

TC
CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA TEZİ
TARİH ANABİLİM DALI
ORTAÇAĞ PROGRAMI

KONSTANTİNOS'TAN THEODOSYUS'A HİRİSTİYANLIĞIN
ROMA SİYASAL SİSTEMİYLE ENTEGRASYONU SÜRECİ

ZAFER DUYGU

DANIŞMAN
YRD. DOÇ. DR. ŞÜKRAN YAŞAR

MANİSA - 2015

TC
CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA TEZİ
TARİH ANABİLİM DALI
ORTAÇAĞ PROGRAMI

KONSTANTİNOS'TAN THEODOSYUS'A HİRİSTİYANLIĞIN
ROMA SİYASAL SİSTEMİYLE ENTEGRASYONU SÜRECİ

ZAFER DUYGU

DANIŞMAN
YRD. DOÇ. DR. ŞÜKRAN YAŞAR

MANİSA - 2015

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 17/09/2015 tarih ve 23/5 sayılı toplantısında jürimiz tarafından Celal Bayar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği'nin 35. Maddesi gereğince Enstitümüz Tarih Anabilim Dalı Doktora Programı öğrencisi Zafer DUYGU'nun *"Hıristiyanlığın Roma Siyasal Sistemiyle Entegrasyon Süreci (III. VII. Yüzyıllar)"* Konulu tezi incelenmiş ve aday 07/10/2015 tarihinde saat 11.00'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 90 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerine sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI olduğuna OY BİRLİĞİ
DÜZELTME yapılmasına * OY ÇOKLUĞU
RED edilmesine ** ile karar verilmiştir.

* Bu halde adaya 3 ay süre verilir.

** Bu halde adayın tez konusu değiştirilir veya adayın isteği halinde tezsiz yüksek lisans programına geçişi sağlanır.

BAŞKAN

Yrd. Doç. Dr. Şükran YAŞAR

ÜYE

Prof. Dr. Mehmet ÇELİK

ÜYE

Prof. Dr. Turhan KAÇAR

ÜYE

Prof. Dr. Nadir ÖZKUYUMCU

ÜYE

Doç. Dr. M. Sait TOBRAK

Evet

Havır

Tez, burs, ödül veya Teşvik programına (Tüba, Fullbright vb.) aday olabilir.

Tez, mutlaka basılmalıdır.

Tez, mevcut haliyle basılmalıdır.

Tez, gözden geçirildikten sonra basılmalıdır.

Tez, basımı gereksizdir.

Enstitü Yönetim Kurulu'nun 08.10.2015 29/2 sayılı kararı ile tez adlı 'Konstantinos'tan Theodosyus'a Hıristiyanlığın Roma Siyasal Sistemiyle Entegrasyonu Süreci' olarak değiştirilmiştir.

T.C.
CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÖNETİM KURULU KARAR ÖRNEĞİ

Toplantı Tarihi: 08/10/2015

Toplantı Sayısı:.....25.....

TEZ KONUSU DEĞİŞİKLİĞİ

EK KARAR-2 Tarih Anabilim Dalı Tarih Doktora Programı öğrencisi Zafer DUYGU'nun tez konusu değişikliği görüşüldü.

Görüşmeler sonucunda söz konusu öğrencinin tez konusunun "Konstantinos'tan Theodosyus'a Hıristiyanlığın Roma Siyasal Sistemiyle Entegrasyonu Süreci" olarak değiştirilmesine;

Oy birliği ile karar verilmiştir.

BAŞKAN
Prof. Dr. Halit EV
Müdür

ÜYE
Prof. Dr. Mustafa ÖKMEN

ÜYE
Prof. Dr. Bünyamin DURAN

ÜYE
Yrd. Doç. Dr. Ömer KARATAŞ

ÜYE
Doç. Dr. Ertan GÖKMEN
Müdür Yardımcısı

ÜYE
Doç. Dr. Burak KARTAL
Müdür Yardımcısı

Enstitü Sekreteri
Emine KADRON
Raporör



YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “KONSTANTİNOS’ TAN THEODOSYUS’ A HİRİSTİYANLIğIN ROMA SİYASAL SİSTEMİYLE ENTEGRASYONU SÜRECİ” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilen eserlerden olduğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

05. 09. 2015

Zafer Duygu

ÖZET

KONSTANTİNOS'TAN THEODOSYUS'A HİRİSTİYANLIĞIN ROMA SİYASAL SİSTEMİYLE ENTEGRASYONU SÜRECİ

Filistin bölgesinde ortaya çıkıp Akdeniz havzasında yayılan Hıristiyanlık ile bu havzayı kontrol eden Roma devletinin ilişkileri, Roma'nın Hıristiyanlığa bakışı, Hıristiyanlığı ülkenin legal dinlerinden birisi olarak tanınması, sonra devletin resmî dini ilan etmesi, Hıristiyanlığın Roma'nın siyasal sistemine eklemlenerek Kilisenin devlete ait bir kuruma dönüşmesi ve nihayet bu ittifakın sonraki yüzyıllara yansımaları bu araştırmada söz konusu edilen temel meseleler olmuştur.

Birinci Bölüm'de Hıristiyanlığın ortaya çıktığı Akdeniz havzasındaki antik geleneksel dinler anlatılmış, İsa-Mesih'ten söz edilmiş, Hıristiyanlığın erken tarihleri irdelenmiş ve Romalıların I. yüzyıldan IV. yüzyıla kadar Hıristiyanlığa bakışları aktarılmıştır. İkinci Bölüm'de, İmparator Constantinus döneminde devletin Hıristiyanlığı resmen tanıyıp himaye altına alması ve Kiliseyi güçlendirip kendisine ait bir kuruma dönüştürmesi süreci ele alınmıştır. Üçüncü Bölüm, Hıristiyanlığın İmparator Theodosius tarafından devlet dini yapılmasını ve Theodosius'un Kilise'yi başkent üzerinden kontrol altına alma çabalarını detaylandırmıştır. Dördüncü Bölümde ise Kilisenin Roma devleti ile kurduğu ittifakın VII. yüzyıla kadar ortaya çıkardığı yansımaları bakılmış; Bizans açısından Doğu'nun kaybedilmesi kabilinden tarihsel olgular devletin Kilise siyaseti ile ilişkilendirilmiştir.

Araştırma neticesinde, Bizanslı idarecilerin Hıristiyanlığı öncelikle politik bağlamda değerlendirdikleri, Kiliseyi devletin siyasî açıdan istikrarı ve birliği ideali amacına yönelik kullanmak istedikleri, bu beklentinin Hıristiyanlığı siyasallaştırıp dünyevileştirdiği, Bizans'ın ise Kilise-Devleti karakterine evrildiği ve nihayet politik açıdan beklenenin tam aksi neticeler ile karşılaştığı gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

ABSTRACT

THE INTEGRATION OF CHRISTIANITY INTO THE POLITICAL SYSTEM OF THE ROMAN EMPIRE FROM CONSTANTINE TO THEODOSIUS

The main issues in this research are grouped into a number of developments which include the origin and rise of Christianity in Palestine and its spread in the basin of Mediterranean which was then under the Roman political control, Christian views of the Romans, the Romans' official recognition of Christianity as a legal religion, their proclamation of Christianity as a state religion, the integration of Christianity into the political system of the Roman Empire, the transformation of the church into an institution of the state and finally the reflections of this alliance on the later centuries.

Chapter I deals with the ancient traditional religions existing in the Mediterranean among which Christianity rose, Jesus Christ, the early period of Christianity and the views of the Romans on Christianity from the first to the fourth century. Chapter II examines the process in which the Roman state recognized and protected Christianity as a legal religion and then strengthened the Church and made it a state institution during the reign of Emperor Constantine. Chapter III gives details of the transformation in which Christianity became state religion due to the efforts of Theodosius, establishing control over the Church via its position in the capital city. Finally, Chapter IV gives an analysis of the reflections upon the alliance of Church with the Roman state up to the seventh century and the historical phenomena such as the loss of the East for the Byzantine State are associated with the ecclesiastical policy of the state.

As a result of this research, it is stated that the Byzantine rulers at first considered Christianity within the political context, they aimed to use the Church politically for the sake of political stability and union of the empire. This purpose and policy led to the politicization of the Church, and caused Byzantium to evolve into the character of a Church-State and finally caused a result which was contrary to the initial expectations and purposes.

ÖNSÖZ

Hıristiyanlık geleneği bu dinin kurucusu olarak Nasıralı İsa'yı kabul etmektedir. Durumun böyle olup olmadığı ya da İsa'ya ait öğretilerin Hıristiyanlık tarafından ne kadar temsil edildiği meselesi araştırmacılar arasında uzun süredir tartışılmaktadır. Çünkü Hıristiyanlığın erken tarihlerine bakıldığında, bu dinin bugün dahi belirleyici nitelik taşıyan iman ilkelerinin daha ziyade İsa'dan yüzlerce yıl sonra toplanan ve kimi zaman biri birlerine zıt akideleri benimseyen Kilise Meclisleri tarafından belirlendiği görülmektedir.

Kilise Meclisleri dinî olduğu kadar, hatta bundan daha fazla, politik alanlardı. Bunlar, bir yönüyle IV. yüzyıldan itibaren Kiliseler arasında şiddetlenen nüfuz mücadeleleri için savaş meydanı, diğer bir yönüyle ise Roma devletinin Hıristiyanlığa ve Kiliseye ilişkin projelerini ilan ettiği kulvarlar olmuşlardı. Çünkü Roma devleti, M. I. yüzyılda pek önemsemediği, II. ve III. yüzyıllarda bazen yerel karakterli tedbirlerle kontrol altında tuttuğu Hıristiyanlığı, IV. yüzyıldan itibaren başka bir pencereden değerlendirmeye başlamıştı. Romalılara göre, Paganist inançlara nazaran manevî yönüyle ve cemaat içindeki dayanışma anlayışıyla temayüz eden Hıristiyanlık, III. yüzyıl boyunca siyasî, sosyal ve ekonomik krizlerle boğuşan imparatorluğun istikrar ve birliğini güçlendirmek açısından faydacı bir anlayışla kullanılabilirirdi. Gerçekten, III. yüzyılda Kilise, Roma ülkesindeki büyük şehirlerde en iyi örgütlenmiş kurumdu.

Bu bağlamda, Roma devleti Hıristiyanlığı IV. yüzyılın ilk çeyreğinde legal bir din olarak tanıyarak himaye etmeye ve Kiliseyi kendi idarî yapılanmasına uygun şekilde teşkilatlandırmaya başladı. Aynı yüzyılın devamında hızlanan bu süreç, yüzyılın son çeyreğinde Hıristiyanlığın Roma devletinin resmî dini olmasına yol açtı. Hıristiyanlık, bu andan itibaren geleneksel Paganist inançlarla mücadeleye girerek onlar üzerinde zafer kazandı. Böylece, IV. yüzyılda Hıristiyanlığın devletle bütünleşmesi olgusu tamamlanmıştı.

Fakat Kilise bu süreçte siyasallaşmış, Hıristiyan din adamları devletin seküler yöneticileri gibi maddi güç ve nüfuz elde etmişlerdi. Bu olgu, kısa süre sonra, ruhbanların teolojik tartışmalar maskesinin arkasına gizledikleri politik rekabetlerini

hızlandırdı. Devlet ise iç istikrarını tehdit eden bu gelişme karşısında Kilise'yi başkent üzerinden kontrol ve denetim altına alma politikasını benimsedi. Ne var ki, Kiliselerin bu teşebbüse tepkileri sert oldu. Nihayet, bunun ardından yaşanan gelişmelerle birlikte Hıristiyanlıkla birlikte Roma devleti de siyasî açıdan parçalandı.

Bu araştırma, yukarıda hulasa edilen gelişmeleri detaylandırmaktadır. Bu bağlamda, Birinci Bölüm'de Hıristiyanlığın ortaya çıktığı Akdeniz havzasındaki geleneksel antik inançlar özetlenmiş, İsa'dan ve havarilerinden kısaca söz edilmiş, Hıristiyanlık bünyesinde ortaya çıkan bölünmeler ana hatlarıyla verilmiş ve Roma devletinin ilk üç asırda Hıristiyanlık ile ilişkileri konu edinilmiştir.

İkinci Bölüm İmparator Konstantinus dönemini ele almıştır. Konstantinus'un Hıristiyanlığı yasal bir din haline dönüştürmesi, bunun sebepleri, devletin bu dönemde Kiliseye bahsettiği hak ve imtiyazlar ile Kilise bünyesinde mevcut ayrılıkları bertaraf etme çabaları bu bölümün başlıca konularıdır.

Üçüncü Bölüm'ün başlıca tarihsel figürü İmparator Theodosius, başlıca tarihsel olgusu ise Hıristiyanlığın resmî şekilde Roma devletinin dini olmasıdır. Aynı çerçevede, Theodosius'un Paganizmle mücadelesi ve Kilisede baş gösteren politik mücadeleleri kontrol altına alabilmek amacıyla başkent Kilisesini güçlendirme teşebbüsleri de söz konusu edilmiştir.

Son bölümün konusu ise Hıristiyanlığın Roma devleti ile eklemlenmesinin sonraki yüzyıllara yansımaları olmuştur. Bu başlık altında, V-VII. yüzyıllarda Roma devletinin Hıristiyanlık politikasını belirleyen başlıca amillere temas edilmiş, Kilise bünyesinde yaşanan çözülme süreci özetlenmiş ve nihayet bu çözülmenin devleti siyasî açıdan maruz bıraktığı güç şartlar anlatılmıştır.

Akademik olma iddiası taşıyan diğer bütün çalışmalar gibi, bu araştırma da önemli bir emek ve mesai harcanarak ortaya çıkarılmıştır. Ne var ki, bu aşamada, araştırmadaki bütün payın yazara ait olmadığı tahmin edilecektir. Bu vesile ile konu seçiminden düşünce ve anlayış özgürlüğüme kadar bana her türlü kolaylığı gösteren Danışman Hocam Yrd. Doç. Dr. Şükran YAŞAR hanımefendiye; daha iyi bir metin ortaya çıkarabilmem için emeğini, mesaisini, anlayışını esirgemeyen ve yıllardır öğrencisi olmaktan büyük onur duyduğum değerli Hocam Prof. Dr. Mehmet ÇELİK beyefendiye; üzerimde her açıdan çok hakkı ve emeği bulunan kıymetli Hocam Doç.

Dr. Mehmet Sait TOPRAK beyefendiye; çalışmalarım müddetince büyük desteğini gördüğüm mesai arkadaşım Yrd. Doç. Dr. Kutlu AKALIN'a; her türlü yardımları vesilesiyle Dr. Hasan AKYOL'a; beni yetiştiren Celal Bayar Üniversitesi Tarih Bölümü'nün tüm öğretim elemanlarına ve Artuklu Üniversitesi bünyesinde ilgilerine mazhar olduğum tüm akademisyen arkadaşlarıma gönülden teşekkür ederim.

Çalışmalarımı yürütebilmem için mümkün olan her türlü fedakârlığı gösteren ve küçük oğlumuzun bakımına titizlikle eğilen kıymetli eşime, tüm aileme, arkadaşlarıma ve dostlarıma teşekkür ederim.

Zafer DUYGU

İzmir/Dikili – 27. 08. 2015.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	İ
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI.....	1
II. ARAŞTIRMADA KULLANILAN KAYNAKLAR VE KLASİK ESERLER.....	3
1. Roma/Bizans Kaynakları	3
a. Hıristiyanlığa ve Kilise Tarihine İlişkin Eserler.....	3
b. Seküler Tarihe İlişkin Eserler.....	7
2. Doğu Hıristiyan Kaynakları.....	11
BİRİNCİ BÖLÜM	15
HİRİSTİYANLIĞIN DOĞUŞU VE ROMA COĞRAFYASINDA YAYILMA SAFHASI	15
I. ROMA COĞRAFYASINDA DİNÎ YAPI VE DEVLETİN FARKLI DİNÎ İNANÇLARA BAKIŞI	15
1. Resmî Devlet (Roma) Dini	15
2. Mahallî Dinler	27
a. Eski Grek Dini	27
b. Eski Suriye Dinleri	31
c. Eski Mısır Dini	35
3. Sır Dinleri	39
4. Yahudilik	44
II. HİRİSTİYANLIĞIN DOĞUŞU VE YAYILIŞI.....	45
1. İsa-Mesih ve Dinî-Tarihî Misyonu	46
2. Havariler Cemaati, Pavlus ve Yeni Misyonun Bölgede Yayılışı.....	54
3. Pavlus ve Cemaat Arasında Bölünme Süreci	60
III. HİRİSTİYANLIĞIN DEVLETLE KARŞI KARŞIYA GELMESİ (I-IV. YÜZYILLAR).....	68
1. Devletin Teolojik Parçalı Hıristiyanlığa Bakışı.....	69
2. Devletin Siyasal Sistem Açısından Hıristiyanlığı Kontrol ve Denetim Altında Tutma Politikası	85

İKİNCİ BÖLÜM.....	103
HIRİSTİYANLIĞIN DEVLET İLE BARIŞMASI VE ENTEGRASYON SÜRECİ	103
I. BÜYÜK CONSTANTİNUS VE DEVLETİN DİNÎ POLİTİKASI.....	103
1. Milano Fermanı ve Hıristiyanlığın Legal Bir Din Olarak Devlet Tarafından Tanınması.....	105
2. Büyük Constantinus'un Hıristiyanlığa Bakışı ve Kiliseye Tanıdığı İmtiyazlar	112
a. Malî İmtiyazlar	123
b. Siyasî İmtiyazlar.....	125
c. Hukukî İmtiyazlar.....	128
II. KİLİSENİN ORGANİZASYONU VE İDARÎ YÖNDEN DEVLET İLE ENTEGRASYONU.....	131
1. Teolojik İhtilafların Su Yüzüne Çıkması	131
a. Arius ve Ariusçuluk.....	133
b. Kilisedeki Teolojik ve İdarî Yetki Mücadelelerinin Devletin İç Barışını Tehlikeye Sokması	140
2. Devletin Kiliseler Arasında Birliği Temin Etme Arayışları	143
a. Devletin Teolojik Birlik Arayışı: İznik Konsili ve İtikatnâmesi.....	143
b. Kilisenin Organizasyonu ve İdarî Yönden Devlet ile Entegrasyonu	147
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	153
HIRİSİYANLIĞIN İMPARATORLUĞUN RESMÎ DİNİ OLMASI.....	153
I. DİNÎ ROTANIN PAGANİZMDEN HİRİSTİYANLIĞA EVRİLMESİ	153
1. Büyük Constantinus Sonrasında Kilisedeki Hizipleşmenin Siyasal Sistemi Etkilemesi	154
2. Devletin Paganizme Geri Dönüş Teşebbüsü	161
3. Devletin Dinî Açıdan Tercihi: Hıristiyanlık	164
II. DEVLETİN HİRİSTİYANLIĞI RESMÎ DİN OLARAK KABULÜ SÜRECİ 168	
1. Devletin Hıristiyanlaşma Sürecine İvme Kazandırması	171
2. Devletin Paganizmle Mücadelesi ve Paganizmin Yasal Dayanaklarını Kaybetmesi	178
III. DEVLETİN BAŞKENT KİLİSESİNİ PATRIKHANE STATÜSÜNE YÜKSELTMESİ	182

1. Devletin Kilise Organizasyonuna İlişkin İznik Konsili Kararlarını Politik Açıdan Yeniden Ele Alma Zarureti	182
2. Devletin Dinî Yetkiyi Başkent Patrikhanesinde Toplamaya Yönelik Faaliyetleri	185
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....	188
DEVLET-KİLİSE ENTEGRASYONUNUN SONRAKİ DÖNEMLERDEKİ YANSIMALARI.....	188
(V.-VII. YÜZYILLAR)	188
I. DEVLETİN BAŞKENT KİLİSESİNİ PATRİKHANE STATÜSÜNE YÜKSELTME DÜŞÜNCESİ YÜZÜNDEN BÜYÜK KİLİSE MERKEZLERİYLE KARŞI KARŞIYA GELMESİ	188
1. Devletin Doğu Kiliseleri ile Karşı Karşıya Gelmesi ve Dinî Açıdan İskenderiye Kilisesinin Nüfuzu Altına Girmesi.....	189
2. Devletin Kilise Üzerinde Yeniden Hâkimiyet Tesis Etme Teşebbüsleri	203
a. Kadıköy Konsili (451) ve Devlet ile Doğu Hıristiyanları Arasında Teolojik Açıdan Karşıtlık Olgusunun Ortaya Çıkması	203
b. Devletin Kilise Birliği İdealini Gerçekleştirmek Amacıyla Başkent Kilisesini Ekümenik Statüye Yükseltmesi	208
II. DEVLETİN KİLİSE BİRLİĞİNİ SAĞLAMAYA YÖNELİK YENİ TEŞEBBÜSLERİ	211
1. Dâhili Siyasî Gelişmeler ve İran (Sasanî) Tehlikesi Yüzünden Devletin Monofizit Doğu Hıristiyanlarını Desteklemeye Başlaması	212
a. Devletin Zeno (474-491) Döneminde Dinî Birliği Sağlama Teşebbüsleri	214
(1) Henotikon (Birlik Fermanı)	216
(2) Henotikon'un Başarısızlığı ve Yarattığı Sonuçlar	218
b. Devletin İran Harpleri Yüzünden Anastasius (491-518) Döneminde Dinî-İdarî Açılardan Monofizitleri Desteklemesi.....	219
2. Devletin Iustinianus (527-565) Döneminde Dinî Politikasını Batı İstikametine Yönelik Politik Tasavvurlarına Uyarlanması	222
III. DEVLETİN KİLİSE SİYASETİNİN ÇÖKMESİ.....	227
1. Devletin Dinî Siyaseti Yüzünden Doğudaki Lojistik Tabanını Kaybetmesi	228
2. Devletin Doğu Kiliseleriyle Barışmaya Yönelik En Son Başarısız Teşebbüsleri	234

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	238
KAYNAKÇA.....	245

KISALTMALAR

1. Kor.	: 1. Korintliler
1. Sel.	: 1. Selanıkliler
2. Kor.	: 2. Korintliler
a.g.e.	: Adı geçen eser
AD	: After Christ (Mesih Sonrası)
AM.	: Anno Mundi (Yaratılıştan itibaren dünyanın yaşı)
ANF	: Ante Nicene Fathers Külliyyatı
BC.	: Before Christ (Mesih Öncesi)
Bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviri (Çeviren)
D.	: Doğum
dn.	: Dipnot
ed.	: Editör
Filip.	: Filipliler
Gal.	: Galatyalılar
Haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırınız
Lk.	: Luka
M.	: Miladi
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
Mk.	: Markos
Mt.	: Matta
NPNF	: Nicene and Post Nicene Fathers Külliyyatı
Ö.	: Ölüm
Rom.	: Romalılar
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
ss	: Sayfaları arasında
Ter.	: Tercüme/Tercüme eden

vd. : ve devamı
vs. : ve sair
Yuh. : Yuhanna

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI

Filistin sahasının dışına taşmasından sonra “Hıristiyanlık” diye tanımlanmaya başlanan inanç sistemi, aslında M. ilk yüzyılın birinci yarısında Yahudi karakterli bir mezhep-tarikat şeklinde ortaya çıkmış, buna karşın zamanla kendi esasını teşkil eden Yahudiliğe başkaldırısı ve Yahudilik karştı bir rotaya yönelmesi sayesinde varlığını ve bağımsızlığını kanıtlayarak I. yüzyıl sonlarından itibaren evrensel bir mahiyete evrilmişti. Roma devleti ise kuruluşundan itibaren yüzlerce yıllık bir geçmişin ardından imparatorluk mahiyetine inkılâb etmişti ve o zamanlar siyasî güç kavramının dünyadaki en önemli temsilcisi olmuştu. Zira Roma'nın önüne çıkmaya cesaret eden bütün ordular ve şehirler bu gücün altında ezilip gitmişlerdi.

Hıristiyanlık, Roma yönetimince kontrol edilen Akdeniz havzasında büyüyerek yayılma olanağı bulmuştu. Romalı idareciler, II. yüzyıl ortalarına kadar pek ilgi göstermedikleri Hıristiyanlığa bu tarihlerden itibaren görece bir ilgi duymaya başlamışlardı. Roma yönetiminin ilk üç yüzyıldaki Hıristiyanlık politikası, Hıristiyanlığın yükselişini bazen sessizce takip etmek, kimi zaman ise mahallî karakterdeki bazı kovuşturmalara dizginlemek bağlamına oturmuştu. Bu bakımdan, Roma devleti, genellikle söylendiğinin aksine Hıristiyanlık dinine karşı topyekun ve sistemli bir zulüm siyaseti izlememiş ve bu dini tamamıyla ortadan kaldırmak gibi bir düşünceyle hareket etmemişti. Hıristiyanlar, Roma devletince yönetilen topraklarda IV. yüzyıla kadar kendileri açısından genel olarak elverişli sayılabilecek koşullar altında yaşamışlardı.

Roma devleti ile Hıristiyanlık inancı, bir sonraki aşamada kol kola girip ittifak oluşturmaya karar vermişlerdi. Söz konusu bu ittifak, aslında başlangıcından itibaren anlaşmalı bir birlikteliktir. Zira her iki tarafın da kendisince hesapları vardı. Bu yüzden, iki taraf da yekdiğerini kendi istediği hizaya getirebilmek amacıyla yüzyıllar boyunca mücadele verdi. Sonuçta, Roma devleti Hıristiyanlaştı ve politik açıdan Hıristiyanlıkla bütünleşti. Hıristiyanlık ise siyasallaştı ve kurumsallaşarak devletin bir organı haline dönüştü.

Bu olgudan hareketle, bu araştırmanın başlıca amacı, Hıristiyanlık ile Roma devletinin biri birlerine eklenmesi sürecini öncesi ve sonuçlarıyla birlikte ele

olarak değerlendirmektedir. Araştırmada, konuyla yakın ilişkili olması sebebiyle Hıristiyanlık bünyesinde ortaya çıkan inanç çeşitliliğinin arkasındaki politik bağlam da irdelenmiş ve büyük Kilise merkezlerinin Roma-Bizans devleti ile ilişkileri siyasi açıdan betimlenmeye çalışılmıştır.

Teorik olarak araştırmanın coğrafi sınırları Akdeniz havzası olarak tanımlanabilir. Zira Hıristiyanlık Akdeniz havzasında ve Doğulu bir inanç sistemi karakterinde ortaya çıkmış ve bu havzanın çeşitli bölgelerinde yükseliş göstermiştir. Hıristiyanlığın büyük merkezleri, aynı zamanda Akdeniz havzasının büyük şehirleri olmuştur. Hıristiyanlığın erken tarihleri, Ortadoğu, Anadolu, Mısır, Yunanistan ve İtalya gibi Akdeniz ölkelerinde biçimlenmiştir.

Araştırmanın politik sınırları Hıristiyanlığın büyük merkezleridir. Doğu Hıristiyanlığına yön veren İskenderiye ve Antakya Kiliseleri; Bizans desteğiyle varlığını kabul ettirmeye alışan Konstantinopolis Kilisesi; Hıristiyanlık âleminin lideri olduğu iddiasını gündeme taşıyan Roma Kilisesi; nihayet hepsi üzerinde otorite olma iddiasını yüzyıllarca sürdüren Roma/Bizans yönetimi, araştırmada odaklanılan başlıca unsurlar olmuşlardır. Bu bağlamda, Roma devleti ile Hıristiyanlık dininin bütünleşmesi olgusunu temel bir mesele olarak ele alan bu araştırmada, devletin Hıristiyanlığa ilişkin ya da Hıristiyanlığa ilişkin olduğu sanılan kimi fermanları da söz konusu edilmiş; siyasi otoritenin Hıristiyanlık konusunda vücuda getirdiği reformlar da önemsenmiştir. Kısacası, araştırmanın politik açıdan sınırı büyük oranda Roma/Bizans ölkesi olmuştur.

Araştırmanın dinî açıdan sınırı Hıristiyanlık inancıdır. Bu yüzden, Nasıralı İsa'dan itibaren VII. yüzyıla kadar Hıristiyanlık ile ilişkili tüm hadiseler teorik açıdan araştırma kapsamına dâhil edilme potansiyeli taşımişlardır. Ne var ki, söz konusu uzun dönem içinde karşılaşılan hadiseler tezin başlığı ve konusu göz önüne alınarak tasnif edilerek derecelendirilmiştir. Sonuçta, Hıristiyanlık ile ilgili olmasına rağmen bu dinin devlet ile ilişkileri açısından daha az önem taşıdığı kanaatine varılan tarihsel olgular tez kapsamının dışında bırakılmıştır. Hıristiyanlığın siyasallaşması tarihinde büyük önemi bulunan Kilise Konsilleri araştırmada temas edilen diğer bir tarihsel olgudur. Bu arada, Akdeniz havzası esas alınmak suretiyle Hıristiyanlık öncesi dönemin dinî açıdan fotoğrafı da çekilmiş ve okuyucuya aktarılmaya çalışılmıştır.

II. ARAŞTIRMADA KULLANILAN KAYNAKLAR ve KLASİK ESERLER

Araştırmada modern araştırmacıların görüş ve değerlendirmelerini içeren birçok telif eserin yanı sıra, antik çağlardan günümüze intikal eden pek çok kaynak da kullanılmıştır. Bu kaynaklarda geçen bilgilerin epistemolojik değerleri, özellikle eserleri derleyen yazarların amaçlarına, dinlerine ve mezheplerine bakılarak takdir edilmeye çalışılmıştır.

Söz konusu kaynakların öncelikli olarak Roma/Bizans kaynakları ve Doğu Hıristiyan kaynakları şeklinde iki ana gruba ayrılması mümkündür. Bu ayrışım, temelde, antik eserleri derleyen yazarların kullandıkları diller esas alınarak yapılmıştır. Roma/Bizans kaynakları Latince ve Grekçe yazılmışlardır. Doğu Hıristiyan kaynakları ise Süryanice başta olmak üzere Kıbtîce, Arapça ve Ermenice gibi diller kullanılarak kayda geçirilmişlerdir.

1. Roma/Bizans Kaynakları

Roma/Bizans kaynakları başlığı altında ele alınacak eserleri yansıttıkları karakter bakımından ikiye ayırmak gerekir. Bunların bir kısmı, Hıristiyan ruhbanlar tarafından derlenen ve Hıristiyanlık ile Kilise meselelerini konu edinen eserlerdir. Ancak bu eserlerin siyasî meselelere hiç ilgi göstermedikleri söylenemez. Doğrudan siyasî hadiselerle odaklanarak resmî ya da politik tarih yazma işine teşebbüs eden yazarlar ise daha ziyade Pagan dinine mensup kişilerdir. Pagan yazarların bazıları, Hıristiyanlık inancına Pagan diniyle ilişkileri ya da Bizans imparatorlarının bazı uygulamalarındaki hacim ve rolü açısından kısmen temas etmişlerdir.

a. Hıristiyanlığa ve Kilise Tarihine İlişkin Eserler

Nasıralı İsa ve Havariler Çağı için başlıca kaynak, Hıristiyanlık geleneğince *Yeni Ahit* tabir edilen kitaptır. Bu cümle, İsa ve havarileri hakkındaki mutlak gerçekliklerin *Yeni Ahit* kitabında bulunan metinlerde eksiksiz şekilde aktarıldığı manasında kullanılmamıştır. Diğer bir deyişle, sonradan ortaya çıkan bazı teolojik yorumlar İsa ile sonraki dönemlerin Hıristiyanları arasında kalın duvarlar örmüşlerdir ve *Yeni Ahit* kitabı da tarihsel açıdan bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Yeni Ahit, resmî Kilise tarafından “kanonik” kabul edilen ve İsa’nın yaşamından kesitler sunduğu düşünülen İnciller ile Pavlus’a ve önde gelen bazı

havarilere atfedilen mektuplardan-görümlerden ve Elçilerin İşleri isimli çalışmadan müteşekkildir. Bu metinler, 70-150 yılları arasında derlenmişlerdir. *YeniAhit*, bugünkü şekliyle IV. yüzyılda Kanon niteliği kazanmıştır. Söz konusu metinler, I. yüzyılın Hıristiyanlığına ilişkin yaptığımız hulasada ve özellikle Tarsuslu Pavlus'un düşüncelerini aktarabilme noktasında araştırmaya yardımcı olmuşlardır.

Erken Hıristiyanlık literatürü, IV. yüzyıl ile birlikte Filistin Sezariye'sinin meşhur piskoposu Eusebius'un (ö. 339) şahsiyetinde *Kilise Tarihi* diye bilinen yeni bir alt disiplin geliştirmiştir. Bu disiplin, tarihsel hadiseleri Hıristiyan bir bakışla ve Hıristiyanlığa ilişkin meseleleri merkeze alarak anlatma biçiminde şekillenmiştir. Eusebius, Hıristiyanlık tarihinin çok önemli bir evresine tanıklık etmiş bir yazardı. Çünkü Eusebius, Diocletianus zamanında Roma devletinin Hıristiyanlara karşı izlediği ilk ve son zulüm evresini bizzat görmüştü. Milano Fermanı (313) ya da Constantinus'un diğer reformları kabilinden devletin Hıristiyanlıkla aynı rotaya yönelmesine vesile teşkil eden gelişmelere tanıktı. İznik Konsili (325) gibi devletin Hıristiyanlığı kontrol altına almaya yönelik teşebbüslerine bizzat iştirak etmişti. Eusebius, *Kilise Tarihi* adlı eserinde erken tarihlerden itibaren kendi yaşadığı döneme kadar Hıristiyanlığa ilişkin konuları derledi. Bununla birlikte, araştırmacılar arasında büyük şöhreti bulunan bu çalışmanın İsa ve havarilerin Hıristiyanlık ile ilişkilerine dair sır perdesini aralama noktasında yetersiz kaldığı belirtilmelidir. Ne var ki, Eusebius'un şöhreti haklıdır ve IV. yüzyılın ilk yarısında derlediği söz konusu çalışma bir edebiyat geleneğinin başlangıcı olmuştur.

Eusebius, günümüze ulaşma imkânı bulan başka bazı çalışmaların da yazarıdır. Bunlar arasında imparator Constantinus'un yaşamını tasvir ettiği biyografi çalışması şüphesiz büyük önem taşımaktadır. Ancak Constantinus, Eusebius'un başlıca kahramanıdır ve Eusebius kimi zaman bu kahramanını yeryüzü standartlarından soyutlayacak kadar aşırılıklara kaçmıştır.

Eusebius'un sözü geçen her iki çalışması da araştırmada kullanılmıştır. Bu çalışmaların ilki Hıristiyanlığın IV. yüzyıla kadar geçirdiği tarihsel süreç, ikincisi ise Constantinus döneminde yaşadığı dönüşümler açısından araştırmaya büyük katkılar sunmuşlardır¹. Eusebius'un çalışmaları pek çok dile tercüme edilmiş, çeşitli tarihlerde birçok basımı yapılmıştır.

¹ Eusebius, *Ecclesiastical History (Historia Ecclesiastica=Hist. Eccl.) & Life of Constantine (Vita Constantini=VC)*, NPNF, Seri 2, Cilt 1, ed. Philip Schaff, New York 1890.

Eusebius'un ve dolayısıyla İmparator Constantinus'un çağdaşı, sonradan bizzat imparatorun danışmanı ve ayrıca oğullarından Crispus'un eğitimcisi olarak bilinen Lactantius, günümüze intikal eden eserlerinden birisinde, Hıristiyanlara yapıldığı öne sürülen zulümlere ilişkin en son büyük derlemeyi kaleme almıştı. Bu tarih çalışması, Eusebius ile birlikte Constantinus'un Hıristiyanlığı kabul etmesine yol açtığı öne sürülen mucizevî vizyon öyküsünü aktaran iki çağdaş eserden birisidir. Lactantius'un söz konusu eseri, Diocletianus ve Constantinus dönemlerine ilişkin verdiği bilgiler yönünden araştırmamıza katkı sağlamıştır².

Eusebius ile Lactantius'un yaşadıkları yıllar, Hıristiyanlık dünyasında Ariuşçu tartışmaların her yanı sardığı bir döneme tekabül etmektedir. Libyalı rahip Arius, İsa'nın Tanrı ile ilişkisine dair ortaya koyduğu fikirlerle IV. yüzyılın en önemli entelektüel tartışmalarından birisinin fitilini ateşlemiştir. Ariuşçu ilahiyat görüşünün en büyük düşmanları, İskenderiye'de patriklik makamında oturan Aleksander ile onun halefi Athanasius olmuşlardır. Athanasius, bu isim altında günümüze intikal eden önemli bir yazınsal külliyat içerisinde Arius ve fikirleri hakkında kıymetli bilgiler nakleden önemli bir kaynak koleksiyonunu da bize sunmuştu. Arius'un ya da Ariuşçu yazarların eserleri resmî Kilise tarafından bilinçli olarak yok edilmiştir. Bu olgu hatırlandığında, bir yazar olarak Athanasius'un Ariuşçuluk tarihi açısından taşıdığı önem kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Athanasius, Arius tarafından derlenen ve günümüze ulaşamayan *Thalia* adlı eserden kimi zaman iktibaslarda bulunmuş, Arius ve Ariuşçuluk hakkında aktardığı kıymetli bilgiler yönünden araştırmamıza katkı sağlamıştır³.

Eusebius'un Hıristiyanlık ve Kilise meselelerini kaydetmeye yönelik IV. yüzyılın ilk yarısındaki teşebbüsü, sonraki yüzyıllarda önemli bazı yazarlar tarafından sürdürüldü ve bu suretle bir edebiyat geleneği haline getirildi. Bunlar, yazdıkları *Kilise Tarihi* çalışmalarında, genellikle Eusebius'un bıraktığı noktayı başlangıç yaptılar ve Hıristiyan bir bakışla tarihsel hadiseleri kaydetme faaliyetine giriştiler. Bu çerçevede, Konstantinopolis doğumlu bir yazar olan Socrates, 305-439 yılları arasında yaşanan hadiseleri devlet yanlısı dinî hassasiyeti ön plana alarak

² Lactantius, *Of the Manner in Which the Persecutors Died: Addressed to Donatus, (=De Mortibus Persecutorum)*, ANF, Cilt 7, ed. Philip Schaff, 1885.

³ Athanasius, *Against the Arians: Discourse 1*, NPNF, Seri 2, Cilt 4, ed. Philip Schaff, New York 1892.

nakletti⁴. Filistinli Hermias Sozomenus 324-415 yılları arasını tasvir etti⁵. Antakya okuluna mensup Theodoret 325-428 yılları arasını anlattı⁶. Kapadokyalı Philostorgius 425 tarihine kadar özellikle Ariuşçu teolojinin tasvirini yaptı⁷. Suriyeli yazar Evagrius ise I. Efes Konsilinden (431) imparator Mauricius dönemine kadar *Kilise Tarihi* derledi⁸. Söz konusu beş tarihçi, bazen biri birlerine paralel bilgiler vererek, kimi zaman farklı karakterler yansıtarak, IV.-VI. yüzyılların teolojik karmaşası ve dinî gelişmeleri hakkında önemli bir kompozisyon oluşturdular. Arius ve Nestorius kabilinden birçok Kilise babasının fikirleri, Konstantinopolis (381) ya da Efes (431) gibi çok önemli Kilise Konsilleri ve Hıristiyanlığın Devlet dinine dönüşmesi sürecine ilişkin ayrıntılar için bu tarihçiler ile eserleri birinci el kaynak olma özelliği taşırlar. Söz konusu eserler, araştırmanın neredeyse her aşamasına ve tüm cephelerden katkıda bulunmuşlardır.

Başlangıç kısmı ve son bölümü okunamayan, ancak mevcut haliyle Diocletianus'tan (284) itibaren Heraclius'un iktidarda bulunduğu döneme kadar (628) uzanan önemli bir tarih çalışmasının yazarı bilinmemektedir. Araştırmacılar arasında *Paskalya Kroniği (Chronicon Paschale)* adıyla bilinen bu eser, Hıristiyanlık tarihinin kronolojisini sunmuş; bu dinin Roma hudutlarındaki gelişim sürecini, önemli kırılma anlarını ve yaşadığı badireleri Hıristiyan bir bakışla tasvir etmiştir. *Paskalya Kroniği*, araştırmanın her aşamasına katkı sunan başlıca kaynaklar arasındadır⁹.

Kilise ve Hıristiyanlığa ilişkin konular için başlıca Bizans kaynakları olarak kullandığımız söz konusu bu eserlerin dışında, daha özel bazı konular için kısmen müracaat ettiğimiz antik eserler de olmuştur. Yahudi-Hıristiyan bir karakter yansıtan *Pseudo-Clementine Literature*, ihtiva ettiği metin ve mektuplar bakımından Ebionitler kabilinden ana akım Hıristiyanlığın dışında bırakılan bazı topluluklar için birinci el kaynaktır¹⁰. Eser, tarafımızca uzun bir süredir dikkatle incelenmekle

⁴ Socrates, *Ecclesiastical History*, (*Historia Ecclesiastica=Hist. Eccl.*), NPNF, Seri 2, Cilt 2, ed. Philip Schaff, New York 1886.

⁵ Sozomenus, *Ecclesiastical History*, (*Historia Ecclesiastica=Hist. Eccl.*), NPNF, Seri 2, Cilt 2.

⁶ Theodoret, *Ecclesiastical History*, (*Historia Ecclesiastica=Hist. Eccl.*), NPNF, Seri 2, Cilt 2.

⁷ Philostorgius, *Church History*, İngilizce tercüme, sunum ve notlar: Philip R. Amidon, S, J, Atlanta: Society and Biblical Literature 2007.

⁸ Evagrius, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, İngilizce tercüme ve sunum: Michael Whitby, Translated Text for Historians: 33, Liverpool (University Press) 2000.

⁹ *Chronicon Paschale (284-628)*, İngilizce tercüme, sunum ve notlar: Michael Whitby-Mary Whitby, Translated Text for Historians: 7, Liverpool (University Press) 2007.

¹⁰ *Pseudo-Clementine Literature: Homilies & Recognitions*, ANF, Cilt 8, ed. Philip Schaff, Edinburgh 1885.

birlikte, bu araştırmada birkaç yerde ve konumuz gerektirdiği ölçüde yardımına başvurulmuştur. Aynı şekilde, II. ve III. yüzyıllarda yaşayan şehit Iustin¹¹, Irenaeus¹², Tertullian¹³ ya da Minucius Feliks¹⁴ gibi çok önemli Hıristiyan yazarlar, araştırmada yer yer atıf yapılan bazı eserleri derleyen kişilerdir.

Salamis piskoposu Epiphanius (ö. 403), erken Hıristiyanlık tarihine ilişkin bahislerde ihmâli mümkün olmayan bir yazardır. Zira Epiphanius, Hıristiyanlığın erken yüzyıllardaki inanç çeşitliliğinin ne denli geniş bir spektrumda vücut bulduğunu kanıtlaması bakımından eşine ender rastlanan bir isimdir. Ana akım Hıristiyanlığın dışındaki birçok Kristolojik yaklaşım ve farklı inanç gelenekleri hakkında bildiklerimizi, başka bazı yazarlarla birlikte Epiphanius'a borçluyuz. Fakat konunun kapsamıyla orantılı olarak, araştırmada Epiphanius'un *Panarion* adındaki meşhur çalışmasına kısmî bazı atıflarla yetinilmiřtir¹⁵.

Son olarak, Romalı Hippolytus (ö. 235)¹⁶, Poitiers piskoposu Hilary (ö. 368)¹⁷ ve Milanlı Ambrose (ö. 379)¹⁸ kabilinden Geç Antikçağ'ın önemli teolog ve yazarlarının eserleri, araştırmada daha ziyade "heretik" tabir edilen bazı Hıristiyan topluluklara ilişkin verdikleri bilgiler yönünden kullanılmışlardır.

b. Seküler Tarihe İlişkin Eserler

I. yüzyılın meşhur Yahudi tarihçisi Flavius Iosephus, günümüze ulaşan eserlerinden birisinde Nasıralı İsa hakkında otantikliği son derece tartışmalı birkaç bildirim yapmış, fakat İsa'nın kardeşi ve Nasranî topluluğun I. yüzyıldaki lideri Yakup'un şehit edilmesi hadisesine ilişkin benzersiz bir kayıt aktarmıştır. Iosephus'un söz konusu bu kaydı, araştırmada kullanılmış ve yorumlanmıřtır¹⁹.

IV. yüzyılda kaleme alınan ve *Origi Constantini Imperatoris* adıyla bilinen eser anonimdir. Daha ziyade fragman tabir edilebilecek bu metin, Roma imparatoru

¹¹ Iustin, *I. Apology - 2. Apology – Dialogue with Trypho, the Jew*, ANF, Cilt 1, ed. Philip Schaff, Edinburgh 1867 (yeniden basım 2001).

¹² Irenaeus, *Adversus Haereses (Against Heresies)*, ANF, Cilt 1, ed. Philip Schaff, Edinburgh 1867 (yeniden basım 2001).

¹³ *De Carne Christi (On the Flesh of Christ)*, ANF, Cilt 3, ed. Philip Schaff, 1885.

¹⁴ *Octavius*, ANF, Cilt 4, ed. Philip Schaff, 1885.

¹⁵ Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, İngilizce ter. Frank Williams (I. ve II. kitaplar), Brill: Leiden-Boston 2009.

¹⁶ Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, ANF, Cilt 5, ed. Philip Schaff, Edinburgh 1885.

¹⁷ Hilary, *De Synodis*, NPNF, Seri 2, Cilt 9, ed. Philip Schaff, Edinburgh.

¹⁸ Ambrose, *De Paradiso*, NPNF, Seri 2, Cilt 9, ed. Philip Schaff, Edinburgh.

¹⁹ Flavius Iosephus, *Antiquities of Jews*, İngilizce tercüme: William Whiston, Yorum: Paul L. Maier, Grand Rapids: 1999.

Constantinus dönemine odaklanmıştır. Yazarın hangi inanca mensup olduğu kesin şekilde ortaya konulabilmiş değildir. Ancak dâhili bazı kanıtlardan hareketle, çalışmanın Hıristiyan bir aristokrata hitaben yazılmış olabileceği öne sürülmektedir. Sözü geçen bu tarih çalışması, metin tenkit ve tahlili ile birlikte ve açıklama mahiyetinde bilgiler ve kıymetli bir modern literatür de eklenerek Türkçe'ye kazandırılmıştır²⁰. Araştırmada bu tercüme kullanılmış ve Constantinus hakkında verilen bilgiler açısından katkı sağlamıştır.

Sextus Aurelius Victor (ö. 390?), Roma imparatorluğunda yüksek bazı memuriyetlerde bulunmuş bir isimdi. O, aynı zamanda, Augustus Octavian (ö. 14) – II. Constantius (ö. 361) arası dönemi söz konusu eden kısa bir tarih çalışmasının yazarıydı. Aurelius Victor, Pagan bir yazar olması sebebiyle Hıristiyanlık inancına ilgi duymamıştır. Bu bağlamda, araştırmada daha ziyade Roma/Bizans devletinin seküler hadiselerine temas edilen kısımlara katkı sağlamıştır²¹.

IV. yüzyılın en büyük tarihçisi bir Pagan'dır²². Ammianus Marcellinus, Roma ülkesinin o zamanki en büyük şehirlerinden Antakya'da, nüfuzlu bir Grek ailenin oğlu olarak dünyaya gelmişti. Ammianus, yaşamı sırasında muazzam bir tasarı geliştirerek Tacitus'un eserini devam ettirme teşebbüsünde bulunmuştu. Bu çalışmanın 98-353 yılları arasını tasvir eden ilk on üç kitabı kayıptır. 353'ten Valens'in ölümüne (378) kadar geçen süredeki hadiseleri anlatan 14-31. kitaplar ise eldedir. Ammianus, istisnai bazı durumlarda Hıristiyanlıktan ve Hıristiyan bazı isimlerden söz etmişse de, genel olarak söylendiğinde Hıristiyanlıkla pek ilgili bir yazar değildir. Ammianus'un tarih çalışması, Roma/Bizans devletinin seküler meseleleri hakkında verilen bilgiler sırasında araştırmaya katkı sağlamıştır²³.

İtalya yahut Asia'da doğduğu düşünülen ve imparator Valens (ö. 378) döneminde önemli bir tarih çalışması derleyen Eutropius, Roma şehrinin kuruluşundan Valens'e kadar geçen süredeki hadiseleri tasvir etmişti. Pagan bir yazar

²⁰ “Origi Constantini Imperatoris: İmparator Constantinus'un Yükselişi”, Türkçe tercüme, sunum ve notlar: Turhan Kaçar, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Cilt 20, Sayı 1, Temmuz 2005, ss. 135-155.

²¹ Aurelius Victor, *De Caesaribus*, İngilizce tercüme-sunum ve açıklamalar: H. W. Bird, *Translated Text for Historians*: 17, Liverpool (University Press) 1994.

²² Timothy D. Barnes, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, New York: Cornell (University Press) 1998, s. 79-94 (Ammianus Marcellinus'un Hıristiyan olup olmadığı yönündeki tartışmalara müdahil olmaktadır).

²³ Ammianus Marcellinus, *The Roman History of Ammianus Marcellinus: During the Reigns of the Emperors Constantius, Julian, Jovianus, Valentinian and Valens*, İngilizce tercüme: Charles Duke Yonge, London 1862.

olan Eutropius, Hıristiyanlık meselelerine ilgisi olmaması dolayısıyla seküler hadiselerle ilişkin bahisleri yönünden araştırmada kullanılmıştır²⁴.

İmparator Anastasius (ö. 518) döneminin meşhur tarihçisi Zosimus, Konstantinopolis'te yaşayan ve devlet kademesinde memuriyet görevinde bulunan bir yazardı. Roma imparatorluğunun ilk dört yüzyılını kapsayan altı kitaplık çalışması başlıca iki meseleyi; Paganizmin düşüşü ve ülkenin barbarlaşması konularını problem edinmişti. Zosimus, Roma'nın antik geleneklerinde ifadesini bulan Pagan inancına sıkıca bağlıydı ve ülkenin Hıristiyanlaştıkça daha kötü bir duruma geldiğini düşünüyordu. Zosimus, bu yüzden, öteki Pagan tarihçilere kıyasla Hıristiyanlığa nispeten daha ilgili davranmış, gerek seküler konularda, gerek Paganizmle mücadelesi bağlamında Hıristiyanlık hakkında verdiği bilgilerle araştırmaya önemli oranda katkı sağlamıştır²⁵.

Yaşamının büyük bölümünü Konstantinopolis'te geçiren Hıristiyan tarihçi Marcellinus (Comes), daha ziyade kısa notlar halinde Hıristiyanlık ve Kilise meselelerine değindiği ve 379-534 yılları arasını tasvir ettiği pek de hacimli olmayan bir çalışmanın yazarıdır. Marcellinus, her ne kadar Theodosius sonrasında şekillenen resmî Kilise görüşüne sadakatinden dolayı taraflı bir üslup kullanmışsa da, Hıristiyanlık ve Hıristiyanlığın devletle ilişkileri açısından verdiği bilgiler yönünden araştırmaya önemli yardımlar sağlamış bir tarihçidir²⁶.

Antakyalı Ioannes Malalas (ö. 570?), Grek, Süryani ve hatta Slav historiyoğrafi gelenekleri üzerinde önemli tesirler husule getiren bir Bizans tarihçisiydi. Malalas, Bizans imparatorları Anastasius, I. Iustin, Iustinian ve II. Iustin ile çağdaştı ve on sekiz kitaptan oluşan bir tarih çalışması derlemişti. Ne var ki, bu çalışmanın başlangıç ve son kısımları günümüze ulaşmamış, mevcut metin Iustinian'ın son yılında aniden durmuştur. Malalas, tarihi süreci Hıristiyanlık geleneği perspektifinden yorumlamış ve kendi zamanına kadar Roma imparatorlarının yönetimi altında yaşananları nakletmişti. Malalas, dinî ve seküler

²⁴ Eutropius, *The Breviarum Ab Urbe Condita of Eutropius*, İngilizce tercüme-sunum-açıklamalar: H. W. Bird, Translated Text for Historians: 14, Liverpool (University Press) 1993.

²⁵ Zosimus, *New History (=Historia Nova)*, İngilizce tercüme ve yorumlar: Ronald T. Ridley, Australian Association for Byzantine Studies: 2, Sydney 2006.

²⁶ Marcellinus, *The Chronicle of Marcellinus*, İngilizce tercüme ve açıklamalar: Brian Croke, Australian Association for Byzantine Studies: 7, Sydney 1995.

konularda verdiği bilgiler vesilesiyle araştırma için başlıca kaynaklardan birisi olmuştur²⁷.

Bütün Bizans tarihçilerinin en önemlilerinden birisi olan Theophanes, sadece Bizans imparatorluğu tarihi için değil, aynı zamanda tüm Ortadoğu'nun geçmişi açısından büyük önemi bulunan bir tarih çalışması derlemiştir. Theophanes, Roma imparatoru Diocletianus'tan başlamak suretiyle (284) Müslümanların VII. yüzyıldaki askerî faaliyetlerinin bir buçuk asır sonrasına kadar (813) seküler ve dinî meselelerin bir arada sunumunu yapmıştı. Theophanes'in söz konusu tarih çalışması, araştırmanın her aşamasına birçok yönden katkı sağlayan başlıca kaynaklardan birisidir²⁸.

Oldukça geç bir dönemde, Bizans imparatoru Aleksios Komnenos (XII. yüzyıl) zamanında Konstantinopolis'te yaşayan Zonaras, yaratılıştan 1118 yılına kadar getirdiği hacimli bir tarih çalışması kaleme almıştı. Bununla birlikte, söz konusu çalışmasında birçok antik kaynağı kullanmış olması sebebiyle Zonaras'ın eseri Geç Antikçağ için de ihmal edilmeyecek bir derlemedir. Zonaras, araştırmada, Hıristiyanlık ve Kilise meseleleri kadar seküler hadiselerle ilişkin aktarımlar sırasında sıkça başvurulan önemli bir kaynaktır²⁹.

Bütün bu Bizans kaynaklarının dışında, Iustinian döneminde yaşayan ve devrin büyük generali Belisarius'un emri altında görev yapan tarihçi Procopius'un *Gizli Tarih* adlı eserine de birkaç atıfta bulunulmuş³⁰, II. yüzyılın Romalı yazarları Tacitus³¹, Suetonius³² ve Pliny'den³³ ise I. yüzyılın Hıristiyanlığına ilişkin bilgiler yönünden yararlanılmıştır.

²⁷ Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, İngilizce tercüme: Elizabeth Jeffreys-Michael Jeffreys-Roger Scott, Australian Association for Byzantine Studies: 4, Melbourne 1986.

²⁸ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History (AD 284-813)*, İngilizce tercüme-sunum-notlar: Cyril Mango-Roger Scott (Geoffrey Greatrex'in yardımlarıyla), Oxford: Clarendon Press 1997.

²⁹ Zonaras, *The History of Zonaras: From Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, İngilizce tercüme: Thomas M. Banchich-Eugene N. Lane, Sunum ve Açıklamalar: Thomas M. Banchich, London: Routledge 2009

³⁰ Prokopios, *Bizans'ın Gizli Tarihi*, Türkçe ter. Orhan Duru, İstanbul 2008.

³¹ Tacitus, *Annals*, ed. & İngilizce tercüme: Cynthia Damon, Penguin Classics: London-New York 2012.

³² Suetonius, *The Lives of the Twelve Caesars*, İngilizce tercüme, ed., notlar ve sunum: Joseph Gavorse, New York, 1931.

³³ William Stearns Davis, *Reading in Ancient History: Illustrative Extracts From the Sources II. Rome and the West*, USA 1913 (Pliny ile İmparator Traianus'un karşılıklı yazışmaları bu çalışmada mevcuttur: Pliny to Traianus & Traianus to Pliny).

2. Doğu Hıristiyan Kaynakları

Meçhul bir yazar tarafından derlenen ve metni 775 yılında Diyarbakır yakınlarındaki Zuqnin Manastırı'nda kaleme alınmış başka bir kronikten hareketle ortaya çıkarılan *Yeşua Kroniği*, 494-502 yılları arasında Urfa ve civarında yaşanıp bölgeyi derinden etkileyen bazı hadiseleri kaydetmiş, bunun yanı sıra Bizans hükümdarı Anastasius ile İran hükümdarı Kavad arasında yapılan 502-506 yılı savaşlarını detaylandırmıştır. Kronik, Bizans hükümdarları Zeno ve Anastasius dönemlerine ilişkin olarak araştırmada kullanılmıştır³⁴.

VI. yüzyılda yaşayan ve Doğu Kilisesi mensubu olması muhtemel görülen Urfalı bir tarihçi, M.Ö. 132-M.S. 540 yılları arasındaki dönemi büyük oranda Urfa merkezli olarak ve genellikle detaylara çok fazla girmeden tasvir etmiştir. Anonim yazar, çalışmasını yaparken şehir arşivlerini kullanmış, Eusebius, Koroneli Musa ve *Mar Yeşua Kroniği* gibi önceki dönemlerin bazı yazar ve eserlerinden faydalanmıştır. Araştırmada söz konusu tarih çalışmasına yapılan atıflar, daha ziyade bahsi geçen bir önermeye ilişkin diğer kaynakları desteklemek amaçlıdır³⁵.

Efes piskoposu Yuhanna, üç bölümden oluşan, M.Ö. I. yüzyıldan M.S. 488 yılına kadar uzanan ve daha ziyade *Kilise Tarihi* hüviyeti barındıran bir tarih çalışmasının yazarıdır. Monofizit görüşlü bir Süryani olan Yuhanna, 535 yılından sonra yaşamını büyük oranda Bizans başkentinde geçirmişti. Bizzat verdiği bilgilere bakılırsa, imparator Iustinian ile yakın bir ilişki kurmuştu. Nitekim otuz yıl boyunca Iustinian tarafından çeşitli görevlere atanmış, bu arada İstanbul'daki Ortodoks (Monofizit) Süryani cemaatin de liderliğini yapmıştı. Bununla birlikte, Yuhanna'nın tarih çalışmasından günümüze sadece üçüncü bölümü ulaşabilmiştir. Eser, araştırmaya, Kilise meselelerine ve Antakya Kilisesine ilişkin bazı bahisler vesilesiyle katkıda bulunmuştur³⁶.

Monofizit görüşlü bir yazar tarafından 570 yılı dolaylarında derlenen hacimli bir tarih çalışması, 600 yılı civarında başka bir yazar tarafından tamamlanmıştı. Araştırmacılar tarafından yanlışlıkla Zekeriya adında bir ruhbana atfedilen çalışma, oniki kitaptan oluşmaktadır. Hadiseler, eserde Monofizit bir bakış açısıyla

³⁴ *The Chronicle of Joshua the Stylite, Composed in Syriac A.D. 507*, İngilizce tercüme ve notlar: W. Wright, Cambridge 1882; Son dönem yeni bir İngilizce basımı için bk. *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, İngilizce tercüme, notlar ve sunum: Frank R. Trombley, John W. Watt, Translated Text for Historians: 32, Liverpool (University Press), 2000.

³⁵ "Chronicle of Edessa", İngilizce tercüme ve notlar: B. H. Cowper, *Journal of Sacred Literature* 5, 1865, ss. 28-45.

³⁶ *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, ed.-İngilizce tercüme: William Cureton, Oxford 1853.

değerlendirilmiş ve Anastasius, I. Iustin, Iustinian ve II. Iustin dönemleri için detaylı bilgiler nakletmiştir. Daha ziyade *Kilise Tarihi* karakteri yansıtan çalışma, özellikle gerek Kilise ve Hıristiyanlık tarihine, gerek seküler meselelere ilişkin aktardığı bilgiler yönünden araştırmada kullanılmıştır³⁷.

Mısırlı tarihçi Nikiu piskoposu Yuhanna, VII. yüzyılda derlediği tarih çalışmasını yaratılıştan başlatmış ve Mısır'ın Müslümanlar tarafında ele geçirilmesine kadar getirmiştir. VII. yüzyıl tarihi için büyük önem taşıyan bu eser, *Kilise Tarihi* karakterinde kaleme alınmıştır ve Hıristiyanlığın dâhili problemlerine ve Roma/Bizans imparatorluğu içerisindeki gelişim sürecine büyük ilgi göstermiştir. Yuhanna'nın tarih çalışması, Hıristiyanlık tarihinin her evresi ve cephesi için araştırmaya büyük katkı sağlamıştır³⁸.

775 yılında, Diyarbakır yakınlarındaki Zuqnin Manastırında, Monofizit bir Süryani tarafından derlenen anonim tarih çalışması, araştırmacılar tarafından inceleme açısından kolaylık sağlaması sebebiyle bölümlendirilerek incelenmektedir. Çalışmanın üçüncü bölümü, Efesli Yuhanna'nın kayıp ikinci bölümünden geniş iktibaslarla bulunması vesilesiyle imparator Zeno'dan itibaren Iustinian döneminin sonuna kadar önemli kayıtlar içermiştir. Dördüncü bölüm ise bilhassa Emevî ve Abbasî hanedanının erken dönemi için büyük önem taşır. Yazar, Hıristiyanlık tarihine ilişkin hadiseleri Monofizit bir Hıristiyan gözüyle yorumlamış, bununla birlikte özellikle Mezopotamya bölgesindeki seküler hadiselerle de hatırı sayılır genişlikte yer ayırmıştır. Araştırmada, söz konusu tarih çalışmasının üçüncü bölümü geniş ölçüde kullanılmış, dördüncü bölümü ise VII. yüzyıla kadar içerdiği kayıtlar yönünden dikkate alınmıştır³⁹.

845 yılında ölen Antakya Süryani Kilisesi patriği Tel Mahreli Dionysius, günümüze intikal etmeyi başaramamış önemli bir tarih çalışmasının yazarıdır. 582-842 yılları arasında kapsayan bu çalışma, Dara piskoposu Yuhanna'nın ricası üzerine kaleme alınmıştır. Sonraki dönemin üç büyük Süryani tarihçisi; Mihayel Rabo, 1234

³⁷ *The Syriac Chronicle Known As That Of Zachariah of Mitylene*, İngilizce tercüme: F. J. Hamilton - E. W. Brooks, London 1899; Son dönem basımı için *The Chronicle of Pseudo – Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, İngilizce tercüme: G. Greatrex (R. R. Phenix-Cornelia B. Horn-Sebastian P. Brock ve Witold Witakowski'nin katkılarıyla), Translated Text for Historians: 55, Liverpool (University Press), 2011.

³⁸ *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, İngilizce tercüme ve sunum: R. H. Charles, London: Oxford (University Press) 1916.

³⁹ *Pseudo Dionysius of Tel Mahre Chronicle*, Part III, İngilizce tercüme, notlar ve sunum: Witold Witakowski, Liverpool 1996 (Kroniğin üçüncü bölümünün İngilizce tercümesini içerir); *The Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV: A.D. 488-775*, İngilizce tercüme ve sunum: Amir Harrak, Toronto, 1999 (Kroniğin III. ve IV. bölümlerinin İngilizce tercümesini içerir).

Kroniği'nin yazarı ile Bar Ebroyo, Dionysius'un tarih çalışmasından geniş iktibaslar yapmışlardı. Nitekim Tel Mahreli Dionysius'a ait tahmini metin de modern bir araştırmacı tarafından ve söz konusu üç sonraki dönem tarihçisinin eserlerinden hareketle oluşturulmuştur. Dionysius, Monofizit görüşlü bir Hıristiyandı. Onun metni, gerek seküler konulara, gerek Hıristiyanlık ve Kilise meselelerine temas edilen birçok kısımda araştırmaya yardımcı olmuştur⁴⁰.

X. yüzyılda Suriye'nin Menbiç şehrindeki Melkit topluluğun piskoposluğunu yapan Agapius, yaratılıştan başlayıp kendi zamanına kadar getirdiği ve evvelki tarihçilerin eserlerinden iktibaslarla bulunduğu mühim bir tarih çalışması derlemiştir. Eser, seküler konulara da değinmekle birlikte öncelikle *Kilise Tarihi* hüviyetindedir. Araştırmanın her aşamasında ve yapılan birçok atıf vesilesiyle kullanılan başlıca kaynaklardan birisi Agapius'un söz konusu *Evrensel Tarihi*'dir⁴¹.

El yazmasının keşfedildiği şehrin (Siirt) ismiyle anılan ve Nasturî görüşlü Hıristiyan bir anonim yazar tarafından kayda geçirildiği anlaşılan *Siirt Vekayinamesi*, 251 yılı kayıtlarıyla birlikte başlamıştır. Metnin devamında 423-483 yılları arasında boşluk bulunur. Daha sonra yeniden başlayan metin bu kez 650 yılında aniden durmuştur. Kroniğin X. yüzyılda derlendiği tahmin edilmektedir. Kilise meseleleri kroniğin öncelikli ilgi alanıdır. Bu yüzden, araştırmada, Kilise ve Hıristiyanlığa ilişkin bahislere katkı sağlamış bir çalışmadır⁴².

Bütün Ortaçağ'ın en önemli tarih çalışmalarından birisi, Süryani patrik Mihayel Rabo (ö. 199) tarafından kaleme alınmıştır. Çalışma, yaratılışla başlamış ve 1195/6 yılına kadar uzanmıştır. Eser, her biri yedi kısım ihtiva eden yirmi bir kitaba ayrılmıştır. Aktarılan bilgiler sırasıyla Kilise tarihi, seküler tarih ve çeşitli konuların kaydedildiği üç sütuna yerleştirilmiştir. Mihayel Rabo, önsözünde, yararlanmış olduğu eserlerin bazılarını ismen zikretmiştir. Çalışmasına ayrıca yedi ilave bölüm eklemiştir. Bu ilave bölümde Yahudi yüksek rahiplerinden dört ana kürsünün birbirlerine halef olan patriklerinin listesine kadar çeşitli konular ele alınmıştır.

⁴⁰ “Dionysius (Reconstituted): Extract From the *Anonymous Chronicle of AD 1234*, with Supplementary Material in the Notes from the Chronicle of the Jacobite Patriarch Michael”, İngilizce tercüme, açıklamalar, sunum ve metni inşa eden: Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Translated Text For Historians: 15, Liverpool (University Press) 1993, ss. 111-221.

⁴¹ Agapius, *Universal History*, ed.- Fransızca tercüme: A. Vasiliev, 1909=İngilizce tercüme: Roger Pearse, Ipswich 2008 (internet=http://www.tertullian.org/fathers/agapius_history_01_part1.htm).

⁴² *Siirt Vekayinamesi*, Türkçe tercüme: Celal Kabadayı, İstanbul: Yaba Yayınları 2002.

Mihayel Rabo'nun Kroniği, hem dinî, hem seküler konulara değinilen birçok konunun anlatımında araştırma için önemli bir kaynak olmuştur⁴³.

Süryani literatürü tarihinin en önemli ismi olan Bar Ebroyo, tarih çalışmalarıyla da ilgilenmişti. Bar Ebroyo, arkasında, evrensel bir tarih çalışması olan ve Süryani historiyoğrafisinin en son büyük numunesini teşkil eden *Kronografya*'yı bırakmıştı. Bar Ebroyo, bu çalışması için topladığı malzemeyi seküler ve kilisesel olmak üzere iki bölüm halinde derledi ve aktardı. Onun seküler tarihi yaratılıştan başlar ve kendi zamanına kadar uzanır. Eser, Bar Ebroyo'nun ölmesinden sonra muhtemelen kardeşi Barsawmo tarafından 1297 tarihine kadar, meçhul başka bir yazar tarafından ise 1496'ya kadar sürdürülmüştür. Kilise tarihine dair bölümü ise kendi içinde iki kısma ayrılmıştır. Bar Ebroyo'nun *Seküler Tarihi*, dinî konulara da ilgi göstermiş ve her iki yönden de araştırmaya katkı sağlamıştır⁴⁴.

Araştırmada, yukarıda sözü geçen kaynakların dışında, VII. yüzyılın Ermeni tarihçisi Sebeos'un *Ermeni Tarihi*⁴⁵ adlı çalışmasına, 640 yılına kadar uzanan bir Süryani tarih fragmanına⁴⁶ ve 708 yılında ölmüş olan Urfalı Yakup'un *Kronoloji Tablosu*'na⁴⁷ da bazı atıflar yapılmıştır.

⁴³ *Chronique de Michel le Syrien*, ed. J.-B. Chabot, Paris 1899-1910 (Süryanice ve Fransızca tam metin); (=) Dionysius (Reconstituted): Extract From the *Anonymous Chronicle of AD 1234*, with Supplementary Material in the Notes from the Chronicle of the Jacobite Patriarch Michael), İngilizce tercüme, açıklamalar, sunum ve metni inşa eden: Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993, s. 111-221 vd. (Dipnot kısımlarında Mihayel Rabo'nun metninin bazı pasajlarının İngilizce tercüme ve notları verilmiştir).

⁴⁴ *Abu'l Farac Tarihi*, Türkçe tercüme: Ömer R. Doğrul, Ankara: Türk Tarih Kurumu 1999.

⁴⁵ *The Armenian History Attributed to Sebeos*, İngilizce tercüme ve notlar: R. W. Thomson, tarihsel yorumlar: James Howard-Johnston, (Tim Greenwood'un yardımlarıyla), *Translated Text for Historians*: 31, Liverpool (University Press) 1999.

⁴⁶ "Extract from a Chronicle Composed About AD 640", İngilizce tercüme: Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993.

⁴⁷ "The Chronological Canon of James of Edessa", İngilizce tercüme: W. Wright, *ZDMG* 53 1899, ss. 261-327.

BİRİNCİ BÖLÜM

HIRİSTİYANLIĞIN DOĞUŞU VE ROMA COĞRAFYASINDA YAYILMA SAFHASI

I. ROMA COĞRAFYASINDA DİNÎ YAPI ve DEVLETİN FARKLI DİNÎ İNANÇLARA BAKIŞI

Hıristiyanlık, M. I. yüzyılda, o sırada Akdeniz havzasını kontrolü altında bulunduran Roma imparatorluğunun hudutları içinde ortaya çıktı ve büyük oranda bu hudutlar içinde yayılıp gelişti. Akdeniz havzası, Yahudilik istisnasıyla o zamanlar daha ziyade Paganist karakterli inançların yaygın olduğu bir coğrafyaydı. Bu bağlamda, söz konusu coğrafyayı oluşturan çeşitli bölgelerdeki dinî yapıyı aşağıdaki şekilde tasnif ederek incelemek mümkün görünmektedir:

1. Resmî Devlet (Roma) Dini

En basit şekliyle ifade edilecek olursa, Romalılar oldukça dindar insanlardı. Roma şehrinin kuruluşundan itibaren bu şehri merkeze alarak genişleyen siyâsî mekanizmada din kavramı her zaman fazlasıyla önemsenmiş ve insanların yaşamın her alanında varlığını güçlü şekilde hissettikleri bir kavram olmuştu.

Roma dini, tabii olarak yoktan var olmuş değildi. İtalya, tarih boyunca kültürel alış veriş için önemli bir bölge olma rolü üstlenmişti. Bu yüzden, bu coğrafyanın sakinleri tarihin çeşitli dönemlerinde Fenike, Kartaca, Yunanistan ve Etrüsk kaynaklı dinî inanç ve uygulamalara aşinalık yaşamışlardı⁴⁸. Diğer taraftan, Roma dini Roma şehrinde erken tarihlerden itibaren bir yönüyle devlet denetimi altındaki kamusal yaşamın, öteki yönüyle Roma toplumundaki en küçük sosyal birimi oluşturan ailenin dindarlığı olgusuyla birlikte var olmuştu⁴⁹. Dolayısıyla, Roma'da, toplumun her kademesini ve alanını Roma dini paydasında buluşturmaya yönelik bir mekanizma mevcuttu. Bununla birlikte, Roma dininin mahiyetini

⁴⁸ Jörg Rüpke, "Roman Religion-Religions of Rome", *A Companion to Roman Religion*, ed. Jörg Rüpke, Blackwell 2007, s. 2-3.

⁴⁹ A. D. Nock, "Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire", *The Journal of Hellenic Studies*, 45. 1, 1925, ss. 84-101 (Roma dininin dayandığı diğer bir temel bağlam olarak fertlerin daha duyarlı dindarlığı olgusuna dikkat çekmektedir).

anlayabilmek için Roma şehrinin kuruluşuna ilişkin efsaneyi dikkate alma zarureti, araştırmacıların üzerinde ittifak ettikleri bir görüştür.

Roma şehri, rivayete göre, M.Ö. 753 tarihinde kurulmuştu. Şairlerden filozoflara Romalı yazarlar, kentin ilk kral olduğu söylenen Romulus tarafından kurulduğu iddiasını detaylandırarak dile getirmişlerdi. Buna göre, Roma'nın kurucuları Romulus ve Remus, kral Numitor'un kızı ve aynı zamanda *Vesta* rahibesi olan Sylvia ile tanrı Mars'ın çocukları olarak doğmuşlardı. Öykünün başka bazı kültürlerde de izdüşümleri bulunan devamı uyarınca, çocuklar beşik içinde Tiber nehrine bırakılmışlar, dişi bir kurt tarafından emzirilmişler ve nihayet bir çoban tarafından bulunduktan sonra bu çoban ve eşi tarafından büyütülmüşlerdi. Delikanlılık çağlarına ulaşan çocuklar, dedeleri Numitor'un tahtını gasp eden düşmanı bertaraf ederek onu yeniden tahtına çıkarmışlardı. Sonra, çocukluklarını geçirdikleri yerde bir şehir kurmaya karar vererek bu amaçla tanrılara danışmışlardı. Romulus, gökte, kardeşi Remus'a kıyasla daha belirleyici bir işaret görmüştü. Bu yüzden, inanişaya göre, tanrılar yeni şehri kurma onurunu Romulus'a vermişlerdi. Ne var ki, bu durum iki kardeş arasında kıskançlık sokmuştu. Nitekim kardeşinin şehri kurmayı planladığı bir sırada onunla alay eden Remus, Romulus tarafından öldürülmüştü⁵⁰.

Araştırmacılar, sözü geçen efsanenin Roma toplumunun sonraki dönemlerde belirginleşecek olan savaşçılık kabilinden bazı karakter özellikleri ile bilhassa dinî yapısı hakkında önemli bazı ipuçları sunduğunu düşünmüşlerdir. Görüldüğü gibi, efsaneye göre Romalıların atası olan Remus ve Romulus bizzat tanrı Mars'ın çocuklarıydı. Onlar, ayrıca, kurmayı tasarladıkları yeni şehir için tanrılara danışmış, onların gönderdikleri işaretleri esas almışlardı. Bu durum, muhtemelen, Romalıların Paganist karakterli inançlarına olduğu kadar, tanrıları merkeze alan bu dinî anlayışa sıkı şekilde bağlı bulduklarına da işaret etmektedir. Öte yandan, Mars ve dişi kurt motifleri Romalıların savaşçılıklarının alameti addolunmuştur. Zira bilindiği gibi, Mars yüzyıllar boyunca Roma'nın savaş tanrısı olarak tapım görmüştü. Remus'un kardeşi tarafından öldürülmesi ise Romalıların dini anlayışında çok önemli bir yeri olan kurban merasiminin ilk örneği sayılmıştır. Remus'un sonu, aslında bir başlangıcı müjdelemişti. Çünkü onun ölümü, Roma halkının doğuşunu ve

⁵⁰ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, Türkçe ter. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, II. Cilt, İstanbul 2003, s. 123-124.

Romulus'un krallığa çıkışını sağlamıştı⁵¹. Böylece, Romulus, şehrin kurulması için tanrılardan ilahî yardım talep eden, bu yardımı sağlayan, tanrı Iupiter'e bir tapınak adayarak yapan ve hatta bin yıl sonra bile hâlâ kutlanacak olan dinî festivallerin bazısına vücut veren efsanevî bir şahsiyet olarak Roma tarihindeki yerini almıştı.

Roma şehrinin Romulus sonrasındaki erken dönemine ilişkin anlatılar da din kavramının Romalılar için taşıdığı önemi yansıtmaktadır. Romulus'un halefi Numa, geleneksel olarak Roma kentindeki dinî rahiplikleri ve dinî kurumların bazısını oluşturan kişi olarak tanımlanmıştır⁵². Buna göre, Numa, en önemli Roma tanrıları olan Iupiter, Mars ve Quirinus için henüz erken tarihlerde rahiplik müessesesi tesis etmişti (*pontifices*). *Vestal* ve *Salii* kabilinden rahiplik topluluklarını oluşturan ve dinî festivalleri ilk kez sistemli hale getiren hükümdar da Numa'ydı. Böylece, Numa zamanında, yılın belirli günlerine dinî bir anlam yüklenmesi geleneği başlamış oluyordu. Bu dinî hava, şehir savaşta olmadığı zamanlarda kapıları kapalı tutulan Janus tapınağının açılmasıyla sürmüştü⁵³.

Rivayete göre, Numa'yı takip eden krallar da Roma'nın oluşup gelişmekte olan dinî geleneğine katkı sağlamışlardı. Örneğin, savaş ve barış ilanlarına eşlik eden *fetial* rahipleri ritüeli, üçüncü kral Tallus Hostilus ile dördüncü kral Ancus Marcius dönemlerinde ortaya çıkmıştı. Bir sonraki kral Tarquin, Iupiter, Iuno ve Minerva tapınaklarının kuruluşuna öncülük etmişti. Bu tapınaklar, yüzlerce yıl boyunca Roma dininin sembolü olan Capitoline tepesine kurulmuşlardı. Altıncı kral Servius Tullius, Roma şehrinin Latin komşuları üzerindeki artan egemenliğini Aventine tepesine kurduğu Diana mabediyle işaretlemişti. Sonraki süreçte devam eden faaliyetler neticesinde, son kral Tarquin'e kadar (M.Ö. 510), Roma dini büyük oranda ortaya çıkmıştı. Roma kentinin bundan sonra yaşayacağı gelişmeler ve değişimler de yeni bazı ritüelleri, rahiplikleri, tapınakları ve tanrıları ortaya çıkaracaktı. Fakat Romalıların düşüncesine göre, başlıca dinî iskelet M.Ö. VI. yüzyıl sonlarında kurulmuş durumdaydı⁵⁴.

Sözünü ettiğimiz mit karakterli rivayetler, Roma şehrinin henüz bir şehir-devleti olduğu erken tarihlerden itibaren din kavramına büyük önem attettiğini, onu

⁵¹ M. Eliade, *Dinsel İnançlar II*, s. 124.

⁵² Celia E. Schultz, "Rome", *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, ed. Barbetta Stanley Spaeth, Cambridge University Press 2013, s. 157, 166.

⁵³ Mary Beard-John North-Simon Price, *Religions of Rome*, Cilt I: *A History*, Cambridge University Press 1996, s. 2.

⁵⁴ Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 3-4 (Bütün bu anlatının tarihten ziyade mit olduğunu ve Romulus ve Numa gibi tarihsel figürlerin gerçekten yaşayıp yaşamadıklarının bile tartışmalı sayıldığını not etmektedirler).

kurumsallaştırmaya çalıştığını ve inandığı tanrıları hoşnut etmeye çalışan bir yapıda bulunduğunu göstermektedir. Gerçekten, Roma'nın politik ve askerî liderleri tanrılarla yakın ilişki içinde bulunmaktan her zaman hoşlanmışlardı. Zira Romalıların devlet ideali, devletin başarısının beşerî ve ilahî liderlerin müşterek çabalarıyla sağlanabileceği düşüncesine dayanıyordu. Romalılar, Roma tanrılarını şehir-devletinin ilahî sakinleri olarak tasavvur etmişlerdi. Diğer bir deyişle, şehirde insanlar ilahî varlıklarla bir arada bulunuyorlardı. Bu tanrılar, devlet ve hükümetle olduğu kadar insanlarla ve onların günlük yaşamları ve ihtiyaçlarıyla da yakın ilişki içinde olmalıydılar. Çünkü Roma'nın ve Romalıların kaderi ile orduları, tanrıların koruması altındaydı; onların tasarrufuna bağlı bulunuyordu⁵⁵.

Bu anlayışın doğal sonucu olarak, Roma'nın diğer şehir ve ülkeler üzerinde elde ettiği askerî başarılar aslında Roma tanrılarının başarıları olarak görülüyordu. Savaş kazanmak kabilinden dünyevî başarıların insanlar kadar tanrılara da ait olduğu inancı, bir süre sonra Roma tanrılarının popülaritesini arttırmıştı. Roma'nın tanrı ve tanrıçaları, oldukça geniş bir spektrumda kabul edilirdi; bunların tümü benimsenmiş, tümüne tapılıp saygı gösterilmişti. Buna karşın, söz konusu geniş spektrum yüzünden "panteon" tabirinin Roma tanrıları ve inanç dünyası için uygun düşmediği belirtilmektedir. Zira Yakın Doğu ve özellikle Grek mitolojisinde tanrısal bir konsept olarak karşımıza çıkan panteon düşüncesi, limitli bir tanrı grubuna işaret etmiş ve genellikle panteon dâhilindeki tanrıların soy bağı ve politik benzeşimlerini esas almıştı. Hâlbuki Roma ve İtalya için panteon idealinden daha fazlası söz konusuydu. Roma için tanrıların limiti yoktu; tanrıların çokluğu bazen kişisel tasarruflara göre artış gösterebilir ya da azalabilirdi⁵⁶.

İşte bu geniş spektrum içinde Jupiter başlıca egemen Roma tanrısı olarak ön plana çıkmıştı. Göğün ve ışığın tanrısı olan ya da gök ile ışıktan ibaret görülen Jupiter, antik zamanların meşhur göksel tanrı ya da yıldırım tanrısı konseptini temsil etmişti. Jupiter'in sadece Roma'da değil, tüm İtalya'da büyük yaygınlığı vardı. Örneğin, Etrüskler geldiklerinde Jupiter için bir tapınak yapmışlardı. Kısacası, Jupiter Latin şehirlerinin tanrısı ve yöneticisiydi; bir şahsiyet değilse bile bir güçtü⁵⁷.

Jupiter'den sonra gelen ikinci büyük tanrı, aynı zamanda Romalıların atası olduğu varsayılan savaş tanrısı Mars'tı. Quirinus, erken tarihlerde Jupiter ve Mars ile

⁵⁵ W. Warde Fowler, *Roman Ideas of Deity*, London 1914, s. 85.

⁵⁶ J. Rüpke, "Roman Religion", s. 5; Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford: Clarendon Press 2002, s. 28.

⁵⁷ W. W. Fowler, *Roman Ideas of Deity*, s. 37.

birlikte Roma geleneğinin üçüncü büyük tanrısıydı. Zamanla Iuona ve Vesta, Etrüsk döneminden itibaren ise gözden düşen Mars ve Quirinus'un yerine Jupiter ile birlikte Iuona ve Minerva, en önemli tanrılar olmuşlardı⁵⁸.

Sayırsz Roma tanrısının her biri kendi mitine ve geleneğine sahipti. Roma toplumu, doğal, tarımsal ve özellikle askerî ilerlemeyle paralel şekilde yeni tanrılar kabul edebiliyordu. Bu tanrıların Roma yaşamına girmesi, onlara atfedilen bazı ritüellerin de dinî yaşama girmesiyle ve uygulanmasıyla tamamlanıyordu. Ancak tanrılara ilişkin atalardan yadigâr anlayış, tanrıların belirli alanlardan sorumlu oldukları ve sadece o işe baktıkları esasına dayanıyordu. Bu durum, tanrıların belirli alanlarda dondurulmaları neticesini vermişti⁵⁹. Çünkü tanrısal iradenin bir dizi sıra dışı işaret ve olayla tezahür ettiği düşünülüyor için, bütün tanrısal kişiliklerin özgül tezahürlerini ayrıntılı şekilde tanımak oldukça karmaşık bir kişileştirme sürecini teşvik etmişti. Bunun sonucunda, örneğin, tarımsal bir etkinliğin belli sayıdaki tanrısal varlığın hükmünde geliştiği düşünülüyordu; ilahî varlıkların her biri, nadasa bırakıldıktan sonra toprağı sürme, hasat etme, ürünü arabaya yükleyip taşıma şeklinde devam eden sürecin özel bir aşamasını yönlendiriyorlardı. Örneğin, yeni doğan bir bebeğin ağlamasına ve konuşmasına Vaticanus ve Fabulinus, bebeği yedirip içirmeye Educa, yürümesine ise Abeona yardımcı oluyordu⁶⁰. Kısacası, Roma tanrıları iş bölümü yapmışlardı ve bazen dünyevî bir hadiseye ait süreci bile çeşitli aşamaları açısından kendi uhdelerine alarak yönetmişlerdi.

Bu bahisten anlaşılacağı üzere, Romalılar reel olarak sonuca odaklı bir dinî tasavvura sahiplerdi. Onlar için önemli olan, tanrılar ile insanlar arasında geçmişten beri sürmekte olan *status quo* durumunu muhafaza etmektir⁶¹. Roma dini, metafiziğe karşı ilgisizdi; pragmatik bir anlayış çerçevesinde şekillenerek “şimdi” ve “burada” olana odaklanırdı. Çünkü tanrılardan anında karşılık beklenir, onların işaretleri gözlenir ve hali hazırdaki durumla ilgili sonuçlar belirleyici olurdu. Sonuç odaklı anlayış, Roma dininin büyük oranda kült ritüellerinden oluşması neticesini vermişti. Roma dinî merasimleri geleneksel olarak ve düzenli şekilde yapılır, devlet mekanizması içinde önemli bir yer kaplardı. Bu merasimler kimi zaman doğru

⁵⁸ Joscelyn Godwin, *Mystery Religions in the Ancient World*, San Fransisco: Harper & Row 1981, s. 38; Pervin Sevgi, *Augustus Dönemi Din ve Din Propagandası*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Ömer Çapar, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2006, s. 14.

⁵⁹ Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 30.

⁶⁰ M. Eliade, *Dinsel İnançlar II*, s. 130.

⁶¹ J. Godwin, *Mystery Religions*, s. 38

olduğu düşünölen bir formölün titizlikle tekrar edilmesi olgusuna dayanırdı. Küçük bir yanlışlık, hatta bir kelime hatası bile ritüelin tekrarına sebep olabilirdi⁶².

Roma dinine ait uygulamalar, etkin rahip topluluklarınınca idare edilirdi. Resmî rahipler, tanrılar ile devletin iyi ilişkiler kurmasından sorumluydular. Bunlar, devlet namına çalışırlardı ve senato ile imparator tarafından denetlenirlerdi. Resmî rahipler Roma toplumunda saygın bir konumda bulunurlardı⁶³. Monarşi dönemi ruhban hiyerarşisinde kral ilk sırada gelirdi (*rex sacrorum*). Onun ardından özel ritüel giysileri olan *flamen*ler vardı –ki büyük *flamen*ler Iupiter, Mars ve Quirinus adlı başlıca tanrılara adanmışlardı. *Pontiffler* topluluğu *rexin* kutsal çevresi içinde tamamlayıcı bir işlevi temsil ederdi. *Pontifex Collegium* ya da *Pontifex Maximus* inisiyatif sahibi kişiydi ve dinsel kararların alınacağı toplantılara katılır, bazı tapımları yürütür ve bayramları denetlerdi. Cumhuriyet döneminde büyük *flamenleri* ve *Vesta* rahibelerini seçen kişi de oydu. *Vesta* rahibeleri kentin hiç sönmeyen ateşinin canlı tutulmasından sorumluydular ve dinsel güçlerini bekâretlerinden alırlardı. Falcılar topluluğu da eski ve *Pontiffler* kadar bağımsızdı. Ayrıca, başka dinî sınıflar da mevcuttu. Rahip grupları, dinî otoriteye ait keskin bir hiyerarşi içinde yer almazlardı. Bunlar, öncelikle kendi yetkilerinde bulunan işlere bakarlar ve diğer grupların işlerine müdahale etmezlerdi⁶⁴. Resmî olmayan rahipler ise şahısların ilahlarla olan bağlantılarını organize ederlerdi. Bunların amacı, daha ziyade kişisel ihtiyaçların tatmini idi⁶⁵. Örneğin, putperestliğin sonuna kadar aile reisi tarafından yönetilen özel tapım, devlete bağılı meslek erbabı tarafından gerçekleştirilen kamusal tapımın yanında özerkliğini ve önemini korumuştur⁶⁶. Zira Roma dininde aile çok önemliydi; hatta Roma dini temelde bir aile diniydi⁶⁷.

Roma'nın sahip olduğu ilahlık konsepti, herhangi bir merkezî inancı/dogmayı mücbir kılmıyordu. Esas olan, çeşitli ritüellerin ve geleneklerin uygulanması ve bu suretle tanrıların hoşnut edilmesiydi. Söz konusu seremoni ve gelenekler yaygın şekilde uygulanır, yaşamın her alanını belirlerdi. Örneğin, resmî yemekler kurban merasimini izlerdi, bir evin yapımı küçük bir kurban ve ibadet manasına gelirdi⁶⁸. Bu ritüellerin en önemlilerinden biri, tatiller ve festivallerdi. Dinî amaçlı tatillerin bazıları

⁶² Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 32.

⁶³ Michael Lipka, *Roman Gods: A Conceptual Approach*, Brill: Leiden-Boston 2009, s. 51.

⁶⁴ Genel olarak bk. M. Eliade, *Dinsel İnançlar II*, s. 134-136; Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 19-20; Ayrıca bk. C. E. Schultz, "Rome", s. 165-166.

⁶⁵ M. Lipka, *Roman Gods*, s. 51.

⁶⁶ M. Eliade, *Dinsel İnançlar II*, s. 131.

⁶⁷ S. Angus, *The Mystery-Religions*, Dover Publications 1975, s. 31.

⁶⁸ J. Rüpke, "Roman Religion", s. 5.

kamu kùltlerine, diğer bazısı özel kùltlere ilişkin olurdu⁶⁹. Kurban seremonisi ise Roma dininin vazgeçilmez bir parçası, en önemli öğelerinden biriydi. Kurban merasimi, Remus'un ölümlüyle belirginleşen ilk kozmogoni kurbanını yansıtan, tanrıları onurlandırma yollarından biriydi. Kurban töreni, bir gıda maddesinin sunumundan ibaretti. Tahıl ve üzümün ilk mahsulü, tatlı şarabın ilk ürünleri, özellikle hayvanlar bu bağlamda ön plana çıkmışlardı. Ayrıca, ölünlün toprağa verilmesinden itibaren dokuzuncu günde tamamlanan cenaze merasimleri, düzenli olarak yapılan ölü akrabalar tapımına dâhildi⁷⁰.

Roma dininin çok önemli bir karakteristik özelliği, yayılmacı olmaktan ziyade eritici bir özellik taşımasıydı. Romalılar, yayıldıkları ve egemenlik kurdukları alanlarda yaşayan insanların inançlarını ve dinlerini yok etmeyi değil, onların inançlarını da kendi potalarında eritmeyi esas almışlardı. Çünkü çeşitli insanları birleştirmenin yolu, onların dinî miraslarını desteklemek, yerel tanrılar için de tapınaklar yapmak ve onların inançlarını Roma dinî hiyerarşisine dâhil etmek biçiminde belirginleşmişti. Düşman milletlere ait tanrıların kendilerine sağlayabileceği olası yararları göz ardı etmeyen savaşçı Romalılar, yayıldıkları bölgelerin tanrılarını bu yüzden kolayca kabullenmişlerdi. Araştırmacılar, bu açıdan M.Ö. III. yüzyılın önemli bir dönüm noktası teşkil ettiğini düşünmüşlerdir. Zira bu dönemde, yabancı tanrıları kabul etmeye hazır ve bunun Roma dinini sulandırabileceği endişesi hissetmeyen bir Roma toplumun varlığından dem vurulmaktadır. Aynı bağlamda, M.Ö. 218-201 yılları arasında yaşadığı Hanibal tehdidiyle birlikte, Romalıların yeni bazı ilahları ve ritüelleri benimsedikleri söylenmektedir. Bu durum, genellikle panik reaksiyonu olarak adlandırılmıřtır⁷¹.

Bu örnekten anlaşıldığı gibi, Romalıların savaşçı ve yayılmacı karakterleri ile dinî anlayışları arasında sıkı bir ilişki mevcuttu. Dinî anlayış ve seremonilerin savaş meydanlarında ve elde edilen zaferlerle şekillenmesi, savaş kahramanlarının zafer adakları sunmalarına yol açmış, bu durum şehir tapınakları suretinde savaş hatıratlarının-anıtların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştı. Nitekim Roma arazisi,

⁶⁹ M. Lipka, *Roman Gods*, s. 31; Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 43 (Mart ve Ekim aylarında Mars için düzenlenen festivaller örnek olarak gösterilmektedir).

⁷⁰ M. Eliade, *Dinsel İnançlar II*, s. 134, 136.

⁷¹ Romalıların dinî toleransı konusunda bk. Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 79; J. Rüpke, "Roman Religion", s. 5; Karen Lee Edwards, *Capture Gods: Romans and Athenian Religion from 229 B.C to the Age of Augustus*, University of Virginia, Basılmamış Tez Çalışması, 1997, s. 12-13; C. E. Schultz, "Rome", s. 158-159; J. Godwin, *Mystery Religions*, s. 39 (Godwin, Roma inancının insanları tatmin noktasında bazı açılardan nispeten sönlük kaldığını ve bu yüzden Romalıların diğer dinlere açık olduklarını düşünmektedir).

savaş hatıratlarını yansıtan yapılarla ve bazı generallerin başarılarına atfedilen anıtsal tapınaklarla dolu bir coğrafyayı çağrıştırmaktadır⁷².

Bununla birlikte, yine aynı olgu, Romalıların diğer dinlere karşı hoşgörülü bir yaklaşımı benimsedikleri önermesi için de kanıt niteliği taşımaktadır. Romalılar, tek bir tanrıya ya da tek tanrı kültürüne alışkın olmadıklarından, dinsel tolerans meselesi onlar için hiçbir zaman monoteist sistemlerde algılandığı şekliyle problem olmamıştı⁷³. Romalılar, kendi politeist din anlayışları çerçevesinde, sayısı belli olmayan tanrıların hangisine inanılıp hangisi için ritüel yapıldığını bireyin şahsî tercihlerini tahakküm altına almak suretiyle belirleme alışkanlığı edinmemişlerdi. O kadar ki, Romalıların din anlayışı için oldukça garip bir yaklaşım olan Yahudi monoteizmi bile, istisnaları da olmak kaydıyla, Paganist Roma yönetimi tarafından genel olarak tavizler ve özel imtiyazlarla güvence altına alınmıştı. Aynı yaklaşım, Roma yönetiminin Hıristiyanlık inancına karşı gösterdiği ılımlı tavırda da belirginleşmektedir. Zira Hıristiyanlığın, Roma siyasi sistemine zarar vermeye başladığı zamana dek, Roma yönetiminden sistemli şekilde baskı görmediği bilinen bir gerçektir. Ayrıca, son dönemde yapılan araştırmalar, M. I. yüzyılın sonrasında da Roma yönetiminin Hıristiyanlara karşı topyekûn bir yok etme politikası takip etmediğini, sadece bazı imparatorların iktidarlarının belirli dönemlerinde Hıristiyanlık karşıtı yasalar çıkardıklarını ve IV. yüzyıla kadar Hıristiyanların genel itibariyle özgür sayılabilecek bir ortamda bulduklarını ortaya koymuştur⁷⁴.

Geleneksel Roma dini, Miladi takvimin başlangıcına doğru önemli bir dönüşüm süreci geçirerek yeniden organize edildi ve evvelce mevcut olmayan yeni bir anlayışı da içermeye başladı: “İmparator kültü”. Bu bağlamdaki gelişmeler, Augustus Octavian adıyla sıkı sıkıya bağlıdır.

Roma imparatorluğu tarihinde, Iulius Caesar (ö. M.Ö. 44) öncesinde imparator kültü gibi bir dinî kabul yoktu. İmparator kültü; kral, imparator ya da buna benzer bir monarkın mevcudiyetini gerektiriyordu. Hâlbuki Roma'nın Caesar'dan önceki tarihini şekillendiren cumhuriyet rejiminde bu kabil bir yönetici bulunmuyordu⁷⁵. Gerçi Caesar, yaşamı sırasında kendisine tapılmasına izin

⁷² Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 44.

⁷³ Bu konuda genel olarak bk. Arnaldo Momigliano, “The Disadvantages of Monotheism for a Universal State”, *Classical Philology* 81. 4, October 1986, ss. 285-297.

⁷⁴ Bu konu aşağıda detaylı şekilde ele alınacaktır.

⁷⁵ I. Gradel, *Emperor Worship*, s. 27.

vermişti⁷⁶. Büstü de tapınağı süsleyen tanrıların arasına yerleştirilmişti. Fakat Caesar adına bağımsız bir tapınak yapılmamıştı. Sonuç olarak, Iulius Caesar, ilahî vasıflar taşıdığı farz olursa da yaşarken resmî şekilde ilahlaştırılarak kült ilan edilmiş değildi⁷⁷.

M.Ö. 15 Mart 44 günü cereyan eden bir suikast sonucu Iulius Caesar öldürüldü. Suikastın arkasında Caesar'ın diktatörlüğünden hoşnutsuz cumhuriyet yanlısı muhalifler vardı. Caesar'ın yeğeni ve evlatlığı genç Octavian o sırada Macedonia eyaletindeydi⁷⁸. Octavian, Roma'ya geldiğinde politik dizginler iki konsülün ellerindeydi: Bunlardan Marcus Antonius, politik açıdan zeki biriydi. Caesar'ın cenazesinin ardından katilleri Roma dışına sürmüştü. Roma'nın o günkü politik durumuna bakıldığında, Antonius'un bu yaptığı aslında başarı sayılabilirdi. Onun amacı, muhtemelen Caesar yanlıları üzerindeki nüfuzunu arttırmaktı. Ne var ki, Caesar yanlıları Antonius'u liderleri olarak benimsemediler. Bu durumun farkında olan Antonius ılımlı bir tavır takındı⁷⁹.

Genç Octavian ise gayet hassas bir politik durumla karşı karşıyaydı. Tecrübesizdi, yeterince ağırlığı yoktu, henüz otoritesini sağlamlaştırma derdindeydi. Antonius'un cumhuriyetçiler ile Caesar yanlıları arasında seçim yapma olanağı vardı. Genç Octavian'ın ise böyle bir opsiyonu yoktu. Çünkü kamuoyu ondan Caesar'ın intikamını almasını bekliyordu. Bu yüzden, Octavian, öncelikli olarak intikam peşinde olduğu izlenimi yarattı. Çünkü Caesar yanlılarını arkasına alabilmek için bu söyleme ihtiyacı vardı. Nitekim Octavian bu sayede bazı destekçiler kazandı. Ardından, din kurumunun önemini takdir ederek kendi politik durumunu sağlamlaştırabilmek amacıyla dinî bazı teşebbüslere başladı. Caesar'ın zaferleri anısına oyunlar düzenledi. O sıralarda gökte beliren bir yıldız, Caesar'ın tanrı yapılması gerektiğine yoruldu. Nitekim Caesar'ı resmî olarak tanrı ilan ettirmeyi başaran Octavian, bu sayede popülaritesini daha da arttırdı ve politikada önemli bir faktör haline geldi⁸⁰. Caesar'ın tanrı ilan edilmesi, Octavian'ın M.Ö. 44-28 yılları arasında girişeceği dinî reformların ilk halkası olmuştu.

⁷⁶ John Bagnall Bury, *A History of the Roman Empire: From Its Foundation to the Death of Marcus Aurelius (27 BC-180 AD)*, New York: Harper & Brothers 1893, s. 16.

⁷⁷ J. B. Bury, *A History of the Roman Empire*, s. 16.

⁷⁸ Werner Eck, *The Age of Augustus*, İngilizce tercüme: Deborah Lucas Schneider, Blackwell 2007, s. 9.

⁷⁹ W. Eck, *The Age of Augustus*, s. 11.

⁸⁰ W. Eck, *The Age of Augustus*, s. 11; Lily Rose Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Porcupine Press: Philadelphia 1975, s. 82-94 (Iulius Caesar'ın öldürülmesinin ardından Roma'daki hassas durumu ve Octavian'ın siyasetini tahlil etmektedir).

Iulius Caesar'a ilahî bir nitelik verilmesi, temelde Octavian'ın başarısıydı. Bu hadise, M.Ö. 44 yılında, yani diktatörün ölümünden sonra gerçekleşmişti. Octavian, Mart ayındaki festivalin ardından Caesar'ın ilahlığı (*Divus Iulius*) kültü için gerekli tüm öğeleri seferber etmişti⁸¹. Antonius'un muhalefetine rağmen, onun inatçı girişimleri sonuç vermiş ve Roma tarihinde "imparator kültü"nü ortaya çıkmasıyla neticelenmişti. M.Ö. 42'de, yine Octavian'ın girişimiyle, Caesar'ın ilahlığını sembolleştirecek *Divus Iulius* tapınağının yapımına başlandı. Hatta bu tapınağın açılışını, tapınağın *flamen* sıfatıyla bizzat Antonius yapmıştı –ki bu durum da Octavian'ın politik bir başarısı sayılmalıdır⁸².

Octavian, bunun ardından askerî ve politik başarılarını dinî girişimlerle destekleme siyasetini daha da benimsedi. Örneğin, Marcus Antonius'u mağlup edip iç savaşı sonlandırdığı ve monarşiyi ilan ettiği Actium zaferini (M.Ö. 31), Paletine tepesine yaptırdığı Apollo tapınağı ile sembolize etti. Bu tapınak, imparatorluk rejiminin sembolü olacaktır⁸³. Octavian'ın diğer bir teşebbüsü, M.Ö. 40 yılından itibaren "*Divi filius*" (ilahın oğlu) şeklinde anılmaya başlanmasıydı⁸⁴. Bu unvan, Octavian'ın ilahî bir menşe taşıdığına işaret ediyor ve bu yönüyle şüphesiz onun otoritesini destekliyordu. Octavian, bundan sonra eşi Livia ile kız kardeşi Octavia için kısmen dinî bazı imtiyazlar elde etti. Bu imtiyazlar, M.Ö. 35'de Octavian'ın teşvikiyle ve senato tarafından verilmişti; evvelce hiçbir kadının elde edemediği dinî bazı hakları içeriyordu ve böylece Octavian'ın ailesindeki kadın bireylere kamu rolü biçilmiş oluyordu. Octavian, öte yandan, M.Ö. 40 yılından itibaren sistemli şekilde *pontifices* seçimini kontrolü altına almış, böylece bütün akademiye kendi yandaşlarıyla doldurmuştu⁸⁵.

Octavian, bir taraftan da eski dinî işlevlerin ve ritüellerin canlanmasına ilgi göstermişti. Bu yaklaşımı da aslında kendi otoritesini sağlamlaştırma amacına yönelikti. Zira Octavian, Iulius Caesar'ın öldürülmesinden sonra başlayan iç savaş sırasında düşmanlarının Roma dinini ihmal ve ihlal ettikleri argümanını kullanmıştı.

⁸¹ Kevin P. Jeffries, *The Propaganda of Augustus Caesar: How Peace, Power and Stability was Achieved During the Age of Augustus*, Senior Seminar: Western Oregon University 2006, s. 2 (Octavian'ın bastırıldığı paralarda Iulius Caesar'ın bir ilah olarak gösterilmesini örnek olarak vermektedir).

⁸² John Scheid, "Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism and Innovation", *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, ed. Karl Galinsky, Cambridge University Press 2005, s. 179.

⁸³ K. P. Jeffries, *The Propaganda of Augustus*, s. 9.

⁸⁴ W. Eck, *The Age of Augustus*, 57; J. Scheid, "Augustus and Roman Religion", s. 179.

⁸⁵ J. Scheid, "Augustus and Roman Religion", s. 179-181.

O halde, şimdi o dini ve kurumları eski şekline avdet ettiren Octavian, aslında ilahî ve önemli bir görevi yerine getirme uğraşındaydı. Romalıların şuur altına enjekte edilmeye çalışılan söz konusu propagandaya göre, barış getiren Octavian, Roma'yı yeniden tesis etme iddiasındaydı. Bu bağlamda, Octavian tarafından eski bazı rahiplikler yeniden canlandırılmış ve kamu imtiyazına kavuşturulmuştu. En saygın rahipliklerin üyeleri arttırılmıştı. Bu dönem içinde, rivayete göre bir yılda 82 tapınak yenilenmişti⁸⁶. Octavian'ın "eski" kavramını ön plana alan siyaseti Romulus'a atıf yapıyordu. Diğer bir deyişle, Octavian, Roma'nın kurucusu Romulus ile kendisi arasında bağlantı/benzerlik kurmak istiyordu⁸⁷.

Octavian'ın Roma dinine yönelik teşebbüsleri, bir sonraki aşamada yaşanan iki gelişmeyle birlikte doruk noktasına ulaştı. İlkin, Octavian, kutsal bir anlam yansıttığı düşünülen ve onu Roma'nın ikinci kurucusu gibi gösteren *Augustus* unvanını kullanmaya başladı (M.Ö. 27). Daha da önemlisi, bu unvan Octavian'ın Roma'nın kurucusu Romulus ile bağlantı kurma düşüncesini tamamlamıştı. İkincisi, Octavian'ın taşıdığı dinî unvanlara ilişkindi. Octavian, M.Ö. 48'den itibaren *Pontifex*, 40'dan itibaren *Augur*, 37'den beri *quindecimviri sacris fuciundis* ve 16'dan beri *septemviri epulonum* unvanlarını kullanmak suretiyle Roma rahipliğine ilişkin dört önemli tüzel kişiliği kendi şahsında birleştirmişti. M.Ö. 12'de son bir adım daha atarak Lepidus'un ölümüyle birlikte *Pontifex Maximus* unvanını da kendi uhdesine aldı⁸⁸. Böylece, Roma dini ilk defa olarak bir kişiye bağlanmış oluyordu.

Augustus, dünya tarihinde karşımıza çıkan en yetenekli hükümdarlardan birisiydi. Henüz bir delikanlıyken kaderin onun karşısına çıkardığı zorlu politik dönemeçlerden başarıyla çıkmış, daha da önemlisi çöken bir cumhuriyet rejiminden monarşiye dayalı yeni bir imparatorluk yönetimi çıkarmıştı. Augustus Octavian, kendisini *Divi filius* tabir etmişti. Bu unvan, onun, ilahlaştırılan Caesar'ın oğlu olduğu manasına geliyordu. Augustus, kendi şahsına tapınılmasını açıkça reddetmişti. Bilhassa imparatorluğun Doğu eyaletlerinde bu yönde bir eğilim olmuş, fakat Augustus kendisinin tanrılaştırılmasına kesin olarak karşı çıkmıştı. Diğer bir deyişle, Iulius Caesar yaşarken tanrıydı, Augustus Octavian ise ancak ölümünden sonra tanrı ilan edilmişti.

⁸⁶ W. Eck, *The Age of Augustus*, 49; L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, s. 153; J. Scheid, "Augustus and Roman Religion", s. 180-181; Kevin P. Jeffries, *The Propaganda of Augustus Caesar*, s. 10.

⁸⁷ J. Scheid, "Augustus and Roman Religion", s. 185-186.

⁸⁸ Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 184-186; Bury, *Roman Empire*, s. 16; W. Eck, *The Age of Augustus*, s. 57, 74; L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, s. 158-160.

Buna karşın, Augustus, kendi gücünü meşru kılmak için Roma dininden yardım almıştı. Bu yüzden, onun dinî reformları politik bir gerekliliğin sonucuydu. Augustus'un kullandığı en güçlü argüman, iç savaş sırasında düşmanlarının Roma geleneklerini ihmal edip yağmaladıklarıydı. Augustus, şimdi bunu insanlara geri veriyordu. Kurumlar artık eskisi gibi çalışacak, atalara ait gelenekler böylece yenilenecekti. Roma dini gibi bir inanç sisteminde, tanrılarla doğru şekilde iletişim kurmak, onları rütbelere göre onurlandırmak demektir. Zira Roma dininde temel inanç kült yükümlülükleriydi; tanrılar daha fazlasını istemezlerdi⁸⁹.

Bunun sonucu olarak, her ne kadar kendisini tanrı ilan etmese de, Augustus dönemiyle birlikte "imparator kültü" kavramı ortaya çıkmıştı. Zira Augustus, kendi otoritesini sağlamlaştırmak adına gücün kurulması ve barış ile istikrarın tesisi propagandası yaparken, her iki temaya da yardımcı olması için dinî/mitsel olguları kullanmıştı. Ailesindeki kadınlar için dinî bazı haklar elde etmiş, dinî rahiplikleri kontrolü altına almış ve ilahların kendisinin yanında olduğunu kanıtlamak istercesine askerî/politik hadiseleri tapınaklarla işaretlemişti. Iulius Caesar'ın resmî olarak ilah ilan edilmesi de bu bahse dâhildi ve bu durum Augustus Octavian'a ilahî bir nesep iddiasında bulunma şansı vermişti. Nitekim o, bu sayede insanların gözünde adeta bir ikon konumuna yükselmişti⁹⁰. Augustus'un dinî politikası, daha ziyade eskiye dönüş söylemi üzerine inşa edilen Roma dininin ve dinî kurumlarının yeniden organizasyonuydu. Augustus, böylece Roma dinini kendi siyasî otoritesi için araç olarak kullanmıştı. Roma dini artık en yüksek rahipsel rütbeleri uhdesinde bulduran, hatta tanrılaşan imparatorların siyasî kudretlerini eskisinden daha çok destekleyen bir kuruma dönüşmüştü. *Pontifex Maximus* unvanı, Augustus'a yaşamı sırasında güç vermişti. Nitekim Augustus'un reformları, bundan sonraki üç yüz yıl boyunca varlığını ve geçerliliğini korudu. Kompleks bir olgu olan imparator kültürünün sonraki dönemlere önemli bir yansıması, ülkede yaşayan tüm insanların imparator ve ailesi adına kurban sunmalarına yönelik ritüel olacaktır⁹¹. Daha da önemlisi, ölümünün ardından Augustus da resmî olarak Roma tanrısı kabul edilmiştir.

⁸⁹ J. Scheid, "Augustus and Roman Religion", s. 177.

⁹⁰ P. Jeffries, *The Propaganda of Augustus Caesar*, s. 1-3.

⁹¹ C. E. Schultz, "Rome", s. 159.

2. Mahallî Dinler

Roma imparatorluğu, Hıristiyanlık ortaya çıkıp yayıldığı sırada Akdeniz havzası merkez olmak üzere çok geniş bir coğrafi sahayı kontrol ediyordu. Doğal olarak, farklı etnik yapıya sahip çeşitli kültürlerden insanlar Roma'nın ezici gücü altında aynı siyasî organizasyonun uyrukları olmuşlardı. Bu bağlamda, Hıristiyanlık dininin doğup büyüdüğü Roma coğrafyası, evrensel bir nitelik taşımayıp daha ziyade yerel karakter yansıtan önemli bazı dinî inançlara da ev sahipliği yapmıştı. Yahudilik istisnasıyla genellikle Paganist anlayışlar çerçevesinde şekillenmiş olan bu dinleri, ağırlıklarını hissettirdikleri coğrafi bölgeleri esas alarak aşağıdaki şekilde tasnif etmek mümkündür.

a. Eski Grek Dini

Antik Grek dini, Grek mitolojisi etrafında şekil almıştı. Bugünkü Yunanistan başta olmak üzere, Grek kültürünün etkisini hisseden Batı Anadolu, Sicilya, Ege Adaları, Rodos ve Güney İtalya gibi bölgeler, Grek dinine mensup kitleleri barındırmıştı. Söz konusu inanç sistemi, tanrı ve tanrıçalardan oluşan çok tanrılı bir panteon anlayışını esas almıştı; politeist karakterliydi⁹². Günümüzde, özellikle dönemin literatürüne ve sanat eserlerine yaptığı geniş çaplı etki vesilesiyle antik Grek dini hakkında bilgi sahibi olunabilmektedir.

Grek dininin başlıca özelliği çok tanrılı olmasıydı. Bu din, bir panteonu; yani tanrılar kümesini esas almıştı. Zamanla artış göstermişse de, Helenizm öncesi dönemde Grek tanrılarının sayısı aslında oldukça sınırlıydı. Zira bunlar, Grek mitolojisine göre Grek tanrılarının merkezî yerleşim yeri olan Olympos Dağı'ndaki on iki tanrıdan ibadetti: Zeus ve Hera, Poseidon ve Demeter, Apollo ve Artemis, Ares ve Aphrodite, Hermes ve Athene, Hephaestus ve Hestia. Sözü geçen tanrılar, onlara bir aile formu verilmesi suretiyle geleneksel anlayışın temeline oturmuşlardı. Zeus, tanrıların tanrısı, lideri; tanrıların ve insanların babasıydı. Hera, Zeus'un kız kardeşi ve aynı zamanda eşiydi. Diğer tanrılar ise onun kardeşleri ya da çocukları addedilmişlerdi⁹³.

⁹² Jennifer Larson, "Greece", *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, s. 136.

⁹³ Simon Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge University Press 2004, s. 12; Ken Dowden, "Olympian Gods, Olympian Pantheon", *A Companion to Greek Religion*, ed. Daniel

O zamanlar, Yunanistan coğrafyasında şehir-devleti (*polis*) anlayışı üzerine oturmuş bir siyasî yapı mevcuttu. Bu şehir-devletleri ve vatandaşları ayrı birer panteona sahip olsalar da, büyük oranda aynı tanrıları tanır ve aynı tanrılara taparlardı. Diğer bir deyişle, antik Grek şehirleri arasında inanç ve uygulama açısından görece müştereklik vardı. Örneğin, Zeus herkes tarafından ‘Kurtarıcı’ olarak bilinir ve en yüce ilah sayılırdı. Ona nasıl kurban sunulması gerektiği konusunda ortak bir kanaat gelişmişti⁹⁴. Buna karşın, ilahların taşıdıkları sıfatlara ve genel karakter özelliklerine bakıldığında, durum biraz değişkendi. Zeus’un bir şehir ya da bölgede algılanış biçimi, başka bir şehir ya da bölgede farklılaşabilirdi. Örneğin, alelaide bir bölgede tehlikeli olduğu düşünülen, fakat aynı zamanda merhametli olması beklenen Zeus, Olympos’taki tanrıların tanrısı Zeus’tan farklı olabilirdi. Kısacası, ilah aynı ilahtı; ancak ön plana çıkarılan sıfatları ve taşıdığı karakter özellikleri, yere, geleneğe ve çeşitli başka faktörlere göre değişkenlik gösterebiliyordu⁹⁵.

Grek tanrılarının hemen tamamı, şu ya da bu şekilde doğal olgularla ilişkili görülürlerdi. Bu yüzden, Grek tanrıları bir bakıma doğa ilahları sayılmışlardır. Zeus, göğün, yağmurun, şimşegin ve ışığın; Poseidon depremlerin ve denizlerin; Artemis vahşi hayvanların tanrısıydı. Doğa alanından ziyade kültürel bağlamı açısından önemsenen Athena bile, aslında doğa hadiseleriyle bağlantılı bir ilah addolunmuştu. Çünkü vebanın/salgınların durması ya da iyi mahsul elde edilebilmesi onun kudretine ve merhametine atfedilmişti⁹⁶.

Aynı bağlamda, Grek tanrıları başlıca iki kategoride değerlendirilmişlerdi. Birinci grupta bulunan tanrı ve tanrıçalar, nehirlerin, dağların, göllerin ve pınarların ilahları kabul edilmişlerdi. Bu tanrılara ilişkin kültler, daha ziyade yerel nitelikliydi; özel bir yerleşim birimi ya da bölgeyle sınırlıydı. Onlar, kahramanlıkları yönünden ön plana çıkarılan daha düşük rütbeli tanrı ya da tanrıçalardı. İkinci gruptakiler ise herkes tarafından kabul edilen tanrılardı. Onların gücü büyüktü ve kudretleri herkes tarafından görülmekte ve fark edilmekteydi. Bu tanrılar, yeryüzünü, güneşi, ayı, denizleri ve rüzgârları, yani kozmik boyutlu hadise ve varlıkları temsil ederlerdi. Ne

Ogden, Blackwell 2007, s. 41; Jennifer Larson, “Greece”, s. 136 (Zeus, Hera ve Poseidon gibi bazı tanrılara çok eski zamanlardan beri tapıldığını belirtmektedir).

⁹⁴ S. Price, *Religions*, s. 3.

⁹⁵ K. Dowden, “Olympian Gods”, s. 42.

⁹⁶ Jennifer Larson, “A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion”, *A Companion to Greek Religion*, s. 56; Ayrıca bk. Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, İsveççe’den İngilizce tercüme: F. J. Fielden, 2. Baskı, Oxford: Clarendon Press 1949, s. 105 vd.

var ki, ölümsüz olmalarına karşın tanrıların hiçbirisi sınırsız bir güce sahip değildi. İnanişe göre, kader mefhumu onlar üzerinde de belirleyici bir etkiye sahipti. Örneğin, mitolojiye göre Truva savaşından eve dönmek Odysseus'un kaderiydi. Tanrılar ise bunu istemiyor olmalarına rağmen ancak onun seyahatini uzatabilmişler, fakat yolculuğunu durduramamışlardı⁹⁷.

Grek tanrılarının çok önemli diğer bir özelliği antropomorfik yapıda olmalarıydı. Onlar, insanlar gibi yaşar, düşünür, konuşur ve hisler taşırlardı. İnsanlar gibi davranır, hatta insanlarla iletişime geçebilirlerdi; insanlarla müşterek çocuk yapabilirlerdi. Tanrılar arasında da tıpkı insanlar gibi çekişmeler mevcuttu; bazı tanrılar diğerlerine muhalif olabilir, onlarla mücadele edebilirlerdi. Örneğin, Truva savaşı sırasında Zeus, Aphrodite, Ares ve Apollo Truva tarafını desteklemiş, buna karşın Athena, Hera ve Poseidon Grek tarafını tutmuştu. Nitekim Grek literatür ve sanatında, Olympos tanrılarının sürekli olarak insan duyguları ve karakteri taşıyan insan formundaki kişilikler şeklinde temsil edildikleri görülmektedir⁹⁸.

Grek tanrılarına ilişkin anlatılar, Grek mitolojisinin temelini oluşturmuştu. Tanrılar ailesi hakkında o zamanlar birçok mitler anlatılırdı. Çocuklar annelerinin anlattıkları mitleri dinleyerek büyürlerdi. Mitler, sunaklardan festivallere, ikon olarak ya da sözlü halde Grek kültürünü yaşayan her tarafı kaplamıştı. Bu yüzden, modern araştırmacıların Grek mitleri konusuna büyük ilgi gösterdikleri söylenebilir. Ancak Grek mitolojisinin kökeni bahsinde detaylar genellikle kayıptır ve öyküler çok çeşitlidir⁹⁹. Yine de Greklerin Hint-Avrupalı olmaları olgusundan hareketle, Grek tanrılarına ait isimlerin Hint-Avrupalı prototiplerine kadar gittiği sanılmaktadır. Örneğin, Zeus Pater'in (Baba) Roma tanrısı Jupiter ile aynı kökene sahip olduğu ve Hint kökenli Dyaus Pitar (gök) ile yakın bir bağlantısının bulunduğu; bu tanrıların ise eski Hint kitaplarında adı geçen ve her şeyin babası olarak resmedilen Vedas ile bağlantılı oldukları öne sürülmektedir¹⁰⁰.

Grek tapınmasının temeli, birçok emsali gibi kült olgusuna dayanmıştı. Grekler, bir ilaha bizzat o ilahın adını taşıyan bir mabette ibadet eder ve adak sunarlardı. Basit mabet formunda bir sunak bulunur, bu sunak özel ilahın büstünü

⁹⁷ J. Larson, "Nature Deities", s. 56; M. P. Nilsson, *Greek Religion*, s. 134 vd.

⁹⁸ Emma Stafford, "Personification in Greek Religious Thought and Practice", *A Companion to Greek Religion*, s. 71; S. Angus, *The Mystery-Religions*, s. 10; K. Dowden, "Olympian Gods", s. 41; Ayrıca krş. Jennifer Larson, "Greece", s. 139.

⁹⁹ Scott B. Noegel, "Greek Religion and the Ancient Near East", *A Companion to Greek Religion*, ss. 21-38 (Grek dini ile antik Yakın Doğu arasındaki ilişkileri saptamanın zorluklarına dikkat çekmektedir).

¹⁰⁰ S. Price, *Religions*, s. 12-16; Ayrıca bk. M. P. Nilsson, *Greek Religion*, s. 38 vd.

içerir ve mabet çit ile çevrilirdi. Bir şehir-devletinde bu formu taşıyan sayısız mabede rastlamak mümkündü¹⁰¹. Adak sunmak, Grekler için temel ibadet şekliydi. Diğer bir söyleyişle, sunak adak kültürünün temel bir parçasıydı. Bu yüzden, eğer bir ilah sunağa sahip değilse, bu durum bu ilahın dinî geleneğın değil, muhtemelen yazınsal literatürün ya da folklorun yarattığı bir ilah olduğunu; o tanrıya ibadet ya da dua edilmediğini ve kurban sunulmadığını göstermektedir¹⁰².

Grekler için tanrılarla bağlantı kurma noktasındaki diğer ibadet şekilleri, çeşitli tarihlerde düzenlenen festivaller ile kurban merasimleriydi. Festivallerin çoğu bir ilaha ve şehre özeldi. Bununla birlikte, Grek şehirleri bazı festivallerin tarihleri için uzlaşmışlardı. Olympia ve Delphi'deki Pythia her dört yılda bir yapılan ulusal ölçekli dinî festivallerdi. Isthimia ve Nemea ise iki yılda bir olurdu. Takvimde zamanı belli olan bu gibi festivaller, Grek şehirlerinin dindarlığı açısından büyük önem taşırdı. Ayrıca, farklı şehirlerin biri birlerine yakınlaşması ve özellikle dış tehditlere karşı birlik ideali de büyük oranda bu festivallerden beslenmişti¹⁰³.

Grek şehirleri devlet politikasının belirlenmesi ya da askerî faaliyetler gibi en önemli kararları sırasında, bireyler ise kendilerine ilişkin kişisel tasarruflarında tanrıların rehberlik ve yardımını önemseyip umarlardı. Grek orduları harekete geçmeden önce tanrılara kurban sunar, profesyonel kâhinler ise kurban edilen hayvanın bağırsaklarını inceleyerek tanrıların bu konudaki görüşünü anlamaya çalışırlardı. Zira ilahî rıza Grekler için çok önemliydi. Bu yüzden, bazen planlar iptal edilirdi ve bu da yorumlanan kurban bildirimlerine göre olurdu. Örneğın, Grek ordularında komutan olmak isteyen birisi üç gün boyunca tanrılara kurban sunmuş, fakat kurbanlardan olumlu yanıt alamayınca bu planından vazgeçmişti. Sefere katılıp katılmama konusunda kararsız kalan Xenophon, Delphi'deki Apollo'nun kehanetine danışmıştı. Kısacası, kurbanlar Grekler için ilahî yardım talep etme ya da ilahî iradeyi anlama açısından önemli bir vesile teşkil etmişti¹⁰⁴.

Greklere öteki dünya inancı, yer altına atfettikleri yaşama ilişkindi. Greklere göre, ölülerin ruhu ölümün ardından yer altına giderdi. Fakat bunun şartı, uygun bir cenaze ritüeli uygulanmasıydı. Yer altında çeşitli tanrılara tabi farklı alanlar mevcuttu. Bu yerler, monoteist dinlerin terminolojisinde yer alan cennet ya da cehennem kabilinden ödül veya ceza gibi karşılıklar için hazırlanmış bölgelerdi.

¹⁰¹ Jon D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, 2. Baskı, Blackwell 2010, s. 2.

¹⁰² J. D. Mikalson, *Greek Religion*, s. 5.

¹⁰³ S. Price, *Religions*, s. 25-26.

¹⁰⁴ S. Price, *Religions*, s. 1-2.

Ayrıca, Achilles örneğinde görüldüğü gibi, fiziksel olarak ölmesine rağmen kutsal bir yerde yaşamak suretiyle ölümsüzlüğe ulaştığı düşünülen bazı kişiler de mevcuttu¹⁰⁵.

Grek ritüelleri rahip ve rahibe toplulukları tarafından organize edilirdi. Fakat rahipsel yapı kesin bir hiyerarşik yapılanmadan yoksundu. Dinî sistem daha ziyade sosyal organizasyonun aynasıydı. Zira kùltler eve, soya, kabileye ve polise ait olurdu¹⁰⁶.

b. Eski Suriye Dinleri

Antik Suriye havzası etnik bakımdan çeşitlilik yansıtan bir coğrafyaydı. Burası, Hıristiyanlığın doğuşuna kadar süreç içerisinde çeşitli tarihsel gelişmelerin beşiği olmuştu. Bu bağlamda, antik Suriye'nin dinî yapısı tekdüze bir anlayışa dayanmamıştı. Diğer bir deyişle, Suriye'nin dinini homojen bir olgu gibi görmek ve değerlendirmek pek mümkün değildir. Aksine, Suriye sahası daha ziyade dinî inançların çeşitliliğini yansıtan bir coğrafyaydı. Bu dinler, bir yönüyle müşterek bazı noktalar içermişler, diğer bir yönüyle kendilerine has karakterler yansıtmışlardı¹⁰⁷.

Buradan hareketle, çok eski zamanlardan itibaren coğrafi ve kültürel açıdan biri birlerine yakınlığı bulunan Suriye-Filistin bölgesinde dinî bir senkretizm olduğu anlaşılmaktadır. Zira söz konusu bölgede, tanrılar sisteminin, mitlerin ve çeşitli ritüellerin bir kombinasyonu mevcuttu. Bu dinî senkretizm, Suriye-Filistin bölgesinde mevcut küçük devletlerin Mısır, Mezopotamya ve Anadolu gibi eski uygarlık merkezleriyle yakın ilişkilerinin sonucu olarak; onlara ait tanrıların, mitlerin ya da ritüellerin kabul edilip eritilmesiyle birlikte ortaya çıkmıştı. Bölgenin yaygın müşterek inancı, politeist bir karaktere sahipti. Yani Suriye ve Filistin bölgesinde yaşayan insanlar, Yahudilik istisnasıyla, çok tanrılı bir inanıştan ve tanrıları onurlandırma amaçlı uygulamalardan beslenen bir dinî kültüre sahip olmuşlardı¹⁰⁸.

M.Ö. 2350'li yıllardan ve Kuzey Batı Suriye bölgesinden kalma kraliyet arşivleri, hem tanrılar için yapılan sunuların listesini (genellikle koyun eti ve ekme) vermesi ve hem de o bölgede tapım gören tanrıları belirtmesi bakımından büyük

¹⁰⁵ D. Felton, "The Dead", *A Companion to Greek Religion*, s. 86-99.

¹⁰⁶ J. Larson, "Greece", s. 144.

¹⁰⁷ H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", *Historia Religionum I: Religions of the Past*, ed. C. Jouco Bleeker-Geo Widengren, Brill: Leiden 1969, s. 195.

¹⁰⁸ Glenn S. Holland, *Gods in Desert: Religions of the Ancient Near East*, Rowman & Littlefield 2009, s. 199-200.

önem taşımaktadır. Burada adı geçen bazı tanrıların başka bazı kültürlerden de bilindiği, diğer bazısının ise bölgeye has tanrılar oldukları anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, M.Ö. XIV-XIII. yüzyıldan kalma Amarna mektupları ile Ugarit metinleri ve M.Ö. X. yüzyıldan günümüze intikal eden Fenike yazıtları da bölgedeki dinî yapı hakkında bilgiler aktarmışlardır¹⁰⁹.

Buna göre, bölge halkı, çok eski zamanlardan itibaren ilahî varlıklardan müteşekkil bir panteona inanmıştı. Tanrılar, savaş gibi politik/somut olgularda kendilerini ifşa ederler; ekinlerin büyümesinde, iklimlerin ve havanın değişmesinde, yaşanan doğal hastalık ve afetlerde, rahatsızlıklarda ve politik olaylarda güçlerini gösterirlerdi. Bu bağlamda, ilahî iradenin özel bazı kimselerce yorumlanması zaruretti; bu durum kehanet ve tahmin sanatını geliştirmişti. Zira insanların karşılaştıkları çeşitli hastalık ve belalar ile kötü kader, tanrı ya da tanrıların gözünden düşmelerine ya da tasvip edilmeyen bir yaşam sürdüklerine yorulurdu¹¹⁰.

Suriye-Filistin bölgesinde tanrılar panteonunun başlıca tanrısı El idi. İnanışa göre, El, yaratılmış olan her şeyin yaratıcısı, tanrıların ve insanların babası; tanrıların en eskisi ve ilahlar kurulunun lideriydi. Ugarit metinleri, El'i merhametli bir tanrı olarak tasvir etmişti. Hatta o, diğer tanrılar arasında lider olmaktan çok adeta bir kral gibiydi. Onun evi, kuzeyde yer alan bir dağ idi. Bu dağ, aynı zamanda evrendeki suyun kaynağıydı. Diğer tanrılar El'e danışmak istediklerinde ya da isteklerini ona iletmek amacıyla bu dağa giderlerdi. El'in en meşhur karakteristik özellikleri, onun Boğa olarak betimlenmesi olgusunda belirginleşmişti. Zira bu durum, onun güç ve kudretine olduğu kadar erkek bir tanrı olarak diğer tanrılara kıyasla daha üstün olduğu düşünülen cinsel potansiyeline de atıf yapmaktaydı. El, ayrıca, ilahî bir savaşıydı¹¹¹.

¹⁰⁹ H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", s. 197; G. S. Holland, *Religions of the Ancient Near East*, s. 203; D. P. Wright, "Syria and Canaan", s. 173-175; Nicolas Wyatt, "Religion in Ancient Ugarit", *A Handbook of Ancient Religion*, ed. John R. Hinnels, Cambridge: University Press 2007, s. 105 (Ugarit metinleri açısından).

¹¹⁰ David P. Wright, "Syria and Canaan", *Religions of the Ancient World: A Guide*, ed. Sarah Iles Johnston, Harvard: University Press 2004, s. 179; Shawna Dolansky, "Syria-Canaan", *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, s. 55.

¹¹¹ G. S. Holland, *Religions of the Ancient Near East*, s. 203; H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", s. 198-199; Herbert Niehr, "Religion", *The Arameans in Ancient Syria*, ed. Herbert Niehr, Brill: Leiden 2014, s. 129, 137-138 (Bununla birlikte, Aramiler arasında Haddad adlı tanrının ayrıcalıklı konumuna dikkat çekmektedir); N. Wyatt, "Religion in Ancient Ugarit", s. 113, 119 (Bu dağın Saphon Dağı olduğuna işaret etmektedir –ki Ugarit'in 30 km kadar kuzeyinde yer alan ve Cebel-i Akra diye de bilinen Kel Dağı'na tekabül eder).

El'in oğlu Baal da ilahî savaşçıydı ve El'in baş danışmanı olarak onun sağ eline oturmuştu. Baal'ın ikonografik açıdan Mısırlı Seth ile özdeş bir tanrı olduğu¹¹², Mezopotamya'daki Adad'ın, Anadolu'daki Tessub'un, Mitannilerdeki Kumarbi'nin ve Suriye'de M.Ö. ilk bin yılda adı geçen Hadad'ın yerel bir formu olabileceği düşünülmektedir. Baal, Ugarit metinlerinde karşımıza çıkan en aktif ve önemli tanrıydı. Bölgede yaygın şekilde tapım gören başlıca ilah oydu. Baal kelimesi, "efendi" ve "sahip" manalarına geliyordu. Ancak bu sözcüğün birçok farklı bağlamda kullanılması, kelimenin özel bir tanrı adı mı, yoksa bazı tanrılara verilen bir sıfat mı olduğu tartışmalarını gündeme getirmiştir. Örneğin, Ugarit metinleri ile Amarna mektuplarının Baal'ın özel bir tanrı ismi olduğuna işaret ettikleri, buna karşın Fenike şehri Tyre'nin tanrısı Melqart'ın kimi zaman Baal Melqart (Efendi Melqart) ya da Tyre Baal'ı (Tyre'nin Efendisi) şeklinde anıldığı belirtilmektedir. Bununla birlikte, Suriye-Filistin bölgesinde yaşayan insanların yüzyıllar boyunca çeşitli ilahî isimler altında Baal'e taptıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Ugarit metinleri, Tevrat'ta da (Çölde Sayım: 25: 3) adı geçen Baal hakkında pek çok öykü nakletmiştir¹¹³.

Asherah, çeşitli metinlerde farklı şekillerde ismi zikredilen ve Suriye-Filistin bölgesinde tapılan ana tanrıçaydı. Bu doğurgan tanrıçanın adı, Eski Ahit bildirimlerinde bile birçok kez geçmişti. O, mitolojiye göre El'in eşi olması sebebiyle yüksek bir onura sahipti. Astarte ise baş tanrı El'in kız kardeşi ve onun eşlerinden biriydi. O da bereket ve verimliliğin/doğurganlığın sembolüydü. Yeğeni Anat gibi o da Mısır kökenli bir tanrıçaydı. Ancak Astarte, Fenike şehri Sidon'un baş tanrıçasıydı. Ayrıca, tüm Fenike şehirlerinde ve Fenike kültürünün etkisinin görüldüğü yerlerde ona tapılırdı¹¹⁴.

Antik Suriye'de, tanrılara kamusal ibadetler tepelerde, koruluk alanlarda ve tapınaklarda yapılırdı. Başlıca kült yerleri "bamah" terimiyle ifade edilirdi ve yüksek yer manasına gelirdi. Bamah'ta bir sunak olurdu ve kurbanlar bu sunakta sunulurdu. Kült yeri, erkek tanrıyı temsil eden "masebbah" kısmını (taş sütun) içerirdi. Ayrıca,

¹¹² S. Dolansky, "Syria-Canaan", s. 58.

¹¹³ N. Wyatt, "Religion in Ancient Ugarit", s. 118; H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", s. 200; G. S. Holland, *Religions of the Ancient Near East*, s. 203.

¹¹⁴ D. P. Wright, "Syria and Canaan", 176-179; G. S. Holland, *Religions of the Ancient Near East*, s. 206-207; Diğer bazı tanrılar ile özellikle tapım gördükleri yerler hakkında bk. H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", s. 203 vd; N. Wyatt, "Religion in Ancient Ugarit", s. 114.

“asherah” tanrıçayı sembolize eden ahşap bir direkti. Suriye tapınakları, arkeolojik bulgulardan ve sikkelerdeki resimlerinden hareketle nispeten bilinmektedir¹¹⁵.

Diğer politeist emsalleri gibi, antik Suriye dininde de tapınmanın ve tanrılarla bağlantı kurmanın başlıca yolu tapınak ve mabetlerde gerçekleştirilen ritüellerdi. Tapınma ritüelleri ve kurbanlar, prensip olarak kralın otoritesi altında ve onun namına başlıca büyük tapınakta yapılırdı. Çünkü bölgede, tanrıların ulusu ya da onlara ibadet eden topluluğu korudukları inancı hâkimdi; bu yüzden tanrıların onurlandırılması ya da teskin edilmeleri gerekiyordu. Tapınma ritüellerinin günlük rutin devamlılığından başrahipler sorumluydu. Çeşitli şehirlerde, farklı türde rahipler mevcuttu. Bunların dereceleri/rütbeleri ve kutsallığa ilişkin otoriteleri değişkendi. Rahipliklerin çoğu kalıtsaldı. Kültlerin rahipleri, aynı zamanda tapınağın yöneticisi ve hiyerarşisi altındaki din adamlarının lideriydi. Kurban merasimlerini idare eden rahiplerin yanında, ibadet alanının ve burada kullanılan araç-gereçlerin kutsanmasından sorumlu personel de olurdu. Ayrıca, tapınaklarda erkek-kadın taşıyıcılar, şarkıcılar ve yer yer kutsal fahişeler de görev yapmışlardı. Bununla birlikte, Suriye-Filistin bölgesindeki tapınaklar ve müstemilatları Mısır ve Mezopotamya ile karşılaştırıldığında daha küçüktü¹¹⁶.

Yüksek yerlerde ve tapınaklarda gerçekleştirilen düzenli kurban merasimleri eski Suriye dininin en önemli öğelerinden biriydi. Ugarit metinleri, özel bazı durumlara ilişkin kurbanları liste halinde vermiştir. Bu metinler, ayrıca, tanrı ve tanrıçalara sunulan kurbanların çeşitliliğini tasvir etmişlerdir. Ugarit metinleri, kurbanları tanrılar için sunulan yiyecekler şeklinde tanımlama eğilimi göstermiştir. Diğer bazı metinler ise kurbanları kategorilerine ayırmışlardır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla, tanrılara sebze ve hayvan sunulması âdeti yaygındı. Bazı yerlerde insan kurban edildiği de oluyordu. Ayrıca, diğer emsalleri gibi, Suriye-Filistin bölgesinde de çeşitli dinî festivaller düzenleniyordu. Gerçi bunların zamanları ve hangi seremonileri içerdikleri konusunda detaylı bilgi bulunmadığı belirtilmektedir. Ancak gerek kurban törenlerinin, gerek dinî içerikli festivallerin, öncelikli olarak ulusun ve toplumun yararı amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır¹¹⁷.

Suriye dini, yaratılışla ilgili bazı efsaneleri içermiştir. Bunlar arasında Fenike miti bilhassa önemliydi ve bunun farklı versiyonları mevcuttu. Söz konusu öyküler,

¹¹⁵ H. Ringgren, “The Religions of Ancient Syria”, s. 210.

¹¹⁶ G. S. Holland, *Religions of the Ancient Near East*, s. 257-258.

¹¹⁷ D. P. Wright, “Syria and Canaan”, 179; H. Ringgren, “The Religions of Ancient Syria”, s. 212.

genel itibariyle diğer kültürlerde karşılaşılan yaratılış hikâyelerine benzer özellikler taşıyordu. Suriye'deki inanişâ göre, yeryüzünü yaratan El'di ve yaratılış onun cinsel gücünün bir sonucuydu. Nitekim El, tanrıların ve insanların babasıydı. Kısacası, Suriye mitlerine göre yaratılış, tanrı El ile tanrıça Asherah'ın birleşmesinin bir neticesiydi¹¹⁸.

Suriye-Filistin bölgesindeki dinî inaniş, ölüm olgusunu insanların kaçınılmaz bir kaderi kabul etmişti; ölümsüzlük tanrısal bir özellikti. İnanişâ göre, insanlar ölümün ardından yer altı dünyasına giderlerdi. Burası karanlık âlemdi. Ölü, yerin altında ve derinlerde bulunan suyun üzerinde yarı uyanık bir halde varlığını sürdürürdü. Mot adındaki ilah yer altına hükmederdi¹¹⁹. Mot, yer altına diğer tanrılar tarafından atılmıştı. Erken ölmek, kötü bir kaderdi; çünkü doğru şekilde yaşamakuzun hayatı, iyi şöret ve başarıyı beraberinde getirirdi. Ugarit metinleri, günahın cezalandırılacağı inancını yansıtmışlardı. Aynı metinlere göre, başlıca günahlar isyan etmek ve mimlenmekti¹²⁰.

c. Eski Mısır Dini

Antik Mısır, Nil nehri etrafında şekillenen Kuzey Doğu Afrika uygarlığına ev sahipliği yapmış coğrafyayı ifade etmektedir. Söz konusu coğrafya, Miladi takvimin başlangıcından önceki binlerce yıllık tarihi boyunca otuzdan fazla hanedan tarafından idare edilmiş, M.Ö. 30 yılında Roma imparatoru Augustus Octavian'ın siyasî rakibi Marcus Antonius ile VII. Cleopatra'yı mağlup etmesiyle birlikte Roma topraklarına ilhak olunmuştu¹²¹.

Din olgusu, tıpkı diğer emsalleri gibi antik Mısırlılar tarafından da bütün bir tarihsel süreç boyunca fazlasıyla önemsenmişti. O kadar ki, Herodotus'a (ö. M.Ö. 425) göre, Mısırlıların dinî tutkunluğu dünyadaki diğer tüm milletlerden daha aşkın bir karakter taşıyordu¹²². Mısır dini köklü bir geçmişe sahipti ve prehistorik dönemle kökleşmişti.

¹¹⁸ G. S. Holland, *Religions of the Ancient Near East*, s. 212-213; H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", s. 216.

¹¹⁹ N. Wyatt, "Religion in Ancient Ugarit", s. 121.

¹²⁰ G. S. Holland, *Religions of the Ancient Near East*, s. 239; H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", s. 218.

¹²¹ Bütün bu süreç hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ian Shaw (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press 2003.

¹²² Emily Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge: University Press, New York 2001, s. 2.

Buna karşın, antik Mısırlılar için “din” kavramının tam olarak ne anlam ifade ettiği meselesi araştırmacılar arasında tartışılmakta ve bu konuda kesin bir hükme ulaşmanın zorluğuna dikkat çekilmektedir. Zira Mısırlılar, örneğin kurban ya da rahiplik gibi bazı uygulama ve müesseseleri tanımlamak için yaptıklarının aksine, din, inanç veya dindarlık gibi olguları belirli kelimelerle ifade etmemişler, bugün aşına olduğumuzdan daha farklı bir bağlam kurgulamışlardı. Buradan hareketle, Mısır dininin yapısı itibariyle hiç değilse bugünkü monoteist dinlerin anladığından daha farklı bir konsepti temsil ettiği düşünülmektedir¹²³. Zira Mısır dini merkezî bir dogmayı esas almamış ya da günümüzdeki bazı dinlerde olduğu gibi herhangi bir kutsal kitaba dayanmamıştı. Antik Mısır’da sayısız tanrı ve tanrıça etrafında şekillenmiş politeist karakterli bir inanç sistemi mevcuttu. Dolayısıyla, Mısır dinini pagan kült dinleri arasına yerleştirmek mümkün gibi gözükmektedir¹²⁴.

Aynı bağlamda, Mısır toplumunun ilah(lık) kavramından ne anladığı sorusunun cevabı da tartışılmaktadır. Çünkü özellikle erken dönemlere ilişkin belgeler oldukça sınırlıdır. Ancak Mısır uygarlığının gelişip yükselmesiyle birlikte konuya ilişkin tarihsel kayıtlar da paralel bir artış göstermiş; mezarlara ve tapınak duvarlarına işlenen metinlerle birlikte el yapımı bazı gereçler ve resimli papirüsler konuya nispeten ışık tutmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla, antik Mısırlılar tanrıları insanlara benzer karakterler/şahsiyetler taşıyan varlıklar olarak tasavvur etmişlerdi. Mısır tanrıları konuşur, yer, hisler taşırlardı; savaşa gider ve seyahat edebilirlerdi; hatta bazısının mizah anlayışı bile vardı. Tanrı ya da tanrıçalara ait çeşitli formlar mevcuttu. Amon ya da Ptah isimli ilahlar insan şeklinde resmedilmişlerdi. Bununla birlikte, Mısır dininde hayvanlar oldukça sıra dışı roller üstlenmişlerdi. Örneğin, Anubis bir çakal, Sobek ise bir timsahtı. Tanrılar kimi zaman aynı resim içinde hem insan hem de hayvan olarak resmedilmişlerdi. Örneğin, Horus genellikle şahin başlı bir insan gibi karşımıza çıkmış, Sekhmet aslan başı taşıyan bir kadın gibi somutlaştırılmıştı. Bazı tanrı ve tanrıçalar ise çeşitli hayvanların parçaları gibi düşünülmüştü. Mesela Tavaret, bir hipopotamın, timsahın ya da aslanın parçası olarak tahayyül edilen bir tanrıçaydı. Herhangi bir ilaha ait bir form ortaya çıkar çıkmaz onun kökenini tanımlamak için efsane, mit ya da hikâye türünden anlatılar da ortaya çıkardı. Gerçi Seth gibi bazı tanrıların kökeni yeterince açık değildir. Fakat bu

¹²³ Siegfried Morenz, *Egyptian Religion*, Stuttgart 1960, Almanca basımından İngilizce ter. Ann E. Keep, Cornell University Press: New York 1973, s. 5.

¹²⁴ Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*, Columbia University Press: New York 1948/2000, s. 3-4.

gibi ilahların toplum tarafından benimsenmelerinde doğa hadiselerinin önemli rol oynadığı tahmin edilmektedir¹²⁵.

Antik Mısırlıların dinî anlayışlarına göre, Amon göğün gözle görülmeyen gizli tanrısıydı. Önceleri Teb merkezli bir tanrı olan Amon, zamanla Re ile birleşerek bütün Mısır'ın başlıca tanrısına dönüşmüştü. Khons, gökyüzünün seyahat halindeki ay tanrısıydı ve hakkında anlatılan birçok öykü mevcuttu. Re (Ra), gecenin ve gündüzün ortaya çıkışını sağlayan güneş tanrısıydı ve yaratıcıydı. Osiris'in kız kardeşi ve aynı zamanda karısı olan İsis, hayat verici tanrıçaydı. Oğlu Horus şahin başlı yüce tanrı, babası Osiris yer altı dünyasının hâkimi ve diriliş tanrısıydı. Ptah evreni yaratan ilah, Neith ise Mısır panteonunun en eski olduğu düşünülen korkunç savaş tanrıçasıydı¹²⁶. Ayrıca, ilah olduğuna inanılan birçok başka tanrı ve tanrıça da mevcuttu. Öte yandan, Mısır kralları ya da Mısır'a özgü unvanlarıyla firavunlar ülkenin yarı-ilah yöneticileriydi. Onlar, Mısır inancında Osiris'in oğlu yaşayan Horus'un inkarnasyonu olarak kabul edilmişlerdi¹²⁷.

Ölümsüz tanrı-firavunlar, antik Mısır inancına göre bu dünyadaki yaşamlarının son bulmasıyla birlikte göğe yükselirlerdi. Onlar, dünyada buldukları müddetçe Mısır'ın politik açıdan olduğu kadar dinî yönden de yöneticisiydi. Bizzat tanrı olarak yeryüzünde tanrıları temsil ederler, onların onuru için ritüeller düzenleyerek tapınaklar yaparlardı. İnsan suretinde görünen firavun-tanrıların birbiri ardınca yönetimi devralmaları, kozmik ve toplumsal düzen ile devletin sürekliliğinin teminatı olarak görülürdü. Evrenin ve devletin istikrarı ile hayatın sürekliliği buna bağlıydı. O kadar ki, Mısır inancının sözü geçen bu özelliği sayesinde Mısır coğrafyasında hiçbir zaman halk ayaklanması olmamış, hatta fetret dönemlerindeki siyasi karışıklık zamanlarında bile monarşi kurumu suçlanmamıştı¹²⁸.

Aynı bağlamda, tanrısal tapımın gereklerini yerine getirme görevi ilke olarak firavuna aitti. Fakat firavun, bu yetkisini farklı tapınaklarda görev yapmakta olan rahiplere devretmişti. Gerçekten, rahiplik müessesesi Mısır toplum ve ekonomisinde her zaman etkin bir topluluk olarak var olmuştu. Bununla birlikte, bu kurum Mısır'a

¹²⁵ David P. Silverman, "Divinity and Deities in Ancient Egypt", *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practise*, ed. Byron E. Shafer, Cornell University Press: New York 2001, s. 15-23.

¹²⁶ S. Morenz, *Egyptian Religion*, s. 19-23; Ebru Uncu, "Mezopotamya, Anadolu ve Mısır Medeniyetlerinde Güneş Kültü", *History Studies: International Journal of History*, 5: 1, Ocak 2013, ss. 349-366 (Mezopotamya ve Anadolu ile birlikte Mısır uygarlığını "güneş kültü" bağlamında ele almış ve Mısır'ı bu külte bağlılık bakımından ilk sıraya yerleştirmiştir).

¹²⁷ E. Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, s. 4.

¹²⁸ M. Eliade, *Dinsel İnançlar II*, s. 118 (ve özellikle dipnot: 23).

özgü bazı özellikler de taşıymıştı. Örneğin, kaynaklarda rahipsel unvan taşımayan ancak pek az kişinin adı geçtiği belirtilmektedir. Bu durumun sonucu olarak, antik Mısır toplumunda bir rahibin rahip olmayandan hangi yönleriyle ayrıldığını tespit etmenin güçlüğüne atıf yapılmaktadır. Öte yandan, Mısır toplumunda rahiplerin birçok emsalinden farklı olarak monastik bir yaşam biçimini benimsemedikleri anlaşılmaktadır. Antik Mısır toplumunda rahipler, tıpkı diğer insanlar gibi sosyal yaşamın her alanıyla bütünleşmişlerdi. Onlar da şehir ve köylerde yaşamış, evlenmiş ve çocuk sahibi olmuşlardı. Buna karşın, sadece yüksek dereceli rahiplerin bazı resmi törenlerde görev aldıkları ya da ayırt edici bir takım kıyafetler giydikleri belirtilmektedir¹²⁹.

İktisadî içerikli antik belgeler, rahiplik müessesesinin Mısır'daki en önemli kurum olduğunu göstermektedir. O kadar ki, küçük tapınaklarda bile elli ile seksen rahibin görev yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu rahipler, çeşitli rütbe, görev ve taşıdıkları imtiyazlara göre organize edilmişlerdi. Bunların bazıları tapınaklarda çalışır, diğer bazıları cenaze törenlerinde görev yapardı. Öte yandan, antik Mısır'da rahiplerin görevden çıkarılmaları da mümkün olabiliyordu¹³⁰.

Antik Mısır'da rahipler “wab” unvanını kullanırlardı –ki bu tabir safiyet haline dikkat çekmek amacını taşırdı. Bunlar, tapınaklardaki adak işlerinden mesuldüler ve günlük adak işlerini organize ederlerdi. Düşük rütbeli rahipler (*Hem-ka*) cenaze ritüellerine yiyecek ve diğer sunuları taşırlardı. Bu rahiplerin kendilerine özgü ayrı bir kıyafetleri yoktu. Okuyucu rahipler (*khery hebet*), okuma yeterlilikleriyle temayüz etmişlerdi. Bunların başlıca görevi tapınaklarda ve ölüm ritüellerinde dinî içerikli metinleri okumaktı. Antik Mısır'da başka rahip sınıfları ve rahibelik kurumu da mevcuttu¹³¹.

Eski Mısır coğrafyası çeşitli dinî festivallere de ev sahipliği yapmıştı. Sıradan insanlar bu festivaller sayesinde kült aktivitelerine katılma şansı yakalarlardı. Festivaller, devlet ideolojisini destekleme kabilinden politik hedeflere de önemli ölçüde hizmet ederdi. Zira krallar burada Yüksek Rahip tarafından temsil edilirdi. Oget ve Sed festivalleri özellikle kralın gücünün yenilenmesini kutlamaya yönelik

¹²⁹ E. Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, s. 17-18.

¹³⁰ E. Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, s. 19.

¹³¹ E. Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, s. 20-27.

organizasyonlardı. Her yıl kutlanan Osiris ve Vadi festivalleri de Mısır toplumunda önemli yere sahipti¹³².

Ölüm ve öteki dünya inancına ilişkin kabuller Mısır dininde üzerinde önemle durulan unsurlardı. Bu bağlamda, eski Mısır'da başlıca eskatolojik inanç ölümsüzlük olgusu üzerine inşa edilmişti. Mısırlılar, ölümden sonraki yaşama inanırlar, ölümün ardından ruhun cesetle yeniden buluşacağına iman ederlerdi¹³³. Antik Mısır ekonomisinin önemli bir bölümü ölüm hazırlığına tahsis edilirdi. İnsan grupları mezarlar kazar, mezarların dizaynına büyük önem verirlerdi. Nitekim cesedin çürümesini engellemek amacıyla uygulanan mumyalama yönteminin ilk örneklerine antik Mısır coğrafyasında rastlanmaktadır¹³⁴.

Mısır, Helenizm sonrası dönemde farklı kültürlerin karşılaşp kaynaştığı bir coğrafya olarak da ön plana çıktı. İskender'in Mısır'ı ele geçirmesinden sonra, Makedonyalıların ve Mısırlıların dinî inançları iç içe geçti. Bu bakımdan, Makedonya ilahı Serapis'in Mısır'da kısa sürede benimsenmesi örnek olarak gösterilebilir¹³⁵.

3. Sır Dinleri

Roma imparatorluğu tarafından kontrol edilen eski Akdeniz havzası, devletin resmi dini ile çeşitli bölgelerde varlığını hissettiren yerel karakterli inançlardan başka, bugün ismine "Sır Dinleri" denilen kült merkezli bazı inanç geleneklerine de ev sahipliği yapmıştı. "Gizlilik" ilkesini temel prensip kabul eden söz konusu bu inanç gelenekleri¹³⁶, başlı başına birer dinî sistem olmaktan ziyade müntesiplerinin ruhsal dünyalarına hitap edebilme amacı güden ve çeşitli mitler etrafında şekillenen bir yapıda olmuşlardı.

Önceki sayfalarda ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız gibi, Roma hâkimiyeti altındaki Akdeniz havzasında yaygın şekilde karşımıza çıkan resmi devlet dini ile mahallî karakterli politeist inançlar, öncelikle tanrıları hoşnut ya da teskin etme hedefiyle uygulanan çeşitli ritüelleri esas almışlardı. Söz konusu bu inançlar

¹³² E. Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, s. 57-75.

¹³³ Phillip C. Naylor, *North Africa: A History From Antiquity to the Present*, University of Texas Press 2009, s. 22.

¹³⁴ Genel olarak bk. Jan Assmann, "Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt", *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Ed. James P. Allen vd, Yale Egyptological Studies 3, 1989, ss. 135-159.

¹³⁵ P. C. Naylor, *North Africa*, s. 32.

¹³⁶ Fuat Aydın, "Sır Dinlerinde Kurtuluş (Orfizim-Mitraizm ve Gnostizm)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 2003, s. 189-190.

şekilci bir yapı taşımışlardı; önemli olan herhangi bir ritüelin “doğru” şekilde icra edilmesiydi. Gerek resmi devlet dininde, gerek yerel dinlerde, imparatorluk ya da devlet çarkının işleyişini takviye etme gayesi, yani monarkların siyasi otoritelerini güçlendirebilme endişesi ön plandaydı. Bu dinler, *status quo* durumunu sürdürebilme düşüncesiyle organize olmuşlardı. Buna karşın, bu inanç sistemlerinde insanların manevî yönleri fazlasıyla ihmal ediliyordu. Ne devlet dini, ne yerel karakterli inançlar, özellikle ölümden sonraki belirsizlik hakkında tutarlı ya da yeterli izahlar geliştirebilmişlerdi. Bu dinlerin, sınıflı toplum yapısının körüklediği sosyal adaletsizlik altında ezilen zümrelere vaat ettikleri bir umut da yoktu. Bu yüzden, sözü geçen inançlar zamanla etkilerini yitirdiler ya da hiç değilse kimi bireylere yeterince nüfuz etmeyi başaramadılar. Bilhassa Roma’nın resmî dini, devlet gücünün temel dayanağı olan ordudaki askerlere motivasyon kaynağı olma özelliği taşıyordu. Roma’nın ezip geçtiği bölgelerdeki savaş meydanları cesetlerle doluyordu. Ordu mensupları ise imparatorun yükselen onurundan çok ölümlerinin kurtuluşunu vaat eden ve ruhanî boyutu daha ağır basan manevî sistemler arıyorlardı¹³⁷. İşte bu ihtiyaç, zamanla resmi devlet dininin bireylere vermeyi başaramadığı başka bir takım kişisel inanç deneyimleri onlara teklif eden sırlı kült geleneklerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştı.

Sır dinleri, tarihsel açıdan bakıldığında, menşe bakımından Anadolu, Mısır, İran ya da Hindistan’a kadar uzanan oldukça geniş bir coğrafi sahada tapım gören bazı ilahlar etrafında şekillenmişti. Ancak bu dinlerin merkezi özellikle Yunanistan ile Roma olmuştu. Söz konusu kültürler, Akdeniz havzasında yayıldıkça diğer kültürlerin de etkisiyle dinsel bir olgu haline dönüşmüşlerdi. Bunun sonucu olarak, bu kültürlerden günümüze çeşitlilik arz eden özellikler yansımaktadır. Nitekim araştırmacılar tarafından “Sır Dinleri” kavramını müşterek bir tanımla izaha kalkışmanın zorluklarına dikkat çekilmektedir¹³⁸.

Antik zamanlarda Akdeniz havzasında ortaya çıkıp yayılan bütün sırlı inanışları detaylı şekilde inceleyip aktarmak bu araştırma kapsamının dışındadır. Yine de örnek olması bakımından geniş kitlelerce benimsenmiş bir iki kültü kısaca tanıtmak gerekir. Roma imparatorluğunun geniş coğrafyasında yaygın sır kültürlerinden birisi Mitra kültüydü. Mitra, politeistik inançların hâkim olduğu eski

¹³⁷ Bu bağlamdaki değerlendirmeler için bk. Mehmet Çelik, “Sır Dinleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, Erzurum 1988, s. 213-215.

¹³⁸ Sarah Iles Johnston, “Mysteries”, *Ancient Religions*, ed. Sarah Iles Johnston, Harvard University Press 2007, s. 98.

İran'da M.Ö. 2. bin yıldan itibaren tapım gören bir Hint-İran tanrısıydı. Mitra'nın Hindistan'da tapılan Vedic Mitra ile bağlantılı olduğu düşünülmektedir –ki hakkında anlatılan mitler onu Hint-Avrupa kökenli tüm insanlara ulaştırmıştı. Mitra, eski Hint kültüründe göksel ışık ile hakikatin, İran sahasında ise kabileci toplum yapısının koruyucusu kabul edilmişti. Ancak M.Ö. VI. yüzyılda İran politeizminde reform yapan Zoroaster'in ardından Mitra'ya yüklenen anlam değişime uğramıştı. Zoroaster'in sistemleştirdiği yeni inanca göre, gece ile gündüz arasında ebedî bir savaş vardı. Mitra, Güneş Tanrısı namına hareket eden ve güçlü silahlar taşıyan önemli bir ilahî savaşçı, hatta aracı ve şefaatçiydi. Batı yönünde yayılışını sürdüren Mitra kültü, nihayet M.Ö. I. yüzyılda önemli bir Roma kültürüne dönüştü¹³⁹.

Yenilmez bir Güneş Tanrısı olarak Mitra kültü kısa sürede Roma imparatorluğunun dört bir yanına yayıldı. Bilhassa Roma lejyonları, M.Ö. I. yüzyıldan M.S. V. yüzyıla kadar Mitra kültürünün muazzam popülaritesini ayakta tuttular. Zira Mitra yenilmez bir soylu savaşçı olması sebebiyle lejyonerler tarafından rol model sayılmıştı. Bu bağlamda, Filistin'den Kuzey Afrika'ya, Avrupa'dan Britanya Adaları'na, Roma imparatorluğunun her tarafında Mitra adına tapınaklar inşa edildi. Diğer emsalleri gibi, Mitra kültü de gizlilik ilkesini prensip edindi ve sadece kendi müntesiplerine ifşa edilen bir inanç olarak kaldı. Öte yandan, II. yüzyıldan itibaren yükselmekte olan Hıristiyanlık dini Mitra kültürünü kendisine karşı en büyük rakiplerden birisi olarak gördü. Nitekim Hıristiyanların sayısı arttıkça Mitra kültürünü hedef alan hücumlar çoğaldı. Nihayet V. yüzyılda, öteki emsalleri gibi Mitra tapınakları da yerle bir edildi ve bunların yerini Hıristiyan kiliseleri aldı¹⁴⁰.

Mitra kültü ayin olgusuna büyük önem verirdi. Külte ilişkin ayinler gizli tapınaklarda, mağaralarda ve yeraltı mabetlerinde icra edilirdi. Kültün kâhinleri, Pazar günleri ve her yıl 25 Ocak tarihinde ilahîler, çan sesleri ve mumlar eşliğinde özel ayinler düzenlerlerdi. Mitra'yı onurlandırmak amacıyla kurban edilen boğanın eti, ekmek, su ve şarapla birlikte yenir, böylece bu merasime iştirak edenlerin Mitra'nın ulûhiyetinden ve ebediyetinden kendi bedenleri namına nasipleneceklerine inanılırdı. Diğer bir söyleyişle, Mitra kültü taraftarları ilahın kanını içip etini yemekle hesap gününe kadar gökyüzünde Mitra ile birlikte ikamet edeceklerini düşünürlerdi.

¹³⁹ Payam Nabarz, *The Mysteries of Mithras: The Pagan Belief That Shaped the Christian World*, Rochester 2005, s. 1-11.

¹⁴⁰ P. Nabarz, *The Mysteries of Mithras*, s. 11-13; Mitra kültü hakkında ayrıca bk. J. Godwin, *Mystery Religion*, s. 98 vd; Roger Beck, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*, Oxford University Press 2006.

Mezhebe girebilmek için Mitra kültü kâhinlerince vaftiz edilmek şarttı. Vaftiz edilip tarikata katılanlar kurtulacaklardı. Bunu yapmayanların ise kurtuluş umudu yoktu. İnanişâ göre, Mitra yeryüzüne yeniden dönecek, kendisine iman edenleri takdis edecek ve dünyaya onların varis olmalarını sağlayacaktı. Zira Mitra, gökte ikamet eden yaratıcı kudret ile insanlar arasında aracılık yapan bir şefaataçiydi¹⁴¹.

Eski Akdeniz havzasında ve oldukça geniş bir coğrafi alanda popülerlik kazanıp tapım gören öteki bir kült, Ana Tanrıça (Cybele) kültüydü. İnsanların Ana Tanrıça kültüne adandıklarına dair en eski kanıtlar M.Ö. ilk bin yıla kadar gitmektedir. Bu kült, diğer emsalleri gibi, paganizmin tüm versiyonlarıyla birlikte tarihe karıştığı M.S. V. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştü. Ana Tanrıça kültü, özellikle Yunanistan ve Roma kökenli ilahilerde, şiirlerde ve dinî yapılar da zikredilmişti. Ne var ki, kültün asıl ana vatanı Anadolu'ydu. Zira Ana Tanrıça kültünün karakteri ve özellikleri bilhassa Frigya bölgesinde şekillenmişti. Buradan yayılan kült, birçok takipçi bularak zamanla Avrupa, Anadolu ve Kuzey Afrika'yı içine alan engin bir coğrafi alanı kaplamıştı. Ana Tanrıça kültünün Cybele ismi ile özdeşleştirilmesi geleneğine ilişkin en eski kanıtlar ise M.Ö. VII. yüzyıla aittir. Cybele adı, bilindiği kadarıyla ilk defa olarak bu yüzyıldan kalma bir Frig yazıtında geçmişti. Nitekim Cybele burada Frig dilinde "Ana" manasına gelen "Matar" kelimesiyle anılmıştı¹⁴².

Mısır mitolojisinde Horus'un babası sayılan ve yüzyıllar boyunca halk nezdinde popülerliğini sürdüren Osiris, Akdeniz havzasında oldukça geniş bir alanda varlığını hissettiren Mısır merkezli bir kült inanişının ana figürüydü. Mitolojiye göre, kardeşi Seth tarafından öldürülen Osiris, eşi İzis'in Seth karşısında verdiği çileli bir mücadelenin neticesinde yeniden dirilmişti. İnanişâ göre, dirilen Osiris kendisine iman edenleri kurduğu krallığa kabul edecekti. Bu krallıkta yer alma şerefine nail olanlar diledikleri her şeye ulaşabileceklerdi. Osiris, bu yönüyle ölümden sonra üçüncü gün dirilen bir Kurtarıcı'ydı. Müminler, Osiris adına kesilen kurbanı birlikte yerler, böylece onun yaşamına iştirak etmiş olurlardı. Osiris kültü kısa sürede Roma, Yunanistan ve Anadolu'da da yayılmış ve geniş kitleler için kurtuluş umuduna dönüşmüştü¹⁴³.

¹⁴¹ M. Çelik, "Sır Dinleri", s. 215-216.

¹⁴² Lynn E. Roller, *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, University of California Press 1999, (giriş kısmı); Giulia Sfameni Gasparro, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Brill: Leiden 1985, s. 1-5.

¹⁴³ M. Çelik, "Sır Dinleri", s. 217-218

Eski Akdeniz havzası, başka bazı ilahların adlarıyla özdeşleştirilen diğer bir takım sırlı kült inanışlarına da ev sahipliği yapmıştı. Araştırmacılar, taşıdıkları müşterek karakter özelliklerini yorumlayarak sırlı kült inanışlarının bazı ortak yönlerini tespit etmişlerdir. Buna göre:

- Sır kültleri, gizlilik prensibini esas edinmişlerdi. Öğrenci ya da üyelerin kendi kişisel deneyimlerini dışarıya ifşa etmeleri yasaktı.
- Sır kültleri, üyelerine ya da öğrencilerine onların durumlarının bu dünyada ya da ölüm sonrasında iyileşeceği sözünü vermişlerdi.
- Üyeler/öğrenciler, ilahlarla özel bir ilişki kurmalarıyla beraber bazı nimetleri toplamaya başlayacaklardı.
- Sır kültleri, resmî inançla ya da yerel nitelikli dinlerle rekabet amacı taşıyan alternatif yollar olmaktan ziyade, kimi zaman bu inançları manevî açıdan desteklemeye/tamamlamaya yönelik bir yapıda ortaya çıkmışlardı –ki bu sebeple “din” şeklinde değil, “kült” diye tanımlanmaları daha doğru kabul edilmektedir.
- Sır kültleri çeşitli mitler etrafında şekillenmişlerdi.
- Sır dinlerinin kurtarıcıları ilahî tabiata ve kökene sahiplerdi.
- Sır dinlerinin kurtarıcıları mucizevî şekilde doğmuş, düşmanlarınca öldürülmüş ve üçüncü gün dirilerek göğe yükselmişlerdi
- Sır dinlerinin tümünde kurtarıcı ilahın eti ile kanı, onun adına kurban edilen hayvanın eti ve kanı ile sembolize edilmiş, bunun yanında genellikle ekmek, su ve şarap gibi öğeler de kullanılmıştı.
- Sır dinlerinde vaftiz olgusu kurtuluşa erişebilmek için şart-vesile sayılmıştı.
- Sır dinlerinin ilahlarından bazısının yeryüzüne döneceğine, kendisine inananları takdis edeceğine ve dünyada barışı sağlayacağına inanılırdı.
- Sır dinlerinin ilahları, genellikle yaratıcı ile insanlar arasında aracı gibi görülmüşlerdi¹⁴⁴.

¹⁴⁴ S. I. Johnston, “Mysteries”, s. 98-99; M. Çelik, “Sır Dinleri”, s. 223; Ayrıca bk. Fuat Aydın, “Sır Dinlerinde Kurtuluş”, s. 190; Görüldüğü gibi, Sır dinlerine ilişkin inanç ve uygulamalar ile Hıristiyanlık dininin inanç ve uygulamaları arasında önemli paralellikler bulunmaktadır. Bu takdirde, Sır dinlerine ait ve yukarıda bahsi yapılan kabullerin Hıristiyanlık dinine sirayet etmiş olabileceği ihtimali ister istemez akla gelmektedir –ki Hıristiyanlık tarihindeki en önemli şahsiyet olan Pavlus’un memleketi ve yetiştiği yer olan Tarsus’ta da bu kültlerin önemli oranda yaygın bir dinî gelenek olarak benimsendiğine dikkat çekilmektedir. Bu hususta bk. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları: Ankara 2004, s. 97.

4. Yahudilik

İsrailoğulları kavminin ve Yahudiliğin kökeni, Yahudi geleneği tarafından İbranîlerin atası ve ilk monoteist olarak kabul edilen İbrahim'e dayandırılmaktadır. İnanişaya göre, İsrailoğulları Levi soyundan Musa'nın önderliğinde Mısır'daki kölelik yaşamından kurtarılmış ve Tanrı'yla ahitleşerek Tevrat'ı almıştı. Bu ahitle birlikte İsrailoğullarına İbrahim'e vaat edildiği gibi Kenan topraklarını mülk edinme ve Tanrı'nın has kavmi olma ayrıcalığı bahşedilmişti¹⁴⁵.

Musa'nın ardından Yeşu önderliğinde Kenan topraklarına yerleşen Yahudiler, "Hâkimler Dönemi" tabir edilen sürecin ardından "Krallık Dönemi"ni tevarüs etmişler; bu süreçte Saul, Davut ve Süleyman'ın yönetimi altında Yaruşalim'i ele geçirmek ve Mabet'i inşa etmek kabilinden Yahudi tarihi açısından büyük önemi bulunan faaliyetlerde bulunmuşlardı. İsrail Devleti, Süleyman'ın ardından ikiye bölünmüştü. Kuzeydeki İsrail Krallığı Asurlular tarafından yıkılmış ve halkı sürgün edilmişti (M.Ö. 722). Güneydeki Yahuda Krallığı ise bundan bir buçuk asır sonra Babil Devleti tarafından tarihe mâl edilmişti. Babil'in Pers kralı Kiros'a yenilmesiyle birlikte (M.Ö. 538), Persler tarafından Yahudilere Filistin'e dönme fırsatı tanınmıştı. "İkinci Tapınak Dönemi" tabir edilen bu süreç M. 70 yılına dek sürmüş ve Yaruşalim'de ikinci defa inşa edilen Süleyman Mabedi bu kez Romalılar tarafından tahrip edilmişti¹⁴⁶.

Monoteist bir dine sahip olan Yahudiler, Romalı General Pompeius Magnus'un M.Ö. 63 yılında Yaruşalim'i ele geçirmesiyle neticelenen askerî seferi vesilesiyle Paganist inanişaya mensup Romalılara tabi olmuşlardı. Yahudiler, Paganist inançların egemen olduğu Roma dünyasında tek tanrı inancına dayanan monoteist akideyi temsil etmişlerdi. Yahudilik, Romalıların farklı dinlere karşı gösterdikleri geleneksel hoşgörü politikası çerçevesinde Iulius Caesar tarafından yasal bir din olarak tanınmış ve Yahudilere kendi inanç ve geleneklerini özgürce sürdürme hakkı bahşedilmişti. Nihayet, Augustus Octavian döneminde M.Ö. 40 yılında Hirodes Yahudi Kralı olarak atanmıştı¹⁴⁷.

Nasıralı İsa bir Yahudi idi ve Roma egemenliği altında bulunan Yahudi bir coğrafyada, yani Filistin'de doğmuştu. Bununla birlikte, İsa'nın yaşadığı dönemde Yahudilik inancı bünyesinde farklı gruplar peyda olmuştu. Bunların en

¹⁴⁵ Salima Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 21-22.

¹⁴⁶ S. L. Gürkan, *Yahudilik*, s. 22-25; Ayrıca bk. M. Eliade, *Dinsel İnançlar*, s. 288 vd.

¹⁴⁷ E. Marry Smalwood, *The Jews Under Roman Rule*, Brill: Leiden 1976, s. 539.

önemlilerinden Saddukîler, en büyük rakipleri olan Ferisiler ile “sözlü yasa”nın geçerliliği konusunda ihtilaf yaşıyorlardı. Bu anlaşmazlık, zamanla sosyal ve politik açılardan olduğu kadar, dinî uygulamalar bağlamında da farklı bakış açıları ortaya çıkarmıştı. Sözlü yasayı kabul etmeyen Saddukîler, yeni düşünce ve gelişmeler karşısında kutsal yazıların yorumlanması için yorumcu, bilge ya da hahamlardan ibaret sınıflara ihtiyaç görmüyorlardı. Saddukîlik mezhebi, Yüksek Rahip’in liderliğinde *Kitab-ı Mukaddes* ve Tapınak’ı merkeze yerleştiren bir anlayışa sahipti. Bununla beraber, Saddukîler kendilerini o zamanlar mevcut *status quo*’nun savunmacıları sayıyorlardı. Dolayısıyla, Saddukîlerin işgalci Romalılar ile yakın ilişki içinde buldukları düşünülmektedir¹⁴⁸. Öte yandan, Hıristiyanlığın kutsal metinlerinde ismi sıklıkla anılan Ferisîler, Musa Şeriatı’na riayet konusunda titizlik gösteren, ölümden sonra dirilişe ve kıyamet gününe inanan ve yazılı olduğu kadar sözlü yasaya da bağlılıklarıyla bilinen bir Yahudilik mezhebinin taraftarlarıydı. Yazılı Tora’yı olduğu kadar sözlü gelenekleri de kabul eden Ferisîler, sözlü yasa uzmanlığında seçkinleşmiş liderlere sahiplerdi. Onların Tapınak hizmetlerinde özel bazı görevleri vardı ve Saddukîlerin aksine rahiplik ve Tapınak onlar için nispeten daha tali bir konumdaydı. Çünkü rahipler, Ferisîler için ruhsal rehber olmaktan ziyade Tapınak kurbanlarını icra eden ve Tapınak’ın bakımını yürüten memurlardı; inanç meselelerinde yegâne otorite değillerdi. Ferisîlere göre, Yahudilik dininin savunucuları kendileriydi. Onlar, ayrıca Roma işgaline düşmanlıkları açısından da Saddukîlerden ayrılırlardı¹⁴⁹.

M. I. yüzyılın başladığı sıralarda, milliyetçi hisleriyle ya da baskın münzevi özellikleriyle ön plana çıkan başka Yahudi mezhepleri de vardı. Nitekim İsa’nın takipçileri olan Nasranîleri de I. yüzyıl ortalarından itibaren söz konusu Yahudi gruplarla birlikte mütalaa etmek mümkün gözükmemektedir.

II. HİRİSİYANLIĞIN DOĞUŞU ve YAYILIŞI

Evvelce belirtildiği gibi, Hıristiyanlık Romalılarca kontrol edilen Filistin sahasında ortaya çıkmış ve buradan yayılmıştı. Hıristiyanlık tarihinde karşımıza çıkan en önemli iki figürden birisi Nasıralı İsa, diğeri ise Tarsuslu Pavlus’tu. Bu yüzden, Hıristiyanlık hakkındaki bahislere bu iki isimle birlikte başlamak gerekir.

¹⁴⁸ Hyam Maccoby, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*, London 1986, s. 19.

¹⁴⁹ Bu bağlamdaki değerlendirmeler için bk. H. Maccoby, *Paul and the Invention of Christianity*, s. 19-28.

Nasıralı İsa hakkında bilgi veren en eski yazılı kaynaklar, bugün Hıristiyanlık dünyasında *Yeni Ahit* adı altında kutsal kabul edilen kitaptaki İncil metinleridir. Gerçi bazı Pagan kaynaklarından, çeşitli Yahudi rivayetlerinden ya da resmi Hıristiyanlık görüşünün “apokrif” saydığı öteki bazı İncillerden hareketle de İsa’ya ilişkin bir takım bilgilere ulaşmak mümkündür. Bununla birlikte, Pagan yazarların İsa’ya ilişkin bildirimleri geç dönemlere ilişkin olduğu kadar yüzeysel ve çoğu kez fazlasıyla bulanıktır. Yahudi rivayetleri, daha ziyade resmi Hıristiyanlık kabullerine karşı polemik oluşturabilme endişesinden kaynaklanmıştır. Kimi zaman kendi içinde tutarlılık yansıtan apokrif metinler ise biri birleriyle kıyaslanmak suretiyle ve bir bütün olarak değerlendirildiklerinde, sağlıklı bir İsa tasviri sunmaktan önemli ölçüde yoksun kalmışlardır. Doğrusu, *Yeni Ahit* kitabında yer alan İncillerin de İsa hakkında tamamıyla tutarlı bir sunum yaptıkları söylenemez. Ne var ki, kronoloji açısından en eski İnciller bunlardır ve bu yüzden bilimsel yönden “Kanonik” İnciller öncelikli bir öneme sahiptir.

1. İsa-Mesih ve Dinî-Tarihî Misyonu

Yeni Ahit kitabında yer alan “Kanonik” İnciller, Matta, Markos, Luka ve Yuhanna isimlerini taşır. Hıristiyanlık geleneğine göre, Matta ile Yuhanna İncilleri İsa’nın havarilerinden Matta ve Yuhanna, Markos İncili İsa’nın baş havarisi Petrus’un öğrencisi Markos, Luka İncili ise aşağıda tanıyacağımız Pavlus’un öğrencisi Luka tarafından yazılmıştır. Buna karşın, İnciller üzerinde yüzyıllardır süregelen araştırmalar, söz konusu İncillerin aslında ne İsa’ya, ne de İsa zamanında yaşanan hadiselerle tanık kimselerce derlenmediklerini ortaya koymuştur. Bu yüzden, İncillerin İsa’ya ilişkin anlatımları bilimsel açıdan ancak “rivayet” hükmündedir.

Matta İncili, İsa’nın Davut üzerinden İbrahim ve İshak’a kadar uzanan bir soya mensup olduğunu öne sürmüştür. Luka, O’nun İbrahim, İshak ve Davut üzerinden Âdem’e kadar uzanan bir soydan geldiğini düşünür. Luka’ya göre, yaşamı sırasında İsa’nın Yusuf’un oğlu olduğu şeklinde bazı görüşler de mevcuttu. Böylece, İsa’nın her halükarda Yahudi bir nesebe sahip olduğu söylenmiştir. Yuhanna İncili de İsa’yı bir Yahudi olarak gösterir. Buna karşın, Yuhanna İncili İsa’nın ilahî olduğu düşünülen yönünü ön plana alarak söze başlamıştır. Yuhanna, başlangıçtan itibaren mevcut ve (aslında) Tanrı(ile birlikte var) olduğunu öne sürdüğü bir Söz’e dikkat

çekmiş ve bu Söz'ün/Tanrı'nın insan (İsa-Mesih) şeklinde dünyaya geldiğini ima etmiştir¹⁵⁰.

Matta ile Luka'ya göre, Nasıralı İsa Meryem adındaki bakire bir kadından; bir meleğin bu kadını müjdelemesi üzerine ya da bu kadının nişanlısı (veya kocası) Yusuf'a ifşa edilen bildirimden ardından mucizevî biçimde babasız doğmuştu¹⁵¹. Her iki İncil de İsa'nın Celile'deki Beytlehem'de doğduğunu söylemişlerdir¹⁵². Bununla birlikte, Markos İncili O'nun Nasıra şehrinden gelerek görevine başladığını söylerken¹⁵³, Yuhanna konuya ilişkin herhangi bir bildirimde bulunmamıştır.

Matta'ya göre, gökte gördükleri yıldızdan hareketle İsa'nın doğumunu anladıklarını söyleyen bazı yıldız bilimciler Kudüs'e gelirler ve "Yahudiler Kralı" tabir ettikleri çocuğu aramaya başlarlar. Ancak bu yaptıkları, hem bölgeyi yönetmekte olan Hiodes adlı kral üzerinde, hem de Kudüs halkı arasında tedirginliğe sebep olur. Hiodes, bunun üzerine, Yahudilerce beklenmekte olan Mesih'in nerede doğacağına dair bir araştırma yapar. Yıldız bilimciler ise bu sırada Doğuda gördükleri yıldızı takip ederek İsa'yı bulurlar ve O'na tazimde bulunurlar. Fakat bir melek, Meryem'in nişanlısı Yusuf'a görünerek Hiodes'in öldürtmek amacıyla çocuğu aratacağını bildirir ve Mısır'a kaçmalarının uygun olacağını söyler. Bunun üzerine Mısır'a kaçan aile, Hiodes'in ölümüne dek orada kalır. Bu arada, Hiodes'in Beytlehem ve yöresinde bulunan iki yaşındaki ve daha küçük yaştaki tüm erkek çocukları öldürttüğü rivayet edilir¹⁵⁴. Matta İncili'nin bu öykü vesilesiyle aktardığı bilgilerin, İsa'nın Yahudilerce beklenen kişi olduğuna ve O'nun "Yahudilerin Kralı" sıfatıyla hareket edeceğine yönelik sonraki bildirimlere hazırlık niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.

İsa'nın yaşamının bu dönemi hakkında Luka İncili'nde de şöyle bir rivayet mevcuttur: İsa'nın doğumu bir melek aracılığıyla Beytlehem yöresindeki bazı çobanlara bildirilir. Meleğin yönlendirmesiyle çocuğu bulan bu çobanlar, Tanrı'yı yüceltip överler. Sonra, ailesi tarafından Kudüs'e götürülen İsa, Yahudiler arasında adet olduğu üzere sekizinci günde sünnet edilerek Yahudi Şeriatı uyarınca ve ilk erkek çocuk olması sebebiyle Rabbe adanır. Nitekim o esnada Kudüs'te bulunan ve Mesih'in gelişini bekledikleri rivayet edilen Simon adında bir adam ile Anna

¹⁵⁰ Mt, 1: 1-17; Lk, 3: 23-38; Yuh, 1: 1-2, 14, 4: 9.

¹⁵¹ Mt, 1: 18-25; Lk, 1: 26-38.

¹⁵² Mt, 2: 1-12; Lk, 2: 4-7.

¹⁵³ Mk, 1: 9.

¹⁵⁴ Mt, 2: 1-18.

ismindeki bir hanım İsa'yı bulurlar ve beklenen kişinin O olduğuna tanıklık ederler¹⁵⁵. Böylece, Luka İncili'nin de İsa'yı Yahudilerce beklenen birisi olarak takdim ettiği anlaşılmaktadır. Luka İncili'nde geçen bu rivayet, ayrıca, İsa'nın Yahudi Şeriat ve geleneklerine bağlı bir aile tarafından ve Yahudi bir müfredat altında yetiştirildiğine de işaret etmektedir.

İncillerin İsa'nın yaşamı hakkında bundan sonraki aşamada verdikleri en önemli bilgi, O'nun Yahya tarafından Şeria Irmağı'nda vaftiz edilmesidir. Vaftizci Yahya diye anılan bir münzevinin uzun süredir beklenmekte olan Mesih'in gelişini Yahudilere müjdelemekte olduğu, dört İncil metninin de müşterek bildirimidir¹⁵⁶. Matta ile Markos, İsa'nın Celile'den gelerek Yahya'nın eliyle vaftiz olduğunu söylemişlerdir¹⁵⁷. Çünkü Matta, Mısır'da bulunduğunu evvelce söylediğimiz ailenin bir melek tarafından Hirodes'in ölümünden haberdar edildiğini, Yusuf'un da bunun üzerine geri dönerek Nasıra'ya yerleştiğini öne sürmüştür¹⁵⁸. Nitekim Luka'ya göre, İsa Nasıra'da büyümüştü. Fakat O, ailesinin her yıl Fısıh Bayramı sırasında yaptığı Kudüs ziyaretlerinden birisinde ve henüz on iki yaşlarında bir ara kaybolmuştu. Rivayete göre, ailesi endişeli bir arayışın sonrasında İsa'yı Tapınak'ta bulur. İsa zekâsı sayesinde Tapınak'taki din bilginleri ile diyalog kurmuştur. Aile buradan hep birlikte yeniden Nasıra'ya döner ve İsa da Nasıra'da büyür. Bu anlatıma göre, Luka tarafından açıkça söylenmemiş olsa da, muhtemelen Luka İncili de İsa'nın vaftiz olmaya Nasıra'dan geldiği kanaatindedir¹⁵⁹. Sonuç olarak, yukarıdaki ifadelerden İsa'nın Yahudi geleneklerine bağlı bir aile tarafından ve Yahudi bir müfredat altında yetiştirildiğine bir kez daha tanık oluyor ve O'nun daha çocuk iken Yahudi Şeriatı ile oldukça ilgili birisi olduğunu anlıyoruz.

Rivayete göre, vaftiz olması İsa'nın yaşamında önemli bir kırılma noktası yaratır. Çünkü Yahya eliyle vaftiz edilmesinin akabinde, Tanrı'nın ruhu güvercin gibi inerek İsa'nın üzerine konar. Sonra, gökten gelen bir ses, "Oğlum budur, O'ndan hoşnudum" der¹⁶⁰. Anlaşıldığı kadarıyla, bu hadise ile birlikte Tanrı İsa'yı seçmiştir.

¹⁵⁵ Lk, 2: 8-40.

¹⁵⁶ Mk, 3: 1-12; Mk, 1: 1-8; Lk, 1: 5-25; Yuh, 1: 6-8; 15-16.

¹⁵⁷ Mk, 3: 13; Mk, 1: 9.

¹⁵⁸ Mt, 2: 19-23.

¹⁵⁹ Lk, 2: 41-52, 3: 21-22; İsa'nın vaftizi için ayrıca bk. Yuh, 1: 29-34 (İsa'nın nereden geldiği konusunda sessizdir).

¹⁶⁰ Mt, 3: 16-17; Mk, 1: 10-11; Lk, 3: 21-22; Yuh, 1: 29-34 (bu sonuncusu, hadiseyi Yahya'nın tanıklığı üzerinden anlatır).

Nitekim bundan sonra İsa'nın artık mesajını ve öğretilerini yaymaya başladığı söylenebilir.

İsa'nın bu esnada kendisine öğrenci ve yardımcı olmaları için on iki kişiden müteşekkil bir Yahudi topluluğu (havariler) seçtiğini görürüz. Rivayete göre, öğrencileriyle birlikte Yahudilerce iskân edilen bölgeleri dolaşmakta olan İsa, çeşitli köy ve kasabaları ziyaret eder; öğretilerini hem öğrencilerine hem de diğer Yahudilere anlatır ve açıklar. Bu sırada önemli mucizeler gösterir. O kadar ki, bu yüzden Yahudi kalabalıklar üzerinde büyük bir tesir yaratır; namı tüm bölgeye ve hatta Grek asıllı bazıları arasında bile yayılır. Sonrasında Kudüs'e giren İsa, burada geniş bir halk kitlesince ve tezahüratlar eşliğinde karşılanır. Kudüs'te de bir müddet halkın ıslahına uğraşır; özellikle Yahudi din bilginleriyle, onların Musa Şeriatı'nı bilerek yanlış yorumlamaları ve halkı aldatmaları gibi gerekçelerle şiddetli bir mücadeleye tutuşur. Bunun sonucu olarak, öğrencileri ile Fıstık Bayramı münasebetiyle yediği son akşam yemeğinin ardından tutuklanır¹⁶¹. Bu bağlamda, yaşayan İsa Yahudi ulusu ile meşgul ve Yahudi Şeriatı'na ve geleneğine dair meselelerle iştiğal eden birisidir. İsa'nın mesajını yaymaya başlamasından tutuklanmasına kadar ne kadar bir zaman geçtiği konusunda herhangi bir aktarılmış bilgi yoktur. Ancak genel kanaat, bu sürenin 1 ile 3 yıl kadar olduğu yönündedir.

İsa'nın tutuklanması, dört İncil tarafından da Yahuda İskaryot adlı havarisinin ihaneti ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre, Yahudi baş kâhinler ile halkın ileri gelenleri, kendilerine karşı açıkça mücadeleye kalkışan ve Yahudi halk üzerinde büyük bir şöhret kazanan İsa'yı hile ile tutuklayıp öldürmek amacıyla bir düzen tertip ederler. Yahuda İskaryot'a İsa'yı ele vermesi karşılığında para ödenir. İsa ile diğer öğrencileri ise akşam yemeğinin ardından Zeytin Dağı'na çıkmışlardır. İsa, burada bulunduğu bir sırada Yahuda'nın ihaneti sonucunda yakalanır ve tutuklanır.

Bundan sonraki rivayetler, İsa'nın Yahudi Yüksek Kurulu'nun önünde ve Yahudi yetkililerce sorgulandığını söyler. İsa, dört İncil'e göre, sorgu sırasında Tanrı'nın Oğlu, Yahudilerin Kralı ve beklenen Mesih olduğu yönünde bazı açıklamalarda bulunur. Bu sebeple, O'na karşı bir anda büyük bir öfke seli yükselir. Gelenekçi Yahudiler O'nu yalancılıkla, sahte peygamberlikle ve Allah'a karşı iftirada bulunmakla suçlarlar. Yaşanan kargaşa esnasında tartaklanan İsa, sonrasında bölgeyi yönetmekte olan Roma Valisi Pontius Pilatus'un huzuruna çıkarılır.

¹⁶¹ Krş. Mt, 4: 12-26: 45; Mk, 1: 9-14: 41; Lk, 4: 14-22: 45; Yuh, 1: 35-17: 26.

Yahudiler, Pilatus'tan İsa'nın katlini talep ederler. Pilatus ise buna taraftar değildir. Çünkü İsa'yı bizzat sorgulamış ve O'nun öldürülmesini gerektirecek herhangi bir suç bulamamıştır. Buna rağmen, Pilatus, Yahudi kalabalık arasında kargaşanın büyümesinden çekinir. Yahudilerin ısrarlı taleplerine bu yüzden boyun eğer ve çarmıha gerilmek üzere İsa'yı askerlerine teslim eder. Böylece, İsa Romalı askerler tarafından ve çarmıha gerilerek öldürülür¹⁶².

Ölen İsa, İncillerin bir sonraki aşamadaki rivayetlerine göre, üçüncü gün dirilir; öğrencilerine görünür, gökte ve yerde tüm yetkinin kendisine verildiğini söyler, öğretilerini yaymak üzere öğrencilerini bütün uluslara yollar ve nihayet göğe alınır¹⁶³. Dört İncil metninin kabataslak okunması neticesinde İsa'nın yaşamını bu şekilde hulasa etmek mümkündür.

Dört İncil'in kesin olarak vurguladıkları bir rivayete göre, Nasıralı İsa öncelikle Yahudilerin bazıları tarafından uzun süredir beklenen Mesih'tir. Gerçi İnciller, "Mesihlik" kavramının ne manaya geldiğini tam olarak açıklamış değildir. Ancak bu ifadenin, hiç değilse İsa'ya iman eden Yahudiler tarafından, İsa'nın Yahudiliği olgusu içinde tanımlandığı söylenebilir. Çünkü İsa, İncil rivayetlerinde Yahudilere vaat edilmiş bir Kral, halkını günahlardan kurtaracak bir lider ve İsrail'i gütmesi beklenen bir peygamber olarak resmedilmiştir. Gerçekten, yaşamı sırasında İsa'ya iman eden Yahudilerin O'nun bu vasıfları haiz bir kimse olduğu kanaatini paylaştıkları görülür. Hatta bu nitelikleri taşıdığını İsa da kendi söylemlerinde bizzat dile getirmiştir¹⁶⁴.

Yeni Ahit İncil metinlerinden İsa'nın peygamber olduğuna dair bir rivayet geleneği oldukça vurgulu bir biçimde yansımıştır. İsa'nın sözlerine ya da yaşamı sırasında O'na tanıklık eden Yahudilerin İsa'yı yorumlama biçimlerine baktığımızda, İsa'nın Tanrı tarafından seçilmiş bir elçi ve görevlendirilmiş bir peygamber olduğu anlamını veren birçok pasaja rastlarız. Örneğin, İsa'nın şöyle söylediği rivayet edilmiştir:

¹⁶² Krş. Mt, 26: 3-27; 56; Mk, 14: 1-15; 41; Lk, 22: 1-26; 49; Yuh, 18: 1-19; 37 (Yukarıda söz konusu edilmeyen bazı detaylarda kimi farklılıklar da mevcuttur).

¹⁶³ Mt, 29: 1-20; Mk, 16: 1-20; Lk, 24: 1-53; Yuh, 20: 1-21; 25.

¹⁶⁴ Örneğin bk. Mt, 1: 21, 2: 1-2, 2: 6, 21: 5, 27: 11, 27: 37; Mr, 11: 9-10; Lk, 3: 15, 19: 38, 23: 3, 23: 35-37; Yuh, 1: 20-21 (Kendisinin beklenen peygamber olmadığını beyan edip İsa'ya işaret eden Yahya'nın ağzından), 1: 24-26 (Yahya'nın ağzından), 1: 45, 1: 49, 4: 19, 4: 25-26, 5: 46, 7: 41, 9: 22, 12: 12-15, 18: 33-37, 19: 19.

“(Havarilerine hitaben) sizi kabul eden beni kabul etmiş olur. Beni kabul eden de beni göndereni kabul etmiş olur. Bir peygamberi peygamber olduğu için kabul eden, peygambere yaraşan bir ödül alacaktır¹⁶⁵.”

Kendisine iman etmeyen ve O’nunla mücadeleye kalkışan Yahudilere karşı İsa’nın şu sözlerle sitem ettiği bildirilmiştir:

“Bir peygamber, kendi memleketinden ve evinden başka yerde hor görülmez¹⁶⁶.”

“Ama şimdi beni, Tanrı’dan işittiği gerçeği sizlere bildireni öldürmek istiyorsunuz¹⁶⁷.”

İncil metinlerinin arkasında bulunan çok baskın rivayet gelenekleri, İsa’nın Musa Şeriatı ile Tevrat hakkındaki derin bilgisine tanıklık etmiştir¹⁶⁸. Zaten O’na “öğretmen”, “muallim”, “üstat” veya “rabbi” gibi tabirler kullanılarak hitap edilmesi temelde bu durumun bir sonucudur. Aynı bağlamda, İsa Tevrat’ın hükümlerine ve peygamberlerine iman halindedir¹⁶⁹. O kadar ki, İsa Musa’nın Şeriatı’nı tüm Yahudileri şaşkırtacak bir yetkinlikle açıklayıp yorumlamış ve kesin dille onaylamıştır. Matta İncili’nin şu meşhur pasajı, İsa’nın Musa Şeriatı’na dair düşünce ve görüşlerini şüpheye mahal bırakmayacak bir suretle aktarmıştır:

“Kutsal Yasa’yı (Musa Şeriatı’nı) ve (*Eski Ahit*’te ismi geçen) peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim. Size doğrusunu söyleyeyim, yer ve gök ortadan kalkmadan, her şey gerçekleşmeden, Kutsal Yasa’dan ufacık bir harf ya da bir nokta bile yok olmayacak. Bu nedenle, (Musa vasıtasıyla bildirilen Kutsal Şeriat’ta geçen) bu buyrukların en küçüğünden birini kim çiğner ve başkalarına öyle

¹⁶⁵ Mt, 10: 40-41.

¹⁶⁶ Mt, 13: 57; Mr, 6: 4; Lk, 4: 24; Yuh, 4: 44.

¹⁶⁷ Yuh, 8: 40.

¹⁶⁸ Konuya ilişkin onlarca delil arasından örneğin bk. Yuh, 7: 15, 8: 17.

¹⁶⁹ Mt, 4: 10, 7: 12, 22: 34-40, 23: 1-3, 23: 23; Mk, 12: 28-33; Lk, 4: 4, 4: 8-12; Yuh, 7: 19, 7: 38.

öğretirse, Göklerin Egemenliği'nde en küçük sayılacak. Ama bu buyrukları kim yerine getirir ve başkalarına öğretirse, Göklerin Egemenliği'nde büyük sayılacak¹⁷⁰.”

İsa, başka bir örnekte, kendisine Musa'nın yazıları hakkında sorular yönelten ve Saddukîlik mezhebine mensubiyetlerine işaret edilen bazı Yahudilere şöyle söyleyerek açıklama yapmıştır:

“Siz Kutsal Yazıları (Tevrat'ı) ve Tanrı'nın gücünü bilmediğiniz için yanılıyorsunuz¹⁷¹.”

Bununla birlikte, İsa'nın bazı durumlarda Musa Şeriatı ve yerleşik Yahudi adetleri hakkında gelenekçi Yahudiler ile ters düşen ve onlar tarafından şüpheyile karşılanan bazı açıklamalarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, İsa önemli bir Yahudi ritüeli olan Şabat'ı reddetmemiş, fakat bu ritüelin çağdaş Yahudi âlimlerce yanlış yorumlandığını öne sürmüştür¹⁷². Örneğin, İsa günahkâr oldukları kabul edilen bazı kimselerle aynı sofrayı paylaşmış, bu yüzden Yahudi önderlerce eleştirilen ve geleneğe ters düştüğü anlaşılan bir davranış biçimi sergilemiştir¹⁷³. Örneğin, İsa zani bir kadının taşlanarak öldürülmesi cezasına karşı olduğunu ima etmiştir¹⁷⁴. İsa, ayrıca, Kudüs'teki Kutsal Tapınak'ın çağdaş Yahudilerce bir ibadethane olmaktan çıkarıldığı ve dünyevî bir ticaret mekânına dönüştürüldüğü iddiası gibi, doğrudan gelenekçi Yahudi önderleri itham eden bir takım kanaatlerini de dile getirmiştir¹⁷⁵. Bu bağlamda, İsa'nın gerek Musa Şeriatı, gerekse yerleşik gelenekler konusunda Yahudilerin bazı açılardan yanlış yorumlara sahip oldukları gibi bir düşünce taşıdığı hissedilmektedir. Gerçekten, Nasıralı İsa, dört İncil metinlerinde mevcut bir rivayet geleneğine göre, bilhassa Musa Şeriatı'nın Yahudi din adamları sınıfının elinde ve onların çıkarlarına göre adeta bir oyuncağa dönüştürüldüğü, bunun sonucunda şekilci bir dini anlayışın çok daha büyük önem taşıyan içeriğe tercih edildiği şeklinde bir görüşün sahibidir. Bu takdirde, *Yeni Ahit* İncil metinlerinde mevcut çok güçlü bir

¹⁷⁰ Mt, 5: 17-20, 7: 12, 19: 17-20.

¹⁷¹ Mt, 22: 29; Mk, 12: 24.

¹⁷² Mt, 12: 1-13; Mk, 2: 23-3: 3-5; Lk, 6: 1-11; Yuh, 5: 8-18, 7: 21-24, 9: 14-15.

¹⁷³ Mt, 9: 10-13; Mk, 2: 15-17; Lk, 5: 29-32.

¹⁷⁴ Yuh, 8: 1-11.

¹⁷⁵ Mt, 21: 13; Mk, 11: 17; Lk, 19: 46; Yuh, 2: 16.

rivayet geleneği, yaşayan İsa'nın Musa şeriatı'nı ortadan kaldırmak gibi bir amaca yönelmediğini, daha ziyade Musa şeriatı'nı orijinal ve saf olduğunu düşündüğü ilk şekline avdet ettirmeyi ve bu şeriatı bizzat Musa'nın yorumladığı biçimde yorumlamayı ölkü edindiğini söylemektedir¹⁷⁶:

“Bundan sonra İsa halka ve öğrencilerine şöyle seslendi: ‘Din bilginleri ve Ferisiler, Musa'nın kürsüsünde otururlar. Bu nedenle size söylediklerinin tümünü yapın ve yerine getirin, ama onların yaptıklarını yapmayın. Çünkü söyledikleri şeyleri kendileri yapmazlar’¹⁷⁷.”

Dört İncil metni, erken tarihlerden bugüne yansıttıkları çok güçlü bir rivayet geleneği vasıtasıyla, Nasıralı İsa'nın evrensel nitelikli herhangi bir hedef gütmendiğini ve bütün insanlık âlemiyle ilgili herhangi bir tasavvur geliştirmedeğini belirtmişlerdir. Gerçi bu olguyu destekleyen başka bir takım haricî deliller üzerinde durmak damümkündür. Örneğin, İsa'nın Roma ya da İran hükümdarlarıyla mücadeleye teşebbüs ettiğine ya da Anadolu, Avrupa ya da İran gibi sahalarda görüşlerini yaymaya çalıştığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Öte yandan, İsa'nın Pagan dünyasından tepki aldığı ya da yaşarken Akdeniz havzasında tanındığı çıkarımında bulunulabilecek hiçbir delil yoktur. Aksine, İsa'nın yaşamı esnasında sadece Yahudi coğrafyasını ve İsrailoğulları'nı ıslaha niyetlendiği bizzat “Kanonik” bildirimlerin dayandığı bazı rivayet geleneklerinden yeterince anlaşılmaktadır. şu iki meşhur cümleyi hatırlatalım:

“(İsa:) Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim¹⁷⁸.”

“(İsa:) Her zaman bütün Yahudiler'in toplandııkları havralarda ve tapınakta öğrettim¹⁷⁹.”

¹⁷⁶ Mt, 5: 21-5: 42, 15: 1-9, 19: 7-11.

¹⁷⁷ Mt, 23: 1-3.

¹⁷⁸ Mt, 15: 24; Ayrıca bk. Mt, 10: 17, 10: 23; Mk, 1: 38; Yuh, 1: 11, 1: 31, 1: 45, 4: 22.

¹⁷⁹ Yuh, 18: 20

Böylece, *Yeni Ahit* İncil metinlerinin; İsa'nın Mesihliğine, beşerliğine, peygamberliğine, Şeriat konusundaki uzmanlığına, Musa Şeriatı'nı onayladığına, nispeten reformist bir kişilik yansıttığına, yalnız İsrailoğulları'nın ıslahına uğraştığına ve bir ölçüde gelenekçi Yahudiler ile mücadele ettiğine tanıklık yapmışlardır, denilebilir. Buna karşın, aynı İncil metinleri daha küçük ölçekte de olsa bütün bu kabulleri tekzip edecek mahiyette başka bazı rivayetler de zikretmişlerdir. Ancak meselenin bu yönü başlı başına ayrı bir tartışma konusu olup çalışmamızla doğrudan ilişkili değildir.

2. Havariler Cemaati, Pavlus ve Yeni Misyonun Bölgede Yayılışı

Yeni Ahit İncilleri, Nasıralı İsa'nın Yahuda İskaryot adlı havarisinin ihaneti neticesinde tutuklandığını, fanatik bazı Yahudilerin ısrarlı talepleri yüzünden Roma valisi Pontius Pilatus'un emriyle çarmıha gerilerek öldürüldüğünü, bunun ardından dirildiğini, sonra öğrencilerine görüldüğünü, onları "öteki uluslara" gönderdiğini ve ardından göğe çıktığını öne sürmüşlerdi.

Bu aşamadan itibaren öykünün devamı, *Yeni Ahit* külliyatında İnciller'in hemen ardından başlayan Elçilerin İşleri kitabının konusudur. Bu kitabın, adına atfedilen İncil'in devamı mahiyetinde Luka tarafından yazıldığı düşünülür.

Elçilerin İşleri kitabına göre, Yahuda İskaryot istisnasıyla İsa'nın havarileri ölen ve dirilen İsa'dan aldıkları direktiflerin ardından Kudüs'e dönerler ve İsa'nın annesi Meryem, diğer bazı kadınlar ve İsa'nın kardeşleriyle birlikte kendilerini ibadete verirler¹⁸⁰ (1: 12-15). O sırada, İsa'nın çekirdek cemaati en az yüz yirmi kişiden oluşmaktadır. Çünkü İsa'nın baş havarisi Petrus, İsa'ya ihanet ettiği varsayılan Yahuda'nın akıbeti hakkında "yüz yirmi kardeşten oluşan bir topluluğa" hitaben söylevde bulunmuştur (1: 15-16). Rivayete göre, bu söylevin ardından havariler Yahuda İskaryot'un yerine Mattita'yı on ikinci havari olarak seçmişlerdir (1: 23-26).

Sonra, "bütün imanlıların bir arada buldukları" Pentikost günü büyük bir mucize gerçekleşir ve Kutsal Ruh bütün imanlıların üzerine iner. Böylece, "imanlıların hepsi" başka dillerle konuşma yetisi kazanırlar. Kudüs'te bulunan ve bu mucizeye tanıklık eden farklı bölge ve kültürlerden pek çok insan, "Celileli" bu topluluğun mucizevî şekilde başka dillerde konuşmaya başladıklarını görürler (2: 1-

¹⁸⁰ Metin içinde parantezle gösterilen atıfların tümü Elçilerin İşleri kitabına yapılmıştır.

12). Bu sırada on bir havariyle birlikte öne çıkan Petrus, bu insanlara ve hatta Kudüs'te bulunan herkese hitaben yüksek sesle bir konuşma yapar.

Petrus'un bu konuşması önemli mesajlar içermiştir. O, *Eski Ahit*'e yaptığı apokaliptik karakterli bir atfın ardından olağanüstü bir dönem yaşanmakta olduğuna işaret eder. Nitekim Kutsal Ruh'un inmesi ve İsa topluluğunun bütün dilleri konuşmaya başlaması bu durumu kanıtlamaktadır. Petrus, içinde buldukları bu dönemde birçok kişinin peygamberlikte bulunacağını ve görümler ile düşler göreceğini öne sürer (2: 14-21). Sonra, Nasıralı İsa'dan bahsetmeye başlayan Petrus, dinlemekte olan Yahudileri İsa'yı öldürdükleri gerekçesiyle itham eder. Petrus'a göre, İsa'yı dirilten Tanrı O'nu ölümün tutsaklığından kurtarmıştır. İsa bir Mesih'tir; günahların affedilmesi ve Kutsal Ruh'un armağanlarından yararlanılabilmesi için tövbe etmek ve İsa Mesih aracılığıyla vaftiz olmak zaruridir (2: 38-40). Rivayete göre, Petrus'un konuşması o denli etkilidir ki, o gün üç bin kişi topluluğa katılmaya karar verir (2: 41).

Luka, erken dönemde İsa cemaatinin tam bir birlik içinde bulunduğunu söylemiştir. Bu bağlamda, maddi değeri olan her şey toplulukça müşterek kullanılmakta ve her gün Tapınak'ta toplanılıp ibadet edilmektedir (2: 43-47). Rivayete göre, İsa'nın önde gelen havarilerinden Petrus ile Yuhanna, sakat bir dilenciye sıhhatine kavuşturmak kabilinden mucizeler göstermeye başlamışlardır (3: 1-10). Petrus, bu mucizeye şaşırarak halka hitaben ikinci bir söylevde bulunur ve günahların bağışlanması için Tanrı'ya dönülüp tövbe edilmesini ister. Mesih'in yeniden dünyaya döneceğini dile getiren Petrus, bu iddiasına *Eski Ahit*'ten bazı deliller getirmeye çalışır. Petrus, "atalarıyla yapılan anlaşmanın mirasçıları" olduklarını dinleyenlere hatırlatır ve İbrahim'in soyu aracılığıyla yeryüzündeki bütün halkların kutsanacağını evvelce söylendiğini vurgular (3: 11-26).

Petrus'un İsa'yı örnek göstererek ölümlerin dirileceğine dair söylemi kısa süre sonra "kâhinleri, tapınak koruyucularının komutanını ve Saddukîleri" rahatsız etmeye başlar¹⁸¹. Hatta "imanlıların beş bin" kadar oldukları o günlerde, tutuklanan Petrus ile Yuhanna bir gece hapiste tutulurlar. Ertesi gün, Yahudilerin ileri gelenleri hangi güçle ve kimin adına mucize yaptıkları konusunda onları sorgularlar. Petrus cevabında Nasıralı İsa'ya işaret eder. Onlara, başka hiç kimsede kurtuluş olmadığını

¹⁸¹ Saddukîlik mezhebi mensuplarının diriliş olgusu ile öteki dünya inancını kabul etmedikleri ve aksi yönde düşünen diğer Yahudi mezhepleriyle bu konu üzerinden şiddetli bir anlaşmazlık içinde buldukları anlaşılmaktadır.

ve İsa'nın adından başka insanları kurtarabilecek bir şey bulunmadığını söyler. Sorgulamayı yapan kurul ise Petrus ile Yuhanna'yı uyarmayı şimdilik yeterli görür (4: 1-21).

Sonra, yaptıkları bir duanın ardından arkadaşlarıyla birlikte Petrus ile Yuhanna bir kez daha Kutsal Ruh'la dolarlar. Luka, İsa cemaatini bu sırada yeniden tasvir eder. Buna göre, “inananlar topluluğu her şeylerini ortak kabul etmekte, ev ve topraklarını satmakta ve bedelini elçilerin buyruğuna vermektedir.” Hatta Kıbrıs doğumlu bir Levili olan Barnaba da sahip olduğu bir tarlayı satar ve parasını getirip elçilerin buyruğuna verir (4: 23-37).

Elçiler ise mucizeler göstermeyi sürdürürler. İnsanlar, yaşamı sırasında Nasıralı İsa'ya getirdikleri gibi, şimdi de iyileşme umuduyla hastalarını Petrus'a getirir ve şifa bulurlar. Bu sayede İsa topluluğuna katılanların sayısı daha da artar. Öte yandan, elçilere yapılan baskılar da şiddetini yükseltmektedir. Bu sırada tutuklanan elçiler, bir melek tarafından zindandan kurtarılırlar (5: 12-21). Onları yargılamak amacıyla toplanan Yüksek Kurul'un üyeleri ise hapiste sandıkları elçileri Tapınak'ta öğretirken bulurlar. Görevliler tarafından kurulun huzuruna getirilen elçiler, İsa'nın adını kullanarak faaliyette buldukları suçlamasıyla bir kez daha karşılaşılırlar. Petrus söz alır ve Tanrı'nın İsa'yı dirilttiğini söyler. Ona göre, Tanrı İsa'yı önder ve kurtarıcı olarak göğe yükseltmiştir. Kurul üyeleri Petrus'un sözlerine çok öfkelenirler. Rivayete göre, Ferisilik mezhebinden Gamaliel adında bir Yahudi, elçileri onların öfkesinden korur. Gamaliel, havarilerce sürdürülen “Mesihlik” davasının zamana bırakılmasını kurul üyelerine tavsiye eder. Çünkü bu hareket insan işiyse kendiliğinden yok olup gitmeye mahkûmdur. Buna karşın, havarilerin davası şayet Tanrı'nın işiyse İsa cemaatini yok etmek zaten mümkün olmayacaktır. Kurul üyeleri Gamaliel'in bu öğüdünü makul bulurlar; kamçılattı İsa'dan söz etmemelerini buyurduktan sonra elçileri bir kez daha serbest bırakılırlar (5: 25-41).

Topluluğun sayıca daha da arttığı bir sonraki aşamada, cemaat içinde bir anlaşmazlık yaşandığı olgusu yansır. Rivayete göre, İbranice konuşan Yahudiler ile Grekçe konuşan Yahudiler ihtilafın taraflarıdır. Grekçe konuşan Yahudiler, günlük yardım dağıtımında kendi dullarına gereken ilginin gösterilmediğini ileri sürerek İbranice konuşan Yahudiler'den yakınmaya başlarlar. Gerginlik, araya giren havarilerce önlenir. Havariler, yedi saygın kişinin seçilmesini ve yardım dağıtımının bunlara tevdi edilmesini önerirler. Böylece, İstefanos başta olmak üzere topluluk içinden seçilen yedi kişilik heyet elçilerin onayıyla görevine başlar (6: 1-7).

Kısa süre sonra topluluk ilk şehidini verir. “Tanrı’ya ve Musa’ya karşı küfür dolu sözler söylemekle” suçlanan İstefanos, Yüksek Kurul’un önünde uzun bir savunma yaptıktan sonra galeyana gelen Yahudi kalabalık tarafından taşlanarak öldürülür. Hiddet dolu bu kalabalığa Saul adlı bir genç kışkırtıcılık yapmıştır (6: 8-7: 60). Rivayete göre, o günden itibaren İsa topluluğuna karşı korkunç bir baskı dönemi başlar. Elçilerin haricindeki bütün cemaat Yahudiye ve Samiriye’ye dağılır. İsa’nın cemaatine karşı sürdürülen bu şiddetli kovuşturma hareketinin öncülerinden biri de Saul’dur (8: 1-3). Topluluk üyeleri ise kaçıp gittikleri yerlerde Mesih’in adını duyururken mucizeler göstermeyi sürdürürler.

Hıristiyanlık tarihindeki en önemli kırılma noktası bu sırada yaşanır. “Rab’bin öğrencilerine karşı hala tehdit ve ölüm soluyan Saul, Başkâhine giderek Şam’daki havralara verilmek üzere mektuplar yazmasını ister”. Amacı, Şam’da İsa’nın yolunda yürüyen kadın erkek kimi bulsa tutuklayıp Yaruşalim’e getirmektir (9: 1-2).

Rivayete göre, Şam’a yaklaştığı sırada gökten gelen bir ışık Saul’un çevresini aydınlatır. Yere yığılan Saul, bir sesin kendisine hitap ettiğini duyar. Bu ses, Nasıralı İsa’ya aittir. İsa, Saul’dan Şam’a girmesini ister; ne yapması gerektiği daha sonra ona bildirilecektir (9: 3-5).

Geçici bir körlük yaşayan Saul, yanında bulunanlar tarafından Şam’a götürülür. Bu esnada Şam’da bulunan ve kendisine vahyolan bir görüm vesilesiyle Saul adlı birisinin artık İsa’nın adını öteki uluslara, krallara ve İsrailoğulları’na bildirmek üzere seçilmiş bir havari olduğunu öğrenen Hananya, Saul’u bulur ve onu evinde konuk eder. Hananya, kendisince müşahede edilen görümü Saul’e anlatır ve Saul’un “seçilmiş bir elçi” olduğunu ona söyler. Sonra, Saul’un gözleri açılır; kalkar ve vaftiz olur (9: 7-17). Böylece, Pavlus adını alan Saul Hıristiyanlık tarihinin ve dininin habercisi olan faaliyetlerine başlar.

İsa’nın “Tanrı Oğlu” ve “Mesih” olduğunu ilkin Şam’daki havralarda ilan eden Pavlus, buradan Kudüs’e döner ve oldukça sancılı olduğu izlenimi veren bir sürecin ardından Barnaba’nın yardımıyla elçilere (havarilere) katılır. Rivayete göre, cemaatin sayıca daha da arttığı o günlerde, Grekçe konuşan Yahudilerle olan kimi tartışmaları yüzünden havariler Pavlus’u Tarsus’a yollarlar. Öbür yanda, Petrus mucizeler göstermeyi sürdürmektedir (9: 1-43). Bu sırada ilginç bir hadise olur. Kendisine vahyolan bir görümde, Yahudilerce yenilmesi haram sayılan her türden dört ayaklı hayvanları, sürüngenleri ve kuşları yiyebileceği Petrus’a söylenir. Petrus,

(Yahudi geleneği uyarınca) “bayağı ya da murdar hiçbir şeyi yemeyeceğini” söylemesine rağmen göründeki ses ısrarcı davranır. Hemen ardından, Kornelius adındaki bir yüzbaşının evine çağrılan Petrus, burada toplanmış *Gentile*(Yahudi olmayanlar) kitleye hitaben bir konuşma yapar. Petrus, “bir Yahudi’nin başka ulustan biriyle ilişki kurmasının, onu ziyaret etmesinin töremize aykırı olduğunu bilirsiniz” der. Ancak, Tanrı Petrus’a hiç kimseye bayağı ya da murdar dememeyi öğretmiştir. Böylece, bir önceki sahnede kendisine ilham edilen görünümün meali Petrus tarafından Yahudiler ile *Gentile* arasında aslında bir fark bulunmadığı şeklinde yorumlanmış olur. Petrus, Tanrı’nın insanlar arasında ayırım yapmadığına kani olmuştur. Tanrı, doğru kişileri ulusuna bakmadan kabul etmektedir. Ayrıca, İsa’ya inanan herkesin günahları İsa’nın adıyla bağışlanacaktır. Kısacası, Yahudiler ile Yahudi olmayanlar (*Gentile*) arasında bulunan ve Yahudiler için kesin şekilde belirleyici değer taşıyan ayırım, bizzat İsa’nın baş havarisince ve müşterek İsa paydasında buluşulmak kaydıyla ortadan kaldırılır.

Bu sırada, Petrus’un ne denli haklı olduğuna işaret eden bir mucize daha yaşanır ve Kornelius’un evinde bulunanların üzerine, hem de *Gentile* olmalarına rağmen, Kutsal Ruh iner. Petrus gibi diğer Yahudiler de Kutsal Ruh’un armağanının öteki uluslara dökülmesine şaşırırlar. Anlarlar ki, *Gentile* de Yahudi olan kendileri gibi Kutsal Ruh’u alabilmektedir ve onların da vaftiz edilmelerine engel hiçbir şey yoktur. Petrus gerçeğin böyle olduğuna o denli ikna olmuştur ki, *Gentile* ile ilişki kurduğu gerekçesiyle kendisini eleştiren havari kardeşlerine önce kendisine ifşa olan görünümü, ardından Kornelius’un evinde yaşadığı tecrübeleri anlatır. Bunun üzerine, Nasıralı İsa’nın Kudüs’te bulunan çekirdek cemaati de tövbe ederek yaşama kavuşma fırsatının İsa Mesih aracılığıyla öteki uluslara da verildiğine kanaat getirir (10: 1-11: 18). Diğer bir söyleyişle, Yahudilerle Yahudi olmayanları ayıran perde artık kalkmıştır. İlahî Kudret ve vahiy aldıkları görüşler, havari topluluğuna bu gerçekliği kanıtlamıştır.

Luka’ya göre, Tanrı’nın sözü bu sıralarda hala sadece Yahudilere duyurulmaktadır. Ancak Antakya’da bazı Grekler de Müjde’yi kabul edip Rab’be dönerler. Kudüs topluluğu durumu soruşturmak üzere Saul ile Barnaba’yı oraya gönderir. Bu ikisi bir yıl boyunca oradaki kitleyi eğitirler. Öğrencilere ilk kez Antakya’da Mesihçiler (Hıristiyanlar) adı verilir (11: 19-26).

Bundan sonra, Ruh tarafından Barnaba’yla Pavlus’a misyonerlik görevi yüklenir. Kıbrıs ve Anadolu’ya yapılan ilk ziyaretler, Barnaba ve Pavlus’un

Antakya'ya dönmeleriyle birlikte sonlanır. Ancak bu esnada, Yahudiye'den gelen bazı İsa cemaati mensuplarıyla Antakya'daki topluluk üyeleri arasında “sünnet olma meselesi” yüzünden anlaşmazlık baş gösterir. Çünkü Yahudi kökenliler, kurtuluşa erişebilmek istiyorlarsa *Gentile* kökenlilerin de sünnet olmasını zorunlu koşmuşlardır. Antakya topluluğunu destekleyen Pavlus ile Barnaba, söz konusu problemi çözebilmek umuduyla Kudüs'te bulunan topluluk önderlerine giderler. Burada bir toplantı (Konsil) yapılır ve *Gentile* kökenli olup İsa'ya iman edenlerin Musa Şeriatı'na uyup uymayacakları meselesi tartışılır. Hıristiyanlık geleneğinin “Havariler Konsili” dediği bu toplantıda, Antakya topluluğuna Pavlus ile Barnaba, Kudüs cemaatine ise İsa'nın kardeşi (olduğu söylenen) Yakup ile Petrus sözcülük yaparlar. Sonuçta, öteki uluslardan Tanrı'ya dönenlere güçlük çıkarılmaması gerektiği kanaati ağır basar. Ancak yine de putlara sunulup murdar hale gelen etlerden, fuhuştan, boğularak öldürülen hayvanların etinden ve kandan sakınılması hususları *Gentile* için zaruri ve yeterli kurallar olarak belirlenir (13: 1-15: 35).

Kısa bir süre sonra Pavlus'la Barnaba arasında bir ihtilaf yaşanır ve bu ikisinin yolları ayrılır. Luka'ya göre, anlaşmazlığın sebebi birlikte çıkmayı planladıkları yeni bir misyonerlik seyahatine Markos denilen Yuhanna'yı götürüp götürmeyecekleri meselesine ilişkindir. İpler kopar; Barnaba Kıbrıs'a giderken Pavlus Suriye ve Kilikya bölgelerine doğru yol alır (15: 36-41). Anadolu üzerinden Makedonya'ya kadar giden Pavlus, Selanik, Korint ve Atina başta olmak üzere birçok kente uğrar. Sonra deniz yoluyla Kudüs üzerinden Antakya'ya geri döner (16: 1-18: 22).

Pavlus, bundan sonra Efes ziyaretiyle birlikte üçüncü büyük misyonerlik seyahatine başlar. Makedonya ve Yunanistan'a kadar uzanan bu geniş çaplı seyahatin ardından Kudüs'e döner. Ancak burada İsa topluluğunun önderleri tarafından Musa Şeriatı'na karşı söylemlerde bulunduğu gerekçesiyle suçlanır. Pavlus, yaşanan bir takım hadiselerin ardından linç edilmekten son anda bir Roma taburunca kurtarılır (19: 1-21: 35). Tutuklanan Pavlus, önce Romalı komutanın müsaadesiyle Yahudi kalabalığın önünde, ardından Yüksek Kurul'un huzurunda ve nihayet Roma valisi Feliks'in karşısında kendisini savunur (21: 37-24: 27). Pavlus, rivayete göre, bütün bu zor süreç boyunca bir yandan Roma vatandaşı¹⁸² olmasının avantajlarını

¹⁸² Roma vatandaşlığı Roma Hukuku'na özgü bir imtiyazdır ve hak sahibine mahkemeye çıkarılmadan cezalandırılmama ayrıcalığı sağlar. Bu hususta bk. Paul Kochaker, *Modern Özel Hukuka Giriş Olarak Roma Özel Hukukunun Özel Hatları*, Elden Geçiren: Kudret Ayiter, Ankara

kullanırken bir yandan da Rab ve Ruh tarafından desteklenir. Kral Agrippa ile yaptığı görüşmede davasını Sezar'a iletmek istediğini beyan eden Pavlus, deniz yoluyla Roma'da bulunan imparatora gönderilir. Kendi kiraladığı bir evde iki yıl kalır ve Mesih'le ilgili gerçekleri anlatmayı sürdürür (25: 13-28: 31).

3. Pavlus ve Cemaat Arasında Bölünme Süreci

Görüldüğü gibi, *Yani Ahit* külliyyatında yer alan Elçilerin İşleri kitabı İsa'nın orijinal havarileri ile O'na sonradan iman ettiği öne sürülen Pavlus'u birlikte ve aynı ülkü uğruna mücadele eden kimseler gibi sunmuştur. Buna karşın, havarilerin İsa'dan sonraki erken dönemdeki yaşamlarına bakıldığında, durumun pek de öyle olmadığı anlaşılmaktadır.

Elçilerin İşleri kitabındaki Pavlusçu eğilimi bir an için görmezden gelirsek, havarilerden bize Yahudi karakterli bir inanç sisteminin yansıdığını anlarız. Bu bağlamda, İsa'dan sonra Kudüs şehri havariler için gerçek bir merkezdir (Elçilerin İşleri, 1: 12). Havarilerin önderliğindeki cemaat, tam bir birlik içinde *Eski Ahit*'in onlara tanıttığı Tanrı'ya ibadet etmektedir (Elçilerin İşleri, 1: 14). Bu cemaat, maddi servetten hoşlanmamakta; mallarını ve mülklerini satarak herkese ihtiyacı oranında dağıtmaktadır (Elçilerin İşleri, 2: 45). Havari topluluğu, bugün adına "kilise" denilen hiyerarşik bir dini müesseseden haberdar değildir (Elçilerin İşleri, 5: 12). Çünkü onlar, düzenli olarak Havra'ya gitmeyi ve burada toplanmayı sürdürmüşlerdir (Elçilerin İşleri, 2: 46-47). Musa tarafından vaktiyle bildirilen Şeriat, öğretmenleri İsa tarafından onaylandığı için havari cemaati açısından geçerliliğini korumaktadır (Elçilerin İşleri, 21: 21; 21: 24; 10: 14; 15: 1). Havarilerce yönetilen İsa cemaati, kendisini Yahudi karakterinden ayırmış ya da soyutlamış olmadığı gibi böyle bir hedef de gütmemiştir. Hatta onlar, İsa'dan yıllar sonra bile Yahudilik bünyesinde mütalaa edildiği açıkça anlaşılan ve "Nasranîler" diye anılan bir tarikatın ya da cemaatin üyeleri sayılmışlardır (Elçilerin İşleri, 24: 5)¹⁸³. Kısacası, İsa'nın havarileri

Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları 414, Ankara 1977, s. 80-82; Halide Gökçe Türkoğlu, 'Roma Hukuku'nda Humanitas ile Maiestas Populi Romani Arasındaki Bağlantı', *TBB Dergisi*, 96, 2011, ss. 230-268.

¹⁸³ Dan Rodgers, *The Historic Phenomena and Theology of the Nazarenes and Ebionites*, ed. Barbara Parada & Richard C. Nickels, 2003 (Nasranî tabirinin İsa'nın Mesihliğine iman ve Musa Şeriatı'nın muhafazasına riayet edenlere atfen kullanıldığı yönündeki görüşe değinir); Daha geniş bir tahlil için bk. Ray A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century*, Brill: Jerusalem-Leiden 1988, s. 10-20.

ve havarilerince yönetilen cemaati, İsa'dan sonra da her yönüyle Yahudi bir topluluktur ve İsa'dan önce benimsedikleri yaşam şeklini İsa'nın ölümünün ardından da samimi şekilde devam ettirme çabasında olmuşlardır.

Bununla beraber, havari topluluğunu öbür Yahudiler'den ayıran yegâne olgu İsa hakkındaki düşünceleridir. Onlar, İsa'nın Musa Şeriatı'nı onaylayan ve bu Şeriat'ı (Musa zamanındaki) "gerçek özüne" avdet ettiren bir "Şeriat öğretmeni", Yahudilerce gelmesi beklenen Mesih olduğuna ve Musa tarafından evvelce bildirilen "peygamber" figürünün Nasıralı İsa'ya işaret ettiği kanaatine sahiplerdir (Elçilerin İşleri, 3: 22; 7: 37). Onlara göre, İsa İsrail'in tövbe edip Tanrı'ya yönelmesi ve bu sayede yenilenecek günahlarından arınması amacıyla görevlendirilmiş bir elçidir (Elçilerin İşleri, 3: 19-20). Nihayet, havari topluluğuna göre Nasıralı İsa beşerî bir varlık ve Tanrı'nın mesh ettiği bir kuludur (Elçilerin İşleri, 4: 27-28). Kısacası, İsa'nın cemaatini diğer Yahudiler'den ayıran yegâne olgu, İsa'ya ilişkin söz konusu kabulleridir¹⁸⁴.

Pavlus için ise durum böyle değildir. Hıristiyanlık tarihinde karşımıza çıkan en önemli iki figürden birisi Pavlus'tur. Pavlus'un İsa'ya iman ettiği söylemi ise Hıristiyanlık tarihinin en önemli kırılma anlarından birisidir. Çünkü bugünkü Hıristiyanlığın nüvesini oluşturan ve erken dönemde Anadolu ve Avrupa'nın çeşitli şehirlerinde ortaya çıkan Hıristiyan toplulukların Pavlus'un çabalarının ürünü olduğu sanılmaktadır. Daha da önemlisi, henüz I. yüzyıldan itibaren çeşitli kollara ayrılmış durumdaki Hıristiyanlık dünyasında teolojik ve kristolojik mücadeleleri Pavlus yanlıları kazanmıştır. Nitekim IV. yüzyıldan sonraki dönemin ilahiyat tartışmaları daha ziyade Pavlus teolojisi dâhilinde cereyan etmiştir.

Tarsuslu Pavlus, bugün "Hıristiyanlık" dediğimiz inanç sistemini Yahudi bir coğrafya ve kültür çevresinden uzakta, *Gentile* (Yahudi olmayan) milletler arasında inşa etmeyi başarmıştır. Yahudiliğe başkaldırı karakterinde ortaya çıkan Pavlusçu Hıristiyanlık hareketi¹⁸⁵, Pavlus tarafından kendisiyle değil, İsa ile özdeşleştirilmiştir.

¹⁸⁴ Bu husustaki önermelerimizi krş. Hugh Schonfield *The History of Jewish Christianity: From the First to the Twentieth Century*, Duckworth: London 1936, s. 9; Ferdinand Christian Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ, His Life and Work, His Epistles and His Doctrine: A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity*, İngilizce ter. Edward Zeller, Edinburgh 1876, s. 42 (İsa'nın Mesihliği'ne yönelik inancın Nasranilerce Yahudi ulusal bilincine muhalif bir unsur gibi görülmediğini söyler).

¹⁸⁵ Pavlus gibi, Pavlus'tan sonraki dönemde "apostolik (havarisel)" tabir edilen kilise babaları da Hıristiyanlığın inanç esaslarını Yahudi karakterinden kesin şekilde ayırabilmek amacıyla Musa Şeriatı'na ve uygulamalarına karşı keskin yazılar kaleme almışlardır. Hatta bunların bazısının

Pavlus'un başarısının sırrı belki biraz bu olguda aranmalıdır. Çünkü Pavlus, yönünü büyük oranda değiştirmekle birlikte aslında Filistin bölgesinde ve Yahudiler arasında İsa'nın ölümünden sonra esmeyi sürdürdüğü anlaşılan İsa Mesih rüzgârını arkasına alarak hareket etmeyi temel bir prensip edinmiştir.

Pavlus teolojisinin merkezinde "Mesih" ve "İncil" (Müjde) kavramları bulunur. Fakat bu kavramlar hakkında Pavlus teolojisince öne sürülen iddiaları tartışmalı bir zeminden mümkün merteye kurtarmak ve daha ikna edici kılabilmek, Pavlus'a da özel bir konum tahsis edilmesiyle mümkün olabilmiştir. Daha doğrusu, kendisine yönelik "olağanüstülük" iddialarının kaynağı yine bizzat Pavlus'tur.

Bu bağlamdaki iddiaların başında "seçilmişlik" faraziyesi gelir. Rivayete göre, Pavlus henüz annesinin rahmindeyken Tanrı tarafından seçilmiştir¹⁸⁶. Ancak Pavlus, Şam yolunda İsa'yı görünceye dek bu durumun farkında değildir. "Seçilmişlik" söylemi iki açıdan önemlidir. Birincisi, Pavlus'un "elçilik-havarilik" görevine tayin edildiği varsayımı için temel dayanak "seçilmişlik" iddiasıdır¹⁸⁷. İkincisi, Pavlus'un Tanrı tarafından henüz annesinin karnındayken seçilmesi, havari ve elçi olarak onun konumunun doğuştan geldiğine işaret etmek içindir. Sözü geçen bu ikinci olgu da iki yönden çok önemlidir. Birincisi, ilahî bir kökene dayandırılmak suretiyle Pavlus'un havariliğine yönelik (kaçınılmaz) tartışmalar henüz ilk anda ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. İkincisi, "ilahî köken" argümanı İsa'nın "orijinal" havarilerine karşı Pavlus'un elini güçlendirme amacı gütmüştür. Çünkü doğuştan gelen bir havariliğin İsa'nın yaşamı sırasında (sonradan) elde edilenden "üstün" olduğu intibayı yaratılmak istenmiştir. Diğer bir deyişle, "elçilik" görevine tayin edileceği kozmik planda doğumuyla birlikte planlanmış olan Pavlus, "sonradan" seçilen herhangi bir havariden daha muteber sayılması gerektiğini bu yolla dile getirmek istemiştir¹⁸⁸.

"Elçilik" söylemi ise Tarsuslu Pavlus'un kendisine ilişkin öne sürdüğü en önemli iddiadır. Şöyle ki, "Tarsuslu Pavlus, Tanrı'nın isteğiyle ve İsa Mesih'in elçisi olarak seçilmiştir." Öyleyse, onun gücü ilahî bir menşeden gelmektedir. İlahî bir

"antisemitist" olarak nitelendirilmesi bile mümkün olabilir. Bu bağlamda, özellikle M. II. yüzyıldan itibaren derlenmiş olan Hıristiyanlık metinlerine bakmak yeterli olacaktır.

¹⁸⁶ Gal., 1: 15.

¹⁸⁷ Rom., 1: 5; 1. Kor., 1: 1; 2. Kor., 1: 1.

¹⁸⁸ Pavlus kendisini İsa'nın dünyevî şahsiyetinin öğrencisi gibi hissetmez. Çünkü Pavlus dirilip göğe yükselen "Rab"den yetki aldığı iddiasındadır. Bk. Hans Joachim Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Philadelphia: Westminster 1961, s. 57.

kaynaktan geldiği için Pavlus'un söz ve bildirimleri insan bilgeliğinin ikna edici sözlerinden ziyade Ruh'un kanıtlayıcı gücüne dayanmaktadır¹⁸⁹. Pavlus'u yetkili ve yeterli kılan dünyevî bir güç değil, bizzat Tanrı'dır¹⁹⁰. Kısacası, Tanrı'dan ve (ilahî sayılan) İsa'dan kaynaklanması sebebiyle Pavlus'un üstün bir kudrete sahip olduğu¹⁹¹ öne sürülmüştür.

Pavlus teolojisi, Pavlus'un "seçilmiş bir elçi" olarak temayüz ettiği yüksek mertebenin ve değerinin İsa'nın orijinal havarilerince onaylanıp takdir edildiği iddiasındadır. Çünkü havarilerin Tanrı'nın Pavlus'ta ne kadar etkin olduğunu fark ettikleri öne sürülmüştür¹⁹². Pavlus, "üstün elçiler" diye tanımlanan İsa'nın "gerçek" havarilerinden hiç de aşağı bir konumda değildir¹⁹³. Aksine, Pavlus'un vahiylerinin üstün niteliği kabul edilmelidir¹⁹⁴. Zira İsa'nın yaşamını kendi bedeninde taşımakta olan Pavlus¹⁹⁵, dirilen İsa'dan kendisine vahiy kanalıyla sürekli ifşa edilen buyrukları iletmektedir¹⁹⁶. Orijinal havarilerin yaşayan İsa'dan öğrendiklerini naklettikleri söylenebilir. Hâlbuki Pavlus aracılığıyla konuşan İsa Mesih'in kendisidir¹⁹⁷. O kadar ki, İsa'yı tanımanın güzel kokusu Pavlus aracılığıyla her yerde yayılmaktadır¹⁹⁸. Hatta Pavlus'un insan ölçülerine göre konuşmasına da kanmamalıdır. Bunun sebebi, Pavlus'un güçsüzlüğüne değil, onun muhataplarının doğasındaki güçsüzlüğe yorulmalıdır¹⁹⁹.

Pavlus'un "elçilik" görevinin emsalleriyle kıyaslandığında önemli bir farkının daha bulunduğu öne sürülmüştür. Bu bağlamda, diğerlerinin aksine Pavlus "öteki ulusların havarisi"dir. Başka türlü söylenecek olursa, Pavlus'un asıl muhatapları Yahudi olmayan uluslardır (*Gentile*). Rivayete göre, Pavlus her ulustan insanın iman edip söz dinlemesini sağlamak için Mesih aracılığıyla ve O'nun adı uğruna Tanrı tarafından bahşedilen bir lütfâ ve elçilik görevine sahiptir. Müjde'yi sünnetlilere²⁰⁰

¹⁸⁹ 1. Kor., 2: 4.

¹⁹⁰ 2. Kor., 3: 5; 13: 10; Gal., 1: 1-2.

¹⁹¹ 2. Kor., 4: 7; 1. Sel., 4: 2.

¹⁹² Gal., 2: 1-10.

¹⁹³ 2. Kor., 12: 11-12.

¹⁹⁴ 2. Kor., 12: 7-9.

¹⁹⁵ 2. Kor., 4: 10.

¹⁹⁶ 1. Kor. 7: 25.

¹⁹⁷ Rom., 15: 18-20; 2. Kor., 13: 3.

¹⁹⁸ 2. Kor., 2: 14.

¹⁹⁹ Rom., 6: 19.

²⁰⁰ Pavlus "sünnetliler" ifadesiyle dar anlamda kendisine muhalif olup *Gentile* üzerine yaptığı misyon faaliyetlerine şüpheyle bakanları, daha geniş manada ise (İsa'ya iman eden ya da

bildirme işi nasıl yaşayan İsa'nın baş havarisi Petrus'a verilmişse, sünnetsizlere bildirme işi de dirilen İsa'nın en büyük havarisi Pavlus'a tevdi edilmiştir²⁰¹. Pavlus'un bu hizmet karşılığında maddi bir beklentisi yoktur. O'nun ödülü, Tanrı katında; elle yapılmamış ve sonsuza dek kalabileceği bir konuttur²⁰².

Pavlus teolojisi, Âdem'in cennetten kovulmasına sebep olduğu düşünülen günahı doktrinal bir spekülasyonun merkezine yerleştirmiştir. "Aslî günah doktrini" diye bilinen söz konusu varsayıma göre, Âdem'in cennetten kovulmasına yol açan günah aslında bütün insanlığa sirayet etmiştir. İnsan nesillerinin Tanrı ile arasındaki küskünlüğün gerçek sebebi budur. Gerçi "Tarihsel İsa'nın böyle bir varsayıma dair pek bir bildirimi yoktur. Buna karşın, Pavlus'a göre, sonsuz lütuf sahibi Tanrı insanlık ile barışmak amacıyla bizzat kendi Oğlu'nu vesile kılmıştır. Nasıralı İsa, her ne kadar beden açısından Davut soyundan olmakla birlikte, ölümden dirilmekle "Tanrı'nın Oğlu" olduğunu kanıtlamıştır. Tanrı, insanlığın Âdem'den yüklendiği aslî günahı ortadan kaldırmak amacıyla kendi Oğlu'nu bir insan suretinde dünyaya göndermiş ve O'nun çarmıha gerilerek öldürülmesine müsaade ederek bu amacını gerçekleştirmiştir. Bu takdirde, Nasıralı İsa literal manasıyla "insanlığın kurtarıcısı"dır. O'nun çarmıh üzerinde cereyan eden ölümü, insanlığın aslî günahı için bir bedel olan "kefarete" anlamı taşımaktadır²⁰³. Böylece, Tanrı, Mesih'ini, kanıyla günahları bağışlatan ve imanla benimsenen bir kurban olarak sunarak adaletini göstermiştir²⁰⁴.

O halde, Pavlus teolojisinin Nasıralı İsa'ya onun "beşeri bir varlık" olduğu penceresinden bakması olanak dışıdır. Çünkü İsa'nın bir "insan" kabul edilmesi Pavlus teolojisinin "kefarete" doktrinini temelinden sarsacaktır. Gerçekten, Pavlus'a göre İsa Tanrı özüne sahiptir. Hatta bunu bir hak olarak görmemesine rağmen İsa aslında Tanrı'ya eşittir. İsa, kul özünü alıp insan benzeyişinde doğarak ululuğunu (kendi isteğiyle) bir kenara bırakmıştır. O, mütevazılık içinde insan biçimine

etmeyen) tüm Yahudileri kast etmektedir. Bk. James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, Grand Rapids: Michigan-Cambridge 2008, s. 153.

²⁰¹ Gal., 2: 7.

²⁰² 2. Kor., 5: 1-2.

²⁰³ Rom. 1: 3-4; 5: 1; 5: 8-9; 5: 15; 1. Kor., 5: 7; 1. Sel., 1: 10; 2. Kor., 5: 15; 5: 19; 5: 21; Filip., 2: 6-8; Kısa değerlendirme için bk. H. J. Schoeps, *Paul*, s. 59.

²⁰⁴ Rom., 3: 25-26.

bürünmüş olarak ölüme; çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçaltmıştır²⁰⁵.

Bu bağlamda, Pavlus teolojisinin takdim ettiği İsa'nın "ilah" olduğu görülür. Bu yüzden, bir ilaha ait olabilecek kimi nitelikler İsa'yla bağdaşık gösterilmiştir. Örneğin, Pavlus teolojisine göre dünya İsa Mesih aracılığıyla yaratılmıştır. Kıyamet günü insanlığı yargılayacak olan Mesih'tir. O, ölümden dirilmiş ve göğe yükselmiştir; insanlık için Tanrı katında "aracılık" yapmaktadır ve yeryüzüne yeniden dönecektir²⁰⁶.

Pavlus teolojisince "kurtuluş fidyesi" ve "Fısıh kuzusu" gibi ifadelerle tanımlanan İsa'nın sağladığı kurtuluştan yararlanmak ona iman etmeye bağlıdır. Ancak Mesih'e iman etmek demek, O'nun çarmıhına, ölümüne ve dirilişine yönelik Pavlusçu tefsiri kabul etmek manasına gelmektedir. Dolayısıyla, Pavlus'un "kurtuluş formülü"nde İsa'nın yaşamına, sözlerine ya da davranışlarına değil, çarmıha gerilme meselesine yüklenen anlama önem verilmiştir²⁰⁷. Kısacası, Pavlus için "Mesihçilik" (Hıristiyanlık), Tanrı'nın Oğlu Mesih'in çarmıha gerilip öldürülmesine ve dirilerek göğe yükselmesine imandan ibarettir.

Pavlus'un "İncil" (Müjde) anlayışı tam olarak bu bağlam üzerine oturmaktadır. Pavlus için İncil; Nasıralı İsa'nın çarmıh üzerinde öldürülmesine, dirilerek göğe yükselmesine ve insanlığın bu vesileyle kurtulduğuna ilişkin "iyi" bir haberdir. Pavlus'un İncil anlayışının İsa'nın sözleriyle, öğretileriyle, tercihleriyle ya da davranışlarıyla pek bir ilgisinin bulunmadığı söylenebilir. Pavlus için İncil; iman eden herkesin –önce Yahudilerin, sonra Yahudi olmayanların- kurtuluşu için Tanrı gücüdür. İsa bütün insanlığın kurtuluşu için öldüğüne göre, Tanrı'nın insanı akladığı olgusu İncil'de açıklanmıştır²⁰⁸. İnsanlara düşen, sadece bu varsayıma iman etmektir. Başka bir deyişle, İsa'nın üstün konumunun açıkça ikrar edilmesi ve Tanrı'nın O'nu ölümden dirilttiğine yüreктen inanılması "kurtuluş" için yeterli olacaktır²⁰⁹. Pavlus'a göre, İncil budur ve başka bir İncil yoktur. O kadar ki, Nasıralı İsa'nın havarileri,

²⁰⁵ Filip., 2: 6-8.

²⁰⁶ Rom., 8: 34; 1. Kor., 8: 6; 1. Sel., 1: 10; 3: 13; 4: 13-18; Filip., 3: 20.

²⁰⁷ Rom., 6: 1; 1. Kor., 1: 17; 15: 14 (Pavlus, burada, "Mesih dirilmemişse bildirimiz de imanımız da boştur" der); Gal., 6: 14 (Pavlus, burada, "İsa Mesih'in çarmıhından başka bir şeyle asla övünmem" der).

²⁰⁸ Rom., 1: 16-17.

²⁰⁹ Rom., 10: 9.

hatta baş havarisi Petrus da olsa, aksini söyleyen yalancıdır, ikiyüzlüdür²¹⁰. Gökten bir melek inip Pavlus'un bildirdiğine ters düşen bir İncil bildirse, o bile doğru değildir²¹¹. İncil'i Pavlus'tan daha iyi tanımak olanak dışıdır. Çünkü Pavlus'un bildirdiği İncil insanlardan kaynaklanmamıştır. O, bizzat İncil'i savunmak için seçilmiştir ve tebliğ etmekte olduğu İncil'in gerçek manasını vahiy yoluyla Mesih'ten almıştır²¹². Bu yüzdendir ki, Pavlus'un yaydığı İncil yalan sözle değil; kudretle, Kutsal Ruh'la ve büyük güvenle muhataplarına ulaşmıştır²¹³.

Tarsuslu Pavlus, birçok söyleminde, kendisinin bir Yahudi olduğunu ve İsa'ya iman etmeden önce Musa Şeriatı'nın gereklerini kusursuz şekilde yerine getirdiğini öne sürmüştür. Buna karşın, Nasıralı İsa'nın ölümüyle birlikte "eskiye yönelik" bazı şeylerin değiştiğini söyleyen Pavlus, Musa Şeriatı konusunda çok önemli bazı varsayımlar gündeme getirmiştir.

Pavlus teolojisi, İsa'nın çarmıh üzerinde cereyan ettiği öne sürülen ölümü ile dirilişi faraziyesini, "Kutsal Yasa" diye tanımladığı "Musa Şeriatı"nın kaldırılması mealinde yorumlamıştır. Pavlus'a göre, Musa Şeriatı'nda vaktiyle söylenenler, her ağız kapansın ve bütün dünya Tanrı'ya hesap versin diye bu Şeriat'ın yönetimi altındakilere söylenmiştir²¹⁴. Buna mukabil, İsa Mesih'in çarmıha gerilmesiyle birlikte Tanrı insanoğlunun Musa Şeriatı'ndan bağımsız biçimde aklanabileceğini açıklamıştır²¹⁵. Şöyle ki, insan benliğinden ötürü güçsüz olan Musa Şeriatı'nın yapamadığını Tanrı yapmış ve kendi öz Oğlu'nu günahlı insan benzerliğinde günah sunusu şeklinde gönderip günahı insan benliğinde yargılamıştır²¹⁶. Bu takdirde, Mesih, iman eden herkesin aklanması amacıyla Musa Şeriatı'nın sonudur²¹⁷. Diğer bir deyişle, Oğlu Mesih'i göndermiş olan Tanrı, O'nun çarmıha gerilip göğe yükselmesi hadisesine yüklenen "kefare" ve "kurtuluş" prensibi uyarınca insanlığı Âdem'den beri taşımakta olduğu "asli günâh"tan aklamış ve böylece Musa Şeriatı'na duyulan ihtiyacı bu Şeriat'la birlikte ortadan kaldırmıştır.

Pavlus, Yahudiler tarafından o güne değin yüzyıllardır takip edile gelen ritüellerin neredeyse tamamına karşıdır. Pavlus'a göre, örneğin Yahudiler arasında

²¹⁰ Gal., 2: 14.

²¹¹ Gal., 1: 8.

²¹² Gal., 1: 12; Fil., 1: 16; Kısa bir yorum için bk. H. J. Schoeps, *Paul*, s. 57.

²¹³ 1. Sel., 1: 5.

²¹⁴ Rom., 3: 19-20

²¹⁵ Rom., 3: 21-22.

²¹⁶ Rom., 8: 3-4.

²¹⁷ Rom., 10: 4.

büyük bir önemi bulunan Şabat uygulaması boştur. Yahudilerin (putperestlerce tüketilen) bazı yiyecekleri murdar addedip haram saymaları anlamsızdır²¹⁸. Sünnet olma âdeti hiçbir önem taşımamaktadır²¹⁹. Pavlus'a göre, hiçbir şey kendiliğinden murdar değildir ve bedensel sünnetten ziyade kalp üzerine yapılması gereken manevi sünnet kıymetlidir. Pavlus, Yahudi geleneğinin bunlar gibi “boş” uygulamalarıyla değil, ancak Mesih'e iman edilerek kurtuluşa erişileceği kanısındadır²²⁰. Ona göre, Şeriat'ın gereklerini yaparak Tanrı katında aklanacak kimse yoktur²²¹. Çünkü aklanma Musa Şeriatı aracılığıyla sağlanabilecek olsa, o zaman Mesih'in boş yere öldüğü kabul edilmelidir²²².

Pavlus'a göre, Musa Şeriatı'nın gereklerini yapmış olmaya güvenenlerin hepsi lanet altındadır. Zira insanlığın kurtuluşu için lanetlenen Mesih, bu şekilde insanları Musa Şeriatı'nın lanetinden kurtarmıştır²²³. Öyleyse, Mesih'e iman edip Ruh'un yönetimi altına giren hiç kimse artık Musa Şeriatı'na bağımlı değildir²²⁴. Bunun aksini söyleyenler ise yalancılardır. O kadar ki, Nasıralı İsa'nın orijinal havari ve öğrencileri, hatta baş havarisi Petrus ya da öğrencilerden Barnaba bile Musa Şeriatı'na tabi olmayı sürdürdükleri ve İsa'ya iman eden insanları bu Şeriat'a tabi kılmaya çalıştıkları için suçludurlar ve ikiyüzlü bir tavır sergilemişlerdir²²⁵.

Öte yandan, Pavlus teolojisi Nasıralı İsa'nın sadece İsrailoğulları ile meşgul olduğu düşüncesine karşı çıkmıştır. Çünkü böyle bir kabul de Pavlus teolojisini birçok yönden sıkıntıya sokacaktır. İlkin, Pavlusçu ilahiyat görüşüne göre İsa “bütün insanlığın kurtarıcısı”dır. Buradan hareketle, Pavlus'un Mesih'i “evrensel bir kahraman”dır. İkincisi, Pavlus “Yahudi olmayanların havarisi”dir. Buna karşın, İsa'nın evrensel bir hedefe sahip bulunmadığı önermesi yukarıdaki iki Pavlusçu kabulü temelinden çürütecektir. Bu yüzden, Pavlus teolojisi Mesih'in evrensel hedeflerle hareket ettiği faraziyesini şüpheden arındırmaya çalışmıştır. Pavlus, bu düşüncesini Tanrı'nın insanlar arasında fark gözetmediği söylemi üzerine kurmuştur. Pavlus, Yahudiler ile Yahudi olmayanlar (*Gentile*) arasında bulunan ve Yahudiler

²¹⁸ Rom., 14: 5; 14: 14.

²¹⁹ 1. Kor., 7: 18-19.

²²⁰ Gal., 2: 16; Rom., 3: 28.

²²¹ Rom., 3: 19-20.

²²² Gal., 2: 21.

²²³ Gal., 3: 12-14.

²²⁴ Gal., 5: 18; Fil., 3: 9.

²²⁵ Gal., 2: 13: 14.

tarafından titizlikle üzerinde durulan ayrımın Mesih'in gelişiyle birlikte ortadan kaldırıldığı iddiasındadır²²⁶.

Sonuç olarak, Tarsuslu Pavlus'un tasvir ve tebliğ ettiği din sistemi ile İsa'nın havarilerinin kabulleri arasında, İsa'nın şahsiyeti, üstlendiği görev ve muhatapları konusunda farklılıklar bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Pavlus İsa'nın bir ilah olduğunu söylemiş, havariler O'nu beşerî bir varlık kabul etmişlerdi. Pavlus, Mesih tabirinden İsa'nın kurtarıcı rolünü anlamıştı. Havariler ise bu tabiri Yahudilik bağlamında ve İsa'nın İsrail'in Kralı olması olarak değerlendirmişlerdi. Pavlus'a göre İncil, Kurtarıcı Mesih'in çarmıha gerilip öldürülmesine, dirilip göğe yükselmesine ve insanlığın bu suretle aslî günahattan kurtulduğuna ilişkin iyi bir haberdir. Havarilere göre ise İncil, İsa'nın sözleri, öğütleri ve davranışlarıydı. Pavlus'a göre, İsa tüm insanlığı muhatap almıştı. Havariler, O'nun sadece İsrailoğulları ile iştiğal ettiğine kanaat getirmişlerdi. Bu bakımdan, Elçilerin İşleri kitabı aksini düşünmemizi istese de, aslında Pavlus ile havariler arasında derin görüş ayrılıkları mevcuttu ve bu durum İsa'nın hemen ardından cemaatin bölünmesi olgusunu beraberinde getirmişti.

III. HİRİSTİYANLIĞIN DEVLETLE KARŞI KARŞIYA GELMESİ (I-IV. YÜZYILLAR)

Hıristiyanlığın evrensel bir karaktere bürünmesi ve bu sırada Nasıralı İsa'nın bütün Akdeniz havzasında tanınan bir kahramana dönüşmesi gibi gelişmeler, şüphesiz M. I. yüzyıl ortalarından itibaren "Hıristiyanlık" tabir edilmeye başlanan Pavlusçu öğretilerin Romalıların kontrolü altındaki devasa ülkede yayılmasının sonucuydu. Hıristiyanlık, Yahudilik ve Musa Şeriatı karşıtı söylemleriyle birlikte varlığını meşru bir zemine oturtmuştur. Ne var ki, M. I. yüzyıl ortalarında Hıristiyanlık henüz Yahudilikten bağımsız bir din değildi. Bu yönüyle, Roma yönetiminin Yahudi karakterli bir mezhebe/tarikata gereğinden fazla ilgi göstermesi için hiçbir sebep yoktu. İsa-Mesih hareketi Yahudilik bünyesinde doğup geliştiğine göre, İsa'nın Yahudi karakterli öğretilerini benimseyen ve büyük oranda da Yahudilerden oluşan bir inanç grubunun Roma yönetimince Yahudilere tanınan hak

²²⁶ Birçok örnek arasından bk. Rom., 2: 9-10; 3: 22; Heikki Raisanen, *Paul and the Law*, Tübingen 1987, s. 82 (Pavlus'un Şeriat'ın yerine "sevgi" tabirini oturtmaya çalıştığına atıf yapar), s. 119 (Pavlus'un Şeriat'ın çeşitli kısımları arasında ayrım yapmadığına dikkat çeker. Raisanen'e göre, Pavlus Şeriat'ın kaldırıldığını kesin ifadelerle vurgulasa da kimi zaman Şeriat hakkında olumlu sözler sarf etmiştir).

ve imtiyazlardan yararlanmaları doğaldı. Fakat Romalı yöneticilerin idare ettikleri bölgelerde süratle yayılan evrensel karakterli bir dine ilgisiz kalmaları elbette mümkün değildi. Bu anlamda, Roma devleti ile Hıristiyanlığın karşı karşıya gelmeleri, Hıristiyanlığın Yahudi karakterinden kurtulup evrensel bir mahiyete inkılâb etmesinden ve bu şekli ile yayılmaya başlamasından sonra olmuştur. Nitekim M. I. yüzyılın ikinci yarısında başlayacak olan bu süreç, Hıristiyanlık ile Roma devletinin kader birliği yapacakları IV. yüzyıla dek devam edecektir.

1. Devletin Teolojik Parçalı Hıristiyanlığa Bakışı

İsa'nın kişiliği, öğretileri ve muhatapları, O'nun ölümünün hemen sonrasında cemaati içinde tartışma konusu olmuştu. İsa-Mesih hareketi, M. I. yüzyıl ortalarında, Yaruşalim merkezli havari topluluğu ile Pavlus yanlıları şeklinde ana hatlarıyla ikiye bölünmüştü. Bu yüzden, Roma yönetiminin takip ettiği Hıristiyanlık politikasını bu bölünmeyi göz önünde bulundurarak detaylandırmak daha sağlıklı olacaktır.

Nasranîler diye bilinen, İsa'yı Mesih, peygamber ve beşerî bir varlık kabul ederek Yahudi coğrafyasında ve Yahudi Şeriatı'na uygun şekilde yaşamayı sürdüren ve bizzat İsa'nın akrabaları ile havarileri tarafından yönetilen Yahudi kol, I. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Roma yönetimi ile karşı karşıya gelmiş ve bu yüzden tarih sahnesinden büyük oranda çekilmeye mecbur kalmıştı. Bu karşılaşma aslında tamamıyla dolaylı yoldan olmuştu. Çünkü Roma yönetimini Nasranîlere karşı cephe almaya zorlayan sebepler, devletin bu topluluğu yok etme düşüncesinden değil, fakat Yahudiler ile yaşadığı gerilimlerin neticesinde ortaya çıkmıştı. Başka türlü ifade edilecek olursa, Nasranîler benimsedikleri inanç yüzünden Roma yönetimi tarafından düşman olarak görülmemişlerdi. Onlar, daha ziyade politik gerekçelerle ortaya çıkan bir düşmanlığın neticesinde, Roma-Yahudi savaşları çerçevesinde; Romalılarca Yahudi bir topluluk addedilmeleri yüzünden ve diğer ırkdaşlarıyla beraber ağır darbelere uğratılmışlardı. I. yüzyılın ortalarından itibaren Hıristiyanlığın Pavlusçu koluyla mücadele halindeki bu topluluk, İsa'nın kardeşi Yakup'un şehit edilmesiyle başlayan ve Romalıların Filistin bölgesine yaptıkları askerî müdahaleler ile zirveye ulaşan hadiseler zincirinin neticesinde İsa'ya iman eden topluluklar üzerindeki otoritesini yitirmiş, zamanla tarih sahnesinden çekilmek zorunda kalmıştı.

Nasranî cemaati İsa'nın hemen sonrasında yönetmeye başlayan Yakup'un öldürülmesi oldukça önemli bir hadisedir. Araştırmacılar, bilhassa I. yüzyılın meşhur Yahudi tarihçisi Flavius Iosephus'tan hareketle, Yakup'un katli hadisesinde

Filistin'in o günkü siyasî, ekonomik ve özellikle dinî yapısının belirleyici rol oynadığını düşünmüşlerdir. Buna bağlamdaki değerlendirmelere göre, imparator Claudius (41-54) döneminde yaşanan büyük kıtlığın etkileri Filistin bölgesinde I. yüzyılın ikinci yarısında hâlâ sarılamamıştı ve bu yüzden Filistin yoksul bir ülke görünümündeydi. Filistin, siyasî açıdan Roma'nın ezici gücünün kontrolü altında bulunuyordu. Diğer Yahudi mezheplerine kıyasla o zamanlar seçkinlerin oluşturduğu bir grup olarak sivrilen Saddukîler, zorba bir yönetimle halkı sömürüyorlardı. Çünkü Başkâhinlik kurumunu ellerinde bulunduran Saddukîler, Roma işgali çerçevesinde şekillenen o günkü mevcut politik durumdan nemalanan kişilerdi ve Roma ile ittifak yaptıkları gerekçesiyle suçlanıyorlardı. Bu bağlamda, Filistin'de her yanı kaplayan puslu hava Roma'nın siyasî gücüne ve dolayısıyla Saddukîlik mezhebine mensup yüksek rahiplerin kurdukları düzene karşı başkaldırı ve özgürlük havası estiriyordu. O kadar ki, bu uğurda dönemin önemli Yahudi fırkaları; Ferisiler, Zealotlar ya da Nasranîler, ortak bir ülkü etrafında birleşmişlerdi²²⁷.

Nasranî cemaatini otoritesi altında bulunduran Yakup, anlaşıldığı kadarıyla o zamanlar Filistin bölgesindeki en etkili lider figürüydü. Hatta Yakup'un, İsa'nın kendisi hakkında öne sürdüğü iddialarını inandırıcı bulmayan Yahudiler üzerinde bile son derece saygın bir yeri vardı. Roma yönetimine ve Saddukîlik mezhebine karşı kurulan tabii ittifakın gayr-i resmi önderliğinin İsa'nın kardeşi Yakup tarafından tevarüs edilmiş olması pekâlâ muhtemeldi. Eğer bu resim doğruysa, söz konusu ittifaka katılan Nasranî fırkasının diğer emsalleri gibi Roma yönetimi açısından açık bir hedefe dönüşmesi kaçınılmazdı. Ancak Yakup, Saddukîler için daha yakın bir tehditti. Zira bir görüşe göre, Başkâhinlik makamı için muhalif kanadın adayı Yakup'tu. İşte, bütün bu tasvir, Yakup'un şehit edilmesi neticesini doğuracak sürecin öncelikle politik bağlamda değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir²²⁸.

Tarihçi Iosephus, Yakup'un şehit edilmesini şu sözlerle aktarmıştı:

‘Ve şimdi, Festus'un öldüğü haberini alan Caesar, Albinus'u (yeni) *procurator* unvanıyla Yahudiye'ye gönderdi. Fakat kral, Yusuf'u yüksek rahiplikten mahrum bırakmış, (yüksek rahipliğin) onurunu

²²⁷ Robert Eisenmann, *James, The Brother of Jesus: Recovering the True History of Early Christianity*, London 1997, s. 12; H. Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, s. 12-16.

²²⁸ R. Eisenmann, *James the Brother of Jesus*, s. 12; H. Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, s. 12-16.

kendisini Ananus diye anmakta olan (isimdaşı) Ananus'un oğluna bahşetmişti. (...) Fakat yüksek rahipliğe atandığını söylediğimiz bu genç Ananus, öfkesinde cüretli ve oldukça küstah bir adamdı, ayrıca daha önce gösterdiğimiz gibi kabahatlıları yargılamak hususunda diğer Yahudiler'den çok daha sert olan Saddukî mezhebine mensuptu; bu yüzden Ananus da bu yapıda biriydi ve şimdi uygun bir fırsat yakaladığını düşündü. Festus ölmüştü ve Albinus yoldaydı; Sanhedrin'in (Yüksek Kurul) yargıclarını topladı ve Mesih diye anılan İsa'nın kardeşi Yakup'u, diğer bazılarıyla birlikte onların huzuruna getirdi. Onları, (Musa) Şeriatı'na karşı bozgunculuk yapmakla suçlayarak taşlanmaya teslim etti. Fakat vatandaşlar arasında insafli ve adaletli olup hukuksuzluktan en çok endişe duyanlar bu yapıları tasvip etmediler. Krala gidip Ananus'u daha fazla eylemde bulunmaması için göndermesini (azletmesini) istediler. Zira onun yaptığı adalete uygun değildi (...). (Böylece) Kral Agrippa yüksek rahipliği ondan aldı...²²⁹

Bu hadise cereyan ederken Iosephus dinî bir görevle Yaruşalim'de (Kudüs) bulunuyordu ve yirmili yaşlarındaydı. Dolayısıyla, bir tanığın ifadelerini içermesi çok muhtemel yukarıdaki kaydı otantik saymamak için görüşüne göre makul bir gerekçe bulunmamaktadır²³⁰.

Iosephus'un anlatımı, Yakup'un bilinmeyen bir sebeple yüksek rahip Ananus için tehdit oluşturduğu sonucuna ulaşmamıza imkân vermektedir. Ananus, *procurator* değişimi sırasında yaşanan otorite boşluğunu fırsat bilmiş ve bundan faydalanarak hukuksuz bir infaza imza atmıştı²³¹. Ananus'un Yakup'a düşmanlığı,

²²⁹ *Antiquities*, XX. 9. 1; Ayrıca, Josephus'tan iktibasen Eusebius, *Hist. Eccl.*, 2. 23. 20-24 (Eusebius'un bildirimini, Hegesippus ve Clement'in konuya ilişkin kayıtlarına da atf yapar).

²³⁰ Gerd Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, Stuttgart 1995, İngilizce ter. John Bowden, Kentucky 1996, s. 49.

²³¹ Bununla birlikte, Luka'nın Elçilerin İşleri kitabında İstefanos'un öldürülmesi hadisesine ilişkin bildirimini Yakup'un katli hadisesine dair bilinenlerle mukayese eden bazı araştırmacılar, Luka tarafından İstefanos diye tanıtılan ve Hristiyanlığın ilk şehidi diye sunulan tarihsel figürün aslında bizzat İsa'nın kardeşi Yakup'a işaret ettiğini düşünmüşlerdir. Luka kabilinden Pavlusçu bir yazarın Elçilerin İşleri kitabını yazarken aslında elçilerin değil Pavlus'un işlerini yazdığı ve başından sonuna Pavlusçu ülkülere hizmet ederek Pavlus'un propagandasını yaptığı göz önüne alındığında, bizce sözü geçen önermenin üzerinde dikkatle durulmalıdır. Bu hususta özellikle bk. R. Eisenman, *James the Brother of Jesus*; Ayrıca bk. Hans Joachim Schoeps, *Yahudi Hristiyanlığı: İlk Dönem Hristiyanlığında Cemaat Oluşumu ve Mezhep Kavgaları*, Türkçe ter. Ekrem Sarıkçıoğlu, İz Yayınları, İstanbul 2010, s. 59-60.

herhalde onu kendisine rakip addetmesinden kaynaklanmıştı –ki bu da en azından kısmen Yakup’un öldürülmesinin arkasındaki politik sebebe işaret etmektedir. Öte yandan, Iosephus’un anlatımı, Saddukilik mezhebi taraftarlarının o zamanlar Roma işgali çerçevesinde oluşan mevcut politik durumdan istifade ettiklerini göstermektedir. Dikkat edilirse, Ananus’un azledilmesinin sebebi hakkındaki şikâyetlerdi²³². Bu olgu da muhtemelen Saddukîlere karşı oluşturulan ittifaka işaret etmektedir.

Nasıl öldüğü konusunda sağlıklı hiçbir veri bulunmamakla birlikte, İsa’nın önde gelen havarisi Petrus’un da aynı dönemde tarih sahnesinden çekildiği anlaşılmaktadır. Yakup ile Petrus’un önce İsa’ya hizmetle, ardından İsa’nın cemaatini yönetmekle geçen ömürlerini doldurmaları, Nasranî cemaati derinden etkilemiştir. Zira onların bu dünyadan çekilmeleri, onlarla mücadele halindeki Pavlus taraftarlarının Hıristiyanlık dünyasında egemen konuma yükselmeleri sürecinde önemli bir basamak olmuştur. Ne var ki, Yakup’un şehit edilmesinin ardından yaşanan hadiseler zinciri Roma yönetimini de dolaylı yoldan Nasranî fırkasıyla karşı karşıya getirmiş ve onlar üzerinde çok daha yıkıcı tesirler yaratmıştır.

Gerçekten, Yakup’un öldürülmesi (M. 62?), 66 yılında başlayacak olan ve hem Yahudiler hem de diğer emsalleri gibi bir Yahudi fırkası olarak Nasranîler için gerçek bir felakete işaret eden Roma-Yahudi savaşının arifesine tekabül etmektedir. Bilindiği üzere, Yahudi isyanının ardından Roma orduları geçici bazı başarısızlıklardan sonra son derece kanlı bir mücadeleyle Filistin’i ilhak etmişlerdi. Celile ve Kuzey Yahudiye’nin düşmesiyle birlikte nihayet Yaruşalim’deki Tapınak da yıkılmıştı (M.S. 70)²³³.

IV. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Caesarea piskoposu ve tarihçi Eusebius, kendisinden sonra yaşayan diğer bir Hıristiyan tarihçi Epiphanius tarafından da tekrar edilecek bir bilgi aktarmış ve Nasranî cemaatin aldığı bir vahiy üzerine sözü geçen kanlı savaşların öncesinde Yaruşalim’den ayrılarak Ürdün sahasında bulunan Pella’ya kaçtığını öne sürmüştü²³⁴. Modern araştırmacıların birçoğu, bu bildirimden hareketle Nasranîlerin Yaruşalim’in düşmesinden önce Pella’ya göç ettiklerini kabul

²³² Lüdemann, *Heretics*, s. 49-51; Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, s. 20-23.

²³³ Hatice Palaz Erdemir-Halil Erdemir, “Kudüs’te Yahudi İsyanı ve Yahudiler”, *History Studies International Journal of History*, (Ortadoğu Özel Sayısı), 2010, ss. 117-136; Muhittin Çeken, *Roma-Bizans Döneminde Kudüs (IV.-VII. Yüzyıllar)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Çelik, Manisa 2015, ss. 39-54.

²³⁴ Eusebius, *Hist. Eccl.*, 3. 5. 2; Epiphanius, *Panarion*, 30. 2. 7.

etmişlerdir²³⁵. Ne var ki, özellikle son dönemde bu kabule karşı bazı itirazlar yükselmiştir. Zira Brandon, Lüdemann, Strecker ve Maccoby gibi araştırmacıların başını çektikleri bir grup, Eusebius ile Epiphanius tarafından ortaya atılan “Pella” efsanesini reddetme eğilimi göstermişlerdir²³⁶.

70 yılından sonra karşımıza çıkan manzara, söz konusu araştırmacıların haklı bir kanaati paylaştıklarına işaret ediyor olmalıdır. Çünkü Nasıralı İsa’ya ait öğretileri ve geleneği yaşatmaya çalışan Nasranîlerin Yaruşalim’in düşmesiyle birlikte ağır bir darbe yedikleri anlaşılmaktadır. İsa’nın tanıklarını ve akrabalarını da içeren bu topluluk, 70 yılından itibaren bu tarihten önceki ağırlığını bir daha elde edememiştir. Nitekim bu tarihlerden sonra Hıristiyanlık dünyasındaki sahnenin büyük oranda Pavlus ve yandaşlarına kaldığı söylenebilir. Bu takdirde, Nasranî cemaat Yaruşalim düştüğü sırada muhtemelen şehirdeydi. Çünkü onlar da kutsal şehirlerini Romalılara karşı savunmayı tıpkı diğer Yahudi ırkdaşları gibi görev saymışlardı. Nasranîlerin Pella, Kohba, Ürdün, Aşağı Celile ve Suriye başta olmak üzere civar bölge ve şehirlere dağılmaları²³⁷ ise herhalde savaşın ardından ortaya çıkan bir gelişmeydi.

70 yılında yediği bu ağır darbenin ardından havari geleneğini muhafaza etmeye çalışan Nasranî topluluk ayakta kalma ve etkinliğini koruma uğraşını sürdürdü. Eusebius, Hegessipus’tan iktibasen, Yakup’un şehit edilmesinden sonra Nasranî cemaati İsa’nın kuzeni ya da Yakup’un kardeşi olduğu tahmin edilen Simon’un yönetmeye başladığını not etmişti²³⁸. Ne var ki, sistemli bir politikanın yansıması değilse de, Nasranîler bu süreçte Roma yönetiminin başka bazı darbelerine de maruz kaldılar. Eusebius’a göre, İsa’nın akrabaları eski Yahudi kraliyetini temsil eden Davut hanedanı soyundan geldikleri gerekçesiyle, yani alternatif bir siyasî oluşum teşkil edebilecekleri endişesiyle, Roma imparatoru Domitianus (81-96)

²³⁵ J. Julius Scott, Jr., “Did Jerusalem Christians Flee to Pella? Evidence From Biblical, Historical, Archeological and Critical Studies”, *Archaeology Conference, Wheaton College, Wheaton, IL, 1998* (Konu hakkında derli toplu bir sunum yapmıştır).

²³⁶ Bu konuda bk. S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 2. Basım, London 1951; G. Lüdemann, *Heretics*, s. 27-29; H. Maccoby, *Paul and the Invention of Christianity*, s. 174; Buna karşın, R. A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, s. 122-125’de, Brandon’un argümanlarına itiraz etmektedir. Schoeps, *Yahudi Hıristiyanlığı*, s. 39-40’da ise Yahudi-Hıristiyan metinlerinden getirilen bazı delillerle Pella’ya göçün 66-67 yılında, yani Yaruşalim’in düşmesinden önce olduğu öne sürülerek Brandon ve Strecker tarafından yapılan önermelerin saçma olduğu iddia edilmektedir.

²³⁷ Göç ve yöneldiği coğrafyalar hakkında bk. Lüdemann, *Heretics*, s. 29; Schoeps, *Yahudi Hıristiyanlığı*, s. 44-50.

²³⁸ Eusebius, *Hist. Eccl.*, 3. 11. 1; Schoeps, *Yahudi Hıristiyanlığı*, s. 48 (Simon’un Yakup’un makamına çıkmasını 63-66 yıllarına atfetmektedir).

döneminde kovuşturmaya uğramışlardı²³⁹. Eusebius, Domitianus'un, yaptığı sorgulamanın ardından İsa'nın krallığının bu dünyaya değil de cennete ait olduğunu öğrenmesi sebebiyle söz konusu zulmü durdurduğunu ve İsa'nın akrabalarını serbest bıraktığını öne sürmüştür. Bununla birlikte, Simon'un bir süre sonra aynı gerekçeyle katledildiği görülmektedir. Rivayete göre, bazı heretiklerin suçlamaları yüzünden Davut'un soyundan geldiği gerekçesiyle çarmıha gerilen Simon, o sırada yüz yirmi yaşını ikmal ediyordu²⁴⁰.

Eusebius, başka bir bölümde, Bar Kohba isyanına (132) kadar Nasranî topluluğunu yöneten on beş lideri sıralamıştır. Burada dikkat çekici husus, istisnasız bütün bu liderlerin Yahudi olmalarıdır. Eusebius, bu isimleri Yakup'tan sonra Simon, Iustus, Zaccheus, Tobias, Bünyamin, Yuhanna, Matthias, Filippus, Seneka, Iustus, Levi, Efres, Iosephus ve Iudas şeklinde saymıştı²⁴¹. Buna karşın, Eusebius'un bir önceki ifadesi önemli bir probleme yol açmıştır: Şayet Simon yüz yirmi yaşında öldüyse, yirmi yılda on üç farklı Yahudi liderin Nasranîlere önderlik yaptığını kabul etmek gerekecektir. Gerçi Eusebius da bu rivayeti naklederken sağlıklı verilere ulaşamadığını ve söylentileri kayda geçirdiğini bizzat belirtmiştir²⁴². Yirmi yılda on üç liderin değiştiği iddiası kulağa pek makul gelmese de, Eusebius'un kaydından 130'lu yıllara kadar Nasranî cemaatin Yahudi kökenlilerce yönetildiğini öğrenmiş oluyoruz.

Nasranî topluluk, bir kez daha Roma yönetimi ile Yahudiler arasında cereyan eden politik bir meselenin savaşa dönüşmesi vesilesiyle son büyük darbeyi yemiştir. İmparator Hadrianus (117-138) döneminde yaşanan II. Yahudi savaşı, imparatorun Yahudilerin inanç değerlerini çiğneyen fermanlarına ve Tapınak'ın bulunduğu yere Iupiter büstü yerleştirmeye yönelik düşüncesine karşı patlak veren Yahudi isyanı ile doğrudan ilişkilidir. Mesihlik iddiasında bulunan Bar Kohba, Yahudi isyanının önderiydi. Ancak Yahudilerin tümü bu isyana destek vermedi –ki Nasranîler de isyanı desteklemeyen bir Yahudi fırkasıydı. Zira Bar Kohba'nın Mesihliğini onaylamak, İsa'nın Mesihliğini reddetmek manasına gelirdi. Bu yüzden, Nasranî cemaatin isyanın arifesinde ve isyan sırasında, cesur ama merhametsiz bir isyancı

²³⁹ Eusebius, *Hist. Eccl.*, 3. 19 - 20.

²⁴⁰ Eusebius, *Hist. Eccl.*, 3. 32.1 - 4.

²⁴¹ Eusebius, *Hist. Eccl.*, 4. 5. 1 - 4.

²⁴² Eusebius, *Hist. Eccl.*, 4. 5. 1.

başı olduğu anlaşılan Bar Kohba ve taraftarlarından zulüm gördükleri anlaşılmaktadır²⁴³.

Nasranîler'in çilesi bu kadarla sınırlı kalmadı. Roma ordusu Yahudiler üzerinde bir zafer daha kazandı. İsyancı Mesih Bar Kohba ise bir kalenin savunması sırasında maktul düştü. Bunun ardından, bütün Yahudiler gibi Nasranîler'in de Romalıların korkunç intikamından kaçarak dağlara ve mağaralara sığındıkları rivayet edilmektedir. Bu savaş, Yaruşalim'i harabeye çevirdi. Bu harabelerden yeni bir Helen şehri olan Aelia Capitolina yükseldi. Hadrianus, Yahudiler'in şehre yaklaşımlarını dahi kesin emirlerle yasakladı²⁴⁴. Bu vesileyle, Nasranîler de kutsal şehirlerine girme hakkını yitirdiler.

Roma yönetimi, İsa'ya ilişkin fikirleri ya da inançları yüzünden Nasranî topluluğa karşı sistemli bir baskı politikasına yönelmemişti. Fakat Romalıların, politik gerekçelerle Filistin sahasında yaşayan bütün Yahudiler ile problemi vardı. Bu problemler, I. yüzyılın ikinci ve II. yüzyılın ilk yarısında silahlı çatışmaları beraberinde getirmişti. Yahudi karakterli bir topluluk olması sebebiyle Nasranîler de bu hadiselerden olumsuz etkilenmişler, nihayetinde kutsal şehirleriyle birlikte Hıristiyanlık dünyası üzerindeki otoritelerini de yitirmişlerdi²⁴⁵. Bu savaşın sonrasında yeniden teşekkül ettirilen Yaruşalim Kilisesi artık Nasranîlerce savunulan öğretilerin aksine Pavlus yanlısı bir ilahiyat görüşünü benimsemiş ve *Gentile* karakter taşıyarak varlığını sürdürmüştür²⁴⁶.

Peki, havari geleneğine (Nasranîler) bundan sonra ne olmuştur? Nasranîlerin tarih sahnesinden çekilmesi, Roma imparatorluğunun dört bir tarafındaki Kilise hiyerarşisinin Pavlus yanlılarınca ele geçirilmesi neticesini verdi. Nasranîler, II. yüzyıl ortalarından itibaren Pavlusçu Kilise yazarlarının eserlerinde heretik (sapkın) inançlılar kategorisine sokuldular ve başka bazı isimler altında anılmaya başladılar. Gerçi Nasranî ana bünyesinden ayrılıp sağa-sola dağılan daha küçük bazı topluluklar kimi zaman gittikleri yerlerdeki Hıristiyanlarla bütünleşerek, kimi zaman ise gnostik ya da başka karakterli bazı öğretileri kısmen ya da tamamen kabul ederek kendi özlerinden uzaklaştılar. Buna karşın, savundukları inanç esaslarına bakıldığında, kendilerine karşı nefret hissi besleyen resmi Kilise yazarlarının eserlerinde çeşitli

²⁴³ Genel değerlendirme için bk. Isaac W. Oliver, "Jewish Followers of Jesus and the Bar Kokhba Revolt: Reexamining the Christian Sources", *Winning Revolutions: The Psychosocial Dynamics of Revolts for Freedom, Fairness and Rights*, California 2014, ss. 109-129.

²⁴⁴ Eusebius, *Hist. Eccl.*, 4. 6. 1 - 4.

²⁴⁵ H. Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, s. 20-23.

²⁴⁶ Eusebius, *Hist. Eccl.*, 5. 12. 1.

isimlerle karşımıza çıkan kimi toplulukların Nasıralı İsa'ya ve Nasranîlere nispeten sadık kalmaya devam ettikleri anlaşılmaktadır.

Hıristiyanlık dünyasındaki genel eğilimin aksine, Nasıralı İsa'ya O'nun beşerliliği ve peygamberliği yönünden iman edip Musa Şeriatı'na bağlılığı sürdüren, bununla birlikte İsa'nın Mesihliği olgusuna da inanan Yahudi karakterli bazı gruplar, araştırmacılar tarafından kimi açılardan farklı kabuller yansıttıkları dikkate alınarak Nazarenler, Ebionitler ya da Elchesaiteler kabilinden isimlerle anılırlar. Böyle bir tasnife ya da bu gibi isimlendirmelere erken dönemin resmi Kilise görüşüne mensup (Proto-Ortodoks) yazarlarının eserlerinden hareketle gidilmektedir. Bu yazarlar, söz konusu inanç gruplarının bazı öğretisi ve uygulamalar açısından biri birlerinden ayrı yapıda olduklarını düşünmüşler ve bunların her birinin farklı "heretik" liderleri takip ettiğini öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte, genel olarak söylendiğinde, çok tartışmalı bir ifade olsa da "Yahudi-Hıristiyanlığı" tabiri Tübingen Okulu'nun kurucusu Alman teolog Ferdinand Christian Baur'dan (ö. 1860) beri etkin olarak bu toplulukların tümünün ortak adı olarak benimsenmiştir²⁴⁷.

Yahudi-Hıristiyan toplulukların, Greko-Romen dünyada başka bir forma bürünerek gelişmekte olan Hıristiyanlık dininin Pavlusçu genel kabulleriyle İsa'nın hemen sonrasındaki bir dönemden itibaren derin anlaşmazlıklar içinde buldukları bilinmektedir. Bu bağlamda, Yahudi-Hıristiyanlığı resmi Kilise tarafından "kanonik" oldukları söylenen dört İncil'i hiçbir zaman rehber kitaplar olarak görmemiştir. Nitekim onların ya da onlardan bazısının bugünkü Matta ile ne oranda benzeştiği bilinmeyen Matta adında bir İncili kullandıkları, erken yüzyılların bazı kilise yazarları tarafından nakledilen bir bilgidir²⁴⁸. Sözü geçen yazarların Yahudi-Hıristiyan topluluklara başka isimler taşıyan bazı İnciller atfettikleri de görülür. Bunların başlıcaları; Nazarenler İncili, Ebionitler İncili ve İbranilere Göre İncil diye isimlendirilir. Bu arada, bu İncillerin bazısını Matta İncili'nin bir kısmı Yahudi-Hıristiyanlar tarafından kullanılan bir varyantı olarak tanımlayan ya da Kilise

²⁴⁷ Ayrıntı için bk. James Carleton Paget, "The Definition of the Terms *Jewish Christian* and *Jewish Christianity* in the History of Research", *The Early Centuries Jewish Believers in Jesus*, ed. Oscar Skarsaune & Reidar Hvalvik, Hendrickson Publishers 2007, ss. 22-48; Ayrıca bk. Petri Luomanen, *Recovering Jewish-Christian Sects and Gospels*, Brill: Leiden-Boston 2012, s. 8-14; Richard N Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, Naperville: London 1970, s. 1-4.

²⁴⁸ Örneğin bk. Epiphanius, *Panarion*, 30. 3. 7; Konu hakkında ayrıca bk. James R. Edwards, *The Hebrew Gospel & The Development of the Synoptic Tradition*, B. Eerdmans Publishing 2009, s. 276-277.

babalarınca çeşitli isimlerle anılmakla birlikte gerçekte sadece bir tane Yahudi-Hıristiyan İncili bulunduğunu öne süren bazı görüşlerin araştırmacılar arasında tartışılmakta olduğu da belirtilmelidir²⁴⁹.

Yukarıda ismi zikredilen Yahudi karakterli gruplardan Nazarenler, araştırmamızın önceki sayfalarında nispeten üzerinde durduğumuz Nasranîlerdir. Günümüzün Pavlusçu Hıristiyanlığı, İsa'nın kardeşi Yakup ile O'nun başka bazı akrabalarının yönetimi altındaki, Musa Şeriatı'na tamamen riayet halindeki ve İsa'nın bir beşer ve peygamber olduğu görüşündeki Nasranî cemaatin mevcudiyetini inkâr etmeyi başaramamıştır. Bu cemaatin önemi, Pavlus'un ördüğü duvarın arkasında bırakılan "Tarihsel İsa"ya giden yolda başlıca rehber konumunda bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak onlar, Pavlus'un İsa ile gelenek dışı bağlantısını kesmeyi bir türlü başaramamışlardı. Bu yüzden, Hadrianus dönemindeki savaşın (132-135) ardından heretik kiliseler kategorisine sokulmak Nasranîler için kaçınılmaz bir kader olmuştu²⁵⁰. Ancak Nasranîlerce temsil edilen "havari geleneğinin" 130'lu yıllarda tamamen ortadan kalktığı söylenemez. Çünkü onların Pavlus teolojisiyle mücadeleleri bundan sonra da sürmüştür.

II. yüzyıldan itibaren Kilise tarihçilerinin eserlerinde Ebionitler adı altında karşımıza çıkan inanç grubunun Nasranîler ile çok yakın ilişki içinde oldukları anlaşılmaktadır. Kaynak kıtlığı ve çeşitli bölgelere dağılmış bir halde yaşamaları dolayısıyla Ebionitlerin tarihsel serüvenini takip etmek oldukça güçtür. Ancak gerek Kilise yazarlarının eserlerinden, gerek kendilerine ait az sayıdaki metinden hareketle Ebionitlerin inanç esaslarını iyi-kötü tespit etmek mümkün olmuştur. Buna göre,

²⁴⁹ Bk. Irenaeus, *Adversus Haereses*, 1. 26. 1; Ayrıntı için bk. George Howard, "The Gospel of the Ebionites", *Aufstieg und Niedergang Der Römischen Welt*, ed. Wolfgang Haase, Teil II: Principat, Band 25, Walter De Gruyter: Berlin-New York 1988, s. 4034; Craig A. Evans, 'The Jewish Christian Gospel Tradition', *The Early Centuries Jewish Believers in Jesus*, ed. Oscar Skarsaune & Reidar Hvalvik, Hendrickson Publishers 2007, ss. 241-276 (özellikle s. 245-246); A. F. J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Brill: Leiden 1992, s. 4; Craig A. Evans, 'Jewish Version of the Gospel of Matthew: Observations On Three Recent Publications', *Mishkan* 38, 2003 s. 70-79; Wilhelm Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha, C. 1: Gospels and Related Writings*, İngilizce ter. & ed. R. McL. Wilson, Westminster John Knox Press 2003, s. 135-153; P. Luomanen, *Recovering Jewish-Christian Sects and Gospels*, s. 83 vd; Helmut Koester, "Gospels and Gospel Tradition in the Second Century", *The New Testament and the Apostolic Fathers: Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, ed. Andrew Gregory & Christopher Tuckett, Oxford University Press 2005, s. 35-36; R. A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, s. 83-86 (Pritz, İsa'nın erken dönemdeki takipçilerinin O'nun öyküsünü Semitik dilde kaleme aldıklarına şüphe bulunmadığını söyler ve bu İncil'in Nasranîlerce kullanıldığını düşünür).

²⁵⁰ H. Maccoby, *Paul and Invention of Christianity*, s. 172 vd.

Nasıralı İsa'yı beşerî bir varlık sayan Ebionitler, O'nun literal manasıyla "Tanrı Oğlu" kabul edilmesini yanlış buluyorlardı. Ebionitler, *Torah*'ın (*Tevrat*) kendilerine tanıttığı Tanrı'yı tanıyor ve O'na iman ediyorlardı. İsa'nın Mesihliği, Ebionitler tarafından onaylanan bir iddiaydı. Buna karşın, Mesihlik özelliği yüksek erdemi ve faziletleri sebebiyle Tanrı tarafından İsa'ya bahşedilmiş bir özellikti ve İsa'nın herhangi bir ilahî yönüne işaret etmiyordu.

Ebionitler, Nasıralı İsa'nın hak bir peygamber mertebesinde bulunduğu ve tıpkı diğer Yahudi peygamberler gibi O'nun da Tanrı'nın mesajlarını ilettiğine inanmışlardı. Ebionitlere göre, İsa kesin bir dille Musa Şeriatı'nı onaylamıştı. Onlar, Musa Şeriatı'nın geçerliliğini sürdürdüğüne iman ediyor, İsa'ya inandığını söyleyen herkesin bu Şeriat'a tabiiyetini zorunlu görüyorlardı.

Ebionitler, Tarsuslu Pavlus'u kişiliği ve öğretileri başta olmak üzere tüm yönlerden reddediyorlardı. Onlara göre, Pavlus ne bir havari, ne de bir Yahudi'ydi. O, Musa Şeriatı'na ihanet eden sahte bir havariydi ve yaşamı boyunca İsa'nın gerçek havarileriyle mücadele halinde olmuştu. Dolayısıyla, Pavlus tarafından kurgulanan söylemlerin İsa ile ve O'nun havarileriyle ilgisi yoktu. Aynı bağlamda, Ebionitler insanlıkla *Yeni bir Ahit* yapıldığı yönündeki Pavlusçu düşünceye ve "kurtuluş doktrinine" iştirak etmiş değillerdi. Onlar, Mesih'in adına ve O'nun adıyla kurtuluşa iman etmenin gerçek kurtuluş için yetmeyeceğini düşünüyorlardı. Kilise yazarları, gerek bu yüzden, gerek Musa Şeriatı'na tabiiyetleri nedeniyle, Ebionitleri kimi zaman eski ile yeni arasında, bazen ise Yahudilik ile Hıristiyanlığın ortasında kalmakla suçlamışlardı.

Ebionitler tabir edilen topluluğun kökeni Yaruşalim'e ve Nasranîlere dayanıyordu. Hatta hatalı olarak Ebionit oluşumun kurucusu sanılan ve Ebion diye anılan kişinin Nasranî Okulu'nda eğitim aldığı öne sürülmüştü.

Ebionitler ibadethanelerini kilise diye adlandırmayıp sinagog tabir ediyorlardı. Onlar, geleneksel Kilisenin kutsal kitaplarını reddediyor, sadece İbranice dilinde yazılmış bir İncil ile başka bazı eserlere müracaat ediyorlardı.

Ebionitler adlarını İbranice'deki "fakir" (*ebion*) tabirinden almışlardı. Fakat onların "ebion" olmaları, kilise yazarlarına göre onların gerçekte İsa hakkında kıt bir düşünceyi benimsemelerinden neşet ediyordu. Çünkü Ebionitler, İsa'yı tanrı değil de insan saydıkları için aslında O'nu anlama kapasitesinden uzak kalmışlardı.

Nihayet, kilise babalarına göre, Ebionitler ‘heretik/sapkın’ bir topluluktur. Dolayısıyla, onlar tarafından savunulan inanç sisteminin ne İsa’yla, ne havarilerle ilgisi vardı²⁵¹.

Kilise yazarları, Ebionitler diye andıkları bu toplulukların M. V. yüzyıla kadar varlıklarını sürdürdüklerine tanıklık etmişlerdir. Ancak Ebionitler, Roma imparatoru Constantinus döneminde toplanacak olan İznik Konsili’nin “Ortodoksluk” tanımına hiçbir açıdan uymadıkları gibi, geleneksel Hıristiyanlık anlayışının da dışında bırakılmışlar ve daha ziyade Yahudi bir topluluk gibi algılanmışlardır.

Buna karşın, Hıristiyanlık inancının temel iman prensiplerini belirleyen Pavlusçu teoloji, Roma yönetimi tarafından resmen tanındığı IV. yüzyıla kadar, hatta sonrasında da kendi içindeki tekâmülü sürdürmüştür. Bu prensiplerin belirginleşmesinde ana akım (Pavlusçu) Hıristiyanlığın diğer Hıristiyanlık yorumlarıyla süre giden mücadelesinin önemli bir payı olmuştur.

Hıristiyanlık dünyası M. II. yüzyıldan günümüze homojen bir yapı yansıtmamıştır. Bu dönemde, özellikle Kristoloji disiplini içerisinde birçok farklı görüş ve yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Başka türlü ifade edilecek olursa, çeşitli Hıristiyan gruplar arasındaki anlaşmazlık ve mücadelelerin temel konusu öğretilerinden şahsiyetine kadar Nasıralı İsa olmuştur. Hıristiyan grupların her biri, kendi cemaatlerini oluşturarak farklı İncil metinlerini benimsemiş ve havarilerden yadigâr “hakikî inancı” kendilerinin savunduğunu öne sürerek Hıristiyanlık dünyasını kamplara bölmüşlerdi. Nitekim bu süreçte henüz resmi Kilise ortada yoktu ve Hıristiyanlığın hangi formunun “Ortodoks” sayılması gerektiği meselesi alabildiğine tartışmalıydı.

Sonradan resmileşecek olan Hıristiyanlık görüşünü “ana akım” diye nitelendirmek mümkün olursa, ana akım Hıristiyanlık ve onların Kilisesi II. yüzyıldan itibaren Gnostisizm, Montanusçuluk, Doketizm ya da Ebionizm gibi farklılık yansıtan çeşitli akımlarla mücadele ettiği iddiasındaydı. Örneğin, İsa’nın ilahî yönünü idrak edememekle suçlanan ve ana akım Yahudiliğin monoteist anlayışını temsil eden Ebionitler kabilinden topluluklara karşı İsa’nın ilahlığı yönündeki Pavlusçu Hıristiyanlık kabulünü rasyonel ilkeler içerisinde savunma ve açıklama zarureti ortaya çıkmıştı. Ana akım Hıristiyanlık, öteki Hıristiyan

²⁵¹ Ebionitler tarafından sürdürülen inanç geleneğine ilişkin yukarıda verdiğimiz bilgileri krş. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, 47, 49; Irenaeus, *Adversus Haereses*, 1. 26. 2, 3. 15. 1, 3. 21. 1, 5. 1. 3, Tertullian, *De Carne Christi*, 14. 5, 18. 1; Minucius Felix, *Octavius*, 36; Eusebius, *Hist. Eccl.*, 3. 27. 1-6, 6. 17; Epiphanius, *Panarion*, 30. 1. 1-30. 16. 8.

topluluklarla yaşadığı bu gibi teolojik anlaşmazlıklar yüzünden yardım arayışına girişti ve felsefeye danıştı. Ancak felsefeden istenilen netice alınamadı. Zira bu durum beraberinde İsa'nın daha derin felsefî imgelerle izahı konusunu gündeme taşıdı. Kısacası, Hıristiyanlık felsefeye fazlasıyla bulaşmış oldu²⁵².

Bu durumun bir sonucu olarak, Nasıralı İsa kısa süre içerisinde Hıristiyanlık inancının dinî ilkeleri arasına klasik filozoflar tarafından akıl gücünü tanımlamak için kullanılan Logos tabirinin karşılığı olarak girdi²⁵³. Logos'un insanlarda ilahî dünyayı kavrayabildikleri entelektüel bir güç halinde var olduğu düşünülmektedir. Öyleyse, İsa Mesih'te Tanrı'nın yarattığı/Tanrı'dan sudur eden insan formundaki Logos olarak Tanrı ile insanlar arasında arabuluculuk yapması için dünyaya gönderilmişti. Pavlus'un aslî günah doktrini uyarınca böyle bir arabuluculuk görevi zaruret taşıyordu. Evrenin rasyonel bir ilkesi olan Logos'un şahsiyeti sonsuzlukta Tanrı'yla birlikteydi. Logos, ilki yaratılıştaki, ikincisi İsa Mesih'te olmak üzere, iki defa cisimleşmişti. Ana akım (Pavlusçu) Hıristiyanlığın o günkü yazarları, işte bu izahla birlikte İsa'nın ilahî bir varlık olduğunu kanıtlayabileceklerini düşünmüşlerdi. Zira İsa Mesih bizzat ilahî Logos'un inkarnasyonuydu. Ne var ki, bu kez de İsa'nın Tanrı ile ilişkisine dair görüşler daha da bulanıklaştı. Tartışmanın bağlamı buraya yoğunlaşınca, Hıristiyan yazarlar şu keskin soruyu cevaplamak zorunda kaldılar: Nasıralı İsa, Tanrı ile aynı özü taşıyan ve Tanrı'nın bölünmez parçası olan bir varlık mıydı, yoksa Baba'sı olduğu düşünülen Tanrı'dan ayrı ve yaratılmış bir varlık mı?²⁵⁴

Aslında İsa'nın Tanrı'yla aynı özü taşıdığı ve O'nunla eşit bir varlık sayılması gerektiği Pavlus teolojisinin başlangıçtan itibaren savunduğu görüştü²⁵⁵. Ancak bu görüş, II. ve III. yüzyıllarda Hıristiyanlık dünyasında henüz kesin zaferini ilan etmiş değildi. Çünkü bazı kesimler tarafından, Pavlusçu İsa yorumunun veya bu yoruma yardımcı olması amacıyla felsefeden devşirilen Logos doktrinine ana akım Hıristiyanlık tarafından getirilen izahların, İsa ve havarileri tarafından temsil edilmiş olan ana akım Yahudi monoteizmine hiç benzemediği düşünülüyordu. Nitekim havarilerden, Nasranîlerden ya da Ebionitlerden farklı olarak Musa Şeriatı'na bağlılığın sürdürülmesi gerektiği konusunda herhangi bir ısrarları dikkat çekmemişse

²⁵² Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, Türkçe ter. Suat Kemal Angı, Dost Yayınları: İstanbul 2003, s. 566.

²⁵³ Muhammet Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal*, 8. 1, 2011, ss. 201-224 (Logos doktrini klasik Grek dünyasına temellendirmekte, bu doktrinin Yahudilik bağlamında nasıl yorumlandığını aktarmakta ve Hıristiyanlığa girişini incelemektedir).

²⁵⁴ Bk. Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God*, Grand Rapids: Michigan 2000, s. 247; C. Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma*, s. 566

²⁵⁵ Örneğin bk. Filipliler, 2: 6-8; Yuhanna, 1: 1-4.

de, söz konusu Yahudi monoteizmini bütün zorluklarına rağmen gayr-i Yahudi çevrelerde sürdürmeye çalışan alternatif bazı inanç gelenekleri mevcuttu. Anlaşıldığı kadarıyla, bu inanç gelenekleri ya da bunların kimisi, aslî günah varsayımına dayanan “kurtuluş” doktrinini bile kabul etmişlerdi. Buna karşın, Logos teorisi çerçevesinde şekillenen İsa teolojisi tartışmalarında, tıpkı Nasranîler ve Ebionitler gibi, İsa’yı Tanrı’dan ayrı ve beşerî bir varlık sayanlar ve Tanrı’nın eşsizliğine, yüceliğine ve münezzehliğine vurgu yapanlar bunlardı.

Bu görüş taraftarları, Hıristiyanlık tarihinde “Dinamik Monarşiyenistler” şeklinde anılmışlardır. Dinamik Monarşiyenistler, İsa’yı Tanrı ile eşitleyen ve O’nu Tanrı’yla aynı özü paylaşan bir ilah kabul eden Pavlusçu “teslis” anlayışına karşı hatırı sayılır bir reaksiyon göstermişler ve uzun müddet mücadele etmişlerdi. Doğrusu, Hıristiyanlık Pagan bir dünyada yayıldığı ve bu yayılışı sırasında Paganizm ile fazlasıyla içli dışlı hale geldiği için, Yahudi monoteizmini savunan Hıristiyan gruplar için mağlubiyet kaçınılmaz bir kaderdi. Nitekim İsa’nın tam ve gerçek bir “tanrı” sayılması gerektiği yönündeki Pavlusçu kanaat, IV. yüzyılın ilk çeyreğine kadar süren tartışmaların ardından Hıristiyanlık dünyasının “Ortodoks” görüşü sayıldı. Ancak burada başlıca faktör Roma devletiydi. Çünkü devlet, IV. yüzyıl başında resmen tanıdığı Hıristiyanlığın kendi içinde birlik oluşturmasını istiyordu. Hıristiyanlık bünyesindeki farklı görüşlerden hangisinin esas alınacağı devletin problemi değildi. Devlet, homojen yapıyı sağlayacak Hıristiyanlığın siyasî açıdan birliği takviye edebileceği düşüncesinde olmuştu. Bu konu, ilerleyen sayfalarda detaylandırılacaktır. Ancak bu aşamada belirtmek gerekir ki, Dinamik Monarşiyenistler IV. yüzyıldan itibaren devlet desteği sağlamayı başaran Pavlusçu “Ortodoks” görüşle mücadeleyi uzun bir süre devam ettirmişlerdir.

Dinamik Monarşiyenizm tabir edilen Hıristiyanlık görüşünün tam bir tanımını yapmak zor görünmektedir. Genel olarak, Hıristiyanlık tarihinde Tanrılık olgusunun Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’tan oluştuğunu öne süren teslis (*trinitaryanist*) inancına karşı II. yüzyılda ortaya çıkan monoteist karakterli reaksiyonlar “Monarşiyenizm” ifadesiyle tanımlanmaktadır. Konuyla ilgilenen araştırmacılar, İsa teolojisi hakkındaki düşünce ve yaklaşımlarını esas alarak Monarşiyenistlerin iki kola ayrılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Buna göre, İsa’yı Tanrı’nın bir görümü tabir edenler “Modalist” ya da “Şekilci” Monarşiyenistler; İsa’yı diğer beşerî varlıklar gibi sadece bir insan olarak tasavvur edenler ise “Dinamik” Monarşiyenistler şeklinde isimlendirilmişlerdir.

Modalist Monarşiyenizm, Yahudilik bünyesinde ortaya çıkan Hıristiyanlık dininin zamanla geliştirdiği teslis akidesi yüzünden Yahudi monoteizminden ne denli uzaklaştığını fark eden ilahiyatçılara ait bir görüş olduğu intibasını uyandırmaktadır. Zira bu görüş, İsa'nın ilahlığı iddiasını "tek" olduğu kabul edilen Tanrı'nın birliği olgusuna hanel getirilmeden izah edebilmeyi, yani Tanrı ile İsa'yı makul bir ilahlık ekseninde buluşturabilme düşüncesini yansıtmıştı. Bu anlamda, bahis konusu yaklaşımın Nasranî ve Ebionit karakterli Yahudi monoteizmi ile benzerlik taşımadığı söylenebilir. Modalist Monarşiyenizm, "Bir" olan Tanrı'nın eş zamanlı, müstakil ve ardışık üç farklı biçimde, fakat aslında tek bir şahsiyet halinde mevcudiyetini öne sürmüştü. Rivayete göre, *Eski Ahit*'te görüldüğü gibi Tanrı kendisini bazen Baba hüviyetiyle tanıtmıştı. O, kimi zaman Oğul (İsa) biçiminde ortaya çıkmış, bazen ise Kutsal Ruh şekline bürünmüştü. Modalist Monarşiyenizm'in en önemli temsilcisi sayılan Sabellius (ö. 215?), büyük olasılıkla böyle bir izah tarzının monoteizmi kurtarabileceğini düşünmüştü. Öte yandan, ilahlık kavramına ilişkin yaklaşımı açısından Modalist Monarşiyenizm'e hiç benzemeyen ve İsa'yı da Tanrı'nın cisimleşmiş şekli gibi görmeyen Dinamik Monarşiyenizm, İsa'nın varlığını ve şahsiyetini Tanrı'dan ayıran ve O'na tabi kılan bir anlayışı benimsemiş ve İsa'yı ilahî gücü Tanrı'dan alan beşerî bir insan diye tanımlamıştır²⁵⁶.

Dinamik Monarşiyenist anlayış, monoteizme ilişkin bu yaklaşımı vesilesiyle önemli bir köprü görevi üstlendiği izlenimi bırakmaktadır. Çünkü Dinamik Monarşiyenizm'in bir yönüyle ilahlık kavramına yaklaşımı açısından Hıristiyanlık dünyasında Nasranîler ve Ebionitler kabilinden bazı gruplar tarafından temsil edilen/edilmekte olan Yahudi monoteizmini esas aldığı, diğer bir yönüyle IV. yüzyıl Hıristiyanlık tarihinin başlıca entelektüel tartışması olan Ariuşçuluk ile bazı açılardan yakınlık içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Dinamik Monarşiyenizm, M. II. yüzyılın sonlarından itibaren Byzantiumlu Theodotus, Antakya piskoposu Samsatlı Pavlus, Artemon ya da Sirmiumlu Photinus gibi bazı ilahiyatçılar tarafından savunulmuştu. Bu ilahiyatçılara göre, Nasıralı İsa ilah değildi. O, tıpkı havarileri gibi beşerî bir varlıktı. Eşsiz ve yüce olan ise Tanrı'ydı. Logos (Söz), İsa'ya Tanrı katından gelen bir inayetti. Bu yüzden, İsa'nın

²⁵⁶ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 4. Basım, London 1968, s. 115; Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2009, s. 42-43; Russell Sharrock, *The Trinity of God*, Morrisville 2012, s. 40; Laurie Guy, *Introducing Early Christianity: A Topical Survey of Its Life, Beliefs & Practices*, Inter Varsity Press: USA 2004, s. 263; Millard J. Erickson, *Introducing Christian Doctrine*, ed. Arnold Hustad (2. Basım), Grand Rapids: USA 2001, s. 111.

başlangıçtan itibaren mevcudiyetini öne süren Pavlusçu Hıristiyanlığın aksine, Dinamik Monarşiyenist ekole göre Meryem’den doğmadan önce İsa adında bir varlık yoktu. Resmi kilise yazarı Samsatlı Epiphanius (ö. 403), Samsatlı Pavlus’un şahsiyetinde Dinamik Monarşiyenist ilahiyat görüşünü çürütmeye çalışırken, onların Yahudilerden farklı hiçbir düşünce taşımadıklarını özellikle belirtmişti. O kadar ki, Epiphanius, Samsatlı Pavlus’un taraftarlarını “Yeni Yahudiler” tabir etmenin daha doğru olacağı düşüncesindedir. Çünkü onlar, Şabat ya da sünnet gibi Yahudi uygulamalarına riayet etmemeleri haricinde Yahudilerden farklı hiçbir düşünce taşımıyorlardı²⁵⁷. İlginçtir, İsa’nın havari topluluğu ile öteki Yahudiler arasındaki tek farklılık da İsa’ya iman edip etmeme noktası olmuştu.

Buna karşın, monoteist yaklaşımı açısından havari geleneğiyle ve ana akım Yahudilik ile paralellik yansıtan Dinamik Monarşiyenizm, Yahudi karakter barındırmaması yönüyle havari geleneğinden ve Nasranîlik ile Ebionizm olgularından ayrılmıştır. Muhtemelen gayr-i Yahudi muhitlerde yaşayan *Gentile* kökenli ilahiyatçılar arasında neşv-ü nema bulması sebebiyle Dinamik Monarşiyenist akımdan Musa Şeriatı’nın muhafaza edilmesi gerektiği yönünde pek bir görüş yansımadığı anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıdaki bahsi sırasında Epiphanius bu olguya da dikkat çekmişti.

Bugün Dinamik Monarşiyenist ilahiyat görüşü konusunda ancak düşmanları olan ana akım (Pavlusçu) Kilise yazarlarının verdikleri kadar bilgi sahibiyiz²⁵⁸. Vakıa, resmi Kilisenin karşıt görüşlü belgelere karşı asırlar boyunca izlediği kıyım siyaseti, pek çok emsali gibi Dinamik Monarşiyenistleri de kendilerince derlenen kaynaklardan öğrenebilme şansımızı yok etmiştir.

²⁵⁷ Epiphanius, *Panarion*, 45. 2. 4-5; Bu konuda ayrıca bk. Fergus Millar, “Paul of Samosate, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria”, *The Journal of Roman Studies*, 61, 1971, s. 16-17 (Samsatlı Pavlus ve taraftarları üzerindeki Yahudilik etkisi konusuna temas etmektedir).

²⁵⁸ Dinamik Monarşiyenizm hakkında diğer bazılarıyla birlikte örneğin şu kilise yazarlarının eserlerine bk. Hippolytus, *Refutation of All Heresies*, 7. 23; Aynı yazar, *Against Noetus*, 3; Epiphanius, *Panarion*, 54. 1-2; Eusebius, *Hist. Eccl.*, 5. 28. 1-9; Hilary, *De Synodis*, 49. 13-15; Ambrose, *De Paradiso*, 12: 58; Ayrıca bk. Peter Lampe, *Christians at Rome in the First Two Centuries: From Paul to Valentinus*, İngilizce ter. Michael Steinhauser, ed. Marshall D. Johnson, Fortress Press: Minneapolis 2003, s. 344; M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 65; Aynı yazar, “Hıristiyanlıkta Tevhid-Teslis Mücadelesinde Bir Portre: Antakya Patriği Samsatlı Pavlos”, *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi*, Ankara 2002; Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 42-51; Aynı yazar, “Ebioniteler’den Arius’a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLIV, 2003, ss. 187-206; R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*, T & T Clark: Edinburgh 1988, s. 237.

Dinamik Monarşiyenist akımı temsil eden ilahiyatçılar, İsa teolojisi tartışmalarının her tarafı sardığı asırlarda oluşum aşamasını henüz tamamlayamamış durumdaki resmi Kilise ile ters düşmüşlerdi. Bu bağlamda, söz konusu akımın monoteizm algısı açısından bugünkü Pavlusçu Hıristiyanlık ile uyuşmadığı da tahmin edilebilir. Resmi Kilisenin antik dönem yazarları, Dinamik Monarşiyenist akımın söz konusu temsilcilerini nefretle anmışlar ve İsa'nın ilahlığı olgusunu kavrayamadıkları gerekçesiyle onları sapık ilan etmişlerdi. Dahası, Dinamik Monarşiyenist anlayış, bu anlayışı savunan teologlarla birlikte aforoza uğramıştı. Örneğin, Theodotus 190 yılında Roma'da Papa I. Victor tarafından aforoz edildi. Bu görüşün en meşhur temsilcisi Samsatlı Pavlus Antakya'da birbiri ardınca toplanan üç Kilise Konsili'nin ardından ve nihayet İznik Konsili'nin 19. Kanunu ile aforoza uğradı. Sirmiumlu Photinus ise önce 340'lı yıllarda Milano ve Roma'da toplanan bazı Konsiller vasıtasıyla mahkûm edildi, ardından 351 tarihinde yapılan Sirmium Konsili onun hakkında aforoz kararı aldı²⁵⁹.

Nasranîlerden Dinamik Monarşiyenistlere, Roma devletinin Hıristiyanlık bünyesinde yer alan ve Yahudi monoteizmini temsil eden söz konusu topluluklara karşı bakışı olumlu olmamıştır. Aslında devlet, Hıristiyanlığı resmen tanıdığı IV. yüzyılın öncesinde bu gruplardan muhtemelen pek haberdar değildi. Çünkü Paganizmi benimseyen bir devletin, Hıristiyanlık bünyesindeki teolojik inceliklere kafa yorması için hiçbir makul sebep yoktu. Devlet, Hıristiyanlığı tanıdığı IV. yüzyıldan sonra ise ana akım Hıristiyanlığa alternatif teşkil edebilecek nitelikteki tüm ilahiyat görüşlerine soğuk baktı. Zira Roma devleti hangi Hıristiyanlık yorumunun doğru olduğu meselesinden ziyade, farklı teolojik kutuplar arasında dağılmış durumdaki Hıristiyanlığı homojen bir yapıya kavuşturabilme problemiyle ilgilendi. Bir sonraki bölümde görüleceği gibi, devlet IV. yüzyılda Hıristiyanlık dini ile politik beklentileri çerçevesinde ittifak kurmuştu ve teoloji deryasının incelikleriyle ilgilenecek hali yoktu. Bu yüzden, devlet tarafından resmen tanınan Hıristiyanlık yorumunun dışındaki tüm görüşler, Roma devleti nezdinde daima rahatsızlık kaynağı olarak görülecektir. Örneğin, 325 yılında İznik'te toplanan Hıristiyanlık tarihinin ilk evrensel Konsili, kabul edilen 19 numaralı kanunla Samsatlı Pavlus'un şahsiyetinde Dinamik Monarşiyenist görüşün sapıklığına

²⁵⁹ Socrates, *Hist. Eccl.*, 2. 29; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 4. 6; *NPNF* 2. 14, s. 91; Ayrıca bk. Mark Weedman, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Brill: Leiden 2007, s. 93, 106-108; Robert Benedetto (ed.), *The New Westminster Dictionary of Church History*, C. I, John Knox Press: Kentucky 2008, s. 519; Hanson, *Christian Doctrine*, s. 236.

hükmetti. Bu kanun, Samsatlı Pavlus yanlılarının Hıristiyan sayılmaları için yeniden vaftiz edilmeleri gerektiğini; geçmişte onların ruhbanları arasında görev yapanlardan suçsuz olup kınanmayanların yeniden vaftiz edildikten sonra Katolik Kilisede piskoposluk görevlerine devam edebileceklerini karara bağladı²⁶⁰. Çünkü Samsatlı Pavlus'a taraftar olan Hıristiyanlar Oğul (İsa) ile Kutsal Ruh'un isimlerini teslis yanlısı Hıristiyanlar gibi algılamıyor ve onlar gibi kullanmıyorlardı²⁶¹. Ancak tekrar belirtilmelidir ki, söz konusu aforoz Samsatlı Pavlus'un görüşleri "yanlış" olduğu için değil, ana akım Hıristiyanlığa muhalif olması yönünden, yani devletin yekvücut Hıristiyanlık ülküsünü sekteye uğratmasından kaynaklanmıştır.

2. Devletin Siyasal Sistem Açısından Hıristiyanlığı Kontrol ve Denetim Altında Tutma Politikası

Nasranîlik hareketi Yahudi karakterini muhafaza ederken, Yahudilik karşıtı bir hareket olarak ortaya çıkıp gelişen Pavlusçu Hıristiyanlık, erken yüzyıllarda yaşanan dinî-politik gelişmelerin sonucunda Hıristiyanlık dünyasındaki hâkim kanaat haline dönüşmüştür. İmparator Constantinus'un iktidarı sırasında Roma devletinin resmen tanıyıp himayesi altına alacağı ana akım Hıristiyanlık işte budur. Bu yüzden, araştırmamızda bundan sonra Hıristiyanlık tabiri *Gentile* karakterli Pavlus Hıristiyanlığına işaret edecektir.

Kilise geleneği, Hıristiyan nesillerin çok eski tarihlerden itibaren sonraki nesillere aktardıkları "zulüm" söylemini yüzyıllardır canlı tutmayı başarmıştır. Bu söylem, Kilise tarafından Hıristiyanlık dininin IV. yüzyıla kadar Roma yönetimi ile ilişkilerini tanımlamak için kullanılır. Buna göre, Roma devletinin ilk üç yüzyılda Hıristiyanlık dinini sistemli şekilde yok etmeye çalıştığı öne sürülür²⁶². Hıristiyanların, özellikle Nero (54-68), Traianus (98-117) ya da Decius (249-251) kabilinden bazı imparatorların iktidarları sırasında Roma devleti ile ölüm-kalım savaşı verdikleri ve bu sürecin Constantinus'un hükümdarlığına kadar devam ettiği düşünülür. Pek çok araştırmacı, buradan hareketle Roma yönetiminin ilk üç asırdaki Hıristiyanlık politikasını Hıristiyanlığı yok etmek ülküsü şeklinde tanımlamıştır.

Gerçekten, bugün elimizde bazı Romalı yöneticilerin Hıristiyanlara karşı kimi zaman kovuşturma yaptıklarına, yönetimin farklı zamanlarda bu bağlamda bazı

²⁶⁰ Charles Joseph von Hefele, *A History of the Councils of Church: To the Close of the Council Nicea AD 325*, İngilizce tercüme-ed. W. R. Clark, Edinburgh 1871 s. 430-431.

²⁶¹ Hefele, *Councils of Church*, s. 430-431.

²⁶² Örneğin bk. Aziz Suryal Atiya, *A History of Eastern Christianity*, London 1968, s. 174

fermanlar neşrettiğine ve Hıristiyanlık dininin bazı şehitler verdiğiine ilişkin kanıtlar vardır. Buna karşın, Roma yönetiminin Hıristiyanlık politikasını tanımlamak için dayanak yapılan belgelerin daha ziyade Kilise çevrelerine ait olması, hiç değilse bazen akıllarda soru işaretleri bırakmaktadır. Zira bilhassa Hıristiyanların toplu katliamlar yaşadıklarına yönelik bilgiler genellikle başka kaynaklarca desteklenmemiştir. Diğer taraftan, çok eski zamanlarından itibaren yayıldıkları bölgelerdeki farklı dinleri imha etme siyaseti izlemedikleri bilinen Romalıların, Hıristiyanlara karşı niçin böyle bir yol tutmuş oldukları meselesi tartışmaya açıktır. Dahası, Romalılarca neşredilen ve Hıristiyanlık dinini hedef aldığı öne sürülen bazı fermanların ve Hıristiyanların maruz kaldıkları kimi kovuşturmaların Hıristiyanlık penceresinin dışından bir bakışla değerlendirilmesi, konuya ilişkin farklı perspektiflere kapı aralamaktadır.

Bu aşamada, öncelikle, Roma devletinin Hıristiyanlık dinine ne zamandan itibaren ve hangi sebeplerin zorlamasıyla dikkat etmeye başladığı sorusunu cevaplandırmaya çalışalım. Yahudilik bünyesinde yer alan ve monoteist karakteriyle temayüz eden Nasranîlik ile kıyaslandığında, Pavlusçu Hıristiyanlık anlayışı, dinî şuurları yüzyıllardır politeist karakterli resmi devlet dini ya da sırlı tarikatlar tarafından şekillendirilen geniş kitleler için daha anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir sistemdi. Havarilerin (Nasranîlerin) Şeriat öğretmeni olan İsa herkes gibi bir insandı. Pavlus'un ilahı olan İsa ise sırlı tarikatların kurtarıcılık rolü üstlenmiş ilahî kahraman figürleriyle aynı role sahipti. Nasranîler Musa Şeriatı'nın gereklerini yerine getirmek hususunda oldukça titiz davranıyorlardı. Pavlus'un Hıristiyanlığı ise Pagan kökenli kitleler için anlaşılması kadar uygulanması da büyük müşkülât olarak görülen Musa Şeriatı'na zaten karşıydı. Böylece, Mitra ya da Osiris kültü gibi, İsa Mesih kültü de kısa sürede geniş bir coğrafi sahada taraftar bulmaya başladı. Hıristiyanlık tabiri ise aslında İsa Mesih kültüne verilen bir isimdi²⁶³.

İsa ismindeki Yahudi kökenli bir Şeriat öğretmenine Pavlus teolojisi tarafından eski kült kahramanlarıyla benzer görevler yüklenmesi, Hıristiyanlığın süratli yükselişi olgusunu tamamıyla değilse de kısmen izah etmektedir. Ne var ki, Hıristiyanlığın yükselişi Pagan dinlerini daima rahatsız etmiştir. Çünkü söz konusu yükseliş, Geç Antikçağ'ın sonuna değin sürekli Pagan dinlerinin aleyhine bir surette

²⁶³ Charles Matson Odahl, *Constantine and Christian Empire*, Routledge: London-New York 2004, s. 23 (Hıristiyanlığın M. I. yüzyıl sonlarında İsa-Mesih kültü olarak ortaya çıktığını belirtmektedir).

cereyan etmiştir; Hıristiyanlığa ihtida edenler büyük oranda Pagan kökenli kimselerdir. Hıristiyanlık, bu yüzden Pagan ahali arasında her zaman merak uyandıran bir inanç olmuştur. Hıristiyanların kapalı/gizli toplantıları ise Pagan halk tarafından kuşkuyla karşılanıyordu. Bir süre sonra, bu toplantılara atıfta bulunularak, Hıristiyanların sözde ahlâksızlıklarına ya da bazı âdetlerinin tuhaflığına yönelik şayialar yayılmaya başladı²⁶⁴. Gizli toplantılar, Pagan muhaliflere Hıristiyanların politik açıdan suçlanabilmesi için gerekli fırsatı sağlıyordu. Zira Hıristiyanlar Mesih dedikleri bir kralın dönüşünü bekliyorlardı. Roma yönetimi, politik bağlam barındıran bu gibi bir beklentinin konu edildiği gizli toplantılara herhalde pek sıcak bakmazdı²⁶⁵. Kısacası, Romalı yöneticilere Hıristiyanlar hakkında şikâyetler ulaşıyordu²⁶⁶ ve bu suçlamaların hacmi zaman geçtikçe artıyordu.

Pagan rakipleri, Hıristiyanlığa yönelik politik suçlamaları destekleyecek çok önemli bir koza daha sahiplerdi. Hıristiyanlar, resmi devlet inancına ait olup devlet denetimi altında yapılan Pagan ibadet ve uygulamalarına katılmıyorlardı. Evvelki bir bahsimizden hatırlanacağı gibi, eski Pagan dinlerinin bazı ritüelleri siyasî otoriteler için çok büyük önem taşırdı. Devlet desteği ile organize edilen kurban kabilinden merasimler, tanrılar panteonunu hoşnut ve teskin etmeyi amaçlar ve bu yönüyle kozmik düzenin ve devlet mekanizmasının devamlılığını temin ederdi. Bir devletin varlığını ve hâkimiyetini sürdürmesinin bu olguya dayandığı düşünülürdü. Bu takdirde, devlet denetiminde yapılan Pagan organizasyonlarına katılmamak, neredeyse devletin otoritesine ve düzenine karşı açıkça başkaldırmak demektir. Bu anlayış, Hıristiyanlar hakkındaki yaygın şüpheleri daha da arttıran başlıca amillerden birisiydi. Dolayısıyla, Pagan inancı mensup fanatik kitleler ya da yaşanan bazı olumsuz hadiselerin hedef saptırmayı amaçlayan sorumluları veya şüphelileri, tanrıların kamusal nitelikli Pagan ibadetlerini protesto eden Hıristiyanlara çok kızdıkları söylemini devamlı canlı tutarlar, askerî yenilgileri ve çeşitli felaketleri Hıristiyanları suçlu çıkaracak şekilde yorumlardı. Örneğin, Roma yangınından sorumlu tutulan Nero, Roma şehrindeki Hıristiyanları günah keçisi ilan etmiş ya da Roma ülkesinin III. yüzyıl boyunca yaşadığı krizler Hıristiyanlara fatura edilmişti²⁶⁷.

²⁶⁴ Iustin Martyr, *I. Apology*, 4, 5.

²⁶⁵ Iustin Martyr, *I. Apology* 17 (Hıristiyan apolojist Iustin, II. yüzyıl ortalarında derlediği söz konusu eserinde Hıristiyanlara karşı yönelen politik kuşkuları gidermeye çalışmaktadır)

²⁶⁶ Bitinya bölgesi valisi Pliny bunu açıkça belirtmektedir. Bk. *Pliny to Traianus*, s. 219-222

²⁶⁷ Nero meselesi açısından bk. Andreas J. Köstenberger, L. Scott Kellum, Charles L. Quarles, *The Cradle, The Cross and The Crown: An Introduction to the New Testament*, Nashville: B & H Academic 2009, s. 109.

Yahudilikten farklı olarak, Hıristiyanlık dini yayılabilmek adına tüm koşulları zorluyordu. Misyonerlik, Hıristiyanlık tarihinin en önemli figürü olan Pavlus ile birlikte Hıristiyanlık uygulamalarına girmiş bir müesseseydi. Gerçekten, henüz I. yüzyıldan itibaren Roma ülkesindeki büyük şehirlerden organize edilen misyoner heyetlerinin Hıristiyanlığın yayılmasına önemli katkı sağladıkları düşünülmektedir²⁶⁸. O kadar ki, Hıristiyanlık zamanla ordu kademesinde ve devlet görevlileri arasında da ses getirecek boyutlara ulaşmıştır. Bu anlamda, Mesih'in ansızın yeryüzüne döneceği ve Hıristiyanlar dışındaki herkesin helak olacağı şeklindeki Hıristiyan söylemler, devletin siyasî ve askerî katmanlarında rahatsızlık yaratmış olmalıdır²⁶⁹.

Görüldüğü gibi, Roma yönetiminin en azından belirli bir zamandan sonra Hıristiyanlık dinini dikkate almak için kendisi açısından yeterince sebebi vardı. Peki, ama bu sebepler hangi tarihlerden itibaren Romalıları huzursuz etmeye başlamıştı? Daha önemlisi, devlet bu gibi sebepleri gerekçe göstererek Hıristiyanlığı toptan yok etme siyaseti mi geliştirmiş, Hıristiyanlar üzerinde toplu katliamlara mı girişmişti? Şayet öyleyse, Roma devletinin ezici gücü nasıl olmuştu da Hıristiyanlık ile tutuştuğu amansız mücadelede mağlup olmuştu? Böyle bir mücadele gerçekten yaşanmış mıydı ya da Kilise tarafından öne sürüldüğü kadar sert ve uzun bir süreci mi içermişti?

Roma devletinin M. I. yüzyıl boyunca Hıristiyanlardan ya da Hıristiyanlık inancından rahatsızlık duyduğunu düşünmek için pek bir sebebe sahip değiliz. Bütün bir ilk asır boyunca ülkedeki Hıristiyan varlığı hiçbir zaman imparatorluk yönetiminin dikkatini çekecek ya da onun için tehdit oluşturacak hacme ulaşamamıştı. Bu anlamda, II. yüzyıl öncesinde Mesih'ten ya da Hıristiyanlardan söz eden tek bir Pagan yazara bile rastlanılmaması herhalde bir tesadüf değildir. Hatta bütün bir II. yüzyıl boyunca Mesih'e ya da Hıristiyanlara atıfta bulunan Pagan yazarların sayısı bir elin beş parmağını geçmemiştir. Öyleyse, Roma yönetiminin M. I. yüzyılda Hıristiyanlık dinine yönelik sistemli bir devlet politikası geliştirmesi/belirlemesi için lüzum yoktu. Hıristiyanlık geleneğinin M. I. yüzyıla ilişkin şehitlik rivayetleri de en iyimser bir tahminle münferit nitelik taşıyan yerel karakterli istisnai hadiselere ilişkindi.

²⁶⁸ Mehmet Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, İstanbul 1987, s. 36-38.

²⁶⁹ Mehmet Çelik, *Siyasal Sistem Açısından Bizans İmparatorluğunda Din-Devlet İlişkileri*, İzmir 1999, s. 9.

Bununla birlikte, Hıristiyanlık şehitleri bahsi yapılırken Kilisenin daima şehitlik literatürü oluşturmaya çalıştığı unutulmamalıdır²⁷⁰. Örneğin, Hıristiyanlığın kutsal metinlerinden Elçilerin İşleri kitabına baktığımızda, fanatik Yahudilerin elinden sürekli Romalılarca kurtarılan ve aynı kitabın son pasajında Roma şehrinde hiçbir engelle karşılaşmaksızın yaşadığı vurgulanan Pavlus'un şehit olduğunu düşünmek için kanıt yoktur. Aynı şekilde, aslında Pavlus'la mücadele/rekabet halinde olduğu anlaşılan Petrus'un Roma'ya gittiğine ve orada şehit edildiğine dair yeterli delil bulunmamaktadır. Hâlbuki Kilise geleneğine göre M. I. yüzyılın ikinci yarısında Pavlus ile Petrus İsa-Mesih'in öğretilerini yaymaya çalıştıkları sırada Roma'da şehit edilmişlerdi. Bu örneklerden anlaşılan, Hıristiyanlığın terakkisi noktasında şehitlik kavramının önemini kavrayan Kilisenin bazen geçmişte yaşanan kimi hadiseleri ve rakamları fazlasıyla abarttığı, bazen ise pek şüpheli hadiselere dayanarak mitler oluşturmaya çalıştığıdır.

Pagan tarihçi Tacitus, 116 yılından kısa bir süre sonra tamamladığı *Yıllıklar* adlı eserinde, Roma imparatorları Tiberius (14-37) ve Nero (54-68) dönemlerini naklederken, Mesih'e ve Hıristiyanlara atıfta bulunmuştu. Buna göre, Roma şehrinde yaşadığı söylenen (bazı?) Hıristiyanlar Nero döneminde kovuşturulmuşlar, çeşitli cezalara çarptırılmışlar, hatta katledilmişlerdi²⁷¹. 130 yılından sonra öldüğü tahmin edilen Pagan tarihçi Suetonius ise 120 yılı dolaylarında *Sezarların Hayatları (On İki Sezar)* isimli bir tarih çalışması derlemiştir. Burada geçen bir kayda göre, Mesih taraftarları Roma imparatoru Claudius (41-54) döneminde Roma şehrinde kovulmuşlardı²⁷².

İlk bakışta bu kayıtlar Romalıların çok erken tarihlerden itibaren Hıristiyanlara karşı cephe aldıkları ya da onları yok etme ülküsüyle hareket ettikleri izlenimi yaratabilir. Ne var ki, gerçekte durum öyle olmamıştır. İlk, Hıristiyanlık dini I. yüzyılda Akdeniz havzasında yer alan çeşitli şehirlerde ancak küçük cemaatlerce temsil edilen bir azınlık inancıydı. Bu yönüyle Hıristiyanlığın Roma yönetiminin dikkatini/öfkelerini çekmesi için sebep yoktu. İkincisi, M. I. yüzyılda Hıristiyanlık hakkında iyi-kötü bilgi sahibi olan kişiler, bu dini Yahudilik ile özdeş

²⁷⁰ Örneğin bk. *The Martyrdom of the Holy Polycarp*, 1-21; Justin Martyr, *2. Apology*, 2.

²⁷¹ Tacitus, *Annals*, XV. 44, s. 305.

²⁷² Suetonius, *Twelve Caesars*, s. 226; Bununla birlikte, Suetonius'un Mesih'e atfen kullanmış olduğu kelime (*Chrestus*) ve ayrıca düştüğü anakronizm hatası, onun Mesih'ten ve Hıristiyanlardan bahsedip bahsetmediği meselesini araştırmacılar arasında önemli bir tartışma konusuna dönüştürmüştür. Konuya yönelik fikir beyanında bulunan birçok eser arasında örneğin bk. John Granger Cook, *Roman Attitudes Toward the Christians*, Mohr Siebeck: Tübingen 2010, s. 14 vd.

ya da Yahudiliğin bir mezhebi/kolu veya ana akım Yahudilikten kopan bir grubun inancı olarak görüyorlardı. Bunlar haksız da sayılmazlardı. Hıristiyanlık Yahudilik bünyesinde ortaya çıkmıştı ve I. yüzyılda henüz Yahudilik karşısında bağımsızlığını elde etmiş değildi. Bu takdirde, bir Yahudi mezhebi olarak Hıristiyanlığın durduk yere Roma yönetiminin zulmüne uğraması küçük bir olasılıktı. Çünkü Yahudilik, en azından 66 yılındaki Roma-Yahudi savaşına kadar Romalıların teminatı altında bulunan bir dindi. Öyleyse, Hıristiyanlık M. I. yüzyılda Yahudi mezhebi görünümde ve sanıldığıının tam aksine Roma yönetiminin koruma örtüsü altında organize edilmiş bir inanç sistemiydi²⁷³. Nitekim Pagan tarihçi Suetonius'un yukarıdaki bahsinde Mesih yanlılarının (Hıristiyanlar) sinagoglarından dem vurması bu açıdan oldukça ilginç bir örnektir. Üçüncüsü, Tacitus ve Suetonius'un verdikleri bilgiler otantik sayılacak olsa bile, bu yazarlar Roma devletinin genel bir politikasından değil, Roma şehrinde yaşanan münferit hadiselerden bahsetmişlerdi. Hıristiyanların Roma şehrinde iki farklı zamanda kovuşturulmuş olması, ülkenin dört bir tarafındaki Hıristiyanların zulüm altında yaşadıkları manasına gelmiyordu. Sonuç olarak, Roma yönetiminin M. I. asırda Hıristiyanlık dini konusunda genel bir politika belirlemediği ve Hıristiyanları bu kapsamda zulüm altında tutmak/imha etmek gibi yaklaşım benimsemediği anlaşılmaktadır. Nitekim böyle bir politikanın mevcudiyetine işaret eden başka bir delil yoktur.

Roma devletinin ilk defa olarak imparator Traianus (98-117) döneminde Hıristiyanlara karşı korkunç bir zulüm siyaseti izlediği ve Hıristiyanlık ile topyekûn bir mücadeleye kalkıştığı düşüncesi kimi araştırmacılarca kabul edilmektedir. Bu düşüncenin kaynağı, Traianus'un umumi mahiyetteki zulümlerinden dem vuran ve İgnatius kabilinden şehitlerini delil gösteren Kilise geleneğidir²⁷⁴. Buradan hareket eden araştırmacılar, Roma yönetiminin Traianus döneminde Hıristiyanlık dinini yok etme ülküsü güttüğünü öne sürmüşlerdir²⁷⁵. Aynı bağlamda, Traianus'un orduda görevli Hıristiyanlara karşı çeşitli tedbirlere başvurduğu, hatta Hıristiyanları toplu şekilde katlettirdiği iddia edilmektedir²⁷⁶. Ne var ki, seküler karakterli bazı belgeler farklı yorumlara olanak tanımaktadır.

²⁷³ Krş. C. M. Odahl, *Constantine and Christian Empire*, s. 23.

²⁷⁴ Eusebius, *Hist. Eccl.*, iii. 36. 3.

²⁷⁵ Örneğin bk. A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, s. 174.

²⁷⁶ Malalas, xi. 2, s. 144 (Bu geleneği Geç Antikçağ'da muhafaza eden Hıristiyan yazarlardan biridir); Ayrıca bk. A. S. Atiya, *Eastern Christianity*, s. 174.

Traianus döneminin önemli entelektüellerinden sayılan Pliny, 111-113 yılları arasında Anadolu'daki Bitinya bölgesinin valiliği görevini yürütmüştü. Pliny, imparator Traianus'a yolladığı ve bugün elimizde bulunan bir mektupta, yönettiği bölgede kendisine ihbar edilen Hıristiyanları bazı şekillerde cezalandırdığını söylemiş, onlara karşı nasıl tutum takınması gerektiğini imparatora sormuştu²⁷⁷. Buradan hareketle iki sonuca ulaşılabilir. İlkin, Pliny'nin Hıristiyanları cezalandırması, Romalı yöneticilerin Hıristiyanları şüpheli kimseler olarak gördüklerini ve onları sempatik bulmadıklarını göstermektedir. İkincisi ve daha önemlisi, Pliny'nin Traianus'a Hıristiyanlara karşı nasıl bir tutum takınması gerektiğini sorması, Roma devletinin Traianus dönemi de dâhil olmak üzere o güne değin Hıristiyanlık dini hakkında herhangi bir yasa çıkarmadığına, belirgin bir politika izlemediğine ve Hıristiyanları düşmanı gibi görmediğine kanıt oluşturmaktadır. Aksi takdirde, Romalı bir yöneticinin Roma devletinin Hıristiyanlık politikasından bihaber olduğunu düşünmemiz gerekir –ki herhalde bu da rasyonel bir yaklaşım sayılamaz.

Traianus'un Pliny'e yolladığı cevap mektubu da bugün eldedir ve konuya ilişkin aynı bağlamda başka ipuçları sunmaktadır. Traianus, Hıristiyanlığı kanıtlananların cezalandırılabilmelerine olanak tanımıştı. Bu olgu, Roma yönetiminin Hıristiyanlardan hoşlanmadığını kanıtlamaktadır. Ne var ki, Traianus, valisi Pliny'e, Hıristiyanlar hakkında uygulanması zorunlu görülen kesin bir yönerge belirtmemişti. O kadar ki, Pliny uhdesi altındaki bölgede Hıristiyanları tespit etmeye yönelik basit bir tahkikattan bile men edilmişti²⁷⁸. Demek ki, bizzat Roma imparatoruna göre, Roma ülkesinde bu zamana kadar yayınlanmış Hıristiyanlık karşıtı bir yasa hükmü yoktu. Teamül yoluyla bile olsa, insanların Hıristiyanlık dinine mensup olup olmadıkları yönünde herhangi bir araştırma ya da tahkikat yapılmıyordu. Nihayet, II. yüzyılın ilk çeyreğinde bile Roma yönetiminin Hıristiyanlara karşı izlemekte olduğu belirgin bir politika mevcut değildi. Zira Romalı yöneticiler, bu konuda fikir alışverişinde bulunuyorlardı. İmparator Traianus, muhtemelen Hıristiyanlardan pek hoşlanmıyordu. Ancak Traianus'un mektubu, onun Hıristiyanları katletme ülküsüyle hareket eden bağınaz bir yönetici olmadığını, Roma yönetiminin de güç kullanarak ve organize şekilde Hıristiyanları baskı altına almadığını gösterir nitelikteydi.

²⁷⁷ *Pliny to Traianus*, s. 220-222.

²⁷⁸ *Traianus to Pliny*, s. 222: “(Hıristiyanlar hakkında) yerine getirilecek herhangi değişmez kuralı şart koşturmak/tayin etmek imkânsızdır. İnsanların/Hıristiyanların, Hıristiyan olup olmadıkları araştırılmamalıdır...”

Görüldüğü gibi, Traianus -Pliny diyalogu Traianus'un Hıristiyanlara karşı toplu katliamlara giriştiği iddiasını şüpheli bir hale sokmaktadır. Aslında şüphe olgusunu körükleyen tek olgu söz konusu diyalog da değildir. Hıristiyan yazarlar, Traianus konusunda tutarsız bilgiler nakletmişlerdir. Örneğin, bir yerde Traianus'un Hıristiyanlara karşı büyük zulümler icra ettiğini söyleyen ve çok sayıda Hıristiyanın şehit düştüğünü öne süren Ioannes Malalas, başka bir yerde bizzat Traianus tarafından yayınlanan, tüm ülkedeki valilere gönderilen ve onları Hıristiyanlara karşı her türlü olası zulümden men eden bir fermana atıfta bulunmuştu²⁷⁹.

Sonuç olarak, Hıristiyanları sempatik bulmasa da, Traianus'un bağnaz bir Hıristiyan düşmanı olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Onun döneminde Hıristiyanların toplu şekilde katledildikleri iddiası muhtemelen büyük ölçüde gerçeği yansıtmamaktadır. Roma devletinin büyük gücü doğrudan Hıristiyanlığı ezip geçmeye odaklansa, Hıristiyanlığın erken tarihlerdeki hızlı yükselişi muhtemelen çok daha ağır seyreder, duraklar, hatta yok olup giderdi. Bununla birlikte, Traianus zamanında yerel nitelikli bazı kovuşturmalara yaşandığı anlaşılmaktadır. Ancak bunlar daha ziyade istisnai/münferit karakter taşımışlardır ve Hıristiyanlığın döneme ilişkin şehitlik edebiyatı bu noktayı esas almıştır.

Roma yönetiminin Hıristiyanlık ile ilişkileri Traianus sonrası süreçte aynı karakterini korumuş gibidir. Hatırlanacağı gibi, Romalıların dini anlayışı eski zamanlardan itibaren farklı dinleri yok etme düşüncesi taşımamıştı. Romalılar, tek tanrı inancını esas alan monoteizmi büyük olasılıkla garip buluyor, hor görüyorlardı. Buna rağmen, Yahudilik inancı devlet teminatı altına alınmıştı. Roma bir imparatorluktu ve etnik, dinî ve kültürel yönlerden farklı unsurları bir arada tutan Romalılar imparatorluk kavramının anlamını herhalde biliyorlardı. Tabii bu olgu, Romalıların bütün değişik renkleri sempatik buldukları manasına gelmiyordu. Konu din olduğunda, gittikçe artan Hıristiyanlık karşıtı söylemler cabasıydı. Bu söylemler muhtemelen bazı dönemlerde ve kimi yöneticilerin şahsiyetinde sonuç veriyordu. Örneğin, Marcus Aurelius (161-180) ile Septimius Severus (193-211) dönemlerinde Roma yönetiminin Hıristiyanlık karşıtı bazı tedbirlere başvurduğu anlaşılmaktadır²⁸⁰. Kilise yazarları, Marcus Aurelius döneminde Hıristiyanlara karşı çok şiddetli bir politika izlendiğini, Gaul, Anadolu ve Suriye başta olmak üzere çeşitli bölgelerde

²⁷⁹ Malalas, xi, 5, s. 145.

²⁸⁰ Oliver J. Thatcher, *The Library of Original Sources, Vol. IV (Early Medieval Age)*, Pasific University Press: Hawai 2004, s. 9-13 (Marcus Aurelius açısından).

sayısız Hıristiyanın katledildiğini ve oluk gibi Hıristiyan kanı akıtıldığını öne sürmüşlerdir²⁸¹. Rivayete göre, Septimius Severus döneminde ise Hıristiyanlık dinine girmek yasaklanmış, Suriye ve Afrika başta olmak üzere çeşitli bölgelerde devlet eliyle şiddetli bir zulüm siyaseti izlenmişti²⁸².

Anlaşılan o ki, Kilise geleneği her iki imparator hakkında da abartılı ifadeler kullanmıştır. Öncelikle, Marcus Aurelius ile Septimius Severus'un toplu Hıristiyan katliamları yaptıkları yönündeki iddialar kilise rivayetlerine dayanmaktadır. Marcus Aurelius'un filozof danışmanlarının etkisi altında kaldığı için Hıristiyanlar hakkında olumlu düşünceler taşımadığı söylenebilirse de, bu dönemde Roma devletinin Hıristiyanlara karşı genel bir zulüm siyasetine yönelmediği, fakat Gaul örneğindeki gibi daha ziyade yerel bazı kovuşturmaların dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Septimius Severus'un Hıristiyanlığa ihtidayı yasakladığına dair rivayet, daha ziyade yazarı bilinmeyen anonim bir esere dayandırılmaktadır. İmparator Constantinus'un IV. yüzyıl başlarında ülkeye getirmeye çalıştığı Hıristiyan karakterli iklimin ürünü olan bu eserin, kurguyla gerçeği karıştıran güvenilirmez yazarların kaleminden çıktığı araştırmacıların malumudur²⁸³. Dahası, Septimius Severus'un Hıristiyanlara karşı gayet hoşgörülü bir imparator sayılması gerektiği, oğlunu Hıristiyan bir dadiya emanet ettiği ve hatta Hıristiyanları kendi sarayında hekimlik kabilinden görevlere atadığı, bizzat dönemin çağdaşı Hıristiyan yazar Tertullian'ın bildirimlerinden anlaşılmaktadır²⁸⁴. O halde, her iki hükümdarın Hıristiyanlık konusundaki siyasetlerini genel bir zulüm politikası addetmek pek doğru değildir. Yerel nitelikli bazı kovuşturmalar ve bu yüzden katledilen kimi Hıristiyanlar olmuşa da, bunlar daha ziyade tedbir mahiyeti taşıyan uygulamaların kurbanları olsalar gerektir.

Roma devletinin Hıristiyanlık ile ilişkileri II. yüzyıl açısından genel olarak değerlendirildiğinde, Hıristiyanlığın Ignatius (ö. 107) ya da Şehit Iustin (ö. 165) kabilinden bazı şehitler verdiği görülmektedir. Yerel bazı yöneticiler, 177'de Galya'da ya da 180'de Kuzey Afrika'da olduğu gibi, Hıristiyanları kovuşturmuşlardı. Ancak Roma devleti, bahis konusu bu asır müddetince Hıristiyanlığa karşı umumi bir zulüm siyaseti izlememiş, abartıldığı gibi katliamlar yapmamıştı. Az sayıdaki kovuşturma ise daha ziyade kriz dönemlerinde Hıristiyanlara karşı Pagan ahaliden

²⁸¹ Örneğin bk. Eusebius, *Hist. Eccl.*, v. 1. 45.

²⁸² Örneğin bk. Eusebius, *Hist. Eccl.*, v. 1. 2. 3.

²⁸³ William Tabbarnee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Brill: Leiden 2007, s. 185.

²⁸⁴ W. Tabbarnee, *Fake Prophecy* s. 183-184.

yükselen öfkeyi kontrol altına alıp yatıştırmaya, yani iç dengeleri korumaya yönelik tedbirlerden ibaretti²⁸⁵. Nitekim Septimius Severus'tan itibaren neredeyse yarım asır boyunca Hıristiyanların Roma yönetimi altında elverişli koşullarda yaşadıkları anlaşılmaktadır.

Roma imparatoru Decius (249-251), kilise yazarlarının eserlerinde ve Hıristiyanlık geleneğinde kötü şöhreti ile meşhur bir hükümdardır. Bu yüzden, Decius'un Hıristiyanlık düşmanı olduğu, Hıristiyanlığın adını yeryüzünden silerek Pagan dinini ihya amacıyla hareket ettiği, tahta çıkar çıkmaz ülkedeki kiliselere ve Hıristiyanlara zulmetmeye başladığı ve onun döneminde sayısız Hıristiyanın şehitlik mertebesine ulaştığı kabilinden iddialar zamanla genel kanaat halini almıştır²⁸⁶.

Decius'un Kilise yazarlarının eserlerindeki kötü şöhreti bir ölçüde anlaşılabilir bir hissiyatın yansımasıdır. Çünkü Decius'un 250 yılında neşrettiği bir ferman Hıristiyanları da ilgilendirmiş, hatta onları zor durumda bırakmıştı. Fermanda, ülkede yaşayan herkesten Roma tanrıları ve imparatorun kutsallığı adına kurban sunmaları istenmişti. Kurbanlar *magistratus* denilen Roma görevlisinin huzurunda kesilecekti. Bunun karşılığında herkese *libellus* tabir edilen sertifika kabilinden bir belge (amanname) verilecekti. *Libellus*, sahibinin söz konusu külte iştirakini kanıtlayan bir belgeydi²⁸⁷. Bu olgudan hareketle, bir kısım araştırmacı Decius'un Hıristiyanlığa karşı sistemli bir yok etme politikası izlediğini düşünmüşlerdir²⁸⁸. Decius'a ilişkin bu kanaatler, bir yönüyle söz konusu fermana, bir yönüyle ise fermanın neticesinde Hıristiyanların aniden devlet ile karşı karşıya kalmaları olgusuna dayanmaktadır.

Decius tahta çıktığı sırada Roma ülkesindeki Hıristiyanlar üzerlerinde hiçbir baskı hissetmiyorlardı. Onlar, bizzat Kilise yazarlarınca belirtildiği gibi, özellikle III. Gordianus (238-244) ve Philippus (244-249) adlı imparatorların hâkimiyeti altında sükûnet, huzur ve barış içinde yaşamışlardı²⁸⁹. O kadar ki, sonraki bazı Hıristiyan

²⁸⁵ C. M. Odahl, *Constantine and Christian Empire*, s. 23.

²⁸⁶ Kilise yazarlarına örnek olması bakımından bk. Eusebius, *Hist. Eccl.*, vi. 39. 1; vi. 41. 1 vd.

²⁸⁷ Genel olarak bk. James E. Wood Jr., *Church and State in Historical Perspective: A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, London 2005, s. 24-25; M. Çelik, *Bizans İmparatorluğunda Din-Devlet İlişkileri*, s. 10-11.

²⁸⁸ Hans E. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, 2. Basım, Taylor & Francis e-Library 2004, s. 104; A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948, s. 43-44; R. Rose Holloway, *Constantine and Rome*, Yale University Press 2004, s. 9.

²⁸⁹ Örneğin bk. Eusebius, *Hist. Eccl.*, v. 16. 19; Genel olarak bk. W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", *The Early Christian World*, ed. Philip F. Esler, C. I-II, Routledge: London-New York 2000, s. 827.

yazarlar Philippus'un Hıristiyanlığı olgusunu gündeme getirecek kadar ileri gitmişlerdir²⁹⁰.

Buna karşın, Roma yönetiminin o sıralarda huzur içinde bulunduğunu düşünmek pek olası değildir. Decius, III. yüzyılın ortasında Roma tahtına çıkmıştı (M.S. 249). Bu dönem, Roma imparatorluğunun siyasî, sosyal ve ekonomik açıdan oldukça güç şartlar altında bulunduğu bir evreye tekabül ediyordu. “Beş İyi İmparator”²⁹¹ döneminin sonrasında ülkenin siyasî istikrarı istenilen düzeye bir türlü çıkarılamamıştı. Decius da –öteki emsalleri gibi- selefini (Philip) mağlup ve katletmek suretiyle tahta çıkmıştı. Ancak ülkenin dört bir tarafı Decius’un politik rakipleriyle doluydu ve imparator da bunun farkındaydı. Bu yüzden, iktidardaki konumunu mutlak surette sağlamlaştırmaya ihtiyacı vardı. Öte yandan, veba salgını bu dönemde çok can yakmıştı. Dış tehditler ise cabasıydı ve ülkenin güvenliğini alt üst etmişti. Özellikle Got kavimleri ülke sınırları için büyük bir tehdiye dönüşmüşler; hatta 249’da Roma sınırlarını ihlal ederek Balkan eyaletlerini istilaya uğratmışlardı²⁹².

Decius, işte bu şartlar altında tahta çıkmıştı. İmparator Romalıydı ve karşılaştığı problemleri Romalılara özgü yollarla aşmaya çalışması gayet tabiiydi. Romalıların tasavvuruna göre, kurban sunma merasimi politik açıdan ülkeye ve imparatora sadakatin ve Romalılar ile birlik olduğunun göstergesi, dinî açıdan ise tanrıları teskin etmenin ve onların lütfuna ulaşmanın önemli bir yoluydu. Decius, hem politik, hem dinî açıdan böyle bir beklenti içindeydi. İmparator, Caria’nın eyalet başkentinde bulunan bir yazıtta, fermanın ardından kurbanları ve duaları vasıtasıyla kendilerini destekleyen halka teşekkürlerini bildirmişti²⁹³. Bu olgu, Decius’un 250 tarihli fermanını öncelikli olarak politik bağlamda değerlendirmek zorunda olduğumuza işaret etmektedir. Zira imparatorun kendi tartışmalı konumunu yasallaştırması ve iktidarını meşru bir zemine oturtması ancak geniş katılımlı bir halk

²⁹⁰ Chris Scarre, *Chronicle of the Roman Emperors: The Reign-By-Reign Record of the Rulers of Imperial Rome*, London 1995, s. 169.

²⁹¹ Biri birlerinin ardından sırayla tahta çıkan Nerva (96–98), Traianus (98–117), Hadrianus (117–138), Antoninus Pius (138–161) ve Marcus Aurelius (161–180), Roma tarihinde bu isimle anılan bir dönemin hükümdarlarıdır.

²⁹² Zosimus, i. 22-23; Detaylı bilgi için bk. Simon Corcoran, “Before Constantine”, *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. Noel Lenski, Cambridge University Press 2006, s. 36; C. Scarre, *Roman Emperors*, s. 169-170.

²⁹³ W. H. C. Frend, “Martyrdom and Political Oppression”, s. 828

desteğiyle mümkün görülmüştür. Fermanın bütün imparatorluk ahalisine hitaben yazılması herhalde bu durumu göstermektedir²⁹⁴.

Ne var ki, söz konusu olgu, aynı zamanda, Decius'un doğrudan Hıristiyanları hedef aldığı ya da fermanı Hıristiyanlık dinini imha etme amacına bir araç kıldığı şeklindeki genel kanıyı şüpheli hale getirmektedir. Decius'un amacı ülke çapında kurban sınaması yaparak Hıristiyanları tespit etmek, sonrasında onlara karşı topyekûn bir savaş başlatmak mıydı? Yukarıda vurguladığımız politik koşullar, Decius'un muhtemel beklentileri ve fermana ilişkin bildiklerimiz, bu soruyu kesin olarak "evet" şeklinde yanıtlamanın mümkün olmadığını göstermektedir. Hıristiyanların dolaylı yoldan da olsa fermanın olumsuz yönde etkileneceklerine şüphe yoktu. Zira onlar kendilerince haklı sebeplerle Paganist Romalıların dinî merasimlerine katılmazlardı. Ancak Decius'un fermanı doğrudan Hıristiyanları hedef almamıştı; Hıristiyanlardan bahis yapılmamış, onları "yola getirmek" gibi bir düşünce ima edilmemişti. Bu takdirde, Hıristiyanlar açısından esas problem, Romalıların kendilerini hedef alan bir ferman yayınlamasından ya da inançlarını yok etme politikası izlemelerinden değil, yönetici zümreyi oluşturan Romalıların tasavvuruyla ve toplumdaki genel eğilim ile düşünce ayrılığı yaşamalarından kaynaklanıyordu. Çünkü dinî bir uygulama olmasına rağmen kurban ritüeli ülkeye sadakat kabilinden çok önemli bir politik bağlam taşıyordu. Böylece, Hıristiyanlar tarihte ilk defa olarak bir seçim yapma zaruretiyle karşı karşıya kalmışlardı: *Magistratus* huzurunda kurban sunacaklar, aksi takdirde cezalandırılacaklardı²⁹⁵.

Meselenin politik bağlamına vurgu yapan bazı araştırmacılar, Decius'un herhangi bir Roma tanrısını diğer tanrıya/tanrılara üstün kılmak gibi bir amaç gütmeyeceğini düşünmüşlerdir. Çünkü *libellus* belgelerinde Roma tanrılarının isimleri zikredilmemişti. Bütün bu politik bağlamın dışında, Decius'un büyük çoğunluğu Pagan inanışlılardan oluşan halka Roma geleneklerini ihya etme amacını göstermek istediği düşünülmelidir²⁹⁶. Bu bağlamda, gerekçesi ne olursa olsun, Hıristiyanların Decius döneminde devlet ile karşı karşıya geldikleri anlaşılmaktadır.

²⁹⁴ Bu bağlamdaki değerlendirmeler için bk. W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 828; Candida Moss, *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented A Story of Martyrdom*, New York 2014, IV. Bölüm; Ayrıca krş. C. Scarre, *Roman Emperors*, s. 169-170.

²⁹⁵ Özellikle bk. Candida Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm; ayrıca bk. W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 828; C. Scarre, *Roman Emperors*, s. 169-170.

²⁹⁶ Genel olarak krş. C. Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm; David S. Potter, *The Roman Empire at Bay: AD 180-395*, Routledge: London-New York 2004, s. 243; C. Scarre, *Roman Emperors*, s. 170.

Fakat bu zulüm, Kilise yazarlarının öne sürdükleri kadar şiddetli olmuş mudur? İlkın, Decius'un fermanından kısa süre sonra savaş meydanında öldüğü bilinmektedir²⁹⁷. Kaldı ki, Decius'un iktidarının son döneminde hoşgörölü bir dinî siyaset izlediği yönünde görüşler mevcuttur²⁹⁸. Katledilen Hıristiyan sayısının tahmin edilenin çok daha altında olduğunu söyleyebiliriz. Örneğın, Kartaca piskoposu Cyprian'ın yaktığı ağıtlar, kurban sunulması emrine riayet göstererek dinini terk eden Hıristiyanları söz konusu etmiştir. Bunların kısa süre sonra Kiliseye geri döndükleri, dinî hiyerarşideki ya da Hıristiyan toplumu içindeki eski statülerini geri istedikleri ve bu durumun kimi Hıristiyan cemaatlerde problemlere yol açtığı bilinmektedir. Diğer taraftan, rüşvet yoluyla libellus belgesi edinmeyi başaran, hatta fermanın titizlikle uygulandığı Afrika'da bile *libellus* belgesi olmaksızın yaşamlarını sürdüren Hıristiyanlara rastlanmaktadır. O kadar ki, büyük bir cemaatin lideri olmasına karşın Cyprian bile kırsala çekilmiş ve gelişmeleri oradan takip etmişti. Anlaşıldığı kadarıyla, az sayıdaki Hıristiyan imparatorun emrine açıkça karşı gelerek kurban merasimine katılmama cüretini göstermişti. Romalı yöneticiler tarafından çeşitli şekillerde cezalandırılanlar; sürgüne yollananlar, hapsedilenler ve katledilenler işte daha ziyade bunlardı²⁹⁹.

Böylece, Decius'un kendi politik durumunu güçlendirmek, ülkede istikrarı ve birliğı temin edebilmek, tahtı gasp etmesinden kaynaklanan kötü imajını onarabilmek kabilinden politik ve tanrıların kendisine yardımını temin edebilmek gibi dinî gerekçelerle kamusal bir eylem talebinde bulunduğı anlaşılmaktadır³⁰⁰. Decius, büyük ihtimalle fanatik bir dinî taassuptan ilham almamış, Hıristiyanlık dininin kökünü kazımak gibi bir düşünce taşımamıştı. Buna karşın, Hıristiyanlar Decius'un fermanından dolayı olarak olumsuz yönde etkilenmişler ve sanıldığı kadar büyük çaplı olmasa da yer yer kovuşturulmuşlardı³⁰¹. Bu kovuşturmanın boyutu hakkında çıkarımda bulunmaya olanak tanıyan önemli bir kanıt, aşağıda değinileceğı gibi Valerian döneminden intikal etmiştir.

Decius'tan bir süre sonra Valerian Roma imparatorluğu makamına çıktı (253-260). Kilise geleneğı, birçok emsali gibi Valerian'ı da Hıristiyanlığa karşı topyekün

²⁹⁷ Gotlarla yaptığı savaş sırasında. Bk. Zosimus, i. 23.

²⁹⁸ C. Scarre, *Roman Emperors*, s. 170.

²⁹⁹ Decius'un fermanının Hıristiyanlar üzerindeki etkileri şu eserde yapılan değerlendirmeden iktibas edilmiş ve orada daha geniş kapsamlı şekilde ele alınmıştır: C. Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm; Ayrıca bazı açılardan bk. C. Scarre, *Roman Emperors*, s. 170.

³⁰⁰ D. S. Potter, *The Roman Empire*, s. 241-243.

³⁰¹ C. Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm.

imha siyaseti güden imparatorlardan birisi olarak sunmaktadır. Buna göre, Valerian Hıristiyanlara öfke kusuyordu; tahta çıkar çıkmaz Hıristiyan unvanını taşıyan herkese karşı şiddetli bir zulüm siyaseti izlemeye başlamıştı, pek çok Hıristiyan onun zulmü altında Mesih'e inandıkları gerekçesiyle katledilmişti³⁰².

Hakikaten, ilk defa olarak Valerian döneminde Roma yönetiminin doğrudan Hıristiyanlık dinini hedef aldığı görülmektedir. İmparator, 257 yılında senatoya yolladığı bir mektupta hiyerarşik açıdan yüksek rütbeli Hıristiyan ruhbanların cezalandırılmasını istemiş, Hıristiyanları kendi aralarında toplantı yapmaktan ve mezarlık ziyaretlerinden men etmişti. Fermanın ardından Cyprian ve Dionysius gibi önemli bazı ruhbanların sürgüne yollandıkları bilinmektedir. Valerian, bir sonraki yıl (M.S. 258) senatoya yolladığı ikinci bir emir ile bu kez üst sınıfa mensup ve yüksek dereceli memuriyetleri elinde bulunduran Hıristiyanları hedef göstermiş, onların statülerine, rütbelerine ve zenginliklerine el konulmasını istemiş, inatçı davrananların ise infaz edilmelerini emretmişti³⁰³.

Roma hükümdarı Valerian'ın söz konusu iki emrini o günkü şartlar dâhilinde göz önünde bulundurarak şu soruları yanıtlamaya çalışalım: (1) Valerian bağınaz bir Hıristiyanlık düşmanı mıydı? (2) Valerian'ın fermaları genel olarak bütün Hıristiyanları mı hedef almıştı? (3) Valerian'ın fermanları hangi oranda ve ne kadar süre uygulanmıştı? (4) Valerian'ın fermanları Roma devletinin Hıristiyanlık dinine yönelik olası bir imha politikasına kanıt gösterilebilir mi?

(1) Valerian, iktidarının ilk yıllarını Roma ülkesinin istikrarı ve huzuru için harcamıştı. Bu yıllarda Hıristiyanlar kendileri açısından elverişli koşullar altında yaşamışlardı. Örneğin, 253 yılında altmış altı Afrikalı piskopos bebeklerin vaftizi meselesini görüşmek amacıyla bir araya gelebilmişti. 255 yılında diğer bir kilise meclisi toplanmış ve otuz iki piskopos heretiklerin vaftizi meselesini tartışmıştı. Pagan inanışından Hıristiyanlığa geçenlerin sayısında artış yaşanmış ve Hıristiyanlığın yükselişi sürmüştü. Anlaşıldığı kadarıyla, Roma yönetimi Kilisenin faaliyetlerine karışmamış, Hıristiyanlığa karşı ilgisiz bir tutum içinde olmuştu³⁰⁴.

Dönemin Hıristiyan yazarları ise Valerian'a meth-ü senalar düzmüşlerdi. Örneğin, İskenderiyeli Dionysius, Valerian'ın Hıristiyanlara karşı arkadaşça bir tavır

³⁰² Örneğin bk. Zonaras, 12. 20-23; Eusebius, vii. 10. 1-9.

³⁰³ Christopher J. Haas, "Imperial Religious Policy and Valerian's Persecution of the Church: A.D. 257-260", *Church History* 52. 2, 1983, s. 136; W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 830; C. Scarre, *Roman Emperors*, s. 171; D. S. Potter, *The Roman Empire*, s. 255.

³⁰⁴ C. J. Haas, "Imperial Religious.", s. 136.

izlediğini ve onun öncesindeki hiçbir hükümdarın Hıristiyanlara bu denli olumlu ve nazik şekilde yaklaşmadığını söylemiş, imparatorun etrafını çevreleyen dindar (Hıristiyan) kimselerden dem vurmıştu³⁰⁵. Anlaşılan o ki, Valerian bağnazca düşünceler taşıyan bir hükümdar değildi ve hiç değilse iktidarının ilk yıllarında Hıristiyanlarla olumlu ilişkiler kurmuştu.

(2) Peki, ne olmuştu da Valerian birden bire Hıristiyanlık karşıtı iki fermarı ardı ardına neşretmişti? Roma yönetimi, bütün bir III. yüzyıl boyunca imparatorluğun takatini aşan problemlerle ve önü alınamayan krizlerle uğraşmıştı. Bu uzun süreçte, salgın hastalıklar, ekonomik buhranlar ve özellikle barbar istilaları imparatorluğun belini bükmüştü. Sorunlar 255 tarihinden itibaren tam bir kriz halini almıştı. Ülke sınırları ve eyaletleri biri birini takip eden istilalarla boğuşuyordu. Özellikle Sasani ordularının doğudaki ilerleyişi gerçek bir felakete işaret ediyordu. Dara ve Edessa (Şanlıurfa) gibi önemli şehirler düşmüş, ilerleyişini sürdüren Sasani birlikleri Antakya'yı ele geçirmişti. Felaket haberleri, tıpkı geçmişte yaşandığı ve bugün olduğu gibi, Roma toplumunun şuuraltını da günah keçisi arayışına yöneltiyordu. Yaşanan bunca çilenin sebebi neydi? Sorumlular kimlerdi? Valerian, Marcus Aurelius döneminden itibaren artış gösteren ve bu dönemde muhtemelen daha da şiddetlenen Hıristiyan aleyhtarı Pagan propagandalarından kurtulamıyordu. Paganlara göre, bu kötü durumdan ancak tanrıların ilahî lütfuyla çıkılabiliirdi. Tanrılar ise herhalde Pagan merasimlerine katılmayan ve Roma geleneklerini hiçe sayan Hıristiyanlara kızıyorlar ve Roma ülkesini onlar yüzünden cezalandırıyorlardı³⁰⁶. Ülkenin iyiliğini düşünen ve bunu da göstermek zorunda olan herhangi bir Roma hükümdarının bu denli güçlü propagandaları kulak arkası etmesi mümkün değildi. Öyleyse, en azından yönetim kademesinde Pagan geleneklerinin eski dönemlerdeki gibi ihya edilmesi ve kadim Roma anlayışının tam bir hâkimiyet sağlaması elzemdi. Görünüşe göre, Hıristiyanlar Romalıların bu ideali önündeki en büyük engeldi. Onlar zaten sosyal yaşamın her alanında varlıklarını hissettiriyorlardı. Ancak ne var ki, Hıristiyanların Romalıların geleneksel değerlerini temsil ettiği düşünülen yönetim kademesindeki yükselişleri önemli bir rahatsızlık kaynağıydı. Bu duruma bir son vermek gerekiyordu. Valerian bir Romalıydı ve inandığı değerlerin

³⁰⁵ Dionysius'un mektuplarına ait fragmanlar Eusebius'un eserinde bulunmaktadır. Bk. *Hist. Eccl.*, vii. 10. 3.

³⁰⁶ W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 830; C. J. Haas, "Imperial Religious.", s. 137-140; C. Scarre, *Roman Emperors*, s. 171; A. H. M. Jones, *Constantine*, s. 2-12; C. M. Odahl, *Constantine and Christian Empire*, s. 12 vd.

Hıristiyanlar tarafından kirletilmesi, Roma için şimdi gerçek bir zarurete dönüşen ilahî yardımı engelleyebilirdi³⁰⁷.

Valerian'ın fermanları, ilk olarak, Roma yönetiminin Hıristiyanlara ilişkin politikasına ve Decius döneminde yapıldığı öne sürülen geniş çaplı zulme dair bazı çıkarımlara olanak tanımıştır. Valerian, üst sınıflara mensup ve yüksek dereceli memurlukları elinde bulunduran Hıristiyanlardan bahsetmişti. Öyleyse, Hıristiyanların Roma devleti ile ölüm-kalım mücadelesi yaşadıkları, Roma devletinin baskısı yüzünden yer altına çekilmek zorunda kaldıkları ya da Hıristiyanlığın sadece ezilen ve horlanan kimselerin dini olduğu yönündeki rivayetler doğruyu yansıtmıyordu. Aksine, fermanlardan açıkça görüldüğü gibi, Pagan bir ortamda yaşamanın getirdiği zorluklar dışında Hıristiyanlar Roma toplumunda hayatlarını sürdürebiliyorlar; sosyal katmanların üst noktalarına çıkabiliyorlar, yüksek memurluklara atanıyorlar ve maddi zenginlikler elde edebiliyorlardı. Öte yandan, Valerian Decius'tan kısa süre sonra hükümdar olduğuna ve Hıristiyanlar Valerian zamanında sayılan tarzda olanaklara sahip bulduklarına göre, demek ki Decius döneminde sanıldığı kadar geniş çaplı bir takibat yapılmamış; üst sınıflara mensup varlıklı Hıristiyanlar konumlarını muhafaza etmişlerdi³⁰⁸.

Filhakika, Hıristiyan yazarların da bu olguya dikkat çektikleri görülmektedir. Örneğin, III. yüzyılın önemli Hıristiyan figürlerinden Tertullian, Hıristiyanları yeni tür bir insan grubu olarak tanımlamış, bu tanımlı yaparken Hıristiyanların Romalılara ait her yeri kapladıklarını belirtmişti. Tertullian'a göre, Romalıların şehirleri, adaları, kaleleri, kasabaları, çarşıları, askerî kampları, kabileleri, meclisleri, sarayları, senatosu ve forumu Hıristiyanlarla dolup taşmıştı. Buna karşın, Hıristiyanların sosyal açıdan Romalılar ile ortak müşterekte buluşamadıkları tek yer, Romalıların tapınaklarıydı³⁰⁹. Öyleyse, Hıristiyanlar Roma devletinden sistemli şekilde baskı görmüyorlar ve sosyal yaşamın her alanında varlıklarını hissettiriyorlardı.

Valerian'ın fermanları Hıristiyanlık dinini değil, daha ziyade üst sınıflara mensup Hıristiyanları hedef almıştı. Bu olgu, bir yönüyle Valerian'ın Roma geleneklerini temsil eden yönetim kademesini Hıristiyanların etkisinden korumaya ve yönetimin bütünlüğünü sürdürmeye yönelik bir düşünce taşıdığına işaret ediyor olmalıdır. Öte yandan, Hıristiyan ruhbanlar da söz konusu edildiklerine göre,

³⁰⁷ C. Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm.

³⁰⁸ C. Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm.

³⁰⁹ C. M. Odahl, *Constantine and Christian Empire*, s. 23.

Valerian'ın diğere bir amacı Pagan ve Hıristiyanlık dinleri arasında artık iyice gün yüzüne çıkan politik bir problemi sonlandırmaktı. Zira Hıristiyanlık yükselişini sürdürmekte, gücünü günden güne arttıran Kilise devlet içinde devlet olma yolunda ilerlemekteydi³¹⁰. Kısacası, Valerian döneminde Roma yönetimi Hıristiyanlık dinini imha etmek değil, bu dini kendisine zararsız hale getirebileceği şekilde budamak istemişti. Başka türlü ifade edilecek olursa, Valerian'ın rahatsızlığı Hıristiyanlık inancından değil, Hıristiyanların devlet kademelerindeki önemli konumları ellerinde bulundurmalarından kaynaklanıyordu. Roma devleti Pagan anlayışı çerçevesinde idare ediliyordu ve istikrarını ve geleceğini buna bağlı görüyordu.

(3) Valerian'ın fermanları geniş çaplı olarak uygulanma olanağına kavuşamadı. Gerçi Hıristiyanlık bu süreçte bazı şehitler verdi ve yer yer kovuşturuldu. Ancak Valerian, daha sert hükümler içeren fermanından iki yıl sonra (M.S. 260) ülkeyi istila etmekte olan Şapur'un birliklerine (Sasanilere) esir düştü. Oğlu Gallienus, Kilise yazarları tarafından da belirtildiği gibi, ilk iş olarak babasının çıkardığı Hıristiyanlık karşıtı yasaları iptal etti³¹¹.

(4) Roma idaresindeki Hıristiyanlar, bundan sonra da kırk yılı aşkın bir süre rahat koşullar altında yaşadılar. Pagan ahali onlardan hoşlanmıyordu. Roma yönetimi onları sempatik bulmuyor, bazı zamanlarda yönetim kademesinde yükselmelerine engel olacak tedbirler alıyordu. Fakat bu durum, Hıristiyanların sosyal yaşamda yükselmelerine, zenginlikler elde etmelerine, hatta herkesin gözü önünde kilise meclisleri ve toplantılar organize etmelerine engel olmamıştı³¹².

Roma devleti, I. yüzyılda Hıristiyanlık konusunda politika belirlememişti. Çünkü buna gerek duymamıştı. Hıristiyanlığın II. yüzyıldaki yükselişi, bazı hükümdarlar tarafından çeşitli tedbirlere başvurularak kontrol altına alınmak istenmişti. Bu bağlamda, daha ziyade halk üzerinde büyük etkisi bulunan önemli ruhbanlar Romalı yöneticilerin hedefi olmuşlardı. III. yüzyılın şartları ise biraz daha başkaydı. Roma imparatorları, bütün bir III. yüzyıl boyunca barbar istilalarıyla, isyancılarla, ekonomik ve sosyal bunalımlarla, kısacası her yanı saran problemlerle uğraşmışlardı. Onlar, bazı durumlarda kendi politik konumlarını sağlamlaştırma adına Hıristiyanları da etkileyen fermanlar neşretmişler, diğere bazı durumlarda ise Hıristiyanların yönetim kademesindeki yükselişlerini engellemek amacıyla çeşitli

³¹⁰ W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 830.

³¹¹ Eusebius, *Hist. Eccl.*, vii. 12. 1-2.

³¹² C. Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm; C. J. Haas, "Imperial Religious.", s. 144.

tedbirlere başvurmuşlardı. Bu fermanlar ve tedbirler, kimi zaman kovuşturmalara yol açmıştı ve Hıristiyanlık bazı şehitler vermişti. Ne var ki, Nasıralı İsa'nın ölmesinden 311 yılına kadar elliden fazla isim Roma tahtına çıkmıştı. Bu hükümdarların büyük çoğunluğu Hıristiyanlık dininin süregiden yükselişine karşı herhangi bir faaliyette bulunmamış, hatta bazı hallerde dolaylı yollardan bu yükselişi hızlandıracak türde önlemler almışlardı.

Her halükarda, Roma yönetiminin M. ilk üç asırda Hıristiyanlık dininin kökünü kazımak gibi bir düşünce taşımadığı anlaşılmaktadır. Hıristiyanlık, Pagan bir devletin idaresi altında bazı şehitler vermiştir. Ancak isimleri zikredilen şehitlere bakarak, istisnai bazı hallerde yaşanan kovuşturmaları esas alarak ya da Kilise edebiyatında kötü şöhretiyle anılan birkaç Roma hükümdarının bağnazca hareket eden Hıristiyanlık düşmanları olduklarını var sayarak, Roma yönetiminin Hıristiyanlık politikası hakkında Kilise tarafından öne sürülen türde bir hükme varılamayacağı görülmektedir.

Hıristiyan Kilisesi, Pagan bir coğrafyada ve Romalı yöneticilerin gözleri önünde Valerian'dan sonraki süreçte de zenginleşmeyi sürdürdü. Roma ülkesinin dört bir tarafına yeni Hıristiyan mabetleri inşa edildi. Milevisli Optatus, IV. yüzyılın ikinci yarısında Roma şehrinde kırk kilisenin mevcudiyetine dikkat çekmişti³¹³. Gerçekten, M.S. 300 yılına doğru Antakya ve İskenderiye gibi ülkenin büyük şehirlerinde en geniş ve en iyi örgütlenmiş dinsel topluluk Hıristiyan cemaatiydi³¹⁴. Yaygın Pagan kültürünün Hıristiyanlık karşısındaki gerileyişi de bu dönemde ivme kazanmıştı. Numidia'da Kuzey Afrika tanrısı Satürn'e son defa olarak 272 tarihinde adak sunulmuştu. Cyrenaica'da Apollo'ya sunulan son adak 287 tarihliydi. Bilhassa 250 yılından sonra, Mısır, Kuzey Afrika ve Anadolu'da Pagan kültürünün yerini hızla Hıristiyan kiliseleri almıştı³¹⁵. Hıristiyanlık kesin zaferini ilan etme yolunda süratle ilerliyordu ve önünde sadece bir engel kalmıştı: Diocletianus.

³¹³ W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 831

³¹⁴ T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 53 vd.

³¹⁵ W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 831; Ayrıca, genel olarak krş. A. H. M. Jones, *Constantine*, s. 44; R. R. Holloway, *Constantine and Rome*, s. 12.

İKİNCİ BÖLÜM

HİRİSTİYANLIĞIN DEVLET ile BARIŞMASI ve ENTEGRASYON SÜRECİ

Roma devleti ile Hıristiyanlık dininin ilişkileri, IV. yüzyılın başlarında Constantinus'un tahta çıkmasıyla birlikte büyük bir dönüşüm yaşadı. Bu dönüşüm, devletin Hıristiyanlık dinini resmen tanımasından onu himayesi altına almasına, Kiliseyi her anlamda güçlendirmesinden Hıristiyanlık bünyesindeki ilahiyat tartışmalarına bulaşmasına kadar, oldukça geniş bir spektrumda cereyan etmiştir.

I. BÜYÜK CONSTANTİNUS ve DEVLETİN DİNİ POLİTİKASI

Roma İmparatoru Diocletianus (284-305), o dönemde cereyan eden hadiseleri Hıristiyanlık perspektifinden yorumlayan Geç Antikçağ³¹⁶ yazarlarınca, Pagan dininin geleneksel kehanet anlayışına gereğinden fazla itibar eden, çeşitli hurafelerin peşinden koşan ve tanrılara sunduğu kurbanların başarısını engelledikleri gerekçesiyle o zamanlar imparatorluk topraklarında yaşamakta olan Hıristiyanlara karşı kolayca kışkırtılabilen zalim bir Putperest hükümdar olarak tasvir edilmiştir³¹⁷. Nitekim Diocletianus günümüzde özellikle Hıristiyan çevreler ve Hıristiyanlık tarihi araştırmacıları tarafından, Roma İmparatorluğu tarihinde iktidarının belirli dönemlerinde Hıristiyan tebaasına karşı son derece otoriter bir tutum takınması ve ucu katliamlara kadar uzanan zulümkâr bir politika takip etmesi vesilesiyle sıkça zikredilmektedir³¹⁸.

Bir önceki bölümde, Roma devletinin Hıristiyanlık dini ile ilişkilerini ele alırken, M. I. yüzyıl ortalarından IV. yüzyıla kadar geçen süreçte Roma yönetiminin Hıristiyanlar üzerinde geleneksel Kilisenin ya da bazı araştırmacıların iddia ettikleri kadar sert ve genel bir zulüm siyaseti izlemediği neticesine ulaştık. Hıristiyanlar, bazen tüm imparatorluk ahalisi için çıkarılan bazı fermanlardan olumsuz yönde etkilenmişler (örneğin Decius dönemi), bazen nüfuzlu konumlardan uzaklaştırılmak istenmişlerdi (örneğin Valerian dönemi). Cemaatleri üzerinde önemli etkisi bulunan

³¹⁶ Geç Antik Çağ tabirini III – VII. yüzyıllar arası dönem için kullanabiliriz. Bununla birlikte, bazı araştırmacılar söz konusu dönem için geniş bir spektrum içerisinde farklı tarih aralıklarına işaret etmişlerdir. Konu, kıymetli bir modern literatür de sunulmak kaydıyla, son dönemde yapılan bir sempozyumda sunulan şu tebliğde yeniden gündeme getirilmiştir: Turhan Kaçar, “Geç Antik Çağ Nedir”, *Geç Antik Çağ'da Lykos Vadisi ve Çevresi Sempozyumu*, Denizli 22-23 Mayıs 2015.

³¹⁷ Birçok örnek arasından bk. *Chronicon Paschale*, s. 3-5; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 20; Theodoret, *Hist. Eccl.*, ii. 22.

³¹⁸ Örneğin bk. Arthur James Mason, *The Persecution of Diocletianus*, Cambridge: London 1876.

önde gelen kimi Hıristiyanlar ise yerel nitelikli az sayıdaki kovuşturmalarda katledilmişlerdi (örneğin İgnatius, Iustin, Cyprian...). Buna karşın, Diocletianus'un tahta çıkmasından sonra karşılaştığımız durum farklıdır. Zira Diocletianus'un yasaları, Roma tarihinde ilk defa olarak Hıristiyanlık dini üzerinde çok geniş çaplı bir zulüm dönemini başlatmıştı. Nitekim Kilisenin "zulüm" söylemine gerçek manasıyla uygun düşen yegâne dönemin Diocletianus'un hükümdarlığı sürecine tekabül ettiği söylenebilir³¹⁹.

Diocletianus'un Roma ülkesini idare ettiği dönemde, Hıristiyanların ordudan tasfiye edildikleri görülmektedir³²⁰. 303 yılından itibaren neşredilen fermanlar serisi Kiliselerin tahrip edilmesine, Hıristiyan kutsal yazılarının yakılıp yok edilmesine, yüksek statüye sahip Hıristiyanlardan taşıdıkları rütbelerin geri alınmasına, Kilise liderlerinin zincire vurulup Pagan geleneklerine riyete zorlanmasına ve birçoklarının katledilmesine yol açmıştı³²¹. İmparator, yaygın kanaate göre, muhalifleri tarafından yabancı ve ulusallık karşıtı olmakla ithâm edilen Hıristiyanlık dinini yok etme azmiyle hareket etmişti. Onun amacı, Roma'nın eski geleneklerini canlandırmak ve özellikle tanrılaştırılmış imparator imgesini yüceltmektir³²². Böylece, Diocletianus zamanında çıkarılan yasalar Hıristiyanların haklarını ellerinden almıştı. Hıristiyanlık, büyük olasılıkla Diocletianus zamanında tarihinin en ağır zulümlerine ve tehlikelerine maruz kalmıştı³²³.

Bununla birlikte, Diocletianus birçok alanda önemli reformlara imza atan bir hükümdar olarak da tarihe geçmiştir³²⁴. Bu reformların en önemlilerinden birisi, imparatorun önceki dönemlerden bilinen müşterek hükümdarlık müessesesini esas

³¹⁹ C. Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm.

³²⁰ Theophanes, s. 10-11 (=AM 5789=AD 296/7); Krş. Roland H. Bainton, "The Early Church and War", *The Harvard Theological Review*, 39. 3, Haziran 1946, ss. 189-212 (Constantinus öncesinde Hıristiyanların Roma ordusuyla olan ilişkilerini ele almaktadır).

³²¹ *Chronicon Paschale*, s. 5; Eusebius, *Hist. Eccl.*, viii. 2. 4 - 3. 1; Lactantius, *On the Death of the Persecutors*, 12-15; Zonaras, xii. 32, s. 66; Theophanes, s. 15 (=AM 5795=AD 302/3); Krş. H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 11.

³²² M. Eliade, *Dinsel İnançlar*, s. 418.

³²³ Bu hususta genel olarak bk. S. Corcoran, "Before Constantine", s. 52; Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge University Press 2008, s. 171 (Yazar, s. 163-171'de Diocletianus-Constantinus arası dönemi de değerlendirmektedir); Averil Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, ed. Margaret M. Mitchell-Frances M. Young, Cambridge University Press 2006, s. 539-540.

³²⁴ Lactantius, *On the Death of the Persecutors*, 9 (Lactantius, Hıristiyan bir yazar olmasına rağmen, Diocletianus'un ellerini kan ile kirlenmediği müddetçe ülkeyi iyi yönettiğini not etmektedir); Ayrıca, örneğin askerî reformları açısından bk. Emilija Stankovic, "Diocletianus's Military Reforms", *Legal Studies* 1. 1, 2012, ss. 129-141; Genel olarak bk. H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 8-10.

olarak iki Augustus ve iki Sezar'dan müteşekkil dört başlı hükümdarlık şurası yaratma teşebbüsüdür. Buna göre, Augustuslardan birisi geniş bir arazi üzerinde egemenliğini sürdüren Devletin Doğu yakasına; diğeri ise Batı bölümüne hükmedecekti. Bu hükümdarların her ikisine de şahsî kabiliyet ve liyakatleri belirleyici olmak kaydıyla iki yardımcı Caesar tayin edilecekti. Augustusların istifalarından sonra Caesarlar bunların yerini alacak, hemen ardından yeni bir çift Caesar atanmasıyla *tetrarchia* tabir edilen bu sistem sürdürülecekti³²⁵. Diocletianus, bu düşüncesini hayata geçirmişti. Nitekim araştırmamız açısından büyük önem taşıyan İmparator Constantinus söz konusu sistem içerisinde ortaya çıkan bir hükümdar olmuştur³²⁶.

1. Milano Fermanı ve Hıristiyanlığın Legal Bir Din Olarak Devlet Tarafından Tanınması

İmparatorluk yönetiminde meydana gelen ve yukarıda kısaca sözü edilen düzenleme uyarınca, IV. yüzyıl başlarında devasa sınırlara sahip ülkeyi müşterek şekilde idare etmekte olan imparatorlardan Diocletianus Nicomedia'da (İzmit), Maksimian ise Milano'da tahttan feragat ettiler (1 Mayıs 305)³²⁷. Öngörüldüğü gibi, Caesarlık görevini üstlenmiş bulunan Constantius Clorus ile Galerius, Augustus unvanını alarak imparatorluk tahtına çıktılar. Ne var ki, Augustus Constantius Clorus kısa zaman sonra York'ta öldü (306)³²⁸. Bunun üzerine, 25 Temmuz günü oğlu Constantinus onun yerini aldı. Hıristiyanlık tarihindeki önemi sebebiyle "Büyük" sıfatıyla birlikte anılan Constantinus, ülkenin Batı arazisinde siyasi idareyi tek başına eline geçirebilmek amacıyla Caesar Maksentius ile giriştiği askerî mücadeleyi 312 yılı itibarıyla zaferle sonuçlandırdı³²⁹.

³²⁵ Bu hususta bk. A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 540-541; Michael A. G. Haykin, "Constantine and His Revolution", *Fellowship for Reformation and Pastoral Studies* 27. 6, 1999, s. 3-4; George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Türkçe Ter. Fikret İşiltan, 5. Baskı, TTK Yayınları, Ankara 1999, s. 31; Jacob Burckhardt, *The Age of Constantine the Great*, İngilizce Ter. Moses Hadas, London 1949, s. 43-70; H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 8-9; Van Dam, *Roman Revolution*, s. 228; Tyler Yung Laughlin, *The Controversy of Constantine's Conversion to Christianity*, Senior Seminar: HTS 499, Proffesor Bau-Hwa Hsieh, Oregon University, 15, 2007, s. 3; Ayrıca, konuya ilişkin oldukça detaylı bir anlatım için bk. Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, New York 2004, s. 35-83.

³²⁶ *Chronicon Paschale*, s. 6; Genel değerlendirme için bk. David Potter, *Constantine the Emperor*, Oxford University Press 2013, s. 67 vd.

³²⁷ Eutropius, ix. 28-x. 1; Theophanes, s. 10-11 (=AM 5796=AD 303/4).

³²⁸ Aurelius Victor, 40, s. 46.

³²⁹ Eutropius, x. 1-4; Eusebius, *Hist. Eccl.*, ix. 9. 2; aynı yazar, *VC*, i. 21-26; *Origo Constantini Imperatoris*, i. 1-iv. 12; Aurelius Victor, 40, s. 47-48; *Chronicon Paschale*, s. 6; Lactantius, *On the Death of the Persecutors*, 24; Zosimus, ii. 16. 2-4; Ayrıca bk. Mehmet Çelik, *Bizans'ta Din-*

Constantinus, bu askerî başarısının hemen ardından Roma Devletinin dinî politikasına yeni bir rota belirledi³³⁰. İmparator, Diocletianus'un aksine, otuz yıllık saltanat süresi boyunca Paganist inançlıların çoğunlukta oldukları imparatorluk arazisinde Hıristiyanları alenen destekledi ve Hıristiyanlık dinini görülmemiş ölçüde ihya etti. Constantinus, bu politikasını önce ülkenin kendi uhdesi altında bulunan Batı kısmında, ülkede hâkimiyeti tek başına üstlenmesinin ardından da bütün imparatorluk sahasında uyguladı.

Constantinus'un Hıristiyanlığı ve Hıristiyanları desteklemek amacıyla attığı bazı adımları örneklendirmek, o dönemde yaşanan dönüşümü göstermesi bakımından önemlidir. Constantinus, saltanatı boyunca bizzat bazı Kiliselerin yapımına ya da restore edilmelerine ön ayak oldu³³¹. 313 yılında Afrika prokonsulu Anulinus'a yazdığı meşhur mektubunda, Diocletianus'un zulmü sırasında yakılıp yıkılan Kiliselerin tamir edilmesini ve Hıristiyanlara ait olup müsadere edilen menkul ve gayrimenkullerin iadesini istedi³³². Hıristiyanlık dinine mensubiyetleri bilinen bazı kişileri önemli memuriyetlere atamaya başladı³³³. Yine 313 tarihinde Kartaca piskoposu Caecilianus'a yazdığı bir mektupta, Kuzey Afrika'daki Hıristiyan ruhbanlara maaş bağlanması gerektiğini söyledi. Anulinus'a yazdığı ikinci bir mektupta ise Hıristiyan din adamları sınıfının zorunlu kamu hizmetlerinden muaf tutulmalarını emretti³³⁴.

Constantinus, neşrettiği çeşitli emirnameler vasıtasıyla Hıristiyan kölelerin azat edilmelerine yardımcı oldu. 316 yılında yapılan bir düzenlemeyle, Diocletianus döneminde çıkarılan ve Hıristiyanları hedef alan bazı uygulamalar kaldırıldı, kimi adetler yasaklandı. Daha da ileri giden Constantinus, 323-325 yılları arasındaki dönemde İyüpiter, Mars, Apollo ve Herkül gibi Paganist inanışa ait dini sembolleri

Devlet İlişkileri, s. 13; Noel Lenski, "The Reign of Constantine", *The Cambridge Companion*, s. 59-70; H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 13-21; Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, s. 84-95; A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 540.

³³⁰ *Chronicon Paschale*, s. 11; Eusebius, *Hist. Eccl.*, x. 2. 1-2.

³³¹ Gregory T. Armstrong, "Constantine's Churches: Symbol and Structure", *The Journal of the Society of Architectural Historians*, 33. 1, 1974, ss. 5-16; A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 546 (Constantinus'un yapımına ön ayak olduğu kiliselere örnekler vermektedir).

³³² A. H. M. Jones, *Constantine*, s. 82; Pamela June Oberg Sharp, *Constantine's Policy of Religious Tolerance: Was it Tolerant or Not?*, Basılmamış Tez Çalışması, New Mexico 2010, s. 22.

³³³ Malalas, 13. 3-4; 13. 10 (Söz konusu atamalara bazı örnekler vermektedir).

³³⁴ Eusebius, *Hist. Eccl.*, 10: 5. 15-17, 6: 1-5, 7: 1-2; aynı yazar, *VC*, 1. 41. 3, 42. 1; Krş. Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press: Cambridge 1981, s. 4, 56 vd.; Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, s. 100-101, 221-222; N. Lenski, "The Reign of Constantine", s. 71-72; T. Y. Laughlin, *The Controversy of Constantine's Conversion to Christianity*, s. 13; H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 31-32.

imparatorluk sikkelerinden kaldırttı³³⁵. Hıristiyan şehitlerine atfedilen kabirler ile Hıristiyan azizlere ait olduğu düşünölen kalıntılar Kilise bahçelerine taşınmaya başlandı. Ana akım Hıristiyanlık geleneğine göre Nasıralı İsa'nın maruz bırakıldığı çarmlıha gerilme cezası, bu dönemde ilga edildi. Ülkenin Pagan ahalisi arasında büyük ilgi ve heyecan uyandıran ve o zamana dek bazı Hıristiyanların canına mâl olduğu öne sürölen gladyatör oyunları tümöyle yasaklandı³³⁶. Açıkça göröldüğü gibi, Constantinus iktidarı döneminde Hıristiyanlık dinini ve müntesiplerini desteklemeye başladı. İmparator, devleti, Diocletianus döneminde kavgalı olduğu Hıristiyanlıkla barıştırmak, hatta bunun da ötesine geçebilmek amacıyla yeni bir politika belirledi ve Hıristiyanlığın kaderini değıştirdi. O kadar ki, büyük zulmün ardından muhtemelen Hıristiyanlar bile bu kadarını ummamışlardı.

Peki, Constantinus ilerleyen sayfalarda detaylandırılacak olan ve yukarıda kısaca temas edilen tarzdaki düzenlemelerini hangi zemine oturtmuştu? İşte, bu sorunun yanıtı bizi Avrupa inanç tarihinin büyük önem taşıyan bir belgesine götürmektedir: "Milano Fermanı."

Constantinus, Roma ölkesini, Galerius tarafından atanmış bulunan Doğu Augustusu Licinius ile birlikte yönetiyordu³³⁷. Constantinus ile Licinius, 312 yılında ya da 313 yılının başlarında Milano'da buluşmuşlardı. Kaynaklarda geçen rivayete göre, Constantinus'un görünürdeki amacı kız kardeşi ile Licinius arasındaki evlilik akdine ilişkin bir kutlamaydı³³⁸. Fakat iki imparator, bu buluşma sırasında liberal öğeler barındıran bir ferman üzerinde anlaştılar ve bunu ilan ettiler.

Doğu Augustusu Licinius, aslında Galerius'un 311 tarihli fermanından bu yana Hıristiyanlara karşı görece toleranslı bir politika izlemişti. Zira Diocletianus'un Hıristiyanlara aman vermeyen zulüm siyaseti, Galerius'un çok kısa bir zaman önce ölüm döşeginde ilan ettiğı bir fermanla resmi şekilde durdurulmuştu³³⁹. Ne var ki, Constantinus anlaşıldığı kadarıyla Galerius'un attığı adımı yeterli görmemişti. O, taht

³³⁵ Katherine E. Willems, *Constantine and Christianity: The Formation of Christian State Church*, The Concord Review (Abstract) 1993, s. 7; Minna Lönnqvist & Kenneth Lönnqvist, "Pyhan haudan kirkko Jerusalemisa. Kristikunnan kirkkojen esikuva", *Markus Hiekkänen Festschrift*, ed. Hanna-Maria Pellinen, Kirjoittajat 2009, s. 140 (Yardımları sebebiyle değerli arkadaşım Minna Lönnqvist'e teşekkür ederim).

³³⁶ M. A. G. Haykin, "Constantine and His Revolution", s. 6; A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 544; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 51.

³³⁷ Zosimus, ii. 11. 1; Eutropius, x. 5; *Origo Constantini Imperatoris*, iii. 8.

³³⁸ Zosimus, ii. 17. 2; Lactantius, *On the Death of the Persecutors*, 45; Eusebius, *Hist. Eccl.*, 10. 5. 2-14; Krş. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, s. 102.

³³⁹ Gregory T. Armstrong, "Church and State Relations: The Changes Wrought by Constantine", *Journal of Bible and Religion*, 32. 1, 1964, s. 3; A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 541.

ortağı Licinius'tan daha fazlasını bekliyordu. Licinius'un uhdesi altındaki topraklarda yaşamakta olan Hıristiyanların kaderi, yöneticilerin kişisel tasarruflarına ve inşafına bırakılmamalı, aksine, kanun ve nizamlara bağlı kılınmalıydı. Ayrıca, Hıristiyanlara ait olmakla birlikte Diocletianus zulmü sırasında müsadere edilen malların onlara iadesi Constantinus için öncelikli bir meseleydi.

Constantinus ile Licinius'un 313 tarihinde imzaladıkları söz konusu yasal düzenleme, "Milano Fermanı/Emirnamesi" ismiyle tarihe geçmiştir³⁴⁰. Fermanın orijinal metni maalesef günümüze kadar ulaşabilme imkânı bulamamıştır. Ancak metin, Licinius'un Bitinya valisine yazdığı bir mektupta bir ölçüde belirilmiş, bu sayede Latince şekliyle Lactantius'un bir eserinde, Grekçe tercümesi ise Eusebius'un meşhur *Kilise Tarihi*'nde muhafaza edilmiştir. Buna göre, Milano Fermanı şu sözleri içermişti:

"Bizler, Augustus Constantinus ve Augustus Licinius, Milano'da bir araya geldik ve genel refaha ve Devletin güvenliğine ilişkin bütün meseleleri görüştük. İnsanlarımıza faydası olduğunu müşahade ettiğimiz diğer tüm şeyler arasında, kutsallığa (ilahlığa) hürmet gösterilmesine (tapınılmasına) ilişkin konuların düzenlenmesi meselesine öncelikli olarak dikkat verilmesi gerektiğine kanaat getirdik. Bu yüzden, diledikleri dine özgürce iman etme hakkının Hıristiyanlara ve diğer tüm inanç mensuplarına bahşedilmesine hükmettik. Ta ki, yukarıdaki makamında oturan gökteki/göksel ilah her ne ise, bize ve yönetimimiz altında bulunanlara karşı iyi niyetli olsun ve merhamet göstere. Dolayısıyla, en doğru ve sağlıklı bir muhakeme ile hiç kimsenin, hiçbir şekilde, kendi düşüncesini Hıristiyanların uygulamalarına/kabullerine ya da kendisine uygun bulunduğu herhangi başka bir dine yönlendirme hakkından mahrum bırakılmaması gerektiğine karar verdik. Böylece, özgür biçimde kendisine tapınmaya adanacağımız yüce tanrısallık bizlere lütfunu ve iyiliğini ihsan etmeyi sürdürsün. Buna göre, size bildirmek istedik ki, Hıristiyanlar hakkında tarafınıza vermiş olduğumuz önceki emirlerin koşulları dikkat-i nazara

³⁴⁰ Fermana ve konuya ilişkin tartışmaların derli toplu bir sunum için bk. Milton V. Anastos, "The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation", *Revue des études byzantines*, C. 25, 1967, ss. 13-41; Ayrıca, çeşitli yazarların konuya ilişkin görüşlerine yapılan atıflar yönünden bk. P. J. O Sharp, *Constantine's Policy of Religious Tolerance*, s. 15-22.

alınmaksızın, bu dini seçenlere özgürce inançlarında kalabilecekleri hususunda muhakkak şekilde izin verilmiştir. Onlar, hiçbir biçimde rahatsız edilmeyecek ve tacize uğratılmayacaklardır. Hıristiyanlara bu hürriyeti bahsettiğimize göre, takdir buyurursunuz ki, kendi dinlerinin usullerine riayet etmek isteyen diğerleri için de aynı özgürlük teminat altına alınmıştır. Devrimizin sükûnetine/huzuruna uygun düştüğü açıktır ki, her bir ferдин dilediği ilahı seçme ve ona tapınma konusunda hürriyeti olmalıdır. Bizler, herhangi bir tabakaya ya da dine karşı ayrımcılık yapar gibi bir intiba bırakmamak adına böyle bir hükme varmış bulunuyoruz. Dahası, Hıristiyanlara gelince, onların dinî toplantıları için uygun yerler hakkında size evvelce kesin emirler vermiştik, fakat şimdi böyle yerleri satın alan herkes, para talebi ve ya fiyat iddiasında bulunmadan ve düş kırıklığı ve şüpheyi bir kenara bırakarak, derhâl bunları Hıristiyanlara geri versin. Ve hatta (bu gibi kimseler, bu gibi şeyleri) onlardan hediye olarak almış olsalar bile derhâl Hıristiyanlara iade etsinler. Tüm bu yerler, gecikme olmaksızın sizin (Bitinya valisi) aracılığımızla Hıristiyanlara iade edilmelidir. Ve aynı Hıristiyanların sadece toplanmayı adet haline getirdikleri yerlere değil, fakat aynı zamanda kendileri için olmayıp cemaatlerine ve kiliselerine ait başka şeylere de sahip buldukları bilindiği için, tüm bu şeylerin yukarıda bildirdiğimiz yasa uyarınca Hıristiyanlara iade edilmesine hükmedeceksiniz.³⁴¹”

Ferman metni, Roma yönetiminin bütün imparatorluk sathında Hıristiyanlık inancına ve Hıristiyanlara karşı Diocletianus döneminde uyguladığı baskı politikasını

³⁴¹ Lactantius, *On the Death of the Persecutors*, 48; Eusebius, *Hist. Eccl.*, 10: 5. 1-14 (Milano Fermanı Lactantius ile Eusebius tarafından, Latince ve Grekçe lisanlarında nakledilmiştir. İki metin arasındaki nüanslar, Anastos'un "The Edict of Milan" adlı çalışmasında tartışılmıştır); Milano Fermanı hakkında ayrıca bk. H. A. Drake, "The Impact of Constantine on Christianity", *The Cambridge Companion*, s. 111-137 (özellikle s. 121 vd); Fermanın burada verdiğimizden daha kısa ve kısmî bir Türkçe tercümesi için bk. Alexander A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, C. I, Türkçe Ter. Arif Müfid Mansel, Ankara 1943, s. 62-63 (Yazar, s. 63'te Lactantius ile Eusebius'un verdikleri ferman metinlerinin modern araştırmacılarca karşılaştırılması meselesine atf yapmaktadır); Ayrıca bk. M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 13-14; Yine, kısmî bir tercümesi için bk. John Julius Norwich, *Bizans I: Erken Dönem (MS 323-802)*, Türkçe Ter. Hamide Koyukan, İstanbul 2012, s. 43; İngilizce bir tercümesi için bk. Odahl, *Constantine and Christian Empire*, s. 103; Krş. A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, s. 86-87; T. Y. Laughlin, *The Controversy of Constantine's Conversion to Christianity*, s. 11-13; Sidney Z. Ehler-John B. Morrall, *Church and State Through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*, New York: Biblo and Tannen, 1967, s. 5-6.

değiştirdiğini, Hıristiyanlığı resmen tanıdığını, o güne dek Roma yönetimi tarafından pek sempatik bulunmayan bu dini Roma ülkesindeki yasal dinlerden birisi olarak kabul etmeye başladığını göstermesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Dahası, metne göre artık Devlet koruması altındaki dinî bir cemaat olarak Hıristiyanlar, Roma ülkesinin her tarafında herhangi bir engelleme ile karşılaşmaksızın ve hakir görülmeksizin özgür biçimde kendi Tanrılarına ibadet etme hakkı kazanmışlardı. İşte, Hıristiyan Kilisesi, ilerleyen süreçte Constantinus'un bu fermanına dayanarak ve onu tamamlayacak nitelikteki reformlarıyla birlikte kurumsal bir kişilik kazanacak ve Roma yasaları tarafından teminat altında bulundurulmuş mülkiyet hakkını elde edecektir.

Ferman metnine yakından baktığımızda, Constantinus'un rolü büyük olasılıkla Hıristiyanlığı korumaya ve iyileştirmeye yönelik cümle ve ifadelerde belirmektedir. Nitekim fermana sadece Hıristiyanlık dinine ismen vurgu yapılmış olması, herhalde tesadüf olgusunun ötesinde bir izaha sahiptir. Licinius'un fermanındaki tali rolü ise muhtemelen daha ziyade genelleme anlamı yansıtan cümlelerde ve bütün insanların dinsel özgürlüğüne atıfta bulunulan kısımlarda netleşmektedir. Bu yüzden, Milano Fermanı'nı, Constantinus'un etkisini yansıtan ifadeleri vesilesiyle Hıristiyanlığın ülkede mevcut diğer dinler ve bilhassa devlet dini ile eşit bir hukukî seviyeye çıkarılması olarak görmek gerekir. Bununla birlikte, fermana karşımıza çıkan ve yüce ilahlığın kendisine ibadet edenleri ve tüm imparatorluğu koruyup gözetmesi ve ona merhamet ile muamele etmesi dileği, büyük olasılıkla her iki hükümdarın müşterek uyum noktasını teşkil etmiştir³⁴². Ne var ki, fermana geçen "yüce ilahlık" ve "gökteki ilah her ne ise" kabilinden ifadelerin hangi ilaha/ilahlara atıfta bulunduğu belirsizdir. Bu durum, her iki imparatorun da bütün dinlere eşit mesafede buldukları izlenimi verme çabalarından kaynaklanmış olmalıdır. Zira ilahlık hakkındaki söz konusu "genel(leyen)" ifadelerin gerek Hıristiyanlar tarafından, gerek diğer dinlerin salıklarınca, kendi ilahlık anlayışları çerçevesinde doldurulup anlaşılabilmesi böylece mümkün kılınmıştır.

İmparator Constantinus, Milano Fermanı'nda belirlenen hükümleri ülkenin kendi uhdesi altındaki Batı kısmında zaten uygulamaya koymuştu³⁴³. Muhtemelen bu yüzden söz konusu fermanı imparatorluğun Batı'sında ilan etmeye lüzum

³⁴² Odahl, *Constantine and Christian Empire*, s. 104.

³⁴³ Lactantius, *On the Death of the Persecutors*, 24 (Constantinus'un 306 yılından beri Hıristiyanlara karşı hoşgörülü davrandığını not etmektedir).

görmemiştir. Bu olgu, büyük olasılıkla, Milano Fermanı'nın Constantinus için Devlet ile Kilise'nin eklemlenmesi yönünde bundan sonra atılacak adımlara kılavuzluk yapacak bir metin olduğu ve nabız yoklaması kabilinden bir görev üstlendiğini göstermektedir. Diğer bir söyleyişle, Constantinus belki bir yandan Licinius'un hoşgörü sınırlarını tespit etmek istemiş, diğer yandan çoğunluğu oluşturan Pagan halkın tepkisini ölçmeyi amaçlamıştır. Çünkü Constantinus kabilinden zeki bir diplomatik lider, Hıristiyanlık gibi bir azınlık dininin Pagan geleneklerine yüzyıllardır bağlı bir ülkede bir anda ihya edilip ülkenin siyasal sistemiyle bütünleştirilmesinin zorluğunu herhalde biliyordu. Bütün bu olgular, bir yönüyle Constantinus'un bundan sonra takip edeceği dinî politikanın ilk büyük halkasını Milano'da attığını göstermekte, diğer yönüyle onun önemli bir politik manevra vasıtasıyla bu ilk halkayı kendisi ile eşit unvan ve yetkilere sahip diğer Augustusa onaylatmayı başardığını kanıtlamaktadır³⁴⁴.

Constantinus'un, Licinius ile anlaşmak suretiyle, Hıristiyanlara karşı kendisi tarafından Batı'da zaten gösterilmekte olan hoşgörünün Doğu'da da hayata geçirilmesini hedeflediği açıktır. Zira onun bu politik manevrası, Licinius'un muhtemel bir olumsuz-ters tepkisini henüz başlangıç aşamasında engellemiş ve bu yönüyle Licinius'un uhdesi altındaki Hıristiyanların güvenliğine yardımcı olmuştur³⁴⁵. İlerleyen bölümlerde kısaca temas edeceğimiz gibi, bir süre sonra Hıristiyanlığa karşı cephe alacak olsa da Licinius fermanının akabinde Hıristiyanlara hoşgörü göstermiştir. Nitekim fermanın bugün elde bulunan kopyalarının Licinius tarafından valilere yazılmış resmî mektup formatında olduğunu³⁴⁶ evvelce belirtmiştik.

³⁴⁴ Bogdan Popescu, "Constantine the Great and Christianity: Church and State Commingled", *States, Globalisation and Economic Justice* 1, 2004, s. 86.

³⁴⁵ Constantine'in İran (Sasani) topraklarında yaşamakta olan Hıristiyanların sorunlarıyla da ilgilendiği bilinmektedir. Ne var ki, Constantinus, Licinius karşısında sergilediği kıvrak zekâyı Sasani hükümeti karşısında gösterememiştir. Çünkü Constantinus'un İran ülkesindeki Hıristiyanların konumlarını iyileştirmek amacıyla Sasani hükümdarı II. Şapur'a gönderdiği mektup beklenenin tam aksi istikamette sonuçlar vermiş, II. Şapur'u çok kızdırmış ve onun Hıristiyanlara karşı otoriter bir tutum takınmasına yol açmıştır. Mektup için bk. Eusebius, *VC*, iv. 8, 9; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 15; *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 2, s. 245; Geniş bir değerlendirme için bk. Norman H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, London 1972, s. 26 vd.

³⁴⁶ Odahl, *Constantine and Christian Empire*, s. 104; Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, s. 62-63; M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 14-15.

2. Büyük Constantinus'un Hıristiyanlığa Bakışı ve Kiliseye Tanıdığı İmtiyazlar

Milano Fermanı başta olmak üzere yukarıda verdiğimiz örnekler, Roma yönetiminin Hıristiyanlık konusunda bir takım planlar yapmaya başladığını ima etmektedir. Zira Roma yönetimi 313 yılı itibariyle Hıristiyanlık dinine karşı Diocletianus ile birlikte başlayan sistemli baskı politikasını kaldırmış, önceki yüzyıllarda Roma ülkesinde nispeten rahat şekilde varlığını sürdürmesine rağmen devlet katında pek hoş karşılanmayan Hıristiyanlık dinini yasal bir çerçeveye oturtmuş ve devlet teminatı altına almıştı.

Constantinus, genellikle sanıldığı gibi aksine, Milano Fermanı ile ya da yaptığı herhangi başka bir düzenlemeyle Hıristiyanlığı resmi devlet dini yapmış değildi. IV. yüzyılın ilk yarısında Hıristiyanlık hâlâ azınlık diniydi ve geleneksel Pagan inanışı mensupları ülkede çoğunluğu oluşturuyorlardı. Fakat Milano Fermanı Hıristiyanlık inancını Roma devleti nezdinde yasallaştırmış, hatta popüler kılmıştı. Peki, Constantinus ülkenin azınlık dinlerinden birisi lehine niçin böylesine önemli adımlar atmıştı? İmparator, Hıristiyan kilisesinin sadık ve dindar bir mensubu muydu³⁴⁷?

Geç Antikçağ'ın Hıristiyan yazarları cevabı ve izahı modern araştırmacılar arasında hâlâ önemli bir tartışma konusu oluşturan bu gibi soruları Constantinus'un Hıristiyanlık dinini benimsediği ya da en azından İlahî Kudret tarafından yönlendirilmesi sebebiyle Hıristiyanlara karşı teveccüh göstermeye yöneldiği iddialarıyla açıklamaya çalışmışlardır³⁴⁸. Örneğin, Constantinus'un çağdaşı ve öğrencilerinden Krispus'un öğretmeni Lactantius (ö. 325?), 315 yılı civarında tamamladığı bir çalışmada, her ne kadar Constantinus'un Hıristiyanlık dinine ihtida ettiği görüşünü açıkça öne sürmemişse de, imparatorun Maksentius ile yapacağı savaşın arifesine tarihlendirdiği mucizevî bir öyküyü anlatmıştı. Buna göre, savaşın cereyan edeceği Milvian Köprüsü yakınlarında karargâhını oluşturmuş durumdaki Constantinus, muharebenin kaderi üzerinde büyük tesir yaratacak olan bir

³⁴⁷ Yunus Kaymaz, "Büyük Constantinus'un Hıristiyanlığı Meselesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 29, 2014, ss. 213-235 (Konuya ilişkin derli toplu bir sunum yapılmıştır); A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 548-550 (Constantinus'un Hıristiyanlığına işaret eden bazı delilleri sıralamıştır); Ayrıca bk. H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 22-30.

³⁴⁸ Oliver Nicholson, "Constantine's Vision of the Cross", *Vigiliae Christianae*, 54. 3, 2000, ss. 309-323; Ramsay MacMullen, "Constantine and the Miraculous", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9: 1, 1968, ss. 81-96; A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, s. 94-99; Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, C. 2, Dumbarton Oaks: Washington 1966, s. 633-634; T. Y. Laughlin, *The Controversy of Constantine's Conversion to Christianity*, s. 1-9.

rüya/görüm (*vision*) görmüştü. Uyandığında/bilinci yerine geldiğinde, tıpkı rüyada kendisine söylendiği gibi askerlerinin kalkanlarına Lactantius tarafından Mesih ile ilişkilendirilen bir işaret yaptırmış ve savaşı bu sayede kazanmıştı. Lactantius'un anlatımına göre, İlahî Güç Maksentius'u bozguna uğratmıştı³⁴⁹. Eserde, bunun hemen akabinde Constantinus'un imparator olarak tanındığı belirtilmiştir. Bu takdirde, Lactantius, Constantinus'un hükümdarlığa yükselişini ve dolayısıyla Hıristiyanlık inancına yönelik atacağı adımları Takdir-i İlahî tasavvuruyla izaha çalışmış olduğu izlenimi bırakmaktadır.

Constantinus'un diğer bir çağdaşı olan, araştırmacılar arasında büyük şöhreti bulunan ve Kilise tarihçiliği tabir edilen disiplinin kurucusu sayılan Sezariye piskoposu Eusebius, Constantinus'u, hatta o sıralarda henüz Hıristiyanlığa karşı hoşgörülü bir politika izlemekte olan Licinius'u, dindar ve Tanrı'yı bilen hükümdarlar olarak betimlemişti. Eusebius'a göre, bu iki hükümdarın Tanrı tanımaz Maksentius ile giriştikleri mücadele aslında kutsal bir amaç taşıyordu. Zaten onları zafere götüren başlıca amil de Tanrı'nın yardımındı³⁵⁰. Aynı bağlamda, Eusebius, Constantinus'un söz konusu askerî mücadele vesilesiyle Tanrı'ya yakardığından ve O'nun Kelimesi tabir ettiği İsa-Masih'ten yardım dileğinde bulunduğundan dem vurmuştu³⁵¹.

Eusebius, Constantinus'un biyografisini kaleme aldığı başka bir meşhur eserinde, Constantinus'un ülkede hâkimiyeti tek başına ele geçirebilmek için verdiği uzun mücadeleler sırasında edindiği tecrübelerden hareketle İlahî Kudret'in kendisine yardımda bulunduğu kanaatine ulaştığı iddiasında olmuştu³⁵². Constantinus o güne kadar bilmediği Göksel Tanrı'ya bu yüzden yönelmiş, O'ndan kim olduğunu kendisine ifşa etmesini istemiş ve hali hazırdaki problemlerin çözümünde yardımlarını dilemişti. Rivayete göre, bu yakarışın ardından Tanrı'nın Mesih'i kendisini Constantinus'a ifşa etmişti³⁵³. Sonuç olarak, Lactantius ile Eusebius'un anlatımlarını farklı yönleri açısından değerlendirmek ve her iki anlatımdan nispeten başka neticeler çıkarmak da mümkün gibi gözükse de, söz konusu iki Hıristiyan yazarın Constantinus'un Hıristiyanlık dinine ilişkin sonradan belirginleşecek olan

³⁴⁹ Lactantius, *On the Death of the Persecutors*, 44.

³⁵⁰ Eusebius, *Hist. Eccl.*, 9. 9. 1.

³⁵¹ Eusebius, *Hist. Eccl.*, 9. 9. 2.

³⁵² Eusebius, *VC*, i. 27.

³⁵³ Eusebius, *VC*, i. 28-32; Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 1; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, i. 3; Bizans tarihçileri Malalas (13. 2.) ve Theophanes (s. 22-23 (=AM 5802=AD 309/310)) ile *Chronicon Paschale* de (s. 9) Konstantin'e ifşa olduğu söylenen vizyondan söz etmişlerdir; Ayrıca bk. Zonaras, xiii. 1, s. 149; Philostorgius, i. 6.

politikasını İlahî Kudret'in yönlendirmesine atfettikleri görülmektedir. Kaldı ki, büyük olasılıkla Eusebius ve bir ihtimalle Lactantius, İmparator Constantinus'un Hıristiyanlık dinine mensubiyetine kani olmuşlardı.

Önemli bazı Pagan yazarların bu kanaate destek verdiklerini görmek ilginçtir. İmparator Anastasius (ö. 518) döneminde yaşayan Pagan tarihçi Zosimus bu bakımdan dikkat çekici bir örnektir. Zosimus tarafından nakledilen bir öyküye göre, Roma'ya geldiği sırada atalarına ait geleneksel (Pagan) inanca –gereği gibi olmasa da- riayet etmekte olan Constantinus, birden bire büyük bir dönüşüm yaşamış ve küstahça davranışlara kapılarak dinsizliğini (putperestlikten vazgeçtiğini) göstermek için fırsat kollamıştı. Constantinus'un bu dönemde Roma'da oğlu Crispus'u katletmesi³⁵⁴ gibi ucu cinayete kadar uzanan bazı suçlarından dem vuran Zosimus, bağışlanma umuduyla (Pagan) rahiplere giden imparatorun buna hiçbir yol bulunmadığı cevabını alarak hayal sükûtuna uğradığını öne sürmüştü. Derken, İspanya'dan Roma'ya gelen bir Mısırlı Constantinus'un imdadına yetişmişti³⁵⁵. Constantinus ile buluşan ve Hıristiyanlık dininin onu günahlarından arındırabileceğini söyleyen bu Mısırlı, günah sahibi herkesin Hıristiyanlık inancını kabul etmek şartıyla eski günahlarından arınabileceği düşüncesineydi. İşte, Constantinus bu Mısırlı'ya inandığı için kendisine sunulan yeni din (Hıristiyanlık) ile kucaklaşmıştı³⁵⁶.

Zosimus'a göre, Constantinus Pagan askerlerden oluşan ordudan çekindiği için bir müddet daha Pagan dinine sadık olduğu izlenimi vererek yaşamını sürdürmüştü. Ancak Pagan uygulamalarından ve tapınmalarından tamamen arınması gerektiği yönünde Mısırlı tarafından uyarılmıştı. Bir kez daha Mısırlı'yı dinleyen Constantinus, Senato'dan ve Pagan geleneklerine sadık halktan tepki çekmeye başlamıştı. Constantinus, kendisine karşı her yönden yükselen tepkiler sebebiyle yeni bir şehir (Konstantinopolis) inşa etme düşüncesine kapılmıştı. Ne var ki, imparatorun yeni şehrin inşaat sırasında Pagan kültürünü temsil eden birçok yapıya yer verdiği de

³⁵⁴ Aurelius Victor, 41, s. 50.

³⁵⁵ Zosimus burada muhtemelen Kordoba piskoposu Hosius'tan söz etmekte, fakat gerçekte İspanyol olan Hosius'un Mısırlı olduğunu söylerken yanılmaktadır. Bk. Dean Dudley, *The History of the First Council of Nice: A World's Christian Convention, A. D. 325 with a Life of Constantine*, Cosimo: 2007, s. 23, dipnot 1.

³⁵⁶ Kilise tarihçisi Sozomenus (*Hist. Eccl.*, i. 3), Paganların Constantinus'un Hıristiyanlığı ne zaman kabul ettiğine ilişkin spekülasyonlar ürettiğini belirtmektedir. Buna göre, Paganlar, Constantinus'un Roma'da oğlu Krispus'u ve bazı akrabalarını öldürtükten sonra pişmanlık hissiyatı içinde Hıristiyan olduğunu öne sürüyorlardı. Sozomenus, durumun böyle olmadığını iddia ederek Constantinus'u aklamaya çalışmaktadır. Ancak bu sırada, Zosimus tarafından öne sürülen söz konusu iddialara destek vermiş olduğu da şüpheden uzaktır.

Zosimus tarafından belirtmişti³⁵⁷. Sonuç olarak, Pagan tarihçi Zosimus'a göre Roma imparatoru Constantinus Hıristiyan olmuştu. Bununla birlikte, antik kaynaklara bakarak ya da araştırmacıların konuya ilişkin görüşlerini esas alarak Constantinus'un Hıristiyanlığı meselesi hakkında çeşitlilik yansıtan başka bildirimlere ve görüşlere de temas etmek mümkündür.

Görüldüğü gibi, Geç Antikçağ'ın Hıristiyan yazarları gibi kimi Pagan kaynakları da Constantinus'un Hıristiyanlık dinine sıra dışı bir yakınlık içinde bulunduğunu vurgulamışlardır. Öte yandan, tespiti güç olsa da, Constantinus'un Hıristiyan bir müfredat altında yetiştirilmiş olması da muhtemel gibi görünmektedir. Çünkü Constantinus'un annesi Helena'nın Hıristiyanlık inancına mensubiyeti yönünde bazı rivayetler mevcuttur³⁵⁸. Bu bağlamda, Helena vaktiyle Constantinus'un babası Constantius Clorus'a bile Hıristiyanlara karşı merhametli davranması için telkinlerde bulunmuştu³⁵⁹. Constantius Clorus-Helena çiftinin çocuklarından birisi Anastasia diye bir Hıristiyan ismi taşımıştı –ki bu durum araştırmacıların bazısı tarafından Constantius Clorus'un Hıristiyanlara olan sempatisine kanıt gösterilmektedir³⁶⁰. Yine aynı bağlamda, Helena ile küçük oğlu Constantinus'un Diocletianus zulmü sırasında 312 yılında Nicomedia'da şehit edilmeden önce dönemin önde gelen Hıristiyan ilahiyatçılarından Lucian'ın³⁶¹ vaazlarını dinlemiş olabileceği düşünülmektedir³⁶². Öyleyse, Constantinus çocukluğu ve ergenliği sırasında babasının, annesinin ya da her ikisinin birden Hıristiyanlık konusundaki tutumlarından etkilenmiş olabilir.

Tabi bu aşamada aksi yönde bazı delillerin söz konusu edilmesi mümkündür. İlkin, Constantinus'un ailesine yönelik yukarıdaki önermeler kesin şekilde kanıtlanmış olmadığı gibi, onun Hıristiyanlık dinine mensubiyetini kabul etmeyi de mücbir kılmaz. İkincisi, antik yazarların bazısı Helena'nın ancak Constantinus'un iktidarından sonra Hıristiyanlığı benimsediği görüşünü savunmuşlardır³⁶³. Bazı modern araştırmacılar ise bu yöndeki bildirimleri esas alarak, Helena'nın sonradan

³⁵⁷ Zosimus, ii. 29. 1 - 31. 2'de yukarıda hulasa ettiğimiz bildirimler mevcuttur.

³⁵⁸ Helena hakkındaki detaylar için bk. Antonina Harbus, *Helena of Britain in Medieval Legend*, Cambridge 2002 (özellikle ss. 9-23).

³⁵⁹ Zonaras, xii. 32, s. 67 (Constantius Clorus'un hâkimiyeti altındaki Britanya Gaul ve Alpler bölgelerinde Hıristiyanlara karşı hoşgörülü davrandığını öne sürmektedir).

³⁶⁰ T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 4.

³⁶¹ Dönemin önemli ilahiyatçılarından Lucian, 312 yılında Nicomedia'da şehit edilmişti. Krş. *Chronicon Paschale*, s. 8 (Eser, diğer önemli şehitlerden bazılarını da ismen zikretmektedir).

³⁶² T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 194.

³⁶³ Malalas, 13. 2 birçok örnekten birisidir.

Hıristiyanlık dinini seçtiği iddiası kabul edilecek olsa bile bu durumun Constantinus'un Hıristiyan bir ailede ve Hıristiyan bir müfredat altında yetiştirildiğine kanıt gösterilemeyeceği kanaatini benimsemişlerdir³⁶⁴.

Yukarıdaki iki görüşten hangisinin daha yüksek bir olasılık olduğu öne sürülürse sürülsün, Constantinus'un kendisinden sonra tahta çıkacak olan üç oğlunun birden Hıristiyanlık dinine mensubiyetleri kesin şekilde bilinmektedir. IV. yüzyılın ilk yarısında Hıristiyanlık dininin Roma'nın geniş arazisinde ancak azınlıklarca temsil edilebildiği evvelce belirtilmişti. Bu durumda, toplumsal hassasiyetleri gözetmek durumunda olan ve devletin en üst kademesini ellerinde tutan politik kişiler olmalarına rağmen, geleneksel Pagan inanç ve uygulamalarının halen baskın olduğu bir toplumda Constantinus'un üç oğlunun birden Hıristiyanlığı benimsemesi muhtemelen basit bir tesadüfün neticesi değildir. Bu perspektiften baktığımızda, Constantinus'un gerek anne-babasına ilişkin yukarıdaki rivayetleri, gerek oğullarına dair bilinenleri bir bütün olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Buradan çıkan sonuç, Constantinus'un hanesinde sonradan ortaya çıkmışsa ya da kısmen/gevşek şekilde mevcutsa bile Hıristiyan bir geleneğin mevcudiyetinin ve imparatorun oğullarının Hıristiyan anlayışı altında yetiştirilmiş olabileceklerinin olasılıklar arasında bulunduğudır. Şayet böyleyse, Constantinus'un bilmediğimiz bir tarihte Hıristiyanlık inancını kabul ettiği ya da en azından bu inanca yaklaşırken samimi hislerle hareket ettiği anlaşılmaktadır.

Constantinus'un vaftiz edildiği iddiası antik kaynakların bazısı tarafından gündeme getirilmiş bir rivayettir. Bu yöndeki iddialar tahmin edileceği gibi daha ziyade Hıristiyan yazarlara ait eserlerde yer almaktadır. Kaldı ki, vaftizin yeri ve zamanı konusunda söz konusu kaynaklar arasında ahenk yoktur. Zira Constantinus'un sağlığında Papa Sylvester'in elinden vaftiz edildiği öne sürüldüğü gibi, onun ancak ölüm döşeğinde bulunduğu bir sırada Nicomedia piskoposu Eusebius tarafından vaftiz edildiği de söylenmiştir³⁶⁵. Ne var ki, her iki görüşün

³⁶⁴ Jonathan Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge University Press 2012, s. 218.

³⁶⁵ *Chronicon Paschale* Constantinus'un ölüm döşeğinde Nicomedia piskoposu Eusebius tarafından vaftiz edildiğini söyler -ki bu bildirim makuldür. Fakat Nicomedialı Eusebius Arius yanlısı olduğu için, Ariusçuluk karşıtı geleneksel Kilise yazarları bu durumdan hiçbir zaman hoşlanmamışlar ve bunun üstünü örtebilmek için Constantinus'un Papa Sylvester tarafından vaftiz edildiğini öne sürmüşlerdir. Örneğin bk. Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 39 (Constantinus'un Nicomedia'da öldüğünü belirtmesine ve imparatorun orada vaftiz edildiğini itiraf etmesine rağmen, Nicomedialı Eusebius'un adını anmamaktadır); Theophanes, s. 31 (= AM 5814 = AD 321-2) (Papa Sylvester iddiasında ısrarcı davranmaktadır; krş. s. 54 (=AM 5828=AD 335/336));

müşterek noktası imparatorun her halükârda yaşamı sırasında vaftiz olduğudur. İkinci görüş, yani Constantinus'un ölmeden hemen önce vaftiz olduğu iddiası daha olası gibi görünmektedir. Çünkü İmparator Constantinus'un sadece geçmişteki günahlarının değil, fakat gelecekte işleyebileceği muhtemel günahların da affedilebileceği beklentisiyle vaftizini sürekli olarak ertelediği yönündeki görüşler makuldür –ki o zamanlar birçok Hıristiyanın aynı beklentiyle vaftizlerini erteledikleri söylenmektedir³⁶⁶. Bunun zorlama bir yorum olduğu öne sürülecek olsa bile, Constantinus'un ölümüne yakın bir zamanda vaftiz olduğuna bakarak onun ancak ölümü sırasında Hıristiyanlığı benimsediğine hükmetmek mi gerekir? İmparator, Hıristiyanlığı daha önceki bir tarihte kendisine din olarak seçmiş, fakat bunu açıkça ifşada imtina etmiş olamaz mı?

Hatırlanacağı gibi, yukarıda sözü edilen anlatımı sırasında Pagan tarihçi Zosimus, Constantinus'un Pagan ordudan çekindiği için Pagan festivallerine katılmak mecburiyetinde kaldığını öne sürmüştü³⁶⁷. Tarihçi Zosimus'un bu iddiasına itibar göstermemek için zorlayıcı bir sebep bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira Diocletianus'ın hükümdarlığı sırasında Roma ordusunun Hıristiyanlardan büyük oranda temizlendiği bilinen bir gerçektir –ki bu durumu evvelce kısaca belirtmiştik. Aynı şekilde, Constantinus'un zamanında Senato başta olmak üzere önemli kurumların ve yüksek-entelektüel sınıfın genellikle Paganlardan oluştuğu vakıdır³⁶⁸. Bu olgulara bakarak, Constantinus'un Hıristiyanlık dinini benimsediğini açıkça ilan etmemek için pekâlâ yeterli sebeplere sahip olduğu görülmektedir. Dahası, Constantinus'un mektuplarında onun Hıristiyanlık inancına mensubiyeti yönünde önemli bazı delillerin bulunduğu da³⁶⁹ hatırlanmalıdır.

Ayrıca bk. *Chronicle of St. Jerome*, s. 316; Eusebius, *VC*, iv, 61-63; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii, 34; Theodoret, *Hist. Eccl.*, i, 32.

³⁶⁶ Warren Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press: California 1997, s. 36; Pat Southern, *The Roman Empire From Severus to Constantine*, Routledge: New York 2004, s. 279.

³⁶⁷ Zosimus, ii, 29. 5.

³⁶⁸ Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, s. 79-80.

³⁶⁹ Bu hususta bk. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, s. 634 vd; T. Y. Laughlin, *The Controversy of Constantine's Conversion to Christianity*, 13-14 (Yazar, Constantinus'un sivil bir yetkili olan Anulinus'a ve kilisesel bir yetkili olan Kaekilanus'a yazdığı mektuplarda Tanrı hakkında kullandığı ifadeleri karşılaştırarak böyle bir sonuca ulaşmaktadır); Glanville Downey, *Antioch in the Age of Theodosius the Great*, Norman: University of Oklahoma Press, 1962, s. 43-45; Ayrıca bk. *Constantine and Christendom: The Oration to the Saints, The Greek and Latin Accounts of the Discovery of the Cross, The Edict of Constantine to Pope Sylvester*, İngilizce ter.-notlar ve sunum: Mark Edwards, Translated Text For Historians: 39, Liverpool University Press 2003 (Bu son çalışmada sözü geçen fragmanların otantikliği tartışılmaktadır).

Bütün bu olgular görmezden gelinse, Eusebius ve Lactantius gibi Hıristiyan tarihçilerin mucizevî vizyon (görüm) öyküleriyle bezedikleri abartılı anlatıların Constantinus'un propagandasını amaçladıkları³⁷⁰ düşünülse ve Putperest geleneğin söylemlerinin dinî bir reflekse dayandığı öne sürülse bile, Constantinus'un Hıristiyanlık lehine bu dinin kaderini tamamıyla değiştirecek boyutta adımlar attığı gün kadar açıktır. Öyle ki, Constantinus'un yaklaşık otuz iki yıllık saltanatu boyunca Hıristiyanlığın yapısında, şartlarında ve inancında meydana gelen değişiklikler ile dönüşümler, bu dinin Constantinus öncesindeki üç yüz yıla varan bütün bir tarihi boyunca bile görülmemiştir³⁷¹. Aşağıda başka bir başlık altında değinileceği gibi, Constantinus'un Hıristiyanlık inancı lehine bunca icraatı ortaya koyarken siyasî bazı tasavvurlarının bulunduğu hususu neredeyse şüpheden uzaktır. Nitekim imparator dünyanın o günkü en önemli siyasî kişiliğini temsil etmektedir. Ne var ki, söz konusu icraatları, Constantinus'un önemli bir siyasî kişiliğin temsilcisi olması olgusuna dayanarak ve sadece onun tasavvurundaki olası siyasî programı yorumlayarak izaha çalışmak, herhalde önemi bir tarihsel figürün tasvirini eksik bırakmaktadır. Constantinus'u sadece gerçekleştirmeyi hayal ettiği siyasî projelere yardımcı olacağı düşüncesiyle Hıristiyanlık hakkında çok önemli adımlar atan Pagan bir hükümdar olarak değil, ülkenin önemli kurumlarının ve ahalinin ekserisinin Paganlardan oluştuğu bir ortamda devletin resmî inancından neşet eden bazı uygulamaları tatbik etmek ve kendisine kudret bahşeden kimi unvanları kullanmak zarureti ya da hakkı hisseden Hıristiyan bir hükümdar tabir etmek daha makul gibidir. Bir önceki bölümde, Pagan dinine ilişkin bazı uygulamaların o zamanlar mevcut algı uyarınca önemli bir vatanseverlik göstergesi sayıldığını ve bu yüzden halkın büyük çoğunluğunun katılımıyla ve devlet desteğiyle milli ölçekte kutlanan önemli uygulamalara rastlandığını belirtmiştik. Bu olgu, muhtemelen, Constantinus'un, kendisinden yarım asır sonra Theodosius'un yapacağı gibi Paganizme karşı topyekûn bir savaş açmasının henüz kendi döneminde pek akıllıca bir davranış olmayacağına işaret etmektedir. Öyleyse, imparatorun Pagan geleneklerine riayeti yönündeki bildirimleri öncelikle bu arka planı göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir.

³⁷⁰ Bu ifadeyi Eusebius ve *Vita*'sı için krş. Averil Cameron, "Eusebius' Vita Constantini and the Construction of Constantine", *Portraits: The Biographical in the Literature of the Empire*, ed. S. Swain-M. Edwards, Oxford 1997, ss. 145-174; Lactantius-Constantinus bağlamı açısından bk. Timothy D. Barnes, "Lactantius and Constantine", *The Journal of Roman Studies*, 63, 1973, ss. 29-46; Ayrıca bk. Van Dam, *Roman Revolution of Constantine*, s. 172-173, 224-227.

³⁷¹ Drake, "The Impact of Constantine on Christianity", s. 111.

Bu minval üzere, Constantinus'un Güneş kültüne bağlılığı sürdürmesi ya da Roma devlet dininin baş kâhini (*Pontifex Maximus*) unvanını taşımaya devam etmesi kabilinden örnekler, hiç değilse bir ölçüde, imparatorun yönettiği toplumun büyük çoğunluğu ile bağlantıyı tamamen koparmama, yani Paganları karşısına almama düşüncesiyle yakından ilişkili olmalıdır. Bilindiği gibi, Roma imparatorluğunda eski zamanlardan beri imparatorların geleneksel tanrılardan birisini şahsi/kendilerine özgü koruyucu kabul etmeleri geleneği yaygındı. Tanrıların savaş gibi olağanüstü durumlarda savaşan taraflardan birisini destekledikleri anlayışı hâkim bir kanaatti. Örneğin, Diocletianus geleneksel tanrılardan Iupiter'e güvenmişti. İşte bu algının İmparator Constantinus'u da etkilemiş olması pekâlâ makul bir olasılıktır. Gerçekten, Constantinus'un önceleri Güneş'i (*Sol Invictus*) kendisine koruyucu ve muzaffer edici bir tanrı olarak seçtiği, sonrasında ise bu tanrının Hıristiyanlığın Tanrı'sına evrildiği anlaşılmaktadır³⁷². Öte yandan, bilhassa *Pontifex Maximus* unvanı Constantinus'tan sonra tahta çıkan ve Hıristiyan oldukları kesin şekilde bilinen sonraki dönem imparatorları tarafından da Gratianus'a kadar kullanılmaya devam edilmişti. O halde, söz konusu unvanı taşımış olması, Constantinus'un Hıristiyan bir hükümdar sayılmaması için tek başına kanıt niteliği taşımamaktadır. Zira Augustusların doğuştan kazandıkları bu gibi geleneksel unvanlar, teorik açıdan sahibine tüm dinleri kontrol etme hakkı tanıyordu –ki Hıristiyan bile olsa herhangi bir hükümdarın bu unvanlardan vazgeçmesi kolay olmadığı gibi rasyonel de değildi.

Sonuç olarak, kanaatimizce, Roma imparatoru Constantinus hükümdarlık makamını tevarüs etmeden önce ya da sonra, samimî hisleriyle Hıristiyanlığa yönelmiş olmalıdır. Gerçekten, bütün bir insanlık tarihi boyunca, politik tasavvurlar taşıdığı ve idare ettiği devletin bekasını düşündüğü şüphe götürmeyen hiçbir hükümdar, kendi samimî hisleriyle ikna olmadıktan sonra, salt terakki etmesine bakarak, başka bir din lehine herhalde Constantinus kadar büyük adımlar atmamıştır³⁷³. İmparator Constantinus, Hıristiyanlığı resmî din ilan etmemiş,

³⁷² Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, s. 101; Eliade, *Dinsel İnançlar*, s. 464 (Constantinus'un Güneş Kültü'ne olan bağlılığını, onun güneşi tanrının en mükemmel simgesi kabul etmesi ile izah etmektedir. Dolayısıyla, Eliade'ye göre Constantinus güneşi üstün Tanrı'ya tabi kılmıştır); P. Southern, *The Roman Empire*, s. 280; Ayrıca bk. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, s. 637; Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, Yale University Press 1984, s. 44, 48 (MacMullen, Constantinus'un 312 yılından sonra yıllar boyunca Güneş Kültü'ne bağlılığı sürdürdüğünü belirtmekte, bununla beraber döneme ait sikkelerde Güneş (*Sol*) kadar Hıristiyan işaretlerine de rastlandığını vurgulamaktadır).

³⁷³ *Origo Constantini Imperatoris*, vi. 33-34 (Bu fragman, fanatik bir Hıristiyan tarafından yazılmamış olmasına rağmen, Constantinus'un Hıristiyanlığına ve paganlara baskı

Paganizmi illegal bir inanç olarak damgalamamıştı. Fakat Constantinus olmasaydı, Hıristiyanlık evrensel bir dünya dini olma hülyasını gerçekleştirebilmek için uzun bir süre daha beklemek zorunda kalacaktı. Nitekim Hıristiyanlığın Constantinus öncesindeki ve sonrasındaki yükseliş hızları kıyaslandığında bu olgu açıkça anlaşılmaktadır. Aşağıda değinileceği gibi, Constantinus güç kaybetmekte olan devlet ile yüzyıllardır sessiz sakin yükselişini sürdüren Kiliseyi kol kola sokarak birlikte yürüyecekleri yeni bir rotaya yönlendirmiştir. Roma imparatoru olarak Constantinus'un, bunu yaparken siyasî bir proje ekseninde hareket etmiş olması pek tabiidir. Ancak bu olgu, tek başına Constantinus'un Hıristiyanlık dinini benimsemediğini göstermediği gibi, bu inancın onun hareket tarzında kısmen de olsa motivasyon kaynağı teşkil etmediği sonucuna ulaşmayı mücbir kılmamaktadır.

Bu başlık altında şimdiye kadar yaptığımız bütün bu bahisler, yani imparator Constantinus'un Hıristiyan bir hükümdar olarak tasvir edilmesi, Constantinus'u kilise yazarlarının eserlerinde karşımıza çıktığı ya da Hıristiyanlık geleneğince öne sürüldüğü gibi "aziz" olarak görmemizi gerektirmez³⁷⁴. Bu yüzden, Constantinus'un döneminde Roma devletinin Hıristiyanlığa ilişkin izlediği politikanın siyasî boyutunu görmezden gelmeye/inkâr etmeye olanak yoktur. Constantinus, Hıristiyanlık inancında Pagan dinlerinde bulunmayan yeni bir ruh sezmiş, basiretli bir politikacı kavrayışıyla ve faydacı bir anlayışla bu ruhu siyasî açıdan nasıl kullanacağını düşünmüş, nihayet bu dini kurumsallaştırarak politik sisteme eklememeyi ülkenin bekası için yararlı bulmuş olmalıdır. Bu takdirde, Hıristiyanlığın ve Kilisenin, Constantinus için aynı zamanda imparatorluğu istikrara kavuşturma ve kendi gücünü sağlamlaştırma çabası açısından değerli bir politik müttefik potansiyeli taşıdığı belirtilmelidir.

Constantinus, Hıristiyanlık dininin üç yüz yıllık geçmişi boyunca istikrarlı şekilde yayıldığını biliyordu. Bu olgu, siyasî otoriteye bağlılığı manevî bir ruh ile sağlamayı tasarlayan imparatora Hıristiyanlığın manevî gücünü gösteriyordu.

uygulamaksızın pagan tapınaklarının kapatılmasına yönelik fermanına atıfta bulunmaktadır); Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, s. 252-253 (Yazar, sözü geçen sayfalarda Constantinus'un Hıristiyanlığına ilişkin görüşlere değinmekle birlikte, çalışmasında Constantinus'un Hıristiyan bir imparator olduğunu öne sürmüştür); F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, s. 634 vd; Krş. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, s. 58 (Kısmen aksi bir görüş öne sürmektedir); M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 15 (Orta yol bir görüşü savunmaktadır); J. David Ray, "Nicea and its Aftermath: A Historical Survey of the First Ecumenical Council and the Ensuing Conflicts", *Ashland Theological Journal* 2997, s. 19 (Konuya ilişkin kısa bir değerlendirme yapmaktadır); J. Burckhardt, *The Age of Constantine*, s. 292-306 (Constantinus'un Hıristiyan olmadığı kanaatindedir ve bu yöndeki delillerini sıralar).

³⁷⁴ H. A. Drake, *Constantine and the Bishops*, Johns Hopkins University Press 2000, s. 187.

Constantinus, Diocletianus döneminde Hıristiyanlara karşı yapılan zulümlere bizzat tanık olmuştu. Constantinus'a göre, Diocletianus gözünün önünde duran büyük bir potansiyeli fark edememiş olmalıydı. Çünkü bu potansiyeli kullanabileceği yerde elinin tersiyle itmiş, bu yüzden ülke bütünlüğüne ve siyasî istikrara faydadan çok zarar getirmişti³⁷⁵.

Roma imparatorluğu bütün bir III. yüzyıl boyunca problemlerle uğraşmış ve sürekli olarak güç kaybetmişti. Bunun doğal bir sonucu olarak, IV. yüzyılın ilk çeyreğinden zayıflamış bir devlet intibayı yansyordu. Ülke, geniş arazisinin hem içinde, hem dışında, takatini zorlayan büyük sorunlarla mücadele halindeydi. Doğudaki savaşlar ve barbarların kuzeyde büyük sorunlara yol açan taşkınlıkları imparatorluğun gücünü bir hayli yıpratmıştı³⁷⁶. Ülke dâhilinde yönetimin iki başlı olması, siyasal otoritenin gücünü sınırlayan önemli bir faktör olarak ortadaydı. Toplumsal açıdan ise sosyal sınıflar arasındaki keskin ayrışım bu dönemde daha da derinleşmişti. Constantinus, bütün bu problemlerin arasında bir türlü temin edilemeyen istikrarı sağlaması gerektiğinin farkındaydı. Bunun için öncelikle ülke dâhilinde kontrolü tam olarak ele geçirmesi gerekiyordu. Ne var ki, ülkede kontrolü eline almak isteyen her imparator, Kilise ile bir şekilde barış içinde olmalıydı ve Constantinus bu gerçeği sezmişti. Zira Pagan inanışlarına göre manevî yönü daha fazla ön plana çıkan Hıristiyanlık yükselişte olan bir dindi. Yüzyıllardır gelişen ve iyi bir organizasyona sahip olan Kilise ise Constantinus'un inşa etmeyi planladığı siyasî yapı için örnek olabilirdi. Gerçekten, 300 yılına doğru Antakya ve İskenderiye gibi ülkenin büyük şehirlerinde en geniş ve en iyi örgütlenmiş dinsel topluluk Hıristiyan cemaatiydi³⁷⁷. Diğer bir ifadesiyle, Diocletianus zulmünün öncesinde Roma ülkesindeki Hıristiyanlar içinde buldukları elverişli koşulların değerini bilmişlerdi. Sonra, Hıristiyanlar arasında o zamanlar sıra dışı kabul edilebilecek bir dayanışma anlayışı mevcuttu. Cemaat, dulların, yetimlerin, yaşlıların ve zorda kalanların bakımını üstleniyor, esirlerin fidyelerini ödüyordu. Salgınlar ve kuşatmalar sırasında yaralıları tedavi edip ölüleri gömmek kabilinden yükümlülükler Hıristiyanların gönüllü olarak üstlendikleri işlerdendi. Kilise ise katı bir sosyal tabakalaşmanın

³⁷⁵ Bu hususta bk. M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 15-16.

³⁷⁶ III. yüzyıldan itibaren tüm hudutlarda, özellikle de Ren üzerinde olduğu gibi Tuna'da Germen kavimleri Roma ülkesine sızmaya başlamışlar ve bundan sonra da imparatorluğun başına büyük belalar açmışlardı. Bk. Charles Diehl, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Türkçe Ter. A. Göke Bozkut, İstanbul 2006, s. 22; G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 40.

³⁷⁷ T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 53 vd.

hissedildiği o dönemlerde ezilen birçokları için kimlik edinme ve var oluşlarına anlam kazandırma konusunda en büyük umuttu³⁷⁸.

Constantinus, Hıristiyanlığın bu potansiyelini görmüş ve Kilisenin önemini kavramıştı. Ona göre, bütün bir imparatorluk Hıristiyanlık dini vasıtasıyla birlik düşüncesini yeniden kazanabilir ve müşterek bir aidiyet ülküsü etrafında kaybettiği dirliği yeniden elde edebilirdi. Romalılaştırma ülküsü, yapılan fetihler kadar başarılı şekilde sonuç vermemişti. Bu yüzden, imparator, entrikalar, siyasî mücadeleler ve sivil savaşlar ile bölünmüş bir dünyada ortak paydaya ihtiyaç duyuyordu. Roma'nın arazisi uçsuz bucaksızdı. Bu kadar geniş bir arazide farklı kültür ve dinlere mensup insanlar, belki Hıristiyanlık sayesinde biri birlerine daha sıkı şekilde bağlanabilirler, Kilise tipi bir yapılanma ile daha rahat kontrol altına alınabilirlerdi³⁷⁹.

Bu çerçevede, imparator için en makul çözüm Devletin Hıristiyanlık dini lehine adımlar atmasıydı. Nitekim Constantinus Milano Fermanı'nın ardından Hıristiyanlığı ve Kiliseyi kademeli olarak güçlendirdiği takdirde ondan ülkede birleştirici unsur olarak faydalanabileceği kanaatindeydi. Görünüşe göre, ülkede o zamanlar mevcut dinler arasında gelecekte bu birleştirici olma potansiyelini taşıyan başlıca din Hıristiyanlıktı³⁸⁰. Dahası, Constantinus ülkenin başkentini Doğuya nakletmişti. Bunu yaparken, ülkenin Batı bölümüne kıyasla Hıristiyanların daha kalabalık kitleler teşkil ettiği Doğuda Hıristiyanlık düşmanı bir tutum izlemesi hiç akıllıca bir hareket tarzı olmazdı. Öte yandan, henüz I. yüzyıl ortalarında Pavlus tarafından domine edildiğinden itibaren Hıristiyanlık inancının ve Kilise'nin Roma iktidarına karşı hiç değilse teorik açıdan soğuk bakmadığı ortadaydı³⁸¹.

³⁷⁸ M. Eliade, *Dinsel İnançlar*, s. 465-466.

³⁷⁹ B. Popescu, "Constantine the Great and Christianity", s. 87.

³⁸⁰ M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 15-16; John Holdan, *Bizans Tarih Atlası*, Türkçe Ter. Ali Özdamar, İstanbul 2006, s. 85; G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 43.

³⁸¹ Krş. Rom., 13: 1-7: "Herkes, baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır. İyilik edenler değil, kötülük edenler yöneticilerden korkmalıdır. Yönetimden korkmamak ister misin, öyleyse iyi olanı yap, yönetimin övgüsünü kazanırsın. Çünkü yönetim, senin iyiliğin için Tanrı'ya hizmet etmektedir. Ama kötü olanı yaparsan, kork! Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salan öç alıcı olarak Tanrı'ya hizmet ediyor. Bunun için, yalnız Tanrı'nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime bağlı olmak gerekir. Vergi ödemenizin nedeni de budur. Çünkü yöneticiler Tanrı'nın bu amaç için gayretle çalışan hizmetkârlarıdır. Herkese hakkını verin: Vergi hakkı olana vergi, gümrük hakkı olana gümrük, saygı hakkı olana saygı, onur hakkı olana onur verin."; Ayrıca çeşitli açılardan bk. Peter Oakes (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Paternoster Press 2002; Adolf Martin Ritter, "Church and State up to c. 300 CE", *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, ed. Margaret M. Mitchell-Frances M. Young, Cambridge University Press 2006, s. 525-537; B. Popescu,

Hıristiyanların Roma devletine karşı hiçbir isyanları olmamıştı. Böylece, Constantinus, Kiliseyi Roma devletinin bir kurumu haline getirecek kapıyı araladı ve bu yöndeki icraatlarına başladı.

a. Malî İmtiyazlar

Constantinus döneminde Hıristiyanlık inancı lehine atılan adımların en önemli boyutu, Kilisenin zamanla çok zengin bir kurum haline gelmesinde büyük etkisi bulunan malî imtiyazlara ilişkindir. Bu bağlamda, ilkin, Kiliseye ait ve devlet tarafından Diocletianus zamanında el konulan tüm malların iadesi öncelikli bir yere sahiptir. Yukarıda, Milano Fermanı bahsinde geçtiği gibi, Constantinus Kilise'nin devlet tarafından el konulan mal varlığının iadesi meselesine büyük titizlik göstermişti. Bu gelişme, Hıristiyan Kilisesinin yüzyıllardır elde ettiği birikimin kendisine iadesi manasına geliyordu. Nitekim Kilisenin Constantinus zamanında, Diocletianus dönemi zulümleri sırasında müsadere edilen tüm mal varlığına yeniden kavuştuğu ve devletin bu konuda ayrıca çeşitli tazminatlar ödediği belirtilmektedir³⁸².

Aynı bağlamda, Hıristiyanlığın Kilise ve Manastır gibi kurumlarına vakıf elde etme hakkı tanınması ve Kilisenin her yıl Roma devletinden önemli miktarda para, gıda ve emlak yardımı almaya başlaması özellikle dikkat çekici bir yeniliktir. Bu çerçevede, ülke çapında kiliselere yiyecek yardımı yapılması ve bilhassa rahibelere, kilise hizmetlerinde çalışan dullara ve diğer dini görevlilere düzenli olarak tahıl verilmesi hususu İmparator Constantinus tarafından düzenlendi³⁸³. Bu olgu, Kilise kurumunun devlet katında Constantinus döneminde elde ettiği ayrıcalığı göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Constantinus, 3 Temmuz 321 tarihli bir yasa ile insanlara Kiliseye miras bırakabilme olanağı tanıdı³⁸⁴. Sayısız Hıristiyanın öteki dünyayı kazanabilme adına ölümlerinden sonra pek çok varlıklarını Kiliseye bıraktıklarına şüphe olmadığına göre, söz konusu düzenlemenin Kilisenin zenginleşmesi açısından taşıdığı önem

“Constantine the Great and Christianity”, s. 87 (Constantinus'un şahsiyetinde imparatorların Kilise tarafından havariler ile eşitlendiğinden ve aziz mertebesine çıkarıldığından söz etmektedir).

³⁸² S. Z. Ehler-J. B. Morrall, *Church and State*, s. 5.

³⁸³ Theodoret, *Hist. Eccl.*, i. 10- iv. 4.

³⁸⁴ T. G. Elliott, “The Tax Exemptions Granted to Clerics by Constantine and Constantius II”, *Phoenix*, 32. 4, 1978, s. 328.

kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, bugüne ulaşma imkanı bulamayan bazı kararnameler ile Kilisenin ve topraklarının vergi ödeme yükümlülüğünden muaf tutulması imtiyazı³⁸⁵ ise aynı şekilde Kilise için çok büyük bir avantajdı. Vergi, o dönemde çok ağır bir yükümlülüktü. Bu yüzden, bu düzenleme, Kiliseyi Ortaçağ'ın en zengin kurumu yapacak yolu açması bakımından büyük ehemmiyet taşımaktadır³⁸⁶.

313'ten itibaren imparatorluğun Doğu yakasına hükmeden Licinius, Hıristiyanların Milano Fermanı'nda beri daha da şiddetlenen teolojik tartışmalarından yaka silkmiş, muhtemelen bu sebeple Doğulu piskoposların Konsil toplanmalarını yasaklamıştı. Licinius, Hıristiyanların bu yüzden kendisinden nefret edeceklerini biliyordu ve büyük olasılıkla kendisini ve konumunu korumak amacıyla onları memurluklardan ve ordudan tasfiye etmişti. Daha da ileri giden Licinius, devlet gelirlerini arttırmak düşüncesiyle ruhbanların vergiden muafiyetine ilişkin düzenlemeyi de ilga etti. Hatta yer yer Hıristiyan bazı din adamları infaz edildiler³⁸⁷.

Bunun üzerine, Constantinus Hıristiyanlığı savunduğu gerekçesiyle Trakya eyaletini işgal etti. Licinius, önce Adrianople (Edirne) yakınlarında bizzat Constantinus'a, sonra kaçtığı Byzantium'da Constantinus'un oğlu Cripsus'a, ardından da firar ettiği boğazın öte yakasında bir kez daha Constantinus'a yenildi. Canının bağışlanacağı yönünde kendisine verilen söz üzerine teslim olan Licinius, bir süre sonra isyan suçlamasıyla/bahanesiyle infaz edildi³⁸⁸.

Constantinus'un 324 yılı itibariyle Licinius ile giriştiği siyasî mücadeleyi galibiyetle sonuçlandırması, o dönemin Hıristiyan yazarları tarafından âdeta haçlı karakteri yansıtan bir hadise gibi ele alınmış ve Hıristiyanlığın Paganizm üzerindeki zaferi gibi nakledilmişti. Gerçekte ise hem Constantinus'un hem de Licinius'un ordularında belki ancak bir avuç Hıristiyan bulunuyordu. Savaşın neticesinin Constantinus'un Hıristiyanlığı kabul etmesiyle elbette hiçbir ilgisi yoktu. Kaldı ki, Constantinus'un birlikleri için savaş hiç de dini bir gerekçeye dayanmıyordu³⁸⁹. Hıristiyan yazarların haçlı karakterini çağrıştıran yaklaşımları ise belki daha ziyade

³⁸⁵ Sozomenus, *Hist. Eccl.*, i. 9.

³⁸⁶ Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, s. 99.

³⁸⁷ Eusebius, *VC*, ii. 1-2; Theophanes, s. 28-29 (=AM 5811=AD 318/319); s. 33 (=AM 5815=AD 322/323); Yaptığımız değerlendirme için bk. W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 36; Ayrıca bk. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 70 vd.

³⁸⁸ Eutropius, x. 5-6 (Constantinus'un bu savaşta hâkimiyet arzusuyla, yani politik bir gerekçeyle başlattığını özellikle vurgulamaktadır); Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 4 (Savaşın gerekçesini Hıristiyan bir bakışla yorumlamaktadır); Sozomenus, *Hist. Eccl.*, i. 7; Eusebius, *VC*, ii. v. vd; aynı yazar, *Hist. Eccl.*, x. 9. 4-5; Zonaras, xiii. 1, s. 149-150; *Chronicon Paschale*, s. 12; Aurelius Victor, 40, s. 46; Genel olarak krş. W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 36.

³⁸⁹ MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, s. 44.

Constantinus'un söz konusu galibiyetin ardından malî alanda attığı yeni reform adımlarına bakılırsa doğruluk payı taşıyabilir. Çünkü Constantinus, Licinius'u mağlup etmesinden sonra Hıristiyanlığı devlet dini yapma ve Kilise ile ruhbanları destekleme yolunda önemli bazı adımlar daha attı, tolerans ve tazmine yönelik yeni fermanlar neşretti. Nitekim Eusebius'un *Vita*'sı, bu döneme ilişkin birçok buyruk ve mektubu söz konusu etmiştir³⁹⁰.

Bu bağlamda, Constantinus, Licinius'un zulmüne uğrayan Hıristiyanlara ve şehitlerin varislerine özel tazminatlar ödenmesi konusunu düzenledi. Köle yapılanların ya da sürgüne yollananların affedilmesine yönelik kararlar aldı. Eyalet yöneticileri, yer yer, putlara kurban sunma âdetinden men edildiler. Ek kanunlarla kehanet ve kurban gibi dönemin geleneksel Putperestlik anlayışını yansıtan uygulamalar yasaklandı. Ancak bu çerçevede daha dikkat çekici düzenlemeler, Constantinus'un ölümüne kadar geçen sürede yeni kanunlarla Kiliselerin genişletilmesine ve inşasına yönelik sağlanan hükümet desteği idi. O kadar ki, Hıristiyan yazarlar Constantinus döneminde Kiliseye verilen büyük mali desteği bilhassa vurgulamışlar³⁹¹, Pagan yazarlar ise müsriflik tabir ettikleri bu kabil davranışları sebebiyle Constantinus'u eleştirmişlerdir³⁹².

b. Siyasî İmtiyazlar

Constantinus'un Hıristiyanlık dini lehine attığı adımların diğer bir boyutu, siyasî imtiyazlar başlığı altında değerlendirilebilir. Zira Constantinus, iktidarı döneminde Hıristiyanlığı güçlendirebilmek ve onu Paganizm ile eşit bir noktaya getirebilmek adına önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Bu bağlamda, Constantinus'un Paganizme karşı açık ve topyekûn bir savaş ilan ettiği söylenemezse de, ona karşı bazı kısıtlamalara gittiği görülmektedir. Bu duruma örnek teşkil etmesi bakımından Roma sikkeleri gösterilebilir. Çünkü 320'li yılların başlarında sikkelerde Hıristiyan işaretleri belirmeye başlamış, putperest imgeler ise 323 yılından itibaren yok olmuştu. Bu olgu, muhtemelen Roma devletinin Paganizme karşı Hıristiyanlığı desteklemeye başlayan yeni siyaseti için önemli bir kanıt oluşturmaktadır. Öte

³⁹⁰ Eusebius, *VC*, ii. 30 vd; Krş. T. Barnes, "Constantine, Athanasius and the Christian Church", *Constantine: History, Historiography and Legend*, ed. Samuel N. C. Lieu-Dominic Montserrat, Routledge, New York 2002, s. 7.

³⁹¹ *Chronological Canon of James*, s. 318.

³⁹² Zosimus, ii. 38.

yandan, imparatorluğun her tarafında Hıristiyan sembolleri de belirmişti –ki değerli taştan yapılmış bir haç bizzat imparatorun şahsî odasını süslemişti³⁹³.

Açıkça anlaşıldığı gibi, Constantinus Hıristiyanlığın kurumsallaşmasına yönelik ilk adımları atan imparator olmuştu³⁹⁴. Bir önceki bölümden hatırlanacağı gibi, cemaatleri üzerinde nüfuz sahibi piskoposlar ile yüksek rütbeli Hıristiyanlar, politik gerekçelerle Roma yönetimi tarafından pek hoş karşılanmazlardı. Bunlar, bilhassa Valerianus döneminde çıkarılan iki ferman ile güçten düşürülmek istenmişler, Diocletianus döneminde ise özellikle cezalandırılmışlardı. Buna karşın, Constantinus döneminde Hıristiyan piskoposlar artık sosyal ve politik yaşama karışan kamu personeli haline dönüştüler. Otorite sıfatı kazanan piskoposlar, bundan böyle devlet yardımı alan, hukuku ve adaleti uygulayan ve imparatora danışmanlık yapan kişiler oldular. Hıristiyan ruhbanlar, Kilise inşa etmek amacıyla seküler yöneticilerden para talep etme hakkı elde ettiler. Bu durum, Devlet-Kilise ilişkilerinde yeni bir bağlam ortaya çıkardı –ki Tanrı'nın vekilleri addedilen Hıristiyan ruhbanlar neredeyse Devletin resmî memurlarına komut vermeye başlayacak konuma yükseldiler. Aynı bağlamda, Hıristiyan din adamları sınıfı Bizans'ın karışık protokolünü öğrenip ona adapte olmaya başladılar. Onlar, Hıristiyan cemaate yardımcı olmak ve onlar namına kazanımlar elde edebilmek amacıyla politik incelikleri öğrenmek zorundaydılar. Çünkü Kiliselerinin refahı ve bir Kilisenin teolojik açıdan çekişme halinde bulunduğu diğer Kiliselere kıyasla konumu, onların bu becerilerine kalacak ve bu becerileriyle orantılı olacaktı. Piskoposlar, böylece, Caesar'ın hakkını Caesar'a vermeyi Constantinus zamanından itibaren öğrendiler. Ruhbanlar artık imparatorun özel konukları oldular. Onların kararları sivil yetkililerce iptal edilemeyen kararlara dönüştü. Hatta piskoposlar imparatorun askerî seferlerine iştirak etmeye başladılar. Bu yüzden, Haçlı Seferi ruhunun bu dönemde doğduğu bile öne sürülebilir³⁹⁵.

Pazar gününe ilişkin düzenleme Constantinus zamanında olmuştur³⁹⁶. Zira 321 yılının Mart ayında çıkarılan bir yasa, Pazar gününün saygınlığını vurgulamıştı. Birkaç gün sonra yayınlanan yeni bir ferman ise Güneşin saygınlığı dolayısıyla kutlanan Pazar gününde (Sun-Day=Güneş Günü), resmî işlemlerin yapılamayacağını

³⁹³ B. Popescu, "Constantine the Great and Christianity", s. 87.

³⁹⁴ T. G. Elliott, "The Tax Exemptions", ss. 326-336.

³⁹⁵ B. Popescu, "Constantine the Great and Christianity", s. 88.

³⁹⁶ *Chronicon Paschale*, s. 13-14.

ve kamu dairelerinin açılmayacağını hükme bağladı. Ayrıca, aynı kanuna göre, Pazar günü sadece kölelerin azat edilmesi mümkün olabilecekti³⁹⁷.

Bununla birlikte, Constantinus döneminde Pazar gününün saygınlığı Hıristiyanlar kadar Paganlarca da kabul edilebilir bir nitelik taşıyordu. Çünkü o dönemde Pazar günü henüz Hıristiyanların sonraki zamanlarda şekillenen algısındaki bağlamıyla açıklanmış değildi. Nitekim Pazar gününün Hıristiyanlık geleneğince “Rabbin Günü” tabir edilerek ayrıcalıklı şekilde tanınması, Paganizmin her türlü formuyla birlikte tarihe gömüldüğü imparator Theodosius zamanında olacaktır³⁹⁸. Constantinus, ayrıca, 318-320 yılları arasında neşredilen bazı kanunlarla Pagan geleneğini temsil eden sihir ve kehanet gibi uygulamaları da hedef almıştır.

Constantinus, Roma yasalarından kaynaklanan ve bazı Hıristiyanların aleyhine işleyen kimi kanunları yeniden düzenledi. Romalıların eski bir kanunu, 25 yaşına kadar evlenmemiş olanların evliler ile aynı hakları elde edemeyeceklerini öngörüyordu. Aynı yasanın başka bir fıkrası, çok yakın akraba olmayanların miras hakkından mahrum kalacaklarını hükme bağlıyordu. Ayrıca, çocuğu olmayanlar da miras hakkının yarısından mahrumdular. Bütün bu antik düzenlemeler, öncelikle Hıristiyan nüfusun aleyhine bir surette işliyordu. Çünkü Hıristiyanlar arasında Tanrı’yı hoşnut etmek amacıyla evlenmeyip münzevi hayata çekilen ya da çocuksuz bir yaşamı tercih eden pek çok kimse vardı. İşte, İmparator Constantinus Hıristiyanları desteklemek amacıyla yaptığı bir düzenlemeyle buradan kaynaklanan eşitsizliği giderdi³⁹⁹.

Aynı bağlamda, Hıristiyan ruhbanlar hakkında yapılan bazı düzenlemeler de dikkat çekicidir. Constantinus, 21 Ekim 313 tarihli bir yasayla Hıristiyan ruhban sınıfı gibi din eğitimi alan öğrencileri ve diğer din görevlilerini askerlik ya da devlet memuriyeti gibi faaliyetlerden, daha doğrusu zorunlu ve külfetli genel hizmetlerden muaf tuttu⁴⁰⁰. Nitekim bu yasa, imparatorun 313 yılında Afrika prokonsulu Anulinus’a yazdığı ve evvelce sözünü ettiğimiz bir mektubun temelini teşkil etmişti.

Constantinus’un bu yöndeki düzenlemeleri, devletin resmî dinine bahşedilen tüm ayrıcalıkların Hıristiyanlara da tanınmasına olanak verdi. 25 Aralık 323 tarihli bir yasayla Hıristiyanlar önceki dönemlerde kimi zaman katılmaya mecbur

³⁹⁷ Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, s. 100; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 52.

³⁹⁸ G. T. Armstrong, “Church and State Relations”, s. 4; A. Cameron, “Constantine and the ‘peace of the church’”, s. 544.

³⁹⁹ Sozomenus, *Hist. Eccl.*, i. 9.

⁴⁰⁰ Eusebius, *Hist. Eccl.*, 10. 6. 1; MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, s. 49.

tutuldukları putperest şenliklerine katılma zaruretinden kurtarıldılar. Yasa uyarınca, artık hiç kimse Hıristiyanlara bu konuda bir zorlama yapamayacaktı⁴⁰¹. Bu düzenlemenin önemi, Hıristiyanların özellikle Decius döneminde maruz kaldıkları ikilem ve sıkıntılı durum hatırlandığında daha iyi anlaşılacaktır.

Constantinus'un daha sonraki tarihlere tekabül eden kimi fermanları, geleneksel Pagan dinini ve Pagan tapınaklarını hedef aldı. Constantinus, 324 yılından itibaren ülkenin Doğu bölümünün de yeni efendisi olarak Roma İmparatorluğu'nun bu zamana kadar geleneksel dininin karakterini temsil eden kült aktivitelerini yasakladı. Hayvan kurban edilmesi uygulaması yasa dışı ilan edildi ve geleneksel tanrılara yeni kültürel heykeller yapılması adeti sonlandırıldı. *Magistrates* ve valilerin görevlerine başlarken geleneksel olarak uyguladıkları pagan seramonileri yasaklandı. Tüm vatandaşlar artık resmi durumlarda sembolik mana taşıyan kurban sunma yükümlülüğünden kurtarıldılar, ki böylece geleneksel Pagan dini yerleşik düzenini kaybetmeye başladı⁴⁰².

O arada, Kilisenin şehit günleri ve diğer bazı yortuları yasalarla resmen tanındı⁴⁰³. Görüldüğü gibi, Constantinus siyasî açıdan Pagan dinini tedricen zayıflatmak, Hıristiyanlığı ise güçlendirmek amacındaydı. Constantinus, bizzat kendi meşhur ifadesi ile Kilise dışındaki işlerin piskoposluğunu üstlenmişti⁴⁰⁴ ve bu görevini ölümüne kadar sürdürdü. Nitekim Constantinus'un Eusebius tarafından nakledilen bu ifadesi, onun kendisine biçtiği rolü esaslıca yansıtan bir cümle olarak tarihe geçmiştir⁴⁰⁵.

c. Hukukî İmtiyazlar

Constantinus'un Kiliseyi güçlendirmeye yönelik düzenlemelerinin çok önemli diğer bir boyutu hukukî sahada gerçekleşti. İmparator, piskoposların Hıristiyanlığın organizasyonunda kilit bir önem taşıdıklarını düşünüyordu⁴⁰⁶. Bu

⁴⁰¹ T. G. Elliott, "The Tax Exemptions", s. 328; M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 17; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, s. 64.

⁴⁰² T. Barnes, "Constantine, Athanasius and the Christian Church", s. 7-8.

⁴⁰³ Bk. G. T. Armstrong, "Church and State Relations", s. 4-5; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 40-41 (Constantinus'un Pagan geleneğini temsil eden kurban ve kehanet geleneklerini yasaklamasına rağmen bu uygulamaları sürdürenlere karşı sert tedbirlere başvurmadığını ve kurban haricindeki diğer pagan ritüellerine izin verdiğini öne sürmektedir).

⁴⁰⁴ Eusebius, *VC*, iv. 24.

⁴⁰⁵ Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, s. 204 vd; B. Popescu, "Constantine the Great and Christianity", s. 87.

⁴⁰⁶ A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 546.

yüzden, piskoposların elini yargı gücü ile destekleyerek Piskoposluk Mahkemelerini ayrıcalıklı bir statüye kavuşturdu ve bu kurumu imparatorluğun hukuk sistemine entegre etmeyi hedefledi.

Constantinus, muhtemelen bu teşebbüsünün pratik bir takım faydalar vereceğini düşünmüş olmalıydı. Gerçekten, Roma Devleti o zamanlar hukuk ve ceza davalarının yoğunluğu altında eziliyordu. Piskoposluk Mahkemeleri belki Sivil Mahkemelerin yükünü hafifletebilirdi. İmparator, diğer taraftan, Hıristiyanların başka bir dine mensup olup Diocletianus döneminde kendilerine zulmedenlerin mahkemelerine güvenmediklerini ve bu mahkemelere başvurmak hususunda son derece gönülsüz davrandıklarını fark etmişti. Bilhassa Kilise bünyesinde yaşanan ve Hıristiyanların kendi aralarında cereyan eden anlaşmazlıklar için bu keyfiyet dikkat çekiciydi. Bunun yanı sıra, Constantinus belki ilahî yardım vesilesiyle piskoposların dava konusu hakikatleri ortaya çıkarabilme açısından Sivil Mahkemelerden daha başarılı olabilecekleri kanaatindeydi. Dahası, itaat yanlısı bir teoriyi savunan Kilise, toplumu sakinleştirici bir etki sağlayabilirdi ve bu da genel olarak bütün mahkemelere düşen iş yükünü azaltırdı. Elbette bu suretle piskoposların iş yükleri arttırılmış ve devlet desteğine bağlanmaları da sağlanmış olacaktı⁴⁰⁷.

Bu ve benzeri muhtemel sebeplerin neticesi olarak, Constantinus zamanında Piskoposluk Mahkemeleri kuruldu ve çok geniş yetkiler elde etti. 318 tarihinde çıkarılan bir kanunla, bir hukuk davasının, Sivil Mahkemede açılmış olsa bile, her iki tarafın rızası sonucunda piskoposun uhdesine nakledilebileceği hususu hükme bağlandı. Böylece, Roma devleti, Piskoposluk Mahkemesinin sivil davalarda verdiği hükümlerin geçerliliğini kabul etmiş oluyordu. Dahası, Piskoposluk Mahkemesinin vereceği bu gibi kararlar temyiz için hiçbir başka makama götürülemezdi; kesindi ve bozulamazdı. Hasımların bile bu konuda herhangi bir itiraz hakları yoktu. Piskoposların kararları, sanki imparatorun ağzından çıkmış gibi sayılacaktı. Valiler ve alt kademeli askerî görevliler, Piskoposluk Mahkemelerinin kararlarını uygulamak

⁴⁰⁷ G. T. Armstrong, "Church and State Relations", s. 4; J. Burckhardt, *The Age of Constantine* s. 308 (Hıristiyanların kendi aralarındaki problemleri pagan mahkemelerine götürmeden önce bir nevi hakem kurulu gibi algıladıkları piskoposlara götürdükleri, şayet burada netice alamazlarsa pagan mahkemelerine taşıdıkları, bu yüzden sanki pagan mahkemelerinin temyiz görevi üstlenmiş gibi bir görüntü yansıttıkları, Constantinus'un bu durumun farkında olduğu ve Piskoposluk Mahkemelerine yetki bahşetmek suretiyle Seküler Mahkemeler ile Piskoposluk Mahkemeleri arasında mevcut rekabeti önlemeye çalıştığı yönündeki görüşünü belirtmektedir).

yükümlülüğünde olacaklardı⁴⁰⁸. Kısacası, Sivil Mahkemeler Piskoposluk Mahkemelerinin verdikleri kararları aynen onaylamak mecburiyetinde idiler⁴⁰⁹.

Aynı düzenleme uyarınca, Kilisede ve piskoposun huzurunda yapılan köle azadına ilişkin hukukî işlemlerin tamamen geçerli sayılacağı hususu yasalaştı. Bu gibi bir işlemin sonucu olarak köle artık tamamen özgür bir Roma vatandaşı sayılacaktı. Bir piskoposun ancak kendi meslektaşları tarafından düzenlenecek bir konsil ile yargılanıp cezalandırılabilmesi prensibi de Constantinus zamanında ortaya çıkmıştı. Buna göre, suçun ne olduğu önemli olmaksızın bir piskoposun ancak azl ve sürgün edilme cezasına çarptırılabilmesi, yani yasal açıdan ona işkence yapılamayacağı veya infaz edilmesinin mümkün olmadığı prensibi yerleştirildi⁴¹⁰. Nitekim II. Constantius, 335 yılında bugün kim olduğunu bilmediğimiz Severus adında birisine şöyle yazmıştı:

“Hoşgörümüze dayanan bu yasa dolayısıyla, piskoposların seküler mahkemelerde sanık sıfatıyla oturtulmasını yasakladık. Ta ki piskoposların yardım severliği sebebiyle yersiz suçlamaların cezasız kalacağı anlayışını taşıyan dengesiz zihinler kontrolsüz bir özgürlük içinde onları ihbar etmesinler/suçlamasınlar⁴¹¹.”

Constantinus'un Hıristiyan din adamlarını ülkede geçerli normal hukuki işleyiş ve sistemin dışına çıkardığı sözü geçen düzenlemeleri, geleceğe yönelik çok önemli adımlardı ve bu adımların etkileri henüz Constantinus'un oğlu Constantius zamanında ortaya çıkmaya başladı. Çünkü hukukî gücü elinde bulunduran ve öteki başarılarıyla temayüz eden piskoposlar, kendi şehirlerinde ve civar bölgelerde sivirmeye ve büyük nüfuz elde etmeye başladılar. O kadar ki, hukuki açıdan koruma altında bulunan piskoposlar yerel seküler yöneticilere, hatta bizzat imparatorlara bile meydan okuma cesareti buldular ve bağımsızlık ruhu hissetmeye başladılar. Nitekim

⁴⁰⁸ Sozomenus, *Hist. Eccl.*, i. 9.

⁴⁰⁹ Konu hakkında genel olarak bk. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, s. 99; T. Barnes, “Constantine, Athanasius and the Christian Church”, s. 16; M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 18; aynı yazar, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 80; Eliade, *Dinsel İnançlar*, s. 465; J. Bagnell Bury, *History of the Later Roman Empire: From the Death of Theodosius to the Death of Justinian*, C.1, New York 1958, s. 65.

⁴¹⁰ T. Barnes, “Constantine, Athanasius and the Christian Church”, s. 17; aynı yazar, *Athanasius and Constantius*, s. 174 (Barnes, Constantinus döneminde yasalaşan bu anlayışı İskenderiye Patriği Athanasius meselesi ile ilişkilendirmektedir.)

⁴¹¹ T. Barnes, “Constantine, Athanasius and the Christian Church”, s. 16; aynı yazar, *Athanasius and Constantius*, s. 174.

Athanasius, Poitiersli Hilary, Milanolu Ambrose, Ioannes Chrysostomus ya da Caesarealı Basileius gibi etkili piskoposlar bu sayede ortaya çıkacaklar, kimi zaman yonetime bile bu sayede meydan okuyacaklardır⁴¹².

316 tarihli bir duzenleme ile mahkumlarn yuzlerinin damgalanmasi adeti sonlandırıldı. unku goksel guzelligi andıran insan yuzunun kasten bozulup cirkinlestirilmesinin uygun bir davranış biçimi sayılamayacağı belirtildi⁴¹³. Bu da hukukı sahadaki Hıristiyanlaştırma politikasına örnek teşkil eden bir uygulama olmalıdır.

II. KİLİSENİN ORGANİZASYONU ve İDARİ YÖNDEN DEVLET ile ENTEGRASYONU

Constantinus'un Kilise lehine attığı ve yukarıda sözü edilen bütün teşebbüsleri nihai hedefe, yani Kilisenin idarî yönden Roma devleti ile bütünleştirilmesi amacına yönelikti. Constantinus, bu bağlamda, Kilisenin merkezî bir anlayış çerçevesinde daha sağlam temellere dayandırılarak yeniden organize edilmesini gerekli görüyordu. Onun en büyük yardımcıları Hıristiyan din adamları olacaktı; onları bu yüzden her açıdan alabildiğine güçlendirmişti. Ancak imparator, bu sırada belki hiç beklemediğı bir problemle karşılaştı. unku Hıristiyanlar arasında birlik yoktu ve Kilise teolojik alkantuların girdabında sürüklenen bir kurumdu.

1. Teolojik İhtilafların Su Yüzüne ıkması

İmparator Constantinus öncelikli olarak Roma hükümdarıydı ve bu yönüyle kendi döneminin en önde gelen politik kişiliğini temsil ediyordu. Buna karşı, Constantinus'un Hıristiyan Kilisesini devletten ayrı görmek gibi bir niyeti, isteğı ya da tasarrufu yoktu. Zaten o zamanlar Roma toplumunda din ile devlet olgularını biri birlerinden ayrı gören bir anlayış mevcut değildi. Aksine, antik çağlarda din işleri devlet tarafından tanzim edilirdi. Bu hususu bir önceki bölümde ele almıştık.

Roma imparatorluk ideolojisinin arka planında yer alan teolojik paradigma, Roma toplumu tarafından "iyi" diye nitelendirilen imparatorların ilahî lütuf olarak görülen askerî ve politik başarılar ile kazanımlar için bir nevi vasıta teşkil ettikleri, "kötü" olduğu düşünölen hükümdar ve yöneticilerin ise ilahî öfkeye ve cezaya

⁴¹² A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 546; T. Barnes, "Constantine, Athanasius and the Christian Church", s. 17; aynı yazar, *Athanasius and Constantius*, s. 173.

⁴¹³ T. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 51; A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 546.

yorulan belâları ve sıkıntıları çektikleri anlayışına dayanıyordu. İmparatorluğun kaderini İlahî İrade'nin izdüşümü olarak kabul eden bir anlayış, Roma toplumunda çok eski tarihlerden itibaren belirgin bir role sahipti⁴¹⁴. Bu yüzden, Romalıların düşüncesinde din bir devlet işiydi ve tanrıların/tanrının lütuf ve merhamet ihsan etmesini sağlamak âdeta devlete biçilmiş görevlerden biriydi⁴¹⁵. Sözü geçen bu algı, Kilise'nin devlete entegrasyonu yönünde attığı adımlar sırasında muhtemelen Constantinus'un elini güçlendirmiş, işini kolaylaştırmıştı. Çünkü Constantinus'un Hıristiyanlığı ihya etmeye yönelik teşebbüslerine içerik yönünden kızmış olsalar bile Paganların en azından usul yönünden söyleyebilecek pek bir şeyleri yoktu. Hıristiyanlık Roma ülkesinde bir vakıydı; icraata kalkışıp kalkışmamak hükümdarın tasarrufuna kalmışsa da onun Hıristiyanlığa müdahale etme/düzenleme yapma yetkisi mevcuttu. Ancak ne var ki, bu durumun kaçınılmaz bir sonucu olarak Roma devleti Hıristiyanlığın teolojik münakaşalarına dâhil oldu ve yakasını bir daha bundan kurtaramadı.

Bu aşamada, ilkin, manevî açıdan Paganizme göre daha sağlam bir karakter yansıtmış olsa da, Hıristiyanlık inancının Constantinus zamanında o dönemin Hıristiyanları arasında dahi müşterek ve standart bir tanıma sahip bulunmadığı belirtilmelidir. Henüz İsa'nın ölmesinden itibaren İsa hareketinin kendi içinde bölündüğü ve zamanla Hıristiyanlık tabir edilmeye başlanan bu hareketin II. yüzyıldan itibaren geniş bir inanç çeşitliliği yansıttığı hatırlandığında bu olguda garipsenecek bir şey yoktur. Gerçekten, IV. yüzyıl başlarında, "Ortodoksluk" kavramının hangi inancı içerdiği/içermesi gerektiği meselesi, İsa'nın Tanrı ile ilişkisi ile bizzat kendi şahsiyeti üzerine yoğunlaşan Kristoloji konusundaki tartışmalarla izaha çalışılıyordu. Bu durumda, Constantinus'a ve dolayısıyla Roma devletinin yönetim kademesine ilişkin en doğru soru, imparatorun Hıristiyanlığı kabul edip etmediği meselesi üzerine değil, ne tür Kristolojik yaklaşımı içeren bir Hıristiyanlığı benimsediği noktasında düğümlenmektedir.

Öte yandan, Hıristiyanların Paganlarla ne gibi bir ilişki içinde oldukları meselesi de konu açısından önem taşımaktadır. Zira Constantinus'a çağdaş Hıristiyanların bazıları, muhtemelen devletten almaya başladıkları desteğin de etkisiyle

⁴¹⁴ Bu bağlamdaki değerlendirmeler için bk. David Olster, "Ideological Transformation and the Evolution of Imperial Presentation in the Wake of Islam's Victory", *The Encounters of Eastern Christianity with Islam*, C. 5, ed. E. Grypeou-M. N. Swanson-D. Thomas, Brill: Leiden-Boston 2006, ss. 45-71.

⁴¹⁵ K. E. Willems, *Constantine and Christianity*, s. 7; G. T. Armstrong, "Church and State Relations", s. 7.

eskinin Pagan tanrılarına karşı şiddetli bir savaş açmışlardı. Buna mukabil, diğer bazıları Pagan komşularıyla ahenk içinde bir arada yaşamanın yollarını aramak ve hazırlamak istemişlerdi. Nitekim Hıristiyanlık Pagan bir dünyada varlığını kanıtlamıştı. Hıristiyanlar ise yüzyıllardır Paganların çoğunluğu oluşturduğu bir sosyal yaşamın parçasını teşkil etmişlerdi. Peki, Constantinus, doktrinal manasıyla fanatik bir Hıristiyanlık taassubu benimseyip Pagan tanrılarına ve inanışına ve ayrıca heretik tabir edilen Hıristiyan topluluklara karşı amansız bir savaş mı başlatmıştı, yoksa üyeleri için gayet gevşek kurallar barındıran ve onları ortak bir paydada buluşturması umulan bir Hıristiyanlık dini mi tasavvur etmişti⁴¹⁶? Bu sorunun yanıtı, bizi, Constantinus döneminin en azından bir yönüyle Kiliseyi devletle bütünleştirmeye yönelik çok önemli diğer bir dinî-politik gelişmesine, yani İznik'te toplanan evrensel nitelikli ilk Konsile (325) götürecektir⁴¹⁷.

a. Arius ve Ariusçuluk

İsa'nın Kristolojik değerini resmî Kiliseyi tatmin edecek derecede vurgulamadığı gerekçesiyle Hıristiyanlık tarihinin en büyük sapkını ilan edilen rahip Arius (256-336), düşmanları tarafından onun adıyla özdeşleştirilen, IV. yüzyıl boyunca en şiddetli münakaşalara yol açan ve nihayet sonraki dönemlerde de yansımalarına rastlanılan çok önemli bir ilahiyat doktrininin teorisyenidir.

Arius, tıpkı Dinamik Monarşyanist akımın temsilcileri gibi, Logos doktrini ekseninde süregiden o dönemin tartışmaları sırasında İsa'nın Tanrı'yla ilişkisini ana akım Hıristiyanlığın dışında bir yaklaşımla izaha kalkışmıştı. Oğul'un Baba'yla ilişkisini ebedilik-ezelilik ölçütü uyarınca sorgulayan Arius, İsa'nın şahsiyet/doğa itibarıyla Tanrı'dan ayrı ve yaratılmış bir mahlûk sayılması gerektiğine hükmetmişti.

Arius'un düşünceleri, henüz yaşamı sırasında Batısından Doğusuna IV. yüzyılın bütün Hıristiyanlık âleminde keskin bölünmelere yol açtı. IV. ve V. yüzyılların Hıristiyan yazarları, Arius'un düşüncelerini tartıştılar ve bu düşünceler etrafında kamplaştılar. Hıristiyanlık tarihinin ilk evrensel Konsili (İznik-325), doğrudan ya da dolaylı olarak Ariusçu tartışmaların yol açtığı dağınıklığı ortadan kaldırmak amacını güttü. Konsil sırasında üzerinde mutabakat sağlanan ve bugün

⁴¹⁶ Drake, "The Impact of Constantine on Christianity", s. 114.

⁴¹⁷ John Behr, *Formation of Christian Theology: The Way to Nicaea*, C. 1, St. Vladimir's Seminary Press: New York 2001, s. 241 (İznik'e giden yolun önceki dönemlere ilişkin teolojik tartışmaları anlamakla aydınlatılabileceğine dikkat çekmektedir).

dâhi Hıristiyanlık dünyasınca “Ortodoks” tabir edilen inanç formülü (İznik itikatnâmesi), Ariuşçu fikirleri reddedebilme endişesiyle neşv-ü nema bulan bir hissiyatla tasarlandı ve Arius’un düşüncelerinin karşıt kutbunu oluşturacak şekilde rafine edildi. Arius’un İsa teolojisi, İznik Konsili’nin sonrasında sayısız Hıristiyanın şahsiyetinde müdafaa edilmeyi sürdürdü. Bizzat Constantius ve Valens gibi hükümdarlar, iktidar makamından Arius yanlısı ruhbanları desteklediler ve Ariuşçuluğu imparatorlukta geçerli yegâne “Ortodoks” doktrin ilan ettiler. Gotlar, Vandallar ve Lombardlar kabilinden kavimler de Ariuşçu görüşü benimsediler⁴¹⁸.

Arius ve görüşleri, anlaşıldığı kadarıyla, Hıristiyanlık tarihi ve inancı açısından ihmâle gelmeyecek olgular olduğu kadar Hıristiyanlığın Roma siyasi sistemiyle bütünleşmesi bağlamında da büyük önem taşımaktadır. Buna rağmen, Arius ile ilahiyat görüşleri hakkında bildiklerimiz büyük oranda düşmanlarınca anlatıldığı kadardır. Resmi Kilise yazarlarının bazısı, Arius’a atfedilen *Thalia* adlı eserden alıntılar yapmışlardır. Sözü geçen yazarlar, kimi zaman Arius ve taraftarlarının bazı mektuplarından iktibaslarda bulunmuşlardır. Şimdi, Arius’u ve teolojisini özellikle kilise yazarlarının eserlerinde karşımıza çıkan kendi bildirimlerine bakarak anlamaya çalışalım ve İskenderiyeli Athanasius’un çalışmalarından başlayalım.

İskenderiye patriği Athanasius (ö. 373), Arius’un kişisel açıdan en büyük rakibi Aleksander’in halefi, Ariuşçuluk karşıtı cephenin IV. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren lideri ve Ariuşçuluk tarihi hakkında önemli bilgiler aktarmış bir Kilise yazarıydı. Athanasius, hayatı boyunca Ariuşçu ilahiyat teorisiyle mücadele etmişti. Bu yüzden, yaşamının son yıllarında İznik Konsili yanlısı tutumunu değiştiren İmparator Constantinus, Arius yanlısı ruhbanları destekleyen imparatorlar Constantius ve Valens ile Pagan imparator Iulianus, Athanasius ile anlaşmazlık halinde bulunmuşlardı. Nitekim Kilise tarihinde Athanasius’un ismi sürgünlerle birlikte anılmaktadır. Athanasius, Ariuşçulara karşı verdiği mücadele sebebiyle sadece İskenderiye Kilisesi’nde değil, imparator Theodosius sonrasında Ariuşçuluk karşıtlığını temel bir anlayış haline getiren bütün Hıristiyanlık âleminde büyük

⁴¹⁸ Ariuşçu Hıristiyanlık yorumunun sonraki asırlarda da yansımaları oldu. Isaac Newton gibi Yeniçağ ve sonrası dönemin kimi Avrupalı entelektüelleri Ariuşçuluğun “hakiki” Hıristiyanlık olduğu öne sürdüler. Zamanın Hıristiyan yazarları, ortaya çıktığı sırada İslam’ı Ariuşçuluğun değiştirilmiş bir şekli addettiler. Yahova Şahitleri gibi ana akım Hıristiyanlığın dışında kalan bazı gruplar, rakiplerince Arius yanlısı olmakla suçlandılar. Günümüzde bile, Hıristiyanlık dünyasında Arius’un görüşlerini takip ettiğini söyleyen Kiliselere rastlanmaktadır. Bu konuda genel olarak bk Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 52.

saygınlığı bulunan bir ilahiyatçı olarak kabul edilmekte ve bazı Kiliselerce hâlâ resmi şekilde anılmaktadır⁴¹⁹.

Athanasius, Ariusçuluğa karşı derlediği söylevlerde, Arius'un fikirlerini elimize ulaşma imkânı bulamayan Arius yanlısı belgelerden hareketle çürütmeye çalışmıştı. Bu bağlamda, Arius'a atfedilen *Thalia* adlı eserde geçen bazı görüşlerin Athanasius tarafından ve parçalar halinde bize ulaştırıldığı belirtilmelidir. Gerçi Athanasius, Arius'un *Thalia*'sına, kendi kanaatine göre sapkın fikirler barındırması sebebiyle çok sert bir takım suçlamalar yağdırmıştı⁴²⁰. Ne var ki, bu vesileyle Arius'un İsa teolojisine ilişkin yaklaşımı Athanasius tarafından aşağıda özetlediğimiz şekilde bize kadar ulaştırılmıştır.

Arius'a göre, öncelikle, Oğul (İsa) ezeli (başlangıçsız/öncesiz) bir varlık değildi. Hiçlikten ve Yüce Tanrı tarafından yaratılan Oğul, kendi neslinden önce yoktu ve bu yüzden geçmişte Oğul'un henüz yaratılmadığı/var edilmediği/hiçlik olduğu bir zaman dilimi vardı. Yaratılmış bir mahlûk olan Oğul, yaratılmış olma özelliğinden anlaşıldığı gibi gerçek manasıyla tanrı/ilah olamazdı. Çünkü Oğul (İsa), Baba'yı (Tanrı'yı) bilebilme ve görebilme kudretine haiz bulunmuyordu⁴²¹.

Arius'a göre, ezeli bir nitelik taşımayıp hiçlikten yaratılması, Oğul'un bir başlangıcı olduğuna dair açık bir kanıttı. Yaratılmadan önce hiç olan Oğul, yaratılan diğer tüm varlıklar gibi bir kökene sahipti. Arius, İlahî Söz (Logos-İsa) henüz yok iken Baba Tanrı'nın Yegâne/Bir olma özelliği taşıyan varlığına güçlü bir vurgu yapmıştı. Sonra diğer Bir'i yaratan Tanrı, O'nu Söz, Hikmet (Akıl) ve Oğul diye isimlendirmişti. Böylece, Arius iki bilgelik tasavvur etmişti; birisi ebedî/ezeli Baba (Tanrı), diğeri ise Baba Tanrı'nın hikmetinden yaratılan Oğul (İsa)⁴²².

Athanasius'un tanıttığı Arius'a göre, (yaratılmış bir mahlûk olan) Söz (İsa), Tanrı değildi. İsa'nın tanrı tabir edildiği, tanrı diye isimlendirilip anıldığı doğrudu. Ne var ki, gerçekte bu isimlendirme İsa'nın mutlak/gerçek Tanrı sayılmasını mücbir kılmıyordu. İsa (Oğul), tanrı olduğu için değil, Tanrı'nın inayetini tevarüs ettiği, o inayete ortaklığı bulunduğu için ve sadece ismen tanrı diye adlandırılmıştı. Ancak aslında yaratılmış tüm varlıklar gibi İsa da Tanrı'dan farklıydı. O da yaratılmış öteki mahlûklara has bir yapıdaydı ve onlardan birisiydi. Yaratılan diğer varlıklar gibi,

⁴¹⁹ Geniş bilgi için bk. Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press 2001.

⁴²⁰ Athanasius, *I. Discourse*, 1. 4.

⁴²¹ Athanasius, *I. Discourse*, 2. 5.

⁴²² Athanasius, *I. Discourse*, 2. 5.

Oğul için de Tanrı görünmez bir nitelik taşıyordu. Söz (Logos-İsa), Tanrı'yı görebilme ve bilebilme yetisi taşıyordu. Bizler, nasıl ki gücümüz ve yeterliliklerimizle sınırlandırılmışsak, Oğul'un bildikleri ve gördükleri de kendi yeterlilikleriyle orantılı ve sınırlıydı. Hatta Oğul, Baba'yı gerçek manasıyla bilemediği gibi, O'nu tam manasıyla anlamakta da yetersizdi. O kadar ki, Oğul kendi benliğine bile gerçek anlamıyla vakıf değildi. Bu takdirde, Baba'nın, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un benliklerinin/cevherlerinin aynı olması olanaksızdı. Onlar, biri birlerinden ayrıydı, uzaktı, bağlantısızdı. Bu üç varlık, biri birlerine yabancıydı, biri birlerine herhangi bir iştirakleri yoktu. Söz (Logos-İsa) ise Baba'dan ve Kutsal Ruh'tan tamamen ayrı bir yapı taşıyordu ve hiçbir açıdan Tanrı'ya ortaklığı bulunmuyordu⁴²³.

Athanasius, söz konusu ettiği bu gibi düşünceleri yüzünden Arius yanlılarının "Mesih'i inkâr edenler" diye tanımladığı Yahudiler gibi olduklarını söylemişti. Athanasius, "Oğulu inkâr eden birisi, Baba hakkındaki hakikati nasıl olur da anlatabilir", diye sormuş ve Arius'un Ortodoksluğunu tartışmaya açmayı tasarlamıştı. Athanasius'a göre, Arius yanlılarının meşhur formülü, "bir zamanlar Oğul yoktu/Oğul'un henüz mevcut olmadığı bir zaman vardı" cümlesiydi⁴²⁴. Ariusçu görüş yanlıları ise karşıt görüşlülere şöyle eleştiriyorlardı: "Şayet Oğul'un mevcut olmadığı bir zaman dilimi yoksa (Oğul, başlangıçtan beri Tanrı'yla birlikte mevcutsa), o halde Mesih'i Tanrı'nın Oğlu değil, Tanrı'nın Kardeşi diye isimlendirin⁴²⁵."

Kilise tarihçisi Theodoret (ö. 460?), Arius'un Nicomedia piskoposu Eusebius'a yazdığı bir mektubu *Kilise Tarihi* adlı çalışmasında vermiştir. Arius, söz konusu mektupta, dinî açıdan aynı görüşleri paylaştığı ve Lucian'ın teoloji okulunda birlikte eğitim aldığı yakın dostu Eusebius'a⁴²⁶, Oğul'un da Tanrı gibi ebedî-ezelî sıfatıyla nitelendirilmesi gerektiği kanaatine katılmadıkları ve Baba'nın Oğul'dan önceki mevcudiyetini vurguladıkları gerekçesiyle kendilerinin dinsizler gibi şehir dışına sürüldüklerinden dert yanıyordu⁴²⁷. Arius'a göre, Oğul bir başlangıca sahipti ve

⁴²³ Athanasius, *1. Discourse*, 2. 6.

⁴²⁴ Athanasius, *1. Discourse*. 4.11; Krş. Yuhanna, 1. 1: '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.'

⁴²⁵ Athanasius, *1. Discourse*, 5. 14.

⁴²⁶ Theodoret, *Hist. Eccl.*, 1. 4 (Arius, mektubun sonunda Eusebius'a Lucian'ın teoloji okulunda birlikte geçirdikleri eski günleri hatırlatır).

⁴²⁷ Bununla birlikte, Theodoret'e göre Arius Oğul'un doğmamış bir varlık sayılmasını kabul etmemesine rağmen Oğul'un çağlar öncesinde mükemmel tanrı olarak ve kendi iradesiyle var

yaratılmadan evvel O bir hiçti. İsa-Mesih, Tanrı'nın/Tanrısallığın bir parçası olarak görülemezdi⁴²⁸.

Theodoret, Arius teolojisinin Arius'tan sonra gelen en önemli ismi Nicomedia piskoposu Eusebius'un Tyre piskoposu Paulinus'a yazdığı bir mektubu vesilesiyle de Arius teolojisi hakkında bilgi aktarmıştır⁴²⁹. Buna göre, Nicomedialı Eusebius İsa'nın Tanrı'yla ilişkisini açıklarken Arius'a paralel bir teolojik yaklaşım sergilemişti. Eusebius, doğmamış iki varlık bulunduğu ya da (İlahî) Bir'in ikiye bölündüğü varsayımını öne süren (ana akım Hıristiyanlığa ait) doktrini hiçbir zaman duymadıklarını söylemişti. Nicomedia piskoposu, doğmamış (Tanrı'ya mahsus) Birliği tasdikliyor, Oğul'un yaratılmış varlık sayılması gerektiğini vurguluyor ve O'nun bir başlangıca sahip olduğunu belirtiyordu. İsa, "Tanrı'dan bir öz/cevher" tabir edilemeyeceği gibi, O'ndan gelmemiş, O'nun bir parçasını teşkil etmemiş, O'nun varlığından/şahsiyetinden sudur etmemişti. Çünkü öyle olsa, İsa'nın yaratılmışlara has bir nitelik taşıdığı düşünülemezdi. Hâlbuki her şeyi yaratan ve iradesiyle her şeye şekil veren Tanrı'ydı; yaratıcı olmak sadece Tanrı'ya mahsus bir özellikti⁴³⁰.

Diğer bir kilise tarihçisi Socrates (ö. 439?), Arius'un görüşlerine değinirken, şayet Baba evlat edinmişse Oğul'un bir başlangıca sahip olduğu sonucuna ulaşılması gerektiği, bu olgunun Oğul'un henüz mevcut olmadığı bir zaman diliminin mevcudiyetine kanıt teşkil ettiği ve Oğul'un cevherinin hiçlikten yaratıldığı şeklindeki Ariuşçu kabullere atıf yapmıştı⁴³¹.

Socrates, İskenderiye piskoposu Aleksander'in konuya ilişkin bir mektubundan iktibaslarla bulunmuştu. Aleksander, mektupta, Arius yanlılarının bazı görüşlerini aktarmıştı. Bu bağlamda, Ariuşçulara göre Sonsuz Allah evvelce mevcudiyeti bulunmayan Oğul'u hiçlikten yaratmıştı. Öyleyse, Oğul bir zamanlar yoktu ve yaratılmış bir mahlûktu. O, özü itibariyle Baba (Tanrı) gibi değildi. Tabiatı

edildiğini söylemişti. Bu durumda, Arius'un İsa'yı tanrı tabir ettiği sonucuna ulaşmak gerekir. Hâlbuki bizzat Arius'a çağdaş bir yazar olan Athanasius, Theodoret'in bu ifadesinin aksine, Arius'un İsa'yı gerçek manasıyla bir tanrı kabul etmediğini açıkça söylemişti. Bu takdirde, Theodoret'in bildiri muhtemelen müstensihlerden kaynaklanan bir ekleme içermiş olabilir. Nitekim bir alt maddede görüldüğü gibi, Theodoret bile Mesih'in Tanrısallığın bir parçası sayılamayacağı yönündeki Ariuşçu kabule atıfta bulunmuştur.

⁴²⁸ Theodoret, *Hist. Eccl.*, 1. 4. (Theodoret, şimdiki bu ifadeyle Athanasius'un bir önceki maddede bahsini yaptığımız bildirimine yaklaşmıştır).

⁴²⁹ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 85'te bu mektuptan söz ederek bazı pasajlarına atıf yapmıştır. Ayrıca bk. Hefele, *Christian Councils*, s. 245.

⁴³⁰ Theodoret, *Hist. Eccl.*, 1. 5.

⁴³¹ Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 7.

yönünden ise Baba'nın hakiki Söz'ü ve Bilgeliği sayılamazdı. Daha ziyade, Oğul'u Tanrı tarafından yaratılan bir varlık diye tanımlamak gerekirdi. Çünkü yaratıcı güç Tanrı'ydı ve her şeyi yarattığı gibi Oğul'u da O yaratmıştı. Bu yüzden, Oğul'un varlığı duyarlı ve değişkendi. Söz (İsa), Tanrı'nın özüne yabancıydı; O'nu açıklayamaz, bilemez ve göremezdi. Oğul kendi yapısına bile gerçek manasıyla vakıf değildi, zira O yaratılmıştı. Bizler ise Oğul'un aracılığıyla yaratılmıştık⁴³².

Kilise tarihçisi Sozomenus (ö. 450?) ise Arius'un kimsenin söylemeye cüret edemediği şeyleri dile getirdiğini öne sürmüştü. Çünkü Arius, Tanrı'nın Oğlu'nu yaratılmış bir mahlûk diye tanıtıyordu. Arius, Oğul'un yaratılmadığı bir zaman diliminin mevcudiyetine inanıyor ve yaratılmadan önce O'nun mevcudiyetinin bulunmadığına işaret ediyordu⁴³³.

Kilise tarihçisi Epiphanius (ö. 403), Ariusçuluğun tüm ülkeyi ve özellikle Doğu bölgelerini karıştırdığını söylemiş, kendi zamanında bile bu görüş taraftarlarının Ortodoks tabir edilen (ana akım) inançla savaşını hâlâ bitirmediğini belirtmişti⁴³⁴. Epiphanius, Arius'un Nicomedia piskoposu Eusebius'a yazdığı ve Theodoret'in iktibası vesilesiyle az önce bahsini yaptığımız mektubunu da aktarmış⁴³⁵, ardından Arius'un İskenderiye piskoposu Aleksander'e gönderdiği başka bir mektubu söz konusu etmişti⁴³⁶. Arius, bu mektupta, Baba'nın başlangıçsız, doğmamış ve doğurulmamış bir kudret, Oğul'un ise başlangıca sahip bir varlık olduğu düşüncesini ifade etmişti. Bununla beraber, sıradan bir varlık addedilemeyecek olan Oğul, yaratıklar içinde en mükemmel olanıydı. Ancak Oğul, mevcudiyetini Baba'ya borçluydu ve O'nun yaratılmış olan varlığı bir başlangıca sahipti⁴³⁷.

Ariusçuluk düşmanı resmî Kilise yazarlarının yukarıda sözünü ettiğimiz aktarımları, Arius tarafından tahayyül edilen İsa teolojisine ilişkin iyi-kötü bazı çıkarımlarda bulunmamıza olanak tanımaktadır. Bu bağlamda, ilkin, Arius'un, bir önceki bölümde ele aldığımız Dinamik Monarşiyenist ilahiyat görüşüne kısmen yakın bir anlayış taşıdığı, Tanrı'nın mutlak birliğini savunan ve geleneksel (teslis) Hıristiyanlık düşüncesine kıyasla daha monoteist karakter yansıtan bazı prensipleri esas aldığı anlaşılmaktadır. Çünkü Arius'un monoteizm kavramına ilişkin anlayışı,

⁴³² Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 6.

⁴³³ Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 1. 15.

⁴³⁴ Epiphanius, *Panarion*, 69. 2. 1.

⁴³⁵ Epiphanius, *Panarion*, 69. 6. 2 – 69. 6. 6.

⁴³⁶ Bu mektuptan yapılan iktibaslar, Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 56-57'de mevcuttur.

⁴³⁷ Epiphanius *Panarion*, 7. 2 – 8. 5.

Oğul'un varlığını ve şahsiyetini Tanrı'dan ayrı görmüş, O'na bağımlı kılmış ve İsa'yı "Tanrılık" olgusuna ortak kılmaktan imtina etmişti. Ariusçu monoteizm, Oğul'un yaratılmış bir mahlûk sayılması prensibine dayanmış, Oğul'un hiçlikten ve Tanrı tarafından yaratıldığına inanmış, Tanrı'nın yaratıcı gücüne, emsalsizliğine ve yüceliğine vurguda bulunmuştu.

Theodoret'in bildiriminde, Arius İsa'dan "tanrı" diye söz etmişti. Ancak Athanasius, Arius'un İsa'yı ilah olarak görmediğini ve O'nun "Tanrılık" olgusuna iştirakini reddettiğini bizzat Arius'un ağzından aktarmıştı. Bu bağlamda, Arius İsa'nın "tanrı" diye adlandırılmasını O'nun ilahlığına işaret eden bir delil olarak görmemişti. Arius'a göre, İsa ilah değildi ve Tanrılık olgusuna iştirak etmemişti. İsa tanrı tabir edilmişti, fakat bu olgu bir isimlendirmeden ibaretti ve O'nun literal manasıyla ilah kabul edilmesini mücbir kılmıyordu. Çünkü Tanrı yaratma gücünü elinde bulunduran, İsa yaratıldı; Tanrı görülemeyen, İsa O'nu göremeyendi; Tanrı bilinmeyen, İsa O'nu bilemeyendi; nihayet Tanrı'nın şahsiyeti benzersiz, İsa'nınki ise yaratılmışlara mahsustu, Tanrı'dan ayrıydı, O'na bağımlıydı ve O'nun sayesinde var olmuştu. Görüldüğü gibi, Arius, Tanrı-İsa ilişkisini tanımlarken sadece şahsiyet/cevher açısından ayrılığa değil, Tanrısal özelliği beşerî olandan farklı kılan diğer bazı niteliklere de dikkat çekmişti. Nitekim İsa'nın yaratılmış olması, Arius'a göre yaratılmasından önceki zamanlarda O'nun yokluğuna işaret etmekteydi.

Buna karşın, Ariusçu teolojide İlahî Kelam olan İsa (Logos) yaratılanların ilkiydi. O, çağlar ve zamanlar öncesinde yaratılmış ve geriye kalan her şey O'nun vasıtasıyla var edilmişti. Oğul mükemmel bir beşerdi, ancak nihayetinde beşerdi. Bu yönü itibarıyla Ariusçu yaklaşımın, daha monoteist karakterli Hıristiyanlık yorumları (Ebionizm, Dinamik Monarşiyalizm) ile ana akım (Pavlusçu) Hıristiyanlığın arasında orta yol arayışında bulunduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan, Ariusçuluğun "kurtuluş" doktrininin kabul ettiği görülmektedir –ki örneğin Dinamik Monarşiyalistler böyle bir anlayışın sözünü etmemişler, Nasranîler ile Ebionitler ise bu kabulü reddetmişlerdi. Ancak "ilahlık" olgusunu Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan müteşekkil görmeyen ve sadece (Baba) Tanrı'ya atfeden Ariusçular, söz konusu yaklaşımları sebebiyle "Teslis"i ana akım Hıristiyanlar gibi anlamamış ve onlar gibi benimsememişlerdir.

b. Kilisedeki Teolojik ve İdarî Yetki Mücadelelerinin Devletin İç Barışını Tehlikeye Sokması

Ariuşçuluğu araştırmamızda evvelce sözü geçen ya da geçmeyen öteki Kristolojik yaklaşımlardan ayıran en önemli fark, yarattığı etkinin evrensel bir nitelik taşıması ve sonradan belirli oranda bertaraf edilecek olsa bile o zamanlar Hıristiyanlık dünyasında emsallerine kıyasla çok daha çetin münakaşalara ve ayrılıklara sebebiyet vermiş olmasıdır. Bu olgunun altında yatan önemli amillerden birisi, muhtemelen Hıristiyanlık dininin tam da Ariuşçu tartışmalar sırasında Roma yönetimiyle ilişkilerinde meydana gelen sıra dışı dönüşümdür. Önceki kısımlarda sözünü ettiğimiz gibi, Constantinus'un iktidarıyla birlikte Roma yönetiminin Hıristiyanlara bakışı köklü bir değişim geçirmiş ve Hıristiyanlık inancı Milano Fermanı (313) ile yönetim tarafından tanınarak devlet ile eklemlenmeye başlamıştı.

Diocletianus'un zulmü sonrasında aniden ortaya çıkan bu özgürlük havası, herhalde baskıdan kurtularak rahatlayan Hıristiyan din adamlarına teolojik konulara daha fazla zaman ayırma olanağı tanıdı⁴³⁸. Çünkü Ariuşçu kıvılcım, bu süreçte ortalığı bir anda yangın yerine çevirdi. Constantinus Hıristiyanlık inancına el uzattığında, bu dinin müşterek bir tanıma sahip bulunmadığı ve Hıristiyanların inanç birliğinden yoksun oldukları anlaşılmaya başlandı. Bu yüzden, Nasıralı İsa'dan üç yüz yıl sonra, "Hıristiyanlık" ve "Ortodoksluk" gibi kavramların tanımlanması zarureti daha belirgin şekilde hissedilir olmuştu. Zira Constantinus zamanında Hıristiyanlığın Devlet tarafından resmen tanınarak birçok imtiyaz elde etmesi, devletin Kilise'den çok sayıda talepte bulunmasını beraberinde getirmişti. Kilise artık devletin bir kurumu ve parçası olma yoluna girmişti. Dolayısıyla, Kilise içindeki münakaşalar artık devleti ilgilendirmeye başlamıştı. İşte bu olgu, İznik Konsili'ne giden yolu hazırladı.

Ariuş, İskenderiye'de Baucalis Kilisesi'ni yöneten bir rahip olarak tarih sahnesine çıkmıştı. Onun İsa teolojisi hakkındaki söylemlerinin 318 yılından itibaren gündemi meşgul etmeye başladığı tahmin edilmektedir. Ariuş, kısa sürede kendi (İskenderiye) patriği Aleksander'in önderliğinde kuvvetli bir karşıt gruba karşılaşmıştı –ki bu gruba sonradan Aleksander'in halefi Athanasius liderlik etmeyi

⁴³⁸ J. David Ray, "Nicea and its Aftermath", s. 19

sürdürecektir. Bununla beraber, Arius'un da önemli destekçileri vardı ve Ariuşçu görüşün politik taktisyeni Nicomedialı Eusebius bunların başını çekiyordu⁴³⁹.

Ariuşçuların tanrı tabir edilse de İsa'nın gerçekte bir tanrı olmadığı, O'nun Tanrı'dan gelen inayet sayesinde Oğul diye anıldığı ve başlangıca sahip olduğu şeklindeki düşünceleri, bir anda tartışmaları alevlendirmişti. Arius ile Eusebius, sözü geçen görüşlerini kendilerine mâl etmemişler, fakat Lucian Okulu'nun geleneğini sürdürdüklerini belirtmişlerdi. Antakya İlahiyat Okulu, 312 yılında şehit edilen Lucian tarafından kurulmuştu ve çıkardığı ilahiyatçıların şahsiyetinde İsa'nın öncelikle beşerî yönünü vurgulayan bir geleneği temsil etmekle nam salmıştı⁴⁴⁰.

Arius, 321 yılında Aleksander tarafından azl ve aforoz edildi⁴⁴¹. Birkaç yıl sonra, Roma İmparatoru Constantinus de rakibi Licinius'u 324 yılı itibariyle bertaraf etmiş ve ülkedeki kontrolü tamamen eline geçirmişti⁴⁴². Constantinus, Hıristiyanlığın Diocletianus zamanında uğradığı kayıpları tazmin etmenin de ötesine geçerek sıra dışı bir takım icraatlara imza atmıştı. Nitekim Constantinus'un Hıristiyanlık inancını sıkı bir Devlet kontrolüne alarak imparatorluk için birleştirici unsur olarak kullanabileceğini düşündüğünü evvelce belirtmiştik. Ancak ne var ki, Constantinus'un önündeki en büyük engel bizatihi Hıristiyanlıktı. Zira politik açıdan imparatorluk için potansiyel bir birleştirici bir unsur tasavvur olunan Hıristiyanlar, geçmişten beri, o sıralarda ise Ariuşçu tartışmalar yüzünden, kendi içlerinde birlik oluşturmaktan oldukça uzak kalmışlardı⁴⁴³. Bu yüzden, Hıristiyanların Kilise gibi bir kurumun denetiminde birlik oluşturmaları gerekiyordu. Constantinus, kontrolü tamamen ele aldıktan sonra ilk iş olarak Kilise içi meselelere el atmak zorunda kaldı. Çünkü o, bir taraftan Hıristiyanlığı Roma'nın siyasal sistemiyle bütünleştirebilmek için İsa teoloji konusunda doktrinal bir birlik istiyor, öte yandan belki Kilise bünyesinde cereyan eden ayrılıkçı hareketleri, yeryüzünde Tanrı'yı temsil eden

⁴³⁹ Rowan Williams, *Arius: Heresy & Tradition*, Grand Rapids: Michigan-Cambridge 2002, s. 29-48; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 226-227; Hanson, *Christian Doctrine*, s. 3-4; Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 59; Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 83-84; Hefe, *Christian Councils*, s. 240-242.

⁴⁴⁰ Mark Edwards, "The First Council of Nicea", *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, ed. Margaret M. Mitchell-Frances M. Young, Cambridge University Press 2006, s. 555.

⁴⁴¹ J. Estlin Carpenter, *The Historical Jesus and the Theological Christ*, Boston 1912, s. 170; M. Edwards, "The First Council of Nicea", s. 555; J. Burckhardt, *The Age of Constantine*, s. 313; J. D. Ray, "Nicea and its Aftermath", s. 21; H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 49 (318 tarihini vermektedir).

⁴⁴² H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 40-47.

⁴⁴³ Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 10.

kendisine karşı Tanrı'nın öfkesini çekebilecek bir girişim olarak görüyordu⁴⁴⁴. İmparator, her ne kadar dogmatik bir teolog değilse de, Helenistik dönemden miras aldığı krallık anlayışından esinlenerek kendisinde dinsel hareketlere ve Kilise içi meselelere karışma hakkı görüyordu. Kısacası, onun kurduğu monarşi⁴⁴⁵, parçalanmış bir Kiliseyi tolere edemezdi⁴⁴⁶.

Constantinus, önce Hıristiyanlık konusundaki baş danışmanı Cordoba piskoposu Hosius vasıtasıyla Arius ve Aleksander'e birer mektup yolladı⁴⁴⁷. Constantinus'un 324 tarihli bu mektuplarının şahsiyetinde Roma yönetimi ilk defa olarak Hıristiyanlık içi meselelere müdahil oldu⁴⁴⁸. Mektup, Aleksander ile Arius arasındaki teolojik ihtilafın içeriğine pek ilgi göstermemişti. Constantinus, daha ziyade imparatorlukta birliğin bozulduğuna değinmiş, iki tarafı da biri birlerine karşı saygıya davet etmiş ve hatta filozofların davranışlarını onlara misal göstermişti. İmparator, tek bir his ve inançla hareket edilmesinin zaruretine dikkat çekmişti; fakat bu inancın ne Arius, ne de Aleksander tarafından savunulan Kristoloji olmasının imparator için hiçbir önemi yoktu⁴⁴⁹.

Constantinus'un, söz konusu mektupta, Aleksander'e bağlı bir din adamı olmasına karşın Arius'u suçlamaması ve ne itikadî yönden, ne de herhangi başka bir açıdan Arius'a karşı açıkça cephe almamış olması muhtemelen iki türlü yorumlanmalıdır. İlki, evvelce belirtildiği gibi, Constantinus bir Hıristiyan olsa da Hıristiyanlığın karmakarışık ilahiyat tartışmalarında herhangi bir tarafı tutmuyordu ve sadece Hıristiyanların birlik olmalarını istiyordu. İkincisi, Constantinus'u henüz ilk anda Arius-Aleksander tartışmasına müdahil olurken böyle bir tarafsız tutum sergilemesi, kısa süre sonra toplanacak olan İznik Konsilinde Ortodoksluk ya da heretiklik kriterinin değil, daha ziyade politik zaruretlerin Arius'un azlinde ve aforozunda başlıca belirleyici unsur olduğunu göstermektedir. Nitekim yine aşağıda

⁴⁴⁴ F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, s. 635.

⁴⁴⁵ A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 542 (*tetrarchianın* bizzat Constantinus tarafından ilga edildiği belirtilmektedir).

⁴⁴⁶ M. Edwards, "The First Council of Nicea", s. 552; B. Popescu, "Constantine the Great and Christianity", s. 87; F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, s. 640.

⁴⁴⁷ Bu hususta genel olarak bk. Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 7; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, i. 16; Eusebius, *VC*, ii. LXIII, s. 989; iii. XXIII, XXIV, s. 1008; Agapius, ii. 1, s. 90-1; Theophanes, s. 30 (=AM 5813=AD 320/321); *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 2, s. 245; Krş. H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 50; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 42; M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 88-89.

⁴⁴⁸ Kaçar, "Kilise Konsilleri", s. 4-5; Leslie Houldan (ed.), *Jesus in History: Thought and Culture*, C. 1, California 2003, s. 651; H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 50; F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, s. 636-637.

⁴⁴⁹ Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 7.

görüreceği gibi, Constantinus'un İznik Konsilinden sonra çizgisini değiştirerek Ariuşçu ruhbanları desteklemeye başlaması bu iddia için açık bir kanıt niteliği taşımaktadır.

2. Devletin Kiliseler Arasında Birliği Temin Etme Arayışları

Constantinus'un yukarıda söz konusu edilen ve teolojik tartışmanın içeriğine pek temas etmeyen mektubu, öncelikle Kilise bünyesindeki ayrılıkların sona erdirilmesi amacını taşıyordu. Gerçi bu istek o an için gerçekleşmedi. Ancak mektupları İskenderiye'ye getiren Hosius, buradan Antakya'ya geçti ve 325 yılı başlarında topladığı bir Konsil ile Arius karşıtı cepheye taraftar olduğunu gösterdi⁴⁵⁰. Hosius'un bu tavrı, onun imparator üzerindeki etkisi düşünüldüğünde İznik Konsili'nde yaşanacak gelişmelerin habercisiydi. Nitekim birkaç ay sonra (Haziran), bizzat imparatorun emriyle İznik'te evrensel bir Konsil toplanması kararlaştırıldı (325). İmparator, ılıman iklimini ve batıdan gelen piskoposlar için daha kolay bir ulaşımına sahip olmasını bahane göstererek Konsilin İznik'te toplanacağını duyurmuştu⁴⁵¹. Gerçekte ise önceleri Ankara'da toplanması plânlanan söz konusu Kilise Meclisi, Ankara'daki katı anti-Ariuşçu oluşum nedeniyle Arius ve özellikle Nicomedia piskoposu Eusebius'un saraydaki ağırlıklarını kullanarak karşı bir manevra göstermeleriyle İznik'e alınmıştı⁴⁵².

a. Devletin Teolojik Birlik Arayışı: İznik Konsili ve İtikatnâmesi

İznik Konsili, Constantinus'un iktidarının yirminci yılında, 325 yılının yaz aylarında, 250 civarında piskoposun katılımıyla toplandı. Aslında Konsilin öncelikli hedefi, Constantinus'un Roma İmparatorluğu'nun tek hâkimi olmasının ardından Hıristiyanlığa verdiği desteği geniş çaplı bir katılımımla birlikte ilan etme isteğiydi⁴⁵³. Fakat yaşanan gelişmelerle birlikte teolojik tartışmalar da gündeme alındı. Gerçi Constantinus, Konsilin başındaki konuşmasında bir kez daha birlik ve ahenk çağrısı

⁴⁵⁰ Hanson, *Christian Doctrine*, s. 130-137; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 42; H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 50; Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 63-65; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 231; Williams, *Arius*, s. 48.

⁴⁵¹ J. D. Ray, "Nicea and its Aftermath", s. 22; M. Edwards, "The First Council of Nicea", s. 558.

⁴⁵² J. R. Nyman, "The Synod of Antioch (324-325) and the Council of Nicea", *Studia Patristica* 4, Berlin 1961, ss. 483-489; Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 76; F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, s. 640.

⁴⁵³ Kaçar, "Kilise Konsilleri", s. 3; E. Carpenter, *Historical Jesus*, s. 181; A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 545.

yapmış ve Kilise içi kırılganlıkların bir kenara bırakılmasını öğütlemişti⁴⁵⁴. Ne var ki, imparatorun dinî konulardaki baş danışmanı Hosius'un etkisiyle imparator ve kararsız piskoposlar Ariusçu partinin aleyhine bir tutum takındılar⁴⁵⁵. Constantinus, muhtemelen çoğunluğun tavrını da dikkate almış olmalıdır. Zira Konsilde afroz ve azl edilen piskoposların sayısına bakılınca, Arius karşıtlarının çoğunluğu teşkil etmiş olmaları pek muhtemeldir. Constantinus ise Ortodoksluk değil, fakat siyasî birlik arayışı içinde olduğundan çoğunluğun tavrını önemsemiş olmalıdır. Böylece, Konsilde Ariusçuluk mahkûm edildi. İmparator Constantinus'un de müdahalesiyle aşağıdaki itikat metni kabul edildi:

'Görülen ve görülmeyen bütün şeylerin yaratıcısı, her şeye gücü yeten tek bir Baba Tanrı'ya inanıyoruz. Bir tek İsa-Mesih'e de inanıyoruz. Tanrı'nın Oğlu, Baba'nın özünden, biricik Oğul, Tanrı'dan Tanrı, Nurdan Nur, gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı, yaratılmış değil evlat edinilmiş, Baba ile aynı özü taşıyan, kendi aracılığıyla gökteki ve yerdeki her şey yaratılan, bizim kurtuluşumuz için gökten inmiş, beden alıp insan olmuş, insan şeklinde insanlar arasında yaşamış, çile çekip ölmüş, üçüncü gün dirilip Gök'e yükselmiş, dirilerle ölüleri yargılamak üzere gelecek olan O'dur.

Fakat her kim ki Oğul doğurulmadan önce yoktu, O'nun olmadığı bir zaman vardı, O hiçlikten yaratıldı, Oğul Baba'dan ayrı bir cevher taşımaktadır, Oğul değişmeye ve değiştirilmeye tabidir der ise, Kilise onları afroz ediyor⁴⁵⁶.'

Görüldüğü gibi, özellikle son kısmı açısından Konsilde kabul edilen itikat metninin Arius yanlılarını hedef aldığı gün kadar açıktır⁴⁵⁷. Çünkü İznik'te Ortodoks ilan edilen görüşe göre, Oğul yaratılmamış, evlat edinilmişti. O halde, Baba'nın Oğul'dan önce var olduğunu, Oğul'un hiçlikten yaratıldığını, O'nun bir başlangıcının

⁴⁵⁴ Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 8.

⁴⁵⁵ J. Burckhardt, *The Age of Constantine*, s. 314.

⁴⁵⁶ Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 8; Krş. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 232; Hefele, *Christian Councils*, s. 294-295; M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 95; Hanson, *Christian Doctrine*, s. 163; Kaçar, *Hristiyanlık*, s. 88; M. Edwards, "The First Council of Nicea", s. 561; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 42-43.

⁴⁵⁷ L. Houldan, *Jesus in History*, s. 652; J. Behr, *Formation of Christian Theology*, s. 239.

bulduğunu ve O'nun değişim geçirebileceğini vurgulayan Arius ve yandaşları için afroz edilmekten başka bir seçenek kalmamıştı.

Bu bağlamda, sözü geçen itikat metni Arius karşıtı İskenderiye patriğinin zaferine işaret ediyordu. Çünkü Konsilde, İskenderiye Kilisesinin Söz'ün ilahî ve değişmez niteliğine ilişkin Arius karşıtı yaklaşımı galip gelmişti. İsa ilah olmalıydı – ki insanlar Tanrı katında O'nun vasıtasıyla kurtarılacaklarına tereddütsüz iman gösterebilirler. Böylece, yaratılmayıp evlat edinilen ve bizzat Baba'nın cevherinden sudur eden bir İsa'ya iman getirildi ve İsa'nın tam ve gerçek bir tanrı olduğu varsayıldı. İsa, Baba Tanrı'ya her yönden eşitti. Varlığını O'ndan almıştı ve şahsiyetini O'nunla paylaşıyordu⁴⁵⁸.

İznik Konsili'nde yirmi kanondan müteşekkil bir liste de kabul edildi⁴⁵⁹. 19. kanon, evvelce de sözü edildiği gibi, Samsatlı Pavlus'un şahsiyetinde havari geleneğinin monoteist yaklaşımını sürdüren Dinamik Monarşiyizm'i mahkûm etmişti⁴⁶⁰. Bu takdirde, Roma İmparatorluğu Hıristiyanlıkla bütünleşmesi tarihinde henüz ilk anda Pavlus teolojisinin rafine edilmiş bir hâlini “hakiki” Hıristiyanlık (Ortodoksluk) addetti. İsa'nın havarilerden yadigâr monoteist karakterli öğretiler yenilmişti. Bu karakteri gayr-i Yahudi bir karakter yansıtarak az ya da çok sürdürmeye çalışan Dinamik Monarşiyizm ya da Ariusçuluk kabilinden görüşler “sapkın” kabul edilmişlerdi⁴⁶¹.

İznik Konsili ile birlikte Roma Devleti Hıristiyanlık içi teolojik meselelere resmî olarak müdahil olmuştu. Çünkü biri birleriyle çarpışma halindeki farklı Kristolojik görüşlerin hangisinin “Ortodoks” olduğu/olabileceği hususu bizzat imparatorun müdahalesiyle ve devlet denetimi altında yapılan bir Konsil vasıtasıyla belirlenmişti. Ne var ki, İznik Konsili Ariusçuluğu mahkûm etmekle Kiliseler arasındaki teolojik ihtilafları gideremediği gibi bunun daha da şiddetlenmesine sebep oldu. Zira Constantinus'tan itibaren devlet desteğine kavuşan Kilise, bundan sonra kendi içindeki teolojik münakaşaları dışarıya çok daha fazla yansıtmaya başlamıştır. Bunun en önemli sebebi, Kilise içindeki farklı siyasî ve teolojik grupların imparatorun desteğini sağlayabilmek için girişecekleri yarıştı. İmparatorun desteğine sahip her grup, diğerlerine üstünlük kuracağını düşünmüştür. Hakikaten,

⁴⁵⁸ Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 232-236.

⁴⁵⁹ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 95-96; Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 74.

⁴⁶⁰ *NPNF* 2. 14, s. 91.

⁴⁶¹ Sozomenus, *Hist. Eccl.*, i. 21; Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 8 (Sürgüne gönderilen Ariusçu din adamlarının isimlerini de vermektedir).

Kilise Konsillerinde alınan kararlar Constantinus'tan sonra imparatorluğun askerî yaptırımlarıyla hayata geçirilmeye başlanacaktır⁴⁶². Bu durumun, Devlet açısından da yeni bir gelişme olduğu şüphesizdir. Zira Constantinus, İznik'teki Kilise meclisinde devletin istikrarı için bir toplantı yapmıştı; fakat bu resmî toplantı senatörlerden değil de ilk defa olarak piskoposlardan oluşmuştu⁴⁶³.

Konsil Ariusçuluğu yok edemediği gibi tartışmaları daha da şiddetlendirdi. İznik Konsili'nin ardından Arius teolojisinin en büyük müdafilerinden Nicomedia piskoposu Eusebius tedricen Constantinus üzerindeki etkisini arttırdı. Eusebius, imparatorun kız kardeşi Constantia vasıtasıyla zaten çoktan beridir saray üzerinde nisbî bir nüfuza sahipti⁴⁶⁴.

Nicomedialı Eusebius, 327 yılında Nicomedia'da bir Konsil topladı ve Ariusçuluk karşıtı bazı piskoposları azletti. Hosius ise Nicomedia piskoposu Eusebius'un yükselişinin aksine gözden düşmüş ve İspanya'ya dönmüştü⁴⁶⁵. Nicomedialı Eusebius'un azlettiği ruhbanlar arasında bizzat Antakya piskoposu Eustathius da vardı ve Constantinus bunu onaylamıştı. Böylece, Constantinus yanlış karta oynadığını kabul etmiş oluyor ve İznik Konsili'nde alınan kararları görmezden gelerek dinî siyasetini değiştirmeye başladığının ilk sinyalini veriyordu. Bir yıl sonra, bu defa imparator Nicomedia'da bir Konsil topladı ve Arius'un Kiliseye yeniden dönmesine hükmetti. Bu sırada, İznik Konsili'nin galibi İskenderiye patriği Aleksander ölmüş ve yerine halefi sıfatıyla Athanasius seçilmişti⁴⁶⁶. Ancak Athanasius kürsüye çıkar çıkmaz Ariusçuların şiddetli mukavemetiyle karşılaştı. Ariusçu grup, İznik mağlubiyetinin rövanşını almak istiyordu ve en büyük hedefleri İznik'te onların azledilip sürgüne yollanmalarında başlıca rolü oynayan Aleksander'in yeni halefi Athanasius'tu. İmparator üzerinde gittikçe artan nüfuzunu kullanan Nicomedialı Eusebius, Ariusçu parti adına ilk büyük somut başarısını bu sırada kazandı; Constantinus Athanasius'tan Arius'un affedilmesini ve yeniden Kiliseye kabulünü istiyordu. İmparator, Athanasius'a yolladığı mektupta şöyle söylemişti:

⁴⁶² Kaçar, "Kilise Konsilleri", s. 2.

⁴⁶³ B. Popescu, "Constantine the Great and Christianity", s. 87.

⁴⁶⁴ J. Burckhardt, *The Age of Constantine*, s. 314.

⁴⁶⁵ W. Treadgold, *A History of Byzantine State and Society*, s. 44.

⁴⁶⁶ *Chronicon Paschale*, s. 19.

“Benim irademi biliyorsunuz. Kiliseye girmek isteyen herkesin özgürce girmesine olanak tanıyın. Şayet Kilisenin inancını paylaşan herhangi birisine engel olduğunuzu yahut bunu yasakladığınızı duyarsam, derhâl azlinize ve sürgün edildiğinize ilişkin emirlerimle birlikte birisini yollayacağım⁴⁶⁷.”

Buna karşın, Athanasius çeşitli bahaneler üreterek imparatoru oyalama yoluna gitti. Saray nezdindeki faaliyetlerini arttıran Ariusçular, nihayet Nicomedialı Eusebius’un Tyre’de (Sur) topladığı ve başkanlık ettiği bir Konsille birlikte (335) Athanasius’un görevinden azlini başardılar⁴⁶⁸. Görüldüğü gibi, politik bir pragmatist olan Constantinus, İznik Konsili’nden bir süre sonra Ariusçu teoloji görüşünün özellikle imparatorluğun Doğu yakasında önemli bir desteğe sahip olduğunu fark ederek İznik’te yaptığı yanlışını anlamış ve dinî siyasetine bu kez Ariusçulardan yana bir şekil vermeye başlamıştı. Dahası, Arius’un İskenderiye’ye patrik olarak atanacağı yönünde şayialar yayılmıştı. Fakat Arius’un ömrü buna yetmedi. Arius, 335 yılı dolaylarında öldü⁴⁶⁹. İmparator Constantinus ise İran (Sasani) seferine çıkacağı sırada 337 yılında hastalandı. Ardından Arius yanlısı bir piskopos olan Nicomedialı Eusebius’un elinden vaftiz ve kısa bir zaman sonra da irtihal etti⁴⁷⁰.

b. Kilisenin Organizasyonu ve İdarî Yönden Devlet ile Entegrasyonu

Büyük Constantinus, Hıristiyanlığı resmî olarak koruma altına alırken, Kiliseye ayrıcalıklar tanıırken ve nihayet 325 yılında İznik’te ilk Ekümenik Konsili

⁴⁶⁷ Athanasius, *Apologia Contra Arianos*, 59; Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 27; Theodoret, *Hist. Eccl.*, i. 31.

⁴⁶⁸ Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 25; Theodoret, *Hist. Eccl.*, i. 28; Krş. M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 100-101; H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 55; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 238; W. Treadgold, *A History of Byzantine State and Society*, s. 47.

⁴⁶⁹ Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 38; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 30; Hanson, *Christian Doctrine*, s. 265; M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 102; J. D. Ray, “Nicea and its Aftermath”, s. 28-29; H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 54; Hanson, *Christian Doctrine*, s. 261; J. Burckhardt, *The Age of Constantine*, s. 314; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 47.

⁴⁷⁰ Aurelius Victor, 40, s. 50 (Constantinus’un saltanatının otuz ikinci yılında öldüğünü söylemektedir); Eutropius, x. 8 (Pagan bir yazar olan Eutropius, Constantinus’un başarılı sayılabilecek bir kariyer geçirdiğini, bu yüzden de hak ettiği gibi ölümüyle birlikte tanrılar arasına kaydedildiğini öne sürmektedir); Malalas, 13. 13; *Chronicon Paschale*, s. 21; Theophanes, s. 54 (=AM 5828=AD 335/336); Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 39; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 32; Detaylar için bk. Garth Fowden, “The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence”, *The Journal of Roman Studies* 84, 1994, ss. 146-170; Ayrıca bk. H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 80-84;

toplarken Hıristiyanlık inancına samimî hislerle yaklaşmış olmakla birlikte, bu inanç vasıtasıyla ülkede dinî birliği sağlayacağını, bunun da ülkenin siyasal istikrarına katkıda bulunacağını düşünmüş olmalıydı. Zira Constantinus, kısa vadede Ariusçu ve diğer bazı Kilise içi mahallî sorunların çözümünü istemişse de, uzun vadede Kilise organizasyonunu sınırları tanımlanmış bir merkezî otorite etrafında toplamayı tasarlamıştı. İmparatorun uzun vadeli projesindeki başlıca amaç, dini kontrol altına alabilmek için dinî kurumların siyasal yapı gibi bir modelde organize edilmesiydi. Bu şekilde, eyaletlerdeki Roma halkını devlet ile daha fazla yakınlaştırmak ve bu toplumun gerilimlerini daha yakından kontrol etmek mümkün olacaktı⁴⁷¹.

Bu amaç çerçevesinde, imparator aslında İznik Konsili'ni Ariusçu tartışmaları sonlandırma amacından çok, imparatorlukta tesis ettiği siyasî ve askerî birliği dinî birlik ile de takviye edebileceği düşüncesiyle toplamıştı. Fakat bunun için Kilisenin resmî kontrolün dışında kalan manevî bir kurum olmaktan çıkarılması ve Devletin denetiminde bir statüye kavuşturulması gerekiyordu⁴⁷².

Gerçekten, Kilise, Constantinus öncesindeki yaklaşık iki yüz elli yıllık tarihinde Constantinus sonrasına kıyasla daha liberal bir organizasyona sahipti. Çünkü Kilisenin Constantinus zamanında monarşiyle idare edilen bir Devletle bütünleşmesi bu durumu değiştirmişti. Kilise hiyerarşisinin merkezîleşmesi, imparatorlara Kiliseyi ve Hıristiyanlığı kontrol etme fırsatı tanıyacaktı⁴⁷³.

Kilise ve cemaatleri üzerinde otorite sahibi olan piskoposlar, devletin toplumu yönlendirme ve Kiliseyi devlet sistemine bütünleştirme ideali için en uygun mahallî liderlerdi. Nitekim İznik Konsili'nde benimsenen ve yasa olarak kabul edilen prensipler Kilise otoritesinin kurulmasını amaçlıyordu. İşte devletin bu gücü kullanması, devlet otoritesinin en ücra köşelere kadar yayılmasına yardımcı olacaktı. Bu bağlamda, İznik Konsili'nin 6. kanunu dikkat çekici bir düzenlemeye ruhsat vermesi bakımından büyük bir önem taşıymıştı. Çünkü bu kanun, Kilise organizasyonuna ve hiyerarşisine ilişkin idarî bir hükmü kabul etmişti. Buna göre, Roma, İskenderiye ve Antakya Kiliselerinin imparatorluk dâhilindeki üstün konumları onaylandı. Bunlar, Hıristiyanlık dünyasının Ekümenik statü taşıyan öncelikli Kiliseleri sayıldılar. Söz konusu kanun, şu cümleleri içermişti:

⁴⁷¹ Kaçar, "Kilise Konsilleri", s. 12.

⁴⁷² M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 97.

⁴⁷³ J. B. Bury, *HLRE II*, s. 65.

“Mısır, Libya ve Pentapolis'teki eski gelenekler varlığını devam ettirecek, yani İskenderiye piskoposu bütün bu eyaletler üzerinde yargılama yetkisini elinde bulundurmayı sürdürecektir. Benzer bir bağlam Roma piskoposu için de geçerli olacaktır. Antakya Kiliseleri ve diğer eyaletler de geçmişte ellerinde bulundurdukları hak ve yetkileri muhafaza etmelidirler. Şayet birisi bir metropolitin onayı olmaksızın piskopos olmuşsa, Konsil kendisine bu görevde kalmamasını açıkça emretmektedir. Seçim, ancak herkes tarafından fark gözetilmeksizin ve Kilisenin kurallarına uygun bir usulle yapılmışsa geçerlidir. Eğer ay(kı)rılık sevdasına düşen iki ya da üç muhalif mevcut olursa, çoğunluğun oyu yürürlüğe girecektir⁴⁷⁴.”

Söz konusu bu düzenleme uyarınca, Suriye, Anadolu ve bütün Doğu Antakya Patrikliğine; Birleşik Eyaletler tabir edilen Kuzey Afrika Kiliseleri İskenderiye Patrikliğine; İtalya ile Avrupa Kiliseleri ise Roma Papalığına bağlandı. Böylece, Roma devleti, dinî kurumların kontrolünü daha kolay ve kendisi açısından daha güvenli bir hale getirmeyi hedeflemişti⁴⁷⁵.

Adı geçen şehirlere ilişkin bu düzenleme, ülkedeki dinî organizasyonun Devletin politik düzenine uyacağına işaret etmişti. Çünkü bu şehirler, Constantinus zamanında ülkenin en mühim politik, askerî ve iktisadî merkezleriydi. Kilise hiyerarşisinin belirlenmesi, bütünüyle devletin kurumsal yapısına uyarlanmıştı ve imparatorluğun idarî açıdan sivil eyaletleri aynı zamanda kilisesel eyaletler olarak kabul edilmiş oldu⁴⁷⁶. Her şehir, tıpkı sivil bir yöneticiye sahip olduğu gibi, bir de piskoposa sahip olacaktı. Her eyalet, yine tıpkı sivil bir yöneticiye sahip olduğu gibi, dini bir lider olarak bir metropolite sahip olacaktı. Metropolit, eyaletin metropol şehrinin piskoposuydu⁴⁷⁷. Piskoposluk seçimlerine ilişkin düzenleme de buna göre yapıldı. Bu bağlamda, Piskoposluk seçimleri bir eyaletteki tüm piskoposların

⁴⁷⁴ *NPNF* 2. 14, s. 55 (Bir sonraki 7. kanun ise Yaruşalim piskoposuna onur payesi vermiş ve yerleşik geleneklere saygılı olunduğu intibahını uyandırmaya çalışmıştır. Bk. *Aynı eser*, s. 59); Konu hakkında ayrıca bk. Hefe, *Christian Councils*, s. 388-389.

⁴⁷⁵ M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 21; aynı yazar, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 97; Hefe, *Christian Councils*, s. 389-407.

⁴⁷⁶ Hefe, *Christian Councils*, s. 391; Bury, *HLRE* II, s. 64.

⁴⁷⁷ Bury, *HLRE* II, s. 64.

katılımıyla ya da en az 3 piskoposun iştirakiyle gerçekleşecekti. Eyaleti yönetecek olan Metropolit, seçimi veto etme hakkını elinde bulunduracaktı⁴⁷⁸.

Böylece, Hıristiyanlıktaki piskoposluk yapısı Roma İmparatorluğu'nun seküler organizasyonuna dayanan coğrafi yapılanmayı esas aldı. Büyük şehirler, "metropolit" denilen piskoposların ikametgahı olacaktı. Bu metropolit, o eyalet içinde bulunan ve idari-siyasi açıdan daha az önem taşıyan şehirlerdeki piskoposların liderliğine yükseltildi. 325 yılında toplanan İznik Konsili bu durumu ilk defa olarak fiili açıdan organize etti ve yasallaştırdı. Çünkü söz konusu lider piskoposlar için metropolit tabiri ilk defa burada kullanılmıştı⁴⁷⁹.

Söz konusu düzenleme İznik Konsili'nin 4. kanunu ile yasalaştı ve devlet bu düzenleme ile merkezi otoritesini taşraya yayabilmek adına önemli bir fırsat müşahede etti. Buna göre, bir piskopos eyaletteki piskoposların tümü ya da en azından üç tanesi tarafından seçilmeliydi. Şu ya da bu gerekçeyle seçime gelme olanağı bulamayan piskoposların da mektup yoluyla yapılan seçime rızalarını gösermeleri gerekiyordu. Nihayet, bu seçim metropolit tarafından onaylanmak durumundaydı⁴⁸⁰.

Roma devleti, bu düzenleme ile Kilise içinde barışı temin edebilmeyi ülkü edinmiş olmalıydı. Devlet, uzun süredir iç meselelerle kaynaklı Kilise bünyesinde herhangi bir sebeple istenmeyen veya muhalif piskoposların görev almalarını bu yolla engellemek istemişti. Hıristiyan cemaatin yapısı ile politik yapı, bu şekilde biri birlerine uyarlanmıştı. Kilise organizasyonu adım adım piskoposluk, diyakozluk... bölgeleri şeklinde belirlenmişti.

Öte yandan, "kanonik bölge prensibi" uyarınca hiçbir Hıristiyan ruhban kendi uhdesinin dışındaki bir bölgeye müdahale edemeyecek, oradaki problemlere karışamayacaktı. Bu düzenleme bir yönüyle Konsilin 15. kanunuyla hükme bağlanmıştı ve buna göre din adamlarının kendi görev yaptıkları şehirden başka şehirlere atanmaları yasaklanmıştı⁴⁸¹. Roma ülkesinde, bundan önceki dönemlerde piskoposların başka şehirlere atanmaları mümkün olabiliyordu. Örneğin, Nicodemia piskoposu Eusebius daha önce Berytus, Antakya piskoposu Eustathius ise Berhorea piskoposu olarak görev yapmışlardı. İşte, İznik Konsili'nin söz konusu kanunu bu

⁴⁷⁸ Kaçar, "Kilise Konsilleri", s. 13.

⁴⁷⁹ G. R. Evans, "The Church in the Early Christian Centuries: Ecclesiological Consolidation", *The Routledge Companion to the Christian Church*, ed. G. Mannion-L. Mudge, Routledge: New York 2008, s. 40.

⁴⁸⁰ *NPNF* 2. 14, s. 50.

⁴⁸¹ *NPNF* 2. 14, s. 80.

uygulamayı ortadan kaldırmış oldu. Amaçlanan da herhalde farklı şehirlerdeki piskoposlar arasında kutuplaşma yaşanmasına mani olmaktı.

Kilise, böylece, siyasî mekanizmanın koruması altında önemli bir devlet kurumuna dönüşerek idarî açıdan onunla entegre oldu⁴⁸². Devletin gücü, bu vesileyle Kilisenin memurları kanalıyla en ücra köşelerdeki topluluklara kadar ulaşma olanağı buldu. Bunun sağlanması, Hıristiyan ruhbanlar arasındaki hiyerarşiyi belirgin ve keskin bir yapılanmaya uyarlamaktı. İznik Konsili'nin 18. kanunu bu konuyu düzenledi. Buna göre, din adamları arasındaki hiyerarşi sıkı şekilde tanzime çalışıldı. Zira özellikle diyakozların piskopos gibi kendilerinden daha yüksek rütbeli ruhbanlar karşısında kendi yetkileriyle sınırlı kalmak zorunda oldukları hususu karara bağlandı⁴⁸³.

Constantinus dönemi reformasyonu, Roma toplumundaki geleneksel dini otorite anlayışına ağır bir darbe vurarak yeni tür bir yönetici tipi yaratmış oldu. Hıristiyan ruhban olan bu yöneticiler, ailesi dışında bireylerle politik ve sosyal ilişkiler kuran kişiler haline dönüştüler. Hıristiyan ruhbanlar ve kutsal olduğuna inanılan bazı kişiler artık kişilerle ilahlık arasındaki araçlar olmuşlardı ve bu yönleriyle devlet tarafından resmen tanınmışlardı. Kutsal tabir edilen kişiler mucizeler, kehanetler ve asketizm vesilesiyle kişisel statüler elde ederek fakir köylülerin sosyal yaşamlarının yeni efendileri oldular. Hıristiyan piskoposlar ise resmi olarak sorumluluk üstlendiler. Onların otoritesi devlet tarafından resmen tanınmış olan görevlerinden kaynaklanıyordu ve bunlar yerel yöneticilik anlayışının merkezine oturmuşlardı. Bu durum kısa sürede onlara politik güç sağladı. Nitekim bu güç zamanla hayal edilemeyecek noktalara ulaştı. Öyle ki, çeşitli bölgelerdeki piskoposlar Roma ülkesini yöneten imparatorlara bile meydan okuyabilecek kadar nüfuz elde edeceklerdi⁴⁸⁴.

Bununla beraber, bilhassa Kilise hiyerarşisine ilişkin yukarıda sözü edilen hükümler bundan sonraki süreçte imparatorlukta büyük huzursuzluklara yol açacak tartışmaların kökeni oldu. Çünkü Konstantinopolis başta olmak üzere Ekümeniklik imtiyazını ve statüsünü elde etmek hülyasına kapılan diğer birçok Kilise, İznik Konsili'nden sonraki dönemlerde Roma, İskenderiye ve Antakya'yla mücadeleye

⁴⁸² B. Popescu, "Constantine the Great and Christianity", s. 90.

⁴⁸³ *NPNF* 2. 14, s. 88-89.

⁴⁸⁴ T. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 179.

kalkışacak ve bu durum kiliseler arasındaki rekabeti çığırından ıkaracaktır⁴⁸⁵.
Nitekim bu konuyu aşağıda detaylandırmaya çalışacağız.

⁴⁸⁵ Bu konuda bk. Mehmet elik, *Fener Patrikhanesi'nin kumeniklik İddiasının Tarihi Seyri (32-1453)*, İzmir 2000; Bury, *HLRE*, s. 65.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HİRİSİYANLIĞIN İMPARATORLUĞUN RESMÎ DİNİ OLMASI

I. DİNÎ ROTANIN PAGANİZMDEN HİRİSİYANLIĞA EVRİLMESİ

Roma/Bizans imparatoru Theodosius (379-395), Hıristiyanlık inancını devletin resmî dini haline getirmiş olması ve İznik Konsili'nde kabul edilen inanç formülünü yeniden tanımlayarak bütün imparatorluk topraklarında geçerli yegâne Hıristiyanlık formu haline dönüştürmesi gibi gerekçelerle, geleneksel Hıristiyan tarihçiler ve yazarlar tarafından kendisine büyük saygınlık atfedilen bir hükümdardır⁴⁸⁶. Theodosius, bütün bir saltanatı boyunca dinî meselelere öylesine büyük bir ilgi göstermişti ki, bu konuda herhangi bir selefiyle kıyaslanamayacak kadar fazla sayıda yasa neşretmişti. Bu yasaların otuz beşi Hıristiyanlık, Kilise ve ruhbanlar hakkındaydı. Yirmi biri doğrudan Hıristiyan heretiklere ilişkindi. Dördü Hıristiyanlıktan Paganizme geçenleri hedef almıştı. Dokuzu Paganizme yönelikti. Dört yasa Yahudileri söz konusu etmişti. İki yasa ise Hıristiyanların Yahudiler ile ilişkilerini tanzim etmeyi amaçlamıştı⁴⁸⁷. Theodosius'un bu bağlamdaki faaliyetleri, Hıristiyanlık tarihinin en önemli kırılma noktalarından birisi oldu. Diğer bir deyişle, Theodosius Hıristiyanlık inancının tarihsel serüveni ve kaderi açısından Constantinus kadar önemli bir isimdi. Bununla birlikte, aslında Roma devleti Constantinus'tan Theodosius'a kadar geçen yarım asırlık sürede de dinî meselelere ilgisini hiçbir zaman yitirmemişti.

⁴⁸⁶ Örnek olması açısından bk. Marcellinus (Comes), s. 1 (Theodosius'un dindarlığını ve Katolik Kilisesi'ne yaptığı hizmetleri övmekte, onun bu açıdan tüm seleflerini geride bıraktığını öne sürmekte, sonraki hükümdarlardan ise sadece Marcianus'u onunla kıyaslamının mümkün olabileceğini düşünmektedir).

⁴⁸⁷ Philip Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire: The Evidence of the Theodosian Code*, University of Exeter, Basılmamış Tez Çalışması, 2006, s. 163-164.

1. Büyük Constantinus Sonrasında Kilisedeki Hizipleşmenin Siyasal Sistemi Etkilemesi

Constantinus'tan Theodosius'a kadar geçen yaklaşık yarım asırlık süreçte, Roma İmparatorluğu'nun Batı bölgelerinde yaşayan Hıristiyanlar arasında İznik Konsili'nin inanç formülü en popüler Hıristiyanlık yorumu olmuştu. Theodosius da söz konusu bu geleneğe mensup İspanyol kökenli bir hükümdardı⁴⁸⁸. Theodosius tahta çıktığı sırada maiyeti Batı kökenlilerden oluşuyordu. Bu yüzden, Theodosius, bütün bir iktidarı boyunca Doğulu entelektüellerin kontrol altına alınması büyük müşkülât olarak görülen dinî içerikli spekülasyonlarından hiç hoşlanmadı ve bu durumu hem idarî açıdan, hem de dogmatik yönden ciddi bir problem addetti. Bu bağlamda, ilkin, Theodosius'un öncesinde Roma ülkesindeki dinî duruma ve devletin bu konudaki politikalarına değinelim.

Samimî bir Hıristiyan olsa da olmasa da, İmparator Büyük Constantinus Roma devleti ile Hıristiyan Kilisesi arasında ittifak arayışına kalkışırken, yeni, disipline edilmiş ve enerjik bir inancın birleşik imparatorluk idealini destekleyebileceğini umut etmişti. Fakat yanıldı⁴⁸⁹. Zira Constantinus'un ölümüyle birlikte, Roma devletinin Kilise siyaseti tereddüt ve kararsızlıklarla dolu karmaşık bir sürece girdi.

Büyük Constantinus'un yaşamı sırasında, oğullarından II. Constantinus 317 yılında, II. Constantius 324 yılında, Constans ise 333 yılında Caesar ilan edilmişlerdi⁴⁹⁰. Constantinus'un ölümüyle birlikte sözü geçen üç oğlu imparatorluk yönetimini müştereken tevarüs etmeye başladılar. Ülkenin Batı topraklarındaki Galia, Britannia ve Hispania eyaletlerinde yönetimi üstlenen en büyük kardeş II. Constantinus, İtalia, Afrika ve Illyricum bölgesinde hüküm sürmekte olan en küçük kardeşi Constans'ın koruyuculuğunu üstlendiği iddiasındaydı. İki kardeş arasında, II.

⁴⁸⁸ Marcellinus (Comes), s. 1; Zosimus, iv. 24. 4; Zonaras, xiii. 17, s. 183; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vii. 2; Philostorgius, *Hist. Eccl.*, ix. 17.

⁴⁸⁹ Stephen Williams-Gerard Friell, *Theodosius: The Empire at Bay*, Yale University Press 1994, s. 10.

⁴⁹⁰ Bk. Eusebius, *VC*, iv. 40; Zosimus, ii. 35. 1; Agapius, ii. 1, s. 109; John Nikiu, s. 69; Malalas, 13. 15-6, s. 177; Aurelius Victor, 41, s. 50 (Aurelius tarih vermez). (Constantinus'un sözü geçenler dışında evvelki bölümde adı bir iki kez zikrettiğimiz Crispus adında bir oğlu daha vardı. Crispus, Constantinus'un ilk eşinden doğmuştu ve üzerine atfedilen bir suçlama sebebiyle bizzat imparatorun emri gereğinde öldürülmüştü. II. Constantinus, Constans ve II. Constantius, Constantinus'un ikinci eşi Fausta'dan doğmuşlardır).

Constantinus'un bu iddiasından kaynaklanan toprak mücadelesi yüzünden bir savaş yapıldı ve savaşı kaybeden II. Constantinus maktul düştü (340)⁴⁹¹.

Biri birleriyle savaşan bu iki imparator, takip edilmesi gereken dinî politika konusunda büyük oranda paralel görüşler taşımışlardı. Zira Hıristiyanlık dinine mensup her iki hükümdar da İznik Konsili yanlısı ruhbanlara destek verdikleri intibai bırakmışlardır. Örneğin, II. Constantinus, babası Büyük Constantinus zamanında sürgüne gönderilen Ariusçuluk karşıtı bazı piskoposların affedilerek görevlerine dönmelerini sağlamıştı. Bu sırada ülkedeki İznik yanlısı grubun liderliğini yapmakta olan İskenderiye patriği Athanasius da görevine dönmüştü⁴⁹². Ağabeyinin ölümüyle sonuçlanan savaşın ardından imparatorluğun Batı topraklarını tek başına uhdesi altına alan Constans, yönettiği eyaletlerdeki dinî siyaseti değiştirmede. Constans, tahtta kaldığı 337-350 yılları arasında ülkenin Batısında İznikçi ülküyü destekledi ve bu görüşün liderlerini korudu⁴⁹³.

Buna karşın, İznik Konsili'nden bir süre sonra ülkenin özellikle Doğu bölgelerindeki dinî hassasiyeti kavrayarak Ariusçulara karşı daha ılımlı bir politika takip etmeye başlayan Büyük Constantinus'un bu tutumu, ortanca oğlu II. Constantius'un şahsiyetinde dirayetli bir takipçi buldu. II. Constantius, Ariusçu ruhbanlara destek vermeyi esas alan bir dinî siyaset benimsemişti⁴⁹⁴. Çünkü babasının ardından ülkenin Doğu bölümünü o yönetiyordu ve Batının aksine Doğuda Ariusçuluğun ne denli geniş kitleler arasında kökleşip desteklendiğini gayet iyi biliyordu. Nitekim Ariusçuluk karşıtı cephenin lideri Athanasius, 339 yılında II. Constantius tarafından sürgün edilmek istenince kaçarak Roma'ya sığınmıştı⁴⁹⁵.

Görüldüğü gibi, Büyük Constantinus'un arkasında bıraktığı Roma yönetimi artık Kilise meseleleri üzerinde müdahil bir konumdaydı ve başa geçen imparatorlar büyük oranda yönettikleri bölgelerin politik şartlara ve belki nispeten kendi kişisel tasarruflarına göre taraflarını belli ediyorlardı. Constantinus'tan sonraki dönemde,

⁴⁹¹ Eutropius, x. 9; Aurelius Victor, 41, s. 52; Zosimus, ii. 39. 2 (ii. 41. 1'de II. Constantinus ile Constans arasındaki anlaşmazlığın İtalia ve Afrika Kartacası üzerine olduğunu belirtmekte ve iki imparator kardeşin savaşına değinmektedir); Theophanes, s. 55-56 (=AM 5829=AD 336-337); 58 (=AM5831=AD 338/339); *Chronicon Paschale*, s. 21; John Nikiu, s. 70; Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 5; Sozomen, *Hist. Eccl.*, iii. 2; Zonaras, xiii. 5, s. 158.

⁴⁹² Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 3; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, iii. 2; Hanson, *Christian Doctrine*, s. 265 (II. Constantinus'un bu hususta yazdığı mektubu 17 Haziran 337 tarihine atfetmektedir. Athanasius, 23 Kasım 337'de görevine dönmüştü); Kaçar, *Hristiyanlık*, s. 91.

⁴⁹³ Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 238.

⁴⁹⁴ Zonaras, xiii. 11, s. 171-172; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, iii. 18; Theodoret, *Hist. Eccl.*, ii. 2, Malalas, 13. 17; Agapius, ii, 1, s. 112; Theophanes, s. 54-55 (=AM 5828=AD 335/6); John Nikiu, s. 70; Bar Ebroyo, *Farac I*, s. 136.

⁴⁹⁵ Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 11 (Athanasius'un kaçışını askerî birliklere bağlamaktadır).

Constans ile II. Constantinus Batı'da İznik yanlısı ruhbanları, II. Constantius ise Doğu'da Ariusçu din adamlarını desteklemişlerdi. Bu olgu, ülkenin Batı ve Doğu kısımları arasındaki politik karşıtlığı kimi zaman besliyor, kimi zaman ise ondan besleniyordu. Kısacası, Batıda ve Doğuda takip edilen dinî siyasetlerin farklı olması, devletin iki bölümünü bazen karşı karşıya getirmişti. Örneğin, Constans, 342-3 yılında Serdika'da, evvelce Tyre Konsili'nde azledilen dönemin en önemli dinî figürlerinden Athanasius meselesi üzerine bir Konsil toplamış ve hiçbir Ariusçu ruhbanın katılmadığı bu Konsil vasıtasıyla görevini Athanasius'a iade etmeyi başarmıştı⁴⁹⁶. Ancak bu başarı, aslında Constans'ın Doğu hükümdarı II. Constantius'u savaş ile tehdit etmesinden sonra elde edilebilmişti⁴⁹⁷. Ne var ki, Doğu'da başka türlü bir dinî hassasiyet bulunması yüzünden bu Konsil gerçek bir barış sağlamaktan uzak kalmıştı. Henüz Konsil toplandığı sırada, Athanasius'un görevine döneceğini anlayarak Serdika'yı terk eden Arius yanlısı Doğulu piskoposlar, aynı anda Adrianople'de (Edirne) alternatif bir Konsil toplamışlar ve Athanasius ile diğer İznikçi ruhbanların azledilmelerini onaylamışlardı. Bunun sonrasında ise karşılıklı aforozlaşmalar kol gezmişti⁴⁹⁸. Nitekim Serdika Konsili'ne rıza göstermesine rağmen II. Constantius da kısa süre sonra Athanasius'un azlini onaylayan Doğulu piskoposları tasdik etmiş, bu yüzden Athanasius'a yeniden sürgün yolu gözükmişti.

Böylece, Hıristiyan din adamları, Kiliseyi resmî olarak tanıyan Büyük Constantinus'un ölmesinden çok kısa bir süre sonra politik figürlere dönüşmüşler, Roma devletinin seküler yöneticileri ise Hıristiyanlığın tehlikelerle dolu teoloji deryasına fazlasıyla bulaşmaya başlamışlardı. Devlet ile Kilise, din adamları ile seküler yöneticiler, bundan sonra biri birlerinden hiçbir zaman kopamayacakları bir ortaklığa ister istemez girmişlerdi.

Constans, 350 yılında isyankâr General Magnentius tarafından öldürüldü⁴⁹⁹. Bu durum, Athanasius'un şahsiyetinde İznik Konsili yanlısı din adamlarının siyasi

⁴⁹⁶ Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 20.

⁴⁹⁷ T. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 165.

⁴⁹⁸ Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 22-23; Genel olarak bk. W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 55.

⁴⁹⁹ Aurelius Victor, 41, s. 52; Zosimus, ii, 42, 1-5; Eutropius, x. 9; Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 25, 28, 32; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, iv. 1; John Nikiu, s. 71; Philostorgius, iii. 22; Agapius, ii. 1, s. 116; Theophanes, s. 72 (=AM 5849=AD 356/7); *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 4, s. 268; *Chronicon Paschale*, s. 26; Zonaras, xiii. 5-6, s. 158-161.

dayanaktan yoksun kaldıkları manasına geliyordu⁵⁰⁰. Magnentius da 351 yılında cereyan eden Mursa Savaşı'nda Doğu hükümdarı II. Constantius'a yenilerek intihar etti⁵⁰¹. Böylece, Roma imparatorluğunun alabildiğine geniş arazisi tek başına II. Constantius'un yönetimi altında birleşti.

II. Constantius, iktidarının bundan sonraki döneminde de Ariuşçu ruhbanları destekleyen dinî siyasetini sürdürdü. Ancak bu siyaset, imparatorun fanatik bir mezhep taassubu benimsemesinden çok, tıpkı babasının yapmaya çalıştığı gibi, Ariuşçu tartışmaları kabul edilebilir bir çözüme kavuşturabilme gayretinden kaynaklanmıştı⁵⁰². Nitekim 350'li yıllarda birbiri ardınca toplanan Konsillerin temel amacı farklı teolojik gruplar arasında uzlaşma sağlamaktı⁵⁰³.

Bunun yanı sıra, II. Constantius'un dikkatini Hıristiyanlık konusuna yönlendiren daha tali bir takım sebepler de mevcut olmalıdır. Teolojik açıdan, şayet Hıristiyanlık Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olan imparator ile birlikte devletin kurtuluşuna ve güvenliğine yardım edecek idiyse, Hıristiyanların Tanrı'nın doğası hakkında bir anlaşma yapmaları tabii olarak imparatorun beklentisiydi. Nitekim Athanasius başta olmak üzere İznik Konsili yanlısı grubun ezilerek çeşitli Konsiller vasıtasıyla Ariuşçu görüşün Roma topraklarında Ortodoks ilan edilmesi⁵⁰⁴ biraz da bu gayeye yönelik bir teşebbüstü. Zira evvelce de belirtildiği gibi, ülkenin Doğusunda Ariuşçuluk rakibine oranla çok daha güçlüydü. Politik/idarî açıdan bakıldığında ise, Kilise ile ruhbanlar kısa sürede büyük miktarda sermaye biriktirmişlerdi. Onlar, Büyük Constantinus'un onlara sunduğu vergi imtiyazı hakkının tadını çıkarıyorlardı. Kilise ve din adamları bu durumun bir sonucu olarak birçok bölgede büyük nüfuz elde etmişlerdi. Hatta onların güç ve nüfuzlarını ülkenin seküler mahallî yöneticileriyle mukayese etmek mümkündü. İşte II. Constantius, Hıristiyanlığa ve Kiliseye meselenin biraz da bu yönünü ön plana alarak yaklaştı. İmparator, devletin Kilise yüzünden uğradığı vergi kaybını nispeten azaltabilmek amacıyla Kilise bünyesinde gerçekten görev yapanların özellikle tespitine çalıştı⁵⁰⁵.

⁵⁰⁰ N. Lenski, *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A. D.*, Berkeley: University of California Press, 2002, s. 235; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 238; Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 121 vd.

⁵⁰¹ Eutropius, x. 11-12; Zosimus, ii. 44. 1 – ii. 54. 2; Aurelius Victor, 41, s. 52; Zonaras, xiii. 8-9, s. 164-166; Theophanes, s. 72-73 (=AM 5849=AD 356-7); *Chronicon Paschale*, s. 31-32; Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 25, 28, 32; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, iv. 7; John Nikiu, s. 71; Agapius, ii. 2, s. 116.

⁵⁰² Hanson, *Christian Doctrine*, s. 318-325.

⁵⁰³ N. Lenski, *Failure of Empire*, s. 235.

⁵⁰⁴ Ostrogorsky, *Bizans*, s. 45; Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 94.

⁵⁰⁵ R. Malcolm Errington, *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, North Carolina Press 2006, s. 171.

Bu durum, Roma ülkesinde Büyük Constantinus sonrası dönemde devletin Kiliseye bahsettiği büyük olanakları suiistimal etmeye çalışan kimselerin bulunduğu göstermektedir.

Daha da önemlisi, II. Constantius, yine tıpkı babası gibi Kilise üzerinde hakimiyet tesis etmeye çalışan bir politik şahsiyetti. Onun amacı, devletin her açıdan Hıristiyanlığın dini kurumu üzerinde tam bir hakimiyet tesis etmesiydi. Onun bu beklentisi, kendisini pek çok kez politik açıdan Constantinus döneminden beri güçlenmekte olan Hıristiyan din adamları ile karşı karşıya getirmişti. Zira Hıristiyan ruhbanlar Kilise üzerinde kendi egemenliklerini sürdürmek hülyasına sahiptiler. Örneğin, Cordoba piskoposu Hosius, Kilisenin bağımsızlığına saygı göstermesi ve bu konuda kardeşi Constans gibi davranması için II. Constantius'a şu sözlerle yalvarmıştı:

“Zorbalığı durdurun ve bizlere emirler yazıp yollamayın. Sürgündekileri (din adamlarını) bağışlayın, ta ki daha büyük çaplı şiddete başvurmazlar. Çünkü onları şiddet kullanmakla suçluyorsunuz. (Kilisenin iç işlerine karışmak gibi) bu tür bir davranış Constans tarafından gösterilmiş miydi? O, hangi piskoposu sürgüne yollamıştı? O, ne zaman kilise kararlarına müdahil olmuştu? Onun hangi yerel yöneticisi insanlardan herhangi birisinin kınanmasını onaylamıştı?

Size yalvarırım, durun, ölümlü bir insan olduğunuzu hatırlayın. Kıyamet gününü anımsayarak kendinizi o gün için hazır tutun. Kilise içi meselelere zorla karışmayın, bu meseleler hakkında bize tavsiye vermeyin, aksine bu konularda bizden bilgi edinin. Tanrı size krallık verdi, ancak kiliseye dair konuları da bize emanet etti. Sizin imparatorluk statünüzü çalmaya çalışan bir adam nasıl ki sizi oraya yerleştiren Tanrı'ya karşı gelmiş olursa, siz de aynı şekilde kilise meselelerini kontrolünüze alırken suç işleyip günahkar olmaktan korkun. Caesar'ın hakkı Caesar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya diye yazılmıştır (Mt. 22. 21). Bu yüzden, ne biz piskoposlar dünyayı

yönetme hakkını kendimizde görelim, ne de siz imparator olarak kilise konularından kendinize vazife çıkarın⁵⁰⁶.”

Constantinus sonrası dönemde Roma yönetiminin Kilise bünyesinde kesin barışı sağlamaya ve bu kurum üzerinde egemenlik tesis etmeye yönelik çabaları özellikle 341 yılında toplanan Antakya Konsili ve bu Konsilde ortaya konulan bazı kanunlar vesilesiyle ortaya çıkmıştır. Burada kabul edilen kanunlar, artık aynı zamanda devletin de birer görevlisi haline dönüşen Hıristiyan ruhbanlar arasındaki hiyerarşiyi ve işbölümünü düzenlemeyi öngörmüş, bu sayede Kilise içindeki muhalif ve ayrılıkçı din adamlarını doğrudan Kiliseden ihraç etmeye yönelik tedbirleri yürürlüğe koymuştu. Söz konusu düzenlemelerin asıl amacı ise devletin merkezi otoritesini hem Kilise hem de Kilise üzerinden toplum üzerinde yaygınlaştırmaktı. Zira yüksek rütbeli daha az sayıdaki Hıristiyan din adamını kontrol eden devlet, bu sayede bu din adamlarına kesin bir hiyerarşik yapılanma altında tabi olan çok sayıdaki daha düşük rütbeli din adamını kontrol etmiş olacaktı. Bu olgu ise şüphesiz söz konusu ruhbanların yetki alanında bulunan toplumun kontrol altına alınması manasına gelecekti.

Bu çerçevede, Antakya Konsili'nin 4. kanunu, bir Konsil tarafından azledilen bir piskoposun bu Konsil kararını hiçe sayıp görevine devam etmeye cüret göstermesi halinde geri dönüş şansını yitireceğini öngörmüştü⁵⁰⁷. Benzer şekilde, kendi piskoposunu hiçe sayıp ondan ayrılarak başka bir yerde görev yapmaya çalışan daha düşük seviyeli din adamlarının piskoposları tarafından üç kez çağrılmalarına rağmen dönüp itaat etmemeleri durumunda azledilecekleri ve tüm dönüş umutlarını yitirecekleri Konsilin 5. kanunu ile hüküm altına alınmıştı⁵⁰⁸.

Görüldüğü gibi, Antakya Konsili Hıristiyan ruhbanlar arasındaki dini hiyerarşiye büyük önem vermiş, tüm din adamlarından da buna riyeti kesin şekilde talep etmişti. Nitekim 9. kanuna göre, ülke çapında tüm piskoposlar buldukları eyaletteki metropolitin görüşleriyle bağlı olacaklardı ve onun izni ve bilgisi olmaksızın yetkilerini aşıp hiçbir işe kalkışmayacaklardı⁵⁰⁹. 10. kanun uyarınca ise diyakozlar kabilinden daha düşük rütbeli din adamları piskopos olmaksızın yetki

⁵⁰⁶ T. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 175.

⁵⁰⁷ *NPNF* 2. 14, s. 180.

⁵⁰⁸ *NPNF* 2. 14, s. 181.

⁵⁰⁹ *NPNF* 2. 14, s. 185.

alanlarına girmeyen işleri yapamayacaklardı. Buna kalkışanlar azledileceklerdi⁵¹⁰. Bu bağlamda, örneğin eyaletteki metropolitin izni ve rızası olmaksızın kendi kararı ile imparatora giden bir piskoposun ya da başka bir din görevlisinin hem cemaatten dışlanacağı, hem de makam ve itibarından azledileceği 11. kanunla yaptırıma bağlanmıştı⁵¹¹.

Antakya Konsili, hiyerarşi kadar işbölümü meselesine de büyük önem atfetmişti. Burada öncelikli amaç, çeşitli şehirlerdeki Hıristiyan din adamlarının yetki meselesi yüzünden biri birleriyle ters düşmelerini önlemektir. Konsilin 6. kanununa göre, kendi piskoposu tarafından aforoz edilen birisi, yine kendi piskoposu tarafından affedilene kadar başka bir piskopos tarafından kabul edilmemeliydi⁵¹². Piskoposların kendi görev bölgelerini terk edip başka bölgelerin işlerine karışmaları ise kesin bir dille yasaklanmıştı. Zira 13. kanun uyarınca, davet olmaksızın başka bir eyalete gidip orada atamalar yapan ve yönetim işlerine karışan bir piskopos azledilecekti, yetki alanının dışındaki bölgede yaptığı işler ise kendiliğinden hükümsüzdü⁵¹³. Paralel bir şekilde, 14. kanuna göre, herhangi bir Konsil kararı ya da Metropolit Konsili olmaksızın boş bir Kilisenin piskoposluğunu üstlenmeye çalışan birisi azledilecekti⁵¹⁴.

Buna rağmen, Roma devleti ilk defa olarak II. Constantius zamanında dinî hadiseleri, yani Kilise kurumunu kontrol etme noktasında yetersiz kaldığını fark etti. İznik Konsili'nden beri özellikle Doğu Kiliseleri kaynıyorlardı ve Konstantinopolis Kilisesinin apostolik geleneğe sahip bulunmamasından kaynaklanan yetki yetersizliği yüzünden II. Constantius Doğu'daki bu durumu başkentinden istediği gibi kontrol altına alamıyordu. Nitekim Konstantinopolis'in bu eksikliği/problemi, ilerleyen dönemde Theodosius tarafından çözülmeye çalışılacaktır. II. Constantius ise teolojik ve politik meselelerde yetkinliğini kanıtlamış bir Arianusçu olan Nicomedia piskoposu Eusebius'u 338 yılında Konstantinopolis'e atayarak başkentini eksikliğini bir ölçüde kapatmaya çalışmıştı⁵¹⁵. Buna karşın, 355 yılında toplanan Milan Konsili örneğinde

⁵¹⁰ *NPNF 2. 14, s. 187.*

⁵¹¹ *NPNF 2. 14, s. 187.*

⁵¹² *NPNF 2. 14, s. 182.*

⁵¹³ *NPNF 2. 14, s. 188.*

⁵¹⁴ *NPNF 2. 14, s. 190.*

⁵¹⁵ Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 92.

görüldüğü gibi, Hıristiyan din adamlarının teolojik kutuplaşmaları bundan sonra da tüm şiddetiyle devam etmişti⁵¹⁶.

Devlet ile Kilisenin entegrasyonu açısından bakıldığında II. Constantius'un iktidarı başka bazı açılardan da oldukça önemli bir dönemdi. Büyük Constantinus'un başlattığı Hıristiyanlık yanlısı politikalar, II. Constantius döneminde pekiştirilmişti. Constantius yüksek dereceli memurluklara Hıristiyanları atamaya dikkat gösterdi. Örneğin konsüllük ve *praetorian prefect*lik görevleri için bu dönemde Hıristiyanlar paganlara tercih edilmişlerdi. Öyle ki, Constantius'un iktidarı sırasında ülkenin Batı yakasında sadece sıradan pagan konsüller bazı memurlukları ellerinde tutabilmişlerdi ve onların da çoğu 350 yılından önce Constans tarafından atanmışlardı. Doğuda ise 350'li yılların sonlarında sadece bir tane Pagan *praetorian prefect* olarak atanmıştı. Bu arada, Constantius söz konusu atamaları yaparken Hıristiyanlar arasında da kendi teolojik görüşlerine yakın olan kimseleri tercih etmişti⁵¹⁷.

İmparator Constantius, 356 yılında neşrettiği bir fermanla tüm Pagan tapınaklarının kapatılmasını ve Pagan gelenek ve uygulamalarının yasaklanmasını emretti⁵¹⁸. Gerçi Roma devleti bu emrin uygulanması noktasında çok da ısrarcı olmadı. Ancak bu gibi kararlar Devletin bundan sonra ve özellikle Theodosius zamanında daha da belirginleşecek olan Hıristiyanlık yanlısı tutumunun habercisiydi. Nitekim II. Constantius döneminde sürdürülen Hıristiyanlaştırma siyaseti sayesinde bir sonraki imparator Iulianus'un Paganizmi yeniden ihya etme teşebbüsü henüz başlamadan başarısızlığa mahkûm edilmişti⁵¹⁹.

2. Devletin Paganizme Geri Dönüş Teşebbüsü

II. Constantius, Constantinus hanedanının son üyesi Iulianus'u 355 yılında Sezarlığa atamıştı⁵²⁰. Ancak Iulianus'un yönetimindeki ordu, 361 yılında Galia'da onu Augustus ilan etti. Bunun üzerine, ordusuyla birlikte Iulianus'un üzerine

⁵¹⁶ Sozomenus, *Hist. Eccl.*, iv. 9; Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 36; John Nikiu, s. 71; *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 4, s. 273; Theophanes, s. 68 (=AM 5843=AD 350/351).

⁵¹⁷ T. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 167.

⁵¹⁸ W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 57.

⁵¹⁹ Theophanes, s. 65 (=AM 5840=AD 347/348) (Theophanes, Constantius zamanında Hıristiyanlığı kabul eden Paganlara atıfta bulunmaktadır); Genel olarak bk. Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 95-98 (Yazar, Ariuşçuluk karşıtı olmaları ve Athanasius'un çizdiği portreyi esas almaları sebebiyle kilise tarihçilerinin Constantius'u Ariuşçuluğun ihyası için tek sebep gibi gösterdiklerini belirtmekte, buna mukabil Constantius'un arayışlarının Ariuşçuluğa destek vermek kadar uzlaşa arayışı şeklinde de adlandırılması gerektiğini düşünmektedir).

⁵²⁰ Eutropius, x. 14; Zosimus, iii. 1. 2; Malalas, 13. 17; *Chronicon Paschale*, s. 32; Zonaras, xiii. 10, s. 168; Aurelius Victor, 42, s. 53.

yürüyen II. Constantius Tarsus yakınlarında hastalanarak öldü ve Iulianus savaşa gerek kalmaksızın yirmi dokuz yaşında Roma imparatoru oldu⁵²¹. Iulianus, Roma imparatorluğu tarihinin son Putperest hükümdarıydı⁵²². İmparator, hızla yayılmakta olan ve devlet kademesine fazlasıyla sirayet eden Hıristiyanlığa, Hıristiyanların ülkenin her tarafını saran dinî çekişmelerine ve Kiliseler arasındaki mücadelelere karşı Putperest karakterli bir reaksiyon göstererek bazı tedbirler aldı⁵²³.

Iulianus tarafından takip edilen dinî siyaset başlıca iki noktada belirmişti. İlki, imparator açıkça Roma'nın geleneksel Pagan inancını destekledi. Çünkü Romalıların hızla Hıristiyanlaştıklarını gören imparator bunu frenlemek istiyordu. Bu yüzden, 324 yılından beri uygulanan Pagan geleneklerine ait yasağı kaldırdı; kurban geleneğini yeniden başlattı ve yeni tapınaklar açtı⁵²⁴. Constantinus ve oğullarının Kiliseye bahsettiği imtiyazlar kaldırıldı⁵²⁵. Iulianus, Hıristiyan bilim adamlarını okullardan kovarak Paganizme dayanak teşkil edeceği düşünülen felsefe grubu derslere ağırlık verirdi. İmparatorun amacı, felsefe yoluyla özellikle yeni nesilleri Paganizme yönlendirmektir⁵²⁶.

⁵²¹ Zosimus, iii. 8. 3; iii. 9. 2-3; iii. 11. 2 (Iulianus'un batıda barbarlar karşısında elde ettiği başarıları kıskanan Constantius'u haksız, iktidarı boyunca Putperestlik ağırlıklı bir dinî siyaset izleyecek olan Iulianus'u ise haklı göstermeye yönelik bir anlatım sunmaktadır. Zosimus'un Putperest bir tarihçi olduğu hatırlanmalıdır); Ammianus Marcellinus, xxi. 1-16; xxii. 1-3; Malalas, 13. 17, (Iulianus'un isyanına ilişkin herhangi bir bildirimde bulunmamıştır); Eutropius, x. 15 (Eutropius, Constantius'un da tıpkı babası gibi ölümüyle birlikte tanrılar arasına kaydedildiğini öne sürmektedir); John Nikiu, s. 31-36; Theophanes, s. 76 (=AM 5852=AD 359-60); Agapius, ii. 1, s. 122; Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 47, iii. 1; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, v. 1; Philostorgius, vi. 5; Theodoret, *Hist. Eccl.*, iii. 1; Bar Ebroyo, *Farac I*, s. 136; *Chronicon Paschale*, s. 36; Zonaras, xiii. 10-11, s. 169-171; Krş. W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 59 (Treadgold, Iulianus'un siyasî hareketinin tam bir isyan sayılmayacağını düşünmektedir. Çünkü Iulianus Constantius'tan tüm imparatorluğu istememiş, kendisinin Batı Augustusu olarak tanınmasını talep etmişti. Constantius'un ise Iulianus'a Sezarlığı haricinde vereceği başka bir unvan yoktu).

⁵²² Zosimus, iii. 9. 6; iii. 11. 2 (Putperest hükümdar Iulianus'a bazı *vision*lar nispet etmektedir); Eutropius, x. 16 (Iulianus'un Grek kültür ve literatürü hakkındaki bilgisinden söz etmektedir); Malalas, 13. 18 (Seleflerinin Hıristiyanlık itikadını terk edip Paganizme dönüş yaptığı için Iulianus'a "dönek" unvanı verildiğini belirtmektedir); *Chronicon Paschale*, s. 36-37 (Iulianus'un Paganizmi ihya etmek amaçlı bazı buyruklarına değinmektedir); Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 1 (Iulianus'un önceleri Hıristiyan olmasına rağmen sonradan Paganizme geçtiğini iddia etmektedir); Ayrıca bk. Theophanes, s. 76 (=AM 5853=AD 560/561); Zonaras, xiii. 12, s. 173.

⁵²³ M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 22; Ostrogorsky, *Bizans*, s. 46.

⁵²⁴ Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 1; Philostorgius, vii. 1; Genel olarak krş. W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 60; T. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 177.

⁵²⁵ T. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 177 (Barnes, Iulianus'un haleflerinin bu dönemde kaldırılan Kilise imtiyazlarını bir daha asla eskisi gibi tanzim etmediklerini belirtmektedir. Barnes, bu görüşü için Kilise tarihçisi Theodoret'in Iovianus döneminde Hıristiyanların finansal imtiyazlarının ancak 1/3 oranında eski şekline avdet ettirdiği yönündeki kaydını kanıt göstermektedir. Bu takdirde, Kilisenin Iulianus öncesinde Iulianus sonrasına nazaran daha büyük imtiyazlara sahip bulunduğu hükmetmek gerekir).

⁵²⁶ Genel olarak bk. Mehmet Çelik-Şükran Yaşar, "İmparator Iulianus ve Paganizmi Yeniden Diriltme Teşebbüsü", *Prof Dr. Işın Demirkent Anısına*, Globus Dünya, İstanbul 2008.

Iulianus'un İran seferi sırasında Antakya'da bulunduğu sıradaki faaliyetleri Hıristiyan kaynaklarınca hatırlanmaktadır. Hıristiyan tarihçi Malalas, Iulianus'un Antakya'da Zeus için, Daphne'de ise Apollo için kurban katliamı yaptığını öne sürmüştü⁵²⁷. Hatta Iulianus, rivayete göre, izlemiş olduğu Paganizm yanlısı tutuma kızan Hıristiyan halkın tepkisi yüzünden Antakya'da bulunduğu süre içinde pek hoş vakit geçirememişti⁵²⁸. Ayrıca, bir süredir sindirilmeye çalışılan Paganlar da Iulianus'tan yüz bularak Hıristiyanlara karşı bazı aşırılıklara kalkışmışlardı⁵²⁹.

Iulianus'un dinî siyasetinde ikinci önemli nokta, Constantius tarafından sürgüne gönderilen İznik Konsili yanlısı Hıristiyan din adamlarının affedilerek geri çağrılmaları oldu⁵³⁰. Bu gelişme, Hıristiyan cemaatlerin bünyesindeki kargaşayı arttırdı ve Kiliselerdeki Ariusçu-İznikçi çekişmelerini tırmandırdı. Anlaşıldığı kadarıyla, Iulianus'un İznik taraftarlarını affederken güttüğü niyet tam olarak buydu. Çünkü teolojik tartışmaların boyutunun büyüdüğü yerlerde sivil otoriteler işe el attılar –ki belki de Iulianus bu şekilde Hıristiyanlığın değil, fakat devletin son çare olduğunu kanıtlamak istemişti⁵³¹.

Bununla birlikte, Constantinus'tan beri yükselişini büyük bir ivmeyle sürdüren Hıristiyanlık dini Iulianus'un sözü geçen karşıt politikasından büyük bir hasar almadan kurtuldu. İlk, her ne kadar yer yer Hıristiyanlara saldıran Paganlara mani olmak konusunda pek ısrarcı davranmadığı söylene de, Iulianus aslında Hıristiyanlara zulüm yapılması için bizzat geniş çaplı bir kovuşturma başlatmadı⁵³². Dolayısıyla, Iulianus'un öncelikli hedefi Hıristiyanlık dinini yok etmekten ziyade kadim Pagan geleneklerini yüceltmek ve özellikle yönetim tabakasındaki Hıristiyanlık etkisini ortadan kaldırmaktı. Zaten Iulianus geçmişte yapılan bazı takibatların Hıristiyanlara yaradığını düşünüyordu. İkincisi, İmparator Iulianus oldukça kısa süren bir iktidarın ardından, 363 yılı ilkbaharında, İran seferinde

⁵²⁷ Malalas, 13. 19.

⁵²⁸ Zonaras, xiii. 12, s. 174; Theophanes, s. 79-80 (=AM 5854=AD 361/362); Malalas, 13. 19.

⁵²⁹ *Chronicon Paschale*, s. 37-38; Philostorgius, vii. 1; Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 2, 13; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, v. 7; Theophanes, s. 76-77 (=AM 5853=AD 560/561).

⁵³⁰ Philostorgius, *Hist. Eccl.*, vii. 4; *Chronicon Paschale*, s. 38; Ammianus Marcellinus, xxii. 5. 3-4; Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 5; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, v. 5; Theophanes, s. 76 (=AM 5853=AD 560/561).

⁵³¹ R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 173.

⁵³² Pagan tarihçi Eutropius (x. 16), Iulianus'un Hıristiyanlık inancına karşı cephe aldığını belirtmekte, fakat onun kan dökmekten sakındığını bilhassa vurgulamaktadır. Genel olarak bk. W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 60.

bulunduğu sırada aldığı bir mızrak darbesi sebebiyle öldü⁵³³. Bu yüzden, Roma yönetiminin Pagan geleneklerini ihya etmeye yönelik bu son teşebbüsü ancak çok kısa süreli bir hamle olarak tarihe geçmiştir.

Iulianus'un ölümü, Hıristiyan tarihçiler tarafından Pagan inancına mensubiyeti yüzünden ilahî gazaba yorulmuştur⁵³⁴. Iulianus'un ölümü üzerine, cephede bulunan muhafız alayı komutanı imparatorluk tacını Iovianus'a verdi ve onu yeni imparator ilan etti⁵³⁵.

3. Devletin Dinî Açıdan Tercihi: Hıristiyanlık

Roma imparatorluğu, Iovianus'un şahsiyetinde, II. Constantius gibi Arius yanlılarını destekleyen ve Iovianus kabilinden Putperest geleneklerini ihya etmeye çalışan imparatorların ardından bir kez daha Hıristiyan, fakat mezhep taassubu yönünden hiç de fanatik olmadığı anlaşılan bir hükümdarla karşılaşmış oldu⁵³⁶. Ancak Hıristiyan din adamları, Hıristiyanlık dininin devlet tarafından resmen tanınıp himaye altına alınmasından itibaren henüz kısa bir zaman dilimi geçmiş olmasına rağmen, siyasî iktidarın kendileri için taşıdığı büyük önemi gerçek manasıyla idrak etmiş durumdaydılar. Bu yüzden, Iovianus'un dinî meselelerden arınması pek mümkün gibi gözüküyordu. Nitekim yeni imparator, daha İran seferinden döndüğü bir sırada ve Roma hudutlarına ayak basar basmaz, din adamlarının kendisine yolladığı mektupları almaya başladı. Ardından, Iulianus'u kendisine şikâyet eden, fakat aslında muhtemelen kendi teolojik yaklaşımlarına destek arayan ruhbanları

⁵³³ Ammianus Marcellinus, xxv. 3. 23; Eutropius, x. 16; *Chronicon Paschale*, s. 41; Malalas, 13. 23; Zosimus, iii. 29. 1 (Mızrak değil, kılıç yaralanmasından söz etmektedir); Eutropius, x. 16; *Chronique de Michel le Syrien*, i.vii. 7, s. 281-282; Theophanes, s. 82 (=AM 5855=AD 362-3); John Nikiu, s. 78-9; Agapius, ii. 1, s. 125-126; *Chronicle of Joshua the Stylite*, s. 7; *Chronicle of Edessa*, 26; Theodoret, *Hist. Eccl.*, iii. 20; Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 21; Zonaras, xiii. 13, s. 176-177; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vi. 1.

⁵³⁴ Birçok örnek arasından bk. Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vi. 2; Malalas, 13. 19 (Iulianus'un henüz İran seferine çıkmadan rüyasında karşılaşacağı kaderin kendisine ifşa edildiğini öne sürer); 13. 23 (İlahî gazaba uğradığının Iulianus tarafından da –ölüm döşeginde- itiraf edildiğini öne sürer); *Chronicon Paschale*, s. 41 (Konuya ilişkin Malalas'a paralel iddialar öne sürer); Theophanes, s. 82 (=AM 5855=AD 362/363) (Iulianus'un ölümüne ilişkin ilahî gazap iddiasını tekrarlar); Zonaras, xiii. 13, s. 176-177 (aynı iddiadadır).

⁵³⁵ Ammianus Marcellinus, xxv. 5. 4; Zosimus, iii. 30. 1; Eutropius, x. 17; ; Zonaras, xiii. 14, s. 178; Theophanes, s. 84 (=AM 5856=AD 363/4); Malalas, 13. 24; John Nikiu, s. 79; Agapius, ii. 1, s. 127; *Chronicle of Joshua the Stylite*, s. 7; *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 6, s. 289-90; Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 22; Theodoret, *Hist. Eccl.*, iv. 1; *Chronicon Paschale*, s. 42.

⁵³⁶ Bu bağlamda, Malalas (13. 27) ve *Chronicon Paschale* (s. 42) tarafından öne sürülen ve Iovianus'un ancak ordu ve senatonun Hıristiyanlığı benimsemesi şartıyla imparatorluk makamını kabul edeceği şeklindeki iddia elbette gerçeği yansıtmamaktadır. Aynı iddia, IX. yüzyılda başka bir Bizans tarihçisi tarafından da tekrarlanmaktadır. Bk. Theophanes, s. 84 (=AM 5856=AD 363/364); Ayrıca bk. Zonaras, xiii. 14, s. 178; Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 22; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vi. 3.

karşısında buldu⁵³⁷. Buna karşın, Iovianus öncelikle politik bir kişilikti ve Hıristiyan grupların uzlaşmasına taraftardı⁵³⁸. Dolayısıyla, Iovianus'un İznik Konsili yanlısı bir hükümdar olduğunu öne süren Kilise tarihçilerinin bu iddiaları oldukça tartışmalıdır. Zira Kilise tarihçilerinin İznik yanlısı cephenin lideri Athanasius'un geleneğini takip ettikleri bilinen bir gerçektir⁵³⁹.

Iovianus'un Hıristiyanlık dinine ilişkin yaptığı en önemli icraat, Iulianus'tan yüz bulan Paganların bazı aşırılıklarını durdurmak, Doğu'da kimi Hıristiyanları önemli vazifelere atamak⁵⁴⁰ ve özellikle Pagan geleneğin en önemli ritüellerinden olan kanlı kurban uygulamalarına yeniden son vermek olmuştur⁵⁴¹. Bu yüzden, Iovianus dönemini, Iulianus zamanında kısa süreli bir kesintiye uğrayan "devletin Hıristiyanlaşması süreci"ni yeniden normal seyrine döndürmesi bakımından önemli addetmek gerekir. Ne var ki, tıpkı selefi gibi Iovianus'un hükümdarlığı da çok kısa sürdü. İmparator, Anadolu'da Bitinia ve Galatia eyaletlerinin kesiştikleri bir yerdeki Dadastana'da, 364 yılı Şubat ayında çadırında ölü bulundu⁵⁴².

Iovianus'un ardından Roma imparatorluk tahtını I. Valentinianus (364-375) ile Valens (364-378) adlı iki kardeşin deruhte ettikleri görülmektedir⁵⁴³. Valentinianus ülkenin Batı bölümünü, Valens ise Doğusunu yönetmişlerdi.

Hıristiyan kaynakları, her ne kadar dinî konulara çok karışmasa da, Valentinianus'un İznik Konsili yanlısı olduğunu ve İznikçi piskoposları desteklediğini belirtmişlerdir⁵⁴⁴. Batıda doktrinal tartışmaların Doğuya kıyasla daha az hacim kapladığı düşünüldüğünde, Valentinianus'un dinî siyasette kardeşi Valens kadar zor şartlar altında bulunmadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan, Valentinianus'un Illyrccium Konsili'nin İznikçi formülünü onaylaması kabilinden örnekler, Kilise

⁵³⁷ Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 24.

⁵³⁸ Philostorgius, *Hist. Eccl.*, viii. 6; Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 24. 1, 25. 1. 5; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vi. 4. 3-5.

⁵³⁹ R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 174.

⁵⁴⁰ Malalas, 13. 27; *Chronicon Paschale*, s. 43.

⁵⁴¹ R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 174.

⁵⁴² Ammianus Marcellinus, xxv. 10. 12; Philostorgius, viii. 8; Zosimus, iii. 53. 3; Eutropius, x. 18; Malalas, 13. 27; Theophanes, s. 85 (=AM 5856=AD 363-364); *Chronicon Paschale*, s. 44; John Nikiu, s. 82; Agapius, ii. 1, s. 129; *Chronique de Michel leSyrien*, i. vii. 6, s. 290; ; Zonaras, xiii. 14, s. 179; Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 26; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vi. 6.

⁵⁴³ Zosimus, iii. 36. 1-2 (Valentinianus'un imparator ilan edilmesi için) ve iv. 3. 1 (Valens'in atanması için); Malalas, 13. 28 (Valentinianus için); *Chronicon Paschale*, s. 44 (Valentinianus için); s. 45 (Valens için); Theophanes, s. 85 (=AM 5856=AD 363-364) (Valentinianus ve Valens için); Zonaras, xiii. 15, s. 178 (Valentinianus için), s. 179 (Valens için); Socrates, *Hist. Eccl.*, iv. 1; Philostorgius, viii. 8 (Valentinian ve Valens için).

⁵⁴⁴ *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 7, s. 292.

tarihçilerinin öne sürdükleri gibi⁵⁴⁵ aslında sırf imparatorun kişisel görüşleri ile değil, daha ziyade onun dinî meselelerden uzak durma ve bu sebeple ortaya çıkabilecek herhangi bir problemi henüz başlangıç safhasında bertaraf edebilme düşüncesinden neşet etmiş olmalıdır. Şöyle ki:

Batıda İznik yanlısı Hıristiyanlar Ariusçulara nazaran daha kalabalık oldukları için Valentinianus'un İznikçi ruhbanlara karşı cephe alması hiç de rasyonel bir politika olmazdı. Kaldı ki, Valentinianus'un tamamıyla İznik Konsili taraftarı ruhbanları desteklediği iddiası da tartışmalıdır. O, dinî meselelere karşı ilgisiz bir hükümdardı. Daha doğrusu, dinî meselelerin çözümü için din adamlarını yetkili görüyordu. Nitekim 364 yılında kendisinden Lampsakos'da (Lâpseki) bir Konsil toplama izni isteyen piskoposlara verdiği cevapta, kendisinin ruhban sınıfından olmadığını, bu yüzden bu işe müdahalesinin doğru bir yaklaşım sayılmayacağını, meselenin ruhbanlara ilişkin olması dolayısıyla Hıristiyan din adamlarının nerede isterlerse orada toplanabileceklerini söylemişti⁵⁴⁶. 366 yılında Papa Liberius öldüğünde, Damasus ve Ursinus'u aday gösteren iki rakip grup Papalık mevki için çekişmeye başlamışlardı ve bu yüzden Roma Kilisesinde küçük çaplı çatışmalar yaşanmıştı. Valentinianus, bu hadiselerle karşı da gayet ılımlı bir tutum takınmıştı. Gerçi Ursinus'u sürgüne yollamıştı; fakat kısa süre sonra onu geri çağırdı. İmparator, sonrasındaki bir ifadesinde her iki gruba da eşit mesafede durduğu imasında bulunmuş, yasayı ve dini dikkate alarak onların hepsine karşı merhametli olmaya çalıştığını belirtmişti⁵⁴⁷. Kısacası, I. Valentinianus'un fanatik bir mezhep taraftarı olmadığı ve imparatorluğun politik ve ekonomik çıkarlarını dinî meselelerden daha fazla önemseydiği anlaşılmaktadır⁵⁴⁸.

Hıristiyan kronik yazarları, Doğu hükümdarı Valens'in Arius yanlısı bir hükümdar olduğunu iddia etmişler ve onun saltanatı boyunca Ariusçuları destekleyen bir siyaset benimsediğini öne sürmüşlerdir⁵⁴⁹. Doğrusu, kardeşi Valentinianus gibi Valens'in de Ariusçu bir müfredat altında yetiştirilmiş olması pek muhtemeldir. Zira

⁵⁴⁵ Theodoret, *Hist. Eccl.*, iv. 7-8.

⁵⁴⁶ Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vi. 7. 2; Theodoret, *Hist. Eccl.*, iv. 6; Socrates, *Hist. Eccl.*, 4. 2. 2-4 (hadiseyi yanlışlıkla Valens'e atfetmektedir).

⁵⁴⁷ N. Lenski, *Failure of Empire*, s. 239-240.

⁵⁴⁸ N. Lenski, *Failure of Empire*, s. 240.

⁵⁴⁹ *Chronicon Paschale*, s. 45; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vi. 7, vii. 6; Socrates, *Hist. Eccl.*, iv. 1, 9, 15; Theodoret, *Hist. Eccl.*, iv. 12; Malalas, 13. 34; Zonaras, xiii. 15-16, s. 179-180; Theophanes, s. 85 (=AM 5857=AD 364-365); *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 7, s. 292; Krş. Hanson, *Christian Doctrine*, s. 791-793.

Valens'in memleketi Pannonia'yı da içeren Illyricum bölgesinde Ariusçular Hıristiyanlar arasında çoğunluğu oluşturan gruptu⁵⁵⁰.

Buna karşın, dini siyasetinde II. Constantius geleneğini benimseyerek Ariusçu ruhbanları desteklediği anlaşılan Valens'in fanatik bir mezhep taassubu içinde hareket ettiği ve din adına zulümlere ve hatta katliamlara giriştiği iddiası⁵⁵¹ muhtemelen gerçek durumu pek yansıtmamaktadır. Valens'in bazı İznik yanlılarını sürgüne yollaması, büyük olasılıkla daha ziyade onun ülkenin Doğusundaki dinî hassasiyeti göz önünde bulundurma zaruretinden kaynaklanmıştı⁵⁵². İmparatorun İznik Konsili yanlısı Kilise tarihçilerinin eserlerindeki kötü şöhreti ise hükümdarlığının sonunda karşılaştığı kötü kaderi ile yakından ilişkilidir. Valens, savaş meydanında yaşamını yitirdikten sonra, din konusundaki politikası yüzünden İznikçi tarihçiler/din adamları için kolay bir hedef haline dönüşmüştü. Aslında Valens'ten önce ya da sonra birçok IV. yüzyıl imparatoru dinî açıdan kendilerince uygun olan ve yönettikleri bölgelerin bekasını ön planda tutan politikalar takip etmişlerdi. Fakat bunların pek azı Valens gibi felaket bir sonla karşılaşmıştı –ki onun savaş meydanındaki ölümü, İznik yanlısı tarihçiler için izlediği dinî politikaya karşı ilahî bir gazaptı⁵⁵³.

Öte yandan, Valens'in abartıldığı kadar sert bir Ariusçu siyaset izlememek için önemli sebepleri vardı. Anadolu'da yeni nesil ruhbanlar arasında Caesarealı Basileius gibi liderlere sahip katı bir anti-Ariusçu grup yetişmişti. Ariusçuluk ise Eunomius tarafından biraz daha farklı bir yörüngeye çevrilmiş ve kendi içinde bölünmeler yaşayarak nispeten güç kaybetmişti. Bu yüzden, Doğuda artık karşıt gruplar arasında II. Constantius dönemindeki kadar büyük bir dengesizlik yoktu. Örneğin, İstanbul piskoposu Eudoksius'un 370 yılında, İskenderiye patriği Athanasius'un ise 373'deki ölümlerinin ardından, Valens tarafından söz konusu şehirlere atanan din adamları yer yer protestolarla karşılaşmışlardı⁵⁵⁴. Bu durum,

⁵⁵⁰ N. Lenski, *Failure of Empire*, s. 241.

⁵⁵¹ Bu iddiayı yansıtan birçok emsali arasından örnek olması açısından bk. Socrates, *Hist. Eccl.*, iv. 16; Theophanes, s. 91 (=AM 5862=AD 369-370); Zonaras, xiii. 16, s. 180.

⁵⁵² Noel Lenski, "Valens and the Monks: Cudgeling and Conscriptions as a Means of Social Control", *Dumbarton Oaks Papers* 58, 2004, ss. 93-117; Rochelle Snee, "Valens' Recall of the Nicene Exiles and Anti-Arian Propaganda", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26. 4, 1985, ss. 395-419. (Valens'in dinî siyasetini tartışmışlar ve Arius yanlısı siyasetini yumuşatmış olduğu konusunu gündeme taşımışlardır).

⁵⁵³ N. Lenski, *Failure of Empire*, s. 213.

⁵⁵⁴ W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 55.

İzmit yanlılarının Doğu eyaletlerinde Ariusçular karşısında dengeyi nispeten sağladıkları izlenimi yaratmaktadır.

Bununla birlikte, Valentinian ile Valens, Paganlar üzerine de bazı kısıtlamalar koydular⁵⁵⁵. Ancak aslında her ikisi de Paganizmi tamamen yok etmek gibi bir niyet taşımıyorlar⁵⁵⁶. Onlar, bu anlamda, mesela II. Constantius'tan ya da kendilerinden sonra tahta çıkacak olan Theodosius'tan daha ılımlı bir siyaset izlemişlerdi.

I. Valentinian'ın ölümünün ardından 367 yılında imparator ilan edilen Gratianus⁵⁵⁷ tahtı Valens ile paylaşmaya başladı. Ne var ki, Valens Gotlar ile yaptığı 378 tarihindeki Adrianople (Edirne) Savaşı'nı kaybederek savaş alanında öldü ve Gratianus'un taht ortağı olarak I. Theodosius imparator oldu⁵⁵⁸. Valens'in ölümü, II. Constantius'un iktidarından beri ülkede neredeyse resmî din mertebesinde bulunan Ariusçuluğun sonu olurken, I. Theodosius'un başa çıkması devlet ile Kilise'nin ilişkileri açısından çok önemli bir dönüm noktasını başlattı.

II. DEVLETİN HIRİSTİYANLIĞI RESMÎ DİN OLARAK KABULÜ SÜRECİ

Theodosius, Gratianus tarafından 19 Ocak 379 tarihinde Augustus ilan edilmişti⁵⁵⁹. Bunun sonrasında, Theodosius o yılı ve bir sonraki yılın büyük bölümünü Selanik'te geçirdi. Selanik, o sırada Balkan topraklarını istila etmiş durumdaki Gotlarla mücadele için önemli bir üste. Theodosius, Got topluluklarını kararlı bir mücadelenin ardından mağlup edip tehlikeyi geçici olarak durdurunca⁵⁶⁰, hâlâ Selanik'te bulunduğu bir sırada Selanik Fermanı tabir edilen bir metin

⁵⁵⁵ Zosimus, iv. 3. 2 (Valentinianus'un kurban merasimlerini yasaklamasına atıf yapıyor).

⁵⁵⁶ Zosimus, iv. 3. 3 (Valentinianus'un gelen tepkiler üzerine kurban merasimlerinin yasaklanmasına ilişkin kararından geri adım attığına ve antik Pagan geleneklerinin bundan sonra da sürdürüldüğüne değiniyor); Theophanes, s. 92 (=AM 5863=AD 370/371) (Valens'in Pagan festival ve kurbanlarına yasak getirmemiş olduğuna temas ediyor); Zonaras, xiii. 16, s. 180 (Valens'in Paganların kurban merasimlerine izin verdiğini öne sürüyor); Genel olarak krs. N. Lenski, *Failure of Empire*, s. 216-217.

⁵⁵⁷ Zosimus, iv. 12. 2.

⁵⁵⁸ Ammianus Marcellinus, xxvii. 6. 4-15; Zosimus, iv. 24. 1-2; iv. 24. 4; Malalas, 13. 35; Theophanes, s. 101 (=AM 5871=AD 378/379); John Nikiu, s. 83; Zonaras, xiii. 16, s. 181-182; *Chronicon Paschale*, s. 49 (Valens'in öldüğü savaşın bahsi yoktur); Socrates, *Hist. Eccl.*, iv. 38; Philostorgius, ix. 17; Savaşa ilişkin modern bir anlatım için bk. Williams- Friell, *Theodosius*, s. 2-9.

⁵⁵⁹ *Chronicon Paschale*, s. 49; Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 2; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, v. 2; Philostorgius, *Hist. Eccl.*, ix. 17; Theodoret, *Hist. Eccl.*, v. 5. 1-vi. 3; Marcellinus (Comes), s. 1; Malalas, 13. 36-37.

⁵⁶⁰ Zosimus, iv. 25. 1 – 3; Philostorgius, ix. 19; Zonaras, xiii. 17, s. 183; Theophanes, s. 101 (=AM 5871=AD 378/379); Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 6.

yayınladı⁵⁶¹. Fermanın arka planında yatan amiller ve Theodosius'un hedefleri, aşağıda görüleceği gibi Roma devletinin dinini belirleme ve bu din bünyesindeki farklı yorumları yok etme düşüncesiyle paraleldi.

Theodosius'un yakın çevresi, dinî açıdan büyük oranda Roma ile yakın ilişkisi bulunan İznik Konsili yanlısı İskenderiyeli bürokratlardan oluşuyordu. Bunlar, Theodosius tahta çıkmadan önce Selanik'te bulunduğu sırada onun yanındaydılar ve imparatorun gelecekteki dinî politikasının belirlenmesinde muhtemelen önemli bir rol oynadılar. Gerçekten, batılı bir tarihçinin ifadesiyle, Theodosius'un Kilise doktrinleri konusunda seleflerinden daha bilgili olduğunu düşünmek için pek bir sebep yoktur⁵⁶². Diğer bir deyişle, Theodosius belki samimî bir Hıristiyan olsa da, onun politik kişiliğini dinî kimliğinin arkasına atmak herhalde pek makul bir tutum olmaz. Kısacası, Theodosius'un bütün bir iktidarı boyunca izleyeceği katı İznik Konsili yanlısı tutumu bir ölçüde yakın çevresinin onun üzerinde bıraktığı etkiye yormak gerekir.

Diğer bütün emsalleri gibi, Theodosius'un da öncelikli amacı ülkede siyasî yönden birliği ve istikrarı sağlamaktı. Ancak devletin henüz Constantinus döneminde siyasî birlik için mutlak bir zaruret olarak gördüğü Kilise birliği ideali Theodosius tahta çıktığı sırada hâlâ sağlanabilmiş değildi⁵⁶³. Bu durum, ülkenin iç istikrarına zarar veriyordu. Çünkü aynı anda yönetimi üstlenen Batı ve Doğu imparatorlarının yönettikleri bölgelerin dinî hassasiyetine göre farklı Hıristiyanlık yorumlarını destekleme zaruretine düşmeleri, ülkenin her iki bölümü arasında gün geçtikçe büyüyen bir uçuruma yol açıyordu. Bizans halkı, Theodosius iktidara çıktığı sırada politik olaylardan ve dünyevî meselelerden çok Kilise içi tartışmalara ve dinî konulara merak salmıştı. Ülkenin her köşesi; pazarlar ve sokak araları, Baba ile Oğul'un cevherine ilişkin tartışmalarla çalkalanıyordu. İmparator Theodosius, seleflerinin Kilise politikalarını biliyor; teolojik tartışmaların tüm çabalara karşın bir türlü sonuca ulaştırılmadığını görüyordu. Böyle bir ortamda devlet mekanizması ile Kilise arasındaki ilişkilerin önemi ortadaydı. Bizans devleti, büyük kitleleri arkasına almış durumdaki Kilisenin desteğini yitirirse sadece dinî bir teşkilatın yokluğu sebebiyle gücünün yarısını kaybetmiş olmakla kalmayacak, aynı zamanda toplumu

⁵⁶¹ Hanson, *Christian Doctrine*, s. 804; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 72.

⁵⁶² R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 215.

⁵⁶³ Downey, *Antioch*, s. 81.

da karşısına alacaktı⁵⁶⁴. Ülkede dinî birliğini sağlamak, bu yönüyle tıpkı selefleri gibi Theodosius için de büyük önem taşıyordu.

İmparatorluğun askerî-politik açıdan durumu cabasıydı. Zira devletin vaziyeti bu yönden de o sıralarda pek parlak değildi. Uzun süredir sınırları tehdit eden Got ve Germen akınları şiddetli merhalelere ulaşmıştı. Bizzat imparator Valens, Gotlar karşısında Bizans'ın onurunu kıran ağır bir mağlubiyet alarak Adrianople savaşında maktul düşmüştü. Bunun ardından Konstantinopolis'e kadar bütün Balkan arazisi Gotlarca istila edilmişti⁵⁶⁵. Gerçi Bizans devleti nüfuzlu bazı Gotları sonradan özellikle ordu kademesinde görevlendirmek suretiyle Got tehlikesini kısmen önleyecektir. Ancak ne var ki, Theodosius iktidara çıktığı sıralarda Gotlar Bizans için başlıca düşmandı. Dahası, Hıristiyanlaşan Gotlar Ariusçu görüşü benimsemişlerdi. Bu olgu Bizans için oldukça önemli ve bir açıdan tehlikeliydi. Zira Bizans'ın Illyricum bölgesinde yaşayan Hıristiyanlar arasında Ariusçuluk çok yaygındı⁵⁶⁶. Yani Ariusçuluk Bizans'ın düşmanı Gotlar ile Bizans ülkesinin vatandaşları olan Illyricumlular arasında müşterek bir noktaydı. Bu yüzden, Theodosius, İznik Konsili yanlısı bir dinî siyasete yönelirken Illyricum bölgesinde yaygın Ariusçu Hıristiyanlık yorumuna da darbe vurmak ve bu sayede Ariusçu Gotlar ile söz konusu bölge halkı arasındaki müşterek bir noktayı ortadan kaldırmak istemiş olmalıdır⁵⁶⁷.

Theodosius, tahta çıktığı sırada tabii olarak tecrübesizdi. Batı hükümdarı Gratianus'un gözü Theodosius'un üzerindediydi. Gratianus'un yönettiği eyaletlerde ise genel olarak Ariusçuluğa pek sıcak bakılmıyordu. Bu bağlamda, Theodosius tarafından Doğu'da izlenecek dinî siyasetin Ariusçuları hedef alması ülkenin Batısından, yani Gratianus'tan tepki çekmezdi. Böylece, ülkenin her iki tarafını yönetmekte olan Gratianus ile Theodosius müşterek bir dinî politika izlemiş olacaktı. Bu durum, belki de siyasî açıdan Batı ile Doğu arasında büyüyen uçurumu kapatabilirdi. Ülkenin Batı bölümü teolojik açıdan görüşünü bir ölçüde netleştirmişti. Örneğin, dönemin önemli piskoposlarından Milanlı Ambrose Batı'daki şöhretini Arius yanlılarına karşı verdiği mücadeleye borçluydu⁵⁶⁸.

⁵⁶⁴ M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 24; aynı yazar, *Fener*, s. 21-24; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, s. 98.

⁵⁶⁵ A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, s. 104-109.

⁵⁶⁶ Örneğin, Arius, Illyricum bölgesine sürgün edilmişti veburada kendisine sadık bir topluluk oluşturmuştu. Bk. Philostorgius, *Hist. Eccl.*, i. 9.

⁵⁶⁷ P. Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*, s. 167 (Bazı tarihçiler tarafından savunulan bu yöndeki görüşe değinir).

⁵⁶⁸ Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 117-118.

Bütün bu şartlar dâhilinde, Theodosius'un Roma devletinin dinî politikasını Arianizm karşıtı bir renge bürümesi kaçınılmazdı. İmparatora göre, dinî açıdan kalıcı barışı sağlamanın yolu katı bir siyaset izlemekten geçiyordu. Bu bağlamda, Theodosius'un dinî siyaseti ne pahasına olursa olsun Hıristiyanlık bünyesinde birliği sağlama idealini esas almıştı. Bu ideali gerçekleştirmek iki aşamalı bir mücadeleyi gerekli kılıyordu. Bunların ilki, devletin resmî dinini değiştirmek; daha doğrusu Constantinus zamanından beri yönetim kademesinde zaten hâkimiyet kurmuş olan dinî ilan etmek, bu din dâhilindeki farklı yorumlar arasında kararlı bir seçim yapmak ve onun arkasından Paganizmle ve farklı teolojik cereyanlarla mücadeleye girişmek kabilinden amaçlara hizmet edecek bazı kararlar almaktı. İkinci aşama ise Kilise'de birlik idealini destekleyecek idarî bazı düzenlemelere girişmektir. Bu hedefler, Theodosius için bir yönüyle Hıristiyan ruhbanların İznik dogması ekseninde buluşmalarını, diğer bir yönüyle başkent Kilisesinin II. Constantius döneminden beri fark edilen eksikliklerini ve problemlerini çözebilmeyi zarurî hale getiriyordu. Bütün bunlar sağlandığı takdirde Kilise birliği ideali gerçekleşmiş ve Bizans devletinin siyasî birliğini ve istikrarını takviye etme özelliğine kavuşmuş olacaktır⁵⁶⁹.

1. Devletin Hıristiyanlaşma Sürecine İvme Kazandırması

İzleyeceği dinî politika, muhtemelen daha tahta çıktığı sıralarda Theodosius'un zihninde oluşmuş durumdaydı. İmparator, bunu henüz başlangıç safhasında ilan etmek amacıyla Konstantinopolis'e girmesinden önce Selanik'ten 27 Nisan 380 tarihinde bir ferman yayınladı. Avrupa inanç tarihinin en önemli belgelerinden birisi olan bu ferman (Selanik Fermanı), şu sözleri içermiştir:

“İmparator Gratian, Valentinian ve Theodosius'tan Konstantinopolis Halkına!

Merhamet ve ölçümüze tabi olan tüm milletlerin tanrıya adanmış havari Petrus tarafından Romalılara emanet bırakılan, bozulmamış bir inanç geleneği tarafından muhafaza edilen ve şimdi Papa Damasus ile havari kutsallığa sahip bir adam olan İskenderiye piskoposu Petrus tarafından savunulan dini benimsemesi bizlerin isteğidir. Havarisel öğretiye ve İncil doktrinine uygun olarak Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'taki yegâne

⁵⁶⁹ R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 216.

tanrısallığa, bunların eşit yücelik taşıdıklarına ve kutsal Teslis'e iman edelim. Sadece sözü geçen bu kabulü benimseyenlere "Hıristiyan" unvanını taşıyabilme izni vermekteyiz. Diğerlerine gelince, bunlar aptallıkları içinde azmış kimseler olduklarından, heretiklerin yüz kızartıcı adı ile yaftalanacaklardır ve dinî amaçlı toplanma yerleri kilise adını taşımayacaktır. Böyleleri, ilk planda ilahî gazaba uğrayacaklar, ikinci olarak Göğün/Tanrı'nın iradesiyle bu işi üstlenme kararı alan bizlerin yönetimi altında cezalandırılmaya maruz kalacaklardır⁵⁷⁰."

Hıristiyanlığın havari Petrus tarafından Romalılara emanet bırakıldığını öne süren Selanik Fermanı, İznik Konsili'nde kabul edilen inanç formülünü ima ederek bu formülü Hıristiyanlığın yegâne geçerli formu olarak belirtti. Zira fermana Tanrı ile İsa-Masih'in aynı oranda ilahlık değeri taşıdıkları düşüncesi öne sürülmüştü. Ferman, o zamanlar Hıristiyanlık bünyesinde mevcut birçok farklı yaklaşım içinde doğru inancı Roma ve İskenderiye piskoposlarının temsil ettiğini varsaymış, devletin görüşünün bu piskoposlar ile paralel olduğunu vurgulamış ve Hıristiyanlık birliği idealinin bu görüş ekseninde sağlanacağını tehdidini savurmuştu. Bu ideal uğruna devletin gerekli gördüğü takdirde elindeki otorite yetkisini kullanacağını açıkça söyleyen Selanik Fermanı, Kilisenin Bizans devletine eklenmesi tarihinde en önemli mihenk taşlarından birisini oluşturmuştur⁵⁷¹.

Hatırlanacağı gibi, Büyük Constantinus tarafından ilan edilen Milano Fermanı teorik açıdan devletin bütün dinlere karşı eşit mesafede bulunduğunu belirtmiş ve bu dinlerin hepsine karşı adil davranma isteği taşıdığını vurgulamıştı. Buna karşın, Milano Fermanıyla birlikte Bizans devleti bir seçim yapmış ve Paganizmi terk ederek ülkede mevcut çeşitli dinler arasında Hıristiyanlığı esas almıştı. Milano Fermanı metninde devlet, "Yüce İlahlık" diye bir kavrama atıfta bulunmuştu. Bu atıf bilinçli yapılmıştı, çünkü manası muğlâktı. Devlet, böylece belirgin bir ilahî kast etmemiş ve bu yönüyle söz konusu tabiri Hıristiyanlar için olduğu kadar Paganlar için de

⁵⁷⁰ P. Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*, s. 165-166 (fermanın metnini kısmen vermekte ve değerlendirmektedir); S. Z. Ehler-J. B. Morrall, *Church and State*, s. 7 (ferman metnini vermektedir); Williams-Friell, *Theodosius*, s. 35 (ferman metnini vermektedirler); R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 217-218 (ferman metnini vermektedir); I. Fagnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 146 (fermana ilişkin değerlendirmede bulunmuştur).

⁵⁷¹ Iole Fagnoli, "Many Faiths and One Emperor: Remarks About the Religious Legislation of Theodosius the Great", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquite*, 52, 2005, s. 146.

benimsenebilir kılmıştı⁵⁷². Selanik Fermanı ise Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un tek bir ilahî varlığı oluşturduğunu ve gerçek müminlerin sadece Kutsal Teslis'e iman etmiş kimseler olduklarını öne sürmüştü; söz konusu üç varlığı ilahlık ekseninde eşitlemiş ve bu inancın havarilerin öğretileri ile uyumlu olduğunu savunmuştu. Artık Bizans ülkesinde Hıristiyan unvanını taşımak şarta bağlanmıştı. Zira fermanla belirtilen formülü kabul ve itiraf etmek Hıristiyan sayılmak için şarttı. Aksi takdirde, hiç kimse Hıristiyan olduğunu söyleyemeyecek ve İsa-Masih'e iman ettiğini öne süremeyecekti. Böyleleri, hurafe peşinde koşan sapkın kişilerdi. Onlar, heretik dogmalara bağlılıkları sebebiyle önce Tanrı'nın gazabına uğrayacaklar, sonrasında ise yetkisini Tanrı'dan alan Romalı hükümdarlar tarafından cezalandırılacaklardı. Dahası, bu gibi alternatif inanç mensupları dinsel amaçla toplandıkları yerlere bundan böyle Kilise adını veremeyeceklerdi⁵⁷³.

Selanik Fermanı, yeni imparator Theodosius'un dinî konularda ne denli müsamahasız davranacağını daha iktidarının başlangıcında ilan etmesiydi. Ferman, Theodosius'un Konstantinopolis'e girmeden önce yaptığı bir ön hazırlıktı. Çünkü Ariusçuların çoğunlukta oldukları şehirdeki Kilise'nin teolojik açıdan geleceği böylece baştan belirlenmiş oluyordu. Diğer bir deyişle, imparator şehirdeki küçük bir İznik yanlısı grubu destekleyecek, çoğunluğu oluşturan Ariusçulara karşı cephe alacaktı. Öte yandan, devlet kademesi ilk defa olarak kendisi tarafından kabul edilebilir nitelikteki bir din adamının hangi inancı taşıması gerektiğini belirtmişti⁵⁷⁴. Zira böyle bir din adamı, Teslis yanlısı olmalıydı. Böylece, Selanik Fermanı Bizans devletinin resmî din olarak hangi Hıristiyanlık anlayışını benimsediğinin işaretiydi⁵⁷⁵. Fermanla birlikte, IV. yüzyıl boyunca sürmüş olan Teslise ilişkin tartışmalar -zahiren- sonlandırılmış oldu⁵⁷⁶. Constantinus'un düşlediği Hıristiyan birliği ideali ilk defa olarak Theodosius tarafından yasa ile dikte edilmiş oluyordu⁵⁷⁷. Zira imparator, bizzat tanımladığı "Ortodoksluk" uğruna gerekirse devlet gücünü kullanacağını belirtmişti.

Theodosius, Selanik Fermanı ile izleyeceği dinî politikayı iktidarının başında ilan etmişti. Gerçekten, imparator fermanın uygulanması noktasında aynı şekilde

⁵⁷² S. Z. Ehler-J. B. Morrall, *Church and State*, s. 4.

⁵⁷³ P. Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*, s. 165-166; I. Fargnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 146.

⁵⁷⁴ R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 218.

⁵⁷⁵ S. Z. Ehler-J. B. Morrall, *Church and State*, s. 7.

⁵⁷⁶ S. Z. Ehler-J. B. Morrall, *Church and State*, s. 7.

⁵⁷⁷ Williams-Friell, *Theodosius*, s. 35.

tavizsiz davrandı. 24 Kasım 380'de Konstantinopolis'e giren Theodosius, derhâl şehrin Ariuşçu piskoposuyla yüzleşti ve onu bir seçim yapmak zorunda bıraktı. Piskopos Demophilus, ya İznik Konsili kararlarını onaylayacak ya da görevinden feragat edecekti. Demophilus görevi bırakmayı İznik'i onaylamaya yeğledi. Kilise tarihçisi Socrates, Demophilus'un maruz kaldığı ağır şartlar altında şehir surlarının dışına çıktığını, bundan sonra kendi cemaatiyle toplantılarını surların dışında yapabildiğini ve bu andan itibaren Kiliselerin İznikçi grubun eline geçtiğini söylemektedir⁵⁷⁸. Aynı sıralarda, İskenderiyeli Lucius da Arius yanlısı olması sebebiyle kovulmuştu. O andan itibaren Roma imparatorluğunda gerçek manasıyla "heretik" avı başlatıldı⁵⁷⁹.

Theodosius, 10 Ocak 381 tarihinde Doğu *proetorian prefectine* bir ferman yolladı. Heretik olduğu öne sürülen Hıristiyanları hedef tahtası haline dönüştüren bu ferman, İznik Konsili'nin Teslisçi yorumunu kabul etmeyen hiçbir heretiğin herhangi bir Kiliseden içeri adım atamayacağını, bunların herhangi bir şehrin surlarının içinde dinî toplantılar yapamayacaklarını ve ibadet-ayın icra edemeyeceklerini belirtiyordu. Söz konusu fermada, Photinusçular, Eunomiusçular ve Ariuşçular kabilinden Teslis dışı Hıristiyanlık yorumları ismen özellikle belirtilmişti. Hıristiyan bir mümin sayılabilmek için temel şart, İznik inancına Selanik Fermanı tarafından getirilen yorumu ikrar etmektir. Teslis, Theodosius tarafından anlaşıldığı şekliyle, yani Yüce Tanrı ile Mesih'in bir tek isim altında aynı Tanrı ve Nur olduklarına iman edilerek ve Kutsal Ruh'a da aynı değerde ilahlık vasfı atfedilerek kabul edilecekti⁵⁸⁰.

İmparator Theodosius, takip edilecek dinî politikayı tüm dünyaya duyurmak amacıyla kısa süre içinde Ekümenik bir Konsil toplaması gerektiğini biliyordu. 381 yılı Mayıs ayında toplanan bu Konsilde, 150 piskopostan müteşekkil hazirun⁵⁸¹ şu itikat metnini kabul etti:

"Yeri, göğü ve arasındakileri yaratan, gözle görülen ve görülmeyen yegâne yüce Tanrı'ya iman ediyoruz. Ve yaratılmayıp Tanrı tarafından evlat edinilen, nurdan nur, tanrıdan tanrı, Tanrı'nın biricik oğlu, Rab

⁵⁷⁸ Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 7; Ayrıca bk. Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vii. 5; Philostorgius, ix. 19.

⁵⁷⁹ *Chronicon Paschale*, s. 50; Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 7; Marcellinus (Comes), s. 2; Malalas, 13. 37; Genel olarak krş. Hanson, *Christian Doctrine*, s. 804-805; Williams-Friell, *Theodosius*, s. 35; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, s. 99.

⁵⁸⁰ Hanson, *Christian Doctrine*, s. 805.

⁵⁸¹ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 108 (Süryani kaynaklarından hareketle, yüz elli sayısının sadece alınan kararları imzalayanlara işaret ettiğini söylemektedir).

İsa-Mesih'e inanıyoruz. Her şey onun vasıtasıyla yaratıldı. O, biz insanların kurtuluşu için gökten geldi, Kutsal Ruh ile Bakire Meryem'den tecessüm etti ve tamamıyla insan oldu. Pontius Pilatus zamanında bizim için çarmıha gerildi, ölümün acısını çekti ve defnedildi. Kutsal yazılara uygun olarak üçüncü gün yeniden dirildi. Göğe çıkarak Baba'nın sağ eline oturdu. O, yaşayarı ve ölüyü yargılamak için ihtişam içinde geri dönecektir ve O'nun krallığının sonu gelmeyecektir.

Ve bizler, Rab olan, yaşam veren, Baba'dan sudur eden, tapınıma ve yüceltilme açısından Baba ve Oğul ile bir olan ve peygamberler vasıtasıyla konuşan Ruh'a inanıyoruz. Kutsal, evrensel ve havarisel Kilisenin bir tek olduğuna iman ediyoruz. Günahların bağışlanması için bir tek vaftizi kabul ediyoruz. Ölülerin dirileceğine ve ahret hayatına iman ediyoruz⁵⁸².”

Görüldüğü gibi, 381 Konsili'nin yukarıda verdiğimiz itikat metni gerek İznik itikadı, gerek Selanik Fermanı'nın iman formülü ile paralellik yansıtmaktadır. Bu metin, İznik'te kabul edilen iman ilkelerinin onaylandığını ima etmiştir⁵⁸³. Bununla birlikte, Konstantinopolis Konsili'nin iman ilkeleri açısından İznik Konsili'ne getirdiği en önemli yenilik, İznik'te adı geçmeyen Kutsal Ruh meselesine ilişkin yaptığı tespit olmuştur⁵⁸⁴.

Konstantinopolis'te ilan edilen iman formülünü kabul etmeyenler Hıristiyan unvanını taşıyamayacaklardı. Onlar, insanları aldattıkları için bu adı taşımaya layık kimseler değillerdi. Bu suçları yüzünden Kiliselerden uzaklaştırılacaklar, hatta şehir surlarının dışına kovulacaklardı. Onların idaresi altında hiçbir dinî toplantı yapılmayacaktı ve tüm dünyadaki Kilise(ler) İznik inancını yaşatan “Ortodoks” piskoposlara teslim edilecekti. Theodosius için heretik saydığı kimselerin

⁵⁸² Lisa D. Mangans Driver, *Christ at the Center: The Early Christian Era*, Lexington, Westminster: John Knox Press 2009, s. 212.

⁵⁸³ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 109; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, s. 104-100; G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 49.

⁵⁸⁴ Bu düzenleme, Kutsal Ruh meselesi konusunda farklı düşünceler taşıyan Makedoniusçuları hedef alarak yapılmıştır –ki Bizans tarihçisi Marcellinus bu durumu açıkça belirtmektedir (s. 2); Ayrıca bk. Zonaras, xiii. 19, s. 186; *Chronicon Paschale*, s. 51; Theophanes, s. 104-105 (=AM 5876=AD 383/384); Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vii. 7; Genel olarak bk. M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 109; Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 121; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 72.

Paganlardan bir farkı yoktu. Öyle ki, Konsilin 7. kanunu uyarınca herhangi bir heretik itikadı terk edip Konstantinopolis Konsili'nin Ortodoksluk tanımına dönüş yapanlar sanki Pagan dininden Hıristiyanlığa geçmiş gibi muamele görecektlerdi. Bu bağlamda, onlar ilk gün Theodosius'un tanımladığı şekilde bir Hıristiyanlık itikadını kabul ederek “gerçek” Hıristiyan yapılacaklar, ikinci gün bilgilendirilecekler, üçüncü gün ise yüzlerine ve kulaklarına üç defa şeytan çıkarma ritüeli üflenecekti. Böylece Kilisede belirli bir zaman geçirmeleri konusunda kendilerine talimat verilecekti. Bunların daha sonra kutsal yazıları dinlemeleri ve sonrasında da vaftiz edilmeleri gerekiyordu⁵⁸⁵. Hakikaten, Ariusçular başta olmak üzere Theodosius'un heretik tabir ettiği bütün dinî gruplar, kendilerine zenginlik veren kaynaklarını kaybetmek suretiyle bu andan itibaren güçten düşmüşlerdir⁵⁸⁶. Ariusçuluk, bundan sonraki süreçte Got kavimleri arasında mevcudiyetini sürdürmüşse de bir daha asla Bizans'ın resmî doktrini olmayı başaramamıştır.

Theodosius'un bundan sonraki faaliyetlerinin bir bölümü, Selanik ve Konstantinopolis'te ilan edilen iman formülünün yerleştirilmesine yönelik attığı adımlardan oluşmuştu. Theodosius, bu bağlamda 381 yılı Temmuz ayı sonlarında 381 Konsili kararlarını onaylayan ve perçinleyen yeni bir ferman neşretti. Bu ferman, bir kez daha tüm Kiliselerin, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un eşit bir ilah oldukları görüşünde birleşmeleri gerektiğini ve Kiliselerin Teslisi oluşturan üç unsurun aynı Yücelik ve Görkemi paylaştıkları varsayımını öne süren Teslis yanlılarına teslimini emrediyordu. Aynı ferman, büyük kürsülerde görev yapan ve hükümetin resmî inancına sadakat gösteren önemli bazı din adamlarını ismen zikretmişti⁵⁸⁷. Fermana ve devletin resmî dinî görüşüne rıza göstermeyen herkes heretikti ve bunların tümünün Kiliseden ihraç edilmeleri gerekiyordu. Böylece, İmparator Theodosius Roma imparatorluğunun resmî dini olarak Hıristiyanlığın İznikçi Teslis yorumuna tam ve nihai şeklini vermiş oldu⁵⁸⁸.

İmparator, 383 yılı Haziran ayında İstanbul'daki başlıca dinî grupların liderlerini topladı ve onların her birinden yazılı şekilde iman ikrarı istedi. Sonra, İznik yanlısı olmayanların tümünü yırttı. Bir müddet sonra, 392 ve 394 yıllarında çıkardığı yasalarla heretik saydığı Hıristiyanların bütün kiliselerine resmen el koydu. Bu durum, alternatif inanç geleneklerini muhafaza etmeye çalışan çeşitli mezheplere

⁵⁸⁵ *NPNF* 2. 14, s. 288.

⁵⁸⁶ R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 222-223.

⁵⁸⁷ Hanson, *Christian Doctrine*, s. 821.

⁵⁸⁸ Hanson, *Christian Doctrine*, s. 821.

mensup Hıristiyanlar için çok ağır bir darbeydi. “Sapık” inanç taraftarları tabir edilen bu toplulukların mensupları imparatorun otoritesini kabule mecbur kaldılar ve tedricen İznik kredisuna dönmeye başladılar⁵⁸⁹. Ariuşçuluk ve diğer bazı mezhepler Theodosius zamanından itibaren Roma hudutları dâhilinde yok olmaya yüz tuttu⁵⁹⁰.

Theodosius, Kilisede birliği temin edebilmek amacıyla bu birlik ideali için tehdit olarak gördüğü ve heretik saydığı Hıristiyanlara karşı tavizsiz politikasını zaman geçtikçe daha da sertleştirdi. Bu bağlamda, İznik’in Ortodoks formülüne bağlı kalındığı iddiasını kullanarak Ariuşçular ve Eunomiusçular başta olmak üzere dönemin bütün alternatif inanç geleneklerine karşı topyekûn bir savaş açtı. Theodosius döneminde, heretiklerin Kilise inşa etme hakları ellerinden alındı ve el konulan Kiliseleri ya devlete kaldı ya da “mümin” olduğu öne sürülenlere teslim edildi. Heretiklerin evlerde gizli toplantılar yapmaları yasaklandı ve bu konuda oldukça sıkı bir takibat uygulandı. Theodosius, arka arkaya neşrettiği ve şiddeti değişse de yönü hep aynı olan yasalarla⁵⁹¹ siyasî programına uymayan Hıristiyanları normal insanların sahip olduğu haklardan bile yoksun bıraktı. Örneğin, Teslisçi inanç formülünü kabul etmeyen Hıristiyanların miras bırakmaları ya da almaları mümkün değildi. Bunlar, genellikle para cezasına çarptırılır veya şehir surlarının dışına sürülürlerdi. Anlaşıldığı kadarıyla, Theodosius bütün Hıristiyanları tek bir Kilise çatısı altında toplamayı düşünmüştü. Bunu mutlaka sağlayacaktı. Ancak mümkün olmadığı takdirde muhalif gruplar Hıristiyan cemaatinden tecrit edileceklerdi⁵⁹².

Roma imparatorluğunda önceki hükümdarlar farklı teolojik yaklaşımlara ve görüşlere karşı görece bir tolerans göstermişlerdi. Roma’nın dinî geleneği Hıristiyanlık öncesinde bile hoşgörü kavramına büyük önem vermişti. Roma ülkesinde Hıristiyanlık sonrasında herhangi bir din adamının ya da dinî görüşün afroz edilmesi daha ziyade pratik-politik şartlar çerçevesinde olurdu. O kadar ki, Constantinus ya da Valens zamanlarında bile sürgüne yollanan pek çok din adamı bir müddet sonra yeniden Kiliseye kabul edilmişlerdi. Buna karşın, İmparator Theodosius bu durumu tamamen sonlandırdı. Hıristiyanlık inancına yasa merkezli bir anlayışı soktu. Kiliseye itaati devlete itaat ile eş anlamlı hale getirdi. Zahren de olsa bölünmüş durumdaki Hıristiyanları birleştirdi. Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren

⁵⁸⁹ R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 233.

⁵⁹⁰ Kilise tarihçisi Socrates, (*Hist. Eccl.*, v. 10, 13) Arius yanlılarının öncülük ettiği bazı nümayişlere atıfta bulunmaktadır.

⁵⁹¹ Theodosius döneminde neşredilen heretiklik karşıtı yasaların detayları için bk. P. Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*, s. 212-249.

⁵⁹² I. Fagnoli, “Many Faiths and One Emperor”, s. 150.

ne olduğu tartışılan Ortodoksluk tabirini bizzat tanımladı ve bunu imparatorluğun politik gücü için kullanmak istedi. Sonuç olarak, ana akım Hıristiyanlığın kurucusu olarak muhtemelen Tarsuslu Pavlus ve İznik Konsili kadar bizzat imparator Theodosius'un ismi de hatırlanmalıdır⁵⁹³.

Theodosius, kendisince Ortodoks olan Hıristiyan ruhbanlara önceki hükümdarlar tarafından bahşedilen yasal hakları korudu, hatta daha da genişletti. Ne var ki, bu gibi imtiyazların devletin menfaatine zarar getirmemesine özellikle dikkat etti. Örneğin, bu zamanda neşredilen bir yasa uyarınca, Kilise kurumunun devletin çıkaracağı tüm kanunlara uymak zorunda olduğu hususu hükme bağlandı⁵⁹⁴. Böylece, Bizans devletinin bir kurumu olarak Kilise'nin mükellefiyeti Theodosius döneminde daha net biçimde belirlenmiş oldu.

2. Devletin Paganizmle Mücadelesi ve Paganizmin Yasal Dayanaklarını Kaybetmesi

İmparator Theodosius, dinî birlik idealini önceki imparatorlara göre daha geniş kapsamlı şekilde tasarlamıştı. Bu yüzden, devletin uygulamayı düşündüğü dinî politikanın esasları, Hıristiyanlık bünyesindeki farklı hizipler kadar Hıristiyanlık dışı inançlarla da mücadeleyi gerekli kılıyordu. Devletin resmî dini Theodosius tahta çıkana kadar hâlâ Paganizmdi ve Iulianus dönemindeki teşebbüslerde görüldüğü gibi Paganizm Hıristiyanlık için ciddi bir tehditti.

İmparator Theodosius dönemi, Kilise bünyesindeki tartışmalara karşı alınan radikal ve sert kararlar kadar, devletin Hıristiyanlaştırılması olgusunun ivme kazanması açısından da çok büyük önem taşıdı⁵⁹⁵. Hatırlanacağı gibi, Theodosius saltanatının henüz başında Selanik'ten ilan ettiği fermanla Kilise ve Hıristiyanlıkta inanç birliğinin zaruretine dikkat çekmiş ve Roma devletinin resmî dini olarak Hıristiyanlık imasında bulunmuştu. Bu ferman, ülkenin Hıristiyanlaştırılması sürecine ivme kazandırma ülküsü taşıyan yazılı bir belgeydi.

Theodosius, Roma devletini Hıristiyanlaştırabilmek adına saltanatının bundan sonraki döneminde de oldukça şiddetli bir siyaset izledi ve bu konuda herhangi bir selefenden çok daha sert tedbirler aldı. Theodosius tahta çıktığında ülkede Pagan

⁵⁹³ Williams-Friell, *Theodosius*, s. 38.

⁵⁹⁴ A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, s. 101.

⁵⁹⁵ G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 49

gelenekleri ile Hıristiyanlık anlayışı yer yer rekabet halindeydi⁵⁹⁶. Buna karşın, imparator aslında iktidarının ilk yıllarında Paganizme karşı nispeten hoşgörülü bir politika takip etmişti⁵⁹⁷. Zira devletin önemli kurumlarında, yüksek sınıflara mensup kişiler arasında ve özellikle eğitilmiş gruplarda Paganizm hâlâ derin bir yer tutuyordu⁵⁹⁸. Theodosius, tahta çıktığı anda kendi konumunu doğal olarak sağlam hissetmiyordu ve bu yolda Paganlara ihtiyaç duyduğunun farkındaydı⁵⁹⁹.

Diğer taraftan, Theodosius için öncelikli mesele Hıristiyanlık içi konulardı⁶⁰⁰ ve Paganizm Hıristiyanlığa yönelik atılacak bu yöndeki adımlar için ciddi bir tehdit oluşturmuyordu⁶⁰¹. Öyleyse, Hıristiyanlığın birliği idealini destekleyecek adımları atmadan, Theodosius için Paganizme karşı sert tedbirlere başvurmanın pek bir manası yoktu. Gerçekten, imparator, saltanatının erken döneminde (381-385 arasında) Paganizm hakkında üç önemli ferman yayınladı. Bunların ilki, 21 Aralık 381 tarihliydi ve Doğu *praetorian prefecti* Florus'a hitaben yazılmıştı. Mayıs 385 tarihli ferman, *praetorian prefect* Cynegius'a yollanmıştı. 382'de ise Osrhoene eyaleti *duxu* (askerî komutan) aynı bağlamda resmî bir bildiri almıştı. Nitekim bu fermanlar Paganizmi yasaklamamış, sadece Hıristiyanlar tarafından en çok tepki gösterilen kanlı kurbanları ve kehanet geleneğini ortadan kaldırmıştı⁶⁰².

Buna karşın, fanatik Hıristiyan din adamları Paganizme karşı Theodosius kadar sabırlı değillerdi. Onların galeyana getirdiği kalabalık Hıristiyan gruplar, özellikle Doğu'da Paganizmi kökten imha etmek için harekete geçmekte gecikmediler⁶⁰³. Bu sırada patlak veren ve kimi zaman Theodosius'un kontrolünün dışında cereyan eden olaylarda, örneğin 384 yılında Edessa'daki (Urfa) Büyük

⁵⁹⁶ Zosimus, iv. 18. 2 (Yunanistan'da yaşanan bir depreme atfen Paganların ve Hıristiyanların benimsedikleri farklı anlayışlara dikkat çekmekte, bu iki inanç arasında bir rekabet bulunduğu izlenimi yansıtmaktadır).

⁵⁹⁷ Zosimus, iv. 29. 2 (Theodosius'un ilk döneminde Paganların tapınaklara gidebildiklerini ve antik Pagan geleneklerine göre ibadetlerini sürdürebildiklerini belirtiyor).

⁵⁹⁸ I. Fagnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 147.

⁵⁹⁹ I. Fagnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 154.

⁶⁰⁰ R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 234.

⁶⁰¹ Williams-Friell, *Theodosius*, s. 38.

⁶⁰² R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 234; Williams-Friell, *Theodosius*, s. 39; I. Fagnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 154.

⁶⁰³ Zosimus, iv. 33. 4 (Theodosius'un 381 yılı itibarıyla dinî politikasında keskin bir dönüş yaptığını ima etmekte, imparatorun tüm Pagan tapınakları üzerinde baskı kurduğunu öne sürmekte, Pagan inancı benimseyen hiç kimsenin güvenli şekilde ibadet edemediğini belirtmektedir); iv. 37. 3 (*Praetorian Prefect* Cynegius'un Mısır'a yollandığını, ona verilen görevin tapınakları kapatmak ve tanrılara tapınılmasını yasaklamak olduğunu, Cynegius'un da Doğu'da Mısır'da ve İskenderiye'de kurban başta olmak üzere geleneksel Pagan ritüellerini sonlandırarak aldığı emri yerine getirdiğini vurgulamaktadır).

Tapınak ve ayrıca Apamea'daki Zeus Tapınağı yok edildi⁶⁰⁴. Böylece, I. yüzyılda Roma ülkesinde yaygın çeşitli kültürler arasında yaşam olanağı ve yükselme şansı bulan İsa-Mesih kültürü (Hıristiyanlık), IV. yüzyıl sonlarından itibaren ülkede çapında herhangi başka bir inanca yaşam hakkı tanımayacağını ilan etmiş oluyordu.

Theodosius, 391 yılı Şubat ayından itibaren Paganizm konusunda takip edeceği politikayı tamamen netleştirdi ve Paganlar üzerindeki baskıyı arttıracak mahiyette şiddetli yasalar neşretmeye başladı⁶⁰⁵. Buna göre, açık ya da gizli, tüm kurban merasimlerinin yasaklandığı yinelenildi ve ilk defa olarak Tapınaklara girilmesi yasaklandı. Paganizme ilişkin bütün devlet seremonileri bundan böyle kaldırıldı. Akabinde çıkarılan üç yeni yasa bunu izledi. Bunlar arasında en ağırı 392'de Konstantinopolis'ten yayınlanan yasaydı ve Paganlara ait tüm merasimler, gelenekler ve semboller hedef alınmıştı⁶⁰⁶.

Tarihçi Zosimus, Theodosius'un 393 tarihinde Roma'da senatoyu toplaması hadisesine bu bağlamda özel bir ilgi göstermiştir. Zosimus'a göre, senato geleneksel Pagan uygulamalarına hâlâ sadıktı ve “tanrıları hor görme eğilimi gösteren” Hıristiyanlarla karışmamışlardı. İmparator, burada senatörlere hitaben bir konuşma yaptı. Onlardan artık Paganizmi terk ederek her türlü günahattan ve kötülüklerden kurtuluşu sağlayan Hıristiyanlığa dönmelerini istedi. Ne var ki, senatörler imparatorun isteğini kabul etmemişlerdi. Çünkü Theodosius onlardan atalarından miras kalan gelenekleri terk etmelerini istemişti. Bunu üzerine, Theodosius kurbanlar ve öteki Pagan uygulamaları için devlet bütçesinden masraf yapılmasını yasakladı. Senatörler ise Pagan merasimleri için zaten kamu gelirinden masraf yapılmadığını söylediler. Fakat Theodosius kararlıydı ve kurban merasimi başta olmak üzere atalardan yadigâr tüm Pagan uygulamalarını kökten kaldırdı⁶⁰⁷.

Böylece, Theodosius döneminde Roma devletinin yüzyıllar boyunca resmî inancı olan Paganizm ve ona ait her ne varsa yasaklanmış; Hıristiyanlık teorik açıdan artık zaferini resmen ilan etmişti. Bu arada, o dönemde Pagan kültürünü yansıtmaması bakımından büyük önem taşıyan İskenderiye'deki meşhur Serapis Tapınağı şehrin

⁶⁰⁴ P. Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*, s. 164; Williams-Friell, *Theodosius*, s. 39; I. Fagnoli, “Many Faiths and One Emperor”, s. 158.

⁶⁰⁵ Detay için bk. P. Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*, s. 172 vd.; Downey, *Antioch*, s. 50-57, 81.

⁶⁰⁶ Williams-Friell, *Theodosius*, s. 90; I. Fagnoli, “Many Faiths and One Emperor”, s. 158.

⁶⁰⁷ Zosimus, iv. 59. 1-3.

piskoposu Theophilus tarafından 391 yılı itibariyle yok edilmişti⁶⁰⁸. Paganizmi çağrıştıran Olimpiyat oyunları durdurulmuş ve Hıristiyanlıktan Paganizme geçmek yasaklanarak böylelerinin miras hakları ellerinden alınmıştı⁶⁰⁹.

Bununla birlikte, Paganizm özellikle entelektüel düzeyde Theodosius'un uygulamalarına karşı reaksiyon göstermek istedi⁶¹⁰. Ancak kayda değer bir direnç gösteremedi. Çünkü geleneksel Pagan inancı son olarak Iulianus'un kısa süren iktidarı döneminde siyasî açıdan destek bulabilmişti. Buna karşın, son elli yıllık zaman diliminde başa geçen bütün hükümdarlar yüzlerini Hıristiyanlığa çevirmişler, Hıristiyanlık yanlısı politikalar izlemişlerdi. Kaldı ki, Hıristiyanlığın aksine Paganizm şehitler doğuracak kudret ve ruhtan yoksundu⁶¹¹.

Theodosius döneminde Hıristiyanlığın kazandığı zahirî zaferler, Bizans devleti tarihinde yeni bir evrenin başlangıcı oldu. Paganist döneme ait bazı anlayışlar ile birçok uygulamalar Hıristiyanlık sonrası dönemde de aynen ya da mahiyet değiştirerek varlığını sürdürmüşse de, Roma devleti kendisini bu zamana kadar getirdiği düşünülen geleneksel değerlerin çoğunu bundan böyle terk etti. Nitekim Theodosius sonrasında Pagan inancı muhafaza etmeyi sürdüren bazı yazarlar, geçmişin muhasebesini yaptıkları satırlarda, Theodosius'un Paganizmi yok etmek amacıyla attığı adımları Roma devletinin çöküşü için başlıca sebep göstermişler; Roma ülkesinin Theodosius zamanından itibaren barbar kavimler için son derece uygun bir yerleşim alanı olmaya başladığını öne sürmüşlerdir⁶¹².

⁶⁰⁸ Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 16-17; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vii. 15; Theophanes, s. 109 (=AM 5882= AD 389/390); Marcellinus (Comes), s. 4; Malalas (13. 37) ve *Chronicon Paschale* (s. 50) ise Theodosius döneminde yerle bir edilen yahut kiliseye çevrilen diğer bazı Pagan tapınaklarını söz konusu etmişlerdir –ki Helioupolis ve Damaskus'taki tapınakları ismen zikretmişlerdir.

⁶⁰⁹ I. Fagnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 158; Williams-Friell, *Theodosius*, s. 91; R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 223, .

⁶¹⁰ D. F. Buck, "Eunopius of Sardis and Theodosius the Great", *Byzantion* 58, 1988, ss. 36-53 (Eunopius, Theodosius'a ve onun dinî politikasına karşı meydana gelen Pagan reaksiyonuna bir örnektir. Eunopius'a göre, imparatorlukta krizlerin sebebi Theodosius'tu ve refahın sürmesi onun geleneksel Pagan inancına bağlı olmayı sürdürmesine bağlıydı. Eunopius, Roma imparatorluğunun yok oluşunu Constantinus'un başlattığını, bu süreci Theodosius'un bitirdiğini söylemektedir); Ayrıca bk. I. Fagnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 159; Arthur P. Urbano, *The Philosophical Life: Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press 2013, s. 228-229.

⁶¹¹ M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 27; Konu hakkında ayrıca bk. W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 74.

⁶¹² Zosimus, iv. 59. 3.

III. DEVLETİN BAŞKENT KİLİSESİNİ PATRİKHANE STATÜSÜNE YÜKSELTMESİ

Theodosius'un Selanik Fermanı'nda ya da 381 Konsili'nde ilan ve devlet zoruyla ülkedeki bütün Hıristiyanlara dikte etmeye çalıştığı itikat formülü, gerçekte Hıristiyanların “yanlış” itikatları düzeltme hedefi güden dinî bir endişeden değil, Kiliseyi devletin idarî sistemine entegre etme amacından kaynaklanmıştı. İtikadî açıdan ülkede mevcut farklı yaklaşımlardan hangisinin “gerçek Hıristiyanlık” olduğu meselesi Theodosius'un bilgi ve ilgi alanına girmiyordu. O kadar ki, Theodosius Konstantinopolis'e o güne değin vaftiz bile edilmediği söylenen Nectarius adlı birisini piskopos olarak atamıştı⁶¹³. Daha açık bir ifadesiyle, Nectarius Theodosius'un politik tasavvurlarına yardımcı olmak konusundaki mahareti sayesinde seçilmişti. Bizans devleti, Kilise üzerinde o güne değin bir türlü sağlayamadığı hâkimiyeti bu defa gerçek manasıyla kurmak; Kiliseyi siyasî yönden tam bir denetim altına almak, Kilise bünyesinde yaşanan ve dinî birliği tehdit eden tartışma ve anlaşmazlıkları istediği şekilde kontrol etmek ve böylece bu kurumu ülkenin siyasî istikrarı ve bekası için kullanmak düşüncesindeydi. Kısacası, ülkedeki Hıristiyan nüfusun İznik Konsili'nin Teslisçi yorumu ekseninde buluşturulması planı, devletin söz konusu politik ülküsü açısından hayatiyet taşıyan bir noktaydı.

1. Devletin Kilise Organizasyonuna İlişkin İznik Konsili Kararlarını Politik Açıdan Yeniden Ele Alma Zarureti

Peki, Bizans devleti Kiliseyi niçin istediği şekilde kontrol edemiyordu? Devletin bu aşamada Kilise karşısında bazı dezavantajları mı vardı? Şimdi, bu başlık altında, önceki sayfalarda verdiğimiz bazı bilgileri kısaca bir kez daha hatırlayalım.

Theodosius Roma hükümdarıydı. Onun başlıca düşüncesi, diğer selefleri gibi Hıristiyanlığı politik açıdan faydacı bir anlayışla kullanmaktı. Hıristiyanlık, geleneksel Paganizmde eksikliği hissedilen manevî ruhu ve özellikle cemaat içinden dışarıya yansıyan dayanışma anlayışı sebebiyle içte ve dışta boğuştuğu problemlerin çözümünde Bizans devletine büyük katkılar sağlayabilirdi. Siyasî otoritenin Hıristiyanlığa ilişkin bu beklentisi, henüz Büyük Constantinus döneminde ortaya çıkmıştı. Bizans devleti, siyasî birlik idealini destekleyeceği düşüncesiyle

⁶¹³ Theodoret, *Hist. Eccl.*, v. 8; Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 8; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, v. 7-9; Marcellinus (Comes), s. 2; Theophanes, s. 104-105 (=AM 5876=AD 383/384).

Constantinus döneminde Kiliseyi kendisine ait bir kuruma dönüştürmüş, Kilise üzerinden Hıristiyanlık dünyasını kontrol edebileceğini düşünmüş, Kiliseyi bu yüzden güçlendirmiş ve İznik Konsili'nde onu kendi idarî yapılanmasına paralel bir teşkilat yapısına kavuşturmuştu. Constantinus zamanında ülkenin siyasî, askerî ve iktisadî açıdan merkezleri Roma, İskenderiye ve Antakya'ydı. Bu olgu, söz konusu üç şehrin Hıristiyanlık açısından da merkez konumuna yükseltilmeleri sonucunu vermişti. İznik Konsili, imparatorluğun geniş arazisini dinî açıdan taksim etmiş ve bu üç merkezin yetki alanlarına tevdi etmişti. Constantinus'un Kiliseye bahsettiği haklar ve imtiyazlar ise söz konusu şehirlerin dinî açıdan yöneticisi olan piskoposlara toplum nezdinde büyük nüfuz kazandırmış; onları adeta devlet mekanizmasını temsil eden kişilere dönüştürerek neredeyse seküler yöneticilerin fevkinde bir mertebeye çıkarmıştı⁶¹⁴.

Constantinus'tan Theodosius'a, Iulianus istisnasıyla tahta çıkan hükümdarlar Hıristiyanlığı benimsemiş kişilerdi. Bu yönüyle bakıldığında, Romalı Hıristiyan hükümdarların ülkenin bekasına yönelik politik tasavvurlarını kendi dinlerinden yardım talep ederek gerçekleştirmeye çalışmaları gayet doğaldı. İlk bölümde sözü edildiği gibi, antik dünyada din bir devlet işi olarak görülürdü. Nitekim Theodosius da kendisini din işlerini tanzim etmeye yetkili birisi olarak hissetmişti⁶¹⁵. Gerçekten, Ariuşçu tartışmaların İznik Konsili'nden sonrasındaki ikinci safhası, Hıristiyanlığı ve Kiliseyi kontrol etme düşüncesinin sanıldığından daha külfetli bir iş olduğunu Büyük Constantinus ve II. Constantius'un şahsiyetlerinde Roma yönetimine göstermişti. Devlet, yarım asırdır verdiği tüm uğraşa rağmen Kiliseyi gerçek manasıyla kontrol altına alamamıştı. Çünkü devlet, her ne zaman Kilise hakkında bir tasarrufta bulunmaya çalışsa çok önemli bir dezavantaj ile karşı karşıya kalıyordu. Bu dezavantaj şuydu: Siyasî açıdan bakıldığında Konstantinopolis önemli bir şehir haline dönüşmüş, imparatorlar için başlıca ikâmetgah olmuştu. Fakat Hıristiyanlığın erken tarihlerinden itibaren dinî merkezler olarak sivrilen ve İznik Konsili ile birlikte bu konumlarını resmî olarak tescilleyen Roma, İskenderiye ve Antakya'nın Ekümenik Kiliseleri karşısında başkent Kilisesinin hiçbir yetkisi ve önemi yoktu.

Gerçekten, imparatorluğun Doğu bölümünde Hıristiyanlığın teolojik anlaşmazlıklarına dayanan karmaşık durum, Theodosius'a göre İznik Konsili'nden

⁶¹⁴ Bu konuda araştırmamızın İkinci Bölüm'ünde Kiliseye verilen imtiyazları söz konusu ettiğimiz kısma bakılabilir.

⁶¹⁵ A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi* I, s. 103.

kaynaklanan bir eksiklik; yani Konstantinopolis'in dinî açıdan önem taşımayan tali konumu ile yakından ilgiliydi. Gerçi Büyük Constantinus'un kurduğu bu şehir, o zamandan bu döneme yarım asırlık süreçte fizikî açıdan gelişimini sürdürmüştü. Ancak şehir, bilhassa dinî yönden özellikli bir statüye sahip bulunmuyordu. Antakya ve İskenderiye gibi Doğu'nun büyük kürsüleriyle kıyaslandığında, Konstantinopolis Kilisesi apostoliklik kabilinden onu emsallerine kıyasla yükseltecek herhangi bir geleneğe sahip değildi. Konstantinopolis Kilisesi, Herakleia metropolitliğine bağlı sıradan bir piskoposluk bölgesiydi. Bu yüzden, Theodosius tahta çıktığında Konstantinopolis ülkenin Doğu'sunda süren karmakarışık dogmatik tartışmalara müdahale edebilmek ve bu tartışmaları kontrol altına alabilmek için elverişli bir merkez değildi. Söz konusu tartışmalar daha ziyade İskenderiye ve Antakya'nın kontrolleri altında bulunuyordu ve ülkenin dinî açıdan rotasına büyük Kilise merkezleri karar veriyordu. Devlet bu durumdan rahatsızdı. Theodosius ise henüz ilk andan itibaren Konstantinopolis'i dinî yönden güçlendirmek ve onu Kilise meselelerine müdahale edebilmek için önemli bir merkez yapabilmek hayali kurmuştu.

Diğer yandan, başkentteki Hıristiyanlar arasında da birlik yoktu. Bölünmüş durumdaki başkent Kilisesinde Arius taraftarları Hıristiyanlar arasındaki hâkim gruptu. Kentte İznik Konsili yanlısı küçük bir cemaat vardı. Bu cemaat, Konstantinopolis'e gelen dönemin önemli dinî simalarından Nazianzuslu Gregory tarafından nispeten organize edilebilmişti⁶¹⁶.

Sonuç olarak, bin yandan Kilise organizasyonuna ilişkin vaktiyle İznik Konsili'nde alınan idarî kararların değişen siyasî şartlara göre yeniden düzenlenmesi acil bir ihtiyaçtı. En azından İmparator Theodosius bu kanaate sahipti. Diğer yandan, ülkenin diğer bölgeleri gibi başkentinde de dinî açıdan birlik yoktu. İşte bu olgular, Theodosius'u Kilise organizasyonuna yönelik yeni düzenlemeler yapmaya ve başkent Kilisesini güçlendirerek onun statüsünü yükseltme arayışına yöneltti. İmparator, bu konuyu 381 yılında topladığı Konstantinopolis Konsili'nde gündeme getirdi ve lüzumlu gördüğü kararları cebrî gücünü kullanarak çıkardı.

⁶¹⁶ 379-381 yılları arasında. Bk. Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 6; Marcellinus (Comes), s. 2; Genel olarak bk. R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 213-214.

2. Devletin Dinî Yetkiyi Başkent Patrikhanesinde Toplamaya Yönelik Faaliyetleri

Theodosius, 381 Konsili'nde kabul edilen bazı kanunlarla Konstantinopolis Kilisesini güçlendirme ve ülkedeki dinî gelişmeleri sıkı şekilde denetim altına alma düşüncelerini yasalaştırarak yürürlüğe koydu. Söz konusu düzenlemeler, Konsilin II. ve III. kanunlarıyla birlikte var olmuş ve İmparator Theodosius'un uzun vadeli dinî programını ortaya çıkarmıştı. Söz konusu maddeler şu sözlerden oluşmuştu:

II. Kanun

“Piskoposlar kendi yetki alanlarını aşarak hudutları dışında bulunan Kiliselere karışmayacak ve Kiliseleri kargaşaya sürüklemeyeceklerdir. Kanunlara göre, İskenderiye piskoposu dinî açıdan Mısır bölgesindeki tek yetkilidir. Doğu piskoposları sadece Doğu'daki (dinî) meseleler üzerinde yetkili olacaklardır. İznik Konsili'nde Antakya Kilisesine bahşedilen imtiyazlar muhafaza edilecektir. Asia (Anadolu) piskoposları yalnızca Asia'daki (dinî) işler üzerinde yetkilidirler. Pontuslu piskoposlar sadece Pontus; Trakyalı piskoposlar sadece Trakya meseleleri hakkında yetkili olacaklardır. Hiçbir piskopos, atama yapmak ya da kiliseye ilişkin herhangi bir hizmeti yerine getirmek gerekmesiyle, davet almaksızın kendi piskoposluk alanının dışına çıkmayacaktır. Ve piskoposluk bölgelerine dair bahsi geçen kanun gözetilecektir. Açıktır ki, vaktiyle İznik'te kararlaştırıldığı gibi, her eyaletin kendi Sinodu özel olarak o eyaletin meselelerine ilişkin olacaktır. Fakat kâfir uluslar arasında bulunan Tanrı'nın Kilisesi, Babalar döneminden beri yürürlükte olan gelenek uyarınca hüküm sürmelidir⁶¹⁷.”

III. Kanun

“Bununla birlikte, Konstantinopolis piskoposu Roma piskoposundan sonraki saygınlık ayrıcalığına sahip olacaktır. Çünkü Konstantinopolis yeni Roma'dır⁶¹⁸.”

⁶¹⁷ NPNF 2. 14, s. 275-276.

⁶¹⁸ NPNF 2. 14, s. 277.

Görüldüğü gibi, 381 Konsili'nin II. kanunu dinî açıdan yetki bölgelerini tespit etmiş ve Hıristiyan din adamlarından bu bölgelere kesin şekilde riayet etmelerini istemişti. Çünkü Bizans devletinin amacı, din adamlarının statülerini devletin mahallî seküler yöneticileriyle paralel kılmaktı. Tıpkı seküler yöneticiler gibi, din adamları da kendi bölgelerini yönetecekler, sadece kendi bölgelerinde ortaya çıkan dinî problemler ile ilgilenerken diğer bölgelere müdahalede bulunmayacaklardı⁶¹⁹. Devlet, seküler yöneticiler kanalıyla merkezî otoritesini taşraya yaydığı gibi, kendi kontrolü altındaki piskoposlar vasıtasıyla da dinî otoritesini ülkenin her bölgesine ve şehrine yaymayı düşlemişti. Bizans devleti, yekvücut bir Kilise istiyordu. Kiliseleri kargaşaya sürüklememelerini Hıristiyan din adamlarına özellikle öğütlemişti. Çünkü Hıristiyanlık, ancak bu şekliyle politik birlik idealine yardımcı olabilirdi. Dağınık bir dinî kurumun ve parçalanmış bir inancın ne kendisine ne Bizans devletine hiçbir yararı dokunmazdı.

381 Konsili'nin yukarıda verdiğimiz III. kanunu daha büyük önem taşıyordu. Hatırlanacağı gibi, artık imparatorun ikametgâhı olan Konstantinopolis şehri İznik Konsili sırasında anılmamıştı. Dinî açıdan önemsiz bir yer olan Konstantinopolis, bu eksikliği yüzünden Theodosius'un iktidarına kadar devletin işine yaramamıştı. Devlet, bu eksikliği ilk defa olarak II. Constantius zamanında hissetmiş ve Nicomedia piskoposu Eusebius'un başkente atanması suretiyle dengeyi sağlamaya çalışmıştı. Ne var ki, sonraki gelişmeler Konstantinopolis'in dinî açıdan da başkent olması gerektiğini siyasî iktidara göstermişti. Şimdi, Theodosius'un yaptığı buydu. 381 Konsili'nin III. kanunu bu konuyu ele almış ve çözüme kavuşturmuştu. Konstantinopolis piskoposu, Roma piskoposundan sonra öncelikli şeref payesini taşıyacaktı. Çünkü Konstantinopolis yeni Roma'ydı⁶²⁰.

Anlaşıldığı üzere, Konstantinopolis'in dinî yönden güçlendirilmesi tamamıyla politik zaruretin bir neticesiydi. Konunun dinî bir bağlam taşımadığı bizzat ilgili kanun maddesinden görülmüştü. Konstantinopolis piskoposu, 381 Konsili ile birlikte Herakleia metropolitliğinin denetiminden kurtarılarak patriklik statüsüne getirilmiş ve Trakya eyaleti idarî yönden kendisine bağlanmıştı⁶²¹. Çünkü Konstantinopolis politik açıdan önemli bir merkez olmuştu: "Konstantinopolis, yeni Roma'ydı."

⁶¹⁹ R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 227-228; Hanson, *Christian Doctrine*, s. 807.

⁶²⁰ Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 8; Genel olarak bk. Hanson, *Christian Doctrine*, s. 808; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 72; G. R. Evans, "The Church in the Early Christian Centuries", s. 40.

⁶²¹ M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 25; aynı yazar, *Fener*, s. 24-25; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, s. 100-101; Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 122.

Theodosius'a göre, ülke idarî açıdan olduğu gibi dinî yönden de başkentten idare ve kontrol edilecekti. Theodosius'un amacı buydu ve 381 Konsili ona bu olanağı tanıma amacını gütmüştü.

Doğrusu, dinî açıdan bakıldığında 381 Konsili'nin başkent Kilisesine ilişkin düzenlemesi 325 yılındaki ilk Evrensel Konsilin (İznik) çiğnenmesi manasına geliyordu. Çünkü başkentten statüsü, Antakya ile İskenderiye'nin üzerine çıkarılmıştı. İznik Konsili'nde kabul edilen VI. kanun uyarınca evrensel olma özelliği taşıyan ve saygınlık bakımından bütün emsallerinden daha üstün konumda bulunan Antakya ve İskenderiye kürsülerinin 381 Konsili'nin söz konusu düzenlemesini kabul etmeleri mümkün değildi. Gerçekten, Konsilin idarî içerikli bu kanunu, ülkenin Batısı (Roma) tarafından bile reddedilmişti. Papa Damasus (366-384), ilk defa olarak bu kanun yüzünden apostoliklik konusunu gündeme getirmeye başladı. Papaya göre, Roma'nın üstünlüğü sadece politik açıdan taşıdığı önemden kaynaklanmıyor, daha ziyade havariyelik (apostolik) bir nitelik taşımasından neşet ediyordu. Bu yüzden, herhangi bir Kilisenin idarî açıdan yükselip alçaltılması Konsil kararları ile sağlanamazdı. İşte bu argüman, 381 Konsili'nin ardından Kiliseler arasında başlayacak olan daha şiddetli mücadeleler sırasında Roma Kilisesi'nin takip edeceği politikanın temel dayanağı olmuştur⁶²². Ne var ki, Theodosius tahta çıktığı sırada Doğu'nun iki büyük kürsüsü son derece hassas bir durumda olmuşlardı. İskenderiye'de Timotheus henüz seçilmişti ve kendi konumunu sağlamlaştırma derdindeydi. Antakya'da ise Flavianus Roma ve İskenderiye tarafından tanınmaması yüzünden Timotheus gibi kendi derdine düşmüştü⁶²³. Kısacası, Doğunun iki büyük kürsüsünü ellerinde bulunduran piskoposların kaderi tamamen Theodosius'un ellerindeydi. Bu yüzden, söz konusu iki din adamı 381 Konsili'nin III. kanununu mecburen ve zahiren imzaladılar. Fakat bu yaptıkları yüzünden kendi Kiliseleri ve halefleri tarafından hain olarak damgalandılar⁶²⁴. Görünüşe göre, devlet istediğini elde etmiş, Theodosius hedefine ulaşmıştı.

⁶²² Williams-Friell, *Theodosius*, s. 37.

⁶²³ R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 227-228.

⁶²⁴ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 110; aynı yazar, *Fener*, s. 25.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DEVLET-KİLİSE ENTEGRASYONUNUN SONRAKİ DÖNEMLERDEKİ YANSIMALARI

(V.-VII. YÜZYILLAR)

Büyük Theodosius'un Hıristiyanlık hakkında uygulamaya koyduğu tavizsiz politikalar ile özellikle dinî bir gerekçeye dayanmamasına karşın başkent Kilisesini patrikhane statüsüne yükseltme kararı, imparatorun ölümünün ardından Bizans devletini büyük Kilise merkezleri ile karşı karşıya getirdi. Bu gerilim, Hıristiyanlık bünyesinde evvelce benzeri olmayan bir oranda Kristolojik anlaşmazlıkları tetikledi, körükledi ve içinden çıkılmaz bir kördüğümüne dönüştürdü. Çünkü farklı Kilise merkezleri, gerçekte politik bir arka plan barındıran nüfuz mücadelelerini artık daha geniş çaplı şekilde teolojik alana taşıdılar. Bu olgu, Kilise bünyesindeki ayrılıkların derinleşmesi, Hıristiyanlık dünyasının önceki dönemlerden farklı olarak kalıcı şekilde parçalanması ve nihayet VII. yüzyılda Bizans devletinin Kilise siyasetinin büyük oranda iflası sonucunu verecektir.

I. DEVLETİN BAŞKENT KİLİSESİNİ PATRIKHANE STATÜSÜNE YÜKSELTME DÜŞÜNCESİ YÜZÜNDEN BÜYÜK KİLİSE MERKEZLERİYLE KARŞI KARŞIYA GELMESİ

Bizans imparatoru Theodosius, hayata geçirdiği dinî içerikli icraatlara bakıldığında, Hıristiyanlık tarihi açısından Constantinus'tan daha büyük önem taşımıştı. Theodosius, ilkin, Constantinus döneminde devletin tanıyıp legal dinler kategorisine soktuğu Hıristiyanlığı resmî devlet dini yapmıştı. İkincisi, bugünkü Teslis anlayışının ortaya çıkması ve "doğru inanç" (Ortodoksluk) kavramının tanımlanması, Theodosius dönemindeki çabaların sonucuydu.

Buna karşın, Constantinus döneminden beri devletin bir kurumu haline gelen Kilise dinî olmaktan çok politik bir müesseseydi. Zira siyasî mekanizma ile bütünleşmesi Kiliseyi politik açıdan önemli bir birim yapmıştı. Kilise bünyesindeki ruhbanlar seküler yöneticiler gibi nüfuz sahibi kişilerdi. Bunların, yönettikleri bölgelerdeki halkın üzerinde büyük etkileri vardı. Bu bağlamda, geçmişten miras

aldıkları yetkileri muhafaza etmek, statü açısından yükselmek ve hâkimiyet alanını genişletmek, bütün Kilise merkezleri için başlıca şıardı. Her ruhban, kendi Kilise çevresinde bu ülküyü esas alan bir müfredat altında yetiştirilir, sorumluluk üstlendiğinde ise ne pahasına olursa olsun görev yaptığı Kilisenin hedeflerini gerçekleştirme adına faaliyetlerde bulunurdu.

Theodosius'un Konstantinopolis Kilisesini patrikhane statüsüne yükseltme kararı devlet açısından faydacı bir anlayışın sonucuydu. Devlet, Theodosius döneminde başkent Kilisesi ile işbirliği yapmıştı. Bu işbirliğinin siyasî kanadı (devlet), ülkedeki dinî gelişmeleri başkent Kilisesi üzerinden kontrol etmeyi tasarlıyordu. Dinî kanadı (başkent Kilisesi) ise arkasına devlet desteğini alarak kendi politik konumunu ve hâkimiyet sahasını geliştirme derdine düşmüştü. Fakat bu olgu, büyük Kilise merkezlerinin başkent Kilisesine, yani dolaylı yoldan Bizans devletine karşı tepki vermeleri neticesini doğurdu. Bu bağlamda başlayan Kilise mücadeleleri, Kilise güya dinî bir kurum olduğu için görünüşe göre teolojik sahada yaşandı. Gerçekte ise tamamıyla politik gerekçelere dayanan söz konusu mücadeleler, zamanla devletin iç istikrarını ve sınırlarının güvenliğini tehdit eden başlıca amile dönüştü.

1. Devletin Doğu Kiliseleri ile Karşı Karşıya Gelmesi ve Dinî Açıdan

İskenderiye Kilisesinin Nüfuzu Altına Girmesi

Büyük Theodosius'un tavizsiz dinî politikaları, ülkede dinî açıdan birliğin sağlandığı intibamı bırakıyordu. Gerçek durum ise tam tersiydi. Nitekim Theodosius'un sonrasında İskenderiye Kilisesi 397 yılı itibariyle 381 Konsili'nin başkent Kilisesini patrikhane statüsüne yükselten ve onu Roma'nın ardından ikinci şeref payesi ile onurlandıran III. kanununa karşı reaksiyon göstermeye başladı. O sıralarda, Konstantinopolis piskoposluğu görevi için Hıristiyanlık tarihinde saygın bir yeri olan Ioannes Chrysostomus'un adı geçiyordu. İskenderiye kürsüsünde ise patriklik görevini yürüten ve halefi ve yeğeni Cyrillus'u yetiştirmekle işgal eden Theophilus seçkin bir din adamı figürüydü⁶²⁵.

Theodosius'un ölümünden beri Hıristiyanlık dünyasında savaş öncesi sessizlik hâkimdi. Gerçekte ise eninde sonunda patlak vermesi kaçınılmaz şiddetli bir gerilim Kilise çevrelerini sarmıştı. Gerilimin sebebi şuydu: Konstantinopolis

⁶²⁵ Socrates, *Hist. Eccl.*, viii. 7.

piskoposu, 381 Konsili'nin kendisine yönelik idarî kararını (III. kanun) kâğıt üzerinde/hükümsüz bırakmamak adına fiili bir hadise ile birlikte diğer Kiliselere onaylatmak zorundaydı. Başkent piskoposu, Theodosius döneminde arkasına aldığı devlet desteğine güveniyordu. Bilhassa Doğu'nun büyük Kiliseleri ise 381 Konsili'nin III. kanununun kâğıt üzerinde/hükümsüz kaldığını fiili bir hadise ile kanıtlamak mecburiyetinde idiler. İşte, Büyük Theodosius'un Bizans ülkesine kendisinden sonrası için miras bıraktığı başlıca dinî mesele buydu.

Gerçekten, IV. ve V. yüzyıllarda aynı zamanda mahir politikacı olan önemli din adamları yetiştirmekle tanınan İskenderiye Kilisesi, Theodosius'un ardından Konstantinopolis için başlıca rakip oldu. Konstantinopolis piskoposu Nectarius'un ölümü (397), İskenderiye ve Konstantinopolis Kiliseleri arasında yaşanacak mücadelelerin habercisiydi. Yeni piskopos için yapılacak seçim her iki Kilise için de büyük önem taşıyordu. İskenderiye patriği Theophilus, başkent üzerinde nüfuz kurabilmek amacıyla kendi adayını seçtirebilmek ümidindeydi. Bu bağlamda, Theophilus için en makul seçenek Ioannes Chrysostomus'un seçilmesini engellemek ve Isidore adındaki kendi adayını yeni piskopos olarak onaylatmaktı⁶²⁶. Isidore, Theophilus'a bağlı bir ruhbandı. Hatta rivayete göre, Theophilus siyasî yönden destek bulabilmek amacıyla Isidore'yi hediyelerle birlikte imparatora yollamıştı⁶²⁷. Ne var ki, Bizans devleti, saray ve başkent bürokrasisinin desteğini alan Antakya geleneğine mensup Ioannes Chrysostomus patrikliğe atandı. Theophilus da bu atamayı mecburen onaylamak zorunda kaldı⁶²⁸.

Bu gizli rekabet, kısa sürede gün yüzüne çıktı. İmparatorun (başkent) piskoposu Ioannes Chrysostomus, o sıralarda İskenderiye Kilisesi bünyesinde yaşanan alelde bir karışıklıkta, 381 Konsili'nin III. kanununu İskenderiye patriğine fiilen kabul ettirme fırsatı müşahede etti. Zira Ioannes Chrysostomus, anlaşıldığı kadarıyla, İskenderiye'yi ilgilendiren söz konusu dâhili probleme müdahale etmek ve problemi çözüme kavuşturmak yoluyla kendi Kilisesinin üstünlüğünü tescillemek amacındaydı.

İskenderiye Kilisesinde, bazı ruhbanlar arasında, Tanrı'nın insan formunda bir bedene sahip olup olmadığı meselesi yüzünden anlaşmazlık yaşanıyordu. Söz konusu münakaşa, İskenderiye Kilisesi bünyesinde biri biriyle dalaşan iki ayrı grup

⁶²⁶ Theophanes, s. 115 (=AM 5892=AD 399/400).

⁶²⁷ Socrates, *Hist. Eccl.*, vi. 2.

⁶²⁸ Kaçar, *Hristiyanlık*, s. 123-124.

ortaya çıkarmıştı. Özellikle Mısır çöllerinde yaşayan münzeviler, Tanrı'nın maddi bir varlığa sahip olduğu ve insan formunu alabildiği görüşünü hüccetle savunuyorlardı. Tanrı'yı diğer tüm varlıklardan münezzehten gören ikinci grup ise aksini öne sürüyordu. Dahası, bizzat Theophilus konuya ilişkin tartışmalara müdahil olmuş ve ikinci grubun görüşlerine iştirak etmişti. Bu çerçevede, çöllerdeki manastırlarını terk edip İskenderiye'ye gelen bazı münzeviler yer yer nümayişler çıkarmışlardı. Theophilus'u suçlayan bu münzeviler, onu ölümle bile tehdit etmişlerdi. İşte bu tartışma büyüdükçe büyümüş, Theophilus için önemli bir sorun teşkil etmeye başlamıştı⁶²⁹.

Hadiselerin boyutu bir süre sonra İskenderiye'yi aştı. Çünkü patriğe karşı münzevilerden bazıları başkente geldiler. Theophilus'un başkente piskopos olarak atamayı düşündüğü ve az evvel ismi geçen Isidore bile bunların arasındaydı. Theophilus, yaşanan gelişmeler yüzünden endişeliydi. Zira Konstantinopolis'te önemli bazı sırlarının ifşa edilmesi an meselesiydi⁶³⁰. Ioannes Chrysostomus ise kısa süre önce patrik seçilmesi sırasında yaşananları ve Theophilus'un muhalefetini muhtemelen unutmamıştı. Theophilus'un kendisi için şiddetli bir rakip olduğu açıktı ve rövanş için uygun fırsat kendiliğinden önüne gelmişti. Ioannes Chrysostomus, söz konusu kargaşayı İskenderiye Kilisesi'ne müdahalede bulunmak adına elverişli bir fırsat telakki etti. Hatta dönemin Bizans hükümdarı Arcadius'tan İskenderiye patriği Theophilus'u sorgulayacağı yerel bir Konsil toplamak müsaadesini bile aldı. Ne var ki, İskenderiye Kilisesi Geç Antikçağ'da son derece kabiliyetli din adamları yetiştirmekle nam salmıştı. Theophilus, siyasî otoritenin Kilise meseleleri üzerinde ne denli büyük bir role sahip olduğunu takdir etmiş, stratejisini buna göre belirlemişti. Bu bağlamda, İskenderiye Kilisesi tarafından başkentte Ioannes Chrysostomus aleyhine geniş çaplı bir propaganda faaliyeti başlatıldı. Ioannes Chrysostomus, gizli bir Origenes yanlısı olduğundan verdiği vaazlarda İmparatoriçe Eudoksia'yı suçladığına kadar, rüşvet dâhil her türlü yol kullanılarak, Theophilus taraftarlarının organize ettiği ithamlarla karşı karşıya bırakıldı⁶³¹. İskenderiye patriği Theophilus, konunun bağlamını bu şekilde değiştirebileceğini hesaplamış, Ioannes Chrysostomus'un karşısında yaşayacağı olası bir sorgulamanın kendi otoritesi ve Kilisesi üzerinde bırakacağı ağır tahribattan bu sayede kurtulmayı hedeflemişti.

⁶²⁹ Socrates, *Hist. Eccl.*, vi. 7.

⁶³⁰ Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 9.

⁶³¹ Theophanes, s. 119-120 (=AM 5896-5897=AD 403/404-404/405); Zosimus, 5. 23. 2; Marcellinus (Comes), s. 8-9 (İskenderiye patriği Theophilus'u Ioannes Chrysostomus'un başlıca düşmanları arasında saymaktadır); Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 16; Genel olarak krs. Kaçar, *Hristiyanlık*, s. 128-129.

Theophilus beklenenden daha çabuk sürede sonuca ulaştı. Zira bahis konusu manevralar, Theophilus'u Ioannes Chrysostomus'un karşısına sorgulanacak değil, tam aksine sorgulayacak kişi olarak çıkardı. Theophilus, Ioannes Chrysostomus'un sorgulanacağı Konsil için kendisi adına bütün gerekli düzenlemeleri yapmıştı. Örneğin, Ioannes Chrysostomus tarafından farklı gerekçelerle ve çeşitli zamanlarda azledilmiş din adamları ve düşmanları, Theophilus'a aradığı desteği vermek üzere hazır edilmişlerdi. Konsil yerinin Khalkedon (Kadıköy) olması bile rastlantı sayılamazdı. Khalkedon'un piskoposu, Theophilus'un akrabalarından Cyrinus adlı bir Mısır'lıydı. Cyrinus, henüz Konsilin başında görevini yerine getirmiş ve Ioannes Chrysostomus'a ağır hakaretlerle saldırmıştı⁶³². Sonuçta, Theophilus'un topladığı söz konusu Konsil, çağrılmasına rağmen muhtemelen akıbetini anladığı cihetle Konsile iştirak etmeyen Ioannes Chrysostomus'un gıyabında onu görevinden azlederek sürgüne yolladı⁶³³.

Bununla birlikte, Ioannes Chrysostomus'un başkentteki Hıristiyan ahali üzerinde büyük tesiri ve ağırlığı vardı. Bu yüzden, çok kısa bir süre sonra kendisinden yeniden başkente dönmesi istendi⁶³⁴. Putperest tarihçi Zosimus'un bile Hıristiyanlık bünyesinde cereyan eden böyle bir hadiseye karşı kayıtsız kalmaması, meselenin hassasiyet derecesine ilişkin kıymetli bir göstergedir. Zosimus'a göre, Ioannes Chrysostomus'un düşmanı olan imparatoriçe ile İskenderiye patriği Theophilus onu alaşağı etmek için tüm güçleriyle uğraşmışlar ve nihayet şehirden uzaklaştırılmasını sağlamışlardı. Fakat Ioannes Chrysostomus, Zosimus'un ifadesiyle ayak takımını kontrol etme noktasında ustaydı. Nitekim onun ayrılmasının akabinde şehir galeyana gelmişti. Ayaklanmalar çıkmış, hatta Kilise cesetlerle dolmuştu. Kilise bünyesinde yaşanan olumsuz hadiselerin Bizans devletinin siyasî ve sosyal istikrarını tehlikeye soktuğu gün kadar açıktı. Nihayet hassas durumu gören yönetim Ioannes Chrysostomus'u derhâl geri çağırdı⁶³⁵. Theophilus ise başkentten ayrılarak Mısır'daki kürsüsüne çekildi⁶³⁶.

⁶³² Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 16.

⁶³³ Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 15; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 17.

⁶³⁴ Theophanes, s. 119-120 (=AM 5896-5897=AD 403/404-404/405); Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 16; Genel olarak krş. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, s. 119.

⁶³⁵ Zosimus, v. 23. 2-6; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 18.

⁶³⁶ Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 18; Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 15; Theophanes, s. 119-120 (=AM 5896-5897=AD 403/404-404/405).

Ioannes Chrysostomus, muhtemelen başkentteki Ariusçu Gotlarla giriştiği şiddetli mücadeleler yüzünden⁶³⁷ tavizsiz bir kişiliğe sahipti. Dinî yönden temayüz ettiği ağırlığa karşın politik açıdan İskenderiye ile mücadeleyi sürdürecektir kabiliyeti taşııyordu. Diğer taraftan, Ioannes Chrysostomus, Kilise üzerinde her bakımdan ve tam bir hâkimiyet isteyen Bizans devleti için fazlasıyla sivri bir kişilikti. Bu yüzden, başkent bürokrasisi kısa süre içinde yeniden Chrysostomus'un aleyhine döndü. Nitekim imparator Arcadius'un eşi ve tahta çıkacak bir sonraki hükümdar II. Theodosius'un annesi Eudoksia'yı⁶³⁸ hedef alan vaazlarını sürdürdüğü gerekçesiyle ikinci kez azledilen Ioannes Chrysostomus, bir kez daha sürgüne yollandı⁶³⁹. Zosimus'a göre, Chrysostomus taraftarları bu ikinci sürgünün ardından Kiliseden başlamak üzere şehri yakmayı planlamışlardı ve bu yüzden Konstantinopolis büyük bir tehlike atlatmıştı⁶⁴⁰. Ardından, Konstantinopolis'e sırasıyla Arsacius ve Attikus adlı iki piskopos atandı. Söz konusu iki atama üzerinde de İskenderiye patriği Theophilus'un etkisi pek muhtemeldir⁶⁴¹. Böylece, Büyük Theodosius'un ardından İskenderiye Kilisesi 381 Konsili'nin Konstantinopolis piskoposuna ilişkin III. kanununa karşı şiddetli bir reaksiyon göstermiş ve önemli bir başarı elde etmişti⁶⁴².

Başkent Kilisesi ile İskenderiye arasındaki çekişmede bir sonraki aşama çok daha şiddetli oldu ve Kristoloji disiplinine dâhil edilmesi gereken önemli bir ilahiyat tartışması o andan itibaren söz konusu rekabete alet edilerek maske olarak kullanıldı.

Konstantinopolis'te patrik Sisinnius 428 yılında ölmüş, yerine Germanikia'da (Kahramanmaraş) doğan ve dönemin önemli ilahiyatçısı Mopsuestialı Theodore'un tedrisatı altında yetişip Antakya ilahiyat ekolünün görüşleriyle yoğrulan Nestorius

⁶³⁷ A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi* I, s. 119.

⁶³⁸ Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 4; Socrates, *Hist. Eccl.*, vi. 6; Theophanes, s. 116 (=AM 5892=AD 399/400).

⁶³⁹ Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 18; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 20; Zosimus, v. 24. 3; Theophanes, s. 121 (=AM 5898=AD 405-406).

⁶⁴⁰ Zosimus, v. 24. 4; Marcellinus (Comes), s. 10 (Kilisede başlayan yangından Marcellinus da bahsetmektedir); Socrates, *Hist. Eccl.*, viii. 22 (Yangına sebep olan ateşin gökten geldiği iddiasındadır).

⁶⁴¹ Kaçar, *Hristiyanlık*, s. 130-132.

⁶⁴² İskenderiye-Konstantinopolis çekişmesinin ilk aşamasına ilişkin kronoloji ana hatlarıyla şöyledir: 403 yılı yaz aylarında İskenderiye patriği Theophilus Konstantinopolis'e gelmiş ve imparatoriçe Eudoksia'nın temin ettiği bir yerde konaklamıştı. Onun topladığı Konsil, Eylül ayında Ioannes Chrysostomus'u sürgüne yollamıştı. Ardından, Eylül sonu ya da Ekim başında Chrysostomus Konstantinopolis'e geri çağırılmıştı. 404 yılının 9 Haziran günü Ioannes Chrysostomus'a yöneltilen suçlamalar imparator Arcadius'un huzurunda gündeme getirilmişti. Aynı yılın 20 Haziran günü Chrysostomus ikinci kez sürgüne gönderilmiş, 26 Haziran'da da Arsacius yeni patrik olarak başkente atanmıştı. Bk. *The Funerary Speech for John Chrysostom*, İngilizce ter.-sunum ve notlar: Timothy D. Barnes-George Bewan, Translated Text for Historians: 60; Liverpool University Press 2013, xii.

atanmıştı⁶⁴³. Bizans'ın imparatorluk makamında 408 yılından beri II. Theodosius oturuyordu. İskenderiye patrikliği görevini ise bu Kilise tarihinde büyük saygınlığı bulunan Cyrillus 412'den beri elinde bulunduruyordu.

II. Theodosius'un bir imparator olarak yetenek ve yeterliliği araştırmacılar arasında tartışmalıdır⁶⁴⁴. Fakat onun siyasî iktidar tarafından Büyük Constantinus'tan beri takip edilen devleti Kilise ile bütünleştirme politikasına sadık olduğu ve Kiliseyi kontrolü altında tutabilmek için başkent piskoposunun rolünü takdir ettiği anlaşılmaktadır. Gerçekten, başkent piskoposu Nestorius'un II. Theodosius'a hitaben söylediği ve Kilise tarihçilerinin eserlerinde nakledilen bir cümlesi, Kiliselerin kendi hâkimiyet alanlarını genişletebilmek ve diğerleri üzerinde nüfuz kurabilmek amacıyla devlet desteği aradıklarını göstermesi kadar, devletin kendisine ait bir kuruma dönüştürdüğü Kilise ile ne denli sıkı bir işbirliği içinde bulunduğunu kanıtlaması bakımından da önem taşımaktadır. Başkent patriği Nestorius, II. Theodosius'a hitaben şu sözleri söylemişti:

“İmparatorum! Bana heretiklerden temizlenmiş bir dünya verin. Ben de size bunun karşılığında cenneti vereceğim. Heretiklerle savaşım da bana yardımcı olun. Ben de sizin Persler üzerindeki galibiyetinize yardımcı olacağım⁶⁴⁵.”

Nestorius'un ifadeleri, Bizans devleti ile Kilisenin işbirliğini ve Kilisenin hangi argümanları kullanarak devlet desteği arayışında olduğunu gözler önüne sermektedir. Buna karşın, ilk bakışta fark edilmesi daha güç olgu, “heretiklerle mücadele” ifadesinin altında yatmaktadır. Nestorius, burada, görünüşe göre Mesih uğruna teoloji içerikli bir mücadeleye girişeceği izlenimi vermiş; gerçekte ise kendi Kilisesinin nüfuz sahasını genişletme hülyasına atıf yapmıştı. Gerçekten, bu sırada Nestorius'un sıradan bir bahaneyle İskenderiye Kilisesinin iç işlerine müdahale etme teşebbüsü bu olguyu teyit etmektedir.

Bu fırsat, Nestorius'un eline şöyle gelmişti: İskenderiye Kilisesinden başkente gelen bazı Mısırlı piskoposlar, kendi patrikleri Cyrillus'u imparatora şikâyet etmişlerdi. İmparator II. Theodosius ise konuyu soruşturması için başkent

⁶⁴³ Theophanes, s. 137 (=AM 5823=AD 430/431); Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 29.

⁶⁴⁴ Christopher Kelly, “Rethinking Theodosius”, *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, ed. Christopher Kelly, Cambridge University Press 2013, s. 5-6.

⁶⁴⁵ Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 29.

patriği Nestorius'u görevlendirmişti. Görüldüğü gibi, II. Theodosius İskenderiye Kilisesi bünyesindeki bir problemi başkent patriğinin aracılığıyla çözmeye niyetlenmişti. Fakat Theophilus dönemindeki gibi, İskenderiye Kilisesi şimdi de Cyrillus'un liderliğinde devletin bu teşebbüsüne sert bir reaksiyon gösterdi. Zira İznik Konsili'ne göre ülkenin dinî merkezlerinden birisi olan İskenderiye'nin, politik gerekçelerle ve gerçekte tanımadığı bir Konsilin kararıyla kendisinden daha üstün statüye yükseltilen başkent Kilisesinin aracılığını kabul etmesi mümkün değildi. Ancak bir din adamı olarak Cyrillus'un devlete ve imparatora doğrudan başkaldırma seçeneği yoktu. Bu bağlamda, Cyrillus, usta bir askerî komutan gibi savaşı kendisi için avantajlı sahaya çekti ve meseleyi bir anda teolojik kutuplaşmaya dönüştürdü. İşte, Hıristiyanlık tarihinin dinî açıdan en büyük ayrılıkçı hareketlerinden birisi olan Nestoryanizm, aslında bahsi geçen politik durumun neticesi olarak ortaya çıkmıştı.

Nestoryanizm, başkent patriği Nestorius'un adıyla özdeşleştirilen ve V. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan teolojik görünümlü bir cereyandı. Bu görüş, İsa-Mesih'i, birisi beşerî, diğeri ilahî, iki ayrı tabiat halinde tasavvur etmiş; İsa'nın ilahî ve beşerî tabiatlarını biri birinden ayırmış; bu iki ayrı tabiatı sanki bir insan ile Tanrı'nın biri birlerine eklememesi gibi, yani bir şahsiyette birleşmeleri gibi düşünmüş; böylece Mesih'in bir şahsiyetinde iki tabiat taşıdığını öne sürmüştü. Nestoryanizm'e göre, İlahî Kelime (Logos) İsa'dan ayrı bir tabiat taşımıştı. Bu yüzden, Tanrı Oğlu tabirini insanoğlu anlayışından ayırmak, farklı görmek gerekiyordu. Bu bağlamda, Nestoryanizm taraftarları Mesih'e atfedilen ilahî ve beşerî yönlerin literal manasıyla birleştiği düşüncesinden sakınmışlar, bunun yerine iki tabiatın aynı anda bir arada bulunduğu fikrini benimsemişlerdi⁶⁴⁶.

Nestoriusçu tartışma, şayet teolojik bakımdan değerlendirilirse, IV. yüzyılda ortaya çıkmış bir ayrışımın neticesiydi. Bu ayrışımın taraftarları, Mesih hakkında birisi "İlahî Kelime-beden", diğeri "İlahî Kelime-insan" şeklinde tasnif edilebilecek iki ayrı Kristolojik yaklaşımı esas almışlardı. Bu grupların birisi, Mesih'teki Ruh'u inkarnasyon hadisesine dâhil etmiyor; inkarnasyonu İlahî Kelime'nin insan bedeniyle birleşmesi şeklinde anlıyordu. Rakipleri ise İlahî Kelime'nin beden ve Ruh taşıyan bir insanla birleştiği iddiasındaydı. Söz konusu ayrışım, İskenderiye ve Antakya

⁶⁴⁶ Richard Kyle, "Nestorius: The Partial Rehabilitation of a Heretic", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 32. 1, 1989, s. 73; F. K. Haarer, *Anastasius I: Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge: Francis Cairns 2006, s. 116.

ilahiyat okullarının görüşleri etrafında şekillenmişti. Bu yüzden, iki ayrı okul arasında şu ana kadar su yüzüne çıkmayan gizli bir rekabet mevcut olmuştu⁶⁴⁷.

Nastorius, Antakya ilahiyat okulunun eğitiminden geçmişti. Ancak ne var ki, İskenderiye Kilisesi ile yaşadığı anlaşmazlık Kristolojik bir ihtilaftan değil, devlet destekli Kilisesinin hâkimiyet sahasını genişletme ülküsünün İskenderiye Kilisesi ile çakışmasından, diğer bir deyişle Doğu Hıristiyanlığının liderliğini kimin üstleneceği çekişmesinden neşet ediyordu⁶⁴⁸. Bu anlamda, mesele aslında dinî değil, tamamıyla politik bir temele dayanıyordu. Fakat politik saha, imparatorluk hükümeti kendi patriği Nastorius'a siyasî destek vereceği için Cyrillus için hiç de uygun bir mücadele zemini değildi. Cyrillus, imparatora açıkça başkaldıramazdı ve bu yüzden mücadeleyi başlamadan kaybetmiş sayılırdı.

Nastorius ise politik açıdan kabiliyetli bir ruhban değildi. Hâlbuki Hıristiyan din adamları henüz Büyük Constantinus'tan itibaren politikanın ve bürokrasinin inceliklerini ayrıntısıyla öğrenmek zorundaydılar –ki kendi Kiliselerinin geleceği tamamen bu konudaki kabiliyetlerine bağlıydı. Nitekim Cyrillus usta bir politik taktisyendi. Nastorius'un kendisini bir suçlu gibi sorgulamasına asla müsaade edemezdi. Böyle bir gelişme, Cyrillus açısından, başkent patriğinin yüksek statüsünün fiili olarak tasdiklenmesi manasına gelirdi. Cyrillus gibi bir din adamının sarayda birçok ajanı ve belirli bir ağırlığı vardı. Cyrillus, Konstantinopolis'te son derece hassas bir durumda bulunduğunu öğrendi ve Nastorius ile sürdürdüğü Kilise rekabetini bir anda teolojik mecraya tevil etti. Doğrusu, Nastorius da tam olarak Cyrillus'un istediği gibi davrandı ve kendisi için hazırlanan tuzağa beklenenden daha kolay düşüverdi.

Nastorius, o sıralarda, Konstantinopolis kürsüsünden İsa-Masih'in tabiatına ilişkin bazı söylemler vaaz etmeye başlamıştı. Evvelce bahsi yapıldığı gibi, Nastorius'un söyledikleri yeni bir teolojik doktrin değildi. Zira Nastorius, Tarsuslu Diodorus ve bizzat kendi üstadı Mopsuestialı Theodore'un önceki bir zamanda ortaya koydukları ve kimse tarafından heretik/sapkın görülmeyen bazı görüşleri dile getirmişti. O, basit ifadesiyle, o dönemin Kristolojisindeki temel bir problemi ele almış, yani İsa-Masih'in nasıl olup da hem Tanrı, hem de insan olabileceği sorununu izaha çalışmıştı. Tanrı ile insan, ilahlık ile beşerîlik, aynı şahsiyette nasıl birleşebilmişti? Bir insan, aynı zamanda insanlığını sürdürerek nasıl Tanrı olmuştu?

⁶⁴⁷ R. Kyle, "Nestorius", s. 76.

⁶⁴⁸ M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 26.

İskenderiye Okulu bu soruyu yanıtlarken İsa'nın ilahlığı düşüncesini, Antakya Okulu ise O'nun beşerliği fikrini daima ön planda tutmuştu. Nestorius, Antakya ilahiyat okuluna mensuptu ve söyledikleri de sadece bu okulun herkesçe bilinen fikirlerinin ilanından ibaretti⁶⁴⁹.

Ancak o sıralarda İsa'nın annesi Meryem'e ilişkin bir tartışma da mevcuttu. Nestorius bu tartışmaya arabulucu olmak için müdahil olmuştu. Ona göre, Tanrı'nın bir annesi olamazdı ve hiçbir yaratılmış varlık Tanrı doğuramazdı. Tanrı'nın bir kadının rahminde dokuz ay boyunca beklediğini söylemek mantıksızdı; bir Tanrı bebek kıyafetleri giyemezdi, acı çekip ölemezdi. Bu yüzden, Nestorius'a göre, Meryem'in o zamanlar olduğu gibi yaygın şekilde *Theotokos* (Tanrı Anası) tabir edilmesi, daha ziyade bir önceki safhada yaşanan ve Mesih'in yaratılmış bir varlık olduğunu söyleyen Ariusçu⁶⁵⁰ ve Apollinariusçu⁶⁵¹ tartışmalar çerçevesinde ortaya çıkmış bir kullanımdı. Kısacası, Mesih bir tanrıydı, fakat Meryem Tanrı-Mesih'i değil, beşer olan Mesih'i doğurmuştu (*Christotokos*)⁶⁵².

İşte bu söylem, Nestorius'u, çok değerli bir fırsat yakalayan Cyrillus'un eline düşürdü. Teolojik gündem bir anda Meryem'in kişiliği (Mariyoloji) meselesi üzerinden belirlenmeye başladı. İskenderiye ve Konstantinopolis arasındaki rekabet, sanki teolojik bir farklılıktan neşet ediyormuş gibi bir ortam oluşturuldu. Hâlbuki teoloji bağlamında değerlendirilecek bile olsa, Nestorius ile Cyrillus arasında kullandıkları terminoloji dışında büyük bir farklılık yoktu. Mesih'e ilişkin Kristolojiyi bunların birisi *hypostasis*, diğeri ise *proposan* tabirlerini kullanarak tanımlıyorlardı. Gerçekte ise her iki ifade de Mesih'in şahsiyetine işaret ediyordu. Kısacası, muhtemelen bilinçli şekilde kavram kargaşası yaratılmıştı⁶⁵³.

Cyrillus, 429 yılı itibariyle Nestorius'a karşı topyekûn bir savaş başlattı. Bu bağlamda, önce çeşitli bildirimler yayımlayarak Nestorius'u açıkça kınadı ve böylece Nestorius'un kendisine karşı doğrudan cephe almasını ve rakip olmasını sağladı. Ardından, Konstantinopolis'teki Nestorius muhaliflerine ve bizzat imparatorun ablası

⁶⁴⁹ R. Kyle, "Nestorius", s. 74.

⁶⁵⁰ Ariusçuluk konusunda çalışmamızın önceki bölümlerinde detaylı değerlendirmeler yapmıştık.

⁶⁵¹ Apollinariusçuluk, Ariusçuluğa muhalif bir görüş olup, Mesih'in ilahî ögesini beşerî olanın üzerinde görmüş, Mesih'i Tanrı'nın inkarnasyonu/cisimleşmesi saymış, Meryem'i Theotokos tabir etmiştir. Bk. F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 116.

⁶⁵² R. Kyle, "Nestorius", s. 77-78; Ayrıca bk. Richard Price, "The Council of Chalcedon (451): A Narrative", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009, s. 70; Ayrıca bk. F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 116.

⁶⁵³ Muhammet Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 19. 1, 2010, ss. 215-241 (Nestorius'a atfedilen ve Nestorius'a ait olan Kristolojik fikirleri son dönemde bulunan yeni bazı metinlerden hareketle yorumlamaktadır).

Pulkeria'ya mektuplar yollayarak siyasî destek arayışına girişti. Cyrillus'un diğer koldan ve Papa Celestinus nezdinde sürdürdüğü propaganda faaliyetleri de sonuç verdi ve Papa 430 yılında Nestorius'un heretik olduğunu ilan etti⁶⁵⁴. Bu destekle birlikte durumu daha da sağlamlaşan Cyrillus, bizzat topladığı bir Sinod vasıtasıyla Nestorius'u aforoz etti. Buna ilişkin bildirim alan Nestorius ise Cyrillus'u aforoz etti. Bütün bu tartışmaların ortasında, Antakya Kilisesi ise bünyesindeki bazı piskoposların Cyrillus'u, diğer bazılarının ise Nestorius'u desteklemesi yüzünden net bir tavır takınamayarak mütereddit kaldı⁶⁵⁵. Önü alınamayan tartışmaların nihayetinde iş, Efes'te evrensel bir Konsil toplanmasına kadar vardı.

İmparator II. Theodosius, 19 Kasım 430'da, ertesi yılın Pentakost günü (7 Haziran 431) toplanacak evrensel bir Konsilin ilanını yaptı⁶⁵⁶. Bu ilanı ihtiva eden mektup, henüz ilk pasajında Bizans devletinin dinî meselelere bakışını açıkça gözler önüne sermişti. Zira II. Theodosius, ilk paragrafta, Tanrı'yı hoşnut edecek ve insanlığa faydası dokunacak bir Kiliseyi himaye etmekten ve bu Kilisenin huzura, birliğe ve ahenk ile barışa hizmet etmesini sağlamaktan bahsediyordu⁶⁵⁷. Kısacası, imparator bir Kilise Meclisi toplamak değil, fakat devletin yararına bir Kilise Meclisi toplamak düşüncesindeydi. Bu olgu, Bizans devletinin Hıristiyan Kilisesi üzerinde merkezî otorite oluşturma çabalarını sürdürdüğünü kanıtlamaktadır.

Bununla birlikte, toplantı yeri olarak Efes'in seçilmesi Cyrillus'un başka bir politik başarısıydı. Efes Kilisesi, henüz Ioannes Chrysostomus zamanından beri başkent Kilisesinin kendisi aleyhine nüfuzunu yayma çabaları karşısında rahatsızlık hissediyordu. Tıpkı Chrysostomus gibi, Nestorius da Efes Kilisesi üzerinde otorite kurmaya çalışmıştı⁶⁵⁸. Kaldı ki, Nestorius'un *Theotokos* tabirine muhalefeti ana tanrıça kültünün eski merkezlerinden Efes'te fazlasıyla rahatsızlık yaratmıştı. Zira İsa'nın önde gelen havarilerinden Yuhanna tarafından kurulduğunu ve İsa'nın annesi Meryem'e de bu sırada ev sahipliği yaptığını öne süren Efes Kilisesinde, Pagan tanrıçası İzis'e ait *Theotokos* tabirinin Meryem'e sıfat yapılması, başındaki hale-i

⁶⁵⁴ Marcellinus (Comes), s. 14 (Rivayete göre, Papa Celestinus tövbe etmesi için Nestorius'a on günlük süre tanıdığı); Theophanes, s. 139 (=AM 5924=AD 431/432).

⁶⁵⁵ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 123-127.

⁶⁵⁶ Theophanes, s. 139 (=AM 5924=AD 431/432); Thomas Graumann, "Theodosius II and the Politics of the First Council of Ephesus", *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in the Late Antiquity*, ed. Christopher Kelly, Cambridge University Press 2013, s. 111; Norman P. Tanner S. J. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Council: Vol. 1 Nicaea I to Lateran V*, Sheed & Ward: Georgetown University Press 1990, s. 37.

⁶⁵⁷ T. Graumann, "Theodosius II", s. 111.

⁶⁵⁸ Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 144; F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 121.

nurun ise Meryem'in başına taç olarak geçirilmesi hiç de yadırganan bir şey değildi⁶⁵⁹. Kısacası, kâdimlik iddiasında bulunan Efes Kilisesi, havariyel gelenek taşımadığı herkesçe bilinen başkent Kilisesinin her türlü teşebbüsüne karşı reaksiyon halindeydi. Efes bölgesinde başkent Kilisesi'ne karşı hiç de sempatik bir bakış yoktu ve bu durumu ustalıkla sezen Cyrillus, kendi çıkarlarına hizmet edecek evrensel bir Konsil için Efes'in gayet uygun bir yer olabileceğini pekâlâ takdir etmişti.

Konsil, imparatorun emrine göre evrensel bir Kilise Meclisi olacaktı. Diğer bir deyişle, başta büyük kürsülerin temsilcileri olmak üzere ülkenin dört bir tarafından yüzlerce piskopos Efes'e gelecekti. İskenderiye ve Konstantinopolis Kiliseleri geniş maiyetleriyle birlikte Efes'e Roma ve Antakya kürsülerinden daha önce ulaşmışlardı. Ne var ki, Cyrillus Roma ve Antakya'dan gelecek katılımcıları beklemeden Konsili açtı. Nestorius ise orada olmasına ve üç defa çağrılmasına rağmen Konsile katılmadı⁶⁶⁰. Zira Cyrillus'un çeşitli vaatlerle Doğulu piskoposların çoğunu kendi tarafına çektiğini biliyordu ve henüz Antakya ve Roma delegelerinin Efes'e ulaşmadıkları argümanını kullanarak kendisine yönelik olası bir aforozu engellemek istemişti. Buna karşın, Nestorius'un planı tutmadı. Cyrillus, etkili bir konuşmanın ardından Nestorius'u ruhanilik rütbesinden ve Konstantinopolis patrikliğinden azlederek onun aforozuna hükmetti⁶⁶¹. Teolojik bağlamda, Antakya ve İskenderiye okulları arasında süren tartışma da böylece zahiren İskenderiye lehine neticelenmiş oluyordu. Çünkü Meryem'in *Theotokos* unvanı taşıdığı, Mesih'in de birleşmeden sonra ilahî tek bir tabiata sahip bulunduğu kabul edilmişti. Bu sırada Efes'e ulaşan Antakya patriği Yuhanna, gelişmeleri öğrenince kendisini beklemeyen Cyrillus hakkında aforoz kararı aldı⁶⁶².

Antakya patriği, hemen ardından yaşanan bütün gelişmeleri özetlediği bir mektubu imparatora yolladı ve Cyrillus'un Konsil sırasındaki haksız işlemlerinin ve aforozlarının iptal edilmesini talep etti. İmparator ise gönderdiği cevapta Cyrillus'un

⁶⁵⁹ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 134.

⁶⁶⁰ Theophanes, s. 140-141 (=AM 5925=AD 432/433) (Theophanes, Nestorius'un ilk oturuma katıldığı ve Antakya patriği Yuhanna'nın belirlenen zamanda Efes'e gelmediği argümanlarından hareketle Kurilos'u savunmaya çalışmaktadır. Theophanes'e göre, Nestorius ilk oturuma katıldıktan sonra bir insanın bir tanrı doğurduğunu kabul edemeyeceğini söyleyerek oturumları terk etmiş, akabinde üç defa çağrılmasına rağmen sonraki oturumlara katılmamıştı); Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 34 (Theophanes'in görüşüne destek vermektedir –ki Theophanes'in söz konusu Kilise tarihçisinin eserini kullanmış olması pek muhtemeldir); Ayrıca bk. N. P. Tanner, *Ecumenical Councils*, s. 37.

⁶⁶¹ Marcellinus (Comes), s. 15; Krş. N. P. Tanner, *Ecumenical Councils*, s. 62; F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 117.

⁶⁶² N. P. Tanner, *Ecumenical Councils*, s. 37; F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 117.

yaptığı tüm işlemlerin iptal edildiğini duyurdu. Görüldüğü gibi, İsa-Mesih'ten dört yüz yıl sonra, İsa'nın adına atfedilen bir inancı temsil ettiğini öne süren din adamları, söz konusu bu inancı tam bir oyuncağa çevirmişlerdi ve siyasî otoritenin desteğini sağlayabilmek amacıyla devletin Kilise meselelerine müdahalesini gönüllü şekilde istiyorlardı.

Antakya patriğinin müdahalesi ile birlikte işler bir anda Nestorius lehine dönmüş gibi gözüküyordu. Fakat bu sırada Roma delegasyonunun Efes'e ulaşması dengeleri yeniden değiştirdi. Roma'nın öncelikli derdi Konstantinopolis Kilisesi'nin 381 Konsili'nden beri süren devlet destekli yükselişini önlemektir. Konstantinopolis devletin yeni başkentiydi. Derhal bir önlem alınmadığı takdirde gelecekte Roma'nın da dinî açıdan yeni başkent rotasına girmesi an meselesi olabilirdi. Açıkça görüldüğü gibi, Roma ve İskenderiye Kiliseleri ortak bir ülkü taşıyorlardı ve bunu bilen Cyrillus, Roma'nın desteğini henüz Konsil öncesinde zaten sağlamıştı. Bu yüzden, Roma delegasyonu Efes'e gelir gelmez doğal olarak Cyrillus'u destekledi. Bunun neticesinde, Cyrillus Nestorius'un aforozu kararında direndiği gibi Antakya patriği Yuhanna'nın da Kilise ile ilişkisinin kesildiğini duyurdu ve buna ilişkin hazırladığı raporları imparatora yolladı. II. Theodosius ne yapacağını şaşırılmıştı. Ardından gönderdiği elçi vasıtasıyla Nestorius ile Cyrillus'un ikisini birden tutuklattı. Ancak Cyrillus bir süre sonra serbest bırakıldı –ki onun rüşvet başta olmak üzere mümkün olan her yolu denediği rivayet edilmektedir. Nestorius ise sürgüne gönderildi ve kalan ömrünü sürgünde geçirdi⁶⁶³. Konstantinopolis'e İskenderiye patriğine bağlı bir isim, Maksimyanus takdis edilerek gönderildi⁶⁶⁴. Efes Konsili, böylece, Cyrillus için zafer, Nestorius için ise gerçek bir hüsrana ve mağlubiyet olmuştu. Bu durumun anlamı, 381 Konsili'nde kabul edilen III. kanunun kâğıt üzerinde mahkûm edilmesiydi. İskenderiye Kilisesi gücünün zirvesindeydi. Bizans devleti, II. Theodosius'un şahsiyetinde İskenderiye'ye boyun eğmişti ve dinî yönden imparatorlukta liderliği İskenderiye üstlenmişti.

Görüldüğü gibi, devletin Kiliseyi başkent Kilisesi üzerinden kontrol etme teşebbüsü akamete uğramıştı. 381 Konsilinin III. kanunu, devlet destekli başkent Kilisesi ile İskenderiye Kilisesinin yetki ve nüfuz mücadelelerine sebep olmuş,

⁶⁶³ Rafal Kosinski, "The Fate of Nestorius after the Council of Ephesus in 431", *Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Dergisi*, 10. 1, 2008, ss. 33-49; Thomas Graumann, "'Reeding' the First Council of Ephesus (431)", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009, s. 29.

⁶⁶⁴ Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 35; Theophanes, s. 140-141 (=AM 5925=AD 432-433); Marcellinus (Comes), s. 15; Genel olarak krş. M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 28.

İskenderiye'nin bu mücadelelerde baskın çıkmasıyla birlikte söz konusu kanun hükümsüz bırakılmıştı.

I. Efes Konsili (431), ülkedeki dinî kargaşayı daha da arttırdı. Burada, İskenderiye Kilisesi gerçek bir zafer kazanmış, Konstantinopolis Kilisesi ise mağlup olmuştu. Bunun manası, imparatorluk yönetiminin İskenderiye Kilisesinin rotasına girmesiydi. Bu olgu, her ne kadar Efes'te ortak düşman Konstantinopolis'e karşı İskenderiye'yi desteklemiş olsa da, Roma Kilisesini rahatsız etmeye başlamıştı. 433 yılında II. Theodosius İskenderiye ve Antakya Kiliselerini barıştırmıştı. Gerçekte ise bu Kiliseler arasındaki gerilim de sürüyordu. Efes Kilisesi Konstantinopolis, Yaruşalim Kilisesi ise Antakya aleyhine nüfuzlarını arttırmışlardı. Öte yandan, özellikle Doğuda Nestorius'un birçok taraftarı vardı ve bunlar sürgündeki Nestorius'un aforozuna karşı çıkmaya devam ediyorlardı.

II. Theodosius, her yönden kendisine gelen talepler üzerine Efes'te ikinci kez evrensel bir Kilise Meclisi toplanmasına hükmetti. II. Efes Konsilinin (449) teolojik arka planını iki temel bağlam oluşturuyordu. Bunların ilki, Hibo ve Theodoretus gibi önemli Doğulu piskoposların öncülüğünü yaptığı bir grubun Nestorius'un fikirlerini savunmayı sürdürmeleriydi. İkincisi ise söz konusu bu Doğulu piskoposlara karşı Konstantinopolis bölgesinde ortaya çıkan ve bazılarınca Monofizitizmin kurucusu olarak kabul edilen Eutykes adlı keşişin yarattığı rahatsızlıktı. Nitekim Konstantinopolis patriği Flavianus, 448 yılında, İskenderiye'nin yeni patriği Dioskorus'un en sadık ruhanî temsilcilerinden Eutykes'i azl ve aforoz etmişti⁶⁶⁵.

II. Efes Konsilinde herhangi bir dinî problemi çözümlenmek olanak dışıydı. Burası, çeşitli Kiliselere mensup din adamları için biri birlerinden rövanş alacakları politik bir arenaydı. Bu sırada, İskenderiye patrikliğini Cyrillus'un halefi Dioscorus üstlenmişti. Dioscorus, Cyrillus gibi mahir bir politikacıydı. Papalık makamını Roma Kilisesi tarihinin önde gelen isimlerinden Leo dolduruyordu. Başkent Kilisesi Flavianus tarafından temsil ediliyordu. Kendi Kilisesi bünyesindeki farklı görüşleri kontrol etmekte zorlanan Dumnos ise Antakya patriğiydi.

⁶⁶⁵ Theophanes, s. 155 (=AM 5940=AD 447/448); Ayrıca genel olarak bk. David M. Gwynn, "The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009, s. 13; R. Price, "The Council of Chalcedon (451): A Narrative", s. 71; F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 117.

II. Efes Konsili bir kez daha İskenderiye Kilisesinin zaferiyle sonuçlandı⁶⁶⁶. Çünkü Cyrillus'un sadık halefi Dioscorus⁶⁶⁷, selefinin Nestorius'a yaptığı gibi, başkent patriği Flavianus'u, hatta onunla birlikte Kyroslu Theodoretus'u ve Edessalı Hibo'yu görevlerinden azl ve aforoz etti⁶⁶⁸. Bu durum, İskenderiye Kilisesinin 381 Konsili'nin III. kanununu tanımadığını üçüncü kez ilanıydı. Dioscorus, Antakya patriği Dumnos'u da aforoz ederek Doğudaki yegâne evrensel Kilisenin kendisi olduğu mesajını vermişti⁶⁶⁹. Daha da ileri giden Dioscorus, I. Efes Konsili'nin aksine bu kez kendisine karşı cephe alan Papa Leo'nun Konsile gönderdiği "Tome" adlı eseri bilinçli olarak okumadı. Dioscorus, bu suretle bütün imparatorluk arazisindeki en üstün Kilise olduğu iddiasını perçinlemişti. Durum, gerçekten de böyleydi. Çünkü II. Efes Konsilinde kabul edilen teolojik ilkeler, aforoz edilen ruhaniler, yerlerine atanacak olanlar ve Kilise organizasyonuna ilişkin gelişmeler, tamamen İskenderiye patriğinin çizdiği rotada şekillenmişti.

Büyük Theodosius'un Hıristiyanlık dünyasını ve Kilise kurumunu başkentten kontrol etme ve denetim altına alma düşüncesi, henüz yarım asır bile geçmeden büyük bir akamete uğramıştı. Çünkü başlangıçta bu politikaya sadık kalacağı izlenimi yaratan II. Theodosius, Efes'te toplanan iki evrensel Konsil ile birlikte mağlubiyeti kabul etmişti. Her iki Konsile ait tutanakları onaylayan imparator, başkent Kilisesinin evrensellik iddiasını sükût-u hayale uğratmıştı.

II. Efes Konsili'ne gönderdiği "Tome" adlı mektubu Dioscorus tarafından göz ardı edilerek dikkate alınmayan Papa Leo çılgına döndü⁶⁷⁰. Efes'te toplanan söz konusu Kilise Meclisi'ne "Haydutlar Konsili" adını taktı ve onu tanımadı. Ne var ki, Konsilin iptali yönündeki girişimlerinden sonuç alamadı⁶⁷¹.

Ancak ülkenin dinî havası değişmek üzereydi. Çünkü bu sıralarda II. Theodosius ölmüş, Marcianus Bizans tahtına çıkmıştı. Bizans devleti, Marcianus'un şahsiyetinde, Doğu Kiliseleri karşısında uğradığı mağlubiyetleri bertaraf edebilmek

⁶⁶⁶ Bk. Fergus Millar, "The Syriac Acts of the Second Council of Ephesus (449)", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009, ss. 46-69.

⁶⁶⁷ I. Efes Konsilinde Nestorius'u aforoz ettiği için Cyrillus'u seven, fakat aslında Cyrillus ile aynı teolojik doktrini savunmasına rağmen Dioscorus'tan nefret eden bir Bizans tarihçisi tam aksini iddia etmektedir. Bk. Theophanes, s. 153 (=AM 5939=AD 446/447).

⁶⁶⁸ *Chronicon Paschale*, s. 76-77; Marcellinus (Comes), s. 19; Krş. R. Price, "The Council of Chalcedon (451): A Narrative", s. 72.

⁶⁶⁹ *Chronicon Paschale*, s. 76-77; R. Price, "The Council of Chalcedon (451): A Narrative", s. 72.

⁶⁷⁰ F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 118.

⁶⁷¹ Theophanes, s. 156-157 (=AM 5941=AD 448/449).

ve ülkedeki dinî gelişmeleri başkentten denetim altına alabilmek yönündeki politikasına avdet edebilmek amacıyla derhâl yeni girişimlere başladı.

2. Devletin Kilise Üzerinde Yeniden Hâkimiyet Tesis Etme Teşebbüsleri

V. yüzyıl ortaları, Bizans devletinin Hıristiyanlık dini ile ilişkileri açısından çok önemli hadiselerle tanıklık etmişti. Bu süreç, tahmin edileceği gibi, devletin dinî-politik yönden I. Theodosius zamanında ve sonrasında geçirdiği badirelerin sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Birbiri ardınca patlak veren ve kısa süre sonra teolojik bir kılıfa bürünen politik gerilimlerin neticesinde imparatorluk yönetimini mağlup etmeyi başaran İskenderiye Kilisesi, dinî bakımdan ülkenin hâkim unsuru olarak sivrilmişti. Bu olgu, Bizans devletinin Hıristiyanlık dini ile Kiliseyi merkezî bir organizasyon altında kontrol ve denetim altında tutma politikasının iflası manasına geliyordu. Marcianus bu durumun farkındaydı. Yeni imparator⁶⁷², kısa süre içinde başkent Kilisesi ile yeniden ve daha sağlam temellere dayanan bir ittifak oluşturmanın yollarını aramaya başlayacaktı.

a. Kadıköy Konsili (451) ve Devlet ile Doğu Hıristiyanları Arasında Teolojik Açıdan Karşıtlık Olgusunun Ortaya Çıkması

Ülkeyi dinî yönden karmaşaya sürükleyen teolojik tartışmalar gerçekte Kiliseler arasında süre giden politik mücadelelerin kılıfıydı. Hıristiyanlık dünyası, İsa'nın kim olduğu sorusu hakkında I. yüzyıldan beri zaten müşterek bir kanaat taşııyordu. Bizans devleti, I. Theodosius zamanında meselenin bu boyutunu "Teslis" anlayışını dikte etmek suretiyle çözebileceğini sanmıştı. Ancak bütün baskılara rağmen, Teslisin dışında kalan Hıristiyan toplulukların etkileri tam olarak eritilememiş, daha da önemlisi II. Theodosius zamanında yaşanan Kiliseler arası rekabet sırasında Teslis akidesi kendi içinde parçalanmaya yüz tutmuştu.

Bu bağlamda, Teslis bünyesinde yer alan ve Monofizitizm (Miyafizitizm) ve Nastoryanizm tabir edilen iki ilahiyat görüşü, V. yüzyılın ilk yarısından itibaren dinî mücadelenin başlıca karşıt kutuplarını oluşturmuşlardı. Monofizitizm, İskenderiye ilahiyat ekolüne ait bir teoloji doktriniydi; İsa'da birleşmeden sonra tek bir ilahî tabiat bulunduğunu öne sürüyordu. Çünkü inkarnasyon sırasında Mesih'in ilahî

⁶⁷² Marcianus, müteveffa imparator II. Theodosius'un ablası Pulkeria ile evlenmek suretiyle tahta çıkmıştı. Evagrius, *Hist. Eccl.*, i. 22; Theophanes, s. 160 [= AM 5943 = AD 450/1]; Malalas, xiv. 28, s. 201; John Nikiu, s. 107.

özelliği O'nun beşerî yönünü domine ederek dönüştürmüştü. Diğer bir deyişle, Mesih tam bir Tanrı'ydı, fakat tam bir insan tabiatı taşımıyordu⁶⁷³. Bu görüş, Efes Konsillerinde İskenderiye Kilisesinin elde ettiği zaferle birlikte Hıristiyanlık dünyasındaki "Ortodoksluk" tanımı için standart teşkil ediyordu. Nastoryanizm ise Antakya ilahiyat ekolüne aitti; İsa'nın beşerî ve ilahî iki ayrı tabiatı bir arada taşıdığı kanaatindeydi. 325 yılındaki İznik Konsili, İsa'nın Babası olduğu öne sürülen Tanrı ile aynı öze sahip tam bir tanrı olduğuna zaten hükmetmişti. Dolayısıyla, söz konusu iki farklı görüş arasında İsa'nın ilahlığına ilişkin anlaşmazlık yoktu. Fakat İsa-Masih'in ilahlığının izahı noktasında farklı açıklama ve yorumlar mevzu bahisti. Daha doğrusu, temel mesele İsa'nın ilahlığının nasıl anlaşılması gerektiği idi; Mesih, ruhu ve bedeniyle Tanrı'nın tecessüm etmiş bir şekli miydi, yoksa bedeni onun beşerî yapısını muhafaza etmeyi sürdürmüş müydü?

Bu görüşler, aslında, kendi Kiliselerinin hâkimiyet sahasını genişletme ve kendi nüfuzlarını arttırarak sürdürebilme endişesi hissedilen Hıristiyan ruhbanların biri birleriyle giriştikleri üstünlük mücadeleleri için maske olma özelliği taşıyorlardı. Zira bir Kilisenin diğerine ya da farklı bölgelerdeki kimi Kiliselerin devlet Kilisesine başkaldırısı, ancak karşıt bir teoloji görüşü öne sürmekle mümkün olabiliyordu. Hıristiyanlık, çok zamandır Hıristiyan ruhbanların elinde oyuncığa dönmüştü. Büyük Constantinus'tan beri Bizans devleti de bu oyunun bir parçasıydı ve V. yüzyıl ortalarında oyunun kurallarını belirlemek için daha kararlı bazı adımlar atmaya karar vermişti.

Gerçekten, Bizans devleti, V. yüzyılın ilk yarısında dinî açıdan İskenderiye Kilisesi karşısında uğradığı mağlubiyetlerin ardından ciddi bir karar aşamasına gelmişti. Doğrusu, İsa'nın kim olduğu meselesi devletin seküler yöneticilerini pek ilgilendirmiyordu. Onlar, devletin Hıristiyanlık dini ile onu temsil eden Kilise Kurumu üzerinde gerçek manasıyla hâkimiyetini talep ediyorlardı. Constantinus ile I. Theodosius'un icraatları Kiliseyi devletin bir kurumu yapmıştı. Ancak devlet, kendisine ait bu kurumu kontrol etmekte büyük müşkülât yaşıyordu. Artık bu problemi halletmenin vakti gelmişti. Yeni imparator Marcianus kararlıydı ve tahta çıkar çıkmaz aradığı fırsatı Papa Leo ona sunmuştu.

Günümüzde Hıristiyanlık dünyasının başlıca kurumu olan Roma Kilisesi, V. yüzyıla kadar Hıristiyanlık âleminde öncü bir statüye sahip değildi. Roma bir Batı

⁶⁷³ Craig A. Stern, "Justinian: Lieutenant of Christ, Legislator for Christendom", *Regent University Law Review* 11. 15, 1998, s. 152-154.

Kilisesi idi; Hıristiyanlık ise menşe itibariyle Doğulu bir dindi. Roma, başlangıçtan itibaren Doğunun büyük Kiliseleri ile kıyaslandığında geniş ve sağlam bir tabana sahip olamamıştı. V. yüzyılda bile, Hıristiyanlar İtalya'da ancak azınlığa tekabül edebilmişlerdi⁶⁷⁴. Roma Kilisesi, ilk defa olarak, günümüze kadar taşıdığı üstünlük iddialarının meşruiyet zeminini Nasıralı İsa'nın önde gelen havarisi Petrus'ta bulmuş olan ve kendisini onun reenkarnasyonu sayan Papa Leo (440-461) döneminde ağırlığını hissettirmeye başlamıştı. Doğrusu, bir yandan resmî Kilisenin tarih boyunca uyguladığı belge kıyımı siyaseti, diğer yandan Pavlus geleneğinin İsa'nın asıl havarileri ile sonraki nesiller arasına kalın bir duvar örmesi yüzünden, İsa'nın öteki havarileri gibi Petrus'un da nerede ve nasıl öldüğü konusu tarihsel açıdan muammadır. Bu bağlamda, Petrus'un Roma'ya gidip gitmediği; orada bugünkü manasıyla bir Kilise kurup kurmadığı; kurduysa bile Papalık müessesesini kendisine halef tayin edip etmediği gibi meseleler bilimsel izahtan yoksundur. Ne var ki, Roma Kilisesi Leo döneminde Petrus tarafından kurulduğu iddiasını daha vurgulu şekilde gündeme taşımıştır. Roma Kilisesinin burada başlıca amacı, 381 Konsilinden itibaren yükselişini sürdüren Konstantinopolis Kilisesine karşı üstünlüğünün sadece idarî bir merkez olmasından değil, fakat daha ziyade apostolik bir köken taşımasından, yani İsa'nın önde gelen bir havarisi tarafından kurulmuş olmasından kaynaklandığı mesajını verebilmektir. Nitekim Batı Roma imparatorluğunun yıkılışıyla birlikte, Roma Kilisesi Avrupa topraklarında Doğu Roma tarafından idâre edilmeye devam eden Doğudaki Kiliselere kıyasla daha rahat bir hareket imkânına sahip olmuştur⁶⁷⁵.

Leo bir din adamıydı. Bu bağlamda, İskenderiye'nin dinî açıdan ülke topraklarındaki hâkimiyetine karşı kendi Kilisesi namına yürüteceği politik mücadeleyi mecburen ilahiyat alanında sürdürmek zorundaydı. Peki, ama Leo'nun yol haritası nasıl olacaktı? Monofizit doktrini desteklemek, Roma Kilisesinin Leo'nun o zamanki en büyük düşmanı olan İskenderiye Kilisesinin nüfuzu altına girmesi demektir. İskenderiye'nin ülke çapında sağladığı hâkimiyeti kırmak, bu yolla mümkün olamazdı. Nestorî doktrini desteklemek ise rasyonel bir tutum değildi. Nestorius aforoz edilmiş bir günah keçisiydi ve İskenderiye patriği Dioskorus Leo'yu Nestorî olmakla suçlayabilirdi. Kısacası, Papa Leo üçüncü bir yol bulmak durumundaydı ve netice de aynen böyle oldu.

⁶⁷⁴ Bekir Zakir Çoban, *Hıristiyanlıkta Papalık Kurumu: Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Bugünkü Durumu*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Ali İhsan Yitik, 2007, s. 27-8.

⁶⁷⁵ B. Z. Çoban, *Hıristiyanlıkta Papalık Kurumu*, s. 28-9.

II. Efes Konsili'nin mağlubu Leo, tahta çıkan yeni imparator Marcianus'u evrensel bir Konsil toplaması için ikna etti⁶⁷⁶. İmparatorluk yönetiminin İskenderiye Kilisesi karşısında arka arkaya aldığı mağlubiyetler yüzünden rahatsızlık hisseden Marcianus ve eşi Pulkeria⁶⁷⁷, anlaşıldığı kadarıyla zaten buna hazırdılar⁶⁷⁸. Marcianus, devletin II. Theodosius döneminde sekteye uğrayan temel siyasetini sürdürmek, yani Kiliseyi başkentinden kontrol ve denetim altında tutmak düşüncesine sadıktı. Ne var ki, Leo'nun imparatorun bu düşüncesi hakkında herhangi bir öngörüsü yoktu.

Söz konusu Konsil, 451 yılında Kadıköy'de toplandı. Konsilde Marcianus'un cebrî gücü altında alınan kararlar emsalsiz neticeler ortaya çıkardı. Konsilin dinî yönden kabul ettiği hükümler, tam olarak Leo'nun tasavvurundaki üçüncü yolu yansıtmıştı. Konsil, İskenderiye ekolünü kesin şekilde mahkûm etmiş ve Antakya ekolüne oldukça yakın bir görüşü benimsemişti. Buna göre, İsa-Masih ilahî ve beşerî tabiatlarını muhafaza etmekte olan bir tanrıydı. O, tam bir tanrı ve tam bir insandı. Çünkü ilahlığı yönünden Baba'ya; beşeriliği yönünden –günah işleme istisnasıyla– diğer insanlara benziyor, onlarla aynı özü taşıyordu. Tabiatlar arasında kaynaşma, değişme, bölünme ya da ayrışma söz konusu değildi. İki tabiat bir şahsiyette bir araya gelmişlerdi. Meryem ise *Theotokos* (Tanrı Anası) idi⁶⁷⁹.

Görüldüğü gibi, Meryem'in kim olduğuna ilişkin kabul dışında Konsilin kabul ettiği yukarıdaki esaslar aslında Nestorius'un başkent kürsüsünden vaaz ettiği düşünceler ile paraleldi. Ne var ki, Kadıköy Konsili Nestorius'u aforoz etti ve tam karşıtı görüşleri dile getiren Cyrillus'u övdü. Bununla birlikte, görüş itibariyle Cyrillus'u takip etmekten başka hiçbir yola başvurmeyen Dioskorus da azl ve aforoz edildi. Sonuç, Leo açısından tam bir zafer gibi görünüyordu. Nestorius'un aforozu,

⁶⁷⁶ Theophanes, s. 162 (=AM. 5943=AD. 450/1); Evagrius, *Hist. Eccl.*, ii. 2; Pseudo-Zachariah, iii. 1.

⁶⁷⁷ Bizans tarihinin en önemli kadın figürlerinden Pulkeria'nın tasviri, kaynakların ona yaklaşımı ve imparatoriçenin II. Theodosius üzerindeki etkisi için bk. Kathryn Chew, "Vingins and Eunuchs: Pulcheria, Politics and the Death of Emperor Theodosius II", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 55. 2, 2006, ss. 207-227.

⁶⁷⁸ Kadıköy Konsili karşıtı Batı Süryani (Monofizit/Miyafizit) geleneğin anlayışını yansıtan bir tarihçiye göre, Marcianus Nesturî görüşe mensup bir hükümdardı. Bk. Pseudo-Zachariah, iii. 1; Geleneksel Kadıköy Konsili taraftarı yaklaşım sergileyen başka bir tarihçiye göre, Marcianus uhrevî konularda mütedeyyin bir imparatordu. Bk. Evagrius, *Hist. Eccl.*, ii. 1; Aynı geleneğe mensup diğer bir tarihçi, bizzat imparatorun ağzından Konsilin haklılığını kanıtlamaya çalışmıştı. Bk. Theophanes, s. 162 (=AM. 5944=AD. 451/2); Görüldüğü gibi, Hristiyan tarihçiler Hristiyanlık tarihinin esasını teşkil eden politik safhaları görmezden gelerek göz ardı etmiş ya da gözden kaçırmışlar, bunun yerine daha çok teolojik bağlamı ön plana çıkarmaya çalışmışlardır.

⁶⁷⁹ F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 120; M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 181; G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 55; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, s. 130.

Nastorius tarafından temsil edilen Antakya ilahiyat ekolünü saf dışı bırakmıştı. Cyrillus ile paralel görüşleri savunmalarına rağmen Dioskorus ile Eutykes'in aforoz edilmeleri⁶⁸⁰ ise İskenderiye ilahiyat ekolüne çok ağır bir darbe indirmişti. Kadıköy'de ortaya çıkan söz konusu paradoks, Doğunun büyük Kiliselerini eli kolu bağlı bırakmıştı. İskenderiye Kilisesi, kendi patriklerini aforoz eden bir Konsili onaylayamazdı. Antakya Kilisesi ise Nastorius'un aforozunu yönettiği eyaletlerde yaşayan Nastorius yanlısı onca Hıristiyana izah edemezdi. Leo, Kadıköy Konsili'nde, gerek itikadî açıdan kabul edilen formül açısından, gerek alınan azl ve aforoz kararları yönünden, oldukça garip bir tablo ortaya çıkarmakla İskenderiye ve Antakya Kiliselerini Bizans devleti ile karşı karşıya getirmişti. Leo, bütün bu hassas dengeleri ustalıkla hesaplamış olmalıydı. Son olarak, Kadıköy Konsili, önceki Konsil kararlarına karşı görünüş itibarıyla cephe almayarak Leo'nun söz konusu ince planlarını tamamlamıştı.

Papa Leo, Kadıköy'de alınan kararlar vasıtasıyla İskenderiye Kilisesinin işini bitirdi. Doğu Hıristiyanlığının lideri olduğunu öne süren İskenderiye'nin bu iddiası ebediyen kırıldı. II. Efes Konsilinde hor görülen "Tome" Kadıköy'ün baş tacıydı⁶⁸¹. İskenderiye Kilisesi, V. yüzyılın ilk yarısında yaşanan gerilim ve mücadelelerin neticesinde Konstantinopolis Kilisesine haddini bildirmişti⁶⁸². Bu yüzden, başkent Kilisesi, Kadıköy Konsili sürecinde İskenderiye karşısında verdiği mücadelede Papa Leo'nun tabii müttefiki olmuştu.

Kadıköy Konsili'nin itikat formülü, Bizans devletinin dinî politikasında bundan sonraki süreçte büyük ölçüde standart kabul edildi. Bir iki istisnasıyla, Marcianus'tan sonra başa çıkan Bizans hükümdarları Kadıköy'de benimsenen Kristolojik görüşe büyük oranda sadık kaldılar. Devletin bu politikası, Bizans ülkesinde kısa bir süre sonra Doğu Hıristiyanlığı kavramını ortaya çıkardı. Kadıköy Konsili karşıtı Doğu Hıristiyanları, Monofizit görüş etrafında birleştiler ve bundan sonra devlet ile karşı karşıya gelmeye başladılar. Kısacası, Doğu Kiliseleri, Bizans devleti ile mücadeleyi bundan sonraki süreçte de teoloji alanında yürüttüler ve Monofizit Hıristiyanlık yorumunu bu mücadelenin sembolü haline dönüştürdüler.

⁶⁸⁰ Marcellinus (Comes), s. 20; *Chronicon Paschale*, s. 81-82; Krş. R. Price, "The Council of Chalcedon (451): A Narrative", s. 74.

⁶⁸¹ Pseudo-Zachariah, iii. 1.

⁶⁸² Hatırlanacağı gibi, Chrysostomus ya da Nastorius gibi başkent piskoposları İskenderiye patrikleri tarafından görevden uzaklaştırılmışlardı.

b. Devletin Kilise Birliği İdealini Gerçekleştirmek Amacıyla Başkent Kilisesini Ekümenik Statüye Yükseltmesi

Roma Kilisesi, itikadî açıdan bakıldığında Kadıköy Konsili'nden istediği neticeyi almış, Doğu Kiliseleri ise mağlup olmuşlardı. Ancak gerçekte durum bu kadar basit değildi. Kadıköy Konsili'ni toplarken devletin de kendisince hesapları vardı ve bu hesaplar daha ilk anda Leo için işleri tersine döndürdü.

Marcianus, I. Theodosius'un Hıristiyanlık dinini denetim altına alabilmek amacıyla başlattığı "başkent Kilisesini destekleme/güçlendirme" projesine taraftardı. Bu proje, II. Theodosius döneminde Doğu Kiliselerinden gördüğü tepki sebebiyle akamete uğramış; devletin dinî politikasını İskenderiye Kilisesi'nin rotasına sokmuştu. İskenderiye'nin başkent Kilisesine karşı gösterdiği reaksiyon beraberinde teolojik anlaşmazlıkları getirmişti. Monofizit ve Nasturî Hıristiyanlık yorumları ülkenin dinî birliğini ve iç istikrarını tehdit etmekteydi. Kısacası, Hıristiyanlık ve Kilise bir kez daha devlet denetiminden çıkmış, I. Theodosius'un tavizsiz dinî politikasından sonra özellikle Doğu eyaletleri dinî yönden bölünme tehdidiyle karşı karşıya kalmıştı.

İmparator Marcianus, bu gidişatın önüne alabilmek amacıyla Kadıköy Konsili'nde önemli bir düzenleme yaptı. Konsilin 28. Maddesi, devletin Konstantinopolis Kilisesini güçlendirmeye yönelik politikasına yeni bir ivme kazandırdı. Söz konusu madde, şu sözlerden oluşmuştu:

"Her bakımdan kutsal Babaların kararlarına sadık kalarak ve Yeni Roma olan başkent Konstantinopolis'te İmparator Theodosius'un kutlu hatırası zamanında toplanan Tanrı'nın sevgilisi yüz elli piskoposun henüz okunmuş olan kanununu idrak ederek, Yeni Roma olan çok kutsal Konstantinopolis Kilisesinin imtiyazına ilişkin aynı yasayı ve kararnameyi bizler de kabul etmekteyiz. Babalar, kraliyet şehri olması sebebiyle eski Roma'nın imtiyazını haklı olarak teslim etmişlerdi. (381 Konsilinde) dini bütün yüz elli piskopos da aynı ölçüyü işletip Yeni Roma'nın (Konstantinopolis) payitahtına eşit imtiyaz vermekle, egemenlik ve senato ile onurlanan ve eski başkent Roma ile eşit imtiyazlardan yararlanan bu şehrin kilisesel meselelerde de aynı oranda yetkili kılınmasını (büyümesini/gelişmesini) ve Roma'nın ardından ikinci

şeref payesini taşımasını haklı olarak kararlaştırmışlardı. Bu bağlamda, Pontus, Asia ve Trakya piskoposluk bölgelerinin metropolitlerinin ve aynı şekilde barbarlar arasında görev yapmakta olan bahsi geçen piskoposların, yine sözü edilen kutsal Konstantinopolis Kilisesinin pek kutsal kürsüsü tarafından atanmaları gerekir. Bahis konusu piskoposluk bölgelerinin her bir metropoliti, kendi eyaletindeki piskoposlarla birlikte ilahî kanunlara uygun şekilde eyalet piskoposlarını atayacaklardır. Fakat bu piskoposluk bölgelerinin metropolitleri, yukarıda belirtildiği gibi, gelenekler uyarınca yapılacak kanunî seçimin kendisine bildirilmesinden sonra Konstantinopolis başpiskoposu tarafından atanacaklardır⁶⁸³.”

Görüldüğü gibi, Kadıköy Konsili'nin 28. Maddesi, başlangıç satırlarında İmparator Büyük Theodosius'a ve 381 Konsili'nin III. kanununa atıfta bulunmuş ve Yeni Roma tabir edilen Konstantinopolis'e daha o zamanlar Roma'nın ardından ikinci saygınlık payesi verilmesini takdirle yâd etmişti. Bu başlangıç, Kadıköy Konsili'nin bu maddesi ile yapılacak düzenlemenin yeni bir icat olmayıp aslında “Babalar” zamanından beri mevcudiyetini gösterebilme endişesini yansıtmaktadır. Daha ilginç olgu, tıpkı 381 Konsili'nde belirtildiği gibi, Kadıköy Konsili'nin 28. Maddesinde de başkent Kilisesine bahşedilen imtiyazın gerçekte politik bir bağlam taşıdığına vurgulanmasıdır.

Söz konusu madde, Kilise organizasyonu açısından büyük önem taşımıştı. İlkin, başkent Kilisesi Doğuda ilk sıraya yerleştirilmişti. Konstantinopolis piskoposu, Antakya ya da İskenderiye gibi büyük merkezlerden daha üstün bir statü elde etmişti. Dahası, Trakya, Asia ve Pontus eyaletlerinin başkente bağlanmasının manası, Efes ya da Bitinya bölgesi kabilinden oldukça önemli merkezlere artık başkentten piskopos atanacağıydı⁶⁸⁴.

Böylece, Kadıköy Konsili başkent Kilisesini bütün imparatorluk topraklarındaki en üstün dinî statüye yüksetmişti⁶⁸⁵. Yapılan düzenleme, her ne kadar Konstantinopolis'i Roma'dan sonra ikinci şeref payesi taşıyan bir merkez olarak zikretmişse de, bu durum muhtemelen Roma'nın tepkisini azaltabilme endişesinden

⁶⁸³ Richard Price-Michael Gaddis (sunum ve notlarla birlikte İngilizce tercüme), *The Acts of the Council of Chalcedon*, Translated Text For Historians: 45, Liverpool (University Press) 2005, s. 75-76.

⁶⁸⁴ R. Price-M. Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon*, s. 3, 24, 67-68, 107.

⁶⁸⁵ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 182; G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 55; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, s. 130.

neşet etmişti. Gerçekte ise fiili açıdan bu iki Kilise eşitlenmişti. Çünkü her iki merkezin eşit imtiyaza sahip olacakları açıkça belirtilmişti. Bu durum, Marcianus'un Theodosius'tan daha ileri gittiğini ve Roma için asıl tehlikenin şimdi başladığını göstermekteydi. Ülkenin yeni başkenti Konstantinopolis'ti. Kâğıt üzerinde başkent Kilisesi ile aynı imtiyaza sahip olmak, devletin desteği başkente olacağı cihetle, aslında Roma'nın Konstantinopolis'in gerisine düşmesi manasına geliyordu. Marcianus, devletin Kilise üzerindeki otoritesini bu şekilde sağlayabileceği düşüncesindeydi. Bizans devleti kesin kararını vermişti: Ülkenin siyasî başkenti Konstantinopolis'ti ve dinî açıdan da merkez burası olacaktı. Sonuç itibariyle, Kadıköy Konsili'nin gerçek galipleri İmparator Marcianus ile devlet desteğini arkasına alan başkent Kilisesi olmuştu.

Teolojik kararları yüzünden Bizans ülkesi çapında geniş yansımalara sebebiyet veren Kadıköy Konsili, 28. Madde ile gündeme getirdiği söz konusu idarî düzenlemesi çerçevesinde de geniş yankı uyandırdı. İtikadî açıdan, devletin Doğuda ön plana çıkmaya başlayan Monofizit doktrin ile ters düşmeye başlaması zaten başlı başına bir problemdi. Kilise organizasyonuna yönelik düzenleme ise cabası oldu. Başkent Kilisesi'ni destekleyen Bizans devleti, büyük Kilise merkezleri ile karşı karşıya geldi⁶⁸⁶. Roma Kilisesi, Kadıköy Konsilinin 28. Maddesini tanımadı⁶⁸⁷. Roma'ya göre, kendisinin başkent Kilisesine üstünlüğü sadece politik açıdan önemli bir merkez olmasına değil, fakat daha ziyade apostolik bir gelenek taşımasından; yani siyasî değil, dini sebeplerden kaynaklanıyordu. Bunun sonucunda, Büyük Theodosius'un ardından İskenderiye ve Konstantinopolis Kiliseleri arasında patlak veren ve devleti de kendi girdabına sürükleyen Kiliseler arası rekabete bu andan itibaren Roma daha etkin şekilde dâhil oldu.

İznik Konsili'ne göre, Roma ülkesinin üstün Kiliseleri Roma, İskenderiye ve Antakya'ydı. 381 Konsilinin III. kanunu, başkent Kilisesini Antakya ile İskenderiye'nin üzerine çıkarmış, buna karşın özellikle İskenderiye'nin gösterdiği reaksiyonlar söz konusu kanunu hükümsüz bırakmıştı. Şimdi, Kadıköy Konsili ile birlikte başkent Kilisesi bir kez daha Antakya ile İskenderiye'nin üzerine çıkarılmış, Roma ile eşitlenmişti. Bu çerçevede, Doğunun büyük Kilise merkezlerinin Kadıköy Konsilini tanımaları mümkün değildi. Nitekim idarî ya da itikadî, Kadıköy'de alınan kararların hiçbirisini tanımayan Doğu Hıristiyanları ile Bizans devletinin arası bir

⁶⁸⁶ F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 121-122.

⁶⁸⁷ D. M. Gwynn, "The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition", s. 18-19.

daha kapanmamak üzere açılmaya başladı. Devlet, daha ilk anda Konsil kararlarını zor kullanarak kabul ettirebileceği düşüncesiyle Doğu Hıristiyanlarına askerî birlikler kanalıyla güç uygulama yöntemine başvurdu. Bu olgu, Doğu Hıristiyanlarını zihinsel olarak devlet merkezinden uzaklaştırdı.

Gerçekten, Konsile taraftar Batı Kiliseleri ile Konsil karşıtı Doğu Kiliseleri arasındaki karşıtlık V. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Bizans devletinin başlıca dinî meselesi oldu⁶⁸⁸. Konsilin hemen sonrasında İskenderiye’de patlak veren ve kısa sürede yayılan ayaklanmalar imparatorluk birliklerinin son derece sert yöntemleri ile bastırılabilirdi. İskenderiye Kilisesinde Proterius⁶⁸⁹; Antakya Kilisesinde Basileius, Akak ve Martirius; Yaruşalim Kilisesi’nde ise Iuvenalis ile birlikte devlet yanlısı ve Kadıköy Konsili taraftarı patrikler dönemi başladı⁶⁹⁰. Nitekim Konsil karşıtı Monofizit Hıristiyanlar, İmparator Zeno Bizans tahtına çıkana dek (474) devlet baskısı altında yaşayacaklardır.

II. DEVLETİN KİLİSE BİRLİĞİNİ SAĞLAMAYA YÖNELİK YENİ TEŞEBBÜSLERİ

Bizans devleti tarafından takip edilmeye başlanan Kadıköy Konsili yanlısı politikalar, kısa zaman zarfında Doğu Hıristiyanları arasında bölünmelere yol açtı veya mevcut ayrılıklar bu yüzden daha da derinleşti. Doğuda, daha Efes Konsilleri sırasında varlıkları hissedilen ve İskenderiye ile Antakya ilahiyat ekollerinin Monofizit ve Nasturî görüşleri etrafında kamplaşan iki büyük Hıristiyan topluluk rekabeti sürdürüyordu. Kadıköy Konsili toplandığında, dinî açıdan özellikle Antakya Kilisesine bağlı Bizans arazisinde bu iki karşıt grubun ayrılığı derinleşmişti. Konsilin sonrasında ise düşmanlarınca “Melkitler” tabir edilen üçüncü bir grup daha peyda oldu. Samî dillerinde “imparator taraftarı” ya da “kralcı” gibi manalar içeren Melkit tabiri, Doğuda Kadıköy Konsili’nin itikadî ve idarî kararlarını benimseyen⁶⁹¹ ve

⁶⁸⁸ A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, s. 131; M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 200-208.

⁶⁸⁹ Theophanes, s. 170 (=AM. 5950=AD. 457/458); Pseudo-Zachariah, iii. 2 (Proterius, kendisinden nefret eden Monofizit halk tarafından linç edilmişti).

⁶⁹⁰ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 200-208; F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 122.

⁶⁹¹ Hıristiyanlığın Melkit yorumu için bk. Sidney Griffith, “‘Melkites’, ‘Jacobites’ and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth Century Syria”, *Syriac Christians under Islam: The First Thousand Years*, ed. David Thomas, Brill: Leiden-Boston 2001, s. 11 vd.

Konsilin akabinde devlet tarafından atanmaya başlayan hükümet yanlısı patriklere tabi olmayı tercih eden Hıristiyanlar için kullanılmıştı⁶⁹².

Ne var ki, Kadıköy Konsili ile mücadele ön plana çıkan önemli bazı din adamları Konsil sonrasında Doğu'daki Hıristiyanlar üzerinde daha etkin bir rol üstlenmişlerdi. Petrus Fuller kabilinden ruhbanlar, Konsile karşı yürüttükleri kararlı mücadeleyle birlikte, İskenderiye ekolüne ait Monofizit görüşlerini bilhassa Süryani tabanın çoğunlukta olduğu sahalarda yaymak bakımından hatırı sayılır başarılar elde ettiler⁶⁹³. Söz konusu mücadele, bir müddet sonra Büyük Severus⁶⁹⁴ gibi mühim ilahiyatçılar tarafından sürdürüldü. Yaşanan gelişmeler, Monofizit yorumu Doğu'da yaşayan geniş bir Hıristiyan taban üzerinde kökleştirdi.

Ancak bu noktada, Doğu'daki hassas denge bozulmuştu. Devletten gördüğü baskıya karşın Monofizit görüşün yükselişi, tabii olarak, Antakya ekolüne ait görüşlerin temsilciliğini yürüten Nasturîlik olgusunun aleyhineydi. Kaldı ki, bu sıralarda Bizans tahtına Zeno çıkmıştı ve Nasturîler artık Bizans topraklarında yaşama haklarını kaybedeceklerdi.

1. Dâhili Siyasî Gelişmeler ve İran (Sasanî) Tehlikesi Yüzünden Devletin Monofizit Doğu Hıristiyanlarını Desteklemeye Başlaması

Marcianus'un irtihaliyle birlikte Bizans tahtına I. Leo çıkmıştı. Tarihçi Theophanes, İmparator Leo'nun Konstantinopolis patriğinin elinden taç giydiğini

⁶⁹² S. Griffith, "Christological Controversies", s. 13; Hasan Tefik Marulcu, *İslam Kelamı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru: Zat-Sıfat İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Abdulgaffar Aslan, Isparta 2008, s. 45.

⁶⁹³ Petrus (Fuller): Antakya Patriği, 470, ikinci kez 475-477 ve yeniden 485-489. Kadıköy Konsili'nden sonraki süreçte Antakya Kilisesi'nde sırasıyla Basil (455-459), Akakius (459-461) ve Martirius (461-469) patriklik yapmışlardı ve bunlar Kadıköy Konsili'ni cebren kabul ettirebilmek için halka karşı zulüm siyaseti tatbik etmişlerdi. Henüz imparator Leo'nun emrinde general olduğu sırada Zeno, Petrus'a destek vermiş ve bu sayede Martirius patriklik kürsüsünden indirilmişti (469). Böylece *Seleucia Pieria* Konsili ile Petrus yeni patrik olarak Antakya kürsüsüne çıkmıştı. Fakat o da, farklı bazı sebeplerle 471 tarihinde sürgün edildi ve yerine I. Iulianus takdis edildi. Bu sırada imparator Leo öldü ve Zeno tahta çıktı. Basileios isimli bir general de Zeno'ya karşı isyan etti ve tahtı ele geçirdi. Basileios, Petrus'u görevine iade etti; fakat tahtı geri alan Zeno, bu kez Petrus'u bir kez daha sürgün etti ve yerine II. Yuhanna (Kodanatus) atandı. Ne var ki, az sonra o da azledildi ve yerine Stefan geçti. Petrus (Fuller), Hıristiyanlığın Kadıköy Konsili karşıtı tek tabiatçı (Monofizit) yorumunu Süryaniler arasında kemikleştiren ve Süryani halk nezdinde efsane sayılan patriklerden birisidir. Çeşitli açılardan krş. Agapius, ii. 2, s. 160-2; Theophanes, s. 192 (=AM 5969=AD 476/7); Evagrius, *Hist. Eccl.*, iii. 16; Ayrıca geniş bilgi için bk. Bury, *HLRE* I, xiii. 1, s. 389; M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, s. 209-14.

⁶⁹⁴ Büyük Severus: Antakya Kilisesi tarihinin meşhur patriği, önemli teolog, Kadıköy Konsili karşıtı cephenin simgeleşmiş lideri (512-518). Çeşitli açılardan krş. Evagrius, *Hist. Eccl.*, iii. 33; John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 4. 41; Agapius, II, s. 166; Malalas, xvi. 11, s. 224; Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 16; Pseudo-Zachariah, vii. 8; viii. 2; *Chronological Canon of James*, s. 318; Kısa biyografisi için *Chronicle AD. 640*, (Palmer, *SC. WSC*: Metin No 2), Kısım: 5, s. 15.

söylemişti⁶⁹⁵. Nitekim Theophanes'in kanaatine iştirak eden modern araştırmacılara rastlanmaktadır⁶⁹⁶. Leo'nun başkent patriğinden taç giymesi, herhalde öncelikle Doğu Kiliselerine mesajdı⁶⁹⁷. Bizans devleti, Marcianus'un sonrasında, Doğu'daki emsallerine kıyasla başkent Kilisesini tercih ettiğini, ona olan desteğini sürdürdüğünü, onunla ittifak halinde bulunduğunu ve başkent piskoposunun imparator takdis edebilecek konuma yükseldiğini anlatmak istemişti. Binaenaleyh Bizans hükümdarlarının başkent patriklerinden taç giymeleri bu andan itibaren gelenek halini aldı ve dinî takdis anlamına büründü⁶⁹⁸.

Bizans devletinin kendi Kilisesi ile ittifakı, Leo'nun taç giymesi örneğinde görüldüğü gibi, Bizans imparatorlarını kutsal/takdis edilerek başa geçen kişilere dönüştürmüştü. Ancak aynı olgu, söz konusu hükümdarların farklı bir perspektiften "dinî sapkın" olarak itham edilmelerine yol açtı. Devlet, başkent Kilisesi ile ittifak kurmuş; Kadıköy Konsilinin idarî ve itikadî kararlarını temel politikası yapmıştı. Fakat Doğu'daki Monofizit Hıristiyanlar bu Konsili reddetmişlerdi. Konsil yanlıları, o arada Bizans hükümdarları, onlara göre Hıristiyanlıktan sapmış kimselerdi. Dahası, I. Leo'nun Kadıköy Konsili yanlısı siyaseti sürdürmesi⁶⁹⁹; hatta Kadıköy Konsili'nin önceki Konsillere ait kararları ilga etmek manasına gelmediğini kanıtlama çabasına kalkışarak İznik Konsili yanlısı yazarların eserlerinden deliller toplatması, Doğu'daki tepkiyi daha da arttırmıştı⁷⁰⁰. Bu bağlamda, Konsil karşıtı Monofizit Hıristiyanlar, Konsil yanlıları ile yaşadıkları uyuşmazlığı iyice derinleştirmek için litürjilerini bile farklılaştırmaya başladılar. Örneğin, Kilise ibadetlerinde kullanılan ve "bizim için haça gerilen" cümlesinde ifadesini bulan *Trisagion* formülü bu zamanlardan itibaren Doğu Kiliselerinin litürjisine eklendi⁷⁰¹. Bununla beraber, Ariuşçu bakiyeler başta olmak üzere heretik tabir edilen Hıristiyan gruplar da İmparator Leo'nun iktidarı sırasında çeşitli tedbirlerle karşılaştılar⁷⁰².

⁶⁹⁵ Theophanes, s. 170 (AM 5950=AD 457/8); Krş. Malalas, (Leo'nun senatonun elinden taç giydiği iddiasındadır).

⁶⁹⁶ G. Ostrogorsky, *Bizans*, s 56 (özellikle dipnot 2).

⁶⁹⁷ M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 38.

⁶⁹⁸ G. Ostrogorsky, *Bizans*, s 56.

⁶⁹⁹ Marcellinus (Comes), s. 23 (Leo'nun ülkenin dört bir tarafındaki piskoposlara yazarak "Tome" hakkındaki fikirlerini sorduğunu ve herkesin sanki tek bir ses gibi müşterek cevap verdiklerini öne sürerek Kadıköy Konsili'ni aklamaya çalışmaktadır); Malalas, 14. 41, s. 205 (Marcellinus'a paralel bilgi vermektedir).

⁷⁰⁰ Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 152

⁷⁰¹ Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 152.

⁷⁰² *Chronicon Paschale*, s. 89.

a. Devletin Zeno (474-491) Döneminde Dinî Birliği Sağlama Teşebbüsleri

I. Leo'nun ölmesinden sonra Bizans tahtına damadı Zeno çıktı. Aslında Zeno, I. Leo'nun torunu ve kendisinin oğlu olan küçük (II.) Leo'nun naibiydi. Ancak küçük Leo'nun kısa süre sonra ölümü üzerine Zeno bir anda Bizans hükümdarı olmuştu⁷⁰³.

Zeno'nun Bizans tahtına çıktığı dönem, siyasî bakımdan büyük önem taşıyan gelişmelere tanıklık etmişti. Zira Roma hâkimiyeti Batı'daki varlığını bu sıralarda yitirmişti. 476 yılında Germen lider Odovakar, Batı'nın son Romalı hükümdarı Romulus Augustulus'u devirerek İtalya'da kendi namına egemenlik tesis etti. Politik açıdan hassas bir konumda bulunan Zeno bu oldubittiği tanımak mecburiyetinde kaldı. Sonrasında gelişen bazı hadiselerin ardından ise Zeno'nun ölümünün sonrasında Ostrogotlar meşhur liderleri Theodorik'in idaresinde İtalya'da Ostrogot Krallığı'nı kurdular⁷⁰⁴.

Söz konusu gelişmeler, Roma Kilisesini daha Zeno'nun iktidarının ilk yıllarında ülke sınırlarının dışında bırakmıştı. Roma Kilisesi, Doğu'daki İskenderiye ve Antakya'nın aksine, itikadî açıdan Kadıköy Konsili yanlısıydı. Ülkenin Batısını kaybeden Zeno, Monofizit Hıristiyanların çoğunlukta oldukları Doğu eyaletlerinin kıymetini herhalde takdîr etmişti. Zira Ostrogot tehlikesinin bertaraf edilmesi, Batı'nın kendilerine bırakılması, fakat bu arada Doğunun bu tehlikeden kurtarılması pahasına sağlanmıştı⁷⁰⁵. Bu takdirde, Zeno'nun, Doğu Hıristiyanlarını baskı altında tutmaya yönelik devlet politikasını gözden geçirmesi tabiiydi.

Zeno, imparator olmadan önce askerî bir komutan sıfatıyla Doğu'da bulunduğu sıralarda Doğu'nun dinî yapısını yakından tanıma şansı bulmuştu⁷⁰⁶. Monofizit Hıristiyanların Doğu'da çoğunlukta olduklarını ve Bizans'ın Kadıköy Konsili yanlısı politikaları yüzünden Doğu'daki tabanın huzursuzluk yaşadığını biliyordu. Dahası, Doğu'da Nasturî görüşü kabul etmiş önemli bir kitle de vardı ve bunlar Bizans'ın kâdim düşmanı Sasaniler ile fazlasıyla yakınlaşmışlardı. Bu yakınlık, şu yolla kurulmuştu: Edessa, Hıristiyanlık tarihinde bilhassa entelektüel

⁷⁰³ II. Leo, İmparator I. Leo'nun kızı Ariadne ile eşi Zeno'nun çocuğu, yani I. Leo'nun torunuydu. 474 yılında I. Leo öldüğünde, torunu II. Leo ona halef, babası Zeno ise küçük oğluna müşterek imparator oldu. Bk. Malalas, xiv. 47, s. 208; Marcellinus (Comes), s. 26; Theophanes, s. 186 (=AM 5966 = AD 473/4); Oğlu II. Leo'ya müşterek imparator olan Zeno, II. Leo aynı yıl ölünce tek başına Bizans imparatoru oldu. Bk. Malalas, xv. 1, s. 209; Theophanes, s. 189 (= AM 5966=AD 473/4); *Chronicon Paschale*, s. 91-92.

⁷⁰⁴ A. Vasiliev, *Bizans Devleti Tarihi* I, s. 132-133.

⁷⁰⁵ G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 57-58.

⁷⁰⁶ M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 38.

yapısı vesilesiyle geniş hacim kaplamış bir şehirdi⁷⁰⁷ ve rivayete göre Hıristiyanlığın henüz erken dönemlerinden kalma bir ilahiyat okuluna sahipti. Bu okul, 363 yılında Nisibis'in (Nusaybin) İranlılara (Sasaniler) teslim edilmesinden önce Edessa'ya kaçan bazı Nisibisli din adamları tarafından yeniden organize edilmiş ve teolojik bir akademiye çevrilmişti. Nisibis'in efsanevî öğretmeni Efrem de Edessa'ya kaçanların arasındaydı ve Edessa Okulu'nun tekâmülünde önemli rol oynamıştı⁷⁰⁸.

Edessa Okulu, özellikle zulüm dönemlerinde İran'dan kaçıp Bizans arazisine gelen öğrenciler için hem bir sığınak, hem de bir eğitim merkeziydi. Bu öğrenciler, Sasani İmparatorluğu içinde yaşayan Hıristiyan çocuklardı ve bunların yüzlercesi Roma hudutları dâhilindeki Edessa Okulu'nu mesken tutmuştu. İranlı bu öğrenciler, Edessa'da teoloji üzerine eğitim görüyor ve yeminli düşmanlar Roma ile Sasani arasında barış tesis edildiği dönemlerde memleketleri olan İran'a geri dönüyorlardı. Romalılar işte bu sebeple Edessa'daki bu eğitim kurumunu Pers Okulu diye adlandırmışlardı. Edessa'daki teolojik gelişmeler bu vesileyle İran'a girmek için bir yol buluyordu⁷⁰⁹. Ancak ne var ki, Roma ülkesinde yaşayan Nasturîler bu yakınlık sebebiyle İran nüfuzu altına giriyorlardı.

Sonuç olarak, Batı elden çıkmıştı ve Roma Kilisesi'nin Monofizitizm karşıtı tutumu Bizans devleti için şimdilik tali bir önem taşımaya başlamıştı. Doğudaki Nasturîler ise İran ile yakınlaşmışlar ve Sasanî nüfuzu altına girmeye başlamışlardı. İşte, tüm bu şartlar dâhilinde, İmparator Zeno için rasyonel dinî politika Doğudaki Monofizit Hıristiyanları desteklemektir. Bu ise ancak Kadıköy Konsili'nin ilga ve kararlarının fesh edilmesi suretiyle mümkün olabilirdi. Ne var ki, bu kez de başkent başta olmak üzere imparatorluğun çekirdek arazisindeki Konsil yanlısı Hıristiyanlar ile karşı karşıya gelmek kaçınılmazdı. Zeno'ya isyan eden ve kısa bir süre için tahtı ele geçiren Basiliskos bu hatayı yapmış, Kadıköy Konsili'ni lanetlemenin bedelini tahtı Zeno'ya geri vermek mecburiyetinde kalarak ödemişti⁷¹⁰. Kısacası, ülkedeki dinî vaziyet çok hassastı ve Zeno orta yol bir çözüm üretmeye mecburdu.

⁷⁰⁷ Mehmet Çelik (ed.), *Edessa'dan Urfa'ya*, (2 Cilt), Ankara: Atılım Üniversitesi 2007 (Şehrin tarihini tüm cepheleriyle ele alıp değerlendiren bir çalışmadır).

⁷⁰⁸ Wilhem Baum-Dietmar Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, İngilizce ter. Aranda G. Henry, London-New York: Routledge Curzon, 2003, s. 21.

⁷⁰⁹ Sebastian P. Brock, "The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 78. 3, 1996, s. 33; Aubrey R. Vine, *The Nestorian Church: A Concise History of Nestorian Christianity in Asia From the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1937, s. 37; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 21.

⁷¹⁰ G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 58-59.

(1) Henotikon (Birlik Fermanı)

Bu bağlamda, İmparator Zeno, yeni bir arayış içerisine girerek ülkenin Batısında ve Doğusunda yaşayan Hıristiyanlar arasında Kadıköy Konsili yüzünden derinleşen ayrılıkları kapatabileceğini düşündü. İmparatorun bu konuda en büyük destekçisi, Konstantinopolis patriği Akakius'tu⁷¹¹. Bizans devleti, Kilisede birliği sağlayabilmek ve Doğunun Monofizit unsurlarını kazanabilmek düşüncesiyle kendi patriğinin yardımını istemişti. Nitekim Zeno, Akakius'un önerisiyle hazırlanan ve adına Henotikon denilen bir Birlik Fermanı neşretti⁷¹². Sonraki dönemlerin Monofizit yazarları tarafından Kadıköy Konsili'nin ilgası biçiminde propaganda edilen⁷¹³ bu ferman, önemli bölümleri itibariyle şu sözlerden oluşmuştu:

“... Manastırların başkanları, rahipler ve Tanrı'yı sevenler bize mektuplarla müracaatta bulundular. Gözyaşları arasında Kutsal Kilise'de huzur istediler. İyilik düşmanlarının ayrılığa düşürdüğü bu müminler, birlik olmayı arzuladılar. Öyle ki, müminlerin bazıları vaftizsiz, bazıları kurbansız kalmışlardı. Bu ayrılık, binlerce ölüye ve kanlı olaylara sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla, biz ve her yerde bulunan Ortodoks Kiliseleri ile bu Kiliselerin idarecileri olan başkahnler karar aldık ki, Efes'te toplanan atalardan kalan iman ilkelerinin dışında hiçbir iman ilkesi ikrar etmeyeceğiz. Efes'te, Nestorius ve aynı düşüncede olanlar aforoz edilmişlerdi. Bizler de Nestorius ile Eutykes'i gerçek imana karşı oldukları için aforoz ediyoruz. Aynı zamanda, Aziz Cyrillus'un 12 maddelik aforoznâmesini kabul ederek ikrar ediyoruz ki, Tanrı'nın biricik oğlu İsa-Mesih gerçekten indi. Kutsal Ruh ve Theotokos Meryem'den ceset aldı. O, ulûhiyet yönünden Baba'nın tabiatından, beşeriyet yönünden ise bizim tabiatımızdandır. İki değil, bir Oğul'dur. Bir olan yüce Tanrı'nın biricik Oğlu'nun hem mucizeleri ve hem de elemleri cesette

⁷¹¹ Theophanes, s. 204 (=AM 5980=AD 487/488); Genel olarak bk. Avshalom Laniado, “Some Problems in the Sources for the Reign of the Emperor Zeno”, *Byzantine and Modern Greek Studies*, 15, 1991, s. 167.

⁷¹² Krş. Theophanes, s. 200 (=AM. 5976=AD. 483/4); Pseudo-Zachariah, v. 8; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iii. 14; John Nikiu, 57. (Evagrius ve Zachariah *Henotikon* metnini vermişlerdir); Ayrıca bk. Bury, *HLRE*, i. 12, s. 402-4; F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 123-124; M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 215-218.

⁷¹³ Pseudo-Zachariah, v. 8; John Nikiu, 89; Genel olarak bk. A. Laniado, “Some Problems in the Sources for the Reign of the Emperor Zeno”, ss. 147-173.

çektğine inanıyoruz. Fakat O'nu ayıranları ve mecz olmuş olarak inananları yahut hayal olarak söyleyenleri reddediyoruz. Çünkü günahtan arınmış olarak Theotokos'tan gerçekleşen tecessüd (inkarnasyon) Oğul'a fazladan bir şey katmamıştır... Size bu yazdıklarımız yeni bir imanın ilanı değildir. Fakat beyan ediyoruz ki, burada, Kadıköy'de ya da diğer herhangi bir Konsilde başka bir fikirde bulunmuş olanların yahut ileride bulunacakların tamamını aforoz ediyoruz⁷¹⁴.”

Görüldüğü gibi, Henotikon metni Kadıköy Konsili yanlıları ile karşıtlarını mümkün mertebe müşterek bir noktada birleştirebilmek amacıyla kaleme alınmıştı. Bu yüzden, ferman dinî tartışmaların ayrıntılarına girmemiş, Mesih'in tabiatları meselesini ise muğlâk ifadelerle geçiştirmişti. Fermanın metni, Efes'te toplanan ataların imanına atıf yaparak; Nestorius'un aforozuna yönelik kabulü onaylayarak; nihayet Meryem'den *Theotokos* diye söz ederek, Kadıköy Konsili karşıtı Monofizit görüş taraftarlarını kazanmayı düşlemişti. Kaldı ki, Efes'in tasdiki, Nestorius'un aforozu ya da Meryem'in Theotokos tabir edilmesi gibi önermeler, Kadıköy Konsili yanlılarını da kızdıracak gelişmeler değildi. Yine de, açıkça kınanmamasına rağmen Kadıköy Konsili göz ardı edilmişti⁷¹⁵.

Ferman metninden açıkça anlaşılan ise Bizans devletinin Nasturîleri gözden çıkardığı olgusuydu. Çünkü Nasturî Hıristiyanların Nestorius'un aforozu, Meryem'in *Theotokos* tabir edilmesi ya da Efes Konsili'nin saygıyla yâd edilmesi kabilinden onaylama ve gelişmeleri kabul etmeleri olanak dışıydı.

Görüldüğü gibi, Henotikon'u ilan etmekle Bizans devleti, Kadıköy Konsili yanlılarıyla Konsil karşıtı Monofizitler arasında orta yol bir dinî siyaset izleme, Nasturîleri ise gözden çıkarma düşüncesini ortaya koymuştu. Devlet, Kilise ile entegre olmuş, fakat bütünleştiği bu kurumu bugüne değin yekvücut bir forma sokamamıştı. Tek başlı devlet ile çok başlı Kilisenin birlikteliği, Zeno döneminde Bizans devletini orta yol bir siyasete mecbur bırakmıştı. Zira Kilise ile paralel Hıristiyanlık dini parçalanıyor, ülkenin siyasî istikrarı da aynı oranda tehdit altına giriyordu.

⁷¹⁴ M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 39-40 (dn. 63).

⁷¹⁵ Peter Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire: Religious Policy of Anastasius the First 491-518*, 2. Baskı, Thessalonike: Kentron Vyzantinon Ereunon 1974, s. 43.

(2) Henotikon'un Başarısızlığı ve Yarattığı Sonuçlar

Henotikon, dinî açıdan birlik oluşturma düşüncesindeki devlete başlangıçta umut vaad etmişti. Mısırlı Monofizit Hıristiyanların lideri Petrus Mongos fermanı gönüllü olarak imzalamıştı. Fermanı Zeno'ya önermiş olan Akakius'un şahsiyetinde başkent Kilisesi Henotikon'un arkasındaydı. Fermanı reddeden Antakyalı Kalendion azledildi. Yerine atanan Petrus Fuller fermana taraftardı. Aynı şekilde, Yaruşalim'de Martirius fermana imza attı. Görüldüğü gibi, uzun bir zamandan sonra Doğu'nun önemli dinî merkezleri Henotikon metni ekseninde müşterekte buluşmuşlardı⁷¹⁶.

Ne var ki, Roma Kilisesi Henotikon'a büyük tepki gösterdi. Ülke sınırlarının dışında kalan Roma Kilisesi, Bizans sınırları içindeki Kiliselerin devlet ile uyuşmasına sıcak bakmamıştı. Roma'ya göre, söz konusu fermanı kabul etmek Kadıköy Konsili'nde alınan itikadî kararların rafa kaldırılması anlamına geliyordu. Önce Papa Simplicius, ardından Papa III. Feliks, tüm güçleriyle Henotikon'a karşı savaş açtılar. Bu durumun sonucu olarak, İmparator Zeno ve başkent patriği Akakius ile Roma'nın arası açıldı. Papa, 484 yılında Roma'da topladığı bir Konsilde Akakius ile birlikte Petrus Mongus'u aforoz etti. Akakius ise bu girişime cevaben Papa'nın adını Kilise levhasından (*diptyscsh*) sildirdi. Böylece, Akakius şizması tabir edilen anlaşmazlık ortaya çıktı ve Roma Kilisesi ile Doğu tamamen koştu. Bu durum, I. Iustinus'un tahta çıkışına kadar sürecektir⁷¹⁷.

Henotikon'a karşıt diğer bir kanat, ferman metninde gözden çıkarılmış olan Nasturîlerdi. Bu karşıtlık, tarihsel açıdan büyük önem taşıyan bazı hadiseleri tetikledi. Çünkü Zeno, Henotikon'a muhalefette bulunan Nasturîleri hedef aldı ve onların Edessa'daki meşhur ilahiyat okulları kapatıldı⁷¹⁸. Nasturîler Edessa'dan uzaklaştırıldılar ve Nisibis (Nusaybin) üzerinden İran sahasına nüfuz etmeye başladılar. Böylece, Antakya Kilisesi bünyesinde baş gösteren ve Monofizitizm ile Nasturîlik anlaşmazlığı ekseninde şekillenen dinî tabanlı ayrılık, şimdi gerçek manasıyla bir bölünmeyle sonuçlandı. İran'a giden Nasturîler, bundan sonra ayrı bir tarih, kader ve öğretinin mümessili oldular.

⁷¹⁶ P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, s. 43-44.

⁷¹⁷ Theophanes, s. 204 (=AM 5980=AD 487/488); Genel olarak krş. P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, s. 43-44.

⁷¹⁸ *Chronicle of Edessa 73* (800 yılı); Pseudo Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 1.

b. Devletin İran Harpleri Yüzünden Anastasius (491-518) Döneminde Dinî-İdarî Açılardan Monofizitleri Desteklemesi

Hıristiyanlığın Nasturî yorumu İran sahasında Kilisenin resmî görüşü olma yolunda ilerlerken, Monofizit görüş Bizans'ın Doğu eyaletlerinde yükselişini sürdürüyordu. Antakya Kilisesinde Petrus Fuller'in patrikliği sırasında Suriye civarında iyice yayılan İskenderiye ilahiyat ekolüne ait Monofizit düşünceler, Severus'un (512-518) patrikliği sırasında adeta kemikleşti⁷¹⁹. Bu olgu, basit bir tesadüfün neticesi değildi. Zira bu dönemde İmparator Zeno'nun halefi Anastasius⁷²⁰, bizzat başkentte büyük nümayişlere sebebiyet veren bir dinî siyaset izlemeyi tercih ederek Kadıköy Konsili'ni adeta rafa kaldırdı ve Monofizit Hıristiyanları destekledi. Doğal olarak, Anastasius'un söz konusu dinî politikası Monofizit Doğu Hıristiyanları arasında büyük bir memnuniyetle karşılandı. Nitekim Anastasius döneminde İskenderiye ve Antakya Kiliseleri Kadıköy Konsili karşıtlığı ve Monofizit Hıristiyanlık yorumu paydasında birleşerek yekvücut bir yapı oluşturmayı başardılar⁷²¹.

Bizanslı bir tarihçiye göre, Anastasius Monofizit bir Hıristiyandı ve onun bu özelliği Bizans tahtına çıkmasından önce biliniyordu⁷²². İmparator, muhtemelen dinî görüşlerinde samimiydi. Düzenli şekilde Kiliseye gider ve hayır işlerine iştirak ederdi. Rivayete göre, Anastasius'un dinî açıdan eğilimini bilen Konstantinopolis'in Kadıköy Konsili yanlısı patriği Euphemius, tahta çıkacağı sırada ondan iktidarı boyunca Kadıköy Konsili kararlarına sadık kalacağı yönünde yazılı bir belge istemişti⁷²³.

Anastasius ise bütün iktidar süresi boyunca Kadıköy Konsilini göz ardı ederek Monofizit Hıristiyanlık yorumunu destekledi. İmparatorun bu politikası, tıpkı kendisinden evvelki emsalleri gibi, kendi dinsel eğilim ya da fanatizminden değil, fakat daha ziyade ülkenin içinde bulunduğu hassas durum ile yakın ilişki içindeydi.

⁷¹⁹ Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 10, 14; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iii. 33.

⁷²⁰ Tahta çıkışı için bk. Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 3; John Nikiu, s. 121; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iii. 29; Malalas, xvi. 1, s. 220; Theophanes, s. 208 (=AM 5983=AD 490/1); *Chronique de Michel le Syrien*, ii. ix. 7, s. 154.

⁷²¹ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 224 vd.

⁷²² Theophanes, s. 206 (=AM 5982=AD 489/490) (Monofizitizme düşman bir Bizans tarihçisi olan Theophanes, Anastasius'un tahta çıkmadan önce heretikliğinin, yani Monofizit bir Eutykes taraftarı olduğunun bilindiğini öne sürmekte ve bu yüzden Anastasius'un bir ara Konstantinopolis patriği Euphemius tarafından kiliseden uzaklaştırıldığını iddia etmektedir).

⁷²³ Theophanes, s. 208 (=AM 5983=AD 490/491); Ayrıca krş. P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, s. 40-41.

Diğer bir deyişle, Anastasius'un şahsiyetinde devletin dinî politikasındaki başlıca belirleyici unsur, Bizans devletinin politik açıdan durumuydu.

Hatırlanacağı gibi, Zeno tarafından ilan edilen ve teolojik tartışmaları sonlandırarak Kilise birliğini sağlaması umulan Henotikon adlı Birlik Fermanı büyük tartışmalara yol açmıştı. Her ne kadar Doğunun büyük Kiliseleri ferman metni üzerinde anlaşma yapmışlarsa da, aslında kendi bünyelerindeki fanatik keşişleri kontrol edemiyorlardı. Bu keşişler, her türlü dinî gelişmeye muhalefet gösteren bağnaz kimselerdi. Daha da önemlisi, Henotikon metni Roma Kilisesinin büyük tepkisine yol açmıştı. O kadar ki, Roma Kilisesi ile Doğunun Ekümenik Kiliseleri söz konusu tartışmalar yüzünden biri birleriyle ilişkileri tamamen koparmışlardı.

Anastasius tahta çıktığında, karşısında dinî yönden karışık bir ülke bulmuştu. İmparatorluğun bu bakımdan durumu alabildiğine hassastı ve bunun siyasi istikrarı etkilemesi kaçınılmazdı. Kilise tarihçisi Evagrius, Kiliseler arasında bu zamanda yaşanan kargaşayı tasvir ederken, Doğuda, Batıda ve Libya'da sayısız anlaşmazlık ve bölünmeler yaşandığını belirtmişti. Doğulu piskoposlar Batılı ve Libyalılarla, Batılı ve Libyalı piskoposlar ise Doğulularla arkadaşça ilişkiler kuramaz olmuşlardı. Öyle ki, farklı bölgelerin Kilise liderleri müşterek bir noktada buluşamıyor, biri birlerinden komünyon bile almıyorlardı⁷²⁴.

İçeride durum böyleyken, dışarıda İran tehlikesi yakından hissedilir olmuştu. Sasani hükümdarı Kavad, 502 tarihinden itibaren Bizans topraklarında giriştiği askerî faaliyetler neticesinde Theodosiopolis (Erzurum) ve Amid'i (Diyarbakır) ele geçirmişti⁷²⁵. Bizans devleti, Doğu'da büyük yıkımlara sebebiyet veren bu savaşta İran karşısındaki dengeyi 506 yılında kurabilmişti. İmparator Anastasius, söz konusu askerî mücadelelerden büyük dersler çıkarmıştı. Örneğin, hudut istihkâmlarının yetersizliği ve kalelerin Nusaybin'den çok uzakta anlaşılmış, orduya sığınak olmak üzere Dara köyünde yeni Anastasiupolis şehri inşa edilmişti⁷²⁶. Ancak Bizans imparatorunun kâdim düşman İran ile mücadeleden çıkaracağı tek ders elbette bu değildi. İran savaşları, Anastasius'a, Doğuda lojistik tabana sahip olmanın hayati

⁷²⁴ Evagrius, *Hist. Eccl.*, iii. 30.

⁷²⁵ Savaşın sebebi hakkında bk. Theophanes, s. 223 (= AM 5996 = AD 503/4); Diyarbakır'ın düşüşü hakkında bk. *Chronicle of Zuqnin*, iii, s. 4-5; Ps.-Zachariah, vii. 3-5; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iii. 37; *Chronicle of Eddessa*, 80; Bar Ebroyo, *Farac I*, s. 150; *Siirt Vekaynamesi*, ii, s. 141-2; *Chronique de Michel le Syrien*, ii. ix. 7, s. 156; En geniş tafsilat için *Chronicle of Joshua the Stylite*, xxiii, s. 15 vd.

⁷²⁶ Ernst Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı: Grekçe, Arabca, Süryanice ve Ermenice Kaynaklara Göre 363'ten 1071'e Kadar*, Türkçe tercüme: Fikret Işıltan, İstanbul 1970, s. 7-8.

önemini göstermişti. Öyleyse, Doğuda yaşayan Monofizit Hıristiyanları devlete küstürmenin hiçbir manası yoktu.

Görüldüğü gibi, izleyeceği dinî politikada Anastasius'un önünde tercih edebileceği iki yol vardı. Birincisi, Zeno'nun oluşturmaya çalıştığı Henotikon paktını desteklemek; ikincisi ise bunu terk etmektir. İlk olasılık, Anastasius'un Doğu Kiliseleri ve Monofizit Hıristiyanlar ile iyi ilişkiler kurması manasına gelirdi. İkinci olasılık ise devletin Roma Kilisesi ile ilişkilerini düzeltirken Doğu Hıristiyanları ile arasını bozardı. Anastasius, tercihini Doğudan yana kullandı. Onun için önemli olan kendi dinî hisleri değil, yönetmekte olduğu ülkenin politik açıdan çıkarlarıydı. Kilise birliğinin bozulması siyasî birliği tehdit ediyordu. Anastasius'un yaptığı, kendisi açısından son derece mantıklıydı. Papa ile anlaşma yapmak, Doğunun bütün patrikleriyle ters düşmek manasına gelirdi ve İran tehdidinin yakından hissedildiği bu sıralarda devlet büyük bedeller ödemek zorunda kalabilirdi⁷²⁷.

Böylece, Bizans imparatoru Anastasius döneminde devlet, Zeno tarafından ilan edilen Henotikon'una sadık kaldı. Hatta Anastasius, bununla da yetinmeyerek devletin dinî politikasını Monofizit Hıristiyanları daha da hoşnut edecek bir çizgiye getirdi. Örneğin, Monofizit Hıristiyanlık yorumunun bu zamandaki en önemli temsilcilerinden Büyük Severus ya da Mabbuglu Filoksenus kabilinden din adamları devlet tarafından desteklenip himaye edildiler⁷²⁸. Örneğin, Kadıköy Konsili yanlısı Konstantinopolis patriği Euphemius azledildi⁷²⁹. Örneğin, imparator Anastasius, “ey bizim için haça gerilen” cümlesinde ifadesini bulan ve Monofizit Kilise litürjisinde yer alan *Trisagion*'u bizzat başkent Kiliselerinin litürjisine soktu⁷³⁰. Nitekim Anastasius'un söz konusu dinî siyaseti, başkentte Kadıköy Konsili yanlısı Hıristiyanların isyanlarına sebebiyet vermişti – ki Vitalianus isyanı imparatoru bu açıdan oldukça güç durumda bırakmıştır⁷³¹.

⁷²⁷ F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 125.

⁷²⁸ F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 125; P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, s. 60-61.

⁷²⁹ Marcellinus (Comes), s. 31; Theophanes, s. 215 (=AM 5988=AD 495/496); Malalas, 16. 11, s. 224; Krş. P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, s. 54-56; F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 136-137.

⁷³⁰ Çeşitli açılardan krş. Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 3, 7-9; Marcellinus (Comes), s. 36; Pseudo-Zachariah vii. 1; Theophanes, s. 215 (=AM. 5988=AD. 495/6); Malalas, 16. 19, s. 228; John Nikiu, s. 36-68; *Siirt Vekayinamesi*, s. 131; Bury, *HLRE*, i. 13, s. 436-41; P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, s. 77-79; F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 156-157.

⁷³¹ Anastasius ve I. Iustinus dönemlerinde Trakya'nın askeri komutanı Vitalianus Mayıs 513'te, İmparator Anastasius döneminde, Hun, Bulgar ve Slavlardan müteşekkil bir ordu ile ve Theophanes'e göre Monofizit bir dini siyaset takip ettiği gerekçesiyle Anastasius'a karşı, sözde Ortodoks bir gerekçe ile isyan etmişti. Bk. Theophanes, s. 238-253 (=AM. 6005-6012=AD.

2. Devletin Iustinianus (527-565) Döneminde Dinî Politikasını Batı İstikametine Yönelik Politik Tasavvurlarına Uyarlanması

Görüldüğü gibi, VI. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde, Roma/Bizans ülkesi dinî açıdan oldukça karışık bir hâldeydi. Devlet, Büyük Constantinus zamanında Hıristiyanlık dinini siyasi açıdan kendi yararına kullanmaya karar vermiş; fakat o günden bu zamana kadar Kilise üzerinde bir türlü gerçek manasıyla hâkimiyet kuramamıştı. I. Theodosius, bu hâkimiyeti başkent üzerinden sağlayabileceğini sanmış, ancak başarısızlığa uğramıştı. Zira I. Theodosius'un dinî yönden tavizsiz yönetimine karşın, onun ölümünün sonrasında ve özellikle II. Theodosius döneminde Doğu Kiliselerinden yükselen reaksiyonlar devletin Konstantinopolis Kilisesi'nin üstünlüğüne ilişkin sonradan icat ettiği politik kararları kâğıt üzerinde mahkûm etmişti. Bizans devleti, Marcianus döneminde bu sorunu kökten çözmek istemiş ve toplanan Kadıköy Konsili ile birlikte başkent Kilisesine desteğini arttırmıştı. Buna karşın, Doğu Kiliseleri de tepkilerinin şiddetini yükseltmişler ve Monofizit ve Nesturî Hıristiyanlık yorumları üzerinden Bizans (Konstantinopolis) Kilisesinin, yani devletin kontrolü altına girmeyi reddetmişlerdi.

Bizans devleti, başkent Kilisesiyle gün geçtikçe bütünleşiyor, fakat Doğu Kiliseleri aynı oranda devletten uzaklaşıyorlardı. Bu durumu fark eden Zeno, Kilise birliğini sağlayabilmek amacıyla devletin başkent Kilisesi'ni desteklemeye yönelik politikasını yumuşatmış, fakat bu kez de başka politik hülyalar peşinde koşan Roma Kilisesini karşısına almıştı. Böylece, ülkenin Batı ve Doğu bölümleri dinî olarak biri birlerinden kopmuşlardı. Anastasius ise Zeno döneminden itibaren Doğunun nispeten sükûnete kavuştuğunu görerek ve Doğu'da yaşanan İran savaşlarını dikkate alarak, Monofizitleri desteklemiş ve Doğudaki sükûneti tüm ülkeye teşmil edebileceğini düşünmüştü. Ne var ki, Monofizit Hıristiyanlık yorumunu himaye eden ve Monofizitizmi ülke çapında ihya etmeye çalışan Anastasius, bu kez Kadıköy Konsili yanlılarından tepki almıştı. Kısacası, Kadıköy Konsili yanlısı bir siyaset izlemeye kalkışan her imparator Monofizit görüşlü Hıristiyanları, Konsil karşıtı siyasete

512/3-519-20); Iustinus'un saltanatının ilk yılında *magister militum* unvanı verilerek yatıştırılan Vitalianus bir yıl sonra öldürülmüştü. Bk. Theophanes, s. 253; John Nikiu, s. 130-134; Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 12; Marcellinus (Comes), s. 37-38; Pseudo-Zachariah, vii. 13; Malalas, xvi. 16, s. 225; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iv. 3; Bar Ebroyo, *Farac* I, s. 151; Krş. Bury, *HLRE* I, xiii. 4, s. 447 vd.; Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu*, s. 138-9; P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, s. 80 vd.

teşebbüs eden her imparator Konsil yanlılarını küstürmüştü. Orta yol politikalar ise istenilen neticeleri vermemişti.

518 yılında Bizans tahtına I. Iustinus (518-527) çıktı⁷³². Kimi Bizans tarihçisi tarafından eğitimsizliği gerekçe gösterilerek küçümsenen Iustinus⁷³³, bütün iktidarı boyunca yeğeni ve selefi Iustinianus'un etkisi altında kalmıştı⁷³⁴. Iustinianus, Batı istikametinde hayata geçirmeyi planladığı önemli bazı politik tasavvurlara sahipti ve bu yüzden devletin Roma Kilisesi ile barışmasını Avrupa'daki lojistik destek açısından zaruri görüyordu. Hatırlanacağı gibi, Akakius şizmasından beri Bizans devleti Roma Kilisesi ile kuskündü. Zena ile Anastasius'un Monofizitleri hîmayet eden politikaları Roma'da hoş karşılanmamıştı. Bu bağlamda, Iustinus döneminde Bizans devleti, Zeno ve Anastasius tarafından takip edilen dinî politikayı değiştirdi ve Kadıköy Konsilini merkeze yerleştiren bir anlayışı benimsedi⁷³⁵. Bu politika, Bizans devleti ile Monofizit Hıristiyanlık yorumunu savunan Doğu Kiliselerinin bir kez daha karşı karşıya gelmesi manasına geliyordu. Nitekim Iustinus'un dinî siyaseti Kadıköy Konsili yanlılarını memnun ederken, Monofizit Doğu Hıristiyanları ile devletin arasını bir kez daha ve bu defa gittikçe artan bir oranda açmaya başladı.

Iustinus, tahta çıkar çıkmaz topladığı bir Konsil ile Monofizit Hıristiyanlık yorumunun o zamanki en büyük müdafii olan Antakya patriği Severus'un azlini emretti. Iustinus, rivayete göre Severus'un sağ olarak yakalanmasını istemişti. Ancak başkentte yaşanan gelişmeleri yakından takip ettiği anlaşılan Severus derhal Antakya'dan ayrıldı ve İskenderiye'ye kaçtı (518)⁷³⁶. Bu andan itibaren, Bizans

⁷³² Theophanes, s. 240 (=AM 6005=AD 512/513).

⁷³³ Procopius, *Gizli Tarih*, s. : "... sarsak bir ihtiyardı ve hepten cahildi. Halk diline göre elifbadan habersizdi. Bir Bizanslı için görülmemiş bir şey."

⁷³⁴ Ostrogorsky, *Bizans*, s. 64.

⁷³⁵ Evagrius, *Hist. Eccl.*, iv. 4; Agapius, *Universal History II*, s. 166; *Chronique de Michel le Syrien*, ii. ix. 12, s. 169; John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 4. 41; John Nikiu, s. 133; *Chronological Canon of James*, s. 318; *Sirt Vekayinamesi*, s. 146; Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 16-7: "Iustinus savaşlarda ve Roma disiplini altında yetiştirilmişti, fakat Kutsal Ruh'tan esinlenen peygamber ve öğretmenlerin sözlerinden hiçbir öğreti hakkında kendisine bilgi verilmemiş ve hiçbirisinden haberdar edilmemişti. Böylece saltanatının başında birleşmeden sonra İsa'da iki doğa olduğunu kabul edenler onu yanıltılar ve Iustinus sade bir insan olduğu ve ilahi dogmalar hakkında hiçbir eğitimi bulunmadığı için Kadıköy Konsili kararlarını lağvetmek amacıyla İmparator Zenon tarafından neşredilmiş bulunan *Henotikon*'dan beri kilisede nispeten mevcut sükûneti, Kadıköy Konsilinde ortaya atılmış bazı sözlerle iğfal etti. Roma imparatorluğunun nüfuz alanı olan bölgelerde inançlı insanlar rahatsız edilmeksizin barış içinde yaşamaktaydılar, fakat sonra Iustinus Kadıköy Konsiline taraftar olunmasını ve bunun Kilisede ilan edilmesini emretti; buna göre Kadıköy Konsilini kabul etmeyen herkes sürgün edilmeliydi..." (Görüldüğü gibi, söz konusu kronik Kadıköy Konsili karşıtı Monofizit cephe açısından Iustinus'un dini siyasetini yorumlamıştır); Ayrıca bk.Bury, *HLRE*, i. 22, s. 361-383.

⁷³⁶ Severus'un azli ve İskenderiye'ye kaçması hakkında bkz. *Chronicle of Edessa* 87; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iv. 4; Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 19 (Severus ile birlikte azledilip görevini

devleti Monofizit Doğu Hıristiyanları üzerindeki baskıyı arttırdı ve Doğu Kiliselerini devlet denetimine alarak Kilise birliğini temin edebilmek amacıyla onlara Kadıköy Konsili kararlarını zorla kabul ettirme siyasetine tutundu. Kadıköy Konsilini toplayan İmparator Marcianus döneminden sonra ikinci kez, şimdi Iustinus döneminde, 519 yılı itibarıyla, Doğu Kiliselerinde Konstantinopolis'ten atanan patrikler devri başladı. Buna karşın, Monofizit taban Konsil kararlarını ve başkentten atanan patrikleri kabul etmediği için Devlet güçleri kanlı takibatlara girişmekte tereddüt etmediler⁷³⁷. Özellikle Antakya Kilisesi'ne atanan ve Süryani kaynaklarında kendisine karşı hissedilen nefret yüzünden Yahudi tabir edilen Pavlus, halefleri Euphrasius (521-528) ve Efrem (528-546) ile birlikte, Kadıköy Konsili kararlarını kabul etmeyen bölge Monofizitleri üzerinde çok sert tedbirler uyguladı⁷³⁸.

Iustinus'un ardından Bizans tahtına aslında ülkeyi perde arkasından yönetmekte olan yeğeni Iustinianus (527-565) çıktı. Iustinianus, Latin kökenliydi; Bizans'ın eski Roma ihtişamına yeniden kavuşması onun en büyük emeliydi. Bu durum, bir yönüyle Batı yönünde girişilecek askerî seferleri, diğer bir yönüyle ise Roma Kilisesiyle tam bir uyum içinde bulunmayı zaruri kılıyordu. Bu yüzden, Iustinianus, Roma Kilisesini tüm Hıristiyanlık âlemi üzerindeki en yetkili kurum yapabilmek amacıyla tamamen Roma Kilisesinin yörüngesine girdi; itikadî açıdan Kadıköy Konsilini ihya etti ve Konsil karşıtlarına en küçük bir müsamaha bile göstermedi⁷³⁹.

Iustinianus tahta çıkana kadar, Bizans yönetimi Constantinus'tan bu zamana kadar devlet ile Kiliseyi bütünleştirme politikasını ısrarla sürdürmüştü; Hıristiyanlığı devletin bekası için kullanma hedefinden ayrılmamıştı. Iustinianus, Hıristiyanlığın Kadıköy Konsilinde büründüğü renge taraftardı. Başa çıktığında, aslında daha o zamanlar kendisince belirlenmiş olan Iustinus döneminin dinî politikasını sürdürdü. Fakat imparator, dönemin keşişleri gibi fanatik ve bağınaz bir mezhep tutucusu

bırakmak zorunda bırakılan elli dört piskoposun listesini de vermiştir); John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 4. 41; Theophanes, s. 249 (=AM. 6010=AD. 517/8); John Nikiu, ; Malalas, xvii. 6, s. 232; Ayrıca bk. M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 238-240.

⁷³⁷ Bilhassa bk. Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 19, 22-38; Ayrıca bk. John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 4. 41, John Malalas, xvii. 6, s. 232; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iv. 4; *Chronological Canon of James*, s. 318; John Nikiu.

⁷³⁸ Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 39-41, 50-51; Pseudo-Zachariah, x. 1-3; *Chronological Canon of James*, s. 320; John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 4. 41; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iv. 4; Theophanes, s. 264 (=AM. 6019=AD. 526/7); John Nikiu; Ayrıca geniş bilgi için bk. M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 241.

⁷³⁹ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 242-243; Vasiliev, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 190; Ostrogorsky, *Bizans*, s. 71-72.

değildi. Bu yüzden, ruhban sınıfını ve özellikle daha alt kademelerdeki manastır keşişlerini meşgul eden Kristoloji kabilinden teolojik münakaşalar Iustinianus için pek bir önem arz etmiyordu. Selefleri gibi, Iustinianus'un dinî politikasının esasları da ülkedeki politik hassasiyetler ve imparatorun siyasî tasarrufları tarafından belirlenmişti. Nitekim Iustinianus'un eşi Theodora Monofizit görüşe mensuptu⁷⁴⁰ ve İskenderiye'nin Monofizit patriği dinî konularda Theodora'nın başlıca danışmanıydı. Ezcümle, Theodora'nın bütün yaşamı boyunca serbestçe Monofizit Hıristiyanları destekleyebilmiş olması, Iustinianus'un mezhep bağına saplandığı için değil, kendi siyaseti bunu gerektirdiği için Kadıköy Konsili taraftarı bir anlayışı benimsediğini ve eşi ile birlikte Hıristiyanlık dünyasının iki karşıt kutbu arasında denge siyaseti izlediklerini göstermektedir⁷⁴¹.

Iustinianus'un Batı yönündeki fütihat siyaseti Roma Kilisesi ile uyumlu olmayı ve bunun doğal bir sonucu olarak Monofizit doktrine karşı cephe almayı zaruri kılmıştı. Nitekim Iustinianus, önemli istisnaları olmak kaydıyla, hükümdarlığı boyunca söz konusu bu politikaya büyük oranda sadık kaldı. Ancak Iustinianus, gün geçtikçe ülkenin Doğu bölümünün zihinsel olarak merkezden daha da uzaklaştığını fark ediyor, bu sebeple Monofizitler üzerindeki otoriter siyaseti kimi zaman yumuşatıyordu⁷⁴². Fakat Papa Agapetus'un Doğu ile Kilise birliği kurulması yönünde atılan adımlara muhalif tavrı yüzünden Doğu'da zulümler yeniden başlamıştı⁷⁴³.

Buna karşın, Monofizit direniş, sürgündeki Antakya patriği Severus'un şahsiyetinde 538 yılına kadar dayanmayı başardı. Ne var ki, bu tarihte Severus'un ölümü Monofizit Hıristiyanlık yorumu için çok ağır bir darbe oldu. Zira İskenderiye'nin Monofizit patriği Theodosius da Konstantinopolis'te gözaltında tutuluyordu. Böylece, Doğunun iki büyük Ekümenik Kilisesi ve bu Kiliselerin Bizans yönetimine karşı gösterdikleri direnişin sembolü olan Monofizit Hıristiyanlık yorumu şimdi başsız kalmışlardı. Iustinianus, bunun büyük bir fırsat olduğunu

⁷⁴⁰ İmparator Iustinianus'un eşi Theodora, Monofizit görüş taraftarlarına karşı daima merhametli olmuştu Bk. Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 124; John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 4. 1.; Krş. Procopius, *Gizli Tarih*, Ayrıca bk. Bury, *HLRE*, i. 15, s. 28-35.

⁷⁴¹ C. A. Stern, "Justinian", s. 153.

⁷⁴² *Chronological Canon of James*, s. 308; Agapius, II, s. 168-9.

⁷⁴³ *Chronological Canon of James*, s. 318 (Agapetus'un muhalefetine atıf yapıyor), s. 319 (Iustinianus'un orduya verdiği Kadıköy Konsilinin kabul edilmesi şeklindeki emrine atıf yapıyor); Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 129 (553 yılındaki Ekümenik Konsile ve Doğulu piskoposların Konstantinopolis'te hiçbir müspet netice elde edemeyişlerine atıf yapıyor); 553 Konsili için ayrıca bkz. Evagrius, *Hist. Eccl.*, iv. 39.

düşünerek ve Kadıköy Konsili yanlısı ruhbanlarla işbirliği yaparak, Doğunun Monofizitleri üzerinde büyük bir baskı hareketine girişti. Bizans devleti, istediği sonucu bu defa alacak gibiydi. Zira bütün Doğu'da Monofizit görüşlü ruhban bırakılmamıştı⁷⁴⁴.

Bununla birlikte, Doğudaki İran tehdidi sürüyordu. Iustinian döneminde Hüsrev ile yapılan savaşlar Bizans'a çoğu kez pahalıya mâl olmuştu. Doğudaki Monofizitlerin devlet baskısı altında yaşamaları, onları Bizans merkezinden soğutuyor, İran nüfuzu altına sokuyordu. Aşağıda, Phocas ve Heraclius dönemlerindeki İran harpleri bahsinden görüleceği gibi, İran devleti (Sasaniler) ise Bizans ülkesindeki dinî gelişmeleri yakından takip ediyor, Zeno döneminde Nasturîlere kucak açması gibi dinî açıdan Bizans'a muhalif grupları desteklemekte tereddüt göstermiyordu. Bizans ile İran arasındaki hassas denge, Bizans devletinin Monofizitlere uyguladığı baskı politikası yüzünden Bizans aleyhine dönebilirdi. Zira Bizans'ın Doğudaki lojistik tabanını kaybetmesi an meselesiydi.

Bu bağlamda, gördüğü baskılar yüzünden sinmek zorunda bırakılan Monofizit taban, yine bizzat Iustinianus döneminde Yakup Baradeus adındaki ruhban tarafından yeniden organize edildi⁷⁴⁵. Sıradan bir din adamı olan Yakup'un Antakya Kilisesi tarihinde bu denli büyük bir rol oynaması, dinî açıdan Monofizit doktrine temayülü bulunan imparatoriçe Theodora ile Bizans'a bağlı bir Arap Krallığı olan Gassanilerin Meliki Haris b. Cebele sayesinde olmuştu. Bunlar, Iustinianus'a, Doğudaki Monofizitlerin İran harpleri açısından Bizans için ifade ettiği önemi anlattılar ve devletin dinî siyasetinde değişiklik yapmak zorunda olduğuna ikna ettiler⁷⁴⁶. Bu sayede, yok olmak üzere olan Monofizit direniş Yakup tarafından yeniden canlandırıldı. Ancak bu olumlu hava da uzun sürmedi. Çünkü bir taraftan Bizans'ın dinî siyaseti yeniden katı tutumuna avdet etti, diğer taraftan Bizans Kilisesi'nin bir entrikası sonucu Antakya Kilisesi bünyesinde "Yakubilik" tabir edilen yeni bir bölünme ortaya çıktı⁷⁴⁷. Yakup Baradeus, bütün çabalarına rağmen bu bölünmenin önüne geçemedi. Ancak bu ayrılık Kristolojik bir temele dayanmıyordu ve bu yüzden de kalıcı bir etki husule getirmedi.

⁷⁴⁴ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 247-248.

⁷⁴⁵ Pseudo-Zachariah, x. 12; *Chronological Canon of James*, s. 319 (ismen atf).

⁷⁴⁶ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 248-254.

⁷⁴⁷ Bu hususta bkz. John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 4. 14-19, 31-35; Krş. M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 264-266.

Monofizit Hıristiyanlık yorumunun Doğuda yeniden canlandırılması elbette Iustinianus'un onayıyla olmuştu. Iustinianus, söz konusu girişimlerin Doğu ile buzları erittiğinin farkındaydı. İmparator, bir adım daha atarak Nasturî düşüncenin büyük teorisyenlerinden Mopsuestialı Theodore, Kuruslu Theodore ve Urfa'nın eski piskoposu Hibo'nun aforoz edildiklerini belirten "Üç Fasıl Fermanı"nı yayınladı⁷⁴⁸. Bunlar, Kadıköy Konsili'nde affedilmiş teologlardı ve Monofizit tabanın Kadıköy karşıtlığı biraz da buradan kaynaklanıyordu. Iustinianus, Kadıköy Konsili karşıtı Monofizitler tarafından hiç sevilmeyen söz konusu isimleri aforoz ederek orta yolu bulabileceği ve böylece Kilise birliğini sağlayabileceği düşüncesindeydi. Hatta diğer Ekümenik patrikler ile birlikte Papa Vigilus da onun bu kararını desteklemişti. Ancak Vigilus kendi Kilisesine söz dinlemedi ve geri adım atarak Iustinianus'a olan desteğini çekti. Iustinianus da bunun üzerine Konstantinopolis'te Ekümenik bir Konsil toplanmasına karar verdi (553).

Konsil, bir taraftan yukarıda zikredilen teologların aforoz edildiklerini yineleyerek, diğer taraftan ise Kadıköy Konsili'nin itikadî kararlarını yumuşatarak Monofizitler ile barışın teminine çalıştı. Fakat bunun ardından da barış temin edilemediği gibi, Konsil yanlısı ve karşıtı Hıristiyan ruhbanlar arasındaki rekabet iyice şiddetlendi. Bu sırada Iustinianus ölmüş (565), II. Iustinus tahta çıkmıştı. II. Iustinus'un eşi Sofia da tıpkı teyzesi Theodora gibi dini meseleler ile ilgiliydi ve o da Kadıköy Konsili karşıtlarını destekliyordu. Sofia, Kadıköy Konsili yanlıları ile karşıtları arasında bitmek bilmeyen mücadelelere bir son vermek amacıyla 566 yılında İstanbul'da bir Konsil toplanmasını emretti. Aynı yıl toplanan Konsile Yakup Baradeus da katıldı; fakat bir yılı aşkın bir süre devam eden müzakerelerden olumlu bir netice elde edilemedi⁷⁴⁹.

III. DEVLETİN KİLİSE SİYASETİNİN ÇÖKMESİ

Devlet ile Monofizit Doğu Hıristiyanlarının anlaşmazlıkları bundan sonra da sürdü. Bu bağlamda, Tiberius (578-582) ve özellikle Mauricius (582-602) dönemlerinde yer yer kanlı olaylar vuku buldu. Örneğin, Süryani kaynakları Mauricius dönemine atfen birçok kanlı hadiseyi nakletmişlerdi⁷⁵⁰. Kilise ve Mesih

⁷⁴⁸ Hıristiyanlık dünyasında *Three Chapters* tabir edilen bu teologların aforozu ile ilgili olarak bk. Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqin*, s. 123; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iv. 38; Agapius, ii. 2, s. 173; John Nikiu, s. 246.

⁷⁴⁹ Bu hususta bkz. M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, s. 260-261.

⁷⁵⁰ Bk. Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC: Metin No 13*), 9, s. 117-8; Michael the Syrian (Palmer, *SC. WSC: Metin No 13*), 9, s. 118 (dn. 270); *Chronicle AD. 640*, (Palmer,

adına yapılan zulümler Bizans tarihinin en zalim hükümdarlarından Phocas (602-610) döneminde devam etti⁷⁵¹. Hatta Phocas, dinî görüş ve eğilimlerine bakmadan ülkedeki birçok farklı grubu devlet takibatı altında ezdi. Ancak 605 yılından itibaren Sasani ordularının Bizans arazisine girmeye başlamasıyla birlikte Monofizit unsurlar rahat bir nefes aldılar⁷⁵². 610 yılındaki bir darbeyle Heraclius tahta çıktı ve devlet Sasani ve Avar tehlikelerini bertaraf etmeye odaklandı.

1. Devletin Dinî Siyaseti Yüzünden Doğudaki Lojistik Tabanını Kaybetmesi

590 yılında, Sasani tahtında, gerek Bizans, gerek Sasaniler için çok önemli bir hadise yaşandı. İran hükümdarı IV. Hormizd (579-590) patlak veren bir isyanın neticesinde tahttan indirilerek kör edilmiş, oğlu Hüsrev ise tahtı ele geçiren Behram'a mağlup olarak Bizans imparatoru Mauricius'a sığınmıştı. Hüsrev (590-628), Mauricius'un yardım ve himayesi sonucunda tahtını geri kazandı. Ardından, 591 yılında Mauricius ile yaptığı anlaşma uyarınca Dara ve Resulayn da dâhil olmak üzere oldukça geniş bir coğrafi sahayı Bizans'a teslim etti. Bu anlaşma, ayrıca, süre gitmekte olan Bizans-Sasani savaşlarını o an için durdurmuştu. Ancak bir süre sonra bu kez Bizans tahtı çekişme konusu oldu. 602 yılında yapılan bir darbenin neticesinde Mauricius tahttan indirilerek katledildi ve Phocas Bizans tahtına çıktı. Bu gelişme, Mauricius'u manevî babası sayan Hüsrev'i küplere bindirdi. Hüsrev, Mauricius'un intikamcısı sıfatıyla zalim hükümdar Phocas'ın idaresine giren Bizans arazisini ele geçirme fırsatı yakalamıştı. Hüsrev'in Bizans topraklarına girmesiyle birlikte Bizans-Sasani barışı bir kez daha bozuldu; şiddetli ve yıkıcı savaşlar yeniden başladı⁷⁵³.

SC. WSC: Metin No 2), Kısım: 7, s. 17; Chronicle AD. 819, (Palmer, SC. WSC: Metin No 12), s. 76 {910 yılı}.

⁷⁵¹ Bizans imparatoru Mauricius, isyan etmiş durumdaki orduya Konstantinopolis'te ayaklanan Maviler ve Yeşiller partilerinin de iştirakiyle tahttan indirilmiş, yerini alan Phocas, bütün oğulları ile birlikte Mauricius'u katletmişti. Bu hususta bk Theophanes, s. 418 (=AM 6095=AD 602/3]; *Chronicle of Zuqnin IV (SC. WSC), s. 55 {=924 yılı}*; Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: *SC. WSC), s. 119 {=11}*; Agapius, ii. 2, s. 189; *Chronique de Michel le Syrien*, ii. x. 24, s. 375; John Nikiu, s. 164-5; Bar Ebroyo, *Farac I*, s. 167; *SiirtVekayinamesi*, s. 306, 319-21.

⁷⁵² Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC: Metin No 13), 9, s. 117-8 21, s. 125-6; Michael the Syrian (Palmer, SC. WSC: Metin No 13), s. 116 (dn. 283).*

⁷⁵³ *Chronique de Michel le Syrien*, ii. x. 21, s. 360-22, s. 372; Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC: Metin No 13), s. 115-22 {= 6 - 14}*; Theophanes, s. 414 (=AM 6094=AD 601/2]; John Nikiu, s. 165; Agapius, ii. 2, s. 182, 188-9; Bar Ebroyo, *Farac I*, s. 166; *Siirt Vekayinamesi*, s. 306-7.

602 yılında başlayan savaşlar sırasında Sasaniler tarafından işgal edilen ilk şehir hudutta bulunan Dara olmuştu⁷⁵⁴. Ardından, Sasaniler sırasıyla Mardin'i⁷⁵⁵, Diyarbakır'ı, Tella ile Resulayn'ı⁷⁵⁶ ve nihayet Edessa'yı ele geçirdiler⁷⁵⁷. Kısa süre içerisinde Suriye, Fenikya ve Filistin düştü⁷⁵⁸. Sasaniler hemen ardından Mısır'ı aldılar ve Libya'yı fethettiler⁷⁵⁹. Bir taraftan düşman devletler karşısındaki ağır mağlubiyetler ve diğer taraftan dâhili siyasette uyguladığı baskı usulü, Phocas'ın sonu oldu. İmparator Phocas darbe ile tahttan indirildi ve Heraclius yeni Bizans imparatoru sıfatıyla tahta çıktı⁷⁶⁰.

Sasanilerin Bizans arazisine girmesiyle başlayan kıvılcım, bu kadar kısa bir süre içinde bütün Bizans arazisini nasıl yangın yerine çevirmişti? Anlaşıldığı kadarıyla, Sasani işgalinin başarısında Bizans tarafından takip edilen dinî siyasetin önemli payı olmuştu. Monofizit Süryani Kilisesinin patriği ve aynı zamana tarihçi Tel Mahreli Dionysius (ö. 845), Sasani işgaline ilişkin şu sözleri nakletmişti:

“Hüsrev Mezopotamya'yı ele geçirip Romalıları (Bizans ordusunu) oradan kovduğunda, aynı zamanda Kadıköy Konsili taraftarı piskoposların da Kiliselerden kovulmasını ve bu Kiliselerin Yakubilere (Monofizit görüşe mensup Ortodoks Süryanilere) verilmesini emretti. Çünkü (imparator) Mauricius döneminden beri onlar (Kadıköy Konsili yanlıları/Melkitler) bütün Kiliseleri ele geçirmişlerdi ve Ortodokslar (Monofizit Süryaniler/Yakubiler),

⁷⁵⁴ Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC: Metin No 13*), s. 122 {= 14}; Theophanes, s. 422 (=AM 6098=AD 605/6); *Chronique de Michel le Syrien*, ii. x. 25, s. 378; Agapius, ii. 2, s.189; Bar Ebroyo, *Farac I*, s. 167.

⁷⁵⁵ Michael the Syrian (*SC. WSC: Text No 13*), s.122 (dn 279) (= *Chronique de Michel le Syrien*, ii. x. 25, s. 378]; Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC: Metin No 13*), s. 122 {= 14}; Bar Ebroyo, *Farac I*, s. 167.

⁷⁵⁶ *Chronique de Michel le Syrien*, ii. x. 25, s. 378]; Agapius, ii. 2, s. 190; Bar Ebroyo, *Farac I*, s. 167.

⁷⁵⁷ Urfa 609 yılında Sasaniler tarafından işgal edilmişti. Bk. Agapius, ii. 2, s. 190; Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC: Metin No 13*), s. 122 {= 14}; Bar Ebroyo, *Farac I*, s. 169.

⁷⁵⁸ Bu bölgelerin Sasaniler tarafından işgali ile ilgili olarak bkz. Michael the Syrian (*SC. WSC: Text No 13*), s.125 (dn. 282) (= *Chronique de Michel le Syrien*, ii. x. 25, s. 379); Theophanes, s. 424 (=AM 6099=AD 606/7); Agapius, ii. 2, s. 191.

⁷⁵⁹ 619 yılı ilkbaharında bu memleketler sükût etmiştir. Michael the Syrian (*SC. WSC: Text No 13*), s. 128 (dn 289) (= *Chronique de Michel le Syrien*, ii. xi. 1, s. 401); Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC: Metin No 13*), s. 128 {= 24}; Theophanes, s. 432 (=AM 6108=AD 614/5); Bar Ebroyo, *Farac I*, s. 169.

⁷⁶⁰ Bk. *Syriac Chronicle 846*, s. 579 {= 921 yılı}; *Chronicle of Zuqnin IV*(*SC. WSC*), s. 56 { = 933 yılı}; Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC: Metin No 13*), s. 127 {= 22}; Theophanes, s. 424 (=AM 6100=AD 607/8); Agapius, ii. 2, s. 190; Bar Ebroyo, *Farac I*, s. 168; *Chronique de Michel le Syrien*, ii. x. 25, s. 378.

Meliteneli (Malatya) Domitian'ın zulmü neticesinde buralardan (Kiliselerden) çıkarılmışlardı. Böylece, Kadıköy Konsilini yâd eden litürji, (Sasanilerin bölgeyi ele geçirmesiyle birlikte) Fırat'ın Doğusundan tamamıyla atılmış oldu⁷⁶¹.”

Ortaçağ'ın en önemli tarihçilerinden birisi olan ve Monofizit Hıristiyanlık yorumuna mensubiyetiyle tanınan bir diğer Süryani patrik ve tarihçi Mor Mihayel Rabo (ö. 1199) ise şu sözleri sarf etmişti:

“Mauricius'un öldürülmesi ve Perslerin (Sasaniler) Suriye'yi ele geçirmeleri vesilesiyle iki ülke arasındaki barış bozulunca, Hüsrev, Suriye şehirlerini (dinî açıdan) kontrol etmeleri amacıyla Doğudan piskoposlar yolladı. Edessa'ya ilk olarak bir Nasturî olan Ahishmo geldi. Fakat müminler (Monofizit Hıristiyanlar/Yakubiler) onu kabul etmediler. Sonra Ortodoks (Monofizit) piskopos Yonah geldi. Halk onu kabul edince, Hüsrev bütün Kadıköy Konsili yanlısı piskoposların Suriye ve Mezopotamya'dan kovulmalarını emretti. (...) Böylece, Fırat'ın Doğusunda Kadıköy Konsilinin yâd edilmesi âdeti tamamıyla kaldırılmış oldu. Mesih, işledikleri günahları onların (Kadıköy Konsili taraftarlarının/Bizans devletinin) tepesine geçirmişti. Roma hükümdarları eliyle (Kadıköy Konsili yanlılarının Monofizit Hıristiyanlara karşı) işledikleri (günahlar), Asur'un Persli kralları tarafından şimdi onlara ödettirilmişti (...)”⁷⁶²”

Monofizit tarihçilerin söz konusu yorumları, Bizans devletinin Kadıköy Konsilinden beri takip ettiği geleneksel dinî siyasetin sonuçlarını göstermekte ve Sasani işgali başladığı sırada Bizans'ın Doğu'da lojistik tabanını kaybettiğine işaret etmektedir. Hatırlanacağı gibi, Zeno ve Anastasius istisnasıyla, Bizans yönetimi 451 yılından itibaren Monofizit Doğu Hıristiyanları üzerinde baskı kurmuş, onları dinî açıdan kendi istediği kıvama getirip kimi zaman başkent Kilisesi, kimi zaman da Antakya ve İskenderiye gibi büyük patrikhane merkezleri üzerinden kontrol edebilmek amacıyla şiddet politikası izlemiştir. O kadar ki, Nasturî görüşü sahip bir

⁷⁶¹ Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC*: Metin No 13), 21, s. 125-126.

⁷⁶² Michael the Syrian, (Palmer, *SC. WSC*: Text No 13), 21, s. 116.

Doğu Süryani yazar bile Iustinianus devrinden itibaren Monofizit Hıristiyanların elinde doğru dürüst bir manastır bile bırakılmadığını belirtmektedir.⁷⁶³

Doğu Hıristiyanlarını Bizans merkezinden bu denli nefret etme noktasına getiren süreç, aslında dinî olmaktan ziyade politiktir. Devlet, yüzyıllardır Hıristiyanlığı kendi iç ve dış dengesi için araç olarak görmüş ve kullanmıştı. Ancak bu arada, devletin bir kurumu haline dönüşen Kilise, aynı zamanda adeta devlet içinde devlete dönüşmüştü. Kilisenin büyük merkezleri ve toplum üzerinde etkisi bulunan liderleri vardı. Tıpkı herhangi bir ülkede çok başlı siyasî yapının çöküşü hızlandırması gibi, dinî açıdan çok başlı bir yapı da Bizans ülkesini politik açıdan zor durumda bırakmıştı. Devlet asırlardır bu durumun farkındaydı, fakat Hıristiyanlığı başkent üzerinden kontrol edebilme hülyası iflas etmişti.

Monofizit doktrin, öteki emsalleri gibi, İskenderiye ve Antakya Kiliselerinin şahsiyetlerinde varlığını sürdüren Doğu Hıristiyanlarının Bizans devletinin Hıristiyanlık politikasına karşı direnişinin sembolü olmuştu. Diğer bir söyleyişle, Monofizitizm sadece dinî bir görüş değil, fakat bundan daha çok politik bir duruştu. Kaynakların yukarıdaki aktarımlarından anlaşıldığı gibi, Monofizit Hıristiyanlar asırlardır tabii oldukları Bizans yönetiminin yitip gitmesi karşısında hiç de mutsuz değillerdi. Bu durumu fark eden Sasani yönetimi, kendi ülkesinde Bizans'a karşı bir denge unsuru olarak görüp bizzat desteklediği Nasturî Hıristiyanların aksine, işgal ettiği Bizans arazisinde Monofizit Hıristiyanları desteklemeye başlamıştı. Bu bakımdan, Melkit görüşlü bir piskopos/tarihçi olan Agapius (ö. 941) önemli bilgiler aktarmıştır.

Agapius'a göre, İran (Sasani) hükümdarı II. Hüsrev'in Younan adında Mişafizit görüşüne mensup Hıristiyan bir doktoru vardı. Bu doktor, Edessa (Urfa) şehri yerlilerinden Kourah adlı bir Süryani'nin akrabasıydı. Hüsrev, işgali altındaki Edessa'dan vergi toplaması için Kourah'ı görevlendirmişti. Kourah bu yüzden Edessa ahalisi tarafından pek sevilmiyordu ve şehir halkı onu Hüsrev'e şikâyet etmek için fırsat kolluyordu. Hüsrev'in doktoru ve aynı zamanda Kourah'ın akrabası olan Younan bunu duymuş ve çok kızmıştı. Nitekim Hüsrev ile yalnız kaldığı bir gün, ona, Kadıköy Konsili yanlısı/Melkit görüşlü kent halkının kötü insanlar olduklarını, çünkü Kadıköy Konsili yanlısı bir siyaset takip etmekte olan Bizans imparatoru Heraclius ile ve onun Tanrı'ya ilişkin kanaati ile aynı teolojik doktrini paylaştıklarını

⁷⁶³ *Sürt Vekayinamesi*, s. 336.

söylemişti. Younan, Hüsrev'i, Edessalı Melkitlere/Kadıköy Konsili yanlılarına karşı cephe almaya bu şekilde ikna etmişti. Melkitler, Kadıköy Konsili karşıtı Yakubiler (Monofizitler) ya da bu Konsil ile pek bir ilgisi bulunmayan Nasturiler gibi inanmaya zorlanmalıydı –ki onlar ile Bizans arasında bu suretle husumet yaratılabilirdi. Zira Melkitler, Sasani işgali altındaki topraklarda Kadıköy Konsili yanlısı Grekler (Bizans) gibi inanmaya devam ettikçe, her zaman Bizans'a yakınlık hissedeceklerdi.

Agapius'a göre, Younan'ın sözleri II. Hüsrev'e gayet mantıklı gelmişti. Hüsrev, bunun üzerine Mezopotamya'daki amiline Edessa'ya hareket etmesi yönünde bir emir yollamıştı. Mektubu alan amili, derhal Edessa'ya geçmiş ve şehrin Melkit Hıristiyanlarını bir Kilisede toplayarak onlara şu sözleri söylemişti:

“Sizler Tanrı'nın ve Hüsrev'in düşmanlarıdır. Sizler, düşmanı bilgilendiren ajanlarıdır. Eğer Yakubi ve Nasturi inançlarından birisiyle kucaklaşırsanız ülkenizde (şehrinizde) yaşamayı sürdüreceksiniz. Eğer bunu reddederseniz, sizi öldürecekim yahut sizi, ailenizi ve iyi olan neyiniz varsa tümünü Hüsrev'e yollayacağım. Size birkaç gün süre veriyorum, hatalı bir karara varmadan önce söylediklerimi bir düşünün.”

Bunun üzerine, Kadıköy Konsili yanlısı Hıristiyanlar (Melkitler) bir araya toplanarak kendi aralarında ne yapacaklarını tartışmışlardı. Sonra, çaresizlik içinde Monofizit doktrini kabul etmeye razı oldular ve böylece şehirlerinde yaşamaya devam ettiler. Agapius'a göre, bütün Edessa bu yüzden Yakubi olmuştu ve onlar Yaşaya adında birisini kendilerine dinî lider yapmışlardı⁷⁶⁴. Agapius, son olarak, Edessa'yı geri aldıktan sonra Heraclius'un Melkit Hıristiyanların yeniden kendi inançlarına dönebileceklerine ilişkin bir emir neşrettiğini belirtmiştir. Bunun üzerine bazıları Monofizit doktrini bırakarak yeniden Melkit görüşe ihtida etmiş, diğer bazıları ise Monofizit görüşte kalmayı sürdürmüştü⁷⁶⁵. Tabii bu kez de Monofizit görüş taraftarlarının Bizans zulmüne maruz kalacakları belirtilmelidir.

Kadıköy Konsili taraftarı bir Hıristiyan olan Agapius'un anlatımı, Sasani yönetiminin işgali altında bulundurduğu Bizans'ın Doğu eyaletlerinde nasıl bir dinî siyaset izlediğini göstermektedir. Agapius, bu kaydı vesilesiyle, bir yandan

⁷⁶⁴ Agapius II, s. 200-2.

⁷⁶⁵ Agapius II, s. 207-8.

Dionysius ya da Mor Mihayel Rabo gibi Kadıköy Konsili karşıtı Monofizit tarihçilerin yukarıda verdiğimiz kayıtlarını onaylamış, diğer yandan tıpkı Bizans yönetimi gibi Sasani hükümetinin de Hıristiyanlığı politik bağlamda değerlendirdiğini kanıtlamıştır. Bu olgu, ayrıca, dinî meselelerin politik hadiseler ve kararlar üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermekte ve dolaylı yoldan Bizans devletinin Hıristiyanlığı kontrol edebilmek amacıyla yüzyıllardır verdiği mücadeleye anlam kazandırmaktadır.

Evvvelce bahsedildiği gibi, Bizans imparatorluğu Kilise Devleti olmuştu. Zira devlet, Hıristiyanlığı kontrol altına alabilmek amacıyla I. Theodosius ve Marcianus dönemlerinde alınan kararlarla başkent Kilisesini desteklemiş, bazı imparatorların istisnai uygulamalarına rağmen genel olarak kendi politikasını başkent Kilisesine endekslemişti. Devlet, özellikle Doğu Hıristiyanlarının Monofizit direnişi yüzünden bu politikasında bir ölçüde başarısız olmuştu. Buna karşın, kendi Kilisesi ile yaptığı ittifak, en çok ihtiyaç duyulduğu bir anda, Bizans devletinin yardımına koştu.

Heraclius tahta çıktığı sırada Bizans devleti enkaza dönmüştü. Batıda Avarlar ve Slavlar, Doğuda ise Sasaniler ülke topraklarını ele geçirmişlerdi. Ülke iktisadî açıdan batmış, askerî yönden iflas etmişti; hazineye para yoktu, ordu toplayacak kaynaklar kurumuştur⁷⁶⁶. İşte devlet, bu anda biricik müttefiki Kilisesini hatırladı ve büyük bir geri dönüşe onunla birlikte imza atmayı başardı.

Heraclius, 5 Ekim günü saray kompleksinde yer alan Aziz Stefan şapelinde ve Konstantinopolis patriği Sergius'un elinden taç giymişti⁷⁶⁷. Sergius'un şahsiyetinde Konstantinopolis Kilisesi o andan itibaren Heraclius'a paha biçilemez yararlar sağladı. Sergius, Heraclius'un iktidarını Tanrı katında kutsadıktan sonra Kilisenin asırlardan beridir topladığı tüm zenginliği Heraclius'un ayaklarına serdi. Ardından, Sasanilere karşı yürütülecek savaş o güne kadar görülmemiş bir biçimde "kutsal" bir havaya büründürüldü. Hatta Patrik Sergius, İmparator Heraclius'un ordunun başında başkentten uzakta geçireceği uzun yıllar boyunca naip sıfatıyla Konstantinopolis'i yönetti⁷⁶⁸. Sasani ordularının Bizans arazisine yayılan ve boyutu gün geçtikçe daha da artan işgali, Bizans devletinin Kilisesi ile yaptığı bu ittifak sayesinde bertaraf edildi. Heraclius, kısa süre içinde büyük bir geri dönüşe imza attı.

⁷⁶⁶ G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 86.

⁷⁶⁷ Walter Emil Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, Cambridge University Press 2003, s. 51.

⁷⁶⁸ G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 93.

Zira imparator, bir yandan Doğuda Sasaniler, diğer yandan Batıda Avarlar ile başarılı mücadeleler verdi ve Bizans ülkesini yok olmaktan son anda kurtardı⁷⁶⁹.

2. Devletin Doğu Kiliseleriyle Barışmaya Yönelik En Son Başarısız Teşebbüsleri

Heraclius'un (610-641) askerî başarıları, Monofizit Hıristiyanların ağırlığı oluşturduğu ülkenin Doğu eyaletlerini yeniden imparatorluk hudutlarına dâhil etmişti. Bu durum, devletin bir kez daha Kadıköy Konsili muhalifi Monofizit Hıristiyanlar ile karşı karşıya gelmesi manasına geliyordu. Nitekim Heraclius da tıpkı selefleri gibi Hıristiyan teolojisinin tehlikelerle dolu deryasına atılmakta tereddüt etmedi⁷⁷⁰. İmparator, 629 yılında neşrettiği bir fermanla Kadıköy Konsili kararlarının kabul edilmesini zorunlu koştı. Bu emre uymayanlar şiddetle cezalandırılacaklardı⁷⁷¹.

Heraclius'un bu teşebbüsleri, yakın tarihteki birçok tecrübeden anlaşılacağı üzere, beyhudeydi. Sasani işgalinden kurtarılan Doğu Hıristiyanları, devletin dinî meselelere yapacağı en küçük bir müdahaleye dahi tahammül göstermeyeceklerdi. Nitekim Heraclius kısa sürede bunu fark etti ve otoriter tutumunu terk etmek hususunda Iustinianus kadar gecikmedi. Sasani işgali, Monofizit Doğu Hıristiyanları ile hangi şartlar altında olursa olsun yeniden barışma zaruretinde olduğunu Bizans devletine göstermişti. Zira bu problem devletin yumuşak karnıydı.

Devlet bu aşamada bir kez daha Kilisesine döndü ve Konstantinopolis patriği Sergius'un desteğini aradı. Meselenin ciddiyeti Sergius tarafından kavranmıştı. Devletin patriği Kilisede barışın tesisi için mücadeleye hazırды⁷⁷². Bunun üzerine, imparator Heraclius 630 yılında Halep'te Doğu Kilisesi Katolikos'u II. Yeşuyab, 630/31'de ise Hierapolis'te Süryani Ortodoks (Monofizit) Kilisesi patriği Athanasius ile görüştü; 632 ve 633 yıllarında ise Ermeni ve İskenderiye Kiliselerinin liderleriyle bir araya geldi. Söz konusu bu patriklerin Doğu Katolikosu haricindeki diğer üçü Monofizit görüşlü Kiliseleri yönetiyorlardı. Heraclius, Zeno'nun başarısız Henotikon girişiminden sonra şimdi bir kez daha Doğu Kiliseleriyle orta yol bir uzlaşma

⁷⁶⁹ Heraclius savaşları için bk. Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC*: Metin No 13), 34-44, s. 136-142; Michael the Syrian, (Palmer, *SC. WSC*: Text No 13), 40, s. 140 (dn 323); Theophanes, s. 434-456 (=AM. 6111= AD. 618-9 – AM. 6119= AD. 626-7).

⁷⁷⁰ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi I*, Türkçe Ter. Fikret İşıltan, Ankara 1998, s. 10.

⁷⁷¹ Michael the Syrian, (Palmer, *SC. WSC*: Text No 13), 44, s. 143 (dn 332); Krş. M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 273.

⁷⁷² G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 101

arayışındaydı. Heraclius, yine tıpkı Zeno gibi, taviz vermek zorunda olduğunu biliyordu. Bu zaruret, Heraclius'u yeni bir itikadî formül arayışına yöneltti. Başkent patriği Sergius'un desteği, Heraclius'un *Monoenerji* denilen yeni bir kredoya kurtarıcı olarak sarılması neticesini verdi –ki imparatorun yukarıda sözü geçen Doğu patrikleriyle görüşmesi onların *Monoenerji* doktrinine desteklerini sağlama amacı gütmüştü. *Monoenerji*, Mesih'te iki tabiat, bir etkinlik bulunduğunu öne sürerek Monofizitler ile Kadıköy Konsili yanlıları arasında orta yol bulma teşebbüsünün adıydı.

Buna karşın, başlangıçta umut vadeden birleşme arayışları her zamanki gibi fiyaskoyla sonuçlandı. Zira her iki taraf da bu arayışları farklı perspektiflerden ele alıp değerlendirdiler. Kadıköy Konsili yanlısı Bizans cephesi, tarihçi Theophanes'in ağzından, dinî konularda yeterince bilgi sahibi olmayan Heraclius'un Antakya patriği Athanasius tarafından aldatıldığını öne sürmüştü⁷⁷³. Anlaşılan o ki, Kadıköy Konsili yanlısı Grek cephesi daha o zamanlar Heraclius'un bu teşebbüsünü Kadıköy Konsili kararlarının ilgası ve imparatorun Monofizit görüşü kabul etmesi gibi yorumlamış, sorumluluğu da Süryani olmakla itham ettikleri Konstantinopolis patriği Sergius ile Kilise birliğini destekleyen İskenderiye patriği Kyros'a yüklemişlerdi⁷⁷⁴.

Monofizit cephe de aşağı yukarı Grekler gibi bir algı yansıtmıştı. Mihayel Rabo'ya göre, patrik Athanasius on iki piskoposuyla birlikte imparatorun huzuruna çıkmıştı. Heraclius ondan yazılı bir inanç bildirgesi istemişti. Patrik bunu verdiğinde Heraclius onun inancını tasvip etmiş, hatta ondan komünyon almayı dilemişti. Zira burada, İskenderiye patriği Cyrillus tarafından belirlenmiş olan Mesih'teki birleşmiş iki tabiat, fakat bir enerji ve irade belirtilmişti. Ne var ki, Kadıköy Konsili yanlısı Grekler, bunun evvelce Nestorius ile Leo arasında varılan mutabakatı yansıttığını anladıkları için Heraclius sinirlenmiş ve Monofizitlere zulmedilmesini istemişti⁷⁷⁵.

Görüldüğü gibi, Kilise birliği arayışında taraf teşkil eden her iki topluluk da Heraclius'un teşebbüsünü kendi pencerelerinden anlamış ve yorumlamışlardı. O halde, Heraclius'un girişimi sadece zahiren başarılıydı ve ülkeye dinî açıdan barış getirdiği yoktu. Nitekim henüz kısa vadede her iki taraf da bu itikat metnini

⁷⁷³ Theophanes, s. 460 (=AM. 6121=AD. 628/9).

⁷⁷⁴ Theophanes, s. 461 (=AM. 6121=AD. 628/9).

⁷⁷⁵ Michael the Syrian, (Palmer, *SC. WSC: Text No 13*), 44, s. 143 (dn 332); Anonim bir Süryani müellife göreyse Heraclius ile Athanasius sunaktaki bir kurban hakkında tefrikaya düşmüşler, Athanasius kendi düşüncesinde direnmiş ve Heraclius tarafından azarlanarak Fenike'ye kaçmıştı. Bk. *Siirt Vekayinamesi*, s. 337.

reddettiler. Bizzat imparator, *Monoenerji* cereyanına kapılmakla itham edildi⁷⁷⁶. Özellikle Yaruşalim patriği Sophronios'un muhalefeti halk arasında büyük tesir yarattı⁷⁷⁷. Heraclius ile ittifak kuran Ermeni Katolikos Ezr, Ermeni Kilisesi tarihinde kötü şöhrete kavuştu⁷⁷⁸. Her ne kadar Doğu Hıristiyanlarının küçük bir bölümü Heraclius'un *Monoenerji* formülünü benimsemişse de⁷⁷⁹, genel olarak bu girişim başarısızlıkla sonuçlanmıştı.

Bunun üzerine, Konstantinopolis patriği Sergius *Monoenerji* formülünü biraz değiştirdi. Bu yeni formül ise *Ektesis* adı altında Heraclius tarafından yayınlandı. Ancak *Ektesis* de hiç kimse tarafından kabul edilmediği gibi, Heraclius dönemindeki dinî içerikli girişimler İmparator Constans zamanında devleti Roma Kilisesi ile karşı karşıya getirdi⁷⁸⁰. Her şeye rağmen, Heraclius dönemindeki söz konusu teşebbüsler Bizans devletinin Monofizit Hıristiyanlar ile barışabilmek adına en son ciddi adımları olarak tanımlanabilir.

Heraclius'un söz konusu başarısız dinî girişimlerinden hemen sonra, Müslüman orduları Monofizit Hıristiyanların çoğunluğu oluşturduğu Bizans'ın Doğu eyaletlerini kolayca ve çok kısa bir sürede ele geçirdiler. Tıpkı bir müddet önce Sasanilerin Bizans arazisindeki ilerleyişini hızlandırması gibi, Bizans devletinin Monofizit görüşlü Doğu Kiliseleri ile yaşadığı karşıtlık Müslümanların askerî faaliyetlerini de kolaylaştırdı. Bizans devletinin uygulamaya çalıştığı dinî politikalar Doğu Kiliselerinde öylesine büyük bir nefret uyandırmıştı ki, Doğu Hıristiyan yazarlar Müslümanların Bizans üzerindeki askerî zaferlerini Tanrı katından Bizans'ın üzerine gönderilen ilahî bir cezalandırma olarak yorumladılar. Bu yazarlara göre, Müslümanlar Doğu Hıristiyanlarını Bizans zulmünden kurtarmış ve

⁷⁷⁶ G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 101

⁷⁷⁷ Theophanes, s. 461 (=AM. 6121=AD. 628/9).

⁷⁷⁸ Sebeos, s. 91-92.

⁷⁷⁹ Matti Moosa, *The Maronites in History*, NJ: Gorgias Press 2005, s. 95-103.

⁷⁸⁰ *Monoenerji* tartışmaları 649 yılında Roma'da yapılan Lateran Konsili'ne dek sürdü. Bu Konsilde Papa ile devrin büyük teoloğu Maksimus, *Monoenerji* doktrinini aforoz ettiler. Fakat siyasi endişe ve hassasiyetler göz önünde bulundurularak seküler yöneticilere hiçbir fatura kesilmedi. Buna karşın, din adamları günah keçisi ilan edildiler. Bu manevra Constans'ın dikkatinden kaçmadı. İmparator, Konsilin kararlarına çok hiddetlendi; zira asıl hedefin Heraclius ile kendisi olduğunu anlamıştı. Keza bu sıralarda o da *Typos* adında bir ferman yayınlamış ve din konusunda tartışma yapmayı yasaklamıştı. Papa ile Maksimus tutuklanarak sürgün edildiler. Buna mukabil, İstanbul'da *Monoenerji* görüşünün tamamen yok olması, Doğu Hıristiyanlarının artık imparatorluk sınırlarına bir daha dâhil edilemeyeceklerine kanaat getirilmesinden sonra, 680 yılındaki altıncı Ekümenik Konsil ile birlikte görüşleri gerçekleştirmişti. Teolojik tartışma ve münakaşaları halletmenin en kolay yolu evvelce ölmüş din adamlarını aforoz etmek olduğu için, başta Heraclius'un başkent patriği Sergius olmak üzere, o dönemin din adamları da aforoz edildiler. Bkz. Theophanes, s. 462(=AM. 6121=AD. 628/9); Krş. G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 119.

özgürleştirmişlerdi⁷⁸¹. Gerçekten, Müslüman orduları Yermük Savaşı'nın ardından ele geçirdiği şehirlerde ciddi bir direnişle karşılaşmamış, Heraclius ise Bizans devletinin Suriye'deki tabanı kaybettiğini anlayarak mücadeleden vazgeçmişti⁷⁸².

Böylece, Bizans devletinin Kilise ile entegrasyonu ideali, bu entegrasyonu sağlamış olan Bizans hükümdarlarına ait politik beklentilerin tam aksi istikamette neticeler yaratmış ve devleti parçalanmaya götüren yolu hızlandırmış oldu. Yine de, söz konusu ideal, hiç değilse Greklerin ağırlıkta olduğu devletin çekirdek arazisinde bazı olumlu neticeler verdi ve devletin başkent Kilisesi ile ittifakı Sasani işgali sırasında olduğu gibi onu büyük bazı tehditlerden korudu. Bizans devleti, Bulgarların ya da Rusların Hıristiyanlaştırılması örneklerinden görüleceği üzere, başkent Kilisesi ile ittifak yapmasının yararlarını sonraki yüzyıllarda görmeye devam edecektir.

⁷⁸¹ Detaylar için bk. Zafer Duygu, "VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri", *Artuklu Akademi* 1: 1, Mardin 2014, ss. 33-65.

⁷⁸² Hugh Kennedy, *The Prophet and The Age of the Caliphates*, (2. Basım), Longman: London, 2004, s. 4-5.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Bu araştırmada, Nasranîlik adı altında ve Yahudi karakterli bir mezhep olarak ortaya çıkmasından sonra tarihsel süreç içerisinde “evrensel bir din” hüviyetine evrilen Hıristiyanlığın Roma/Bizans devleti ile entegre olması meselesi ele alınmaya ve izah edilmeye çalışılmıştır.

Roma devleti, başlangıcından itibaren farklı dinlere karşı genel olarak hoşgörülü bir politika izlemiştir. Bu bağlamda, Hıristiyanlık dini de M. I. ve II. yüzyıllarda geleneksel Roma hoşgörüsünün olanaklarından faydalanmıştır. Romalılar, Hıristiyanları sempatik bulmamışlar, fakat bu dini ortadan kaldırmak gibi bir amaçla umumî bir imha siyaseti de izlememişlerdir. Ancak Roma devletinin III. yüzyıl boyunca karşı karşıya kaldığı siyasî, askerî ve ekonomik krizler, siyasî otoritenin Hıristiyanlık dini üzerinde bazı tedbirler uygulamasına yol açmış; bununla birlikte Hıristiyanlar sadece Diocletianus’un hükümdarlığı sırasında genel çaplı takibatlar ile karşı karşıya bırakılmışlardır.

Diocletianus, ülkenin yaşadığı çeşitli problemleri bazı reformlar yaparak aşmayı denemiş ve o arada *tetrarchia* denilen bir yönetim biçimini uygulamaya koymuştur. Bu sistem, iki ana (Augustuslar) ve iki ast hükümdardan (Sezarlar) oluşan şuraya dayalı bir yönetim anlayışını benimsemiştir. Ne var ki, söz konusu bu sistemle istenilen sonuçlara ulaşılamamıştır. Çünkü gözü iktidar hırsıyla daha fazla dönen Augustus ve Sezarlar, iktidarı tek başlarına ele geçirebilmek amacıyla ülkedeki dâhili istikrarının altını üstüne getirmişlerdir.

Büyük Constantinus da taht mücadelelerine aktif şekilde katılan siyasî şahsiyetlerden biriydi. O, bu mücadeleler sırasında merkezî yönetimin önemini ve zaruretini kavramıştır. Bu yüzden, merkezî otoritenin gücünü en ücra köşelere kadar yayarak kendi iktidarını daha sağlam temellere oturabileceği bir düzen kurabilmeyi hayal etmiştir. Bu hayal, toplumun her kademesini merkezî yönetime sıkıca bağlayacak örgütsel bir yapıya ihtiyaç duyuyordu. Constantinus böyle bir yapıyı Hıristiyanlıkta ve Kilisede bulmuştur. İmparator, belki bir Hıristiyandı ya da değilse bile Hıristiyanlığa yaklaşımında muhtemelen samimî hislerle hareket etmiştir. Ancak Constantinus için, Hıristiyanlığın gençliğinden beri yakından bildiği dinamik yapısı, manevî gücü ve özellikle örgütçü düzeni çok daha önemliydi. Hıristiyanlığı temsil

eden Kilisenin desteklenerek bir devlet kurumuna dönüştürülmesi ve bu sırada devletin siyasî yapısı ile bütünleştirilerek daha teşkilatçı bir yapıya kavuşturulması, Constantinus'un merkezî açıdan gücünü takviye edebilirdi. Böylece, çok geniş sınırlara hükmeden Roma devleti, itaati emreden, manevî yönden güçlü ve çok iyi organize edilmiş bir din ve kurum vesilesiyle iktidarını ve konumunu sağlamlaştırabilir; dâhili ve harici problemleri daha kolay aşabilmek için ondan yardım alabilirdi.

Constantinus, iktidarı boyunca gerçekleştirdiği icraatlarla bir yandan Devleti Hıristiyanlık ile aynı yola/rotaya sokmuş, öte yandan Hıristiyanlığa ve Kiliseye destek sağlamıştı. Ancak yeterince hesap edilmeyen konu, Hıristiyanlığın kendi içinde yaşadığı teolojik tartışmalardı. M. I. yüzyıl ortalarından beri süre giden ilahiyat kavgaları, Hıristiyanlığın Devlet tarafından resmen tanınıp desteklendiği Constantinus zamanında iyice şiddetlenmişti. Nasıralı İsa'nın beşerî yönünü ön planda tutan ve ona atfedilen ilahî boyutu reddeden Ebionizm ya da Dinamik Monarşiyenizm gibi akımlara monoteizm algısı açısından oldukça yakın bir duruş sergileyen Ariusçuluk, o sıradaki tartışmaların merkezini oluşturmuştu. İmparator Constantinus ise dönemin en önde gelen siyasî şahsiyeti olarak Hıristiyanlık dâhilindeki dinî çekişmelerde taraf değildi. O, doğal olarak İsa'nın şahsiyeti ya da Baba'sı olduğu öne sürülen Tanrı ile ilişkisi konusunda pek bir fikre sahip bulunmuyordu. Ancak onun isteği, netice ne olursa olsun, tartışmanın başlıca iki tarafının, yani Arius ile İskenderiye patriği Aleksander'ın barışmalarıydı. Zira onlar barışıp Kilise'de birlik sağlanmadan, Hıristiyanlık dininin ve Kilise kurumunun Constantinus'un hayalindeki görevi yerine getirmesi mümkün değildi. Nitekim imparator bir vesile ile İznik'te bu problemi çözmeyi umut etmiş, o günkü şartlar çerçevesinde Ariusçu kanadın mahkûmiyetine hükmederek Kilise birliğini sağlayacağını düşünmüştü.

Constantinus, farkında olmaksızın, Roma devletini Hıristiyanlık bünyesinde süre giden ilahiyat tartışmalarına da bulaştırmıştı. Hâlbuki dönemin ayrılıkçı hareketlerinden Ariusçuluk, Constantinus'un dinî birliği sağlamak düşüncesiyle organize ettiği İznik Konsili'nde yok edilememiş, aksine, özellikle ülkenin Doğusunda Konsil sonrasında da ısrarlı şekilde savunulmuştu. Nitekim Constantinus'un ölümünün ardından, bütün bir IV. yüzyıl dinî açıdan tartışmalarla geçmişti. Bu dönemde başa geçen müşterek Augustuslar, kendi uhdeleri altında bulunan bölgelerin dinî hassasiyetine göre bazen İznikçi tarafı, kimi zaman Ariusçu

cepheyi destekleyerek Hıristiyanlık bünyesinde inanç birliğini sağlamaya çalışmışlar ve bu suretle devletin Hıristiyanlıkla entegrasyonundan istenilen neticeleri elde etmeye çabalamışlardı. Ne var ki, Kilisede birlik bir türlü sağlanamamış, birbirleriyle mücadele eden farklı Hıristiyan gruplar müşterekte buluşturulamamıştı.

Yarım asırlık tecrübe, Hıristiyanlığı kontrol etmenin o kadar kolay olmadığını devlete göstermişti. Bu takdirde, Kilisenin merkeze daha sıkı şekilde bağlanması gerçek bir zaruretti. Devlet, imparatorun şahsiyetinde Kilise üzerinde daha etkin şekilde otorite kurmalı ve daha kararlı bir siyasetle Kilise içi meseleleri sonlandırmalıydı. Fakat bu nasıl olacaktı? İmparator başkent Konstantinopolis'teydi; dinî otorite ise İznik Konsili'nde başkentten çok uzağındaki Antakya, İskenderiye ve Roma şehirlerine teslim edilmişti. I. Theodosius, bu sorunu kesin şekilde çözmeye karar vermişti. İmparator, Hıristiyanlığın Batıda daha yaygın olan yorumunu benimsemiş, bu yüzden Ariusçuluğu ya da İznik Konsili'ndeki itikat metnini kabul etmeyen tüm Hıristiyan grupları yok etmeye çalışmıştı. Öte yandan, o güne dek hiçbir önemi bulunmayan Konstantinopolis Kilisesi'ni güçlendirmeyi ve bu suretle bizzat kendi şehrinden Hıristiyanlık dünyasının her kademesini kontrol etmeyi hedeflemişti. Tabi bunun için toplumun tamamıyla Hıristiyanlaştırılması gerekiyordu. Theodosius Paganizme karşı da şiddetli bir savaş açmıştı. Ona göre, bu hamlelerle birlikte Kilise birliğe kavuşturularak tam bir denetim altına alınacak, böylece uzun süredir hayal edilen siyasî birliği takviye etme idealini karşılayacaktı.

I. Theodosius'un bu planı boşa çıkmıştı. Çünkü onun otoriter tavrı yüzünden zahiren sağlanan Kilise birliği, ölümünün ardından II. Theodosius zamanında eskisinden daha kötü bir hale gelmişti. Konstantinopolis Kilisesini destekleme projesi, büyük Kilise merkezlerinden tepki almıştı. Nitekim II. Theodosius'un iktidarıyla geçen V. yüzyılın ilk yarısı, özellikle İskenderiye'nin başkent Kilisesi ile şiddetli rekabetine tanıklık etmişti. Bu bağlamda, farklı Kiliseler kendi nüfuzlarını ve konumlarını arttırabilmek maksadıyla Kristolojik anlaşmazlıkları körüklemişler ve aralarındaki rekabeti İsa'nın tabiatı ile Meryem'in mahiyetine ilişkin tartışmalar görünümüne bürüyerek sürdürmüşlerdi. Bu olgu, sonuçta, Hıristiyanlık dünyasını Monofizitizm ve Nastoryanizm ekseninde şekillenen kalıcı bölünmelere götüren kapıyı aralamıştı.

V. yüzyılın ortasına gelindiğinde, Kilise ile Bizans devleti büyük oranda entegre olmuşlardı. Ancak devlet, bu birliktelikten istediği neticeyi alamamıştı. Zira Kilise çok başlı bir yapıydı ve devletin kontrolü altına girmeye rıza göstermiyordu.

Devlet, V. yüzyıl ortalarında Marcianus'un iktidarıyla birlikte yeni bir heyecanla bu işe el atmıştı. Konstantinopolis ile mücadelesinde İskenderiye'yi destekleyen Roma da artık devlete destek verecek gibiydi. Zira İskenderiye'nin yükselişi tüm taraflar için tehdit edici bir noktaya ulaşmıştı. Marcianus ise tıpkı selefleri gibi Konstantinopolis Kilisesini güçlendirerek ülkedeki Kilise teşkilatını başkent Kilisesi üzerinden devlet kontrolü altına alacağını düşünüyordu. Ancak Doğu Kiliseleri ona karşı da reaksiyon göstermekte tereddüt etmemişlerdi. Hatta Marcianus idarî açıdan Roma'dan da muhalefet görmüştü. Doğudaki reaksiyonun teolojik dayanağı Monofizitizm olmuştu. Bu andan itibaren Bizans'ın Kilise siyaseti, Kadıköy Konsilinde kabul edilen kararlar ile Konsil karşıtı Doğu Kiliselerinin Monofizit kanaati arasındaki çekişmeler etrafında şekillenmişti.

Marcianus'tan itibaren Bizans devleti Konsil kararlarını askerî birliklerin yardımıyla ve zorla kabul ettirmeye çalışmıştı. Bu durum, ülkenin Doğu eyaletlerinde büyük huzursuzluk yaratmış; Doğu Hıristiyanlarının Bizans merkezi ile bağıni zayıflatmıştı. İmparator Zeno, ülkedeki dinî problemleri Konsil yanlısı Batılılar ile Konsil karşıtı Doğuluları müşterekte buluşturmaya çalışarak; Anastasius ise Sasani savaşlarının da etkisiyle Doğu Hıristiyanlarını destekleyerek aşmayı denemişlerdi. I. Iustinus'tan itibaren devlet, Kadıköy Konsilini merkeze alan bir anlayışı benimsemişti. Zira Iustinianus Batı yönünü hedef alan politik tasavvurlara sahipti ve bu yüzden Batı Kiliseleri ile işbirliği yapmayı zaruret olarak görüyordu. Bununla birlikte, Devletin dinî siyaseti temelde imparatorların politik tasavvurları etrafında şekillenmişti. Örneğin, İran ile yaptığı harpler Anastasius'un Monofizit görüşü desteklemesi üzerinde; Batı yönündeki politik tasavvurları ise Iustinianus'un Roma Kilisesi ile anlaşma yaparak Monofizitleri baskı altına almasında etkili olmuştu.

Bütün bu süreçte, karşılaşılan tüm problemlere karşın, Kilise ile Devlet bütünleşmesi sürmüştü. İmparatorlar I. Leo'dan itibaren başkent patriğinin elinden taç giymeye başlamışlardı. Ancak Kilise-Devlet yakınlaşmasının başka bazı sonuçları da olmuştu. Devletin sürekli müdahaleleri ve Kilise üzerinde otorite olma iddiası, Kilise Konsilleri ile birlikte beliriyordu. Ne var ki, Hıristiyanlık ve Kilise bu yüzden gün geçtikçe siyasallaşmıştı. Bunun kaçınılmaz bir sonucu, ilahî menşee iddiasını sürdürmesine rağmen Hıristiyanlık inancının artık tamamen dünyevî bir karaktere bürünmesiydi. Nasıralı İsa ölmüş, üzerinden yüzlerce yıl geçmişti. Fakat İsa'nın kim olduğu hâlâ bilinmiyor, inanca dair en temel konular bile tartışılmaya

devam ediliyordu. Bu gibi sorunlar Kilise Konsillerinde çözülmeye çalışılıyordu. Konsiller ise dönemin önde gelen siyasî ve dinî figürlerinin savaş meydanıydı. O an için güçlü olanın söylediği “Ortodoksluk” oluyor, ancak “Ortodoksluk” tanımı ertesi gün değişebiliyordu. Kısacası, Hıristiyanlığın adı dışında Mesih ile ilgisi kalmamıştı ve inanca ilişkin kural ve ilkeleri beşerî standartlarda belirlenen dünyevî bir dine dönüşmüştü.

Monofizitler, Bizans devletinin 451-474 yılları arasında uyguladığı Kadıköy Konsili yanlısı politikanın zorbalığını tatmışlardı. 512 yılından sonra bu zorba siyaset bir kez daha önlerine gelmişti. I. Iustinus’tan itibaren sırasıyla Iustinianus, II. Iustinus, Tiberius, Mauricius ve Phocas, Monofizit Hıristiyanlara Kadıköy Konsili kararlarını zorla kabul ettirerek onları devlet kontrolü altına alabilmek amacındaki siyasetin temsilcileri olmuşlardı. Bu siyaset, Konstantinopolis Kilisesinin yardım ve teşvikiyle Doğulu Monofizitlerin baskı altına alınması kadar, Doğu’nun Konsil yanlısı (Melkit) zümrelerinin desteklenmesi esasına dayanıyordu. Bütün bu tarihî süreç boyunca, Monofizit ruhbanlar birçok defa sürgün edilmişlerdi ve buna karşı yükselen tepkiler kimi zaman kanlı şekilde bastırılmıştı. Monofizitlere ait Kilise ve Manastırlara Bizans devletince el konulmuştu. Monofizit kaynaklarında abartılı rakamlar verildiği kabul edilecek olsa bile, Bizans devletinin bu süreçte ucu katliamlara kadar varan bazı teşebbüslerde bulunduğu da ortadaydı. İşte bu olgular, ülkenin Doğusunda yaşayan Monofizit Hıristiyanları literal manasıyla Bizans devletine ve onun dinî politikasının sembolü olan Kadıköy Konsiline düşman etmiş ya da hiç değilse onları zihinsel açıdan devlet merkezinden soğutmuştu.

VI. yüzyıl sonlarında başlayan Sasani işgali, bu yüzden Bizans’ın Doğu eyaletlerinde yaşayan Monofizit halk arasında pek de büyük bir endişeye sebep olmamıştı. Hatta Monofizit karakterli kaynaklara bakılırsa, Sasanilerin gelişi onlar için daha iyi olmuştu. Bizans’ın da müdahil olduğu Hıristiyanlık bünyesindeki teolojik kutuplaşmanın ve devlet ile büyük Kilise merkezleri arasındaki çekişmenin pekâlâ farkında olan Sasani yönetimi, Bizans arazisinde Bizans merkeziyle uyuşamayan Monofizit ve Nasturî kitleleri destekleme politikasını benimsemişti. Bu bağlamda, Melkit piskoposlar işgâl altındaki araziden kovulmuş, vaktiyle Melkitler tarafından el konulan Kilise ve Manastırlar yeniden eski sahiplerine; yani Monofizitlere ve Nasturîlere verilmişti. Sasani hanedanı, ilhak etmiş olduğu Bizans arazisinde Bizans merkezi ile aynı dinî görüşü paylaşan Melkitleri baskı altına almıştı. Çünkü onların Kadıköy Konsili taraftarlığı dolayısıyla Bizans devletinin

Doğudaki varlığını ve gücünü temsil ettikleri biliniyordu. Kısacası, Bizans arazisinin altını üstüne getiren Sasani işgali, Bizans devletinin dinî siyasetinden müzdarip inanç gruplarınca problem gibi görülmemişti. En azından bazı kaynaklar durumun böyle olduğunu söylemişlerdi.

Bizans hükümdarı Heraclius, Sasani işgalini bertaraf etmek suretiyle Bizans arazisini kurtarmış, o arada Kadıköy Konsili karşıtı Monofizit toplulukları da yeniden ülke sınırlarının içine almıştı. Bu durum, Bizans devletinin Monofizitizm problemi ile bir kez daha karşı karşıya kaldığı manasına geliyordu. Heraclius da derhâl bu işe el atmış, Kilise birliğini tesis edebilmek için bir kez daha başkent Kilisesinin desteğini aramıştı. Çünkü Sasani işgali, Monofizitler ile barışmanın zaruretini Bizans devletine açıkça göstermişti. Bu bağlamda, Konstantinopolis patriği Sergius ile imparator Heraclius, Kadıköy Konsili kararlarından taviz vererek Doğu eyaletlerinde yaşayan Monofizit kesimleri zihinsel açıdan yeniden Bizans merkezine bağlayabilme umudunu tazelemek istemişlerdi. Heraclius'un bu bağlamdaki dinî teşebbüsleri, başlangıçta umut vaad etmişti. Ancak kısa süre sonra Kilise birliği ideali yeniden hayale dönüşmüştü. Çünkü gerek Kadıköy Konsili yanlısı Hıristiyanların lider kadroları, gerek Konsil karşıtlarının önderleri, Kilise birliği idealini kendi tabanlarına bir türlü anlatamamışlar, özellikle manastırların bağnaz keşişlerini böyle bir düşünceye ikna edememişlerdi.

Bizans'ın Kilise birliği umutları ve 451 yılından itibaren büyük mesai harcadığı Monofizitizm problemi, VII. yüzyılın ikinci çeyreğinde ortadan kalkmıştı. Çünkü bu sırada, Bizans Devletinin çok zamandır izlemeye çalıştığı Kilise siyaseti tamamen çökmüştü. Müslümanlar, 635 yılından itibaren oldukça kısa bir süre içinde Suriye, Mezopotamya, Filistin ve Mısır gibi Bizans eyaletlerini ele geçirmişlerdi. Söz konusu bu bölgeler, Bizans'ın Monofizit Hıristiyanlık yorumunu benimseyen nüfusunun çoğunluğu oluşturduğu yerlerdi. Gerek bazı kaynakların aktarımları, gerek Müslüman yayılmasının sürati, gerekse de VII. yüzyılın öncesindeki tarihsel bağlam dikkate alındığında, Monofizit Hıristiyanlar Bizans'a sadakat konusunda hevesli davranmamışlardı. Böylece, Bizans devletinin politik açıdan birliğini ve istikrarını takviye etmesi ümidiyle siyasî ve dinî iki unsur arasında yapılan ittifak, yani devlet ile Kilisenin entegrasyonu, aksi istikamette sonuçlar vermiş, ülkenin Doğu eyaletlerinin elden çıkışını hızlandıran başlıca amillerden birisine dönüşmüştü. Ancak söz konusu entegrasyonun siyasal sisteme faydaları da

olmuştu ve bu faydalar daha ziyade Greklerin ağırlıkta oldukları ülkenin çekirdek bölgelerinin istikrar ve güvenliği için mevzu bahisti.

KAYNAKÇA

Kaynaklar ve Klasik Eserler

- Agapius, *Universal History*, ed.- Fransızca tercüme: A. Vasiliev, 1909=İngilizce tercüme: Roger Pearse, Ipswich 2008 (internet=Tertullian.org).
- Ambrose, *De Paradiso*, NPNF, Seri 2, Cilt 9, ed. Philip Schaff, Edinburgh.
- Athanasius, *Against the Arians: Discourse 1*, NPNF, Seri 2, Cilt 4, ed. Philip Schaff, New York 1892.
- Bar Ebroyo (Bar Hebraeus), *Abu'l Farac Tarihi*, Türkçe tercüme: Ömer R. Doğrul, Ankara: Türk Tarih Kurumu 1999.
- “Chronicle of Edessa”, İngilizce tercüme ve notlar: B. H. Cowper, *Journal of Sacred Literature* 5, 1865, ss. 28-45.
- Chronicon Paschale* (284-628), İngilizce tercüme, sunum ve notlar: Michael Whitby-Mary Whitby, *Translated Text for Historians: 7*, Liverpool (University Press) 2007.
- Chronique de Michel le Syrien*, ed. J.-B. Chabot, Paris 1899-1910 (Süryanice ve Fransızca tam metin); (=‘Dionysius (Reconstituted): Extract From the *Anonymous Chronicle of AD 1234*, with Supplementary Material in the Notes from the Chronicle of the Jacobite Patriarch Michael), İngilizce tercüme, açıklamalar, sunum ve metni inşa eden: Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993, s. 111-221 vd.-dipnot kısımları).
- “Dionysius (Reconstituted): Extract From the *Anonymous Chronicle of AD 1234*, with Supplementary Material in the Notes from the Chronicle of the Jacobite Patriarch Michael”, İngilizce tercüme, açıklamalar, sunum ve metni inşa eden: Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, *Translated Text For Historians: 15*, Liverpool (University Press) 1993, ss. 111-221.
- Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, İngilizce ter. Frank Williams (I. ve II. kitaplar), Brill: Leiden-Boston 2009.

- Eusebius, *Ecclesiastical History (Historia Ecclesiastica)*, NPNF, Seri 2, Cilt 1, ed. Philip Schaff, New York 1890.
- Eusebius, *Life of Constantine (Vita Constantini)*, NPNF, Seri 2, Cilt 1, ed. Philip Schaff, New York 1890.
- Eutropius, *The Breviarum Ab Urbe Condita of Eutropius*, İngilizce tercüme-sunum-açıklamalar: H. W. Bird, Translated Text for Historians: 14, Liverpool (University Press) 1993.
- Evagrius, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, İngilizce tercüme ve sunum: Michael Whitby, Translated Text for Historians: 33, Liverpool (University Press) 2000.
- “Extract from a Chronicle Composed About AD 640”, İngilizce tercüme: Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993.
- Hilary, *De Synodis*, NPNF, Seri 2, Cilt 9, ed. Philip Schaff, Edinburgh.
- Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, ANF, Cilt 5, ed. Philip Schaff, Edinburgh 1885.
- Iosephus, Flavius, *Antiquities of Jews*, İngilizce tercüme: William Whiston, Yorum: Paul L. Maier, Grand Rapids: 1999.
- Irenaeus, *Adversus Haereses (Against Heresies)*, ANF, Cilt 1, ed. Philip Schaff, Edinburgh 1867 (yeniden basım 2001).
- Iustin Martyr, *1. Apology / 2. Apology / Dialogue with Trypho, the Jew*, ANF, Cilt 1, ed. Philip Schaff, Edinburgh 1867 (yeniden basım 2001).
- John Ephesus, *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, ed.-İngilizce tercüme: William Cureton, Oxford 1853.
- John Nikiu, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, İngilizce tercüme ve sunum: R. H. Charles, London: Oxford (University Press) 1916.
- Joshua the Stylite, *The Chronicle of Joshua the Stylite, Composed in Syriac A.D. 507*, İngilizce tercüme ve notlar: W. Wright, Cambridge 1882 (=The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite, İngilizce tercüme, notlar ve sunum: Frank R. Trombley, John W. Watt, Translated Text for Historians: 32, Liverpool (University Press), 2000).
- Lactantius, *Of the Manner in Which the Persecutors Died: Addressed to Donatus, (De Mortibus Persecutorum)*, ANF, Cilt 7, ed. Philip Schaff, 1885.

- Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, İngilizce tercüme: Elizabeth Jeffreys-Michael Jeffreys-Roger Scott, Australian Association for Byzantine Studies: 4, Melbourne 1986.
- Marcellinus (Comes), *The Chronicle of Marcellinus*, İngilizce tercüme ve açıklamalar: Brian Croke, Australian Association for Byzantine Studies: 7, Sydney 1995.
- Marcellinus, Ammianus, *The Roman History of Ammianus Marcellinus: During the Reigns of the Emperors Constantius, Julian, Jovianus, Valentinian and Valens*, İngilizce tercüme: Charles Duke Yonge, London 1862.
- Minucius Felix, *Octavius*, ANF, Cilt 4, ed. Philip Schaff, 1885.
- Nicene and Post Nicene Fathers (2. 14): The Seven Ecumenical Councils*, ed. P. Schaff, T-T Clarck: Edinburgh/Grand Rapids: Michigan.
- “Origi Constantini Imperatoris: İmparator Constantinus’un Yükselişi”, Türkçe tercüme, sunum ve notlar: Turhan Kaçar, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Cilt 20, Sayı 1, Temmuz 2005, ss. 135-155.
- Philostorgius, *Church History*, İngilizce tercüme, sunum ve notlar: Philip R. Amidon, S, J, Atlanta: Society and Biblical Literature 2007.
- Pliny to Traianus / Traianus to Pliny = William Stearns Davis, *Reading in Ancient History: Illustrative Extracts From the Sources II. Rome and the West*, USA 1913.
- Prokopios, *Bizans’ın Gizli Tarihi*, Türkçe ter. Orhan Duru, İstanbul 2008.
- Pseudo Dionysius of Tel Mahre Chronicle*, Part III, İngilizce tercüme, notlar ve sunum: Witold Witakowski, Liverpool (University Press) 1996 (=The *Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV: A.D. 488-775*, İngilizce tercüme ve sunum: Amir HARRAK, Toronto, 1999).
- Pseudo-Clementine Literature: Homilies & Recognitions*, ANF, Cilt 8, ed. Philip Schaff, Edinburgh 1885.
- Pseudo-Zachariah, *The Syriac Chronicle Known As That Of Zachariah of Mitylene*, İngilizce tercüme: F. J. Hamilton - E. W. Brooks, London 1899 (=The *Chronicle of Pseudo – Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, İngilizce tercüme: G. Greatrex (R. R. Phenix-Cornelia B. Horn-Sebastian P. Brock ve Witold Witakowski’nin katkılarıyla), Translated Text for Historians: 55, Liverpool (University Press), 2011).

- Sebeos, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, İngilizce tercüme ve notlar: R. W. Thomson, tarihsel yorumlar: James Howard-Johnston, (Tim Greenwood'un yardımlarıyla), *Translated Text for Historians*: 31, Liverpool (University Press) 1999.
- Siirt Vekayinamesi*, Türkçe tercüme: Celal Kabadayı, İstanbul: Yaba Yayınları 2002.
- Socrates, *Ecclesiastical History, (Historia Ecclesiastica)*, NPNF, Seri 2, Cilt 2, ed. Philip Schaff, New York 1886.
- Sozomenus, *Ecclesiastical History, (Historia Ecclesiastica)*, NPNF, Seri 2, Cilt 2, ed. Philip Schaff, New York 1886.
- Suetonius, *The Lives of the Twelve Caesars*, İngilizce tercüme, ed., notlar ve sunum: Joseph Gavorse, New York, 1931.
- Tacitus, *Annals*, ed. & İngilizce tercüme: Cynthia Damon, Penguin Classics: London-New York 2012.
- Tertullian, *De Carne Christi (On the Flesh of Christ)*, ANF, Cilt 3, ed. Philip Schaff, 1885.
- “The Chronological Canon of James of Edessa”, İngilizce tercüme: W. Wright, *ZDMG* 53 1899, ss. 261-327.
- Theodoret, *Ecclesiastical History, (Historia Ecclesiastica=Hist. Eccl.)*, NPNF, Seri 2, Cilt 2., ed. Philip Schaff, New York 1886.
- Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History (AD 284-813)*, İngilizce tercüme-sunum-notlar: Cyril Mango-Roger Scott (Geoffrey Greatrex'in yardımlarıyla), Oxford: Clarendon Press 1997.
- Victor, Aurelius, *De Caesaribus*, İngilizce tercüme-sunum ve açıklamalar: H. W. Bird, *Translated Text for Historians*: 17, Liverpool (University Press) 1994.
- Zonaras, *The History of Zonaras: From Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, İngilizce tercüme: Thomas M. Banchich-Eugene N. Lane, Sunum ve Açıklamalar: Thomas M. Banchich, London: Routledge 2009.
- Zosimus, *New History (=Historia Nova)*, İngilizce tercüme ve yorumlar: Ronald T. Ridley, Australian Association for Byzantine Studies: 2, Sydney 2006.

Telif Eserler

- Anastos, Milton V. "The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation", *Revue des etudes byzantines*, C. 25, 1967, ss. 13-41.
- Angus, S., *The Mystery-Religions*, Dover Publications 1975.
- Armstrong, Gregory T., "Church and State Relations: The Changes Wrought by Constantine", *Journal of Bible and Religion*, 32. 1, 1964.
- Armstrong, Gregory T., "Constantine's Churches: Symbol and Structure", *The Journal of the Society of Architectural Historians*, 33. 1, 1974, ss. 5-16.
- Assmann, Jan, "Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt", *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Ed. James P. Allen vd, Yale Egyptological Studies 3, 1989, ss. 135-159.
- Atiya, Aziz Suryal, *A History of Eastern Christianity*, London 1968.
- Aydın, Fuat, "Sir Dinlerinde Kurtuluş (Orfizim-Mitraizm ve Gnostizm)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 2003.
- Bainton, Roland H., "The Early Church and War", *The Harvard Theological Review*, 39. 3, Haziran 1946, ss. 189-212.
- Bardill, Jonathan, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge University Press 2012.
- Barnes, Timothy D., "Lactantius and Constantine", *The Journal of Roman Studies*, 63, 1973, ss. 29-46.
- Barnes, Timothy D., *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, New York: Cornell (University Press) 1998.
- Barnes, Timothy D., *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press 2001.
- Barnes, Timothy D., *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press: Cambridge 1981.
- Barnes, Timothy D., "Constantine, Athanasius and the Christian Church", *Constantine: History, Historiography and Legend*, ed. Samuel N. C. Lieu-Dominic Montserrat, Routledge, New York 2002, ss. 7-20.

- Baum, Wilhem – Winkler, Dietmar, *The Church of the East: A Concise History*, İngilizce ter. Aranda G. Henry, London-New York: Routledge Curzon, 2003.
- Baur, Ferdinand Christian, *Paul the Apostle of Jesus Christ, His Life and Work, His Epistles and His Doctrine: A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity*, İngilizce ter. Edward Zeller, Edinburgh 1876.
- Baynes, Norman H., *Constantine the Great and the Christian Church*, London 1972.
- Beard, Mary- North, John - Price, Simon, *Religions of Rome, Cilt I: A History*, Cambridge University Press 1996.
- Beck, Roger, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*, Oxford University Press 2006.
- Behr, John, *Formation of Christian Theology: The Way to Nicaea*, C. 1, St. Vladimir's Seminary Press: New York 2001.
- Benedetto, Robert (ed.), *The New Westminster Dictionary of Church History*, C. I, John Knox Press: Kentucky 2008.
- Brandon, S. G. F., *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 2. Basım, London 1951.
- Brock, Sebastian P., "The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 78. 3, 1996.
- Buck, D. F., "Eunopius of Sardis and Theodosius the Great", *Byzantion* 58, 1988, ss. 36-53.
- Burckhardt, Jacob, *The Age of Constantine the Great*, İngilizce Ter. Moses Hadas, London 1949.
- Bury, J. Bagnell, *History of the Later Roman Empire: From the Death of Theodosius to the Death of Justinian*, C.1, New York 1958.
- Bury, John Bagnall, *A History of the Roman Empire: From Its Foundation to the Death of Marcus Aurelius (27 BC-180 AD)*, New York: Harper & Brothers 1893.
- Cameron, Averil, "Constantine and the 'peace of the church'", *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, ed. Margaret M. Mitchell-Frances M. Young, Cambridge University Press 2006.
- Cameron, Averil, "Eusebius' Vita Constantini and the Construction of Constantine", *Portraits: The Biographical in the Literature of the Empire*, ed. S. Swain-M. Edwards, Oxford 1997, ss. 145-174.

- Carpenter, J. Estlin, *The Historical Jesus and the Theological Christ*, Boston 1912.
- Charanis, Peter, *Church and State in the Later Roman Empire: Religious Policy of Anastasius the First 491-518*, 2. Baskı, Thessalonike: Kentron Vyzantinon Ereunon 1974.
- Chew, Kathryn, "Vingins and Eunuchs: Pulcheria, Politics and the Death of Emperor Theodosius II", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 55. 2, 2006, ss. 207-227.
- Constantine and Christendom: The Oration to the Saints, The Greek and Latin Accounts of the Discovery of the Cross, The Edict of Constantine to Pope Sylvester*, İngilizce ter.-notlar ve sunum: Mark Edwards, Translated Text For Historians: 39, Liverpool University Press 2003.
- Cook, John Granger, *Roman Attitudes Toward the Christians*, Mohr Siebeck: Tübingen 2010.
- Corcoran, Simon, "Before Constantine", *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. Noel Lenski, Cambridge University Press 2006.
- Çeken, Muhittin, *Roma-Bizans Döneminde Kudüs (IV.-VII. Yüzyıllar)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Çelik, Manisa 2015.
- Çelik, Mehmet (ed.), *Edessa'dan Urfa'ya*, (2 Cilt), Ankara: Atılım Üniversitesi 2007.
- Çelik, Mehmet, "Hıristiyanlıkta Tevhid-Teslis Mücadelesinde Bir Portre: Antakya Patriği Samsatlı Pavlos", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi*, Ankara 2002.
- Çelik, Mehmet, "Sır Dinleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, Erzurum 1988.
- Çelik, Mehmet, *Fener Patrikhanesi'nin Ökümeniklik İddiasının Tarihi Seyri (32-1453)*, İzmir 2000.
- Çelik, Mehmet, *Siyasal Sistem Açısından Bizans İmparatorluğunda Din-Devlet İlişkileri*, İzmir 1999.
- Çelik, Mehmet, *Süryani Kilisesi Tarihi*, İstanbul 1987.
- Çelik, Mehmet-Yaşar, Şükran, "İmparator Julianus ve Paganizmi Yeniden Diriltme Teşebbüsü", *Prof Dr. Işın Demirkent Anısına*, Globus Dünya, İstanbul 2008.

- Çoban, Bekir Zakir, *Hıristiyanlıkta Papalık Kurumu: Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Bugünkü Durumu*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Ali İhsan Yitik, 2007.
- Diehl, Charles, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Türkçe Ter. A. Göke Bozkut, İstanbul 2006.
- Dolansky, Shawna, “Syria-Canaan”, *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, ed. Barbette Stanley Spaeth, Cambridge University Press 2013.
- Dowden, Ken “Olympian Gods, Olympian Pantheon”, *A Companion to Greek Religion*, ed. Daniel Ogden, Blackwell 2007.
- Downey, Glanville, *Antioch in the Age of Theodosius the Great*, Norman: University of Oklahoma Press, 1962.
- Drake, H. A., *Constantine and the Bishops*, Johns Hopkins University Press 2000.
- Drake, H. A., “The Impact of Constantine on Christianity”, *The Cambridge Companion., The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. Noel Lenski, Cambridge University Press 2006, ss. 111-137.
- Driver, Lisa D. Mangans, *Christ at the Center: The Early Christian Era*, Lexington, Westminster: John Knox Press 2009.
- Dudley, Dean, *The History of the First Council of Nice: A Worlds Christian Convention, A. D. 325 with a Life of Constantine*, Cosimo: 2007.
- Dunn, James D. G., *The New Perspective on Paul*, Grand Rapids: Michigan-Cambridge 2008.
- Duygu, Zafer, “VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri”, *Artuklu Akademi* 1: 1, Mardin 2014, ss. 33-65.
- Dvornik, Francis, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, C. 2, Dumbarton Oaks: Washington 1966.
- Ebru, Uncu, “Mezopotamya, Anadolu ve Mısır Medeniyetlerinde Güneş Kültü”, *History Studies: International Journal of History*, 5: 1, Ocak 2013, ss. 349-366.
- Eck, Werner, *The Age of Augustus*, İngilizce tercüme: Deborah Lucas Schneider, Blackwell 2007.
- Edwards, James R., *The Hebrew Gospel & The Development of the Synoptic Tradition*, B. Eerdmans Publishing 2009.

- Edwards, Karen Lee, *Capture Gods: Romans and Athenian Religion from 229 B.C to the Age of Augustus*, University of Virginia, Basılmamış Tez Çalışması, 1997.
- Edwards, Mark, “The First Council of Nicea”, *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, ed. Margaret M. Mitchell-Frances M. Young, Cambridge University Press 2006.
- Ehler, Sidney Z.-Morrall, John B., *Church and State Through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*, New York: Biblio and Tannen, 1967.
- Eisenmann, Robert, *James, The Brother of Jesus: Recovering the True History of Early Christianity*, London 1997.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, Türkçe ter. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, II. Cilt, İstanbul 2003.
- Elliott, T. G., “The Tax Exemptions Granted to Clerics by Constantine and Constantius II”, *Phoenix*, 32. 4, 1978.
- Erdemir, Hatice Palaz, - Erdemir, Halil, “Kudüs'te Yahudi İsyanı ve Yahudiler”, *History Studies International Journal of History*, (Ortadoğu Özel Sayısı), 2010, ss. 117-136.
- Erickson, Millard J., *Introducing Christian Doctrine*, ed. Arnold Hustad (2. Basım), Grand Rapids: USA 2001.
- Errington, R. Malcolm, *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, North Carolina Press 2006.
- Evans, Craig A., “Jewish Version of the Gospel of Matthew: Observations On Three Recent Publications”, *Mishkan* 38, 2003.
- Evans, Craig A., “The Jewish Christian Gospel Tradition”, *The Early Centuries Jewish Believers in Jesus*, ed. Oscar Skarsaune & Reidar Hvalvik, Hendrickson Publishers 2007, ss. 241-276.
- Evans, G. R., “The Church in the Early Christian Centuries: Ecclesiological Consolidation”, *The Routledge Companion to the Christian Church*, ed. G. Mannion-L. Mudge, Routledge: New York 2008, ss. 28-47.
- Fargnoli, Iole, “Many Faiths and One Emperor: Remarks About the Religious Legislation of Theodosius the Great”, *Revue Internationale des Droits de l'Antiquite*, 52, 2005.

- Felton, D., "The Dead", *A Companion to Greek Religion*, ed. Daniel Ogden, Blackwell 2007.
- Fowden, Garth, "The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence", *The Journal of Roman Studies* 84, 1994, ss. 146-170.
- Fowler, W. Warde, *Roman Ideas of Deity*, London 1914.
- Frankfort, Henri, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*, Columbia University Press: New York 1948/2000.
- Freeman, Charles, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, Türkçe ter. Suat Kemal Angı, Dost Yayınları: İstanbul 2003.
- Frend, W. H. C., "Martyrdom and Political Oppression", *The Early Christian World*, ed. Philip F. Esler, C. I-II, Routledge: London-New York 2000.
- Gasparro, Giulia Sfameni, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Brill: Leiden 1985.
- Godwin, Joscelyn, *Mystery Religions in the Ancient World*, San Fransisco: Harper & Row 1981.
- Gradel, Ittai, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford: Clarendon Press 2002.
- Graumann, Thomas, "'Reeding' the First Council of Ephesus (431)", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009.
- Graumann, Thomas, "Theodosius II and the Politics of the First Council of Ephesus", *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in the Late Antiquity*, ed. Christopher Kelly, Cambridge University Press 2013.
- Grenz, Stanley J., *Theology for the Community of God*, Grand Rapids: Michigan 2000.
- Griffith, Sidney, "'Melkites', 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth Century Syria", *Syriac Christians under Islam: The First Thousand Years*, ed. David Thomas, Brill: Leiden-Boston 2001.
- Guy, Laurie, *Introducing Early Christianity: A Topical Survey of It's Life, Beliefs & Practices*, Inter Varsity Press: USA 2004.
- Gündüz, Şinasi, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları: Ankara 2004.
- Gürkan, Salima Leyla, *Yahudilik*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

- Gwynn, David M., "The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009.
- Haarer, F. K., *Anastasius I: Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge: Francis Cairns 2006.
- Haas, Christopher J., "Imperial Religious Policy and Valerian's Persecution of the Church: A.D. 257-260", *Church History* 52. 2, 1983.
- Hanson, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*, T & T Clarc: Edingburgh 1988.
- Harbus, Antonina, *Helena of Britain in Medieval Legend*, Cambridge 2002.
- Haykin, Michael A. G., "Constantine and His Revolution", *Fellowship for Reformation and Pastoral Studies* 27. 6, 1999.
- Hefele, Charles Joseph von, *A History of the Councils of Church: To the Close of the Council Nicea AD 325*, İngilizce tercüme-ed. W. R. Clark, Edinburgh 1871.
- Holdan, John, *Bizans Tarih Atlası*, Türkçe Ter. Ali Özdamar, İstanbul 2006.
- Holland, Glenn S., *Gods in Desert: Religions of the Ancient Near East*, Rowman & Littlefield 2009.
- Holloway, R. Rose, *Constantine and Rome*, Yale University Press 2004.
- Honigmann, Ernst, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı: Grekçe, Arabca, Süryanice ve Ermenice Kaynaklara Göre 363'ten 1071'e Kadar*, Türkçe tercüme: Fikret Işıltan, İstanbul 1970.
- Houldan, Leslie (ed.), *Jesus in History: Thought and Culture*, C. 1, California 2003.
- Howard, George, "The Gospel of the Ebionites", *Aufstieg und Niedergang Der RömischenWelt*, ed. Wolfgang Haase, Teil II: Principat, Band 25, Walter De Gruyter: Berlin-New York 1988.
- Jeffries, Kevin P., *The Propaganda of Augustus Caesar: How Peace, Power and Stability was Achieved During the Age of Augustus*, Senior Seminar: Western Oregon University 2006.
- Johnston, Sarah Iles, "Mysteries", *Ancient Religions*, ed. Sarah Iles Johnston, Harvard University Press 2007.
- Jones, A. H. M., *Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948.

- Kaçar, Turan, “Geç Antik Çağ Nedir”, *Geç Antik Çağ'da Lykos Vadisi ve Çevresi Sempozyumu*, Denizli 22-23 Mayıs 2015.
- Kaçar, Turhan, “Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLIV, 2003, ss. 187-206.
- Kaçar, Turhan, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2009.
- Kaegi, Walter Emil, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, Cambridge University Press 2003.
- Kaymaz, Yunus, “Büyük Constantinus'un Hıristiyanlığı Meselesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 29, 2014, ss. 213-235.
- Kelly, Christopher, “Rethinking Theodosius”, *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, ed. Christopher Kelly, Cambridge University Press 2013.
- Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, 4. Basım, London 1968.
- Kennedy, Hugh, *The Prophet and The Age of the Caliphates*, (2. Basım), Longman: London, 2004.
- Klijn, A. F. J., *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Brill: Leiden 1992.
- Kochaker, Paul, *Modern Özel Hukuka Giriş Olarak Roma Özel Hukukunun Özel Hatları*, Elden Geçiren: Kudret Ayiter, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları 414, Ankara 1977.
- Koester, Helmut, “Gospels and Gospel Tradition in the Second Century”, *The New Testament and the Apostolic Fathers: Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, ed. Andrew Gregory & Christopher Tuckett, Oxford University Press 2005.
- Kosinski, Rafal, “The Fate of Nestorius after the Council of Ephesus in 431”, *Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Dergisi*, 10. 1, 2008, ss. 33-49.
- Köstenberger, Andreas J.- Kellum, L. Scott- Quarles, Charles L., *The Cradle, The Cross and The Crown: An Introduction to the New Testament*, Nashville: B & H Academic 2009.
- Kyle, Richard, “Nestorius: The Partial Rehabilitation of a Heretic”, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 32. 1, 1989.

- Lampe, Peter, *Christians at Rome in the First Two Centuries: From Paul to Valentinus*, İngilizce ter. Michael Steinhauser, ed. Marshall D. Johnson, Fortress Press: Minneapolis 2003.
- Laniado, Avshalom, "Some Problems in the Sources for the Reign of the Emperor Zeno", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 15, 1991.
- Larson, Jennifer, "Greece", *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, ed. Barbette Stanley Spaeth, Cambridge University Press 2013.
- Larson, Jennifer, "A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion", *A Companion to Greek Religion*, ed. Daniel Ogden, Blackwell 2007.
- Laughlin, Tyler Yung, *The Controversy of Constantine's Conversion to Christianity*, Senior Seminar: HTS 499, Professor Bau-Hwa Hsieh, Oregon University, 15, 2007.
- Lenski, Noel, "The Reign of Constantine", *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. Noel Lenski, Cambridge University Press 2006.
- Lenski, Noel, "Valens and the Monks: Cudgeling and Conscriptions as a Means of Social Control", *Dumbarton Oaks Papers* 58, 2004, ss. 93-117.
- Lenski, Noel, *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A. D.*, Berkeley: University of California Press, 2002.
- Lipka, Michael, *Roman Gods: A Conceptual Approach*, Brill: Leiden-Boston 2009.
- Longenecker, Richard N *The Christology of Early Jewish Christianity*, Naperville: London 1970.
- Lönnqvist, Minna- Lönnqvist, Kenneth, "Pyhan haudan kirkko Jerusalemissa. Kristikunnan kirkkojen esikuva", *Markus Hiekkänen Festschrift*, ed. Hanna-Maria Pellinen, Kirjoittajat 2009.
- Luomanen, Petri, *Recovering Jewish-Christian Sects and Gospels*, Brill: Leiden-Boston 2012.
- Lüdemann, Gerd, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, Stuttgart 1995, İngilizce ter. John Bowden, Kentucky 1996.
- Maccoby, Hyam, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*, London 1986.
- MacMullen, Ramsay, "Constantine and the Miraculous", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9: 1, 1968, ss. 81-96.

- MacMullen, Ramsay, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, Yale University Press 1984.
- Marulcu, Hasan Tevfik, *İslam Kelamı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru: Zat-Sıfat İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Abdulgaffar Aslan, Isparta 2008.
- Mason, Arthur James, *The Persecution of Diocletianus*, Cambridge: London 1876.
- Millar, Fergus, “Paul of Samosate, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria”, *The Journal of Roman Studies*, 61, 1971.
- Millar, Fergus, “The Syriac Acts of the Second Council of Ephesus (449)”, *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009, ss. 46-69.
- Momigliano, Arnaldo, “The Disadvantages of Monotheism for a Universal State”, *Classical Philology* 81. 4, October 1986, ss. 285-297.
- Moosa, Matti, *The Maronites in History*, NJ: Gorgias Press 2005.
- Morenz, Siegfried, *Egyptian Religion*, Stuttgart 1960, Almanca basımından İngilizce ter. Ann E. Keep, Cornell University Press: New York 1973.
- Moss, Candida, *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented A Story of Martyrdom*, New York 2014.
- Nabarz, Payam, *The Mysteries of Mithras: The Pagan Belief That Shaped the Christian World*, Rochester 2005.
- Naylor, Phillip C., *North Africa: A History From Antiquity to the Present*, University of Texas Press 2009.
- Nicholson, Oliver, “Constantine’s Vision of the Cross”, *Vigiliae Christianae*, 54. 3, 2000, ss. 309-323.
- Niehr, Herbert, “Religion”, *The Arameans in Ancient Syria*, ed. Herbert Niehr, Brill: Leiden 2014.
- Nilsson, Martin P., *A History of Greek Religion*, İsveççe’den İngilizce tercüme: F. J. Fielden, 2. Baskı, Oxford: Clarendon Press 1949.
- Nock, A. D., “Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire”, *The Journal of Hellenic Studies*, 45. 1, 1925, ss. 84-101.
- Noegel, Scott B., “Greek Religion and the Ancient Near East”, *A Companion to Greek Religion*, ed. Daniel Ogden, Blackwell 2007.

- Norwich, John Julius, *Bizans I: Erken Dönem (MS 323-802)*, Türkçe Ter. Hamide Koyukan, İstanbul 2012.
- Nyman, J. R., “The Synod of Antioch (324-325) and the Council of Nicea”, *Studia Patristica* 4, Berlin 1961, ss. 483-489.
- Oakes, Peter (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Paternoster Press 2002.
- Odahl, Charles Matson, *Constantine and Christian Empire*, Routledge: London-New York 2004.
- Odahl, Charles Matson, *Constantine and the Christian Empire*, New York 2004.
- Oliver, Isaac W., “Jewish Followers of Jesus and the Bar Kokhba Revolt: Reexamining the Christian Sources”, *Winning Revolutions: The Psychosocial Dynamics of Revolts for Freedom, Fairness and Rights*, California 2014, ss. 109-129.
- Olster, David, “Ideological Transformation and the Evolution of Imperial Presentation in the Wake of Islam’s Victory”, *The Encounters of Eastern Christianity with Islam*, C. 5, ed. E. Grypeou-M. N. Swanson-D. Thomas, Brill: Leiden-Boston 2006, ss. 45-71.
- Ostrogorsky, George, *Bizans Devleti Tarihi*, Türkçe Ter. Fikret Işıltan, 5. Baskı, TTK Yayınları, Ankara 1999.
- Paget, James Carleton, “The Definition of the Terms *Jewish Christian* and *Jewish Christianity* in the History of Research”, *The Early Centuries Jewish Believers in Jesus*, ed. Oscar Skarsaune & Reidar Hvalvik, Hendrickson Publishers 2007, ss. 22-48.
- Pohlsander, Hans E., *The Emperor Constantine*, 2. Basım, Taylor & Francis e-Library 2004.
- Popescu, Bogdan, “Constantine the Great and Christianity: Church and State Commingled”, *States, Globalisation and Economic Justice* 1, 2004.
- Potter, David S., *The Roman Empire at Bay: AD 180-395*, Routledge: London-New York 2004.
- Potter, David, *Constantine the Emperor*, Oxford University Press 2013.
- Price, Richard – Gaddis, Michael (sunum ve notlarla birlikte İngilizce tercüme), *The Acts of the Council of Chalcedon*, Translated Text For Historians: 45, Liverpool (University Press) 2005.

- Price, Richard, "The Council of Chalcedon (451): A Narrative", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009.
- Price, Simon, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge University Press 2004.
- Pritz, Ray A., *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period Until Its Dissappearance in the Fourth Century*, Brill: Jerusalem-Leiden 1988.
- Raisanen, Heikki, *Paul and the Law*, Tübingen 1987.
- Ray, J. David, "Nicea and its Aftermath: A Historical Survey of the First Ecumenical Council and the Ensuing Conflicts", *Ashland Theological Journal* 1997.
- Ringgren, H., "The Religions of Ancient Syria", *Historia Religionum I: Religions of the Past*, ed. C. Jouco Bleeker-Geo Widengren, Brill: Leiden 1969.
- Ritter, Adolf Martin, "Church and State up to c. 300 CE", *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, ed. Margaret M. Mitchell-Frances M. Young, Cambridge University Press 2006.
- Rodgers, Dan, *The Historic Phenomena and Theology of the Nazarenes and Ebionites*, ed. Barbara Parada & Richard C. Nickels, 2003.
- Roller, Lynn E., *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, University of California Press 1999.
- Runcimann, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi I*, Türkçe Ter. Fikret Işıltan, Ankara 1998.
- Rüpke, Jörg, "Roman Religion-Religions of Rome", *A Companion to Roman Religion*, ed. Jörg Rüpke, Blacwell 2007.
- Scarre, Chris, *Chronicle of the Roman Emperors: The Reign-By-Reign Record of the Rulers of Imperial Rome*, London 1995.
- Scheid, John, "Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism and Innovation", *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, ed. Karl Galinsky, Cambridge University Press 2005.
- Schneemelcher, Wilhelm (ed.), *New Testament Apocrypha, C. 1: Gospels and Related Writings*, İngilizce ter. & ed. R. McL. Wilson, Westminster John Knox Press 2003.
- Schoeps, Hans Joachim, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Philadelphia: Westminster 1961.

- Schoeps, Hans Joachim, *Yahudi Hıristiyanlığı: İlk Dönem Hıristiyanlığında Cemaat Oluşumu ve Mezhep Kavgaları*, Türkçe ter. Ekrem Sarıncıoğlu, İz Yayınları, İstanbul 2010.
- Schonfield, Hugh, *The History of Jewish Christianity: From the First to the Twentieth Century*, Duckworth: London 1936.
- Schultz, Celia E., "Rome", *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, ed. Barbette Stanley Spaeth, Cambridge University Press 2013.
- Scott, J. Julius Jr., "Did Jerusalem Christians Flee to Pella? Evidence From Biblical, Historical, Archeological and Critical Studies", *Archaeology Conference, Wheaton College*, Wheaton, IL, 1998.
- Sevgi, Pervin, *Augustus Dönemi Din ve Din Propagandası*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Ömer Çapar, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2006.
- Sharp, Pamela June Oberg, *Constantine's Policy of Religious Tolerance: Was it Tolerant or Not?*, Basılmamış Tez Çalışması, New Mexico 2010.
- Sharrock, Russell, *The Trinity of God*, Morrisville 2012.
- Shaw, Ian (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press 2003.
- Silverman, David P., "Divinity and Deities in Ancient Egypt", *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practise*, ed. Byron E. Shafer, Cornell University Press: New York 2001.
- Smalwood, E. Marry, *The Jews Under Roman Rule*, Brill: Leiden 1976.
- Snee, Rochelle, "Valens' Recall of the Nicene Exiles and Anti-Arian Propaganda", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26. 4, 1985, ss. 395-419.
- Southern, Pat, *The Roman Empire From Severus to Constantine*, Routledge: New York 2004.
- Stafford, Emma, "Personification in Greek Religious Thought and Practice", *A Companion to Greek Religion*, ed. Daniel Ogden, Blackwell 2007.
- Stankovic, Emilija, "Diocletianus's Military Reforms", *Legal Studies* 1. 1, 2012, ss. 129-141.
- Stern, Craig A., "Justinian: Lieutenant of Christ, Legislator for Christendom", *Regent University Law Review* 11. 15, 1998.
- Tabbarnee, William, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Brill: Leiden 2007.

- Tanner S. J., Norman P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Council: Vol. 1 Nicaea I to Lateran V*, Sheed & Ward: Georgetown University Press 1990.
- Tarakçı, Muhammet, “Hıristiyanlıkta Logos Doktrini”, *Milel ve Nihal*, 8. 1, 2011, ss. 201-224.
- Tarakçı, Muhammet, “Nestorius ve Kristolojisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 19. 1, 2010, ss. 215-241.
- Taylor, Lily Rose, *The Divinity of the Roman Emperor*, Porcupine Press: Philadelphia 1975.
- Teeter, Emily, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge: University Press, New York 2001.
- Thatcher, Oliver J., *The Library of Original Sources, Vol. IV (Early Medieval Age)*, Pasific University Press: Hawai 2004.
- The Funerary Speech for John Chrysostom*, İngilizce ter.-sunum ve notlar: Timothy D. Barnes-George Bewan, Translated Text for Historians: 60; Liverpool University Press 2013.
- Tilden, Philip, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire: The Evidence of the Theodosian Code*, University of Exeter, Basılmamış Tez Çalışması, 2006.
- Treadgold, Warren, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press: California 1997.
- Türkoğlu, Halide Gökçe, “Roma Hukuku’nda Humanitas ile Maiestas Populi Romani Arasındaki Bağlantı”, *TBB Dergisi*, 96, 2011, ss. 230-268.
- Urbano, Arthur P., *The Philosophical Life: Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press 2013.
- Van Dam, Raymond, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge University Press 2008.
- Vasiliev, Alexander A., *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, C. I, Türkçe Ter. Arif Müfid Mansel, Ankara 1943.
- Vine, Aubrey R., *The Nestorian Church: A Consice History of Nestorian Christianity in Asia From the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1937.
- Weedman, Mark, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Brill: Leiden 2007.
- Willems, Katherine E., *Constantine and Christianity: The Formation of Christian State Church*, The Concord Review (Abstact) 1993.

Williams, Rowan, *Arius: Heresy & Tradition*, Grand Rapids: Michigan-Cambridge 2002.

Williams, Stephen – Friell, Gerard, *Theodosius: The Empire at Bay*, Yale University Press 1994.

Wood Jr., James E., *Church and State in Historical Perspective: A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, London 2005.

Wright, David P. “Syria and Canaan”, *Religions of the Ancient World: A Guide*, ed. Sarah Iles Johnston, Harvard: University Press 2004.

Wyatt, Nicolas, “Religion in Ancient Ugarit”, *A Handbook of Ancient Religion*, ed. John R. Hinnels, Cambridge: University Press 2007.

Yeni Ahit.