülerleşme kavramını konuşurken uğranması zaruri duraklara dönüşmüştür. Söz konusu tezler sekülerleşmenin nasıl ortaya çıktığı, ne gibi bir gelişim süreci sergilediği, ne gibi sonuçlarının olduğu, ne gibi reaksiyonlarla karşılaştığı vb gibi soruları cevaplamaya gayret etmektedir. Sekülerleşme kavramının tanımı hakkında büyük oranda bir ittifak vardır ve sekülerleşmeden bahsederken bir ambüguite sorunu ile karşı karşıya kalmayız. Buna karşın yaklaşımların çeşitliliği ve sahanın genişliği gibi faktörlerin aynı kavram ile birbirine paralel okumalar yapmayı sonuçlandırmakta olduğunu tespit etmemiz mümkündür. Bu sebeple sekülerleşme üzerine ortaya konulan tezleri ana hatları ile zikretmemiz, ki bu bir bibliyografya çalışması değildir, çalışmamızın bundan sonraki seyri açısından belirleyici ve faydalı olacaktır. Unutulmaması gereken husus, burada yer vereceğimiz tezlerin, çalışmamız açısından belirleyici olmaları hasebiyle seçtikleri, dolayısıyla sekülerleşme üzerine ortaya konulan tezlere yukarıdan bir bakış atma imkanı sunmadığıdır.

Sekülerleşme kavramından bahisle öncelikli olarak müracaat edilmesi gereken isim hiç şüphesiz Max Weber'dir. Weber, kronolojik olarak ilk sıraya yazılması gereken kimse

---

<sup>50</sup> Pollack; Age. S.1-2

değildir, ancak sekülerleşme kavramını ortaya koyuşu ve yaptığı katkı ile herkesten önce ve ziyade anılmayı hak etmektedir. Buna rağmen Weber 70’li yıllara kadar Avrupa da dahil olmak üzere sosyal bilimler sahasında büyük bir ilgisizlikle karşılanmıştır<sup>51</sup>.

Weber’in sekülerleşmeye yaklaşımını belirleyen en önemli kavram “Entzauberung”tur. “Büyünün bozulması” anlamına gelen bu kavram ile Weber’in kastettiği, din ve kültür tarihsel bir süreçte yaşanan rasyonelleşme ve entellektüelleşme sürecidir. Bu süreç ile birlikte insanoğlunun doğaüstüne, büyüye olan inancı gerilemiştir. Weber açısından bu tedrici bir süreçtir ve başlangıç tarihi sanılanın aksine çok eski tarihlerde dir:

*“Kadim Yahudi peygamberlik geleneğinin Helenistik bilimsel düşünme geleneği ile birleşerek temelini attığı, dinler tarihi açısından büyük bir süreç olan “dünyanın büyüünün bozulması” (Entzauberung der Welt), şifa arama yolunda büyüünün kullanılmasını batıl bir itikad ve sapkınlık (Frevel) olarak görmüştür<sup>52</sup>”.*

Öte yandan büyüye yönelik reddediş rasyonelleşme sürecinin başlatıcısıdır ve tedrici olarak daha radikal bir noktaya ilerlemiştir: Büyücü yok → rahip yok → sakrament yok → Kilise yok → neticede Tanrı yok<sup>53</sup>.

Rasyonelleşme, dolayısıyla “Entzauberung” süreçleri ile uyumsuz dünya görüşleri ve dini tatbikatlar Weber’e göre sekülerleşmenin yaratıcıları arasındadır. Weber *Din Kaynaklı Dünyadan Tecerrüt Fikrinin Dereceleri ve Yönelimleri Teorisi*<sup>54</sup> isimli

---

<sup>51</sup> Käsler, Dirk(1978); Klassiker des soziologischen Denkens; C.H.Beck Verlag (Münih)

<sup>52</sup> Weber, Max(1921) Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Cilt I. S. 94; Paul Siebeck Verlag (Tübingen) Baskı Tarihi 1988

<sup>53</sup> Käsler; Age. S. 89

<sup>54</sup> Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen Religiöser Weltablehnung; Weber, Max(1921); Religion und Gesellschaft- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie S.533; Dörfler Verlag (Frankfurt Am Mein) Baskı Tarihi 2005

eserinde dinin rasyonel potansiyelinden uzaklaşmasının sekülerleşmeyi ister istemez doğurduğunun altını çizer. Öte yandan sekülerleşme rasyonelleşme ile direkt ilişki içinde bulunması hasebiyle Avrupa'ya ister istemez içkin bir şeydir. Weber uzmanı Käsler, Weber'in tüm eserlerinde nihai olarak çıkacağımız noktanın hayatın rasyonelleşmesi olduğu yorumunu yapar. Bu durum Weber'in sekülerizmden kapitalizme kadar pek çok fenomene yaklaşımında temel rol oynar. O, rasyonelleşmeyi “zamanımızın kaderi” olarak adlandırırken, rasyonelleşmenin tabii neticeleri de zamanımızın kaderi olarak karşımıza çıkar. İktisat sahasında, siyasette, hukukta dinde ve kültürde yaşanan bu rasyonelleşme sürecinin neticesinde bürokratikleşme, sanayileşme, kapitalizmin gelişmesi, ihtisaslaşma, sekülerleşme, nesnelleşme, entzauberung ve insanın çeşitli sahalardan tasfiyesi gibi doğal sonuçlar meydana gelir. Bütün bunlar da zamanımızın kaderidir<sup>55</sup>. Rasyonelleşme çizgisel ve belirli kurallara bağlı olarak yürüyen bir süreç değildir. Bununla birlikte Weber'e göre en belirleyici gerçek, rasyonel olanın Avrupalı olanın karakteri olduğudur. Käsler, Weber'in bu noktaya yaklaşımını şu şekilde özetler:

*„Weber'in 'Hayatın rasyonelleşmesi' tezini tartışırken ortaya koyduğu belli başlı dört soru vardır. Bu sorular kendisi için değişmez ve daima belirleyicidir:*

- *Hangi sebeple dünya tarihi boyunca yalnızca Avrupa mutlak rasyonel olanı ortaya koymuştur?*
- *Hangi sebeple yalnızca Yakın Çağ Avrupası rasyonel bir bilim ve teknik gelişimini ortaya koymak suretiyle rasyonel bir sanayi devrimini ve devletin rasyonel bir bürokratik organizasyona sahip olmasını sağlamıştır?*
- *Söz konusu rasyonelleşme hangi sebeplerle, Asya gibi dünyanın en eski ve farklı kültürlerinin bulunduğu bölgelerde gerçekleşmemiş, Avrupa'ya mahsus bir gelişim olarak kalmıştır?*
- *Bu rasyonelleşme bireylere ve toplumlara ne gibi avantajlar sağlamış, bunun mukabilinde ne gibi bedeller ödetmiştir?<sup>56</sup>”*

---

<sup>55</sup> Käsler; Age. S. 141

<sup>56</sup> Age. S.142

Söz konusu sorular Weber'in sekülerleşmeye yaklaşımı açısından da son derece merkezi sorulardır ve Weber sekülerleşme ile ilgili tezlerini bu sorulara karşı koyduğu temel yaklaşım olan rasyonelleşme ile vermiş; rasyonelleşmeyi ise oksidental bir fenomen olarak tanımlamıştır. Bu noktada Weber bahsini kapatmadan önce mutlak olarak değinilmesi gereken yaklaşımlardan birisi de Weber'in rasyonelleşme ve sekülerleşmeye yönelik ortaya koyduğu konfesyonel yaklaşımdır. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm'in Ruhunu* isimli eserinde Weber, pek çok faktöre ek olarak Protestanca bir ahlak anlayışının ve Tanrı'yı içten içe yüceltmenin modernleşmeye ve ekonomik kalkınmaya olan katkısını analiz eder. Bu yeni değerler sistemi ve Calvinizmin sanayi anlamında gelişmiş devletler tarafından özümsemesi kazanç maksimizasyonu gibi konularda kapitalizmin gelişimini sağladığı gibi modernleşmeye de büyük katkıda bulunmuştur.

Weber'in ardından klasikleşmiş sekülerleşme kuramları herkesten ziyade anılan Emile Durkheim'dır. Durkheim 1912 yılında kaleme aldığı *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*<sup>57</sup> isimli eserinde kendince kapasmlı bir din tanımı yapar. Ancak söz konusu eserin önemi Durkheim'ın din tanımından ziyade Marksist söylemin tam tersi bir yorumda bulunmasında yatar. Durkheim'a göre din, insanlık tarihinin en önemli fenomeni olarak dünyayı ekonomik faktörlerden daha fazla ve daha temelden etkilemiştir. Bu noktada Durkheim oldukça otantik bir yorum yaparak modern toplumların dahi dini bir perspektife sahip olduklarını ve dinin bir başka surette de olsa rol oynamaya devam ettiğini öne sürer. Buna mukabil Durkheim'ın bu yorumu erken dönem eserlerindeki pozisyonu ile çelişir. Durkheim burada sosyal evrimsel süreçte dinlerin fonksiyonlarını yitirdiğini öne sürmüştür.<sup>58</sup> Ona göre tarihin erken

---

<sup>57</sup> Durkheim, Emile(1912); *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*; Eskiyeni Yayınları (Ankara) Basım Tarihi 2005

<sup>58</sup> Durkheim, Emile(1893); *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*; Shurkamp Verlag (Frankfurt Am Main) Baskı Tarihi 1992



dönemlerinde pek çok çeşitli sosyal fonksiyon icra eden din, politik, ekonomik ve bilimsel gelişmeler sonrası bu fonksiyonlarının önemli kısmını yitirmiştir. Buna rağmen bilimsel kategoriler de dahil olmak üzere her kategori kökünü dinde bulmaktadır. Din bir sosyal olgudur ve kendisine müracaat oldukça basittir, zira din basit bir kurumdur ve kurallarına ayak uydurmak basittir<sup>59</sup>. Durkheim'ı *Dini Hayatın İlk Biçimleri* isimli eserinde, dinlerin aslında formlarını değiştirerek her toplumda varlıklarını sürdürdükleri fikrine ulaştıran işte bu basitlik prensibidir. Din basittir ve daima müracaat edilebilir bir sosyal olgudur. Bu sebeple dinin sosyal bir faktör olarak etkilerini en rahat tespit edebileceğimiz toplumlar, kompleks olmayan toplumlardır. Durkheim'ın Avustralya yerlilerinin dinlerini gözleme sebebi budur<sup>60</sup>. Bu sebeple bir toplum kompleksleştiğinde dinin sosyal fonksiyonları daha az gözle görülür şekilde icra edilir; ancak bu söz konusu fonksiyonların olmadığı anlamına gelmez. Durkheim ister basit ister kompleks olsun her dinin en önemli ortak özelliğinin temelde bir **Kutsal-Kutsal olmayan** ayırımına gittiği tespitinde bulunur. Bu dini düşüncenin ayırt edicisi bir durumdur. Buna ek olarak sekülerleşmeyi de yaratan faktör budur; zira dünyayı din içi ve din dışı olarak iki alana böler<sup>61</sup>. Durkheim sosyolojisinin en temel kavramlarından olan kategoriler burada sekülerleşme açısından da anlam kazanır; zira her kategori kökünü dinde bulduğu gibi sekülerleşme de kökünü dinin bu ayırım yapan tabiatında bulur. Büyük sosyal ve toplumsal kurumlar dinden doğduğu gibi, sosyal hayatın bütün yönleri de dini tasavvurun bir başka boyutudur.

---

<sup>59</sup>Jones, Susan Stedman(2013); Durkheim, die Britische Anthropologie und die Kategorienfrage in den Elementaren Formen des Religiösen Lebens; (Edisyon) Bogusz, Tanja – Delitz, Heike(2013); Emile Durkheim S. 332-334; Campus Verlag (Frankfurt Am Main)

<sup>60</sup> Schmidt, Thomas M. – Pitschmann, Anette(2014); Religion und Säkularisierung S.7; J.B. Metzler Verlag (Stuttgart)

<sup>61</sup> Durkheim(1912); Age. S. 56-57

Durkheim'ın erken dönem söylemi olan “sosyal evrimsel süreçte dinin önemini yitirdiği” tezi Arnold Toynbee’de kültürel perspektiften bir karşılık bulur. Arnold Toynbee’nin sekülerleşmeye getirdiği yaklaşım, sekülerleşmeyi Rönesans perspektifinden bir kültürel restorasyon olarak okumak suretinde olmuştur. Toynbee’ye göre Greko-Romen kültürü başta olmak üzere antik kültürler, bir şekilde yükselişlerine karşı duramadıkları Semitik dinlerin perdesi ardına gizlenmiştir. Dinler bu süreçte adeta birer kelebek kozası vazifesi görmüş, antik kültürleri içinde büyütmüş ve geliştirmiş; kültürler sosyal varlıklarını dinin üstünde bir noktaya getirdikleri anda bu kozadan sıyrılmıştır. Din, kültürü yalnızca kozası içinde korumakla kalmamış, aksine tırtılın kelebeğe dönüşme sürecinde olduğu gibi besleyici bir fonksiyon icra etmiştir:

*“...Hıristiyanlığın ikinci bir yönü ise bir yumurtanın yahut kozanın oynadığı rol gibi bir rol oynamasıdır. Tırtıldan kelebeğe geçiş sürecinin bir benzeri burada oynanmıştır ve yeni bir kültür doğmuştur. Hıristiyanlığın bu noktada oynadığı rol kültürlerin yeniden doğuşuna hizmet etmiş olmasıdır. Zira kültür sürekli yeniden doğmak için çabalayan bir organizmadır. Hıristiyanlık ölmüş olan iki kültürün yeniden dirilmesi yolunda faydalı ancak tâli bir rol oynamıştır. İsa’dan sonra ikinci asrın sonları itibariyle antik Greko-Romen kültürünün çöküşe geçtiği görülür. Muvakkat bir aranın ardından -ki bu dokuzuncu yüzyılda Bizans’ta, on üçüncü yüzyılda ise Batı’da ortaya çıkmıştır- Greko-Romen kökenlerinin üstünde yeni bir kültürün yükselişine şahit olmak mümkündür. Bu ara safhada Hıristiyanlığın oynadığı role bakıldığında bir kelebek kozası olarak söz konusu kültürleri içinde barındırdığı, beslediği ve yeniden dünyevi kültürler olarak yeşermeye bıraktığı görülür.<sup>62</sup>”*

Yukarıdaki alıntıda da rahatça görüleceği üzere sekülerleşme Toynbee açısından kültürel bir evrim sonucu meydana gelmesi kaçınılmaz bir süreç olarak ortaya çıkmıştır. Kültürlerin kendilerini görünür kılmaları, kozanın çatlama sürecinde olduğu gibi geri dönülmez bir sürecin başladığına delildir. On üçüncü yüzyılda elbette ne Batı’da ne de Bizans’ta sekülerleşmiş bir toplumdaki bahsetmek mümkün değildir. Buna mukabil, bu dönemin büyük teoloğu Aquinalı Thomas’ın Aristoteles’i yeniden Batı dünyasının

---

<sup>62</sup> Toynbee, Arnold (1949); Kultur am Scheidewege S.239; Europa Verlag (Stuttgart)

gündemine sokması, kendisinden sonra yaşanacak olan sürecin en büyük ateşleyicisidir. Bu ise antik kültürlerin pasif aktörler olarak yeniden keşfedildikleri anlamına gelmez. Aksine kültürler yeniden dirilmeyi amaçlayan aktif organizmalardır ve kozanın zayıfladığı kerte kendilerini ortaya koymuş, kozadan güçlü olduklarıdaysa kozadan sıyrılarak yeniden var olmuşlardır. Dolayısıyla sekülerleşme, antik kültürün giderek zayıflayan Semitik din karşısındaki zaferinden başka bir şey değildir. Hıristiyanlık, bir zamanlar Romalılaşmak için gayret sarf etmiş olan “Barbar”ları Romalılaştırma süreci olarak sonuçlanmıştır. Romalılaşma, 11. Yüzyıl’da Katolik Kilisesi’nin en büyük hedefi haline gelmiştir. Kurumsal olarak Romalılaşan Katolik Kilisesi, kültürel olarak Roma’nın ihtişamı karşısında giderek zayıf düşmüştür.

Sekeülerleşme bahsinde 20. Yüzyıl’ın önemli katkı sağlayan isimlerinin başında Alman Sosyolog Niklas Luhmann gelir. Sekülerleşme Luhmann’ın sosyolojik sistem teorisi içinde merkezi rol oynayan kavramlardandır. Dine, toplum teorisi perspektifinden yaklaşan Luhmann sekülerleşmenin temelini toplum kavramının dönüşümünde görür. Bu elbette dini daha ziyade antropolojik bir perspektiften okuma eğiliminde bulunan Durkheim ve Elidae gibi isimlerden farklı bir noktada konumlanmasını neticelendirir. Luhmann bu yaklaşımı ile dini, insanların ihtiyaç duyduğu bir toplumsal kurum olarak görmüş, fiziki-kimyasal-organik çevrenin izah edilemeyen açıklarını izah eden bir tamamlayıcı fonksiyonu olduğunu belirtmiştir<sup>63</sup>. Bununla birlikte modern dünya “toplum”u, herkesi kucaklayıcı bir topluluk olmaktan çıkarmıştır. Bu ise sistematik bireyselleşmeyi<sup>64</sup> sonuçlandırmıştır. Sekülerleşme bu süreç neticesinde ortaya çıkmıştır, zira her birey neye inanacağına dair bir tercih yapmak suretiyle bir inanç ortaya koymuştur. Bu ise dini toplumsal sahadan bireysel sahaya gerileten bir durumu

---

<sup>63</sup> Luhmann, Niklas(1982); Funktion der Religion S.230; Shurkamp Verlag (Stuttgart)

<sup>64</sup> Bu kavramı Talcott Parsons tarafından ortaya konulmuş olan kurumsal bireyselleşme ile karıştırmamak gerektir.

neticelendirmiştir. Luhmann bu süreci fonksiyonel farklılaşma ile izah etmektedir. Ona göre toplumsal hukuk, bilim, iktisat, sanat, politika, eğitim ve din gibi toplumsal alt sistemler farklılaşarak ayrılmış; bu ise her alt disiplinin toplumda kendine ait bir fonksiyon icra etmesi ile sonuçlanmıştır. Luhmann'a göre bu sosyal evrimin bir neticesidir. O, sosyokültürel ve toplumsal evrim üzerine bina edilmiş her teorinin, toplumsal sistemlerin mekanizmalarını ne oranda farklılaştırdığı ve tekrar kombine edebildiğini ortaya koymak durumunda olduğunun altını çizer<sup>65</sup>. İşte sekülerleşme de bu fonksiyonel farklılaşmanın boyutlarından birisidir. Her birisi kendisine ait fonksiyonları icra eden mekanizmalar arasında din sistematik bireyselleşme ile bireysel sahaya çekilmiştir. Burada mekanizmaların birbirlerine olan etkilerine dikkat çeken Luhmann'a göre bilimsel sosyoloji August Comte'dan itibaren sekülerleşme bahsinde normatif bir pozisyona sahip olmuş ve metodolojik bir ateizmi beslemiştir. Bunu yaparken en önemli hedefi dini ve sekülerleşmeyi sistematik bilimin altında kategorileştirmektir<sup>66</sup>. Bu yatkinlik doğa bilimlerinin çalışma prensiplerinin sosyal bilimlere aktarılması ve bu prensiplerin etkilerini sürdürmeleri sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Comte'un Üç Hal Yasası ile ortaya koyduğu sosyal evrimci söylem, normatif bir anlayış ile bir hedef olarak algılanmış ve ona göre bir pozisyonlanma içine girilmiştir.

Weberyen bir yorum ile sekülerleşmeye yaklaşan Jürgen Habermas, aynı Weber gibi süreci oksidental bir rasyonelleşme olarak okur. Batı modernleşmesinin temelinde yer alan rasyonelleşme, geleneksel otoriteleri ise irrasyonel bulur ve reddeder. Habermas, *İletişimsel Davranışın Teorisi* isimli eserinde Amerikan sosyolog George Herbert Mead'ın "genelleştirilmiş ötekiler" söyleminin üzerine gider<sup>67</sup>. O'na göre akla uygun

---

<sup>65</sup> Luhmann, Niklas(1975); *Soziologische Aufklärung* S.151; Westdeutscher Verlag (Opladen)

<sup>66</sup> Luhmann, Niklas(2000); *Die Religion der Gesellschaft* S.278; Shurkamp Verlag (Stuttgart)

<sup>67</sup> Habermas, Jürgen(1988); *Theorie des kommunikativen Handelns, Zur Kritik der*

hareket, istisnasız olarak aklî temeller üzerine bina edilebilir. Bu prensibin dışında yer alan otoritelerin varlığını kabul etmek aklilik prensibine uymaz. Oysa Weber, Batı modernleşmesini sadece sistemsel bir dönüşüm olarak görmemiş, aksine bir rasyonelleşme süreci olarak okumuştur. Habermas Talcot Parsons'un kurumsal bireyselleşme ve sekülerleşme kavramlarına yaptığı katkıya atıf ile "Ben Bireyleri"<sup>68</sup>'nin en temel gereksinimi olan hukuk ve ahlakta herkesi kapsayan bir evrensellik talebinin normatif kontekstler ile aradaki bağın kopartılması ile olacağının altını çizer<sup>69</sup>. Bu Kantçı gelenekte ahlakın rasyonel evrenselleşmesi olarak ortaya konulan şeyden başka bir şey değildir. Dolayısıyla böyle bir kabul Habermas'a göre kollektif fiillerin, sosyal ve toplumsal davranışların genel geçer bir ahlaki temeli olması gerektiği anlamına gelecektir. Bütün bunlar Habermas tarafından iletişim eylemleri olarak kabul edilen eylemlerdir. Habermas bu temelin nasıl oluşacağını tartışırken, kendisini Durkheim'in "Bütün modern kurumların kökeninde kutsal bir arka plan vardır" kabulü ile karşı karşıya bulur. Zira bahsedilen şey bir ahlaki üst otoritedir. Habermas Durkheim'in bu tezini kabul eder<sup>70</sup>. Habermas bu durumu "iletişim eyleminin kutsal tarafından korunan bir kontekstte açığa çıkışı" olarak açıklar. Kutsal olanın büyüünün bozulması (Weber'in **Entzauberung**'u) ve gücünü yitirmesi böyle bir iletişim sürecinin bir parçası haline gelmesi ile olmuştur. Dolayısıyla Habermas'ın "Kelimelere Dökülmek" (**Versprachlichung**) olarak adlandırdığı süreç gerçekleşir, dile dökülmeyen şeyler dile dökülmek suretiyle dünyevileşir:

---

funktionalistischen Vernunft Cilt II. S.73; Shurkamp Verlag (Frankfurt Am Main)

<sup>68</sup> Alm. Ich Identitäten

<sup>69</sup> Age. S.427-428

<sup>70</sup> Age. S.118, 410

*“Kutsal alanın büyüünün bozulması ve iktidarından edilmesi ritüel açıdan sağlama alınmış normatif temel bir mutabakatın dilselleştirilmesi yoluyla gerçekleşir ve böylece iletişimsel eylemde mündemiç akılcılık potansiyeli ile de baş başa gider<sup>71</sup>”.*

Özetle Habermas kutsal olanın evrenselleşme ideali yolunda dünyevileştirilerek kullanımının sekülerleşme olduğunu öne sürer. Yani sekülerleşme kutsal olanı yok etmemekte, aksine kutsal olan form değiştirmesiyle birlikte kutsallığını yitirmektedir.

Kutsal olanın bir iletişim aracı olarak kutsal alan dışına çıkmak suretiyle sekülerleşmesine en tipik örnek Josef Mooser tarafından verilmektedir. Mooser, 19. Yüzyıl’da halk dindarlığının nasıl kutsal üzerinden dönüştüğüne ve dünyevileştiğine yer verdiği makalesinde özetle şu anlatıyı sunar:

19. Yüzyıl’ın ikinci yarısına kadar yaygın olan mucize dini anlayışı iki temel üzerine kurulmuştur: Bunların ilki ruhban olmayanlara manevi rehberlik yapan ruhbanlardır. İkincisi bu ruhbanların ortaya koyduğu din resmi ve tatbikatının mahiyetidir. Bu tatbikat inananlara bir bakireden doğan Tanrı’nın körleri görür kıldığını, ölüleri dirilttiğini ve daha nice doğaüstülükle dolu olduğunu anlatmaktadır. Mucize dininin Avrupa insanı için nasıl bir karaktere sahip olduğunu en tipik şekilde gözler önüne seren eserlerden birisi Daniel Defoe’nun veba yılı günlüğü eseridir<sup>72</sup>. Söz konusu eser günlük olarak gelişen bir takım doğa hadiselerinin Tanrı’dan bir işaret olarak okunması ve sürekli olarak Tanrının elinin dünya üzerinde olduğu şeklinde bir kanaati gözler önüne sermektedir. 17. Yüzyıl İngiliz edebiyatçılarından olan Defoe söz konusu eserde bu algının ne derece yerleşik olduğunu gözler önüne serdiği gibi, bir taraftan nasıl dönüşmekte olduğunu da tasvir eder. Eserde, bir tarafta doğa hadiselerini ve hayatı bütünüyle Tanrı merkezli bir okuma ile yorumlayan insan, diğer tarafta ise bu halk

---

<sup>71</sup> Age. S. 119

<sup>72</sup> Defoe, Daniel, Veba Yılı Günlüğü, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016

dindarlığını ve okuma biçimlerini tasvir eden eğitimli bir anlatıcı bulunmaktadır. Anlatıcı yıldız kayması, fırtına, sel gibi doğal hâdiselerin doğal işleyiş gereği gerçekleşmiş hadiseler olduğuna yönelik bir kanaat sahibi olmakla birlikte, halk dindarlığının temel karakteristiğini de gözler önüne serer ve bilimsel bir gözle okunmadığı yorumunu yapar. Mucize dininin tatbikatında ruhbanlar temel rol oynamaktadır. Halka rehberlik eden ruhbanlar sık sık ziyaret yürüyüşleri düzenlemekte, kutsal yerler ziyaret edilerek, azizlerden doğüstü taleplerin karşılanması beklenmektedir. Bunlar arasında, çocuğu olmayanlara çocuk verilmesi, hastaların iyileştirilmesi, mahsülün veriminin artması, ahır hayvanlarının sağlıklı ve verimli olması gibi talepler sayılabilir. Buna mukabil endüstrileşme sonucu fabrikalarda işçi olmaya başlayan çok önemli bir kitle vardır ve sosyalist hareketlerin de tesiri ile sendikalara üye olmaktadır. Katolik Kilisesi buradaki hakimiyetini yitirmemek için “Katolik sendikalar birlikleri” kurmuştur ve inananları bu birliklere üye olmaya çağırmıştır. Ancak bu birliklerde halka önderlik edenlerin ruhbanlar yerine işçi ve sendika önderleri olması bambaşka bir dönüşümü neticelendirmiştir. Bu dönüşüm inananlara anlatılan İsa portresinin dönüşümüdür. Sendikalarda anlatılan İsa mucizevi bir figür değil, bir devrimcidir. Zayıfların yanında, haksızlıkların karşısında, hak edene hakkını veren, haksıza karşı korkusuzca mücadele eden bir marangoz olan bu İsa resmi halk dindarlığının karakterini tamamen dönüştürmüştür. Mucize dini bir etik dine dönüşmüş, insanlara doğüstü bir kutsala değil, doğal bir devrimci öndere inanmaları önerilmiştir. Bu öneri büyük oranda kabul görmüş, halk dindarlığının rasyonel bir etik dine dönüşümü sosyalist hareketlerin etkisi ile gerçekleştiği muhakkaktır<sup>73</sup>. Bunda elbette Friedrich Engels’in sosyalist hareketleri Hıristiyanlık ile mukayese eden

---

<sup>73</sup>Mooser, Josef(1993); Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen. ;(Edit) Schieder, Wolfgang(1993); Volksreligiosität im 19. Jahrhundert S.144-156; Klett-Cotta Verlag (Stuttgart)

yaklaşımının etkisi büyüktür<sup>74</sup>. Bu yaklaşım devrimci bir Hıristiyanlık anlatısını sosyalist çevrelerde de hakim kılmıştır. Dolayısıyla Habermas'ın "iletişimsel bir aygıtla dönüşerek sekülerleşme" dediği şey İsa portresi üzerinden gerçekleşmiştir.

Son olarak sekülerleşmeye yaklaşımını ortaya koymaya gayret edeceğimiz kimse Jose Casanova'dır. "Modern Dünyada Kamusal Dinler<sup>75</sup>" isimli eserinde sekülerleşme teorisinin üç ayrı momentini olduğundan bahseder<sup>76</sup>:

- Toplumun farklılaşması ve sekülerleşmesi tezi
- Dinin marjinalleşmesi<sup>77</sup> tezi
- Dinin bireyselleşmesi tezi

Bu üç tez Amerika örneğinde herhangi bir şekilde bir sürecin parçaları olarak müştereklik göstermezken, Avrupa örneğinde bir arada ve ayrılmaksızın devam eden süreçlerdir. Casanova'nın sekülerleşme sürecinden ziyade sekülerleşmeye yönelik yaklaşımları analiz ettiği bir gerçektir. Luhmann'ın sekülerleşmeye yönelik ortaya konan tezlerin normatif karakterli olduğu şeklindeki tespiti Casanova'da da karşılık bulur. Casanova artık mutlak doğru kabul edilen, bu sebeple sorgulanmayan anlatıların sekülerleşmeye yönelik yaklaşımları domine ettiğinin altını çizer. Bunlardan ilki Westfalya Barışı'nın modern seküler devleti yarattığı söylencesidir. Bu o kadar yaygın bir söylem haline gelmiştir ki hiç kimse Westfalya Barışı'nın aslında modern seküler

---

<sup>74</sup> Kallscheuer, Otto(1991); Glaubensfragen, Über Karl Marx & Christus & andere Tote S.24; Frankfurter Verlagsanstalt (Frankfurt am Main)

<sup>75</sup> Casanova, Jose(1994); Modern Dünyada Kamusal Dinler; Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları (Sakarya) Baskı Tarihi 2014

<sup>76</sup> Age. S.27-46

<sup>77</sup> Türkçe tercümede "Dinin gerilemesi" olarak verilmiştir.



devleti değil, mezhep esasına dayalı konfesyonel devleti doğurduğunu düşünmez<sup>78</sup>. İkinci yaygın ve kolay kolay sorgulanmayan söylence demokrasi ile seküler olmanın iç içe geçmiş kavramlar olduğudur. Bu kabule göre bir sistem olarak demokrasi seküler karakterde olmak zorundadır. Oysa cari tatbikat bizlere Kuzey Kore, Çin, Küba gibi en radikal karakterde seküler devletlerin demokrat olmadıklarını, buna karşın demokrasi standardı en yüksek olan ülkelerde dindarlık oranının azımsanmayacak seviyede olduğunu gösterir. İngiltere, İsveç gibi örnekler ise, devlet ile mezhebin iç içe geçmesine örneklerdir ve hiç kimse bu ülkelerin demokratik standardını sorgulamaz<sup>79</sup>. Unutulmaması gereken en önemli husus Avrupa ülkelerinin kahir ekseriyetinde sekülerleşmenin demokratikleşmeyi doğurmadığı, aksine demokrasi sonrası toplumun giderek sekülerleştiğidir<sup>80</sup>.

Avrupa’da din hakkında yaygın olan negatif imajın da temeli bu normatif olarak sunulan imaj olmalıdır. Örneğin Danimarka halkı, hiçbir şekilde din kökenli çatışma yaşamadığı halde yüzde 86 oranında “dinin çatışma kaynağı olduğu”nu ve yüzde 79 oranında dinlerin tahammülsüz olduğunu düşünmektedir. Bu kanaat ancak bir söylencenin neticesi olabilir. Casanova, Eric Hobsbawm’dan alıntı ile 1914-1989 arasında geçen dönemin dünya tarihinin en şiddet dolu, en kanlı, en fazla soykırımının yaşandığı dönemi olduğunu ve bu katliamların hemen hiçbirisinin dini fanatizm sebebi ile olmadığını altını çizer<sup>81</sup>. Casanova’nın bu yaklaşımı Ulrich Beck’in dinlerin şiddet potansiyeli hakkındaki yorumu ile büyük oranda örtüşür. Beck, **Entzauberung**’un

---

<sup>78</sup> Casanova, Jose(2009); Europas Angst vor der Religion S.18; Berlin University Press (Berlin)

<sup>79</sup> Age. S. 20-21

<sup>80</sup> Age. S. 28

<sup>81</sup> Age S. 22-23

kurbanı olan dinlerin refleksif modernleşmenin aygıtları haline geldiğini ifade etmiştir<sup>82</sup>. Dolayısıyla dinler sekülerleşme ve modernleşme süreçleri sonucunda kendi dinamiklerini kaybetmiş, bu dinamikler dışında modern dinamiklerin yardımı ile varlıklarını sürdürmeye çalışır hale gelmiştir.

Sekülerleşmenin bu şekilde normatif bir söylence haline gelmesi bizzat bir öğrenim süreci haline gelmiş ve sekülerleşme bu süreç ile kendi yayılmasını sağlamıştır. Casanova bunu ortaya koymak ister şekilde, yapılan araştırmaların, söz konusu toplumsal öğretinin yaygın olarak sürdüğü Avrupa'da insanların kendilerini olduklarından daha az dindar lanse etmeye, buna karşın dinin imajının oldukça pozitif olduğu Amerika'da insanların olduklarından daha dindar görüldüklerine atıfta bulunmaktadır<sup>83</sup>. Özetle, Casanova, sekülerleşmenin bir modern mitos olarak söylenceler üzerinden kendisini yeniden üreten ve varlığını sürdüren bir süreç olma özelliğine dikkat çeker.

Yukarıda zikredilen tezler göz önünde bulundurulduğunda sekülerleşmenin tanımı üzerinde bir ittifak olduğu dikkat çeker. Buna mukabil sekülerleşmenin dine olan etkisi üzerine iki farklı yaklaşımın ortaya konulduğu, bunların ise dinin tasfiye edildiği, yani fonksiyonsuzlaştığı tezi ile dinin farklı fonksiyonlar icra ettiği tezi olduğu görülür. Ancak her halükarda bütün tezlerin üzerinde müttefik olduğu yorum, sekülerleşmenin modernleşmeye içkin olduğudur. Comte açısından sekülerleşme, insanoğlunun mutlaka uğrayacağı bir durak iken, Weber bunu Batı medeniyetinin bir ürünü olarak yorumlar. Luhmann ve Casanova'nın katkısı ise sekülerleşmenin her zaman doğal bir süreç olarak

---

<sup>82</sup> Beck, Ulrich (2008); *Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen* S. 225; Verlag der Welt Religionen (Frankfurt Am Main)

<sup>83</sup> Casanova, Jose(2007) “ Säkularismus-Ideologie oder Staatskunst“ S.35; *Transit Dergisi* 39. Sayı

yaşanmadığı, aksine normatif bir gereklilik olarak sunulması ile birlikte sanal bir biçimde büyütüldüğüdür.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### SEKÜLERLEŞMENİN MAHALLERİ AVRUPA SEKÜLERLEŞMESİNİN İKİ YÜZÜ: KAMUSAL ALANIN SEKÜLERLEŞMESİ & DÜNYA ALGISININ SEKÜLERLEŞMESİ

Bundan önceki iki bölümde **sekülerleşme** kavramının ne anlama geldiği ve mahiyetinin ne olduğu, dolayısıyla nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği hakkındaki tezlere yer verildi. Bu bölümde ise sekülerleşmenin mahallinin neresi olduğu, sekülerleşmenin nasıl bir sahada gerçekleştiği hakkında bir analizi ortaya koymaya gayret edeceğiz. Böylelikle, kavramın tanımını yapmış olarak bir sonraki bölümde sekülerleşme sürecinde Batı Hıristiyanlığı'nın oynadığı role geçiş yapabileceğiz. Öte yandan bu bölümde, birbirinden farklı tezler ortaya koymaya ve bunların birbirleri ile aralarındaki farklılıklara dikkat çekmeye gerek duyulmadı. Bunun en önemli sebebi, sekülerleşmenin mahalli konusunda büyük oranda bir tartışmanın yaşanmış olmamasıdır. Sekülerleşmenin gelişmesi muhtemel iki alan son derece bellidir: Kamusal alan ve bireysel alan. Diğer bütün kategorik izahlar bu iki alanın alt kategorileri olarak zikredilmeyi hak eder. Bu iki alandan özellikle ilki olan kamusal alanın sekülerleşmesinin sekülerizasyon ile doğrudan ilişkili olduğu açıktır.

Avrupa sekülerleşmesinin en karakteristik özelliği teolojik bir dönüşüm olarak ortaya çıkması, dini çevrelerde yaşanan tartışmaların ardından siyasal erk ile girilen mücadele ve akabinde yaşanan sekülerizasyon sürecidir. Öte yandan sekülerizasyon sürecinin nasıl ve hangi sahada yaşandığı önemli bir soru ve sorun olarak karşımıza çıkar. Zira sekülerleşmenin mahiyetinin ne olduğu ve bu mahiyete uygun olarak nasıl bir sekülerizasyon sürecinin yaşandığını ortaya koymak zaruridir. Charles Taylor, *Seküler Çağ* isimli eserinde sekülerleşme öncesi Avrupa'da inancın iki temel merkezde yaşandığını ve bu iki merkezin insanları istisnasız olarak Tanrı'ya bağladıklarını ifade eder. Bunların ilki büyük oranda sihirli bir dünya algısı ve kozmoloji tasavvuru, ikincisi

ise yaşanan toplum ve kurumlarıdır. Her iki merkezin orta noktasında Tanrı bulunmaktadır ve insanları ister istemez bir Tanrı'nın varlığı düşüncesine sevk ederler. Tanrı yalnızca dünyayı yaratmış olmakla dünya tasavvurunun merkezinde değildir, aksine yağmur, fırtına, kuraklık gibi doğal olaylarının da faili olarak görülmektedir. Böylece Tanrı, Ortaçağ insanının kainat algısının merkezinde yer almaktadır. Buna mukabil sistem ve sosyal kurumlar, ki bunlara en ufak Kilise cemaatinden loncalara, ufak beyliklerden krallıklara kadar her türlü organizasyon dahildir, dini ritüeller ile iç içe geçmiş şekilde varlıklarını sürdürmektedir. Böylelikle insanlar Tanrı ile hemen her yerde bir şekilde muhatap olmaktadır<sup>84</sup>. Bu şekilde bir ortamda sekülerleşmenin gerçekleşmesi için yaşanması gereken dönüşüm açıktır. Kamusal alanın, Tanrı'nın mutlak varlığından arındırılması, bireysel anlamda da sekülerleşmenin sürmesi ve yayılması için gereklidir. Bu, ahlaki ve manevi bir dönüşümün tamamlanmasına yer yer önyak olacak, yer yer ise böylesi bir dönüşümü tamamlayacak olan faktördür. Söz konusu dönüşüm ise sekülerizasyon ile gerçekleşmesi mümkün bir şeydir. Ancak yukarıdaki izah, sekülerizasyonun ancak bir vechesini bizlere anlatmaktadır. Sekülerizasyonun bir de pek değinilmeyen, ancak dini kurumlar tarafından gerçekleştirilen, gerçekleşmesi talep edilen bir tarafı vardır.

Sekülerleşme ile sekülerizasyon arasındaki en açık farklardan birisinin, sekülerleşmenin belirsiz bir dönemde başlamış ve devam eden bir süreç olması, sekülerizasyonun ise belli bir sürede vuku bulacak ve belli sayıda emtiayı hedefleyen bir hukuki tutum olduğu ilk bölümde beyan edilmiştir. Sekülerizasyona tabi tutulan kurumlar, yaşayan bir dinin kurumları olmak özelliği ile sekülerize edilmiş kurumlardır. Bu bakımdan sekülerizasyonun yalın bir hukuki süreç olarak okunması mümkün değildir. Aksine sekülerizasyon bu bakımdan sekülerleşmenin aynı zamanda bir parçası

---

<sup>84</sup> Taylor, Charles(2007); Seküler Çağ S.31-32; İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul) Baskı Tarihi 2014

olmuştur. Dolayısıyla sekülerizasyonu din karşıtı bir süreç olarak okumak mümkün olacağı gibi din kurumu tarafından tecviz, hatta teşvik edilen bir süreç olarak da okumamız mümkün olacaktır.

Gerek sekülerleşmenin gerekse sekülerizasyonun her safhasında din karşıtı süreçler olduğu ve dînî referanslara ihtiyaç hissetmeden ilerlediklerini iddia etmek mümkün değildir. Yaşadığımız çağ itibarıyla bunu böyle algılıyor olsak dahi, söz konusu süreçlerin ortaya çıktığı Ortaçağ'ın sonu, Yeni Çağ'ın başlangıcı olan devirlere denk gelen bir zamanda her sınıftan insan aklını şekillendiren şeyin bizzat din olduğu hatırdan bulundurulmalıdır. Bu kabul bizleri anakronik tespitler yapmaktan alıkoyacak, yorumlamaya çalıştığımız çağa uygun bir noktadan başlamamızı mümkün kılacaktır. Her şeyden önce bu devirde, Taylor'un da altını çizdiği gibi Tanrı'nın olmadığı bir düşünce sistemine, Kilise'nin kuşatmadığı bir sosyal alana denk gelmek mümkün değildir. Bu ise hem sekülerleşmenin hem de sekülerleşmeye bağlı sekülerizasyonun başlangıç noktasının, merkezinde Tanrı olan bir düşünce sistemi olmasını zaruri kılar. Bu sebeple sekülerizasyonun ilk safhasının Hıristiyanca bir karşı çıkış ile Kilise kurumuna yönelmiş olması gerçeği ile karşı karşıya gelmekteyiz. Bunu, din karşıtı sekülerizasyonun bir ön safhası olarak görmek mümkün olacağı gibi; aksi bir okuma ile dinin icabı olarak yapılan ve dini tasaffi ettirmeyi amaçlayan dini bir hareket olarak görmek de mümkündür. Söz konusu iki yorum birbirine tezat teşkil etmeyeceği gibi, aksine tamamlayıcı iki yorum olacaktır. Çünkü, bu süreçte sürdürülen sekülerizasyon, dini sosyal hayattan çıkarmayı amaçlamaz. Aksine Kilise kurumunu belli sahalardan ötelemeyi amaçlayan böylesi bir sekülerizasyon, bir başka dindarlık tipini var kılmayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte, kurumsal bir din olan Batı Hıristiyanlığının bir kez ötelenmeye başlaması, dinin de sosyal hayattan öteleneceği bir sonraki sürecin başlatıcısı olmuştur. Dolayısıyla, sekülerleşmenin nüvesini Hıristiyanlıkta bulabildiğimiz gibi, sekülerizasyonun nüvesini de Hıristiyanlıkta bulmamız mümkün, hatta zaruridir. Şu halde reformasyon döneminde ve hemen sonrasında yaşanan

sekülerizasyon hareketlerinin Hıristiyanca kaygılarla yürütülmüş faaliyetler olduğunu ve bu karakterdeki bir sekülerizasyonun Hıristiyanca bir faaliyet olduğunu iddia edebiliriz. Bu iddiamıza girişmeden önce konfesyonel sekülerizasyon öncesi dönemde Kilise'nin doğru inanç adına sapkınların mallarını nasıl müsadere ettiğine dair birkaç örnek ortaya koymak faydalı olacaktır. Böylelikle, doğru inanç namına sapkın inanç sahiplerinin mallarını ellerinden almak anlamına gelecek olan hıristiyanca sekülerize etme fiilinin Avrupa'da zaten var olan bir tutum olduğunu ortaya koymuş olacağız.

Sekülerize etmenin emvali ve yetkiyi dini kurumun elinden almak olduğunu altını ilk bölümde çizmiştik. Bunu bir kurumun yapması mümkün olduğu gibi kurumlaşma olmadan vuku bulması da mümkündür ve bu tutumun örneklerine de rastlanmaktadır. Şüphesiz Hıristiyanca bir sekülerizasyondan bahsedeceksek, bu tutumun ilk örneğinin Hz. İsa tarafından tapınak baskınında ortaya konduğunu söylemek mümkündür. Mabedde satış yapan seyyar satıcıların kovulması ve dinin tasaffi ettirilmesine yönelik bu tutum kendisinden sonra gelen Hıristiyanlar tarafından çokca örnek alınmıştır. Burada Hıristiyanca sekülerize etme adına Ortaçağ boyunca yaygın dört tutum karşımıza çıkmaktadır:

- Maddeyi ve maddi dünyayı kötü gören Augustinusçu dünya görüşü sebebi ile inananları maddeden uzaklaştırma çabası
- Bir kurum olarak Kilise'nin, gücünü tahkim etme çabası
- Dünyanın sonunun geldiği inancı ve nihilist ruh hali
- Doğru inancı yaymak ve sapkın inancı zayıflatma çabası

Böylesi bir sekülerizasyonun en tipik örneği 1209 yılında güney Fransa'da bulunan Albi şehrine düzenlenen Haçlı Seferidir. Burada bulunan Katharların, Katolik Kilisesi'nin öğretileri haricinde bir inancı benimsemeleri sebebiyle düzenlenen Haçlı Seferi, Albi şehrinin ve Katharlara ait mabedler ile kutsalların yok edilmesini

amaçlamaktadır<sup>85</sup>. Sonuçta Haçlı Seferi amacına ulaşmış, Katharların bir kısmı öldürülmüş, bir kısmı ise kaçmayı başarmıştır. Kaçmayı başaran Katharlar inançlarını sürdürmeyi denedilerse de ellerinden kutsalları alınmış bir topluluk olarak bir süre sonra inançlarını kaybetmişler, Katharlık yok olmuştur<sup>86</sup>. Bu yok oluş, kılıçla katletmek kadar kutsal ile ilişkiyi kesmek ve dini tatbikattan uzaklaştırmak ile de gerçekleşmiştir. Benzer bir sekülerizasyon süreci ile Jan Hus taraftarları da karşılaşmıştır.

İnanç temelli sekülerizasyon bahsinde değinilmesi gereken en önemli hadise ise Reformasyon döneminde ortaya konan sekülerizasyon faaliyetidir. Bu noktada Casanova'nın ikazını hatırlamalı ve Westfalya Barışı'nın konfesyonel özelliğine atıfta bulunmalıyız. Bu bakış açısı bizleri mezhep savaşları sonunda meydana gelen sekülerizasyonu din karşıtı bir sekülerizasyondan ziyade din kaynaklı bir sekülerizasyon olarak okumaya sevk edecektir. Bu doğru bir okumadır, zira bununla amaçlanan, sekülerizasyona tabi tutulan bölgeleri dinsizleştirmek değil, doğru inancın yayılması için yanlış inanca ait kurumların ortadan kaldırılmasıdır. Öte yandan defaatle dikkat çektiğimiz gibi 17. Asır'da din karşıtlığı gibi bir düşünce ve motivasyonun olması tasavvur edilemez. Aksine, bütün talep doğru inancın tesis edilmesi ve yaygınlaştırılması, sapkınların ise döndürülmesi yahut yok edilmesidir. Bu dönemde ortaya konan sekülerizasyonun dini karakteri Hessen-Rheinfels Kontu Ernst'in 1656 tarihli *Discreten Catholischen* adlı eserinde ifade ettiği şu düşünceler ile daha yakından görülecektir:

*“...Peki Kilise'nin içinde bulunduğu bu mahzurlu durumun kaynağı nedir? Bu sorunun ikna edici yanıtı şudur: Roma İmparatoru Konstantin ile birlikte dünya Kilise'nin içine girmiştir. Gerçek ve Tanrı'yı hoşnut edecek olan Kilise anayasası ilk yüzyıllarda ortaya konulmuş olmalıdır. Bunlar bir piskopostan ziyade birer prence ve*

---

<sup>85</sup> Baier, Lothar(1984); Die große Ketzerei, Verfolgung und Ausrottung der Katharer durch Kirche und Wissenschaft S. 113-122; Klaus Wagebnach Verlag (Berlin)

<sup>86</sup> Age. S.173



*derebeyine benzeyen Alman piskoposlarından farklı bir din adamı resmini ortaya koymaktaydı. O dönemin din adamları din ile dünya işini birbirine karıştırmayan, siyaset gütmeyen ve kılıç ile iktidar savaşı vermeyen adamlardı.*<sup>87</sup>”.

Reformasyon döneminde hakim olan bu hissiyat, dönem insanının sekülerleşmeden Kilise'nin dünyanın dışına çıkması hadisesini değil, dünyanın Kilise'nin içine girmesi, yani Kilise'nin dünyevileşmesi olarak anladığını ortaya koyar. Gregoryen Reform<sup>88</sup> ile dünyevileşen Kilise, teolojinin bir üniversite disiplini olarak gelişmesi ve halka yayılması ile birlikte başlayan öze dönüş süreci sonunda yozlaşmış bir kurum olarak görülür hale gelmiştir. Bu kanaatin yalnız Protestanlar arasında yaygınlaşmış olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Zira Hessen-Rheinfels Kontu Ernst, Vatikan'da yürüttüğü sekülerizasyon görüşmeleri esnasında, piskoposluk devletleri olan Köln, Mainz ve Trier'in, Hessen-Kassel, Kursachsen ve Württemberg arasında pay edilmesini, yegane şartın ise **reforme edilmiş bir Katolikliğin** bölgede tahkim edilmesi olduğu talebini ortaya koymuştu<sup>89</sup>. Katolikler arasında da Kilise'nin reforme edilmesine yönelik güçlü talepler yükselmiştir. Dolayısıyla bu dönemdeki sekülerizasyonun Reformasyon sürecinde meydana gelen Protestanca bir tutum olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Konfesyonel sekülerizasyonun karakteri ile ilgili iki yorum yapmak mümkündür: Bunlardan ilki konfesyonel sekülerizasyonun doğru inancı yaymak ve sapkın inancı yok etmek yolunda atılmış bir adım olduğu, ikincisi ise taraf olunan dinin reforme yahut tasaffi edilmesi yolunda atılmış bir adım olduğudur.

---

<sup>87</sup> Raab, Heribert(1976); Geistige Entwicklungen und historische Ereignisse im Vorfeld der Säkularisation; (Ed) Rauscher, Anton(1976); Säkularisierung und Säkularisation vor 1800 S.16; Ferdinand Schöningh Verlag (Münih)

<sup>88</sup> Gregoryen Reform konusu çalışmamızın 4.2.1. Bölümü olan “Kilise'nin Romalılılaşması” bahsinde incelenmiştir.

<sup>89</sup> Age. S. 17

Bu iki tutumun da müşterek olarak hizmet ettiği husus Ortaçağ inanç topluluklarının varlık endişesidir. Hans Maier bu dönemde ortaya konulan konfesyonel tutumun diğerini yok etmekten ziyade, varlığını sağlama almak ve kendi pozisyonunu stabilize etmek kaygısı güttüğünü öne sürer<sup>90</sup>. Elbette korkulan şey inançsızlığın hakim olması değil, sapkın inancın baskın çıkmasıdır. Sekülerleşme böylesi bir durumda kendisine gelişecek oldukça münbit bir zemin bulmuştur. Zira mezhep savaşlarıyla bitap düşmüş mutaassıp Avrupalı için seküler kurumların yaygınlaşması, sapkın kurumların yaygınlaşmasına tercih edilecek bir durumdur. Böylesi bir endişe ortamında bir orta yol bulma ihtiyacı hasıl oldukça seküler kurumların kurulduğuna şahit olunmaktadır. Bunlar arasında en ünlüsü daha önce de beyan edildiği üzere Münster Üniversitesi'dir. Buna mukabil Münster Üniversitesi ilk örnek değildir. Münster Üniversitesi'nden çok önce, mezhep çatışmalarının henüz başladığı 1527 tarihinde Kont Philipp, Marburg'a bir yüksek okul inşaa etmeyi planlamış ve bunu Kilise'den sekülerize edilen topraklarda gerçekleştirmeye niyet etmiştir<sup>91</sup>. Philipp'in bu çabasının hüsnü kabul görmesini izah etmek oldukça basittir: Protestanlığın en önemli merkezlerinden ve Luther-Zwingli müzakerelerine ev sahipliği yapmış olan Marburg Kilise'ye ait bir kurumu sekülerize etmektedir. Bu ise Deccal'in zayıflaması anlamına gelmektedir.

Konfesyonel kaygılarla başlayan bu sekülerizasyon hareketlerinin, mezhepler arası gerginlik sona erdikten sonra ekonomik kaygılar ile sürdürüldüğü muhakkaktır. Bu konfesyonel sekülerizasyon ile din karşıtı sekülerizasyon olarak okuyabileceğimiz 1804 Sekülerizasyonu arasındaki bir geçiş safhasıdır. 1804 öncesi sekülerizasyon o kadar güçlü etkiler meydana getirmiştir ki, modern devletin kuruluşunu bu hadiseye borçlu

---

<sup>90</sup> Maier, Hans(1990); Katholisch-protestantische Ungleichgewichte seit dem 18. Jahrhundert. Ein Vorspiel zum Kulturkampf; (Ed) Till, Rudolf/Traniello, Francesco(1990); Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern S.20; Duncker&Humboldt Verlag (Berlin)

<sup>91</sup> Brandi, Karl(1927); Reformation und Gegenreformation S.159; Societäts Verlag (Münih)

olduğu pek çoklarınca savunulmuştur. Sekülerizasyonun modern devleti doğuran amil olduğuna yönelik kabullerin temel savı, devletin iktidar tekeline tesis etmekteki en büyük engelin Kilise'nin teritoryal hakimiyet şeması olduğudur. Buna göre sekülerizasyon, Kilise'ye İvestitur Tartışması sonrası tanınan hakları ve tahsis edilen arazileri elinden alarak Kilise'yi zayıflatmaktan ziyade devleti güçlendirmeyi amaçlar<sup>92</sup>. Konfesyonel çatışma seküler siyaset için bir fırsat zeminini doğurmuştur ve sekülerizasyon ile devlet kendisini sınırları içinde her yerde hakim hale getirmiştir. Öte yandan sekülerizasyon, konfesyonel çatışmanın ardından ekonomik bir motivasyon ile sürdürölür hale gelmiştir. Sekülerizasyon sayesinde kendisini hakim kılan siyasal erk, ihtiyaçlarını da sekülerizasyon ile görür hale gelmiştir. Alman edebiyatının öncülerinden Sophie von La Roche bu durumu şu şekilde tasvir etmektedir: “*Kilise'ye ait bölgeler ve manastırlar prenslerimizin gözünde hıyn-i hacette bozdurulacak ihtiyat akçesinden başka bir şey değildir. İlk ihtiyaç duyduklarında bunlara saldırmakta ve bölüşmekte bir beis görmezler.*”<sup>93</sup>. Söz konusu finanse etme çabası özellikle Yedi Yıl Savaşları esnasında yoğunlaşmış ve Kilise'nin malları, savaşı finanse etmek için devlet tarafından yoğun şekilde sekülerize edilmiştir<sup>94</sup>.

Din adına sekülerizasyon ve finansal ihtiyaçtan dolayı sekülerizasyon safhaları Fransız İhtilali ile birlikte din karşıtı sekülerizasyon safhasına geçiş ile devam etmiştir. Ağustos 1789 ile Şubat 1790 arasında geçen beş aylık süreçte Katolik Kilisesi'nin elinden bütün feodal hakları alınmış, eğitim, sağlık gibi sosyal hizmetleri geçici süre sürdürmelerine göz yumulmuş, ancak iki yıllık bir sürecin sonunda Kilise söz konusu haklarından da mahrum edilmiştir.

---

<sup>92</sup> Wimmer, Johann(1993); Evolution der Politik-Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Politikwissenschaft S. 229; Facultas Verlag (Viyana)

<sup>93</sup> Raab; Age. S.9

<sup>94</sup> Age. S.30

Napoleon'un 15 Temmuz 1801 tarihinde Kilise ile imzaladığı Konkordat antlaşması Avrupa'da devlet ile Kilise arasındaki ilişkilere yeni bir hukuki zemin kazandırmıştır. Bu antlaşmanın 13. Maddesi, Kilise'nin, bundan sonraki süreçte seküler bir sistemde var olmak istiyorsa, her şeyden önce kamusal talepler ile ortaya çıkmaması gerektiğini beyan eder<sup>95</sup>:

*“Katolik dininin huzuru ve yeniden sağlıklı bir biçimde diriltilebilmesi için dikkat edilmesi gereken öncelikli şart şudur: Ne mevcut Kilise ne de kendisini onun varisi olarak görecektir olanlar, şimdi ve gelecekte sekülerize edilmiş olan emval ve haklar üzerinde bir daha hak iddia etmeyecek; bu anlamda bir rahatsızlığa mahal vermeyeceklerdir”* .

Napoleon, Fransa'da ve kendisi tarafından fethedilmiş olan Alman topraklarında yasalaştırdığı bu madde ile birlikte piskoposlara Katolik Kilisesi üzerindeki baskılara yönelik“mutedil ve kabul edilir bir düzelme” (traitement convenable) vaad etmiştir.

Fransa laik devleti tesis ederken Katolisizme büyük darbe vurmuş ve dini kamusal alanın büyük oranda dışına itmiştir. Buna mukabil Kilise'nin sosyal hizmet gören bir takım organlarının ortadan kaldırılmayışı, Kilise kurumlarının yerlerine ikame edilecek ve sosyal ihtiyaçları karşılayacak kurumların olmaması sebebiyledir. Buna mukabil Bourbonlar'ın 1815'te geri dönerek II. Cumhuriyet'i tekrar tesis etmeleri ve akabinde cumhuriyetin tekrar kurulması üzerine Kilise'ye ait kamusal hizmet veren kurumların tamamen sekülerize edilmesine karar verildi. Bauberot bu durumu şu şekilde açıklar:

*“Laik bir okulun yaratılmasına öncelik verilmesi baştan kararlaştırılmış bir şey değildir. II. İmparatorluğun sonunda Gambetta “Belleville” adı verilen cumhuriyetçi programı sunduğunda, daha çok Kilise ve devletin birbirlerinden ayrışmasına vurgu yapılır. Oysa cumhuriyetçiler okulun laikleşmesi projesine bu ayrışmadan en az yirmi*

---

<sup>95</sup> Von Oer, Rudolfine Frein(1978); Die Säkularisation von 1803- Durchführung und Auswirkungen; (Ed) Rauscher, Anton(1978); Säkularisierung und Säkularisation im 19. Jahrhundert S.11; Ferdinand Schöningh Verlag (Münih)

*sene önce girişmiştir. Öyleyse bu öncelik neden değişmiştir? II. İmparatorluk, özellikle ilk başlarda ordu ve Kilise'nin ittifakının sembolüdür. Cumhuriyetçiler böyle bir ittifakı dağıtacakları vaadiyle yola çıkmayı zorunlu gördüler. İktidara geldiklerinde, söz konusu ittifakın zorunlu olarak Kilise'nin devletin içine sızması anlamına gelmediğini çabuk anladılar. Buisson laiklik tanımı yaparken devletin laik olduğunu ve laikleşme sürecinden en uzak kalanın devletin ilköğretim kurumları olduğunu yazmıştı. Böylece laikleşme sürecini taçlandırarak gelişmenin devlet okullarını laikleştirmek olduğu sonucuna varılır. Kilise ile devletin birbirinden ayrılması hedefi ise bundan sonra neredeyse anılmaz olur<sup>96</sup>.”*

Okulun laikleşmesi, bireyin laikleşmesi yolunda son vuruş olmuştur. Din ve ahlak bilgisi dersi kaldırılmış, yerine ahlak ve vatandaşlık bilgisi dersi konmuştur<sup>97</sup>. Dolayısıyla modern devlet Tanrı'ya kul değil, kendisine vatandaş yetiştirmeyi temel amaç olarak gördüğünü ortaya koymuştur. Hatta mümkünse Tanrı'ya kul olmaması, olmasından evladır, zira değerler arası içsel bir çatışmaya mahal vermenin kimseye faydası yoktur. Bu amaçla öğrenciler ile aralarındaki bağ kopartılmış, okulda dini pratik yasaklanmış, öğrencilere Kilise'de ayin yapabilme imkanı tanınmıştır. Buna karşın ibadet Kilise duvarları ile tahdid edilmiş olur. Bundan sonra gelecek kuşaklar bu öğretinin yetiştirdiği nesiller olacaktır.

Görüleceği üzere sekülerizasyon üç safhada gerçekleşerek kamusal alanın sekülerleşmesine katkıda bulunmuştur.

- Bunlardan ilki inançlar arasında doğru ve sapkın ayrımı yapma ve doğruyu tahkim ederek sapkını yok etme çabasıdır. Burada sekülerize etmekteki temel motivasyon sekülerleştirme değil, aksine daha dindar bir pratiği tahkim etmektir.
- Bu safhada gerçekleşen sekülerizasyon bir yatınlığı doğurmuş ve Kilise'ye tahsis edilen emval aşamalı olarak nakde tahvil edilmiştir. Ancak Kilise'ye ait

---

<sup>96</sup> Bauberot; Age. S.16

<sup>97</sup> Age. S.18

mallar bir kerede sekularize edilmemiş, sosyal faydaları gözetilmiş, ihtiyaç duyuldukça paraya çevrilmiştir. Bu safhada sekularize etmemek ile sekularize etmek arasında temel motivasyon anlamında bir fark yoktur. Her ikisi de çıkar maksimizasyonunu amaçlayan ve idealist bir duruşu ortaya koymayan tutumlardır.

- Üçüncü safha ise ilk safhanın bir benzeri, ancak daha şiddetli bir pratiği ortaya koymuştur. Doğru inanç-sapkın inanç ayrımı artık yapılmamaktadır. Aydınlanma ile girilen süreçte inanç, bizzat sapkın bir şeydir ve sekularizasyon ile zayıflatılarak kamusal alandan eli ayağı kesilmelidir. Bu pratik kökenlerini sapkın inançları yok etme sekularizasyonunda bulur. “Sapkın ilan edilen inanç sekularize edilerek yok edilebilir” önermesi, inancın sapkın olarak görülmesi ile birlikte “inanç sekularize edilerek yok edilebilir” olarak okunmuştur. Bu safhanın, ikinci safhaya göre daha idealist bir tutum ortaya koymakla birlikte pragmatist ve çıkarıcı taraflarının olduğu göz ardı edilemez. Sekularizasyon ile boşalan alana devletin yerleşmesi “iyi vatandaş” yetiştirme pratiğine katkı sağlamıştır.

Sekülerleşmenin kamusal alandaki gelişmesinin genel hatlarını bu şekilde, sekularizasyona bağlı bir faktör olarak ifade ettikten sonra bireysel sekülerleşmeye değineceğiz. Bu ise, çalışmamızın asıl konusunu teşkil edecek olup, Avrupa halk dindarlığında yaşanan bir dönüşümün ortaya konması şeklinde olacak. Çalışmamızın dördüncü bölümü sekülerleşmenin halk dindarlığındaki din algısı ve bu algının nasıl dönüşüp şekillendiğine dairdir. Bunu ortaya koymak için Hıristiyanlığın inanç ve tatbikat dinamiklerine ve bunların zaman içindeki dönüşümlerine dair bir analiz bu bölümde yer alacaktır.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### SEKÜLERLEŞMENİN BİR PARÇASI OLARAK KATOLİK HİRİSTİYANLIK

Bireysel alanın sekülerleşmesi, dünyayı Tanrı merkezli bir perspektiften gören insanın bu algısını nasıl yitirdiğinin hikayesidir. Buraya yönelik geleneksel izahlar, pozitif bilimin gelişmesi ve dünyayı algılamada dini anlatılar yerine bunların kullanılmaya başlaması ile sekülerleşmenin yaygınlaştığı şeklindedir. Buna mukabil bireyin algısındaki dinin nasıl bir temele sahip olduğu ve ne gibi bir dönüşüm geçirdiği, halk dindarlığını dönüştürdüğü kadar bireyin sekülerleşmesini de derinden etkileyen faktörlerdir. Bu sebeple bu bölümde Batı Hıristiyanlığı'nın dinamiklerine ve bunlar içinde yaşanan temel dönüşüme atıf ile, sekülerleşme sürecinde Katolisizmin oynadığı rolü inceleyeceğiz.

Hıristiyanlık dininden bahsederken iki önemli amil karşımıza çıkar. Bunların ilki Hıristiyan düşüncesi ve inancı, ikincisi ise Kilise ve Kilise'ye bağlı kurumlardır. Söz konusu iki amilden ilki, bir Hıristiyan'ın Tanrı ve dünya algısını şekillendiren inanç esasları ve felsefi geleneklerdir. Buna mukabil Kilise ve Kilise'ye bağlı olarak faaliyet gösteren kurumlar, kurumsal bir din olan Hıristiyanlığın tatbikat şekillerini ve dinin halka nasıl aktarıldığını ortaya koymaları bakımından önemlidir. Hıristiyan inancı ve felsefi geleneği Hıristiyan tasavvurunu şekillendirirken, kurumlar bir Hıristiyanın günlük yatkınlıklarını belirler. Gerek Kilise kurumu gerekse Hıristiyanlık inancı ve düşüncesi salt Avrupa dinamikleri ile şekillenmiş değildir. Bu bakımdan bu unsurları anlayabilmek için Hıristiyanlık dinini meydana getiren dinamikleri çalışmamıza fayda sağlayacak yönleri ile ortaya koymak zaruridir.

Hıristiyan inancını ve Tanrı-dünya tasavvurunu ortaya koyarken iki temel amil ile meşgul olmamız zaruridir. Bunlardan ilki, tarihsel gelişimi içinde Hıristiyanlığın

teologlar tarafından ortaya konan anlatısıdır. **Kilise Babaları** olarak adlandırılan ilk dönem teologlardan itibaren Hıristiyanlık dinamik bir biçimde izah edilmiş ve Hıristiyanlığa ait bahisler izah edilerek Hıristiyan tasavvuru şekillendirilmiştir. Çalışmamızın maksadı bir Hıristiyan düşüncesi tarihi yazmak olmadığı, aksine tezimiz açısından merkezi önem arz eden ve inancı dünyevileştiren temel tasavvurları ortaya koymaktır. Bu sebeple bu bölümde Hıristiyanlık inancı ve düşüncesinin sekülerleşmeye temel teşkil edecek birkaç merkezi figüre ve bu kimseler tarafından işlenen konulara atıfta bulunacağız. Hıristiyan tasavvurunu ortaya koyarken değinmemiz gereken ikinci amil ise, Hıristiyan'ın dine yaklaşımını şekillendiren yatkinlıkların neler olduğudur. Bu yatkinlık, din ile ilişkide bir Hıristiyanın nasıl bir pozisyonu olduğu, etken ve edilgen olduğu sahalara hangileri olduğu sorusunun cevaplanması ile tespit edilebilecektir. Bu amaçla kurumsal bir din olan Batı Hıristiyanlığında ruhban-ruhban olmayan ilişkilerinin karakterini ortaya koymamız zaruridir.

## I. Hıristiyan Tasavvuru

Hıristiyanlık ilk çıktığı dönemde Musevilik dininin bir mezhebi olarak yorumlanmıştır. İlk dönem Hıristiyanlar, Yahudilerden müteşekkil bir cemaat olarak, Yahudiliğe ait bütün dini ritüellere riayet eden bir topluluktur. Ancak bu topluluk zamanla Yahudi köklerinden ayrılarak bir başka dini yapıya dönüşmüş ve Hıristiyanlık müstakil bir din haline gelmiştir. İncil'in Rasullerin İşleri bölümünde yer alan bir hikaye bu durumun nasıl dönüştüğünü gözler önüne serer. Romalı bir asker olan Yüzbaşı Kornelius, Havari Petrus tarafından vaftiz edilmiştir<sup>98</sup>. Bu durum Yahudi olmayan bir kimsenin vaftiz olmasının mümkün olduğunu ortaya koymaktadır ve Hıristiyanlığı yalnızca Yahudilerin mensup olduğu bir inanç olmaktan çıkarmıştır. Pavlus'un bu konu hakkındaki

---

<sup>98</sup> İncil; Rasuller'in İşleri: 10:2



mütalaaları Kutsal Kitap ve Pavlus bölümünde yer alacaktır. Asırlar geçtikçe kendisini Yahudilikten ayırıştırarak Hıristiyanlık, bununla birlikte Museviliğin kutsal kitabını bir takım apokrif eklemeleriyle birlikte kendi kutsal kitabı olarak kabul etmekten vazgeçmemiştir. Bu durum Hıristiyanlık dinindeki Tanrı tasavvurunda Yahudiliğin önemli bir rol oynamasına sebebiyet vermiştir. Papa XVI. Benedictus 22 Eylül 2011’de Alman Milli Meclisi Bundestag’ta yaptığı konuşmada bu aidiyetin altını çizmiş ve Yahudi kökenlerin Hıristiyanlığın ve Avrupa’nın bir parçası olduğunu vurgulamıştır. Benedictus, Avrupa kültürünü ve bu kültürü yaratan Hıristiyanlığı üçlü bir sacayağının üstünde konumlanmış bir bünye olarak tarif eder ve Avrupa’yı Kudüs, Atina ve Roma’nın birleşkesi bir kültür bütünü olarak önerir. Benedictus’a göre Hıristiyanlık ve Avrupa, Museviliğin Tanrı tasavvurunun, Antik Yunan’ın felsefesinin ve Roma’nın hukuk sisteminin bir birleşkesidir<sup>99</sup>.

Elbette Benedictus bu tespiti yapan ilk kimse değildir. Alman Filozof Herbert Werner Rüssel Nazi rejimi tarafından Sachsenhausen toplama kampında öldürülmeden birkaç ay evvel yayınladığı *Gestalt eines christlichen Humanismus* isimli eserinde Kudüs, Atina ve Roma’nın Hıristiyanlığın üç sembol şehri olduğunu ifade ederek şu görüşlere yer vermiştir:

*“Kudüs, Atina ve Roma Hıristiyanlığın üç sembol şehridir. Kudüs Rabb’in anavatanı; hayatını yaşadığı, öğretisini yaydığı ve insanları günahlardan azade kıldığı şehridir. Atina felsefenin payitahtı, tüm öğretilerin ve bilimin menba’ıdır. Roma imparatorluğun başkenti olmak itibariyle Kilise’nin de başkentidir. Bu üçlü birbiri ile o kadar iç içe geçmiştir ki, Hıristiyanlığın tümüne birden saldırmak niyetinde olan bir kimsenin bu üçlüyü birbirinden ayırmak, sacayaklarının arasını açmak zorundadır. Aydınlanmanın ilk dönemlerinden günümüze kadar tarih ve sosyal bilim tarafından ortaya konulan,*

---

<sup>99</sup> Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr:189 S.38

*Hıristiyanlığın yeni olarak ortaya koyduğu düşünölen şeylerin Antik dönemlerden beridir tartışılacağı yolundaki kritiğın de asıl sebebi budur.<sup>100</sup>*

Hal böyle olunca Hıristiyanlıktaki teolojik tasavvurların kaynağın ı aramak için yalnız yüzeysel bir Hıristiyanlık araştırması yahut İncil okuması yapmak yeterli olmayacaktır. Aksine Yahudilikteki Tanrı tasavvurunun hangi amiller ile bir birleşerek Hıristiyanlık dininin teolojik tasavvurlarını ortaya koyduğunu anlamak gereklidir. Zira Hıristiyanlık, teolojisini saf bir kutsal kitap yorumundan yola çıkarak tesis etmiş bir din değildir. Bu sebeple, sanılanın aksine bir kimse İncil okuyarak Hıristiyanlık hakkında teolojik çıkarımlara ulaşamaz. Bununla birlikte Hıristiyanların kutsal kitabı, sürekli bir okuma neticesinde Tanrı, melekler, cennet, cehennem vb. konularda inananlara bir resim çizer ve Hıristiyan imgeleminin oluşması açısından temel rol oynar. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, imgelemin teolojik yapı olmadığı, aksine yalnızca hıristiyan aklının tasavvur objelerini meydana getirdiğı gerçeğidir. Egon Friedell Hıristiyanlığın kutsal kitaba yönelik bu yaklaşımının Yahudilik ile arasındaki temel ayırım noktalarından birisi olduğundan işaretle şöyle söyler:

*“Sürgünden sonra (Babil Sürgünü<sup>101</sup>) gelişen haliyle Yahudilik, vahiy, vaaz ve cemaat bilincini ön planda tutan ilk Hıristiyanlığın aksine, en başından beri bir kitap dini oldu. “Orada yazılı” olana aşırı bir saygı göstermesi ve “eski” olan her şeyi, yazılı kayıtlara dayandığı müddetçe, eleştirmeden kutsal olarak kabul etmesi böyle bir dinin doğasında vardır. Yahudilerin yazılı olana karşı hep bir tutkularının olması da buna eklenir: Harflere dökölmüş her şey onlar için daha üst bir düzene ilişkin hakikattir ve bu sebeple bir dereceye kadar kutsaldır.<sup>102</sup>”*

---

<sup>100</sup> Rüssel, Herbert Werner(1940); Gestalt eines christlichen Humanismus S.65; Akademische Verlagsanstalt Pantheon (Amsterdam)

<sup>101</sup> Yazarın açıklaması

<sup>102</sup> Friedell, Egon(2006); Mısır ve Antik Yakındoğu'nun Kültür Tarihi S.29; Dost Yayınları (Ankara)

Friedell'in işaret ettiği gibi Hıristiyanlık, oluşumunun ve şekillenmesinin temelini kutsal kitapta bulmaz, aksine Yahudilik ve İslamiyet'te kutsal kitabın tekabül ettiği şey, Hıristiyan telakkisinde bizzat Hz. İsa'ya tekabül eder. Yuhanna İncili'nde Hz. İsa'nın bizzat Tanrı'nın sözü olduğu ve ete-kemiğe bürünerek insan olduğu, kutsal kitaplara ait Tanrı'yı tanıtmak görevini onun bir parçası olarak bizzat Hz. İsa'nın yerine getirdiğini vurgular:

*“Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı. Işık karanlıkta parlar. Karanlık O'nu alt edemedi<sup>103</sup> ..... Söz, insan “İnsan” olup aramızda yaşadı. O'nun yüceliğini – Baba'dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu biricik Oğul'un yüceliğini gördük. Yahya O'na tanıklık etti. Yüksek sesle şöyle dedi: ‘Benden sonra gelen benden üstündür. Çünkü O benden önce vardı’ diye sözünü ettiğim kişi budur. Nitekim hepimiz O'nun doluluğundan lütuf üzerine lütuf aldık. Kutsal Yasa Musa aracılığıyla verildi, ama lütuf ve gerçek İsa Mesih aracılığıyla geldi. Tanrı'yı hiçbir zaman hiç kimse görmedi. Baba'nın bağrında bulunan ve Tanrı olan biricik Oğul O'nu tanıttı.<sup>104</sup>”*

Hız. İsa'ya yönelik sahip olunan bu telakki, İncil'in karakteristiğini anlamamızı sağlar. Yahudiler Tevrat'ın, Müslümanlar ise Kur'an-ı Kerim'in Tanrı tarafından peygambere vahyedildiğine inanır. Buna karşın Hıristiyanlar, Tanrı sözünün bizzat İsa Mesih olduğuna iman ile İncil'in Tanrı tarafından Evanjelistlere<sup>105</sup> ilham edildiğine ve Tanrı sözü olan İsa Mesih'in hayatını anlattığına, böylelikle ete-kemiğe bürünmüş sözü tanıtmaya vesile olduğuna inanırlar. Dolayısıyla Hıristiyan telakkisindeki İncil vahyi ilahi değil, ilham-ı ilahidir.

Bir kitap dini olmayan Hıristiyanlığın nasıl şekillendiği ise Friedell'in “vahiy, vaaz ve cemaat dini” olarak tarif ettiği tabiatında gizlidir. Tanrı dünyayı yaratmış, oğul

---

<sup>103</sup> İncil; Yuhanna: 1:1-5

<sup>104</sup> Age. 1:14-15

<sup>105</sup> Evanjelist: İncil'i kaleme alan kimseler, Matta, Markos, Yuhanna ve Lukas

olarak dünyaya inene kadar (inkarne olana<sup>106</sup> kadar) dünyayı peygamberler aracılığı ile hazırlamış ve dünyanın hazır olduğu demde bizzat inkarne olarak insanlaşmış ve Bakire Meryem'den dünyaya gelmiştir<sup>107</sup>. Ancak dünyaya İsa Mesih suretinde insan olarak gelen ve hem tanrı hem insan tabiatına sahip olan Tanrı'nın dünyadaki varlığı doğal olarak bir insan ömrü ile sınırlıdır. Bu sebeple İsa Mesih'in ölümünün ardından Tanrı, yeryüzünde varlığını Kutsal Kilisesi ile sürdürmüştür. Kutsal Kilise'ye, Tanrı bizzat üçüncü formu olan Kutsal Ruh şeklinde refakat etmektedir<sup>108</sup>. Kutsal Kilise bütün inananların oluşturduğu bir "Kutsallar Cemaati"dir ve Kutsal Ruh kendisine her daim eşlik etmektedir. Bu inanış 1871 yılında açıklanan I. Vatikan Konsili Beyannamesi'nde, Papa'nın yanılmaz olduğu inancı ile sonuçlanacak katiyette bir kanaati neticelendirir. Zira Papa, bir insan olarak hata etse dahi ex cathedra (makam itibariyle) hata yapamaz; çünkü Aziz Petrus'tan Papa'ya müdevver Kutsal Kilise makamı Kutsal Ruh'un mutlak refakatindedir ve Kutsal Ruh bizzat Tanrı olarak hatadan beridir<sup>109</sup>. Kilise inancını kutsal bir topluluk olarak ortaya koyar ve Kilise'nin sinodları ve ekümenik konsilleri ile aldığı kararlar, bir sonraki konsilde aksi ortaya konmadıkça tüm Hıristiyanlar için bağlayıcıdır. Bu özelliği ile konsil, kendisinden sonra gelen papaları da bağlayıcıdır.

Bu karakterleriyle 325-870 yılları arasında düzenlenen sekiz konsil "Sekiz Büyük Konsil" olarak anılır ve özellikle ilk dört konsil (325 İznik, 381 İstanbul, 431 Efes ve 451 Kadıköy) "İsa kimdir? İnsan mıdır tanrı mıdır? Kutsal Ruh var mıdır; varsa mahiyeti nedir? İncil nedir, nasıl kabul edilmelidir? Meryem kimdir ve nasıl bir mahiyete

---

<sup>106</sup> İnkarne Olmak: Ruhun bedene bürünmesi. Reinkarne olmak kelimesi inkarne olmanın tekrarını ifade eder.

<sup>107</sup> Rahner Karl-Vorgrimler Herbert(1966); „Kleines Konzilskompendium“ S.124; Herder Verlag (Viyana)

<sup>108</sup> Neuner, Josef – Ross, Heinrich(1971); Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung S.247; Friedrich Pustet Verlag (Regensburg)

<sup>109</sup> Age. 235

sahiptir?" gibi soruların sorulduğu ve cevaplandığı; günümüz Hıristiyanlığını şekillendiren kurumlardır. Hıristiyan inancının temel akidelerini şekillendirmesi bakımından tarihin en muktedir papalarından Papa I. (Büyük) Gregorius (590-604) dört büyük konsili İncil'in dört kitabıyla mukayese etmiştir ve söz konusu konsillerin bu dört kitaptan daha önemli olduğunu ifade etmiştir<sup>110</sup>.

### **A. Helenizm ve Gnostisizm**

Yüzbaşı Kornelius'un vaftiz olması, Yahudi olmayanlara da Hıristiyan olmanın yolunu açmış, Hıristiyanlık, Grekler ve Romalılar tarafından kabul gören bir din halini almıştı. Buna mukabil, ilk dönem Hıristiyanların Yahudi oluşları ve Kitab-ı Mukaddes'i kutsal kitapları kabul edişleri, Hıristiyanlığın Yahudilikten bütün bütün ayrışmasına mani olmaktaydı; Yahudilik ise bu dönemde Babil ve Pers inançlarından yoğun şekilde etkilenmiş durumdaydı<sup>111</sup>. Bu durum ilk dönem Hıristiyanların Yahudilik harici inançlardan da yoğun şekilde etkilenmeye müsait bir inanç ortamları olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Hz. İsa'nın doğduğu Filistin toprakları Helenistik kültür bölgesine aitti. Büyük İskender'in MÖ. 333 yılında Pers Kralı III. Darius'u mağlub etmesi ile Makedonyalıların eline geçmiş, Mısır'a kadar uzanan bölge Büyük İskender'in komutanları Parmenion ve Perdikkas tarafından fethedilmişti. İskender ve takipçileri bölgede şehirler kurmakla kalmadı, aksine geleneksel Yahudi şehirlerini de Yunan şehirlerine dönüştürdü. Yunanlılar tarafından kurulan şehirler ticaretin ana merkezi haline geldikçe önemini artırmış, Yunanca ticaret dili halini almış ve ortak dil Koine'nin hükümferma oluşuna dek Yunancanın bu antik formları hükmünü

---

<sup>110</sup> Jedin, Hubert(1978); Kleine Konzilgeschichte S. 15; Herder Verlag (Freiburg)

<sup>111</sup> Harnack, Adolf Von (1895); History of Dogma I. Cilt S. 223; Robert Brothers Publishing Company (Boston)

sürdürmüştür. Bu dilleri konuşamayanlar "Barbar" olarak adlandırılmaktaydı<sup>112</sup>. Yeni kurulan şehirler tipik yunan *Polisi* şeklinde tasarlanmış, merkezinde tanrılara adanmış bir tapınak ve dünyalık işlerin görüleceği bir *Agora* olacak şekilde tasarlanmıştı. Yunan hayat tarzına uygun şekilde tiyatrolar, hamamlar, gimnasyumlar inşaa edilmiş ve yunan hayat tarzı terviç edilmişti. Bu yapılar arasında Yahudi yaşam tarzı ile en temel çelişki içinde olan gimnazyumlardır. Zira Grekçe "çırılçıplak" anlamına gelen gumnoi kelimesinden türetilen gimnazyum sözcüğü, her ne kadar günümüz batı dillerinde "lise" anlamına gelse de antik dönemde gimnazyumlar gençlerin çıplak bir şekilde beden eğitimi aldıkları akademiler olarak faaliyet göstermekteydi<sup>113</sup>. Bu durum doğal olarak Yahudi şeriatının giyim-kuşam emirleri ile ters düşmekteydi. Buna rağmen Yahudi gençleri arasında söz konusu gimnazyumlara devam edenler mevcuttu. Gerek Grek dilinin hakimiyeti, gerekse kendilerine dayatılan Yunan hayat tarzı Yahudilerin yaşamlarının büyük oranda dönüşmesine yol açtı. O kadar ki, Yahudiler arasında Yunanlılarda olduğu gibi yatarak yemek yemek, mantık problemleri çözmek, Tanrı'nın zatı hakkında felsefi yorumlar yapmak moda olmuştu<sup>114</sup>. Bütün bunlar klasik Yahudi yorumunda kişiyi direkt küfre götürücü şeyler olarak görülmekteydi. Helenleşme o kadar ileri gitmişti ki, Tarsuslu bir Yahudi olan ve dinini öğrenmek üzere Kudüs'e gelen Pavlus, Kudüs'e ayak bastığında tek kelime İbranice bilmemekte, anadili olarak Grekçe konuşmaktaydı<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> Lohse, Eduard(1971); Umwelt des neuen Testaments S.11; NTD Ergänzungsreihe; Vandenoek&Ruprecht Verlag (Göttingen)

<sup>113</sup> Sennett, Richard(1994); Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir S. 36; Metis Yayınları (İstanbul)

<sup>114</sup> Lohse; age. S.11

<sup>115</sup> Sporschill, Georg(1985); Der Weg des Paulus, Apostel der Heiden S. 8; Herder Verlag (Viyana)

Hız. İsa'nın doğduğu yıllarda Filistin, Kral Herodes idaresinde, yukarıda ortaya konulan Helenizasyonun en yoğun hissedildiği dönemlerinden birini yaşıyordu. Bu durum bizlere, Hıristiyanlığın Hız. İsa'dan sonra, özellikle Pavlus eliyle Grekleştirildiğine yönelik ortaya atılan iddiaların doğru olmadığını gösterir. Aksine Hız. İsa, bizzat Grekleşmiş bir topluma doğmuş, toplumsal normlar Helenistik kurallara göre şekillendirilmişti. O kadar ki, dört İncil'de müttetik anlatılan hikayede Hız. İsa kutsal tapınağa gelerek, burada kurulmuş tezgahları yıkmış, “Tanrı'nın evini panayıra çevirdiniz” diyerek satıcıları tapınaktan kovmuştur. Bu dönemde agora, Grek şehirlerinde olması gerektiği gibi tapınakla iç içe geçmiştir. Von Harnack bu durumu Yunan ruhunun ve felsefesinin Yahudiliğe kalıcı şekilde sirayet etmesi olarak okur ve gerçekleşen dönüşümün altını çizmiştir<sup>116</sup>. Harnack, İsa Mesih'in mesajını alan ilk dönem hıristiyanların, bu mesajı büyük bir hevesle felsefi bir perspektifle yorumlama yoluna gittiklerinin altını çizer. Bu durumun misalini İncil'de de bulmak mümkündür. Pavlus Korintliler'e yazdığı birinci mektubunda şu satırlara yer vermiştir:

*„Hikmetli filozof nerededir? Din alimi nerededir? Dünyanın söz sahipleri nerededir? Tanrı dünya bilgeliğinin saçma olduğunu göstermedi mi? Madem dünya Tanrı'nın bilgeliği uyarınca Tanrı'ya kendi bilgeliğiyle tanımadı, Tanrı iman edenleri saçma bir tebliğ ile kurtarmaya razı oldu. Yahudiler doğüstü belirtiler, yani mucize ister, Grekler ise felsefi hikmet arar. Ama biz çarmıha gerilmiş Mesih'i duyuruyoruz. Yahudiler bunu yüzkarası, öteki uluslar da saçmalık sayarlar. Oysa Mesih, çağrılmış olanlar için –ister Yahudi ister Grek olsun– Tanrı'nın gücü ve Tanrı'nın bilgeliğidir. Çünkü Tanrı'nın “saçmalığı” insan bilgeliğinden daha üstün, Tanrı'nın “zayıflığı” insan gücünden daha güçlüdür.<sup>117</sup>“*

Greklere ve İbranilerin iki ayrı dünya tasavvuruna sahip olduklarına dair İncil'de yer alan bu işaret Ulrich von Willamowitz-Moellendorff tarafından bir başka vechesi ile ortaya konmuştur. Willamowitz bu iki kültürün dünyaya bakış şekillerinin sadece

---

<sup>116</sup> Von Harnack; age. S. 224

<sup>117</sup> İncil; Korintliler'e Mektup I: 1:20-25

mucizeye yahut felsefeye yatkınlıktan ibaret olmadığını ifade eder. Ona göresöz konusu iki kültürün dünyayı anlamlandırma şekillerinde de farklılık görüldüğüne işaret etmek zaruridir: “Grekler dünyanın nasıl meydana geleceğine yönelik mülahazalar ortaya koyarken, İbraniler dünyanın nasıl yok olacağını konuşur<sup>118</sup>”. Sürekli bir Mesih beklentisi içindeki Yahudilerin bu beklentilerinin dünyanın sonuna ve kıyamet hadisesine ilişkin söylemlerini sıkça gündemde tutmalarına sebep olduğu açıktır. Buna mukabil Grekler dünyayı bizatihi önemli gördükleri için bir gelişmenin ve dönüşmenin medarı olarak algılamakta idiler. Bu bakımdan İsa Mesih figürü Yahudi Hıristiyanlar<sup>119</sup> ve Grek Hıristiyanlar tarafından farklı çerçevelerde anlamlandırıldı. Yahudiler açısından İsa Mesih beklenen kurtarıcı ve dünyanın sonunun bir alameti iken –ki beklenen Mesih dünyanın ancak sonuna doğru gelecek ve tüm düzeni Yahudiler hesabına dönüştürecek ve krallığı tekrar kuracak bir kimse idi- Grek Hıristiyanlar açısından “Bilinmeyen Tanrı” ile irtibatı kuran ve dünyayı geliştiren bir kimse olarak okunmuştu. Bu gelişim fikri Yunanın dünyaya temel bakışı ile alakalı olduğu gibi ileride görüleceği gibi tanrı tasavvurunu ve insan-Tanrı ilişkisini de derinden etkileyen bir olgudur. Hıristiyanlığın Yahudilerden ziyade Grekler arasında yaygınlaşması bu iki ayrı dünya tasavvuru arasından grek tasavvurunun ön plana çıkmasıyla neticelenmiştir. Bu noktada göz önünde bulundurmanız gereken en önemli durum Mısır, Anadolu, Suriye gibi bölgelerin Grek kültür havzası içinde yer aldığı yahut yoğun Helenizasyona maruz kalmış bölgeler olduğudur.

---

<sup>118</sup> Von Willamowitz-Moellendorf, Ulrich(1931); Der Glaube der Hellenen II. Cilt S.531;Widmansche Buchhandlung (Berlin)

<sup>119</sup> “Yahudi Hıristiyan” ifadesi Hz. İsa’yı Mesih olarak kabul eden, böylelikle Hıristiyanlaşan Yahudilere verilen isim. Yahudi Hıristiyanlar Yahudilik şeriatını tatbik etmekte ve sünnet olmaktadır. Buna karşın Yahudi olmadan Hıristiyanlaşan, Yunan, Romalı gibi kimselere “Gavur Hıristiyanlar“ (Alm. Heiden Christen) adı verilmiştir. Gavur Hıristiyanlar, Hıristiyanlaşmak için hiç bir zaman şeriatı tatbik etmediler.



Felsefeye düşkün Yunanlılar ve Yunanlaşmış İbraniler arasında yayılan Hıristiyanlık ilk yorumlarını felsefi bir perspektifte buldu. Bu durum özellikle Yunan havzasında yayılan Hıristiyanlığın giderek Semitik köklerinden uzaklaşmasını neticelendirdi. İlk dönem Yunan Kilise büyükleri Tanrı'nın inkarne olarak insanlaşmasının en önemli getirisinin, insana tanrı olmanın yolunu açmak olduğunu söylemişlerdi. Aziz Basilius bu iddiayı şu şekilde özetlemiştir: “İnsanın tüm arzuları içinde en yüce olanı tanrı olmaktır<sup>120</sup>”. İlk üç yüz yıllık sürede filozoflar Hıristiyanlaşırken, Yunan kültür havzasındaki hıristiyanlar kendilerini yoğun bir felsefi uğraşının içinde buldu. Felsefenin üç temel sorusu “Nereden geliyorum? Burada işim ne? Nereye gidiyorum?” bu dönemde **Kilise Babaları**<sup>121</sup> tarafından çokça işlenmiş, dünyada kusursuzlaşarak tanrılaşmak yaşamın amacı olarak önerilmiştir. İznik Konsili'nde (325) teslisi savunan ve teslis fikrinin babası kabul edilen İskenderiye Başpiskoposu Atanasyus, insanın bu amaca ancak Tanrı'nın merhametiyle ulaşabileceğinin altını çizmiştir. Atanasyus'a göre tanrılaşmak, Tanrı'nın insanlaşmasının bir getirisidir<sup>122</sup>. İstanbullu Maksimus Konfessor insanın Tanrı'da bulunan her özelliğe sahip olarak tanrılaşabileceğini; ancak Tanrı'nın zati olamayacağını söylemiştir<sup>123</sup>. Romalı Hipolit “Tanrı olmak istersen İsa Mesih'e tam itaat et” diyerek Hıristiyanca bir tanrılaşma formülünü ortaya koymuştur<sup>124</sup>.

Görüleceği üzere, ilk dönem Hıristiyanlık insan ile Tanrı arasında geçişkenliğin mümkün olduğuna dair bir inanca sahiptir. Tanrının insanlaşması, insanın tanrılaşmasına

---

<sup>120</sup> Schönborn, Christoph Kardinal(1987); Existenz im Übergang S.35; Johannes Verlag (Trier)

<sup>121</sup> Kilise Babası: Augustinus, Eusebio, Jakobus gibi Hıristiyanlığın teessüsünde önemli rol oynamış ilk dönem teologlara verilen sıfat.

<sup>122</sup> Schönborn; age. S. 38

<sup>123</sup> Age. S. 39

<sup>124</sup> Age. S. 37

kapı aralamaktadır. Bu inanç temelini ise ilk dönem Hıristiyanları derinden etkileyen ve insanı “tanrı olduğunu bilmeyen tanrı” olarak tarif eden Gnostisizmde bulur.

Antik Yunan inancı mutlak bir dualizmi ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Haftanın günleri kutsal olan ve olmayan günler olarak ikiye ayrılmış, MÖ. 8. Yüzyılda kaleme alınan eserlerde haftanın hangi günü tarlada çalışmak gerektiği, böylece verimin artacağı halka bildirilmiştir. Benzer bir inanış Antik Roma inancında da göze çarpmaktadır. Örneğin beşinci gün ölümlere ait gündür ve bu günde evlenmek dahil pek çok şeyin yapılması mutlak olarak yasaktır. Bu günler, Araplarda görüldüğü şekilde savaş başlatmanın yahut barış yapmanın yasak olduğu günlerdir<sup>125</sup>. Besinlerin bazıları şeytana ait kabul edilmiş, hayvani ve nebati gıdalar (örneğin fasulye) arasından mutlak olarak kaçınılması gerekenler ortaya konmuştur. Cinsel ilişkide bulunması mümkün ve yasak insanlar açıkça ortaya konmuş, özellikle rahipler ve rahibeler cinsellikten uzak tutulmuştur. Bu inanış, köklerini dünyanın yaratılışına olan antik inançta bulur.

Egon Friedell, Antik Yunan’da inanılan olimpik tanrıların hepsinin üzerinde bilinmeyen bir tanrı olduğunu belirtir<sup>126</sup>. Bilinmeyen Tanrı inancının izlerine İncil’de de rastlamak mümkündür. Pavlus Atina’da, söz konusu Bilinmeyen Tanrı’ya adanmış bir tapınakta vaaz vermiş olmalıdır:

*“Pavlus, Ares Tepesi Kurulu'nun önüne çıkıp şunları söyledi: Ey Atinalılar, sizin her bakımdan çok dindar olduğunuzu görüyorum. Çevrede dolaşırken, tapındığınız yerleri inceledim ve üzerinde, “Bilinmeyen Tanrı'ya” yazan bir sunağa rast geldim. Sizin bilmeden tapındığınız bu Tanrı'yı ben size tanıtayım<sup>127</sup>”.*

---

<sup>125</sup> Lohse, Bernhard(1969); **Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen** S.18; R. Oldenbourg Graphische Betriebe (Münih)

<sup>126</sup> Friedell; age. S.17

<sup>127</sup> İncil; Rasullerin İşleri: 17:22-23

Gnostikler, Bilinmeyen Tanrı'nın Demiurgos adında bir alt tanrı yaratmış olduğuna ve Demiurgos'un da madde dünyasını yarattığına yönelik bir inanca sahipti. Dolayısıyla Demiurgos, Tanrı'nın hakiki yaratışına karşı maddi bir yaratımda bulunmuştur. Bu madde dünyası bir erkek ve bir diğiden oluşarak sürekli olarak kendisini teksir etmiştir. Kötü tanrı Demiurgos böylelikle yaratmış olduğu materyal dünyanın sürekli olarak büyümesini ve sonunun gelmemesini garanti altına almıştır<sup>128</sup>. Demiurgos'un, yüce Bilinmeyen Tanrı'dan gelen ruhu madde içine hapsedmesine karşın, Bilinmeyen Tanrı kutsal bir elçi göndermiş ve ruhları bu kafesten kurtarmayı amaçlamıştır. Bu öğreti ilk Hıristiyanların bir kısmı tarafından büyük bir heyecanla karşılandı; zira Pavlus'un Tanrı'yı bilinmeyen tanrı ile özdeş tutması ve Bilinmeyen Tanrı'nın ruhları madde dünyasından kurtaracak yüce bir elçi gönderecek olması, bu elçinin İsa Mesih olarak yorumlanmasına son derece uygundu. Hıristiyan Gnostisizmi bu inançtan doğdu. Hawel, Gnostisizmin ilk dönem Hıristiyanlarının neredeyse tamamına etki ettiğini öne sürer<sup>129</sup>. İncil'in Vahiy bölümünde yer alan ve cennete ancak 144 bin inançlı insanın gireceğini ifade eden ayet<sup>130</sup> bu dönemde kurtulacaklardan olmanın ancak maddeden soyutlanmakla mümkün olacağı şeklinde yorumlandı. Maddi dünyadan ayrılmak, ancak ve ancak bu dünyayı çoğaltmayarak mümkün olabilirdi<sup>131</sup>. Pavlus Korintlilere yazdığı I. Mektup'ta evlenmemenin ve mücerret yaşamının faziletinden bahsetmekteydi<sup>132</sup>. Şu

---

<sup>128</sup> Hawel, Peter, **Zwischen Wüste und Welt Das Mönchtum im Abendland**, Münih Kösel Verlag, 1997, s. 46

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> İncil; Vahiy:7:1-4 „Bundan sonra yeryüzünün dört köşesinde duran dört melek gördüm. Bunlar karaya, denize ya da herhangi bir ağaç üzerine esmesin diye, yeryüzünün dört rüzgarını tutuyorlardı. Sonra gündoğusundan yükselen başka bir melek gördüm. Yaşayan Tanrı'nın mührünü taşıyordu. Karaya, denize zarar vermek için yetki verilen dört meleğe yüksek sesle bağırdı: “Biz Tanrımız'ın kullarını alınlarından mühürleyene dek karaya, denize ya da ağaçlara zarar vermeyin!” Mühürlenmiş olanların sayısını işittim. İsrailoğulları'nın bütün oymaklarından 144 bin kişi mühürlenmişti.“

<sup>131</sup> Hawel, Ibid. S.48

<sup>132</sup> İncil; Korintliler'e Mektup I: 7:7

halde cinsellik, ancak maddi dünyayı çoğaltan ve Demiurgos tarafından kurulan madde hapishanesinin ilanihaye sürmesini sağlayan bir tuzaktır. Bilinmeyen yüce Tanrı bu dünya ile ilgilenmez, aksine yaşadığımız dünya Demiurgos tarafından yaratılmış bir aşağılıkistandır. Bilinmeyen Tanrı bizleri yüce bir aleme çağırmaktadır; bu ise ancak maddenin mutlak olarak reddedilmesiyle mümkündür<sup>133</sup>.

Bu dönemin ünlü gnostiklerinden Sinoplu Marcion öğretisini Küçük Asya'dan Mısır'a, Kıbrıs'tan Roma'ya kadar yaymıştır. Marcion, takipçilerine radikal bir gnostik hayatı önermekte, cinsellik haricinde, yeme-içme gibi temel insani ihtiyaçların da azami derecede sınırlandırılması gerektiğini savunmaktaydı. Adolf von Harnack, Marcion'un takipçilerine yeme içme ile ilgili öğütlerinden birisini şu şekilde aktarır:

*“Efendimiz İsa Mesih ölümden dirildikten sonra balık yemiştir. Bu sebeple biz de balık yemek için ölümden dirilmeyi bekleyeceğiz. Zira masum görünen balıkta kan vardır, kemik vardır, yağ vardır, sırtında domuzdan fazla et vardır. Bunlar bedeni besler. Balık hayvanların en bayağısıdır ve Tanrı'ya kurban edilmeyi dahi hak etmemektedir<sup>134</sup>”.*

Friedell, Marcion'un öğretisi hakkında şu bilgilere yer verir: *“Marcion yalnızca yemede ve içmede büyük kanaatkarlık önermekle kalmamış (Tertullianus, Marcion'un müridlerinin yemeyi ve içmeyi insanı onursuzlaştıran bir şey olarak gördüklerini zikreder), inananlarına her türlü cinsel ilişkiyi de yasaklamış ve yalnızca bekarları ve cinsel ilişkiye girmemeye yemin eden evlileri vaftiz etmiştir. Çünkü üreyen insan Demiurgos'un dünyasını sonsuzlaştırmaya yardımcı olmaktadır.<sup>135</sup>”*

Marcion'un öğretisi geniş kitleler tarafından kabul edilmekle birlikte, geleneksel görüş taraftarları tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Buna mukabil Marcion'un, öğretisini kabul etmeyen Hıristiyanları da etkilediği muhakkaktır. Bedene ve cinselliğe yönelik aşağılayıcı yaklaşımların çeşitli dönemlerde ve farklı bölgelerde yaygınlaşması dikkat

---

<sup>133</sup> Friedell; age. S. 25

<sup>134</sup> Harnack, Adolf von(1921); Marcion, Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche S.373; Hinrichs Verlag (Leipzig)

<sup>135</sup> Friedell; age. S. 26

çekicidir ve Marcion'un etkisini ortaya koyar. Romalı Hermas Çobanı (MS.150) evliliğin bir Hıristiyan için zina kadar büyük bir suç olduğunu öne sürdü<sup>136</sup>. MS. 170'te Firigya'da yayılan Montanizm öğretisi evlilikten ve cinsellikten uzak durmayı kutsal olmanın şartı olarak öne sürüyordu<sup>137</sup>. Kutsal olmak ise Tanrı'nın emriydi: "*Kutsal olun, zira ben, rabbiniz Tanrı kutsalım!*"<sup>138</sup>". İlk üçyüz yılda Küçük Asya'da da maddenin ve bedeninin aşağılandığı öğretilerin hakim olduğu görülür. Bu öğretiler kendilerini İsa Mesih'in havarileri Johannes, Thomas ve Anderas'a dayandırmıştır; gnostik öğretiler olmamakla birlikte gnostisizmden yoğun olarak etkilendikleri muhakkaktır<sup>139</sup>.

Marcion'un üçüncü yüzyılda yaşamış olması, gnostik öğretisinin etkilerinin 15. Yüzyıl'a kadar ulaşmasına mani olmamıştır. Malcolm Lambert *Ortaçağ'da Dinsel Sapkınlıklar* isimli eserinde, ondördüncü asrın sonlarında yazılan bir takım vasiyetnamelerden yola çıkarak, bu dönemde de bedeni hor gören yatkinlikler bulunduğunu aktarır: "*Bu vasiyetnamelerde, bedensel isteklerden duyulan nefret ve pişmanlık güçlü ifadelerle dile getirilir. Latimer, Cheyne ve Sir Lewis Clifford kendilerini hatalı ve Tanrı'ya ihanet etmiş kimseler olarak tanımlar..... Bedeni hor gören ifadeler Avrupa'daki vasiyetnamelerde oldukça sık rastlanır. Mc Farlane'in belirttiği gibi Başpiskopos Arundel de bu tarz bir vasiyetname kaleme alarak kendisini işe yaramaz bir din adamı olarak betimlemiş "kokuşmuş ve çürümüş kadavrasından" bahsetmiştir*"<sup>140</sup>. Lambert'in eseri, 15. Yüzyıl'a gelene kadar Avrupa'da beden ve bedenselliğin sık sık aşağılandığı ve evlilik kurumuna karşı çıkan hareketlerin, Kıta'nın

---

<sup>136</sup> Lohse, Bernhard; age. S.142

<sup>137</sup> Age. S.146

<sup>138</sup> Tevrat; Levililer: 19:2

<sup>139</sup> Lohse, Bernhard; age. S.150

<sup>140</sup> Lambert, Malcolm(2011) Ortaçağ'da Dinsel Sapkınlıklar S.327; Kabalıcı Yayıncılık (İstanbul)

her yerinde sürekli olarak çıktığını ortaya koyar. 1028 de Montforte'da ortaya çıkan Gerardo cinsel ilişkiyi mutlak olarak yasaklayan bir öğretiyi yaymış, evli erkeklerin eşlerine anneleri ve kız kardeşleri gibi davranmasını istemiştir. Gerardo'nun öğretisi, 4. Yüzyıl'da Küçük Asya'da ve Suriye'de yaygın olan Messalian gnostisizminden etkilenmiştir<sup>141</sup>. 11. Yüzyıl'da Almanya'da maddi olan her şeyi terk etmiş ve yalnız çekirge ve bal yiyerek yaşayan çileciler vardı<sup>142</sup>.

Yukarıdaki misaller ilk dönem Hıristiyanları arasında antik felsefenin ve Gnostisizmin etkisi ile ortaya çıkan iki temel eğilimi gözler önüne sermektedir. Bunlardan ilki insan ile Tanrı arasında bir geçişkenlik sağlayan inkarnasyon öğretisidir. Tanrı insanlaşmış ve böylece insana tanrılaşma yolunu açmıştır. Buna mukabil Gnostisizm öğretisi Tanrı'yı dünyanın dışına itmiş, dünya ile alakadar olmayan bir derekeye indirmiş, kendince yüceltmıştır. Ortaya konulan madde-madde ötesi ayrımı dualist bir Hıristiyan algısının temelini atmıştır. Bu noktada vurgulanması gereken en önemli husus, gerek Marcion başta olmak üzere gnostiklerin gerekse felsefe ile yoğun olarak meşgul olan Kilise Babaları'nın ufak çapta marjinal hareketler olmadığı, aksine geniş Hıristiyan kitleleri ve Hıristiyanlık düşüncesini derinden etkilediğidir.

---

<sup>141</sup> Age. S.36

<sup>142</sup> Age. S.44

## B. Kutsal Kitap

Sekülerleşme'nin teolojik arka planı perspektifinden Kutsal Kitaba bakıldığında ortaya konulması gereken üç önemli husus karşımıza çıkar:

- Bunlardan ilki Ahd-i Atik'in ortaya koyduğu Tanrı tasavvurudur. Papa XVI. Benedictus'un Avrupa'nın temeli olarak tarif ettiği üçlü sacayağının en önemli parçası bu tasavvurdur. „Tanrı“ denince Avrupalı zihninde nasıl bir resim belirdiğini anlamak için Ahd-i Atik'e bakmak zaruridir. Burada ortaya konulan Tanrı tasviri Ortaçağ insanının Tanrı'yı kafasında canlandırmasına en önemli temeli teşkil etmiştir. Tanrı kelimesi bu dönemde en çok zikredilen kelimelerden birisidir. Psikolog Alan Paivio *Imagery and verbal processes* isimli çalışmasında çokça tekrar edilen kelimelerin zihinde vizüel çağrışımları olduğunu ve vizüel çağrışımı kolay kelimelerin daha kolay hatıra getirildiğini ortaya koymuştur<sup>143</sup>. Dolayısıyla Ortaçağ insanı için en sık tekrar edilen kelime olan Tanrı'nın vizüel bir çağrışımı ve bu çağrışımı doğuracak doneleri Kutsal Kitap'ta takip etmemiz, sekülerleşme sürecinde hakimiyet alanlarının bir kısmından ötelenmek istenen Tanrı'nın nasıl bir tanrı olarak düşünüldüğünü ortaya koyacaktır.
- İkinci olarak takip etmemiz gereken husus Hıristiyanlığın kutsal kitabı olan Kitab-ı Mukaddes'in gündelik hayatta dini tatbikata dair söyledikleri olacaktır. Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid (Yeni Antlaşma ve Eski Antlaşma) olmak üzere iki ana bölümden oluşan Kutsal Kitap, özellikle Ahd-i Atik kısmında, Musevilik dininin gündelik hayat prensiplerini de oluşturan şeriat kurallarını barındırır. Bu kurallar Tanrı'nın kullarından uyulmasını beklediği kurallar bütününe ortaya koyar ve gündelik dindarlık pratiği bu kurallar etrafında şekillenir. Buna mukabil Hıristiyan Kitab-ı Mukaddesi'nin son kısımlarında yer alan Pavlus

---

<sup>143</sup> Paivio, Alan(1971); *Imagery and Verbal Processes*; Rinehart & Winston (Oxford)

mektupları aleni bir şeriat karşıtlığını ortaya koyar ve Hıristiyan'ın gündelik hayat pratiğinde dini kuralları referans alarak bir takım edimler içine girmesine karşı bir söylem içine girer. Bu sebeple Pavlus mektuplarını ve gündelik hayatı tanzim eden kurallara karşı getirdiği yenilikçi bakışı da çalışmamızda vurgulamamız zaruridir. Bu bölümün ikinci kısmı olan Pavlus ve şeriat başlığında görüleceği üzere Pavlus, Hıristiyanları zaten gündelik hayatta bir sekülerleşmeye davet etmektedir. Bu, Hıristiyan kutsal kitabının otantik yanını ortaya koymaktadır.

- Üçüncü olarak ise kutsal kitapta yer alan hakimiyet tasavvurunu ortaya koymaya gayret edilecektir. Hakimiyet tasavvuru sayesinde, gerek sekülerleşme gerekse sekülerizasyon tarafından hak iddia ettiği sahalardan ötelenen dinin bu sahalardan ilgili hak tasavvurunun temelini kutsal metinde nereye dayandırdığı ortaya konmaya gayret edildi.

## 1. Eski Ahit ve Tanrı Tasavvuru

Avrupalı din algısının şekillendiği Ortaçağ'da Kutsal Kitap halk tarafından sürekli olarak okunan bir metin değildir. Bunun en önemli sebepleri okuma yazma oranının düşük olması ve Kutsal Kitabın Latince (Vulgata<sup>144</sup>) yahut Grekçe metinler suretinde ortada olmasıydı. Buna mukabil Avrupalının muhayyilesini şekillendiren temel iki kaynak Kutsal Kitap ve Greko-Romen kültür mirasıydı<sup>145</sup>. Düzenli olarak gidilen kilise ve dinlenen vaazlarda anlatılan Tanrı sayesinde zihinlerde bir tanrı tasavvuru oluşmaktaydı. Arnold Angenendt, Ortaçağ insanının sahip olduğu dini kültürü bu sebeple “**Oral Din Kültürü**” olarak tanımlar. Kutsal Kitap ve özellikle Eski Ahid'in

---

<sup>144</sup> Vulgata, Kitab-ı Mukaddes'in latince tercümesine verilen isimdir

<sup>145</sup> Bloch, Marc(2005); Feodal Toplum S.160; Doğu Batı Yayınları (İstanbul)



apokaliptik metinleri, kitabı olmayan toplumların<sup>146</sup> yegane kitabı olmuştur ve insanlar bu kitabı dinleyerek ve meditasyon yolu ile sürekli olarak hayatlarında tutmuşlardır<sup>147</sup>. İnsanların en iyi bildikleri hikayelerin Kutsal Kitap'ta anlatılan hikayeler olduğuna ve özellikle apokaliptik<sup>148</sup> karakterde olanlara büyük önem verdiklerine şüphe yoktur. Kutsal metinden alınan pasajlar halk ağzı ile karıştırılarak tekerlemeler ve hikayeler anlatılmaktaydı. Buna en tipik örneklerden birisi felaketler imparatoru olarak tarihe geçen IV. Karl döneminde yazılmış olan kehanet<sup>149</sup> kitaplarıdır. 1338-1340 arasında bütün Avrupa'yı istila eden çekirge sürülerine karşı bilimsel bir izah ortaya koymak Ortaçağ insanı için akla gelecek şey değildir. Söz konusu halk algısının etkilerinin 19. Yüzyıl'a kadar sürdüğü ve etik dinin vaz edilmesiyle aşıldığı ifade edilmelidir. Buna karşın Kutsal Kitap'tan pasajlar alarak Süleyman Peygamber'i konuşturan yazar<sup>150</sup> bir kehanet anlatısı yazmış ve bu anlatı dilden dile dolaşmıştır<sup>151</sup>. Dolayısıyla, dönem hakkında yapılacak en doğru çıkarım şöyle olacaktır: okuma yazma ve kitap ile ilişkinin son derece düşük olduğu bir ortam vardır. Bu ortamda var olan kitaplar da kehanet

---

<sup>146</sup> Alm. Schriftlose Völker

<sup>147</sup> Angenendt, Arnold(2004); Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter S.34-35; Oldenbourg Verlag (Münih)

<sup>148</sup> Apokaliptik: Dünyanın sonundan, kıyametten bahseden

<sup>149</sup> Alm. Sybillenwissagungen

<sup>150</sup>Metnin bir kısmı orijinal dili ile şu şekildedir: „*Der koenink Salomon sprach / ‚Sibilla, laiz mich verstein / wie wirt it under konik Karl gain?’ / Sie sprach ‚it wirt jamer und noit [...] dairumb wirt got vil plage over si senden / boven van den hemel heneder / hagel wint doner mit ander ungeweder / dan kompt erdbevonge und wazervloet, / dat groizen schaden den luden duit / alle furchte me dan dat derde deil afgeit / und vil gebrechs in der werlt upsteit / dat van allen minschen nie / gesien noch gehorit nicht werden ie. / Vil menschen geringe stervent / und ouch vil in stride erslagen werdent. / Vele lude vallent van winde in wazers noit / und werden ein deil da van liden den doit“ (Oskar SCHADE /ed./, Geistliche Gedichte des XIV. und XV. Jahrhunderts vom Niderrhein , Hannover 1854, s. 310).*

<sup>151</sup> Bauch, Martin(2017); Jammer und Not.Karl IV. und die natürlichen Rahmenbedingundes 14. Jahrhunderts; český časopis historický The Czech Historical Review 115. Sayı S. 985

içerikleri dilden dile aktarılan, bir yerden sonra efsaneleşen eserlerdir. Yegane bilinen eser Kutsal Kitaptır.

Bu sebeple Orta Çağ insanının kafasındaki tanrı tasavvurunu anlamak için gerekli amillerden birisi de Kutsal Kitabın tanrı tasavvurunu ortaya koymaktır. Bu devirde söz konusu tasavvuru ortaya koyan şeylerden birisi de, Kutsal Kitap'tan yola çıkılarak yapılan illüstrasyonlardır. Kutsal Kitabı anlamaya muktedir olmayan insanlara, kitabın içeriğini yansıtabilmek için hazırlanan resimli halk İncilleri Ortaçağ insanının Tanrı muhayyilesini oluşturan şeylerin başında gelir. Bu İncillere en tipik örnek, günümüzde Unesco Dünya Kültür Mirası olarak kabul edilen *Vorauer Volksbibel*<sup>152</sup>. Luther öncesi dönemde, 1467'de Bavyera-Avusturya halk ağzı ile yazılmış olan bu İncil, 559 adet divit çizimi illüstrasyon ile Kutsal Kitap'ta yer alan hikâyeleri resmetmiştir. İllüstrasyon ve İncil anlatıları yoluyla tanrı tasviri o kadar iler gitmiştir ki, Kilise IV. Lateran Konsili'nde, 806 numaralı pasajda, bu durumun önüne geçme adına karar almak durumunda kalmıştır: “*Yaratıcı ile mahluk arasındaki büyük benzeşmezlik varken, bir benzerlik olduğu iddia edilemez*<sup>153</sup>,”

Buna rağmen gelenek, Ahd-i Atik'te anlatılan Tanrı'yı sakallı bir ihtiyar olarak tasavvur etmekten ve kitaplarda bu şekilde tasvir etmekten geri durmamıştır. Vorauer Volksbibel'in Adem'in yaratılışı ve Cennete konuşu bölümünde Tanrı açıkça resmedilmiştir (Bkz. Görsel No:1). Resmin altına yerel ağız ile düşülen izah notunda şu

---

<sup>152</sup> <https://www.unesco.at/kommunikation/dokumentenerbe/memory-of-austria/verzeichnis/detail/article/vorauer-volksbibel/>

<sup>153</sup> IV. Lateran Konsili'nin beyanname metninin İngilizce tercümesi için bkz. <http://www.intratext.com/X/ENG0431.htm>

satırlar yer alır: “Do secht Got Adam in das wunnigklich Paradeis<sup>154</sup>” (Tanrı Adem’i cennet bahçesine koydu).

Tanrı’nın bu şekilde insan suretiyle ortaya konulmasının en önemli sebebi Ahd-i Atik’te çizilen tanrı resmi olsa gerektir. Bu sebeple Kutsal Kitabın Tekvin bölümünde ortaya konulan Tanrı resmine dikkat etmek gerektir. Tevrat’ın ilk kitabı olan Tekvin’de ortaya konulan Tanrı’nın üç temel özelliği dikkat çeker:

- Olgun bir tanrı resmi sunulmamaktadır. Aksine Tanrı gelişim sürecinde bir tanrıdır ve sürekli eksiklerini gidermektedir.
- Tanrı deneme-yanılma metodunu kullanır
- Tanrı insani özelliklere sahiptir ve insan ile sık sık karşıya gelmektedir.

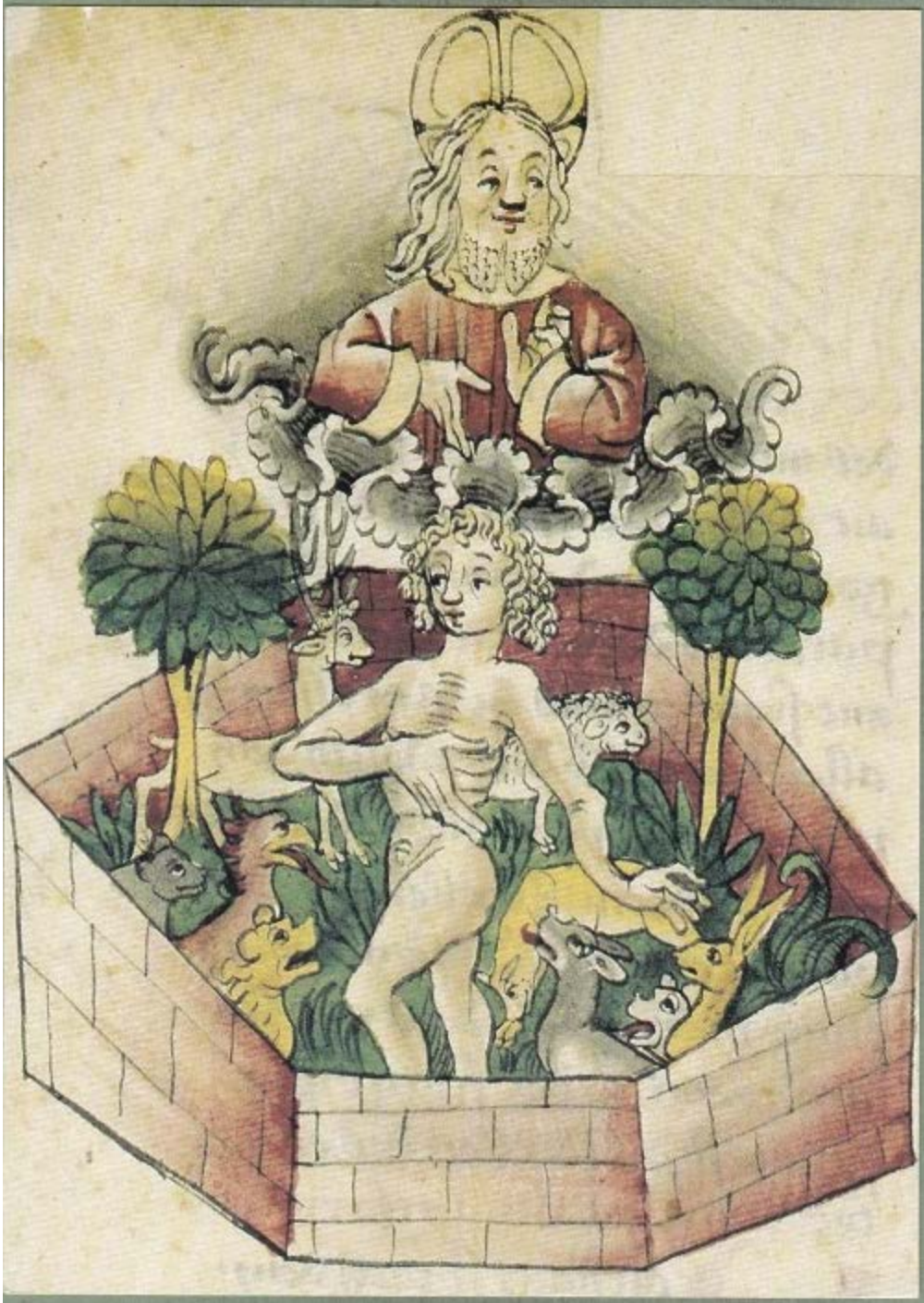
Ahd-i Atik’te resmedilen Tanrı, insanoğlu ile karakter özellikleri ile benzeştiği gibi, fiziki özellikleri ile de benzeşmektedir. Bu durumu ortaya koyan ayetler Ahd-i Atik’in sık okunan pasajlarıdır:

*“Tanrı, ‘Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım. O, denizlerin balıklarına, gökyüzünün kuşlarına, evcil hayvanlara, bütün yeryüzüne ve yeryüzünde yaşayan sürüngenlerin hepsine hükmedsin’ dedi. Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı’nın suretinde yarattı. Erkek ve dişi olarak yarattı. Onları takdis etti ‘Verimli olun, çoğalın. Yeryüzünü doldurun ve ona hükmedin; denizin balıklarına, gökyüzünün kuşlarına, yeryüzü üzerinde sürünen bütün canlılara egemen olun. Yeryüzünde tohum veren her otu, tohumu meyvesinde bulunan her meyve ağacını size veriyorum. Bunlar size yiyecek olacak. Dünyanın tüm hayvanları gökyüzünün tüm kuşları, sürüngenleri, nefes alıp veren canlıları ve yeşil otları yiyecek olarak size veriyorum.’ Ve öyle oldu.<sup>155</sup>”*

---

<sup>154</sup> Hutz, Ferdinand(1989) Vorauer Volksbibel(1467); 2003 Tarihli tıpkı basım, Faksimiles baskısı Akademische Verlagsanstalt (Regensburg)

<sup>155</sup> Kutsal Kitap; Tekvin 1:26-30



Görsel 1. Vorauer Volksbibel, Adem'in Cennet Bahçesi'ne Konulması Sahnesi

Bu ayete göre her şeye hâkim olan Tanrı yeryüzünde hâkim olmak üzere bir canlı yaratmaya karar vermiş ve hâkimiyet sürecek olan şeyin kendisine benzemesini murad etmiştir. İnsanı fiziki özellikleri ile kendisine benzer yarattığı gibi hâkimiyet sahibi olma özelliğini de insanoğluna vermiştir. Ortaçağ vaazlarında dünyanın sonu konusu ile birlikte en fazla işlenen konular dünyanın nasıl yaratıldığı ve Tanrı'nın insanoğlu ile hangi anlaşmaları yaptığı konularıdır<sup>156</sup>. Dolayısıyla söz konusu ayet, vaazlarda ve ayinlerin kıraat bölümlerinde sık sık zikredilmiş olmalıdır.

Tanrı'nın sureten insana benzediği fikri –ki yukarıdaki ayetten yola çıkarak esasen insanın sureten Tanrı'ya benzediği şeklinde de önerilebilir- Daniel Peygamber Kitabında yer alan şu pasaj ile de pekişmektedir: “...*Tam izlemekteydim ki, tahtların kurulduğunu, yaşlı ve yüce bir zatın o tahttaki yerini aldığını gördüm. Giysileri kar gibi beyaz, saçları yün gibi saftı. Alevler tahtını, kızışmış ateş tahtının tekerlerini oluşturmaktaydı. Yüce ihtiyarın tahtından çıkan bir nehir vardı. Bu nehir ateşten bir çağlayan suretinde akıyordu. Binler kere binler O'na hizmet etmekteyken, onbinler kere onbinler huzurunda kulluklarını sunmaktaydı. Bir yargı divanı kuruldu, kitaplar açıldı*<sup>157</sup>”. Daniel kitabındaki bu tarif, Tanrı'nın saçlı sakalı ağarmış bir erkek figürü olarak tahayyül edilmesini doğal olarak sonuçlandırmıştır. Bu tasvir elbette Teslis itikadındaki Baba Tanrı figürünü son derece besleyen bir tariftir.

Tanrı'yı tahtına oturmuş bir adam şeklinde tarif eden bir diğer bölüm Yeşaya kitabında yer alan şu pasajdır: “*Kral Uzziya'nın öldüğü yıl yüce ve görkemli Rab'bi gördüm; tahtta oturuyordu, giysisinin etekleri tapınağı dolduruyordu. Üzerinde Seraflar*<sup>158</sup> *duruyordu; her birinin altı kanadı vardı; ikisiyle yüzlerini, ikisiyle ayaklarını*

---

<sup>156</sup> Bu konuya Fiorlei Joachim bölümünde değinilmiştir.

<sup>157</sup> Kutsal Kitap; Daniel 7:9-10

<sup>158</sup> Seraf ִרְפָּאִי Ibr. Bir melek türü

*örtüyor, öbür ikisiyle de uçuyorlardı.*<sup>159</sup>”. Bu tarif Daniel kitabındaki saç ve sakala ayaklar ve elbiseleri de eklemektedir. Mezmurlar Kitabı’nda ise Tanrı’nın ikamet yeri bildirilir: “*Tanrı kendisini Yahuda’da Tanrı olarak tanıttı, İsrail’de adı ne de yücedir. Çadırı Salem’de kurulmuştur, evi ise Siyon’dadır. Orada yaydan fırlayan alevli okları paramparça etti, savaşçıların kalkanlarını, kılıçlarını ve silahlarını yok etti.*<sup>160</sup>”

Tanrı’nın kulları ile arasındaki benzerlik fiziki bir benzerlik olmanın ötesindedir. Ahd-i Atik’te zaman zaman Tanrı’nın insani ihtiyaçlara sahip olduğuna ve bu ihtiyaçları kapris yaparak dile getirdiğine de rast gelmek mümkündür. Tanrı Kral Davud’a<sup>161</sup> Mısır’dan çıkış sonrası sürekli çadırda yaşamaktan sıkıldığını, kendisi için bir ev yapmaları gerektiğini, bunu neden akıl etmediklerini sitem ederek sormaktadır<sup>162</sup>. Buna mukabil Tanrı insan ile sık sık karşı gelmekten, onunla güreşmekten bile çekinmez; hatta güreş sonunda mağlup da olur:

*“...Yakup arkada yalnız kalınca bir adam gün ağarınca kadar onunla güreşti. Adam, Yakubu yenemeyeceğini anlayınca, onun uyluk kemiğine dokundu. Güreşirken Yakup’un uyluk kemiği çıktı. Adam, Yakuba ‘Bırak beni, gün ağarıyor’ dedi. Yakup, ‘Beni kutsamadıkça seni bırakmam’ diye yanıtladı. Adam, ‘Adın ne?’ diye sordu, O ‘Yakup’ diye cevapladı. Adam, ‘Artık sana Yakup değil, İsrail- Tanrı ile kavga eden’<sup>163</sup> denecek’ dedi, ‘Çünkü Tanrı’yla ve insanlarla güreşip yendin’. Bu defa Yakup adama ‘Lütfen sen de adını söyler misin?’ diye sordu. Ama adam, ‘Ne diye adımı adımı soruyorsun?’ dedi ve Yakuba dönerek onu takdis etti. Yakup, o yerin adını Peniel koydu ve şöyle dedi: ‘Tanrı’yla yüz yüze görüştim, ama halen hayattayım’.<sup>164</sup>”*

---

<sup>159</sup> Yeşaya 6:1-2

<sup>160</sup> Mezmurlar 76:1-3

<sup>161</sup> İslam inancındaki peygamber Davut

<sup>162</sup> Kutsal Kitap; II. Samuel 7:4-7

<sup>163</sup> Alm. Gottesstreiter

<sup>164</sup> Tekvin; 32:25-31

Zaten inkarne olmuş bir tanrıya inanan Ortaçağ Avrupalısı için bu ayet Tanrı'nın her zaman inkarne olarak yeryüzüne inebileceğine dair bir inancı yaratmıştır. Bu sebeple halk arasında Aziz Christophorus<sup>165</sup> efsanesi gibi inançlar yayılmış ve Tanrı'nın yeryüzüne inerek kullarını hizmetinde kullandığına dair yaygın bir kanaat oluşmuştur<sup>166</sup>.

Ahd-i Atik'teki Tanrı tasvirinin her şeyi ile kâmil bir Tanrı olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Gelişmekte olan tanrı resmini ortaya koyacak bir kaç ayeti bu noktada zikretmekte fayda vardır. Bunlardan ilki kitabın henüz dördüncü ayetidir: *“Tanrı, “Işık olsun” diye buyurdu ve ışık oldu. Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü ve onu karanlıktan ayırdı<sup>167</sup>”*. Tanrı ilerleyen ayetlerde denizi, bitkileri ve gök cisimlerini de yaratacak ve bunların iyi olduklarını görecektir. Dolayısıyla ilm-i ezeli sahibi bir tanrıdan bahsetmek mümkün değildir. Aksine zaman içinde sürekli gelişen ve hatalar yaptıkça bunlardan ders çıkartan bir tanrıdan bahsetmek gerektir. Nuh Tufanı'nı anlatan ayetler bu özelliği daha açık şekilde ortaya koymaktadır:

*Tanrı, yeryüzünde yaşayan insanların ne kadar kötü işler yaptığını görünce insanı yarattığına pişman oldu. Çünkü onların kalplerinde ancak kötülük olduğunu gördü. Hal böyle olunca Tanrı'nın yüreği sızladı. ‘Yarattığım insanları, hayvanları, sürüngenleri, kuşları yok edeceğim, çünkü onları yaratmış olmaktan dolayı çok pişmanım’ dedi<sup>168</sup>”*.

Tanrı pişmanlık yaşayan bir kimsedir ve bu pişmanlık hiç de iyi sonuçlanmaz. Buna karşın Tanrı tufan ile tüm canlıları helak ettiği için de hoşnut değildir ve insanoğlu

---

<sup>165</sup> Christophorus: Yunanca Mesih'i taşıyan. Efsaneye göre bir dev boyunda ve ayı gücünde olan Christophorus bir gün dereyi geçmeye çalışan bir çocuğa denk gelir. Çocuğu omuzuna alır ancak çocuğun ağırlığı sebebiyle gösüne kadar çamura saplanır. Oysa dere Christophorus'un dizine gelmektedir. Bunun sırrını sorduğunda çocuk kendisine „Tanrı'yı taşımak kolay değildir“ şeklinde cevap verir.

<sup>166</sup> Bächthold-Stäubli, Hanns(1987); Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens II. Cilt S. 66; Walter de Gruyter Verlag Berlin

<sup>167</sup> Kutsal Kitap; Tekvin; 1:3-4

<sup>168</sup> Tekvin; 6:5-8

ile yeni bir anlaşma yapmıştır. Artık insanoğlu ne yaparsa yapsın tüm canlıları helak edecek bir felaket yaşanmayacaktır<sup>169</sup>. İnsanı kendi suretinde yaratan Tanrı insanoğlu ile bu şekilde sık sık anlaşmalar yapar ve karşılıklı ilişkileri bir gelişim sürecini takip eder.

Tanrı insanoğlu ile arasındaki anlaşmalar Tanrı'nın beklentilerini ortaya koyması ve bu beklentilerin karşılanması karşılığında vaatlerde bulunması suretindedir. Eski Ahit'teki anlaşmaların teolojik olarak önemi, Tanrı'nın ve insanoğlunun anlaşmanın subjeleri olmalarıdır<sup>170</sup>. Söz konusu anlaşmaların ilki Nuh Peygamber ile yapılmıştır ve Tufan sonrası Tanrı insanoğlunu helak etmeme sözü vermiştir. İkinci anlaşma ise İbrahim Peygamber ile arasında yaptığı anlaşmadır ve bu anlaşmanın simgesi olarak ortaya konacak olan sünnet, Yeni Ahit'te Pavlus ile yaşanacak ayrışmanın alameti olacaktır. Bu anlaşmada da Tanrı insanoğluna isteklerini sunmuş, karşılığında toprak vaad etmiştir:

*“Avram doksan dokuz yaşındayken RAB ona görünerek, ‘Ben Her Şeye Gücü Yeten Tanrırım. Namım El Şaddai'dir’ dedi, ‘Benim yolumda yürü, kusursuz ol. Seninle yaptığım antlaşmayı sürdüreceğim, soyunu alabildiğine çoğaltacağım. Avram yüzüstü yere kapandı. Tanrı, ‘Seninle yaptığım antlaşma şudur’ dedi, ‘Birçok ulusun babası olacaksın. Artık adın Avram değil, İbrahim olacak. Çünkü seni birçok ulusun babası yapacağım. Seni çok verimli kılacağım. Soyundan uluslar doğacak, krallar çıkacak. Antlaşmamı seninle ve soyunla kuşaklar boyunca, sonsuza dek sürdüreceğim. Senin, senden sonra da soyunun Tanrısı olacağım. Bir yabancı olarak yaşadığın toprakları, bütün Kenan ülkesini sonsuza dek mülkünüz olmak üzere sana ve soyuna vereceğim. Onların Tanrısı olacağım.’ Tanrı İbrahim'e, ‘Sen ve soyun kuşaklar boyu antlaşmama bağlı kalmalısınız’ dedi, ‘Seninle ve soyunla yaptığım antlaşmanın koşulu şudur: Aranızdaki erkeklerin hepsi sünnet edilecek. Sünnet olmalısınız. Sünnet aramızdaki antlaşmanın belirtisi olacak<sup>171</sup>”.*

---

<sup>169</sup> Tekvin; 9:15

<sup>170</sup> Theologische Realenzyklopädie(1981); Cilt VII S. 399; Walter de Gruyter (Berlin)

<sup>171</sup> Tekvin 17:1-11



Üçüncü büyük antlaşma ise Sina antlaşmasıdır. Bu, Mısır'dan Çıkış kitabının 20. Babı ile başlayan, 40. Bab'a kadar devam eden; tafsilatı bir sonraki kitap olan Levililer'de de sürdürülen detaylı bir antlaşmadır. Tanrı bu antlaşmada insanoğluna detaylı bir şeriat sunmakta ve bu şeriata uymadığı takdirde öfkeleneyeceğini ve her niyaz edenin sesini işiteceğini söyleyerek tehditte bulunmaktadır. Şeriat emirlerine riayet ederek antlaşmaya bağlı kalanlara ise önderlik edecek ve tüm dünya halklarına karşı onları üstün kılacaktır:

*“Musa hemen yere kapanarak ‘Ya Rab, eğer benden razı isen, ne olur sen de bizimle gel’ dedi. ‘Kavmin inatçısıdır. Suçlarımızı bağışla. Bizi kendi kavmin olarak kabul et’ dedi. Bunun üzerine Tanrı ‘Senin halkınla bir antlaşma yapıyorum. Onların ve tüm dünya halklarının gözleri önünde akla hayale gelmez mucizeler ortaya koyacağım. Kavmin kudretimin ne kadar yüce olduğunu göreceksin. Senin için korkunç şeyler yapacağım. Ancak daima emirlerime uymalısınız. Amor, Kenan, Hitit, Periz, Hiv ve Yevus halklarını senin önünden kovacağım. Gideceğin ülkedeki insanlarla antlaşma yapmaktan kaçın. Çünkü bu senin için bir tuzak olur. Onların sunaklarını yıkacak, dikili taşlarını parçalayacak, Aşera putlarını keseceksiniz. Başka ilahlara tanrı edinmeyeceksiniz. Çünkü ben adı Kıskaç, kendi kıskanç bir Tanrı'yım.<sup>172</sup>”*

Bu son antlaşma, Tanrı'nın yolundan gitmeyi, gündelik hayatı en ince ayrıntısına kadar tanzim eden bir şeriata riayet etmeye bağlamıştır. İsrail bu antlaşma ile Tanrı'nın seçilmiş kavmi olduğunu ortaya koymuştur, zira Tanrı bir antlaşmanın tarafı olarak İsrail'i muhatap almıştır. Dolayısıyla İsrail'den olmak ancak şeriat ile yaşamak sayesinde mümkün olmaktadır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli husus Hıristiyan itikadının söz konusu antlaşmaların hepsini mensuh kabul ettiği gerçektir. Tanrı Hıristiyan itikadına göre insanoğlu ile son bir antlaşma yapmaktadır ve bu antlaşma Mesih İsa'ya iman etmek ile mümkün olacaktır. Bu sebeple Kutsal Kitabın İncil bölümü Ahd-i Cedid (Yeni Antlaşma) olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu dönüşümün nasıl

---

<sup>172</sup> Kutsal Kitap; Mısır'dan Çıkış 34:8-14

gerçekleştiğini İncil'in ilk dört kitabından ziyade, Pavlus'un mektuplarında bulmak mümkündür.

## 2. Aziz Pavlus ve Şeriattan Kopuş

Pavlus'un asıl ismi Saul'dür. Yahudi bir aile'nin çocuğu olarak Tarsus'ta dünyaya gelen Saul, Helenizasyonun etkisinin çok yoğun hissedildiği bir ortamda yetişmiştir. Öyle ki evde ve sokakta Yunanca konuşulmakta idi ve Saul İbranice'yi sinagogta tahsile başlayana kadar bilmiyordu<sup>173</sup>. Üstad Gamaliel'in talebesi olmak üzere geldiği Kudüs'te İbrancesini geliştirmiş ve bir Ferisi<sup>174</sup> alimi olarak tahsilini tamamlamıştır. Bu esnada Ortodoks Yahudiler, Hıristiyan cemaati üzerindeki baskılarını artırmışlardı. Saul söz konusu baskılarda aktif rol aldığını ve pek çok Hıristiyanı tutuklayarak zulmettiğini yazdığı mektuplarda itiraf eder: *“Bütün gücümle Tanrı'nın kilisesine zulmediyordum ve onu yok etme gayreti içindeydim”<sup>175</sup>*. Yine İncil'de geçen bir hikayeye göre Saul, Hıristiyanlara zulmetmek üzere Şam'a giderken bir sanrı görür ve vaftiz olarak Pavlus adını alır:

*“Saul ise Mesih'in takipçilerine karşı hâlâ tehdit ve ölüm hisleriyle doluydu. Baş hahama gitti, Şam'daki havralara verilmek üzere mektuplar yazmasını istedi. Orada İsa'nın takipçisi olan kadın erkek herkesi derdest edip Kudüs'e getirmek niyetindeydi. Şam'a yaklaştığı sırada, birdenbire gökten gelen bir ışık çevresini aydınlattı. Yere yıkılan Saul, bir sesin kendisine, “Saul, Saul, neden bana eza ediyorsun?” dediğini işitti. Saul, “Sen de kimsin Efendim?” dedi. “Ben senin zulmettiğin İsa'yım” diye yanıt geldi. “Haydi kalk ve kente gir, ne yapman gerektiği sana orada bildirilecek.”<sup>176</sup>”*

---

<sup>173</sup> Feneberg, Wolfgang SJ( 1985) Die Wandlungen des Paulus- Vom Pharisäer zum Apostel der Heiden; (Ed) Sporschill, Georg(1985); Der Weg des Paulus, Apostel der Heiden S.12; Herder Verlag (Viyana)

<sup>174</sup> Ferisi פרושים antik Yahudilik'te teolojik, felsefi ve politik olarak kendisini ortaya koymuş bir hareket. İncil'de Ferisiler riyakar ve dürüst olmayan kimseler olarak anılmıştır.

<sup>175</sup> İncil; Galatyalılar'a Mektup; 1:13

<sup>176</sup> İncil; Rasullerin İşleri; 9:1-6

Pavlus'un hikayesini bundan sonra kendi beyanlarından takip ediyoruz. Pavlus, İsa tarafından görevlendirildiğini ve Havarilerin de üstünde bir pozisyonda İsa'nın mesajını dünyaya ilan edeceğini iddia eder. İncil'in, Rasullerin İşleri ile Yuhanna Mektubu arasında yer alan 14 Kitabı<sup>177</sup>, Pavlus'un çeşitli cemaatlere yazdığı mektuplardan oluşur. Bu mektuplar içerikleri ile havarilerin ortaya koydukları Mesih İsa mesajından bambaşka bir tablo ortaya koyar. Pavlus mektuplarının muhtevası, doğru inanç yolunda tavsiyeler, Pavlus'un dine getirdiği yenilikler, bir takım rica ve talepler, hayat yolunda yol gösterici rehberlikler, cesaretlendirici sözler ve şükran cümleleridir<sup>178</sup>.

Pavlus'un mektupları arasında özellikle Galatyalılara yazdığı mektup şeriat karşıtı içeriği ile dikkat çeker. İç Anadolu'da yaşayan cemaate hitaben kaleme alınmış olan bu mektup, İsa Mesih'i şeriatı tatbik ederek yaşamaya gayret eden bir cemaati bu gayretinden vazgeçirmeye yöneliktir<sup>179</sup>. Mektubun muhatabı Yahudi kökenli olmayan Hıristiyanlardır<sup>180</sup>. Bunu mektubun çeşitli bölümlerinde görmek mümkündür: *"..Buna mukabil, Tanrı'yı tanımadığımız dönemlerde hiçbir hakikati olmayan tanrıların esiriydiniz."*<sup>181</sup>. Bu ve benzeri pasajlar Pavlus'un muhataplarının Yahudi Hıristiyanlar olmadığını ortaya koyar. Pavlus bu cemaati, İsa Mesih'i takip etmede kullanılacak

---

<sup>177</sup> Kitab-ı Mukaddes'in bölümleri "sure, bölüm, chapter, kapitel" gibi isimler almaz, her birisi yazılmış bir kitap olarak kabul edilerek "kitap" olarak zikredilir.

<sup>178</sup> Stambaugh, John E - Balch, David L(1986); Das soziale Umfeld des neuen Testaments S.35; Vandenhoeck & Ruprecht Verlag (Göttingen)

<sup>179</sup> Hans Conzelmann, Galatyalılar'a Mektup'un büyük ihtimalle o dönemde Ankyra adı ile bilinen Ankara'ya yazıldığını iddia eder. Bkz. Conzelmann, Hans(1969); Geschichte des Urchristentums S.75; Vandenhoeck & Ruprecht Verlag (Göttingen)

<sup>180</sup> Alm. Heidenchristen. Heide kelimesi lugatta "dinsiz, gavur" olarak karşılık bulmaktadır. Ancak bu tanım bir paradoks değildir. Yahudi olmayanlar bu dönemde dinsiz olarak anılmaktadır. Bu sebeple bir Romalı olan Yüzbaşı Kornelius'un vaftiz olarak Hıristiyanlığı tercih etmesine "Heidentaufe" (Gavurun vaftiz olması) adı verilir.

<sup>181</sup> Galatyalılar'a Mektup; 4:8

metod konusunda ikaz etmektedir. Mektubun ortaya koyduğu sahne bir hakikati gözler önüne sermektedir, ki bu dönemde İsa Mesih'i kabul ederek vaftiz olan paganlar, İsevi olmanın yolunu Yahudileşmekte aramaktadır. Bu sebeple Yahudi şeriatını tatbik etme çabası içine giren bu cemaat Pavlus tarafından kesin biçimde uyarılmaktadır:

*“Bakın, size kendi elimle ne denli büyük harflerle yazıyorum! Bedende gösterişe önem verenler, yalnız Mesih'in çarmıhı uğruna zulüm görmemek için sizi sünnet olmaya zorluyorlar. Oysa sünnetlilerin kendileri bile Kutsal Yasa'yı<sup>182</sup> yerine getirmiyor, sizin bedenlerinizle övünebilmek için sünnet olmanızı istiyorlar. Bana gelince, Rabbimiz İsa Mesih'in çarmıhından başka bir şeyle asla övünmem. O'nun çarmıhı aracılığıyla dünya benim için ölüdür, ben de dünya için. Sünnetli olup olmamanın önemi yoktur, önemli olan yeni yaratılıştır. Bu kurala uyan herkese ve Tanrı'nın İsraili'ne esenlik ve merhamet olsun<sup>183</sup>”*

Pavlus Ahd-i Atik'te (Eski Antlaşma) yer alan antlaşma geleneğinin İsa Mesih'in gelişi ile birlikte ebediyen kapandığını öne sürmekte ve takipçilerine bütünü ile farklı bir itikad önermektedir. Bu itikada göre Tanrı Adem, Nuh, İbrahim ve Musa ile yaptığı antlaşmaları neshetmiş; kendisi bizzat İsa'ya iman suretinde yeni bir antlaşma önermiş, bunu dünyevi hiçbir kurala bağlamamış, şeriat tatbiki gibi hususlardan insanları azat etmiş, antlaşmanın karşılığını ise ölümden sonraya bırakmıştır. Pavlus'un bu tutumu oldukça radikaldir. Mesih'i takip etmenin en önemli şartını Şeriatı terk etmek olarak önerir. Şeriat eski bir antlaşmanın bir parçasıdır ve ona uymak, yeni antlaşmaya uymamak anlamına gelecektir. Yeni antlaşma eski antlaşmaların hepsinden daha yücedir:

*“Ey şeriat hudutlarında yaşamak isteyenler bana bir deyin, şeriatın hiç mi haberiniz yok? Orada İbrahim'in biri köle, biri hür kadından olma iki oğlu olduğu yazılıdır. Köle kadından olan beden yolu ile doğdu, ancak hür kadından olan Tanrı'nın vaadi neticesinde dünyaya geldi. Bu misal ile anlatılmaya çalışılan bir gerçek vardır o da şudur: Bu iki kadın da Tanrı'nın kullarıyla yaptığı antlaşmalara remizdir. İlki Sina*

---

<sup>182</sup> Kutsal Yasa: Şeriat

<sup>183</sup> Gal; 6:11-16

*Dağı'ndan Hacerdir, ancak kölelik doğurabilir; zira sembolize ettiği yer Arabistan'daki Sina Dağı'dır. Şimdiki ise Kudüs'ün karşılığıdır. Çünkü her ne kadar çocuklarıyla birlikte kölelik ediyor görünse de, göklerdeki Kudüs özgürdür, annemiz odur..... İşte böyle, kardeşler, bizler köle kadının değil, özgür kadının çocuklarıyız<sup>184</sup>”.*

Pavlus gündelik hayatta şeriatı tatbik etmenin bir nevi kölelik olduğunu, Mesih'e iman edenlerin ise bu ağır yükten kurtulduklarını ve gündelik hayatlarını şeriat tarafından tahdit edilmeden yaşayacak özgür fertler olduklarını ifade etmiştir. Bunun sebebini aynı mektubun bir diğer pasajında dile getirir. Pavlus'a göre şeriat tamamen ve eksiksiz biçimde tatbik edilirse bir kurtuluş reçetesi olabilir. Ancak günaha meyyal kul bunu yapmaktan acizdir. Bununla birlikte Şeriatı riayet etmeye çalışanlar, Pavlus tarafından kurtuluşlarını kendi gayretlerine bağlayan, lanetlenmiş kimseler olarak tarif edilmiştir. Şu halde, kulun tek yapması gereken Mesih İsa'ya iman etmek ve şeriatın hükümlerini terk ederek Mesih'e güvenmek olmalıdır:

*“Şeriat kurallarına uygun yaşayanlar ise lanet altındadır. Çünkü şöyle yazılmıştır: ‘Şeriat Kitabı'nda yazılı olan bütün emirlere riayet etmeyen herkes lanetlidir’. Diğer yandan açıkça beyan edilmiştir ki, Tanrı'nın indinde kimse şeriatla beraat etmeyecektir. Çünkü ‘Ancak iman sayesinde beraat edenler hayat bulacaktır’. Şeriat ise iman meselesi değildir, aksine şeriatı riayet eden onunla hayat bulacağını sanır. İsa Mesih bizleri şeriatın bu lanetinden azad etmiştir. Zira, şöyle vaat edilmiştir: Bir oduna yaslanan her şey lanetlenmiştir. Mesih bu laneti göğüsleyerek Tanrı'nın İbrahim'in nesline vaat ettiği kurtuluşu tüm insanlara armağan etmiştir<sup>185</sup>”.* Pavlus bu iddiasını destekler mahiyette şunları da ekler: *“Mesih bize bir hürriyet bahşetti. Bu sebeple dayanın ve bir daha köleler olmayın!<sup>186</sup>”.*

İsa'nın yolunu takip etmek isteyenleri Şeriatı bu şekilde uzaklaşmaya çağıran Pavlus, Şeriatı ise mutlak kötü bir şey olarak tanımlamaz. Aksine, Şeriat Mesih İsa gelene kadar insanoğlunun kurtuluşuna hizmet etmiştir. Ancak Şeriatı uymak sadece

---

<sup>184</sup> Gal; 4:21-31

<sup>185</sup> Gal; 3: 10-14

<sup>186</sup> Gal; 5:1

İbrahim'in soyunu kurtuluşa ulaştırabilir. Bu sebeple Tanrı daha evrensel bir antlaşma olarak Mesih İsa'yı yollamış ve tüm insanlığın kurtuluşunu amaçlamıştır:

*“Öyleyse Şeriat Tanrı'nın vaadine aykırı mıdır? Katiyyen değildir! Eğer kendisi ile hayat bulmamız mümkün olan bir Şeriat mümkün olsaydı, Tanrı bunu insanoğluna verirdi. Bu sebeple, Tanrı'nın vaadi yerine gelsin ve İsa Mesih'e iman ile kurtuluş mümkün olsun diye Şeriat tüm dünyayı günahın esiri kılmıştır. Bu iman gelmeden önce Şeriatın esiri idik. Yani, Mesih'e iman kurtarıcımız olana dek Şeriat terbiye edicimiz oldu. Fakat iman geldi, Şeriat olan esaretimiz son buldu; zira Mesih İsa'ya olan imanınız hepimizi Tanrı'nın oğulları kıldı. Vaftiz olan Mesih'i giyindi. Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı var. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz. Eğer Mesih'e aitseniz, İbrahim'in soyundansınız, vaade göre de mirasçısınız.”<sup>187</sup>.*

Pavlus, Şeriat karşıtlığını, Mesih'in mesajını evrensel şekilde yaymak olarak açıklar ve Şeriatı asıl nesh edenin bizzat Mesih olduğunu Efeslilere mektubunda iddia eder:

*“Yahudi olmayan sizler bir zamanlar ne olduğunuzu hatırlayın. Hani zahirini sünnet edenler sizleri sünnetsiz diye aşağılıyordu. İşte o dönemde ne Mesih'e ne de İsrail'e mensubiyetiniz vardı. Bu sebeple Tanrı'nın vaadinden yana bir ümidini yoktu ve tanrısızdınız. Oysa şimdi bir zamanlar uzak olan sizler Mesih'in kanında birleştiniz de yakın kıldınız. Zira ancak o bizim huzurumuzdur; ki Şeriatı ortadan kaldırdı da aramızdaki ayrılık duvarını yıkarak bizleri birbirimize yakın kıldı”<sup>188</sup>.*

Bunlar Pavlus'un Şeriat karşıtı ifadelerine bir kaç örnek olarak zikredilmektedir. Aynı içerikte ifadeler, Romalılara yazmış olduğu mektubunda da yer almaktadır. Buna mukabil Galatyalılara yazdığı mektup, muhtevası itibariyle Şeriat karşıtı en belirgin İncil metnidir. Pavlus bu tutumu ortaya koyarken bir iddia ile ortaya çıkmaktadır. Bu iddia, Petrus başta olmak üzere İsa'nın hayattayken öğrenciliğini yapmış olan havarilerin görevlerinin, Mesih'in mesajını İsrail'e ilan etmekle sınırlı olduğu, buna mukabil bir vizyon ile görevlendirildiğini öne süren kendisinin ise tüm insanlığa bu mesajı yaymak gibi bir görevi olduğu iddiasıdır:

---

<sup>187</sup> Gal; 3:21-29

<sup>188</sup> Kutsal Kitap; Efesliler'e Mektup 2:11-15

“...İncil’i sünnetlilere bildirme işi nasıl Petrus’a verildiyse, sünnetsizlere bildirme işinin de bana verildiğini gördüler. Çünkü sünnetlilere elçilik etmesi için Petrus’a güç veren Tanrı, sünnetsiz insanlara elçilik görevim için beni vekil kıldı ve güç verdi.<sup>189</sup>”.

Bu iddia ile ortaya çıkan Pavlus’un Şeriat karşıtı mesajlarının diğer havarilerce kaleme alınan mektuplarda bir karşılığının bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir. Pavlus, diğer havarilerle arasında yaşanan bu fikir ayrılığına atıfta bulunur ve sonradan aralarına girdiği havari kardeşlerinin bir kısmını “aramıza sızan sahte kardeşler” olarak yaftalar<sup>190</sup>. Yakobus başta olmak üzere havarilerin Pavlus ile hemfikir olmadıkları açıktır<sup>191</sup>. Aksine Havari Yakobus<sup>192</sup> Şeriatı bağlılık vurgusu yapar. İncil’deki Yakobus mektubunun muhatabı İsrail’in on iki boyudur. Yakobus, mektubunda Şeriat emirlerine uyma çağrısı yapar:

“*Komşunu kendin gibi seveceksin’ diye ferman eden Melikimiz Tanrı’nın Şeriatını yerine getiriyorsanız, çok doğru bir iş yapıyorsunuz. Ama insanlar arasında ayırım yaparsanız, günah işlemiş olursunuz; Şeriat uyarınca, Şeriatı yerine getirmediğiniz için mahkum edirsiniz. Zira Şeriat’ın her ahkâmını yerine getirirse de kişi bir emre riayet etmeyerek tüm Şeriat ahkâmına karşı suçlu duruma düşer.*<sup>193</sup>”.

Yakobus Şeriatı bağlılık konusundaki bu çağrının hemen akabinde Pavlus’un temel tezi olan, Mesih’e imanın kurtarıcı olacağı ve Şeriatın bir faydası olmayacağını da

---

<sup>189</sup> Gal. 2:7-8

<sup>190</sup> Gal 2:4

<sup>191</sup> Balz, Horst-Schrage Wolfgang(1973); Die Katholische Briefe S.10-11; Vandenhoeck & Ruprecht Verlag (Göttingen)

<sup>192</sup> Kardeş Yakobus olarak da bilinir. Kilise tarihçileri Bakire Meryem’in nişanlısı Yusuf’un bir başka evliliğinden olma meşru çocuğu olması muhtemel olduğu için İsa’nın kardeşi olarak adlandırıldığı yorumunu yaparlar. Yakobus için bkz. Theologische Realenzyklopädie(1987); Cilt XVI Jakobus Maddesi; Walter de Gruyter (Berlin)

<sup>193</sup> Kutsal Kitap; Yakobus Mektubu 2:8-10

reddeder: “*Peki bir kimsenin ameli olmasa, ‘iman ettim’ demesinin ona ne faydası olabilir ey kardeşlerim?... Bunun gibi ameli olmayan iman da ölüdür.*<sup>194</sup>”

Yakobus başta olmak üzere diğer havarilerin Şeriat hususunda farklı bir pozisyon ortaya koymaları Pavlus’u yer yer farklı izahlar yapmaya da itmektedir. Her şeyden önce bir Ferisi alimi olduğunu ifade ederek Şeriatı bütün havarilerden iyi bildiğini dile getiren Pavlus, Timoteus’a yazdığı birinci mektupta Şeriatın düzgün tatbikinin faydalı bir şey olabileceğinden bahseder<sup>195</sup>. İlaveten, Şeriatı terk etmenin, nefsin bütün isteklerini yerine getirmek anlamına gelmeyeceğini de Galatyalılara mektubunda dile getirmiştir:

*“Bedeninizin size dayattığı kötü şeyleri anlamak kolaydır. Bunlar fuhuş, pislik, sefahat, putperestlik, büyüçülük, düşmanlık, çekişme, kıskançlık, öfke, çıkarıcılık, tefrika, bölünmeler, çekememezlik, sarhoşluk, çılgın eğlenceler ve benzeri şeylerdir. Evvelce söylediğim sözü tekrar ediyorum: Bu tavırlar içine girenler Tanrı’nın sonsuz hazinelerine varis<sup>196</sup> olamayacaklardır.”<sup>197</sup>*

Pavlus bu tavırları Şeriatın bir gereği olarak değil, Mesih’e layık yaşamının bir gereği olarak ortaya koymaktadır. Söz konusu yasaklar gibi yasakları Korintlilere mektubunda ve sair mektuplarında da zikretmekle birlikte, bunları şer’i bir sınırlandırılmışlık olarak değil, insani birer erdem olarak önerir. Dolayısıyla Pavlus’un, Mesih’in mesajını evrenselleştirme iddiası gündelik hayata da evrensel kuralları tatbik etmek olarak yansımaktadır. Bu sebeple Pavlus’un temel olarak muhalefet ettiği şeylerin başında kişiye Musevi aidiyetini kazandıran sünnet ve koşer yemek gibi Şeriat kuralları gelmektedir.

---

<sup>194</sup> Yak; 2:14-17

<sup>195</sup> Kutsal Kitap; I. Timoteus Mektubu 1:8

<sup>196</sup> Varis-miras kavramları Tanrı’nın İbrahim ile yaptığı antlaşmaya atıftır.

<sup>197</sup> Gal 5:19-21



Pavlus'un buna ek olarak ortaya koyduğu bir diğer farklı pozisyon da evlilik ve cinsellik üzerinedir. Korintlilere mektubunda evlilerin evliliklerini sürdürmelerini ancak evli olmayanların evlenmemelerini salık verdiği pasajlar, gelecekte sölibat<sup>198</sup> için bir delil teşkil edecektir. Ancak bu kısım çalışmamız açısından ikincil derecede önemli olduğu için değinilmeyecektir.

### 3. Yeni Ahit ve Dünyevi Düzen Tasavvuru

Eski Ahit'te Tanrı'yı tavsif için kullanılan מַלְאָךְ (mælækh) kelimesinin sözlük anlamı "kral"dır<sup>199</sup>. Kitab-ı Mukaddes tarihçisi Werner H. Schmidt bu tanımlamanın kutsal metne, Kenan Kültür Dünyası'ndan<sup>200</sup> etkilenme sonucunda girmiş olduğunu öne sürer<sup>201</sup>. Büyük İskender öncesi dönemde yaşayan oryental toplumların hemen tamamı en yüce tanımlama olarak kralı kullanmaktadır<sup>202</sup>. Antik oryental dilbilimci Manfred Weippert, İsrail'in Tanrı'yı tarifte kullandığı "Jahwe"<sup>203</sup> kelimesinin, eski Asur metinlerinde İsrail Kralı olarak geçtiğini vurgular<sup>204</sup>. Antik İsrail'in Tanrı tasavvuru bu bakımdan günümüzde alışkın olduğumuz tanrı tasavvurlarından farklıdır. En önemli fark ise Eski Ahit'te çeşitli özellikleri ile tarif edilen Tanrı'nın yaratıcı bir tanrıdan ziyade

---

<sup>198</sup> Ruhbanların evlenmeden yaşamaları

<sup>199</sup>Leuenberger, Martin(2012); Alman Bilimsel İncil Araştırmaları Merkezi "Das wissenschaftliche Bibelportal der deutschen Bibelgesellschaft" Lexikon bölümü Königtum Gottes Maddesi <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/koenigtum-gottes-at/ch/7cb92475646dbdf96e8f34baafc650f7/>

<sup>200</sup> Alm. Kanaanäischen Kulturraum

<sup>201</sup> Wagner, Thomas(2006);Gottes Herrschaft S.4; Koninklijke Brill (Leiden)

<sup>202</sup> Leuenberger; Age.

<sup>203</sup> Jahwe (Yehova) Tanrı'nın adı değildir. Tanrı'nın adını zikretmek yasak olduğu için onu işaret ederken kullanılan bir nevi zamirdir.

<sup>204</sup> Weippert, Manfred(1997); Jahwe und die anderen Götter S.37; Mohr Siebeck Verlag (Tübingen)

önder bir tanrı olmasıdır<sup>205</sup>. Bu önder kendisini sürekli olarak kavmine yaptığı önderlikle tarif eder: “*Ardından Tanrı tüm şu sözleri söyledi ‘Ben seni kölelik yurdu olan Mısır’dan çıkartan rabbin Tanrı’yım!’*”<sup>206</sup>. Bu sözler On Emir’in giriş cümleleridir. Tanrı kullarından beklentilerini ortaya koyarken kendisini “ben sizin yaratıcınızım, o sebeple emirlerime uyun” benzeri bir teklifle tanıtmamaktadır. Aksine bu emirleri verirken kendisini “ben size önderlik ederek Mısır’dan çıkartan Tanrı’yım, o hale şu emirlere uyun” diyerek ortaya koymaktadır<sup>207</sup>. Dolayısıyla bu Tanrı bir önderdir.

Antik Yunan’ın kültür dünyası açısından yabancı olan bu tanımlama zaman zaman krizlere sebebiyet vermiştir. Ancak en büyük kriz hiç şüphesiz İncil’de yer alan anlatıya göre Hz. İsa’nın Roma Valisi Pontius Pilatus tarafından yargılanması hadisesinde yaşanmıştır:

*“Pilatus yine vali konağına girdi. İsa’yı çağırdı ve ‘Sen Yahudilerin Kralı mısın?’ diye sordu. İsa ‘Bunu sen mi söylüyorsun, yoksa başkalarının ağzıyla mı konuşuyorsun?’ diye cevap verdi. Pilatus, ‘Ben Yahudi miyim?’ dedi. ‘Seni bana kendi halkın ve hahamların teslim etti. Ne yaptın da bunlar başına geldi?’ İsa, ‘Benim krallığım bu dünyada değildir’ diye karşılık verdi. ‘Krallığım bu dünyada olsaydı, halkım beni Yahudilere teslim etmemen için mücadele ederdi. Ama benim krallığım burada değildir.’ Pilatus, ‘Yani sen bir kralısın. Değil mi?’ dedi. İsa, ‘Kral olduğumu sen söylüyorsun. Ben gerçeğe tanıklık etmek için doğdum, bunun için dünyaya geldim. Gerçekten yana olan herkes benim sesimi işitir.’ şeklinde karşılık verdi.”*<sup>208</sup>.

Bir Roma valisi için krallık iddiası, kavram ile ne kastedilmiş olursa olsun kabul edilebilir bir iddia değildir. Bu sebeple İncil’de geçen İsa’nın çarmıha gerilmesi hikayesinde Pilatus’un bu iddiaya sürekli atıfta bulunduğu görülür:

---

<sup>205</sup> Zimmerli, Walther(1972); Grundriß der altes testamentlichen Theologie S.25; Kohlhammer Verlag (Stuttgart)

<sup>206</sup> Mısırdan Çıkış 20:1-2

<sup>207</sup> Tekvin 14:18-20 ayetlerde yaratıcı Tanrı da denir ancak bu istisnai bir tavsiftir.

<sup>208</sup> Yuhanna; 38:32-37

*“Pilatus Yahudilere, “İşte, sizin Kralınız!” dedi. Onlar, “Yok et O’nu! Yok et, çarmıha ger!” diye bağıştılar. Pilatus, “Kralınızı mı çarmıha gereyim?” diye sordu. Hahamlar, “Sezar’dan başka kralımız yok!” karşılığını verdiler. Bunun üzerine Pilatus İsa’yı, çarmıha gerilmek üzere onlara teslim etti.<sup>209</sup>”.*

Yuhanna İncili çarmıha geriliş hikayesini yine krallık iddiasını aşığılayan bir hareket ile noktalar: Pilatus. Çarmıhın üzerine bir levha astırdı: İesus Nazarenus Rex Iudaeorum (Yahudilerin Kralı Nasıralı İsa)<sup>210</sup>. Dolayısıyla İncil, Hz. İsa’nın krallık iddiasına yer verirken, bu krallığın dünyada bir karşılığı olmadığına, aksine daha yüce bir yaşamda bir krallık anlamına geleceğine atıfta bulunur. Bu iddia daha sonra Augustinus’un Civitas Dei’si ile daha anlamlı bir okumaya kavuşacaktır. İmanlı bir Hıristiyanın dünyevi saltanatta gözü olmaması gerektiği, aksine göklerdeki yüce bir krallıkta kendisine yer bulmak için çabalaması gerektiği Augustinus tarafından vaz edilecektir<sup>211</sup>. *“İsa, onlara bu sözleri söyledikten sonra göğe alındı ve Tanrı’nın sağında oturdu.<sup>212</sup>”, “Gökleri açılmış ve İsa’yı Tanrı’nın sağında durmakta görüyorum<sup>213</sup>”* pasajları, İsa’nın Tanrı’nın göklerdeki tahtının sağında oturduğu inancını barındırır. İsa’nın krallığı bu tahttır.

Buna karşın Luka İncili’nde ortaya konan bir iddia Musevilikteki hakimiyet tasavvuru ile Hıristiyanlık tarafından önerilen hakimiyet tasavvuru arasında temel bir farkı ortaya koymaktadır. Luka’nın anlatımına göre Kutsal Ruh Bakire, Meryem’e gelmiş ve doğuracağı çocuğun atası Kral Davud’un tahtına varis olacağını

---

<sup>209</sup> Yuhanna; 19-14-16

<sup>210</sup> Kiliselerde mevcut haç üzerinde yer alan INRI ifadesi, söz konusu ibarenin baş harflerinden müteşekkil bir kısaltmadır.

<sup>211</sup> Bu kısım Augustinus bölümünde detaylıca anlatılmıştır.

<sup>212</sup> Markos 16:19

<sup>213</sup> Rasullerin İşleri 7:56

müjdelemiştir<sup>214</sup>. Dolayısıyla Augustinus'un okuması bu ayet göz önünde bulundurularak bakıldığında daha anlamlı bir hal alacaktır. Tanrı'nın vaad ettiği ve dünyevi sanılan bütün makamlar karşılığını Tanrı'nın katında almalıdır. İşte bu büyük bir paradigma değişimidir zira İsrail yüzlerce yıldır Kral Davud'un tahtını miras alacak ve sonsuza kadar sürecek refah ve mutluluk devresini başlatacak olan bir mesih beklemektedir.

*“...çünkü bizim için bir oğul doğacak. Bize bir oğul hediye edilecek. Hükümdarlık onun omuzlarında olacak. İnsanlar onu 'muhteşem nâsîh, Güçlü Tanrı, ebediyette baba, barış prensi' olarak anacaklar. Onun iktidarı çok büyük, getirdiği huzur ise sonsuz olacak. **Davud'un mülkünde, onun tahtı üzerine oturarak hükmedecek. Doğruluk ve adalet onun iktidarının dayanakları olacak Bu hükümlerlik ebediyen sürecek. Tüm bunları sağlayacak olan ise efendiler efendisinin tutkulu isteği olacak.**”<sup>215</sup>.*

Yeşaya kitabında yer alan bu vaat benzeri vaatler, gelecek olan Mesih'in aslında bir kral olacağını ve Davud'un tahtını yeniden ortaya koyarak onun üzerinde hükmedeceğini müjdelemekteydi. Buna karşın İsa Mesih'in mesajı dünyanın geçiciliği ve burada tesis edilecek bir hakimiyet ile ilgilenmediği yönünde idi.

Yeni Ahit'te, dünyevi otorite ile inanç arasında yetki ayrımı yapılabileceğine dair, hem de bizzat İsa Mesih'in ağzından açık mesajlar yer alır. Şu misal üç İncil'de müttefikan anlatılmaktadır:

*“O vakit, Ferisiler İsa'yı bir soru ile tuzağa düşürmeye karar verdiler. Öğrencilerinin arasına gizledikleri Kral Hirodes'in adamları ile birlikte bir grubu İsa'ya gönderdiler. Yanına vardıklarında 'Ey Üstad, hepimiz senin dürüst ve her zaman Tanrı'nın yolunda doğruları dile getiren birisi olduğuna şahidiz. Biliriz ki bunu yaparken kimseyi dikkate almaz, yalnız hakikat endişesi taşırırsın. O halde şu sorumuza cevap ver de doğruyu bilelim: İmparator Sezar'a vergi vermek caiz midir?'. Lakin İsa onların kötü niyetlerini fark etti ve kendilerine dönerek 'Sizi gidi riyakarlar! Ne için bana tuzaklar kuruyorsunuz? Bana vergiyi vermek için kullanacağınız sikke hangisi ise*

---

<sup>214</sup> Luka 1: 32

<sup>215</sup> Yeşaya 9 : 5-6

*gösterin' dedi. Bunun üzerine Mesih'e bir Dinar gösterdiler. O, güruha dönerek 'Sikkenin üzerindeki bu resim ve bu yazılar kime aittir?' diye sordu. 'İmparator Sezar'<sup>216</sup>'a aittir' dediler. Bu cevap üzerine İsa onlara döndü ve '**O halde Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını ise Tanrı'ya verin**'<sup>217</sup>, dedi. Bu cevap üzerine ne diyeceklerini bilmez vaziyette arkalarını dönerek uzaklaştılar'<sup>218</sup>."*

Bu pasaj Aziz Augustinus'tan Padovalı Marsilyus'a, Thomas Morus'tan Martin Luther'e kadar pek çok düşünür ve teolog tarafından iddialarına esas teşkil edecek şekilde kullanılmıştır. Luther, sekülerleşme sürecinin en önemli köşe taşlarından olan ünlü "İki İmparatorluk Öğretisi"ni bu pasaj üstüne bina edecektir<sup>219</sup>. Vergi hakkındaki bu pasaj önemlidir; zira İsa döneminde vergi vermek, vergi memurluğu yapmak Tanrı otoritesinin haricinde bir otoriteyi kabul etmek anlamına geleceği için büyük bir günah olarak kabul edilmektedir. Yeni Ahit'te yer alan onlarca pasajda vergi memurları fahişeler ve putperestler ile yan yana zikredilmiştir<sup>220</sup>. Luka İncili'nde, böylesine negatif imaja sahip olan vergi memurlarına işlerini hakkı ile yapmaları tavsiyesi verilmektedir<sup>221</sup>.

İncil'de Hz. İsa'nın hayatını anlatan pasajlarda Roma'nın idaresini, hatta yaşam tarzını onaylayıcı ifadelere yer veriliyor olması, Tanrı'nın İsrail'e verdiği emre taban

---

<sup>216</sup> Orijinal metinde yalnızca Sezar. Burada kullanılan Sezar "İmparator" anlamına gelmektedir. Buna mukabil söz "Sezar'ın hakkı Sezar'a" şeklinde iştihar ettiği için İmparator Sezar şeklinde tercüme etmek uygun görülmüştür.

<sup>217</sup> Matta 17:25-26 ayetlerde geçen hikayede de Mesih İsa "vergi memurlarını gücendirmeyelim" diyerek dünya krallarına vergi vermektedir.

<sup>218</sup> Luka 20:20-26, Markos 12:13-17, Matta 22:15-22

<sup>219</sup> Noack, Axel(2003); Bericht des Landesbischofs S.3; Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen

<sup>220</sup> Bkz. Matta 9:10-11, 11:19, 18:17, 21:31

<sup>221</sup> Luka 3:12

tabana zıttır. Eski Ahit'te Tanrı'nın dinine inanmayanlarla birlikte yaşama hakkında şu emir vardır:

*“Tanrı Musa'ya şöyle dedi: “İsrail'e şunları söyle ‘Sizin rabbiniz olan yüce Tanrı benim. Bir zamanlar yaşadığımız Mısır'da öğrendiğiniz adetleri adet edinmeyeceksiniz. Sizi Mısır'dan çıkardım ve şimdi Kenan ülkesine götürüyorum. Orada onların da kurallarına uymayacak, onlar gibi yaşamayacaksınız. Riayet edeceğiniz yegane kurallar benim kurallarım, yasalarım olacak. Çünkü ben rabbiniz olan Tanrı'yım. O halde benim kurallarına dikkat edin ve yasalarım tabi olun. Benim kurallarım uyan, bu kurallar sayesinde hayat bulacaktır. Unutmayın, rabbiniz benim.”<sup>222</sup>”.*

Hal böyle iken Pavlus Romalılara yazdığı mektubunda Hıristiyan cemaatini her türlü otoriteye tabi olmaya ve idarecileri Tanrı'dan bilmeye çağırılmaktadır. Dahası vergi vermenin her Hıristiyan'ın boyun borcu olduğu, insanların otoritelerin kanunlarına uyarak Tanrı'yı hoşnut edecekleri şeklinde bir yaklaşım ortaya koymaktadır:

*“Herkes, başındaki idareciye itaatkar olmalıdır. Zira kaynağı Tanrı olmayan, O'ndan gelmeyen hiç bir iktidar yoktur; bütün iktidarlar O'nun tarafından tesis edilmiştir. Bundan dolayı siyasal iktidara karşı gelen herkes, aslında Tanrı'nın düzenine karşı gelmiş olur; O'na karşı gelen ise yargılanır. Baştakinden korkması gerekenler iyiler değil kötülerdir. Eğer yöneticilerden yana bir endişe taşımak istemezsen, iyi bir hayat yaşa ki idarecilerin de seni takdir etsin. Başındaki yöneticiler Tanrı'nın hizmetinde seni yönetmekte ve senden yalnızca doğru bir yaşam sürmeni talep etmektedirler. Fakat kötülüğü tercih edersen onlardan elbette korkmalısın; zira idarecilerin kılınçlarını boş yere taşıyorlar, Tanrı'nın hizmetinde, kötülük yapanlara cezalarını vermek üzere taşıyorlar. Bu sebeple yalnız cezadan korktuğunuz için değil, vicdanınızın icabı olduğu için de başınızdaki yöneticilere itaat edin. İşte bu sebepledir ki vergi ödemektesiniz; zira vergilerinizi toplayanlar Tanrı'nın hizmetini yerine getirmektedirler. Kime ne borçlu iseniz tas tamam teslim edin: Vergi borcunuzu da gümrük vergisini de korkuyu da saygıyı da hak edene hak ettiği kadar teslim edin.”<sup>223</sup>”.*

Pavlus'un bu satırları gayet etkili olmuştur ve Reformasyon döneminin en fazla tartışılan İncil pasajları arasında yer almıştır. Calvin yönetici sınıfı hakkındaki öğretisini

---

<sup>222</sup> Levililer 18:1-5

<sup>223</sup> Romalılar'a Mektup 13:1-7

İncil'in bu pasajı üzerine bina etmiştir. Calvin bu pasajın tefsirinde<sup>224</sup> Tanrı'nın krallığının kurulması için yeryüzündeki bütün beşeri otoritelerin ortadan kalkması gerektiğini düşünenlerin kadim bir Yahudi yanılığısına düştüklerini söyler. Ona göre bu ayetten çıkacak sonuç, halkını savaflara, kötülüğe, açlığa sevk etmeyen bütün yönetimlerin Tanrı tarafından hediye edildiği olmalıdır. Pavlus'un siyasi otoriteyi "daha yüce güçler" olarak adlandırması "en yüce" olarak adlandırdığı anlamına gelmez<sup>225</sup>. Şu halde beşeri iktidarların hepsi yüce kurumlar olmakla birlikte en yüce bir kudret olarak Tanrı bulunmaktadır<sup>226</sup>.

Pavlus beşeri iktidarları yüceltmekle kalmaz, aksine Yahudi Şeriatının katiyen yol vermeyeceği bir başka müsadeyi, kanun koyma yetkisini de kendilerine bir hak olarak görür. Burada hatırdan çıkarılmaması gereken en önemli nokta, gerek yukarıda aktarılan pasajların, gerekse kanun koyma hakkında aktarılacak olan pasajın Pavlus'un indî mütalaası olmasının çok ötesine geçtiğidir. Kanonik İncil'den bir parça kabul edilen bu mektupların, bu kabulden sonra Kutsal Ruh'un refakatinde ve ilham ile yazıldıkları Hıristiyan akaididir. Dolayısıyla "Pavlus şu yorumu yaptı.." önermemiz, bir Hıristiyan için "Kutsal Kitap'ta şu şekilde açıklanmıştır" önermesine dönüşmektedir:

*"Eğer Yahudi olmayanlar Şeriatın yoksun oldukları halde bir takım kuralları tabiatları gereği Şeriatın uygun şekilde koyuyorsa, bu onların kendi kanunlarını koyabildiklerini gösterir. Bu olgunlukları ile bu insanlar aslında, Şeriatın gönüllerimize yazılı olduğunu ispat eder. Vicdanları bu kimseleri tasdik eder, fikirleri ise suçlar yahut savunur."*<sup>227</sup>

---

<sup>224</sup> Kutsal kitap yorumu olması sebebi ile tefris kavramı tercih edildi.

<sup>225</sup> İfade tam olarak şöyledir: "He calls them the higher powers, not the supreme, who possess the chief authority, but such as excel other men."

<sup>226</sup> Calvin, John(1560); Commentary on Romans S.343; Christian Classics Ethereal Library (Grand Rapids) 1999

<sup>227</sup> Romalılar'a Mektup 2:14-15

Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, Pavlus'un bu satırları, kaleme aldığı on dört mektup arasından Romalılara Mektup'ta yazmış olmasıdır. Antik dünyanın, kanun yapıcılığı ile iştihar etmiş en önemli devleti olan Roma'nın merkezine yazılmış olan bu mektup, buradaki Hıristiyanları Roma otoritesine, dahası kanunlarına Tanrı'ya itaat eder gibi itaat etmeyi öğütlemektedir. Burada dikkat edilmesi gereken ikinci husus ise mektubun yazılış tarihidir. Mektubun yazılış tarihinin MS. 56 -58 tarihleri arasında olduğu muhakkaktır<sup>228</sup>; bu ise İmparator Nero'nun devr-i iktidarına tekabül etmektedir. Dolayısıyla Pavlus bu mektubunda Tanrı'nın hizmetkarı, kulları iyiye sevk eden ve bu sebeple vergi almayı ve korkulmayı hak eden; kanunlar koymaya muktedir ve bunu vicdanı ile tasdik edecek kimse olarak Nero'yu işaret etmektedir.

#### 4. Değerlendirme

Kutsal Kitap her ne kadar İsa Mesih öncesi döneme ait bir Eski Ahit ve İsa Mesih sonrası döneme ait bir Yeni Ahit'ten oluşsa da Eski Ahit Hıristiyanlarca hiçbir zaman Kutsal Kitap olarak terk edilmemiştir. Burada çizilen Tanrı resmi, insani özellikleri ile dikkat çeken bir tanrı resmidir. Bununla birlikte tanrının fiziki ve karakter eksiklikleri dikkat çekmektedir. Bu Tanrı, kulları ile dönem dönem antlaşmalar yapmış ve kendilerine uymaları istemiyle bir Şeriat vermiştir. Söz konusu Şeriat, Tevrat boyunca detaylandırılmış, inananların her türlü edimini tanzim etme iddiasına sahip bir Şeriattir. Buna mukabil Yeni Ahit'te özellikle Pavlus mektuplarında söz konusu Şeriata ve Şeriatın gündelik hayata getirdiği düzenlemelere açıkça karşı çıkılmakta, Hıristiyanlar Koşer beslenmekten sünnet olmaya kadar Şeriatın her türlü emrini terk etmeye davet edilmektedir. Pavlus'un çağrısı, tatbik edilen bir dinden ziyade inançtan öteye gitmeyen ve evrensel insani kaideler hariç hiçbir kurala bağlı olmayan bir imandır. Hal böyle iken Hıristiyanlar idaresi altında yaşadıkları pagan hükümetlere riayet etmeye ve inanç

---

<sup>228</sup> Die Bibel, Einheitsübersetzung S.1249; Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH (Stuttgart)



kaynaklı herhangi bir siyasi taleple ortaya çıkmamaya davet edilmektedirler. Söz konusu İncil pasajları Reformasyon döneminde ve sonrasında sekülerleşme taleplerine çokça delil teşkil etmişlerdir.

## C. Teologlar

### 1. Augustinus ve Maniheizm

Buraya kadar aktarılan öğretilerin Hıristiyan düşüncesini ve tasavvurunu şekillendirme noktasında son derece etkili oldukları muhakkaktır. Bununla birlikte, yukarıda zikredilen teologların hiçbirisi Hıristiyanlık dininin teessüsünde Augustinus kadar etkili olmamıştır. Marc Bloch, Augustinus'un bu önemine atıfla şöyle der: “*Afrika buğdayı olmadan nasıl İmparatorluk Roması kavranamazsa, Afrikalı Augustinus olmadan da Katolik teolojisi kavranamaz*<sup>229</sup>”.

Bertrand Russel Russel, Augustinus'un Hıristiyan düşüncesindeki belirleyiciliğini şu sözlerle ortaya koyar:

“*Katolik felsefesi kavramını kullandığımda, Avrupa düşüncesinde, Augustinus ile Rönesans dönemleri arasında hükümferma olmuş olan felsefeden bahsetmekteyim. On asırdan uzun süren dönemden önce ve sonra söz konusu geleneğe bağlı filozoflar elbette bulunmaktadır. Şüphesiz bunların en önemli örneği Augustinus'tan önce yaşayan kilise babalarıdır*<sup>230</sup> *ve kendilerine örnek olarak Origenes'ten bahsedebiliriz. Elbette Rönesans'tan sonra da, hatta günümüze değin bu geleneğe bağlı olarak Aquinalı Thomas'ın izinden giden filozoflar var olagelmıştır. Gelgelelim bir Katolik düşünce sentezini kurmayı başaran ve bunu olgunlaştıranlar yalnızca Augustinus'la başlayan ve Rönesans'a değin faal olan büyük filozoflardır. Augustinus'tan önceki Hıristiyanlık dönemlerinde yetişen Stoacılar ve Neo Platoncular, felsefe kabiliyetleri ile Kilise*

---

<sup>229</sup> Bloch; Age. S.23

<sup>230</sup> Kilise Babası Kavramı için bkz. 121 numaralı dipnot

*Babaları'nın çok ötesine geçmeyi başardılar. Buna mukabil Rönesans'tan sonra yaşayan filozofların en Katolik olanları dahi skolastik yahut Augustinusçu düşünce geleneğini sürdürmekle ilgilenmemiş, böyle bir talep ortaya koymamıştır<sup>231</sup>.”*

Augustinus'un Rönesans sonrası neden takip edilmek istenmediği açıktır. Zira Augustinus Russel'in ortaya koyduğu gibi bir dönemin alamet-i farikası olmuş, Batı düşünce tarihinde bir döneme damgasını vurmuştur. Augustinus'un takip edilmesi, paradigmanın sürdüğü anlamına gelmekte idi. Hans Küng kendisini “*Ortaçağ paradigmasının babası*” olarak tanımlar<sup>232</sup>. Gelgelelim Augustinus'un Hıristiyanlık içindeki rolünü değerlendirirken, şamilen bütün bir Hıristiyanlık içinde tesir sahibi olduğunu kabul etmemek durumunda olduğumuzu unutmamalıyız. Augustinus'un asıl tesir sahası Batı Hıristiyanlığıdır. Buna mukabil çalışmamızın asıl muhatabının Batı Hıristiyanlığı olduğu göz önünde bulundurulduğunda Küng'ün şu sözleri Augustinus'u hangi sebeple diğer teologların önüne koyduğumuzun anlaşılmasını sağlayacaktır: “*Sapkınlıklar karşısında Augustinus'un rehberlik ettiği Batı Hıristiyanlığı, Origenes'in rehberlik ettiği Doğu Hıristiyanlığı'na nazaran daha kolay çıkış yolu bulmuştur.*”<sup>233</sup>

Augustinus'u asıl önemli kılan şey, yorum ve düşüncelerinin Kilise tarafından mutlak hakikat ve resmi yorum olarak kabul edilmesidir<sup>234</sup>. İlk dönem skolastikleri açısından Augustinus en üst otorite olarak kabul edilmekte ve kendisinin çıkarımları mutlak hakikati ortaya koyan savlar olarak algılanmaktaydı<sup>235</sup>. O kadar ki Augustinus'a kadar Hıristiyan inancının bir parçası olmayan ve ilk olarak Augustinus tarafından ortaya konulan bir takım savlar günümüzde dahi Katolik Kilisesi tarafından mutlak

---

<sup>231</sup> Russel, Bertrand(1950); Philosophie des Abendlandes S.317; Europa Verlag (Zürich)

<sup>232</sup> Küng, Hans(1994); Große christliche Denker S.81; Piper Verlag (Münih)

<sup>233</sup> Age.S.81

<sup>234</sup> Bloch; Age. S.163

<sup>235</sup> Rüssel; Age. S.81

kabul edilmektedir. Bunlar arasında predestinasyon inancı (İnsanların kaderlerinin Tanrı tarafından önceden belirlendiği inancı), ilk günah inancı (Adem'in günahından Ademoğlunun hissemend olduğu ve günaha yatkın olduğu inancı) bulunmaktadır. Augustinus'un Hıristiyan tasavvurundaki belirleyiciliğini anlamak kendisinin felsefesini tanımakla, Augustinus felsefesinin nasıl şekillendiğini anlamak ise Augustinus'un hayat sergüzeştini kısmen de olsa tanımakla mümkündür.

Augustinus, hayatıyla ilgili önemli bilgilere "İtiraflar" isimli eserinde bizzat kendi ağzından yer verir<sup>236</sup>. MS.354 yılında Romalı pagan bir babanın ve Berberi Hıristiyan bir annenin çocuğu olarak, günümüzde Cezayir sınırlarında yer alan Tagaste'de doğan Augustinus on altı yaşında eğitim almak üzere Kartaca'ya gitmiştir<sup>237</sup>. O dönem Afrika'nın İskenderiye ile birlikte en önemli merkezi olan Kartaca, bu özelliği ile kozmopolit bir görüntü arz etmektedir. Bu dönemde henüz Hıristiyan olmayan Augustinus, Kartaca'da Maniheizm ile tanışmış ve Maniheizm'den etkilenmiştir. 3. Yüzyıl'da İran'da kurulan Maniheizm kısa sürede bütün Orta Asya'dan Çin'e, Ortadoğu'dan ve Kuzey Afrika'ya yayılmıştır. Maniheistlerin temel yazıtlarından *Gyan Wifras (Ruhun Vaazı)* isimli eserin Çince'ye ve eski Türkçe'ye tercüme edilmiş olması bu iddiaya delil teşkil eder<sup>238</sup>. Bu dönemde önemli bir Roma merkezi olan Kuzey Afrika, Mileveli Faustus gibi önemli Manihisitlerin yaşadığı bir bölgedir. Augustinus ile aynı tarihlerde yaşayan Faustus, Maniheizm'in Kuzey Afrika'da yayılmasında ve literatürde Batı Maniheizmi olarak adlandırılan inancın oluşumunda büyük pay sahibidir. Augustinus'un da Kartaca'da bulunduğu dönemde bu ortamdan etkilenerek Maniheizm'i kabul ettiğine ve bir dönem Maniheist olduğuna şüphe yoktur; zira

---

<sup>236</sup> Augustinus, Aurelius(?); *Confessiones*, Lateinisch-Deutsche Ausgabe; Patmos Verlag 2004 (Zürich)

<sup>237</sup> *Theologische Realenzyklopädie*(1979); Cilt IV S. 647; Walter de Gruyter (Berlin)

<sup>238</sup> Sundermann, Werner(1990); *Der Sermon von der Seele. Ein Literaturwerk des östlichen Manichäismus S.7*; Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften; Westdeutscher Verlag (Düsseldorf)

Faustus'un takipçisi Maniheist Secundinus'un Augustinus'a yazdığı bir mektupta, Maniheizm'i terk ve Hıristiyanlığı kabul etmemesi için yalvardığı görülmektedir<sup>239</sup>:

*"...Bütün bunların rağmına sana olanca tevazum ile yalvarıyor, rica ediyorum: Ne olur sana karşı her hangi bir kusuru ve kabahati olmamış olan bu topluluğu terk etme.... Ne olur ışık dolu ruhunla bizlere gel ve bir ihsan bahşet; zira hırsızın ne zaman geleceği belli değildir. Ölüleri değil, dirileri ziynetlendir. Gomore'ye giden geniş yolun bir yolcusu olma; sonsuz hayata varacak dar yolun yolcusu ol!"*

Augustinus otuz yaşında, 384 yılında o dönemde Roma'nın başkenti olan Milano'ya gider ve burada Milano Başpiskopos'u Ambrosius ile tanışır. Bu buluşmadan iki yıl sonra Amrosius'tan etkilenerek Hıristiyanlığı kabul eder<sup>240</sup>. Ancak Augustinus'un Milano'da içine girdiği yegane çevre Hıristiyan cemaati değildir; burada Neo Platonistler ile de teşrik-i mesai eder. Augustinus'un kaleme aldığı eserlerinde Maniheizm kadar Neo Platonculuğun da dünya tasavvurunun büyük etki ettiği görülmektedir. Augustinus'tan günümüze teoloji, mantık, felsefe, retorik gibi alanlarda kaleme alınmış 108 adet eser ulaştığı gerçeği, bu analiz yapılırken göz önünde bulundurulmalıdır.

Maniheizm Hıristiyanlıktan sonra İran'da Mani tarafından kurulmuş bir dindir. Mani, Hıristiyanlık, Zerdüştlük ve Budizm'i kapsayan bir din kurmak ve Sasani İmparatorluğu'na kapsayıcı bir ortak din hediye etmek gayretinde idi<sup>241</sup>. Maniheizm dualist bir öğretiler ve başlangıç mitosunu ile bu dualizmi inşaa eder<sup>242</sup>: Başlangıçta iyi ve kötünün kaynağı olan ışık ve karanlık iki ayrı güç merkezi olarak ortaya çıkmıştır.

---

<sup>239</sup> Burckner, Albert(1901); Faustus von Mileve, zur Geschichte des abendländischen Manichäismus S.17; Friedrich Reinhardt Verlag (Basel)

<sup>240</sup> Augustinus; age. S.203

<sup>241</sup> Theologische Realenzyklopädie(1992); Cilt XXII S.25; Walter de Gruyter (Berlin)

<sup>242</sup> Age. S.31

İyiliğin kaynağı olan ışıktaki “Yüceliğin Babası” adlı iyilik tanrısı oturur. İyilik tanrısının buradaki ikametgahında beş evi vardır. Bunlar Nous<sup>243</sup>, Düşünme, İdrak, Fikir ve Tefekkür evleridir. Buna karşın kötülüğün kaynağı olan karanlık aleminde birbiri ile her daim savaş halinde olan beş kral vardır. Bu krallar duman, rüzgar, ateş, su ve karanlık krallarıdır. Bunların hepsinin üzerinde Karanlık Tanrısı oturur<sup>244</sup>. Karanlıklar Tanrısı ve altındaki krallar gözlerini aydınlık krallığına dikmiştir, zira bu aydınlığın kendilerinin olmasını istemektedirler. Bu durum aydınlık tanrısını şaşırtmıştır, zira her ne kadar bir ordusu varsa da böyle anlamsız bir savaş için bu orduyu kullanmanın bir anlamı yoktur; ordusu böylesi bir savaş için var değildir. Bu sebeple Yücelikler Tanrısı karanlığa karşı bu savaşa tek başına girmeye karar verir ve en güçlü silahı olan Yüce Ruh’u (Farsça “Ruha”) “Yaşamın Anası” suretinde savaş alanına sürer. Bu aynı zamanda tüm canlıların anası olarak adlandırılmayı hak eden bir ruhtur. Böylelikle bir çift oluşur: Yüceliğin Babası ve Yaşamın Anası. Bu ikilinin çiftleşmesinden ilk insan doğar. Aydınlık ve Karanlığın savaşından Aydınlık galip çıkar; zira savaşta Karanlık Aydınlığı yutmuş, ancak bu yutuş Karanlığın darmadağın olmasına sebebiyet vermiştir. İlk insan bu galibiyetten sonra daima Aydınlığa tapmıştır.

Dünyanın Aydınlık ve Karanlığın savaşından oluştuğu inancı Maniheizm’in doğal olarak dual bir dünya görüşüne sahip olmasıyla sonuçlanmıştır. Dünya birbirine denk yahut denk olmayan güçlerden oluşan bir yerdir. Bu dual dünya görüşü, gençliğinde Maniheist olan Augustinus’u Hıristiyanlığı kabul edişi sonrasında da derinden etkilemiştir. Neo Platoncu düşünce sayesinde Manheizm’in temel prensiplerinden arınan Augustinus iyilik ve kötülüğü iki ayrı güç olarak görmeyi terk etmiş ve kötülüğü iyiliğin

---

<sup>243</sup> Nous: Antik felsefeye ait bir kavramdır. Ruhsal olarak bir takım çıkarımlar yapabilme durumu anlamına gelmektedir.

<sup>244</sup> Colditz, Iris(2000); Zur Sozialterminologie der Iranischen Manichäer, eine semantische Analyse im Vergleich zu den nichtmanischen iranischen Quellen S.269; Harrassowitz Verlag (Wiesbaden)

yokluğu olarak açıklamıştır. Bu gibi örnekler Augustinus'un Manheizm sonrası yeni bir düşünce dünyasına sahip olduğunu ortaya koysalar da Augustinus Manheizm'in tesirinden kurtulabilmiş değildir. Mahneizm'i terk ettikten sonra Manheizm karşıtı on üç eser<sup>245</sup> kaleme alan Augustinus'un felsefi düşüncelerini Maniheist bir zeminde yeşerttiği ve sık sık Maniheist düşünce kalıplarına başvurduğu açıktır. Otfried Höffe bu durumu Augustinus'a ait bir prensip ile ortaya koymaktadır:

*“Augustinus'un Hıristiyanlığın ruhu ile reforme ettiği fikirlerinde Hıristiyanlık öncesine ait bütün fikirleri ve Neo Platoncu tutumu bir kenara itildi ise de Hıristiyanlık düşünce kültürüne faydalı olacağını düşündüğü fikirlerini muhafaza etmekte bir sakınca görmemiştir. Hıristiyanlık öncesi bu fikirler Augustinus'un düşünce dünyasına büyük*

---

<sup>245</sup> Bu eserler kronolojik olarak

- De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo (Katolik ve Maneist Ananeler üzerine iki Kitap) 388–389
- De libero arbitrio libri tres (Arzuların Özgürlüğü Üzerine Üç Kitap) 388–395
- De Genesi contra Manichaeos libri duo (Yaratılış Üzerine Manheizm Karşıtı İki Kitap) 389
- De vera religione (Gerçek Din Üzerine) 390
- De utilitate credendi ad Honoratum (Honoratus'a İmanın Faydaları Üzerine) 391
- De duabus animabus (İki Ruh Üzerine) 391-392
- Disputatio contra Fortunatum Manichaeum (Maniheist Kadercilik Hakkında Tezler) 392
- Contra Adimantum (Adimantus'a Reddiye) 394
- Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti (Mani'nin Temel Yazıtlarına Reddiye) 397
- Contra Faustum libri XXXIII (Faustus Karşıtı 33 Kitap) 398
- De actis cum Felice Manichaeo libri duo (Maniheist Felis'e Karşı Tezler Hakkında İki Kitap) 398
- De natura boni (İyiliğin Tabiatı Üzerine) 399
- Contra Secundinum Manichaeum (Secundinus'a Reddiye) 399

*katkı sağlamış ve açık yüreklilikle kendisi tarafından kabul edilmiştir. Bu sayede Hıristiyan dünyasının bilgi merkezleri olan manastırlar Hıristiyan düşüncesini geliştirmenin ötesinde fonksiyonlar icra etmiş ve Antik Kültürü günümüz dünyasına taşımışlardır<sup>246</sup>.” Christian Schwabe bu durumu klasik öğretinin Hıristiyanlaşması olarak tarif eder<sup>247</sup>.*

Augustinus’un bir türlü aşamadığı dualist düşünceler arasında **materyal dünya ve “Tanrı’nın katı”** fikri ilk sırada yer alır. Tanrı dünyaya müdahale eder ve mükafat ve mücazat verir. Buna karşın Tanrı’nın yegane mükafaat ve mücazat yeri dünya değildir ve mutlak olarak kendi katında mükafat ve mücazat verir. Augustinus’un temel eseri kabul edilen *De Civitate Dei*’nin ilk kitabı<sup>248</sup> Tanrı’nın bu sistemini anlatır<sup>249</sup>. *De Civitate Dei* apologetik<sup>250</sup> bir eser olarak bir hıristiyanlık savunusudur ve paganların Hıristiyanlığa yönelttikleri eleştirilere cevap mahiyetinde yazılmıştır. Bu bakımdan eseri sadece soyut felsefi bir eser olarak değil, politik ve teolojik öneme sahip pratik bir eser olarak da değerlendirmek zaruridir. Rüssel, Augustinus’un bu özelliğini şu şekilde ortaya koyar:

*“Augustinus Hıristiyanlığa dönüşü sonrası ilk periyotta Hıristiyan elbiseleri içindeki bir Platoncudan ibaret iken, zamanla pratik teolojik çıkarımlar ortaya koyan bir Kilise Babasına dönüşmüştür<sup>251</sup>.”*

---

<sup>246</sup> Höffe, Otfried(2016); Geschichte des politischen Denkens S.99; Verlag C.H. Beck (Münih)

<sup>247</sup> Schwabe, Christian(2010) Politische Theorie I. Cilt S.80; Wilhelm Fink Verlag (Padeborn)

<sup>248</sup> De Civitate Dei 22 kitaptan oluşur ve 1300 sayfa tutar.

<sup>249</sup> De Civitate Dei’nin Almanca Metni için bkz. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1-3, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 01, 16, 28) Kempen; München 1911-16. Freiburg Üniversitesi Web Sitesi <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel1919-3.htm>

<sup>250</sup> Apologetik: bir dünya görüşünü yahut tezi savunan

<sup>251</sup> Rüssel, Age. S.100

Augustinus bu eserde materyal dünya ile immateryal transendent (aşkınlık) arasında mutlak bir ayrıma gider; aynı zamanda Hıristiyanlığın din-siyaset ilişkisi tasavvurunu derinden etkileyen saptamalar yapar. Augustinus'a göre Hıristiyan idarecinin mutlak vazifesi başarı ve adalet değildir. Aksine bunlar dünyaya ait kavramlardır. Hıristiyan idareci halkını doğru yola ve ebedi saadete götürmekle yükümlüdür. Dünyaya ait neticeler Tanrı'nın mutlak kurtuluş planı içinde daha az yahut daha fazla rol oynar, esas olan ise Tanrı'nın kurtuluş planıdır. Tanrı bu kurtuluş planı çerçevesinde başarılı, iyi ve adil idarecileri başa geçireceği gibi; başarısız, zalim ve kötü idarecileri de seçebilir. Augustinus'un bu fatalist yorumunun nihai amacı idarecinin mutlak olarak Tanrı'nın planına hizmet etmek gibi bir fonksiyonu olduğunu ortaya koymaktır. Dünyevi ilişkiler her halükarda eksikliğe sahip olacaktır; ancak bu Tanrı'nın kurtuluş planı göz önünde bulundurulduğunda çok da önemli değildir.

*De Civitate Dei*'nin ilk beş kitabı dünyevi refah hakkındadır. Burada Augustinus'un savunduğu temel düşünce, Tanrı'nın dünyevi işleyişe elbette müdahale ettiği ve Roma'yı büyüten ve yıkanın bizzat Tanrı olduğu düşüncesidir. Ancak ne Roma'nın büyümesi ne de yıkılması bir anlam ifade etmez, zira Hıristiyanlar için bir imtihan olan bu yıkılma dahi Tanrı'nın kurtuluş planı içinde bir fonksiyona sahiptir. Kullar bu gibi imtihanlar sayesinde kendilerini kutsal kurtuluş gününe hazırlamaktadır. Dolayısıyla dünyevi refah hiçbir şekilde değer verilemeyecek bir kriterdir. Buna mukabil Augustinus'un dünya görüşünde Tanrı'nın bir devletin arkasında durması o devlet açısından doğru inanca sahip olduklarına ait bir alamet olarak görülmelidir:

*“Tanrı seçilmiş halkı İsrail'i Mısır'dan sıfırdan başlatarak büyütmüş, Mısır'ın baskısından kurtarmıştır. İsrail'in kadınları Tanrıça Lucina'ya yakarmamaktaydı. İşte bu sebeple Tanrı İsrail'i inanılmaz ölçüde çoğalttı, üstelik Mısırlular İsrail'in çocuklarını tek tek toplayıp öldürürken. Tanrıça Rumina'nın yardımı olmadan İsrail'in çocukları süt içti, Tanrıça Cunina olmadan beşiklerinde yattılar, Educa ve Potina olmadan yediler ve içtiler, Evlilik Tanrısı Priapus'u yüceltmeden evlendiler. Tanrı Neptün'e yakarmadılar, ancak deniz yarıldı, akabinde düşmanlarını boğdu. Mars ve Bellona olmadan nice savaşlar ve zaferlere imza attılar. Bütün bunlar İsrail'e doğru imana sahip oldukları için tanrının bahşettiği birer armağandı. Ancak İsrail bu imanı*



*günahla kirletti. İsrail kafirce bir merak ile büyüye tevessül etti, yabancı tanrılara yakarmaya başladı. En nihayetinde Mesih'i öldürdü. Bütün bu cürümleri işlemeden imanlarını koruyabilseydi, İsrail eski şanına ve büyüklüğüne sahip olarak devam edebilirdi<sup>252</sup>.“*

Bu misalde de görüldüğü üzere Tanrı'nın kurtuluş planından sapmak O'nun gazabını çekmektedir. Büyümenin ve büyük kalmanın formülü doğru imana sahip olmaktan geçer. Dünyevi esbaba tevessül Augustinus düşüncesinde bir faktör olarak karşımıza çıkmaz, aksine doğru iman sayesinde büyüten ancak Tanrı olacaktır. Dünya netice itibariyle değişen hakikatlerin dünyasıdır.

Dünya hakkındaki kanaatleri böylesine menfi olan Augustinus'u bu noktaya taşıyan işte bu “değişen dünya” ve “değişmeyecek mutlak hakikat” arasında yaptığı ayrımıdır. Bu bakımdan Augustinus Neo Platonculuğu över ve bütün arızalarına karşın bir “değişmez hakikatler dünyası” gerçeğini kavradıkları için takdir eder<sup>253</sup>. Bu dualizm Augustinus'u, bir Hıristiyanın birbirinden bağımsız iki dünyaya, iki şehre ait olduğu ve iki şehirde (civitates) birden yaşadığı fikrine ulaştırır. Bir Hıristiyan hem göksel bir şehrin (Civitas Dei) hem de dünyanın (Civitas Terrena) sakinidir. Söz konusu iki vatandaşlık tipinin saadet ve kurtuluş kuralları *De civitate Dei*'nin ilk on kitabında anlatılır. Sonrasında gelen “meleklerin dünyası” kitapları (11-14. Kitaplar) Augustinus'un dualist düşünce yapısını tahkim eder mahiyettedir. Civitas Dei, insanların melekler ile bir arada olduğu ve birlikte bir topluluğu oluşturdukları yüce bir yer iken, Civitas Terrena'da insanlar kötü ruhlar ile bir topluluğun paydaşı olmaktadır. İmanlı ve kutsal olanlar Civitas Dei'ye ait kimselerdir ve refikleri meleklerdir, buna mukabil imansız ve kutsal olmayan kimseler ise Civitas Terrena'ya aittir ve refikleri kötü ruhlardır. Bu durum “*Kutsal olun zira ben Rabbiniz Tanrı kutsalım*” emrine riayet

---

<sup>252</sup> De Civitate Dei IV. Kitap 34. Madde

<sup>253</sup> Age.82

sonucunda Tanrı katından verilecek bir mükafat yahut mücazatin neticesidir. Bu sebeple dünya hayatında Civitas Dei'nin vatandaşları ile Civitas Terrena'nın vatandaşları yana yana yaşar. Hıristiyan neticede her ne kadar her iki şehrin vatandaşı olsa da asıl ait olduğu yer Civitas Terrena'dır ve buradaki karşılaşma ancak Tanrı'nın kurtuluş planı gereğidir. Augustinus'un bu dünya görüşünde de Manheizm'in büyük etkisi olduğu görülmektedir. Zira yukarıda aktarıldığı üzere Manheizm'de Aydınlık ve Karanlık iki güç merkezi olarak ortaya çıkmış, daha sonra dünyada karşılaşmış ve savaşmış, savaşın neticesinde ise aydınlık kazanmıştır. Birbirinden ayrı iki dünya olan Civitas Dei ve Civitas Terrena'nın dünyada karşılaşmaları ve neticede m. elekler ile oluşturulan birlik sayesinde Civitas Terrena'nın Tanrı'nın kurtuluş planına uygun mutlak kurtuluşu sağlıyor olması, Manheist anlatı ile bire bir örtüşmektedir.

Augustinus'un çifte vatandaşlık öğretisinin Avrupalı zihninde ne gibi yansımaları olduğunu Carl Andersen *Theologie und Kirche im Horizont der Antike* isimli eserde çeşitli örnekler ile ortaya koymaktadır. Andersen, Erken Ortaçağ'dan itibaren *Augustinus Magister* (Üstad Augustinus) olarak anılan Augustinus'un öğretisinin Batı aklında son derece müessir olduğunu ortaya koyarken Augustinus'un adeta bir akademi üstadı mesabesinde görüldüğü ve ölümünün ardından da rahle-i tedrisinde öğrencilerin yetişmeye devam ettiğini ifade eder. Bu durum Augustinus'un her takipçisi tarafından bir şekilde yorumlanmasına sebebiyet vermiştir. *De Civitate Dei*'de yer alan ve Yahudiler için geçen "utanılacak topluluk" ifadesi Ortaçağ antisemitizmine ve 13. Yüzyıl'da başlayan pogromlara temel teşkil etmiştir<sup>254</sup>. Oysa metin detaylı incelendiğinde Augustinus'un mutlak bir Yahudi karşıtlığı içinde olmadığı görülür. Andersen bu durumu Augustinus'un şeklen taklit edilmesi olarak tanımlar ve bu şeklen taklidin farklı neticelerini de gözler önüne serer. Bunlardan en ilginç Papa Gregor

---

<sup>254</sup> Andresen, Carl(2009); *Theologie und Kirche im Horizont der Antike* S.219; Walter de Gruyter Verlag (Berlin)

tarafından kurulan Augustincilik meşrebinin Britanya’da yürüttüğü misyon çalışmalarıdır. Augustinciler Britanya’yı Civitas Terrena olarak tanımlamış ve Tanrı’nın kurtuluş planına henüz katılamamış olan bu bölgede bir “Regnum Dei”nin kurulmasının yer yüzünde bir “Civitas Caelestis“ (Cennet Şehri) kurulması anlamına geleceği, dolayısıyla Civitas Dei’nin tesisi anlamına geleceğini iddia etmişlerdir. Oysa Augustinus’un Civitas Terrena ve Civitas Dei ile kastettiği şeyler bu şeklen taklidin çok ötesindedir.

Felsefe tarihçisi Kurt Flasch, Augustinus hakkındaki tespitleri ile tanınan bir filozof olarak Augustinus’un farklı vecheleri arasında bir mukayeseye girişir ve dönemsel farklılıklarla birlikte Augustinus’un dönüşmüş fikirlerinin dahi Hıristiyanlık düşüncesi açısından ne kadar yön verici olduğunu gözler önüne serer. Flasch, Augustinus’un *Quationes ad Simplicianum* isimli eserinde kişinin isteklerini izhar etmekte hür olduğu yolunda sahip olduğu kanaate ihanet ettiğini savunur ve bir dehşet mantığını (Logik des Schreckens) ortaya koyduğunu, bu mantığın ise Batı düşüncesinde Ortaçağ boyunca hakim olacak olan korku hissinin kaynağı olduğunu öne sürer. Flasch için bu tanım o kadar belirleyicidir ki Augustinus’un mezkur kitabını tahlil ettiği *Augustinus von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum* eserine isim olarak *Logik des Schreckens*’i seçmiştir<sup>255</sup>.

Augustinus’un, Tevrat’ın Tekvin bölümünün 25-27 babları arasında anlatılan İshak’ın oğulları Esav ve Yakup hikayesini yorumladığı ve “Merhamet Öğretisi”ni ortaya koyduğu bu eserde, kulun Tanrı katından gelecek bir merhamete muhtaç olduğu ve bunu bir şekilde istihkak etmediği, aksine bunun ancak Tanrı’nın belirleyiciliği ile kula bahşedilecek bir hazine olduğu yorumu yapılır<sup>256</sup>. Hikaye İbrahim oğlu İshak’ın

---

<sup>255</sup> Flasch, Kurt(1990); Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum; Dietrich Verlag (Mainz)

<sup>256</sup> Age. S.20

ikiz oğulları Esav ve Yakup arasından büyük olanı Esav'ın küçük kardeş Yakup tarafından nasıl dolandırıldığını ve kutsanma hakkının elinden alındığını anlatır. Esav burada Yakup tarafından iki kere dolandırılır ve buna karşın elinde yapacak hiç bir şeyi yoktur. Yakup Tanrı tarafından kendisine bahşedilen bir merhamet ile babası İshak'tan kutsanma hakkını –dolandırıcılık ile de olsa- almış; buna karşın saf ve iyi niyetli Esav kendi gayreti ile bir tedbir alabilmek şansına sahip olamamıştır. Flasch, Augustinus'un bu fatalist yaklaşımını, kula hayatı belirleme noktasında hiçbir rol biçmediğinden hareketle “Dehşet Mantiği” olarak adlandırır. *De Civitate Dei*'de dünyayı ve dünyanın idaresini önemsiz bir derekeye indiren Augustinus, *Quationes ad Simplicianum*'da takipçilerini daha da kötümser bir dünya tablosu ile karşı karşıya bırakacak bir fatalizm ortaya koyar ve kulun dünyaya önem vermesi halinde dahi kaderin belirleyiciliğine karşı bir gücü olmadığını dile getirir. Augustinus'un bu radikal fatalist yaklaşımının İncil ile uyum içinde olduğunu vurgulamak gerekir. Pavlus'un Romalılara yazdığı mektubun dokuzuncu babında Augustinus'un fatalizmi ile son derece paralel şu satırlara yer verilmiştir:

*“..Rebeka bir erkekten, atamız İshak'tan ikizlere gebe kalmıştı. Çocuklar henüz doğmamış, iyi ya da kötü bir şey yapmamışken, Tanrı Rebeka'ya, 'Büyüğü küçüğüne kulluk edecek' dedi. Öyle ki, Tanrı'nın seçim yapmaktaki amacı yapılan işlere değil, kendi çağrısına dayanarak sürsün. Yazılmış olduğu gibi, 'Yakup'u sevdim, Esav'dan ise nefret ettim.'. Öyleyse ne diyelim? Tanrı adaletsizlik mi ediyor? Kesinlikle hayır! Çünkü Musa'ya şöyle diyor: Merhamet ettiğime merhamet edeceğim, Acıdığıma acıyacağım. Demek ki bu, insanın isteğine ya da çabasına değil, Tanrı'nın merhametine bağlıdır. Tanrı Kutsal Yazı'da Firavun'a şöyle diyor: Gücümü senin aracılığınla göstermek Ve adımı bütün dünyada duyurmak için seni yükselttim. Demek ki Tanrı dilediğine merhamet eder, dilediğinin yüreğini nasırlaştırır. Şimdi bana, 'Öyleyse Tanrı insanı neden hâlâ suçlu buluyor? O'nun isteğine kim karşı durabilir?' diyeceksin. Ama, ey insan, sen kimsin ki Tanrı'ya karşılık veriyorsun? 'Kendisine biçim verilen, biçim verene, 'Beni niçin böyle yaptın' der mi?' Ya da çömlekçinin aynı kil yığınınından bir kabı onurlu iş için, ötekini bayağı iş için yapmaya hakkı yok mu? Eğer Tanrı gazabını göstermek ve gücünü tanıtmak isterken, gazabına hedef olup mahvolmaya hazırlananlara büyük sabırla katlandıysa, ne diyelim? Yüceltmek üzere önceden*

*hazırlayıp merhamet ettiklerine yüceliğinin zenginliğini göstermek için bunu yaptıysa, ne diyelim?*<sup>257</sup>”

Hıristiyanlığın en kutsal metninde yer alan bu satırların ortaya koyduğu gibi Augustinus Hıristiyan fatalizminin yaratıcısı değildir, ancak söz konusu düşüncüyü son derece radikal bir şekilde yorumladığı ve kendisinden müdevver bu yorumun Ortaçağ boyunca gayet yaygın şekilde Hıristiyan düşüncesine tesir ettiği açıktır. Flasch'ın Augustinus hakkında ortaya koyduğu bu kesin yargının şüphesiz doğru tarafları vardır, buna mukabil Henning Ottmann, Flasch'ın Augustinus hakkındaki yargısını çok kesin bulur ve Augustinus'tan Ortaçağ'a müdevver bir “Merhamet Öğretisi” olduğunu bizlere hatırlatır<sup>258</sup>. Evet Augustinus'un Merhamet Öğretisi en temel öğretilerinden birisidir ve Hıristiyan aklı için umut aşılabilir bir özelliğe sahiptir. Bununla birlikte iyilik, Tanrı'nın nasibinin önünde bir yere sahip olamaz. Ottmann, Augustinus'un merhamet öğretilerine *Quationes ad Simplicianum* yorumu ile bakmanın yalnızca Merhamet Öğretisi'nin irrasyonelitesini ispat edeceğinin altını çizerek, Tabloyu Andersen özetler ve Augustinus'un Hıristiyanlığa yaptığı temel dünya okuması katkısının Avrupa düşüncesini apokaliptik bir faza soktuğunu ve Ortaçağ'da hakim olan dünyanın sonu beklentisini derinleştirdiğini ifade eder. Andersen için bu Augustinus'un yarattığı bir “tarih pesimizmidir”<sup>259</sup>.

Ottmann her ne kadar Flasch'ı çok kesin konuşmakla itham etse de Flasch'ın bir tespitinin doğru olduğunun altını çizmek durumunda kalır. Merhamet Öğretisi'ne açık kapı bırakılmış olsa da bu Augustinus'un yarattığı dünyayı küçümser genel havanın Hıristiyan aklında meydana getirdiği pesimizmi ortadan kaldırmaz. Augustinus'un

---

<sup>257</sup> İncil; Romalılar'a Mektup 9:10-23

<sup>258</sup> Ottmann, Henning(2000); Geschichte des politischen Denkens II.II. Mittelalter S.22; Metzler Verlag (Stuttgart)

<sup>259</sup> Andersen, Age S.220

Hıristiyan dünya algısına tesiri bu bakımdan oldukça negatiftir. Zira kutsanmışlık ve lanetlenmişlik ezelde belirlenmiştir ve gayret bunu değiştirmeye yaramaz. Bu fatalizm Augustinus’u kendisinden önce var olmayan “İlk Günah Öğretisi” fikrine sürüklemiştir. Bu inanç uyarınca Adem’in cennette işlediği ilk günahın soyu da nasiptardır ve her insan bu sebeple bir şekilde zaten lanetlenmiştir. İnsanoğlu bir günahkarlar sürüsüdür (Massa peccatorum)<sup>260</sup>. Birbirine bağlanmış zincire benzeyen insanoğlu kamilen bu günaha ortaktır; zira her çocuk için ayrı bir ruh yeniden yaratılmaz. Her çocuk kolektif ruhun bir parçasını alarak dünyaya gelir. Bu ruh ise insanoğlunun babası Adem tarafından henüz yaratılışın ilk safhasında günah ile kirletilmiştir. Bu noktada Karl Jaspers, Augustinus’un dualizminin Maniheist dualizmden ayrıldığını ifade eder. Jaspers’e göre Augustin’in kötülük anlayışının Adem’in günahının bir ardılı olarak yorumlaması ve tüm insanları bu kolektife dahil etmesi, Augustinus’u Maniheistlerin öne sürdüğü metafizik-substansiyal dualist duruştan ayrı bir yere koyar. Jaspers’e göre Augustinus etik bir dualizmi önerir<sup>261</sup>. Ancak Jaspers tarafından her ne şekilde tanımlanmış olursa olsun Augustinus’un dualizmi Hıristiyan aklında tahkim ettiği muhakkaktır.

Söz konusu ilk günah öğretisi gerek Augustinus devrinde gerekse sonraları büyük tartışmalara yol açmış, Tanrı’nın adaleti bu iddia ile mukayese edilmiştir. Augustinus’un çağdaşı Pelagius bu öğretiye kesinlikle karşı çıkmış ve köksüz bir öğreti olduğunun altını çizmiştir. Von Willamowitz-Moellendorf da Augustinus’tan müdevver bu inancın Hıristiyanlığın Helenistik köklerinde kesinlikle bir karşılığı olmadığını altını çizer ve Grek düşüncesindeki insanın “kötü tabiatı” tasavvurunun ilk günah kadar aşilamaz olmadığını vurgular<sup>262</sup>. Buna mukabil Augustinus’un ortaya attığı bu sav Hıristiyanlık

---

<sup>260</sup> A.e s.22.

<sup>261</sup> Jaspers, Karl(1957) Augustinus S.115; Piper Verlag (München)

<sup>262</sup> Von Willamowitz-Moellendorf; Age II. Cilt S.125

açısından o kadar karakteristik bir hal almıştır ki, bütün reformlar Hıristiyan inancının pek çok öğesini değiştirmekle birlikte bu inanç halen yerli yerinde durmaktadır. Hıristiyanlık tarihinin şüphesiz en büyük reformatörü olan ve Hıristiyanlık düşüncesi içinde özgürleşmeyi simgeleyen Martin Luther dahi ilk günah fikrini benimsemiş ve kendisinden bekleneceği üzere reddetmemiştir. Günah çıkarma sakramentini reddedecek kadar bireysel dindarlığa yönelmiş olan Luther, İlk Günah Öğretisi'ne sahip çıkmış ve bu öğretiyi 57 madde ile izah etme yoluna gitmiştir<sup>263</sup>.

Katolik Kilisesi 20. Yüzyıl'daki büyük reform çalışması olan II. Vatikan Konsilinde söz konusu öğretiye sahip çıkmış ve "*İnsanoğlu kendi kalbinin derinliklerine baktığında kötüye olan meylini kendisi de tespit edecektir... Evet insan bu kötülüğe karşı savaşmakta gerçekten çok aciz ve zayıftır. Bu sebeple Efendimiz bu savaşta kullarına rehberlik etmek için dünyaya gelmiştir*"<sup>264</sup> diyerek ilk günah öğretisine sahip çıkmıştır. Augustin'in cinsellik üzerinden ilk günaha uzanan bir düşünce silsilesini ortaya koyması, bedenın aşağılanması ve çilecilik hareketinin doğmasını neticelendirmiştir. Erdemlilik, erdemlerin bedeni isteklerine hakim olmasını gerektirir. Adem'in günahı insanoğluna şehvet isimli bir miras bırakmıştır ve bu miras cinsel birleşmenin de bedelidir. Bu sebeple şehvet olmadan cinsellik yaşamak mümkün olmayacaktır. İlk günah kendisini her cinsel yakınlaşmada açığa çıkan şehvet suretinde ortaya koymaktadır<sup>265</sup>.

Augustinus'un dünya ve insan hakkındaki kanaatleri hakkında yukarıdaki alıntılar bir malumat vermekle birlikte nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğuna dair asıl

---

<sup>263</sup> Luther, Martin(1543); Kirchenpostille, von der Erbsünde; Yayınlayan Plochmann, Johann Georg(1828); Kirchenpostille S.46; Carl Hender Verlag (Erlangen)

<sup>264</sup> Rahner-Vorgrimmler; Age. S. 460

<sup>265</sup> Russel, Age. 372

ipuçlarını *De Trinitate* (Teslis Üzerine) isimli eserinde bulmamız mümkündür. *De Trinitate*'nin 15. bâbında Augustinus transendental<sup>266</sup> ve kavranamaz bir Tanrı resmi ortaya koyar. Kutsal kitapta yer alan “Mutlu olanlar Tanrı’yı arayanlardır<sup>267</sup>” ifadesi Augustinus için ulaşılamayacak olanın aranması ve aramanın da bulmak maksadıyla değil, daha derinden araştırmayı sağlayacak bir uğraş olması anlamına gelmektedir<sup>268</sup>. Tanrı kendisini yaratması ile ortaya koymaktadır ve eserleri görülebilir, buna mukabil Tanrı'nın anlaşılması mümkün değildir. Bununla birlikte Mesih İsa'nın ve havarilerin hayatları Tanrı'ya tutulmuş bir ayna gibidir ve onu gösterir. Tanrı'nın elbette arzuları vardır ve bu arzularını sözleri ile ortaya koymuştur. Buna mukabil bizim duyabileceğimiz yalnızca beşeri sözlerdir. Etten yapılma bir ağızdan çıkan sözler ile ilahi sözler birbirinden ayrı şeylerdir ve aşkın olan Tanrı bu sebeple, anlaşılabilmek için dünyamıza inkarne olarak gelmiş ve arzularını etten yapılma bir ağızdan, İsa Mesih'in ağızından ortaya koymuştur. Tanrı'nın bir ilmi vardır ve bu ilim asla hikmetinden ayrı bir şey değildir, hikmeti ise zatından farklı bir şey değildir, zati ise sözünden farklı bir şey değildir, sözü ise inkarne olarak ete bürünmüş ve İsa Mesih olmuştur. İşte teslisin sırrı bu ayrılmaz birlikte gizlidir. Dolayısıyla Tanrı'nın inkarne olarak yeryüzüne inişinin yegane maksadı kulun anlayabileceği sözleri ortaya koymaktır. Yani Tanrı hakiki yerinde iken bir başka boyutta olarak anlaşılması mümkün olmayan bir özür (Substanz). Bu özün boyut değiştirerek dünyaya gelmesi ve kendisini ortaya koyduktan sonra gitmesi, dolayısıyla İsa Mesih -ki kendisi bizzat boyut değiştirmiş Tanrı'dan başkası değildir- ve havarilerinin kendisine aynalık etmesi zaruri olmuştur. Bu boyut

---

<sup>266</sup> Transendental: aşkın ve bu dünyaya ait olmayan. Karşıt anlamlı kavram “immanental”dir ve bu dünyaya ait olan anlamına gelir

<sup>267</sup> Mezamir: 105. Mezmur

<sup>268</sup> *De Trinitate*'nin Almanca Metni için bkz. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1-3, Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 01, 15, 2) Kempten; München 1911-16. Freiburg Üniversitesi Web Sitesi <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel2681-1.htm>



farklılığı dolayısıyla ki bizim beşer olarak bilgimizin Tanrı'nın bilgisinden doğduğunu ve onunla özdeş olduğunu iddia etmemiz mümkün değildir.

Tanrı'nın bilgisi ile bilgimiz birbiri ile kesişmeyen ayrı kategorilerdir. Augustinus bu farklılığı ortaya koymak adına *De Trinitate*'nin 15. bâbının çeşitli bölümlerinde Tanrı'nın sözü ile insanın sözü ayrımının altını çizer. Dolayısıyla Augustinus'un resmini çizdiği Tanrı hiçbir şekilde insan ile arasında geçişkenliği olmayan ve insanların dünyasından farklı bir boyutta var olan bir tanrıdır. Buna mukabil teslisin üçüncü sacayağı olan Kutsal Ruh, Tanrı'nın kullarına bir hediyesi olarak aramızda dolaşır. Dolaşan kutsal ruh sevgiden başka bir şey değildir ve sevgi kutsal ruhun ta kendisi olarak bir hediyedir. Yine bu bir şekilde boyut ve form değiştirmiş tanrıdır. Ancak değiştirdiği boyut da yine insanlar aleminin üstüne tek taraflı geçişkenliği olan bir boyuttur.

Augustinus sadece Hıristiyan aklını değil koca bir Ortaçağ'a hükmedecek olan Kilise'nin karakterini de derinden etkilemiştir. Jaspers, bu karakter oluşturmada Augustinus'un büyük payı olduğunu ifade eder ve Kilise'ye ait şu üç karakterin banisinin Augustinus olduğunun altını çizer: Güç ve iktidar (Macht), düşünme şekli (Denkmethoden) ve Kilise'nin efsunlu, gizemli yapısı (Magie)<sup>269</sup>. Güç ve iktidar düşüncesi Augustinus'un mutlak gerçeklik ve gereklilik olarak gördüğü Tanrı'ya bağlılık ve sadakatte herhangi bir engelin varlığını kabul etmemesinden doğmuştur. Tanrı'ya tevcih edilen herhangi şeyin beşeri güç ve iktidarlar tarafından tehdit edilmesi düşünülemeyeceği için Kilise bizzatı bir güç ve iktidar alanı haline gelmiştir. Bu, Augustinus'un düşünsel olarak ortaya koyduğu dualizmin politik olarak nasıl okunduğunun ve dual bir iktidar mantığının Avrupa tarihinde nasıl çıktığının Jaspers'e

---

<sup>269</sup> Jaspers; Age. S.108

göre izahıdır<sup>270</sup>. Carl Andersen'in "Politik Augustincilik" (Politische Augustinismus) olarak tarif ettiği bu anlayış, bu siyasal şekillenmenin köklerini siyasal ihtiyaçlarda değil, aksine felsefi-teolojik bir çıkarımda bulduğunu ortaya koyar. Augustin'e göre hayat bu dual ayrımı zaten pratik olarak yapmaktadır ve keşiş ile imparator kendi hakimiyet alanlarını doğal olarak bulur. Zıtların kompleks birlikteliği (Complexio Oppositorum) dünyada hükümferma olursa yaşanacak olan kaos ancak Kilise'nin kendi alanını yaratması ile engellenebilir. Böylelikle ibadet de iâşe temini için çalışmak da karşı cinsten uzak durarak mücerret yaşamak da evlilik de kendi alanlarını bulacaktır<sup>271</sup>. Her ne kadar dual bir hakimiyet sahası ayrımını öngörse de Augustinus, kulun asıl vazifesinin Tanrı'nın kurtuluş planı içinde yer almak ve o doğrultuda yaşamak olduğunun altını çizer ve doğal olarak rahibin dünyevi olanın üzerinde bir belirleyicilik ve yol göstericilik pozisyonunun olduğunu vurgular. Dolayısıyla dual hakimiyet alanı ayrımı iki ayrı ve birbirine değmez alandan oluşmaz, aksine ruhbanların çobanlık (Pastor) vazifesi ile üstte olduğu bir ayrımı ortaya koyar.

Augustinus'un bu tasavvuru, modern siyasal felsefenin önde gelen figürlerinden Michael Foucault tarafından **Pastoral Power**<sup>272</sup> olarak ortaya çıkmış bir erk biçimi olarak yorumlanmıştır. Foucault'un Pastoral Power kavramını tartışan Ahmet Kemal Bayram, İbrani kaynaklı ve doğuda yaygın bir iktidar tipi olan bu gücün, yönetilenlere maişet imkanları sunan, güvenlikleri ile ilgilenen ve belli bir refah düzeyini vaat eden bir

---

<sup>270</sup> Age. S. 109

<sup>271</sup> Age. S.110

<sup>272</sup> Pastoral Power kavramı Ahmet Kemal Bayram tarafından Türkçe'ye "Çoban İktidarı" olarak tercüme edilmiş ve Türkçe literatüre katılmıştır. Söz konusu metin için bkz. Bayram, Ahmet Kemal, **Michael Foucault'ta İktidar Olgusunun Çözümlemesi**, İzmir, 9 Eylül Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 1997, S. 72

gü. Olduğunu öne sürer. Burada iktidar bütün bireyler ile teker teker ilgilenmek gibi bir ideal güden bireyselleştirici bir iktidardır<sup>273</sup>.

Bayram, Foucault'tan iktibasla söz konusu iktidar biçiminin Kilise eliyle Batı'ya da aktarıldığı tespitini yapar:

*“Foucault, Batı'da Hıristiyanlıkla ortaya çıkan ve kilise-din adamlığı şahsında kurumsal bir biçim kazanan iktidar bu tür bir çoban iktidarı olduğunu belirtir. Bu tür iktidarı, toptan herkesin ve ayrı ayrı her bir kimsenin kurtuluşu için gerekli bilgiye dayalı merkezi bir etkinlik olan kilisede ruhların yönetimi ile ilişkilendirir. Foucault bu yöndeki tarihsel çözümlerini şöyle devam ettirir: 15. ve 16. Yüzyıllar'da feodalitenin son dönemlerinde yönetmek ve kendini yönetmek yeni siyasal, ekonomik ve toplumsal biçimlerin doğuşuna neden olmuştur. 16. Yüzyıl'ın sonu ve 17. Yüzyıl'ın ilk yarısı itibariyle Batı toplumundaki birey davranışlarında hükümler iktidar uygulamalarının içselleştirildiği görülür. Yine aynı dönemde “yönetme sanatları”na ilişkin yazıların ortaya çıkışı dikkat çekicidir. Böylesine bir dönüşüm “hikmet-i hükümet” (raison d'Etat) anlayışı ile doğrudan ilişkilidir. Bu yapılanmada yönetme sanatının ilkeleri artık geleneksel erdemlere (bilgelik, adalat, bağışlayıcılık, tanrısal yasalara ve insani törelere saygı) veya ortak meziyetlere (ileri görüşlülük, düşünüp taşınıp karar verme, en iyi danışmanları toplama...) dayanmamaktadır.”<sup>274</sup>*

Foucault'un Pastoral Power olarak ortaya koyduğu ve ısrarla doğulu bir iktidar tipi olduğunun altını çizdiği bu güç, fikri arka planını ise Augustinus'un ruhlara rehberlik etme ve bunun siyasal iktidarla iç içe bir erk olması yolundaki tasavvurunda bulmaktadır. Foucault'un ders özetlerinde bu anlayışı veciz biçimde tarif eder ve Ortaçağ insanının hayattan anladığı şeyin yaşamın her safhasında yönlendirme-yönlendirilme ilişkisi içinde bir çoban-sürü ilişkisi olduğunun altını çizer<sup>275</sup>.

---

<sup>273</sup> A.e.

<sup>274</sup> A.e. S.70

<sup>275</sup> Foucault, Michel, **Ders Özetleri**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1992, S.101

Augustinus'un düşünce dünyası elbette yukarıda zikredilenlerle mukayyet değildir. Neticede çok velud ve her sahada eser vermiş bir retorik üstadından bahsettiğimizi göz önünde bulundurmalı ve Augustinus'a böyle yaklaşmalıyız. Buna mukabil Augustinus hakkında yukarıda verilen malumatlar, nihayetinde konumuz çerçevesinde bir çıkarım yapmamıza ve Augustinus'un Hıristiyanlığın Tanrı ve dünya görüşüne nasıl bir perspektif kazandırdığını anlamamıza fayda sağlayacaktır. Hulasa edecek olursak, Aurelius Augustinus'un Maniheizt düşüncenin tesirinden ömrünün sonuna kadar kurtulamadığı ve dualist dünya görüşünün kendisini sürekli çevrelediği çıkarımını yapabiliriz. Bu dualizm nihayetinde değişken dünya ile değişmeyen mutlak hakikatler dünyasına olan inancını doğurmuş, Ortaçağ Batı düşüncesinin dünyayı değersiz gören anlayışı köklerini Augustinus'ta bulmuştur. Christian Schwabe Augustinus'un bu yaklaşım şeklinin Ortaçağ Batı düşüncesinde mutlak kıymetsiz bir dünya tasavvuru meydana getirdiğinin altını çizer ve bizi bir paradoks ile karşı karşıya bırakır:

*”Ortaçağ düşüncesi temel bir noktaya sahiptir: İnanç. Her şey ve hatta dünyevi-politik düzen dahi inancın altında bir kategoridir. Ortaçağ dünyadan ziyade ahiretin vurgulandığı bir dönemdir. Bu bakımdan tüm Ortaçağ boyunca Hıristiyan düşüncesinde inanç ön plandadır. Bu dönemin düşünce tarzı modern düşünce tarzımızın çok dışında ve Antik Grek ve Roma düşüncesi ve hayatını da dışlayan tamamen farklı bir tarzdır<sup>276</sup>.”*

Antik miras bir yanda, Höffe'nin vurguladığı gibi, Katolik manastırları sayesinde yaşatılmakta ve devredilmekteyken, diğer yanda asla manastır duvarlarının dışına çıkmamaktaydı. Bu iki amili de meydana getiren ve paradoksu yaratan bizzat Augustinus'tur. Dolayısı ile Augustinus'un Hıristiyan düşüncesine kazandırdığı çerçevenin şu özelliklere sahip olduğunu söyleyebiliriz:

---

<sup>276</sup> Schwabe, Age.80

- Aşkın (Transendental) bir Tanrı anlayışı. Tanrı farklı bir boyut olarak bu dünyanın dışında yorumlanmalıdır.
- Maniheizm'in etkisi ile dualist bir dünya görüşü
- Materyal dünyaya yönelik aşağılama ve önemsizleştirme
- Apokaliptik dünya görüşü ve Hıristiyan düşüncesini dünyanın sonu beklentisine sokması
- İnançın yegane fayda getiren şey olduğu ve bu faydanın dünyaya dönük olmaması fikri
- İlk günahın şekillendirdiği olumsuz insan kavrayışı
- Negatif insan resminin düzelmesine mani radikal kaderci (fatalist) görüş
- Dual dünya görüşünün Ruhban-Ruhban olmayan (Klerus-Laos) ayrımını derinleştirilmesi ve iki ayrı hayatı ve iktidar alanını ortaya koyması
- Antik mirasın Manastır duvarlarına hapsedilmesi.

## **2. Skolastik: Augustinus Sonrası Hıristiyan Tanrı ve Dünya Algısı – Canterburyli Anselm**

Augustinus'un yaşadığı çağ Roma İmparatorluğu'nun barbar akınlarına karşı zayıf düştüğü ve sonunun geldiği bir çağdır. Augustinus piskoposu bulunduğu, günümüzde Cezayir'de yer alan Hipo şehrinde, Vandalların kuşatması esnasında can vermişti. Barbarların Roma'yı yıkmaları sonrası süreç Avrupa'da yüzyıllar sürece karanlık bir çağı beraberinde getirmiştir. Bertrand Russel, Ambrosius ile zirveye çıkan ve en olgun meyvesini Augustinus ile veren "Piskopos Filozoflar Çağı"nın, yerini Augustinus'un ölümü sonrası karanlık bir döneme terk ettiğini belirtir. Augustinus'un ardılı Boethius ile Canterburyli Anselm arasında geçen beşyüz yıldan uzun sürede Batı'da felsefe

neredeşye yok gibidir<sup>277</sup>. Buna mukabil ortaya çıkan pratik sorunlar bir düşünce geleneği ile karşılıandı ve Batı dünyasında etkileri günümüze kadar sürecek olan skolastik gelenek tesis edilmiş oldu. Pek çok yazar 5. Yüzyıl ile 11. Yüzyıl arasında geçen süreyi “Karanlık Dönem” olarak adlandırdığı gibi, söz konusu dönem skolastiğin hazırlık safhası olarak da tanımlanmıştır<sup>278</sup>. Russel bu dönüşümü ve söz konusu dönüşümün nasıl bir ihtiyaçtan ortaya çıktığını şu şekilde anlatır:

*“...Bu kaos, aciliyet kesbetmiş pratik problemlerin ve bu problemlerin zmlerinin skolastik felsefenin tesis ettiği kurumlarla ve düşünüş biçimleriyle zlmeye çalışılması gibi bir duruma sebebiyet verdi. Skolastiğin bu dönemde ortaya koyduğu sorunlar ve bu sorunlara getirdiği zm nerileri bugün bile bizler için son derece önemlidir. Her ne kadar söz konusu sorunlar düşünsel sorunlar olarak karşımıza çıkmışsa da bu sorunların zm büyük teorisyenler tarafından değil, aksine pratik düşünme kabiliyetine sahip kimseler tarafından ortaya konmuştur. Kilise'nin 11. Yüzyıl'da ortaya koyduğu büyük ahlaki reform Kilise'nin feodalite içinde üzülerek feodaliteye ait bir kurum haline gelmesine bir tepki olduğu kadar skolastiğin ortaya kmasının da habercisi olmuştur. Skolastik mantığı ve skolastik düşünürleri anlamının yolu Hildebrand'ı<sup>279</sup> anlamaktan, Hildebrand'ı anlamak ise kendisinin savaştığı kötülüğün mahiyetini anlamaktan geçer. Bu ortamda ortaya çıkan Kutsal Roma Germen İmparatorluğu Avrupa düşüncesinin bu safhasını anlamak isteyenlerin ihmal etmemesi gereken bir diğer amildir.<sup>280</sup>”*

Skolastik düşüncenin bu özellikleri ise Aydınlanma ncesi Avrupa zihin dünyasını şekillendiren en önemli aktörlerden birisidir. Skolastikler yaşadıkları dönemde ve sonrasında çok etkili dşnrlere olmakla birlikte aktif, kendilerine yöneltilen eleştiriler ile de pasif olarak Batı düşüncesinin gelişmesine katkı sağlamışlardır. Söz konusu

---

<sup>277</sup> Russel, Age. S.321

<sup>278</sup> Leonhardt, Rochus(2004); Grundinformation Dogmatik S.30; Vandenhoeck&Ruprecht (Göttingen)

<sup>279</sup> Hildebrand: Papa VII. Gregorius. Kilise'nin Romalışması bahsinde kendisinden tafsilatlı şekilde bahsedilecektir. “Büyük Gregoryen Reformu”na yapılan bütün atıflar Papa VII. Gregorius'un Kilise içinde gerçekleştirdiği büyük reforma işaret eder

<sup>280</sup> Russel; Age. S.322

skolastiklerin sağladığı bu katkının çalışmamız açısından önemli olan kısmı, ortaya konulan Tanrı ve dünya resmidir. Bu sebeple skolastikleri söz konusu amiller haricindeki özellikleri ile analize tabi tutmayacağız. Skolastikleri ve skolastik düşünceyi konuşmaya erken dönem skolastiğinin yaratıcısı ve Kilise Babalarından birisi kabul edilen Canterburyli Anselm ile başlamalıyız. Anselm, Russel tarafından Augustinus sonrası girilen karanlık döneme son veren düşünür olarak işaret edilmesinin yanı sıra Tanrı ve dünya hakkında çok karakteristik fikirler ortaya koymuş ve ardılarını etkilemiştir.

Atanasyus ile Aryanus'un kavgası ile zirveye çıkan ve İznik Konsili'nde bir karara bağlanan Teslis gerilimi sonraki asırlarda da Hıristiyan düşünürlerin en büyük uğraşı haline gelmiştir. Augustinus *De Trinitate*'de teslis akidesini İncil'den destek almadan aklen ispat edeceğini öne sürmüştü ve bu gayreti ortaya koymuştu. Kendisinden bin yıl sonra yaşayan Martin Luther ise teslisin aklen ispatının mümkün olmadığını ifade etmişti<sup>281</sup>. Orta Çağ Batı düşüncesinin gelişimine en fazla katkı sağlayan tartışmalar teslis üzerine sürdürülen bu tartışmalar olmuştur. Bu tartışmalardan yalnız teolojik çıkarımların meydana geldiğini sanmak büyük hata olur. Aksine, bunlar sosyal ve siyasi neticeleri ile de son derece velud tartışmalardı. İster istemez teslis akidesini anlamlandırma çabalarının bir parçası haline gelen Anselm, Boso adlı bir öğrencisi ile aralarında geçen bir muhavereyi *Cur Deus Homo* (Tanrı neden insan oldu?) ismi ile kitaplaştırarak kendisinden sonraki dönemleri de etkilemiştir<sup>282</sup>.

Anselm'in söz konusu eseri ile ortaya koyduğu en önemli kavram "Satisfikasyon öğretisi"dir. Satisfikasyon öğretisi, insanoğlunun akıl becerisi ile dolu olarak

---

<sup>281</sup> Luther, Martin; Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Cilt II. S. 463; Evangelische Verlagsanstalt (Leipzig)

<sup>282</sup> Anselm von Canterbury(1098); Warum Gott Mensch Geworden; Yayınlayan Michael Holzinger(2013); Holzinger Verlag (Berlin)

tasarlanmış yaratımın bir parçası olarak<sup>283</sup> Tanrı'nın isteklerine itaat etme gibi bir borcu olduğunu öne sürer. Günah ile kirletilmişlik sadece Tanrı'nın onurunu zedelemek anlamına gelmez, aksine kişinin borcuna ihanet etmesi anlamına gelecektir. Tanrı'ya karşı kulun borcu o kadar büyüktür ki, günahıtan vazgeçerek aldığı borcu geri ödemesi de bu borcun ödenmesi anlamına gelmeyecektir. Bu sebeple bir satisfikasyona, yani vekaleten yüce bir iradenin insanoğlunun borcunu üstlenmesine ihtiyaç vardır. Bu yüce irade ise Tanrı'nın bizzat kendisinden başkası değildir. Zira Tanrı'ya olan borcu vekaleten ödeyecek aynı oranda büyük bir başka varlık var olamaz. Bu sebeple Tanrı kendisine olan borcu kendisi ödemeye karar vermiş, ancak bu borcun insanlar tarafından ödenmesinin zorunlu olması Tanrı'yı inkarne olmaya sevk etmiştir. Tanrı insan suretine bürünerek İsa Mesih olmuş ve çarmıhta can vermesi ile insanoğlunun Tanrı'ya olan borcunun kefaletini ödemiştir. Bu ise bir başka borçlanmayı beraberinde getirir<sup>284</sup>. Kul artık Tanrı'ya vekaleten İsa Mesih'e borçlanmıştır. İsa Mesih ise bizzat Tanrı'dan başkası değildir. Anselm'in Satisfikasyon'u ortaya koyarken izlediği metod bir noktadan sonra ister istemez Tanrı'nın zâtı hakkında bir ayrışmaya varmasını neticelendirmiştir. Satisfikasyon inancının "Tanrı ile hesap gören Tanrı" düşüncesi Tanrı'yı ister istemez dual bir ayrıma götürmüştür. Anselm Tanrı'nın iki haşmet boyutundan bahseder ve bu iki haşmet boyutunun Tanrı'yı dual olarak görmeyi neticelendirdiğini gözler önüne serer: *Gloria Dei Externa* (Tanrı'nın harici haşmeti) ve *Gloria Dei Interna* (Tanrı'nın dahili haşmeti)<sup>285</sup>. *Gloria Dei Externa*, Tanrı'nın kendisini dışa vuruşu olması hasebiyle Tanrı'nın vahyi, yani sözüdür. Tanrı'ya karşı işlenen kabahat bu bakımdan Tanrı'nın zatına karşı işlenmiş bir kabahat değildir. Günah olsa olsa Tanrı'nın sözü ile ortaya koyduğu harici haşmetine karşı işlenmiş bir kabahat olmalıdır. Tanrı'nın zatı ise insan

---

<sup>283</sup> Der Mensch als Teil der vernunftbegabten Schöpfung...

<sup>284</sup> Leonhardt; Age. S. 196

<sup>285</sup> Müller, Gerhard Ludwig(1995); Katholische Dogmatik S.382; Herder Verlag (Viyana)



tarafından incitilmesi mümkün olmayan aşkın bir dışarıdaldır. Dolayısıyla insan, günah işleyerek Tanrı'nın zatının onurunu değil, insanlara yönelttiği haşmetinin onurunu zedelemiştir<sup>286</sup>. Tanrı'nın günahkara vereceği ceza olsa olsa kurtuluş planını hevesle yürütmek, insanları kurtarmak üzere gönderdiği haşmetinden onları mahrum etmek olacaktır.

Anselm'in Satisfikasyon ile vardığı nokta Augustin'in dünyaya yönelik ortaya koyduğu dualizmin çok ötesinde, Tanrı'yı özellikleri ile dual olarak görmek noktasıdır. Tanrı gerektiğinde birbiri ile hesap gören iki tabiata ayrılmış, iki hukuki kişilik halini almıştır. Bunu yaratan ise zaten tabiatında bulunan dual bir ayrımdır. Tanrı harice yönelirken bizzat yönelmemekte ve ikinci bir tabiat ortaya koymaktadır. Bu tabiat dolayısıyla ki inkarne olmak mümkün olmuştur. Anselm'i bu değerlendirmeye sevk eden en önemli amil Tertullianus'tan etkilenerek, Tanrı ile kul arasında hukuki bir ilişki düzlemini ortaya koymasındır. Anselm burada büyük oranda Hıristiyanlığın Romalı köklerinden etkilenmiştir. Tanrı ile insan arasında oluşan hukuki ilişki dünyanın tabiatı gereğidir. Zira dünya bir "*ordo justitiae et veritatis*"tir (adalet ve hakikat makararı)<sup>287</sup>. Dolayısıyla Satisfikasyon kul ile Tanrı arasında meydana gelen hukuki bir sorunun, taraflardan birisi olan Tanrı tarafından kendisine has yöntemler ile çözüme kavuşturulmasından başka bir şey değildir. Satisfikasyon öğretisi Kilise tarafından hiçbir zaman formüle edilmiş olmamakla beraber Anselm'in teslis öğretisine getirdiği bu anlam günümüze kadar kabul göregelmıştır. Anselm Tanrı'dan "Tanrı şöyledir..." şeklinde bir hüküm cümlesi ile bahsetmenin zaruri olduğunu beyan eder<sup>288</sup>. Anselm'in teolojisinde Tanrı doğal olarak hakkında hüküm verilecek bir şahsiyettir. Kurt Flasch,

---

<sup>286</sup> Age.

<sup>287</sup> A.e.

<sup>288</sup> Hofmann, Peter, **Katholische Dogmatik**, Stuttgart, Böhlau Verlag, 2008 s.75

Anselm'in bu yaklaşım şeklini "Anselm hiç şüphe yok ki Tanrı korkusu olan dindar bir adamdır; buna mukabil Anselm'in hakikati aramak gibi bir tutkusu vardır ve bu konuda çok cesurdur" demektedir<sup>289</sup>. Anselm'in yaşadığı çağ açısından oldukça cesur bir tutum olarak kabul edilmesi gereken bu tavrının kendisinden sonra gelenleri etkilediği ise muhakkaktır. Daha önce de beyan ettiğimiz gibi Anselm, skolastik düşüncenin öncüsü ve en önemli yön vericisidir. Anselm Batı düşüncesinde bir dönüm noktası olmuştur. Augustinus'un vaz ettiği Tanrı-Dünya ilişkisindeki dualist düşünce Anselm ile daha da derinleşmiştir demek iddialı bir yargıda bulunmak anlamına gelmeyecektir.

### 3. Fioreli Joachim ve Tarihin Safhaları ve Sonu Öğretisi

Anselm sonrası Hıristiyan düşüncesini derinden etkileyen bir diğer isim ise Fioreli Joachim'dir (1135-1202). "Dünyanın sonunu müjdeleyen peygamber" olarak anılan Joachim yaydığı triteist inanç ile dikkat çekmiştir<sup>290</sup>. Joachim teslisin aksine bir tanrının üç yansımasına değil, üç farklı olanın oluşturduğu kolektif birliğe inanmakta ve bu inancı yaymakta idi. Bu kolektif birlik, insanların bir araya gelerek bir halkı oluşturması, yahut bütün inananların Kutsal Kilise'yi meydana getirmesi örneğinde olduğu gibi bir çokların birliğinden oluşan birlik anlamına gelmekteydi. Joachim'in savunduğu bu inanç kendisini sonraları çok tartışılacak olan tarihsel teolojik çıkarımına götürecektir. Kutsal Kitaba alegorik bir bakış açısı ile yaklaşan Joachim bu metodolojisi ile Hıristiyan hermenötik geleneği açısından da önemli bir yere sahiptir<sup>291</sup>. Joachim'e

---

<sup>289</sup> Flasch, Kurt, **Das Licht der Vernunft - Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter**, Münih, C.H. Beck Verlag 1997 s.12

<sup>290</sup> Müller, A.g.e. S.424

<sup>291</sup> Grundmann, Herbert, **Studien über Joachim von Floris, Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance**, Wiesbaden, Springer Fachmedien 1927 s.23

göre Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üç ayrı hakikattir ve her birisinin dünya üzerinde bir hakimiyet süreci olacaktır<sup>292</sup>. Kendisine göre Kitab-ı Mukaddes'in seyri bu hakikati ortaya koymaktadır. Kutsal Kitab'ın Ahd-i Atik kısmı Baba'nın hakimiyet devrine işaretler ve Oğul'un dünyaya gelmesi ile son bulmuştur. İncil ile başlayan Ahd-i Cedid kısmı ise Oğul'un hakimiyet devrine işaretler ve Joachim'e göre 1260 yılında son bulacaktır<sup>293</sup>. Kutsal Ruh'un hakimiyet devri ise bu tarihten sonra başlayacak ve bu mutlu çağ dünyada cennetin yaşanacağı kısa bir evreye dönüşecek, akabinde Deccal'in gelmesi ile dünyanın sonu gelecektir<sup>294</sup>. Bin yıl sürmesi öngörülen bu süreç bu sebeple "binyılcılık" adlı bir ümit inancının doğmasına sebebiyet vermiştir<sup>295</sup>.

Mathias Riedl, Fioreli Joachim'in sonradan Papa tarafından mahkum edilecek olan tarihsel teolojik bakış açısının Avrupa düşüncesini günümüze kadar etkilediğini pek çok örnekle ortaya koyar. Bu örnekler arasında en etkileyici olan Oswald Spengler'in Joachim'e yönelttiği taltiftir. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* isimli eserinin giriş kısmında Joachim'i şu sözlerle metheder:

*"Avrupa Kültürünün dönüm noktasında karşımıza Fioreli Büyük Joachim (1202) çıkar. Joachim, Augustinus'un dual dünya görüşünü yerle bir eden Hegel'in düşünce sistemini ilk müjdeleyen düşünürdü. Kendisi, gerçek bir gotik düşünür olarak Ahd-i Atik'in ve Ahd-i Cedid'in önerdiği dinin karşısında yeni ve üçüncü bir yol olarak bir dini anlayışı önermişti: Baba'nın, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un dönemleri! Joachim en usta Fransiskan ve Dominiken keşişlerini, hatta Dante'yi ve Akınalı Tomas'ı etkilemiş,*

---

<sup>292</sup> Müller, A.g.e. S.447

<sup>293</sup> Riedl, Matthias(2016); Die Welt als Kloster. Joachim von fiore und sein Verfassungsentwurf für die zukünftige Menschheit; Martin, Katharina-Sieg Christian(2016) Religion und Politik S.127; Ergon Verlag (Würzburg)

<sup>294</sup> Theologische Realenzyklopädie(1988); Cilt XVII S.87; Walter de Gruyter (Berlin)

<sup>295</sup> Fontana, Josep(1994); Çarpıtılmış Geçmişe Ayna- Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması S.60; Literatür Yayınları (İstanbul)

*dünyaya bambaşka bir gözle bakmalarını sağlayacak bir dünya görüşünün uyanmasını sağlamış ve kültürümüzün tarih düşüncesini derinden etkilemiştir.*<sup>296</sup>”

Joachim’ın Avrupalı düşüncesine sağladığı en önemli katkı içinde bulunulan ve Kilise tarafından mutlak olarak kontrol edilen dönemin sonsuz olmadığı ve aşılabileceği inancını doğurmuş olmasıdır. Bu görüşün Kilise ve düzeni açısından nasıl bir tehlike olduğu açıktır. Joachim sadece Kilise düzenini değil, Anselm dahil, öncüllerinin mantıklı bir zemine oturtmaya çalıştığı teslis inancına da zarar vermekteydi. Bu sebeple Joachim IV. Lateran Konsilinde mahkum edilmiştir<sup>297</sup>. Spengler, Joachim’ın bu katkısını bir devrim olarak selamlar ve Ortaçağ’da sahip olunan tanrısal dünya algısına yöneltilmiş mistik bir bakış açısı olarak tarif eder. Bu bakış açısı dünyayı anlaşılması ve yorumlanması mümkün bir yer haline getirmiştir. Bu dönüşüm ise bilimin dünyaya yaklaşımına kapı aralamıştır<sup>298</sup>. Spengler’in bu yorumuna katılmamız halinde, Max Weber’in “*Entzauberung der Welt*” (dünyanın büyüünün kaybolması) olarak adlandırdığı fenomenin, Fioreli Joachim ile başlamış olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Dolayısıyla dünya tarihini periyotlara ayırma fikri, Hegel’den Marx’a uzanan diyalektik fikrinin ilk ateşleyicisi olacaktır.

Öte yandan bir başka hususu ortaya koymalı ve bir ayrıştırmayı da beyan etmeliyiz. Joachim öncesi Hıristiyan düşünce dünyası içinde de tarihin evrelere ayrıldığına şahit oluyoruz. Augustinus Kutsal Kitabın Tekvin bölümünde yer alan “Tanrı dünyayı yedi günde yarattı” anlatısından hareketle, dünyanın yedi safhada yaşanacak bir seyre sahip olduğunu ve Mesih İsa ile başlayan evrenin “Tanrı’nın olgunluğu ve tam oluşu”nu simgeleyen yedinci evre olduğunu işaret eder<sup>299</sup>. Bu durum Augustinus’un

---

<sup>296</sup> Spengler, Oswald(1923) Der Untergang des Abendlandes Cilt I. S.25; C.H. Beck Verlag (Münih)

<sup>297</sup> Lambert; Age. S.135

<sup>298</sup> Spengler; Age. S.26

<sup>299</sup> Ottmann; S. 120

takipçilerini içine soktuğu pesimist halet-i ruhiyeyi tahkim eder bir dünyanın sonu psikolojisini doğurmuştur. Augustinus her ne kadar “ümit prensibi”ni öncelese de kendisinden sonraki dönemleri derin bir nihilizme mahkum etmiştir. Henri Pirenne bu dönemde yaygın olan pesimist halet-i ruhiyeyi şu sözlerle tasvir etmektedir:

*“Bedbinlik, kötümserlik ve hayal kırıklığı gibi duygular insanların benliklerine işlemiştir. Julianus’un toplumsal değerleri sil baştan egemen kılma çabaları başarısızlıkla neticelenmiştir. Bu son denemeydi ve Julianus’tan sonra artık antik döneme ait olgular bir daha asla Hıristiyanlığın tesirinden kurtulamayacaktı.”<sup>300</sup>*

Pirenne’in antik döneme ait olguları tesiri altına almakla itham ettiği Hıristiyanlık, Augustinus’un şekillendirdiği bedbin bir halet-i ruhiyeye sahiptir. Bloch bu dönemde ruhban sınıfı ile halk arasında var olan karşılıklı etkileşimin insanları sürekli olarak dünyanın sonunda yaşıyor olduklarına ikna ettiğinin altını çizer. Aziz Norbert gibi din büyükleri yaşadığı çağın insanlarına, kıyametin uzak olmadığı ve her birisinin kıyameti göreceği gibi dehşetli haberler vermektedir. Kutsal Kitab’ın en son bölümü olan Vahiy’de “Bin yıl tükendikten sonra kıyametin beklenmesi gerektiği” yazılıydı ancak bu İsa’nın ölümünden bin yıl sonra ise kıyamet 1033 gibi kopmalıydı<sup>301</sup>. İnsanlar belirsiz bir bin yıl sonunu beklemekteydi. Hulâsa, Joachim öncesi Avrupa, geleceksiz bir dünyada yaşayan insanlar ile doluydu. Bununla birlikte Joachim dünyanın safhalarının elbette bir nihayet bulacağını, buna mukabil içine girilecek olan çok daha müreffeh ve mes’ud bir dönemin gelmekte olduğunu müjdeler mahiyette bir üçüncü evreden bahsetmiştir. Dolayısıyla Joachim’in tarihin evreleri fikrinin bir gelişimcilik fikrinin tohumlarını attığını kabul ile Spengler’in iddiasında haksız olmadığını savunabiliriz. Bu noktada ilginç bir tespit şu olacaktır: Batı düşünce tarihi açısından bu derece etkileyici bir şahsiyet olan Joachim, Bertrand Russel’in ünlü *Batı Felsefesi*

---

<sup>300</sup> Pirenne, Henri(1937); Hz. Muhammed ve Şarlman S.159; Pinar Yayınları 2012 (İstanbul)

<sup>301</sup> Bloch; Age. S. 154

*Tarihi*'nde yalnızca Aziz Bernhard'ın "Mistisizmi"nin bir ardılı olarak tek cümle ile geçer. Buna mukabil Russel bu cümlesinde Spengler'i haklı görür tarzda Joachim'in kendi çağından ziyade kendisinden sonraki yüzyılları etkileyen bir düşünür olduğunu savunur<sup>302</sup>. Russel'in bu iddiasını destekler mahiyette ortaya koymamız gereken en önemli husus şudur: Joachimcilik, kendi döneminde dünyanın sonu ile alakalı pesimizmi dağıtmak şöyle dursun, Flagellantlar gibi hareketleri doğurarak dünyanın sonunun geldiğine iyiden iyiye iman etmiş bir kitleyi de meydana getirmiştir<sup>303</sup>. Bu, dönem insanının, Joachim'i de kendi perspektifiyle anlaması sebebiyledir. Bu perspektifin aşılması da bizzat Joachim'in öğretisi sayesinde olmuştur. Fioreli Joachim elbette kendisinden yüzyıllar sonrasını etkilemekle kalmamıştır. Aksine yaşadığı devirde de fikirleri geniş kitleleri etkilemiştir.

Durant, Joachim'in henüz yaşadığı dönemde dahi, öngörülerde bulunması hasebi ile Tanrı tarafından görevlendirilmiş bir peygamber olduğuna olan inancın çok yaygın olduğunu zikreder. Kilise mensupları ve halk arasında Joachim'e inanan binlerce Hıristiyan vardır ve bunlar 1260 senesinde Kutsal Ruh'un dünyayı kuşatacağı öngörüsünü büyük bir coşku ile kabul eder<sup>304</sup>. Buna karşın Joachim'in görüşleri en büyük popülaritesini Friedrich Barbarossa'nın 1240 yılında İtalya'ya düzenlediği seferde kazanmıştır. Bu seferde pek çok İtalyan şehrini harap eden Frederik Barbarossa halk arasında Aziz Joachim olarak anılan Fioreli Joachim'in geleceğini öngördüğü Deccal olarak kabul edilmiştir<sup>305</sup>.

---

<sup>302</sup> Russel; S.450

<sup>303</sup> Lambert; Age. S.264

<sup>304</sup> Durant, Will(1950) Kulturgeschichte der Menschheit Cilt VI. Das Frühe Mittelalter S.500; Südwest Verlag (Münih)

<sup>305</sup> Durant; Age. S.409

Görüleceği üzere Joachim'ın yorum tarzı, dünyayı izah etmekte zorlanan Ortaçağ insanı açısından yeni bir soluk olmuş, Frederik Barbarossa ile Papa arasında yaşanan taç giyme ve yetki tartışması dahi Joachimci çerçeveden okunur hale gelmiştir. Joachim özellikle keşişlik hareketleri içinde büyük yankı uyandırmıştır. Özellikle müjdelediği üçüncü dönem geniş çevrelerde büyük heyecan uyandırmış ve insanlar yaklaşacak olan dönemin, Kutsal Ruh'un dünyadaki egemenliğini sağlayacağı, cennetin dünyada yaşanacağı bir dönem olacağına inanmıştır. Joachim, bütün dünyanın aslında bir keşiş hayatı yaşamayı amaçladığını, bu üçüncü dönemin ise tüm dünyayı bir manastıra dönüştüreceğini vurgulamaktaydı<sup>306</sup>. Bu dönem Augustinus'un idealize ettiği Civitas Dei'nin dünyada tesis edileceği anlamına gelmekteydi. Bu ideal geniş halk kitlelerini etkiledi. Malcolm Lambert, Gary Dickson'dan alıntı ile 1260 yılında meydana gelen ve Flagellantların kitleler halinde yürüyerek kendilerini kırbaçladıkları çileci hareketin, Joachim'ın bu tarihi bir milat olarak önermesi sonucunda meydana geldiğini vurgular<sup>307</sup>. Fakirlik prensibini önceleyen Franziskan<sup>308</sup> keşişlerin sahip çıktığı Joachim'ın, keşişler sayesinde geniş halk kitlelerine yayıldığı ve 1280-1290 arası dönemde özellikle Güney Fransa'da yayıldığı ve bir çatışma ortamını meydana getirdiği muhakkaktır<sup>309</sup>. Fransiskanlar yaygın bir keşişlik hareketi olarak Joachimci görüşlere en fazla sahip çıkan harekettir<sup>310</sup>. Bu sahip çıkışın en önemli sebebi Franziskan keşişliğine Joachimci görüş içinde önemli bir yer ayrılmış olmasıdır. Zira bir şekilde dönüşecek olan tarih Joachim'e göre kahramanların, devletlerin yahut halkların eli ile değil, ruhani önderlerin eli ile değişecek ve dönüşecektir. Joachim keşişlerin önderlik edeceği son evrenin

---

<sup>306</sup> Riedl, S.141

<sup>307</sup> Lambert; Age. S.54

<sup>308</sup> Assisili Aziz Franziskus tarafından kurulan manastır keşişliği hareketi

<sup>309</sup> Lambert ; Age. S.262

<sup>310</sup> Lambert; S.263

müjdeleyicisi ve “peygamberi” olarak görülmüştür. Bu evre Kutsal ruh’un hakimiyet evresi olarak anılabileceği gibi Franziskanların ve Dominikanların evresi olarak da anılabilir<sup>311</sup>. Ottman Joachim’in ortaya koyduğu konstelasyonu şu şekilde tablolastırmıştır<sup>312</sup>:

**Tablo 3**

<b>Devir</b>	<b>Kutsal Metin</b>	<b>Tanrı İle İlişki</b>	<b>Kurtuluş Yolu</b>	<b>Tanrı Karşısında İnsan</b>	<b>Bilgi</b>	<b>Tipik Sınıf</b>
<b>Baba Evresi</b>	Ahd-i Atik	Tanrı’nın Kulu	Şeriata bağlılık	Tanrı’nın Gazabı Evresi	Pratik Bilgi	Ruhban olmayanlar
<b>Oğul Evresi</b>	Ahd-i Cedid	Tanrı’nın Çocuğu	Tanrı’nın Merhameti	Tanrı ile Barışma Evresi	Hikmet	Ruhbanlar
<b>Kutsal Ruh Evresi</b>	Ebedi İncil	Tanrı’nın Dostu	Sevgi	Meditasyon ile Tanrı’ya Yakınlaşma	Bilginin Kuşatıcılığı	Keşişler

Franziskan keşişleri, Joachimci fikirleri Avrupa’nın dört bir tarafına taşırken, kendilerini Joachim’in müjdelediği yeni dönemin mahsulü olarak gören Fransiskanların merkezi

<sup>311</sup> Ottmann; Age. S. 121

<sup>312</sup>Age. S.120



idaresi Joachim'ın eserlerini külliyat haline getirmiş ve 1254 yılında “Ebedi İncil” ismi ile basmış ve dağıtmıştı. Bu esere yazılmış bir yorumda Simoni günahı<sup>313</sup> ile kirletilmiş olan Papa'nın ikinci dönemin sonunu simgelediği ve üçüncü dönemin gelmiş olduğunun buradan anlaşıldığı yorumlarına yer verilmişti<sup>314</sup>.

Hulâsa etmek gerekirse Fioreli Joachim, etkisi uzun yıllar devam edecek bir dönüşüm fikrini Ortaçağ'ın Augustin'den müdevver kötümserliği ortamında ortaya koymuş ve Avrupa insanı açısından müjdeleyici bir açılıma öncülük etmiştir.

#### 4. Aquinalı Thomas

Joachim'ın 1202 tarihinde vefat etmesinden kısa bir süre sonra yaşamış olan Aquinalı Thomas'ın, Avrupa düşünce tarihinin köşe taşlarından birisi olduğunu tartışmak lüzumsuzdur. Le Goff, Thomas'ın skolastiği zirveye çıkartan düşünür olduğunu kabul eden savın bir savunucusudur ve bu bakımdan Abelard'ın, Don Scatus'un, Albertus Magnus'un ve Bonaventura'nın önünde tutar<sup>315</sup>. Bertrand Russel, Thomas'ın önemini şu cümlelerle ortaya koymuştur:

*“Aquinalı Thomas (doğumu 1225 yahut 1226, ölümü 1274), skolastik filozofların en büyüklerinden kabul edilmektedir. Felsefe öğretimine yer veren bütün Katolik kurumlarında Aquinalı Thomas'ın sistemi yegane doğru kabul edilmiştir. Bu durumu Papa XIII. Leo'nun 1879 yılında yayınladığı bir fetvada çok kesin bir şekilde görebiliyoruz. Dolayısıyla Aziz Thomas sadece tarihsel bir öneme sahip değildir; aksine Platon, Aristoteles, Kant, Hegel gibi etkileri günümüzde de devam eden, hatta son iki isimden (Kant ve Hegel) daha büyük bir güce ve etkiye sahip bir kimse olarak karşımıza çıkar. Thomas hemen hemen her sahada Aristoteles'e o kadar bağlıdır ki, Stagerialı*

---

<sup>313</sup> Simoni: Kiliseye ait makamların para karşılığı satılması günahı

<sup>314</sup> Durant; Age. S.500

<sup>315</sup> Le Goff, Jacques(1957); Ortaçağ'da Enetelektüeller S.132; İş Bankası Yayınları 2000 (İstanbul)

(Aristoteles) Katolikler arasında neredeyse Kilise Babaları kadar büyük bir otorite haline gelmiştir. Salt felsefe sahasında dahi Aristoteles'i tenkid etmek adeta kafirlik olarak görülür hale gelmiştir.<sup>316</sup>”

Thomas'ın Aristoteles'e attığı bu önem, bir anlamda Fioreli Joachim ile birlikte girilmiş olan bir restorasyon sürecinin ikinci safhasını sembolize eder. Augustinus'un yarattığı birkaç yüz yıllık kötümser hava Joachim'in etkisi ile mutlak olmaktan çıkmış ve dağılma sürecine girmiştir. Avrupalı artık bir başka düzenin, bir yeninin gelebileceğine dair umut sahibidir. Buna mukabil Aqinalı Thomas pagan filozoflara müracaat ile dünyevi düzenin tesisi konusunu yeniden Avrupalının gündemine sokmuştur. Augustinus'un bir günahın neticesi olarak gördüğü dünyevi düzenin ve devletin kuruluşu, Thomas'a göre insanın tabiatının bir gereğidir. Thomas Aristoteles'ten ilhamla insanı “*animal sociale et politicum*” (sosyal ve politik bir hayvan) olarak tanımlamıştır. Thomas'a göre sosyal ve politik bir hayvan olan insan devleti ve dünyevi düzeni tabiatı itibarıyla kurma ihtiyacı hisseder; zira insanın üçüncü ve çok önemli bir özelliği daha vardır: “*Politicum animal est homo, politicum, id est sociale et communicativum*<sup>317</sup>” (politik hayvan insandır; ve o politik, sosyal ve komünikatif bir yaratıktır). Ortaya koyduğu insan resmi ile, devlete ve dünyevi düzene Hıristiyanlık düşüncesi içinde, üstelik Kilise Babaları kadar önem verilen bir figür ve bir aziz olarak yeniden önem atfetmesi, Thomas'ı, Joachim ile başlayan kontra-Augustinus restorasyon zincirinin ikinci, ancak daha büyük bir halkası haline getirir. Bu durum Thomas'ı ve takipçilerini Augustinus ve takipçileri ile ister istemez karşı karşıya getirmiştir. Bir tarafta Hıristiyanlığın mesajını en radikal biçimde yorumlayan Augustinusçu gelenek diğer tarafta ise Aristo'yu yeniden diriltten Thomas bulunuyordu. Kendisini Augustinus'a nispet eden teologlar Aqinalı Thomas taraftarlarını Hıristiyan

---

<sup>316</sup> Russel, a.g.e S.462

<sup>317</sup> Smalley, Beryl, **Studies in Medieval Thought and Learning from Abelard to Wyclif**, Londra, The Hambeldon Press, 1981, S.196

felsefesini paganlaştırmakla itham etmiş, buna mukabil Thomas'ın takipçileri Augustinus taraftarlarını gerçek felsefe yapmamakla suçlamışlardır<sup>318</sup>.

Le Goff, Thomas'ın zaman zaman Aristoteles'in esiri olduğunu öne sürer. O, bu durumun Hıristiyanlığın açıklanmasının Aristoteles'te aranmasının, dolayısıyla Hıristiyanlık öncesi doktrinlerin sahneye konmasının bir çelişki olduğunu; ancak Thomas'ın yaşadığı dönemin ruhunu yansıttığını öne sürmektedir<sup>319</sup>. Le Goff'un bu yorumu Russel'in çizdiği tablo ile uyum içindedir. Zira Russel, yukarıda alıntıladığımız pasajda, Aristoteles'in Hıristiyanlar içinde Kilise babaları kadar önemli bir pozisyonda olduğunu belirtmiştir. Bunu söylerken Russel Aristoteles'i bu makama çıkartanın bizzat Ağuinalı Thomas olduğunun altını çizmektedir. Norbert Elias, Bertrand Russel'in bu görüşünü onaylar mahiyette şu görüşe yer verir:

*“Hayatın cilvesine bakın ki, Aristo'nun öğretisi 13. yüzyılda Kilise otoritelerince tehlikeli, sapkın bir öğreti olarak görülmüştü. O dönemlerde, Yunanca, Arapça, İbranice yazıların çevrilmesiyle Kilise içinde ortaya çıkan entelektüel hareket, şiddetli bir direnç görüp dönemin Ortodoks cephesinin tepkisiyle dize getirilmeye çalışılmıştır. Avrupa Aydınlanması'nın bu ilk dönemlerinin Paris Üniversitesi'ndeki sözcülerinden biri olan Siger von Brabant adlı Aristocu aydın, kilise yöneticilerince defalarca uyarılmış, tehdit edilmiş, mahkûm edilmiş ve sonunda Papalığın gözetimindeyken, meçhul ve şüpheli bir şekilde öldürülmüştür. Orta yolun adamı Thomas von Aquin geleneksel öğretileriyle yeni öğretilerin kaynaştırılması için elinden geleni yapmış ve bu arada Aristo'nun o zamanlar bilinen yapıtlarını Kilise tarafından “otoritenin sözü” anlamına gelen yapıtlar arasına sokmuştur. Thomas von Aquin de ömür boyu acı çekip, insanı tüketen entelektüel mücadelelere karışmış durmuştur; oysa kendisinden sonra gerek onun gerekse öğrencilerinin öğretileri uzun yıllar boyunca Kilise ve din dünyasında benimsenmiştir. Böyle uzun erimli bir sürecin yapısını ve zaman ile ilişkisini tespit etmek ilginç olabilir. Bu süreç boyunca yenilikçi olduğu kadar yer yer bastırılmış bir öğreti, Aristo öğretisi, bir kilise dışı öğreti olarak gene de Kilisece benimsenip mevcut öğretinin parçası olarak kabul edilmiştir; dolayısıyla da geleneksel ve Ortodoks bir anlayışa dönüşen Aristocu öğretinin kendisi yenilikçi, Kilise dışı görüşlerin bastırılmasında bir*

---

<sup>318</sup> Gilson, Etienne(1932); Ortaçağ Felsefesinin Ruhu; Açılım Kitap (İstanbul) Baskı tarihi 2005

<sup>319</sup> Le Goff, Jacques(1957); Ortaçağ'da Enetelektüeller S.136; İş Bankası Yayınları 2000 (İstanbul)

*araç haline gelmiştir. Kilise'ye aykırı, bastırılmış öğretinin bizzat bir baskıcı doktrine dönüşmesi süreci yaklaşık 250 yılı bulmuştur*<sup>320,</sup>

Thomas'ın yalnız Kilise tarihi açısından değil, felsefe tarihi ve siyasal tarih açısından da önemi, paradigmayı dönüştürmüş olmasındadır. Bu dönüşüm, Thomas'ın Avrupa teolojisini ve felsefesini girdiği krizden çıkarmış olması anlamına gelir. Küng, Thomas'a kadar Avrupa düşüncesini domine eden Agustinusçuluğun girdiği krizi, her sorunun çözümünü İncil'e, Kilise Babaları'na, konsillere ve papaların mutlak otoritesine başvurarak çözmeye çalışmak olarak tanımlar<sup>321</sup>. Thomas'ın burada paradigmayı dönüştüren hamlesi, teolojyi monastik teolojinin kalıplarının dışına taşımasıdır. Thomas'a kadar manastır duvarları arasında, inanç ve dogma esaslı üzerine bina edilen ve bu şekilde rahipler ve keşişlerce tahsil edilen din bilimi, Thomas tarafından üniversitede okutulan rasyonel bir bilime dönüştürülmüştür<sup>322</sup>. Thomas'ın teolojisini monastik teolojiden ayıran en belirgin ayırım noktası inanç ışığı (Lumen Fidei) ile akıl (Lumen Naturale<sup>323</sup>) arasında herhangi bir çatışmanın olmadığı ve aklın inanç meselelerinde karar verici mercide olduğu savıdır<sup>324</sup>. Thomas, rasyonel bir bilim olarak üniversitelerde okutulmasını önerdiği teolojinin muhatabının rahipler ve halk olmadığını; aksine bir ihtisas olarak üniversite hocaları, öğrencileri ve teoloji ile ilgilenenler olduğunu önermiştir<sup>325</sup>.

---

<sup>320</sup> Elias, Norbert(2000); Zaman Üzerine S.147; Ayrıntı Yayınları (İstanbul)

<sup>321</sup> Küng, Hans(1994); Die Große Christliche Denker S.127; Piper Verlag (Münih)

<sup>322</sup> Age.

<sup>323</sup> Lumen Naturale'nin sözlük anlamı "Doğal Işık" tır. Akıl Thomas literatüründe doğal ışık olarak tarif edilmektedir.

<sup>324</sup> Müller(1995); Age. S.6

<sup>325</sup> Küng; Age. S.127

Thomas'ın teoloji alanında yaptığı bu dönüşüm patristik teoloji geleneğinin skolastik teolojiye tam olarak dönüşümü anlamına gelmektedir. Aristocu bilim ideali bu dönemde ilk çıkış noktasını St. Victorlu Hugo'da bulmuş, Thomas ise Aristo'ya olan bağlılığı ile bu tavrı teolojik bir dönüşüm haline getirmiştir<sup>326</sup>. Bu özelliği ile Thomas teolojisi, Augustinusçu teolojiye üstünlük kurmakla kalmamış, Aristocu tutum, Neoplatonizm karşısında üstün bir konuma yükselmiştir. Küng, Thomas teolojisinin kabul görmesi ve zafer kazanması sonrası yaşanan dönüşümü şu maddeler olarak sıralamıştır<sup>327</sup>:

- Akıl, inanç karşısında daha üstün bir konuma yükselmiştir.
- Metnin somut anlamı, soyut alegorik yorumunun önüne geçmiştir.
- İnsan tabiatı, inayet ve merhamet anlayışının önüne geçmiştir.
- Doğal hukuk, spesifik Hıristiyan etiğinin önüne geçmiştir.
- Felsefe klasik teolojinin önüne geçmiş ve teolojinin bir parçası haline gelmiştir.
- İnsan resmi, Hıristiyan resminin önüne geçmiştir.

Thomas teolojisinin getirdiği dönüşümün en önemli özelliklerinden birisi, teolojik gelişmeyi Kilise'nin hiyerarşik baskısından nispeten uzaklaştırmaktır. Bu dönüşüm ile birlikte teoloji, dış baskıların patristik döneme nispeten ciddi oranda azaltıldığı bir ortamda sürdürülmüştür. Bu dönüşüm Avrupa aydınlanmasının da ateşleyicisidir.

Thomas'ı iki yönü ile incelememiz zaruridir. Bunların ilki Thomas'ın ortaya koyduğu Tanrı yorumudur. Augustinus ve Anselm'in ortaya koydukları Tanrı tasavvurlarına ek olarak, Thomas'ın ortaya koyduğu Tanrı tasavvurunun çalışmamız açısından son derece belirleyici olduğunu ifade etmek gerektir. Thomas'ın Tanrı hakkındaki tasavvurları hakkında etraflı bir resim çizmek çok mümkündür; zira

---

<sup>326</sup> Müller; Age. S.6

<sup>327</sup> Küng; Age. S.132

Thomas'ın en temel eseri *Summa Theologica*'nın seksenden fazla maddesi Tanrı hakkındadır<sup>328</sup>. Augustinus örneğinde olduğu gibi, Thomas'ın nasıl bir insan resmi ortaya koyduğu hususu ve Tanrı-insan ilişkileri bu başlığın önemli bir parçasıdır. Thomas'ı incelememiz gereken üçüncü husus ise siyasi yaklaşım şeklidir. Bu husus Augustinus'ta oldukça rahat inceleyebildiğimiz, ancak ne Anselm'de ne de Joachim'de karşımıza çıkmayan bir husus olarak özel bir örnek olacaktır. Thomas'ın devlet hakkındaki görüşleri oldukça önemlidir; zira kendisinden sonraki dönemi Augustinus kadar, hatta Jacques Le Goff'a göre daha fazla etkilemiş bir düşünürdür. Le Goff Thomas'ın Avrupa düşüncesi üzerinde günümüze kadar en fazla etki eden düşünür olduğunu savunur<sup>329</sup>. Thomas'ın devlet hususundaki ayrıcalıklı pozisyonunu ortaya koyan en önemli konu hiç şüphesiz Investitur Tartışması ile girilen ve kendisinden önce iki yüz yıl boyunca devam eden sürecin dönüşümünü sağlamış olmasıdır. Arnhart, Thomas'ın bu katkısının VII. Gregorius ve halefleri tarafından elde edilen mutlak zaferi dönüştürme yolunda atılmış önemli bir adım olduğunu vurgular. Thomas'ın yaklaşımına göre Papa nihai üstünlüğünü muhafaza etmekle birlikte, imparator da siyasi erk olarak çeşitli haklara sahip olmalıdır<sup>330</sup>. Bu yaklaşım Thomas'ı aynı Anselm ve Joachim örneklerinde olduğu gibi paradigmayı dönüştürücü kıvılcımı yakan kimse haline getirir.

#### **a. Thomas'ın Tanrı Tasavvuru**

Thomas'ın Aristo ile olan meşguliyetinin, kendisini ve taraftarlarını klasik Augustinusçu yaklaşım ile karşı karşıya getirdiğini vurgulamıştık. Bu durum Thomas'ın

---

<sup>328</sup> Auqinas, Thomas(1265-1274); Summe der Theologie; Alfred Körner Verlag (Stuttgart) Baskı tarihi 1933

<sup>329</sup> Le Goff, Jacques(2005); Avrupa'nın Doğuşu S.153; Literatür Yayınları (İstanbul)

<sup>330</sup> Arnhart, Lerry(2016) Platon'dan Pinker'a Siyasi Düşünce Tarihi S.110; Adres Yayınları (Ankara)

yaklaşımlarının içeriğinden ziyade yaklaşım şekli ile alakalıdır. Thomas öncesi teologlar mesailerini daha çok Hıristiyanlık dininin ve Kilise'nin iç meselelerini açıklamaya ayırmıştır. Skolastiğin babası Anselm ve Honorius Augustodunensis gibi yazarlar bu duruma en tipik örneği teşkil eder. Buna mukabil Thomas, yaşadığı devrin sosyal gerçekliğine uygun bir şekilde farklı bir duruş ortaya koymuştur. Haçlı Seferleri sonrası İslam dünyası ile ister istemez muhatap duruma gelmek ve Aristo üzerinden İbn-i Rüşd ile karşı karşıya gelmiş olmak, Thomas'ı Hıristiyanlık içi geleneksel tartışmaların ötesinde bir noktada konumlandırmıştır. Bu tutumun ilk örneğini apologetik eseri olan *Summa Contra Gentiles*<sup>331</sup> (1259-64) isimli kitabında ortaya koyan Thomas; Arap felsefi geleneğinden gelen, ancak hıristiyan olmayan muhayyel bir muhataba karşı, Hıristiyanlık dinini savunmuş ve argümanlarını sıralamıştır<sup>332</sup>. Bu tutum kendisini Thomas'ın teolojik metinlerinde de görünür kılar. Thomas'ın rahiplerin eğitimi için kaleme aldığı *Summa Theologica*, Tanrı'yı konuşmaya varlığını ispat ile başlar. Bu tutum elbette Augustinus kaynaklı Platonculuk ve Neo Platonculuk'tan farklı bir duruşu ortaya koyar. Zira bir Aristo tilmizi olarak Thomas, aşkın gerçeklerden ziyade somut şeyler ile ortaya konulabilen hakikatlerin peşindedir. “*Veritas est adequatio intellectus et rei*”<sup>333</sup> cümlesi ile formüle edilebilecek olan bu görüşe göre, var olan hakikat Tanrı da olsa aşkın düşüncelerle değil, reel varlıklar ile izah edilebilir. Bu sebeple Thomas, *Summa Theologica*'nın hemen girişinde Tanrı'nın varlığını beş delil ile ispata girişir<sup>334</sup>. Bu deliller sırasıyla şöyledir:

- ***Hareket Delili: Tanrı, hareket ettireni olmayan bir hareket ettiricidir***

---

<sup>331</sup> Gavurlara Karşı Metinler Külliyyatı

<sup>332</sup> Russel; Age. S.463

<sup>333</sup> Hakikat akıl ile gerçeğin tetabuk etmesidir.

<sup>334</sup> Auqino; Age. Cilt I. S.23

- **Neden-Sebepe Delili:** Tanrı, kendisine sebepe olmayan bir sebeptir
- **Kozmolojik Delil:** Tanrı, fiziksel olarak var olanları var edecek olan fiziki olarak var olmayandır
- **Tedricilik Delili:** Dünya tedrici olarak her nesnenin ve özelliğinin birbirinden üstün oluşu bir yerdir. Bu derecelenmenin bir maksimumu, en üst basamağı olmalıdır. Bu bu dünyaya ait olamaz. Dolayısıyla, Tanrı en üst derecede olmalıdır.
- **Teleolojik Delil:** Tanrı şüursuz şeyleri bir hedefe yönelten şüur sahibidir.<sup>335</sup>

Thomas'ın bu yaklaşım şekli Aristoteles'e olan derinden bağlılığının bir neticesidir. Buna göre bilgi var olan şeyler üzerine bina edilir. Tanrı hakkında bir bilgiden bahsetmek için ise Aristoteles felsefesinde kendisini "Episteme" olarak ortaya koyan bilgi tipinden bahsetmek zaruridir. Bunun yolu ise felsefeden geçer. Tanrı hakkında bilgi sahibi olmak için de felsefe yeterlidir<sup>336</sup>. Aristoteles'in "Episteme"si Thomas felsefesinde Latince "Scientia" olarak karşılık bulur. Scientia ise kesin bir bilgidir ve bu bilgiye sahip olmanın şartı sebepleri bilinçli bir biçimde ortaya koyabilme şartına bağlıdır<sup>337</sup>. Oysa Tanrı hakkında sebepleri bilinçli bir biçimde ortaya koymak ve bu şekilde bir Scientia elde etmek mümkün değildir. Bu sebeple Thomas Tanrı'nın ne olduğunun bilgisinden ziyade Tanrı'nın ne olmadığını bilgisini kovalamamız gerektiğini düşünmektedir. Bu düşünce Thomas tarafından şu ifadeler ile formüle edilmiştir:

---

<sup>335</sup> Age; S. 23-26

<sup>336</sup> Aquinas; Age. S. 3

<sup>337</sup> Tapp, Christian(2016); Philosophische Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin; Philosophische Jahrbuch 123. II Ausgabe S.428; Verlag Karl Alber (Freiburg)



“Bir şey hakkında delil getirmek için o şeye ihtiyaç vardır. Buna karşın Tanrı bir şey olarak bilinebilir cinsten değildir. Bu sebeple Tanrı'nın ne olduğunu değil, Damaskuslu Johannes'in söylediği gibi ne olmadığını söyleyebiliriz (*De Deo non possums scire quid est, sed solum quid non est*)<sup>338</sup>.

Dolayısıyla Tanrı'yı bilmek mümkün değildir. Tanrı'nın varlığını ispat etmek ile Tanrı'yı bilmek birbirinden farklı şeylerdir. Thomas'ın yaklaşımı, bu özelliği ile “Negatif Teoloji” olarak adlandırılmıştır. Bu yaklaşım şekli kendisinden sonra gelen empiristler tarafından “*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*” (Evvelce hislere işlememiş olan şey anlaşılabilir) şeklinde formüle edilecek olan yaklaşımın aynısıdır. Bu sebeple immateryal olan Tanrı bizler için bilinebilir değildir. Tapp, Thomas'ın bu yaklaşımının Tanrı'yı tam olarak bilinemez kılmadığı kanaatindedir. Zira Aristoteles'in yine immateryal bir bilgi şekli olan matematiksel bilgiye itibar etmesi gibi Thomas'ın da itibar ettiğini öne sürer<sup>339</sup>. *Summa Theologica*'da Tanrı'nın varlığını bilmeye yönelik pek çok yaklaşım şekli vardır. Bunların başında *iman ile bilmek, doğal kuvveti doğal şekilde kullanabilmek sayesinde bilmek* ve *merhamet sayesinde bilmek yer alır*<sup>340</sup>. Bunca bilmek imkanına rağmen, Tanrı'nın ne olduğunu bilmek Thomas tarafından mümkün görülmez. Tanrı hakkındaki bütün bilmekler, O'nun varlığını bilmektir. Empirik olarak hissedilmemesi ve kavranamaması sebebiyle Tanrı'nın ne olduğunu izah etmemiz mümkün değildir. Tanrı hakkında ne olmadığı çıkarımını yapmamız ise yine empirik yöntemler ile varılabilecek bir sonuçtur. Bu sebeple Tanrı X değildir önermesi, Tanrı X'tir önermesinden daha mümkündür.

---

<sup>338</sup> Aquinas; Age. S.21

<sup>339</sup> Tapp; Age. S.435

<sup>340</sup> Tapp; Age. S.434

Thomas'ın Tanrı'yı ispat ve bilmek noktasındaki bu yaklaşımlarını, rahiplerin eğitim kitabı olan *Summa Theologica*'da ortaya koyduğunu unutmamak gerektir. Dolayısıyla mezkur yorumlar, manastır duvarları arasına hapsolmuş ve elitler tarafından bilinen şeyler değildir. Aksine Gregoryen Reform<sup>341</sup> sonrasında ruhbanlaşan ve merkezileşen Kilise, bu özellikleri ile Thomas'ın öğretisinin yayılmasını sağlamıştır. Küng, Thomas teolojisinin çok önemli bir özelliğine atıfta bulunarak monastik teolojik gelenek<sup>342</sup> ile arasındaki farkı ortaya koyar. Her ne kadar *Summa Theologica*, Dominiken rahiplerinin eğitimi için yazılmış bir kitap olsa da, Thomas, teolojinin manastır duvarlarında rubanlar tarafından talim edilecek bir bilim olmanın ötesinde bir bilim olduğunu ortaya koymasıyla, teolojik yorumlarının da yayılmasının yolunu açmıştır. Dolayısıyla Thomas'ın Tanrı hakkındaki yorumları, yaygın hale gelmesini Kilise'nin merkezi-ruhban karakterine borçlu olduğu kadar, Thomas'ın teolojiiyi bu tekelin dışında konumlandırmasına da borçludur.

Thomas'ın Tanrı tasavvurunun merkezinde yer alan en önemli kavram “yaratıcı Tanrı dogması”dır. Patristik dönem teolojisinde Tanrı ve yaratıcılığı Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin bölümünde yer alan dogmatik bir husus olarak işlenmiştir. Bu dönem teologları açısından tanrının yaratıcılığı uzun uzun işlenmesi gerekmeyen bir kutsal kitap dogmasından ibarettir. Buna mukabil teslis ve Kilise'nin iç meseleleri gibi konular patristik teologların daha fazla ilgisini çeken konulardır. Aquianalı, teolojisini Aristoscu bir konumlanma olarak tasarlaması ile birlikte, tabiat ve Tanrı münasebetini, Tanrı'nın varlığını ispat etmek için bir zemin haline getirmiştir. Bu aynı zamanda tabiatı da bir yaratılmışlık olarak izah etme zaruretini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Thomas açısından yaratan-yaratıcı ilişkisi temel teolojik

---

<sup>341</sup> Kilise'nin Romalılaşması bölümünde izah edilmiştir.

<sup>342</sup> Monastik teoloji, manastır duvarları arkasında sürdürülen teolojik geleneğe verilen isimdir. Bu gelenek Thomas'ın teolojiiyi bir üniversite disiplinine dönüştürmesi ile etkisini yitirmiş, zamanla son bulmuştur.

kabuller ile izah edilir bir mesele değil, aksine Thomas teolojisini meydana getiren merkezi konulardan birisidir. Thomas ile girilen evrede bu mesele öylesine yoğun işlenmiştir ki, Gilson Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin karakteristikasını belirler şekilde şu saptamada bulunur: “*Hıristiyan düşüncesi Tanrı-âlem ilişkisi gibi zor bir problem konusunda kaydettiği ilerlemeyi başka hiçbir alanda kaydedememiştir*<sup>343</sup>”. Bu saptamaları yaparken Thomas’ın Tanrı-âlem ilişkisini ilk ortaya koyan olduğu gibi bir iddiada bulunmak elbette doğru olmayacaktır. Zira Gilson, mezkur problemin Thomas’ın yaşadığı döneme kadar 13 asırlık bir süreçte yoğun olarak işlendiğinin, dolayısıyla bu alanda bir birikim olduğunun altını çizer<sup>344</sup>. Buna karşın Thomas’ın Tanrı-âlem ilişkisi ile ilgili yorumlarını özellikli kılan şey şudur: Aristocu Thomas’ın bu soruya teolojisinin merkezinde verdiği merkezi önemin Thomas öncesinde bir örneği daha yoktur.

Thomas, Tanrı’nın varlığını hareket delili ile açıklarken, Tanrı’nın hareket ettireni olmayan bir hareket ettirici olduğunu, bir sebebe ihtiyacı olmayan bir sebep olduğunu, fizik sahiplerini yaratan fiziksiz olduğunu, tedrici olarak yarattıklarının en üstünde bulunan olduğunu ve bütün yarattıklarını bir hedefe sevk eden olduğunu öne sürmüştü. Bu, Tanrı’yı “Causa Prima” (Bütün Sebeplerin İlki) olarak görmesinin doğal neticesidir. Dolayısıyla causa prima olan Tanrı, yaratılmamış bir yaratıcıdır. O, maddi bir varlık olmadığı için materyal ve formun bir araya gelmesi sonucu var olan bir şey değildir; aksine basit bir varlıktır<sup>345</sup>. Tanrı tedrici olarak en üstte bulunan olduğu için yegane mükemmeliyet sahibi olandır. Bu, kendisinin maddeyi kendi gücünden, kendi öz kaynağından var ettiği ve buna şekil verdiği gerçekliğine ek

---

<sup>343</sup> Gilson; Age. S.129

<sup>344</sup> Gilson; Age. S.130

<sup>345</sup> Elders, Leo(1987) Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive S.156; Pustet Verlag (Regensburg)

olarak bir ikinci gerçekliği doğurur: Yaratılan her şey Tanrı'nın gerçek varlığından bağımsız bir varlıktır ve o varlıktan pay alarak vardır. Yaratılmış olan, var olmak noktasında Tanrı'nın varlığından pay sahibi olmakla birlikte Thomas'ın tedricilik düşüncesi, yaratan ile yaratıcının birbirinden farklı pozisyonlarda olması zaruretini doğurur<sup>346</sup>. Tedrici bir alt kategori olarak yaratılanlar ve bunun dışında ve üstünde bir mükemmellik seviyesi olarak yaratıcı bulunmaktadır. Tanrı'nın yaratılana müdahalesi ona bir şekil ve form vermesi suretiyle gerçekleşmiştir. Bunun delilleri ise Kutsal Kitabın Tekvin bölümünde yer almaktadır. Tanrı kendi suretinde yaratmış ve yaratılmış olana şekil vermiştir<sup>347</sup>.

Thomas'ın yaratan-yaratıcı dikotomisinin iki sonucu olmuştur:

1. Gregoryen Reform<sup>348</sup> sonrası hukukçu papalar döneminde oluşan Kilise algısı Thomas'ın bu yorumu ile tahkim edilmiştir. Yaratılmışlar kategorisindeki tedrici tabakalaşma, bu tabakanın en üstünde olması gereken bir kimsenin ve kurumun varlığının doğal, hatta zaruri olarak görülmesini neticelendirmiştir. Kilise açısından bu kurum Kutsal Kilise, şahıs ise Kilise'nin başı olan Roma Baş Piskoposu Papa olacaktır. Bu yaratılmışlık içinde bir en üstte oluş durumudur.
2. Her ne kadar Thomas'ın teolojik yorumlarından, Kilise'nin iddialarını destekler bir çıkarıma ulaşmak mümkün ise de; imparatorluk taraftarları da kendi iddialarını ispatlayacak delillere kavuşmuştur. Thomas'ın siyasi yansımalarının nasıl okunduğu bir sonraki başlıkta incelenecektir. Bununla

---

<sup>346</sup> Age. S.284-286

<sup>347</sup> Kitab-ı Mukaddes; Tekvin 1:26

<sup>348</sup> Kilise'nin Romalılaşması bölümünde bu kavramlar tafsilatıyla anlatılmıştır.

birlikte Thomas'ın yaratan-yaratıcı dikotomisinin en temel yansımalarından birisinin siyasal erk taraftarlarını güçlendirmesi olduğu muhakkaktır. Zira yaratan-yaratıcı ayrımı sonrası, yaratılmışları Tanrı'dan ayrı bir derecelenme kategorisi olarak okuyor olmak, Papa VII. Gregorius'un tesis ettiği hiyerokrasiye karşıt bir durumu ortaya koymuştur. Zira Papa VII. Gregorius'un ruhban sınıfını ruhban olmayanlardan ayrı ve üstün bir sınıf olarak önermiş olması; Thomas tarafından aynı kategori içinde okunma ile birlikte karşılanmıştır. Yaratılmışlar sınıfı içindeki derecelenmede Kilise'nin siyasete karşı üstün olması, ruhbanlar ile ruhban olmayanların aynı kategoride olduğu gerçeğini değiştirmez.

3. Thomas, teolojinin muhatabının rahipler ve keşişler değil, öğrenciler ve teolojiye ilgi duyan herkes olduğunu ortaya koyarak, Papa VII. Gregorius'un ruhbanlaşma hedefine darbe vurmuştur. Gregoryen Reform açısından ruhbanlaşma, Romalılaşma hedefinde en temel rol oynayan amillerden birisidir. Ruhbanlaşmaya vurduğu darbe ile Thomas, Kilise'nin teolojik çıkarım tekeliğini yıkmıştır. Bu, Kilise hiyerarşisi dışında bir teolojinin meydana çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Kilise'nin, siyasetin sahasına müdahale etmesi örneğinde olduğu gibi, ruhban olmayanlar da ruhban olanların sahasına müdahale etmeye başlamış; Jan Hus ile başlayan, Martin Luther ile zirveye ulaşan ve üniversiteli teologların Kilise erkini yıkması ile neticelenen sürecin ateşleyicisi olmuştur. Siyasal erk ile ittifak eden Luther gibi üniversiteli teologlar Kilise'nin tasallutundan kurtulurken; siyasal erk de kendisine teolojik bir destek sağlamış, dolayısıyla İnkvizisyon Tartışması'nda Papa'nın kullandığı afaroz silahı Kilise'nin elinden alınmıştır. Burada dikkat çekici olan hadisesi Jan Hus örneğinde olduğu gibi siyasal erk ile bütünleşmeyi başaramayan teologların, Kilise'nin gazabından kurtulamadığıdır. Bütün bu çözümlenin ateşleyicisi, bizzat Kilise tarafından

aziz ilan edilen Thomas'ın, "teolojinin muhatabı rahipler değil, öğrenciler, teologlar ve teolojiye ilgi duyanlardır" yorumudur. Thomas'ı bu yoruma götüren amil ise, yaratıcı-yaratılan dikotomisi ile kendisinden önce hükümferma olan ruhban algısını yıkması olmuştur.

Görüleceği üzere Thomas'ın Tanrı tasvuru ve Tanrı-insan ilişkileri hakkındaki temel yorumu, bir teolojik yorum olmanın ötesine geçmiştir. Din-siyaset ilişkilerinin teolojik bir temelden okunduğu bir dönemde, teolojik çıkarımların siyasal yansımalarının olmaması beklenemez. Bu sebeple Thomas'ın Tanrı hakkındaki önermelerinin ruhban sınıfı kadar siyasal erk arasında da ciddi şekilde takip edildiği muhakkaktır.

#### **b. Thomas'ın Siyaset Yorumu**

Aquinalı Thomas'ın temel eseri *Summa Theologica* üç bölümden oluşmaktadır. İlk iki bölüm tamamlanmış olup üçüncü bölüm tamamlanmamıştır. Birinci bölümde teolojinin esasları, Tanrı, Tanrı'nın özellikleri ve yaratıcı ile yaratılmış ilişkilerine yönelik mülâhazalar yer alırken, tamamlanmamış üçüncü ciltte Kilise'nin iç işleyişi, Christoloji ve sakramentler hakkında Thomas'ın yorumları yer alır. Yüz on dört maddeden oluşan ikinci bölümün konuları aşağıdaki tabloda verildiği gibidir:

**Tablo 4**

Sual	Konu
1-5	Mutluluk
6-17	İnsanın arzuları
18-21	İyi ve kötü davranışlar
22-48	Tutkular
49-54	Temel davranış şekilleri
55-70	Faziletler: entellektüel faziletler, ahlaki faziletler, Kardinal faziletleri, teolojik faziletler.
71-89	Günahlar ve manevi yükler
90-114	İnsanoğlunun sahip olduğu haklar, hukuk ve kanun

Thomas bu bölümde Augustinus'un değersiz gördüğü ve aşağıladığı doğa kavramına düşüncesinin temelinde verdiği önemi ortaya koyar. Özellikle insanoğlunun sahip olduğu haklar ve hukuk konuları, Thomas'ın siyasete yaklaşımını şekillendirmesi bakımından en temelde yer alan bölümdür. Bu bölümde yer alan en temel kavram "Doğal Hukuk" kavramıdır. Doğaya atfettiği değer Ottmann'a göre doğal hukuk

kavramına ulaşmasında Thomas'a zemin hazırlamıştır<sup>349</sup>. Larry Arnhart *Siyasi Düşünce Tarihi* isimli, eserinde Thomas'ın doğal hukuk kavramına yönelik mukayeseli bir analiz ortaya koymuştur. Burada Ottmann'ın doğal hukuka giden yolun doğa kavramının restorasyonundan geçtiği yolundaki yorumunu pekiştirici bir yorumda bulunur. Thomas'ı doğal hukuk kavramına götüren ikinci amil, Thomas felsefesinde rasyonalitenin dogma ve inancın önüne geçmiş ve "rasyo"nun ön plana çıkmış olmasıdır. Ancak akıl aşağıda da görüleceği üzere insan doğasının bir parçası olarak önemlidir ve bu doğadan bağımsız bir şey değildir. Önemli olan, insan doğasının pek çok hassası arasında belirleyici hassanın Thomas'a göre akıl olarak yorumlanmasıdır. Arnhart, Thomas'a göre doğal hukuk kavramını izah ederken, Thomas'ın "Rasyonel yaratıkların ebedi hukuka katılımı" izahını ön plana çıkartır<sup>350</sup>. Arnhart'ın yaptığı esasen Thomas'ın hukuka yönelik yorumları arasından birisini ön plana çıkarmaktan başka bir şey değildir. Thomas "İçimizde tabii bir yasa var mıdır?" sorusuna cevaben şu yorumda bulunur:

*"Madem her şey Tanrı'nın takdiri altında bir ölçü ve mihenge göredir ve bir ebedi kanuna uygun şekilde var olmaktadır; dolayısıyla bu ebedi hukukun bir parçasıdır. Bunların bir kısmı Tanrı'nın elinde, O'nun hedeflediği şeylere matuf biçimde, O'nun ilahi kanunları dairesindedir. Bunun haricinde kalan bir diğer kısım ise rasyonel bir şekilde, yine Tanrı'nın takdiri altında, ancak kendi belirleyiciliği ile kusursuz bir şekilde yer almaktadır. Bu sebeple bunlar (rasyonel olanlar) bir hedefe yönelik olarak yaratıcılık ortaya koyan bu ebedi akıl (Rasyo) istikametinde doğal bir temayül ile hisse sahibidir. **Bu akıl sahibi yaratıkların, söz konusu ebedi kanun içinde aldıkları hisse 'Doğal Hukuk'tur.**"<sup>351</sup>*

Ebedi hukuk ve doğal hukuk ayrımını bu şekilde ortaya koyan Thomas'ın beşeri hukuk ile ilgili yorumlarını Arnhart oldukça veciz bir şekilde özetlemiştir:

---

<sup>349</sup> Ottmann, A.e. S.213

<sup>350</sup> Arnhart, A.e. S.114

<sup>351</sup> Auquinos, A.e. Cilt II. S. 434-435



“Thomas’a göre hukuk toplumla ilgili kaygı taşıyan birinin ortak iyi adına ilan ettiği akıl buyruğu, yönetmeliğinden başka bir şey değildir. Sonuçta dört tane gereklilik vardır: 1. Yasa rayonel olmalı 2. Ortak iyi adına olmalı 3. Uygun bir otorite tarafından konmalı 4. Bu yasaya tabi olanlar tarafından bilinmelidir. Thomas’a göre bu standartları karşılayabilecek dört tane hukuk vardır: Ebedi hukuk, doğal hukuk, beşeri hukuk, ilahi hukuk.<sup>352</sup>”.

Görüleceği üzere, Thomas beşeri hukuku tanrısal kaynaklı üç hukuk tipinin yanında zikretmektedir. Bu, Thomas öncesi dönemde, Papa VII. Gregorius tarafından hazırlatılan *Decretum Gratiani*’de<sup>353</sup> de kabul görmüş bir düşüncedir. İlahi hukuk tarafından doldurulmamış her boşluk, *Decretum Gratiani*’de Roma hukuku ile doldurulmuştur. Burada rasyonel yaratık olan insanların ortaya koyduğu her türlü kanun, özünü doğal hukukta bulur, doğal hukuk ise ebedi hukuktan rasyonel şekilde çıkarım yolu ile elde edildiği için genel geçerdir ve değişmez. Bu sebeptendir ki beşer tarafından ortaya konulan kanunların hiç birisi rasyonel olmadıkça makbul değildir<sup>354</sup>, zira bu kanunlar doğal hukuk ile uyum içinde değildir. Dolayısıyla beşer tarafından konulan bir kanun doğal hukuk ile uyum içinde olması, yani rasyonel olması ile makbul hale gelir.

Thomas Aristoculuğun kendisini müspet olana yönlendirmesi ile doğa kavramını restore ederken; bu kavram hem teolojisinin hem de siyasal yorumlarının merkezine oturmuştur. *De Regiune Principum* isimli eserinde Thomas siyasal yönetim konusunda teolojik pozisyonu ile oldukça uyum içinde bir yaklaşım ortaya koyar. Bu yaklaşımı şu şekilde özetlemek mümkündür: İnsanın bir doğası vardır ve bu doğa kendisini her şeyden önce diğer canlılar arasında kendine has özellikleri ile var kılan şeydir. Bu doğanın en önemli özelliği insanın akıl sahibi olmasıdır. İnsan akıl sahibidir ve bir hedefe yönelmek akıl sahibi olmanın en önemli gereğidir. Zira bir hedefe yönelmek

---

<sup>352</sup> Arnhart; Age. S.114

<sup>353</sup> *Decretum Gratiani* için bkz. Kilise’nin Romalılaşması Bölümü, Hukukileşme başlığı

<sup>354</sup> Aquinas; Age.S.443-456

akıllının doğasında vardır. Öte yandan insan doğası tek başına yaşamayı mümkün kılmaz, zira hayvan doğasında bulunan ve iyi-kötüyü ayırmaya yarayan içgüdüler insanda bulunmaz. Bu sebeple insan iyi ile kötüyü akıl yolu ile birbirinden ayırır ve bir arada yaşamak suretiyle hayvanlarda olup da kendisinde olmayan besin maddelerini direkt elde etme gibi hayati öneme sahip konulardaki açıklarını kapatır. İnsanın bireysel olarak yaşayamayacak bir yaratık olduğu, kendisine verilmiş olan iletişim kabiliyetinden de anlaşılmaktadır. İnsan bütün canlılardan daha üstün bir şekilde kendi türü ile iletişime geçebilmektedir. Madem insan bir arada yaşamak zorunda olan bir yaratıktır, o halde bir müşterek menfaat tespit edilmeli ve bu müşterek menfaati gözetecek kimseler bulunmalıdır. Zira müşterek menfaat ile bireysel menfaatler arasında çoğunlukla bir uyum yoktur, aksine ekseriyetle çelişmektedirler. Bu sebeple Kutsal Kitap'ta Süleyman Peygamber'den rivayet edildiği üzere bir idareci olmazsa topluluk dağılmaya mahkum olur. Bu idareci, her toplulukta var olması gereken denetleyici güç ve müşterek menfaati hedefleyen kimse olmalıdır. İdareci aynı zamanda müşterek bir hedefe yönelmiş olan topluluğun bu hedefe doğru ilerlemesinden mesuldür. Söz konusu hedef doğru yahut yanlış olabileceği gibi, idareci de adalet sahibi olabileceği gibi olmayabilir de. Thomas'a göre topluluğu adil şekilde yönetip yönetmemekten daha önemli olan, idarecinin topluluğu doğru hedefe yönlendirip yönlendirmediğidir<sup>355</sup>.

Bu noktada Thomas'ın iki ayrı kaynakta, hukuka nasıl yaklaştığı ile idareci konusundaki tutumuna göz atacak olursak tam bir uyum ile karşılaşırız. *Summa Theologica*'da "topluluğun menfaatini gözetken, bu sebeple müşterek menfaat kaygısı taşıyan bir kimsenin ortaya koyduğu rasyonel buyruğa kanun denir" diyen Thomas, *De Regimine Principum* isimli eserinde bu söylem ile tam uyum içinde bir yöneticinin varlığının gereğini dile getirmiştir. Thomas tam bu noktada İvestitur kavgası ile

---

<sup>355</sup> Aquinas, Thomas(1267); *De Regimine Principum*; On the Government of Rulers S. 60-63; University of Pennsylvania Press (Pennsylvania) Baskı Tarihi 1997

başlayan iki asırlık tartışma konusunda dengeleri değiştirecek en önemli yorumu yapar. Ona göre bir topluluk için gerekli en önemli şey topluluğun dağılmadan, güvenlik ve huzur içinde yönetilmesidir. Bu ise ancak bir kişinin yapabileceği bir şeydir; zira birden çok kişi tarafından idare edilen bölgeler ve şehirler inkıraza uğramış ve barış yok olmuştur. Buna mukabil muktedir bir kralın idaresi altındaki şehirler, ekonomik olarak daha rahat gelişen, tek başlılık sebebi ile adaletin daha tutarlı tesis edildiği ve barışı daha uzun süre koruyan yerler olmuştur<sup>356</sup>.

Thomas'ın krallık adına bu kadar olumlar bir tavrı ortaya koyması Papa VII. Gregorius'un öngördüğü hiyerokratik sistem fikrine en büyük darbeyi vurmuştur. Zira Papa, Augustinusçu bir söylem ile günahkar olanların günahsız olanlara tabi olması gerektiğini öne sürmüştü, merkezileşen bir ruhban teşkilatı eliyle Kıta'yı yönetmeye talip olmuştur<sup>357</sup>. Siyasal erke paralel bir iktidar yapısı tesis etmeye yönelik bu adımların nihai hedefi Kilise'yi Roma İmparatorluğu'ndan boşalan yere oturtmaktı. Thomas'ın hukuk ve siyasal erk hakkındaki yorumları bu yaklaşıma karşı üç noktada direnç ortaya koymuştur:

- Thomas teolojisinde akıl imanın, doğal hukuk ise Hıristiyan etiğinin önündedir. Bu hukuki zemin tesisi açısından oldukça belirleyici bir ayrımdır. Zira, vahiy esaslı Kilise Hukuku'nun birincil esas, akıl kaynaklı Roma Hukuku'nun ise ikincil esas kabul edildiği Decretium Gratiani ile taban tabana zıt bir önerme ortaya konmuştur. Rasyonel olmayan şey rivayet de olsa, tanrısal olduğu öne de sürülse doğal hukuk ile uyum içinde değildir; dolayısıyla kabul edilemez. Bu hukuki zemin, olabilecek hukuki sistemler arasında beşeri hukuku öne çıkartmaktadır. Zira beşeri hukuk, müşterek bir hedefe yönelmiş olan bir

---

<sup>356</sup> Age. S.65-66

<sup>357</sup> Bu konu için bkz. Kilise'nin Romalılılaşması ve Investitur Çatışması bölümleri

topluluğu akla uygun kurallar manzumesi içinde yönetebilecek yegane hukuktur. Kilise hukukunun sınırlarını aklın belirlemediği dönem tatbikatı göz önünde bulundurulduğunda açıktır. Dogma bu dönem Kilise hukukunun en önemli belirleyicisidir. Kilise hukuku dogmaya atfettiği önemden II. Vatikan Konsili'ne kadar vazgeçmemiştir. Dogma, son büyük atılımını 1869-1870 yıllarında düzenlenen I. Vatikan Konsili'nde yapmış, Papa'nın yanılmaz olduğu bir iman esası olarak ilan edilmiştir. Hal böyle iken Thomas'ın "doğal hukuk ile uyum içinde rasyonel hukuk" olarak tanımladığı şey Kilise Hukuku olamaz. Dolayısıyla Thomas, Kilise'nin hukukileşerek merkezileşme amacını doğrudan hedef almıştır.

- Romalılaşarak siyasal erki vassal konumuna tenzil etmeyi düşünen Papa Gregorius doğal olarak iktidar sorununu derinleştirmiştir. Thomas ise feodal düzenin yol açtığı karmaşanın çaresini Kilise'nin tezlerini desteklemekte değil, imparatorun gücünü tahkim etmekte görmüştür. Dolayısıyla siyasal erke paralel bir güç merkezi olmak amacı taşıyan Kilise'nin bu amacı Thomas tarafından itiraz ile karşılanmıştır. Thomas çok başlılığın sorun kaynağı, tek başlılığın ise çözüm olduğunu ortaya koymuştur.
- Bir topluluk için en önemli şeyin barış ve refah içinde bir hedefe gitmek olduğunu ortaya koyan Thomas, bunu yaptıracak olanın ise iman yahut günahsızlık değil akıl olduğunu ortaya koyması ile Kilise'yi siyasal alandan uzak bir yerde konumlandırarak olan yorumların önünü açmıştır. Zira Augustinusçu yaklaşım üstünlüğü günahsızlıkta, günahsızlığı ise ruhbanlıkta görürken; Thomas en büyük fazilet olarak akılı görmüştür. Madem çok başlılık felaket sebebidir, tek baş çekecek olan kimse yahut kurum dogmatik olan değil, rasyonel olan olmalıdır. Bu ise Kilise'nin siyasal sahadaki bütün hakimiyet iddiasını temelsiz kılmaktadır.

Özetlemek gerekirse Thomas iç tutarlılığı yüksek bir sistematik ortaya koymuş ve kendisinden sonra gelecek kuşakları tesiri altına alacak bir paradigma dönüşümüne imza atmıştır. Bu dönüşümün temelinde doğa kavramı yer alırken, teleolojik bakış açısı gerek teolojik gerekse siyasal çıkarımlarda merkezi rol oynamıştır. Bir hedefe yönelmiş olmamak mümkün olmadığı gibi yanlış hedefe yönelmiş olmak da kabul edilemez. Thomas bunu da doğa ile açıklar ve Tanrı'nın insana verdiği temayülün mutlu olmak olduğunu, hiç kimsenin bilerek mutsuz olmayı amaçlamayacağını, dolayısıyla ana hedefin mutluluğa ulaşmak olduğunu öne sürer<sup>358</sup>. İnsanı mutlu edecek yegane şey ise rasyonel; akıl ile gerçekliğin uyum içinde olduğu haldir. Bu sebeple insan bu hale ulaşmayı diler.

#### **D. Ara Sonuç**

Hıristiyan amentüsü, Tanrı ve dünya tasavvuru mürekkep bir karakterdedir; yani farklı bileşenlerin bir araya gelmesi ile zaman içinde terkip edilmiştir. Söz konusu terkipin en önemli özelliği sürekli dönüşmekte olan bir karaktere sahip olmasıdır. Bu Katolik Kilisesi açısından bakıldığında sürekli daha derin manalara ulaşmak anlamına gelir. Buna karşın zaman zaman söz konusu gelişim ve dönüşüm, Kilise'nin bir pozisyonu ile belli bir zaman sonraki pozisyonu arasında 180 derecelik farklılıkların görülmesini neticelendirmiştir. Büyük İskender'in "Doğu Seferi" sonrası Semitik kültürün bir parçası haline gelen Grek kültürü ve dünya tasavvuru, kendisini Hıristiyanlığın ortaya çıkış ve gelişme sürecinde de oldukça etkili bir aktör olarak ortaya koymuştur. Bu ise Hıristiyanlık içinde sekiz yüz yıl süren bir dönüşüm ve başkalaşım olarak karşımıza çıkmıştır. Augustinus'un Gnostisizm ve Yeni Platonculuk etkisi altında

---

<sup>358</sup> Bkz. Aquinas(1265-1274); Age. II. Cilt 49-54 maddeler

koyduğu dünya görüşü Batı Hıristiyan dünyasını sekiz yüz yıl süren bir sürece sokmuş; Aquinalı Thomas'ın Aristo'yu, dolayısıyla akli ve doğayı Avrupa düşüncesinin merkezine koyması ile birlikte bu süreç son bulmuştur.

Augustinus'un dünyayı ve maddi alemini bir fenalıklar alemi olarak görmesi ile zaten negatif bir dünya tasavvuruna sahip olan Avrupa insanı, bir de dünyanın sonu öğretisi sebebi ile büyük bir pesimizm içine girmiştir. Bu resmi dağıtan ve adeta Aquinalı Thomas'a yol hazırlayan iki figür ise Canterburyli Anselm ve Fioreli Joachim olmuştur. Elbette arada geçen yüzyıllar bu sürece katkı sağlayan nice teologların ve düşünürlerin varlığına şahit olmuştur, ancak Anselm ve Joachim'in katkıları bütün bunların üstündedir. Anselm, Augustinus düşüncesi ile uyum içinde gözüken, ancak Augustinusçu pesimizmi dağıtan "Tanrı'nın iki haşmeti" öğretisi ile Tanrı'nın dual tabiatı öğretisini ortaya koymuş; bununla birlikte dünya, Tanrı'nın iki haşmetinden birisinin (Gloria Dei Externa) yansıdığı yer olarak değerli bir yer haline gelmiştir. Üstelik Tanrı bu dünyaya ve dünyada yaşayan insanoğluna öyle bir değer vermiştir ki, kendisi ile hesaplaşmak ve bir borcu kapatmak için inkarne olmayı tercih etmiştir. Anselm'in Satisfikasyon öğretisi, Tanrı'nın iki haşmeti öğretisi ile ortaya koyduğu dünyayı değerli kılan yaklaşımın tamamlayıcısı olmuştur. Kötü dünya resmi bununla dağılma süreci içine girmiş, dünyanın zatı ile ilgili pesimizm bununla dağıtılmıştır. Buna ilaveten Fioreli Joachim bir başka pesimizmi dağıtarak, dünyanın sonunun henüz gelmediği inancını yaygınlaştırmıştır. Fioreli, Augustinus'un "dünyanın yedi evresi bulunduğu ve yedinci evrenin de sonuna geldiği" şeklindeki kabulünü yıkmıştır. Üç evre geçirecek olan dünyanın üçüncü evresi henüz gelmemiştir ve gelecek olan üçüncü evre son derece müreffeh bir evre olacaktır. Bu iki yol hazırlayıcısı Thomas'ın doğayı yeniden keşfetmesinin önündeki büyük engelleri kaldırmıştır. Aquinalı Thomas teolojik reformunu ortaya koyarken dünya artık Batı Hıristiyanının gözünde zaten sonu gelmiş ve uğruna çabalamaya değmeyecek kötü bir yer değildir. Bu noktada Thomas, doğayı inancın merkezine alarak adeta son büyük darbeyi vurmuştur. Dünya Hıristiyan için

kıymetli bir yer haline gelmiştir ve onu geliştirmek, büyütme gibi bir hedef ortaya konmuştur. Bu adım yalnızca bilimin ve aydınlanmanın değil, aynı zamanda sekülerleşmenin de ilk adımı olmuştur. Değerler sistemi dönüşmüş, Kutsal Kitap'ta bulunan sekülerleştirici öğeler keşfedilmiştir.

Romalı kökleri zaten dünyayı hukuki perspektiften okumaya yatkın olan Avrupalı için Anselm'in sekülerleşmeye ikinci büyük katkısı da Tanrı'yı hukuki bir kişilik olarak dünyaya indirmiş olmasıdır. Böylelikle zaten şeriatı olmayan ve gündelik hayatı tanzim ve kontrol edemeyen inanç Hıristiyanlığı, Tanrı ile akıl temelinde bir karşı karşıya geliş akabinde, Tanrı'yı çeşitli sahalardan dışına çıkartma temayülüne girmiştir. Burada dikkat çekici olan ise, bütün bu eğilimlerin karşılığının kanonik kutsal metinde, Pavlus'un mektuplarında bulunuyor olmasıdır. Söz konusu değişim ve dönüşümü yalnızca aklın önderliğinde bilimin gelişimi olarak görmek eksik ve hatalı bir çıkarım olacaktır. Aksine inanç da sekülerleşmiştir. İnancın sekülerleşmesi, seküler siyaseti güçlendirmiş, Kilise kurum olarak siyasal taleplerinin büyük oranda bir karşılığı olmadığı gerçeği ile karşılaşarak bu alanda zayıflamış, bu ise Reformasyon'a giden süreci hazırlamıştır.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken ve asla hatırdan çıkarılmaması gereken gerçek şudur: Skolastik ile birlikte Augustinus her ne kadar aşılmış ve ortaya koyduğu dünya görüşü büyük oranda etkisini kaybetmiş olsa da Augustinus kadar büyük bir teologun tamamen reddedildiği ve görüşlerinin etkisini yitirdiği iddia edilemez. Augustinus'un teolojik yorumları günümüzde de etkisini sürdüren, muktedir yorumlardır. Yaşanan dönüşüm Augustinusçu dünya görüşünün tekelinin yıkılması ve bu negatif pozisyona karşı tercih edilecek yeni, pozitif pozisyonların ortaya konmasından ibarettir.

## II. Ortaçağ Hıristiyanlığında Dinin Tatbikatı

İnanç ve tasavvur kadar Hıristiyanlık açısından belirleyici bir diğer faktör de dinin tatbikatı ve din adına ortada bulunan kurumun yapısıdır. Bahsettiğimiz anlamda, Ortaçağ Avrupası'nda var olan Hıristiyanlık yorumu hiyerarşik bir yapı olan Katolik Kilisesi'dir. Katolik Kilisesi'nin hiyerarşik yapısı ise, her ne kadar antik dönemden günümüze kadar kısmen aynılık gösterse de 11. Yüzyıl'da yaşanan büyük Gregoryen Reform bu kurumun yapısını temelden değiştirmiştir. Katolik Kilisesi, Gregoryen Reform ile birlikte reform öncesine nazaran çok daha dünyevi bir kurum haline gelmiştir. Bu sebeple çalışmamızın bu bölümünde Katolik Kilisesi'nin bir kurum olarak yapısal dönüşümünü nasıl gerçekleştirdiğini ve sekülerleşmeye giden süreçte nasıl bir kurum olduğunu ortaya koyacağız. Bundan hareketle Katolik Kilisesi'nden bahsederken yalnızca Vatikan'dan ve Papalık kurumundan bahsetmeyeceğimizi, aksine Katolik Kilisesi'ne bağlı paralel kurumların da yapısal özelliklerine atıfta bulunacağımızı belirtmek zaruridir. Bunlar arasında ilk sırada gelen ise manastır keşişliği kurumudur. Avrupa'da Benedikten esaslarına göre tesis edilmiş olan manastır keşişliği kurumu, çok yönleriyle kendisine özgüdür ve Kıta haricinde bulunan Hıristiyanlık keşişliklerinden ve diğer dinlerin keşişlik algısından oldukça farklı bir karakter ortaya koyar. Her şeyden önce manastır keşişliği Ortaçağ Avrupası'nda son derece yaygın ve feodal dönemin siyasal özelliklerine göre yapılanmış bir kurumdur. Bu kurumun etkileri yalnızca Kilise kurumu içinde kendisini ortaya koymamış, aynı zamanda halk dindarlığını da etkilemiştir.

Ruhban olmayan Hıristiyanların, yani sokaktaki adamın din tatbikatının hangi esasa dayalı olduğu ne gibi bir din pratiği bulunduğu; dolayısıyla Katolik Kilisesi'nden bahsettiğimiz için dini kuruma karşı pozisyonunun ne olduğunu ortaya koymak durumundayız. Zira unutulmaması gereken, sekülerleşme yi yalnızca bir dini kurumun kamusal alandan çekilmesi olarak gören tezlere paralel bir söylem ortaya koyduğumuzdur. Dolayısıyla sekülerleşme aynı zamanda inananların inanç ve tasavvur



dünyaları içinde gerçekleşmiş bir süreçtir. İnananların din tatbikatı açısından aktif-pasif hangi konumda olduklarını tespit etmek bu bakımdan oldukça belirleyicidir.

Ortaçağ Avrupalısı'nın Tanrı ve dünya tasavvurunun resmini çizmek, yaşadığı ortamda dini müesseseler ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu izah etmeye yetmez. Buraya kadar ortaya koymaya gayret ettiğimiz dual eğilimler ve Tanrı'ya yönelik oluşturulmuş olan hukuki kimlik, bizlere ancak bir algıyı anlama becerisi sağlayacaktır. Bu algıya sahip insanların ne gibi bir dînî tatbika sahip olduğu yahut kendilerine Kilise tarafından nasıl bir din pratiği dayatıldığı ise bambaşka bir konudur. Bu gerçek bizi, halk dindarlığının<sup>359</sup> kendine ait dinamiklerinin sekülerleşme sürecine bakan kısımlarına kısmen de olsa değinme zorunluluğu ile karşı karşıya bırakır.

Gregoryen Reform ve sonrası ortaya konan ruhbanlaşma tatbikatı, Batı Kilisesi'nde zaten var olan ruhban-laik<sup>360</sup> ayrımını çok sert bir seviyeye çekmiştir. Batı Hıristiyanlığı'nda tesis edilen ruhban ve ruhban olmayan ayrımının ne kadar kalın bir çizgi olduğunu tespit edebilmek için Ortaçağ'dan günümüze dönüşmeden kalan kilise yapılarına göz atmak kafidir. Günümüzde Ortodoks kiliselerinde halen mevcut bulunan horanlar<sup>361</sup> Ortaçağ Avrupası'nda Ortodoks kiliselerinden çok daha farklı bir fonksiyon icra ediyorlardı. Ortodoks horanı, kutsal olanın muhafaza edildiği yer olarak tasarlanmış ve bu şekilde faaliyet gösteren bir merkez iken, Katolik horanları Ruhban ile olmayan arasına çekilmiş kesin bir hattı ortaya koymakta idi. 1249 yılında Dominiken manastırları ve kiliselerine idare merkezinden (Generalkapitel) gönderilen buyrukta

---

<sup>359</sup> Alm. Volksfrömmigkeit

<sup>360</sup> Alm. Laie. Ruhban olmayan anlamında kullanılan kavramı Türkçe Laik olarak kullanmayı tercih ediyoruz.

<sup>361</sup> Horan kelimesinin Türkçe karşılığını bulamadığım için ülkemizde en yaygın kullanım olan Ermenice "Horan"ı tercih ettim. Kelime'nin Almanca karşılığı "Lettner"dir. Horan, emanet sandığı (Tabernakel), koro ve kutsal sunağın bulunduğu bölüm ile ruhban olmayanların buldukları bölümü birbirinden ayıran duvara verilen isimdir.

bütün yapılara birer horan inşaa edilmesinin, böylelikle ruhbanların, ruhban olmayanlara görünmeden giriş çıkışlarının sağlanmasının gerekliliği vurgulanmaktaydı<sup>362</sup>. İbadete gelen bir kimse, rahipleri ve ne yaptıklarını hiç görmeden sadece dua sözcüklerini ve ilahileri duymakta; ibadet bu surette gerçekleşmekte idi<sup>363</sup>. Bu dönemde tüm Avrupa’da yaygın olarak romansek tarzda inşaa edilen horanlar reformasyon döneminde tahrip edilmişlerdir. Horanları tahrip edenlerin sadece protestanlar olduğunu iddia etmek güçtür, zira hiç bir zaman protestan idaresine girmemiş olan bölgelerde de horanlar yıkılmıştır. Ortaçağ horanlarının nasıl yapılar oldukları ve nasıl bir yalıtım sağladıklarını takip edebileceğimiz yapı sayısı günümüzde çok azdır. Bunların başında Almanya’nın Naumburg şehrinin katedrali gelir, ki romanesk horanı tahrip edilmeden günümüze dek gelebilmiştir. Söz konusu horandaki yegane açıklık ayin esnasında perde ile örtülen bir kapıdır. Böylelikle cemaat ile ruhbanlar arasındaki görsel ilişki sıfırlanmaktadır<sup>364</sup>. Sosyal hayatta var olan ruhban ve ruhban olmayan arasındaki bu bölünmüşlük Ortaçağ boyunca ibadethanenin içine de yansımış; din, sokaktaki insanın ancak bir kısmına pasif bir şekilde entegre olabildiği bir kurum haline gelmiştir.

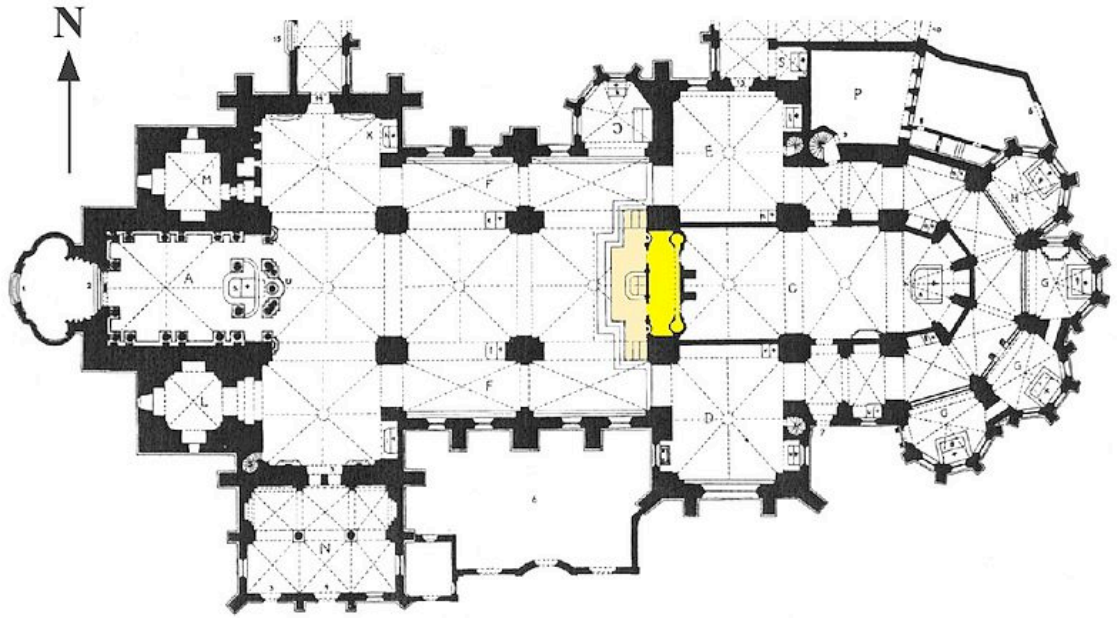
Augustinus’un iki şehir öğretisi kendisini burada da göstermiş, Civitas Terrena’ya ait olanlar Civitas Dei’den uzak tutulmuştur. Ruhban olmayanın günahkar bir yaratık olduğuna en ufak şüphe yoktur, zira insanın tabiatı günahkardır ve kirli olan günahkar, temiz olan Tanrı’nın şehrini varlığı ile kirletemez. Ruhban olan ile ruhban olmayanın mekansal ayırımına en tipik örneğini ise manastırlar ortaya koyacaktır. Bu sebeple keşişlik müessesinin ve manastırların sosyal algıyı ve yatkınlığı nasıl etkilediği hususu da ihmal edilemez. Bu konu ise bu bölümün üçüncü kısmında işlenmiştir.

---

<sup>362</sup> Schmelzer, Monika(2004); Der mittelalterliche Lettner im deutschsprachigen Raum. Typologie und Funktion S.150; Michael Imhof Verlag (Petersberg bei Fulda)

<sup>363</sup> Bkz Görsel 2

<sup>364</sup> Bkz. Görsel 3



Ruhbanlar ile ruhban olmayanların mekansal olarak birbirinden ayrılmaları bu iki topluluğun birbiri arasında bir ilişki kopukluğu anlamına gelmez. Her şeyden önce ruhban olmayanlar, ruhbanlara muhtaçtır. Zira Hıristiyanlığın en önemli sakramentleri ve ibadetler bir ruhban olmadan tatbik edilemez. Bu ise Ortaçağ Hıristiyanını beslemek için bir senyöre, ibadet etmek için ise bir ruhbanla muhtaç hale getirir<sup>365</sup>. Buna karşın mekansal ayrımın yanında kurulan hiyerarşik ilişki Ruhban-Laik ilişkisini bir ast üst ilişkisi halinde görmeyi neticelendirmiştir. Augustinusçu dünya görüşü günahsız olanı günahkar olandan üstün okumayı önermektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Ortaçağ Hıristiyanı kutsal mekana ayak basma imkanı olmayan, günahkar tabiatı itibariyle alt kategoride olduğu kabul edilen, bu sebeple dini tatbikatta son derece pasif bir figürdür.

---

<sup>365</sup> Bu durum ibadet açısından halen bu şekildedir.

## A. Romalılaşan Kilise

Roma Kilisesi'nin kurumsal yapısı, reflekslerini şekillendirmesinin yanı sıra, Hıristiyan düşüncesinin din algısını şekillendirmesi bakımından da son derece önemlidir. Kilise'nin bir kurum olarak ortaya koyduğu reaksiyonlara ek olarak, Hıristiyanların Kilise'nin karşı karşıya bulunduğu sekülerizasyon ve sekülerleşme süreçlerinde ne gibi reaksiyonlar ortaya koydukları da kurumun yapısı ile doğrudan ilişkilidir. Bununla kastettiğimiz şey, bir önceki bölümde ortaya koymaya gayret ettiğimiz, Ortaçağ'da ruhban-ruhban olmayan ayırımından farklı olarak, Kilise'nin Hıristiyan tasavvurundaki yeridir. Bir Hıristiyanın bu kurum ile arasında tesis ettiği ilişkiden farklı olarak, Kilise'yi dini tasavvurunun merkez figürlerinden birisi olarak tanımladığı muhakkaktır. Bu bakımdan Kilise'nin kendisini inananlara nasıl takdim ettiği ve reaksiyonlarını nasıl ortaya koyduğu birbirinden farklı, ancak eşit derecede önemli iki husustur.

Katolik Kilisesi'nin karakteri ile ilgili yapılacak tüm analizlerden önce mutlak olarak göz önünde bulundurulması gereken en temel özelliği, Kilise'nin asla değişmeyen statik bir kurum olmadığı, aksine sürekli dönüşen ve değişen dinamik bir kurum olduğu gerçeğidir. Papa XXIII. Johannes bu özelliğini vurgulamak amacıyla Kilise'yi “uyum sağlamak özelliğine sahip bir kurum” olarak tarif etmiştir. Papa'nın bununla kastettiği, Kilise'nin çağın gerekliliklerine uygun bir tutum ortaya koyma konusunda esneklik gösterecek bir kurum olduğudur. Johannes'e göre bu bir kapitülasyon değil, aksine inancın ve imanın derinleşerek gelişmesidir<sup>366</sup>. Bu özelliği ile Kilise her devirde farklı karakter ortaya koyan ve sürekli dönüşen bir yapıdır.

---

<sup>366</sup> Toynebee, Arnold, **Religion Ohne Zukunft**, Viyana, Bertlesmann Sachbuchverlag 1968ö S.187

Bruno Moser'e göre Kilise tarihi, Katolik Kilisesi'nin kovuşturma altında yaşayan fakir bir kurumdan, zenginlik ve iktidara hükmeden bir beyliğe<sup>367</sup> dönüşme hikayesidir<sup>368</sup>. Bu durum Kilise'nin Kudüs merkezli bir kurumdan bir Romalı kuruma dönüşmesinin doğal sonucudur. Şartlar Kilise'yi bir iktidar ve güç merkezi haline gelmeye zorlamıştır. Zira Franzen'in de altını çizdiği gibi Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ile birlikte Papa I. Leo ve halefleri Avrupa'da iktidarı zorunlu ama aynı zamanda gönüllü olarak ele geçirmişlerdir.

Kilise'nin bir beyliğe dönüşme sürecinde iki papa merkezi rol oynamıştır. Bunlar Papa I. Leo (Vefat 461) ve Papa Büyük Gregorius'tur (Vefat 604). 410 yılında Roma'nın Vizigot kralı Alarich tarafından yağmalanması karşısında İmparator Honorius'un ortaya koyduğu çaresizlik, Batı Roma'da bir iktidarın artık olmadığı intibamı yaratmıştır. Buna karşın 452 yılında Roma kapılarına dayanan Attila'ya karşı Papa I. Leo'nun bir şekilde karşı durmayı başarmış olması Kilise'yi oluşturan iktidar boşluğunda herkes tarafından sayılan iktidar haline getirmiştir. Franzen bu durumu "Roma'nın yıkılması ile meydana gelen zor durumun Papalık sayesinde aşılması" olarak yorumlar<sup>369</sup>. Kıta'nın her köşesine yayılmış hiyerarşik bir kurum olan Katolik Kilisesi'nin bir beyliğe dönüşmesi macerası Papa Büyük Gregorius ile başlar<sup>370</sup>. Romalı bir senatör ailesinden gelen Papa Büyük Gregorius otuz iki yaşında Roma şehrinin valisi olmuş, 590 yılında, elli yaşında iken papa seçilmiştir. Yunanca dahi bilmediği halde Kilise tarihinin dört büyük papasından birisi olarak anılmasının en önemli sebebi Kilise'ye kazandırdığı statüdür. Kendisine "Tanrı'nın hizmetkarlarının hizmetkârı" sıfatını veren ve Kilise'yi İstanbul

---

<sup>367</sup> Almanca Fürstentum kelimesinin sözlükteki en uygun karşılığı olarak „beylik“ tanımı kullanılmıştır. Diğer karşılıklar prenslik ve derebeyliği olarak sözlükte yer almaktadır.

<sup>368</sup> Moser, Bruno, **Das Papsttum**, Münih, Südwest Verlag 1983, S.45

<sup>369</sup> Franzen, August, **Kleine Kirchengeschichte**, Viyana, Herder Verlag, 1965, S.110

<sup>370</sup> Gelmi, Josef, **Von der Konstantinische Wende bis Zum Ausgang aus Antike**, Ed. Moser 1983, S.65

Patriği'nin ekümeniklik iddialarından kurtararak siyasal bir erke dönüşmesini sağlamıştır<sup>371</sup>.

Mezkur iki papanın Kilise'yi bir siyasal erke dönüştürmeleri elbette önemli köşe taşları olarak anılmalıdır. Bununla birlikte Hans Küng'ün Ortaçağ Kilisesi'ni tarif ederken kullandığı tanım, Kilise'nin bambaşka bir şeye evrildiğini ortaya koyar. Küng'e göre Papa VII. Gregor ile başlayan dönem Kilise'nin Hıristiyanlaşma ile Romalılaşmayı birbirine karıştırdığı bir dönemdir. VII. Gregor'a göre Romalılaşmak ile Hıristiyanlaşmak bir birine alternatif iki süreç değildir, aksine yekdiğerini tamamlayan ve iç içe geçmiş iki süreçtir<sup>372</sup>. Michael Mitterauer'e göre Küng'ün bu tespiti son derece önemlidir, zira kadim Kilise'nin tasfiye edilmesi ve yepyeni bir paradigmanın tesis edilmesi anlamına gelen bu dönüşüm, Batı'yı Hıristiyanlık içinde dönüştürerek yeni bir Ortaçağ paradigmasını ortaya koyacak bir sürece sokmuştur<sup>373</sup>. Küng söz konusu yeni paradigmanın önemini vurgularken çok önemli bir hususun altını çizer: Papa VII: Gregorius ile İmparator IV. Heinrich arasında meydana gelen ve kendisini Investitur Kavgası olarak ortaya koyan gerilim esasen iki gücün kavgası değildir, aksine iki önemli hukuk tasavvurunun ve meşruiyet telakkisinin savaşıdır<sup>374</sup>! İmparator IV. Heinrich teba olmanın doğal sonucu olan ve boyun eğme-sadakat esasına dayalı eski Germen örf ve adet hukukunu<sup>375</sup> kendisine esas almıştır. Bu hukuk anlayışının en doğal sonucu bir imparatorun kendisinden yüce yahut kendisine eş bir hukuki müessesenin varlığını kabul etmemesidir. Bu sebeple, imparator topraklarında bulunan kiliselerin, manastırların ve

---

<sup>371</sup> Age S.67

<sup>372</sup> Küng, Hans(1994); Das Christentum- Wesen und Geschichte S.451; Piper Verlag (Münih)

<sup>373</sup> Mitterauer, Michael(2003); Warum Europa S.154; C.H. Beck Verlag (München)

<sup>374</sup> Küng Age. S.452

<sup>375</sup> Alm. Gewohnheitsrecht

piskoposluk topraklarının üzerinde de tasarruf hakkına sahip olduğunu iddia etmiştir. IV. Heinrich'in bu yorumuna karşın Papa VII. Gregorius monarşik hiyerarşi esasına dayalı spesifik Roma-Latin hukukunu esas alarak karşı durmuştur. Bu, yalnızca hukuki bir farklı yorumlama anlamına gelmez, aksine Romalı esaslara göre yeni bir dünya nizamının tesis edilmesini ve bu nizamın merkezinin Roma olmasını öngörür. Bu dünya nizamı fikri ve teolojik temellerini Augustinus'un öğretilerinde bulmaktadır. Bu sebeple Küng Augustinus'u "yeni teolojik paradigmanın babası" olarak adlandırır. Bu noktada Roma İmparatorluğu içinde yaşanan bir yarılmayı zikretmeden geçmek doğru olmayacaktır. İmparator Büyük Konstantin, Roma İmparatorluğu'nun başkentini İstanbul'a taşımasıyla birlikte sezaropapizmi<sup>376</sup> tesis etmiş, buna karşın Batı'da Kilise iktidarını siyasal iktidara paralel bir kurum olarak sağlamlaştırmıştır. İngiltere Kralı VIII. Henry, Angilkan Kilisesi'ni tesis ederek, sezaropapizmin son büyük örneğini ortaya koymuş, kendisini ve haleflerini aynı zamanda Kilise'nin de başı kılmıştır.

Batı ile doğu arasındaki yarılmalardan birisi de Origenes'in etkisini kaybederek Augustinus'un teolojisinin hükümferma olmuş olmasıdır. Katıksız bir Helen olan Origenes'in teolojisi yerini tüm kalbi ve tasavvur dünyası ile Romalı olan Augustinus'a tamamen terk etmiştir<sup>377</sup>. Atina Felsefe Okulu'nun 6. Yüzyıl'da kapatılmasının ardından zaten giderek gerileyen Hıristiyan düşüncesi, yerini Roma'nın pragmatik tatbikatçı yapısına terk etmiştir. Bu esasen ilk dönemlerden beridir Hıristiyan dünyada var olan bir yarılmının, Latin gelenek namına zaferle sonuçlanması anlamına gelmektedir. Galip gelenek, kurumu felsefenin önüne koyan bir gelenektir. Origenes ve benzer Kilise babalarının Antik Yunan düşüncesinin gölgesinde geliştirdikleri aşkın teoloji, yerini pragmatik ve kurumsal bir din tasavvuruna terk etmiştir. Bu tasavvurun mahiyetini anlamak için ilk dönem Hıristiyan düşünür ve yazarlarından Quintus Septimus Florens

---

<sup>376</sup> Sezaropapizm: Siyasal iktidarın aynı zamanda dini iktidarı da kontrol ettiği sistem

<sup>377</sup> Bkz. Küng Age. S. 342



Tertullianus'un Tanrı-insan ilişkilerini nasıl değerlendirdiğini bir örnek olarak zikretmekte fayda vardır. Tertullianus, Tanrı-insan ilişkilerini hukuki bir kategoride değerlendirmiş ve Tanrı'nın kula karşı, kulun ise Tanrı'ya karşı sorumluluklarından bahsetmiştir<sup>378</sup>. Bu durum Stoacılığın etkisinde kalmış olan berberi asıllı bir Romalı için şaşırtıcı görülmemelidir. Dolayısıyla “göklerdeki yüce baba” olarak adlandırılan Tanrı, kadim Roma'nın tanrı tasavvurunun etkisi ile artık tamamen yerdedir. Buna karşın antik teolojinin Batı Hıristiyanlığı'ndaki din ve Tanrı telakkisi üzerindeki etkisini tamamen yitirdiğini iddia etmek mümkün değildir.

Yeni paradigmaya mührünü vuran Latin etkisi sebebi ile VII. Gregorius'un tesis etmeye gayret ettiği yeni dünya nizamı, hukuki alt yapısını kadim Roma'dan almakta hiç zorlanmamıştır. Mitterauer, Katolik Kilisesi'nin diğer dini yapılarla mukayese edildiğinde en yaygın ve en güçlü organizasyon kabiliyetine sahip oluşunu VII. Gregorius ile başlayan bu “Kilise Reformu” sürecine bağlar<sup>379</sup>. Esasen reform ihtiyacı Katolik dünyada VII. Gregorius öncesi de yoğun şekilde hissedilmiştir. Alman papalar döneminin muktedir isimlerinden Papa IX. Leo, Kilise içinde oldukça yaygın olan Simoni<sup>380</sup> ve ruhbanların evliliğinin yaygınlaşması gibi sorunlar karşısında Kilise'yi bir reform süreci içine sokmuştur<sup>381</sup>.

Bununla birlikte VII. Gregorius'un reform faaliyetleri seleflerinin reform faaliyetlerine nisbeten o kadar etkilidir ki, halefleri tarafından büyük bir dinsel canlanmanın yaratıcısı olarak “Gregoryen uyanış” olarak isimlendirilecektir<sup>382</sup>.

---

<sup>378</sup> Müller, Age. S.381

<sup>379</sup> Mitterauer Age. 154

<sup>380</sup> Simoni kavramı Fioreli Jochim bölümünde izah edilmiştir.

<sup>381</sup> Durant; Age. S.215

<sup>382</sup> Bloch Age. S.186

Gregoryen uyanış pek çok Kilise tarihçisi tarafından Kilise'nin Romalılışması<sup>383</sup> olarak adlandırılmıştır. Şüphesiz bu Romalılışma kurumsal bir dönüşümün neticesidir. Dolayısıyla İkinci bölümde dinleri tasnif ederken Batı Hıristiyanlığı'na ait önemli bir özellik olarak vurguladığımız kurumsallaşma bu sürecin bir neticesidir. Küng, söz konusu reformu “Roma sisteminin tutarlı ve radikal bir biçimde tecessüm etmesi” olarak tarif eder<sup>384</sup>. Küng'e göre Kilise'nin Romalılışması beş ayaklı bir dönüşümün neticesinde gerçekleşmiştir:

1. Merkezileşme
2. Hukukileşme<sup>385</sup>
3. Askerileşme
4. Ruhbanlaşma yahut Klerikleşme<sup>386</sup>
5. Politikleşme

Mitterauer, Küng'ün işaret ettiği bu beş ayaklı dönüşümün Kilise'ye bir dini organizasyon olarak içsel bir dönüşüm yaşattığı ve Papa Kilisesi'nin gelecek karakteristiğini şekillendirdiğini savunur. 11. Yüzyıl'daki bu dönüşüm sonrasında Kilise'nin kurumları ve karar organları sürekli olarak katılımlarla büyüyen bir kurum olmuştur<sup>387</sup>. Söz konusu beş ayaklı dönüşüm, Antik Kilise ile Katolik Kilisesi arasındaki karakteristik dönüşümü, dolayısıyla bir paradigma değişimini ortaya koyar. Bu beş maddeyi sırasıyla açıklamak bu bakımdan gereklidir. Söz konusu açıklamayı yapmadan önce sosyolojik ve siyasal olarak ana karakteri adem-i merkezîyetçi olan

---

<sup>383</sup> Alm. Romanisierung

<sup>384</sup> Küng Age S.452

<sup>385</sup> Alm. Juridisierung

<sup>386</sup> Alm. Klerikalisierung

<sup>387</sup> Mitterauer Age. S.155

feodal sosyo-ekonomik yapının eşlik ettiğini; bir diğer ifadeyle otorite boşluğunun Kilise'nin işini kolaylaştırdığı tespitimni eklemekte fayda vardır.

## 1. Merkezileşme

Mitterauer, Kilise'nin Romalılılaşmasının ilk basamağı olan merkezileşmeyi iki kurumun tesis ettiğini savunur. Bu iki şartın ilki küresel keşişliktir. Keşişlik ruhban ve laik hayatı arasına mutlak sınır çeken bir kurumdur. Keşişliğin bu özelliği hakkında bir sonraki bölümde detaylı malumat verilecektir. Manastır keşişliği, misyoner karakteri ile kıtanın dört bir yanına yayılmış ve hiyerarşik olarak bir merkeze bağlı pek çok manastır kurmuştur. Pek çok meşrep<sup>388</sup> tarafından Avrupa'nın her bölgesine yayılan manastır keşişliğini, kıta içinde en fazla sistematize ederek yaygınlaştıranların başında Sistersiyen meşrebi gelmektedir. Sistersiyen meşrebinin anayasası mahiyetinde olan Charta Charitatis 1114 tarihinde kaleme alınmıştır. Bu metin, meşrebin yönetim organı olarak her yılın 13 Eylül gününde toplanacak bir genel kurulun varlığını zorunlu kılmıştı<sup>389</sup>. Kuruluşunun ardından yüz yıl içinde Britanya adasından Doğu Polonya'ya kadar pek çok yere yayılan Sistersiyen<sup>390</sup> manastırları böylece Papa'nın hiyerarşisi altında tek bir refleks ortaya koymayı başarmaktaydı. Wolfgang Ribbe böylesine disiplinli ve merkezileşmiş bir yapı olan Sistersiyenler'in manastırlarının yayılımının her şeyden önce siyasal saiklerle yapıldığını savunur. Ribbe'ye göre bir manastırın kurulması için dini ve dünyevi sebepler uyum içinde olmalıdır. Dünyevi bahaneler ise

---

<sup>388</sup> Hıristiyan keşişlik müesseseleri Türkçe'ye genel olarak "Tarikat" olarak tercüme edilmektedir. Buna karşın, söz konusu kurumların İslamiyet'e mahsus bir kurum olan "Tarikat" adı ile anılması bir takım yanlış mukayeselere sebebiyet vermektedir. İki kurum arasında hiç bir şekilde paralellik ve mukayese edilebilirlik yoktur. Bu sebeple "Tarikat" yerine "Meşrep" ifadesinin kullanılması uygun görüldü

<sup>389</sup> Mitterauer S.155

<sup>390</sup> Alm. Zisternzienser

her zaman için dini gerekçelerin önündedir<sup>391</sup>. Dolayısıyla Ortaçağ manastır keşişliği meşrepleri, Papalık siyasetinin Avrupa’da yayılması ve Kilise’nin hiyerarşik etkisini yaygınlaştırması amacıyla uygun olarak kurulmuş politik kurumlardır. Mitterauer’ın, manastır keşişliğini Kilise’nin merkezileşmesini tesis eden iki kurumdan birisi olarak önermesinin en önemli sebebi budur. Öte yandan Küng, manastır keşişliğinin Kilise’nin merkezi yapısının en önemli temsilcisi olmasının, izole ve otoriter bir Kilise resmi ortaya koyduğu ve gelecek yüzyıllarda ortaya çıkacak aydınlanmacı talepleri neticelendirdiği yorumunu yapar<sup>392</sup>.

Kilise’nin merkezileşmesini tesis eden ikinci kurum ise Lateran konsilleri olmuştur. Bunlar 1123 ile 1215 arasında Roma’da düzenlenen dört ekümenik konsildir. Konsil, Katolik Kilisesi’nin en önemli içtihat makamıdır. Mahalli konsil ve ekümenik konsil olmak üzere ikiye ayrılan konsiller, bu özelliklerine göre yerel yahut evrensel konuları görüşerek karara bağlar ve kararlarını bağlayıcı olarak ilan eder. Ekümenik Konsil, Papa tarafından ihtiyaç üzerine organize edilen ve yine onun riyasetinde gerçekleşen bir “Sinod”tur. Söz konusu sinoda piskoposlar, manastır başkeşişleri, Papalık tarafından görevlendirilen teologlar ve kâtipler katılarak gündemi görüşür. Sinodun son karar mercii yine papadır<sup>393</sup>. Dolayısıyla bir ekümenik konsil Kilise’nin tüm yönetim kadrosunun bir araya geldiği ve nihayetinde Papalık makamının talep ve direktiflerini ortaya koyduğu bir genel kurul mahiyeti taşır. Gregoryen Reform’un merkezileşme hususunda ne oranda etkili olduğunu ortaya koymak için birinci ve dördüncü Lateran konsillerinin katılımcı sayılarına dikkat etmekte fayda vardır. 1123

---

<sup>391</sup> Ribbe Wolfgang(2001); Politische Voraussetzungen und motive der Ansiedlung von Zisterziensern in England und Deutschland; (Ed) Knefelkamp, Ulrich(2001); Zisterzienser Norm, Kultur, Reform -900 Jahre Zisterzienser S. 13; Springer Verlag (Berlin)

<sup>392</sup> Küng. Age. S.455

<sup>393</sup> Jedin; Age. S.9

tarahindeki I. Lateran Konsili'ne 300 civarında piskopos ve sayısı bilinmeyen çok sayıda manastır başkeşisi katılmıştır. Buna mukabil 1215 tarihli IV. Lateran Konsili'ne 400'ün üzerinde piskopos ve 800'den fazla manastır başkeşisi katılmıştır. Katılımcılar Britanya adasından Doğu Polonya'ya, İberik Yarımadası'ndan İskandinavya'nın kuzeylerine kadar Kıta'nın hemen her yerini temsil etmekteydi<sup>394</sup>.

Küng, IV. Lateran Konsili'nde 2000'den fazla din adamının toplanmasının, konsilin papası İnnozenz'i kendisinden önceki bütün papalardan daha muktedir kıldığını öne sürer<sup>395</sup>. Bu örnekte de görüleceği üzere, Kilise yüz yılı bulmayan bir sürede daha fazla merkezden daha fazla yetkilinin katılımı ile bir sinod gerçekleştirmiştir. Bu, Kilise'nin etki alanını genişletmesi olarak okunabileceği gibi, çeşitli merkezleri, merkezi otoritesine bağlanmaya ikna etmesi olarak da okunabilir. Bu ikna süreçlerine en tipik örnek Macarların, Kral Vaik zamanında yaşadığı Hıristiyanlığı kabul serüvenidir. Macar halkı Hıristiyanlaşma ile birlikte kendisini sonrası aniden bir yol ayrımında bulmuş, otokefal yapıdaki Ortodoksi ile Papa Kilisesi arasında tercih yapmak durumunda kalmıştır. Ortodoksluğu tercih etmeleri halinde kendi milli kilisesini kurma şansına sahip olacak olan Macarlar, Passau Piskoposu Piligrim'in gayretleri ile Papa'ya bağlanmıştır. Bu, Macaristan'daki her bir kilisenin Passau Piskoposluğu'nun uydusu olacağı, dolayısıyla iktidarına ortak bir iktidarı kabul edeceği anlamına gelmekteydi<sup>396</sup>.

Küng'e göre IV. Lateran Konsili Antik Bizans Kilisesin'den Katolik Kilisesi'ne dönüşü tamamlayan bir paradigma değişimdir. Bu dönüşüm ile her birisi kendi başına buyruk Ortodoks kiliselerine karşın bir merkezden idare edilen merkezi Katolik Kilisesi

---

<sup>394</sup> Mitterauer; Age S.154

<sup>395</sup> Küng. Age. S.456

<sup>396</sup> Bloch; Age. S.46-47

tesis edilmiştir<sup>397</sup>. Ortaçağ Kilisesi merkezileşmeyi o kadar radikal yorumlamıştır ki Bloch bu dönemde Kilise'nin her türden ara iktidarı şüpheyile karşıladığı, bu sebeple İskandinav ülkelerindeki kiliseleri çatısı altında toplayacak bir başpiskoposluğun kurulması önerisinin bundan dolayı reddedildiğini öne sürer<sup>398</sup>. Papalık, Kıta'nın her köşesini tek merkezden idare etmek niyetindeydi. Güçlü bir siyasal otoritenin olmayışı, Kilise'nin bu hedefi koymayı tahayyül etmesinde ve dönemsel olarak hayata geçirmesinde müessir olmuştur.

## 2. Hukukileşme

Küng'ün, IV. Heinrich ile Papa VII. Gregorius arasındaki kavganın temelini, her ikisinin de farklı hukuki teamülleri sahipleniyor olmalarında araması boşuna değildir. Zira Avrupa'nın Gregoryen Reform döneminde büyük bir hukuki krizin eşliğinde olması, herkesin kendi hukukunu dayattığı bir ortamı doğurmuştu. Roma'dan kalma bir yazılı hukuk geleneği vardı. Bununla birlikte söz konusu kanunların öğrenilmesi ve tatbik edilmesinin önünde iki büyük engel vardı.

Bu engellerden ilki Roma kanunlarının pek çok soruna cevap veremeyecek kadar eski olmasıydı. Kanunların yetersizliği henüz VI. Yüzyıl'da İmparator Justinianus tarafından bir sorun olarak ortaya konmuş ve hukukçu Tribonian'a söz konusu yasaları ıslah etme vazifesi verilmiştir<sup>399</sup>. Ancak Justinianus'un yapmış olduğu bu düzenleme de Orta ve Batı Avrupa'nın hukuki ihtiyaçlarını karşılar mahiyette bir dönüşümü meydana

---

<sup>397</sup> Küng; Age. S.456

<sup>398</sup> Bloch; Age. S.80

<sup>399</sup> Ottman; Age. S.74

getirememiş ve en önemli etkilerini yalnızca Bizans idaresi altındaki topraklarda ortaya koymuştur.

İkinci engel ise okuma yazma ve Latince bilme zorunluluğu idi. Bloch, Latincenin hukuk dili olmasının nasıl bir ortam yarattığını şu şekilde tasvir eder:

*“Latince anlamak –kıtadaki tüm hukuk metinlerinin ortak dili- çok az istisnanın dışında yazıcı rahiplerin tekelindeydi. Oysa Kilise toplumu kendi hukukunu elde etmişti ve bu hukuk gittikçe sadece ona özgü hale geliyordu. Metinlere dayanan bu dinsel hukuk sadece rahiplere açık okullarda öğretiliyordu. Bunun tersine laik hukuk hiçbir yerde eğitim konusu olmamıştı.<sup>400</sup>”*

Yine Bloch söz konusu pasajın hemen altında okuma yazma bilmeyen yargıçların var olduğunu ve yanlarında elyazmalarını okuttukları kimselerin varlığından bahseder. Böyle bir ortamda Kilise yalnızca dini ve hakikati inhisarı altına almış olmuyor, aynı zamanda hukuku da kendi tekelinde bulunduruyordu.

Her yerde geçerli yazılı hukukun böylelikle ortadan kalkması Kıta'nın hemen tamamında lokal olarak kullanılan örf ve adet hukukunun cari hale gelmesini neticelendirmiştir. Le Goff bu dönemin hukukunun yegane temelini örf ve adetler olduğunu ifade eder:

*“Gerçekte feodal hukuk ve uygulamalarının temeli görenektir. Hukukçular bunu, uzun bir zaman dilimi boyunca hiçbir çelişkiyle karşılaşmamış genel ve huzur veren edimlerin yinelenmesinden doğan bir hukuki uygulama olarak tanımlar<sup>401</sup>”*.

Le Goff'a göre bu hukuk gücün dayattığı bir hukuktur ve güç ile tatbik edilebildiği sürece huzuru tesis eder. Bloch Almanya ve Fransa'da neredeyse istisnasız olarak örf ve adet hukukunun uygulanıyor olmasını “yasamanın sonu” olarak tarif eder. Siyasal irade artık her yerde genel geçer yasalar koymamaktadır. Aksine Normandiya

---

<sup>400</sup> Bloch; Age. S.192

<sup>401</sup> Le Goff, Jacques(1982); Ortaçağ Batı Uygarlığı S.362; Doğu Batı Yayınları İstanbul

Dükü, Bavyera Dükü gibi derebeyleri, topraklarında cari muvakkat kanunlar ortaya koymaktadırlar<sup>402</sup>. Bu durum lokal kanunların hızla birbirinden ayrışmasına sebebiyet vermiştir. Birbirine komşu iki bölgede, başlangıçta aynı yahut benzer kanunlar ortaya koyan iki kırsal topluluk bir süre sonra yaşamdan kaynaklanan sebeplerle kanunlarını dönüştürmekte ve bambaşka kanunlara sahip olmaktadır. Hal böyle olunca, kıta üzerinde yapılacak küçük-büyük çaplı her cinsten seyahat farklı hukuki bölgelerden geçmeyi zorunlu kılmaktaydı<sup>403</sup>. Örf ve adet hukukunun temelini ise ikametden ziyade köken belirlemekteydi. Fert her nerede bulunursa bulunsun atalarının hukuku ile yargılanmayı talep ederdi. Hal böyle olunca bir bölgede birden fazla hukukun cari olması da kaçınılmazdı. Bloch bu durumda oluşan tabloyu şu şekilde tasvir etmektedir:

*“Bir Lyon piskoposunun ünlü sözüne göre, Frank Galyası’nda beş kişi bir aradaysa –mesela bir Romalı, bir Saliyen Frankı, bir Ripuair Frankı, bir Vizigot ve bir Burgond- her birinin bir başka yasaya tabi olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Eskiden çok önemli ihtiyaçlar sebebiyle ortaya çıkan böylesine bir hukuk rejimi, artık korkunç derecede rahatsız edici hale gelmiştir.”<sup>404</sup>*

Bloch’un tabloyu korkunç derecede rahatsız hale gelmiş olarak tasvir etmesinin sebebi, Le Goff’un bu dönemi her türlü duyarlılık ve incelikleri küçümseyen insanların ancak güçle ayakta kalacakları bir dönem olarak tasvir etmesindedir<sup>405</sup>.

Yazılı hukukun yerini örf ve adet hukukunun alması bir süre sonra örf ve adetlerin de yazıya dökülmesi ile sonuçlandı<sup>406</sup>. Örf ve adetlerin kanun metinleri olarak yazıya aktarılmış olması, söz konusu kanunların lokal olma özelliklerini ise ortadan

---

<sup>402</sup> Bloch; Age. S.191

<sup>403</sup> Bloch; Age. S. 194-195

<sup>404</sup> Bloch; Age. S.194

<sup>405</sup> Le Goff(1982); S.125

<sup>406</sup> Bkz. Bloch; Age. S.190, Le Goff(1982); S.380



kaldırmadı. Bu sebeple bütün bir Avrupa Kıtası bütünü ile bölünmüş bir tablo arz etmekteydi. Bu tablo karşısında Papa Gregorius ve halefleri olan “Hukukçu Papalar<sup>407</sup>” çareyi Roma hukukunun yaygınlaştırılmasında buldu<sup>408</sup>. Ottmann bu hadisenin tarihsel açıdan önemini “Roma hukukunun üçüncü zafer yürüyüşü” olarak tarif ederek vurgular<sup>409</sup>. Antik Roma zamanında kanunların ortaya konması ve geliştirilmesi ve Justinianus devrinde Tribonian tarafından ıslah edilmeleri ilk iki zafer yürüyüşüdür. Ottmann’ın hadiseyi bu kadar büyük görüşünün sebebi açıktır: Jakobs’un “Hukukçu Papalar” olarak adlandırdığı 12. Yüzyıl papaları kendilerine kadar gelen bütün papaların toplamından fazla hukuki düzenlemede bulunmuştur<sup>410</sup>. VII. Gregorius işe, Roma’nın ruhunu ortaya koyacak olan bütün hukuk külliyatını ortaya koyarak başlamıştır. Binlerce dokümandan oluşan bu külliyat Bologna Üniversitesi’nin ünlü hukuk bilginlerinden Gratian tarafından harmanlanmış ve *Decretum Gratiani*, bir diğer adı ile Concordia discordantium canonum adı verilen metin ortaya çıkmıştır. Bolognalı bir hukuk bilgininin bu iş için seçilmiş olması bir sürpriz değildir; zira tüm Kıta’nın geri kalanında hukuk Kilise’nin inhisarına alınmışken, İtalya’da Bologna’nın başını çektiği pek çok merkezde hukuk tahsili ruhban olmayanlara da verilmekteydi<sup>411</sup>. Gratian’ın hazırladığı kanonik metnin en temel şiarı, Kilise hukukunun boş bıraktığı her alanın kadim Roma hukuku tarafından doldurulmasıydı. Böylelikle ortaya şumullü bir hukuki metin çıkmış ve Papa Gregor tarafından yaygınlaştırılarak, Kilise’nin Kıta’daki hakimiyetinin hukuk

---

<sup>407</sup> Alm. Juristenpöpste

<sup>408</sup> Jakobs, Hermann(1999); Kirchenreform Und Hoch Mittelalter 1046-1215 S.63; R. Oldenbourg Verlag (Münih)

<sup>409</sup> Ottmann; Age S.76

<sup>410</sup> Küng; Age. S.457

<sup>411</sup> Bloch; Age. S.201

sayesinde tesisi mümkün kılınmıştır<sup>412</sup>. *Decretium Gratiani*'nin yaygınlaşması, Kilise içinde teologlarla rekabet içine giren iki bilgin sınıfının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bunlardan ilki “glossator” adı verilen hudut belirleyicilerdir. Vazifeleri yazılan kanunun hudutlarını belirlemek olan glossatorlara<sup>413</sup> ek olarak kanun yorumcuları da önemli bir bilgin sınıfı olarak ortaya çıkmıştır<sup>414</sup>. Eser bir kaç yıl içinde yayılmış ve Bologna, Paris gibi üniversite merkezlerinde okutulmaya başlanmıştır<sup>415</sup>. *Decretium Gratiani* sayesinde, Gregorius'un en önemli hedefi olan ekümenikleşme önündeki en büyük engel olan hukuki çeşitlilik kısa sürede ortadan kaldırılmıştır. Zira ekümenikleşmenin en önemli parçası hükmedebilmektir. Plöchl, İznik Konsili ile başlayan süreçte ekümenik kavramının ister istemez hükmetmeye içkin bir şekilde anlaşıldığını, kavramın bir taraftan İmparatorluğun küresel hedeflerini ortaya koyarken, diğer yandan Kilise'nin küresel hedeflerini ifade etmekte kullanıldığını vurgular<sup>416</sup>. Gregorius'un hedeflediği ekümenik iktidarın en şaşılahtı haline, Gregorius'un halefi III. Innozenz zamanında ulaşılmıştır. Bologna'da Kilise hukuku okumuş bir hukuk bilgini olan Innozenz, papanın en üst yönetici, en yüce kanun koyucu ve yargıç olduğunu kabul ettirmiştir. Bu, Antik Kilise'nin Roma Katolik Kilisesi'ne evrilmesini sağlayan en önemli hamle olmuştur; zira Antik Bizans Tipi Kilise her zaman için bir İmparator Kilisesi olmuştur ve İmparator'un altında konumlanmıştır. Bu doğu sezaropapizmi ile varlığını sürdürmüşken, Batı'da *Decretium Gratiani* ile birlikte Kilise kendi hukukunu hudutları dışında da dayatmış ve imparator üstü bir pozisyona hukuk sayesinde

---

<sup>412</sup> Ottman; age. S.76-77

<sup>413</sup> Ortaçağ Alm. Glossen= Sınır belirleyen

<sup>414</sup> Ottmann; Age. S.77

<sup>415</sup> Küng; Age. S.457

<sup>416</sup> Plöchl; Age. S.115

ulaşmıştır<sup>417</sup>. Kilise, Engizisyon kurumu sayesinde kendisini Kıta'nın sokağında da var etmiş ve hukuki bir erk olarak kurallarını dayatmıştır.

### 3. Askerileşme

Galyalıların MÖ. 387'de Roma'yı yağmalamaları sonrası girişilen askeri invasyon sonucu ordu, Roma karakterinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bu bakımdan VII. Gregorius'un Romalılaşma hedefinin askeri bir ayağının olmaması düşünülemezdi. İlk Haçlı Seferi'nden yirmi yıl önce doğuya yönelik büyük bir askeri sefer planlayan, ancak hayata geçiremeyen Gregorius bu bakımdan haçlı seferlerinin de babası sayılmalıdır. Bir Romalıya yaraşır şekilde ordunun başına geçmeyi ve orduyu yönetmeyi planlayan Gregorius'un ilk hedefi, Bizans'ı işgal ederek Kilise'yi doğu-batı şeklinde ikiye ayıran Şizma'ya bir son vermektir<sup>418</sup>.

Alman Türkolog ve şarkiyatçı Albrecht Noth İslamiyet ve Hıristiyanlık dinlerinin kutsal savaşa bakışlarını mukayese ettiği eseri *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum*'da Gregorius'un askerileşme stratejisini Hıristiyanlık için bir dönüm noktası olarak kabul eder. North'a göre İslamiyet'in kutsal savaş serüveni ile Hıristiyanlığınkini birbirinden ayıran en önemli fark, İslamiyet'in kutsal savaşlarının devlet eliyle tertip edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla 11. Yüzyıl'a kadar Hıristiyanlıkta böyle bir geleneğin ortaya çıkmamasının en önemli sebebi, İslam devletlerinde var olan halife yönetici gibi bir iktidarın bir benzerinin olmamasıdır. Noth'a göre VII. Gregorius ile ortaya çıkan yeni süreç iki gelişmeyi beraberinde getirmiştir ve kutsal savaş Hıristiyanların da gündemi haline gelmiştir. Bu gelişmelerden ilki, reform papaları olarak adlandırılan Gregorius ve haleflerinin askeriyeye ve kutsal savaşa olan özel ilgileridir. Noth, bu ilginin savaştan ziyade kutsal savaşa yönelik olduğunun altını özenle

---

<sup>417</sup> Küng, Age. S.459

<sup>418</sup> Küng; Age. S.462 ve Zey, Claudia, **Der Investiturstreit**, Münih, C.H. Beck Verlag, 2017, S.52

çizer. İkinci gelişme ise reform papalarının kutsal savaşa olan alakaları sebebiyle ortaya çıkan ve gelişen spesifik savaş etiğidir. Kutsal savaş artık belli şartlar altında dinen tecviz edilebilir, hatta teşvik edilebilir bir şey olarak görülmeye başlamıştır<sup>419</sup>. Söz konusu teşvikler arasında şüphesiz en ilgi çekici olanı, kutsal savaşa katılanların günahlarının affedileceğine dair Papalık teminatıdır. VII. Gregorius, bu teminatı İspanya'nın Endülüs Emevileri'nin elinden geri alınması çağrısı yaparken ortaya koymuştu<sup>420</sup>.

VII. Gregorius ve haleflerinin askerileşme stratejileri Romalılaşma stratejisi bakımından son derece önemlidir. Zira askerileşme çabaları, Kilise'nin bir yandan küresel keşiflik ve konsiller eliyle merkezileştiği, *Decretium Gratiani* vasıtasıyla varlığını her yerde hissettirdiği bir evrede, Avrupa'nın her köşesindeki insanı devletlere bağılıktan daha yüce bir bağılığa davet etmekteydi. Papa II. Urbanus'un, Clermont Konsili'nde yaptığı haçlı seferi çağrısı Kilise'nin Romalılaşma hedefi açısından bir dönüm noktasıdır. Zira Noth'un da işaret ettiği gibi, bu çağrı sınıflara bölünmüş Ortaçağ Avrupası'nda yalnızca silah taşıma yetkisine sahip şövalyelere yapılmamış, aksine her sınıftan insana yapılmıştı<sup>421</sup>. Dolayısıyla Papalık, Kıta üzerinde yaşayan Hıristiyanlara tebası oldukları devlet adına değil Kutsal Kilise adına silahlanmaları ve topraklarını terk ederek "Kutsal Ordu"ya katılmalarını vaz etmekte, hatta dayatmaktaydı. Kutsal Kitap'tan "*Lanet olsun RAB'bin işini savsaklayana! Kılıcını kan dökmekten alıkoyana lanet olsun!*"<sup>422</sup> ayeti bu dönemde vaazlarda okunmakta ve insanlar haçlı seferine

---

<sup>419</sup> Noth, Albrecht, **Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum**, Bonn, Ludwig Röhrscheidverlag, 1964, S.93

<sup>420</sup> Küng; Age. S.462

<sup>421</sup> Noth, A.g.e. S.94

<sup>422</sup> Yeremya 48:10

katılmaya teşvik edilmekteydi<sup>423</sup>. İnsanların yaşadıkları toprakları terk etmelerinin yasak olduğu ve yaşadığı toprağı terk edenin ölümle cezalandırıldığı feodal bir dönemde yapılan bu çağrı, Kilise'yi her türlü siyasal otoritenin üstünde bir noktada konumlandırmaktaydı. Elbette Kilise'nin bu tutumu feodal ilişkileri derinden etkilemiştir. Özellikle küçük senyörler, Kilise'nin kendilerinden zorla bağış toplamaları ve serflerini silahaltına almaları karşısında uğradıkları zararı tazminde zorlanmakta ve bu zararı vassallarına yansıtmaktaydı<sup>424</sup>. Bu örnekte de görüleceği üzere askerileşme süreci ve akabinde gelen haçlı seferleri evresi Avrupa'nın siyasal düzenini derinden sarsmış, Kilise'yi ise Kıta üzerinde daha hakim bir konuma getirmiştir. Bu tutum ile birlikte Kilise kendisini Roma devletinin, siyasal erki ise Roma'ya tabi vassal devletlerin pozisyonuna koymaktaydı. Bu bakımdan askerileşme stratejisi hiçbir askeri başarı amacı güdülmüş olmasaydı dahi Kilise'nin Romalılaşma idealine büyük katkı sağlamış olacaktı. Bununla birlikte Kilise'nin askeri hedefleri açıktı. Roma'nın yayılma politikasının bir devamı olarak Katolik Kilisesi'ne bağlı bölgeleri çoğaltmak haçlı seferlerinin en önemli hedefiydi. Bu sebeple haçlı seferlerinin yegane hedefi Kudüs olmamış, aksine doğu kilisesinin payitahtı İstanbul ve sair Bizans toprakları da IV. Haçlı Seferi başta olmak üzere pek çok seferde hedef haline gelmiştir. III. Innozenz'in haçlı seferi politikası bu bakımdan dikkate değerdir; zira Innozenz, Gregorius'un "Katolik Kilisesi ile çelişen kimse Katolik sayılmaz" sözünü kendisine şiar edinmiş ve Kilise'nin etki alanına dahil olmayan Hıristiyanları haçlı seferlerinin hedefi haline getirmiştir. 1204'teki ünlü IV. Haçlı seferi bu politikanın bir neticesi olarak İstanbul'un Latinler tarafından yağmalanması ile neticelenmiştir<sup>425</sup>.

---

<sup>423</sup> Küng; A.g.e. S.462

<sup>424</sup> Bloch, A.g.e. S.357

<sup>425</sup> Küng. Age. S.463

#### 4. Ruhbanlaşma

Yapı itibariyle kurumsal bir din olan Batı Hıristiyanlığı, ilk çağlardan itibaren ruhban-laik ayrımını dini pratiğinin merkezine koymuştur. Bununla birlikte söz konusu ayrımın en radikal şekilde hayata geçirildiği süreç, yine Gregorius'un reformları döneminde hayata geçirilen evlilik yasağı<sup>426</sup> reformu ile ortaya konmuştur. Ruhban sınıfının evlenmeden, mücerret şekilde yaşaması kuralı Katolik Kilisesi açısından ayırıştırıcı bir özelliğe sahiptir. Zira, Doğu Hıristiyanlığında mücerret yaşam, sadece manastıra intisap ederek keşiş hayatını tercih eden kimselerin tercih ettiği bir hayattı ve köklerini Aziz Pachomius'un manastır kurallarında bulmaktaydı<sup>427</sup>. Buna mukabil manastıra intisap etmemiş ve cemaat kiliselerini yöneten papazların evlenmeleri adeta bir gelenektir. Mitterauer, bu bakımdan evlilik yasağının, Katolik Kilisesi'ni Doğu Kiliseleri'nden ayırıcı bir dönüşüm olduğunu söyler ve Kilise'nin söz konusu yasak ile bütün Kıta'yı büyük bir manastır haline getirdiği yorumunda bulunur<sup>428</sup>.

Papa II. Nikolaus 1059 tarihli Lateran Konsilinde Fransa'daki din adamlarının evliliğini yasak eden ilk Papalık fermanını yayınlamış, söz konusu yasak İtalya'daki manastır reformunu da kapsayacak şekilde İtalya yarımadasına da yayılmış, akabinde Almanya'da da tatbik edilmeye başlanmıştır. Bu yasağın ilan edilmesi üzerine rahiplerin evlerine baskınlar düzenlenerek ailelerinin kovuşturulduğu bir süreç başlamıştır. Buna mukabil Brescia Piskoposu hariç Lombardia bölgesinin piskoposları yasağa direnmiş ve ilan etmemiştir. Söz konusu direniş üzerine pek çok din adamının Kilise ile bağı kesilmiştir<sup>429</sup>. İlerleyen dönemde de evlilik yasağına direniş sürmüştür. Bu Papa VII.

---

<sup>426</sup> Alm. Zölibat, İng. Celibacy

<sup>427</sup> Aziz Pachomius ve kuralları, çalışmamızın Manastır Keşişliği ve Aziz Benediktus bölümünde açıklanmıştır.

<sup>428</sup> Mitterauer. Age. S.161

<sup>429</sup> Küng. Age. S.466

Gregorius için gücünü ispat noktasında bir fırsat doğurmuştur. Zira askerileşme çabalarını izah ederken ortaya koymaya gayret ettiğimiz gibi, Papa, tüm Avrupa halkını bir emir ile mobilize edebilme gücüne sahip olmayı amaçlamaktaydı. Bu sebeple Papa Gregorius 1074 tarihinde bir ferman yayınlayarak, inananlardan, evli rahiplerin ayinlerine ve sakrament faaliyetlerine katılmamalarını istemiştir. Bu, daha önce örneği görülmemiş bir mobilizasyondur; zira bir papa ilk defa ruhbanlara karşı sıradan insanları mobilize etmekteydi<sup>430</sup>. Papa Gregorius'un mottosu açıktı, Katolik Kilisesi ile çelişen kimse Katolik olamazdı ve Gregorius'un merkezileşme yolunda attığı adımlar, kendi iradesine itirazda bulunan rahiplerin varlığını kabul edemezdi. Gregoryen Reform'un ihtiyaç duyduğu ruhban tipi, bir merkezden gelen emirleri harfiyen ve yorumlamayarak tatbik eden bir ruhban tipiydi. Laikler eli ile ruhbanları hizaya sokmak, akabinde ruhbanları laikleri kontrol edici bir mekanizmaya dönüştürmek Gregorius'un ana planıydı. Gregorius'un bu planının son derece başarılı bir plan olduğu, söz konusu fermanın yalnız iki yıl sonra, halkını İmparator IV. Heinrich'e karşı mobilize etmesi ile ispat edilmiş oldu. Bu mobilizasyona çalışmamızın Investitur Kavgası bahsinde değinilmiştir.

Şu halde ruhbanlaşmanın Kilise'nin Romalılaşması sürecindeki rolünü şu şekilde özetlemek mümkündür<sup>431</sup>:

- Gregoryen Reformu'na kadar ruhbanlar ve ruhban olmayanlara ait olan Kutsal Kilise, reform ile birlikte yalnızca ruhbanlara ait bir yapıya dönüşmüştür. Buna mukabil Doğu Kiliselerinde papazların evliliği yasaklanmamış, dolayısıyla Küng'e göre halkla daha iç içe bir ruhban sınıfı varlığını sürdürmüştür. Bu noktada vurgulanması gereken en önemli husus, Doğu Kiliselerinin her zaman

---

<sup>430</sup> Küng; Age. S.466

<sup>431</sup> Bu konuda Küng'ün yorumu için bkz. Küng. Age. S.467

için siyasal erkin altında bir konumlanmaya sahip olduğudur. Dolayısıyla ruhban sınıfı da ruhban olmayanlar kadar siyasal iradenin altında bir sınıfı teşkil etmektedir.

- Kutsal Kilise, yalnızca ruhbanlara ait bir yapı haline dönüşmesi ile birlikte başında papanın olduğu hiyerarşik-monarşik bir yapı olarak reorganize edilmiştir. Bu yeni düzen ile birlikte Kutsal Kilise, Papa Kilisesi'ne dönüşmüştür. Dolayısıyla Katolik Kilisesi hiyerarşik yapısı içinde yer almayan Hıristiyanları, Hıristiyanlık dışı görme temayülüne girmiştir. Bu temayül üç yüz yıl sonra, 1431 tarihli Ferrara/Floransa Konsili'nde "Extra Ecclesiam nulla Salus" (Katolik Kilisesi'nin haricinde kurtuluş yoktur) kararının alınmasına ve Ortodoksların tekfir edilmesine kadar uzanan bir yolu açmıştır.
- Kilise'nin ruhban-ruhban olmayan şeklinde bir ayrımı ortaya koyması, Antik Roma'daki pleb-patricii ayrımının bir benzeri bir yapılanmayı netice vermiştir. Nasıl Plebler ve Particiler farklı iki güç merkezi olarak birlikte Roma'yı oluşturmuşsa ruhbanlar ve ruhban olmayanlar da Katolik Hıristiyanlığı oluşturmuştur.
- Ruhban sınıfı Kutsal Kilise'nin yönetici sınıfı haline gelmiş, adeta Kilise bürokrasisi böylelikle tesis edilmiştir.

## 5. Politikleşme

Katolik Kilisesi'nin Romalılaşıma serüveninin belki de en önemli parçası olan politikleşmeyi beşinci olarak zikretmemiz, bu maddeyi Investitur Kavgası ile birlikte analiz etmemiz sebebiyledir. Papa Gregorius, Aziz Petrus'un halefi olarak ilahi ve ruhani olan her bahiste yargılama yetkisine sahip olmanın, aynı zamanda dünyevi ve fani olan her hususta da yargılama yetkisini kendisine verdiğini iddia etmişti. Bu yargılama yetkisini papaya veren, günahsız olanın günahkarlar üzerindeki üstün pozisyonudur.



Krallar ve imparatorlar da günahkar fânilerdir, bu sebeple papanın altında bir pozisyona sahiptirler<sup>432</sup>. Bu iddia kökenlerini İncil’de, Pavlus’un Efeslilere yazdığı mektupta bulur:

*“Tanrı O’nu bütün yönetimlerin, hükümlerinin, güç ve egemenliklerin, yalnız bu çağda değil, gelecek çağda da anılacak bütün adların çok üstüne çıkardı. Her şeyi ayakları altına sererek O’na bağımlı kıldı. O’nu her şeyin üzerinde baş olmak üzere kiliseye verdi. Kilise O’nun bedenidir, her yönden her şeyi dolduranın doluluğudur.”<sup>433</sup>*

VII. Gregorius’un bu yaklaşımı iki yüz yıl sonra Papa VIII. Bonifazius tarafından ilan edilecek olan Unam Sanctam fermanının en önemli dayanak noktasını teşkil etmiştir. Bu ferman ile Kilise kendisini dünyevi ve uhrevi her türlü meselede yegane mutlak otorite ilan etmiştir. Bonifazius’un siyasi olarak bu kadar iddialı bir noktaya gelişi elbette bir anda olmamıştır. Bonifazius’un bu iddiasına zemin hazırlayan selefleri arasında, VII. Gregorius kadar önemli rol oynamış olan III. Innozenz’i de zikretmek gerektir<sup>434</sup>. Innozenz, o güne kadar geleneksel olarak sürdürülen ve papaların Avrupa siyasetine yöne vermekten uzak pozisyonunu reddetmiş ve Vatikan’ı Avrupa siyasetinin merkezi haline getirmiştir. Küng, Innozenz’in bu başarısını, Avrupa hükümdarlarının üstünde bir dengeleyici rolü üstlenmesine borçlu olduğunun altını çizer. Bu dengeleyici rolü sayesinde Innozenz Kıta’nın hakimi olmuştur<sup>435</sup>. Bu hakimiyeti tesis ederken Innozenz’in sürekli olarak Papa ve İmparator, Kilise ve Devlet dikotomisini nazarlara verdiği ve bu dikotomide papalık ve Kilise’yi daima üstte tuttuğuna dikkat etmek gerektir. Bu dönüşüm ile birlikte Kilise devletlerin üstünde bir pozisyon almıştır. Bu, Kadim Kilise’nin ve Doğu Kiliselerinin devletin altında aldığı pozisyonun tam tersidir.

---

<sup>432</sup> Küng; Age. S.459

<sup>433</sup> İncil, Efeslilere Mektup; 1:21-23

<sup>434</sup> 1179-1180 tarihleri arasında Antipapalık iddiasında bulunmuş olan III. Innozenz ile karıştırmamak gerektir. Burada zikredilen III. Innozenz 1198-1216 tarihleri arasında papalık yapmış olan, IV. Haçlı Seferi’ni ve IV. Lateran Konsili’ni tertip eden papadır.

<sup>435</sup> Küng. Age. S.460

Kilise artık Kıta'nın asıl hakimidir. Bu dönüşümün hazırlayıcısı ise hiç şüphesiz Gregoryen Reformdur.

VII. Gregorius, beş ayak üzerine bina ettiği bu düzen sayesinde, vassal devletler üzerinde hükümferma olan Roma'yı yeniden diriltmek ve Kilise'yi bizzat yeni Roma kılmak amacındaydı. Papa'nın bu amacında başarılı olduğu yukarıda ortaya koyduğumuz örneklerle açıkça görülmektedir. Buna ilaveten VII. Gregorius'un Romalılaşma hedefi konusunda ne kadar başarılı olduğunu ortaya koyan en tipik örnek Investitur Kavgası'dır. Investitur kavgası, Papa'nın öngördüğü yeni düzende Avrupa'da hak iddiasında bulunan iki güç merkezinin çatışmasıdır. Kutsal Roma Germen İmparatoru IV. Heinrich ile Papa arasında yaşanan Investitur kavgası, Papa ile İmparator, Kilise ile Devlet arasında hangi tarafın daha üstte bir pozisyona sahip olduğunu ortaya koyması bakımından önemli olmasının yanında, siyaseten aslında kimin hükmettiğini ortaya koyması bakımından da son derece önemli bir hadisedir. Çatışmanın doğası ve seyri kadar, çatışma esnasında kullanılan enstrümanlar da çalışmamız açısından son derece önemlidir. Bu sebeple Investitur çatışmasına ve seyrine ayrı bir başlık halinde yer vermek zorunludur.

## B. Investitur Tartışması<sup>436</sup>: Birbirinden Farklı İki Kurum Olarak Kilise Ve Devletin Karşı Karşıya Çıkması

Sekülerleşme sürecini incelerken uğranması gereken duraklardan birisi mutlaka olarak Investitur tartışması olmalıdır. Bunun en önemli sebebi, söz konusu tartışmanın, özellikle hukukçu papalar tarafından derinlikli olarak sürdürülmüş olması ve iki yüz yıllık süreçte Kilise'nin en önemli hukuki sorunu olarak oldukça velud tartışmalar ortaya konmuş olmasıdır. George Sabine, Investitur Tartışmaları'nın Avrupalı zihninin şekillenmesinde oynadığı önemli, rolü şu şekilde ortaya koyar: *“Onbir ve onikinci yüzyıllarda siyasal düşünce çoğu zaman tartışma niteliğinde idi ve dünyasal<sup>437</sup> otorite ile kilise otoritesinin sınırları konusunda papalar ile imparatorlar arasındaki tartışma konusu etrafında toplanıyordu. Ama kapsamı hayret vericidir. Herhalde Aristoteles devrinden onbirinci yüzyıla kadar yazılmış olan siyasal felsefe yazıları, piskoposların dünyasal atama tartışması konusunda yazdıkları siyasal yazılardan daha az sayfa tutar<sup>438</sup>”*. Mezkur dönem bu bakımdan sadece velud bir tartışma dönemi olmanın çok ötesinde, halk dindarlığının kalıplarını da tahkim edici bir dönemdir. Bu tartışmalar Avrupalı zihninde öylesine yer etmiştir ki, İmparator IV. Heinrich'in, Papa VII. Gregorius ile pazarlık yapmak üzere Canossa'ya yürüyüşü, “Gang nach Canossa” (Canossa yürüyüşü) deyimi<sup>439</sup> örneğinde olduğu gibi günümüz Almancasında yer etmektedir. Henning, Otto von Bismarck'ın Alman Meclisi Reichstag'ta 14 Mayıs 1872 tarihinde yaptığı bir konuşmaya atıf ile söz konusu dönemin Alman zihninde halen

---

<sup>436</sup> Kavram Türkçe'ye Investitur Tartışması olarak çevrildiği gibi, Atama Tartışması olarak tercüme edildiğine rastlamak da mümkündür. Çalışmamızda ıstılahi bir özellik olarak Investitur kelimesi tercih edilmiştir.

<sup>437</sup> Harun Rızatepe tercümesinde bu şekilde yer almaktadır. Alıntı olması sebebi ile aynı şekilde bırakıldı

<sup>438</sup> Sabine, George, **Siyasal Düşünceler Tarihi** Cilt I, Ankara, Sevinç Matbaası, 1965, S.221

<sup>439</sup> İstemeye istemeye bir sorunu çözmek amacıyla bir yere gitmek anlamında kullanılan bir deyim.

sürmekte olan bir travma olduğunun altını çizerek<sup>440</sup>. Bismarck, söz konusu konuşmada “Hiç endişeniz olmasın, ne ruhen ne bedenen Canossa’ya gidecek değiliz” demiştir.

Investitur tartışması döneminden bahisle kastedilen dönem 1076-1122 yılları arasında geçen ve Kutsal Roma Germen İmparatorluğu sınırlarındaki dini makamlara atama yapma hakkının kimde olduğunun tartışma mevzuu olduğu dönemdir<sup>441</sup>. Bu dönem, Ortaçağ insanının zihninde var olan Augustinusçu dualizme sosyal hayatta kabul görecek bir ikinci dualizmi eklemiştir. Bu, Kilise ve İmparatorluk şeklinde iki ayrı güç merkezi ile karşı karşıya olan dönem insanının doğal algısıdır. Gregoryen Reform, Kilise’yi Romalılaştırarak siyasal bir erk haline getirirken, Kıta üzerinde hükmeden siyasal erk ile çatışması kaçınılmaz bir hal almıştı. Buna ilaveten Romalılaşma sürecinin önemli sacayaklarından birisi olan ruhbanlaşma, zihni dualizmi derinleştiren bir diğer amil olmuştu. Thomas Ertl dönem insanının zihnî bölünmüşlüğüne ve ister istemez bir parçası haline geldiği dual düşünce yapısının, bu dönemde yazılan eserlerde kendisini ortaya koyduğuna işaret eder. 11. Yüzyıl sonrası Kutsal Kitaptan alıntı yapılarak yazılan metinlerde sürekli olarak yer verilen bu dualite, Ertl tarafından şu şekilde izah edilmiştir: “*Heinrich von Meersburg 1260 tarihinde kaleme aldığı Summa Titulorum isimli eserinin önsözüne, ‘Tanrı birisi gündüz üzerinde diğeri ise gece üzerinde hükümferma olan iki ışık yaratmıştır (Tekvin 1:16)’ ayeti ile başlar. Okuyucu söz konusu ayete yapılan atfın yalnızca Kutsal Kitaba yapılmış metaforik bir atıftan ibaret olmadığını, aksine bir program olduğunu bilir. 11. Yüzyıl’dan sonra ne zaman Kutsal Kitap’tan alıntı yapılsa dünyevi iktidarın ve ruhani iktidarın, yani **pontificalis auctoritas** ve **regalis potestas** ın vurgulanması bir gelenek haline gelmiştir. Güneşin ve ayın, gündüzün ve gecenin*

---

<sup>440</sup> Henning; Age. S.86

<sup>441</sup> Hartmann; Age. S.78

*vurgulanması örneği gibi pek çok örnek dünya üzerinde hüküm süren iki gücü mukayese eder şekilde kullanılmıştır.*<sup>442</sup>”

Bu bölünmüşlük, Kıta üzerinde yaşayan her sınıftan insana sirayet etmiştir. En alt sınıfa mensup çiftçiden en üst sınıfa mensup senyörlere kadar her sınıftan insan, hangi meselede kime tabi olacağına yönelik bir karmaşa ile baş başa kalmıştır. Bu kafa karışıklığı yalnız aşağıdan yukarıya oluşmuş bir karmaşa değildir, aynı zamanda yukarıdan aşağıya dönük bir karmaşa da mevzu bahistir. Bu dönemin derebeyleri piskoposlar ile krallar ve imparatorlar ise papa ile aralarında oluşan yetki karmaşası içinde bir takım iddialar ortaya koymaktadır. Investitur kavgası tam olarak bu yetki karmaşasının bir neticesi olarak ortaya çıkmış ve süreç Papalık lehine sonuçlanarak VII. Gregorius’un “Romalılaşma planına hizmet etmiştir.

Kutsal Roma Germen İmparatoru III. Heinrich’in vefatı üzerine üç yaşındaki oğlu IV. Heinrich 1054 yılında tahta çıkmıştır. Henüz çocuk yaştaki Heinrich, imparatorluk vazifelerini annesi Agnes’in niyabetine devretmiştir. İmparatoriçe Agnes’in naibelik vazifesi, IV. Heinrich’in 29 Mart 1065 tarihli reşadet ilanına kadar 11 sene sürmüştür<sup>443</sup>. Agnes’in niyabeti döneminde Papalık elçisi olarak İmparatorluk’ta bulunan Keşiş Hildebrand, Agnes üzerinde büyük etki sahibiydi<sup>444</sup>. Hildebrand, III. Heinrich döneminde de pek çok sefer Papalık elçisi olarak Kutsal Roma Germen İmparatorluğu’nda bulunmuştur<sup>445</sup>. Dolayısıyla Investitur Tartışması’nın tarafları olan

---

<sup>442</sup> Ertl, Thomas, **Religion und Disziplin - Selbsteutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum**, Berlin, Walt de Gruyter Verlag, 2006, S.131

<sup>443</sup> Hartmann, Wilfried, **Der Investiturstreit**, Münih, R. Oldenbourg Verlag, 2007, S.15

<sup>444</sup> Freund, Michael, **Deutsche Geschichte**, Berlin, Wilhelm Goldmann Verlag, 1975, S.74

<sup>445</sup> Hartmann; A.g.e. S.13

IV. Heinrich ile VII. Gregorius'un, makamlarına gelmeden önce birbirleri ile karşılıklı beşeri etkileşimleri olmuştur.

Sabine, söz konusu iki figürün birbirine sert bir biçimde savaş açarken tam olarak neyi amaçlamış olabilecekleri konusunda fikir yürütmemizin zor olduğu kanaatindedir. Ancak kesin olan bir şey varsa o da her iki figürün de farklı hukuki geleneklere istinaden hak iddia ettikleri çifte kılıç<sup>446</sup> hakkını, yani dini ve dünyevi makamlar üzerindeki hakimiyet hakkını, kullanma hususundaki kararlılıklarıdır<sup>447</sup>. Feodal düzenin adem-i merkezîyet başta olmak üzere karakteristik özellikleri imparatorun hakimiyet ve iktidar iddialarını zaten kısmen kısıtlamaktaydı. Bu faktörlerin başında, 10. Yüzyıl ile birlikte şato hakimiyetlerinin gelişmesi sonucu giderek hakimiyet algısının desentralize olması ve Hıristiyanlık etkisi ile Germen geleneklerinden gelen ananevi bağların çözülmesidir<sup>448</sup>. Dolayısıyla halk bir taraftan bölgesindeki yerel iktidar sahibi beye kendisini bağlı hissederken, diğer taraftan geleneksel bağlılık hislerini yitirerek Kilise'ye karşı kendisini birinci dereceden mesul hisseder hale gelmekteydi. Böylesi bir ortamda Heinrich'in, reşadet ispatı içine girmiş olması ve iktidar alanını kısıtlayan Papalığa karşı bir güç gösterisi içine girme hevesine kapılmış olması oldukça olasıdır. Buna karşın Papa'nın iki temel motivasyon kaynağı vardır. Bunların ilki "Simoni"dir. Bu konuda Tellenbach, Sabine, Henning, Mitterauer, Küng gibi yazarlar hemfikirdir. Hartmann buna ek olarak **regalia hakkının**<sup>449</sup> ve bunun sınırlarının müphem oluşunun, din adamlarının evliliği meselesinin önemli sorun başlıkları arasında

---

<sup>446</sup> Çifte Kılıç kavramı İncil'de Luka 22:38 ayetinden mülhem kullanılmıştır

<sup>447</sup> Sabine, A.g.e. S.229

<sup>448</sup> Mitterauer, A.g.e. S.110-111

<sup>449</sup> Lat. Krallık Hakkı

olduğuna işaret eder<sup>450</sup>. Papa gayet Hıristiyanca bir dürtü ile reform yapmak ve Kilise'ye ait makamların daha fazla alım-satım konusu olmasını istememektedir. Buna mukabil unutulmaması gereken en önemli husus Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun hassas dengeler üzerine kurulu olduğudur. Bu dönemde üç önemli hanedan İmparatorluk için rekabet halindedir. Bunlar Luxemburg hanedanı, Wittelsbach hanedanı ve giderek yükselen Habsburg hanedanıdır. İmparator, elektörler<sup>451</sup> tarafından oy ile seçilmekteydi ve Köln, Mainz ve Trier başpiskoposları bu elektörler arasında yer almaktaydı. Dolayısıyla söz konusu üç makam dini makamlar olmanın ötesinde, imparatorun kim olduğunu belirleyen siyasi makamlardı da. Bu sebeple Papa'nın dindarca dürtülerle Simoni'ye karşı açtığı savaştan daha büyük bir motivasyona sahip olduğuna şüphe yoktur. Bu da Romalılaşma hedefidir ve VII. Gregorius'un bütün dindarca motivasyonların ötesinde muktedir bir Kilise yaratmayı öncelemektedir. Elektörler meclisinin üç önemli parçasını bizzat atamak ve imparatorluğun siyasi kariyerine yön vermek VII. Gregorius'un amaçları arasında önemli bir yer işgal etmektedir. Papa kendisini bütün siyasal kurumların üstünde bir pozisyonda konumlandırmıştır. Ortaçağ tarihçisi Claudia Zey, Papa Gregorius devrinden geriye kalan dört yüzün üzerindeki mektuba işaretle, Papa'nın kıtayı mektuplar ile yönettiğinin altını çizer. Papa göreve gelmesi akabinde, bir buçuk sene içinde İmparator Heinrich'e beş adet mektup yazmıştır<sup>452</sup>. Papa'nın mektubunun İmparator'a ulaşma süresinin haftalar alacağı göz önünde bulundurulduğunda mektup sıklığı dikkat çekicidir. Papa bu mektuplar ile Heinrich üzerindeki etki alanını giderek tahkim etmeyi amaçlamış ve bir şekilde kendi altında olduğunu hatırlatmıştır. Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'na atfedilen kutsallık neticede Papa II. Stefan tarafından İmparator Pippin'e verilmiş bir taltiftir ve

---

<sup>450</sup> Hartmann; Age. S.81-83

<sup>451</sup> Alm. Kurfürsten

<sup>452</sup> Zey, Claudia; **Der Investiturstreit**, Münih, C.H. Beck Verlag, 2017, S.51

Frankların devleti bizzat Papalık tarafından Romalı ve İmparatorluk olarak ilan edilmiştir<sup>453</sup>. Gregorius Papalık kurumunu devletin üstünde bir kurum olduğunu ortaya koymuş ve bunun tasdikini talep etmiştir.

Papalığı bu pozisyona taşıyan en önemli hadise ise hiç şüphesiz VII. Gregorius'un Mart 1075 tarihinde ilan ettiği Dictatus Papae fermanıdır. 27 Maddelik bu fermanla, Papa hudutsuz yetkilerini saymakta ve herkesten bu yetkileri tanınmasını istemektedir. Dictatus Papae'nin 27 maddesi şu şekildedir<sup>454</sup>:

- 1) Kutsal Roma Kilisesi Tanrı tarafından kurulmuştur
- 2) Yalnızca Roma Başpiskoposu olan Papa ekümenik piskopos olarak adlandırılabilir.
- 3) Yalnızca O piskoposları atayabilme ve azletme selahiyetine sahiptir.
- 4) O, bütün piskoposların önünde bir pozisyona sahiptir ve piskoposlar üzerinde yetki sahibidir. Konsilde bulunan piskoposları görevden almak yetkisi kendisine aittir.
- 5) Konsilde bulunmayanları alma yetkisi yine O'na aittir.
- 6) Onun tarafından afaroz edilenler ile aynı çatı altında bulunmak yasaktır.
- 7) Devrin ihtiyaçları zorunlu kılırsa yeni yasalar koyma, yeni Piskoposluklar tesis etme yetkisi O'na aittir. O, eğer isterse zengin piskoposlukları bir kaç parçaya ayırabilir yahut fakir piskoposlukları birleştirebilir.
- 8) Yalnızca O “İmparatorluk Alamet ve Nişanlarını” kullanabilir**
- 9) Bütün hükümdarlar tarafından öpülmesi gereken ayaklar yalnızca O'nun ayaklarıdır.**

---

<sup>453</sup> A.e. S.9

<sup>454</sup> Kung. Age. S.466



- 10) Yalnız O'nun adı kiliselerde anılabilir.
- 11) O'nun adı tüm dünyada tek ve yektadır
- 12) Kralların başından taçlarını alma yetkisi O'na aittir**
- 13) Bir piskoposu ihtiyaç halinde bir merkezden alarak başka bir merkezde görevlendirme yetkisi O'na aittir.
- 14) İstedığı ruhbanı istediği kilisede görevlendirecek olan O'dur
- 15) O'nun tarafından görevlendirilen ruhban, başka kiliselerde de görev yapabilir, ancak asla daha düşük bir göreve getirilemez, bir başka piskopos tarafından da terfi ettirilemez.
- 16) O'nun müsadese olmadan toplanan hiç bir sinod genel kaidelere karar veremez
- 17) O'nun tasdikini almamış hiç bir kitap, hiç bir kanun maddesi kanonik olarak adlandırılmaz
- 18) O'nun kararı hiç kimse tarafından yargılanamaz. Kendi kararlarını ihtiyaç duyduğu anda neshedecek olan ancak O'dur.
- 19) O, hiç kimse tarafından yargılanamaz!
- 20) O'nun yüce makamına baş vuran kimseyi yargılamak kimsenin haddi değildir.
- 21) Bütün kiliselerin en önemli tartışma meseleleri O'nun makamına arz edilmelidir.
- 22) O'nun kutsal makamı asla yanılmamıştır ve Kutsal Kitabın şahadetiyle gelecekte de asla yanılmayacaktır.
- 23) Roma'nın Başpiskoposu seçilen O kimse, Aziz Petrus'un vekili olarak, Petrus'un en büyük kazanımını elde eder ve kutsal bir kimse mesabesine yükselir.
- 24) Kilise hiyerarşisinde astların üstlerini dava etmesi ancak O'nun mümkün görmesi ile olabilir.
- 25) O, bir sinod toplamaya gereksinim duymadan piskoposları atayabilir, görevden alabilir ve tekrar göreve iade edebilir.
- 26) Kutsal Roma Kilisesi ile uyum içinde olmayan kimse Katolik olarak adlandırılmaz

27) O, bir Kilise görevine misak ile bağlanan kimseyi bu yemininden azat edebilecek kimsedir.

Yirmiyedi maddelik bu ferman görüldüğü üzere İmparator için son derece aşağılayıcı maddeler içermektedir. Hartmann, Dictatus Papae fermanının analizini yaparken Horst Fuhrmann'ın yorumuna atıfta bulunur. Buna göre Papa'nın İmparator'a dikte ettiği şey geleneklere uygun bir hareket değildir; aksine eski hukuki kalıpların kullanılarak aşırı yorumların yapıldığı ve bunun dayatılmasıdır<sup>455</sup>. Papa bu fermanı bir ay önce, Şubat 1075 tarihinde İmparator da dahil olmak üzere bütün laiklerin ruhbanlık makamları üzerindeki atama yetkilerini kaldırmıştı. Yirmi yıldan beri Milano Başpiskoposluğu makamı üzerinde süren tartışma Papa tarafından bu şekilde açıkça bir sınırın ortaya konması suretinde gün yüzüne çıkartılmıştır. Hemen akabinde gelen bu ferman İmparator Heinrich'in büyük tepkisi ile karşılanmıştır. Ferman'ın onikinci maddesi direkt olarak İmparator Heinrich'in şahsını hedef almaktadır. Zey, bunun ikili arasında yaşanacak olan kavganın asıl ateşleyicisi olduğunu iddia eder<sup>456</sup>. Heinrich'in emri ile 24 Ocak 1076 yılında Worms'ta toplanan piskoposlar meclisi Gregorius'u daha fazla Papa olarak tanımadığını ilan etti. Bunun üzerine Papa, söz konusu meclise katılan piskoposları ve İmparator Heinrich'i afaroz etti. Papa'nın en etkili silahı olan afaroz, Heinrich'in tarafını tutan piskoposların çözülmesine ve Papalık tarafına geçmelerine sebebiyet verdi<sup>457</sup>. Köy papazlarına varana kadar İmparatorluğun her yerinde görev yapan ruhbanlar Papa'nın tarafında yer aldı ve Papa bir emriyle bütün ruhbanları mobilize etmeyi başardı. Netice İmparator Heinrich'in pes etmesi ile sonuçlandı. İmparator basit keşiş kıyafetleri içinde, ailesi ve küçük bir maiyet eşliğinde, basit bir

---

<sup>455</sup> Hartmann; A.g.e. S.88

<sup>456</sup> Zey; A.g.e. S.53

<sup>457</sup> A.e. S.60

Hıristiyan olarak Papa'nın bulunduğu kuzey İtalya'daki Canossa kalesine yürüyerek gitti ve kapının önüne yatarak bağışlanma diledi<sup>458</sup>.

Neticede Heinrich, Papa tarafından affedilerek tahtına kavuştu; ancak sonuç Papa'nın istediği gibi oldu. Henning Ottmann, Papa Gregorius'un Investitur Tartışması boyunca en önemli hedefinin hierokrasi tesis etmek olduğunu öne sürer. Bu hedef Ottmann'a göre Papa'nın, İngiltere, Fransa, Moritanya Emirliği, Navarra, Aragon ve Sicilya'yı kapsayan dünya politikasının ötesinde bir hedeftir<sup>459</sup>. Buna göre rahipler mobilize olarak siyasal sistemin bir parçası ve adeta bürokratları haline gelmiştir. Bu durum Papa Gregorius'un Merkezileşme, Politikleşme ve Ruhbanlaşma hedeflerinin hayata geçirilmesi adına atılmış büyük bir adımdır. Bir yandan Regnum ve Sacerdotium (siyasi idare ve ruhbanlık) arasında bir geçişkenlik meydana gelirken, diğer yandan ruhban sınıfı siyasetin karşısında bir iktidar merkezi olarak kendisini Kıta'nın dört bir yanında hissedilir kılmıştır. Mitterauer'e göre Kilise'nin Siyasal erkin üstünde bir pozisyon elde etmesiyle birlikte tartışma yalnız Papa ile İmparator'un tartışması olmaktan çıkmış ve Feodal dönemin güç sahipleri olan derebeyleri de Papa'ya karşı bir pozisyon almıştır. Bu durum Ortodoks Hıristiyanlıktan farklı olarak ulusal kiliselerin oluşmamasına, aksine yerel siyasetten ayrılmış merkezi bir kilisenin tesis edilmesine vesile olmuştur<sup>460</sup>.

Investitur tartışmasının en önemli köşe taşlarından birisi *Dictatus Papae* fermanı olmuştur. Ferman öylesine etkilidir ki, Teolog Honorius Augustodunensis'ten Papa VIII Bonifatius'a kadar iki yüz seneden daha uzun bir süre teologlardan papalara kadar hemen bütün Kilise mensuplarını tesiri altına almıştır. Bu dönem, söz konusu ferman ile

---

<sup>458</sup> A.e. S.62

<sup>459</sup> Ottmann; Age. S.89

<sup>460</sup> Mitterauer; A.g.e. S. 151

ortaya konmuş hiyerokratik doktrinlerin hakim olduğu bir dönem haline gelmiştir. Bu dönemde papaların siyaset üzerinde etki etme çabaları, siyasilerin din üzerinde etki etme çabalarının çok üzerindedir<sup>461</sup>. Bu dönemden geriye kalan en önemli şeylerden birisi de “*Libelli de Lite*” (Tartışma Kitapları) adı verilen literatürdür. Papa ile İmparator’un tartışmaları karşılıklı mektuplar ile başlamış, teologların ve siyasilerin kaleme aldıkları metinler ile süregitmiştir. 1111 tarihine kadar söz konusu eserlerden tespit edilebilen en az 115 eser kaleme alınmıştır. Carl Erdmann bu eserleri “propaganda metinleri” olarak adlandırmış ve yazılış amaçlarının toplumu iki taraftan birisi namına mobilize etmek olduğu yorumunu yapmıştır<sup>462</sup>. Ottmann söz konusu eserler arasından öne çıkanlarını şu şekilde listelemiştir<sup>463</sup>:

**Tablo 5**

**İmparator taraftarı metinler**

Gottschalk von Aachen	Episto la 13	1076
Petrus Crassus	Defensio Heinrici IV. Regis	1080-84
Wenrich von Trier	Episto la sub Theoderici episcopi Virdunensis nomine composita	1080
Wido von Osnabruck	De con troversia inter Hildebrandum et Heinricum	1080-85
Benzo von Alba	Liber ad Heinricum IV.	1085
Hersfeld Anonim	Liber de unitate ecclesiae conservanda	1091-93
Norman Anonim	De consecratione pontificum et regum	1100
Sigebert von Gembloux	Episto la Leodicensium adversus Paschalem papam	1103
Sigebert von Gembloux	Tractatus de investitura episcoporum	1109
Anonim	Orthodoxa defensio imperialis	1111

<sup>461</sup> Ottmann, A.g.e. S.91

<sup>462</sup> A.e.

<sup>463</sup> A.e. S.92

**Papa taraftarı metinler**

Bernold von St. Blasien	Chronicon	1100 öncesi
Manegold von Lautenbach	Ad Gebehardum liber	1085
Bonizo von Sutri	Liber ad amicum	1085-86
Honorius Augustodunensis	Summa gloria	1100 sonrası

Söz konusu eserler, kendilerinden sonra gelecek iki yüz seneye etki etmiş ve Papa Gelasisus tarafından 5. Yüzyıl'da ortaya konulan “çifte kılıç öğretisi”ni farklı vecheleri ile yorumlayarak siyasal erk-kilise ilişkilerinin temelini oluşturmuşlardır. İmparator taraftarı eserler, Pavlus’un yorumlarının üzerine giderek siyasal erki tanrısalılaştırırken; buna mukabil yazılan Papa taraftarı eserler siyasal erkin kudsîyetinin yokluğunu ispata çalışmıştır<sup>464</sup>. Süreç sonunda ortaya çıkan en önemli şey ise Batı Hıristiyanlığı’nın en karakteristik özelliği olan Kilise ile devletin ayrışması olmuştur. Mezkur eserler tuttıkları taraf ne olursa olsun bu imajı pekiştirmiştir.

---

<sup>464</sup> A.e, S.93-96

### C. Manastır Keşişliği

Michael Mitterauer bir sosyal ve kültür topluluk olan Avrupa'nın hiçbir zaman tek bir idare altında toplanmış olmamasına rağmen kültürel birlikteliğini sağlanmış olmasını iki mile bağlar. Bunlar bir merkezden yönetilen Katolik Kilisesi ve evrensel manastır keşişliği teşkilatıdır (universale Ordensgemeinschaften). Bu iki kurumun kıtadaki yayınlığı çeşitli milletlerden ve topluluklardan oluşan Avrupa'ya bir kültürel homojenite kazandırmıştır<sup>465</sup>. Kilise'nin bir merkezden gönderdiği emirler Ortaçağ'da sadece siyasetin üstünde bir politik kurum yaratmakla kalmamış, aynı zamanda dini yorumda farklılıkların ortaya çıkmasına mani olmuş, ortaya çıkan farklı yorumlar ise istisnasız sapkınlık olarak yaftalanmış ve yok edilmiştir. Durumun bu şekilde ortaya konması yukarıda zikrettiğimiz teologların öneminin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Zira Kilise'nin resmi olarak doğru kabul ettiği görüş kısa süre içinde bütün bir Avrupa kültür coğrafyasına (Kulturraum) yayılmakta idi. Dolayısıyla Augustinus'tan yahut Anselm'den bahsederken bir köşede düşüncelerini kaleme alan filozoflardan değil, Kilise tarafından görüşleri yayılan ve insanlara iman olarak sunulan kimselerden bahsetmekteyiz. Buna mukabil manastır keşişliği de kendi dinamiklerini ortaya koyan ve tüm kıtaya yayılarak Avrupalı hayatını derinden etkileyen bir kurumdur. Le Goff manastır keşişliğinin Ortaçağ'ı çok iyi yansıtan bir kurum olduğunu ifade eder. Bu yansıtma, manastır keşişliğinin bir yanıyla dünyadan bir kaçış serüvenini ortaya koymasına karşın aynı zamanda ekonomik hayatı düzenleyen bir manevi yaşam olması sebebiyledir<sup>466</sup>.

Manastır keşişliğinin Avrupa kültürünün oluşumunda oynadığı rol Peter Burke tarafından temel bir fonksiyon olarak vurgulanır, zira Burke yenileşme süreçlerinde

---

<sup>465</sup> Mitterauer, Michael(2003); Warum Europa S.152; C.H. Beck Verlag (München)

<sup>466</sup> Le Goff(1982); S.126

küçük grupların merkezi rol oynadıklarına işaretlerle keşiş gruplarının böylesi bir grubu oluşturduğunun altını çizer: “...yüz yüze ilişkilerin gelişimini kolaylaştıran unsurların başında saraylar, manastırlar, üniversiteler, akademiler veya müzeler gibi mekanlar gelmiştir. Bu mikro-alanların onları kullanan küçük gruplara destek sistemleri oluşturmalarından kaynaklanan önemi, özellikle bilim tarihi alanında çalışan bazı tarihçiler tarafından son dönemde sıkça vurgulanır oldu. Örneğin manastır bir geleneksel çalışma mekanı olarak İtalya’da ve kimi başka yerlerde hümanizmin tarihi açısından önemli rol oynamıştı....Bazı İtalyan Benediktin manastırları hümanizm merkezleri olarak iş görmüştü. Aynı şekilde 15. Yüzyıl Hollandasında manastırlar hümanizmin ana merkezlerine ev sahipliği yapıyordu.... Almanya’da Benediktin Sponheim Manastırı başkeşiliğini yazar Johannes Trithemius’un yaptığı dönemde hümanist harekette önemli rol oynamıştı<sup>467</sup>”. Burke’ün Rönesans hareketleri döneminde manastırların icra ettiği fonksiyona ait olarak aktardığı bu tespitler manastırların Ortaçağ’ın genelinde sahip oldukları belirleyiciliğe örnek teşkil etmeleri açısından önemlidir. Zira toplumun yukarıda Schwabe’den aktardığımız üzere Ortaçağ manastırları uzunca bir süre Kıta’nın yegane kültivasyon merkezleri olarak faaliyet göstermişlerdir.

Hıristiyan manastır keşişliğinin Hz. İsa’dan yaklaşık üç yüz sene sonra, Afrika’da Aziz Pachomius tarafından ortaya konmuş bir hareket olduğu katidir<sup>468</sup>. Bu tarih kurumsallaşmış bir keşişliğin ortaya çıktığı tarihtir. Oysa bu kurumsallaşmadan yüz sene önce, Hz. İsa’dan sonra 200 dolaylarında Mısır’da yaşayan Hıristiyanların bir kısmının kendilerini çölde riyazat içinde bir hayata mahkum ettikleri bilinmektedir<sup>469</sup>. Bu

---

<sup>467</sup> Burke, Peter, **Avrupa’da Rönesans**, İstanbul, Literatür Yayıncılık, 2003, S.11

<sup>468</sup> Hawel, Peter, **Das Mönchtum im Abendland- Zwischen Wüste und Welt**, Münih, Kösel Verlag, 1997, S.19

<sup>469</sup> A.e. S.28

kimselere Yunanca çöl anlamına gelen “eremos” (ἐρημος) kelimesinden hareketle “Eremit” denilmiştir. Eremitler belli bir gruba dahil olmadan, kendilerini salt ibadete adanmak maksatlı olarak çöle sürükleyen kimselerdi. Eremitlerin bir kısmı çöl hayatını dönemselsel bir çile olarak tercih ederken, radikal Eremitler köylerini yahut şehirlerini bir daha dönmemesine terk etmiş ve çöldeki vahalarda ölene dek ibadet ile uğraşmışlardır. Eremitlerin temel motivasyonu kendilerini Tanrı’ya ibadetten alıkoyan dünyalık işlerden uzaklaşmak ve çölde Tanrı ile baş başa kalarak, ibadet ve meditasyon ortamı sağlamaktı. Burada bir parantez açarak ilk dönem Eremitlerin temel motivasyonlarında gnostisizmin ve Maniheizmin etkisinin büyük olduğunu altını çizmemiz gerekir. Augustinus döneminde Afrika’da etkili olduğunu gördüğümüz bu antik inanç şekillerinin Hıristiyanları ve Hıristiyanların din tasavvurlarını etkiledikleri muhakkaktır. Havel bu konuda şu görüşü dile getirir:

*“Bu hareketlerin (Gnostisizm ve Maniheizm) Hıristiyanlığı etkiledikleri ve Hıristiyanca zühd hareketlerinin ortaya çıkmasına etki ettikleri; dolayısıyla Eremitlik hareketinin ortaya çıkmasına katkıda buldukları tartışılmayacak bir gerçektir. Bu etki Hıristiyanlığın temel kabul ve değerlerine tezat teşkil eder bir yapının meydana çıkmasını neticelendirmiştir. Zira insan bedeninin aşağılanması ve çölde sürdürülecek katı bir riyazat ile tahrip edilmesi Hıristiyanlık açısından caiz değildir... Buna mukabil Hıristiyan Eremitlerinde rastlanan riyazat formlarının Hıristiyan Gnostiklerinde, antik mistik dinlerde ve felsefi hareketlerde tamamen aynı şekilde ortaya konmuş olması şaşırtıcı değildir. Çünkü, içsel özgürlüğün sağlanması amacıyla dış baskılardan uzaklaşmak ve dünya hayatından soyutlanmak fikri, temellerini Yunan riyazatında bulur.<sup>470</sup>”*

---

<sup>470</sup> A.e.. S.50



İlk dönem düzensiz Eremit hareketleri maddi dünyayı kötülüğün ve Tanrı'dan kopuşun kaynağı ve medarı olarak gören bu motivasyonla ortaya çıkmış olmalıdır. Eremitler dünyayı terk etmenin Tanrı'ya ulaşmanın yolu olduğu fikri ile herhangi bir organizasyon olmaksızın çölde yaşamaya başlamışlardır. Bu ilk dönem düzensiz hareketlerin ardından Aziz Antonius ilk defa çölde kendisi ile bir arada yaşayacak olan Eremitleri bir araya getirmiş ve Hıristiyanlık keşişliğinin temellerini atmıştır. Ortaya koyduğuna inanılan mucizeler sebebi ile bir cazibe merkezi haline gelen Antonius, kısa zamanda Eremitlerin etrafında toplandığı bir kimse haline gelmiştir<sup>471</sup>. Antonius henüz hayatında bir aziz olarak kabul edilmiştir, o kadar ki İskenderiye Patriği Atanasius -ki kendisi İznik Konsili'nde teslis fikrini savunmuş ve günümüz Hıristiyan inancının en önemli belirleyicisi olmuştur- Antonius henüz hayatta iken *Vita Antonius* (Antonius'un hayatı) bir eser kaleme almıştır ve eser günümüze değin ulaşmıştır<sup>472</sup>. Antonius'un açtığı yol o kadar büyümüştür ki 420 yılından günümüze ulaşan bir kaynak Mısır çöllerine dağılmış olarak yaşayan on binin üzerinde Eremitin varlığından bahseder<sup>473</sup>. Aziz Antonius'un insanlara birlikte yaşama şeklinde bir çağrısı olmamış, aksine insanları dünyevi meşgalelere yöneltecek dünyevi birlikteliklerden uzak durmak amacıyla eremitlik yolunu tercih etmiştir. Buna mukabil kendisinin çağdaşı Aziz Pachomius Mısır çöllerine dağılmış olan Eremitlerin bir kısmına çevresi duvarlarla kapalı bir alanda birlikte yaşamayı teklif etmiş ve ilk manastırın temelini atmıştır<sup>474</sup>. Yüksek duvarlar ile dış dünyadan ayrılan Pachomius'un manastırı bir arada yaşayan keşişlerin mekanı olmuştur. Bu bir araya geliş Aziz Anotnius'un, dolayısıyla Eremitlerin amaçlarının tam tersi bir netice doğurmuştur. Zira şehir hayatında fırıncılık yaparken, dünyadan tecerrüd

---

<sup>471</sup> Lohse, A.g.e. S. 190

<sup>472</sup> Bkz. Hawel S. 31, Lohse, B. S.190

<sup>473</sup> Hawel, A.g.e. S. 36

<sup>474</sup> Hawel A.g.e. S. 53, Lohse, A.g.e. S.197

etmek ve Tanrı'ya ibadet etmek maksadıyla çöle gelen bir kimse kendi iç hayat dinamiklerini oluşturan manastırın firincısı halini almıştır. Manastırların kurulması ile ortaya çıkan dört prensip, Tanrı'ya ibadetten engelleyici amillerin tümünü engellemek maksadı ile tercih edilen Eremitlik yolundan temel bir sapışı ortaya koyar<sup>475</sup>:

- Manastıra katılarak keşiş olmayı isteyen herkes aynı manastırda yaşamak zorundadır
- Manastır, keşişlerin hepsini bağlayıcı bir kurallar bütününe sahip olmalıdır
- Manastır, bir başkeşiş idaresinde, herkesin itaat etmekle yükümlü olduğu bir idare mekanizmasına sahip olmalıdır. Başkeşiş oylama ile seçilemez, aksine kuruluştan beridir süregelen idare mekanizması tarafından tayin edilir.
- Bütün mülk ve varlık manastıra ait olmalıdır, bireyler mutlak fakirlik içinde yaşamalıdır.

Bu dört prensip keşişliğin bir kurumsallaşmaya dönüşümünün temellerini atmıştır. Dış dünyadan yüksek duvarlar ile ayrılmış bir alanda ortaya konmuş olan kurumsallaşma ve kurallar bütünü ile sağlanan düzen dış dünyaya paralel bir dünyanın yaratılması anlamına gelmiştir. Manastır Aziz Pachomius dönüşümü ile dış dünyaya paralel bir dünya haline gelmiştir. Pachomiusçu düzen manastır içinde şu prensipleri sağlamaya gayret etmiştir:

- Hiyerarşik bir yönetim şeması,
- Dua ve iş arasında düzenli bir dönüşüm (İşten kasıt manastırın ihtiyaçlarıdır),
- Keşişlerin aileleri ve mallarından mutlak olarak kopmalarını sağlamak,

---

<sup>475</sup> Hawel S.53

- Bütün keşişlerin eşitliğini sağlamak. Bu amaçla tek tip kıyafet giymelerini zorunlu tutmak; duada ve çalışmada eşit pozisyonlar ortaya koymak, aynı yemeklerin yenmesinin zorunlu tutulması,

Manastırlar ile dış dünya arasında bir izolasyon sağlanmış, manastır keşişi olmayan kimselerin manastır sahasına girmelerinin önüne geçilmiştir. Bu amaçla Pachomiusçu manastır geleneği şehirlerin dışında, sulak ve verimli sahalara kurulmuştur. Böylelikle manastır ihtiyaçlarının dış dünya ile mümkün olan en az irtibat ile tedarik edilmesi hedeflenmiştir<sup>476</sup>. 10. Yüzyıl'da Avrupa keşişliğinde meydana gelen Hirsau reformuna kadar bütün manastırlar çocukları da keşiş olarak kabul etmekteydi. Buna mukabil manastırlar cinsel ayırım mekanları olarak kati surette karşı cinslerin bir araya gelemeyeceği mekanlar olarak tasarlanmıştı. Dolayısıyla Pachomiusçu manastır her yaştan ve katmandan insanın bir arada, siyasi düzene paralel bir düzen içinde yaşadığı monoseksüel bir paralel dünya haline gelmiştir.

Keşişlik Afrika kıtasından Avrupa'ya manastır keşişliği modellenerek geçiş sağlamıştır. Kıtada Eremit keşiliğine benzer hareketlerin bulunduğu dair bir ipucuna sahip değiliz. Buna mukabil Eremit hareketlerin manastır keşişliği gibi arkalarında büyük izler bırakan hareketler olmadığını da göz önünde bulundurmak gerekir. Avrupa ve evrensel keşişlik müessesesi denildiğinde ilk zikredilmesi gereken kimse hiç şüphesiz Nursialı Aziz Benediktus'tur. Aziz Benediktus, Afrika'da yaygın olan keşişlik hareketlerini Avrupa'ya ilk getiren kimse değildir; zira Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde henüz Benediktus doğmadan önce de keşişlerin birlikte yaşadıkları manastırmsı mekanlar bulunduğu bilgisine sahibiz<sup>477</sup>. Buna mukabil Benediktus, Mitterauer'in Avrupa'ya karakterini kazandıran kurum olarak gördüğü küresel manastır keşişliği

---

<sup>476</sup> Hawel, S.58

<sup>477</sup> Angerer, Joachim, Gerhard Trumler, **Klösterreich**, Viyana, Chrstian Brandstätter Verlag, 2003, S.75

hareketinin kurucusudur. Benediktus'u önemli kılan iki husus vardır. Bunlardan ilki 529 yılında Monte Cassino'da kurmuş olduğu manastırdır. Monte Cassino manastırı Avrupa açısından bir dönüm noktasıdır zira ilk olarak bir keşişlik merkezinin temeli atılmıştır. Benediktus'u önemli kılan ikinci husus ise kurduğu manastırda ve kendisinden sonra Benedikten Keşişliği olarak adlandırılacak olan keşişlik meşrebinde genel geçer bir kurallar bütünü olacak olan "Regula" yı kaleme almış olmasıdır. Regula, kendisinden önce var olan Pachomiusçu manastırların kurallarından farklı bir karakteri ortaya koyar. Zira Pachomiusçu manastırlar kendi içlerinde düzeni sağlamak adına lokal kuralları ortaya koyan ve bunu dönemsel olarak değiştiren kurumlardır. Her Pachomiusçu manastırın yekdiğerinden farklı kuralları olması bu bakımdan mümkündür. Buna mukabil Benediktus'un 6. Yüzyıl'ın ilk yarısında kaleme aldığı Regula günümüze değin değişmeden tüm dünyadaki Benedikten manastırlarında tatbik edilegelen bir kurallar bütünüdür. Regula'nın, Pachomiusçu kurallar örneğinde olduğu gibi, yalnızca manastırın iç düzenini sağlayan kurallar bütünü olduğunu düşünmek de hatalı bir çıkarım olacaktır; zira Regula kendisini Benediktenlik yoluna nisbet eden her keşişe aynı zamanda manevi önderlik eden bir olgunlaştırıcı rehber olarak görülmektedir. Regula 73 bölümden oluşur ve muhtevası şu şekildedir:

- 1 ile 3 arasındaki bölüm ve bölümler, manastır yaşamının temel ilkelerini kapsamaktadır.
- 4 ila 7 arasındaki bölümler, her şeyden önce itaat, sessizlik ve alçakgönüllülükle, manastır erdemleriyle başa çıkmak üzerine temel ilke ve kuralları ortaya koyar.
- 8 ila 20. bölümler, Benediktin keşişlerinin yaşamında önemli bir yer işgal eden ibadet olan opus Dei için yapılmış düzenlemeleri ihtiva eder.
- 21 ile 30 arasındaki bölümler, kuralları çiğnemek ve buna karşın için verilecek olan cezaların neler olduğunu ihtiva eder.

- 31-57. Bölümler, manastırın idaresi, rahiplerin hizmetleri, keşişlerin bakımı, misafirlerin kabulü ve dışarıdan gelen el sanatlarının ve zanaatkarların kullanımı hakkında talimatlara havidir.
- 58'den 66'ya kadar olan bölümler, acemilerin kabulünü, Benedikten topluluğundaki öncelik sırasını, başkeşişlerin ve sair görevlilerin atanmasını ve kapı görevlilerinin görevlerini beyan eder.
- 67 ila 72 arasındaki bölümler ek olarak kabul edilir. Kardeşler arasındaki ilişkiyi daha yakın bir şekilde belirlerler.
- 73 bölüm son sözdür (Epilog).

Regula'ya attığımız önem, eserin Benedikten manastırlarının bütün bir kıtaya birer kopya olarak değişmeden ve dönüşmeden yayılmalarını sağlaması sebebiyledir. Ne Eremit keşişliği ne de Pachomiusçu Avrupa keşişliği bu oranda değişmeden yaygınlaşan bir karaktere sahip olamamışlardır, zira böylesi kapsayıcı bir “anayasa”ya sahip değillerdir. Benediktin keşişliği bu bakımdan kendisinden sonra ortaya çıkacak olan Avrupalı keşişlik tiplerini de etkilemiş ve bir örnek olarak Kıta'ya yayılma fikrini ortaya koymuştur. Dolayısıyla manastırlar Kıta'nın her köşesinde bir örnek birer paralel dünya merkezi olarak ortaya çıkmıştır. Regula'nın noktası virgülüne değişmeden yaygınlaştığını düşünmek doğru değildir. Bölgesel farklılıklar özellikle takvim yorumlarında kendisini ortaya koyar. Bu duruma en tipik örnek Regula'nın ünlü 48. Bölümü'nde yer alan çalışma takvimi prensibidir. Söz konusu bölüm yukarıda da ifade edildiği gibi manastır düzeni hakkında bir takım prensipleri ortaya koymakla birlikte keşişlere manevi önderlik yapmayı amaçlayan bir tekst olarak karşımıza çıkar:

*“Tembellik ruhun düşmanıdır. Bu nedenle biraderler, belirli zamanlarda kutsal okuma ile belirli saatlerde ise çalışma ile meşgul olmalıdır. Her iki faaliyete de gerekli*

*zamanı ayarlayabilmemiz için: Biraderler Paskalya'dan 14 Eylül'e<sup>478</sup> kadar geçen sürede her gün Prim'den<sup>479</sup> sonra sabah saatlerinde dördüncü saate<sup>480</sup> kadar gerekli çalışmaları yürütür. Dördüncü saatten altıncı saate kadar okuma için özgür olmalıdırlar. Altıncı saatte ve yemeklerden sonra, yataklarının üzerinde tam bir sessizlik içinde dinlenmeleri gerekir. Ama eğer kişi kendisi okumak istiyorsa, o zaman başka birisini rahatsız etmeyecek şekilde okur. Non<sup>481</sup> sekizinci saatin sonunda başlar ve biraderler işe geri dönerler. Yerel şartlar yahut yoksulluk sebebiyle hasatı bizzat kendilerinin kaldırması gerekirse biraderlerimiz üzülmemelidirler. Zira biraderlerimiz, babalarımız ve tüm peygamberler gibi ellerinin emekleri ile yaşayan hakiki keşişlerdir. Buna karşın zayıf kişilerin başlarına gelenler tembellikleri sebebiyle gelmektedir....Herkes aynı zamanda farklı hizmetlere atananlar hariç, Pazar günü okumakta özgür olmalıdır. Fakat eğer bir birader dikkatsiz ve uyuşuksa; herhangi bir şeyi öğrenmeye veya okumaya istekli değilse, kendisi mutlaka bedeni bir işe verilmelidir, böylece boşluğa düşmekten kurtulur. Hasta veya hassas kardeşlere uygun bir meslek veya zanaat atanır. Hiçbir birader boşta olmamalıdır, ama ezilmemeli, hatta çok fazla iş altında da kalmamalıdır. Başrahip tüm biraderlerin zayıflıklarını göz önünde bulundurmalıdır<sup>482</sup>.”*

---

<sup>478</sup> 14 Eylül Katolik takviminde Kutsal Haç Bayramı

<sup>479</sup> Günün henüz karanlık olan ilk kısmı

<sup>480</sup> Ortaçağın zaman algısına göre

<sup>481</sup> Dokuzuncu saat. Günümüz saat anlayışına göre saat 15:00

<sup>482</sup> Benediktus; Die Benediktus Regel S.147; Marix Verlag (2006) 1914 Kempton Baskısı esas alınarak (Wiesbaden)

Söz konusu metinde yer alan ve çalışma süresinin sonunu beyan eden 14 Eylül tarihi<sup>483</sup> günümüzde Alman Benediktin Topluluğu tarafından 1 Ekim olarak kabul edilmiş ve Regula, söz konusu birliğin internet sitesinde bu şekilde dönüştürülerek yayınlanmıştır<sup>484</sup>. Bu örnekte olduğu gibi Regula yukarıda ortaya koymaya gayret ettiğimiz tek tip karakter yaratma özelliğine zarar vermeyen dönüşümlere uğramıştır.

Regula'nın 48. Bölümü Benedikten keşişliğinin mottosu olan “Ora et labora” (çalış ve ibadet et) ilkesinin bir nevi izahı mahiyetindedir. Burada da görüleceği üzere Manastır dış dünyaya kapalı bir salt ibadet mekanı olmanın dışında kendi ekonomisi ve çalışma düzeni olan bir paralel dünyaya dönüşmüştür. Manastır duvarlarının içi kutsal toprak kabul edilmiş ve dış dünya ile arasına çekilen kalın ve yüksek duvarlar adeta bir Civitas Dei – Civitas Terrena ayrımını yaratmıştır. Bu mekansal ayrım sadece manastır duvarları ile de sınırlı kalmaz. Manastır duvarlarından içeri gerektiği taktirde keşiş olmayanların girmesi de mümkündür. Buna karşın manastırın keşişler hariç kimsenin giremeyeceği ve bir keşişin de ancak izin ile terk edebileceği Clausur bölümü mevcuttur. Söz konusu bölüm kilisede horanın icra ettiği vazifeyi tam olarak icra eder ve keşiş olan ile olmayanı birbirinden ayırır. Manastırın dış dünyaya karşı üstünlüğü sadece keşişler tarafından kabul gören bir düşünce değildir. Aksine erken Ortaçağ'dan itibaren manastır, çevresinde yaşayanların kendisine hizmet etmekle mükellef oldukları kurumlar haline dönüşerek feodal sistemin önemli parçaları haline gelmişlerdir. Georges Duby bu durumu şu şekilde ortaya koyar: “*Tanrı'nın şanını methetmeleri, ayinleri şaşaalı bir biçimde yerine getirmeleri, kutsal yapılar inşaa etmeleri ve bunları muhteşem dekorlar ile süslemeleri sebebiyle keşişler her şeyin üstünde buyurgan bir tavırla yer*

---

<sup>483</sup> Bkz. Selmer, Carl(1933); Middle High German Translations of the Regula Sancti Benedicti S.75; The Mediaeval Academy of America (Camridge, Massachusetts)

<sup>484</sup> <http://www.benediktiner.de/index.php/der-tagesablauf-2/ordnung-fuer-handarbeit-und-lesung-rb/340-regula-benedicti-kapitel-48.html>

*almaktaydılar ve kendilerine büyük bir konforun sunulması bir gereklilikti. Böylelikle keşişler kendilerini tamamen Tanrı hizmetine ve ibadete konsantre edebilmeli, yüceliklerini dünyanın farklı bölgelerine taşıyabilmelilerdi. Bu amaçla keşişler zengin ve lezzetli bir sofraya sahip olmalıydılar. Halk kendilerini bu şekilde besler, gardıroplarını her yıl yeni giysiler ile yenilerdi. Benediktus'un Regula'sında yer alan el emeği prensibi ancak mutfakta sembolik bir çalışmadan ibaretti. Keşişler feodal efendiler olarak yaşarlardı. Başkeşiş bir seyahate çıkacağı zaman halkın önüne bir derebeyi gibi çıkar ve kalabalık bir şövalye eskortu ile seyahat ederdi.<sup>485</sup>”*

Benediktus'un Regula'da dile getirdiği “Biraderler mahsülü bizzat kaldırmak zorunda kalırlarsa üzülmesinler” cümlesi Duby'nin çizdiği bu tablo göz önünde bulundurulursa daha iyi anlaşılacaktır. Keşişler halk üzerindeki üstünlüklerini herhangi bir asalet yahut zenginlik temelinde sağlamamışlar, aksine Civitas Dei'nin halkı olarak Civitas Terrena'nın vatandaşlarına karşı sahip olmaları çok tabii görülen ayrıcalıklarını kullanmışlardır. Fioreli Joachim, Benediktus'un, müjdelemekte olduğu üçüncü çağın müjdecisi olduğunu söylemişti<sup>486</sup>. Zira tüm dünyanın bir manastır haline gelmesi ideali Benediktus'un tesis ettiği bu yapı ile mümkün olacaktı. Buna karşın Joachim bu tespitini yaparken Benedikten manastırlarının halkı nasıl dışladığını göz ardı etmekteydi. Duby, manastırların sahip oldukları topraklarda yaşayan halkın, yaşadıkları bölgeyi terk etmelerinin diğer derebeylerinin topraklarında yaşayan halka göre çok daha zor olduğunu vurgular<sup>487</sup>. Zira halk keşişler tarafından Tanrı'nın kulu olarak değil, manastırın hizmetçisi olarak görülür ve feodal mantık, vassalların yaşadığı toprakları terk etmelerini mümkün görmez. Unutulmaması gereken en önemli husus, tipik bir

---

<sup>485</sup> Duby, Georges(1981) Krieger und Bauern- Die Entwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft im frühen Mittelalter S.220-221; Syndikat Verlag (Frankfurt am Main)

<sup>486</sup> Lambert; Age. S.263

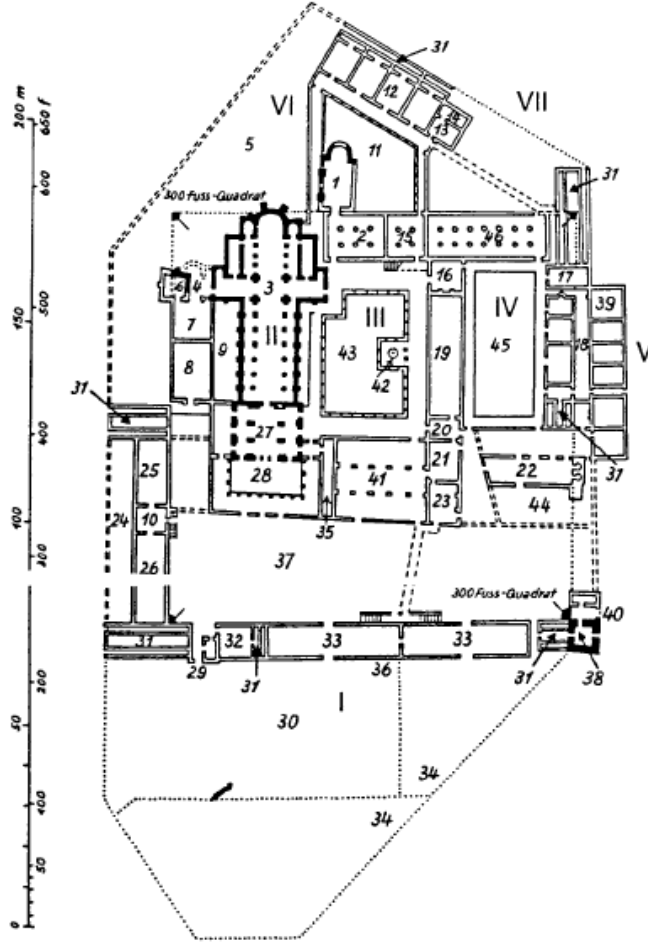
<sup>487</sup> Duby; Age. S.50



Benedikten manastırının ekonomisinin anakronik bir yanılıya düşerek hafife alamayacağımız kadar büyük olduğudur. Zira Ortaçağ'da manastır ekonomisi kendisini iki ana başlıkta ortaya koymaktaydı: İlk başlık Victus adı verilen iâşe bölümüdür. Victus manastırın yiyecek-içecek gibi ihtiyaçlarını karşılayan yetkili birimdir. Victus'un ihtiyaçları en kolay karşılanabilecek olandır, zira halk, elde ettiği ürünün en iyisini manastıra vermekle mükelleftir. Buna karşın Vestitus adı verilen ikinci birim manastırın nakdi zenginliğini ve keşişlerin gardroplarının yenilenmesini koordine etmekte idi. Giysi için gerekli olan kumaşlar tüccarlardan satın alınmakta ve dinar ile ödeme yapılmaktaydı. Keşiş kıyafetleri için öngörülen kumaşlar ise sıradan ucuz kumaşlar değildi, aksine Şarlman'ın Halife Harun Reşid'e ve halefi Sofu Luis'nin Papa'ya hediye ettikleri mantoların kumaşının bire bir aynısı idi<sup>488</sup>. Bu kumaşların her yıl satın alınabilmesi için gereken dinarlar yine halkın ürettiği ürünün satışı ile elde edilmekteydi. Halkın manastır ile arasındaki ilişki çoğu zaman yalnızca dönemsel olarak ürünleri manastıra taşımak, iç avluya girmek ve burada teslim etmek, ardından kutsal toprağı terk etmek şeklinde tasarlanmıştı. Clausur bölümüne girmek zaten mümkün olmamakla birlikte, halkın manastırın kilise dahil olmak üzere diğer bölümlerine girmesi de olası değildi. Cluny manastırının ekteki planına göz atıldığında Ortaçağ'da halkın manastırın ancak 30 numaralı ön avlusuna kadar girebileceği, ardında kalan büyük dünyayı ise görmesinin mümkün olmayacağı anlaşılır.

---

<sup>488</sup> Duby; Age. S.109



Cluny Manastırının Planı: 1. Şapel 2. Yönetim daresi 3. Manastır Kilisesi 4. Antik kalıntılar 5. Kabristan 6. Kule 7. Sakristai (Kilise müçtemilatı) 8. Terzi ve ayakkabıcı atölyeleri 9. Keşiş olmayanların gömüldükleri kabristan 10. Yemek salonu 11-12. Hastane 13. Tabip odası 14. Gasilhane 15. Parlatorium (Görüşme ve ziyaret odası) 16. Kalorifer daresi (sonradan ilave) 17. Banyo ve Duş 18. Çömez keşişlerin ve keşiş adaylarının bölümü 19. Refektorium (Yemek ve dinlenme salonu) 20. Dolap 21. Mutfak 22. Fırın 23. Mutfak 24-25-26 Misafirhane 27. Kilise iç avlusu 28. Kilise ön avlusu 29. Ana giriş 30. Ön avlu 31. Tuvalet 32. Misafirhane 33. Ahırlar 34. Dış avlu 35. Bakımevi 36-37 Batı kanadı 38. Manastır Kulesi 39. Atölyeler 40. Güney kapısı 41. Başkeşişlik binası 42-43. Fıskiye ve sütunlu yol 44. Avlu 45-46 Clausur ve yatak odaları

Elias, vergi tekelinin tesis edilmesinin, Kilise ve feodal efendiler tarafından bu kadar yoğun sömürülen köylüleri kurtaran bir hamle olduğunun altını çizer. Aquinalı Aziz Thomas'tan alıntı yapan Elias, Aquinalının "*Toprakların gelirlerinde amaç, bu topraklardan geçinenleri tebaayı soyulmaktan alıkoymaktır*" (Constituti sunt redditus terrarum, ut ex illis viventes a spoliatione subditorum abstineant) sözlerine yer verir<sup>489</sup>. Dolayısıyla Kilise'nin halk üzerindeki ekonomik iktidarının büyük oranda Feodal düzene ait bir fenomen olduğu yorumunu yapmamız mümkündür. Bu durum Karl Heinz Böckenförde'nin devletin oluşumu ve sekülerleşme arasında kurduğu direkt ilişkinin zıddının da mümkün olduğunu gözler önüne serer. Böckenförde sekülerleşmenin devletin kuruluşu açısından bir şart olduğunu, zira iktidar tekelini başka türlü tesis etmesinin mümkün olmayacağı şeklindeki geleneksel görüşü kabul eder ve sekülerleşmeyi, sekülerizasyonu güçlendiren yönü ile devletin kuruluşu açısından bir gereklilik olarak görür<sup>490</sup>.

Will Durant, Benediktus'un zühd ve riyazat gibi keşişlik mesleğinin kuruluşunda temel teşkil eden iki ideale karşı çıkmamakla birlikte, bu iki prensibi keşişleri için bireysel bir ideal olarak ortaya koymadığını söyler<sup>491</sup>. Bununla birlikte Benediktus'un getirdiği en önemli yenilik o döneme kadar manastır keşişi olmak isteyenlerden talep edilmeyen adanma yeminidir. Keşiş adayı kendilerine ayrılan yerde bir deneme süreci sonunda yemin edip etmemeye karar verir ve akabinde bir daha ayrılmamacasına yemin ederek keşişlik yoluna girer. Manastır keşişliğine kabul etme yetkisinin yine başkeşişlik makamında olduğunun altını çizmeliyiz. Bu önemli bir ayrıntıdır, zira feodal bir beylik anlamına gelecek olan keşişliğe geçiş her tabakadan insan için açık bir yol değildir.

---

<sup>489</sup> Elias, Norbert(1939); Uygurlık Süreci II. Cilt S.267; İletişim Yayınları 2002 (İstanbul)

<sup>490</sup> Bkz. Böckenförde, Ernst Wolfgang(1967); Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation; (Ed) Schrey, Heinz Horst(1981); Säkularisierung S-67; Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt)

<sup>491</sup> Durant; Age. S.192

Asiller ve zengin tüccarların çocukları için mümkün olan manastıra intisap, zaten manastırın hizmetine bakmakla yükümlü olan halk için mümkün olmayan bir Őeydi. Öte yandan manastıra bir kez intisap ettikten sonra buradan ayrılmak da edilen yemin sebebi ile mümkün değildi. Böylelikle manastır keşişliğinin feodal dönem Őartlarında bir ara geçiş formülü olarak kullanılmasının önüne geçilmiŐ, bizatihi müstakil bir sınıf olarak varlığını sürdürmesi amaçlanmıŐtır. Feodalitenin üzülmesi sonrası manastır keşişlerinin manastırı terk etmelerinin mümkün hale geldiğini ve bu terk ediŐin kilise hukukunda “sekülerleşme” olarak adlandırıldığını ilk bölümde zikretmiŐtik. Durant, Benediktin manastırlarının toplumun her tabakasına açık olmayıŐını anlamamızı sağlayacak Şu tespiti dikkatimize sunar:

*“Benedikten manastırları savaşlar ve kargaŐanın hakim olduğu, insanların endişe ve kararsızlıkla bođuŐtuđu bir dönemde kutsal kaçıŐ noktaları haline geldi. Malını ve zenginliğini kaybetmiş büyük çiftlik sahipleri, sakin bir ortamda düşüncelerini geliştirmek isteyen ilim adamları, savaŐlardan ve dünyanın dağdağasından kaçan erkekler için manastırlar gurur ve özgürlük içinde dua edilebilen barış içinde yaşadıkları huzurlu mekanlar anlamına gelmekteydi<sup>492</sup>.”*

Halk tabakasının açlıkla bođuŐtuđu bu dönemde manastırların Tanrı’ya ulaŐılan mekanlar olmaktan çıktıkları ve bir sığınak olarak görüldükleri bu misalde açıktır. Böylesi bir ortamda manastırın ancak toplumun belli bir tabakası açısından intisap edilebilir bir yer olması, Feodal sistemi güçlendiren bir amil haline gelmiştir.

---

<sup>492</sup> Durant; S.193

## D. Değerlendirme

Ortaçağ Avrupası'nda dini tatbikat bir Hıristiyan için son derece katı biçimde ortaya konulmuş sınırlar içinde gerçekleşmektedir. Ruhban olmayanların pasif ve alt sınıf olarak dini tatbikatın bir parçası haline gelmiş olduğu bu düzen Kilise tarafından kurumsal çıkarına uygun olarak dizayn edilmiştir. Bu anlayış son kertede, Kilise'nin dünyevi bir kurum haline gelmesi ile sonuçlanmıştır. Bu radikal ancak tedrici gelişmiş bir süreçtir. Bununla birlikte sekülerleşme sürecindeki son ve büyük dönüşümünü Papa VII. Gregorius'un radikal reformuna borçludur. Papa, Kilise kurumunu bütün kurumların üzerinde, ancak izole bir hiyerarşi ile düzenlemeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla geçişkenliğin mümkün olmadığı ve bütün kurumlara paralel bir kurum olarak Kilise'nin var olması Gregorius'un nihai hedefiydi. Bu, Augustinus'un Platon'un idealar aleminden devşirdiği üst Tanrısal alem düşüncesinin sistem anlamında bir izdüşümünden başka bir şey değildir. Bununla birlikte Kilise'nin Romalılaşması olarak da adlandıracağımız bu süreç, Kilise'yi siyasal arenada iddia sahibi kıldığı kadar, inananlarla ilişkisine de derinden etki etmiştir. Papa artık siyaset üstü bir aktör değil, bağlılık bildirilmesi gereken bir efendi, bir bey, bir imparatorudur. Ruhbanlar ise bu efendinin devletinin bürokratlarıdır. Dolayısıyla Papa vicdanen ve itikaden bağlanılan bir dini otorite değil, siyaseten üstte olmayı tercih etmiş bir siyasi figürdür. Bu durum ise inananların gözünde Papa'yı, tabi olunması kendisinden daha avantajlı bir bey bulunduğunda ve bu mümkün olduğunda terk edilecek bir efendiye dönüştürmüştür. Reformasyon süreci tam olarak bu sahnenin yaşandığı dönemdir. Şayan-ı dikkat olan husus, Ortaçağ insanı açısından tabi olunacak beylerin her türlüşününün Kilise'den evla olacağıdır. Zira olası beylerin hiçbirisi Kilise ve manastırlar kadar yüksek ekonomik beklenti içinde olmayacaktır. Halkın duvarları ardında ne olup bittiğinden haberdar olmadığı kurumlar sürekli olarak ekonomik talepler ile ortaya çıkmakta ve gerek serflerin, gerekse tüccarların ekonomik durumuna büyük zarar vermektedir. Buna mukabil söz konusu sömürüyü gerçekleştiren kurum yalnız siyaseten değil, aynı zamanda vicdanen de bağlı olunan bir kurumdur.

Kilise kurumuna karşı gelmek siyaseten kaybetmekten çok daha fazlasıdır, zira dünyanın yanında ahireti de kaybetmek anlamına gelecektir. Yeni bir beyin emri altına girmek noktasında ihtiyaç duyulan tek şey, insanlara bu kabul ile ahireti kaybetmeyeceklerini garanti edecek bir dini önderdir. Bu noktada yaşanan dönüşümün öncüsü yine Aquinalı Thomas olmuştur. Thomas, yalnızca siyasal otoritenin haklarını tanımakla kalmamış, aynı zamanda teolojiyi bir üniversite bilimi haline getirerek Kilise'nin tekeli altından kurtarmıştır. Bu ise, insanlara Kilise'ye olan mutlak bağlılıklarından kurtulmaları halinde cehenneme gitmeyeceklerini öğütleyen Hus, Luther, Calvin, Zwingli gibi teologların yetişmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Papa Gregorius'un Kilise'yi siyasi bir aktör haline getirmesi, kısa vadede kendisine ve Kilise'ye kazandırmış olsa da, uzun vadede terk edilebilir bir konuma indirilmesi ile Thomas sonrası yeni teolojik paradigmada kaybetmesine sebebiyet vermiştir.

Gregorius'un önerdiği bu değişiklik yalnızca bir etki kaybı anlamında bir zarara tekabül etmez. Aksine Gregoryen reform son derece sekülerleştirici bir süreçtir. "İnkarne olmuş Tanrı'nın vekili Petrus'un kaim-i makamı" olan, yani Tanrı'ya vekalet eden, dolayısıyla göksel niteliklere sahip olan bir kurum Gregoryen Reform ile salt dünyevi bir kurum olarak mücadeleye girişmiş, şeytana düşmanlık etmeyi bırakarak İmparator ile rekabet eder hale gelmiştir. Dünyevi iddialar elbette ilk olarak Gregorius ile ortaya konmuş değildir. Gregorius öncesi, henüz 5. Yüzyıl'da Papa Gelasius tarafından Kilise'nin dünyevi olarak da yetki sahibi olduğuna dair İki Kılıç teorisi ortaya konmuştur. Gregorius sonrasında 14. Yüzyıl'da da VIII. Bonifatius tarafından Unam Sanctam fermanı ortaya konularak benzer talepler dillendirilmiştir. Ancak bu teşebbüslerin hiç birisi Gregoryen Reform kadar Kilise'yi bir inanç merkezi olmaktan uzaklaştırmamıştır. Bu itibarla Gregoryen Reform Kilise açısından tam anlamıyla sekülerleştirici bir süreç anlamına gelmektedir.

## SONUÇ

Almanca konuşulan dünya sekülerleşme ile sekülerizasyon arasındaki ayrımın en net ve kesin şekilde yapıldığı yer olarak karşımıza çıkar. Bu ise sekülerizasyon tartışmalarının ilk ve en yoğun yaşandığı bölgenin burası olması sebebiyledir. Almanca literatür bundan dolayıdır ki, sekülerleşme konusunda en velud kavramsal analizlerin ortaya konulduğu bir sahadır. Sekülerleşme ile sekülerizasyon arasındaki sınırın kesin biçimde ortaya konulması zaruridir. Bu sınırın zaman zaman korunamaması sekülerleşme hakkında yapılan yorumlarda sık sık sekülerleşme harici faktörlerin ön plana çıkartılmasını neticelendirmiştir. Bu ise sekülerleşmeyi dinin bir kısmı üzerinde meydana gelen bir dönüşüm olarak okumayı beraberinde getirir, ki bu yaklaşım neticesinde kabul ettiğimiz sekülerleşme kavramının tam olarak hayata geçmediği sonucu ortaya çıkar. Howard Becker'in yaklaşımını esas alarak sekülerleşmeye yaklaşmak ve sekülerleşmeyi “*Kilise'nin kurumları eli ile yürüttüğü sosyal kontrolü yitirmesi*” olarak okumak, sekülerleşmenin genel karakteristiği olan bireyin ve toplumun dini saikleri temele almaması gerçeğinden bizleri uzaklaştıracaktır. Zira bir kurum olarak Kilise'nin sosyal sahadan çekilmesi her şeyden önce bir sekülerizasyondur. Bu ise sekülerleşme sürecinde etkili bir faktör olmakla birlikte sekülerleşmenin ana karakterini belirlemez. Zira Avrupa sekülerleşmesinden bahsettiğimizde, kurumsal bir dinden ve onun hiyerarşik yapıya sahip kurumundan bahsediyor olsak dahi, kurumun dinin bizzat kendisi olmadığı gerçeği ile karşı karşıya kalırız ki, bu da bizleri dinin ancak bir kısmına etki eden sosyal faktörlerin sekülerleşmeyi doğurduğu sonucuna götürür. Bu ise hatalı bir çıkarım olacaktır. Lübbe'nin, Becker'in yaklaşımını “sekülerleşme üzerine bütün diğer tezlerin yanında Becker'in tezi..<sup>493</sup>” şeklinde dikkatli bir şekilde sunması bu bakımdan önemlidir. Çalışmamızın ortaya koymaya gayret ettiği şey ise Batı Hıristiyanlığının teolojik, kurumsal, tatbiki ve sosyo-kültürel anlamda bir bütün olarak

---

<sup>493</sup> Lübbe, A.g.e. S.91

sekülerleşmeye yatkın, dahası sekülerleşmeyi sosyal ve ekonomik faktörlerin yanında bizzat kendine ait iç dinamikler ile de doğurduğudur.

Sekülerizasyonu sekülerleşmenin birinci amili olarak görmek, sekülerleşmenin 16. Yüzyıl'ın sonu ile başlayıp 17. Yüzyıl'ın ilk yarısının sonunda hayata geçmiş bir süreç olduğunu kabul etmemizi gerektirecektir. Oysa bu sekülerleşme tanımı ile ortaya konulan şeyin tarihsel seyri incelendiğinde son derece yanlış bir kabul olacaktır. İster Weberyen bir bakış açısı ile bir Entzauberung'tan bahsedelim, isterse Toynbee gibi kültür evrimsel bir bakış açısı ile bir kozadan kurtulma sürecine dikkat çekelim, varacağımız nihai nokta sekülerleşme sürecinin sekülerizasyondan çok daha önce başlayan bir dünyevileşme süreci olduğu olacaktır. Sekülerizasyonun sekülerleşmeyi yaratan amil olduğu tezinin aksine, sekülerleşme sekülerizasyon ile neticelenen sürecin ortaya çıkmasında birincil aktör, sekülerizasyon ise sekülerleşmeyi yaygınlaştıran ve daha güçlü temeller üzerinde yükselten ikincil aktördür.

Çalışmamızın temelinde yer alan kabul, esas itibariyle zihni bir dönüşüm olan sekülerleşmede etken faktörler bir dini var eden iki temel olan inanç ve tatbikatta yaşanan dönüşümlerdir. Söz konusu faktörleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

- 1) **Tanrı Tasavvuru:** Yahudilik içinden çıkan bir din olarak Hıristiyanlık, Tanrı tasavvurunu temelde Yahudilikteki Tanrı tasavvuruna borçludur. Bu Semitik Tanrı tasavvuru politeist ve monolatrik tasavvurları tümünden reddeden, mutlak monoteist bir tasavvurdur. Öte yandan İbrani kültürünün Helenistik bir dönüşüm sürecine girmesi, akabinde ortaya çıkan Hıristiyanlığın, Yahudi olmayanlar arasında da hızla yayılması gnostik bir takım tasavvurların gelişmesine yol açmıştır. Gnostisizm etkisi ile dual bir dünya görüşünün ortaya konması ve dünyayı ikilikler üzerinden okumaya yönelik yatkınlık Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden beri var olan bir eğilimdir ve söz konusu eğilimin dönemselleşmediği, Ortaçağ boyunca çıkan heretik hareketler ile de kendisini ortaya



koymuştur. Semitik Tanrı tasavvurunda var olan dünyanın dışında, ancak dünyayı yaratan ve sürekli olarak müdahale eden Tanrı algısı, Gnostisizm ve Platonculuktaki aşkınlık tasavvuru ile dünyaya müdahale etmeyen bir Tanrı'ya dönüşmüştür. Buna mukabil Tanrı'nın altında bir alt tanrı (Platon'un maddeye şekil veren Demiurgos'u) düşüncesi İsa'nın tanrılığı fikrini doğurmuş, dolayısıyla Tanrı kendi zatıyla dünyadan tecerrüt etmiş, buna karşın inkarne olarak alt tanrıya dönüşmüştür. Semitik tanrı tasavvurundaki bu dönüşüm sonrası ortaya çıkan teslis inancı yüce (aşkın) Tanrı'nın dünya ile ilişkisini zayıflatmıştır. Her ne kadar teslis inancı üç ayrı tanrının varlığına değil, aynı tanrının üç farklı yansımaya inanmayı öğütlesse de Oğul ve Kutsal Ruh dünya ile alakadar olan alt tanrılara dönüşmüştür. Hıristiyan amentüsünde yer alan "Her şeye kadir Tanrı" gözle görülmeyen Tanrı'dan ziyade bu alt tanrılara tekabül eder.

Teslis inancının yayılması insan ile Tanrı arasında bir geçişkenlik olduğu, dolayısıyla Tanrı'ya ait ve insana ait olduğu var sayılan alanlara karşılıklı geçişkenliğin mümkün olacağı kanaatini de yaratmıştır. Çok erken dönemlerde yaşanan bu dönüşüm ise Tanrı'yı hukuki bir kimliğe büründürerek kul ile Tanrı arasında hukuki süreçlerin yaşanmasının mümkün görülmesini sağlamıştır. Canetrburryli Anselm'in satisfikasyon öğretisi bunun en bariz örneğidir. Dolayısıyla iki ayrı hukuki kimlik, iki ayrı hukuki sahanın var olmasını mümkün kılmıştır. Tanrı tasavvurunda yaşanan bu dönüşüm, dünyanın çeşitli alanlarından ötelenebilir bir Tanrı'ya iman etmeyi neticelendirmiştir. Germenler'in Hıristiyanlaşması süreci, bu şekilde dönüşmüş bir Tanrı'yı tanımak suretiyle olmuştur; yani bu dönüşüm Batı Hıristiyanlığı'nın bir ürünü değildir. Bu sebeple denilebilir ki, Batı sekülerleşmesinde en temel rol oynayan amillerin ilki, sekülerleşmeye son derece yatkın bir Tanrı tasavvurunun hakim olmasıdır.

Tanrı tasavvurundan bahisle değinilmesi gereken bir diğerk önemli nokta da şudur: Germenlerin Hıristiyanlaşması, daha güçlü bir Tanrı'ya iman etmeleri anlamına gelmemiş, aksine Hıristiyanlaşarak daha zayıf bir Tanrı'ya inanmayı kabul etmeleri anlamına gelmiştir. Rakiplerini kahreden Donar (Thor), Wodan (Odin) gibi tanrılar Germenlere savaşlarda yardım eder, düşmanlarını yenmelerini öğütlerdi. Buna mukabil inanmaları önerilen yeni tanrı, insanlar eliyle çarmıhta can vermiş, savaşmayı ve bahadırılığı değil, insanları sevmeyi öneren zayıf bir tanrıdır. Bu sebeple Saksonlar başta olmak üzere pek çok Germen kabilesi Hıristiyanlaşmayı bir düşüklük olarak görmüş ve kabul etmemiştir. Büyük Karl ile Widukind arasında uzun yıllar süren savaşlar, Saksonların bu zayıf tanrıya karşı sergiledikleri direnç sebebiyledir. Özetle, Hıristiyanlaşmak Germen tanrı tasavvuru açısından tedrici bir zayıflama anlamına gelen bir süreçtir. Tüm düşmanlarını yok edebilen kudretli Tanrı resmi, yerini yarattıkları eliyle öldürülen basit Tanrı resmine bırakmıştır. Dolayısıyla Germenler açısından Hıristiyanlaşma, Tanrı'nın yaratılmışlar karşısında zayıflayarak statü kaybetmesinin başladığı süreçtir.

- 2) **Dünya Tasavvurunda Yaşanan Dönüşüm:** Gnostisizm ve Neo Platonculuk gibi eğilimlerin şekillendirdiği Augustinusçu dünya görüşü, dünyaya son derece negatif bir perspektiften yaklaşmıştır. Bu yaklaşım Hıristiyan alemine yüzyıllar boyunca etki etmiştir. Augustinusçu dünya görüşü bir yandan maddi alemin kötülüğünden dem vururken, diğerk yandan İsa'dan sonra bininci yılda dünyanın sonunun geleceği inancını yaymıştır. Dünyaya yönelik bu pesimist yaklaşım Fioreli Joachim'in "dünyanın sonu" öğretisi ile dağılmış, kıyametin kopmak üzere olduğuna dair beklentiler yerini, daha müreffeh ve mutlu bir son dönem beklentisine bırakmıştır. Joachim ile başlayan süreç Aquinalı Thomas'ın doğayı ve rasyonaliteyi Hıristiyan düşüncesinin merkezine çekmesi ile zirveye ulaşmış, dünya kıymetli ve birinci dereceden yüceltilen bir yer olarak algılanır olmuştur.

Sanat tarihçisi Karl August Wirth 1250 sonrası Avrupa'daki tabiat algısının dönüşmeye başladığı tarih olarak tespit etmiştir. Bu ise Thomas'ın Kıta'da etki sahibi olmaya başladığı tarihtir. Dönüşen tabiat algısı 15. Yüzyıl itibariyle Avrupa'da tabiatın “Yaratıcı Tanrıça Natura” olarak tavsif edilmesine kadar varmıştır<sup>494</sup>. Bir zamanlar Augustinusçu dünya algısı ile tahkir edilen dünya ve doğa düşüncesi, Joachim'in yaktığı umut ışığı ve Thomas'ın doğayı merkeze alması ile yoyo efekti yapmış, kıymetsiz tabiat yaratıcı tanrıçaya dönüşmüştür.

- 3) **Teolojik Dönüşüm:** Aquinalı Thomas'ın teolojiye getirdiği büyük yenilik, Hıristiyan düşüncesinin temel referansının dönüşmesi ve Hıristiyanlık içinde bir paradigma dönüşümünün gerçekleşmesidir. Vahiy ve dogma Thomas öncesi dönemde dinin temel referans kaynağı iken, Thomas'ın akli en önemli referans kaynağı olarak görmesi Hıristiyanlık tasavvurunda temelden bir Paradigma değişiminin yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte, teolojinin üniversitelerde okutulan bir bilim haline gelmesi ve manastır duvarlarının dışına çıkması; bunun ise rasyonel bir çerçevede içinde okutulmuş olması Max Weber tarafından Batı modernleşmesinin temeli sayılan rasyonelleşme paradigmasının ilk başlangıcıdır. Dolayısıyla dini, dogmatik kabuller ve anlatılar dışında bir referans ile yorumlamaya çalışmak, Katolik Kilisesi'nin en önemli silahını elinden almak anlamına gelmiştir. Bu ise Jan Hus ile başlayıp, Luther ve Calvin ile zirveye çıkan rasyonel teologların yeşermesine zemin hazırlamıştır. Thomas adeta bir baraj kapağını kırmış ve kendisinden sonraki asırlarda yaşanacak büyük bir dönüşümün öncüsü olmuştur. Rasyonalitenin Hıristiyan dünya tasavvurunun merkezine yerleşmesi, doğal olarak din algısının da dönemselsel olarak değişmesini neticelendirmiştir. 19 yüzyıl bu dönüşümlerin zirveye çıktığı bir asırdır.

---

<sup>494</sup> Modersohn, Mechthild, **Natura als Göttin im Mittelalter, Ikonographische Studien zu Darstellungen der personifizierten Natur**, Berlin, Akademie Verlag, 1997, S.25

Avrupa'da dine yaklaşım bu dönemde büyük oranda bilim perspektifinden olmuş, arkeolojik ve tarihi verilere uymadığı için İsa'nın bir mitos karakteri olduğu gibi radikal tezler bu dönemin teologları tarafından öne sürülmüştür. Temel eğitimin yaygınlaşması ve köylülerin fabrika işçilerine dönüşmesi vesilesiyle siyasal hareketlerin içine girmeleri, Hıristiyanlık içinde büyük bir dönüşüm yaşanmasını neticelendirmiş; mucize dini yerini etik ve ahlak dinine bırakmıştır. Bu ise ahlakı ve etiği dinin önünde bir noktada konumlandırmış ve evrensel, genel geçer kurallar Hıristiyanlığın temel kabullerinin önüne geçmiştir. Bunda Thomas'ın hukuka yönelik ortaya koyduğu yaklaşımın da büyük rolü vardır. Thomas, Kilise hukukundan daha yüce bir hukuk olduğunu, bunun ise rasyonaliteye uygunlukla ölçülebilen doğal hukuk olduğunu öne sürmüş, dolayısıyla hukuk yolu ile de bir evrensel prensipler silsilesini kabul etmeyi önermiştir. Bundan ötürü denilebilir ki, Thomas ile birlikte yaşanan Paradigma değişimi sonu asla gelmeyecek bir dönüşümler zincirinin ilk halkası olmuştur.

Thomas'ın Hıristiyanlığı ve teolojisini rasyonel zeminler üzerine oturtması doğal olarak Hıristiyanlığın mitler üzerinden anlatılmasını bir yerden sonra büyük oranda azaltmıştır. Her ne kadar 19. Yüzyıl'ın sonuna kadar mucize dinine inanmak Avrupalılar için doğal olsa da, söz konusu mucize dininin anlatısı teolojide rasyonel ölçütlerin ortaya konmasıyla birlikte aşılmıştır. Bu ise eski Hıristiyan teknolojisinden tasfiye edilen mitlerin boşalttığı alanın Yunan mitolojisinin yeniden keşfedilmesi ile doldurulmasını neticelendirmiştir. Yunan mitleri özellikle Avrupa elitleri arasında büyük bir yaygınlık ile bilinir ve kullanılır hale gelmiştir. Okultist merakların ve ezoterik heveslerin ortaya çıkması neticesinde teosofi kendisine zemin bulmuştur. Bu durum Thomas'ın teolojiiyi bir üniversite bilimine dönüştürmesi sebebiyledir. Teolojinin bir üniversite bilimine dönüşmesi yani akademik bir disipline evrilmesi, din biliminin yalnızca rasyonelleşmesini neticelendirmemiş, aynı zamanda mistik ve

esrarlı yönlerinin de manastır duvarları içinde kalmasını sonuçlandırmıştır. Doğal olarak esrarlı bir inanç hevesi kendisine Hıristiyanlık dışında mahal bulmuştur. Özetle, teolojiye yönelik yaşanan bu dönüşüm, Hıristiyanlık dinine son derece dünyevi bir kimlik kazandırmıştır. Toynbee'nin "kozadan sıyrılma" tezi bu anlatıya dikkat edilecek olursa son derece başarılı bir tespittir. Burada şayan-ı dikkat olan şey ise şudur: Toynbee "kültür kendisini yeniden var etmek için gayret sarf eder ve kozayı kırarak dışarı çıkar" derken, teolojik dönüşüm ile Batı Hıristiyanlığının kozayı bizzat çatlattığına dikkat çekmez. Oysa Grek ve Roma, Hıristiyanlığın rasyonelleşmesi sonrası kozadan çıkmayı başarmıştır.

- 4) **Hıristiyanlığın Tatbikatı:** Teşri bir din olan Yahudilik içinden çıkan ve Yahudilikten farklılaşmasını şeriatı terk etmesine borçlu olan Hıristiyanlık doğal olarak gündelik hayata yönelik bir tatbikat programı önermemektedir. Yahudi şeriatında var olan Koşer benzeri yeme içmeyi düzenleyen bir kuralın olmaması, aksine ağza girenin değil, ağızdan çıkanın kirleteceğine yönelik söylem Hıristiyanlığın bireysel bir inanç dinine dönüşmesini hazırlayan faktörler arasındaki en büyük faktördür. Şeriatsız bir dinin bireysel sahaya çekilmesi, şeriatlı bir dine nazaran çok daha kolaydır. Zira şeriat, dinin bireysel ve toplumsal olarak tatbikinin çerçevesini belirler. Buna mukabil Hıristiyanlık bir inanç dini olarak, bireysel ve toplumsal tatbikatı minimize edilmiş bir dindir. Hıristiyanlık kutsal metni şeriatsızlığın ötesinde, şeriat karşıtı Pavlus mesajları ile müntesiplerine bireysel olarak Mesih'e bağlanmanın yegane gereklilik olduğu mesajını vermektedir. Bunun haricindeki tatbikat kalıpları, Kilise'nin ortaya koyduğu dogmalardan ibarettir. Bu sebeple kitaba yönelik, Hıristiyanlık açısından İncil kaynaklı destek bulmuş bir sekülerleşme sürecini doğurmuştur.

Dinin gündelik hayattaki pratiğinin bir şekilde birbirinden farklı alanlar üzerine tesis edilmiş yapısı ve din ile dünya ayrımının dini pratiğin bir parçası olması

ruhban-laik ayrımı sonucu ortaya çıkmıştır. Ruhban-laik ayrımı Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden beri var olan bir ayrımdır. Buna mukabil 11. Yüzyıl'da yaşanan sölibat tartışmaları, ruhbanların evliliğinin büyük bir sorun olarak algılanmasına, neticesinde uzun yıllar süren tartışmalı bir sürecin sonunda yasaklanmasına yol açmıştır. Bu ruhbanların gündelik hayata paralel bir hayat yaşaması ile sonuçlanmıştır. Dolayısıyla ruhban olmayan kimselerin dini tatbikat noktasında dışarıda ve ruhbanlara tabi bir pozisyonda olmaları sonucunu doğurmuştur. Ruhban olmayanların kesinlikle adım atamayacakları kutsal alanlar ortaya çıkmıştır. Bu ayırım yalnızca manastır keşişliği ile halk arasında var olan bir ayırım değildir. Aksine cemaat kiliseleri içinde de ruhban olmayanlar ile kutsal arasına kalın duvarlar çekilmiştir. Hıristiyanlar dini tatbikatta ruhbanlara tabi serflere dönüşmüştür. Bu feodal dünya algısının dini tatbikattaki bir izdüşümüdür. Serflerin sınıf atlayarak senyör olmaları mümkün olmadığı gibi, Thomas reformu öncesi teoloji tahsil etmeleri ve ruhban olmaları da mümkün değildir. Bu sebeple Thomas reformu sonrası yeni bir teolojik imkanın doğması, yeni bir dini tatbikat ümidini doğurmuş, ancak bu tatbikat Katolik Kilisesi dahilinde gerçekleşmemiş, Protestan din yorumu sayesinde yeni bir din tatbikatı imkanı doğmuştur.

**5) Kilise Kurumunda Yaşanan Dönüşüm:** Kovuşturma altında var olma mücadelesi veren bir dini yaşatmak üzere tesis edilen bir kurum olan antik dönem Kilisesi, Batı Roma'nın yıkılması sonrası oluşan otorite boşluğu sayesinde bir iktidar kurumu haline gelmiştir. Bu dönüşüm ile birlikte Kilise siyasal otoriteye paralel ve alternatif bir iktidar sahası iddiasını ortaya koymuştur. Dönemsel olarak bu iddiasında başarılı olan Kilise, siyasal otoritenin güçlenmesi neticesinde sahip olduğunu iddia ettiği siyasal iktidar alanından uzaklaştırılmıştır. Reformasyon ve mezhep savaşları sonrası ortaya çıkan "*cuius regio, eius religio*" prensibi Katolik Kilisesi'nin Avrupa'nın bir kısmından

kovulması ile sonuçlanmıştır. Bu durum seküler siyasetin dini tasfiyesi olarak okunmuş ve bir klişe olarak “Westfalya Barışı” modern devleti doğurmuştur kabulü ortaya koyulmuştur. Buna mukabil Casanova’nın da işaret ettiği gibi ortaya konulan esasen dindarlığın bir başka formu ve konfesyonel yeni bir düzendir. Buna rağmen söz konusu sürçler, yalnızca Kilise’nin değil, dinin de sosyal hayattan çıkartılabilir bir olgu olarak algılanmasını neticelendirmiştir. Kilise Gregoryen Reform ile birlikte siyasal otoriteye karşı bir savaşa girmiş, savaşı kaybetmesi ile birlikte ise temsil ettiği değerler siyaset karşısında zayıf bir konuma gerilemiştir.

Papa VII. Gregorius’un Katolik Kilisesi’ne yönelik reform çalışması Katolik Kilisesi’ni uhrevi bir kurum olmaktan ziyade siyasi bir kuruma evirmiştir. Kilise’nin Romalılaşması olarak adlandırılan bu süreç Kilise’yi bir devlete, ruhbanları ise bu devletin bürokratlarına dönüştürmeyi amaçlamış, dönemsel olarak da bu hedefe ulaşmıştır. Söz konusu devlet askerileşme ve hukukileşme ile de iktidarını siyasal bir iktidara dönüştürmeyi hedeflemiştir. Bu durum ruhbanların uzun vadede siyasetçi ve askere dönüşmesine sebebiyet vermiştir. Kardinal Richelieu gibi şansöyelik yapan ve zırh giyerek cepheye giden ruhbanlar, atılmış olan bu adımlar neticesinde Avrupa siyasetinin bir parçası haline gelmiştir. Luhmann’ın fonksiyonel farklılaşma olarak adlandırdığı sürecin yaşanması sonucunda ruhbanların bu gibi rollere bürünememeleri sekülerleşmenin bir vechesini neticelendirmiştir. Dolayısıyla, Kilise bir zamanlar zaten sahip olmadığı imtiyazları, pozisyonları ve hakları talep etmiş, bunlara muvakkaten sahip olmuş; akabinde kaybetmesi ile ise pozisyon kaybettiği imajı doğmuştur. Dolayısıyla sekülerleşme dinin kendi iç dinamikleri ile meydana gelmiş bir süreç olduğu kadar, dönemsel olarak hak iddia ettiği sanal bir zemin üzerinde de yaşanmıştır.

Özetle sekülerleşme, Batı Hıristiyanlığı içinde bulunan bir potansiyelin maksimize edilmesi sonucunda ortaya çıkmış, gelişmiş ve yaygınlaşmış bir süreçtir. Weberyen “Batı rasyonelleşmesi” tezi ve Habermas’ın “dilselleşme yolu ile sekülerleşme” tezleri, Thomas sonrası teolojide ve Hıristiyanlık algısında yaşanan dönüşümü izah eder mahiyettedir. Zira dinin rasyonelleşmesi ve dil ile ifade edilmesi mümkün görülmeyen mistik fenomenlerin bilimsel ve rasyonel bir sistematik ile ortaya konması söz konusu tezler ile önerilen kabul ile uyumludur. Bu ise sekülerleşmeyi mutlak olarak, dine karşı dış faktörler eli ile gerçekleşmiş bir süreç olarak öneren okumalar ile uyumsuz bir durumu gözler önüne serer.

Söz konusu süreç bireysel sekülerleşme, toplumsal sekülerleşme ve siyasette sekülerleşme olarak çeşitli tezahürler ortaya koymuştur. Bu Durkheim’ın “dini kavramların fonksiyonlarını değiştirerek din dışı sahada kendilerini var etmeleri” yönündeki geç dönem tezi ile ve Habermas’ın sekülerleşmeye yönelik ortaya koyduğu yaklaşıma son derece uygun bir çıkarımdır. Bu durum aynı zamanda Luhmann’ın ortaya koyduğu fonksiyonel farklılaşma tezi ile de açıklanabilir bir durumu ortaya koyar. Batı tipi Hıristiyanlığın dini ve dünyayı farklı alanlar olarak okumaya yönelik yatkınlığı, fonksiyonel farklılaşmayı var eden amillerden birisi olmuştur. Din, kendisine ait alanında fonksiyonlarını sürdürürken, dışına çıktığı alanlara yönelik ortaya koyduğu izah kategorileri dünyevi şekilde fonksiyon icra etmiştir. Bu Luhmann’ın dine yönelik ortaya koyduğu “maddi dünyanın izah edilemeyen yönlerini izah eden bir sosyal ihtiyaç” tezi ile de uyum içinde bir yorumdur. Rasyonel ve bilimsel olarak izah edilebilen saha haricindeki saha fonksiyonel farklılaşma ile dinin izah sahası haline gelmiştir. Dolayısıyla sekülerleşme Katolisizm açısından bir uzmanlaşma ve ihtisas sahası ortaya koyma sürecine dönüşmüştür. Buna ek olarak Casanova’nın sekülerleşmeye imajiner bir saha kazandıran normatif kabullere yönelik ikazı, Luhmann’ın “fonksiyonel farklılaşma” tezini ayrıca besleyen bir tez olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira dine ayrılan sahanın ne olduğu yahut ne olması gerektiği büyük oranda normatif kabuller ile tespit edilmektedir.



Bu Luhmann'ın Comte sonrası sosyal bilimlerin sistematik bir ateizm yayıcılığı yaptığı tezini haklı çıkartan bir yaklaşımdır.

Neticede sekülerleşmeye yönelik çıkarımlar aşağıdaki gibidir:

- Sekülerleşme Weber'in işaret ettiği gibi, dinamikleri Katolisizmin hakim olduğu Avrupa'ya özgü bir süreçtir
- Ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal faktörler söz konusu sürecin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır.
- Bütün bu faktörlerin yanında sekülerleşmenin teolojik ve dini bir arka planı vardır.
- Dini faktörler, Batı Hıristiyanlığının içinde bulunan dinamikler ve söz konusu dinamiklerin süreç içerisindeki dönüşümü ile ortaya çıkmıştır.
- Sekülerleşme, dinin ortadan kalkması değil, Katolisizmin sekülerleşmeye zemin hazırlayan özelliklerinin maksimize edilmesi ve başka bir surette ortaya çıkması anlamına gelmektedir.
- Bu sebeple Hıristiyanlığın Katolik Kilisesi tarafından ortaya konulan yorumu sekülerleşme açısından belirleyicidir. Kurum, inanç ve tatbikat özellikleri bakımından Katolik Kilisesi Reformasyon öncesinde de sekülerleşmeye yatkın bir nüveyi içinde barındırmaktadır ve beslemektedir.

Bu çıkarımlar sonrası sekülerleşmenin yaygınlaşmasının şartlarından birisinin de söz konusu sürecin kendisi üzerine bina edilecek bir teolojik arka plana sahip olması olduğunu iddia etmek mümkündür. Bireyin ve toplumun sekülerleşmesi hakkında öne sürdüğümüz bu tez seküler siyasal sistemler ve sekülerizm hakkında yorum yaparken yardımcı olur mahiyettedir. Seküler sistemlerin bir takım kültürlerde başarı ile tatbik edilmesi, buna mukabil bir takım kültürlerde aradan geçen uzun süreye rağmen toplumlarca kabul görmemesi, hatta söz konusu sistemlerin birer sorun kaynağına dönüşmesi pek çok faktörle açıklanabilir. Türkiye özelinde söz konusu açıklamaların en

ziyade olarak sekülerleşme-sekülerleştirme sürecine yöneldiği, tepeden inme sekülerleştiriciliğin başarısız olduğu yorumunun oldukça popüler olduğu görülmektedir. Buna mukabil bir sosyal fenomenin birden fazla amil tarafından yaratıldığı gerçeği, bu son derece faydalı yaklaşımın sebeplerinin ancak bir kısmını açıkladığını bizlere hatırlatır. Son söz olarak çalışmamızın söz konusu tartışmaya yaptığı katkı şu olacaktır: Sekülerizm ve seküler siyasal sistem seküler bir topluma ihtiyaç duyduğu kadar, temelinde dönüşecek teolojik ve dini bir arka plana ihtiyaç duyar. Bu ise Avrupa sekülerleşmesi tecrübesinin, Sünni İslam yorumunun hakim olduğu, tarihinde hiç bir zaman iki ayrı otorite odağı tecrübesi yaşamamış, iktidarın paylaşılması ile zaafiyetin özdeş görüldüğü bir siyasal kültüre sahip olan Türkiye'ye herhangi bir şey söylemesinin zor olduğu gerçeğini ortaya koyar. Zira dini ve teolojik arka plan itibariyle birbiri ile hiç alakası olmayan iki toplumdaki birisinin, diğerinin fonksiyonel olarak dönüşmüş dini kavramlarını kullanması mümkün değildir. Bu tespit ise Türk sekülerleşmesinin en temel tartışma sebebinin ne olduğunu tespit etmemizi mümkün kılar: Türk sekülerleşmesi, teolojik temellerini kendi dini kavramları içinde aramamış, Katolisizmin dönüşüm tecrübesini kullanmak gibi bir tercihte bulunmuştur.

## KAYNAKÇA

Ajzen, Icek:	<b>Nature and operation of attitudes</b> , Annual Review of Psychology, Kaliforniya, <a href="https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev.psych.52.1.27">https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev.psych.52.1.27</a> , 2001
Ağaoğulları, Mehmet Ali	<b>Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği</b> , Ankara, İmge Yayınları, 2006
Ağaoğulları, Mehmet Ali, Cemal Bali Akal, Levent Köker	<b>Kral devlet ya da Ölümlü Tanrı</b> , Ankara, İmge Yayınları, 1994
Ağaoğulları, Mehmet Ali, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün	<b>Kral Devletten Ulus Devlete</b> , Ankara, İmge Yayınları, 2009
Ağaoğulları, Mehmet Ali, Levent Köker	<b>İmparatorluktan Tanrı Devletine</b> , Ankara, İmge Yayınları, 1991
Alman Benediktin Topluluğu Web Sitesi	<b>Regula Benedicti</b> , <a href="http://www.benediktiner.de/index.php/der-tagesablauf-2/ordnung-fuer-handarbeit-und-lesung-rb/340-regula-benedicti-kapitel-48.html">http://www.benediktiner.de/index.php/der-tagesablauf-2/ordnung-fuer-handarbeit-und-lesung-rb/340-regula-benedicti-kapitel-48.html</a>
Andresen, Carl:	<b>Theologie und Kirche im Horizont der Antike</b> , Berlin, Walter de Gruyer Verlag, 2009
Angenendt, Arnold:	<b>Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter</b> , Münih, Oldenbourg Verlag, 2004
Angerer, Joachim , Gerhard Trumler:	<b>Klösterreich</b> , Viyana, Chrsitian Brandstätter Verlag, 2003
Anselm von Canterbury:	<b>Warum Gott Mensch Geworden</b> , Berlin, Holzinger Verlag, 2003

Arnhart, Lerry:	<b>Platon'dan Pinker'a Siyasi Düşünce Tarihi</b> , Ankara, Adres Yayınları, 2016
Aquinas, Thomas:	<b>De Regimine Principum</b> , Pensilvanya, University of Pennsylvania Press, 1997
Aquinas, Thomas:	<b>Summe der Theologie</b> , Stuttgart, Alfred Körner Verlag, 1933
Augustinus, Aurelius:	<b>Confessiones</b> , Lateinisch-Deutsche Ausgabe, Zürich, Patmos Verlag, 2004
Bächthold-Stäubli, Hanns:	<b>Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens</b> , Berlin, Walter de Gruyter Verlag, 1987
Baier, Lothar:	<b>Die große Ketzerei, Verfolgung und Ausrottung der Katharer durch Kirche und Wissenschaft</b> , Berlin, Klaus Wagenbach Verlag, 1984
Balz, Horst, Schrage Wolfgang:	<b>Die Katholische Briefe</b> , Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1973
Bauberot, Jean:	<b>Laiklik – Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005</b> , İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009
Bayram, Ahmet Kemal	<b>Michael Foucault'ta İktidar Olgusunun Çözümlemesi</b> , İzmir, 9 Eylül Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 1997
Bogusz, Tanja, Heike Delitz:	<b>Emile Durkheim</b> , Frankfurt Am Main, Campus Verlag, 2013
Bauch, Martin:	<b>Jammer und Not. Karl IV. und die natürlichen Rahmenbedingendes 14. Jahrhunderts</b> , Prag, český časopis historický The Czech Historical Review Sayı 115, 2017
Benediktus von Nursia:	<b>Die Benediktus Regel</b> , Wiesbaden, Marix Verlag, 2006

Berger, Peter:	<b>The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion</b> , New York, Anchor Books, 1990
Berkes, Niyazi	<b>Türkiye’de Çağdaşlaşma</b> , İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002
Bloch, Marc:	<b>Feodal Toplum</b> , İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2005
Brandi, Karl:	<b>Reformation und Gegenreformation</b> , Münih, Societäts Verlag , 1927
Bruckner, Albert:	<b>Faustus von Mileve, zur Geschichte des abendländischen Manichäismus</b> , Basel, Friedrich Reinhardt Verlag , 1901
Burke, Peter:	<b>Avrupa'da Rönesans</b> , İstanbul, Literatür Yayıncılık, 2003
Brunner, Otto, Werner Conze, Reinhart Koselleck:	<b>Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland</b> , Stuttgart, Klett-Cotta Verlag
Calvin, John:	<b>Commentary on Romans</b> , Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 1999
Casanova, Jose:	<b>Modern Dünyada Kamusal Dinler</b> , Sakarya, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014
Casanova, Jose:	<b>Säkularismus-Ideologie oder Staatskunst</b> , Frankfurt am Main, Transit Dergisi 39. Sayı, 2007
Casanova, Jose:	<b>Europas Angst vor der Religion</b> , Berlin, Berlin University Press, 2009
Colditz, Iris:	<b>Zur Sozialterminologie der Iranischen Manichäer, eine semantische Analyse im Vergleich zu den nichtmanischen iranischen Quellen</b> , Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000

Conzelmann, Hans:	<b>Geschichte des Urchristentums</b> , Göttingen, Venadenhoeck & Ruprecht Verlag, 1969
Das wissenschaftlihe Bibelportal der deutschen Bibelgesellschaft	<a href="https://www.bibelwissenschaft.de/startseite/">https://www.bibelwissenschaft.de/startseite/</a>
Defoe, Daniel:	<b>Veba Yılı Günlüğü</b> , İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016
Die Bibel:	<b>Einheitsübersetzung</b> , Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2011
Duby, Georges:	<b>Krieger und Bauern- Die Entwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft im frühen Mittelalter</b> , Frankfurt am Main, Syndikat Verlag, 1981
Durant, Will:	<b>Kulturgeschichte der Menschheit. Cilt IV. Das Frühe Mittelalter</b> , Münih, Südwest Verlag, 1950
Durkheim, Emile:	<b>Dini Hayatın İlk Biçimleri</b> , Ankara, Eskiyeeni Yayınları, 2005
Elders, Leo:	<b>Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive</b> , Regensburg, Pustet Verlag, 1987
Elias, Norbert:	<b>Uygarlık Süreci</b> , İstanbul, İletişim Yayınları, 2002
Elias, Norbert:	<b>Zaman Üzerine</b> , İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000
Ertl, Thomas:	<b>Religion und Disziplin - Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum</b> , Berlin, Walt de Gruyter Verlag, 2006
Feneberg, Wolfgang SJ:	<b>Die Wandlungen des Paulus- Vom Pharisäer zum Apostel der Heiden</b> , Viyana, Herder Verlag, 1985

Flasch, Kurt:	<b>Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum</b> , Mainz, Dietrich Verlag, 1990
Flasch, Kurt:	<b>Das Licht der Vernunft - Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter</b> , Münih, C.H. Beck Verlag, 1997
Fontana, Josep:	<b>Çarpıtılmış Geçmişe Ayna- Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması</b> , İstanbul; Literatür Yayınları, 1994
Fordham Cizvit Üniversitesi	<b>IV. Lateran Konsili Beyannamesi Online Paylaşım Platformu</b> , Fordham, <a href="http://www.intratext.com/X/ENG0431.htm">http://www.intratext.com/X/ENG0431.htm</a>
Foucaoult, Michel	<b>Ders Özetleri</b> , İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1992
Franzen, August:	<b>Kleine Kirchengeschichte</b> , Viyana, Herder Verlag, 1965
Freiburg Üniversitesi Web sitesi	<a href="https://www.unifr.ch/bkv">https://www.unifr.ch/bkv</a>
Freund, Michael:	<b>Deutsche Geschichte</b> , Berlin, Wilhelm Goldmann Verlag, 1975
Friedell, Egon:	<b>Mısır ve Antik Yakındoğu'nun Kültür Tarihi</b> , Ankara, Dost Yayınları, 2006
Gilson, Etienne:	<b>Ortaçağ Felsefesinin Ruhü</b> , İstanbul, Açılım Kitap, 2005
Grundmann, Herbert:	<b>Studien über Joachim von Floris, Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance</b> , Wiesbaden, Springer Fachmedien
Harnack, Adolf von:	<b>History of Dogma I. Cilt</b> , Boston, Robert Brothers Publishing Company, 1895
Hartmann, Wilfried:	<b>Der Investiturstreit</b> , Münih, R. Oldenbourg Verlag, 2007

Haslinger, Helmuth:	<b>Trennung von Kirche und Staat, Österreich als Problemfall der Säkularisierung</b> , Viyana, Viyana Üniversitesi Doktora Tezi, 2010
Hawel, Peter:	<b>Zwischen Wüste und Welt, Das Mönchtum im Abendland</b> , Münih, Kisel Verlag, 1997
Herkner, Werner:	<b>Lehrbuch Sozialpsychologie</b> , Bern, Hans Huber Verlag, 1991
Herrmann, Wilhelm:	<b>Systematic Theologie- Dogmatik</b> , New York, The Mac Millan Company, 1927
Hofmann, Peter:	<b>Katholische Dogmatik</b> , Stuttgart, Böhlau Verlag, 2008
Höffe, Otfried:	<b>Geschichte des politischen Denkens</b> , München, C.H.Beck Verlag, 2016
Jakobs, Hermann:	<b>Kirchenreform Und Hoch Mittelalter 1046-1215</b> , Münih, R. Oldenbourg Verlag, 1999
Jaspers, Karl:	<b>Augustinus</b> , Münih, Piper Verlag, 1975
Jedin, Hubert:	<b>Kleine Konzilgeschichte</b> , Freiburg, Herder Verlag, 1978
Kallscheuer, Otto:	<b>Glaubensfragen, Über Karl Marx &amp; Christus &amp; andere Tote</b> , Frankfurt am Main, Frankfurter Verlagsanstalt , 1991
Käsler, Dirk:	<b>Klassiker des soziologischen Denkens</b> , Münih, C.H.Beck, 1978
Knefelkamp, Ulrich:	<b>Zisterzienser Norm, Kultur, Reform -900 Jahre Zisterzienser</b> , Berlin, Springer Verlag, 2001
Kongar, Emre	<b>Demokrasi ve Laiklik</b> , İstanbul, Remzi Kitabevi, 1997



Kutay, M. Tacettin:	<b>Religion und Säkularisierung in Europa und in der Türkei. Ein Vergleich der Säkularisierungsprozesse</b> , Viyana, Viyana Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2014
Kutay, M. Tacettin, İsmail Çağlar:	<b>Şeairin Sekülerleşmesi ve Türkçe Ezan</b> , Sakarya, Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi Yıl 4, Cilt 4, Sayı 4, 2016
Küng, Hans:	<b>Das Christentum- Wesen und Geschichte</b> , Münih, Piper Verlag, 1994
Küng, Hans:	<b>Große christliche Denker</b> , Münih, Piper Verlag, 1994
Lambert, Malcolm:	<b>Ortaçağ'da Dinsel Sapkınlıklar</b> , İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011
Le Goff, Jacques:	<b>Avrupa'nın Doğuşu</b> , İstanbul, Literatür Yayınevi, 2005
Le Goff, Jacques:	<b>Ortaçağ Batı Uygarlığı</b> , İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2015
Le Goff, Jacques:	<b>Ortaçağ'da Enetelektüeller</b> , İstanbul, Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2000
Lee, J. Stephen:	<b>Avrupa Tarihinden Kesitler</b> , Ankara, Dost Yayınları, 2017
Leibniz-Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam	<a href="http://docupedia.de/zg/Saekularisierungstheorie">http://docupedia.de/zg/Saekularisierungstheorie</a>
Leonhardt, Rochus:	<b>Grundinformation Dogmatik</b> , Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2004
Lohse, Bernhard:	<b>Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen</b> , Münih, R. Oldenbourg Graphische Betriebe, 1969

Lohse, Bernhard:	<b>Umwelt des neuen Testaments</b> , Göttingen, NTD Ergänzungsreihe Vandenoek&Ruprecht Verlag, 1971
Lübbe, Hermann:	<b>Religion nach der Aufklärung</b> , Graz, Styria Verlag, 1986
Luhmann, Niklas:	<b>Soziologische Aufklärung</b> , Opladen, Westdeutscher Verlag, 1975
Luhmann, Niklas:	<b>Funktion der Religion</b> , Stuttgart, Shurkamp Verlag, 1982
Luhmann, Niklas:	<b>Die Religion der Gesellschaft</b> , Stuttgart, Shurkamp Verlag, 2000
Luther, Martin:	<b>Kirchenpostille</b> , von der Erbsünde, Erlangen, Carl Hender Verlag, 1828
Luther, Martin:	<b>Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 3 Cilt</b> , Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2011
Lübbe, Hermann:	<b>Säkularisierung, Geschichte eines Ideenpolitisches Begriffs</b> , Freiburg, Verlag Karl Alber, 1965
Meister Eckhart:	<b>Predigten-Traktate-Sprüche</b> , Berlin, Holzinger Verlag, 2013
Mitterauer, Michael:	<b>Warum Europa</b> , Münih, C.H. Beck Verlag, 2003
Modersohn, Mechthild:	<b>Natura als Göttin im Mittelalter, Ikonographische Studien zu Darstellungen der personifizierten Natur</b> , Berlin, akademie Verlag, 1997
Moser, Bruno:	<b>Das Papsttum</b> , Münih, Südwest Verlag, 1983
Müller, Gerhard Ludwig:	<b>Katholische Dogmatik</b> , Viyana, Herder Verlag, 1995

Neuner, Josef, Heinrich Ross:	<b>Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung</b> , Regensburg, Friedrich Pustet Verlag, 1971
Nicolaus von Cues:	<b>Von der Wissenschaft des Nichtwissens</b> , Berlin, Holzinger Verlag, 2013
Noack, Axel:	<b>Bericht des Landesbischofs</b> , Thüringer, Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen
Noth, Albrecht:	<b>Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum</b> , Bonn, Ludwig Röhrscheidverlag, 1964
Paivio, Alan:	<b>Imagery and Verbal Processes</b> , Oxford, Rinehart & Winston, 1971
Pirenne, Henri:	<b>Hız Muhammed ve Şarlman</b> , İstanbul, Pınar Yayınları, 2012
Plöchl, Willibald Maria:	<b>Geschichte des Kirchenrechts Cilt I</b> , Viyana, Herold Verlag, 1960
Pollack, Detlef:	<b>Säkularisierungstheorie</b> , Berlin, Leibniz-Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam Docupedia-Zeitgeschichte Begriffe Methoden und Debatten der zeithistorischen Forschung, 2013
Rahner, Karl, Herbert Vorgrimler:	<b>Kleines Konzilskompndium</b> , Viyana, Herder Verlag, 1966
Rammer, Alfred:	<b>Säkularisierung – Herausforderung für Kirche, Theologie und Soziologie</b> , Linz, Universitätsverlag Rudolf Trauner, 2000
Rauscher, Anton:	<b>Säkularisierung und Säkularisation vor 1800</b> , Münih, Ferdinand Schöningh Verlag, 1976
Rauscher, Anton:	<b>Säkularisierung und Säkularisation im 19. Jahrhundert</b> , Münih, Ferdinand Schöningh Verlag, 1978

Riedl, Matthias:	<b>"Die Welt als Kloster. Joachim von Fiore und sein Verfassungsentwurf für die zukünftige Menschheit", Religion und Politik</b> , Ed. by Martin, Katharina, Christian Sieg, Würzburg, Ergon Verlag, 2016
Robertson, Roland:	<b>Church-State Relations: Tensions and Transitions</b> , New Jersey, Transaction Publishers, 1987
Russel, Bertrand:	<b>Philosophie des Abendlandes</b> , Zürich, Europa Verlag, 1950
Rüssel, Herbert Werner:	<b>Gestalt eines christlichen Humanismus</b> , Amsterdam, Akademische Verlagsanstalt Pantheon, 1940
Sabine, George:	<b>Siyasal Düşünceler Tarihi</b> , Ankara, Sevinç Matbaası, 1965
Schieder, Wolfgang:	<b>Volksreligiosität im 19. Jahrhundert</b> , Stuttgart, Klett Cotta Verlag, 1993
Schmelzer, Monika:	<b>Der mittelalterliche Lettner im deutschsprachigen Raum. Typologie und Funktion</b> , Petersberg bei Fulda, Michael Imhof Verlag, 2004
Schmidt, Thomas M., Anette Pitschmann:	<b>Religion und Säkularisierung</b> , Stuttgart, J.B. Metzler Verlag, 2014
Schönborn, Christoph Kardinal:	<b>Existenz im Übergang</b> , Trier, Johannes Verlag, 1987
Schrey, Heinz Horst:	<b>Säkularisierung</b> , Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981
Schwabe, Christian:	<b>Politische Theorie</b> , Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 2010

Selmer, Carl:	<b>Middle High German Translations of the Regula Sancti Benedicti</b> , Cambridge Massachusetts, The Mediaeval Academy of America, 1933
Sennett, Richard:	<b>Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir</b> , İstanbul, Metis Yayınları, 2015
Smalley, Beryl:	<b>Studies in Medieval Thought and Learning from Abelard to Wyclif</b> , Londra, The Hambeldon Press, 1981
Spengler, Oswald:	<b>Der Untergang des Abendlandes</b> , Münih, C.H.Beck Verlag, 1923
Sporschill, Georg:	<b>Der Weg des Paulus Apostel der Heiden</b> , Viyana, Herder Verlag, 1985
Stadtlhuber, Josef , Alois Beck:	<b>Kirchengeschichte</b> , Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1980
Stambaugh, John E., David L Balch:	<b>Das soziale Umfeld des neuen Testaments</b> , Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1986
Sundermann, Werner:	<b>Der Sermon von der Seele. Ein Literaturwerk des östlichen Manichäismus</b> , Düsseldorf, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, 1990
Tapp, Christian:	<b>Philosophische Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin</b> , Freiburg, Verlag Karl Alber, 2016
Taylor, Charles:	<b>Seküler Çağ</b> , İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007
Theologische Realenzyklopädie	Cilt 4, Berlin, Walter de Gruyter, 1979
Theologische Realenzyklopädie	Cilt 7, Berlin, Walter de Gruyter, 1981

Theologische Realenzyklopädie	Cilt 16, Berlin, Walter de Gruyter, 1987
Theologische Realenzyklopädie	Cilt 17, Berlin, Walter de Gruyter, 1988
Theologische Realenzyklopädie	Cilt 22, Berlin, Walter de Gruyter, 1992
Theologische Realenzyklopädie	Cilt 29, Berlin, Walter de Gruyter, 1998
Till, Rudolf, Francesco Traniello:	<b>Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern</b> , Berlin, ; Duncker&Humboldt Verlag, 1990
Toynbee, Arnold :	<b>Kultur am Scheidewege</b> , Stuttgart, Europa Verlag, 1949
Toynbee, Arnold:	<b>Religion Ohne Zukunft</b> , Viyana, Bertlesmann Sachbuchverlag, 1968
Türköne, Mümtazer	<b>Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi</b> , Ankara, Ark Yayınevi, 1994
Unesco	<b>Avusturya Dünya Kültür Mirası Sitesi</b> , <a href="https://www.unesco.at/kommunikation/dokumentenerbe/memory-of-austria/verzeichnis/detail/article/vorauer-volksbibel/">https://www.unesco.at/kommunikation/dokumentenerbe/memory-of-austria/verzeichnis/detail/article/vorauer-volksbibel/</a>
Von Harnack, Adolf:	<b>Marcion, Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche</b> , Leipzig, Hinrichs Verlag , 1921
Von Oer, Rudolfine Freiin:	<b>"Die Säkularisation von 1803- Durchführung und Auswirkungen"</b> , Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert, Ed. by., Langner, Albrecht, Münih, Schöningh Verlag , 1978

Von Willamowitz-Moellendorf, Ulrich:	<b>Der Glaube der Hellenen</b> , Berlin, Widmansche Buchhandlung, 1931
Wagner, Thomas:	<b>Gottes Herrschaft</b> , Leiden, Koninkljk Brill, 2006
Wangermann, Ernst:	<b>Aufklärung und Josephinismus</b> , Bochum, Winkler Verlag, 2016
Weber, Max:	<b>Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie</b> , Tübingen, Paul Siebeck Verlag, 1988
Weber, Max:	<b>Religion und Gesellschaft- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie</b> , Frankfurt am Main, Dörfler Verlag, 2005
Weinhart, Karl Rudolf:	<b>"Säkularisierung-ein universaler Trend", Religionen nach der Säkularisierung</b> , Ed. By. Hödl, Hans Gerald, Veronica Futterknecht, Viyana, Lit Verlag, 2010
Weippert, Manfred:	<b>Jahwe und die anderen Götter</b> , Tübingen, Mohr Siebeck Verlag , 1997
Willems, Ulrich, Michael Minkenberg:	"Politik und Religion", <b>Politische Vierteljahrschrift 33/2002</b> , Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2002
Wimmer, Johann:	<b>Evolution der Politik-Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Politikwissenschaft</b> , Viyana, Facultas Verlag, 1993
Zey, Claudia:	<b>Der Investiturstreit</b> , Münih, C.H. Beck Verlag , 2017
Zimmerli, Walther:	<b>Grundriß der altes testamentlichen Theologie</b> , Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1972
Zinser, Hartmut:	<b>"14 Vorläufige Thesen zur Säkularisierung" , Religionen nach der Säkularisierung</b> , Ed. By. Hödl, Hans Gerald, Veronica Futterknecht, Viyana, Lit Verlag, 2010

## ÖZGEÇMİŞ

Muhammet Tacettin Kutay

12.08.1981, Beyoğlu / İstanbul

Türk-Alman Üniversitesi Araştırma Görevlisi

### Eğitim:

- **İlkokul** Asfa Koleji
- **Ortaokul-Lise** İstanbul İmam Hatip Lisesi
- **Lisans** Viyana Üniversitesi Siyaset Bilimi
- **Yüksek Lisans** Viyana Üniversitesi Siyaset Bilimi

**Yüksek Lisans Tezi:** Religion und Säkularisierung in Europa und in der Türkei. Ein Vergleich der Säkularisierungsprozesse

**Tez Danışmanı:** Prof. Dr. Johann Wimmer [johann.wimmer@univie.ac.at](mailto:johann.wimmer@univie.ac.at)

**İletişim:** [kutay@tau.edu.tr](mailto:kutay@tau.edu.tr)