

# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

Ehl-i Kitap (Hıristiyanlık) Özel Sayısı



ÇORUM ÇAĞRI EĞİTİM VAKFI

YIL 11 CİLT 11 SAYI 2 GÜZ 2016

Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası EBSCO Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) tarafından taranmaktadır.

**Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi** | Owner on Behalf of Çorum Çağrı Eğitim Foundation  
Hamit GÖKGÖZ

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü** | Manager of Publication  
Murat ERDEM

**Editor** | Editor in Chief  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

**Sayı Editörü** | Special Issue Editor  
Doç Dr. Bilal BAŞ

**Editör Yrd.** | Co-Editors  
Yrd. Doç. Dr. M. Nuri GÜLER - Yrd. Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA - Arş. Gör. Hilal MENKÜÇ

**Yayın Kurulu** | Editorial Board  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ,  
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOSKUN,  
Prof. Dr. Hüseyin HANSU, Prof. Dr. Hakan OLGUN, Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Prof. Dr. Seyhmus DEMİR,  
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK, Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Doç. Dr. Abdülcelil BİLGİN, Doç. Dr. Nemâ Muhammed Ishak el-BENNÂ,  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER, Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALICI, Yrd.  
Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA, Yrd. Doç. Dr. İzhâr Hâşim Şit et-TÂNİ, Alper ZAHİR, Mahmut YABACIOĞLU,  
İdris SÖYLEMEZ

**Danışma Kurulu** | Advisory Board  
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü),  
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),  
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),  
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.),  
Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Rıza SAVAS (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak.),  
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Ü.), Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi i),  
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA (Mardin Artukoğlu Üniversitesi), Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Ü. İlahiyat Fak.),  
Prof. Dr. Haneî PALABIYIK (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.),  
Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Ü. Dil Tarih Fakültesi Fars Dili Bölümü),  
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Ü. Arapça Öğretmenliği), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.),  
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi),  
Doç. Dr. İbrâhim Muhammed İbrâhim el-CEVÂRNE (Ürdün Yermuk Üniversitesi Şer'îa Fakültesi),  
Doç. Dr. Temâm Avde Abdullâh el-ASSÂF (Ürdün Üniversitesi Şer'îa Fakültesi)

**Sayının Hakemleri** | Advisory Board  
Prof. Dr. Kürşat DEMİRCİ, Prof. Dr. Fuat AYDIN, Prof. Dr. Hakan AYDIN, Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ,  
Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR, Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Doç. Dr. Muhammed TARAĞCI, Doç. Dr. Bilal BAŞ,  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ŞEKERCİ, Yrd. Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI

**Yönetim Yeri** | Head Office  
1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Baba Hasan Alemleri Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL.  
Tlf: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207  
**Email:** mehmet\_mahfuz@yahoo.com

**Baskı** | Printing  
**Dizgi ve İç Düzen:** Ankara Dizgi Evi  
**Baskı:** Ankamat Matbaa San. Ltd. Şti.

**Baskı Yeri ve Tarihi** | Publication Place and Date  
2016 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. | Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	5/7
Maurice BOUTIN BULTMANN'S UNDERSTANDING OF GOD .....	9/45
Kürşad DEMİRCİ - Tuğrul KURT THEOSEBESLER VE ERKEN HİRİSTİYANLIK .....	47/68
Torrance KIRBY RICHARD HOOKER: AN INTRODUCTION TO HIS LIFE AND THOUGHT .....	69/81
Fuat AYDIN ANTAKYA HİRİSTİYANLIĞI VE HİRİSTİYAN KREDOSUNUN BELİRLENMESİNE YOL AÇAN TARTIŞMALARDAKİ ROLÜ .....	83/108
Bilal BAŞ CONSTANTINE AND THE CHRISTIAN CHURCH: THE DIVINE ROLES OF THE CHURCH AND THE ROMAN EMPIRE IN EUSEBIUS OF CAESAREA'S <i>DE SEPULCHRO CHRISTI</i> .....	109/125
Dursun Ali AYKİT YAHUDİ HİRİSTİYANLIĞI'NIN AYAK İZLERİNDE: ETİYOPYA KİLİSESİ .....	127/142
İsmail Taşpınar II. VATIKAN KONSİLİ VE KATOLİK İLAHİYATINA ETKİSİ.....	143/158
Fatma Seda ŞENGÜL-Muhammet TARAKÇI YAHUDİLİKTE ASLİ GÜNAH ELEŞTİRİSİ: HASDAY CRESCAS ÖRNEĞİ .....	159/172



## SAYI EDITÖRÜNDEN

Bu özel sayının çıkması süreci sevgili meslektaşım Prof. Dr. Mehmet Mah-fuz Söylemez'in önerisiyle başladı. Kendisi bana bir Dinler Tarihi özel sayısı çıkarmayı teklif edince, ben de bunun çok geniş olacağını onun yerine Hıris-tiyanlık özel sayısının daha uygun olacağını söyledim. Makale yazarlarından Hristiyanlıkla ilgili çalıştıkları sahalarda giriş mahiyetinde makaleler yaz-malarını istedik. Böylece Türkiye'de bu konulara entelektüel ya da akademik ilgi duyan herkesin her zaman başvurabileceği bir referans sayısı çıkartmayı hedefledik. Bazıları daha fazla bazıları görece daha az da olsa bütün maka-leler bu belirlenen formata uygun oldu. Sayının birkaç ay önce hazır olması planlanmıştı, fakat ülkemizde geçtiğimiz yaz aylarında yaşanan olağanüstü gelişmeler pek çok yazarımızın makalelerini söz verdikleri tarihlerde yazama-masına neden oldu. Bu nedenle derginin basımı biraz gecikmiş oldu.

Maurice Boutin'in "Bultmann's Understanding of God" adlı makalesi, 20. asrın en büyük Protestan teologlarından biri olan ve ülkemizde kısmen bili-nen Rudolf Karl Bultmann'ın (1884-1976) hayatı ve temel fikirleri konusun-da yazılmış çok önemli bir çalışmadır. Boutin çalışmalarıyla çığır açmış bir Bultmann uzmanı olarak, kendisinden rica ettiğimiz "Bultmann'a giriş" ma-hiyetindeki makaleyi kusursuz bir şekilde yazdı. Teoloğun uzun bir ömre ve akademik kariyerine sığdırdığı çok miktarda çalışma ve düşünceleri içinden en önemlilerini seçerek bu konudaki görüşlerini daima onun eserlerine atıf-la ve büyük bir titizlikle ortaya koyan Boutin, 19. asrın sonları ile 20. asrın başları arasındaki dönemde pozitivizm, kritik Yeni Ahit çalışmaları ve tarih-sel İsa tartışmaları ile müthiş bir saldırıya ve meydan okumaya maruz kalan Hristiyanlığı büyük bir özgüvenle ve son derecede üst perdeden bir teorik bakışla savunan Bultmann'ı en mükemmel şekilde ele almaktadır. Kanaa-timizce Maurice Boutin'in titiz çalışması mükemmel bir düşünce tarihçiliği örneğidir ve bu bakımdan ilahiyat fakültelerindeki doktora tezlerinde benzeri şahıs ve kavram çalışmalarına örnek teşkil edebilecek bir kalitededir.

"Theosebes'ler ve Erken Hristiyanlık" adlı makalede, Prof. Dr. Kürşat De-mirci ve Tuğrul Kurt mö. 1. asırdan ms. 5. asra kadar Akdeniz coğrafyasında etkin olan God-Fearers ya da Theosebes'ler olarak bilinen Yahudi sempati-zanı pagan cemaatini ele alıyorlar. Grup Grek kültürü ile diyaspورا Yahudi-liği arasında köprü vazifesi görmüş, daha sonra özellikle Pavlus'un gentile misyonunda ilk hedef kitesini oluşturmuştur. Yahudi kültürüne aşinalıkları onların benzer mesajlarla gelen Hristiyan misyonerlerinin mesajlarını daha kolay kabul etmelerine yol açmıştır. Ayrıca yazarlar bu grubun İslam'ın gel-diği dönemde Arabistan'da da var olabileceğini söylüyorlar. Daha da ilginç

İslam kültürünün iyi tanıdığı Haniflerin Theosebes'ler denilen bu kimselerle aynı olabileceğini söylüyorlar.

McGill Üniversitesi'nde Kilise Tarihi profesörü olarak çalışan W. J. Torrance Kirby, Kraliçe Birinci Elizabeth döneminde gerçekleştirilen ve Anglikan Kilisesi'nin oluşumuyla neticelenen reformun baş savunucusu ve fikir babası olan fakat ülkemizde fazla tanınmayan Richard Hooker'ın hayatını ve eserlerini tanıtan önemli bir makale yazdı. Hooker, ilahi kanun doktrini üzerine temellendirdiği teolojisinde İngiltere monarşisinin başındaki kral ya da kraliçeyi hem kilisenin hem de devletin başındaki otorite olarak tanıyan bir politik teoloji geliştirdi. Bu makalenin bu önemli teorisyen hakkında yapılacak çalışmalara ışık tutacağını umuyoruz.

Fuat Aydın, Antakya Hıristiyanlığı hakkındaki makalesinde Helenistik dönemdeki kuruluşundan itibaren Geç Antikçağ'ın sonlarına kadar dünyanın en önemli kültür merkezlerinden biri konumunda olan Antakya'nın Hıristiyanlığa etkisini ele alıyor. En önemli teolojik tartışmaların merkezindeki Teslis ve Kristoloji konularında belirleyici bir yeri olan bu şehirdeki "Antakya Kutsal Kitap Ekolü" ve bu ekolü oluşturan kültürel ve demografik geri plan ele alınıyor. Bu bakımdan başta gnostisizm olmak üzere, bu şehirdeki Yahudilerin, pagan kültürlerinin, Maniheizm'in Hıristiyanlığa etki eden yönleri kısa ve öz olarak ele alınıyor. Ardından Hıristiyanlıkla birlikte burada ortaya çıkan pek çok teolog ve görüşleri ele alınıyor. Bunlar arasında Samosatalı Pavlus, Aryüs ve Nestorius sayılabilir. Makale, tüm bu konuları panoramik bir şekilde ele alması ve Antakya ekolü çerçevesi içinde bağlantılandırması bakımından bu konularla ilgilenen herkesin okuyabileceği bir giriş metni olarak değerlendirilebilir.

Tarafımızdan kaleme alınan "Constantine and the Christian Church: The Divine Roles of the Church and the Roman Empire in Eusebius of Caesarea's *De Sepulchro Christi*" adlı makale ise Roma imparatoru Konstantin'in Hıristiyanlığı resmen tanıdığı ve desteklediği dönemde Kilise tarafından bu alışılmadık duruma verilen tepki üzerinde durduk. Çünkü Hıristiyanlar Konstantin dönemi öncesindeki üç asırdan fazla süreçte Roma İmparatorluğu tarafından sürekli olarak gayri meşru din (*religio illicita*) statüsünde olmuşlar ve büyük zulümlere maruz kalmışlardı. Hâlbuki Konstantin sadece onları meşru din statüsüne (*religio licita*) çıkarmakla kalmadı, devlet bütçesinden onlara her türlü yardım ve desteği vermekten de çekinmedi. Kilisenin bu yeni duruma cevabını Kayzeria piskoposu Eusebius vermiştir. Ona göre iki kurum bu yeni durumu ilahi tedbirin bir neticesi olarak görmelilerdi. Kilise ve İmparatorluk bu nedenle dostluk ve işbirliği içinde insanlığa hizmet etmelilerdi. Makalemiz bu argümanı detaylandırıyor ve Eusebius'un politik teolojisini tasvir ediyor.

Dursun Ali Aykıt "Yahudi Hıristiyanlığı'nın Ayak İzlerinde: Etiyopya Kilisesi" adlı makalesinde Etiyopya Kilisesi'nin öne çıkan özelliklerini ele alıyor. Bu kilisenin Hıristiyanlık tarihindeki ilk cemaatlerden biri oluşunu izah et-

tikten sonra, onların pek çok konuda şu anda kaybolmuş olan Yahudi Hıristiyanlarının izinden gittiklerini izah ediyor. Etiyopya Kilisesi özellikle Musa Şeriatine bağlı kalması, sünnet geleneğine, Şabat kurallarına büyük ölçüde riayet etmesi ve yılın büyük çoğunluğunda oruç ibadetine devam etmesi gibi hususlarda Yahudilere benzer şekilde davranır. Makale Etiyopya Kilisesi'nin inanç ve ibadetlerine bir giriş mahiyeti taşıyor ve bu konuya ilgi duyanlar açısından çok önemli bir referans kaynağı olmaya aday görünüyor.

İsmail Taşpınar'ın kaleme aldığı "II. Vatikan Konsili ve Katolik İlahiyatına Etkisi" başlıklı makale Katolik Kilisesi'nin modern dünyanın meydan okumalarına kurumsal bir cevap ve adaptasyon çabası olarak yapılan II. Vatikan Konsili'ni ele almaktadır. Makalede konsilin toplanmasını gerekli kılan şartlar, ele alınan kararlar ve Katolik Kilisesi'ndeki entelektüel seçkinlerin bu kararların teolojik sonuçlarına yönelik eleştirileri ve bunların doğurduğu tartışmalar ele alınmaktadır. Özellikle diğer din mensuplarına yönelik açılım ve diyalog kararları ve bunların neticesinde tüm dünyada yapılan dinler arası diyalog çalışmaları ülkemizde de sıkça gündeme gelen konulardandır. Bu bakımdan makalenin verdiği bilgiler bu konularla ilgilenen herkese bir perspektif verecektir.

Muhammed Tarakçı ve Fatma Seda Şengül'ün birlikte kaleme aldıkları "Yahudilikte Aslı Günah Eleştirisi: Hasday Crescas Örneği" başlığını taşıyan titiz çalışma ilk insan olan Âdem ve Havva'nın işledikleri ve cennetten kovulmalarına neden olan ilk günahın Hıristiyanlıkta aslı günah öğretilmesine dönüştürülmesine Yahudi âlimlerinin tepkisi konusunu ele alıyor. Hıristiyanlıkta bu günahın bir günahkâr tabiat şeklinde bütün insanlara sirayet etmesi ve bunun izalesi için Hz. İsa'nın Tanrı Oğlu sıfatıyla çarmıhta can vermesi gerektiği öngörülür. Ancak Yahudiler bu ilk günahın insanlara etkisini kabul etmekle birlikte bunun aslı günaha dönüşmesini ve bu günaha kefarete için Hz. İsa'nın can vermesi gerektiği görüşünü şiddetle reddederler. Bu konu Yahudilerin Hıristiyanlara karşı yazdıkları reddiyelerde de en önemli temalardan biridir. Makale bu reddiyelerden birini yazan Yahudi âlimi Hasday Crescas'ın (ö. 1410) bu konuyu nasıl ele aldığını açıklığa kavuşturan ilginç ve önemli bir çalışmadır.

Son olarak, bu sayının çıkmasının müsebbibi olan sevgili Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez hocama, ısmarladığım makaleleri titizlikle hazırlayan tüm yazarlara, tashih ve redaksiyon sürecinde bana yardımlarını esirgeme-yen asistanım sayın Merve Susuz'a teşekkür etmeyi bir borç addediyorum.

Yararlı olması dilek ve temennilerimle.

3.12.2016  
Doç. Dr. Bilal BAŞ





## BULTMANN'S UNDERSTANDING OF GOD

Maurice BOUTİN  
McGill University  
Montreal, Canada

**PRÉCIS** - More and otherwise than demythologization, Bultmann's thinking and work suggest a new understanding of basic structures of thought. The fact that faith usually takes place according to definable regulations suggests to endow the environments in which it unfolds with proper features. And yet, Bultmann's thinking does depend neither on regulations of language nor on so-called laws of life, but on the intentional character of faith, i.e. the orientation of the movement of faith. The unity of faith is not given and it does not hide within one of the terms of the God-Man relation, but within relation itself. There is an equiprimordiality not of objects, but of relations.

1. Biographical Sketch
2. Salient Aspects of Activity
  - 2.1 The "Formgeschichtliche Schule"
  - 2.2 Dialectical Theology
  - 2.3 The "Confessing Church"
  - 2.4 Demythologization
3. Basic Structures of Thought
  - 3.1 Nonobjectifying Projection
  - 3.2 Feuerbach's Projection-Theory
  - 3.3 Equiprimordiality and Correlation
  - 3.4 To Speak of God Means to Speak of Man
4. Understanding God and God's Action
  - 4.1 An Deus Sit
  - 4.2 The Possibility for Man to Imagine God
  - 4.3 The Giddy Distance
  - 4.4 The Daß-Was Relationship

Conclusion

Bibliography

### Özet ve Plan

Mitolojiden arındırmanın (demythologization) ötesinde, Bultman'ın düşüncesi ve çalışmaları temel düşünce yapıları konusunda yeni bir anlayış önerir. İmanın genellikle tanımlanabilir düzenlemelere göre var oluşu, kendisini uygun nitelikleriyle açılmadığı ortamları da sunduğu şeklinde bir fikri önerir. Ancak yine de Bultman'ın düşüncesi ne dil hükümlerine ne de yaşam kanunları diye adlandırılan şeylere dayanmamaktadır; aksine imanın maksatlı karakterine yani iman hareketinin yönelimine dayanır. İmanın birliği verilmiş bir şey değildir ve Tanrı-İnsan ilişkisinin şartlarından biri içinde gizlenmiş de değildir, fakat ilişkinin kendi içine gizlenmiş vaziyettedir. Burada nesnelere değil fakat ilişkilere ait bir eşit-önceliklilik (equiprimordiality) vardır. Makale aşağıdaki başlıklardan oluşmaktadır:

1. Biyografi
2. Eylemin belirgin nitelikleri
  - 2.1. Formgeschichtliche Ekolü
  - 2.2. Diyalektik Teoloji
  - 2.3. İtirafta Bulunan Kilise
  - 2.4. Mitolojiden arındırma (demythologization)
3. Temel Düşünce Yapıları
  - 3.1. Nesneleştirmeyen Projeksiyon
  - 3.2. Feuerbach'ın projeksiyon teorisi
  - 3.3. Eşit-önceliklilik (Equiprimordiality) ve korelasyon
  - 3.4. Tanrı hakkında konuşmak insan hakkında konuşmak demektir.
4. Tanrı'yı ve Tanrı'nın eylemlerini anlamak
  - 4.1. An Deus Sit
  - 4.2. İnsan için Tanrı'yı tasavvur etme imkanı
  - 4.3. Baş döndürücü mesafe
  - 4.4. Daß-Was ilişkisi

Sonuç

Bibliyografya

\* I thank Lic.Th. Lucien Coutu for his insightful suggestions.

### 1. Biographical Sketch

Rudolf Karl Bultmann was born on August 20, 1884, in Wiefelstede, a village near the city of Oldenburg (Lower Saxony - Germany); he was the son of a Lutheran pastor and the grandson of a missionary in West Africa (Bultmann 1960, 283). He died on July 30, 1976, in Marburg an der Lahn (Germany) and was buried there on August 4 of the same year.

After completing his final exams at the gymnasium in Oldenburg in 1903, Bultmann studied theology and the history of religions at the universities of Tübingen, of Berlin, and of Marburg (Johnson 1987, 9-17). As teachers he had - among others - in Tübingen: Karl Müller (Church history), and also Adolf Schlatter (New Testament exegesis) to whom he often refers in his writings, particularly on the issue of the unity between thinking and life, for him an important issue; - in Berlin: Julius Kaftan (systematic theology) - he mentions him but a few times in his writings (for instance Bultmann 1958b, 13), without being much influenced by him, and also Hermann Gunkel (Old Testament exegesis) and Adolf von Harnack (Early Church history); - in Marburg: Adolf Jülicher and Johannes Weiss (New Testament exegesis). Weiss was one of the founders of the so-called eschatological movement within critical theology at the end of the nineteenth century and he made a profound and lasting impression on the young Bultmann, judging by an article published in the journal *Theologische Blätter* in 1939, 25 years after Weiss' death. In this article Bultmann writes that Weiss knew how to promote a sound work ethics and encourage the ability to get at personal decisions through methodical study instead of indulging in general statements. Erich Dinkler, the editor of *Zeit und Geschichte*, a book dedicated to Bultmann on his 80<sup>th</sup> birthday, writes something similar in his address:

You have taught and shown us, by living it yourself through, that theology as a thinking grounded in faith makes one really happy and free, that one must love the New Testament writings in order to understand them and that one learns how to love them through understanding, that one can live a Christian life only under exposure to risk, although one is seldom conscious of risk in one's own practice of faith. [...] You have often called our attention on the ongoing character of theological work and of philosophical thought; precisely because of that you have urged your disciples and friends to go beyond the results of your own research. (Dinkler 1984, p. vii; my translation)

The one who had the most decisive and lasting influence on Bultmann while he was studying at Marburg University was the systematic theologian Wilhelm Herrmann, his most cherished master, as Bultmann later acknowledged, no less cherished, we may add - albeit for somewhat different reasons - by Karl Barth. In a lecture on Herrmann's thinking and work published in 1925 in the journal *Zwischen den Zeiten* Barth declared that Herrmann's lectures were among his best memories as a student in Marburg. He added that it came certainly as no surprise when for years a small stream of Swiss students would go on a pilgrimage to Marburg at the beginning of every semester and that their unwilling minds towards all kind of authority were excited in seeing traditionalism from right, rationalism from left, mysticism in the back relegated in turn to scrap by Herrmann, while dogmatics - either positive or liberal - was finally undergoing the same fate. Of course, this expression of Barth's own view may run the risk of putting Herrmann in a dubious light. Therefore Barth hastened to explain that Herrmann knew very well that freedom - better: sincerity - is neither the first nor the only concern for a theologian, that there is also authority in theological matters. Barth added that Herrmann would constantly refer back to history - not just to Jesus' interior life, but also to the Bible and even to Church tradition as norms dogmatics should adjust to, although he was less convincing on these matters. This he knew and did not hesitate to tell it.

It is not possible here to offer a thorough approach to Herrmann's thought, nor even to offer a full list of rapprochements with Bultmann's thought. Only the following points can be mentioned. Both Herrmann and Bultmann insist on the distinction between nature and history, on God's revelation not as teaching (German: "Lehre") but as an *event* that places Man before God, on understanding faith not as acceptance of, and support to doctrine, but first of all as a living personal relationship with God in Jesus Christ. The necessity for Christians - underlined by Herrmann - to combine the idea of work<sup>1</sup> and the idea of faith (German: "Glaubensgedanke") in such a way that the former be determined by the latter so that Christians should behave *with* faith, not just *out of* faith, echoes Bultmann who says that "There are no particular 'professions' which perform works of faith and love; but all our acts in fulfill-

1 German: "Arbeitsgedanke". See Boutin 1974, 225 note 3 & 612 (index).

ing our everyday obligations can become such works” (Bultmann 1969, 142). This also helps situate Bultmann’s following words:

There is neither a Christian science nor a Christian morality – there is neither a political nor a social programme of Christian faith. There is no Christian art, nor culture, nor educational system – no ‘Christian humanism’. Or course, all these things do exist so far as Christians pursue them, or so far as they select their materials from the sphere of the thought world and the history of Christianity – art and science, for example, are such. But it is an abuse of language to speak, then, of ‘Christian’ science or art; for there is no Christian *method* in all these spheres of intellectual life. There may well be Christian cobblers; but there is no Christian shoe-making. (Bultmann 1955, 156)

Bultmann asks: “For who has emphasized more forcibly than W. Herrmann that there is no specifically Christian ethic?”<sup>2</sup>

Quite often in his writings, Bultmann states that “the ground and the object of faith are identical,” and sometimes he explicitly refers to Herrmann: “It is true, as Wilhelm Herrmann taught us, that the ground and the object of faith are identical. They are one and the same thing, because we cannot speak of what God is in Himself but only of what He is doing to us and with us” (Bultmann 1958b, 73). This statement is a reminder of the following words by Herrmann: “What an almighty being is for himself remains hidden to us. But he has shown himself in what he accomplishes for us. Of God we can say only what he does for us”,<sup>3</sup> and these words should be compared to Thomas Aquinas’ following words: “Of God we cannot say what He is, but only what He is not, and which relation with Him all the rest has”.<sup>4</sup> This statement is entirely adopted by Bultmann; he often states it without explicit reference to Herrmann. At least on two occasions he relates directly to Melancthon’s motto: “Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere” - “To know Christ is to know the benefits he confers” (Bultmann 1969, 279) – which, according to Bultmann, emphasizes the “problem with which the church is faced afresh in every age,” namely the urgent need to work out a christology centered on the meaning of the “new being” in Christ given by God to Man in faith (Bultmann 1969, 285). A similar suggestion was made 21 years later by Karl Rahner:

In order conceptually to express the mystery of Christ, classical Christology makes use of concepts of formal ontology, the content of which recurs at *every* level of reality, according to the distinct mode of each: nature, person, unity, substance and so on. Would it not be possible to go further, without abandoning classical Christology, and make use of the concepts in terms of which the relation of created things to God is conceived? [...] If such were the case, even the bare appear-

2 Bultmann 1969, 45, and also 107 & 111.

3 W. Herrmann, *Die Wirklichkeit Gottes*, 1914, pp. 41-42. – The Reality of God; my translation.

4 “Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum” (Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, book 1, end of chapter 30).

ance that what was offered in orthodox Christology was an anthropomorphic myth, might perhaps be more easily avoided from the start. (Rahner 1960, 163-4 & 166)

It would be too long here to indicate how far Rahner's suggestion differs from Bultmann's. One could possibly appreciate it by comparing Rahner's suggestion with Bultmann's following statement from 1952: "In my opinion, Christology should finally be radically free from objectifying thinking and be worked out in a new ontological conceptuality".<sup>5</sup>

With regard to Herrmann's words from 1914 quoted above, Bultmann writes:

W. Herrmann was always pointing out that 'the laws of nature hide God as much as they reveal him'. And although different terms are used, that statement is the equivalent of the constantly repeated assertion of Barh and [Friedrich] Gogarten: 'There is no direct knowledge of God. God is not a given entity.' (Bultmann 1969, 33)

For Bultmann, "Man, thinking he sees in nature God's omnipotence, to which he can freely surrender himself, has not as yet seen the real power of nature at all, nor recognized its uncanny nature, and its ambiguity" (Bultmann 1954, 101-2). What is at stake here is a critique of the understanding of cosmos as transparent to God, which Bultmann was far from having initiated and which he was not the only one to promote. Such an optimistic vision can claim in no way to be based on a *global* perspective of the universe – not more than its contrary vision; rather it is the consequence of an attempt – conscious or not – to *prove* the existence of God as principle or cause of the universe, as well as the contrary of it hopes to be able, and even forced, to *reject* such a God. Yet, according to Bultmann, faith is neither optimism nor pessimism. Faith dismisses both, and the question whether faith calls for an optimistic or a pessimistic worldview becomes meaningless. The reason is, again according to Bultmann, that both optimism and pessimism do take Man as criterium or as "measure for everything" (according to the Greek sophist Protagoras), whereas for Bultmann faith does not find its measure in Man.

This is most important for understanding the answer Bultmann gave for the first time in 1925 to the question of God-talk put forward again in all its radicality through the critique of the Stoics' worldview widely present in Christianity in the past and which Paul in his missionary activity (see for instance Letter to the Romans 1, 18ss) made his own in order not to give his listeners or readers to understand how God shows himself in nature, i.e. outside Christ, but in order "to open their eyes solely for the revelation of God

5 "Mich dünkt, die Christologie sollte endlich radikal aus der Herrschaft einer Ontologie des objektivierenden Denkens befreit und in einer neuen ontologischen Begrifflichkeit vorgetragen werden" (Bultmann 1952, p. 206, end of note 1; my translation). This footnote has not been included in the text of Bultmann's Shaffer and Cole Lectures of 1951 published in 1958, where Bultmann did use the text of 1952 (Bultmann 1958b, 83), most probably because it is the text of lectures. Rudolf Schnackenburg does not mention it either in "Christology and Myth" on Bultmann (Bartsch 1962, 336-355).

in Christ! And so to make the accusation, 'so that they are without excuse!'" (Bultmann 1954, 114). Bultmann's answer is stated thus: "[...] if a man will speak of God, he must evidently *speak of himself*". (Bultmann 1969, 55)

In a circular letter from February 15, 1925 to his friends,<sup>6</sup> Karl Barth did not fail to mention - among the objections he did address to Bultmann a few days before in a private conversation - the following: "He [Bultmann] thinks much too much for my liking in an anthropological, Kierkegaardian, Lutheran (+ "Gogartian") way ("To speak of God means to speak of Man") [...]"<sup>7</sup> Under the label "To speak of God means to speak of Man", Bultmann's answer will become later a kind of catch-word widely - and wildly! - spread (more on this # 3.4) in order to support the most unbelievable conclusions as to the alleged central dimension of his thinking as subjectivism, as anthropocentrism, one could even add: as horizontalism, etc. Thus one will all too easily forget that for Bultmann, theology is a reflection of faith on its object, which is at the same time its ground, and that it is certainly a reflection on Man, but as *placed before God* (coram Deo). Consequently, as Karl Rahner states, "there is no theology without anthropology".<sup>8</sup>

According to Bultmann, such a reflection on Man as placed before God cannot develop without a deeper understanding of human existence which would be ready to think more, as Martin Heidegger would say. Precisely the lack of such has been at work in a large number of those who felt themselves compelled to pass judgment on Bultmann's theological project and to reject it. Bultmann did refer back to the central idea of his 1925 article on the meaning of God-talk at least twice. A year later he made clear that this is an issue concerning not Man's experiences (German: "Erlebnisse"), but Man's reality in which God speaks (Bultmann 1969, 113-115). In *Jesus Christ and Mythology*, he gives a broader explanation and he declares among other things that "From the statement that to speak of God is to speak of myself, it by no means follows that God is not outside the believer. This would be the case only if faith is interpreted as a purely psychological event". (Bultmann 1958, 70)

## 2. Salient Aspects of Activity

After this short survey on those who did influence Bultmann on decisive aspects of his thinking, let us mention the salient aspects of his activity as an exegete and theologian at Marburg University, a university-town in the German State Hessen where Bultmann taught New Testament theology and also occasionally preached at church services from 1921 until his retirement in 1951 (see Johnson 1987, 9-17). Before being appointed in 1921 as successor of Wilhelm

6 Barth - Thurneysen 1966, 179-184. This circular letter is not included in Jaspert 1981.

7 Barth - Thurneysen 1966, 183; my translation. "Gogartian" refers back to one of the leaders of the so-called dialectical theology, the theologian Friedrich Gogarten to whom Bultmann did acknowledge in 1930 that he is no less obliged than to Martin Heidegger.

8 Karl Rahner & A. Görres 1967, *Der Leib und das Heil*. Mainz: 1967, p. 36; my translation. The Body and Salvation.

Heitmüller (1869-1926) who had accepted a chair of New Testament theology at the University of Bonn, Bultmann had taught four years at the University of Breslau (Schlesien) and one year at the University of Giessen near Marburg where he succeeded to Wilhelm Bousset. (Bultmann 1960, 283-288)

### **2.1 The “Formgeschichtliche Schule”**

Based on his first significant publication with the title *A History of Synoptical Tradition* in 1921, Bultmann was among the founders of the ‘School of Form History’ along with Karl Ludwig Schmidt who published in 1919 a study on *The Framework of the History of Jesus* and Martin Dibelius who authored *The History of the Forms of the Gospel* also published in the same year. In his review of Dibelius’ book in the journal *Theologische Literaturzeitung* in 1919 Bultmann did broadly agree with Dibelius, but he also made serious critiques. At the same time he expressed hope to show very soon that the study of the tradition of Jesus’ words and its history has to take into account the methodological principle according to which certain laws would allow to reach an even earlier stage of this tradition than the gospel of Mark and the so-called common source of the synoptic gospels (named in German : “Quelle”), once these laws have been established on the basis of a comparison between the tradition levels in Mark and the “Quelle” on the one hand, and the gospel of Matthew and of Luke on the other hand. Here, Bultmann alludes to his *History of Synoptical Tradition*, which offers more developed analyses than Dibelius. Rightly so, K. L. Schmidt did consider Bultmann’s book as unparalleled, with the exception of Adolf Jülicher’s monumental study on *The Parables of Jesus* (vol. 1, 1888, and vol. 2, 1899).

### **2.2 Dialectical Theology**

One might discuss at length the reasons why Bultmann did not adopt a mere passive attitude with regard to the kind of tidal wave caused in German Protestant theology by Karl Barth’s commentary on Paul’s Letter to the Romans published in 1919, but instead decided to actively participate in the debate. Particularly the second edition of Barth’s commentary published in 1922 – the content of which, profoundly changed, had only a vague resemblance to the first publication - did really attract Bultmann’s interest in the new theological movement. Along with Barth, Eduard Thurneysen, Friedrich Gogarten, and Emil Brunner, Bultmann was considered as representing what soon became known as dialectical theology. Some did not hesitate to view Bultmann’s decision to support that movement as a desperate endeavor : in his circular letter of March 4, 1924, Barth said that Rade regarded Bultmann as a sceptical historian who, while doubting everything, has thrown himself into our arms.<sup>9</sup> Actually, one cannot speak in Bultmann’s case – and also not in Gogarten’s or

9 Barth – Thurneysen 1966, 151-155; 151. - Martin Rade, founder and director of the journal *Die Christliche Welt*, was since 1899 professor of systematic theology at Marburg University and as such a colleague of Bultmann.

in Brunner's cases either – about unconditional surrender in the movement launched by Barth. This is obvious already in the critiques addressed in Bultmann's detailed review of Barth's second edition of the commentary on Paul's Letter to the Romans published in the journal *Die Christliche Welt* 36 (1922) col. 320-323, 330-334, 358-361, 369-373. In fact from the very beginning, there were profound dissents until the official dissolution of the movement and the end of publication of its organ, the journal *Zwischen den Zeiten*, in 1933.

As a matter of fact, Bultmann was deeply concerned in the meantime by the correspondence between language as expressed thought and thinking itself. During the 1920s he was looking for a language that would be more fitting to what he wanted to say. Between 1922 and 1930 he set up this research under the impulse first of all of Karl Barth, then of Friedrich Gogarten, but particularly of Martin Heidegger who taught at Marburg University from 1923 to 1928 and whom Bultmann befriended, as documented for instance in the dedication to Bultmann of Heidegger's public lecture on *Phenomenology and Theology* in Tübingen on March 9, 1927 and in Marburg on February 14, 1928. Therefore, what is happening these years has not to do with a crisis of some sort - and for sure not of a psychological type - allegedly caused by Bultmann's decision to face problems and dangers caused by doubt and to avoid compromise. Bultmann made it quite clear in 1927 when he replied to those who

want to know how I rescue myself from the situation created by my *critical radicalism*; how much I can still save from the fire. Wiser people, like P.[Paul] Althaus and Friedrich Traub, have even discovered that I saved myself from my skepticism by taking refuge in Barth and Gogarten. They must pardon me for finding their wisdom comical. I have never felt uncomfortable with my critical radicalism; on the contrary, I have been entirely comfortable. But I often have the impression that my conservative New Testament colleagues feel very uncomfortable, for I see them perpetually engaged in salvage operations. I calmly let the fire burn, for I see that what is consumed is only the fanciful portraits of Life-of-Jesus theology, and that means nothing other than 'Christ after the flesh' [second letter of Paul to the Corinthians chap. 5, verse 16]. But the 'Christ after the flesh' is no concern of ours. How things looked in the heart of Jesus I do not know and do not want to know. (Bultmann 1969, 132)

Later on, Bultmann will never feel the necessity of radical changes of mind and spectacular conversions. He will stay remarkably faithful to himself, while remaining fond of freedom and of truth, and also a clear-sighted observer, both generous and critical, of the development of theological reflection.

### **2.3 The “Confessing Church” (“Bekennende Kirche”)**

The rise of national-socialism and Adolf Hitler's access to power in Berlin on 30 January, 1933 were far from leaving Bultmann unconcerned. His first lecture of the summer semester on May 2, 1933 offers a reflection on the political events over the preceding months later published with the title “The Task of Theology in the Present Situation” in the journal *Theologische Blätter*. Bultmann begins as follows:



Ladies and Gentlemen! I have made a point never to speak about current politics in my lectures, and I think I also shall not do so in the future. However, it would seem to me unnatural were I to ignore today the political situation in which we begin this new semester. The significance of political happenings for our entire existence has been brought home to us in such a way that we cannot evade the duty of reflecting on the meaning of our theological work in this situation.

It should be emphasized, however, that what is at issue here is not the defense of a *political* point of view; nor can our purpose be either to repeat the "happy yes" to political events that is spoken all too quickly today or – depending on how we stand with respect to these events – to give voice to a skeptical or resentful criticism. Rather we must look at these events simply from the standpoint of their immense possibilities for the future and ask ourselves what our responsibility is *as theologians* in face of these possibilities. (Bultmann 1960, 158)

Bultmann concludes the lecture by saying among other things:

By defamation one does not convince his adversaries and win them to his point of view, but merely repulses the best of them. One really wins only by a struggle of the *spirit* in which he respects his adversary. As a Christian, I must deplore the injustice that is also being done precisely to German Jews by means of such defamation. I am well aware of the complicated character of the Jewish problem in Germany. But, "We want to abolish lies!" – and so I must say in all honesty that the defamation of the Jews that took place in the very demonstration that gave rise to this beautiful sentiment was not sustained by the spirit of love. Keep the struggle for the German nation pure, and take care that noble intentions to serve truth and country are not marred by demonic distortions!

But there is yet this final word. If we have correctly understood the meaning and the demand of the Christian faith, then it is quite clear that, *in face of the voices of the present, this Christian faith itself is being called in question*. In other words, it is clear that we have to decide whether Christian faith is to be valid for us or not. It, for its part, can relinquish nothing of its nature and claim; for "verbum Domini manet in aeternum" [The word of God remains eternally]. And we should as scrupulously guard ourselves against falsifications of the faith by national religiosity as against a falsification of national piety by Christian trimmings. He issue is either or!

The brief words of this hour can only remind us of this decision. But the work of the semester will again and again bring the question to our attention and clarify it in such a way that the requisite decision can be clearly and conscientiously made. (Bultmann 1960, 165)

In his sermon on 1 John 4, 7-12 given on July 2, 1933 during the liturgical ceremony at the end of the summer semester at the university and published under the title *God Calls Us*, Bultmann did mention the "national-socialist movement" explicitly and called out the critical power of faith. (Bultmann 1933)

In the Fall of 1933, Bultmann took a very active part – at least according to Karl Ludwig Schmidt – not only in the writing of the memoir from the fac-

ulty of theology of Marburg University on the bill regarding the nomination of clergy and of employees in Church administration approved by the general synod of the Prussian Church, but also in the writing of the declaration of a group of professors on the so-called racial issue. For the bill entailed also a paragraph on the Aryan issue ("Arier paragraph"), and some were in favour of giving force of law to it for the whole Evangelical-Lutheran Church of Germany. The memoir from the faculty of theology of Marburg University, published in the October 1933 issue of the journal *Theologische Blätter*, categorically comes down against the bill and puts forward that the bill stands in conflict with the nature of the Church as set up from the authority of Scripture and of the Gospel of Jesus Christ. As to the declaration *New Testament and the Racial Issue* published immediately after the memoir from the faculty of theology of Marburg University, it states that according to the New Testament, the Christian Church is made out of Jews and of Gentiles all united in a visible community, that only faith and baptism can determine who does belong to this community, and consequently that a Christian Church should not give up this stand in its teaching and ministry.

At the same time, Karl Ludwig Schmidt, as editor of the journal *Theologische Blätter*, asked Bultmann to respond to an article written by Georg Wobbermin, professor of systematic theology at Göttingen University, against the memoir from the faculty of theology of Marburg University as well as against the declaration on the racial issue. Bultmann's response published in the December 1933 issue of *Theologische Blätter* with the title *The Aryan Paragraph and the Church* uses a language the violence of which would better fit Karl Barth for instance and is nowhere else to be found in Bultmann's writings. In a note at the beginning of his response Bultmann writes: "If my argument is so biting, it is because it upsets me to think that someone could have written such a superficial article on such grave matter." The response ends with the following terse words: "Is the preaching of the Gospel in jeopardy? Will people leave the Church? Well, then there will be clear positions and fair struggle! [...] Sint ut sunt aut non sint! [Be they as they are, or be they not!] – This word is not one of despair, but of confidence in victory."

When in 1935 the minister forbade the faculty of theology of Marburg University any declaration regarding conflicts between the Church and the Nazi regime, Bultmann wrote to him personally that "it is absolutely impossible for a theology professor not to take a stand on momentary Church issues if he does not want to upset that very relation between science and daily life, which alone gives science the right to be established."

One should also mention Bultmann's participation in the book dedicated to Karl Barth on his 50<sup>th</sup> anniversary in 1936 with an article on Sophocle's *Antigone* (Bultmann 1954, 22-35). The article does not document some dabbling in humanist culture; it rather alludes to the awkward situation of the

Confessing Church launched in 1934, of which Karl Barth was the kingpin and which Bultmann did not hesitate to be part of from the very beginning. The Confessing Church is the new Antigone who does not shilly-shally between the authority of Zeus and the authority of the tyrant, and rather dares confronting the laws of the city and withstanding Hitler, the new Creon.

It is important to recall that Bultmann never hesitated to get involved when necessary and that his dedication to the New Testament writings alone allowed him not to panic in the highly ambiguous political situation at the beginning of the 1930s in Germany. As one knows, it seems obvious still today to declare that the existential interpretation underlying Bultmann's alleged decisionism encourages a lack of interest in everyday affairs and thus inevitably gives rise to a disembodied faith.

#### 2.4 Demythologization

Bultmann's public lecture on *New Testament and Mythology* was given first in Frankfurt-Main on April 21, 1941 to a group of pastors belonging to the Confessing Church, and then on June 4, 1941, at the congress of the Society for Evangelical Theology (Gesellschaft für Evangelische Theologie) in Alpirsbach, a small town north-east of Freiburg im Bresgau. It has been published the same year in a modified version together with a short essay on "The Question of Natural Revelation" (Bultmann 1954, 90-118) in *Offenbarung und Heilsgeschehen* and reprinted in Hans-Werner Bartsch, ed. first ed. 1948 (see Bultmann 2000, 15-48). It has been the target of intense debates on demythologizing the Bible over the last decades. And yet, it met only a modest interest in the early 1940s according to Hans-Werner Bartsch in his Preface ("Vorwort") of 1948 (see Bultmann 2000, v-vii), on account of the difficult political situation of the Evangelical-Lutheran Church confronted to other worries and problems in these years.<sup>10</sup> Besides, those acquainted with former writings by Bultmann could not find anything really new in this lecture – except the tone, which explains why one will talk later of a program, even of a manifest.

With reason, the so-called critical study of the content (German: "Sachkritik") that should prevail in New Testament exegesis according to Bultmann and on which he was insisting much in the 1920s<sup>11</sup> already entails some demythologizing device. Moreover, his book on *Jesus*, first published in German in 1926 and later, with Bultmann's approval, as *Jesus and the Word* (Bultmann 1958a), prepared what he felt he was obliged to say fifteen years later. Since the 1940s, particularly the third before last paragraph of Bult-

10 See above # 2.3. – However, the first edition of *Kerygma und Mythos I* in 1948 entails various documents written or duplicated between 1942 and 1944 (see Bultmann 2000, 49-189), in particular Julius Schniewind's response to Bultmann regarding demythologization ("Antwort an Rudolf Bultmann", 77-121) whose writing Schniewind finished on October 27, 1943.

11 See for instance Bultmann 1969, 81-86 and Jaspert 1981, 118-119.

mann's "Introduction" to the book (Bultmann 1958a, 13-14) evidenced - for the vast majority of those actively participating in the demythologizing debate later on - that nothing whatsoever did remain from the existence of Jesus in Bultmann's view. Bultmann writes:

Of course the doubt as to whether Jesus really existed is unfounded and not worth refutation. No sane person can doubt that Jesus stands as founder behind the historical movement whose first distinct stage is represented by the oldest Palestinian community. But how far that community preserved an objectively true picture of him and his message is another question. For those whose interest is in the personality of Jesus, this situation is depressing or destructive; for our purpose it has no particular significance. It is precisely this complex of ideas in the oldest layer of the synoptic tradition which is the object of our consideration. It meets us as a fragment of tradition coming to us from the past, and in the examination of it we seek the encounter with history. By the tradition Jesus is named as bearer of the message; according to overwhelming probability he really was. Should it prove otherwise, that does not change in any way what is said in the record. I see then no objection to naming Jesus throughout as the speaker. Whoever prefers to put the name "Jesus" always in quotation marks and let it stand as an abbreviation for the historical phenomenon with which we are concerned, is free to do so. (Bultmann 1958a, 13-14).

This is why Bultmann's view seemed to be adequately summarized by saying that it does not matter whether Jesus did exist or not; we have his message, and this is enough! Indeed Bultmann himself said that the subject of his book is "not the life or the personality of Jesus, but only his teaching, his message. Little as we know of his life and personality, we know enough of his *message* to make for ourselves a consistent picture." (Bultmann 1958a, 12)

It is important to recall the immediate context of these words. As Bultmann finished the writing of his introduction to *Jesus* on April 21, 1925, he was also writing a report on recent publications about "Urchristliche Religion (1915-1925)" to be published in the journal *Archiv für Religionswissenschaft* vol. 24 (1926), pp. 83-164. On pages 108-9 and 132, Bultmann did report on the publications in 1924 by the editor Diederichs in Jena of an entirely new edition of *Die Petrus Legende* (79 p.), of *Die Christusmythe* (239 p.), and also of *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus* (389 p.) by Arthur Drews, a philosopher from Karlsruhe "who has joined the astrologers" (Jaspert 1981, 117). The first debate on myth and Christian faith in the 20<sup>th</sup> century which reached its peak in 1910 in Germany was initiated by the first publications of these books by Drews. After analysis of the latter's position Bultmann did question the opportunity to revive that debate in the 1920s; in any case, he didn't wish to expand on the matter in the introduction to his book on *Jesus*. For him the questioning by Drews of the very fact of the existence of Jesus did lack any foundation, and he did not want to repeat in his introduction what he had previously said against Drews in his report. He

simply wrote: "By the tradition Jesus is named as bearer of the message; according to overwhelming probability he really was. Should it prove otherwise, that does not change in any way what is said in the record".

As Gustaf Wingren acknowledged in 1957, "Nothing is more surprising than the puzzlement caused by Bultmann's lecture from the 1940s in which everything was indeed very well known already."<sup>12</sup> For instance with regard to Bultmann's alleged preference for the modern scientific worldview over against the ancient mythological one, it is interesting to remind Bultmann's following words in 1928:

It is, for instance, possible that insight into human existence is more true at a primitive stage of culture and science than at a more highly developed level. The concept of power, *mana* or *orenda*, which is found in 'primitive' religions, is customarily investigated in scientific accounts on the basis of a particular scientific view of nature and accordingly is explained as a concept of primitive science which has been superseded. Then, for example, statements of the New Testament in which this concept of power plays a role are customarily judged in the same way. But the question we ought to ask is what understanding of human existence finds expression in the concept of *mana*. Obviously (though with the provision that we, too, are speaking from a definite conception of existence) it is the understanding of human life as surrounded by the enigmatic and the uncanny; as at the mercy of nature and of other men. And at the same time the temptation inherent in human life is expressed in this concept, since there appears in it the will to escape from what imprisons man, to make one's self secure by outwitting the enigmatic powers through making them useful to one's self. *Perhaps a much truer conception of human existence is expressed there than in the Stoic view of the world or in that of modern science – irrespective of how much more highly developed the science may be in comparison to that of the 'primitive' world.* (Bultmann 1969, 152-3; last emphasis mine)

And yet, after the end of World War II, Bultmann's lecture of 1941 did trigger off a lively debate that was not limited – as many theological controversies – to so-called specialized circles and was rather spreading rapidly over other milieus, which made Bultmann known to a vast public abroad and in Germany as well. Bultmann was not very happy about that. For instance he wrote in 1960:

I consider irresponsible when weekly publications and other printed material intended to parishes bring up the issue – I would rather say: the catch-word – of demythologizing to people who do either understand nothing about it or necessarily misunderstand its significance because an adequate understanding of it implies theological training. To be sure, some of them are indeed excellent as they attempt to calm down people disturbed by demythologizing and to explain what it is. But it is really sad to read articles in other publications that can but frighten people and prompt them to pass condemning judgement on a matter they absolutely don't have any idea about. (Bultmann 2000, 9)

12 G. Wingren, *Die Methodenfrage der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, p. 129 note 13; my translation. On the question of theological method.

Since the beginning of his career as an exegete and theologian, Bultmann is convinced that a theologian must have enough sound judgment to talk of certain things at the right place and on the right time in order that the move - necessary for the coming of age for each and every Christian - from a false sense of security to certainty granted by faith does not bring about disarray and confusion. This is why he said the following in a talk on *Theological Science and Pastoral Work* given at the "Freie Vereinigung" in Oldenburg on September 29, 1913:

The more a theologian learns how to be familiar with the kind of reflection necessary and nurtured by the scientific study of Scripture, the more he will be able to oppose sectarianism. Although one should not expect much from incorrigible and stubborn sectarians, it is certainly an obligation to instruct and protect the Christian community against them. This entails indeed a danger: whoever openly and with sympathy devotes himself to the understanding of ideas belonging to a particular epoch and history might put so much interest in it that he will eventually talk of it at the wrong place. For sure, one should not overestimate the interest of Christian communities for historical issues; they want to hear things that are practical and useful to them. And I do not think either that the preacher should offer thoughts on the historico-temporal form of texts on which he preaches, although these are part and parcel of his own preparation. I would even dare to say that the more a pastor spends time to it through scientific studying, the less he will be tempted to talk about it at the wrong place. (p. 127)[...] Besides, the danger of critical radicalism in pastoral work does not seem to me to be great. Much greater is the danger coming from old traditions and from usage. However, this is not something to be rejected without recourse! Respect and regards for the Christian community is what really matters. And yet, who does not realize that the danger of numbness is threatening? The old habit is easier to get on with! Lack of awareness and laziness will be minimal when the theological student learns how to do a critical study seriously. Professors who indulge in hypercriticism and are satisfied only when they declare that a text is not authentic - these professors do exist only in the whim of a polemic taking place in the field of Church politics; in fact, there is none. (p. 131) [...] Historical science can never provide absolute security regarding each and every event taking place in space and time; however, it can awaken conscience and see to it that the question of the ground and the object of faith always remains alive. It prevents as much from the error of identifying faith with belief in some strange story as from the error of identifying the scandal caused by some stories with the scandal inherent to faith itself. Only one scandal must remain: the scandal not of knowledge, but of conscience. (p. 135) (Bultmann 1913)

When Bultmann talks about demythologizing, it is a matter not just of destruction or simply reduction, but of *interpretation*. According to him, recourse to mythology in the New Testament writings was an attempt to meet the requirement of interpreting the historical fact of Jesus as the Word of God. In order to do so, *the reference, conservation and transmission of the tradition pertaining to the historical Jesus were all the more necessary in order to avoid that Christ be made a purely mythological figure* (see for instance

Bultmann 1975, 196). And yet the term “de-mythologizing” with its obviously negative connotation is definitely not a very satisfactory one even for Bultmann himself:

Shall we retain the ethical preaching of Jesus and abandon his eschatological preaching? Shall we reduce his preaching of the Kingdom of God to the so-called social gospel? Or is there a third possibility? We must ask whether the eschatological preaching and the mythological sayings as a whole contain a still deeper meaning which is concealed under the cover of mythology. If that is so, let us abandon the mythological conceptions precisely because we want to retain their deeper meaning. This method of interpretation of the New Testament which tries to recover the deeper meaning behind the mythological conceptions I call *de-mythologizing* – an unsatisfactory word, to be sure. Its aim is not to eliminate the mythological statements but to interpret them. It is a method of hermeneutics. The meaning of this method will be best understood when we make clear the meaning of mythology in general. (Bultmann 1958b, 18)

Despite the fact that the term “de-mythologizing” is viewed by Bultmann as unsatisfactory, his intention is not to open a quarrel. If one still sees some destruction here, then only in terms of Jeremiah’s chapter 1, verse 10, when the Lord gives Jeremiah the task: “destroy and construct.”

Demythologization is in no way the core of Bultmann’s theological project; it is only a consequence of it. And yet it questions something indeed basic for him: not that Man is the norm of God’s revelation – which would be a complete misunderstanding, but the relevance of Martin Heidegger’s *existential* interpretation Bultmann deems the best way to initiate a true dialogue between Christian faith and modern thought (see for instance Bultmann 2000, 138). Bultmann has been deeply influenced by the following questions: how, why and how far Christians in dialogue with their contemporaries can talk *also* of Christ and of understanding by faith (in German “Glaubensverständnis”)? Where do Christians get their understanding of the real situation of modern Man, and what gives them the right, even the obligation, to *put forward* – at the basis of dialogue - this understanding which *cannot be had immediately* from the sources of God’s revelation?

Let us add that Bultmann never thought Heidegger’s existential interpretation to be a kind of *magic recipe* and the unique and final method of knowledge to be had in Christian theology. However, he thinks that it mostly sensitizes on today’s crucial issues and therefore that it fosters a theology imbued not with a pathological preservation instinct prompting Christians to dialogue only between themselves and thus setting them apart, but with a real convergence instinct providing Christian theology with a unity that - far from denying open-mindedness - looks for it instead, while pursuing the only task of emphasizing the two essential aspects of Christian faith – namely *God’s revelation to Man*. Consequently, Bultmann is ready to accept any other kind of interpretation that would deem better (for instance Bultmann 2000, 124)

and doesn't think that understanding the ground and the object of Christian faith does end up with him or with the use of Heidegger's existential interpretation in Christian theology. For instance, Bultmann is deeply convinced that Jesus as historical fact does elude not only rationalist investigation, as Kierkegaard rightly pointed out, but existential interpretation as well. In other words: Christian theology as the reflection of Christian faith on its object and on its ground is not *relying on* existential interpretation to the point of being *derived* from it and then simply *referred to* the object and the ground of Christian faith. Bultmann has acknowledged that the real intention of existential interpretation *wants to* (according to Heidegger) and *can* (according to Bultmann) *prepare* – on the conceptual level – *the self-transcending* that Man is called to within and through human existence and the believer within and through Christian faith.

### 3. Basic Structures of Thought

The debate on demythologization calls for a better understanding of the basic structures of thought with regard not only to theology and philosophy, but also to daily life.

#### 3.1 Nonobjectifying Projection

To have something at one's own disposal, to have control of something (in German: "verfügen") is based upon, and achieved through, objectivation (in German: "objektivieren"). In Bultmann's view, there is a close and constant relationship between "verfügen" and "objektivieren". Controllability and objectivation are the two faces of one and the same coin. It is therefore impossible to give up objectivation while keeping controllability. And it is likewise impossible to give up "verfügen" and "objektivieren" altogether, since both are already needed in daily life. And yet, Bultmann contends, "verfügen" and "objektivieren" are called into question through God's action. (Boutin 1974, 487-492)

As basic patterns of human behavior, "verfügen" and "objektivieren" do belong to the same move within the human being. Such a move can be called "projection", a term quite unusual in Bultmann's writings. One of the reasons for this might be that Bultmann himself does not offer an analysis of the event character of salvation in Jesus Christ, although this event character is a central concern in his theology. Projection as a human activity offers one possible way to inquire how Bultmann's emphasis on the event character of God's revelation can be further developed.

To focus on projection as a human activity might seem at first sight an undue acknowledgement of critiques sometimes addressed to Bultmann – for instance by Karl Barth, and it can be viewed by students of Bultmann's theology as somewhat provocative. Is it not inappropriate to bring Bultmann's theology in such a dangerous proximity to Ludwig Feuerbach, the foremost



representative of projection-theory in modern times, whose concept of God as a projection of Man received conformation later on, particularly in psychology and anthropology?

Reference to projection in Bultmann's writings occurs only as a critique of mythological objectivation which "places supernatural events into the chain of natural events" (Bultmann 1958b, 65) and "projects" God's action onto the level of this-worldly events (Bultmann 1952, 184 & 196), thus achieving the exact opposite of Feuerbach's projection-theory. Should this mean that some hidden affinity between Bultmann's and Feuerbach's anthropology still exists, of which Bultmann was simply unaware and which should be explicitly brought forth? Such an enterprise, I am afraid, cannot be successful. Besides, it would not take into account Bultmann's emphasis on what he then calls "analogical speech" as the only alternative to both mythological and scientific objectivation. There can be no doubt that Bultmann's anthropology has nothing in common with Feuerbach's. Bultmann himself made the point very clearly at least once. In his response to Thomas C. Oden, published in 1965, he says:

However, I cannot concede that I 'anthropologize' the relation between God and man if I say that the moment (the Now) receives the demand of God. The moment is not at all the product of human subjectivity, but an occurrence demanding decision. In the moment one meets the *transcendent* divine demand in the attire of *concrete* obligation. Nor can I concede that the 'anthropological analysis of the process of the reciprocity of the Word in the situation of concrete encounter in the moment' impairs the thought of obedience, since my 'anthropology' is not that of Feuerbach, which recognizes nothing over against man. (Bultmann 1964, 144)

Bultmann's understanding of analogy as the best way to avoid objectifying God and God's action has been carefully analyzed in 1963 by Schubert M. Ogden (see Ogden 1977, 164-187). Ogden is right when in "Theology and Objectivity" (1965) he comes to the conclusion that Bultmann's concept of analogy (see for instance Bultmann 1958b, 68-69) is "too fragmentary and undeveloped to secure Bultmann's intention against misunderstanding and to enable one who shares it to make a carefully reasoned defense of his case" (Ogden 1977, 90-91; see also 161). In fact, Ogden's investigations on that issue make clear that analogy, the way Bultmann understands it, is far from making superfluous an analysis of the event character of salvation in Jesus Christ; rather it requires such an analysis, even when it becomes evident that analogy here has to be understood in the first place as *relational* analogy – "analogia relationis" (Boutin 1974, 338-341). For sure, also this kind of approach cannot claim to come to terms with the proper structure of the salvation event (more on this later # 4.4); and yet, a right understanding of relational analogy helps to work out the existential meaning of it for Christian faith and to oppose some of the misinterpretations of Bultmann's very intention. A reflection on projection as a human activity can be more helpful here,

provided that Feuerbach's projection-theory is seen in all its inadequacy with regard to the question of God and the priority given to relation itself over against its two poles: God and Man.

### 3.2 Feuerbach's Projection-Theory

According to Feuerbach, the Christian God is nothing but an illusion generated by human beings who renounce self-achievement by depriving themselves of their very essence. For him, religion is the disuniting of Man from himself; he sets God before him as the antithesis of himself. Two possible reactions to this theory are the following:

1. A negative reaction undertakes to challenge Feuerbach's standpoint from the assumption that religious consciousness can have, and has indeed, an objective content. This suggestion is made by Werner Schilling in his book on Feuerbach and religion.<sup>13</sup> Schilling contends that Karl Barth's treatment of Feuerbach's issue should be viewed either in terms of a blurring dodge or as relying on inadequate and unscientific premises. Yet Schilling shares a non-problematical understanding of projection and takes for granted what it is.

2. In his inaugural lecture given at the University of Erlangen in 1970 on "Faith as Projection: A discussion of Feuerbach", Hans-Markus Barth<sup>14</sup> pledges for a positive, more constructive and creative approach to Feuerbach by giving priority to what he calls a phenomenological approach, over those focusing on the Bible. Phenomenology, as he understands it, can elaborate a critique of Feuerbach's standpoint while doing full justice to him. According to H.-M. Barth, a great deal of well argued observations on faith are, indeed, to be found in Feuerbach and should be acknowledged by phenomenology as à propos. Feuerbach's projection-theory, however, brings faith back again within the field of immanence from which Feuerbach does try to dismiss it. H.-M. Barth offers a brief characterization of three main objections Christian theology raises against Feuerbach: 1. the reduction of theology to anthropology - this very common critique overlooks that Feuerbach sees such a reduction not as being his own task, for it had begun long before, as he himself says right at the beginning of his *Principles of the Philosophy of the Future* (1843); 2. the unconditional surrender to mere immanence; 3. the radical impossibility for the requirements of projection-theory to ever constitute an adequate basis for faith. Considering what these objections can really bear, H.-M. Barth comes to the conclusion that all this cannot allow Christian theology to remain allergic to Feuerbach's projection-theory any longer. The way is then free for exploring to what extent the understanding of faith as projection helps articulate Christian faith today, and why it calls for a new shaping of the traditional understanding of *Deus absconditus* (the Hidden God) in Christian theology.

13 *Feuerbach und Religion*. Munich: Evangelischer Pressebund für Bayern, 1957.

14 "Glaube als Projektion: Zur Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach". Published in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* vol. 12 (1970) 363-382.

A distinction H.-M. Barth regards as major within a pure phenomenological analysis of projection process proves useful for his purpose: the distinction between reality as it *is* and as it is *perceived* from the valuing process to which reality is, in fact, always submitted precisely through what H.-M. Barth calls "projection". This distinction, he finds, offers the best guarantee for achieving the necessary task of dissociating projection from illusion or fiction: whereas illusion or fiction misses the point with regard to what reality is, projection takes reality as it is and evaluates it in such a way as to open it to transformations.

Feuerbach understands God in a way similar to classical projection-theory: as an illusion brought forth by the feeling that human desires and human needs are not fulfilled by immanent and finite reality. Still, this is not enough to make his understanding of projection simply identical with this theory. Projection is for Feuerbach the process by which conscious human "species" (German: "Gattung") objectifies its very essence by setting it apart from itself and regarding it as non-human, as God. Consequently, projection is not just illusion; it is also – and even more – objectivation of human essence. Therefore, Hermann Dembowski suggests, one should investigate Feuerbach's concept of objectivation rather than overemphasize his so-called projection-theory.<sup>15</sup>

This is precisely not what H.-M. Barth does, and besides, the justification for his decision to proceed in the opposite way is certainly questionable. He leaves out the analysis of Feuerbach's concept of objectivation, he says, because his study tries to bring out projection as basic structure of religious life, and also because Feuerbach cannot and does not want to deny the necessity of projection itself for expressing human transcending process, although Feuerbach would characterize religious faith as an objectivation process.

A thorough analysis of the objectivation process, as Feuerbach understands it, has to focus on the particular kind of logic involved in the predication process in which, as Feuerbach sees quite clearly, the entangled opposition between God and Man is at best brought forth. Feuerbach is convinced that God's attributes address the wrong subject and should be referred back to their producer: Man as a human subject. In so doing, Feuerbach is, however, locked up within the same perspective as the one acknowledged by religious Man as a human subject. In both cases projection cannot come to the fore. It is either nothing else than objectivation (Feuerbach), or it is simply ignored (by the religious subject) – but nonetheless all present as objectivation. In his radical critique of the Christian God Feuerbach does but reinforce

15 H. Dembowski, *Grundfragen der Christologie. Erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi* [series "Beiträge zur evangelischen Theologie" 51]. Munich: Chr. Kaiser, 1971, 358 p.; p. 119. – Basic Questions of Christology: Discussed with reference to the Problem of the Lordship of Jesus Christ.

the process by which Man becomes a subject in modern times – a process, Hans-Georg Gadamer recalls, in which we are still “caught up”.<sup>16</sup>

Between God and Man there must be an opposition as long as the God-Man relationship depends upon one of its pole: either God, or Man. Such an exclusive alternative is in no way put into question by Feuerbach’s projection-theory. Rather, it can but receive confirmation and support from it. The reason why Feuerbach’s critique of the Christian God is *obviously* so radical, is that it remains caught up within the *same logic* and does not challenge that logic in any way; it rather confirms it.

Should we then refrain from considering projection as illusion and get to a more positive approach to it simply in order to minimize the objectifying aspect of it? Or is it so, on the contrary, that projection and objectivation would be just different words for one and the same thing, so that the search for the so-called objective content of religious consciousness would be tantamount to any analysis of projection as basic structure of this consciousness? Should we get ourselves free from the confusion between projection and illusion arising from a positivistic worldview, and fall into the confusion between projection and objectivation?

This was certainly not the goal Christian theology tried to achieve in the mid-sixties, when it was explicitly concerned for a while with “The Problem of Nonobjectifying Thinking and Speaking in Contemporary Theology” as the theme of the Second Consultation on Hermeneutics convened by the Graduate School of Drew University, Madison, New Jersey, April 9-11, 1964 (See Ogden 1977, 71-98). It was roughly the time when the so-called Death of God Theology became strongly publicized and much discussed, and the so-called structuralism began to attract attention. To my knowledge, no accurate study has been done sofar on the possible link between these three trends, and there has been until now no thorough critique of some hasty reactions that superficially linked the latter two in order to turn down both of them in one sweep by saying: from God’s death to Man’s death there is but a short step, which shows how unacceptable the proclamation of the death of God is. This kind of reaction is still somewhat popular, but nonetheless questionable because it maintains the confusion between Man and human subject that characterizes modernity. This reaction does express, indeed, the kind of genuine belief modernity can afford. But this is precisely what Christian theology has to question instead of putting up a rear-guard battle in which, sadly enough, God is by-passed – in the name of God.

This issue can be best dealt with by considering a set of relations which is rather implicit in Bultmann’s theology. It requires therefore special atten-

16 “Verstrickt”. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965 [2<sup>nd</sup> ed.], p. 436. – For Bultmann, see above # 3,1 (response to Oden) and also Bultmann 1958b, 70-73.

tion. In particular the formal aspect at the center of the set of relations to be considered here is puzzling. It may be called "Gleichursprünglichkeit" – which may be described as equiprimordiality at the root of human being.

### 3.3 Equiprimordiality and Correlation

According to Bultmann, the very being of a human being is built up of four basic relations: *In-Sein* or Being in... the world, *Mit-* and *Für-Sein* or Being-with and –for... others, *Aus-Sein-auf* or Being-out-toward... God (this relation is most relevant for the concept of human existence according to Bultmann), and *Sein-zu* or Being-to...oneself. The correlates of this four-dimensional set of relations are: world, others, God, and the self. They cannot be deduced from one another, and of course they cannot be isolated from one another or even opposed to one another. These four relations simultaneously constitute human being, and the understanding of their correlates is given by the very fact of being human. We may even have a concept of each of these correlates. However, on account of their being involved in the basic four-dimensional set of relations making up human being, the reality referred to by each of these concepts is not an object; rather it has event character.

Take for instance the correlate "world". The reason why Martin Heidegger did spell out the – even in German – quite unusual and indeed strange statement: "Die Welt weltet", building up a verb out of the substantive "world", is not alien to the state of affairs to be considered here. As to the fact that the reality referred to by the concepts pertaining to these correlates is not an object, one may recall the following reflection by Gordon D. Kaufman again with regard to the correlate "world":

*World* is never an object of perception or of experience; it can never 'come into view' or be in any way directly experienced. It is, rather, the backdrop against which or context within which we have all our experience and within which we know ourselves to be situated.

If we treat the concept of world as fundamentally like other concepts which refer to or represent objects (identifiable in experience), we get into insoluble antinomies. [...] 'world' is a concept for which no object (in that sense) exists (at any one time) at all. The notion of world is a construct created by the human imagination as a heuristic device to make possible the ordering and relating of all our other concepts of objects and events. It is thus indispensable to our thinking and even to the orderliness of our experience – and in every culture we find some sort of (often mythical) notions of this widest context within which human life transpires – but it is itself not an object of experience; it is a fundamental presupposition of experience. (Kaufman 1972, 343-44)

If not only world, but also the three other correlates of the four-dimensional set of relations considered here, give rise to concepts without objects, this may be crucial for the significance of otherness as well. Otherness would then mean not so much the ability of reality to stay beyond conceptuality and

language, and thus escape human enterprise of mastering it; it would rather mean that concepts and their objects can only be constructed with reference to the basic set of relations presupposed in human experience itself, although their correlates cannot be experienced otherwise than as events.

This would make impossible a subjectivistic understanding of the transcendental approach, and of its fundamental axiom in particular. This axiom might be stated as follows: the structure of the knowing being, as a human being, is the structure of the known object. In this respect one could also reconsider for instance the necessity of the concept of world for the concept of God. If concepts referring to God cannot reach God, it is not because God can be given some particular attribute impeding such an operation, or because the latter might give rise to attributes of God expressing this state of affairs; it is because even the concept of God cannot be constructed apart from – and still less in opposition to – the concept of world, among other concepts whose epistemological status still awaits closer examination in this respect – a task which cannot be pursued here.

### 3.4 To Speak of God Means to Speak of Man

Otherness opens up a perspective that is not content with the object language, i.e., a language speaking *about* the world, nor with metalanguage, i.e., a language speaking *about* language. One of the reasons for this may be found in the fact that otherness refers to a *summons* (German: “Anrede”) the relevance of which Bultmann did strongly emphasize over against factual report (German: “Tatsachenbericht”). The mode of thinking to be found in Bultmann’s theological work relies not so much on the fact that language is viewed as a particular sign or set of sign vehicles, but rather on the fact that faith has the same structure as sign: a sign is a sign *of* something/someone *for* someone. Hence the peculiarity of the subject matter of Christian theology.

Christian theology has not one, and of course not two, but rather a twofold subject matter: not only God as revealed in Jesus Christ, but also and at the same time language. What does the ‘-logy’ implied in “theology” really mean?

This issue is for sure not a new one; it has been discussed very often and in many different ways. The correlation of faith and revelation might be considered also as accounting for the twofold subject matter of Christian theology. And still the question remains: how is it possible to account for the fact that according to Bultmann faith and revelation cannot be considered apart from one another?

A possible reaction to that question might be to discuss actual instances that are very well known for they gave rise to lively debates. Most of the time, these debates do end without bringing any satisfactory conclusion and are, for that reason, still relevant.

While addressing the chosen instances specifically, one should keep in mind the following reflection made by the American philosopher and linguist Charles W. Morris concerning the threefold set of relations of signs: to one another (syntactics), to what they refer to (semantics), to their interpreters or users (pragmatics). Here, pragmatics relies not just on some kind of spontaneous understanding as opposed to theoretical reflection, and it is not the equivalent of Jeremy Bentham's utilitarianism. For Morris, pragmatics as "the science of the relation of signs to their interpreters" or "users" (Morris 1971, 43 & 46) "must then be distinguished from 'pragmatism', and 'pragmatical' from 'pragmatic'" (Morris 1971, 43).

With regard to syntactics, Morris says that syntactics "is not interested in the individual properties of the sign vehicles or in any of their relations except syntactical ones, i.e., relations determined by syntactical rules" (Morris 1971, 29) concerning the relations of signs to one another as set up for instance by grammar. About the relationship between semantics and pragmatics Morris has the following two reflections: first, "Semantics presupposes syntactics but abstracts from pragmatics; whether dealing with simple signs or complex ones (such as a whole mathematical system), semantics limits itself to the semantical dimension of semiosis" (p. 36) understood as "the process in which something functions as a sign" (p. 19); and second, "If pragmatical factors have appeared frequently in pages belonging to semantics, it is because the current recognition that syntactics must be supplemented by semantics has not been so commonly extended to the recognition that semantics must in turn be supplemented by pragmatics" (p. 41). Finally the following observation by Morris might illustrate the fact that Bultmann was not really aware that his theological argumentation was indeed not a semantical one only, but also and foremost a pragmatical one: "Rules for the use of sign vehicles are not ordinarily formulated by users of a language, or are only partially formulated; they exist rather as habits of behavior [...]" (Morris 1971, 37)

The statement "To speak of God means to speak of Man" has been widely known and much discussed so far. Although rather puzzling for the leader of the – in 1924 – "latest theological movement" known as "dialectical theology" (Bultmann 1969, 28-52), Karl Barth, who never praised very highly – to say the least! – that statement, it has been coined by Barth himself in February 25, 1925 (see above # 1) in order to characterize Bultmann's position. And yet, that statement may refer to Bultmann's own personal way of understanding what the emphasis on dialectic might mean for theology itself. Expressed in 1925, it shows also that Bultmann was on the way to pragmatics early on in his theological development and not – as it has been said mainly with regard to the article of 1925 under consideration here, and then repeated again and again at least until the end of the 1960's – that "Already in 1925, Bultmann was on the way to reduce theology to anthropology" (Smart 1967, 136). Another point is important to mention: Bultmann's discussion of that statement

in 1925 explicitly refers to the theme of otherness and thus reminds us of its relevance for the 'pragmatical turn' in the theological enterprise, a question debated at the Annual General Assembly of the international journal *Concilium* held in Tübingen (Germany) in June 1983.

In his article *What Does it Mean to Speak of God?* (Bultmann 1969, 53-65) Bultmann is making a sharp distinction that was at that time rather unusual in theology and is somewhat surprising for many interpreters who could not – and still cannot – see clearly what difference it makes to speak *about* something/someone or to speak *of* something/someone.<sup>17</sup> “To speak about” entails a strong semantical side: while taking account of the thing or being referred to, there is no need to take the user or the interpreter under consideration. The latter may be made abstraction of without disturbing in any way the whole process. “To speak of”, however, is something different: to take account of the thing or being referred to implies also – often rather implicitly, but at times quite explicitly – to take account of the user or the interpreter as well, which is in fact the case in a pragmatical approach.

When Bultmann writes: “[...] if a man will to speak of God, he must evidently *speak of himself*” (Bultmann 1969, 55), “it by no means follows that God is not outside the believer. This would be the case only if faith is interpreted as a purely psychological event” (Bultmann 1958b, 70-71). And it means in no way that God is not, cannot, and therefore should not be referred to within religious language at all. Bultmann is not fighting against the semantical dimension of religious language, for he, too, is convinced that to speak or to know refers not just to one’s own speaking or knowing, but also and always to something or someone. And yet, neither God nor the human being can be isolated from, or even opposed to one another in such a way that only a univocal language would be allowed here.

Even if I do not take myself as the subject matter of my discourse, but something or someone else – God for instance – I am still speaking *of* myself. This does not have to mean that I am putting myself in the place of God and thus violating the severe rule spelled out by the patron saint for existentialists, Qohelet: “God is in heaven and you upon earth; therefore, let your words be few” (Qoh 5:1). For this rule is true expression of the semantical dimension of language, a dimension spontaneously emphasized in ordinary language and daily life. As it happens very often, God’s radical otherness is then taken to mean in fact otherworldliness<sup>18</sup> *about* which it is of course possible to speak.

17 Bultmann opposed “to speak *about*” and “to speak *with*” in his letter of December 31, 1922 to Karl Barth; mingling the two should be considered – he said – at least a matter of “bad taste” (Jaspert 1981, 4). Instead, from 1925 on Bultmann constantly opposes “to speak *about*” and “to speak *of*”.

18 Bultmann 1958b, 19-20, and Bultmann 1969, 152-3 quoted above in # 2.4.



The debate on the statement "To speak of God means to speak of Man" – coined by Karl Barth – clearly indicates how much in contemporary theology the semantical point of view lacks supplementation by the pragmatological approach. With regard to the central relevance of the issue raised by this statement, one could say – paraphrasing the title of Smart's book: the mind of modern theology is and will remain "seriously divided" (Smart 1967, 8) as long as it is content with a semantical approach which makes abstraction of the pragmatological treatment of a good number of theological issues.

The three sets of relations referring respectively to the correlation of faith and revelation, to the question of correlation and equiprimordiality, and to the sign-structure of language – particularly to the pragmatological dimension of still actual issues – cannot be deduced from one another for they each time involve a different organization of the same basic elements. These differences and variations may be best observed by paying attention to the topic of otherness each time present.

#### 4. Understanding God and God's Action

With regard to the event character of salvation in Jesus Christ projection as a human activity has the constant possibility of becoming either objectifying or nonobjectifying. The difference here depends on the relation between human projection and God's action as an *event*. Nonobjectifying projection alone corresponds to the relation in which the event character of God's action can be acknowledged as such – Bultmann would say: in which God's action is seen as it is, namely, as taking place not between other events, and therefore apart from them and yet on the same level, but in them, in a real, though paradoxical identity, which Christian faith alone can see.

Here, the following words of Edmond Jabès, a French poet born in Egypt in 1912 and who lived in Paris from 1957 up until his death in 1991, can provide us with some indications on how to introduce the question of nonobjectifying projection, and on the shift the traditional difference, or distance, between God and Man should undergo:

"Whether God exists or not, this is not the question, reb Yasri confessed, to the indignation of the audience.

"If I believe that God exists, this does not prove His existence.

"Not to believe it is no proof at all that He does not exist.

"If it was possible for us to imagine God, it is because we are able to conceive Him and to bury ourselves in our invention.

“God remains beyond, strengthened in His mystery and protected by His secret”.

And he added: “Mystery and secret are but the giddy distance from a tolerated word to an unacceptable vocable”.<sup>19</sup>

Often in his poetry Jabès has recourse to fictitious rabbis. The latter might be wise or stupid, Jabès admits, and yet their questions and their sayings help him break down the walls set up across his way. Reb Yasri is one of these rabbis. He speaks only once in *The Unfading The Unnoticed*, the third part of the series entitled *The Book of Resemblances*. Jabès began to publish this series in 1976, after the seven parts forming the series published between 1963 and 1975 under the title *The Book of Questions*.

Reb Yasri's saying has three parts. It begins by referring to God's existence – “an Deus sit” (“whether God is”), medieval theology would say – and two possible answers to it: belief and unbelief. It then speaks of the possibility for Man to imagine God. The conclusion of the saying reminds of the giddy distance from a tolerated word to an unacceptable vocable. The last two parts of the saying point out basic elements for the understanding of nonobjectifying projection and they deserve special attention. The opening part, however, calls for a comment because there, reb Yasri rejects a way to introduce the question of God which is both traditional and spontaneous, and still common today.

#### 4.1 An Deus sit

Obviously, Jabès disregards the kind of business that goes on sometimes in contemporary discussions on God and of which Christian Chabanis might be a good illustration. In six years Chabanis authored two major books of interviews. The title of the first, published in 1973, is *Does God Exist? No*. In 1979 the second book was titled *Does God Exist? Yes*. In the foreword to the second book Chabanis acknowledges the situation. Not only has he carefully

19 E. Jabès, *Le Livre des Ressemblances*, III: *L'ineffaçable L'inaperçu*. Paris : Gallimard, 1980, 116 p. ; p. 31; my translation.

«Que Dieu existe ou pas, là n'est pas la question – avouait reb Yasri, au scandale de son auditoire.

«Si je crois que Dieu existe, cela ne prouve pas Son existence.

«De ne pas y croire, ne prouve nullement qu'Il n'existe point.

Si nous avons pu imaginer Dieuu, c'est que nous sommes capables de le concevoir et de nous abîmer dans notre invention.

«Dieu reste au-delà, renforcé dans Son mystère et protégé par Son secret.»

Et il ajoutait: «Mystère et secret ne sont que distance vertigineuse d'un mot toléré à un vocable inacceptable.»

picked up the new fashion which sprang up in the meantime and is labeled the (many-faced) comeback of Religion, of the Sacred, of God, etc.; but also – and this is more important to notice – he sees no contradiction in saying, on the one hand, that his two books prove that the question raised had lost nothing of its provocative power, and on the other hand, that it is not the question that puzzles the answer, but the answer that puzzles the question. Under such circumstances one might be rather sympathetic to reb Yasri when he denies that “an Deus sit” is “the question”.

Methodologically, however, “an Deus sit” seems to prevail over the question: what is God? (“quid Deus sit”), as to which one comes first. In fact, to investigate on what something is before considering if and that it exists, does not seem the correct way to proceed. Therefore, Thomas Aquinas examines “an Deus sit” right at the beginning of his *Summa Theologiae*, following the question dealing with various aspects of theology proper.

There is a more important reason why “an Deus sit” can be regarded as one of the first questions to be asked within Christian theology. According to Aquinas the question “an Deus sit” does not belong to the articles of faith (“articula fidei”), but to the “praeambula fidei” – the preambles of faith. It seems then compelling to deal with it first, although the outcome of the whole enterprise is already decided within the realm of faith itself. This, however, implies by no means that faith could ever be rid of the question – were it only because faithful Christians might come in touch with unbelievers as well. But it means that faith has the possibility, as Martin Heidegger recalls at the beginning of his *Introduction to Metaphysics*, to relate to the question in a mere rhetorical way, *as though* it were a real issue.

Yet the whole situation is even more complex, methodologically speaking. For Aquinas holds firmly that Man cannot know what God is (“quid Deus sit”). There is, consequently, no adequate definition of God available. How is it possible, then, to know whether God does exist or not? Here, Aquinas has recourse to the current cause-effect relationship. If no definition of a cause is at hand, the way to proceed, he says, consists of using the effect in lieu of the missing definition of the cause.<sup>20</sup> And this, he adds, pertains to God all the most. Thus, the cause-effect relationship turns out to be necessary to deal with the question “an Deus sit”, and it proves fruitful as well in this respect.

According to Aquinas, to proceed the way just mentioned is in no way peculiar to theology alone. In some philosophical sciences as well, he says, in order to demonstrate aspects pertaining to a cause through the effect of it,

20 “[...] necesse ist uti effectu loco definitionis causae” (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, part 1, question 2, article 2, ad secundum; see also L. Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, 1843, # 7. René Descartes suggests “to anticipate causes by means of effects” – “venir au devant des causes par les effets” (*Discours de la méthode*, 1637, part 6, paragraph 3).

one takes the effect in lieu of a definition of the cause.<sup>21</sup> In so doing, Aquinas does not pay enough attention to the following point the relevance of which becomes more and more crucial in modern times. Obviously, Aquinas' historical situation did not urge him to consider it carefully. This particular point can be put as follows. In order to specify the cause, two things are required: first, of course, the very existence of something, then – and particularly – its being effected by a cause. The question implies therefore that one does not know *what* the cause is, but at the same time it implies that one knows – from the existence of something *as* an effect – *that* there is a cause. In other words, the difficulty does not arise from the application of the cause-effect relationship to the question “an Deus sit”. The difficulty is properly to make the step, as it were, *from* the bare existing of things and beings *to* the latter *as* effected by a cause that be suitable to God.

Nowadays, this step has become anything else but easy (see Boutin 1974, 219-230). For instance, it is not at all self-evident anymore that the sky is caused by God and hence can be seen as an effect “that tells of the glory of God” (Psalm 19, 2). This situation might well result from the objectifying thinking and speaking in science and technology, as Gerhard Krüger once pointed out.<sup>22</sup> And yet, would this be enough to conclude that objectivation does only bar the way to the application of the cause-effect relationship Aquinas, and others after him until now, have in mind when they give priority to the question “an Deus sit”? Should it be simply taken for granted that objectivation never takes place when the cause-effect relationship is called upon for the question “an Deus sit”?

These two questions cannot be raised while priority is given to the question “an Deus sit”. They call for a different approach to the question of God, for instance the one suggested by reb Yasri in the second part of his saying.

#### 4.2 The Possibility for Man to Imagine God

Here, reb Yasri does not simply give a positive answer to the question whether Man is able to imagine God. He does not take a stand on the dilemma known in Christian theology under the formula *the finite capable/incapable of the infinite* (*finitum capax/non capax infiniti*) (later on this # 4.3). He refers to this possibility in order to point out two conditions for it: the ability for Man to conceive God, and the ability for Man to bury himself in his own invention.

According to reb Yasri the ability to conceive God belongs to Man. It is not given, theologians would say - for instance Karl Rahner and Rudolf Bultmann (Boutin 1974, 147-166), by God's revelation – for instance in Jesus

21 *Summa Theologiae*, part 1, question 1, article 7, ad primum.

22 G. Krüger, “Christlicher Glaube und existentielles Denken” (1949), reprinted in G. Krüger, *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*. Freiburg & Munich: 1958, p. 190. – Christian Faith and Existential Thinking.

Christ. It can be, of course, more or less reflective. From a given perspective it can be seen as accurate or not. It can be even denied. In any case, the ability for Man to conceive God does not depend upon the decision of a subject, either human or divine.

Reb Yasri does not speak of the *concept* of God. He has in mind a human activity: the *conceiving* of God. Whether and how the ability to conceive God does give rise to a concept of God, whether this does entail a definition of God or not, whether it would be then necessary to distinguish, thus following Kant, between the concept of God and the "Anschauung" of God – that is: between conceptual and "visual" representation of God – all these issues, as relevant as they might be, would stand aloof from the issue at stake here, namely, the interaction of two abilities: to conceive God, and to bury oneself in one's own invention.

From this, however, reb Yasri infers that God remains beyond, strengthened in His mystery and protected by His secret. Yet he does not declare that this kind of approach to the question of God is unsatisfying or even irrelevant, as he did for *an Deus sit* by saying that this is not the question. Considering the result of it, though, the possibility to imagine God does not reach its goal. God can be imagined, but He does remain beyond this human activity. This does not come from the mere fact that God is conceived. The negative result lays upon the activity of "burying oneself in", which does not alter the very activity of conceiving God.

The conceiving of God is mentioned first; not because it takes place before the "burying oneself in", but because the positing of the latter would not make sense otherwise. Reb Yasri does not say that the activity of conceiving God depends upon, is a function of, leads to, the other activity, or is the cause of it. Of course, the connection between the two activities could be understood in these different ways, namely, as a cause-effect relationship or as the inversion of it: the relationship of finality, or as a temporal relationship in terms of before and after. All this, however, would not help to situate what is now to be looked at.

Reb Yasri does not speak of the ability to bury oneself in one's own *conceiving* of God, but in one's own *invention*. This means that the conceiving of God is taken by the "burying oneself in" not as the activity it is, but as different and even separate from this activity of its own; it is taken as a *product*. What makes this distinction or even separation occur is the "burying oneself in" itself. The activity of conceiving God is not just replaced or refrained by the other activity. It is turned over by the very occurring of the "burying oneself in", which makes God remain beyond, distant from Man. Here, the distance between God and Man does neither correspond to, nor it is a special case of, the ontological-logical difference between the infinite and the finite, the absolute and the relative being. It is not justified by appealing either to an

ontological limitation of Man, or to a quality of God's being, so that it would be almost a definition of God to say that God eludes human reach of whatever kind. The distance between God and Man occurs because the activity of "burying oneself in", and it stands in contrast with the giddy distance reb Yasri speaks of in the third part of his saying.

### 4.3 The Giddy Distance

The first two parts of reb Yasri's saying focused on different approaches to the question of God. The last part does not offer a third one. It is an addition, a sort of appendix, as though the mere naming of God's mystery and secret at the end of the second part were calling for – not exactly an explanation, but some amplification.

"Mystery" and "secret", particularly when God is referred to, have indeed to be heard radically instead of the way often used in theology. Hence the critical remark Karl Rahner made in a series of three lectures delivered at an International Symposium of Theologians at Montreal, August 18-22, 1969. In the third lecture Rahner urged Christian theology "to avoid the danger of invoking mysteries in those areas in which all that is really needed is a more penetrating consideration, or perhaps even the 'de-mystification' in some respect of a given proposition of theology" (Rahner 1974, 107). Ogden takes a similar stand when he says that "Christian faith has no stake in unnecessary logical confusion, even when such confusion is piously called mystery, and that, so far from being the denial of this faith, a deep conviction as to the essential significance of temporality is in reality one of its chief fruits." (Ogden 1977, 161)

Reb Yasri does not explain the meaning of the words "mystery" and "secret", nor does he give a definition of them. What he says, however, is more than a definition, provided the language is not instrumentalized and reduced to a mere tool for communication. Heidegger often warns against such a reduction, particularly in his instructions for the consultation on hermeneutics in 1964 (see above # 3.2), to which he was apparently invited. Linguists like Émile Benveniste and the French literary critic Roland Barthes are also against a onesided understanding and practice of language. Instead of a definition reb Yasri situates what mystery and secret refer to, as far as language – and with it the question of God – is concerned: the giddy distance from a tolerated word to an unacceptable vocable. Here, the distance is characterized simultaneously by "from ... to" and by "giddy".

"From ... to" is commonly used for getting information on the distance between two places. Knowing it can be either necessary – say, for the preparation of a journey, or simply a matter of curiosity. In both cases the given information answers the question: how far? This question, though, is not the question to which the distance reb Yasri has in mind gives rise to, for it is

neither big nor small, it is giddy. This giddiness cuts off the ordinary use of "from ... to" and it renders the whole statement rather poor in terms of mere information.

Obviously, both characteristics of the distance reb Yasri speaks of do not cumulate and they cannot be added up. Be it as it may, the distance of God's mystery and secret is not meant here to decide whether God stands far from Man – for instance in heaven as opposed to earth (according to Qoheleth's statement: "God is in heaven and you upon earth; therefore, let your words be few" - Qoh 5,1) – or next to Man. The issue of "God the remote and the near" was given, we may recall, thorough consideration in the so-called dialectical theology of the 1920's. Bultmann for instance dedicates nearly one third of his book on Jesus to the analysis of aspects pertaining to that issue, particularly God's presence and the future God, and God's grace and Man's sin (Bultmann 1958a, 133-219). Bultmann comes to the conclusion that the issue does not entail an exclusive alternative. Rather, each dimension of it stands in tension with the other, and both build up - at least for Jesus and for Christian faith - a paradoxical identity. This, however, is not what reb Yasri means by giddy distance.

The giddy distance means *to move* ("from ... to"). It is not just the space between two terms standing together in relationship by the very fact that they would shape up this relation by themselves, so that the discovery of what each of them is could provide a full understanding of their relationship as such. Consequently, the issue here is not to construct a definition of the expressions "tolerated word" and "unacceptable vocable" while looking after explicit or at least implicit references to these expressions in the whole of Jabès' poetry. For sure, an exercise of this kind would yield interesting information. For instance, the word "vocable" often used by Jabès sounds strange not only in English but also in French because it is rarely used since Mallarmé, except in linguistics, as Jabès himself points out. (Jabès 1990, 46)

Still more important yet is the fact that use of this word by Jabès – and of other words that share with "vocable" the misfortune of being pushed into the background – belongs, Jabès says, to a kind of strategy of his own aiming at rescuing these words from oblivion. These words appear therefore almost like neologisms in his poetry. As intrusions of the past upon the present, they contribute to the creation of modernity according to Jabès, since modernity, he contends, "cannot be revealed without reference to an anterior modernity". (Jabès 1990, 46)

Even though this kind of information might help understand what "unacceptable vocable" means, and even though the same could be expected for the expressions "tolerated word" and "giddy distance", these expressions would continue to intrigue and their meaning would not become necessarily clear. One may then strive for additional information by choosing, in Jabès'

own life, biographical data suitable for this purpose. After all, is he not, as author, at least the last recourse, if not even more? Does he not speak of himself somehow in his poetry? Is he not present to the reader of his poems? The whole enterprise, however, would imply that the work of an author, being an expression of him, should be related to the author as to a kind of “archê” with the result that the work itself becomes then casual for the interpreter and might be, in fact, disregarded by him.

The giddy distance reb Yasri has in mind is not shaped by the terms in relationship, namely, “tolerated word” and “unacceptable vocable”. As a relation, the giddy distance makes rather the terms occur, and it gives also significance to them. This state of affairs, largely present in Heidegger’s thought, is being given closer attention and is sometimes called “logic of relation”. Pierre-Jean Labarrière’s excellent study on otherness offers a good example of a logic based on the priority given to relation. This particular kind of logic that gives priority to relation as such over against the poles of a relationship might well be worth considering in the search for what is sometimes called since the eighties “a new paradigm for theology”, a theme discussed at the Annual General Assembly of the international journal *Concilium* held in Tübingen, in June 1983. (referred to above # 3.4)

The giddy distance of God’s mystery and secret neutralizes the distance indicated by “God remains beyond ...” and also by the “burying oneself in” mentioned in part two of reb Yasri’s saying. As mentioned already, the “burying oneself in” makes out of the conceiving of God a product; it objectifies the projection by taking the conceiving of God as the *result* of a human activity. In so doing, the “burying oneself in” builds up the very constitutive moment of Man *as a subject*. A human activity, the conceiving of God ceases then to be viewed as the projection it is, and the way is then free to make out of the conceiving of God something to be had, something at one’s own disposal, Bultmann would say. The denying that “God remains beyond ...” may then find expression through the assurance that God is in us. Here, however, the question remains whether this kind of assurance, often insisted upon again in recent years, really overcomes the ability for Man to bury himself in his own invention. Of course, this cannot be achieved on the basis which makes Man a human subject, namely, the quest, typical of modern times, for a firm stand called by Descartes a “fundamentum inconcussum” capable of giving beings and things – including God – a status of realness.

Reb Yasri is, indeed, right : the distance of God’s mystery and secret is giddy. Or, as Bultmann would say, Man stands before God with “empty hands” (Bultmann 1958b 84), in a sort of “vacuum”<sup>23</sup> – precisely that empty place which is the event character of God’s action in Jesus Christ.



Thus faith is a 'leap in the dark' because man would find security by looking at himself and yet must precisely let himself go in order to see the object of faith; and just this is a 'leap in the dark' for the natural man. But this does not mean any blind risk, any game of chance, any mere random groping, but rather a knowing venture. For man is not asked whether he will accept a theory about God that may possibly be false, but whether he is willing to obey God's will. (Bultmann 1960, 57)

The quest for a "fundamentum inconcussum" is rather puzzled, and even discouraged, by Jabès' poetry. The spontaneous reaction would be to recall that Jabès, alas only a poet, cultivates allusiveness and vagueness like every poet allegedly does. Yet Jabès has perhaps a fairly good understanding of a proposal made by Karl Rahner in his third lecture of 1969 already referred to: the proposal to consider that every theological statement is what it truly and authentically is *only when it glides into the silent mystery of God*, i.e. "at that point at which man willingly suffers it to extend beyond his comprehension into the silent mystery of God". (Rahner 1974, 103)

#### 4.4 The Daß-Was Relationship

God and Man are not the poles of a relationship between two subjects, or else they can but enter into an entangled opposition. In the God-Man relation projection and nonobjectivation belong together. Yet they do not build up a unity, be it of the paradoxical type. They are cause and effect for one another and at the same time, which means that the cause-effect relationship is not involved in this process. Because nonobjectivation does not depend upon Man's free choice, it does not simply qualify projection otherwise than objectivation does. It is rather the ever inchoative process in which Man overcomes both himself as a subject and his understanding of God as a subject.

Here, the starting point for reflection is not the traditional one in theology and in metaphysics. It does not consist in assuming, as Thomas Aquinas does, that the first thing one has to know about something is whether it is ("an sit"), whereas the question about what it is ("quid sit") would come after. The decisive question refers rather to the relationship between the *quod* and the *quid*, as medieval theology and philosophy would say – that is: the very fact *that* something is, and *what* it is, or in German: the *Daß* and the *Was*.

The Daß-Was relationship is central in Bultmann's theology; it pertains not only to Christian faith, but to God's revelation as well. The way this relationship is understood, and particularly how these two relationships relate to one another, is most decisive for the understanding of God's action as an event. For this "relation of relations", as it were, can be considered as the very structure of God's action as an event. The significance of it is expressed by Bultmann in a remarkably constant way throughout his writings, although Bultmann was perhaps not fully aware of the "relation of relations" as such. The following diagram might provide a fair presentation of Bultmann's own view:

	- Was ("content")	
<b>Revelation</b>	-----	paradoxical identity
	- Daß ("event")	
	- Was ("content", <i>fides quae</i> )	
<b>Faith</b>	-----	paradoxical identity
	- Daß ("event", <i>fides qua</i> )	

The very "content" (Was) of Christian faith is an event: God's revelation (Daß) in Jesus Christ. The "content" (Was) of God's revelation in Jesus Christ stays in close relationship to Christian faith as an event (Daß) because of the real, though paradoxical identity of the Was and the Daß of God's revelation, and of the Was and the Daß of Christian faith itself. God comes to Man in Jesus Christ, which Christian faith alone can "see" (Bultmann 1958b, 72); and no one comes to faith unless one is attracted by God who reveals Himself in Jesus Christ as the salvation event.

Nonobjectifying projection is not the projection of the very essence of Man, as one should say from Feuerbach's perspective; it is the projection of what Man as a subject is *not* and yet, is called to be: human. Nonobjectifying projection, although it is no activity of a human *subject*, is neither alien to Man, nor is it opposed to God. It brings Man further than what the human subject strives to achieve, namely, to secure himself and to have others – and himself – at his own disposal ("verfügen"). Nonobjectifying projection prevents the conceiving of God from becoming Man's product and mere invention, and from being considered apart from God's action as an event. Without the latter, there remains nothing else than either to deny Man's ability to conceive God, or to bury oneself in one's own invention, whether it is a God who must oppose Man in order to be God, or whether it is Man who must – as the human subject he wants to be – either oppose God or reduce God to what he, as a human subject, thinks *about* God.

The consequences of both God's action as an event and nonobjectifying projection are expressed by Bultmann in the following words quoted from his sermon for Pentecost, 1917:

If we want to see God, then the first thing we should say to ourselves is that we may not see him as we have conceived him. We must remind ourselves that he may appear to be wholly other than the picture we have made of him; and we must be prepared to accept his visage even if it terrifies us. Can we not see him in the present? Has our old picture of him fallen to pieces? If so, then we must first of all be grateful that we have lost our false conception; for the only way we can see him is as he actually is. (Bultmann 1960, 26-27)

## Conclusion

Time and again Bultmann insists on the necessity for Christian theology to reflect on its own "conceptuality",<sup>24</sup> since the interpretation of New Testament Christology "shows how the first proclaimers solved the problem with which the church is faced afresh in every age, the problem of framing a Christology which meets the requirement: *hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere* [to know Christ is to know the benefits he confers](Bultmann 1969, 285). Yet for Bultmann, such a reflection is meaningful only when it pertains first of all to "the thing itself",<sup>25</sup> for he never questioned the fact that faith does not end up in the utterable, but in the "thing", as Thomas Aquinas says.<sup>26</sup> For Bultmann, the "thing" is God's revelation in the *person* of Jesus as the Word of God. His thinking finds its proper limitation in this event, it tries to remain open to it, to constantly be put into question by it and to transcend itself *toward* it. Therefore, it always warns that it does not belong to Man to decide by himself *when* and *how* such limitation ceases and becomes transparent. In this way Bultmann's thinking helps situating the authentic limitation of theological reflection and thus it calls forth an *awareness to*, and at times a *crisis of*, faith as a way of being (*fides qua* creditur) with regard to *what* is and has to be believed (*fides quae* creditur).

Faith – Bultmann is convinced – has to be reviewed constantly. The believer has to refrain from acting and behaving – and therefore from thinking – as if today's world would simply be a duplication and a repetition of what it presumably always was in the past. Bultmann's theological discourse focuses less on God as an object than on the human condition and thus on its own process of thought. Such reflective feedback "requires not speculation but self-examination, radical consideration of the nature of one's own new existence" (Bultmann 1969, 279; Jaspert 1981, 29). Therefore, when it happens, it differs greatly from doing what one does, as it were, naturally. It entails indeed something unusual, challenging, even unbearable. For it makes one free from disenchantment and the spell is suddenly broken since it calls to attention what the mere fact of thinking seeks to forget and to avoid: God as event, alone capable of dismissing the false conceptions that are constantly re-emerging along the way.

24 "Begrifflichkeit" – for instance Jaspert 1981, 24.25.31.37to40; Bultmann 1954, 260-261; Bultmann 1969, 69.91.105.108.115.

25 "Die Sache selbst". See already on August 3, 1925 in Jaspert 1981, 116-119.

26 "Actus autem fidei non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem" – Thomas Aquinas, *Summa theologiae* IIaIIae, question 1, article 2, ad secundum.

## Bibliography

- Barth, Karl – Eduard Thurneysen 1966. *Ein Briefwechsel aus der Frühzeit der dialektischen Theologie* [series “Siebenstern-Taschenbuch” 71]. Munich & Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 222 p. – Letters from the Beginnings of Dialectical Theology.
- Bartsch, Hans-Werner, ed. 1962. *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, vol. 2, tr. by R. H. Fuller. London: S.P.C.K., 360 p.  
- 336-355: Rudolf Schnackenburg, “Christology and Myth”.
- Boutin, Maurice 1974. *Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann* [series “Beiträge zur evangelischen Theologie” 67]. Munich: Chr. Kaiser, 626 p. – Relationality as Understanding Principle in R. Bultmann’s Thought.
- Bultmann, Rudolf 1913. “Theologische Wissenschaft und kirchliche Praxis”. In *Oldenburgisches Kirchenblatt* vol. 19 (22 Oct. 1913 - N° 22) 123-127 and vol. 19 (5 Nov. 1913 - N° 23) 133-135. – Theological Science and Pastoral Work; my translation. This talk has been totally unknown so far in studies on Bultmann as well as in bibliographies of Bultmann’s writings. This was caused most probably by an omission in the general register of this journal for the year 1913. First mention in M. Boutin, *Relationalität*, 1974. A French translation has been published with the title “Science théologique et pratique ecclésiale” in the Paris journal *Foi & Vie* vol. 109 (Feb. 2010) 5-23.
- Bultmann, Rudolf 1933. “Gott ruft uns”. In journal *Neuwerk* 15 (1933/34) 70-81. – God Calls Us.
- Bultmann, Rudolf 1952. 179-208. “Zum Problem der Entmythologisierung”. In Hans-Werner Bartsch, ed. *Kerygma und Mythos*, vol. 2: *Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung*. Hamburg-Volksdorf: Herbert Reich, 211p.
- Bultmann, Rudolf 1954. *Essays Philosophical and Theological*, tr. by J. C. G. Greig. London: SCM Press, 337 p.  
- 22-35. “Polis and Hades in Sophocle’s Antigone”. – German original 1936.  
- 90-118. “The Question of Natural Revelation”. – German original 1941.  
- 234-261. “The Problem of Hermeneutics”. – German original 1950.  
- 305-325. “The Significance of the Idea of Freedom for Western Civilization.” – German original 1952.
- Bultmann, Rudolf 1958a. *Jesus and the Word*, tr. by L. P. Smith & E. H. Lantero. New York: Charles Scribner’s Sons, 226 p. – German original 1926.
- Bultmann, Rudolf 1958b. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner’s Sons, 94 p. – Bultmann’s Shaffer Lectures delivered in October 1951 at Yale University Divinity School, and Cole Lectures delivered at Vanderbilt University in November 1951.
- Bultmann, Rudolf 1960. *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, ed. & tr. Schubert M. Ogden. New York: Meridian Books, 320 p.  
- 23-34. “Concerning the Hidden and the Revealed God”. – German original 1917.  
- 55-57. “Faith as Venture”. – German original, 1928.  
- 158-165. “The Task of Theology in the Present Situation.” – German original 1933.  
- 283-288. “Autobiographical Reflections”. – English original by Bultmann January 28, 1956; published here for the first time.
- Bultmann, Rudolf 1964. “Response.” In Thomas C. Oden, *Radical Obedience: The Ethics of Rudolf Bultmann*. Philadelphia: Westminster Press, pp. 141-147.
- Bultmann, Rudolf 1969. *Faith and Understanding I*, tr. by L. P. Smith. New York & Evanston: Harper & Row, 348 p.

- 28-52. "Liberal Theology and the Latest Theological Move-ment". – German original 1924.
- 53-65. "What Does it Mean to Speak of God?" – German original 1925.
- 66-94. "Karl Barth, *The Resurrection of the Dead*". – German original 1926.
- 95-115. "Historical and Supra-historical Religion in Christ- ianity". – German original 1926.
- 116-144. "On the Question of Christology". – German original 1927.
- 145-164. "The Significance of 'Dialectical Theology' for the Scientific Study of the New Testament." – German original 1928.
- 262-285. "The Christology of the New Testament". – German original 1933.
- Bultmann, Rudolf 1975. "Antwort an Ernst Käsemann". In R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. 4. Tübingen: J. C. B. Mohr, 3<sup>rd</sup> ed. 1975, 198 p.; pp. 190-198. – German original, 1965.
- Bultmann, Rudolf 2000. – 8-9."Rückblick". In Hans-Werner Bartsch, ed. *Kerygma und Mythos I: Ein theologisches Gespräch*. [series "Theologische Forschung", 1]. Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich Verlag, [first ed. 1948] 6<sup>th</sup> ed. 2000, 334 p.; pp. 8-9. – This short retrospect has been written by Bultmann in the Spring 1960; it has been added on pages 7 & 8 of the 4<sup>th</sup> ed. of *Kerygma und Mythos I* published in 1960.
- 15-48. "Neues Testament und Mythologie". - German original 1941.
- 122-138. "Zu. J. Schniewinds Thesen das Problem der Entmythologisierung betreffend." – German original 1948.
- Dinkler, Erich, ed. 1964. *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*. Tübingen: J. C. B. Mohr, xi + 749 p.
- Jabès, Edmond 1990. *From the Desert to the Book. Dialogues with Marcel Cohen*, tr. by P. Joris. Barrytown, NY: Station Hill Press, xiv + 122 p. – French original 1980.
- Jaspert, Bernd, ed.1981. *Karl Barth – Rudolf Bultmann. Letters 1922-1966*, tr. by G. W. Bromiley. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Publishing Co, 192 p. – German original 1971.
- Johnson, Roger A.1987. *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era*. London: Collins, 346 p.
- 9-17: "The Formation of Bultmann's Theology".
- 18-43: "Main Themes in Bultmann's Theology".
- Kaufman, Gordon D. 1972. "A Problem for Theology: The Concept of Nature." In *Harvard Theological Review* vol. 65/3 (July 1972), 337-366.
- Morris, Charles W. 1971. *Writings on the General Theory of Signs*. The Hague & Paris: Mouton Publishers.
- 13-71. "Foundations of the Theory of Signs." – English original 1938.
- Ogden, Schubert M. 1977.*The Reality of God and Other Essays*. San Francisco: Harper & Row, xii + 237 p.
- 71-98. "Theology and Objectivity." - English original 1965.
- 144-163. "The Temporality of God." In E. Dinkler, ed. *Zeit und Geschichte*, 1964, pp. 381-398.
- 174-187. "What Sense Does It Make to Say, 'God Acts in History?'" – English original 1963.
- Rahner, Karl 1960, 149-200. "Current Problems in Christology". In *Theological Investigations*, vol. 1. London: Darton, Lonman & Todd/New York: The Seabury Press, tr. by C. Ernst. – German original 1954.
- Rahner, Karl 1974, 68-114. "Reflections on Methodology in theology". In *Theological Investigations*, vol. 11. London: Darton, Longman & Todd/New York: The Seabury Press, tr. by D. Bourke. – German original 1970.
- Smart, James D. 1967. *The Divided Mind of Modern Theology: Karl Barth and Rudolf Bultmann, 1908-1933*. Philadelphia: Westminster Press, 240 p.



## THEOSEBESLER VE ERKEN HİRİSTİYANLIK

Prof. Dr. Kürşad DEMİRCİ<sup>1</sup>

Ar. Gör. Tuğrul KURT<sup>2</sup>

The Theosebes are a group of pagans sympathized with Judaism; they had some beliefs and rituals of their own. The group existed between the 1st Century before the Common Era and the 4.th century in the Mediterranean area. The Theosebes served as a bridge community between Greek culture and the diaspora Judaism. It is probable that the very first Christian missions began among the Theosebes. Named as 'phoubemenoi' and 'sebomenoi ton teon' in Acts, they are especially marked as being the first addressees of Paul. The greek term "Theosebes" means "God-Fearers" and it has, as an extension of the Pagan Monotheism and Theos Hypsistos cult, occurred within the Roman borders, revealed itself first in Judaism and later in Christianity. In addition, the Theosebes were also prevalent during the birth of Islam in the Arabian peninsula. The Syriac term 'hanpa', which was used to express the Theosebes, sounds similar to the Arabic "Hanif"; it is possible that there is a relation between Theosebes and Hanifs. Traces of the Theosebes vanished after the 5th century C.E. Presumably the group had been assimilated into Judaism, Christianity and Islam and finally disappeared.

**Key words:** Theosebes, Theos Hypsistos, Judaism, Gentile Christianity, Hanif, Late Antiquity.

### Özet

Theosebesler Yahudiliğe eğilim gösteren ve kendilerine has bir takım inanç ve ritüelleri olan bir pagan cemaattir. Bu grup m.ö. 1. asır ile ms. 4. asır arasında Akdeniz havzasında varlık göstermiştir. Theosebesler Grek kültürü ile diaspora Yahudiliği arasında köprü vazifesi görmüşlerdir. İlk Hıristiyan tebliğ faaliyetlerinin bu gruba mensup olan kişi ve cemaatlere yapılmış olması muhtemeldir. Elçilerin İşleri'nde 'phoubemenoi' ve 'sebomenoi ton teon' şeklinde adlandırılan bu grup Pavlus'un tebliğinde ilk hedef kitlesi olarak takdim edilir. Grekçe'deki Theosebes terimi "God-fearers" yani Tanrıdan korkanlar manasına gelmektedir. Bu manada, söz konusu terim, pagan monoteizmi ile Theos Hypsistos kültürünün bir uzantısı olarak Roma topraklarında ortaya çıkmış ve ilk olarak Yahudilikte daha sonra da Hıristiyanlıkta tezahür etmiştir. Ayrıca, Theosebesler İslam'ın Arap Yarımada'sında doğduğu zamanlarda da mevcuttular. Grubu ifade etmek için kullanılan Süryanice "hanpa" terimi ile Arapça "hanif" terimi fonetik olarak benzerlik göstermektedir. Bu nedenle Theosebesler ile Hanifler arasında bir münasebet olması muhtemeldir. Theosebeslerin izleri beşinci asırdan sonra ortadan kalkmıştır. Muhtemelen grup önce Yahudilik içinde daha sonra da Hıristiyanlık ve İslam içinde asimile olmuş, nihayet ortadan kalkmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Theosebes, Theos Hypsistos, Yahudilik, Gentile Hıristiyanlık, Hanif, Geç Antikçağ.

1 Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

2 Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Yüksek Lisans Öğrencisi (29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Dinler Tarihi Araştırma Görevlisi)

Hıristiyanlığın dördüncü yüzyıla kadar nasıl geliştiğini açıklayan ve çoğunluğu sosyal-psikolojik sebeplerle ilişkili olan pek çok gerekçe vardır. Bu gerekçeler, bu dönemlerdeki sınıfsal çatışmalardan ekonomik ilişkiler ağına kadar oldukça geniş bir alana sahiptir. Daha mikro açıdan bakıldığında, Hıristiyanlığın yayılım mantığını anlamak güçleşmektedir. Özellikle ince tarihsel ilişkileri açıklamak daha zordur. Hangi tarihsel fenomen Hıristiyanlığın yayılımına güç vermiştir meselesi, arkeolojiden antik filolojiye kadar hem geniş, hem dar bir alanla uğraşmayı gerektirmektedir.

Elinizdeki makalede, erken dönemde Hıristiyanlığın hangi tarihsel koşullar içerisinde geliştiğini açıklamaya çalışacağız. Bu gelişmenin nasıl olduğunu sınırlayacağımız coğrafya, büyük oranda Anadolu coğrafyası olacaktır. Ele alacağımız sürecin zaman sınırı ise birinci yüzyıl civarındadır. Daha da özelleşmek gerekirse, bu sorunu- yani Hıristiyanlık nasıl yayıldı meselesi- Akdeniz coğrafyasında Theosebesler adıyla bilinen bir grubun nezdinde analiz etmeye ve böylece bir yandan ortaya koyduğumuz sorunu çözmeye çalışacak, öte yandan bu analiz çerçevesinde Türkçe'de çok fazla bilinmeyen bir konuyu- Theosebesler- irdedeceğiz. Ayrıca ele aldığımız meselenin İslam kültürü içerisinde sayılabilecek bir takım fenomenlerle ilişkisini kurmaya yönelik kısa bir değerlendirme yapmaya çalışacağız. Hanifler ve Sabiilerin Theosebeslerle ilişkili olabileceğine dair bir kaç ipucu sunacağız.

Hıristiyanlık, özellikle Akdeniz coğrafyasında Gentile kültür ortamında yayılırken, dört ana grupta muhatap olmak durumunda kaldı. Pavlus ile birlikte başlayan yayılma sürecinde, ilk inananların karşılaştığı bu temel gruplar diasporada yaşayan Yahudiler, Gentileler, Proselitler ve üzerine belli bir kurgu oturtmaya çalışacağımız Theosebesler olmuştur. Erken Hıristiyanlık, Filistin topraklarının dışına çıkmaya başladığında, kendini var edebilmek için güçlü bir misyon faaliyetine girdi. Pek çok inanan, yukarıda sıralanan dört ana grup Gentile veya Yahudi cemaatleri arasında misyon yapmaya başladı. Fakat, özellikle erken dönemler göz önüne alındığında, bu misyon faaliyetinin yapıldığı gruplar arasında en başarılı olunanların Theosebesler olduğunu söylememiz mümkündür. Basitçe, yarı Pagan, yarı Yahudi sempatic olan ve tarihsel kökeni muhtemelen Helenistik döneme uzanan Theos Hysistos gibi monoteist eğilimli bir takım inanç gruplarına kadar çıkarabileceğimiz Theosebesler, Hıristiyanlığın güç kazanmasında önemli rol oynamış görünmektedirler.

Theosebesler, Helenistik dönemden itibaren Akdeniz dünyasında yaygınlaşmaya başlayan Theos Hysistos gibi Pagan monoteizminin temsilcilerinden biridir. Bir arkeolojik çalışma alanı olarak, Theosebes meselesi, kendi içerisinde araştırılmaya değer bir konu olsa da, bizim için burada önemli olan yanı, onun özellikle Hıristiyan kültürüyle olan ilişkisi bağlamındadır. Genelde bütün Akdeniz çevresinde, özelde Anadolu'da, Aphrodisias, Miletos, Sardis gibi antik şehirler başta olmak üzere, bir takım antik kentlerde yaşayan bu gruplar, Hıristiyanlığın yayılmasına zemin hazırlamış gibi görünmektedir.



Theosebes (θεοσεβής)<sup>3</sup> kelimesinin etimolojisi hakkında genel bir bilgi vermek gerekirse, onun her şeyden önce tanrıdan korkan, huşu duyan anlamlarına geldiğini söyleyebiliriz.<sup>4</sup> Theosebes, tanrı manasında θεός- *theos* ile σέβουμαι- *séboumai* kelimesinden oluşmaktadır. *Séboumai* ibaresi aynı zamanda ibadet etme anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla Theosebes “tanrıya ibadet eden” manasındadır. Makalemizde bu ibareyi kullanmayı esas almamızın bir takım gerekçeleri vardır. Kelimenin çok anlamlı olması, bu gerekçelerin başında gelir. Theosebes ibaresi hem “tanrıdan korkmak” hem de “tanrıya ibadet etmek” anlamına geldiği için topluluğun en temel iki özelliğine işaret etmektedir. Bir taraftan tanrıdan korkmaları monoteist bir inanca sahip olduklarını gösterirken, diğer taraftan Yahudiler’le birlikte sinagoglarda ibadetlere katıldıklarından dolayı tanrıya ibadet edenler olarak isimlendirilmeleri son derece isabetlidir.

Bu grup için kullanılan tek kelime Theosebes değildir. Ayrıca *sebomenoi* ve *phoubemenoi* şeklinde iki Grekçe ibare daha vardır. Latince’de ise, bu grubu ifade etmek için *metuentes (deum)* kelimesi kullanılmaktadır. Ayrıca (ileride kısaca değinileceği gibi) eğer Hanifler ve Sabiileri de bu gruplarla ilişkilendireceksek, *hanpa* (veya *hanputo*) ve *saba* ibarelerinin de varlığını zikretmemiz uygun olacaktır. Hatta Theosebes ifadesindeki *sebes* fiilinin *saba* kelimesiyle doğrudan ilişkili olması bile muhtemeldir.<sup>5</sup>

Zikrettiğimiz delillere Sabii kelimesinin filolojik tahlilini ilave ettiğimizde, Theosebeslerle ilgisinin daha net ortaya çıkacağını düşünmekteyiz. Zira Theosebes kelimesi daha önce zikrettiğimiz gibi θεός - *theos* ve σέβουμαι *séboumai* kelimelerinden oluşur. *Sebomai* kelimesi korkmak, ibadet etmek anlamına geldiği gibi, sakınmak, yüz çevirmek ve yönelmek anlamlarına da gelmektedir. Bize göre bu kelime, İslam kaynaklarında Gnostik dinler<sup>6</sup> arasında zikredilen Sabii kelimesine de kaynaklık teşkil etmiştir.

Yeni Ahit’te Resullerin İşleri kitabında kelime Theosebes olarak değil, *phoubemenoi* ve *sebomenoi (ton teon)* şeklinde geçmektedir. *Phoubemenos* kelimesi Resullerin İşleri kitabında 5 yerde<sup>7</sup> zikredilir. φοβούμενος kavramı korkmak, sığınmak anlamındaki φόβος (*phoubos*)<sup>8</sup> ve çokça anlamına gelen

3 Ayrıca bkz. Ernst Dassmann (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum, Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, 1. Baskı, Stuttgart: Hiersemann, 1994.

4 Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, Michigan: William B. Eerdmans Co., 1985, s.331.

5 Daha fazla bilgi için bkz. Daniel Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus. Geschichte und orientalische Quellen der harranischen Ssabier oder der syro-hellenistischen Heiden im nördlichen Mesopotamien und in Bagdad zur Zeit des Chalifats*, 1. Baskı, Amsterdam: APA, 1965.

6 Gnostisizm ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, Selma Aygül Baş ve Bilal Baş (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Litera, 2005.

7 Resullerin İşleri 10: 2, 22, 35; 13, 16, 26.

8 Gerhard Kittel, Geoffrey William Bromiley ve Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, cilt: IX, Stuttgart: Wm. B. Eerdmans Publishing 1974, s.189-190.

μενος (*menos*) kelimelerinin birleşmesinden oluşur. Dolayısıyla φοβούμενος-*phoubemenoi ibaresi* “tanrıdan çokça korkan” anlamı taşımaktadır.<sup>9</sup>

Yeni Ahit’te 6 yerde<sup>10</sup> geçen *sebomenos* ibaresi ise Grekçe’de korkmak, huşu duymak, anlamında σέβομαι (*sébomai*) ve çokça anlamına gelen μένος (*menos*) kelimesinden oluşur.<sup>11</sup> Dolayısıyla yukarıda zikrettiğimiz *phoubemenos* kelimesi gibi “tanrıdan korkmak” (tanrıya karşı huşu ve haşyet/korku içinde olma<sup>12</sup>) anlamındadır. Ancak *sebomenos* kelimesinin aynı zamanda ibadet etmek anlamına geldiği bilinmektedir.<sup>13</sup> Bamberger gibi bazı araştırmacılara göre *sebomenos*, *ger toshav* ibaresinin Grekçe karşılığıdır.<sup>14</sup> David Novak’a göre *sebomenos* kelimesinin yanında *phoubemenos* da *ger toshav* için kullanılan iki kavramdan birisidir. Dolayısıyla Nuh’un evrensel yedi kanununa uyan “yabancılar” (İsrail’den olmayanlar anlamında) için kullanılır.<sup>15</sup> *Sebomenos* ibaresi Theosebeslerle Yahudilerin sinagoglarda bir arada bulunup ibadet ettiklerini göstermektedir.<sup>16</sup> Bundan dolayı Theosebeslerle Yahudilerin yakın temasta olduklarını en iyi şekilde gösteren bir ibare olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır.

İbrani kaynaklarında Theosebeslerin karşılığı olarak kullanılan ibare genelde *ger toshav’dur*. Ancak hemen şunu da ifade etmemiz gerekmektedir ki, Yahudi kaynaklarında doğuştan Yahudi ırkına bağlı olmayanlar için farklı ibareler kullanılmaktadır. Proselit, *ger*, *ger toshav*, *ger tzedek* yabancılar için kullanılan ifadelerle bir kaç örnektir. Burada önemli olan husus, her kelimenin, yabancıların statüsüne göre farklı manalarda kullanıldığıdır. En genel anlamda yabancıları ifade etmek için *ger* kelimesinin kullanıldığını söyleyebiliriz. Bunun haricinde, mesela soyu İsrail’e dayanmayan, fakat Yahudiliği kabul edenler için *ger tzedek* (Proselit) kullanılırken, yine yabancı olup Yahudiliğe sempati duyan ve tamamıyla Yahudiliğe geçmeyenler için *ger toshav* kullanılmıştır. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, Theosebeslerin Proselitlerle aynı görülmediği, farklı bir statüye sahip olduklarıdır. Theosebesler, Proselitler gibi tamamıyla Yahudiliğe geçmiş olmadıkları için ayrı bir statüye sahiptirler. Proselit kelimesi, Yahudiliğe bütünüyle geçmiş olanları tanımlayan bir ifadedir. Bunun dışında, İbrani kaynaklarda genel anlamda yabancıları ifade etmek için *ger* kelimesi kullanılır. İbranice “yabancı” an-

9 Resullerin İşlerin’de *phoubemenos ton theon* şeklinde geçmektedir.

10 Resullerin İşleri 13, 43, 50; 16: 14; 17:4, 17; 18:7.

11 Bkz. Jójko Bernadeta, *Worshipping the father in Spirit and Truth*, 1. Baskı., Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012.

12 Sebes kelimesinde ayrıca “yüz çevirmek”, “dönmek” anlamı da vardır. İleride bu konuya açıklık getirilecektir.

13 Bkz. Günter Mayer ve Michael Tilly, *Lebensform und Lebensform im Antiken Judentum*, 2. Baskı, Berlin: De Gruyter, 2015.

14 Bernard J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, New York: Ktav1986, s.137.

15 David Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism: The Idea of Noahide Law*, 2. Baskı, Littman Library of Jewish Civilization 2011, s.28.

16 Peter Lampe, *Christians at Rome in the First Two Centuries: From Paul to Valentinus*, Londra: A&C Black, 2003, s.69

lamına gelen *ger*, sünnetli ve sünnetsiz olmak üzere kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Sünnetli yabancılara *ger tzedek* denilirken, sünnetsizler *ger toshav* olarak adlandırılır. Bunun haricinde İbranice’de, Grekçe Theosebes kavramı ile ifade edilen tanrıdan korkanlar için *yirei hashem/iyro yiho* kelimesi mevcuttur. *Ger* kavramına karşılık *yirei hashem* kavramı daha spesifik ve özel anlamda Theosebesler için kullanılmaktadır. Genel anlamda Yahudi kaynaklarında, kutsal kitap ve bunlara yazılan yorumlar, şerhler ve haşiyelerde de “tanrıdan korkan”, “isim (*elohim*) den korkan”, “semadan korkan” gibi sıfatlandırmaların çokça yapıldığını söylememizde fayda vardır.<sup>17</sup>

Theosebes meselesi arkeoloji veya tarih çalışmalarında kendine ait bir yere sahipse de, biz elinizdeki makale çerçevesinde bunu bir tarafa bırakarak daha çok grubun Hıristiyanlık’la ilişkisi noktasında bir kaç şey söylemeyi uygun bulmaktayız. İleride değinileceği gibi, başta Anadolu’da bulunan arkeolojik belgelerden anlaşılacağı üzere, Theosebesler diaspora Yahudiliği ile ilişki içerisindeydi. Bu ilişkinin boyutları Aphrodisias’ta bulunan epigrafik malzemelerde yeterince görülebilir. Öte yandan, yerli pagan kültürle de ilişkili olmaları, Theosebesleri Hıristiyan misyonu için kolay bir kitle haline getirmekteydi.

Anadolu’yu esas aldığımızda, Theosebeslerin kimliğine ait en net referanslar Resullerin İşleri 10: 2, 22, 35; 13, 16, 26.13, 43, 50; 16: 14; 17:4, 17; 18:7’de bulunur. Resullerin İşleri’ndeki *phoubemenoi*<sup>18</sup> ve *sebomenoi*<sup>19</sup> kelimeleri Theosebeslerle ilişkili olan dört ayrı kimliğe işaret eder. Theosebeslere ait bu dört kimlikten ilki Yüzbaşı Cornelius adıyla bilinen figürdür. Yüzbaşı Cornelius Resullerin İşlerinde<sup>20</sup> “*phoubemenoi*” olarak, yani “tanrıdan korkan” biri olarak tanıtılır. Petrus’un misyonerliği neticesinde Cornelius Hıristiyan olur.

İkinci Theosebes figürü, “Pavlus’un hitap ettiği topluluk” (*sebomenon*- Resullerin İşleri 13: 43; 17:4) olarak adlandırabileceğimiz bir grup nezdinde ortaya çıkar.

Üçüncü Theosebes figürü “kadınlar ve Lydia” olarak nitelendirebileceğimiz gruptur (*sebomenas gynaikas*- 13:50; 16: 14; 17:4). Resullerin İşlerindeki son referans Titus Yustus adıyla bilinen bir figürdür (*sebomenoi*- 18:7).

Bu figürlerin detaylandırılmasına girmeden önce bir noktanın varlığına işaret etme ihtiyacı içindeyiz. Resullerin İşlerinin yazarı olan Luka’nın, Gentilelere sıcak bakışını bir Gentile kültürü olan Theosebeslere yaptığı vurgu ile meşrulaştırma çabasını gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Yani liberal ve Yahudi olmayanlara daha evrensel bir perspektiften bakan Pavlus çizgi-

17 Bkz. Volker Haarmann, *JHWH-Verehrer unter den Völkern- Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*, Zürih: Theologischer Verlag, 2008

18 Resullerin İşleri, 10: 2, 22, 35; 13, 16, 26.

19 Resullerin İşleri.13, 43, 50; 16: 14; 17:4, 17; 18:7.

20 Resullerin İşleri, 10:1-23.

sindeki Luka, adeta Gentile Theosebeslerin varlığına dikkat çekerek, Yahudilik misyonunun evrensel bir öge taşıdığını işaret etmeye çalışmıştır. Kendi evrensel pozisyonunu Resullerin İşlerindeki bu dört Theosebes grubu üzerinden anlatmış ve otoritesini bu figürler üzerinden pekiştirmiştir. Bundan dolayı kısmen katılabileceğimiz bir fikir olarak, bazı araştırmacıların aslında bu dört figürün hiç bir zaman olmadığını, bunların sadece Luka çizgisindeki Gentile sempatizanı Yahudi gruplarının kurgusu olduğuna inandığını söylememiz gerekecektir.<sup>21</sup> Bize göre de, Resullerin İşlerinde geçen bu Theosebes karakterli dört ana figürün var olup olmadığı meselesi muğlaktır. Luka'nın kendi pozisyonunu meşrulaştırmak için bu tip figürler üretmiş olma ihtimali bütünüyle göz ardı edilir bir şey değildir. Tabi ki bu Theosebeslerin olmadığı anlamına gelmez.

Resullerin İşleri'nde Theosebeslerle ilgili olarak karşımıza çıkan ilk figür yani Cornelius örneğine döndüğümüzde, şu şekilde bir analiz yapmamız mümkündür. Her şeyden önce, Petrus'un İsa'nın varisi<sup>22</sup> ve Yahudi- Hıristiyan denilen grubun liderlerden biri olma özelliğine sahip olduğunu hatırlatmak uygun olacaktır. Petrus'un Theosebes Cornelius'a dair pasajı, *"Tanrıdan korkan biriydi. Hem kendisi hem de bütün ev halkı Tanrı'dan korkardı. Halka çok yardımda bulunur, Tanrı'ya sürekli dua ederdi"*<sup>23</sup>, *Bir gün ona bir meleğin seslenip şöyle dediği anlatılır: "Duaların ve sadakaların anılmak üzere Tanrı katına ulaştı"*<sup>24</sup> Bu, Resullerin İşleri'nde bir dönüm noktasıdır.

Petrus'un Yahudi olmayan, sünnetsiz birisini (yani Theosebes Cornelius'u) Hıristiyanlaştırması *"sünnetlilerin havarisi"* olan Petrus için özel bir durum arz etmektedir. Resullerin İşleri'nde Yahudi olmayan birisinin Hıristiyan yapılmasında belki de en önemli cümle ve tespit şudur: *"Demek ki tanrı, tövbe etme ve yaşama kavuşma fırsatını öteki uluslara (Gentileler) da vermiştir"*.<sup>25</sup> Aslında bu ifadelerle Luka eliyle Pavlus'un benimsediği ve savunduğu "Pagan veya Gentile Hıristiyanlığa" zemin hazırlanmış oluyordu. Zira bundan sonraki hedef muhatap kitle artık Yahudiler değil, pagan ve Gentilelerlerdir. Muhatap kitlesinin Yahudilerden Gentilelere veya Paganlara çevrilmesi Theosebesler vasıtasıyla olmuştur.<sup>26</sup> Luka'nın Theosebesleri, evrensel Yahudi-

21 Bu ayrı bir çalışma konusudur. Bununla ilgili bkz. Günter, Wasserberg, *Aus Israels Mitte-Heil für die Welt*, 1. Baskı, Berlin: Walter de Gruyter, 1992 ve Jean- Pierre Sterck- Degueuldre, *Eine Frau namens Lydia*, Tübingen: Mohr- Siebeck, 2004.

22 Petrus, İsa Mesih'in havarisi ve varisi olarak onun davasını sürdürmüştü ve Yahudileri muhatap alarak mesihî mesajı yaymıştır. Resullerin İşleri 2:14'deki *"Ey Yahudiler ve Yerusolim'de bulunan herkes"* diye başlayan nidası buna örnek gösterilebilir. Daha sonra Petrus sürekli Yahudi- İsrailoğullarına hitapta bulunur: Resullerin İşleri 2:22 *"Ey İsrailitler, şu sözleri dinleyin..."*. Petrus kendisini Yahudi cemaatinden ayrı görmediğini Resullerin İşleri 2:29'taki *"Kardeşler, size açıkça söyleyebilirim ki, büyük atamız Davut öldü..."* ifadesinden anlamaktayız.

23 Resullerin İşleri, 10:2.

24 Resullerin İşleri, 10:4.

25 Resullerin İşleri, 11:18.

26 Burada bu görüşe katılmasak da, Luka tarafından Theosebeslere verilen merkezi önem kapsamında bazı araştırmacıların onun da bir Theosebes olabileceği ihtimalini savunduklarını söylememiz gerekmektedir.

liği meşrulaştırmakta kullandığı bu pasajlardan sonra, Resullerin İşlerinde Pavlus'un ön plana çıkarılıyor olması tesadüf değildir.

Yani özetle şunu söyleyebiliriz ki, Luka Cornelius örneğini vermekle kendisinin ve Pavlus'un teolojisini ortaya sermiştir. Luka burada Gentilerden birisinin hidayete erdirilmesini (Hıristiyan olmasını) istemiştir, yani tanrının iradesi tecelli etmiştir. Bu açıdan insanın iradesinin karşısında (ki aslında Yahudi-Hıristiyanlığını daha çok bu kapsamda değerlendirir) tanrının iradesi (ki burada Gentile Hıristiyanlarını öne çıkarır) durmaktadır. Ancak bütün bunlardan öte, artık etnisiteye dayalı bir dini inanış değil, evrensel yoruma sahip bir dini anlayışa geçiş, yani Yahudi-Hıristiyanlıktan Gentile-Hıristiyanlığa geçişin tanrının iradesi olduğu izlenimi yaratılmaktadır.

Hıristiyanlık Gentiler aracılığıyla ayrı bir dini hüviyet ve evrensellik kazanabilmiştir. Theosebesler, değişik Gentile-Hıristiyan gruplarına “sadece” bir örnek teşkil ediyor olsa dahi, konumları ve işlevleri bağlamında özel bir yapıya sahiptirler. Daha önce söylendiği gibi, Theosebesler “Pavlus'un Anadolu'da Hıristiyanlığı yayma teşebbüsünde bulunduğu dört ana gruptan”<sup>27</sup> birisi, hatta “en önemli olanıdır”<sup>28</sup>. Pavlus, Diaspora Yahudileri, Gentile ve Proselitleri yanında Theosebesleri muhatapı kabul etmiştir. Genelde bu dört muhatap kitlesi ve özelde Theosebesler vasıtasıyla Pavlus'un Hıristiyanlık anlayışı yayılmış, böylece Anadolu'da Hıristiyanlık kök salmıştır. Aynı zamanda Theosebesler örneği üzerinden, başlangıçta Yahudiliğin farklı bir yorumu, adeta mezhebi olarak görülen Hıristiyanlığın ayrı bir din oluşturmasındaki aşamaları daha net görmekteyiz. Çünkü Theosebeslerin Pavlus'un muhatapları ve “Hıristiyanlığa” geçmiş olmalarına rağmen, bir yönüyle Pagan, diğer yönüyle de Yahudi kültür ve geleneklere sahip olmaları erken dönem Hıristiyanlığın yapısını en iyi şekilde ortaya koymaktadır.

Resullerin İşleri bağlamında zikredilen ikinci Theosebes figürü, yukarıda bahsettiğimiz gibi, “Pavlus'un hitap ettiği topluluk” olarak adlandırılabilir bir gruptur. Bu topluluğun *sebomenos* kelimesiyle anılması nedeniyle, onların Theosebesler olabileceğini anlamaktayız.

Resullerin İşleri'nde Theosebes Cornelius ve “topluluğun” yanında üçüncü figür olarak “kadınlar ve Lydia'nın” zikredildiğini görmekteyiz. Resullerin İşleri 17:4'te “Onlardan bazıları, Tanrı'dan korkan Grekler'den büyük bir topluluk ve ileri gelen kadınların da birçoğu ikna olup Pavlus'la Silas'a katıldılar”<sup>29</sup> ifadesinin yer alması önemlidir. Zira burada ilk defa kadın Theosebeslerden bahsedil-

27 Kürşad Demirci, “I. Yüzyılda Anadolu'daki “God-Fearers” Grupları ve Hıristiyanlığın yayılması”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III Sempozyumu* 2001, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2002, s.387.

28 Demirci, a.g.e. s.387.

29 Resullerin İşleri 17:4 Grekçe Yeni Ahit'te *καὶ τινες ἐξ αὐτῶν ἐπειθήσαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σιλᾷ, τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων, πλήθος πολὺ, γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι* (transcribi: Kai tines ex autōn epeisthēsan kai proseklērōthēsan tō Paulō kai tō Sila tōn te sebomenōn Hellēnōn plēthos poly gynaikōn te tōn prōtōn ouk oligai) şeklinde geçmektedir.

lır. Bu da bize Theosebeslerin arasında sadece erkeklerin değil, kadınların da bulunduğunu göstermektedir.<sup>30</sup> Bu husus önemlidir, zira Roma'nın senkretik din havuzu ve panteonu içerisindeki bazı dinî akımlar sadece erkeklere mahsus olabiliyordu.<sup>31</sup> Ayrıca burada dikkat çeken bir detay "ileri gelen Kadınlar" dan bahsediliyor olmasıdır. Dolayısıyla Theosebesler'in toplumun fakir, güçsüz, köle ve kadınlardan<sup>32</sup> değil, etkin ve muteber kişilerden oluştuğunu söyleyebiliriz.

Son olarak Resullerin İşlerinde Theosebes figürlerine örnek olarak 18:4-8 pasajlarında bahsi geçen Titus Yustus zikredilmelidir.

Pavlus, her Şabat Günü havrada tartışarak hem Yahudiler'i hem Grekler'i ikna etmeye çalışıyordu. Silas'la Timoteos Makedonya'dan gelince, Pavlus kendini tümüyle Tanrı sözünü yaymaya verdi. Yahudiler'e, İsa'nın Mesih olduğuna dair tanıklık ediyordu. Ama Yahudiler karşı gelip ona sövmeye başlayınca Pavlus, giysilerini silkerek, "Başınıza geleceklerin sorumlusu sizsiniz!" dedi. "Sorumluluk benden gitti. Bundan böyle öteki uluslara gideceğim." Pavlus oradan çıktı, Tanrı'dan korkan Titus Yustus adlı birinin evine gitti. Yustus'un evi havranın bitişiğindedi. Havranın yöneticisi Krispus bütün ev halkıyla birlikte Rab'be inandı. Pavlus'u dinleyen Korintliler'den birçoğu da inanıp vaftiz oldu.<sup>33</sup>

Resullerin İşlerinde Titus Yustus'tan sonra herhangi bir Theosebes 'ten bahsedilmez. Bu yüzden bu pasaj önemli bir konuma sahiptir.

İlk Hıristiyanlar için oynadıkları role ait yukarıda verilen bilgilerin dışında, Theosebeslerin özellikle Anadolu arkeolojisinde hangi kaynaklarda geçtiğine göz atmak faydalı olacaktır. Bu bağlamda, üç antik kenti (Aphrodisias, Miletos ve Sardis) saymak mümkündür.

Bunlardan ilki Aphrodisias'tır. Theosebeslerin Aphrodisias'taki durumlarını anlatan iki arkeolojik belgeyi örnek vereceğiz. Bunlardan ilki Odeon'da bulunan küçük bir yazıt, ikincisi de sinagoga ait sütunlarda bulunan yazıtlardır. Bu belgelerden yola çıkarak Aphrodisias'taki Theosebeslerin konumlarını şu şekilde kurgulamamız mümkündür.

M.Ö 1.yy'a ait olduğu tahmin edilen ve Odeon'un Batı tarafında yer alan bir yazıtta, Τάτας [· · ? · · θ]εῦ ὑψίστου "Tatas'tan, Theos Hypsistos'a (adak)" ifadesinin yer alması pagan monoteizmine işarettir. Daha önce belirttiğimiz üzere, Theosebeslerin monoteist inançları Theos Hypsistos inancına dayanmaktadır. Bundan dolayı M.Ö 1.yy'a ait olan bu yazıt önemlidir. Burada Tatan'ın Theosebes olması muhtemeldir, zira daha önce belirttiğimiz gibi, Antikçağ'da Theos Hypsistos inancına sahip olanlar genelde Theosebeslerdi.<sup>34</sup>

30 Wasserbeg, a.g.e. s.52.

31 Örneğin Mitraizm.

32 Burada kast edilen kadınlar, toplumda herhangi bir gücü ve etkisi olmayan kadınlardır.

33 Resullerin İşleri 18.4-8

34 Daha fazla bilgi için bkz. M. Stein, *Die Verehrung des Theos Hypsistos: ein allumfassender pagan-jüdischer Synkretismus?*, Epigraphica Anatolica (EA) cilt 33, 2001.

Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, Theosebesler M.S 4.yy'da Hıristiyanlığa büyük ölçüde asimile edilene kadar Yahudilerin arasında da yer almaktaydılar.

Aphrodisias'ta "Odeon"da M.S 2.-3. yy'a ait olduğu tahmin edilen, "hebraioi ton teleon" - "bu yer tamamıyla Yahudi/ibrani olanlara ayrılmıştır", τόπος νεοτέρω[v] "genç (bir Yahudi'nin) yeri" ve τόπος Ἑβραίων "Yahudilerin yeri" şeklinde yazıtların bulunması, kentteki Yahudilere işaret etmektedir. Dolayısıyla burada Theos Hypsistos inancına sahip olanlarla (Theosebeslerle) Yahudilerin farklı gruplar olduğu görülmektedir.

İkinci olarak Aphrodisias'ta bulunan yazıtlara örnek vererek konuyu netleştirmiş olacağız. Sinagog'taki yazıt, yaklaşık 2.80 metre uzunluğunda mermer bir taştan oluşur. A ve B şeklinde tasnif edilen her iki yüzünde isim listesi yer almaktadır. Bazı araştırmacılar bunların ayrı listeler olduğunu söylerken Chaniotis gibi uzmanlar, her iki listenin aynı yazıtın devamı olduğunu ileri sürmektedir. Bu yazıt, şu ana kadar Theosebeslerle ilgili olarak arkeolojik verilerden elde edilen en önemli metindir. Metin içerisindeki ifadeler, Theosebeslerin sosyal konumuna ait en detaylı bilgileri sunmaktadır. Bundan dolayı metnin Türkçe tercümesini vermeyi doğru bulmaktayız. Daha sonra getireceğimiz kısa açıklamalar bu metin okuması üzerine temellendirilecektir.

A yüzü tercümesi:

*Tanrı, sofrâ sahiplerinin yardımcısıdır.*

*Aşağıda zikredilen ilim meraklıları, cemiyeti üyeleri,*

*Namı diğer başkalarına hayır getirenler (diye adlandırdığımız kişiler)*

*Toplumunu kederden kurtarmak için kendi imkânlarıyla bir anıt inşa ettiler:*

*Din görevlisi Jael,*

*Arşon<sup>35</sup> olan Oğlu Josua ile birlikte*

*Saraylı Theodotos,*

*Oğlu Hilarianos ile birlikte;*

*Cemiyetin yöneticisi Proselytos Samuel*

*İesseos'un oğlu Joses;*

*İlahi söyleyen<sup>36</sup> Benjamin<sup>37</sup>*

*Kıbar (iyi huylu) Judas,*

*Proselytos İoses,*

*Amaşios'un oğlu Sabbatios;*

*Theosebes Emmanios;*

35 Arşon, Grek toplumunda en yüksek 9 memurdan birisiydi.

36 ψαλμός (λόγος)- psalmós (logos): ψαλμός psalmós, genelde ritüeller sırasında söylenen ilahiler için kullanılır. Eski Ahit'tin bir bölümünü oluşturduğu için, sadece Yahudilik ve Hıristiyanlık kapsamında algılansa da, Yahudilik öncesi dinlerde ritüellerde söylenen ilahiler için psalmos kelimesi kullanılırdı. Burada λόγος (logos) kelimesiyle birlikte kullanıldığından dolayı "ilahî söyleyen" anlamına gelmektedir. Bkn. Erhard S. Gerstenberger, "Psalm" maddesi, *Neues Bibellexikon*, cilt 3; Benziger, 2001.

37 Türkçede Bünyamin olarak da kullanılır.

*Theosebes Antoninus;*  
*Politianus'un oğlu Samuel;*  
*Eusebios'un oğlu Proselytos Yusuf;*  
*Ve Theodoros'un oğlu Judas,*  
*Ve Hermes'in oğlu Antipeos;*  
*Ve nektaris<sup>38</sup> Sabathios;*  
*Ve rahip, elçi Samuel*

### **Grekçe yazıt B yüzü:**

Tercümesi:<sup>39</sup>

...

... *Serapionos'un oğlu...*

...

*Zenon'un oğlu Yusuf;*  
*Yakup'un oğlu Zenon; Joph'un oğlu Manases;*  
*Eusebios'un oğlu Judas;*  
*Kallilarpos'un oğlu Heirtasios;*  
*Biotikos; Amphanios'un oğlu Judas;*  
*Kuyumcu Eugenios;*  
*Praoilios; Praoilios'un oğlu Judas;*  
*Rufus; Büyük<sup>40</sup> Oxzcholios,*  
*Charinos'un oğlu Amantios; Myrtilos;*  
*Çoban Jako; Severus;*  
*Euodos, Eudos'un oğlu Jason;*  
*Manav Eusabbathios; Anysios;*  
*Yabancı Eusabbathios; Milon;*  
*Küçük Oxycholios;*  
*Diyogenes; Diyogenes'in oğlu Eusabbathios;*  
*Pavlus'un oğlu Judas; Theophilos;*  
*Yakup, namıdiğer Apellion; Tüccar Zacharias<sup>41</sup>;*  
*Leontios'un oğlu Leontios; Gemellos;*  
*Acholios'Un oğlu Judas, Damonikos;*  
*Judas'ın oğlu Eutarkios, Philer<sup>42</sup>'in oğlu Yusuf*  
*Eugenios'un oğlu Eusabbathios;*  
*Kyrillos; Bronz dökümcüsü (demirci) Eutyichios;*  
*Şekerfirincisi<sup>43</sup> Yusuf; Şekerfirincisi Ruben;*  
*Hortasios'un oğlu Judas; Tavuk taciri Eutyichios;*  
*Zosi (?) olarak da anılan Judas; Hurdacı Zenon;*  
*Yem taciri Ammianus; Aelianus'un oğlu Aelianus;*

38 Şirin, şeker, hoş ve nazik gibi anlamlara gelmektedir.

39 <http://www.neutestamentliches-repetitorium.de/inhalt/Inscription/Aphrodisias.pdf>

40 Burada "yaşlı" veya "yaşça daha büyük" anlamında kullanılır.

41 Bu isim Türkçe'ye Zekeriya olarak tercüme edilmektedir.

42 Bu isim tam okunamamaktadır.

43 Tam karşılama da günümüzde pastane(ci).



*Samuel olarak da anılan Aelianus; Philanthos;  
Oxychlios'un uğlu Gorgonios; Achilleus'un oğlu Heortasios;  
Oxychlios'un oğlu Eusabbathios; Paregorios;  
Zotikos'un oğlu Heortasios; Zen (?)<sup>44</sup> 'in oğlu Symeon.*

Bu kısımdan sonra alt başlığa benzer bir cümle yer almaktadır. Bu cümle Theosebeslerin ayrıca zikredildiğine işaret etmektedir:

Tercümesi:

*Şu kişiler Theosebeslere adakta bulundular: Boule<sup>45</sup> üyesi Zenon  
Boule üyesi Tertullos, Boule üyesi Diogenes  
Boule üyesi Onesimos, Boule üyesi Longianus oğlu Zenon  
Boule üyesi Antipeos, Boule üyesi Antiokhos  
Boule üyesi Romanus, Boule üyesi Aponerios  
Porphyraci<sup>46</sup> Eupithios, Strategios  
Ksanthos, Ksanthos oğlu Ksanthos  
Apenerios oğlu Apenerios, Mel (?) oğlu Ypsikles  
Ksanthos oğlu Polykchronios, Aelianus (?) oğlu Athenion  
Kallimorphos (?) oğlu Kallimorphos, IOYNBAΛOΣ  
Tykhikos oğlu Tykhikos, Tykhikos oğlu Glegorios  
Gülleci Polykchronios, Khrysippos  
Bronz döküncüsü Gorgonios, Oksykhlios oğlu Tatianos  
Hegemoneos'un oğlu Apellas, Penekasci<sup>47</sup> Valerianus  
Hedychrous'un oğlu Eusabbathios, Attalos'un oğlu Manicius  
Heykeltraş Ortasios, Brabeus  
Kallimorphos'un oğlu Claudianus, Py (?) Aleksandros  
Leu (?) Appianus, Sosis üreticisi Adolios  
Psellos'cu<sup>48</sup> Zotikos, boyacı Zotikos  
Eupithios oğlu Eupithios, Bakırcı Patrikios  
Hedykhroos (?) oğlu Eutropios, Kallinikos  
Muhasebeci Valerianus, Athenagoras oğlu Euretios  
İkonograf Paramonos*

44 Yazıtta bu kısım boş. Bkn. <http://www.neutestamentliches-repetitorium.de/inhalt/Inscription/Aphrodisias.pdf>

45 Kent meclisi.

46 Yeni Ahit'in Resullerin İşleri Kitabı 16:14-15'da bahsi geçen Theosebes Lydia'da Porphyraci'dir. Bu konuya aşağıda açıklık getireceğiz.

47 Kadim bir meslek olduğundan günümüzde ne ifade ettiği çok iyi bilinmemektedir. Bir bakıma marangozluğa benzeyen bir meslek olduğu söylenmektedir. Bkz. Desberger ve Herberger (ed.), *Kunst- und Gewerbe- Blatt*, cilt: 17, Münih 1831, s.283.

48 Bilezikçi.

*Debbağ Eutychianos; Sarraf Prokopios;*

*Marangoz<sup>49</sup> Athenagoras*

*Amazonios'un oğlu Meliton*

Yazıt'ın B yüzünden de anlaşıldığı kadarıyla, Aphrodisias'taki sinagoğun Yahudiler dışında, Proselitler ve Theosebeslerle de ilişkisi vardır.<sup>50</sup> Yazıtta yer alan isim ve mesleklere değinmeden önce, tarihi hakkında dair bir bilgi vermek gerekmektedir. Ameling'e göre listede yer alan Appianos, Hadrian, Antoninos ve Severus gibi şahıs isimleri, bu yazıtın M.S 3.yy'dan itibaren var olduğuna işaret eder.<sup>51</sup> Zira yazıtta geçen isimlere bakıldığında, bunların M.S 3.yy'dan önce kullanılmadığı görülmektedir.<sup>52</sup> M.S 212'de ilan edilen *Constitutio Antoniana*'ya göre İmparator Marcus Aurelius Severus Antoninus'un (namıdiğer Caracalla) Roma'daki tüm hür kişilere vatandaşlık statüsü verdiği bilinmektedir. Roma devletinde ilk defa her hür erkek ve kadına vatandaşlık hakkı verilmiştir.<sup>53</sup> Bu uygulama halk nezdinde yankı bulmuş ve birçok kişi sadakatın ve memnuniyetin göstergesi mahiyetinde İmparatorun ismini almıştır.<sup>54</sup> Dolayısıyla o dönemden itibaren Antoninus veya Aurelius ismi kullanılmaya başlamıştır. Reynolds'a göre buradan yola çıkarak, Aphrodisias'taki yazıtta Paganların "Aurelius" ismine sahip olmaları, yazıtın ancak M.S 212'den sonraya ait olduğunun bir göstergesidir.<sup>55</sup> Chaniotis'e göre ise, yazıtın daha sonraki yüzyıla, 4. veya 5. yy'a ait olması gerekmektedir.<sup>56</sup> Zira 9 *boule* üyesinin zikredilmesi Geç Antikçağ'a (4.-5.yy'a) ait olduğuna işaret etmektedir.<sup>57</sup> Yer alan listede klasik Roma vatandaşından<sup>58</sup> farklı isimlerin kullanılması da yazıtın Geç Antikçağ'la ilişki olduğuna bir delildir. Bunun haricinde zikredilen meslekler de Geç Antikçağ'da yaygın olan mesleklerdir.

Yazıtta yer alan isim ve mesleklerden yola çıkarak Aphrodisias'taki sosyal

49 Dülger.

50 Aphrodisias sinagogun'daki yazıtta geçen isimleri zikrettik. İsimleriyle birlikte mesleklerine ve dini aidiyetlerine dair bilgilerin verilmesi, Aphrodisias'taki dini ve sosyal yapı hakkında açıklık getirmek için faydalı olmuştur. (Daha fazla bilgi için bk. Dietrich-Alex Koch, "The God-fearers between facts and fiction", *Studia Theologica*, Volume 60, Number 1, June 2006, s. 62-90).

51 Ameling a.g.e. s.78.

52 Bk. Erkki Sironen ve Helsingin yliopisto., *The late Roman and early Byzantine inscriptions of Athens and Attica*, Helsinki: Hakapaino Oy, 1997.

53 Paul Keresztes, "The Constitutio Antoniana and the Persecutions under Caracalla", *the American Journal of Philology*, vol. 91, No.4, the John's Hopkins University Press, 1970, s.449.

54 Caracalla'nın bunu neden yaptığı ile ilgili farklı görüşler ortaya sürülmektedir. Örneğin Cassius Dio gibileri bunun arkasında siyasi emellerin olduğunu söylemişlerdi. Ona göre bu sayıla vergiler iki katına çıkarılmış ve halk sömürülmeye mahkum edilmiştir. Zira herkese vatandaşlığın verilmesiyle birlikte zengin veya fakir, herkes vergi vermeye de zorunlu bırakılmıştır. Daha fazla bilgi için bk. Barbara Pferdehirt, Markus Scholz, *Bürgerrecht und Krise- Die Constitutio Antoniana 212 n. Chr. und ihre innenpolitischen Folgen*, Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2012.

55 Renold/Tannebaum, a.g.e. s.20.

56 Chaniotis a.g.e. s.215.

57 Yani Chaniotis'in iddia ettiği gibi M.S 4.-5.yy'a ait olması gerekmektedir.

58 *civitas Romana*'ya sahip kişiler. Daha fazla bilgi için bkn. Antoine Pérez, *La société romaine: Des origines à la fin du Haut-Empire*, Paris: Ellipses, 2002.

yaşam, dinî durum ve Theosebeslerin konumu ile ilgili bir takım görüşlere yer vermekte fayda görmekteyiz. Yazıtta duaları seslice okuyan kişinin “*ilahi söyleyen*”- ψαλμός (λόγος)- psalmós (-logos) olarak<sup>59</sup> zikredilmesi Geç Antikçağ’a ait bir terminolojik kullanımdır.<sup>60</sup> Bunun haricinde A sütununda yer alan Samuel, Joses ve Yusuf isimlerinin, Proselit, Emmonios ve Antininus’un yanına da Theosebes oldukları bilgisinin eklenmiş olması önemlidir. Zira sinagoga ait olan bir binada Yahudilerin dışında özellikle Theosebes gibi tamamıyla Yahudiliğe geçmemiş kişilerin yer alması dikkat çekicidir. Her ne kadar Proselitler Grek kökenli olsalar bile, Yahudiliği seçmiş olmalarından dolayı yazıtta ifade edilmeleri dikkat çeken bir husustur. Zira bu onların Yahudi cemaati tarafından kabul edildiklerini göstermektedir.

Ancak özellikle B sütununda “*kai hosoi theosebes*” ifadesinden sonra zikredilen isimlerin hepsinin Theosebes olması önemlidir.<sup>61</sup> Zira Theosebesler Proselitlerin aksine tamamıyla Yahudiliğe geçmemiş ve Yahudi şeriatına göre necis sayıldıklarından dolayı ibadetlere katılmalarına izin verilmemiştir. Doğal olarak Aphrodisias’taki sinagogta (bu diğer Anadolu kentleri için de geçerlidir) Theosebeslerin isimlerinin zikredilmiş olması kayda değerdir. Bununla da kalmayıp, sahip oldukları meslek, görev ve sosyal statülerine baktığımızda, sadece cemaatin “basit” üyeleri olmadıkları anlaşılmaktadır. Theosebeslerin arasında 9 *boule* üyesinden bahsedilir. Bu, daha önce de söylediğimiz gibi, Theosebeslerin toplumun üst sınıflarından, etkin ve yetkili kişilerden oluştuğunu ve Yahudi cemaati için büyük önem arz ettiğini göstermektedir. Buna ilaveten *porphyracı*, sarraf veya ressam gibi mesleklerin zikredilmesi de Theosebeslerin müreffeh statülerine delil olarak gösterilebilir. Zira Antik ve Geç Antikçağ’da bu meslekler zengin kişiler tarafından icra edilmekteydi. Öyle anlaşılmaktadır ki, Theosebesler hem ekonomik anlamda güçlü durumdaydılar, hem de sosyal statü anlamında etkili pozisyondaydılar. Zaten bize göre sinagogun inşası için yardımda bulunmaları da güçlerinin bir göstergesidir. Zengin ve etkin kişiler inşa ettirdikleri yapıtlara aynı zamanda kendi isimlerini yazmakla, o toplumdaki etkin konumlarını göstermekteydiler. Bundan dolayı listede yer alan meslekler ve sahip oldukları veya temsil ettikleri din/inançlarını birlikte değerlendirmemiz gerekmektedir. Ancak bu şekilde Theosebeslerin önemini daha iyi anlamış olacağız.

Yazıtta zikredilen Theosebesler ve sahip oldukları meslekler yakından incelendiğinde, bu bağlamda ortaya çıkan sahne şu şekildedir:

Yazıtta yer alan listede Theosebeslerden iki kişinin eğitim-öğretim ve iba-

59 *Psalmos logos* ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Michael J. Wilkins, “Worship, Theology and Ministry in the Early Church”, Sheffield 1992.

60 Marianne Palmer Bonz, “The Jewish donor inscriptions from Aphrodisias: are they both third-century, and who are the theosebeis?”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 96:281, 1994. Ayrıca bk. Steve Mason, Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History, *Journal for the Study of Judaism*, 38 (2007), s.457-512.

61 <http://www.neutestamentliches-repetitorium.de/inhalt/Inscript/Aphrodisias.pdf>

detlerden sorumlu olanların arasında yer aldıkları görülmektedir. Ayrıca bazılarına göre, burada (sinagoglarda) diğer Gentilelere yöneltilen bir Yahudileştirme temayülünün ("judaizing") sonucu olarak, özel bir eğitimin gerçekleştirildiğini bile düşünebiliriz. Buna delil olarak, listede zikredilen din hizmetlerinde görevli 2 kişinin varlığını göstermek mümkündür. Zira normalde sinagoglarda Yahudi din adamları (rabbi, haham ve hazan gibi) görev almaktaydılar. Ancak Aphrodisias'taki sinagogta Theosebeslerden iki din görevlisinden bahsedilmesi önemlidir. Buradaki din görevlilerin ibadet ve ritüelleri yöneten rabbi ve hazan gibi görevler icra etmiş olması pek muhtemel değildir. Bize göre eğitim-öğretim ve Yahudi misyonerliği çerçevesinde bir takım görevler icra etmiş olmaları daha muhtemeldir. Bu, onların özellikle Aphrodisias'taki cemaat içerisinde önemli bir konuma sahip olduklarına sağlam bir delildir.

Bize göre listede Theosebeslerin meslekler bağlamında zikredilen en önemlilerinden birisi *boule* üyeliğidir. Antikçağ'da Yunan kentlerinde meclis toplantıları her kentin koruyucu tanrı veya tanrıçasına sunulan adak ve ritüelle başlardı.<sup>62</sup> Ancak Yahudi şeriatında başka tanrılara tapmak, onlara sunaklar sunmak vb. yasaklanmıştır. Kanaatimizce, bu soruna bir çözüm olarak, Theosebesler burada Yahudilerin yerine toplantılara katılmışlardı. Böylelikle Yahudi din adamları pagan ritüellerine katılmıyor ve Yahudi cemaati Theosebesler sayesinde temsil edilmiş oluyordu.

Aphrodisias'taki arkeolojik verilerin, Anadolu'da Theosebeslerin önemi ve konumu ile ilgili önemli bilgiler sunduğunu yukarıda gördük. Aynı şekilde Anadolu'nun bir başka önemli antik kenti olan Miletos'tan<sup>63</sup> elde edilen arkeolojik veriler de Theosebeslerle ilgili önemli bilgiler vermektedir. Miletos'taki yerleşim yerlerinin tarihi Geç Kalkolitik çağdan Ortaçağ'a kadar ulaşmasından dolayı zengin ve kadim bir mirasa sahiptir. Ancak biz burada Miletos'ta Theosebeslerle ilgili olan arkeolojik delillere yer vereceğiz.<sup>64</sup>

Miletos'ta ele geçirilen belgeler, Aphrodisias'ta olduğu gibi, Theosebeslerin Kraabel ve benzeri yazarlarca ileri sürüldüğü üzere Yahudi değil, fakat ayrı bir grup olduğuna işaret ettiği için, son derece önemlidir. Bu görüşümüzü, Miletos'taki tiyatrodan ele geçirilen bir yazıttaki örnek üzerinden delillendirmeye çalışacağız. Yahudi ve Hıristiyanlara ait olduğu anlaşılan çok sayıda yazıt ve grafitinin ele geçirilişi, Miletos'ta bu dinlere ait önemli ölçüde insan bulunduğunu gösteren delillerden birini teşkil eder. Mesela Yahudilerin yoğun oldukları bölgelerde, evlerin duvarlarında menora figürleri bulunurken, Hıristiyanların yaygın oldukları bölgelerde balık ve haç gibi sembollere rastlanılmıştır. Miletos, Hıristiyanlık için özellikle Resullerin İşleri'nde (20:16-38) Pavlus'un misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde zikredilen antik kent olması

62 Robert F. Tannenbaum, "Jews and God-Fearers in the Holy City of Aphrodite." (Electronic Version) *Biblical Archaeology Review* 12, 5, 1986.

63 Türkçe Milet olarak da kullanılsa da, biz burada Grekçe kullanımı esas aldık.

64 Miletos'taki ilk arkeolojik kazı Theodor Wiegand'a aittir. Bkz. *Türkiye Arkeolojisi*, s.177.

açısından önemlidir. Kent, Pagan dünyada Thales, Anaksimenes gibi meşhur filozofların memleketi olması nedeniyle güçlü bir Grek felsefesi geleneğine sahiptir. Bu husus bölgedeki dinî doku açısından önemli bir ayrıntıdır.<sup>65</sup> Bu dini doku aynı zamanda Theos Hypsistos inancının arka planını ve dolayısıyla Theosebeslerin monoteist eğilimlerinin açıklamasına katkıda bulunmaktadır. Miletos'un bu derece zengin bir dini yapıya sahip olmasını nedenlerinden birisi şüphesiz ticaret merkezi olmasından kaynaklanmaktadır. Dört limana sahip olan kente dünyanın muhtelif yerlerinde çeşitli insanlar ve onlarla birlikte dini inanç ve kültürler de gelmektedir.

Theosebeslerle ilgili en önemli yazıt, Tiyatro'nun batı tarafındaki oturma yerlerinin beşinci sırasında bulunmuştur. Bu yazıt ilk defa Theodor Wiegand tarafından incelenmiştir.<sup>66</sup> 1.19m genişliğindeki mermer yazıtta<sup>67</sup>, tiyatroya katılan misafirlerden Yahudiler ve Theosebesler için yer ayrıldığı, onların bir locaya sahip olduklarını ifade eden bir ibare vardır. Kamuya açık alanlarda localara sahip olmaları, onların özel konuma sahip olduklarını göstermektedir.

*“topos eioudeon ton kai theosebion.”*<sup>68</sup>

Yazıttaki *“topos eioudeon ton kai theosebion”*<sup>69</sup> ibaresini doğru tercüme edebilmek kolay değildir. Zira Grekçe grameri açısından farklı bir yapıya sahip olan cümleyi doğru anlamlandırabilmek için, kısaca cümlenin içerisindeki kullanımı hakkında bilgi vermemiz gerekmektedir. Bu ibareyle ilgili birbirine zıt iki farklı görüşe yer vermek istiyoruz. Kimilerine göre<sup>70</sup>, yukarıdaki cümlede örneğin *“kai ton”* yerine *“ton kai”* yazılmış olması (aslında *“topos eioudeon kai ton theosebion”* şeklinde kullanılması gerekirdi) ve *theosebion* kelimesinin farklı bir çoğul kalıpla ifade edilmesi dikkat çekicidir.<sup>71</sup> Zira bu durumda cümlenin *“topos eioudeon ton kai theosebion.”* şeklinde kullanılmış olması, farklı bir manaya işaret etmektedir. Deismann'a göre Grekçe *“topos eioudeon kai ton theosebion”* ibaresi *“tanrıdan korkanlar (Theosebes) olarak da adlandırılan Yahudilerin yeri”*, Ameling'e göre ise *“(sadece bildiğimiz anlamda Yahudiler için değil) Theosebes (yani tanrıdan korkan) Yahudiler olarak adlandırılanlar için ayrılmış yer”*<sup>72</sup> anlamına gelmektedir. Buradan yola çıkarak

65 Zira Theos Hypsistos inancın temelinde Grek filozofların görüşleri yatmaktadır.

66 Adolf Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1908. s.326-327.

67 Harflerin yüksekliği 3 ila 6 cm arasındadır.

68 Andre Paul, *El Mundo judío en tiempos de Jesús: historia política*, 1. Baskı., Madrid: Christinadad, 1981, s.133. ve aynı şekilde bk. Edwin M. Yamauchi, *New Testament Cities in Western Asia Minor: Light from Archaeology on Cities in Western Asia Minor*, Oregon: Wipf and Stock Publisher, 1980, s.125.

69 Andre Paul, a.g.e. s.133. Ayrıca bkz. Edwin M. Yamauchi, “New Testament Cities in Western Asia Minor” *Light from Archaeology on Cities in Western Asia Minor*, Wipf and Stock Publisher, Oregon 1980, s.125.

70 Örneğin Adolf Deissmann'a göre, bkz. Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East: The New Testament illustrated by recently discovered texts of the Graeco-Roman World*, Nabu Press 2010, s.452. Ayrıca bkz. Corpus Inscriptionum Graecarum no. 2859.

71 Ameling, a.g.e. s.169.

72 Ameling, a.s.e. s.169. Ayrıca Milet tiyatrosundaki yazı ve genel anlamda Anadolu'daki Theo-

rak daha önce de belirttiğimiz gibi, Theosebeslerin ayrı bir gruptan ziyade, Yahudilerin içerisinde “tanrıdan korkan” yani dindar olanları ifade etmek için kullanılan bir kavram olduğunu savunanlar olmuştur. Ancak bazı uzmanlara göre ibarede yer alan *kai* kelimesi “yani”, “bilhassa” anlamında değil “ve” anlamındadır. Dolayısıyla bu ibare “Yahudiler ve Theosebesler için (ayrılmış) yer” demektir.<sup>73</sup> Bu durumda Theosebeslerle Yahudiler ayrı gruplar olarak zikredilmektedir.

Burada Theosebeslerin Yahudilikle ilişkileri konusunun arkeolojik verileri yorumlamada ne kadar ihtilaflara yol açabildiğini tekrar görmüş olduk. Bunun en büyük nedenlerinden biri, Theosebeslerin Yahudiler’le birlikte sinagoglarda bulunmaları ve belirli inanç esasları ve ritüellerde benzerlik göstermelerinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı özellikle Anadolu’da Theosebeslere sinagog veya Yahudi mahallelerinde rastlamaktayız.

Anadolu’da Theosebeslerle ilgili elde edilen arkeolojik verilerin (yazıt, grafiti gibi) izlerini sürerken, Aphrodisias ve Miletos dışında çalışmamızda örnek olarak zikredeceğimiz son antik kent Sardis’tir. Bu iki kentte olduğu gibi, Sardis’te de ele geçirilen yazıt ve grafitilere örnek vererek, Theosebeslerin Anadolu’da yaygın ve aynı zamanda etkin olduklarını göstermek istiyoruz.

Sardis’te Theosebeslere ait en önemli kanıtlar, M.S 2.-3. yy. civarına tarihlenen sinagogun zemininde bulunan mozaik döşeme üzerine yazılmış iki ayrı adak yazıtından gelir. Lidya’nın başkenti olması nedeniyle önemli bir yerleşim merkezi olan Sardis, dini doku açısından en az Aphrodisias ve Miletos kadar zengindir. Ancak belki diğer kentlere kıyasla Sardis’teki Yahudi nüfusu dikkat çekicidir. Çeşitli kaynaklardan görebildiğimiz üzere Sardis’te erken dönemden itibaren bir Yahudi nüfusu mevcuttur. Sardis’te bulunan sinagogun Anadolu’daki sinagogların en büyükleri arasında olduğu tahmin edilmektedir.<sup>74</sup> Bunun yanında Aphrodisias ve Miletos’ta olduğu gibi kentte Yahudilerin<sup>75</sup> yanı sıra Hıristiyan<sup>76</sup> ve Theosebeslere de rastlamamız mümkündür. Burada üzerine özellikle durmak istediğimiz husus, şehirdeki sinagogun zemininde bulunan yazıtlardır.<sup>77</sup>

Bu yazıtlardan birinde Aureilus Ployippos, diğerinde ise Aurelius Eulogios’un

sebesler hakkında genişçe bilgi için bkz. Bernd Wander, *Gottesfürchtige und Sympathisanten: Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

73 Grekçe *καί* - “kai” edatı farklı manalar ihtiva etmektedir: ve, dolayısıyla, anlamında, manasında, yani, bilhassa, ayrıca...” bkz. *Thayer’s Greek Lexicon*.

74 Andrew R. Seager, “The Building History of the Sardis Synagogue”, *American Journal of Archaeology*, 76, 1972, s.425-435.

75 Sadece sinagog değil, kentin farklı yerlerinde, Yahudi kültürüne ait sembollere (grafiti şeklinde) rastlanılmıştır. Kentte onların varlığına yönelik menora, İbrani alfabesinde Yahudi isimleri gibi işaretler vardır.

76 Ancak güçlü Yahudi nüfusunun yanında Hıristiyanların da sayısı ve önemi azımsanmayacak derecededir. Sardis, Yeni Ahit’in Vahiy (3:1-6) kitabında zikredilen “kilisenin yedi kutsal kilisesi”nden birisidir.

77 Diotima Coad, “Pauline Christianity as a Stoic Interpretation of Judaism”, Yüksek Lisans tezi, *University of Victoria* 2013, s.60

sinagog'a adakta buldukları yazmaktadır.<sup>78</sup> Aureilus Ployippos'un adının geçtiği yazıtın tercümesi şöyledir:

"Theosebes olan ben, (Aurelius) Polyippos, adağımı yerine getirdim"

Aurelius Eulogia'nın adının geçtiği yazıtın tercümesi ise şu şekildedir:

"Theosebes olan ben, Eulogia, adağımı yerine getirdim"<sup>79</sup>

Dolayısıyla Aphrodisias ve Miletos'ta olduğu gibi burada da Yahudilere ait bir yerde, yani sinagogta, Theosebeslerin zikredildiğini görebilmekteyiz. Bunun sebebi daha önce de belirttiğimiz gibi, Theosebeslerin Yahudi cemaatinin arasında kendine yer bulmasından kaynaklanmaktadır. Anadolu'nun diğer yerlerinde bulunan Theosebeslerle ilgili yazıtlarda aynı veya benzer bir tabloyla karşılaşmaktayız.<sup>80</sup> Örneğin Philadelphia'daki sinagogta (M.S 3.-4. yy) Theosebeslere işaret eden bir yazıt bulunmuştur. Bu yazıtta kendisini Theosebes olarak tanıtan Eustathios'un sinagoga kendisi ve baldızı (veya hanımı) Athanasia adına, kardeşi Hermophilos'un anısına bir yalak bahşettiği yazılıdır.<sup>81</sup>

Theosebeslerin Yahudiler veya Hıristiyanlar'la ilişkisi konusunda ele alınabilecek konular, bu makale çerçevesinde yukarıdaki şekilde vurgulanmaya çalışılmıştır. Konumuzun daha spekülatif ve burada bizim kısaca dikkat çekeceğimiz bir başka yönü ise, Theosebeslerin İslam coğrafyasındaki Hanifler ve Sabiiler'le<sup>82</sup> olabilecek münasebetidir.<sup>83</sup>

Hanif kelimesi Süryanice "*hanpa*" kelimesiyle ilişkilidir. Peşitta'da Theosebes karşılığında kullanılan kelime *hanpa*'dır.<sup>84</sup> *Hanpa* kelimesinin bazı kaynaklarda "putperest" anlamına geldiği söylene de<sup>85</sup>, aslında "*bir kavmin dininden ayrılan*" veya "*kavmin dinine yüz çevirmek, başka dine meyil etmek*"

78 Anna Collar, *Religious Networks in the Roman Empire- The Spread of New Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s.239.

79 Daha fazla bilgi için bk. Louis Robert, *Nouvelles inscriptions de Sardes: Décret hellénistique de Sardes, dédicaces aux dieux indigènes, inscriptions de la synagogue*, Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, 1964. Ayrıca bkz. John H.Kroll, "The Greek inscriptions of the Sardis synagogue", *Harvard Theological Review*, 94,1, 2001, s. 5-127. Ayrıca Sardis'te bulunan İbranice yazıtlar için bk. Frank Moore Cross, "The Hebrew inscriptions from Sardis", *Harvard Theological Review*, 95,1, 2002, s.3-19.

80 Daha fazla bilgi için bkz. Williams, M.H., *The Jews Among the Greeks and Romans*, London: Duckworth, 1998.

81 Anna Colar, a.g.e. s.238.

82 Bk. Ed. M. Mahfuz Söylemez, *Cahiliye Araçlarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

83 Burada Hanifleri kim olduğu veya İslam tarihindeki mahiyeti konusu ele alınmayacaktır. Bu konu başka bir çalışma alanıyla ilgilidir.

84 Habeşçe, İbranice gibi farklı dillerden geldiği söylene de, Süryanice'den gelmiş olması daha muhtemeldir. "H-n-f" kökü türevleriyle birlikte Yahudi kutsal kitabı Tanah'ta 24 yerde zikredilir. Çölde Sayım 35:33, Mezmurlar 35:16, 106:38; İşaya 9:16, 10:6, 24:5, 32:6, 33:14; Yeremya 3:1, 3:2, 3:9, 23:11, 23:15; Daniel 11:32; Mika:11; Eyüp 8:13, 13:16, 15:34, 17:8, 20:5, 27:8, 34:30, 36:13. Daha fazla bilgi için bkz. Elif Arslan, "Oryantalistlerin Kur'an'da Geçen Hanif/Hunefa Kavramı Hakkındaki Bazı Düşünceleri", *Diyanet İlmî Dergisi*, Cilt 48, Sayı 2.

85 Kuzgun, "Hanif", *DİA*, XVI, 33

gibi manaları vardır. Bu bağlamda semitik dillerde, mesela İbranice *hanef* ve Süryanice *hanpa/hanputo* kelimesinin pagan, putperest anlamlara geldiği iddia edilir.<sup>86</sup> Hatta De Blois'e göre, İslam öncesi Arap Hıristiyanları tarafından kullanılan Hanif (*hanip*) kelimesi Süryanice putperest anlamında kullanılan *hanpa* kelimesiyle aynı anlamdadır.<sup>87</sup> De Blois ayrıca *sabû* kelimesinin de aynı manada kullanıldığını ileri sürmüştür.<sup>88</sup>

Hanif kelimesinin kökeni hakkında öne sürülen görüşler arasında ilginç bir çeken bir başka görüş de Moshe Gil'e aittir. Ona göre, Süryanice h-n-f kelimesinin kökeni Grekçe'deki "*anathema*" kelimesi olabilir.<sup>89</sup> *Anathema*- *ἀνάθημα* veya *ἀνάθεμα* kelimesi, "*lanet*", "*yüz çevirme*", "*adamak*", "*sunmak*" gibi anlamlara gelmektedir. Bu kavram genellikle Hıristiyan terminolojisinde aforoz edilenler için kullanılır.<sup>90</sup> Gil'e göre Maniheiztler bu kelimeyi kendi keşişlerini ifade etmek için (kendilerini tanrıya adadıkları için) kullanmışlardır.<sup>91</sup> Grek dilinde daha sonraki dönemlerde eta harfinin "i" gibi okunduğunu ve *spiritus lenis*<sup>92</sup> (sesi), "h", theta θ harfi de phi'ye φ dönüştüğünü<sup>93</sup> bilmekteyiz. Dolayısıyla bu kelime daha sonraki dönemlerde *anathema* şeklinde değil de, *anathima* veya *anaphima* şeklinde telaffuz edilmiştir. Daha sonra bu telaffuzun Aramice'ye *hanafim(a)* şeklinde geçmiş olması muhtemeldir.<sup>94</sup>

Haniflerin Theosebeslerle ilişkisini sadece etimoloji üzerinden değil, aynı zamanda inançlardaki benzerlik noktasında da kurmamız mümkündür. Tek tanrılı bir inanç olduğu kabul edilen Haniflik ile Theosebeslerin tek tanrısı arasındaki paralellikler dikkat çekicidir. Kur'an<sup>95</sup> ve Hadislerde Haniflerin tek tanrı inancıyla ilgili çeşitli tasvirler mevcuttur. Ayrıca İslam öncesi Arabistan'da, Hanif dinine mensup olduğu varsayılan bir takım kişilerin yaşadığı ileri sürülmektedir.<sup>96</sup>

86 W. Montgomery Watt, "Hanif," *Encyclopaedia of Islam* (EI2) 3: s.165-166. Brill Academic Pub., Cdr edition (2003).

87 François de Blois, "Naşrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἕθνιζός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 65, No. 1 (2002), s.19.

88 A.g.e s.19

89 Moshe Gil, a.g.e. s.20.

90 Konrad Zawadzki, *Die Anfänge des "Anathema" in der Urkirche. Teil 1: Status quaestionis*. *Vox Patrum* 28, içinden, No. 52, 2008, s.1323-1325.

91 Moshe Gil, a.g.e. s.20.

92 Grekçe'de "he psile"- hafif nefes/soluk- anlamına gelir. Sesli harfle başlayan kelimelerde sesi ifade etmek için kullanılır (spiritus lenis veya bazen de spiritus asper kullanılır). Bkn. W. Sidney Allen, *Vox Graeca. A guide to the pronunciation of classical Greek*, 1. Baskı, Londra: Cambridge University Press, 1974.

93 Moshe Gil, a.g.e. s.21.

94 Gil, a.g.e. s.20-24.

95 Hanif kelimesi "hanif" tekil olarak on, çoğul olarak (hünefa) 2 yerde geçmektedir. Bk. Bakara 2/135; Al-i İmran 3/67,95; Nisa 4/125; En'am 6/79, 161; Yunus 10/105; Nahl 16/120, 123; Hac 22/31.

96 Kus b. Saide el-İyadi, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Umeyye b. Ebi's-Salt, Erbab b. Riab, Süveyd b. Amr el-Müstalaki, Ebu Kerb Es'ad el-Himyeri, Veki' b. Seleme el-İyadi, Umeyr b. Cündeb el-Cüheni, Adi b. Zeyd el İbadi, Ebu Kays Sırme b. Ebu Enes, Seyf b. Züyezzen, Varaka b. Nevfel el-Kureşi, Amir b. Zarb el-Udvani, Abdüttabiha b. Sa'leb, İlaf b. Şihab et-Temimi, Mütelemmis b. Umeyye el-Kenani, Zühayr b. Ebi Sülma, Halid b. Sinan el-Absi, Abdullah el-Kudai,



Bu noktada İslam kültürü çerçevesinde Theosebeslerle arasında ilişki kurulabilecek bir başka inanç yapısı Sabiilerdir. Haklarında İslam kaynaklarında çok fazla bilgi olmayan Sabiiler genellikle Haniflerle aynileştirilmektedir. Bize göre, Hanifler gibi Sabiiler de Theosebeslerdir.<sup>97</sup> Theosebes kelimesi, daha önce zikrettiğimiz gibi, *theos* ve *σέβομαι sébomai* kelimelerinden oluşur. *Sebomai* kelimesi korkmak, ibadet etmek anlamına geldiği gibi, sakınmak, yüz çevirmek ve yönelmek anlamlarına da gelmektedir. Bize göre bu kelime, İslam kaynaklarında Gnostik dinler arasında zikredilen Sabiî kelimesine de kaynaklık teşkil etmiştir.<sup>98</sup> Makale çerçevesinde gerek Hanifler, gerekse Sabiilerin Theosebesler ile ilişkisi basitçe etimolojik benzerlikler veya inanç yakınlıkları bağlamında ele alınmışsa da, aslında bu grupları birbirine bağlayan noktalar az değildir ve Batı'da bu konuda bir takım çalışmalar yapılmaktadır.<sup>99</sup>

Abid b. Ebras el-Esedi, Ka'b b. Lüey ...

- 97 İslam kaynaklarında Sabiiler'den bahsedilse de, aslında inançları, menşe, ibadet, özellikler ve tarihleri hakkında net bilgiler verilmemektedir. Kur'an'da zikredilen Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik, Putperestlik ve Hanifliğin yanında zikredilen dinlerden bir tanesidir. Kur'an'da şöyle denilir: “*Şüphesiz ki iman edenler ve Yahudiler, Nasraniler, Sabiiler bunlardan her kım Allaha ve Ahiret gününe hakikaten iman eder ve salih amel işlerse elbette bunların Rableri yanında ecirleri vardır, bunlara bir korku yoktur ve bunlar mahzun olacak değillerdir*” (Bakara 2/62)- ayrıca bkz. Maide 5:69 ve Hac 22:17. Bazı İslam fıkıhçılara göre Sabiiler de İslam medeniyeti ve hukukunda özel bir statüye sahip olan ehl-i kitap çerçevesinde değerlendirilir. Ancak buna rağmen onlar hakkında bilgiler oldukça kısıtlıdır. (Şinasi Gündüz, *Sabiiler- Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.). Burada Sabiiler hakkında bilgi vermekten çok onların Haniflerle ve dolayısıyla bize göre Theosebeslerle bağlantısı üzerine duracağız.
- 98 Daha fazla bilgi için bk. Daniel Chwolson, *Die Sabier und der Sabismus. Geschichte und orientalische Quellen der harranischen Sabier oder der syro-hellenistischen Heiden im nördlichen Mesopotamien und in Bagdad zur Zeit des Chalifats*, 1. Baskı, Amsterdam: APA, 1965.
- 99 Türkçe'de bu konuda bkz. Tuğrul Kurt, *Geç Antikçağ'da Theosebesler*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2016, s.133-160)

## Kaynakça

- Allen, W. Sidney. *Vox Graeca. A guide to the pronunciation of classical Greek*. 1. Baskı, Londra: Cambridge University Press, 1974.
- Bamberger, Bernard J. *Proselytism in the Talmudic Period*. New York: Ktav 1986.
- Bernadeta, Jójko. *Worshipping the father in Spirit and Truth*. 1. Baskı, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012.
- Bonz, Marianne Palmer. "The Jewish donor inscriptions from Aphrodisias: are they both third-century, and who are the theosebeis?". *Harvard Studies in Classical Philology* 96:281, 1994.
- Chwolson, Daniel. *Die Ssabier und der Ssabismus. Geschichte und orientalische Quellen der harranischen Ssabier oder der syro-hellenistischen Heiden im nördlichen Mesopotamien und in Bagdad zur Zeit des Chalifats*. 1. Baskı, Amsterdam: APA, 1965.
- Coad, Diotima. *Pauline Christianity as a Stoic Interpretation of Judaism*. Yüksek Lisans tezi, University of Victoria 2013.
- Collar, Anna. *Religious Networks in the Roman Empire- The Spread of New Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press 2013.
- Cross, Frank Moore. "The Hebrew inscriptions from Sardis", *Harvard Theological Review*, 95.1, 2002.
- Dassmann, Ernst (ed.). *Reallexikon für Antike und Christentum, Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. 1. Baskı, Stuttgart: Hierse-mann, 1994.
- de Blois, François. "Naşrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἕθνιζός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 65, No. 1 (2002).
- Deissmann, Adolf. *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1908.
- Demirci, Kürşad. "I.Yüzyılda Anadolu'daki "God-Fearers" Grupları ve Hıristiyanlığın yayılması", *Dinler Tarihi Araştırmaları-III Sempozyumu 2001*. Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2002.
- Floramo, Giovanni. *Gnosticism Tarihi*. Selma Aygül Baş (çev.) ve Bilal Baş (çev.). 1. Baskı, İstanbul: Litera, 2005.
- Gerstenberger, Erhard S. "Psalm" maddesi, *Neues Bibellexikon*, cilt 3; Benziger, 2001.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbîler- Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Haarmann, Volker. *JHWH-Verehrer unter den Völkern- Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*. Zürih: Theologischer Verlag, 2008.
- Keresztes, Paul. "The Constitutio Antoniana and the Persecutions under Caracella". *The American Journal of Philology*, vol. 91, No.4, 1970.
- Kittel, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: William B. Eerdmann Co. 1985.
- Kittel, Gerhard, Geoffrey William Bromiley ve Gerhard Friedrich. *Theological Dictionary of the New Testament*, cilt: IX, Stuttgart: Wm. B. Eerdmans Publishing 1974.
- Koch, Dietrich-Alex. "The God-fearers between facts and fiction", *Studia Theologica*, Volume 60, Number 1, June 2006, s.62-90.
- Kroll, John H. "The Greek inscriptions of the Sardis synagogue", *Harvard Theological Review*, 94/1, 2001.
- Kurt, Tuğrul. *Geç Antikçağ'da Theosebesler*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2016.
- Lampe, Peter. *Christians at Rome in the First Two Centuries: From Paul to Valentinus*. Londra: A&C Black, 2003.

- Mason, Steve. "Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History". *Journal for the Study of Judaism* 38 (2007).
- Mayer, Günter ve Michael Tilly. *Lebensform und Lebensform im Antiken Judentum*. 2. Baskı, Berlin: De Gruyter, 2015.
- Novak, David. *The Image of the Non-Jew in Judaism: The Idea of Noahide Law*. 2. Baskı, Littman Library of Jewish Civilization 2011.
- Paul, Andre. *El Mundo judío en tiempos de Jesús: historia política*. 1. Baskı, Madrid: Christianidad, 1981.
- Pferdehirt, Barbara. *Markus Scholz, Bürgerrecht und Krise- Die Constitutio Antoniana 212 n. Chr. und ihre innenpolitischen Folgen*. Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2012.
- Pérez, Antoine. *La société romaine: Des origines à la fin du Haut-Empire*. Paris: Ellipses, 2002.
- Robert, Louis. *Nouvelles inscriptions de Sardes: Décret hellénistique de Sardes, dédicaces aux dieux indigènes, inscriptions de la synagogue*. Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, 1964.
- Seager, Andrew R. "The Building History of the Sardis Synagogue", *American Journal of Archeology*, 76, 1972.
- Sironen, Erkki ve Helsingin Yliopisto. *The late Roman and early Byzantine inscriptions of Athens and Attica*. Helsinki: Hakapaino Oy, 1997.
- Söylemez, M. Mahfuz (ed.), *Cahiliye Arapların Ulühiyet Anlayışı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Tannenbaum, Robert F. "Jews and God-Fearers in the Holy City of Aphrodite." (Electronic Version) *Biblical Archaeology Review* 12/5, 1986.
- Wander, Bernd. *Gottesfürchtige und Sympathisanten: Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Watt, W. Montgomery. "Hanif," *Encyclopaedia of Islam* (EI2). Brill Academic Pub., Cdr edition (2003).
- Wilkins, Michael J. *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*. Sheffield 1992.
- Williams, M.H. *The Jews Among the Greeks and Romans*. London: Duckworth 1998.
- Yamauchi, Edwin M. *New Testament Cities in Western Asia Minor: Light from Archaeology on Cities in Western Asia Minor*. Oregon: Wipf and Stock Publisher, 1980.
- Zawadzki, Konrad. *Die Anfänge des "Anathema" in der Urkirche. Teil 1: Status quaestionis*. Vox Patrum 28, içinde, No. 52, 2008.



## RICHARD HOOKER: AN INTRODUCTION TO HIS LIFE AND THOUGHT

Torrance KIRBY,  
McGill University, Montreal, Canada

### Abstract

#### Richard Hooker (1554-1600)

Richard Hooker was born in Devon, near Exeter in April 1554; he died at Bishopsbourne, Kent on 2 November 1600. From 1579 to 1585 he was a Fellow of Corpus Christi College, Oxford, and read the Hebrew Lecture at the University during this period. In 1585 Queen Elizabeth I appointed him Master of the Temple Church at the Inns of Court where he engaged in a preaching struggle with his assistant, Walter Travers. Their disagreement over the theological and political assumptions of the reformed Church of England as defined by the Act of Uniformity of 1559 and the *Book of Common Prayer* led to Hooker's composition of his great work *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* (1593). The treatise consists of a lengthy preface which frames the polemical context, followed by eight books. The first four books address what he terms "general meditations": (1) the nature of law in general, (2) the proper uses of the authorities of reason and revelation, (3) the application of the latter to the government of the church and (4) objections to practices inconsistent with the continental "reformed" example. The final four address the more "particular decisions" of the Church's constitution: (5) public religious duties as prescribed by the *Book of Common Prayer* (1559), (6) the power of ecclesiastical jurisdiction, (7) the authority of bishops and (8) the supreme authority of the Prince in both church and commonwealth, and hence their unity in the Christian state. Hooker grounds his apology in defence of the Elizabethan Settlement in his claim that God is law—"The being of God is a kind of law to his working." (*Lawes* I.2.2) As 'first original cause', this divine 'aeternal Law' contains within itself all derivative species of law; 'as ofspringe of god, they are in him as effects in their highest cause, he likewise actualie is in them, thassistance and influence of his deitie is their life.' (V.56.5) Hooker distinguishes, moreover, between a 'first' and a 'second' eternal law. The latter comprises all derivative species of law which participate the eternal law as discrete emanations ordered dispositively in hierarchical 'procession', while the former is the original, self-constituting divine source as it remains concomitantly and ineffably simple, at unity within itself—i.e. 'verie Onenesse'. Hooker's account of eternal law as simultaneously unity in simplicity and participation of that unity by a multiplicity of derivative forms of law recapitulates the account of causality set out by Proclus in his *Elements of Theology* whereby 'every effect remains in its cause, proceeds from it, and reverts upon it.' (prop. 35) Hooker anchors his elaborate defence of the Elizabethan religious settlement in a metaphysical theory of law which itself assumes a Neoplatonic ontology of 'participation' in the Proclean tradition.

#### Key words:

Richard Hooker, Elizabethan Settlement, Reform, Church of England, Political Theology

**Özet****Richard Hooker (1554-1600): Hayatı ve Eserleri**

Richard Hooker Exeter yakınlarındaki Devon'da Nisan 1554'te doğdu; Kent yakınlarındaki Bishopsbourne'da 2 Kasım 1600'de öldü. 1579'dan 1585'e kadar Oxford'da Corpus Christi College'da Fellow olarak bulundu ve bu sırada üniversitedeki İbranice derslerini verdi. Kraliçe 1. Elizabeth kendisini 1585'te Inss of Court'ta bulunan Temple Church'ün başı olarak atadı; Hooker burada yardımcısı Walter Travers ile birlikte vaaz mücadelesi verdi. İngiltere Reform Kilisesi'nin 1559 tarihli Act of Uniformity ve *Book of Common Prayer*'de tanımlanan teolojik ve politik kabulleri konusunda Travers ile ihtilafa düştüler. Bu nedenle Richard Hooker başyapıtı *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* adlı eseri yazdı (1593). Bu eser, yazılmasına neden olan polemik bağlamını detaylıca açıklayan bir giriş ve ardından sekiz ciltten oluşur. Eserin ilk dört kitabı Hooker'ın "genel düşünceler" diye adlandırdığı bir muhtevadan oluşur: (1) genel olarak hukukun tabiatı, (2) akıl ve vahiy otoritelerinin yerinde kullanılması, (3) vahyin kilise idaresine tatbik edilmesi ve (4) kıta Avrupası "Reform" Hıristiyanlarının uygulamalarına uyumlu olmayan uygulamalara itirazlar. Son dört kitap ise Kilise'nin anayasasına ait daha özel kararlarla ilgilidir: (5) *Book of Common Prayer* (1559)'da vazedilen kamusal dini vazifeler, (6) Kilise yargısının gücü, (7) piskoposların otoritesi ve (8) kralın hem kilisede hem de devletteki mutlak otoritesi ve bu iki kurumun Hıristiyan devlette bir oluşları. Hooker, Elizabeth'in reformunu savunurken iddialarını Tanrı kanundur şeklinde ifade edilen argümanına dayanır. "Tanrı'nın varlığı kendi işleri hakkında bir kanun hükmündedir (*Lawes* I.2.2). Bu ilahi "ezeli Kanun" kendi içinde tüm diğer yasa türlerini barındırır. Dahası Hooker "birincil" ve "ikincil" ezeli yasalar arasında bir ayırım yapar. Hooker Elizabeth'in gerçekleştirdiği dini reform adına yaptığı savunusunu bu şekilde bir metafizik kanun teorisine dayandırır. Bu teori ise Yeni Eflâtuncu bir ontolojiye dayanır.

**Anahtar Kelimeler:**

Richard Hooker, Elizabeth Reformu, Reform, Anglikan Kilisesi, Politik teoloji.

Richard Hooker was born at Heavitree near Exeter in April 1554; he died at Bishopsbourne, Kent on 2 November 1600.<sup>1</sup> He was educated at Exeter Grammar School and Corpus Christi College, Oxford where he matriculated in 1569. His tutor was John Rainoldes, later President of Corpus Christi and one of the Translators of the Authorised Version of the Bible. Hooker gained a BA and was admitted a "disciple" of Corpus Christi in 1573. In 1577 he proceeded MA and was elected a probationary fellow. In 1579 he was made a full fellow and appointed deputy lecturer to Thomas Kingsmill, Regius Professor of Hebrew. He delivered the Hebrew lecture for the remainder of his time at Oxford. Hooker was made a deacon by John Aylmer, Bishop of London, in August 1579 and was ordained presbyter a year later. He became junior dean of Corpus Christi in 1583. In the autumn of 1584 he earned marked public

1 For a recent and thorough account of Richard Hooker's career, see Lee W. Gibbs, "Life of Hooker," in Torrance Kirby, ed. *A Companion to Richard Hooker*, ed. Torrance Kirby (Leiden and Boston: Brill, 2008), 1-26.

distinction by delivering a sermon at Paul's Cross, London.<sup>2</sup> Hooker resigned his fellowship in 1584 and was presented to the living of Drayton Beauchamp in Buckinghamshire by the patron, John Cheney. On 17 March 1585, by Letters Patent from the Crown, Hooker was appointed Master of the Temple Church of the Inns of Court where he shared the pulpit with the disciplinarian Puritan divine Walter Travers. Before a congregation of the English judges and barristers they engaged in a theological controversy which was to occupy Hooker for the rest of his life. He married Joan Churchman on 13 February 1588. In June 1591 he was appointed subdean of Salisbury Cathedral, prebendary of Netheravon and was presented by Queen Elizabeth to the living of Boscombe. As a member of the Cathedral Chapter he was present at the election of John Coldwell as Bishop of Sarum and is recorded as having presided over the subdean's court at Salisbury in 1591.

The first edition of his great treatise *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* was entered in the Stationer's Register to the printer and publisher John Windet on 29 January 1593 under the authorization of Archbishop John Whitgift. Initially only the Preface and the first four of eight books were published. A presentation copy was sent to William Cecil on 13 March 1593, the same day on which Sir Edwin Sandys, Hooker's former pupil at Corpus Christi, spoke in the House of Commons in support of legislation "to retain the Queen's subjects in their due obedience."<sup>3</sup> The Act in question was directed against "the wicked and dangerous practices of seditious sectaries," a lengthy account of whom figures prominently in the Preface to the *Lawes*.<sup>4</sup> There is evidence that Hooker consulted extensively in the formulation of the polemical thrust of his treatise with his former pupils Sandys, son of the Archbishop of York, and George Cranmer, grand-nephew of Archbishop Thomas Cranmer of Canterbury. The fifth book of the *Lawes* was published in December 1597. In January of 1595 he was presented by the Queen to the living of Bishopsbourne in Kent where he died on 2 November 1600 and was buried in the chancel of the parish church. He left an estate valued at £1092 which consisted mainly of books. A second edition of the first four books edited by Hooker's friend and literary executor, John Spenser, fellow of Corpus Christi, was issued in 1604. In his preface to the second edition Spenser refers to the existence of the unpublished "three last books, their fathers Posthumi," and claims that Hooker lived to see the MS perfected. Spenser also edited Hooker's various tractates and sermons which were printed by

2 David Neelands, "Richard Hooker's Paul's Cross Sermon," in Torrance Kirby, ed. *Paul's Cross and the Culture of Persuasion in England, 1520-1640* (Leiden and Boston: Brill, 2014), 245-262.

3 35 Eliz. I, cap. 1; *Statutes of the Realm*, iv, pt. 2, 841.

4 *Lawes*, Pref. 8; *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1977), vol. 1: 36.18-51.22. All references to the *Lawes* edition cite book, chapter, and section. References to the Folger edition cite volume, page, and line numbers.

Joseph Barnes, the university printer, in 1612 and 1614. A complete edition of all eight books of the *Lawes* was not published until after the Restoration.

Much of Hooker's career was spent in theological controversy. As Master of the Temple at the Inns of Court he preached a series of sermons on themes of Reformation soteriology and ecclesiology. Their doctrinal orthodoxy was formally challenged by Walter Travers in *A Supplication made to the Privie Counsell*.<sup>5</sup> In particular, Hooker was reproached by Travers for maintaining that the Church of Rome can be viewed as a branch of "the true church of Christ" and that "he douted not but that thowsands of the fathers which lyved and died in the superstitions of that church, were saved because of their ignorance which excused them."<sup>6</sup> In addition, Hooker's strong appeal to the authority of reason in religious matters was challenged by Travers as inconsistent with reformed orthodoxy. Hooker's reply to these objections lays the groundwork of the philosophical and theological system expounded later in the *Lawes*.<sup>7</sup>

*Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* consists of a lengthy preface and eight books. The first four books address in turn (1) the nature of law in general; (2) the proper uses of the authorities of reason and revelation; (3) the application of the latter to the government of the church; and (4) objections to practices inconsistent with continental "reformed" models. The final four books address more particular issues of (5) public religious duties—in effect the liturgy of the *Book of Common Prayer* (1559); (6) the power of jurisdiction; (7) the authority of bishops; and (8) the supreme authority of the Prince in both church and commonwealth, and hence their unity in the Christian state. The treatise is framed rhetorically as a response to Thomas Cartwright who had been John Whitgift's formidable adversary in the Admonition Controversy of the 1570s.<sup>8</sup>

The preface is in fact addressed formally "to them that seeke (as they tearme it) the reformation of lawes, and orders ecclesiasticall, in the Church of England," that is to disciplinarian-puritans who, like Cartwright and Travers, sought closer conformity to the pattern of the "best reformed churches" on the continent, especially Calvin's Geneva. The preface sets the tone of the work and announces Hooker's main apologetic intent. There is a significant difference between Hooker's rhetorical approach and that of previous contributions to Elizabethan polemics. He abandons the usual recourse to ridicule and personal abuse which was so characteristic of the vast majority of tracts contributed by both sides of the controversy and speaks irenically to

5 *FLE* 5: 171 – 210. See Egil Grisli's Textual Introduction, 'Tractates and Sermons', *FLE*, vol. 5.

6 *FLE* 5: 200.12

7 Books I-IV were published in 1593, book V in 1597, and books VI-VIII posthumously.

8 Peter Lake, *Anglicans and Puritans?: Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker* (London: Unwin Hyman, 1988). Donald J. McGinn, *The Admonition Controversy* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1949).



the fundamental theological assumptions with the professed aim of securing conscientious acceptance of the Settlement. To this end he sets out to persuade by an appeal to mutually acceptable theological assumptions and authorities. Hooker's starting-point is to affirm the disciplinarian premise that the doctrinal tenets and the pastoral aspirations of the Reformation had to be fulfilled in the polity of the Church of England. His rhetorical approaches intended to serve the main apologetic aim of the treatise, namely to justify the Elizabethan Settlement as consistent with the principles of reformed doctrinal orthodoxy. Thus the grand cosmic scheme of laws set out in Book I is intended to place the particulars of the controversy (viz. the precise forms of ecclesiastical jurisdiction, government, ceremonies and the relation of the church to the civil order) within a foundational context: "because the point about which wee strive is the qualitie of our *Lawes*, our first entrance hereinto cannot better be made, then with consideration of the nature of lawe in generall."<sup>9</sup> His aim is to persuade by tracing the "particular decisions" of the Settlement back to "general meditations" on first principles.

Hooker defines law in general as "that which doth assigne unto each thing the kinde, that which doth moderate the force and power, that which doth appoint the forme and measure of working... so that no certaine end could ever be attained, unlesse the actions whereby it is attained were regular, that is to say, made suteable for and correspondent unto their end, by some canon, rule or lawe."<sup>10</sup> This definition places him in a scholastic tradition dependent ultimately upon Aristotle. Hooker's adaptation of this definition, however, goes beyond any simply Aristotelian or Thomistic account. Working from the definition, Hooker asserts that everything works according to law, including God himself: "the being of God is a kinde of lawe to his working: for that perfection which God is, geveith perfection to that he doth."<sup>11</sup> There are certain structural similarities between Book I of the *Lawes* and Thomas Aquinas's short treatise on law in the second part of the *Summa Theologiae* (qq. 90-96). The principal resemblance is Hooker's adoption of Aquinas's neo-platonic metaphysical logic. Just as the neo-platonic cosmology accounts for the genesis of the world by means of a downward emanation or procession from the principle of original unity, so also Hooker derives a diverse hierarchy of laws from the eternal law as their "highest wellspring and fountaine." His emphasis upon the divine unity is marked: "our God is one, or rather verie Onenesse, and meereunitie, having nothing but it selfe in it selfe, and not consisting (as all things do besides God) of many things besides."<sup>12</sup> All species of law participate in the undifferentiated unity of the eternal law and are derived from it by way of "procession." Hooker adheres to the Christian

9 *Lawes* I.1.2

10 *Lawes* I.2.1

11 *Lawes* I.2.2

12 *Lawes* I.2.2

neo-platonic *lex divinitatis* whereby the originative principle of law remains simple in itself while proceeding out of itself in its generation of manifold derivative forms of law. He distinguishes between a first and a second eternal law on the ground that God is a law both to himself (*in se*) in his divine simplicity and to all creatures besides (*ad extra*). His discussion of the first eternal law is thus closely analogous to a traditional “*logos*” theology.

The second eternal law comprises the divine order as “kept by all his creatures, according to the severall conditions wherewith he hath indued them.”<sup>13</sup> It has a variety of “names” depending on the different orders of creatures subject to the one divine government. The two principal derivative genera of the second eternal law are the natural law and the revealed law of the scriptures, sometimes called the divine law. The entire system of the laws is thus expressed in the classically neoplatonic twofold motion of procession from (*exitus*) and return to (*reditus*) the original unity of the eternal law. The natural law, by a further procession, comprises in turn subordinate species of law which govern irrational natural agents as well as rational; the law governing the rational creatures is distinguished further into the “law cœlestial,” which orders the angels, and the “law of reason,” sometimes called the “natural law” which orders humankind. All of these sub-species represent the outward and downward *processio* of the second eternal law. On the other side, the law of God’s special revelation, the revealed law of the scriptures presupposes the disorder introduced into the cosmos by the Fall, and is provided in order to secure the final restoration or “return” of the creation to its original condition of unity under the eternal law. The distinction between the two *summa genera* of natural law and divine law which corresponds to the logical structure of procession and return is also reflected in the epistemological distinction of a twofold knowledge of God, namely by the light of supernatural revelation and by the natural light of reason. There are in addition composite species of law, such as human positive law and the law of nations, which are derived by a reflection upon the general principles contained in the natural law. These derivative species of law are a consequence of human sin and, like the divine law, are given as a corrective to the disorder introduced by the Fall (*remedium peccati*). In all of this the human creature as the *imago dei* is the focal point of the cosmic operation of procession from and return to the original order established in and by the divine cause.

The structure of this generic division of law shows that Hooker has clearly read Aquinas very closely indeed. The distinction between the first and second eternal laws is nonetheless a significant departure from the scholastic Thomistic model in an unmistakably Augustinian direction. In a manner characteristic of the theology of the magisterial reformers, the effect of this move is simultaneously to widen and decrease the distance between the

creator-lawgiver and the created cosmos. The gathering together of all the derivative species of law within the second eternal law reduces the sense of a mediated hierarchy between creator and creature and emphasizes rather the common participation of the manifold derivative species of law in their one source. At the same time the distinction between the first and second eternal laws upholds the clear distinction between creator and creature. This treatment of the eternal law exhibits the marked Augustinian character of Hooker's thought and distinguishes his Renaissance brand of Neoplatonism from the emphasis found in Aquinas.<sup>14</sup>

In the second book Hooker addresses the basic hermeneutical question of the definition and the extent of the authority of scripture. The "maine pillar" of the disciplinarian-puritan objections to the constitution established by the Elizabethan Settlement is the claim that "scripture ought to be the only rule of all our actions." The practical question is whether it is necessary to look to the scriptures directly for the structures of church government. Hooker argues that the authority of scripture must be interpreted strictly with respect to "that end whereto it tendeth." He affirms the reformers' doctrine that the Bible contains a complete account of all things "necessary to salvation." Tradition and human authority exercised through the church cannot add anything to God's written word. On the other hand, the grounds of religion are understood by Hooker both to be revealed in scripture and accessible to the light of natural reason. God the creator of the world speaks through nature whose voice is his instrument and is manifest to the eye of reason in the glorious works of creation. Whereas tradition is to be eschewed and scripture alone to be followed in the formulation of the rule of faith, tradition, custom and human authority, on the other hand, are necessary instruments to avoid "infinite perplexities, scrupulosities, doubts insoluble and extreme despaires"<sup>15</sup> in the external ordering of religion. It is not the purpose of the divine law as revealed in the scriptures to provide prescriptions for the political structure of the church.

In the third book Hooker argues that the visible church is a human "politiquesocietie" subject to human laws and judgement, and is consequently dependent upon the authority of natural law, reason and custom. In this way matters of ecclesiastical polity are clearly distinguished from matters of faith and salvation. The question is complicated, however, by the ambiguous nature of the church. Just as the professing Christian is *simuljustus, simulpeccator*, as Luther puts it, and lives simultaneously in two realms, in an inward, spiritual realm of the conscience and in an outward, temporal realm of

14 From 'generall meditations' to 'particular decisions': the Augustinian coherence of Richard Hooker's political theology," In Robert Sturges, ed. *Sovereignty and Law in the Middle Ages and Renaissance*. Arizona Studies in the Middle Ages and Renaissance (Turnhout: Brepols, 2011), 43-65. See also Torrance Kirby, *Richard Hooker, Reformer and Platonist* (Aldershot: Ashgate, 2005)

15 *LawesII.8.6*

political community, so also the church is understood to be simultaneously the mystical body of Christ and a visible association of believers in the world. In this respect Hooker's doctrine of the Church is shaped dialectically by his reformed soteriology.<sup>16</sup> The fourth book addresses the general principles which underpin the external ceremonies of the church. Hooker justifies the retention of the customs and traditions inherited from the ancient and medieval church which had been rejected by "certaine reformed Churches whose example therein we ought to have followed." Disciplinary puritans objected to the retention by the Church of England of ceremonial practices outwardly conformable with the uses of the Church of Rome. For Hooker it is essential to distinguish between the realms where tradition and scripture are authoritative in combination and where scripture is authoritative alone. The first principles established in the first book which govern the distinction of natural law, human law and divine law are here applied once again to justify the reformed Church of England's simultaneous adherence to the rule of faith as defined by the magisterial reformers and to a liberal interpretation of the continuity of ceremonial forms.

The fifth book of the *Lawes*, which is one third longer than the initial four books combined, offers an account of the particulars of "the severall publique duties of Christian religion" as established by the Act of Uniformity of 1559. Hooker addresses the "owtwardeforme" of religion in architecture, decoration, naming, formal hallowing and dedication of church buildings. He examines the public offices of preaching sermons and reading the scriptures, public prayer and the use of set forms of common prayer, the formality of dress and gesture in divine service, the proper use of music and the recitation of canticles. The theology of particularly controversial prayers is examined, e.g. the prayer "that all men might be saved". In his discussion of the sacraments in book five, chapters 50 through 56, Hooker changes the pace somewhat with an extended discourse on orthodox patristic Christology. The formulation of the Council of Chalcedon in 451 is taken as the dogmatic paradigm for understanding the manner of the Christian believer's participation in the godhead:

Sacramentes are the powerful instrumentes of God to eternall life. For as our naturall life consisteth in the union of the bodie with the soule; so our life supernaturall in the union of the soule with God. And for as much as there is no union of God with man without that meanebetwene both which is both, it seemeth requisite that wee first consider how God is in Christ, then how Christ is in us, and how the sacramentes doe serve to make us pertakers of Christ. In other thinges wee may be more briefe, but the waight of these requirethlargenes.<sup>17</sup>

16 For Hooker's reformed soteriology see his sermon *A Learned Discourse of Justification, Works, and How the Foundation of Faith is Overthrown*(1612), *FLE* 5:105-169.

17 *Lawes*V.51.3

Of particular note is Hooker's rejection of the Lutheran doctrine of the ubiquity or universal presence of Christ's human nature and affirmation of the so-called doctrine of the "*extra-Calvinisticum*" whereby the distinctness of the human and divine natures in Christ and their respective characteristics is sharply defined. The remainder of Book five considers the various rites and offices prescribed by the Book of Common Prayer of 1559. The final chapters are devoted to a consideration of the "power of order" conferred upon the clergy by ordination.

The sixth book, first published in 1648, half a century after Hooker's death, is undoubtedly the most problematic of the three posthumous books. Although the authenticity of authorship is uncontested, the substance of the argument is not easily reconciled with Hooker's own outline in the Preface. Extant notes by George Cranmer and Edwin Sandys based on a lost early draft of book six, first printed by John Keble in the edition of 1836, suggest that Hooker initially intended to grapple with the question of lay-eldership. The text of the sixth book as it stands consists mainly of a discussion of the "end" of spiritual jurisdiction, namely penitence, rather than the external institutional "means". The book has been described as a "tract of confession." Since Archbishop Ussher's publication of this text in 1648 it has been customary to include it in spite of its being, in Keble's words, "an entire deviation from its subject."<sup>18</sup> In this tractate Hooker outlines the three parts of the penitence as contrition, confession and satisfaction and concludes with a discussion of absolution, although the latter element is not treated as an essential moment. The editors of the Folger edition acknowledge that this tractate was not intended by Hooker as a substitute for his treatment of the lay-eldership but that it nonetheless constitutes an important part of the polemic with respect to spiritual jurisdiction. On these grounds, the tractate on penitence continues to appear as the sixth book of the *Lawes*.

The seventh book, the most polished of the three posthumous books, contains a defense of the jurisdiction of bishops together with a justification of episcopal honours, privileges and temporal benefits. Hooker approaches the question of episcopal government by examining the evidence of the Bible and the authority of the early church Fathers, historians and the decrees of the early Councils. One important source is the Justinian *Corpus juris civilis*. A bishop is defined as possessing the powers of order and spiritual jurisdiction possessed by other ministers together with the additional power to ordain new ministers: "A Bishop is a Minister of God, unto whom with permanent continuance, there is given not onely power of administring the Word and Sacraments, which power other Presbyters have; but also a further power to ordain Ecclesiastical persons, and a power of Cheifty in Government over

18 John Keble, Introduction, *Hooker's Works*, ed. R.W. Church, 7<sup>th</sup>edn. (Oxford: Oxford, 1888), I: xxxiv.

Presbyters as well as Lay men, a power to be by way of jurisdiction a Pastor even to Pastors themselves.”<sup>19</sup> Hooker maintains that the authority of bishops is of human institution. Although their jurisdiction does not originate by direct divine right grounded in the scriptures (*turedivino*), nevertheless human institutions acquire divine approbation such that “the same thing which is of men, may be also justly and truly said to be of God, the same thing from heaven which is from earth.”<sup>20</sup> The church as a “politiquesocietie” has in it by nature the power of providing for its own safety and continuance. This power of self-preservation on the part of political bodies consists chiefly in their authority to make laws, for “corporations are immortal.”<sup>21</sup> On this ground Hooker allows that there may be occasions when, by “exigence of necessity,” the ordination of ministers may justly and reasonably occur without the power of a bishop: “the whole Church visible being the true original subject of all power, it hath ordinarily allowed any other then bishops alone to ordain.”<sup>22</sup> Hooker goes on to affirm the role of bishops as judges and civil administrators since in a Christian society the civil and ecclesiastical functions may lawfully be united in one and the same person. Here he summons up the Chalcedonian logic of the unity of the divine and human natures which yet continue to be distinct within the undivided person of Christ.

In the eighth and final book Hooker presents the main elements of his political theory in a defense of the union of church and commonwealth in a Christian state under royal sovereignty. Threads of the argument in all previous books come together in this complex constitutional tapestry. Civil and ecclesiastical power are distinct in “nature” though capable of “personal” union in the Prince. Church and commonwealth represent distinct properties, qualities or actions which can be united in every subject as well. Hooker rejects the “Nestorian” insistence upon the perpetual necessity of a personal separation: “for the truth is that the Church and the Commonwealth are the names which import thinges really different. But those thinges are accidentes and such accidentes as may and should alwayes livingly dwell together in one subject.”<sup>23</sup> Hooker argues for a conciliar theory of the origin of sovereign power. As with episcopacy “unto Kings by humane right honour by very divine right is due.” For Hooker, law is supreme rather than the arbitrary will of the Prince: “Happier that people, whose lawe is their King in the greatest things than that whose King is himself their lawe.”<sup>24</sup> In a remarkable theological discourse in VIII.4, Hooker defends the royal headship of the church

19 *Laves*VII.2.3

20 *Laves*VII.11.10

21 *Laves*I.10.8; Hooker repeats this legal maxim at VII.14.3

22 *Laves*VII.14.11

23 *Laves*VIII.1.5

24 *Laves*VIII.2.12. Torrance Kirby, “Law makes the King: Richard Hooker on law and princely rule,” in Michael Hattaway, ed., *A New Companion to English Renaissance Literature and Culture*, 2nd Edition (Oxford: Blackwell, 2010), 274-288.

by an appeal to the most subtle distinctions of patristic Christological and Trinitarian orthodoxy. In subsequent chapters he addresses the chief royal powers in the church, viz. the prerogative to call assemblies, to appoint prelates, to exercise final judgement in ecclesiastical causes, and as the “uncommanded commander” to be exempt from all forms of judicial punishment by the clergy.<sup>25</sup>

Hooker’s generic division of laws rests on a carefully defined tension between natural and revealed theology.<sup>26</sup> His affirmation of the authority of human reason consequent upon the revelation of the divine wisdom to the observer of “the glorious workes of Nature” is a crucial presupposition of his theologico-political system. A significant number of Hooker’s seventeenth-century readers shared this view and some sought to extend the boundaries of his natural theology a great deal further. His influence ranged over classical “anglo-calvinists” James Ussher, Robert Sanderson and Thomas Barlow; Arminians or “anti-calvinists” William Laud, Jeremy Taylor and Henry Hammond; Cambridge Platonists Benjamin Whichcote, Ralph Cudworth and Nathanael Culverwell; Latitudinarians Edward Stillingfleet, Joseph Glanvill and John Wilkins; and Deists like John Locke and Charles Blount. As the speculative theological discourse of the seventeenth-century Church of England unfolds, natural theology assumes increasing influence. Hooker was often cited as an “orthodox” authority by representatives of radical theological rationalism. In virtually every generation since Hooker’s death theologians have returned to the *Lawes* as to a mirror of first principles of the doctrine and method of the Church of England. Quite often his readers have found distorted and mutually contradictory images there. It is well known, for example, that James II attributed his conversion to Rome to the reading of Hooker and that John Locke chose the *Lawes* as his principal authority for the constitutional limitation of royal power in his *Two Treatises of Government*.<sup>27</sup> Throughout the seventeenth century and later attempts were frequently made to claim Hooker in support of a wide variety of divergent theological positions. The diversity of these appeals reflects the complex and elusive character of his thought, and possibly also its claim to comprehensiveness.

25 Torrance Kirby, *Richard Hooker’s Doctrine of the Royal Supremacy* (Leiden: E.J. Brill, 1990).

26 See Torrance Kirby, “The ‘sundriewaies of Wisdom’: Richard Hooker’s sapiential theology,” in Kevin Killeen, ed. *Oxford Handbook of the Early Modern Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

27 See Michael Brydon, *The Evolving Reputation of Richard Hooker: An Examination of Responses, 1600-1714* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

## Select Bibliography

### Primary

- Hill, W. Speed, gen. ed. *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*. Vols. 1–5. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press. Vols. 1–7. Binghamton, NY: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1977–98.
- Hooker, Richard. *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, ed. A.S. McGrade. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 2013.

### Secondary

- Atkinson, Nigel. *Richard Hooker and the Authority of Scripture, Tradition and Reason: Reformed Theologian of the Church of England?* Foreword by Alister McGrath. Carlisle, UK: Paternoster Press, 1997.
- ‘Hooker’s Theological Method and Modern Anglicanism.’ *Churchman* 114.1 (2000): 40-70.
- Brydon, Michael. *The Evolving Reputation of Richard Hooker*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Cargill Thompson, W.D.J. *Studies in the Reformation: Luther to Hooker*, ed. C.W. Dugmore. London: Athlone Press, 1980.
- Gibbs, Lee. ‘Book VI of Hooker’s *Lawes* Revisited: the Calvin Connection,’ 243-261. *Richard Hooker and the English Reformation*, ed. Kirby.
- ‘Richard Hooker: Prophet of Anglicanism or English Magisterial Reformer.’ *Anglican Theological Review* 84.4 (2002): 943-960.
- Grislis, Egil. ‘The Hermeneutical Problem in Richard Hooker,’ 159-206. In W. Speed Hill, ed. *Studies in Richard Hooker: Essays Preliminary to an Edition of His Works*. Cleveland, OH: Press of Case Western University, 1972.
- ‘Scriptural Interpretation,’ 273-304. In Torrance Kirby, ed. *A Companion to Richard Hooker*. With a Foreword by Rowan Williams. Leiden and Boston: Brill, 2008.
- Ingalls, Ranall. ‘Richard Hooker as Interpreter of the Reformed Doctrine of *sola Scriptura*.’ *Anglican and Episcopal History*. 77.4 (2008): 351-378.
- Joyce, A.J. *Richard Hooker and Anglican Moral Theology*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.
- Kaye, Bruce N. ‘Authority and Interpretation of Scripture in Hooker’s *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*.’ *Journal of Religious History* 21 (1997): 80-109.
- Kirby, Torrance, ed. *A Companion to Richard Hooker*, with a Foreword by Rowan Williams, Archbishop of Canterbury. Leiden and Boston: Brill, 2008.
- ed. *Richard Hooker and the English Reformation*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Richard Hooker, Reformer and Platonist*. Aldershot, Hants and Burlington, VT: Ashgate, 2005.
- Richard Hooker’s Doctrine of the Royal Supremacy*. Studies in the History of Christian Thought 43. Leiden: E. J. Brill, 1990.
- The Theology of Richard Hooker in the Context of the Magisterial Reformation*. Studies in Reformed Theology and History. Princeton, NJ: Princeton Theological Seminary, 2000.
- ‘Richard Hooker’s Theory of Natural Law in the Context of Reformation Theology.’ *Sixteenth Century Journal* 30.3 (1999): 681-703.
- ‘Richard Hooker as an Apologist of the Magisterial Reformation in England,’ 219-233. In *Richard Hooker and the Construction of Christian Community*, ed. A.S. McGrade. Tempe, AZ: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1997.
- ‘Richard Hooker.’ In *The Continuum Encyclopedia of British Philosophy*, ed. Anthony Grayling and Andrew Pyle. Vol. 2. London and New York: Thoemmes Continuum, 2006.



- Kraye, Jill. *Classical Traditions in Renaissance Philosophy*. Aldershot, Hampshire, England: Ashgate, 2002.
- Miller, Charles. *Richard Hooker and the Vision of God: Exploring the Origins of Anglicanism*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013.
- Neelands, W. David. 'Hooker on Scripture, Reason, and "Tradition",' 75-94. In *Richard Hooker and the Construction of Christian Community*, ed. A.S. McGrade. Tempe, AZ: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1997.
- Stafford, John K., ed. *Lutheran and Anglican: Essays in Honour of Egil Grisliis*. Winnipeg: St. John's College Press, 2009.
- Voak, Nigel. *Richard Hooker and Reformed Theology: a study of Reason, Will, and Grace*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Williams, Rowan. 'Hooker: Philosopher, Anglican, Contemporary,' 369-375. In *Richard Hooker and the Construction of Christian Community*, ed. A.S. McGrade. Tempe, AZ: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1997.



## ANTAKYA HİRİSTİYANLIĞI VE HİRİSTİYAN KREDOSUNUN BELİRLENMESİNE YOL AÇAN TARTIŞMALARDAKİ ROLÜ

Fuat AYDIN\*

### Özet

Kudüs dışında İsa inançlarının ilk cemaati oluşturdukları ve Hıristiyanlık isminin kendisinde ortaya çıktığı Antakya, aynı zamanda Hıristiyan düşüncesindeki iki okuldan birinin, Antakya Yorum Okulu'nun (öteki İskenderiye Yorum Okulu) da oluştuğu yerdir. Özellikle içinde barındırdığı, paganizm, Yahudilik ve gnostik anlayışlarla olan mücadelesi sırasında oluşturduğu İsa'nın kadim olmayışını ve onun ilahiliği karşısında insaniliğini korumaya çalışan Hıristiyanlık anlayışı, zamanla İskenderiye, Roma ve İstanbul'un Hıristiyanlık anlayışıyla çatışmaya yol açtı. Bu çatışma, Hıristiyanlık tarihinde ekümenik olarak kabul edilen konsillerde çözülmeye çalışıldı. Ancak anlaşmazlıkları çözmeye yönelik çözüm arayışları, dökülen kanları bir kenara bıraksak bile, beraberinde ayrılıkları da getirdi ve Nesturiler, Süryaniler, Ermeniler ve Kiptiler gibi kalıcı Hıristiyan mezheplerinin ortaya çıkmasına yol açtı.

**Anahtar kelimeler:** Yahudilik, doketizm, gnostisizm, Antakya Yorum Okulu, Samasotalı Pavlus, Aryüs, Nestorius, literal okuma.

### Abstract:

Antioch is the second oldest church after that of Jerusalem; it is where the followers of Jesus were first called "Christians". Antioch is also home to one of the two crucial schools of religious thought (the other being Alexandrian School) known as the "Antiochian Exegetical School": This school, during its fight against various religions such as paganism, Judaism and Gnosticism, constructed a Christian theology that argued for humanity of Jesus against His divinity and denied his eternal being; this Antiochene theology later became rival to those of Alexandria, Rome and Constantinople. Various ecumenical councils were held to find solutions to the conflicts among these various schools of thought; which eventually brought about many schisms that caused the creation of sects such as Nestorians, the Syriac, the Armenian and Coptic churches.

**Key terms:** Judaism, docetism, gnosticism, Exegetical School of Antioch, Paul of Samasota, Arius, Nestorius, literal reading.

Antik Suriye sınırları içinde yer alan Antakya, Büyük İskender'in vefatının arkasından imparatorluğunun aralarında paylaşıldığı komutanlarından Selevkit Hanedanlığının kurucusu I. Nicator tarafından m.ö. 300 yılında tesis edildi. Şehre babası Antichus'un onuruna Antiocheia adını

verdi<sup>1</sup>. Şehrin ilk sakinleri Atinalılar, Makedonyalı askerler ve onların ailelerinden oluşmaktaydı. Zamanla askeri ve ticari sebeplerle gelen insanlarla şehrin erkek nüfusunun, bir yüzyıl içinde altı bine kadar ulaştığı söylenir. Cicero'nun "meşhur ve kalabalık" olarak tanımladığı, bilim ve sanatı sebebiyle övdüğü şehir, Pompey'in şehre girdiği mö. 64 yılında Romalıların hâkimiyetine geçti. Augustus'un *Pax Romana* döneminde Roma'nın en önemli şehirlerinden biri haline geldi<sup>2</sup>. Nüfusunun büyük bir kısmını yerli vatandaşlarla, özgür ya da köle yabancıların oluşturduğu şehirde, önemli oranda Yahudi nüfusu bulunmaktaydı. Şehrin sakinleri geleneksel olarak Yunanca konuşulmakla birlikte, Aramca konuşan önemli bir grup da bulunmaktaydı. Yahudi, Yunan ve bir ticaret merkezi olmasından dolayı bünyesinde barındırdığı farklı kültürlerden insanların birlikteliği, şehri önce Roma İmparatorluğunu ve daha sonra Hıristiyanlığı etkileyen düşünceler ve adetlerin karıştığı bir potaya dönüştürdü<sup>3</sup>.

İsa'nın vefatından sonra, Kudüs'teki Yahudi kökenli Mesih inananları (Yahudi-Hıristiyanlar) cemaati, Helenist kökenli Stefan'ın öldürülmesinin<sup>4</sup> arkasından maruz kaldıkları takibattan kurtulmak amacıyla Fenike, Kıbrıs ve Antakya'ya kaçtılar<sup>5</sup>. Bunlar Antakya'da ilk önce şehir nüfusunun önemli bir kısmını oluşturan Yahudiler arasında İsa'nın mesajını yaymaya çalıştılar. Burada nispi bir başarı kazanmalarını takiben, içlerinde lider konumunda olan Barnabas'ın da bulunduğu Kıbrıs'tan ve Kirene'den gelenler Yahudiler arasında, Yunanca konuşan Hıristiyanlar ise Helenistler (gentile) arasında "Rab İsa'nın İncil'ini"<sup>6</sup> yaydılar. Luka, İncil'in yayılmasındaki başarıyı anlatmak için "Rabbin eli/gücü"<sup>7</sup> ifadesini kullanır. Kudüs'teki Yahudi kökenli Hıristiyanlar, burada bir cemaatin oluştuğu haberini alınca, az önce ifade edildiği üzere Barnabas'ı oraya gönderdiler; Barnabas da Kudüs cemaatine tanıştırdığı ve Tarsus'da arayıp bulduğu Pavlus'u, şehirde gittikçe çoğalan Hıristiyan cemaate hizmet etmek amacıyla getirdi. Böylece Antakya, Hıristiyanlığın Kudüs dışında ve aynı zamanda Yahudi olmayan, gentile kökenli kişilerden oluşan ilk cemaatin kurulduğu yer oldu<sup>8</sup>.

\* SAÜ. İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi (Prof. Dr.). Bu metin, Hatay İnanç ve Turizm Sempozyumu 17-19 Aralık 2015'de, sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halinden oluşmaktadır.

- 1 M. L. Chaumont, "Antioch", *Encyclopedia Iranica*, II, 119. <http://www.iranicaonline.org/articles/antioch-1-northern-syria>. 10.07.2016.
- 2 Wallace-Hadrill, *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in The East*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s 1-4.
- 3 Christopher R. Martinez, *Antiochene Exegesis and Its Influence on Christian Practice*, s. 4
- 4 Luka, *Elçilerin İşleri* 8/1-2.
- 5 Luka, *Elçilerin İşleri* 11/19.
- 6 Elçilerin İşleri 13/50.
- 7 Elçilerin İşleri, 11/20-21.
- 8 Wayne A. Meeks, *Jews and Christians in Antioch in The First Four Centuries of The Common Era*, Scholar Press, Missoual, Montana 1978, s. 16.

Hıristiyan literatüründe ilk olarak Antakyalı Ignatius (ö. yaklaşık 107/117) tarafından kullanılan<sup>9</sup> ve Mesih'in takipçileri anlamına gelen Hıristiyan (Chirst→Christian) adı kırklı yıllarda burada ortaya çıktı<sup>10</sup>. Bu faaliyetlerle atılan Hıristiyan tohumlar, İskenderiye ve Constantinople gibi büyük kilise merkezleriyle yüzyıllarca sürecek teolojik tartışmalara yol açacak nevi şahsına münhasır bir Antakya Hıristiyanlığının şekillenmesine yol açtı. Antakya Hıristiyanlarının yol açtığı ilk tartışma, Kudüs'teki cemaat ve Antakya'da faaliyet gösterenlerin temsilcileri olan Pavlus ve Barnabas'ın<sup>11</sup> katıldığı ve Kudüs/Havariler Konsili (varlığı dahi tartışmalı olan bu konsil için, 49/52 gibi farklı tarihler verilir) olarak adlandırılan toplantıya da konu olan, Yahudi kökenli olmayan mühtedilerin Yahudi hukuku ve gelenekleri karşısında nasıl bir tavır takınacağı meselesiydi: Onlara tabii olacaklar mı, olmayacaklar mı?<sup>12</sup> Antakya Hıristiyan cemaatinin durumuyla alakalı olarak ortaya çıkan bu tartışma, zamanla Antakya Teolojik Okulu olarak adlandırılan Hıristiyanlık anlayışının/yorumunun Hıristiyan dini düşünce tarihinde yol açmış olduğu tartışmaların ilki olmuştur. Antakya Hıristiyanlığıyla alakalı kişilerin konu edinildiği Kudüs Konsili sonrası tartışmalar, bugün kabul edilen Hıristiyan amentüsünün/kredosunun tespitinin yanı sıra, bir kısım insanların aforozuyla sonuçlandığı gibi; Hıristiyan dini dünyası içinde bugün hala varlığını devam ettiren kalıcı (Nesturiler, Süryaniler gibi) mezhebî bölünmelere de yol açmıştır<sup>13</sup>.

Bu bölünmelere yol açan Antakya Hıristiyanlığının mahiyetini anlamak için önce onun şekillenmesinde katkısı bulunan mühtedilerin kökenlerine ve İskenderiye Yorum Okulu kadar köklü ve kuramsal bir yapı arz etmese de, söz konusu kişilerin kendileriyle beraber getirdikleri kültürel arkaplanın etkisiyle teşekkül edip *Antakya Okulu* olarak adlandırılan şeye bakmak gerekmektedir.

Kudüs dışında Hıristiyan olarak adlandırılan ilk cemaatin kurulduğu yer olan Antakya'nın Hıristiyanlık öncesi dinsel yapısını paganlar, Yahudiler ve gnostik mezhepler oluşturmaktaydı. Bunlar Hıristiyanlık döneminin ilk yılları boyunca Suriye'deki bütün dini faaliyetler üzerinde önemli bir etki icra eden dini gruplar oldukları gibi; Antakya cemaatinin oluşumu sırasında, bu üç dini grubun mensuplarından ihtida edenler de Antakya Kilisesi-

9 Meeks, *a.g.e.*, s. 15.

10 Elçilerin İşleri, 11/22-26.

11 Elçilerin İşleri, 15/12. Meeks, *a.g.e.*, s. 16.

12 Bu olayın anlatısı için bkz. Elçilerin İşleri, 15 ve Fuat Aydın, "Hz. İsa Sonrası Tartışma Konularından Havarilik ve Pavlus'un Havarilik Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-III, (Sempozyum, 09-10 Haziran 2001, Ankara)*, 2000. Yılında Hıristiyanlık (Dünü, Bugünü ve Geleceği), Ankara 2002, s. 71-93.

13 Bu erken dönem tartışmaları ve bunların karara bağlandığı konsiller ile ortaya çıkan Hıristiyan dini gruplar hakkında bkz. Fuat Aydın, "Anadolu Kökenli Hıristiyan Mezhepleri", *Birünü ve Şehrîstânî'nin İzinde, Dinler Tarihi Yazıları*, Eskiye Yayınları, Ankara 2012, s. 15-57.

nin ilk nüvesini oluşturdular. Antakya Hıristiyanlığı oluşum aşamasında hem bunların beraberlerinde getirdikleri düşünceler hem de onlara karşı geliştirdiği savunma amaçlı düşüncelerle belirlendiği için bunların mahiyetini kısaca da olsa ortaya koymak gerekmektedir.

Suriye'deki pagan tanrı anlayışının temelinde, fırtına ve "sahiplik, sahip olma, efendi, koca" anlamlarını içeren *ba'al* (çoğulu *ba'alim*) düşüncesi yer alır. Bu herhangi bir şeye sahip, ismi olan bir ilah anlamına gelmez. Çünkü o, herhangi bir nesnede ikamet eden bir *numen* (ilahi/tanrısal güç) olup, ikamet ettiği nesneden bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bir şehrin sahibi olarak, muayyen bir isimle değil de, söz konusu şehrin, yerin rabbi, *ba'al Tarz* (Tarsus'un (Rabbi/Sahibi), *ba'al Sur* (Sur'un Rabbi/Sahibi) olarak adlandırılır. Aynı zamanda bereket tanrısı olarak da kabul edilen Ba'al'ın yaşam alanı bereketli olan her yerdir ve onun mabedi ya da kültü söz konusu yerde bulunan su ya da bitkilerle ilişkilendirilir. Yazıtlar, yerel bir *ba'al*'ı "merhametli", "iyi ve mükâfatlandırıcı" ve "şefkatli" olarak tanımlar<sup>14</sup>.

Kendisine has bir karakterinin bulunmaması Ba'al'ın dışarıdan gelen tanrılarla özdeş hale gelmesine, onların yerini almasına veya onlar tarafından yerinin alınmasına imkan sağlamıştır. Fenike körfezi boyunca meşhur olan *El* ve *Elyon*'un yeri, Suriye'de *Ba'al*, geç Bronz Çağı Ugarit metinlerinde kendisiyle özdeşleştirilen *Hadad* tarafından alındı. *El*'in eşi *Aštarte*, *Atargatis* haline geldi. Suriye yazıtları, bu *Ba'alim*in kendilerini nasıl Helenistik şahıslarla özdeşleştirdiğini gösterirler. *Hadad* ve *Atargatis*'in yerini *Zeus*, *Athene* ve *Apollo* aldı. Helenistik dönemde, Olimpos'un *Zeus*'u, *Apollo*'nun aleyhine olmak üzere yüceltilti. Hadrian'ın Suriye valiliği sırasında, Daphne'de bir kurtarıcı Zeus tapınağı inşa edildi. Trajan döneminde ise aynı yerde Artemis ve su perilerinin (*nymphy*) tapınakları bina edildi. Antakya'da ms. 180'de Olimpiyat Oyunları yeniden başlatıldığında, oyunların koruyucusu olarak Olimpos'un Zeus'una bir mabet adandı.<sup>15</sup>

Julian'ın (332-363)<sup>16</sup> Hıristiyanlık karşısında alan kaybeden pagan tanrılarını canlandırmaya yönelik Hıristiyanlık karşıtı çabaları şehirde karşılık bulmadı. Birinci Theodosius'un (347-395) pagan karşıtı yasasını uygulayan ve pagan mabetlerini yok eden çöl keşişleri, Hıristiyanlığın Antakya'daki durumunu Julian'ın ölümünden sonraki yirmi yıl içinde tahkim ettiler. Libanius (ms. 314-393) *Pro Templis* adlı eserinde bu tahrip-

14 Wallace-Hadrill, *a.g.e.*, s. 15. Ba'al için bkz. Neal h. Walls, "Baal", *ERE*, III, 723-724; Baal ve Yahudi dini geleneğindeki yeri hk. bkz. Hakan Olgun, "Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi", *Milel ve Nihal*, 11 (2), 7-3.

15 Wallace-Hadrill, *a.g.e.*, s. 15.

16 Hıristiyan tarihinde mürted Julian olarak da bilinen Julian hakkında bkz. Alice Gradner, *Julian, Philosopher and Emporer and the Last Struggle of Paganism Against Christianity*, G. P. Putnam's Sons, London-New York 1906.

ten yalnızca dört pagan mabedinin kurtulduğunu ileri sürer. Söz konusu yasa 399'dan itibaren pagan mabetlerinin yıkılmasına izin vermiş olmasına rağmen, beşinci yüzyılın ilk yarısında, mabet yöneticileri, bunu yapmaya pek gönüllü değillerdi. Julian sonrası göreve gelen imparatorların paganizme karşı tavırları aynı türden olmadı. Bazıları ona karşı hoşgörülü bir tavır sergilerken, bazıları daha ileri giderek pagan mekânları Hıristiyanlaştırdılar. Buna rağmen, onların Hıristiyan heretiklere karşı olan tavırları, paganlara olandan çok daha sertti. 468'de pagan Isocasius'un tutuklanması ve mahkemeye çıkartılması, bu dönemde pagan tanrılarının Antakya'da varlıklarını devam ettirdiğini gösterir. 481'de Illus'un imparator Zenon'a (ö. 491) karşı ayaklanması, paganların politik maksatlar için kullanılacak kadar güçlü olduklarının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Hatta 562'de Constantinople'de idam edilen beş pagan din adamından ikisi Antakyalıydı. Beşinci yüzyılda yazılan *Ba'albek Kehaneti* adlı metin, Hıristiyan keşişlerin, eski tanrılarının tekrar ortaya çıkarak intikam alacaklarından ve Hıristiyanlığın başarısız olmasına bunun yolunu açacağından korkmakta olduklarını gösterir. Bu da, söz konusu tarihlerde Baa'lbek'in paganizmin önemli bir merkezi olmaya devam ettiği anlamına gelir. Teodosius'un pagan mabetlerinin ortadan kaldırılmasına yönelik ilk fermanından yüz elli yıl sonra bile bu tür binalar bulunduğu gibi, pagan rahipler buralarda tanrılarına hizmet etmeyi de sürdürüyorlardı. Suriyeli yazarların pagan, semitik ve Helenistik tanrılara aşına olduklarını ortaya koymaları ve altıncı yüzyılın başlarında Severus'un tanrılarının kendileriyle bilindikleri isimleri zikretmeleri söz konusu tanrılarının bu tarihlerde hala var olmaya devam ettiklerinin ve tanındıklarının bir işareti olarak görülebilir. Ancak Hıristiyan dönemlerinde pagan kült merkezlerinin varlığı, nüfus arasında pagan ibadetinin yaygın olduğu anlamına gelmese de; Suriye'deki kanıtlar, Hıristiyan döneminin ilk yıllarında, paganizmin hiçbir şekilde ölü olmadığını ve bazı yerlerde, dikkate alınması gereken bir güç olduğu gibi<sup>17</sup>; keza Severus'un durumunda da görüldüğü üzere ortadan kaldırmaya yönelik resmi çabalara rağmen altıncı yüzyıla kadar paganizmin varlığını devam ettirdiğini gösterir.

Antakya'nın ikinci dini grubunu oluşturan Yahudiler, I. Nicator tarafından kurulduğu andan itibaren şehrin nüfusunu oluşturan asıl unsurlardan biri olmuştur. Şehir hem Filistin'e yakın olması hem de idarî ve ticarî merkez olarak öneminden dolayı, Yahudiler için çekici bir yer haline gelmiştir. Ayrıca, ister kara isterse de deniz yoluyla olsun, Filistin'le Anadolu arasında seyahat eden Yahudiler için de uygun bir konaklama yeri idi<sup>18</sup>.

17 Wallace-Hadrill, *a.g.e.*, s. 15-17.

18 Meeks, *a.g.e.*, s. 1.

Yahudiler, mö. ikinci yüzyılın ortalarında kendilerine has gelenek ve göreneklerini takip edebilen müstakil bir grup olarak kabul edildiler. Helenistik dönem boyunca kendi meselelerini kendileri hallettiler. Antiochus Epiphanes (mö. 215-164) döneminde kesintiye uğrayan bu durumları, sonraki imparatorlar tarafından eski haline döndürüldü.

Romalılar mö. 64-63'de Suriye'yi ele geçirdiler ve eyaletleri haline getirdiler. Ancak bu, Yahudilerin eski statülerini değiştirecek ciddi bir etkiye yol açmadı. Yine şehir içinde ayrı bir grup olarak varlıklarını sürdürmelerine ve iç meselelerini kendi yasalarına uygun olarak çözmelerine izin verildi. Yahudiler, *Eretz İsrail*'le ilişkilerini, oraya yardım göndermeyi ve geleneksel ibadet tarzlarını sürdürmeye devam ettiler. Kudüs'ün 66-70'de Titus tarafından yerle bir edilmesi sırasında Suriye'de Yahudi katliamları olmakla birlikte, içlerinde Antakya, Sidon ve Apamea'nın yer aldığı şehirler bundan çok fazla etkilenmedi. Josephus, Vespasian (ms. d. 9-ö. 79) döneminde şehri yakacakları şayiasıyla ciddi bir *pogroma* maruz kalan Yahudilerin Titus Caesar (ms. 39-81) döneminde bile aynı şeyin tekrar vuku bulacağı korkusunu yaşadıklarını kaydeder. Halkın Yahudilerin şehirden kovulması, değilse verilen hakların ellerinden alınmasına yönelik talepleri Titus tarafından kabul edilmez. Üçüncü yüzyılın başlarında Antakya patrikliğinin resmi olarak tanınması ve İmparator Caracalla (188-217) tarafından 212'de yayınlanan ve Roma İmparatorluğunda yaşayan bütün özgür kişileri Roma vatandaşı yapan *constituti Antoniana*<sup>19</sup> ile Yahudiler imparatorluğun bir parçası haline geldikleri gibi sonraki birkaç yüzyıl boyunca da doğunun Grekçe konuşan şehirlerinin önemli bir unsurunu oluşturdular<sup>20</sup>.

Kudüs'ün Titus tarafından ms. 70'de tahrip edilmesinden sonra, Yahudilik rabbiler tarafından Yavne'de kurulan Sanhedrin'de Yahudilerin buldukları yeni ortamlarda Yasa'nın emirlerinin yerine getirilmesini sağlayacak biçimde Tevrat temelli olarak yeniden inşa ediliyordu. İkinci yüzyılda ibadetler Rabbi Yohannan'ın liderliği altında yeniden şekillendirildi. Yazılı Yasanın (Tevrat/Torah) yanı sıra Şifahi Yasa da dinin bir kaynağı olarak kabul edildi, bağlayıcı olarak kabul edilen kutsal yazıların listesi ve onların yorumuna dair büyük bir külliyatı oluşturuldu. İkinci yüzyıl boyunca Rabbi Yudah Celile/Galile'de bir Sanhedrin kurdu ve burada Yavne'dekine benzer şekilde, Yahudiliği yaşanacak şoklar karşısında esnek ve güçlü hale getirmeye çalıştı. Yasanın modifiye edilmesi ve açıklanmasıyla da, sonra-

19 Caracalla'nın Constituti'nin yayınlanmasına yönelik maksadı ve Hıristiyanlar için yol açtığı olumsuz sonuçlar, takibatlar için bkz. Paul Keresztes "The Constitutio Antoniniana and the Persecutions under Caracalla", *The American Journal of Philology*, Vol. 91, No. 4 (Oct., 1970), s. 446-459

20 Meeks, *a.g.e.*, s. 1-6.



ki dönemlerde yaşanacak olan takibatlara rağmen Yahudilerin kimliklerini muhafaza etmeleri sağlanmış oldu<sup>21</sup>.

Meseleye Antakya özelinde bakıldığında, paganların Yahudilere yönelik -Antiochus zamanında Şabat günü çalışmaya zorlamaları gibi- bazı kışkırtmalarına rağmen Yahudiler dayanışma içinde yaşayan ve birliklerini muhafaza eden bir topluluk olmalarından dolayı kimliklerini korumayı başardılar. Yahudiler etraflarındaki insanları, Hıristiyanlık öncesi dönemde pagan kökenli kişileri (tam anlamıyla Yahudi olarak kabul edilmeyen, ancak sünnet olup sinagog ibadetlerine devam eden, tek tanrıcı olan ve Yahudi Hukukunun törensel gerekliliklerini yerine getiren bu gruba 'tanrıdan korkanlar' adı verilmiştir.<sup>22</sup>), Hıristiyanlık döneminde de Hıristiyanları kendilerine çekmeye muvaffak oldular. Yahudi mabetlerinde yapılan yeminlerin daha bağlayıcı olduğunun kabul edilmesi, hem pagan kökenli hem de Hıristiyan kökenli kişilerin bu maksatlar için sinagoglara gitmelerine sebep olmuştur. Bu durumun dördüncü yüzyılda dahi Hıristiyanlar arasında devam ettiğinin işaretlerini John Chyrosostom'un metinlerinde görmek mümkündür. Chyrosostom, hastalıkların iyileştirilmesi için sinagoglara gidildiğinden söz eder<sup>23</sup>.

Birinci yüzyıldan itibaren Hıristiyan yazarların, Yahudilere düşmanlıklarının sebebi; Yahudi cemaatinin Kiliseyle ortak bir kitabı (Tanah'ı) kullanmasının yanı sıra, iki cemaatin birçok ortak noktaya sahip olmuş olmalarıdır. Bu ortak noktalardan dolayı, Hıristiyanların Yahudileşmeye ya da Yahudilikle Hıristiyanlığı mezmetmeye yönelik eğilimleri, Hıristiyanlığın bütünlüğü için bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu eğilimlere karşı koymak üzere, Antakya'nın ikinci/üçüncü patriği olarak kabul edilen Ignatius'dan ("Artık bir değeri olmayan yabancı doktrinler ya da eski fabllar tarafından aldatılmayın; çünkü eğer Yahudi Yasasına uygun olarak yaşıyorsak, biz inayete mazhar olmamışız demektir"; "Dilinde Mesih isminin olması, ancak zihninde Yahudiliği üstün tutman anlamsız bir şeydir"; "Eğer biri sana Yahudiliği anlatıyorsa, onu dinleme") itibaren (dördüncü yüzyılda Chyrosostom gibi<sup>24</sup>) söz konusu eğilime yönelik ciddi uyarılar yapılmaya başlandı<sup>25</sup>. Hatta, bu tür insanların dilinde "Yahudi" tabiri, Mesih'in ilahi statüsünü herhangi bir şekilde eleştiri konusu yaptığı, onun söz konusu niteliğini ka-

21 Wallace-Hadrill, *a.g.e.*, s. 18.

22 Bunlar için bkz. A. T. Kraabel, "The Disapperance of the 'God-Fearers'", *Numen* XXVIII, 2 (1981), s. 113-126.

23 Wallace-Hadrill, *a.g.e.*, s. 19.

24 John Chyrosostom'un Yahudiliğe yönelik eğilimler hususundaki uyarıları ve insanları bu tür yaklaşımlardan vazgeçirmeye yönelik vaazı için bkz. "John Chrysostom: First Speech Against the Judaizers", Bart D. Ehrman Andrew S. Jacobs *Christianity in Late Antiquity - 300-450 C.E. A READER*, New York Oxford Oxford University Press 2004, s. 227-236.

25 Bu tür uyarı örnekleri için bkz. Wallace-Hadrill, *a.g.e.*, s. 19.

bul etmediği düşünülenler için bir aşağılama sıfatı olarak kullanıldı. Bu yüzden Samsatlı Pavlus, Arius, Sabellius, Nestorius ve Makedonius, Yahudileştiriciler olarak adlandırıldılar<sup>26</sup>. Yahudilere yönelik düşmanlığın ve kendilerini onlardan farklı göstermeye yönelik çabanın bir başka sebebi de, Antakya Hıristiyanlarının diğer Hıristiyan gruplar tarafından Yahudiliğe çok yakın duruyor olarak görülmeleridir. Justinian'ın Nestorius'un kristolojisini "şeytani ve Yahudi doktrini" şeklinde nitelendirmesi, Antakya Hıristiyanlığının Yahudilikle yakın olduğu şeklindeki anlayışı gösterir<sup>27</sup>.

Hıristiyanlığın yayıldığı ve geliştiği dönemde Antakya'da bulunan üçüncü dini grup, Gnostiklerdir. Gnostisizm, Roma imparatorluğunun dini hayatını derinden etkilemiş olan dini bir düşüncedir. Doğulu bir kökene sahip olduğundan onun belli unsurları Antakya ve Suriye/Süryani Hıristiyanlığının, Antakya teolojisi olarak tanımlanan şeyin teşekkülünde başka şeylerden çok daha büyük bir etkiye sahip olmuştur.

Bilim adamları tarafından ortaya çıkma zamanı ve nasıl başladığı hususunda herhangi bir uzlaşımın bulunmadığı, ancak bazıları tarafından kökeni marjinal Yahudi gruplara kadar götürülen veya Orfizme yakın ilişki içinde bulunduğu söylenen gnostisizm, Greko-Romen dünyada yaygın olan dini-felsefi bir akımdır. İnançlarını belirleyen merkezi bir otorite ve kutsal metin külliyyatının yokluğu, çok farklı yerlerde ve farklı liderlerin yönetimi altındaki gnostik grupların çok çeşitli düşünceler ortaya koymalarının temel sebebi olarak kabul edilebilir. Ancak hem evrenin yaratılışı hem de insanın doğası ve kaderine dair gizemli bir bilgiye (*gnosise*) sahip olma iddiaları ve Aşkın bir Tanrıyla cahil bir *demiurge* dualizmi ile bu ikisinin sebebi olduğu kozmolojik düalizm bütün gnostikler için ortak paydayı oluşturur. Bu düalizm, insanın doğasının ölümsüz manevi bir ruh ve ölümlü maddi bir bedenden oluştuğuna dair açıklamalarında ve manevi dünya ve kötü maddi dünya şeklindeki ayırmalarda açıkça görünür. Keza insan ikili bir yapıya sahip olarak düşünülür: Tabiat ile Yüce Varlık'tan gelen/sudur eden şeyin birleşmesinden oluşan ilk insan, ilahi olandan gelen manevi unsur ve tabiattan kaynaklanan maddi unsura sahiptir. Maddi dünya, Yüce Varlığa nazaran ikinci bir varlık olarak görülen cahil *demiurge* tarafından yaratılmıştır. Maddi olan kötü olarak kabul edildiği için her maddi yaratılış kötüdür. Maddi olanın kötülüğüne dair bu anlayıştan dolayı, evlilik ve bunun sonucu olarak doğacak olan çocuklar, karanlık güçlere köle olan ruhların sayısının artırılması olarak görülür. Bu yüzden evliliğe ve cinselliğe yönelik

26 Wallace-Hadrill, *a.g.e.*, s. 19-20.

27 Wallace-Hadrill, *a.g.e.*, s. 20. I-IV. Yüzyıllar arasında Hıristiyanların Yahudilere yönelik tutumları hakkında bkz. S. Mark Veldt, *Christian Attitudes Toward The Jew in The Earliest Centuries A. D.*, A Dissertation Submitted to Faculty of The Graduate Colloge, Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan 2007.

zahitçe bir tutum sergilerler ve kadınlar erkek olacakları bir zamanın gelişini ipe çekerler.

Yüce Varlıkla bu dünya arasında, bu dünyanın birincil yöneticileri olan, gezegenlerde ikamet eden *arkonların* da bulunduğu bir dizi şeytani güç vardır. Bu yüzden dünyadaki insanlar, gezegenlere yani burada ikamet eden *arkonlara* tabidirler<sup>28</sup>. İnsanın yaratılışı sırasında, tanrısallığın parçaları, asli mekânları olan göksel kökenlerinin farkında olmayan bireylerin bedenlerinde hapis kaldılar. Ruhların bu hapis hayatından kurtulup kendisinden oldukları Yüce Varlıkla birleşmek için geri dönmeleri, kökenleri hakkındaki gizli bir bilgiyle (*gnosisle*) mümkün olacaktır. Aşkın Tanrı, insanlara bu kurtarıcı bilgiyi getirmesi için, bir kurtarıcı (Hıristiyan gnostiklerde<sup>29</sup> Mesih) göndermiştir. Gnostikler, ölümlü beden hapishanesinden kurtulacaklarını ve Tanrıyla yeniden birleşmek için düşman şeytanların ikamet ettikleri gezegenlerden geçeceklerini ümit ederler. Bu yüzden de, ölümden sonra bir dirilişe inanmak için herhangi bir sebepleri yoktur<sup>30</sup>. Bizi burada özellikle Antakya'da olmak üzere, Hıristiyanlık öncesi kökene sahip olan gnostik anlayışın içine Hıristiyanlığın üzerine oturduğu temel unsur olan İsa Mesih'i katan ve onun şahsiyeti hakkında fikir beyan eden gnostik görüşler ilgilendirmektedir. Çünkü bu tür anlayışlar, Antakya Kristolojisi denen şeyin oluşumunda önemli bir işlev görmüşlerdir. Burada sadece Antakya'lı Ignatius'un mektuplarında kendilerine karşı uyanık olunması gerektiği hususuna dikkat çektiği, İsa'nın hakiki insanlığını reddeden, onun fiili gerçekliğinin bulunmadığını bu yüzden de bir hayalden ibaret olduğunu söyleyenlere ve onların *doketizm* olarak adlandırılan öğretilerine ayrıntılı olarak bakılacaktır.

Gnostisizm Antakya'ya Simon Magnus'la gelmiştir. Magnus, apostolik/havarilerin yaşadığı zamanlarda, yüce bir Tanrı'nın var olduğunu ve kendisinin de içlerinden biri olduğu güçlerin ondan sudur ettiğini öğretir. Kendisinin İsa Mesih'in rakibi olduğunu iddia eder. Gösterdiği büyülerle birçok kimseyi kendisine çeker. Onun ardılı, Antakya'ya giderek ortaya koyduğu büyülerle çok sayıda kişiyi kendisine bağlayan Samaria'lı Menander'dir. 107/117 yılında vefat eden Antakyalı Ignatius yazdığı mek-

28 Gnostik düşüncedeki Arkonlar hakkında bkz. Şinasi Gündüz, "Arkonların Tabiatı Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 9, Samsun 1997, s.168-178.

29 Bu Hıristiyan gnostikler arasında, Basilides, Cerinthus, İskenderiyeli Clement, Valentinus ve Marcion vardır. Irenaeus, Tertullian, Hippolytus gibi kimseler de bu gnostiklere karşı metinler kaleme aldılar.

30 Burada Gnostisizm hakkında verilen bilgiler şu kaynaklardan alınmıştır: E. M. Yamuchi, "Gnosis, Gnosticism", *Dictionary of Paul and His Letter*, ed. Gerald F. Hawthorne-Ralph P. Martin, Intervarsity Press, Leicester 1993, 352, 352; S. G. F. Brandon, "Gnosticism, Gnostics", *A Dictionary of Comparative Religions*, general editör S. G. F. Brandon, Tinling and Company Limited, London and Prescati 1970, s. 170.

tuplarında ondan söz ettiğine göre<sup>31</sup>, Menander'in birinci yüzyılın ikinci yarısında Antakya'da faaliyet gösterdiği söylenebilir. Bir diğer gnostik öğretmen, Menander'in de bir talebesi ve Suriye başkentindeki halefi Antakyalı Saturnilus (ya da Saturninus) idi. Bu kişinin elinde Menander'in ve dolayısıyla da Simon Magus'un öğretisi yeni bir dine dönüşür. Saturnilus, Mesih'in kötülük güçlerini yok etmek maksadıyla gönderildiğini ve kurtarıcının doğmadığını, manevi ve maddi olmaksızın beşeri bir şahsiyet olduğunu öğretir. Eğer onun bir insan olarak görüldüğü söylenirse, ona göre bu yalnızca görünüşte öyledir<sup>32</sup>.

Hıristiyan Gnostik Kristolojisinin en temel özelliklerinden biri olan İsa'nın insanlığının gerçek olmamasıyla alakalı bu düşünce yukarıda da ifade edildiği gibi *doketizm* olarak isimlendirilir. Doketizm, Yunanca "görünüş" (*dokesis*), "görünmek/ortaya çıkmak" veya "bir şeyin görünüşüne sahip olmak" (*dokeo*) anlamlarına gelen kelimedenden türetilmiştir. Bu kelimenin kendisiyle ifade edildiği anlayış, özellikle Hıristiyan gnostikler olmak üzere, birazdan kendisinden söz edeceğimiz Mani'de de benzer şekilde bulunan, Mesih'in dünyadaki varlığının yalnızca bir insan suretinde (*dokesei*) ya da bedeninde görünmekten ibaret olduğu, bu yüzden de gerçekte ne acı çektiği ne de çarmıha gerildiği düşüncesidir. Gnostiklerdeki bu düşüncenin kökeni, yukarıda söz ettiğimiz gibi, dünyevi ve bedensel olanla, manevi/ruhsal ve öte dünyaya ait olan şey arasındaki kesin ayırimdan kaynaklanır. Bu kesin ayırimdan dolayı, söz konusu iki farklı varlık düzeyi arasında herhangi bir birleşme ve karışım söz konusu olamaz. Bu yüzden gnostizmin ana hedefi, burada beden ve ruhu ya da "ışığın tohumu"nu bir arada tutan geçici bağı ortadan kaldırmaktır. Bunu yapacak olan da, Yüce Varlık tarafından gönderilen kurtarıcı/Mesih'tir. Ancak, dünyevi olmayan yüce dünyanın bir temsilcisi olarak insani bedende, belli bir zaman için ve zahiri görünüşe uygun olarak kendini gösterebilir. Dolayısıyla bu bedenlenme, gerçek bir bedenlenme olmadığından Mesih'in gerçek anlamda acı çekmesinden ve çarmıha gerilmesinden de söz etmek mümkün değildir<sup>33</sup>.

Yukarıda Hıristiyan kökenli gnostiklerden ve son olarak da, onların doketik Mesih anlayışından kısaca söz edildikten sonra; Hıristiyan gelenek içinde yer almayan ancak, gnostik öğretisi hem doğuda Çin'e hem de batıda Roma'ya kadar yayılmış olan Mani'den/Maniheizmden ve bir kurtarıcı ola-

31 Ignatius, "Chapter XI, Avoid the Deadly Errors of Docetae" the Epistle of Ignatius to the Trallians, tr. Roberts-Donaldson. <http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-trallians-longer.html> 14.07.2016

32 Glanville Downey, *Ancient Antioch*, Princeton University Press, New Jersey-Princeton 1963, s. 130-31; Wallace-Hadrill, *a.g.e.*, s. 21-22.

33 Kurth Rudolph, *Gnosis, The Nature of History of Gnosticism*, tr. Robert McLachian Wilson, Harpersan Fransisca 1987, s. 157. Doketizm hakkında yapılmış bir çalışma olarak bkz. Bilal Temiz, *Hıristiyanlıkta Heretik Bir Grup Olarak Doketizm ve İsa Anlayışı*, SAÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisan tezi, Sakarya 2010.

rak geliştirdiği Mesih anlayışından kısaca söz etmek uygun olacaktır. Her ne kadar Hıristiyan gelenek içinde yer almasa da, Maniheizm'in inançları Hıristiyanlığı andırdığından Hıristiyan teologlar tarafından eleştirilmiş ve uzun bir müddet onların uğraştığı temel konulardan birini oluşturmuştur<sup>34</sup>.

Mani, ms. 216'da İran'ın başkenti Ktesiphon'da doğdu, Hıristiyan bir dini grup olan Elkasaitler arasında yetişti. İlk vizyonunu 12 yaşındayken yaşadı. Bu vizyonda, daha sonra *Paraklit*le özdeşleştirdiği ikiz göksel bir varlıkla karşılaştı. 25 yaşında babası ve iki müridiyle birlikte içine doğduğu cemaatten ayrıldı. Hindistan'da inancını bir müddet yayma çabasından sonra 242'de İran'a döndü. Birinci Şapur'a inancını kabul ettirdi. Birinci Behram'ın (274-7) iktidara geçtiği döneme kadar inancı/dini yayıldı. Mazdacı rahip Kerdir'in tahriki sonucu Behram, önce onu hapsedti ve 276 yılında da öldürttü.

Hıristiyanlık, Budizm ve Yahudilikten alınan unsurlardan oluşan eklektik bir sistem olan Maniheizm, esas itibarıyla gnostik ve tanrıyla madde arasını kesin bir biçimde ayıran, onları birbirine zıt iki şey olarak takdim eden dualistik bir yapı arzeder. Mani, ayrıntılı bir kozmolojik mit oluşturmuştur. Bu mitte ilk insanın karanlık güçler tarafından yenilmesi anlatılır. Bu karanlık güçler, ışığı bir çırpıda tüketmiş ve onun parçalarını hapsedmiştir. Kurtuluş süreci, bu ışık parçalarının asli durumlarına geri dönmek üzere saliverilmeleriyle gerçekleşir. Bu salıvermeyi sağlayacak kurtarıcı bilgi, *gnosis* ise, Mani'nin de kendilerinden biri olduğu ışık elçileri vasıtasıyla gelir. Bu ışık elçileri Buda, Zerdüşt ve Mesih'tir. Mani kendisini, bu ışık elçilerinin sonuncusu olarak kabul eder<sup>35</sup>.

Kurt Rudolph'a göre, Mani gnostik kristolojiden en tutarlı sonuçları çıkarmış ve Hıristiyan kurtarıcısını ikili şekilde takdim edildiği bir Mesih anlayışı geliştirmiştir. Birincisi, bütün kurtuluş olayından sorumlu olan, göksel Gnosis Mesih'inin bir devamı olarak İhtişam'ın İsa'sı, ikincisi dünyevi İsa. ihtişamın İsa'sından sudur eden ışık aklın (nous) kendisinde toplandığı bu ikinci İsa, Işığın bir vahyedicisi ya da elçisi olarak Mani'nin habercisidir. Dünyada hapsedilen ve acı çeken ışığın ruhu, yalnızca kozmik ve sembolik tarzda anlaşılan acı çeken İsa'ya karşılık gelir<sup>36</sup>.

34 Augustinus uzun müddet bu inancın bir bağlısı olmuş ve Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra *İtiraflarında* epey bir bölüm ayırarak onun yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz. Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.

35 "Maniheizm", John Bowker, *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford-New York 1997, s. 612. Mani'nin, teolojisi, kozmolojisi, kozmogonisi hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Mehmet Alıcı, "Maniheizm", *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 280-286.

36 Rudolph, *a.g.e.*, s. 156-57.

## Antakya Okulu

Kudüs ve Yahudi kökenli inananların teşkil etmediği ilk Hıristiyan cemaatin oluştuğu Antakya, İskenderiye ve Roma'dan sonra Hıristiyanlığın üç önemli patriklik merkezinden biri, birincisi haline geldi. Bu statüsü sebebiyle, konsillerle sonuçlandırılmaya çalışılan Hıristiyanlık içi inanç tartışmalarında III. yüzyıldan V. yüzyıla kadar önemli bir rol oynadı. Dördüncü yüzyılda patriklik sıralamasında Roma ve İskenderiye'den sonraya düştü ve zamanla önemi azalmaya başladığı gibi, Nestorius'un yol açtığı tartışmalar da ciddi ölçüde itibar kaybetmesine yol açtı<sup>37</sup>.

Antakya III-V. yüzyıl boyunca yaşanan teolojik tartışmalarda İskenderiye ve Roma'nın karşısında yer aldı ve bunu da, özellikle İskenderiye Okulu diye adlandırılan Kutsal Kitap yorum okuluna en güçlü alternatif olarak kabul edilen Antakya Yorum Okulu aracılığıyla yaptı. Bu okulun 311 yılında hapishanede Diocletian'ın Hıristiyanlara yönelik takibatında ölen, Antakya'nın önde gelen papazı ve şehidi olan Lucian ve arkadaşı, Dorotheus tarafından kurulduğu kabul edilir. Ancak bu okulun çerçevesini çizmiş olmasından ve bu çerçeve dâhilinde Kutsal Kitabı yorumlaması ve ardıllarının onun bu yorum tarzını daha ileri boyutlara taşımalarından dolayı, kurucu olarak Tarsus piskoposu Antakya kökenli Diodorus (ö. yaklaşık 390) kabul edilir. Bu okulun kendisiyle ilişkilendirildiği Lucian'ın ve onu bir ekol haline getiren Diodorus'un dördüncü yüzyılda yaşamış olmalarına rağmen, onlardan çok daha önceki tarihlerde, inanç esasları ile ilgili, özellikle de İsa'ya dair (kristoloji) tartışmalara, bir şekilde Antakya ile ilişkisi bulunan kişiler (Samsatlı Pavlus vs.) sebep olmuş görünmektedirler. Dördüncü ve beşinci yüzyılda yaşanan tartışmalara neden olanlar da keza, bu şehir/okul kökenli ya da onunla ilişkilendirilen insanlar (Arius ve Nestorius) ve tartışma konuları da yine İsa'ya dair meselelerdir. Bu da, her ne kadar bir okul olarak kendisinden söz edilmeye başlanması/sistematik hale getirilişi dördüncü yüzyıla tarihlendirilse de, bu yorumun üzerine oturduğu prensiplerin söz konusu tarihten çok daha önce var olduğu ve uygulamaya konulduğunu gösterir. Samsatlı Pavlus'un neden olduğu kristolojik tartışmaların III. yüzyılda yaşanmış olması da, bu düşünceyi teyit eder görünmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, Antakya kutsal kitap yorumu ekolünün ortaya çıkışının, Hıristiyanlığın gelişinden önce burada var olan ve onun bir inanç grubu olarak teşekkülünden sonra da onunla birlikte var olmaya devam eden öteki inançlarla/felsefi düşüncelerle ilişkilerinin ve bu ilişkilerin etkisinin bir sonucu olduğu söylenebilir. Haklarında birazdan ayrıntılı bilgi vereceğimiz, literal ve tarihsel metottan, birincisinin Yahudilerin, ikincisinin ise gnostiklerin etkisinin ve yaşamak istedikleri dini hayat ve kurtuluş an-

37 Tadros Malaty, *Lectures in the School of Antioch*, s. 9.

layışlarının bir sonucu olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. İç içe yaşadıkları, ortak kutsal bir metni ve benzer gelenekleri paylaştıkları ve dördüncü yüzyıla kadar etkisini üzerlerinde hissettikleri (yukarıda zikredildiği üzere; hem ikinci yüzyıl Antakya patriği Ignatius'un hem de dördüncü yüzyılın önde gelen vaiz ve teologlarından olan Chrysostom'un Yahudilere karşı Hıristiyanları, zaman zaman dozu çok yüksek uyarılarında da görülen) Antakya Yahudiliğine, İskenderiye'den (Philo'nun ortaya koyduğu mecazi okumadan) farklı olarak kutsal metinleri literal olarak okuma geleneği hâkimdi. Bu yaklaşımın baskınlığı ve Hıristiyanlık/Hıristiyanlar üzerindeki etkisinin bir örneği olarak, dördüncü yüzyılda yaşamış olan ve Kitab-ı Mukaddes'i Latinceye çeviren Aziz Jerom'un İskenderiye'de iken alegorik, Antakya'ya geldikten sonra Antakya okulunun etkisiyle literal yoruma geçtiğine dair anlatıyı verebiliriz<sup>38</sup>.

Hıristiyan gnostiklerle Hıristiyan olmayan, hem Suriye hem de Roma imparatorluğunun her yerinde yaygın bir etkiye sahip olan Mani gibi gnostiklerin etkisine yönelik savunular, tarihsel okumayı zorunlu hale getirmiş görünmektedir. İlgili yerde de anlatıldığı üzere gnostikler için, İsa aşkın kökenli bir varlıktır. Aşkın köken yüce ve mukaddestir; dünyevi olan ise, kötü ve şeytanidir; İsa'nın kendisinin dünyevi bir bedene sahip olması onun aşkın doğasıyla uyumsuz. Bu yüzden onun dünyevi görüntüsü olan beden bir gerçekliği, yoktur; bir hayalden/görünüştendir ibarettir (doketizm). İsa'nın insan olarak yaşadıklarını kurtuluş için önemli kabul eden Antakya Hıristiyanlığı, onların bir hayal değil gerçekten vaki bir olay olarak görmek zorundaydı. Bu temeller üzerine inşa edildiği kabul edilebilecek olan Antakya Yorum Okulunun üç ayırt edici özelliği vardır.

1. İsa'nın insanlığının yaratılmış olması. Logos'un insanlıkta ikameti teorisini kabul eden Antakyalı teologlar, İsa'nın insanlığını ve onun gerçek ve mükemmel bir insan olduğunu vurguladılar. Bu yüzden *hypostatik* (İsa'nın ilahi ve insani doğasının insan bedenindeki) birliğinin İsa'nın insanlığını noksan hale getirdiği; Apollinaris'in söylediği gibi onun insani ruhunu ortadan kaldırdığını düşünerek söz konusu birlik anlayışına karşı çıktılar<sup>39</sup>. Antakya okulunun ilgisi, kurtuluşa yöneliktir. Kurtuluşun insanlar için ancak İsa'nın mükemmel bir insan doğasına sahip olmasıyla mümkün olduğuna ve kurtuluş için tam insanlığın şart olduğuna inandıkları için, onun insanlığının anlaşılması mümkün olmayan Tanrılıktan ayrılığını vurguladılar<sup>40</sup>.

38 Jerome'un literal yorumu Antakya'dayken, Antakya Okulu'nun bir temsilcisi olan Laodicea'lı Apollinaris'un Kitab-ı Mukaddes hakkındaki konuşmalarından öğrendiğine dair bkz. Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation*, vol. 2, *From Late Antiquity to the End of Middle Ages*, çev. James O. Duke, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009, s. 34.

39 Malaty, *School of Antioch*, s. 17-18.

40 Martinez, *Antiochene Exegesis and Its Influence on Christian Practice*, s. 50-51.

2. Diyofizitizm. Antakya teologları, teoloji anlayışlarında üç şahsiyetin (hypostasis) fiili gerçekliklerini muhafaza etmek maksadıyla, teslisi oluşturan üç unsurun her birinin ayrı birer varlık olduklarını açıkça vurgularlar. Bunun bir sonucu olarak da, İsa'da bulunan insani ve ilahi özlerin birbirlerinden ayrı, karışmaksızın ve birleşmeksizin tek bir bedende var olduğuna inandılar ve bunu savundular. İsa'daki insani-ilahi özlerin ayrılığına inanmaları onların, *homoousios* (aynı öz) düşüncesine karşı çıktıkları, kabul etmedikleri suçlamasına ve bu okuldan birçok kişinin heteredoks olarak suçlanmasına ve aforoz edilmesine yol açtı.

3. Kutsal metni gramatik-tarihsel yorumlama. Yukarıda da kısmen ifade edildiği gibi, bu yorumlama biçiminin muhtemel kökeni dördüncü yüzyıldan önceye giden bir tarihe sahip olmakla birlikte, gramatik-tarihsel yorumlama tarzını bir sistem haline getiren ve Eski ve Yeni Ahit metinlerine uygulayan Diodorus ve onu geliştiren Theodoros'tur. Bu yüzden burada onların özellikle de birincisinin bu yorum tarzından ne anladığından kısaca söz edeceğiz.

Diodorus, İskenderiye okulunun öne çıktığı Kutsal Metni alegorik yorumlama tarzına<sup>41</sup> karşı çıkararak batını olanı açıklamaya çalışmaksızın yorumlarını, kutsal yazıların lafzî anlamıyla sınırladı. Alegorik anlamı reddetse de, metnin lafzî ve tarihsel anlamının daha üst bir anlama yol açacağını da kabul eder. Antakya okulunun genel tavrı olan mecâzî yoruma karşı çekince, bu yorum tarzının tarihsel olarak uygulanabilir/geçerli Kitab-ı Mukaddes metinlerine yabancı bir anlamı empoze etmeye yönelik eğiliminden kaynaklanır<sup>42</sup>. Diodorus Rabbani hermenotik yaklaşımın izlerini taşıyan tarihsel-gramatik şemayı/yaklaşımı kendi yorumlarında uyguladı. Kutsal yazılar, tanrı ile insan arasındaki tarihsel karşılıklı ilişkiyi içerirler ve söz konusu yazılar bu ilişkinin somut tanıklarındır. Tanrı hakikati bu yazılar vasıtasıyla insanlara ulaştırır. Bu yüzden Tanrı'nın hakikatini bilmek isteyen kimsenin metni lafzî anlamıyla anlaması gerektiğini vurgular. Bu maksatla

41 İskenderiye Okulu'nun mecâzî yorumunun kökenleri, onun düşünsel önceli olan birinci yüzyılda yaşamış Philo'ya ve İskenderiye'nin Yunan düşüncesinin merkezi olmasından dolayı da Yunan felsefesine dayandırılır. Mecazi yoruma, anlaşılmaya çalışılan metnin kendisinde, doğrudan aklın ilkelerine uygun biçimde anlaşılmaya imkân vermeyen ifadelerin bulunmasının yol açtığı söylenebilir. Bu tür ifadeleri/anlatıları hem Yahudi kutsal metnin kendisinde hem de klasik Yunan metinleri olan İlyada ve Odise'de görmek mümkündür. İskenderiye Hıristiyanları Yahudi kutsal kitabını kendi kutsal kitaplarının bir parçası ve aynı zamanda, İsa'nın gelişiminin gerekçesini ve yaşadıklarının anlamlı olmasını mümkün kılan olayları onda buldukları için, İskenderiye'deki hâkim Yahudi yorum geleneğini kabul ettiler. Yunanlıları kendilerine çekmek maksadıyla Yunan düşüncesini, dolayısıyla da yorum geleneğini kabul ederek onu, Yunan düşüncesine yönelik savunularında kullanmaya çalıştılar ve zamanla da bu yorum tarzını içselleştirdiler.

42 İskenderiye Okulu'nun kendisiyle öne çıktığı alegorik yorumun öncüsü, Yahudi filozof Philo'dur. Hıristiyan döneminde ise, Origen bu yorumun en önemli savunucusu ve uygulayıcılarından biridir. Philo'nun yorum tarzı için bkz. Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak Philo*, Kitapevi Yayınları, İstanbul 2011.



Diodorus önce metnin yazarı, yazıldığı bağlam, okuyucusu ve yazılış amacı üzerinde yoğunlaşır. Metnin ancak tarihsel bağlamına yerleştirildiğinde anlamı ortaya çıkacağından, onu tarihsel bağlamına yerleştirir ve metnin kendi bağlamı da dikkate alındığında elde edilecek şekilde yazarın niyetini araştırır. Sonra, kutsal yazılar içindeki tarihsel olayları, onu hayatlarına uygulayacak olan okuyucuların fiili olarak yaşadıkları olaylarla ilişkilendirir<sup>43</sup>. Diodorus'a göre metni anlamaktan maksat onu hayata tatbik etmektir. Bu nedenle metin okuyucuların yaşamlarıyla ilişkilendirilir.

Antakya'nın Hıristiyanlık öncesi ve sonrası dini yapısına, Antakya okulunun temel özelliklerine değindikten sonra; şimdi bu okulun mezkur temel ilkelerinin, ana damar Hıristiyanlar tarafından heretik olarak görülen, dışlanan ve aforoz edilen Antakya menseli/Antakya'yla ilişkili olduğu söylenen teologların İsa anlayışına nasıl yansıdığına birkaç örnek bağlamında bakabiliriz. Burada, Antakya okuluna mensup olan bütün teologların değil, az önce de ifade edildiği gibi, Hıristiyan dünyada kristolojik tartışmalara yol açan ve toplanan konsiller sonucunda heretik olarak kabul edilenlerin; Samsatalı Pavlus, Aryüs ve Nestorius'un İsa anlayışlarından söz edilecektir.

### **Samosatalı Pavlus ve Kristolojisi**

Patristik dönem (ms. 100-450) kilise tarihinde, Antakya Piskoposu Samosatalı Pavlus kötü de olsa belli bir şöhrete sahiptir; ancak yine de hayatı ve öğretisi hakkında çok az bilgi sahibi olunan nadir insanlardandır. Ona izafeten oluşturulan Samsatlılar ya da Pavlusçular ismi, zamanla- özellikle de dördüncü ve beşinci yüzyılda-, inanç bakımından istenmeyen kişiler için kullanılan teknik bir terim haline geldi. Bu dönemde teolojik tartışmaların hedefi olan birçok kişinin ya da grubun, düşüncelerinin kendisinden kaynaklandığı kişi Samsatalı Pavlus olarak görüldü<sup>44</sup>. Hem Patristik hem de ortaçağ döneminde birçok kişi onunla ilişkilendirildi. Origen, Aryus, Sabelius, Mani, Tarsuslu Diodorus, Mopsuestialı Theodorus, Nestorius, Marcellus, Photinus, Artemon ve Laodikyalı Apollinaris bunlardandır. Haklarında çok az şeyin bilindiği dördüncü yüzyıldaki Pavlusçular ya da Samsatlılar denilen bir grubu onun takipçileri olduğu söylendi.

Pavlus, bugün Adıyaman ilinin sınırları içindeki Samsat'ta Süryani bir ailede doğdu. Döneminde öğretilen ilimlerin yanı sıra iyi bir ilahiyat eğitimi aldı. Antakya Patriği Demetrius'un Antakya'yı 261'den önce ele geçiren Sasaniler tarafından götürülmesi üzerine onun yerine on altıncı patrik olarak seçildi. Şehir, Tedmür kraliçesi Zeynep (Zenobia) tarafın-

43 Martinez, a.y.

44 Modern araştırmacıların Pavlus'u kendisiyle ilişkilendirdikleri kişiler ve ona atfedilen düşünceler hakkında bkz. Robert Lynn Sample, *The Messiah As Prophet: The Christology of Paul of Samosata*, A Dissertation, Northwestern University, Evanston, Illinois 1972, s. 2.

dan Sasanilerden alındı ve Romalılara bağlı otonom bir yapı kazandı. İmparatorluğun içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan istifade eden Zeynep, 269 ya da 270'de bağımsızlığını ilan etti ve Aurelianus tarafından 270'lerin başlarında tekrar ele geçirilinceye kadar Antakya'nın hâkimi oldu<sup>45</sup>. Zeynep'in hâkimiyeti döneminde Pavlus, patriklik makamının yanı sıra kraliçenin naibliği (*ducenarius procurator*) görevini de deruhte etti. Monarşiyenist<sup>46</sup> olarak adlandırılan teolojik, kristolojik görüşleri ve bir din adamına yakışmadığı söylenen (gösteriş, para tutkusu vs. gibi) ahlaki olmayan davranışlarından ve düşüncesini yaymak için gösterdiği gayri-meşru faaliyetlerinden dolayı<sup>47</sup> yönetimindeki piskoposlar tarafından sapkınlıkla/herezi suçlandı ve hakkında 264-268/9 tarihleri arasında üç sinod toplandı. İkinci sinodda mahkûm edilen Pavlus, 268/9'da toplanılan sinodların üçüncüsünde patriklik makamından alındı ve yerine Dominus patrik olarak atandı. Alınan kararlar Roma ve İskenderiye piskoposlarına ve bütün kiliselere bildirildi. Ancak kraliçe Zeynep tarafından korunan Pavlus, 270'lerin başlarında şehir Aurelianus tarafından tekrar Roma hâkimiyetine sokuluncaya kadar patriklik makamında kaldı (272)<sup>48</sup>. Bu tarihten sonra, Pavlus hakkında herhangi bir bilgi yoktur.

Samosatalı Pavlus'un hayatı hakkındaki kaynakların yetersizliği, onun İsa anlayışı için de geçerlidir. Kendisine ait olduğu söylenen bir takım metin parçaları günümüze kadar gelmiş olsa da bunların sahilliği tartışmalıdır. Bu yüzden burada, muhaliflerinin onun hakkında söylediklerinden hareketle, zaman zaman da sahillikleri şüpheli de olsa, muhaliflerinin söylediklerini destekler mahiyette olan, Pavlus'dan bize kadar geldiği kabul edilen parçalardan yararlanarak Pavlus'un İsa anlayışını ortaya koymaya çalışan eserlere müracaat edilecektir. Özellikle de, görebildiğimiz kadarıyla Pavlus hakkındaki tek doktora tezi olan Robert Lynn Sample'in çalışması ana kaynak olarak kullanılacaktır.

45 Mehmet Çelik, *Süryani Kadim Kilisesi Tarihi*, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1987, s. 64-65; Turhan Kaçar, *Geç Antikçağda Hıristiyanlık*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2009, s. 45.

46 Monarşiyenizm, Yunanca Monarşi (monarkhiha, tek kişinin yönetimi) kelimesinden türemiş bir kavramdır. Hıristiyanlık öncesinde Philo ve daha sonra da Hıristiyan savunmacılar (Apolojistler) tarafından, monoteist tanrı anlayışını ifade etmek için kullanılmıştır. İki tür monarşiyenizm kabul edilir. Birincisi, dinamik monarşiyenizm ikincisi ise modalistik monarşiyenizmdir. Birincisinde, tanrı İsa'yı sonradan oğul kabul etmiş ve ona tanrılık bahşetmiş; İsa sonradan bir lütuf olarak tanrılaşmıştır. İkincisinde ise, tanrı tektir, ancak farklı işleri yerine getirirken farklı isimlerle tezahür eder: Evreni yaratan olarak Baba; insanları kurtaran olarak Oğul ve onları koruyan olarak ise Kutsal Ruh. Bunlardan birincisinin Samosatalı Pavlus ve onun izinden gittiği kabul edilen Aryüs'ün düşüncesi olduğu kabul edilir. İkincisinin ise, Sabellianusçuluk tarafından temsil edildiği kabul edilir. Bkz. Mehmet Çelik, *Süryani Kadim Kilisesi Tarihi*, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1987, s. 64-65; Turhan Kaçar, *Geç Antikçağda Hıristiyanlık*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2009

47 Bu faaliyetleri için bkz. Eusebios, *Kilise Tarihi*, çev. Furkan Akderin, Çiviyazıları Yayınevi, İstanbul 2011, s. 201-202. Hayatı hakkında bkz. Lynne Sample, *The Messiah As Prophet*, s. 3-5.

48 Philip Shaff, *History of Church, Ante-Nicene Christianity, A. D. 100-325 II*, 358-359; Kaçar, *Geç Antikçağda Hıristiyanlık*, s. 47.

Pavlus'un İsa anlayışı, adoptionist ya da monarşianist olarak adlandırılan gelenek içinde değerlendirilen bir anlayıştır<sup>49</sup>. Logos Kristolojisi'yle ortak olarak Pavlus, Mesih'in varlık öncesi oluşunu kabul eder. Ancak Logos Kristolojisi'ni savunanlar, Yuhanna İncili'nin ilk cümlesini ("Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı") kendilerine temel alarak İsa'nın varlık öncesinde bir varlığa sahip oluşunu, düşüncelerinin temeli yapmalarına rağmen; Pavlus onların anladığı anlamda, İsa'nın varlık öncesi oluşunu kabul etmez. Onun var olacağından önceden haber verildiğini kabul eder. Tanrı'nın kurtuluş planının ebedi olması sebebiyle, önceden haber verilme anlamında bütün zamanlar boyunca var olduğunu; dolayısıyla da varlık öncesi olduğunu kabul eder. Eğer kadimliği çağrıştıracak anlamda bir varlığından söz edilirse bu, iki tanrının var olduğunu kabul etmek anlamına gelir ki, bu bir monarşianist için savunulacak bir düşünce değildir.

Pavlus, Oğul'u özü ve tabiatı itibariyle tanrı olarak görmez. Çünkü Antakya Konsili'nden yüzyıl sonra, Eusebius'un da ifade ettiği gibi o, Meryem'den önce olmayan, ancak varlığının başlangıcını ondan alan bir Mesih/Oğul olduğunu kabul eder. Dolayısıyla Meryem'den doğması itibariyle İsa bir insan, her bakımdan çok iyi bir insandır. "...fakat Meryem, bizim gibi bir insan doğurdu ki, o her bakımdan bizden daha iyidir. Çünkü kutsal ruh vasıtasıyla gelen inayet ondandır". Pavlus'un İsa'yı insan olarak kabul etmesi, mutlak anlamda onun, oğulun tanrılığını reddettiği anlamına gelmez. Oğul tanrıdır; ancak o bu makama, iyi işler yapmanın bir sonucu olarak, ilerleyerek tanrıyla birleşmiş, ona katılmış ve tanrı haline gelmiştir<sup>50</sup>.

İsa'nın yağlanmış olduğu için Mesih adını aldığını söyleyen Pavlus, Mesih ile Logos arasını çok kesin bir şekilde ayırır. "Yağlanmış olanın İsa olduğunu, "Logos'un değil, bizim Efendimiz'in takdis" edildiğini söyler. "Meryem Söz doğurmadı, çünkü o, çağlar öncesi değildir. Meryem Söz'ü aldı ve Söz'den daha eski değildir; fakat Meryem, bizim gibi bir insan doğurdu ki, o her bakımdan bizden daha iyidir. Çünkü kutsal ruh vasıtasıyla gelen inayet ondandır"<sup>51</sup>.

### Aryüs

Aryüs'ün Antakya okuluyla ilişkilendirilmesi, Eusebius'a yazdığı mektupta kendisinin Lucian'ın çevresinden/yoldaşlarından olduğunu söylemesine dayandırılır. Bazı bilim adamları tarafından bu ilişkinin tartışmalı ol-

49 Adoptionizm ve monarşianizm için bkz. 32. Dipnot.

50 Samsatlı Pavlus'un Kristiolojisiyle ilgili bu bilgiler, Robert Lynn Sample, *The Messiah As Prophet: The Christology of Paul of Samosata*, yayınlanmamış doktora tezi, Northwestern University, Illinois 1977, s. 77-104 arasından alınmıştır

51 Kaçar, *a.g.e.*, s. 48.

duğu söylene de, Aryüs'ün Eusebius'a yazdığı mektupta yer alan ifadesi ve Eusebius'un İznik Konsil'i öncesi ve sonrasında onu koruması, dostluklarının çok eski olduğu ve bu dostluğun Lucian'dan birlikte alınan eğitimden kaynaklanmış olması ihtimalini destekler. Hem bu yüzden hem de -her ne kadar Origen'de de Tanrı ve Oğul arasında bir ayırım yapıldığı söylene de- tanrı ve Oğul ve İsa'daki insani ve ilahi tarafı ayırmaya yönelik vurgularından dolayı Aryüs'ü de Antakya teoloji geleneği içerisinde ele alınmanın uygun olduğunu düşünüyoruz. Çünkü heretik ya da ortodoks Antakya kökenli tüm teologlarda ana çizgi, İsa'nın yaratılmışlığı ve insani tarafına yönelik vurgunun ileri düzeyde olmasıdır. Hatta bu vurgunun fazlalığından dolayı, ortodoks olanların bile (Diodorus, Theodore gibi) ileriki dönemlerde mahkûm edildiğine dair rivayetler bulunmaktadır<sup>52</sup>.

Aryüs Libya'da 256/260'lı yıllarda/280'den biraz önce doğmuştur. Eusebius'a yazdığı mektupta kendisinden Antakya okulunun kurucusu kabul edilen şehit Luciancı yoldaş (*solloukianis*) ifadesinden dolayı, Lucian'dan eğitim aldığı (kesin olmamakla birlikte), söylenebilir<sup>53</sup>. Aşağıda ifade edildiği gibi, papaz olarak görevinin Kitab-ı Mukaddes yorumu olması, Kutsal Kitap'la ilgili çalışmalarıyla öne çıkan Lucian'dan almış olduğu eğitimle ilişkilendirilebilir. Kendisinden yetenekli bir tartışmacı (*dialectician*) olarak söz edilmesi, felsefi bir eğitim aldığını gösterse de, bunu kesin olarak ortaya koymak mümkün görünmemektedir. Ancak Rowan Williams, Aryüs'ün doğum tarihinin 250'lere çekilmesi durumunda, Yeni-Eflatuncu Iamblichus'un öğretmeni ve İskenderiyeli bir Hıristiyan Aristocu olan Anatolius'la temaslarının mümkün olduğunu söyler<sup>54</sup>. Papaz olduğu 313 yılında kilise tarafından aforoz edilen arkadaşlarının arkasında durduğu için onlarla birlikte kendisi de aynı cezaya çarptırılmıştır. Papaz olarak görevi, Kitab-ı Mukaddes yorumuyla meşgul olmaktır. Achilles'in piskoposluk makamına geçmesinin ardından tekrar kiliseye kabul edilmiş, bundan iki yıl sonra da İskenderiye Kilisesi'ne bağlı ve İskenderiye limanına yakın bir bölge olan Baukalis'in başrahibi olmuştur. İznik Konsili'nin toplanmasına ve Aryüs'ün aforoz edilmesine yol açan, tanrı ve İsa hakkındaki görüşlerini, mezkûr Baukalis kilisesinin yöneticisi olduğu 313-319 yılları arasında açıklamıştır<sup>55</sup>.

52 Martinez, *a.g.e.*, s.

53 Lucian'la ilişkisine dair tartışma için bkz. Rowen Williams, *Arius, Heresy and Tradition*, William B. Eerdmans Publishin Company, Grand Rabids, Michigan/Cambridge 2001; s. 29-31; Kaçar, *a.g.e.*, s. 54.

54 Williams, *a.g.e.*, s.29-31.

55 Bilal Baş, "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2000/2, s. 170; Kaçar, *a.g.e.*, s. 55. Ayrıca bkz. Hasan Darcan, *Athanasius ve İsa Anlayışı* (Kristolojisi), SAÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya 2014, s. 36 vd. Aryüs ve İznik Konsili'ne dair tartışmalar için bkz. yukarıdaki metinler.

Aryüs'ün hem hayatına hem de tartışmalara ve kiliseden çıkartılmasına yol açan düşüncelerinin neler olduğuna dair kaynaklarımız yok denecek kadar azdır. Bu, Hıristiyan dünyasında heretik kabul edilerek kilisenin dışına itilen, burada ele aldığımız -ve konumuz bakımından bizi ilgilendirmediği için ele almadığımız- bütün insanlar için de söz konusu olan bir durumdur. Haklarında sahip olduğumuz bilginin büyük bir kısmı, muhaliflerinin onların düşüncelerini reddetmek maksadıyla kaleme aldıkları eserlerden devşirilmek zorunda kalınmaktadır. Aryüs'ün düşüncesini ortaya koymakta kullanılan, kendisine ait olduğu kabul edilen üç mektup ve bir de aidiyeti şüpheli metin vardır. Üç mektup dışındaki metin, *Thalia*, Aryüs'ün en büyük düşmanı Athanasius tarafından reddedilmek maksadıyla iktibas edilmesi sebebiyle, parçalar halinde günümüze kadar gelmiş, nazım olarak yazılmış bir metindir.

Aryüs'ün İsa anlayışı, tanrı anlayışının bir sonucudur. İskenderiye Piskopos Alexander'a yazdığı mektubunda kendisinin neye inandığını ortaya koyar.

İsa, tanrının oğludur ve onu zaman öncesinde evlat edinmiştir. Her şeyi bu zaman öncesi evlat edinilen İsa aracılığıyla yaratmıştır. Onu zamansal olarak ve diğer yaratılmışların doğumundan farklı olarak doğurmuştur; zamansal olarak Baba tarafından yaratılmıştır. Bu yüzden hayatını ve varlığını Baba'ya borçludur. Tanrı ona diğer varlıkları yaratması için kendi ezeli doğasında bulunanlar dışındakileri vermiştir. Böylece üç tür varlık vardır: Baba, Oğul ve öteki yaratılmışlar. Baba başlangıçsız ve benzersizdir. Oğul, Baba tarafından oğul edinilmiş olduğu ve O'nun tarafından yaratıldığı için, zamansal mevcudiyetinden önce var olamaz. Baba tarafından kendisine hayat verilmek için yaratıldı. Bu nedenle, Oğul Baba ile birlikte ölümsüz ve kendi başına var olan değildir. Bunların ikisi de, herhangi bir kaynaktan olmayan müstakil iki varlık değildir. Yalnızca Tanrı her şeyden önce ve her şeyin başlangıcının kendisinde bulunduğu varlıktır. Dolayısıyla Baba Oğul'dan önce ve Oğul'un kökeni de Babadır. "Fakat her şeyin kaynağı odur, Rahimden geldi ve Ben Baba'dan çıkıp dünyaya geldim", şeklindeki sözler Oğul'un Baba ile aynı öze sahip olduğu ve birlikte doğmuş oldukları gibi anlaşıldığında, bu Baba'nın bölünebilir, değiştirilebilir olduğunu gösterir<sup>56</sup>.

Arius benzer düşüncelerini yine *Thalia*'da şöyle dile getirir:

Tanrı yalnız başına olduğu zamanda onun (kendisinden ayrı bir şahsiyeti olan) kelamı ve hikmeti yoktu. Fakat sonra Tanrı insanları yaratmak isteyince kelamı, hikmeti ve Oğlunu yarattı. Şu halde iki hikmet ve iki kelam vardır. Birincisi ezelden beri Tanrı'da olan ve ikincisi Tanrı'nın iradesi ile var edilen Oğul'un içinde olan. Bu sayede Oğul hikmet ve kelam diye isimlendirilmiştir. Bunun yanında Tanrı'nın diğer sıfatları da Oğul'a verilmiştir. Ne var ki bu sıfatlar Oğul'da Tanrı'da olduğu gibi değildirler. Çünkü Oğul tabiatı icabı bu sıfatları kapasitesi ölçüsünde kendisinde barındırabilmektedir. Bu nedenle o Baba'nın imajı ve Tan-

56 Kaçar, *a.g.e.*, s.67-68; Baş, *a.g.m.*, s.196.

rı isimlerini hak etmiştir. O Tanrının kendini izhar etmesindeki vasıtasıdır. Bu nedenle ona tapılır<sup>57</sup>.

Oğul tabiatı icabı Tanrı'nın bilgisine sahip değildir ve onu göremez. O sadece kendisine öğretilenleri bilebilir. Oğul kendisine verilen söz konusu özel konum nedeniyle 'Tanrı Oğlu' ismini hak kazanmıştır. Ona Tanrı demek de yanlış olmayacaktır, ancak onun Tanrılığı hiçbir zaman Baba'nın Tanrılığına eşit değildir. Aryüs inkarnasyon konusuna pek fazla önem vermemektedir. Onu göre Logos, İsa Mesih'in bedenine gelerek ondaki insani nefsin yerini almıştır<sup>58</sup>.

### Nestorius

İranlı bir anne ve babadan, bugünkü Maraş olan Germanicae'de doğan Nestorius, Antakya civarındaki bir manastıra keşiş olarak katıldığında burada bulunan kilise tarihinde Mopsuestalı Theodore olarak bahsedilen ilahiyatçının öğrencisi oldu. Nestorius'un hocası ve daha sonraki teolojik görüşlerinin kaynağı olan Theodore, 392 yılında Mopsuestia'nın başpiskoposu oldu ve 428'deki ölümüne kadar bu görevinde kaldı. Üstadının öldüğü bu tarihe kadar Nestorius, Antakya'da bir manastırın yöneticiliğini yapıyordu. II. Theodosius tarafından Constantipol'e davet edilmesi üzerine, kendi kadrosuyla birlikte gelen Nestorius patrik olarak atandı ve 10 Nisan 428'de mutantan bir törenle görevine başladı. Constantiople'i heretik akım ve şahıslardan temizlemeye çalıştı (Aryüsçüler, Novationusçular ve Macedonius'un takipçileri<sup>59</sup>). Bu sırada beraberinde getirdiği Anastasius isimli keşişin bir vaazında İsa'nın annesi olan Meryem için Tanrı doğuran kadın ya da Tanrı'nın annesi anlamındaki *theotokos* kelimesinin değil, ancak *christotokos*/mesih doğuran biçimindeki adlandırılmasının kullanılabileceğini söylemesi<sup>60</sup>, Nestorius'un piskoposluktan atılmasına ve aforoz edilmesine yol açan süreci başlattı. Nestorius Anastasius'un söylediklerinin arkasında duran, *christotokos* kelimesinin niçin kullanılması gerektiğini ayrıntılı olarak ele alan ve destekleyen argümanlar ortaya koyan konuşmalar yaptığı gibi, Roma'ya, Papaya yönelik saygı ifadeleri içermeyen bu minvalde mektuplar da gönderdi. İskenderiye ve Roma'da toplanan konsiller, 430'da Nestorius'un sapkın olduğu kararını aldılar; bunun üzerine Selanik ve

57 Thalia'daki bu metnin çevirisi, Baş, a.g.m., s. 196'dan alınmıştır.

58 Baş, a.g.m., s. 197.

59 Bunlar için bkz. Kaçar, a.g.e., s. 133. Nestorius'un böyle bir tavır göstereceği, atanması sırasında imparatorun huzurunda söylediği nakledilen şu sözde açıkça görünmektedir: "Haşmetmeap! Bana, rafizilerden arınmış bir dünya ver, ben de sana buna mukabil cenneti vereceğim; rafizileri imha etmek için bana yardım et, be de sana İranlıları imha etmek hususunda yardım edeceğim", Mehmet Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s.120.

60 "Kimse Meryem'e, 'Tanrı Anası' demesin. Çünkü Meryem de bir insandır. Ve netice itibariyle de doğurduğu da bir beşerden başka bir şey değildir. Allah doğmamış ve doğrulmamıştır. Hele hele bir beşerden doğduğunu söylemek en büyük küfürdür", Çelik, a.g.e., s. 121.

Efes'ten 198 piskoposun katıldığı, başkanlığını İskenderiyeli Cryril'in yaptığı bir konsil, üçüncü ekümenik konsil olarak kabul edilen Efes Konsili'ni (431) topladı. Ana tanrıça Kibele'nin en önemli tapınım merkezi olan Efes'te toplanan Konsil, Meryem'e *theotokos* ismini uygun görmeyen Nestorius'u aforoz eden bir karar aldı ve bunu da halka ilan etti. Söz konusu karar, II. Theodosius ve kız kardeşi Pulcheria tarafından kabul edildi. Nestorius Mısır'a sürgüne gönderildi ve İstanbul Piskoposu olarak Maximian (431-434) atandı. Mısır sürgünü sırasında, güney kökenli insanlar tarafından yakalanarak, Panopolis'e götürüldü, valinin izniyle burada kaldı. Kendisini savunan, ancak kendi adına yayınlanırsa heretik kabul edilen bütün kişilerin başlarına geldiği gibi ortadan kaldırılmasından korktuğu için, takma adla bir metin kaleme aldı: *The Bazaar of Heracleides/Heracleides Çarşısı*. 451'de (hem Ortodokslar hem de Katolikler tarafından kabul edilme anlamında) son ekümenik konsil olan Kalkedon/Kadıköy Konsili'nin arifesinde öldü ve bilinmeyen bir yere gömüldü<sup>61</sup>.

Aryüs'ün yol açtığı tartışmanın sonunda İsa'nın tanrıyla aynı özden bir tanrı olarak kabul edilmesi, tartışmanın nihai olarak sonuçlanmasına yol açmadı. İsa hem tanrı hem de insan ise, bu ikisinin İsa Mesih'te nasıl birleştiği meselesi yeni bir problem olarak ortaya çıktı. Nestorius'un 431 Efes Konsili'nde, Cyrill'in kristoloji anlayışı karşısında aforozuna yol açan düşünceleri bu probleme bir çözüm bulma çabasının bir sonucudur<sup>62</sup>. Nestorius'un bu konuya dair hareket noktası, Antakya okulunun ortodoks ya da heterodoks olarak kabul edilen diğer teologları gibi, İsa Mesih'in insan olarak yaşadıklarını, Adem ve Havva'nın işledikleri ve nesilden nesile geçerek bütün insanların sonuçlarına maruz kaldıkları asli günahahtan kurtuluşla ilişkilendirmektir. Logos, insanın işlediği bu günahı ortadan kaldırmak için insan halini almıştır: "Eğer o, insanlar arasında bir insan olarak ortaya çıkmamış olsaydı, o zaman yalnızca kendisini kurtarırdı, bizi değil. Bizi kurtarmışsa, aramızda insan olarak bulunmuş ve insan suretine bürünmüştür"<sup>63</sup>. Nestorius, yukarıda zikredilen *Bazaar* adlı kitabında kendi İsa anlayışını ortaya koymadan önce, insanın kurtuluşu için zorunlu şart olan İsa'nın insan bedeni almasını kabul etmeyen grup ve kişilerden bahseder. Bunlardan paganların bedeninin acı çekmesinden, haçta ölmesine dair, Yahudilerin büyük bir ihtişam içinde gelmesini bekledikleri Mesih'e

61 Muhammed Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 19, Sayı: 1, 2010, s. 219; Aziz S. Atiyya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yayınları, İstanbul 2005, 277-278; Kaçar, *a.g.e.*, s. 134-135. Nestorius'un bu kitabı, 1925 yılında bulunarak yayınlanmıştır. Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, trs. G. R. Driver, M. A. and Leonard Hodgson, M. A., At the Clarendon Press, Oxford 1925. Nestorius'un kristolojisinden bahsederken, bu çalışmayı kullanan Tarakçı'nın yukarıdaki makalesi esas alınacaktır.

62 Tarakçı, s. 226

63 Nestorius, *Bazaar*, s. 205'den nakleden Tarakçı, *a.g.m.*, s. 232.

karşılık İsa'nın haça gerilmesi ve orada ölmesine dair fikirlerini reddeder. Aynı şekilde, Maniheiztlerin İsa'nın tanrı olduğu, bu yüzden de insan olarak görünmesinin bir yanlısamadan ibaret olduğuna dair, Pavlusçuların Rab İsa'nın bir insan olduğu ve tanrı olmadığına dair ve Aryüsçülerin doğası gereği tanrı olmayıp, sonradan tanrı/oğul olduğuna dair düşüncelerini de tek tek reddeder<sup>64</sup>. Ona göre İsa Mesih, "aynı zamanda Tanrı, kelam olan Tanrı'dan başkası olmayan, Tanrı ile aynı öze sahip" bir varlıktır. O, "Ben ve Baba biriz"<sup>65</sup>, "Beni gören Babayı görmüştür"<sup>66</sup> gibi kutsal kitap ifadelerini, İsa'nın tanrılığının göstergeleri kabul eder<sup>67</sup>. Nestorius, zikredilen bu kutsal metinlerin de yardımıyla İsa'nın tanrılığını sağlama aldıktan sonra onun beşeriliğini temellendirmeye çalışır.

Ona göre İsa Mesih, doğasının bir sonucu olarak Tanrı olduğu gibi, aynı şekilde doğası gereği de bir insandır. O, bir insanın taşıması gereken beden, ruh ve aklın her birine tek tek değil üçüne birden sahiptir. Dolayısıyla o tam bir insandır. İşkenceye maruz kalması, insani korkulara sahip olması, yaralanması, öğretmek maksadıyla da olsa yanlışlar yapması, onun tam bir insan olduğunun göstergesidir<sup>68</sup>. İsa Mesih'in hem tam bir tanrı hem de tam bir insan olduğunu ortaya koyduktan sonra, bu iki varlığın tek bir insanda, İsa Mesih'de nasıl bir araya geldiği meselesini ele alır. İsa Mesih'teki tanrı ve insan doğasının birleştiği düşüncesini eleştirir. İki doğanın birleştirilmesinin, insani olan niteliklerin ya da yaşadıklarının (acıma, susma, acı çekme, ölme) Tanrıya; Tanrı'nın niteliklerinin ya da yaptıklarının insana atfına yol açtığını ve en büyük rakibi olan Cyrill'in kristolojisinin tam da bu düşüncüyü öğrettiğini söyler. Nestorius Cyrill'in birleşmenin insanı ve tanrısal doğadan hangisinde meydana geldiği hususunda açık olmadığını, sadece ilahi ve beşeri doğalar arasında bir birliğin bulunmuş olduğunu söylemesinin yukarıdaki atıflara yol açtığını ifade eder. "Meryem'in rahminde şekillenen, bizatihi Tanrı değildi; Kutsal Ruh'tan bağımsız olarak, kendisi tarafından yaratılan bir Tanrı da değildi; ayrıca çarımıktan sonra kendisini mezara koyan bir Tanrı da değildi o. Eğer böyle olsaydı, o zaman biz, bir insana veya ölüye tapan kişiler olurduk"<sup>69</sup>.

Oysa yapılması gereken bu iki tabiat/doğa arasında tam bir ayırım yapmaktır<sup>70</sup>. Bu yüzden ona göre, Tanrısal ve beşeri iki doğa tek bir şahısta bir araya gelmiştir. Dolayısıyla birleşme şahısta, İsa Mesih'te olmuştur. Tanrısal ya da beşeri doğalardan birinde olmamıştır: "Çünkü doğaların birleş-

64 Nestorius, *Bazaar*, s. 39-40 vd.

65 Yuhanna 10/30

66 Yuhanna 14/9

67 Tarakçı, a.g.m., s. 230.

68 Tarakçı, a.g.m., s. 231.

69 Nestorius, *Bazaar*, s. 236'dan nakleden Tarakçı, a.g.m., s. 233.

70 Tarakçı, s. 232.



mesi bir doğada meydana gelmiş, birleşme veya değişim içinde olmuş bir şey değildir. Yine ilahi *ousia* (öz) insani olana ya da insani *ousia* ilahi olana dönüşmüş değildir"<sup>71</sup>. Bu iki doğa değiştirilmez şeyler olduklarından, İsa Mesih'teki birleşme sırasında sahip oldukları özellikleri tam olarak muhafaza ederler. Bu yüzden insani doğa tanrılaştırılmadığı gibi, tanrısal doğa da insanileştirilemez.

## SONUÇ

Milattan önce dördüncü yüzyılda Selevkitler tarafından kurulan Antakya, hem Selevkitler hem de Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altında, ticari ve kültürel bakımından önemli bir şehir haline geldi. Zamanla Yunanca, Latince ve Aramca'nın konuşulduğu şehir, farklı kültür ve inançların karıştığı bir pota haline geldi. Bu potaya, miladi birinci yüzyılın ilk yarısından itibaren mevcut ismini burada alan Hıristiyanlık da dâhil oldu. Zamanla diğer coğrafyalardakilerden farklı bir karakter kazanacak olan Antakya Hıristiyanlığı, Kudüs kökenli Hıristiyanlıkla Antakya kökenli mühtedilerinin kültürel ve dini arka planının karışımının bir sonucu olarak ortaya çıktı. Özellikle bütün kristolojik tartışmalarda rakibi durumunda olan İskenderiye'den farklı olarak Kutsal Kitabın literal yorumunu öne çıkardılar. Bunun bir sonucu olarak da, İncillerde kendisinden insani özellikleriyle söz edilen İsa'nın bu yönünü korumaya çalıştılar. Bunu hem İskenderiye'nin İsa'daki insani ve ilahi yönün karışması düşüncesine karşı hem de Antakya'daki hakim dini inançlardan biri olan gnostik Hıristiyan akımlarının İsa'nın tanrısal bir kökene sahip olduğu, tanrısal olan ve maddi/dünyevi olan arasında indirgenemez bir karşıtlığın bulunduğu, dolayısıyla da tanrının insani bedendeki tezahürünün gerçek değil bir yanılsama olduğunu ileri süren doketik anlayışlarına karşı savunmak amacıyla yaptılar. Keza, İsa'nın insanlığını vurgulamaları Kutsal Kitabın literal yorumunun bir sonucu olduğu gibi, inananlara kurtuluş yolunda örnek olacak kişinin ancak tarihsel gerçekliğe sahip bir insan olması gerektiği için, yılmaz bir biçimde onun insanlığını vurguladılar ve onun tanrısallık içinde erimesine izin vermediler. Hatta, heretik kabul edilip aforoz edilenler dışındaki Antakya kökenli teologlar bile, İsa'nın insani yönünü fazla vurguladıkları için yoğun eleştirilere maruz kaldılar. Bu düşünceler ilk olarak ikinci yüzyılda Samasotalı Pavlus tarafından dile getirildi. Samasotalı Pavlus 262-267 arasında yapılan konsillerde mahkûm edildi ve kendisinden sonra gelen bütün heretiklerin babası olarak kötü bir şöhet edindi. Pavlus'un öğretilerini savunduğu söylenen Aryüs'un, kıdemiyet bakımından İsa'nın tanrıyla aynı olmadığını, onun sonradan var olduğunu dillendiren düşünceleri İznik'te (325) mahkum edildi. Meryem'in tanrı

71 Nestorius, *Bazaar*, s. 92, 203-206'dan nakleden Tarakçı, s. 233.

değil insan İsa'ya doğurduğunu söyleyen ve İsa'daki tanrısal ve insani unsurun, İsa'nın insanlığını devam ettirdiğini korumak adına, karışmadığını söyleyen Nestorius 431 Efes konsilinde mahkûm edildi. Antakya kökenli, bir şekilde Antakya düşüncesiyle ilişkisi bulunan insanların dillendirdikleri bu Hıristiyanlık anlayışları, her ne kadar söz konusu Konsillerde heretik olarak kabul edilmiş olsa da, zamanla Hıristiyan dünyanın her tarafına yayıldığı gibi, bugün hala varlığını devam ettiren bir kalıcılık da göstermiştir.

**Kaynakça**

- Atıyya. Aziz S., *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yayınları, İstanbul 2005.
- Augustinus. *İtirafılar*. Çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- Aydın, Fuat. "Hz. İsa Sonrası Tartışma Konularından Havarilik ve Pavlus'un Havarilik Anlayışı". *Dinler Tarihi Araştırmaları-III, (Sempozyum, 09-10 Haziran 2001, Ankara), 2000. Yılında Hıristiyanlık (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, Ankara 2002, s. 71-93.
- Aykıt, Dursun Ali. *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak Philo*. Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011.
- Baş, Bilal. "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi". *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2000/2, 176-200.
- Brandon, S. G. F. "Gnosticism, Gnostics", *A Dictionary of Comparative Religions*, Tinling and Company Limited, London and Prescati 1970, s. 170.
- Çelik, Mehmet, *Süryani Kadim Kilisesi Tarihi*, Yaylacık Matbaası, İstanbul 19 Chaumont, M. L., "Antioch", *Encyclopedia Iranica*, II, 119. <http://www.iranicaonline.org/articles/antioch-1-northern-syria>. 10.07.201687.
- Darcan, Hasan. *Athanasius ve İsa Anlayışı (Kristolojisi)*. SAÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya 2014.
- Downey, Glanville. *Ancient Antioch*. Princeton University Press, New Jersey-Princeton 1963.
- Ehrman Bart D.-Jacobs, Andrew S. (edt.). "John Chrysostom: First Speech Against the Judaizers", *Christianity in Late Antiquity - 300-450 C.E. A Reader*, Oxford University Press, New York- Oxford 2004.
- Kaçar, Turhan. *Geç Antikçağda Hıristiyanlık*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2009.
- Malaty, Tadros. *Lectures in the School of Antioch*. 2003. <http://www.saint-mary.net/books/abonaTadrosNew/5-13%20School%20Antioch.pdf>
- Bowker, John. "Maniheizm", *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997, s. 612.
- Martinez, Christopher R. *Antiochene Exegesis and Its Influence on Christian Practice*. A Thesis Submitted in Partial Fulfillment Master of Arts in Church History and Doctrine, Regent University, Virginia Beach 2012.
- Meeks, Wayne A. *Jews and Christians in Antioch in The First Four Centuries of The Common Era*. Scholar Press, Missoual, Montona 1978.
- Nestorius. *The Bazaar of Heracleides*. Çev. G. R. Driver, M.A. and Leonard Hodgson, M. A., Atthe Clarendon Press, Oxford 1925.
- Olgun, Hakan. "Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi". *Milî ve Nihal*, 11 (2), s. 7-34.
- Rudolph, Kurth. *Gnosis, The Nature of History of Gnosticism*. Çev. Robert McLachian Wilson, Harpersan Fransisca 1987.
- Sample, Robert Lynn. *The Messiah As Prophet: The Christology of Paul of Samosata*. A Dissertation, Northwestern University, Evenston, Illinois 1972.
- Shaff, Philip. *History of Church, Ante-Nicene Christianity, A. D. 100-325*. II, s. 358-359.
- Tarakçı, Muhammed. "Nestorius ve Kristolojisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 19, Sayı: 1, 2010, s. 215-241.
- Temiz, Bilal. *Hıristiyanlıkta Heretik Bir Grup Olarak Doketizm ve İsa Anlayışı*. SAÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, Sakarya 2010.
- Wallace-Hadrill, D.S. *Christian Antioch, A Study of Early Christian Thought in The East*. Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Walls Neal H. "Baal", *ERE*, III, 723-724.
- Ignatius, "Chapter XI, Avoid the Deadly Errors of Docetae" the Epistle of Ignatius to the Trallians. Çev. Roberts-Donaldson. <http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-trallians-longer.html>.

Williams, Rowen. *Arius, Heresy and Tradition*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2001.

Yamuchi, E. M. "Gnosis, Gnosticism", *Dictionary of Paul and His Letter*. Gerald F. Hawthorne-Ralph P. Martin (ed.), Interscience Press, Leicester 1993, s. 352.

## CONSTANTINE AND THE CHRISTIAN CHURCH: THE DIVINE ROLES OF THE CHURCH AND THE ROMAN EMPIRE IN EUSEBIUS OF CAESAREA'S *DE SEPULCHRO CHRISTI*

Associate Prof. Dr. Bilal BAŞ<sup>1</sup>  
Marmara Üniversitesi, Faculty of Theology

### Abstract

The era of Constantine posed a challenge to the church to redefine herself in association with a Christianized emperor, who openly favoured Christians and proved himself ready to accommodate Christianity as the official religion of the empire. It was Eusebius of Caesarea (d. 339) who responded to this challenge on behalf of the Christian church. In the sixteenth chapter of his *De Sepulchro Christi*, he develops a full argument for positive church-empire relations, addressed to both the representatives of the Roman Empire and the church, who, in the Constantinian era, were facing the reality of an intimate engagement between the church and the empire. According to the argument, after having experienced a long term of taming and adjustment, divine providence had ripened the historical circumstances for both parts—Roman Empire and the Christian Church—to realize this engagement as a culmination of salvation history. The entire progress of human civilization in the political and religious realms had been providentially brought to this point. Therefore, it was a historical necessity that the Roman Empire and the church come together and cooperate in concord and friendship for the sake of humankind. It is the aim of this paper to analyze Eusebius of Caesarea's paradigm for positive church-empire relations through a detailed analysis of his *De Sepulchro Christi* and to shed light to some important questions in relation to his political theology.

**Key Terms:** Constantine, Eusebius of Caesarea, political theology, Roman Empire.

### Özet

Konstantin dönemi, Hıristiyan Kilise açısından bir büyük meydan okuma olmuştur. Çünkü imparator Hıristiyanları ilk defa açıktan desteklemiş ve Hıristiyanlığı Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olarak kabul etmeye hazır olduğunu göstermiştir. Bu durumda Kilise'nin imparatorluktaki bu yeni konumunu dikkate alarak kendisini politik teoloji bağlamında yeniden tanımlaması gerekiyordu. Hıristiyan Kilise adına bu büyük meydan okumaya karşı en önemli cevabı Kayzerialı Eusebius (ö.339) vermiştir. Nitekim yazar *De sepulchro Christi* adlı eserinin 16. bölümünde olumlu kilise-imparatorluk ilişkilerine zemin hazırlayan bir argüman geliştirmiştir. Bu metin hem imparatorluğun entelektüel seçkinlerini hem de Kilise yöneticilerini ikna etmeye yönelik olarak hazırlanmıştır. İki grup da ilk defa olarak Kilise ile imparatorluk arasında böylesine yakın bir birleşme olgusuyla karşı karşıya kalmışlardı. Eusebius'un argümanına göre, iki kurum arasında üç

1 This essay is the revised version of the paper presented in *Religion, Authority and the State From Constantine to the Secular and Beyond* conference organized by The Ecclesiastical Investigations International Research Network in Belgrade, from 19 to 22<sup>nd</sup> of June, 2013.

asır süren bir alışma ve eğitim süreci tecrübesinin ardından, ilahi tedbir, tarihsel şartları her iki taraf için—Roma İmparatorluğu ve Hıristiyan Kilise— bu birleşmenin gerçekleşmesine uygun hale getirmiştir. İki kurumun bu şekilde işbirliği ve bir arada yaşama tecrübesi içine girmesi ilahi planda kurtuluş tarihinin en son ve en mükemmel safhasını teşkil eder. Eusebius'a göre, insanlığın siyasi ve dini alanlardaki bütün gelişme ve olgunlaşması Tanrı tarafından bu buluşmaya bir hazırlıktır. Bu nedenle, Roma İmparatorluğu ve Hıristiyan Kilisesi'nin insanlığın menfaatleri adına bir araya gelmeleri ve uyum ve dostluk içinde çalışmaları tarihsel bir zorunluluktur. Elinizdeki makalenin amacı Kayzerialı Eusebius'un kilise-impatorluk ilişkileri konusunda çizdiği çerçeveyi *De sepulchro Christi* adlı eseri detaylıca analiz etmek suretiyle ortaya koymak ve bu suretle de Eusebius'un politik teolojisi ile ilgili önemli bazı sorulara açıklık getirmektir.

**Anahtar kelimeler** Konstantin, Kayzerialı Eusebius, politik teoloji, Roma İmparatorluğu.

Prior to the fourth century, Christians always defined the Christian society, the representatives of the kingdom of God on earth, to be the church and never seem to have entertained the possibility of a Christian *empire* under the rule of a Christian *emperor*. The era of Constantine, then, posed a new challenge to the church to redefine herself in association with a Christianized emperor, who openly favoured Christians and proved himself ready to accommodate Christianity as the official religion of the empire. The problem of redefining Christian society required a new ecclesiology on the part of the churchmen who were facing the new reality. The importance of Eusebius of Caesarea lies in the fact that he responded to this new challenge with a sophisticated theological argument to prove to both his fellow churchmen and to the emperor and the Roman intellectual elite that the time had come for the Roman Empire and the church to unite and cooperate in providing humanity with universal salvation and peace, which were the ultimate goals of human civilization. Therefore, the main issue that the orations addressed was to define a universal Christian society that embraced both the empire as the body politic and the church, as well as outlining the principles of church-empire relations within this Christian society.

Among his vast literary output, the *Tricennial Orations*—comprised by the *Laudibus Constantini (LC)* and *De Sepulchro Christi (SC)*—constitute an exposition of Eusebius's "Imperial Theology" and his argument for positive church-empire relations. Eusebius's conviction concerning the indispensable role of the Roman Empire for the universal salvation of humanity is the backbone of his entire argument.<sup>2</sup>

2 In his *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius's Tricennial Orations* (Berkeley: University of California Press, 1976), 30-2, H.A. Drake discusses the question of unity of the *LC*. Some facts, such as that the present *LC* is too long to be delivered as an oration and that many of the manuscripts either contain only a part of the *LC* or assign a second title to its second half, along with critical differences in subject, locale, terms of address, and style, led some scholars, including T. D. Barnes (see his article: "Two Speeches by Eusebius" in his *Early Christianity and the Roman Empire* (London: Variorum Reprints, 1984): 341-345), to distinguish

The 16<sup>th</sup> chapter of the *Sepulchro Christi* illustrates the common roots and goals of the political and religious histories of humanity within a salvation-historical perspective. Eusebius gives an overview of salvation history, in which he joins the political and religious history as two separate lines, which had been together in the beginning of time and, after a long period of separation, were again joined together in the age of Constantine. The main argument of the orations is that the progress in the political history from all forms of polyarchy to monarchy (or from the principle of ethnicity to the principle of universality), and the progress in the religious history from polytheism to monotheism were not accidental, but the results of the same divine providence. According to Eusebius, these parallel developments were the decisive proofs that the political and religious histories of humanity had always been under the guidance of the divine providence. Eusebius begins his exposition as follows:

Now formerly all the peoples of the earth were divided, and the whole human race cut up into provinces and tribal and local governments, states ruled by despots or by mobs. Because of this, continuous battles and wars, with their attendant devastations and enslavements, gave them no respite in countryside or city. Hence the topics of countless histories—adultery and rape of the womenfolk—in particular the evils of Ilium and tragedies of the ancients, so well remembered among all men. If you ascribe the reason for these evils to polytheistic error, you would not miss the mark. (SC, XVI, 2-3).<sup>3</sup>

Eusebius begins his salvation-historical construction with a description of the political situation of the ancient period. He alludes to the times of Trojan war and the foundation of Rome as narrated by Homer, Thucydides, Herodotus, and Livy. As Eusebius portrays it, the period was marked by severe political instability and insecurity caused by rivalries between the contend-

two separate orations: Chapters 1 to 10 were delivered in Constantine's palace, in his presence, on the occasion of the thirtieth anniversary of his rule and named as *Laudibus Constantini* (LC); chapters 11 to 18 constitute another oration which Eusebius delivered during the jubilee year at the dedication of the Holy Sepulchre in Jerusalem in September 335 and named *De Sepulchro Christi* (SC). Having reviewed the argument which is elaborated in detail in a whole chapter (pp. 30-45), we consider the evidence to be overwhelming and agree with the conclusion that they are two separate orations on and for two different occasions, addressed to two different audiences. According to Drake's analysis, the LC is addressed to Constantine and his entourage and naturally avoids specifically Christian terminology; it reads like an encomium, while the SC seems to be addressed to a Christian audience, probably clergy, and includes many issues of Christian theology, using Christian terminology; it reads like a sermon in the form of a diatribe; most probably the SC was delivered in the absence of the emperor himself, which is significant. However, as the argument proceeds, most likely Eusebius himself or a later editor seems to have considered these two separate orations to be thematically related and thus combined them into a unity, probably with an addition of a prologue and conclusion. Therefore, Drake refers to chapters 1-10 as LC, and to chapters 11-18 as SC, and we will follow him in this manner. We will also use his translation throughout.

3 For Eusebius's orations we use the following translation: H.A. Drake, *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius's Tricennial Orations* (Berkeley: University of California Press, 1976).

ing political powers. Political division and strife resulted in long-term wars, political chaos, and insecurity. Eusebius refers to the period to support his monarchical view, pointing out that division in political power was the cause of political strife and the ensuing evils. However, his next sentence gives this phenomenon a new dimension: "If you ascribe the reason for these evils to polytheistic error, you would not miss the mark." The evils that are previously ascribed to political division are similarly ascribed to a different cause: polytheism. The orator seems to attempt to equate these two causes—polyarchy and polytheism—as similar twins. For him polytheism and polyarchy—division in divinity and division in politics—corresponded to each other; in fact, Eusebius presents the two sometimes in a relation of cause and effect, and sometimes in a relation of mutual representation; in this way he creates an inseparable pair from polytheism and polyarchy, with a view to emphasize their unbroken co-existence, in such a way that one's existence brings the other's unavoidable company.

Eusebius's combination between polyarchy and polytheism as inseparable twins implies that the Roman consolidation of power under the control of one emperor in the form of absolute monarchianism, and its ensuing benefits for humanity, will not reach to its perfection as long as paganism remains as the religion of the empire. Eusebius seems to address to the Roman intellectual elite, reminding them the *Pax Romana* and its positive results in securing a universal peace, and creating a common hope that a universal monarchy could provide humanity with the benefits of an ideal political establishment.<sup>4</sup> Eusebius seems to share, with his audience, the conviction of the official ideology of the Roman Empire, that the political well-being of the empire and the religious life of the Roman society and that of the emperor himself affected each other.<sup>5</sup> On this common ground, Eusebius claims that the monarchical argument and polytheism are naturally contradictory and incompatible. For this reason, argues Eusebius, a universal monarchy cannot fully yield its benefits for humanity as long as it supports a polytheistic belief. Eusebius acknowledges that polyarchy was the cause of all political strife, wars, and all kinds of evils that befell upon humanity throughout history. However, he also argues that the root cause of polyarchy itself was polytheism. As a Roman citizen, Eusebius alludes to the fundamental concept of the Roman religion that the earthly empire was sustained by an overall structure of cosmic order, and that the stability of the empire was provided by the gods.<sup>6</sup> Eusebius argues that a multiplicity of gods ("demons," according to his Christian perspective) cannot sustain a universal monarchy, simply because they always

4 Vergil was the most articulate witness of the *Pax Augusta* who, with great enthusiasm and optimism, promoted the principles of the Augustan project. For a detailed exposition of Vergil's views on the *Pax Romana* see Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, 27 ff.

5 Stephen Mitchell, *A History of the Later Roman Empire, AD 284-641* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007), 3-4.

6 Mitchell, *History of the Later Roman Empire*, 3-4.



conflict with each other. As a matter of fact, it is impossible for many gods to agree upon a universal monarchy's rule on earth.

The Eusebian argument brings the *Pax Romana* and the incarnation together in the following manner:

If you should ascribe the reason for these evils to polytheistic error, you would not miss the mark. For once the salutary instrument—that is, specifically, the All-Holy Body of Christ—had been seen to be stronger than all demonic error and the adversary of evil-doing, whether by deed or word; once it had been raised as a victory trophy over the demons and a safeguard against ancient evils, then at once all the acts of the demons also were undone. No longer were there localized governments and states ruled by many, tyrannies and democracies and devastations and sieges that resulted from these, but One God was proclaimed to all (SC, XVI, 3).

The orator presents the political and social consequences of *Pax Augusti* as the immediate effects of Christ's resurrection, and the resultant political stability and general security as the working of the divine *Logos*, in order to pave the way for the proclamation of Christianity to all. According to Eusebius's presentation, Christ's victory over demons in the celestial realm was corresponded with the *Pax Romana* on earth. Therefore, argues Eusebius, Christians and pagans should realize that the historical coincidence of the *Pax Romana* and the incarnation was in no way a coincidence, but a deliberate plan of divine providence. Therefore, the argument addresses two groups of audience: on the one hand, Christians should be aware of the fact that their mission and progress had only been possible with the political stability of the Roman Empire, and thus an appreciation of the empire as an essential building block of divine providence was a theological necessity on their part. On the other hand, Romans should notice the fact that the *Pax Romana* was only a result of the advent of Christ and his victory against the works of demons in the celestial realm, so the maintenance of political stability had only been possible through the monotheism proclaimed by Christianity. This being the case, the Roman Empire and the church had been predestined for mutual existence in cooperation and symbiosis. Just as an inseparable co-existence is created between polytheism and polyarchy, Eusebius forms another pair between monarchy and monotheism, as a strategy of amalgamating the religious and political discourses by means of a comprehensive theological principle, the *Logos* of Christ. In the same vein, we also notice that he uses the political or military jargon to describe theological principles of Christianity, as in the above case when he illustrates the resurrection of Christ "as a victory trophy over the demons and a safeguard against ancient evils... (SC, XVI, 3)"

The argument for providential coincidence between the *Pax Romana* and the advent of Christ is by no means original. Formerly, in his effort to refute

the notorious anti-Christian polemic that Christians were responsible for all the evils inflicting the Roman society, such as earthquakes, famines, and the like, Melito of Sardis (d. ca. 190) remarked as follows:

And a most convincing proof that our doctrine flourished for the good of an empire happily begun, is this—that there has no evil happened since Augustus' reign, but that, on the contrary, all things have been splendid and glorius, in accordance with the prayers of all.<sup>7</sup>

Though Melito of Sardis was not directly concerned with the argument for the providential coincidence between the *Pax Romana* and the advent of Christ, this remark is still important as a first step to the argument. Similarly, Origen (ca. 185-254), in dealing with the eschatological concerns, comments on Psalm 72:7-8 that reads: "In his days may righteousness flourish, and peace abound, until the moon is no more. May he have dominion from sea to sea and from the River to the ends of the earth!"<sup>8</sup> Origen underlines that this peace had begun with the birth of Jesus and that God had prepared the nations for His doctrine by uniting them under the reign of one emperor so that the apostles could accomplish the mission given them by Christ in Matthew 28:19: "Go therefore and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit."<sup>9</sup> Origen's contribution to the argument is highly significant for, in this coincidence, he points to the divine interference in history to the effect that the political stability and peace are explained as a preparation for the mission of the Christian religion. Origen and many of his contemporaries considered Rome as a divine instrument to provide an environment of stability, in which Christians could easily travel and preach their gospel, although the political realm for them was essentially secular and as such had nothing to do with the church.<sup>10</sup>

This being the case, prior to Constantine's era, Christians offered their civic loyalty to the Roman Empire, which was essentially a secular institution. Therefore, Eusebius's presentation of the Roman body politic as an essential instrument of Christian salvation can be considered a radical move. Indeed, Eusebius shapes this contention into a complete argument for the providential unity and concord between the Roman Empire and the Chris-

7 Eusebius, "Church History," in *Eusebius, Nicene and Post Nicene Fathers*, Second Series, vol. 1, trans. A. C. McGiffert (Edinburgh: T&T Clark, 1997), IV, 26.

8 For his argument see *Origen: Contra Celsum*, translated with and introduction and notes by Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), II, 30.

9 Jean Sirinelli, *Les Vues Historiques D'Eusèbe de Césarée Durant La Période Pré-nicéenne* (Dakar: Université de Dakar, 1961), 388-400.

10 See Kurt Aland, "The Relation Between Church and State in Early Times: A Reinterpretation," *Journal of Theological Studies* 19:1(1968), 124: "For the Christians of the early period, the Roman State is *their* state; that which damages the State, also damages them; that which is beneficial to the State, is beneficial to them also. Out of this there emerges, beside the theological concept of the State as God's instituted system and instrument, a second more utilitarian view of the State, which was mentioned earlier. The Christian desire to be loyal towards the State arises from both these concepts, though the first carries the most weight."

tian Church. He does so by creating a new pair, the inseparable twins of the church, as the provider of the teaching of one God, and the empire, as that of universal monarchy. Eusebius points to their simultaneous onset on the stage of history and similarity of their historical progress to prove their common origin and goals:

At the same time [ἐν ταύτῳ δέ], one empire [βασιλεία μία] also flowered everywhere, the Roman, and the eternally implacable and irreconcilable enmity of nations was completely resolved. And as the knowledge of One God [Ἐνός Θεοῦ γνῶσις] was imparted to all men and one manner of piety (τρόπος εἰς εὐσεβίας), the salutary teaching of Christ, in the same way at one and the same time a single sovereign arose for the entire Roman Empire and a deep peace took hold of the totality. Together, at the same critical moment, as if from a single divine will, two beneficial shoots [ἀγαθῶν δύο βλαστοί] were produced for mankind: the empire of the Romans [Ῥωμαίων ἀρχή] and the teachings of true worship [εὐσεβῆς διδασκαλία] (SC, XVI, 4).

Eusebius emphasizes the similarity of the Roman Empire and the church on the basis of their simultaneous onset on the stage of history. “A single divine will” is the common source of the two. They are “two beneficial shoots” of the same seed. The metaphor of shoots is deployed to describe the empire and the church as two parallel entities, originated from the same “root” and “seed,” and directed to the same goal—to bear the same “fruit” of peace and salvation. The two were predestined to have a symbiotic existence in relation to each other, and, for this reason, they were inseparable. Detachment of one shoot from the other would only be possible by taking it apart from its root, in which case the separated shoot would die. By the same logic, Christian monotheism, as represented by the church, and the universal monarchy, as represented by the Roman Empire, are described as being complementary to each other. The Roman Empire and the church thus were twin institutions that shared the same goal and destination in relation to humanity, i.e., producing the good fruit of peace and salvation. The twins of monarchy and monotheism have their stark contrast in the pair of polyarchy and polytheism. At this point, many examples of polyarchy are given in order to prove that polyarchy always brings chaos and inflictions upon humanity:

Before this, at least, independently, one dynasty ruled Syria, while another held sway over Asia Minor, and others yet over Macedonia. Still another dynasty cut off and possessed Egypt, and likewise others the Arab lands. Indeed, even the Jewish race ruled over Palestine. And in city and country and everywhere, just as if possessed by some truly demonic madness, they kept murdering each other and spent their time in wars and battles (SC, XVI, 5).

Eusebius refers here to the political situation before the *Pax Augusti* when the Hellenistic kingdoms were constantly fighting against each other for power, a situation that had brought dreadful consequences upon hu-

manity. One important feature of the Hellenistic kingdoms was their ethnic prejudices: the former generals of Alexander, who divided his empire, had abandoned Alexander's attempts to produce a fusion of Greek and barbarian, and established military tyrannies on the premise of the superiority of Greeks over other ethnic groups.<sup>11</sup> Since the rulers based their sovereignty on a principle of ethnic superiority of Greeks over barbarians, they lacked the social support which was the essential component of solidarity in any political establishment. In other words, the political ideology of the Hellenistic kingdoms did not correspond to the political reality of their subject societies, which consisted of various ethnic and cultural elements; hence the political power struggles, wars, and the resulting difficulties that inflicted humanity throughout the period.<sup>12</sup>

The example of a Jewish state is a striking one to be mentioned amongst the polyarchies. During the same period, the Palestinian Jews believed monotheism and yet, according to Eusebius, in structuring of their state, they could not avoid ethnicity. Eusebius once more points out the substantial political problem of the conflict between the ethnic prejudices of the rulers and their multi-ethnic and multi-cultural subjects. The Palestinian Jews defined the concept of Israel so as to be limited to the Jews by blood; thus their monotheistic belief could only serve political division. For Eusebius, all kinds of particularism—ethnic, political, or theological—are evil and should be avoided. He claims that the remedy for particularism came as political universalism through the *Pax Romana*, on the one hand, and as universal monotheism through Christ, on the other:

But two great powers—the Roman Empire, which became a monarchy at that time, and the teaching of Christ—proceeding as if from a single starting point [νύσσης μίας], at once tamed and reconciled all to friendship [Φιλίαν]. Thus each blossomed at the same time and place as the other. For while the power of Our Savior destroyed the polyarchy and polytheism of the demons and heralded the one kingdom of God to Greeks and barbarians and all men to the farthest extent of the earth, the Roman Empire, now that the causes of manifold governments had been abolished, subdued the visible governments, in order to merge the entire race into one unity and concord (SC, XVI, 5-6).

The Greek word νύσσης means a pole which marks the starting point in a hippodrome, and is chosen here deliberately as a similar metaphor to the two 'shoots.' This time the illustration compares the Roman Empire and Christianity to two race horses, each running in the same direction towards a common goal. The shoot metaphor alternates to emphasize the simultaneous development of the empire and the church: "thus each blossomed at the same time

11 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (London: G. Allen & Unwin, 1961), 232.

12 For the political situation of the period see Sabine, *History of Political Theory*, 125-140; Russell, *History of Western Philosophy*, 252-275.

and place as the other.” That polyarchy and polytheism were abolished by the cooperation of Christ and the Roman Empire and that “all are tamed and reconciled to friendship” are compared to the blossoming of the two shoots.

Eusebius refers to Stoic concepts of unity, concord, and friendship as the outcome of collaboration between Christianity and the Roman Empire:

Moreover, as One God and one knowledge of this God was heralded to all, one empire waxed strong among men, and the entire race of mankind was redirected into peace and friendship as all acknowledged each other brothers and discovered their related nature. All at once, as if sons of one father, the One God, and children of one mother, true religion, they greeted and received each other peaceably, so that from that time the whole inhabited world differed in no way from a single well-ordered and related household (SC, XVI, 7).

According to Eusebius’s interpretation, monotheism and monarchy together united all humanity into one unit, a family, wiping out all the causes of division and strife. This universal harmony and concord was not a new reality but a returning to the pristine state of pre-lapsarian humanity as “... the entire race of mankind was redirected into peace and friendship.” The divine providence acts in history in such a way as to diffuse the principle of unity everywhere. It was the result of such action, argues Eusebius, that the knowledge of one God was proclaimed to all, and simultaneously political unity and human concord were realized through the Roman Empire. In the meantime, the entire human race acknowledges each other as friends and kin because of the recognition of their common nature. As a result of the simultaneous rise of the universal monarchy and monotheism, humanity became as one household. Therefore, the unity of humanity in recognizing one God, and in coming under one universal political body, resulted in the establishment of the principles of love, friendship, and peace on earth.

In the above passage, there are noticeable references to some important Stoic principles. The passage alludes to the diffusion of the principles of the Middle-Stoic ethics among the Roman intellectuals such as Cicero and Seneca, prior to and during the *Pax Romana*.<sup>13</sup> Stoic concepts of natural reason (*logos*), kinship of humanity, and friendship best suited the project of the Roman Empire as the political gospel of universality, which found its expression in the concept of *Romanitas*, which meant to the Romans that:

...while local and racial differences continued to exist, citizens of the empire discovered a bond of community with one another on the plane of natural reason. It was on this account that the Roman order claimed universality and a finality to which alternative systems of life could not pretend.<sup>14</sup>

13 For the political views of Cicero and Seneca see Sabine, *History of Political Theory*, 157-164 and 171-176.

14 C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (London: Oxford University Press, 1968), 73.

As explained above, the main basis on which the *Romanitas* built its political universality was the Stoic concept of *logos*. The concepts of “kinship of humanity,” “friendship,” and “humanity as one single household” all receive their justification from the notion that the reason of every individual is considered a part of this universal mind or *logos*.<sup>15</sup> The emperor Marcus Aurelius describes this concept as a basis for a universal law and universal state as follows:

If we have intelligence in common, so we have reason which makes us reasoning beings, and that practical reason which orders what we must or must not do; then the law too is common to us and, if so, we are citizens; if so, we share a common government; if so, the universe is, as it were, a city—for what other common government could one say is shared by all mankind?<sup>16</sup>

Eusebius’s argument refers to that this concept of natural theology, which was commonly used in the Roman political ideology and the Christian soteriology, as the basis of their respective claims of universality. In other words, the Stoic concept of universal *logos* was a junction point and a common ground, on which the Roman Empire justified its ideology of a universal rule over the entire humanity and the church, based its gospel of universal salvation. The striking similarities between the thoughts of the Middle-Stoic philosopher Seneca (ca. 3 B.C.—65 A.D.) and that of the early church fathers, especially that of St. Paul, reveals that the Stoic natural theology was the most fertile soil, on which the church and the Roman Empire could grow their respective claims of universality. Many concepts used by Seneca such as the ‘city of God’, the ‘fatherhood of God’, ‘brotherhood of man’, and ‘law of charity or benevolence’ were similarly used by Christian fathers.<sup>17</sup> Several of the fathers claimed Seneca as a Christian, and a purported correspondence between him and St. Paul was assumed to be genuine by prominent figures of the Christian tradition such as St. Jerome.<sup>18</sup> In his discussion about the similar views of Seneca and the church fathers, G. Sabine remarks as follows:

In general, it may be said that the Fathers of the church, in respect to natural law, human equality, and the necessity of justice in the state, were substantially in agreement with Cicero and Seneca. It is true that the pagan writers knew nothing of a revealed law, such as Christians believed was contained in the Jewish and Christian Scriptures, but the belief in revelation was in no way incompatible with the view that the law of nature also is God’s law.<sup>19</sup>

Eusebius reminds both the churchmen and the emperor that the gospel of political universalism of the *Pax Romana*, and the church’s gospel of universal salvation both depended upon the same principle of natural theology,

15 Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, 165-166.

16 Marcus Aurelius Antoninus, *The Meditations*, IV. 4, translated with an introduction by G. M. A. Grube (New York: Bobbs-Merrill Company, 1963), 26-7.

17 Sabine, *History of Political Theory*, 171-176.

18 Russell, *History of Western Philosophy*, 267.

19 Sabine, *History of Political Theory*, 177.

and that this situation could not be a pure coincidence. On the contrary, this common principle was an actualization of the divine will, which had predestined the co-existence and cooperation of the church and the empire to bring universal salvation and peace upon humanity. They were the two shoots of one root, as it were, which blossomed at the same time; two race horses that run towards the same destination with a similar will and enthusiasm. The metaphors imply that, as a natural unfolding of the divine economy of salvation in history, the fruits of these two shoots were garnered in Constantine's conversion and in Christianity's becoming the official religion of the Roman Empire. The bottom-line of the argument is that the co-existence and cooperation of the church and the Roman Empire was a historical necessity, as it represented a natural unfolding of the economy of the divine *Logos* in history.

Given the historical circumstances of his day, when the great persecution was still fresh in the church's collective memory, and the dominantly pagan character of the Roman Empire still remained, Eusebius's claim about the place and role of the Roman Empire in divine history sounds rather revolutionary and radical particularly when he even designates the Roman Empire as the fulfillment of the Scripture:

Thus the predictions of the ancient oracles and utterances of the prophets were fulfilled—countless of them not time now to quote, but including those which said of the saving Logos that “He shall have dominion from sea to sea, and from the rivers unto the ends of the earth.” And again “In his days shall the righteous flourish and abundance of peace.” “And they shall beat their swords into ploughshares, and their spears into pruning hooks: nation shall not lift up sword against nation, neither shall they learn war any more” (SC, XVI, 7).

According to the above passage, the new *imperium* of the Christian empire is presented as the fulfillment of the Scripture: it is Isaiah's ‘peaceable kingdom’. Eusebius is arguably the first church father to claim that the Old Testament prophecy had been fulfilled in Constantine's Christian empire and such a claim implied the inclusion of the empire within the limits of Christian salvation history. By assigning the Roman Empire the role of promoting the true piety and leading people to their true lord,<sup>20</sup> a mission which had previously been considered to be an exclusive function of the church, Eusebius actually assigned the body politic a position in Christian salvation virtually as important as that of the church. In point of fact, the involvement of Constantine in the Donatist and Arian conflicts marked the beginning of a new era of church-empire relations, where the empire had been given a religious mission, and the Roman politics and Christian religion had become interrelated. This engagement of the church and empire was destined to continue for the next millen-

20 *Laudibus Constantini*, II.

num of Byzantine theocracy,<sup>21</sup> and Eusebius was the one who established the theological ground for this unity. For him, such cooperation and symbiosis of the church and empire were the culmination of salvation history.

The overall consent of the bishops for the imperial involvement in the council of Nicea might be taken as a proof of a general positive attitude towards the emperor.<sup>22</sup> Such a consensus on the part of the majority of the bishops might provide us with a reasonable ground to speculate that, through his positive evaluation of the empire and the emperor's involvement in church's internal matters, Eusebius's position actually represented that of the majority of his fellow churchmen. Consequently he became their spokesperson, to openly express the bishops' tacit acknowledgement of a Christian Emperor's involvement in doctrinal matters of the church. However, Eusebius's contribution should not be limited to his being the spokesperson for his fellow-churchmen's tacit approval of Constantine's active involvement in church matters. On the contrary, his importance primarily derives from the fact that, in his two orations, Eusebius developed a complete political theology to justify the Christian Roman Empire, where he assigned the empire an essential soteriological position within a larger theological paradigm. The radical approach of Eusebius's attempt might be better appreciated when we compare it to the previous church fathers'—such as Origen—positive evaluations of the Roman Empire.<sup>23</sup> For instance, Origen defined the Roman Empire in terms of expediency: it was a divinely established secular institution to prepare the necessary conditions of order and security for the church where she could easily promote and preach Christianity.<sup>24</sup> As for Eusebius, on the other hand, expediency cannot be an adequate characteristic to define the empire. He defined the body politic on a theological principle as a mimesis of the divine *imperium*, and he thus rendered the empire an explicitly Christian institution, vested with both secular and religious functions.<sup>25</sup> In Eusebius's new construction, the empire was a fellow institution of the church, assuming an important portion of the church's primary functions. From the church's point of view, Eusebius's positive evaluation of the empire required radical modifications in the traditional notions of ecclesiology. In fact, Eusebius's new paradigm demanded an entirely new ecclesiology. Eusebius pre-

21 Steven Runciman, *The Byzantine Theocracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 1-2.

22 According to the available sources, almost all the bishops responded positively to Constantine's invitation to the council of Nicea, and participated in the proceedings that were undertaken under the personal supervision of the emperor. We contend that the bishops' positive attitude points to their tacit approval of Constantine's involvement in the process of this doctrinal conflict. For a brief survey of the proceedings and theology of Nicea see J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 2<sup>nd</sup> edition (London: Adam & Charles Black, 1960), 231-237.

23 For an insightful and detailed exposition of the previous church father's evaluations of the Roman Empire see Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, 219 ff.

24 See above pages, 48-49.

25 In the second chapter of the *Laudibus Constantini*, Eusebius argues that Constantine's qualities were similar to those of the *Logos* and thus the emperor made his realm a copy of the heavenly kingdom.



sented this new ecclesiology not as a model of compromise but a necessary corollary of salvation history: the church and the empire were meant to be and had been prepared to evolve into this unity and symbiosis ever since their simultaneous appearances on the stage of history.

On the basis of the findings of modern scholarship, we have mentioned that Eusebius's "Imperial Theology" was not an original model of sovereignty, and that he undertook a new synthesis of the previous constructions of political theory, especially that of the Hellenistic models of kingship.<sup>26</sup> However, Eusebius defined the empire on a specifically Christian principle, that is, the divine kingdom of God, and vested this sovereignty with exclusively Christian missions of promoting and protecting this religion. The orator thus hails the Constantinian era as the realization of the ideal of a universal and permanent order:

It thus appears that what Eusebius looked for in the age of Constantine was nothing less than a realization of the secular hope of men, the dream of universal and perpetual peace which classical Rome had made her own, but of which the *Pax Romana* was merely a faint and imperfect anticipation; and it is important to note the grounds of this convictions. These lie in the fact that Christianity provides a basis, hitherto lacking, for human solidarity.<sup>27</sup>

On the grounds of his conviction that Christian monotheism provides a new basis for human solidarity, Eusebius considers the age of Constantine as the realization of the ideal of universal and perpetual peace. In other words, the Constantinian era realized the fulfillment of the dreams of classical political philosophy, thanks to the new principle of universal solidarity: Christian monotheism. One should notice that this is only one part of the Eusebian double-claim, the part which was specifically addressed to the Roman world. In addition to the fulfillment of the secular hopes of humanity, Eusebius also saw, in the age of Constantine, the fulfillment of the prophetic hopes of Christianity; to Eusebius, Constantine's Christian empire was at the same time the fulfillment of the Scripture. The orations are full of biblical quotations to this effect. It is this convergence of the fulfillments of political and prophetic expectations, which convinced Eusebius that, in this new era, cooperation and symbiosis of the church and the Roman Empire was a necessity of divine providence.

To summarize, in the 16<sup>th</sup> chapter of his *Sepulchro Christi*, Eusebius develops a full argument for the providential coincidence of the *Pax Romana* and the incarnation of Christ, or of the proclamation of universal monarchy and of universal monotheism. Structuring his argument within a paradigm of salvation history, Eusebius begins with a description of the Hellenic and Hellenistic ages, when the dire consequences of polyarchy—political instability, incessant wars, murders, rapes, etc.—afflicted humanity. Moreover, the oration presents polyarchy as a direct result of polytheism.

26 See chapter 1, footnote 34.

27 Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, 185.

According to Eusebius, the providential simultaneity of the establishment of a monarchy through the *Pax Romana* and the establishment of the universal monotheism through the resurrection of Christ, have defeated the two most formidable enemies of humanity: polyarchy and polytheism. Eusebius develops a full-fledged argument for this providential coincidence in a salvation-historical perspective. According to the argument, the root cause of all division is locality, which translates into local deities in terms of belief, and into ethnicity in terms of political disposition. Christianity and the *Pax Romana* brought the self-same solution against these problems, which was universality. By abolishing the root causes of all evils, the two actually realized the secular and religious hopes of humanity.

Eusebius argued that both the Roman Empire and the church claimed their respective ideals of universality on the same principle, that is, the Stoic notion of the friendship and equality of all humanity, which transcends all kinds of ethnic and class divisions. Eusebius claims that his arguments were based on historical realities rather than intellectual speculations. He concludes that all these proofs lead to one fact: the divine providence has predestined the Roman Empire and the church to cooperate and live together in mutual support to procure the twin benefits of material well-being and salvation for humanity.

From the audience's point of view, Eusebius's argument was addressed to both the representatives of the Roman Empire and the church, who, in the Constantinian era, were facing the reality of an intimate engagement between the church and empire. We can thus read the argument as addressed to two groups of audiences: to his imperial audience, Eusebius stated that unless the Roman Empire accepted the principle of universal monotheism, it would have never be able to realize the secular hopes of humanity; to his ecclesiastical audience, on the other hand, he observed that the prospect of universal salvation could only be realized through a cooperation between the Roman Empire and the church. Eusebius's proposal to his fellow churchmen also implied that they had to revise and reshape their ecclesiology in accordance with the new circumstances.

The bottom-line of the Eusebian arguments was a salvation-historical observation: after having experienced a long term of taming and adjustment, divine providence had ripened the historical circumstances for both entities—Roman Empire and the Christian Church—to realize this engagement, as a culmination of salvation history. The entire progress of human civilization in the political and religious realms had been providentially brought to this point of convergence. Therefore, it was a historical necessity that the Roman Empire and the church come together and cooperate in concord and friendship for the sake of humankind.

## Bibliography

### Sources

- Aristotle. *Aristotle's Politics*, translated by Benjamin Jowett. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Clement of Alexandria. *Strometeis, Books One to Three*, translated by John Ferguson. In *The Fathers of the Church*, vol. 85, edited by Thomas P. Halton. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991.
- Eusebius of Caesarea. "Die Kirchengeschichte." In *Eusebius Werke*, 2<sup>nd</sup> edn., vol. 1, chaps. 1-3, edited by E. Schwartz, and T. Mommsen, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*. Berlin: Akademie, 1999.
- The Ecclesiastical History*, 2 vols., edited by K. Lake and J. E. L. Oulton, *Loeb Classical Library*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926-1932; reprinted 1964, 1965, 1980.
- "The Church History of Eusebius." In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, I: 81-403. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995; repr. of 1890 edn.
- The History of the Church from Christ to Constantine*, translated by G. A. Williamson; revised and edited by A. Louth. London; New York: Penguin, 1989.
- "Über das Leben Kaisers Konstantin." In *Eusebius Werke*, vol. 1/1, edited by F. Winkelmann, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*. Berlin: Akademie, 1975.
- "Life of Constantine." In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, translated by Ernest C. Richardson, I: 481-560. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995; repr. of 1890 edn.
- Life of Constantine*, translated with an introduction and commentary by Averil Cameron and Stuart George Hall. *Clarendon Ancient History Series*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- "Oration in Praise of Constantine." In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, translated by Ernest C. Richardson, I: 581-610. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997, repr. of 1890 edn.
- La Théologie Politique de l'Empire Chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, translated by Pierre Maraval with introduction and notes. Paris: Cerf, 2001.
- Hefele, Karl Joseph von, *A History of the Christian Councils, from the Original Documents, to the Close of the Council of Nicaea, A.D. 325*, translated and edited by William Robinson Clark. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871

### Modern Studies

- Adcock, F.E. *Roman Political Ideas and Practice*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1959.
- Baker, G. P. *Constantine the Great and the Christian Revolution*. London: Nash & Grayson, 1931.
- Barnard, Leslie W. "Byzantium and Islam: The Interaction of Two Worlds in the Iconoclastic Era." *Byzantinoslavica* 36 (1975): 25-37.
- "The Emperor Cult and the Origins of the Iconoclastic Controversy." *Byzantion* 43 (1973): 13-29.
- Barnes, Timothy David. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- Constantine and Eusebius*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- Early Christianity and the Roman Empire*. London: Variorum, 1984.
- From Eusebius to Augustine: Selected Papers, 1982-1993*. Aldershot: Variorum, 1994.
- The New Empire of Diocletian and Constantine*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

- "Two Speeches by Eusebius." In *Early Christianity and the Roman Empire*, 341-345. London: Variorum, 1984.
- Cochrane, Charles Norris. *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*. London: Oxford University Press, 1968.
- Cranz, F. Edward. "Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea." *The Harvard Theological Review* 45.1 (1952): 47-66.
- Dagron, Gilbert. *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, trans. J. Birrell. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003.
- De Ste. Croix, G. E. M. "Persecution and Martyrdom." In *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, edited by Michael Whitby and Joseph Streeter, 35-251. New York: Oxford University Press, 2006.
- Drake, H. A. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Ancient Society and History. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2000.
- "What Eusebius Knew: The Genesis of the 'Vita Constantini'." *Classical Philology* 83/1 (1988): 20-38.
- "When Was the 'De Laudibus Constantini' Delivered?" *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 24/2 (1975): 345-356.
- Elliott, T. G. *The Christianity of Constantine the Great*. Scranton, PA: University of Scranton Press, 1996.
- Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*, 3<sup>rd</sup> edition. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2003.
- Frend, W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict From the Maccabees to Donatus*. Garden City, NY: Anchor Books, 1967.
- Fowden, Garth. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.
- Geréby, György. "Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt." *New German Critique* 105 (2008): 7-33 Goodenough, Erwin R. "The Political Philosophy of Hellenistic Kingship." *Yale Classical Studies* 1 (1928): 55-102.
- Grant, Robert M. "Civilization as a Preparation for Christianity in the Thought of Eusebius." In *Continuity and Discontinuity in Church History: Essays Presented to George Hunston Williams*, edited by F. Forrester Church and T. George, 62-70. Leiden: E.J. Brill, 1979.
- Hollerich, Michael J. *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah: Christian Exegesis in the Age of Constantine*. Oxford Early Christian Studies. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.
- "Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First 'Court Theologian.'" *Church History* 59.3 (1990): 309-25.
- Horst, Eberhard. *Konstantin der Grosse: Eine Biographie*. Düsseldorf: Claassen, 1984.
- Jones, A. H. M. *Constantine and the Conversion of Europe*. London: English Universities Press, 1949.
- Lenski, Noel Emmanuel. *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.
- Lieu, Samuel N. C., and Dominic Montserrat. *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views: A Source History*. London; New York: Routledge, 1996.
- Louth, A. "Eusebius and the Birth of Church History." *The Cambridge History of Early Christian Literature*, edited by F. Young, L. Ayres, and A. Louth, 266-74. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Luibhéid, Colm. *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis*. Dublin: Irish Academic Press, 1981.
- Lyman, J. Rebecca. *Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origen, Eusebius, and Athanasius*, Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press, 1993.

- Ma, John. "Kings." *A Companion to the Hellenistic World*, edited by Andrew Erskine, 177-195. Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2003.
- MacMullen, Ramsay. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Constantine*. London; New York: Croom Helm, 1987.
- \_\_\_\_\_. and Eugene Lane. *Paganism and Christianity, 100-425 C.E.: A Sourcebook*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Odahl, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*, Roman Imperial Biographies. London New York: Routledge, 2004.
- O'Donovan, Oliver, and Joan Lockwood O'Donovan. *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 1999.
- Rapp, Claudia. "Imperial Theology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as 'bishop'." *Journal of Theological Studies* 49.2 (1998): 685-695.
- Runciman, Steven. *The Byzantine Theocracy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977.
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, New edn. London: Routledge, 1984.
- Sabine, George Holland, and Thomas Landon Thorson. *A History of Political Theory*. 4th edn. Hinsdale, Ill.: Dryden Press, 1973.
- Sansterre, J. M. "Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie "Césaropapiste." *Byzantion* 42 (1972): 131-95, 532-94.
- Setton, K. M. *Christian Attitudes Towards the Emperor in the Fourth Century: Especially Shown in Addresses to the Emperor*. New York: Columbia University Press, 1941.
- Jean Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne*. Dakar: Université de Dakar, 1961.
- Williams, George Hunston. "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century." *Church History* 20.3 (1951): 3-33.
- \_\_\_\_\_. "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century (Concluded)." *Church History* 20.4 (1951): 3-26.



## YAHUDİ HİRİSTİYANLIĞI'NIN AYAK İZLERİNDE: ETİYOPYA KİLİSESİ\*

Dursun Ali AYKIT\*\*

### Özet

Filistin coğrafyasından ve Yahudilik içinden çıkmış olan Hıristiyanlık, bir süre sonra Roma coğrafyasında ve Gentile arasında yayılmıştır. Bunun sonucunda linguistik, demografik ve kültürel dönüşümler gerçekleşmiş ve bir tarafta Yahudi Hıristiyanlığı öte tarafta da Gentile Hıristiyanlığı şeklinde bir ayırım ortaya çıkmıştır. İkisinin mücadelesi sonucunda Gentile Hıristiyanlığı galip gelmiş ve Yahudi Hıristiyanlığı heretik kabul edilerek yok edilmeye çalışılmıştır. Bu makalede Hıristiyan olmak için önce Yahudi olmanın gerektiğini belirten Yahudi Hıristiyanlığı ile Etiyopya Kilisesi'nin Yahudi Hıristiyanlığına benzer tutumları göz önüne serilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Terimler:** Etiyopya Kilisesi, Yahudi Hıristiyanlığı, Gentile Hıristiyanlığı, Musa Şeriatı, Şabat, Oruç.

### On the Footsteps of Jewish Christianity: Church of Ethiopia

#### Abstract

Christianity was born within Judaism in the Palestinian geography. It soon spread across the Roman Empire and addressed the gentile communities. As a result of the gentile missions, linguistic, demographic and cultural transformations took place among the new Christian communities. A distinction thus emerged between Jewish Christians on the one hand, and the Gentile Christianity on the other; and they became rivals. Among the two rival groups, Gentile Christianity eventually prevailed, while the other was marked as heretical. This essay aims to shed some light on the Jewish Christianity that required being Jewish as a pre-condition to convert to the new religion as well as the Ethiopian Christianity which revealed similar attitudes the Jewish Christianity with regard to Christians' attitude to the Jewish religion.

**Key Terms:** Ethiopian Christianity, Jewish Christianity, Gentile Christianity, Mosaic Law, Sabbath, Fasting.

### Giriş

Hıristiyanlık söz konusu olduğunda genellikle Avrupa merkezli Hıristiyanlık anlayışları akla gelir. Ancak bu 'hareket', Filistin'den çıkmış olup sonraki süreçte diğer bölgelere yayılmıştır. Bu süreçte İsa'nın dininden (Yahudilik), İsa merkezli bir dine geçiş (Hıristiyanlık) gerçekleşmeye başlayınca coğrafi (Kudüs'ten-Diyasporaya), sosyolojik (kırsaldan- şehire), linguistik (Aramiceden-Grekçeye), kültürel (Yahudi kültüründen-Greco-Roman kültürüne) ve demografik (Yahudilerden-Gentile dünyasına) bir takım dönüşümler

\* Bu makale, yazarın *Etiyopya Kilisesi* başlıklı çalışmasının konu başlığıyla ilişkili bölümlerinin yeniden gözden geçirilerek yazıya aktarılmasıyla oluşturulmuştur.

\*\* Doç. Dr. Dursun Ali AYKIT, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas. aykit@yahoo.com

meydana gelmiştir. Bu dönüşümlerin sonucunda *gentile Hıristiyanlığı* (Yahudi kökenli olmayanlar) *galip çıkmıştır*. Ancak bu oluşumun tam da karşısında *Yahudi Hıristiyanlığı* ismi verilen farklı bir Hıristiyanlık anlayışı da bulunmaktaydı. Gentile Hıristiyanlığının galip gelmesinden sonraki süreçte diğer Hıristiyanlık anlayışlarının (Gnostik, Montanist, Pelagianist, Arianist, Marcionist, Docetist vb.) başına gelen olumsuz olaylarla Yahudi Hıristiyanlığı da karşılaşmış ve bu nedenle yok edilmeye çalışılmıştır.

Başlıkta zikredilen 'ayak izlerinde' terimi, Etiyopya Kilisesi'nin tam anlamıyla Yahudi Hıristiyanlığını karşılamamakla birlikte teolojik açıdan ve ritüel açısından günümüz kiliseleri arasında farklı bir duruş sergilediğine işaret etmek için konulmuştur. Bu makalede sırasıyla Etiyopya kilisesinin kökeninden bahsedildikten sonra teolojik yönden ve ritüel yönünden diğer kiliselerden ayrıştığı Musa Şeriatı, Kutsal Kitap, Şabat ve Oruç gibi hususlara bakışları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### Kökeni

Etiyopya Kilisesi'nin kuruluşu ile ilgili farklı görüşler vardır. Bunlardan birine göre İsa zamanında Etiyopya, mucizevi bir şekilde Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Bir başka rivayete göre Matta, Etiyopya'ya gitmiş ve burada vaazlarda bulunduktan sonra öldürülmüştür. Nitekim Roma Kilisesi, 6 Mayıs'ı, Matta'nın reliklerinin (azizlerden geriye kalan öğeler) Etiyopya'dan Salerno (Roma) kentine gelişi anısına yâd eder.<sup>1</sup> Bir diğer geleneğe göre 'Etiyopya Kraliçesi Kandaki'nin<sup>2</sup> vezirlerinden biri ve tüm hazinelerden sorumlu Bacos isimli hadım bir Etiyopyalı, havarilerden biri olan Filipus tarafından vaftiz edilir<sup>3</sup> ve o da bu dini Etiyopya'da yaymaya başlar. Etiyopya Kilisesi'nin bu anlatım ile kendi geleneğini Apostolik döneme götürmeye çalıştığı görülebilir. de, bunun ferdi bir din değiştirme olduğu da söylenebilir.

Matta İncili'nde yıldızları takip ederek Mesih'in doğduğunu anlayan ve ona hediyeler sunmak üzere gelen üç müneccimden bahsedilir.<sup>4</sup> Etiyopya geleneği, bu üç bilgeden birinin Bazen isimli Etiyopya kralı olduğunu ileri sürmekte ve günümüzde *Bazen'in Türbesi* (Aksum'da) denilen bir yeri ona atfetmektedir.<sup>5</sup> Ayrıca Petrus'un, Kudüs'te hacılara vaaz ederken bir grup Etiyopyalının da bu vaazı dinlediği ve ardından bunlardan bir kısmının Hı-

1 Lule Melaku, *History of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church I*, Addis Ababa, 2008, s. 45; Otto Meinardus, 'A Brief History of the Abunate of Ethiopia', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 58, 1962, s. 39.

2 Aslında Kandaki, bir isim olmayıp Meroe adasında hakimiyet süren saltanata verilen bir addır.

3 Resullerin İşleri, 8: 26-40; Eusebius, *Ecclesiastical History*, (II.2), (terc. R.J. Deferrari), (*The Fathers of the Church* içinde), (The Catholic University of America Press), Washington DC, 1965, s. 87.

4 Matta, 2:1-2.

5 Melaku, *History of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church I*, s. 43; Archbishop Yeshaq, 'The Ethiopian Church and its Living Heritage', *The Journal of the Interdenominational Theological Center*, 16, Sonbahar 1988/İlkbahar 1989, s. 87.



ristiyanlığı seçtikten sonra Etiyopya'da bu dini yaymaya başladıkları iddia edilir.<sup>6</sup> Etiyopya ile ilgili bu anlatıların arkasında apostolik bir geleneğe bağlanma kaygısının olduğu söylenebilir.<sup>7</sup>

Bunların yanı sıra yine bir takım geleneksel unsurların bulunduğu bir diğer aktarıma göre kilisenin kuruluşunda Frumentius ve Edesius'un önemli katkıları bulunmaktadır. Tyre'li (Suriye) bir tüccar olan Meropius yanında Frumentius ve Edesius (Sidrakos) isimli oğullarıyla birlikte, Kızıl Deniz'de gemi ile ilerlerken Etiyopya kıyılarına yakın bir yere (Adulis) yanaşmak zorunda kalır.<sup>8</sup> Yerliler, Roma ile olan anlaşmalarının bitmesini de vesile göerek gemiye saldırıp Frumentius ve Edesius hariç tüm mürettebatı öldürürler. Zira bu iki genci bir ağacın altında kitap okur vaziyette bulurlar. Bu ikisi, başkent Aksum'daki Ella-Amida/Alada (Tazier) isimli kralın önüne çıkarılır. Kral, bu ikisinin davranışlarından ve bilgelik dolu sözlerinden etkilenip önce bunları âzad eder. Ardından da Edesius'u kraliyet sâkisi ve Frumentius'u da kraliyet danışmanlığından ve Prens Ezana ile Zazana'nın (Saizana) öğretiminden sorumlu konuma getirir (MS. 4. Yüzyıl).

Kralın ölümünden sonra Frumentius ve Edesius, tahta geçen ve Hıristiyan bir eğitim verdikleri Ezana ve Zazana'nın naibliğini yaparlar. Bu ikisi bir süre sonra ülkelerine dönmek isterler. Edesius, Tyre'ye dönerken; Frumentius İskenderiye'ye gider. Frumentius, Etiyopya'da iken Hıristiyan tüccarların bölgeye gelmesi hususunda onlara her türlü kolaylığı gösterir ve İskenderiye'ye döndüğünde de İskenderiye'nin yeni patriği olan Athanasius (ö. MS. 373) ile Etiyopya'nın Hıristiyanlaştırılması hususunda müzakerede bulunur. Athanasius bu projeyi onaylar ve Frumentius'u, Etiyopya'nın (Aksum bölgesinin) ilk abunası/piskopos ve metropoliti olarak atar (MS. 330-346).<sup>9</sup> Etiyopya kilise önderlerinin, XX. yüzyılın ortasına kadar Mısır'dan onay alması geleneğinin kökeninde de Athanasius'un yapmış olduğu bu atama olabilir.

6 Ephraim Isaac, *The Ethiopian Church*, Boston, 1968, s. 18; Melaku, *History of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church I*, s. 44; Komisyon, *The Church of Ethiopia a Panorama of History and Spiritual Life*, Addis Ababa, 1997, s. 3.

7 Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, London, 1968, s. 152.

8 Bir başka aktarıma göre Suriyeli bir filozof, Frumentius ve Edesius isimli iki talebesini yanına alıp Hindistan'a doğru yola çıkar. Yolda gemi karaya oturur ve bu ikisi de dahil yakalanıp mahkemeye götürülür. İyi eğitilmiş olmaları hasebiyle bu ikisi, Prens Ezana ve Zazana'nın öğretiminden sorumlu tutulurlar. (John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, Kenya, 1998, s. 35; John Mason Neale, *A History of the Holy Eastern Church*, I, London, 1847, s. 154).

9 Socrates, *The Ecclesiastical History of Socrates*, I, 19, (*The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* içinde), (ed. P. Schaff ve H. Wace), II, Edinburgh, 1886, s. 23; Sozomen, *The Ecclesiastical History of Sozomen*, II, 24, (*The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* içinde), (ed. P. Schaff ve H. Wace), II, Edinburgh, 1886, s. 274; Canon Enrico S. Molnar, *The Ethiopian Orthodox Church*, Pasadena, 1969, s. 2; Aymro Wondmagegnehu- Joachim Motovu (ed.), *The Ethiopian Orthodox Church*, Addis Ababa, 1970, s. 1, 4; Jean Doresse, *Ethiopia*, (terc.: E. Coult), London, 1959, s. 62; Mebratu Kiros Gebru, *Metaphysite Christology*, New Jersey, 2010, s. 20; Norman A. Horner, *Rediscovering Christianity Where it Began*, Lübnan, 1974, s. 42-43; Kazım Karabekir, *İtalya- Habes*, İstanbul, 2001, s. 86.

Fruventius'a ölümünden sonra 'Abuna Salama', yani 'selametimizin/kurtuluşumuzun babası' ismi verilmesine rağmen Hıristiyanlık onun zamanında Etiyopyalıların milli dini haline gelememiştir. Hıristiyanlık 'Etiyopya'nın Konstantin'i olarak adlandırılan kral Ezana ve Zazana<sup>10</sup> zamanında ülkenin resmi dini haline gelir ki bu yaklaşık olarak MS. 350'li yıllara tekabül eder.<sup>11</sup> Böylece Etiyopya, Ermenilerden sonra Hıristiyanlığı devlet dini olarak kabul eden en erken topluluklardan biri haline gelir. Bu bağlamda Roma İmparatorluğu'nda, Hıristiyanlık tabandan tavana doğru yayılma gösterip birçok eziyetle karşı karşıya kalmışken; Etiyopya'da bu durum tam tersi yönde gerçekleşmiştir. Ancak buradan bir anda ülkenin topyekün Hıristiyanlığı kabul ettiği sonucu da çıkartılamaz. Çünkü henüz hem din adamı ihtiyacı hem de dini literatürün o dile tercüme edilmesi ile ilgili katedilmesi gereken uzun bir yol vardır.

### **Teolojik Yaklaşım ve İbadet Anlayışındaki Farklılıklar**

Hıristiyanlık ilk oluşmaya başladığı dönemden itibaren kendi içinde ciddi tartışmalar yaşamıştır. Bu hususta en önemli tartışma konularından biri, İsa'nın dini olan Yahudilik ve Yahudi hukukuyla, Hıristiyanlık ismini alacak bu hareket arasındaki ilişkinin niteliği olmuştur. Zira Yahudi hukukuna (şeriat) tam olarak bağlı kaldıklarında Yahudilikten ne farklarının olacağı; Yahudi şeriatinden ayrı durduklarında ise kurucu figür olarak kabul edilen İsa'dan uzaklaşıp uzaklaşmayacağı konusu ciddi bir ikilem oluşturmuştur. İşte bu husus ilk dönem kilisesi içindeki en önemli ayrışmalardan biri olan, İsa'nın kardeşi olarak kabul edilen Yakub'un önderliğindeki Yahudi Hıristiyanlığı ile Pavlus'un başını çektiği Gentile Hıristiyanlığı şeklindeki ikili yapıyı ortaya çıkarmıştır. Yahudi Hıristiyanlığı, tam olarak Yahudi şeriatine bağlı kalmaya çalışmakla beraber Yahudilerden İsa'nın mesih olduğunu kabul etmeleriyle ayrılırken; Gentile Hıristiyanlığı hem Yahudi şeriatinden uzak durmuş hem de İsa'nın Mesihliğini kabul etmiştir. Nitekim günümüz Hıristiyanlığı bu bağlamda Gentile Hıristiyanlığının devamıdır. Bu başlık altında ilk olarak Yahudi Hukuku (Şeriat) meselesini ele aldıktan sonra Etiyopya Kilisesi'nin Kutsal Kitap, Şabat ve Oruç ile ilgili tutumları üzerinden günümüz kiliseleri içinde Yahudi Hıristiyanlığına olan yakınlığını dile getirmeye çalışacağız.

10 Bu ikisinin gerçek isimleri ve tahta çıktıktan sonraki isimleri hakkındaki geniş bilgi için bkz.: E. Ullendorff, 'Note on the Introduction of Christianity into Ethiopia', *Africa: Journal of the International African Institute*, 19.1, (Ocak) 1949, s. 61.

11 Isaac, *The Ethiopian Church*, s. 21; Philip Briggs, *Ethiopia*, Connecticut, 2009, s. 15. Melaku, bu tarihi 340 olarak ileri sürer. Melaku, *History of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church I*, s. 62; William E. H. Howard, *Public Administration in Ethiopia*, New York, 1956, s. 28; Dale H. Moore, 'Christianity in Ethiopia', *Church History*, 5.3, (Eylül) 1936, s. 272-275. Hyatt ise bu tarihi 450'lere götürürken bunu iki kitabeye dayandırmaktadır. Bunlardan birincisine göre Ezana Pagan, diğerine göre ise Hıristiyan olarak nitelendirilir. (Bkz.: Harry Middleton Hyatt, *The Church of Abyssinia*, London, 1928, s. 31).

## Şeriat

Etiyopya Kilisesi, diğer kiliseler içinde Yahudi şeriatine bağlı kalmaya çalışması yönüyle farklılık arz eder. Çünkü Etiyopya Kilisesine mensup olanlar, koşer yasaları içinde yenilmesi yasak olan hayvanlara dair Levililer ve Tesniye kitaplarında uzunca açıklanan emirleri<sup>12</sup> takip ederler. Örneğin yenilmesi yasak olan büyükbaş hayvanların en önemli iki özelliği tek tırnaklı olması ve geviş getirmemesidir. Dolayısıyla geleneksel Yahudi hukukuna göre çift tırnaklı olmadığı için deve; geviş getirmedeği için de domuz eti yenilemez. Etiyopya Kilisesi de belirtilen kurallara uyararak geviş getirmeyen ve çift tırnaklı olmayan büyükbaş hayvan etinin yenilmesini yasaklar.

Dinen temizlik anlayışında da Yahudi hukukuyla paralel bir tutum sergileyen Etiyopya kilisesine göre eşinin doğumuna katılan veya doğum gerçekleşirken bu odaya giren bir erkek, kirli sayılır ve kırk gün kiliseye gidemez. Aynı şekilde doğum yapan kadın da kırk gün kiliseden uzak durmak zorundadır.<sup>13</sup> Yine cinsel ilişkiye girmiş bir kişinin ertesi gün de dahil olmak üzere 'kirli' sayılmasından dolayı kiliseye gitmemesi<sup>14</sup> Yahudi hukukundaki uygulamalarla benzerlik gösterir.

Şeriat meselesi gündeme geldiğinde merkezi konulardan bir diğeri de sünnettir.<sup>15</sup> Hıristiyan olan bir kişinin sünnet (*gezrat*) olmasının gerekli olup olmadığı ilk dönemden itibaren Hıristiyan teologlarını meşgul eden bir konudur. Bu hususta Etiyopya Kilisesi, sünnet olma yönündeki tutumuyla ilgi çekicidir. Zira doğumdan sekiz gün sonra erkek çocuklar sünnet edilir. Bu hususta tanımlayıcı bir metin olması yönüyle XVI. yüzyılın ortalarında İmparator Gelawdewos'un (Claudius) (ö. 1559) kaleme aldığı *The Confession of Claudius* önemlidir. Bu yazıda Etiyopyalılar'ın, "sünneti Yahudi şeriatinde bulunduğu için değil, kendi ülkelerinde böyle bir âdet bulunduğu için uyguladıkları"<sup>16</sup> belirtilmektedir. Her ne kadar bu tür açıklamalar yapılsa da çocuğun sekizinci günde sünnet edilmesi gibi bir olgu, Yahudilere ve Etiyopyalı Hıristiyanlara has bir özelliktir.

12 Levililer, 11; Tesniye, 14:3-21.

13 Abba Hailemariam Melese Ayenew, *Influence of Cyrillian Christology in Ethiopian Orthodox Anaphora*, (The University of South Africa'da yapılmış ve basılmamış doktora tezi), 2009, s. 134; Hyatt, *The Church of Abyssinia*, s. 224.

14 A.H.M. Jones- E. Monroe, *A History of Ethiopia*, Oxford, 1962, s. 39.

15 Birçok araştırmacının da belirttiği üzere Yahudiler'den önce de değişik bölgelerde sünnet uygulaması bulunmaktaydı. Bu bağlamda kimi bunu, bir kabile işareti/kimliği; kimi dine giriş ritüeli veya kimi de evlilik öncesi bir işlem olarak yaptırmaktaydı. Ayrıca Mısır, Etiyopya, Orta Avustralya ve Amerika gibi yerlerde de yapılagelen bir adetti. (Edward Ullendorff, 'Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity', *Journal of Semitic Studies*, 1.3, 1956, s. 247).

16 Isaac, *The Ethiopian Church*, s. 46; Hyatt, *The Church of Abyssinia*, s. 293. Avrupalı misyonerlerin ve seyyahların, Etiyopya'ya yaptıkları ziyaretlerinde en fazla şaşırdukları hususlardan biri belirtilen sünnet adettir. Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Andreu Martinez D'alos-Moner, 'Paul and the Other: the Portuguese Debate on the Circumcision of the Ethiopians', *Ethiopia and the Missions: Historical and Anthropological insights*, (ed. Verena Böll ve diğerleri), Münster, 2005, s. 31-51.

### ***Kutsal Kitap***

Yahudiliğin içinden ayrı bir hareket olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık, Yahudi Kutsal Kitabı (Tanak) ile ilgili tutumunda da şeriat meselesine benzer bir şekilde ikilem yaşamıştır. Bir tarafta Yahudiliğe ait metinleri (Tanak) tamamen dışlayıp sadece Luka İncili ve Pavlus'un mektuplarını kanonik listeye haline getirmek isteyen Marcion (ö. 160 civarı) var iken; öte tarafta aslolanın Gnosis (irfani bilgi) olduğunu söyleyip, Kutsal Kitap kanonizasyonu konusunda çok farklı tutum içinde bulunan Gnostik gruplar arasında ortaya çıkan ciddi ayrımlar bulunmaktadır. İşte bu iki uç yaklaşımın arasında diğer Hıristiyan gruplar da kendilerine göre kanonik listeler oluşturmaktaydı. Ana bünyeyi oluşturan ve galip gelen Hıristiyanlık anlayışı bir taraftan İsa'nın Yahudilik ile ilişkisini göz önüne almaya, diğer taraftan da kendilerine Yahudilikten ayrı *yeni* bir literatür oluşturmaya çalışmıştır. Bunun sonucunda Yahudilik kökenlerini toptan reddedemeyen Hıristiyanlık anlayışı, Tanak'a *Eski* ismini vererek *Yeni*'ye yer açmaya çalışmış ve bu ikisini aynı kapak altında toplamıştır. Ancak artık Eski ismi verilen Tanak, bir Yahudi gibi değil; İsa'nın nasıl geleceğinin müjdelendiğini anlatan bir bağlamda okunmaya başlanmıştır.

Etiyopya Kilisesi de ilk dönem kiliselerinin yaşadığı bu tecrübenin sonucunda oluşturulan, Eski ve Yeni Ahit ismi verilen kanonik bir kitaba sahiptir. Ancak bu kiliseyi günümüz kiliselerinden ayıran önemli hususlardan biri de, kanon listesindeki kitap sayısının diğer kiliselerden farklı oluşudur. Bu bağlamda Eski Ahit 46; Yeni Ahit ise 35 kitaptan oluşmaktadır. Eski Ahit metinleri, LXX (Septuagint) ile çok yakından ilişkili olmakla birlikte bu listede bulunmayan bazı eserleri de kapsamaktadır. Buna göre Eski Ahit kitaplarını bir tablo halinde vermek gerekirse şu şekilde sıralayabiliriz:

	<b>Yahudi Versiyonu</b>	<b>Standart Versiyonu</b>	<b>Etiyopya Versiyonu</b>
1	Tekvin	Tekvin	Tekvin
2	Çıkış	Çıkış	Çıkış
3	Levililer	Levililer	Levililer
4	Sayılar	Sayılar	Sayılar
5	Tesniye	Tesniye	Tesniye
6	Yeşu	Yeşu	Yeşu
7	Hakimler	Hakimler	Hakimler
8	Samuel (I ve II)	Rut	Rut
9	Krallar (I ve II)	I. Samuel	I ve II. Samuel
10	Yeşaya	II. Samuel	I ve II. Krallar
11	Yeremya	I. Krallar	I. Tarihler
12	Hezekiel	II. Krallar	II. Tarihler
13	12'ler Kitabı: Hoşea, Yoel, Amos, Ovadya, Yona, Mika, Nahum, Habakkuk, Tsefenya, Hagay, Zekeriya ve Malaki	I. Tarihler	Jubilees/Kufale*
14	Mezmurlar (Teilim)	II. Tarihler	Enok**
15	Süleyman'ın Meselleri	Ezra	Ezra ve Nehemya
16	Eyüp (İyov)	Nehemya	II. Ezra and Ezra Sutuel
17	Neşideler Neşidesi (Şir Aşirim)	Ester	Tobit
18	Rut	Eyüp	Judith
18	Yeremya'nın Mersiyeleri/Ağıtlar (Eha)	Mezmurlar	Ester
20	Vaiz (Koelet)	Süleyman'ın Meselleri	I Makabeler
21	Ester	Vaiz	II ve III Makabeler
22	Daniel	Neşideler Neşidesi	Eyüp
23	Ezra ve Nehemya	İşaya	Mezmurlar
24	Tarihler (I ve II)	Yeremya	Süleyman'ın Meselleri
25		Yeremya'nın Mersiyeleri	Tegsats (Reproof/ Serzeniş)
26		Hezekiel	Metsihafe Tibebe (the books of wisdom/bilgelik kitapları)
27		Daniel	Vaiz
28		Hoşea	Neşideler Neşidesi
29		Yoel	İşaya
30		Amos	Yeremya

\* Ölü Deniz Yazmaları bulununcaya kadar bu kitabın eldeki 'tam' bir nüshası, XI-XVI. yüzyıllarda yazıldığı düşünülen Ge'ez dilindeki metinlerdir ve günümüzdeki İngilizce tercümelemlerde bu versiyon temel alınmıştır.

\*\* 1773'de James Bruce bu kitabın üç tane el yazması nüshasını Avrupa'ya götürünceye kadar Avrupalılar bu kitabın sadece isminden haberdardılar. Bu kitabın da eldeki 'tam' bir nüshası, sadece Ge'ez dilinde mevcuttur ve günümüzdeki çeviriler bu metne dayanmaktadır. (Komisyon, *The Church of Ethiopia a Panorama*, s. 74).

31		Obadya	Hezekiel
32		Yunus	Daniel
33		Mika	Hoşea
34		Nahum	Amos
35		Habakkuk	Mika
36		Tsefanya	Yoel
37		Haggay	Obadya
38		Zekarya	Yunus
39		Malaki	Nahum
40			Habakkuk
41			Tsefanya
42			Haggay
43			Zekarya
44			Malaki
45			Book of Joshua, the son of Sirac (Sirak'ın oğlu Yeşu'nun Kitabı)
46			The Book of Josephas, the son of Bengorion (Bengorion'un oğlu Josephas'ın Kitabı).***

Eski Ahit metinleriyle ilgili olarak diğer kilise kanonlarından farklı bir listeye sahip olan Etiyopya Kilisesi'nin Yeni Ahit metinleri de farklılık arz eder. Buna göre Yeni Ahit kitaplarını şöyle sıralayabiliriz:

	Standart Versiyon	Etiyopya Versiyonu
1	Matta	Matta
2	Markos	Markos
3	Luka	Luka
4	Yuhanna	Yuhanna
5	Resullerin İşleri	Resullerin İşleri
6	Romalılara Mektup	Romalılara Mektup
7	Korintoslulara I. Mektup	Korintoslulara I. Mektup
8	Korintoslulara II. Mektup	Korintoslulara II. Mektup
9	Galatyalılara Mektup	Galatyalılara Mektup
10	Efeslilere Mektup	Efeslilere Mektup
11	Filipililere Mektup	Filipililere Mektup
12	Koloselilere Mektup	Koloselilere Mektup
13	Selaniklilere I. Mektup	Selaniklilere I. Mektup
14	Selaniklilere II. Mektup	Selaniklilere II. Mektup
15	Timoteosa I. Mektup	Timoteosa I. Mektup

\*\*\* Hyatt, *The Church of Abyssinia*, s. 80-81; J. M. Harden, *An Introduction to Ethiopian Christian Literature*, London, 1926, s. 37-38.

16	Timoteosa II. Mektup	Timoteosa II. Mektup
17	Titusa Mektup	Titusa Mektup
18	Filimona Mektup	Filimona Mektup
19	İbranilere Mektup	İbranilere Mektup
20	Yakub'un Mektubu	Yakub'un Mektubu
21	Petrus'un I. Mektubu	Petrus'un I. Mektubu
22	Petrus'un II. Mektubu	Petrus'un II. Mektubu
23	Yuhanna'nın I. Mektubu	Yuhanna'nın I. Mektubu
24	Yuhanna'nın II. Mektubu	Yuhanna'nın II. Mektubu
25	Yuhanna'nın III. Mektubu	Yuhanna'nın III. Mektubu
26	Yahuda'nın Mektubu	Yahuda'nın Mektubu
27	Vahiy	Vahiy
28		Sirate Tsion (the book of order/kutsal hiyerarşi kitabı)
29		Tızaz (the book of Herald/müjde kitabı)
30		Gitsew
31		Abtilis
32		The I book of Dominos (Dominos'un I. Kitabı)
33		The II book of Dominos (Dominos'un II. Kitabı)
34		The book of Clement (Clement'in Kitabı)
35		Didascalıa*

Etiyopya Kilisesi'nin elinde diğer kiliselerden farklı metinlerin olduğu bu listede çok açık bir şekilde görülmektedir. Etiyopya Kilisesi'nin benimsediği bazı kitapların 'Yahudi-Hıristiyanlığı'<sup>17</sup> denilen gruba ait metinlerle örtüşmesi ilgi çekicidir. Nitekim Yahudi Hıristiyanların temel kitaplarından olan *Didascalıa*, *Enok* ve *Jubilees* gibi kitapların tam nüshalarının sadece Etiyopya Kilisesi aracılığıyla günümüze gelmesi, Yahudi-Hıristiyanlığı ile Etiyopya arasındaki bağa dair dikkatleri çekmektedir.

### **Şabat/Sanbat/Senbet**

Yahudiliğin en önemli ritüellerinden biri Şabat'tır. Bu günde iş yapma olarak nitelendirilen ne var ise bunların terkedilip ibadet yapılarak bu günün ihya edilmesi beklenilir. İlk dönem kilisesindeki önemli tartışmalardan biri de Şabat'ta nasıl bir uygulama yapılacağıdır. Bir Yahudi olarak yaşamını sürdürmüş olan İsa, Şabat'a yönelik dönemin Yahudi anlayışlarını eleştirmekle birlikte, Yahudi hukukunun gereği olarak bu ritüele sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. İlk dönem İsa'nın takipçileri de bu hususta onun gibi Şabat ile ilgili

\* Hyatt, *The Church of Abyssinia*, s. 81; Abune Mekarios (ed.), *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Faith, Order of Worship and Ecumenical Relations*, Addis Ababa, 1996, s. 45-47.

17 Yahudi-Hıristiyanlığı ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Hans-Joachim Schoeps, *Yahudi-Hıristiyanlığı*, (terc. Ekrem Sarıkçıoğlu), İstanbul, 2010; Joan E. Taylor, 'The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention', *Vigiliae Christianae*, 44.4, (Aralık) 1990.

uygulamalara devam ederken, II. yüzyıldan itibaren Yahudilikten uzaklaşmaya başlayan hareketin mensupları için Şabat giderek önemini yitirmiştir. Nitekim bu sürecin sonucunda galip gelen Gentile Hıristiyanlığının bir sonucu olarak günümüz kiliselerinde Şabat'a dair bir uygulama yoktur. İşte bu hususta Hıristiyan olmalarına rağmen Şabat'a ayrıcalık verip bu günde herhangi bir iş yapmamaya dikkat eden Etiyopya Kilisesi mensupları farklılık arz etmektedir. Zira bu kiliseye bağlı insanlar Şabat'ta, günlük işlerini bırakıp ibadetle meşgul olurlar ve seyahat etmezler.<sup>18</sup>

Etiyopya Kilisesi'nin bu tutumu, bazen diğer kiliseler tarafından eleştirilmiştir. Nitekim XIV. yüzyılda Mısır Kilisesi, Etiyopya'daki Şabat ile ilgili uygulamayı eleştiren bir ferman gönderir. Buna göre, kilisenin bir an önce Şabat kutsamasını bırakması istenilmektedir. Böylece Etiyopya'daki dindarlar, manevi ve dini otorite olarak gördükleri Kıpti Kilisesi'ne itaat ile Kutsal Yazıları takip etmek arasında ikilem yaşarlar. İnsanların, bunlardan birini seçmesi tabii ki hiç kolay olmamıştır. Ancak bu fermana rağmen halkın hala Şabat ile ilgili uygulamalara hassasiyet göstermesi, kayda değer bir husustur.

Etiyopya Kilisesi için XIV. yüzyılın önemli kişiliklerinden biri olan Ewostatewos, hem Pazarı hem de Cumartesi'yi çok sıkı kurallar ve ibadetler ile geçirmesi yönüyle öne çıkar. Böylece o, Kıpti Kilisesi'nin gönderdiği fermana değil; Kutsal Kitap'taki emre uymayı seçtiğini açıkça deklare eder. Buna karşın Debra Libanos manastırının liderliğini yapan Tekle Haimanot bu hususta ondan biraz farklı bir tutum sergileyip daha çok Pazar gününü merkeze almayı yeğler. Hatta Ewostatewos'un Etiyopya'yı terk etmesinde ve ardından onun taraftarlarının takibata uğramasında bu konudaki fikir ayrılığının olduğu ifade edilir. Bu husus bir ara o kadar ileri götürülür ki Ewostatewos'un görüşünü savunan kişiler Mısır'dan gelen piskoposların atamasını kabul etmeyip kilise hiyerarşisinde görev almazlar. İşte bu tartışmalara son vermek için Zara Yakob bir konsil toplar (Debra Metmaq Konsili/1450). Sonunda Zara Yakob'un da araya girmesiyle bu münakaşalı konuya bir ara formül bulunur ve Şabat'ın kutlanmasına, fakat Yahudilerdeki gibi 'tamamen pasif bir şekilde' geçirilmemesine karar verilir. Böylece bu günlerde ibadetin yanı sıra hastalar ile hapisanedeki mahkûmlar ziyaret edilir ve ihtiyaç sahiplerine yardım edilir.<sup>19</sup>

Kilisenin Şabat'ı kutsaması hakkında açıklama yapan kişilerden biri de İmparator Gelawdewos'tur (Claudius) (ö. 1559). Onun, *The Confession of Claudius* isimli yazısında geçtiği üzere, Etiyopyalılar Şabat gününü Yahudiler gibi geçirmezler. Zira Gelawdewos'a göre 'Yahudiler bu günde yemek yap-

18 Hyatt, *The Church of Abyssinia*, s. 224; Mikre Sellassie, *The Early Translation of the Bible in to Ethiopic/Geez*, Addis Ababa, 2008, s. 56.

19 Steven Kaplan, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia*, Almanya, 1984, s. 105; Melaku, *History of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church I*, s. 37-38, 65; Getatchew Haile, 'Ethiopian Heresies and Theological Controversies', *The Coptic Encyclopedia*, II, New York, 1991, s. 985.



mazlar, su içmezler, ışık yakmazlar'. Ayrıca Etiyopyalılar için Şabat, haftanın ilk günü olması hasebiyle değil, İsa Mesih'in bu günde göğe yükseltilmesi, Kutsal Ruh'un bu günde havarilerin üzerine inmesi, İsa'nın Meryem'in rahmine bu günde inkarne olması ve tekrar bu günde dünyaya gelip insanları yargılayacak olması nedeniyle önemlidir. Bu nedenlerle Etiyopya Kilisesi'ne mensup olanlar Şabat gününde de Komünyon ayini yaparlar.<sup>20</sup>

Hıristiyan bir hüviyete sahip olması yönüyle Pazar gününü biraz daha öne çıkartma gayreti içinde olanlar, Pazar gününe 'Abiy Sanbat' yani büyük Şabat; Cumartesi gününe de 'Neus Sanbat' yani küçük Şabat ismini vermişlerdir.<sup>21</sup> Bu bağlamda Etiyopya Ortodoks Kilisesi, büyük ve küçük Şabat gibi bir ayırım yapsa dahi, diğer Hıristiyan kiliseler arasında Şabat gününe ayrı bir değer atfedilmesi yönüyle orijinal bir boyuta sahiptir.

### Oruç

Birçok yazar ve gezgin Hıristiyan dünyası içinde Etiyopya dışında orucun bu kadar sıkı bir şekilde uygulandığı bir yer olmadığından bahseder. Zira bir Etiyopyalı için orucu bozmak ile bir suç işlemek hemen hemen aynı görülür. Hasta, yolcu, bünyesi zayıf olanlar ve hamileler oruçtan muaf tutulabilir. Yedi yaşını doldurmuş herkes oruçla mükelleftir. Ayrıca yılın neredeyse üçte ikisi oruçlu geçirilebilecek şekilde düzenlenmiştir. Oruçlu olan bir kişi, et ve günlük üretilmiş ürünler (yani süt, yumurta, tereyağı, peynir gibi) yiyemez. Akşamdan öğleye kadar oruç tutan kişi, ne bir şey yiyebilir ne de bir şey içebilir.<sup>22</sup> Bu bağlamda günümüz Avrupa Hıristiyan dünyasında *perhiz* şekline dönüşen orucun aksine yeme ve içmenin yasak olduğu bir ritüel ile karşılaşılmaktadır. İsa'nın ölümden dirilişi adına kutlanan Paskalya ile çarmıh hadisesinden sonra havarilerin Kutsal Ruh'u edindiklerine inanılan Pentekost arasındaki elli günlük süre hariç her Çarşamba ve Cuma günü oruç (*tsome dehnet*) tutulur.<sup>23</sup> Zira Etiyopyalılara göre Çarşamba günü Yahudiler İsa'yı öldürmeye karar verirler ve Cuma günü de onun infazı gerçekleştirilir. Bu günlerin dışında yılın değişik dönemlerinde oruç tutulur. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

- 1) Tsome Neviyat (Peygamberler orucu): Noel'den önceki 43 günlük oruca denilir. Bu oruç 15 Kasım ile 28 Aralık arasında tutulur. Her ne kadar bu oruç ruhban sınıfı için mecburi olsa da Etiyopya Kilisesi'ne bağlı birçok dindar da bu orucu tutmaktadır.<sup>24</sup>

20 Hyatt, *The Church of Abyssinia*, s. 293; Jones- Monroe, *A History of Ethiopia*, s. 39.

21 Melaku, *History of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church I*, s. 37.

22 Mekarios (ed.), *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church*, s. 81; Komisyon, *The Church of Ethiopia a Panorama*, s. 70.

23 Her hafta Çarşamba ve Cuma günleri tutulan oruç ile Yahudilerdeki Pazartesi ve Perşembe oruçları arasında bir bağlantı olduğunu düşünen Ullendorff, haftalık oruçların Çarşamba ve Cuma'ya çevrilmesinin arkasında Yahudiliği reddetmek gibi bir işaretin olduğunu ileri sürer. (Ullendorff, 'Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity', s. 247).

24 Komisyon, *The Church of Ethiopia a Panorama*, s. 70.

- 2) Tsome Gahad (Arife orucu): Etiyopya takvimine<sup>25</sup> göre Noel arifesi 28 Aralık ile Epifani arifesi 10 Ocak'da tutulan birer günlük oruçtur. Bu orucun akabindeki sabahta (bu Çarşamba veya Cuma olsa da) insanlar et ve süt ürünleri yiyebilirler. Eğer Noel ve Epifani, Çarşamba ve Cuma günlerine denk gelirse, Salı ve Perşembe günleri bu oruç tutulur.<sup>26</sup>
- 3) Tsome Nenewe (Nineveh orucu): Abye Tsome denilen Lent orucunun başlamasından önceki Pazartesi ile başlayan 3 günlük oruçtur. Burada Yunus peygamberin halkının tövbe etmesi kutlanır. Bu oruç bazen Ocak bazen de Şubat'a denk gelir.
- 4) Abye Tsome veya Hudade (Lent orucu): Paskalya'dan önceki 55 günlük oruca denir. Bu oruç kendi arasında Tsome Hirkan (kırk günlük Lent orucundan önceki sekiz günlük oruç)<sup>27</sup>, Tsome Arba (kırk günlük Lent orucu) ve Tsome Himamat'tan (Paskalya'ya kadar ki yedi günlük oruç) oluşur.

Paskalya öncesi dönemde tutulan Lent orucu, diğer oruçlardan çok daha fazla öne çıkmıştır. Hatta eğer bir kişi bu günlere karşı kayıtsız ve saygısız davranırsa, onun 'kâfirliğine' varan yorumlar yapılabilirdi. Eğer bu günlerde hakkı verilerek oruç tutulur ve kişi kendini ibadete verirse tüm yıl boyunca işlenmiş günahlarının affedileceğine inanılır. Bu elli beş günlük orucun içinde Kutsal Hafta denilen bir zaman dilimi bulunmaktadır. Bu hafta, İsa'nın, dünyevi hayatındaki son hafta olarak kabul edilir. Bu zaman dilimi içinde tüm gezi ve çalışma bırakılır ve Perşembe öğleden Pazar sabahına kadar bazı rahipler hiçbir şey yiyip içmezler. 'Kenona' olarak bilinen bu üç günde hiçbir şey yiyip içmeyen rahipler, kilisede inzivaya çekilir, ilahi okuyup durmaksızın ibadet ederler. Ruhban sınıfına dahil olmayan insanlar ise Cumartesi ve Pazar sabahları hayvansal ürünler hariç bir takım şeyler yiyebilirler. İnanan bir kişinin, ekmek, su ve tuz hariç başka bir şey yemesi hoş görülmez. Ayrıca bu oruç süresince et, süt, peynir, yumurta gibi ürünlerin de yenilmesi yasaktır. Bu Lent orucu boyunca her gün kilisede ibadet yapılır. İşte böylece Paskalya kutlamasına gelinir ve büyük bir coşku ile insanlar oruçlarını açarlar.<sup>28</sup>

5) Tsome Hawaryat (Havariler orucu): Pentekost'tun bitiminden 5 Temmuz'a kadar tutulan yaklaşık 10 ile 40 gün arası oruç. Aradaki bu farklılığın nedeni, Paskalya'nın tarihiyle ilgilidir. Gelenek bunu havarilerin Kutsal Ruh'u edinip 'güzel haberi' yaymaya başlamadan önce tuttıkları oruca

25 Etiyopya Kilisesi, 'Bahraa Hassab' ismini verdikleri farklı bir takvim kullanır. Bu takvim, Miladi (Gregorian) yıldan 8 veya 7 yıl daha geridir. Buna göre Miladi 11 Eylül 2008, Etiyopya takviminde yeni yılın ilk ayı olan 1 Meskerem 2001'e denk gelmektedir.

26 Mekarios (ed.), *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church*, s. 80.

27 Kilise bu ilk haftayı 'gerçek çarmin' olarak isimlendirdikleri ve İsa'nın üzerinde çarminı gerildiğine inandıkları nesneyi, İmparator Heraclius'un (ö. 641) Pers İmparatorluğunu yenmesi sonucu tekrar Kudüs'e getirmesi anısına oruçlu geçirir.

28 Hyatt, *The Church of Abyssinia*, s. 159-160; Wondmagegnehu- Motovu (ed.), *The Ethiopian Orthodox Church*, s. 64, 66.

bağlar. Her ne kadar bu oruç, ruhban sınıfı için mecburi ise de birçok dindar Etiyopyalı da bu günlerde oruç tutar.<sup>29</sup>

6) Tsome Filsata (Bakire Meryem orucu): Etiyopya takvimine göre 1-15 Ağustos'ta tutulan 15 günlük oruca denir.<sup>30</sup> Geleneğe göre Meryem'in ölümünden sonra onu melekler cennete götürürler ve aynı yıl Meryem'in bedenini gömmeleri için havarilere teslim ederler. Bu olayın gerçekleşmesinden önce havariler, oruç tutup inzivaya çekildikleri için bu günlerin anısına oruç tutulur. Bu günlerde çocuklar da dahil herkes oruç tutar. Bu 15 günlük oruç süresince birçok yaşlı kilise üyesi inzivaya çekilir, sadece tahıl ürünleri ve su ile günlerini geçirirler. Bu zaman diliminde düğün dahil herhangi bir eğlence düzenlenmesine müsaade edilmez ve kilisede geceleri şafak vaktine kadar ibadet yapılır.<sup>31</sup>

Bu oruçlara ek olarak rahip ve rahibelerin daha fazla oruç tuttukları ve hatta kendi kendilerine oruç günleri ihdas ettikleri söylenebilir. Ayrıca günah itirafı sırasında rahip, günah işlemiş kişiye duruma göre bir günden bir yıla kadar oruç tutmasını tavsiye edebilir.<sup>32</sup> Bir yıl içerisinde keşiş, rahip ve ruhban sınıfı için yaklaşık 250 günlük oruç söz konusudur ki bunların 180 günü tüm Etiyopyalı Hıristiyanlar için de mecburidir. Diğer günleri rahipler, rahibeler, keşişler tutarlar. Oruç tutan bir kişi, ister akşam isterse ikindiden sonra günde bir kez hububat, sebze ve meyve türü ürünlerden oluşan bir yemek yiyebilir. Eğer kişi hasta, yolcu veya hamile ise oruç tutmaktan muafır.<sup>33</sup> Oruçlu bir kişinin, eşiyile ilişkiye girmesi de yasaklanmıştır.<sup>34</sup>

## Sonuç

Kendisi bir Yahudi olup bu inanç üzerine hayatını idame ettirmiş İsa'yı merkeze alması yönüyle öne çıkan Hıristiyanlık, bir süre sonra İsa'nın dininden (Yahudilik) uzaklaşmaya ve ayrışmaya başlamıştır. Yahudilik'ten doğmuş bu 'hareketin' içinde, kökleriyle ilişkisini nasıl inşa edeceğine dair farklı yaklaşımlar çıkmıştır. Nitekim bir tarafta Yahudiliğe dair tüm izlerin silinmesini söyleyen Markioncu Hıristiyanlık anlayışı var iken; öte tarafta da Yahudilikle aralarındaki nerdeyse tek farkın İsa'nın Mesihliğine inanmak

29 Mekarios (ed.), *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church*, s. 80; Christine Chaillot, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, Paris, 2002, s. 129; Komisyon, *The Church of Ethiopia a Panorama*, s. 70.

30 <http://www.ethiopiantreasures.co.uk/pages/religion.htm> (23.03.2011); Hyatt, *The Church of Abyssinia*, s. 157-158; Wondmagegnehu- Motovu (ed.), *The Ethiopian Orthodox Church*, s. 63-64.

31 Mekarios (ed.), *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church*, s. 80-81; Paulos Yohannes, *Filsata: The Feast of the Assumption of the Virgin Mary and the Mariological Tradatton of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church*, (Princeton Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi), New Jersey, 1988, s. 219.

32 Hyatt, *The Church of Abyssinia*, s. 158.

33 <http://www.ethiopianorthodox.org/english/calendar.html> (23.03.2011); Chaillot, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, s. 129; Komisyon, *The Church of Ethiopia a Panorama*, s. 70.

34 Edward Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, London, 1968, s. 104.

olan Yahudi Hıristiyanlığı diyebileceğimiz bir oluşum bulunmaktaydı. Bu iki ucun arasında Gentile Hıristiyanlığı yani Yahudi kökene sahip olmayanların oluşturduğu Hıristiyanlık anlayışı *galip geldi*. Bu bağlamda günümüzdeki tüm kiliselerin bu Hıristiyanlık anlayışının devamı olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

Yahudi Hıristiyanlığına yapmaya çalıştığımız vurgunun nedeni aslında bu anlayışın İsa'nın kendi hayatında uyguladığı dini yaşama en yakın anlayış olma ihtimalidir. Zira İsa, kendi hayatında Musa şeriatine uymuş, oruç tutmuş, Şabat'a riayet etmiş, koşer kurallarını uygulamış, sünnet olmuş bir kişidir. Böyle bir kişinin ilk takipçilerinin de tıpkı onun gibi bu uygulamalara riayet ettikleri görülmektedir. Genel olarak bu hususlarda İsa'yla aynı veya benzer tutuma sahip takipçilerin oluşturduğu gruba, Yahudi Hıristiyanlığı diyebilmekteyiz. Günümüzde Yahudi Hıristiyanlığının takipçileri olduklarını iddia eden küçük oluşumlar bir tarafa bırakılırsa, Gentile Hıristiyanlığı diğer kiliselere yaptığı gibi bu kiliseyi de ana bünyenin dışına atmış ve onu tarih sahnesinden silmiştir.

İşte burada Gentile Hıristiyanlığından beslenmiş olmasına rağmen Etiyopya Kilisesi, Yahudilik ile ilişkisi yönüyle diğer kiliselerden farklıdır. Hala koşer kurallarına riayet etmesi, günümüz kiliselerinin kanon listesinde bulunmayan kitapları Kutsal Kitabının içinde barındırması, Şabat'ı, her ne kadar zamanla ikinci dereceye düşürmüş olsa da, hala kutsal bir gün kabul edip ona uygun hareketlerde bulunması yönüyle, Etiyopya Kilisesi'nin Yahudi Hıristiyanlığındaki bazı öğeleri devam ettirdiği aşikârdır. Yine birçok kilisenin perhiz haline dönüştürdüğü orucu, yeme-içmenin yasak olduğu bir ritüel olarak uygulamaya devam etmesi ilgi çekicidir. Bu nedenlerle makalede yapmaya çalıştığımız gibi, Yahudi Hıristiyanlığı ile Etiyopya Kilisesi arasındaki bağlantılara dikkatleri çekmek, İsa zamanındaki otantik dini anlayış ve yaşayışın ortaya çıkartılması bakımından önemlidir.

Modern dünyaya uyum sağlamaya çalışan Etiyopya'da dünyevi değişimler gözlemlendiği gibi, dini bağlamda da ciddi dönüşümlerin olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Zira giderek bu kilisenin mensupları, dini bir takım hususları alegorik yorumlamaya (sünnetin yerini vaftizin aldığı gibi) başlamıştır. Bu bağlamda Etiyopya Kilisesi'nin kuruluşundan günümüze kadar geçirdiği aşamaları kayda almak ve bu dönüşümleri gözler önüne sermek, kilise tarihi açısından çok önemli bir husus olmaya devam etmektedir.

**Kaynakça**

- Atiya, Aziz S.. *A History of Eastern Christianity*. London, 1968.
- Ayewen, Abba Hailemariam Melese. *Influence of Cyrillian Christology in Ethiopian Orthodox Anaphora*. (The University of South Africa'da yapılmış ve basılmamış doktora tezi), 2009.
- Baur, John. *2000 Years of Christianity in Africa*. Kenya, 1998, s. 35;
- Briggs, Philip. *Ethiopia*. Connecticut, 2009.
- Chaillot, Christine. *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*. Paris, 2002.
- D'alos- Moner, Andreu Martinez. 'Paul and the Other: the Portuguese Debate on the Circumcision of the Ethiopians'. *Ethiopia and the Missions: Historical and Anthropological insights*, (ed. Verena Böll ve diğerleri). Münster, 2005.
- Doresse, Jean. *Ethiopia*. (çev. E. Coult), London, 1959.
- Eusebius. *Ecclesiastical History*. (II.2), (çev. R.J. Deferrari), (*The Fathers of the Church* içinde), The Catholic University of America Press, Washington DC, 1965.
- Gebru, Mebratu Kiros. *Myaphysite Christology*, New Jersey, 2010.
- Haile, Getatchew. 'Ethiopian Heresies and Theological Controversies'. *The Coptic Encyclopedia*. II, New York, 1991.
- Harden, J. M.. *An Introduction to Ethiopic Christian Literature*. London, 1926.
- Horner, Norman A.. *Rediscovering Christianity Where it Began*. Lübnan, 1974.
- Howard, William E. H. *Public Administration in Ethiopia*. New York, 1956.
- <http://www.ethiopianorthodox.org/english/calendar.html> (23.03.2011).
- <http://www.ethiopian treasures.co.uk/pages/religion.htm> (23.03.2011).
- Hyatt, Harry Middleton. *The Church of Abyssinia*. London, 1928.
- Isaac, Ephraim. *The Ethiopian Church*. Boston, 1968
- Jones, A.H.M. ve E. Monroe. *A History of Ethiopia*. Oxford, 1962.
- Kaplan, Steven. *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonian Ethiopia*. Almanya, 1984
- Karabekir, Kazım. *İtalya- Habeş*. İstanbul, 2001.
- Komisyon. *The Church of Ethiopia a Panorama of History and Spiritual Life*. Addis Ababa, 1997.
- Meinardus, Otto. 'A Brief History of the Abunate of Ethiopia'. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 58, 1962.
- Mekarios, Abune (ed.). *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Faith, Order of Worship and Ecumenical Relations*. Addis Ababa, 1996.
- Melaku, Lule. *History of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church I*. Addis Ababa, 2008.
- Molnar, Canon Enrico S. *The Ethiopian Orthodox Church*. Pasadena, 1969.
- Moore, Dale H.. 'Christianity in Ethiopia'. *Church History*, 5.3, (Eylül) 1936.
- Neale, John Mason. *A History of the Holy Eastern Church*. I, London, 1847.
- Schoeps, Hans-Joachim. *Yahudi-Hıristiyanlığı*. (Çev. Ekrem Sarıkçıoğlu), İstanbul, 2010.
- Sellassie, Mikre. *The Early Translation of the Bible in to Ethiopic/Geez*. Addis Ababa, 2008.
- Socrates. *The Ecclesiastical History of Socrates*, I, 19. (*The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* içinde), (ed. P. Schaff ve H. Wace), II, Edinburgh, 1886.
- Sozomen. *The Ecclesiastical History of Sozomen*, II, 24. (*The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* içinde), (ed. P. Schaff ve H. Wace), II, Edinburgh, 1886
- Taylor, Joan E.. 'The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention'. *Vigiliae Christianae*, 44.4, (Aralık) 1990.
- Ullendorff, Edward. 'Note on the Introduction of Christianity into Ethiopia'. *Africa: Journal of the International African Institute*, 19.1, (Ocak) 1949.
- 'Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity'. *Journal of Semitic Studies*, 1.3, 1956.
- Ethiopia and the Bible*. London, 1968.

- Wondmagegnehu, Aymro ve Joachim Motovu (ed.). *The Ethiopian Orthodox Church*. Addis Ababa, 1970.
- Yeshaq, Archbishop. 'The Ethiopian Church and its Living Heritage'. *The Journal of the Interdenominational Theological Center*, 16, Sonbahar 1988/İlkbahar 1989.
- Yohannes, Paulos. *Filsata: The Feast of the Assumption of the Virgin Mary and the Mariological Tradatation of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church*. Princeton Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi. New Jersey, 1988.

## II. VATİKAN KONSİLİ VE KATOLİK İLAHİYATINA ETKİSİ

İsmail TAŞPINAR  
M.Ü. İlahiyat Fakültesi  
Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

### Özet

Konsiller, Hıristiyanlık tarihini okumak ve anlamak için önemli dönüm noktaları olarak kabul edilebilir. Erken dönemden itibaren Hıristiyan kiliseler kendi farklılıklarını konsillerde alınan kararlara göre tespit etmişlerdir. Katolik Kilisesi'nin 1962-1965 tarihleri arasında gerçekleştirmiş olduğu son Konsil olan II. Vatikan Konsili'nin diğer konsillerden farklı bir yönü vardır. Bu konsil, 18. Yy.'dan itibaren gelişen modern dünyanın meydan okumalarına karşı bir cevap olma niteliği taşımaktadır. Bu yüzden II. Vatikan Konsili, Kilise'nin hem teşkilatlanması hem de bazı teolojik kabullerini yeniden sorguladığı bir konsildir. Bu araştırmada, konsilin nasıl bir ortamda gerçekleştiği ve alınan kararların Katolikler üzerindeki etkisi üzerinde durulmaktadır. Araştırma, dini bir bağlayıcılığı olmayan II. Vatikan Konsili kararlarının, ilahiyat konusunda Katoliker tarafından hâlâ tartışıldığı ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hıristiyanlık, Katoliklik, Katolik Kilisesi, Konsil, İkinci Vatikan Konsili, Katolik hareketler, Muhafazakar Katolikler.

### Abstract

Councils are considered to be turning points in the history of Christianity as Christian churches determine their different positions according to decisions made in councils. As the last in the Catholic tradition, the Second Vatican Council (1962-1965) has a different position as compared to the previous councils as a direct and comprehensive reply to the challenges of the modern thought that developed since the eighteenth century. The council accomplished a crucial reconsideration and reformulation of both the institutions of the Catholic Church and her various dogmas. This essay sheds some light on the conditions in which the council was convened as well as its effects on the Catholic world. It is the aim of this essay to show that the decisions made by the Second Vatican Council proved to be sources of debate and conflicts among Catholics rather than resolving their problems.

**Keywords:** Christianity, Catholicism, Catholic Church, Church Councils, Second Vatican Council, Catholic movements, Conservative Catholics.

### Giriş

Konsil toplantılarının kendisinin teolojik bir faaliyet olduğu düşünüldüğünde, onun etkisini konuşmak biraz uygunsuz bir ifade gibi gelebilir. Ancak, II. Vatikan Konsili'nin diğerlerinden farklı bir yapısı olduğu burada belirtilmelidir. Daha önceki hiçbir konsil bu kadar Katolik İlahiyatı geleneğinden bir kopuş olduğu yönünde eleştirilmemiş ve tartışılmamıştır. Dünyanın değişik ülkelerin-

den yüzlerce ilahiyat uzmanı, kardinaller ve piskoposların bir araya gelerek üç yıla yakın bir zaman içerisinde Kilise'nin temel sorunlarını günlerce tartışmaları ve nihayetinde her biri ilahiyata ilişkin birer referans kaynağı olacak metinler üretmesinin ciddi bir ilahiyat faaliyeti olduğu inkar edilemez.<sup>1</sup> Hıristiyanlık, erken dönem konsil kararlarından sonra en önemli kırılmalarından ilkinin Doğu Hıristiyanlığı'nın önemli bir parçasını teşkil eden ve Doğu Roma'nın başkentinde temsil edilen Ortodoks Kilisesi'nin 1054'te ayrılmasında yaşamıştır. Katolik Kilisesi ikinci büyük kırılmayı ise, kendi içinden Protestan Kilisesi'nin ayrılmasıyla yaşamıştır. Katolik Kilisesi'nin teolojik argümanlarına karşı ilk ciddi eleştiri Protestan ilahiyatçılar tarafından yapılmıştır denebilir. Nitekim Hıristiyanlık tarihinde 'Reform' kelimesi, genellikle Luther'in Katolik Kilisesi'ni eleştirmesi ve Protestanlık mezhebinin ortaya çıkışı ile dile getirilen bir kavram olmuştur. Oysa söz konusu Protestanlığın ortaya çıkışına neden olan ve Reformun yapılmasını hazırlayan olaylar, aynı zamanda Katolik Kilisesi'nin kendi içinden de bazı eleştirilerin seslendirilmesine zemin hazırlamıştır. 16. asrın başından itibaren Avrupa kültür hayatını derinden etkileyen Hümanizm ve Rönesans gibi kültürel ve Reform gibi dini gelişim ve değişimlerin sonuçlarından Katolik Kilisesi uzak kalamazdı. Bunun sonucunda, her ne kadar eski geleneksel yapının konsolidasyonu sonucunu doğurmuşsa da, bu dönemde Katolik Kilisesi kendi içinde bazı konuların tartışılmasını ve merkezî idareyi güçlendirecek yeni tedbirlerin alınmasını sağlayacak Trento Konsili'ni (1545-1563) toplama kararı almıştır.<sup>2</sup> Ancak, bu 'otoriter ve tepkisel' tedbirler Kilise'yi kendi mensuplarından daha da uzaklaştırmaya neden olmuştur. Katolik Kilisesi tarihinde, Kilise'nin kendini 'yeni gelişmelere ayak uydurması' ve hem doktrin hem de teşkilat yapısı bakımından 'güncellenmesini sağlaması' anlamına gelen *Aggiornamento* yapma ihtiyacını hissettiği ikinci önemli 'reform' çalışmaları ise, şüphesiz II. Vatikan Konsili ile olmuştur. Katolik Kilisesi'nin hiyerarşisinin, kurumlarının ve dogmalarının çağın gerekleri ve gerçekleri göz önünde bulundurularak 'yeniden düzenlendiği' bu konsil, şüphesiz Trento Konsili'nden daha önemli ve kalıcı değişikliklerin gerçekleştirilmesine neden olmuştur.

Araştırmanın Birinci Kısım'ında, II. Vatikan Konsili'nin düzenlenmesini gerekli kılan şartlar ve 'modern gelişmeler' ele alınacaktır. İkinci Kısım'da ise, II. Vatikan Konsili'nde alınan kararlar ve bu kararların teolojik sonuçlarına yönelik Katolikler içinden yapılan temel eleştiriler üzerinde durulacaktır. Araştırmanın sonunda, söz konusu kısımlarda ele alınan konuların değerlendirilmesi yapılacaktır.

- 1 Konsil'in ilahiyat açısından önemine dair geniş açıklamalar için bkz.: Laurent Villemin, 'Vatican II et la Théologie', *Des Théologiens Lisent le Concile Vatican II: Pour qui? Pour quoi?*, Paris 2012, s. 11-21.
- 2 Trento Konsili'nin Katolik Kilisesi ve teolojisi açısından konsiller tarihindeki yeri ile ilgili bkz.: Raymon F. Bulman – Frederick J. Parrella, *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations*, New York 2006, s. 3-38; A. Michel, 'Concile de Trente', *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, Paris 1946, c.15, s.1414-1508; A. Tallon, 'Concile de Trente', *Catholicisme Hier, Aujourd'hui, Demain*, c. 15, s. 289-303, Paris 1997.



## I. II. Vatikan Konsiline Götüren Kararlar

II. Vatikan Konsili'nin toplanmasını hızlandıran asıl nedenlerin başında, bir önceki konsil kararları vardır. Oysa, 1870'de toplanan I. Vatikan Konsili ile birlikte 'Papa'nın yanılmazlığı' (*infaillibilit *) dogmatik kararı<sup>3</sup> alındıktan sonra, yeni bir konsilin toplanması uzak bir ihtimal olarak görülüyordu.<sup>4</sup> Ancak, modern hayatın gerçeklerinin Kilise mensubu Hıristiyanları zor durumda bırakması ve Hıristiyan dünyasının içinde bulunduğu parçalanmışlığın inananlar arasında sebep olduğu rahatsızlık yeni bir konsilin toplanmasını gerekli kılan sebeplerin başında gelmekte idi. Nitekim, Papa XXIII. Jean'ın, papa olarak seçilmesinden  c ay sonra, Aziz Pavlus Bazilikası'nda (*Saint Paul Hors les Murs*) 25 Ocak 1959'da 'sadece Hıristiyan toplumun manevi ihtiyaçlarını karşılamak için değil, aynı zamanda herkesin beklentisi olan Kilise'den ayrılan cemaatlerin tekrar birleşmesini sağlamak için' bir genel konsilin toplanacağı kararını ilan etmesi yeni bir dönemin başladığının ilk işareti olarak kabul edilmiştir.<sup>5</sup> Konsilin toplanma gerekçelerinde belirtilenlerden hareketle, söz konusu konsil 'Kilise'nin kendini zamanın icaplarına uygun olarak güncellemesi' anlamında '*aggiornamento*' olarak da anılmaktadır.<sup>6</sup>

Gerçekten, 1870 yılında toplanan I. Vatikan Konsili'nden sonra genel olarak dünyada ve özellikle de Avrupa'da birçok önemli değişiklikler yaşanmıştır. I. ve II. Dünya savaşlarının yaşanması ile birlikte Avrupa'nın siyasi ve sosyal yapısındaki değişiklikler, komünist sistemin başta Sovyetler Birliği'nde ve Doğu Avrupa  lkeleri,  in ve Güney-Doğu Asya  lkelerinde yerleşmesi, kolonyalizmin boyunduruğundan kurtulan yeni devletlerin ortaya  ıkışı, Birleşmiş Milletler'in kurulması, insan haklarına dair kültürün yaygınlaşması, hızlı ekonomik büyümelerin gerçekleşmesi, demokrasi ve özgürlük taleplerinin artması, dünyanın birbirine rakip çift kutuplu bloklaşmaya gitmesi ve  c nc  Dünya  lkeleri'nin dünya siyaset sahnesine katılması gibi olağanüstü gelişmeler, yeni bir dünya düzeninin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Küresel ölçekte gerçekleşen bu gelişmelere şüphesiz Kilise kayıtsız kalamazdı.<sup>7</sup>

O güne kadar konsillerin toplanması, yeni gelişmelere karşı alınan kararlarla sapkınlıkları ve yeni akımları eleştiren hep negatif bir tutumu yansıtmakta idi. Oysa Papa XXIII. Jean, II. Vatikan Konsili'nde, öncekilerin aksine,

3 Bkz.: I. Vatikan Konsili'nin 18 Temmuz 1870 tarihli *Pastor Aeternus* kararı.

4 Gerçekten, bu karardan sonra Papa'nın konsil toplamak yerine 'piskoposlarla istişare' ederek meselelere c z m bulacağı, hatta konsiller devrinin kapandığı yönünde düşünceler yaygınlaşmaya başlamıştı. Nitekim, Papa XII. Pie, Hz. Meryem'in 'göge yükselişi' (*dogme de l'assomption de la Vierge Marie*) dogmasını bu şekilde ilan etmiştir. Geniş bilgi için bkz.: Roland Minnerath, *Histoire des Conciles*, Paris 1996, s. 101.

5 Paul Poupard, 'Concile Vatican II', *Dictionnaire des Religions*, Paris 1993, c.1, s. 355.

6 '*Aggiornamento*' kavramı, Papa 23. Jean'ın II. Vatikan Konsili için kullandığı bir ifade olarak meşhur olmuştur. Papa, söz konusu ifadeyi özellikle Hıristiyanlara 'kendi dillerinde ayın yapma yetkisini veren' *Sacrosanctum Concilium* adlı konsil yasaı için kullanmıştır. Detaylı bilgi için bkz.: Paul Poupard, 'Concile Vatican II', *Dictionnaire des Religions*, Paris 1993, c.1, s. 356.

7 Roland Minnerath, *Histoire des Conciles*, Paris 1996, s. 102.

insanlara umut veren, müjdeleyen ve insanları irşat eden kararların alınmasını özellikle tavsiye etmiştir. Konsilde geçmişî yücelten ve içinde yaşanılan durumu eleştirip kötüleyen bir tutumu yansıtacak kararların alınması, Papa'ya göre modern problemlerine çözümler arayan Katolikler için tam bir hayal kırıklığı olacaktır.<sup>8</sup>

Siyasi ve sosyal değişikliklerin yanında Hıristiyanlığın kendi içinde de önemli gelişmeler yaşanmakta idi. Mesela Kilise'nin kendi içindeki bazı yeni hareketler ve sorgulamalar, ayinlerin icrası, Kitab-ı Mukaddes araştırmaları, din adamları sınıfının organizasyonu ve ruhban sınıfından olmayanların (laikler) Kilise'nin faaliyetlerine katılmaları gibi konularda yeni talepler dile getirmekte idi. Bunların yanında seküler kültürle münasebet, bilimsel ve teknolojik (özellikle de tıbbi) gelişmeler sonucunda ortaya çıkan yeni problemler de tartışılıyordu. Ayrıca ahlakî tefessüh, yeni felsefi teoriler,<sup>9</sup> Protestanların öncülüğünde gelişen ökümenik hareket gibi yeni gelişmeler Kilise'nin en çok tartıştığı gündem maddelerini teşkil etmekte idi. İşte bütün bu gelişmeler, Katolik Kilisesi'nin kendi içerisinde ciddi kararlar almasını gerektirmiştir.<sup>10</sup>

Papa XXIII. Jean'ın 1959'da ilan ettiği söz konusu karardan hemen sonra, dünyanın çeşitli ülkelerine yayılmış olan 2593 piskopos ve din adamı, 156 tarikat reisi ve 62 üniversite ile irtibata geçilmiş ve kendilerinden konsilde hangi konuların ele alınması gerektiğine dair görüş bildirmeleri istenmiştir ve konuyla ilgili 2109 cevap alınmıştır. 5 Haziran 1960'da, konuların değerlendirilip rapor haline getirilmesi için kardinal Tardini başkanlığında bir merkez komisyon ve o komisyona bağlı hazırlık komisyonları kurulmuştur. Komisyon, teklif edilen konuları 8972 başlık altında toplamıştır.<sup>11</sup> 11 Ekim 1961'de Papa tarafından açılışı yapılan Konsil, Noel bayramında yayınlanan *Humanae salutis* apostolik yasayla konsiller tarihinin şüphesiz en önemlilerinden biri olan II. Vatikan Konsili resmen toplanmıştır. Konsil, 4 oturumda gerçekleşmiştir. Başlangıçta 2427 piskopos ile açılışı yapılan Konsil'in 7 aralık 1965'teki son oturumda 2399 piskopos hazır bulunmuştur.<sup>12</sup>

- 8 Claude Bressolette, 'Le Concile de Vatican II et sa Mise en Oeuvre', *Encyclopédie des Religions*, edit.: F. Lenoir – Y. Tardan-Masquelier, Paris 2000, c. 1, s. 701.
- 9 Mesela aynı zamanda bir Cizvit din adamı olan Theilhard de Chardin'in evrim teorisi ve iman-bilim arasındaki uyumlu ilişki ile ilgili yeni felsefi izahlarının Kilise içinde sebep olduğu tartışmalar buna örnek olarak zikredilebilir. Konu ile ilgili bkz.: R. Winling, 'Voies Nouvelles. Avancées. Vatican II (1945-1965)', *Les Chrétiens et leurs Doctrines*, edit.: Joseph Doré, Paris 1987, s. 374.
- 10 Genelde Hıristiyanlığın özelde ise Katolik Kilisesi'nin modernite paradigması ile yüz yüze gelişinin dini, sosyal ve siyasi sonuçları ile ilgili geniş bir değerlendirme için bkz.: Hans Küng, *Le Christianisme*, çev.: Joseph Feisthauer, Paris 1999, s.873-1055; Roland Minnerath, *Histoire des Conciles*, Paris 1996, s. 102.
- 11 Söz konusu tekliflerin tamamı daha sonra *Acta et Documenta Concilii Oecumenici Vaticani II* dizisi içerisinde *Acta antepreparatoria* adıyla 15 cilt halinde yayınlanmıştır. Geniş bilgi için bkz.: Roland Minnerath, *Histoire des Conciles*, Paris 1996, s. 103.
- 12 II. Vatikan Konsili papaları olarak bilinen Papa XXIII. Jean ile Papa VI. Paul'un dönemleri ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Yves-Marie Hilaire, *Histoire de la Papauté*, Paris 2003, s. 465-480; Roland Minnerath, *Histoire des Conciles*, Paris 1996, s. 106.

## II. Geleneği Yeniden Yorumlayan Kararlar

II. Vatikan Konsili, Katolik Kilisesi'nin Ortaçağ'dan itibaren sürdürdüğü geleneği değiştiren değil, yeniden ve kökten yorumlayan bir konsil olarak alınmıştır. Bu nedenle, konsilde Katolik Kilisesi'nin kilise teşkilatının düzeyinden bazı dogmatik esaslarına kadar önemli değişiklikler bu şekilde kabul edilmiştir. Bu durum, söz konusu konsil kararlarını hem kabul edenler hem de eleştirenler tarafından teslim edilmiştir.<sup>13</sup>

Bununla beraber, Konsil'in nasıl bir teolojik gerilim altında toplandığını anlamak için Henri de Lubac'ın (1896-1991) durumu tasvir eden şu açıklamaları havayı yansıtmaya bakımından oldukça bilgilendiricidir:

(Konsil'de hazır bulunan) iki tür ilahiyatçı olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan biri şöyle diyor: "Kutsal Kitabı, Pavlus'u, vs. yeniden okuyalım. Geleneği derinlemesine araştıralım. Büyük ilahiyatçıların ne dediğine kulak verelim. Yunanlıların ne dediklerine dikkat edelim. Tarihi göz ardı etmeyelim. Kilise metinlerini bu geniş bağlam içerisindeki konumuna yerleştirelim ve onları buradan hareketle anlayalım. Bu arada günümüzün problemlerinden, ihtiyaçlarından ve güçlüklerinden de haberdar olmayı ihmal etmeyelim..." Diğerleri ise şöyle diyorlar: "Geçtiğimiz yüz yıl içerisinde yayınlanmış olan genelgeler, mektuplar, belli konulara dair tebliğler, şu veya bu gerekçeyle alınmış kararlar, Kilise Teşkilatı'nın gizli belgeleri gibi bütün Kilise metinlerini okuyalım; bütün bunlardan, herhangi bir ihmale uğratmadan ve de en ufak bir kelimedede düzeltme yapmadan bir derleme yapalım. Hatta bu düşünceyi biraz daha ileri götürelim ve bu cümlelerde ifade edilen fikirleri daha da güçlendirelim. Özellikle dışarıda neler olup bittiğine kesinlikle bakmayalım. Sahip olduğumuz mutlak inançlarımızı göreceleştirecek ne Kutsal Kitap ne de Gelenek üzerine yapılmış yeni araştırmalarla, hatta zinhar yeni düşüncelerle uğraşmakla vakit kaybetmeyelim..." Bazı çevrelerde, sadece ikinci kısmı teşkil eden ilahiyatçılar daha güvenilir olarak kabul ediliyordu.<sup>14</sup>

Katolik Kilisesi'nin 20. asırda yetiştirdiği en önemli ilahiyatçılardan biri olan Henri de Lubac, bu satırları yazarken belki de o dönemde oluşan havanın aksine birinci kısmı oluşturan ilahiyatçıların zaferinin ne kadar büyük olduğunu tahmin ettiğini belirtmek istiyordu. Ancak tarihin diyalektiği, bir görüşe mensup olanlara her zaman mutlak zaferi bahsetme gibi bir hatayı bugüne kadar işlememiştir. Öyle de oldu ve II. Vatikan Konsili'nde kaynaklara dönüşü ve geleneğin yeniden yorumlanmasını savunanların bir kısmı,

13 Konsil'in 'Kilise Geleneği'nden bir sapma olarak kabul edilmesine şiddetle karşı çıkan Yeni-Gelenekçiler'in olduğunu burada belirtmek gerekir. Bunlar içerisinde, özellikle Joseph Ratzinger'i zikretmek gerekmektedir. Konsil döneminde Liberal bir ilahiyatı savunan Joseph Ratzinger, Kilise teşkilatında görev aldıktan sonra görüşlerinde tam aksi istikamette değişiklikler meydana gelmiştir. Bu fikirlerini en etkin biçimde ifade ettiği zamanlar ise, XVI. Benedictus adıyla Papa seçildikten sonraki dönem olacaktır. Söz konusu tartışmalar ve Konsil'in farklı değerlendirilmesine dair yorumlar için bkz.: Matthew L. Lamb, 'The Challenges of Reform and Renewal within Catholic Tradition', *Vatican II, Renewal within Tradition*, edit.: Matthew L. Lamb - Matthew Levering, New York 2008, s. 439-442.

14 Henri de Lubac, *Carnets du Concile*, Paris 2007, c. 1, s. 53'den naklen Laurent Villemin, 'Vatican II et la Théologie', *Des Théologiens Lisent le Concile Vatican II: Pour qui? Pour quof?*, Paris 2012, s. 12.

günümüzde Kilise'nin kendi geleneğine yeniden dönmesi yönünde güçlü bir taraftar ile Kilise içerisinde temsil edilmekte ve Kilise'nin yönetimi bugün onların eline teslim edilmiş durumdadır.<sup>15</sup>

## A. II. Vatikan Konsili Dokümanları

Konsilde alınan kararları genel olarak yorumlayan Protestan Metodist bir ilahiyatçı olan Geoffrey Wainwright, bu belgeler vasıtasıyla Katolik Kilisesi için en azından diğer Hıristiyanların varlığını kabul etmesi bakımından önemli bir adım olduğunu vurgular. Ancak, her ne kadar Wainwright iyisimsen bir yaklaşımda bulunsa da, aynı belgelerin en muhafazakarından en liberaline kadar farklı farklı okumaları olduğu gerçeği unutulmamalıdır.<sup>16</sup> Şimdi, bu belgelerin neler olduğuna yakından bakılabilir. II. Vatikan Konsili'nde dört yasa (*constitutions*), üç bildiri (*déclarations*) ve dokuz kararname (*décrets*) olmak üzere 16 doküman yayınlanmıştır. Söz konusu dokümanlar ve içerikleri şu şekildedir:<sup>17</sup>

### 1. Yasalar

a. *Dei Verbum Yasası*: 18 Kasım 1965'te kabul edilen bu dogmatik yasa ile, Kilise'nin havariler yoluyla gelen kurtuluş mesajına sahip olduğu vurgulanmış, aynı zamanda kutsal metinlerin söz konusu mesajdan sadır olduğu belirtilmiştir. Bu yasa ile, Katolik Kilisesi geleneğin yanında Kutsal Ruh'un ilhamı ile yazılan Kutsal Kitaba merkezi bir önem verdiğini ifade etmiştir.<sup>18</sup>

b. *Lumen Gentium Yasası*: 21 Kasım 1964'te kabul edilen ve Konsil'in en önemli yasalarından kabul edilen bu yasa ile Katolik Kilisesi, her ne kadar kendisini Petrus'un halefi olarak görse de, kendisine mensup olmayan diğer hıristiyanların da kutsallığa ve hakikate sahip olduklarını kabul edilir.<sup>19</sup> Bu yasa, Katolik Kilisesi dogmatik anlayışında önemli bir devrim olarak kabul edilecektir. Nitekim, bu yaklaşım önemli tartışmalara sebebiyet verecektir. Aynı yasada, piskoposlar kurulunun Papa ile birlikte Kilise'ye hizmet ettikleri de vurgulanmıştır.<sup>20</sup>

15 Bu nedenle, günümüzde birçok 'liberal' ve 'modern' Katolik ilahiyatçıların 'nerede hata yaptık?' yönünde eserler kaleme almaları bu vadiye bir fikir verir mahiyettedir. Mesela bunlardan sadece biri için bkz.: José Davin – Michel Salamolard, *À Quand ce Concile? Manifeste pour un Renouveau de l'Église*, Namur 2007.

16 Geoffrey Wainwright, 'Anamnesis, Epiclesis, Prolepsis: Categories for Reading the Second Vatican Council as "Renewal within Tradition"', *Vatican II, Renewal within Tradition*, edit.: Matthew L. Lamb - Matthew Levering, New York 2008, s. 426-427.

17 Araştırmada II. Vatikan Konsili'nde alınan kararlar ve muhtevalarına dair kullanılan kaynaklar için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_fr.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm).

18 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html). Ayrıca bkz.: Paul Poupard, 'Concile Vatican II', *Dictionnaire des Religions*, c.1, s. 355-358, Paris 1993, s. 356.

19 Paul Poupard, 'Concile Vatican II', *Dictionnaire des Religions*, c.1, s. 355-358, Paris 1993, s. 355.

20 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html).

c. *Sacrosanctum Concilium Yasası*: 4 Aralık 1963'te yayınlanan ve ayinlerin icrası meselesinin yeniden tanımlandığı bu yasada, dindaşların ayine katılımının teşvik edilmesi ele alınır. Bu vesileyle gündeme getirilen ibadet ve ayinlerin dili meselesi sonucunda dindaşların kendi kullandıkları günlük dille ibadet edebilmeleri düzenlemesi kabul edilir.<sup>21</sup> Latince'nin yegane ibadet dili olmasından vazgeçilmesi önemli tartışmalara sebep olacaktır.<sup>22</sup>

d. *Gaudium et Spes Yasası*: Kilise'nin modern dünyaya yaklaşımının ve modern şartlarda görevini nasıl tanımladığının ele alındığı önemli bir yasadır. 7 Aralık 1965'te kabul edilen yasa, Konsil kararları arasında heyecanlı beklenen ve birçok tartışmalara neden olan bir karar olmuştur. Kilise'nin, insanlığın tamamını ortak kardeşlik paydasında gördüğünün ifade edildiği yasada, mesajının belli bir kültüre ait olmadığını vurgulamış ve mesajının her kültüre uygun bir vasıta ile aktarılmasını benimsemiştir. Belgede aile, ekonomik ve sosyal hayat, fakir milletlerin gelişmesinin bir barış esasına dayalı olarak desteklendiği vurgulanmaktadır. Söz konusu yasada, Kilise'nin ateizm ile ilgili görüşlerine de yer verilmektedir.<sup>23</sup>

## 2. Kararnameler

a. *Ad Gentes Kararnamesi*: Kilise'nin modern dünyada misyonerlik faaliyetini nasıl yapacağına dair düzenlemeler içeren bir kararnamedir. Kararname, *Gaudium et Spes* adlı yasaı şerh eder mahiyettedir. Buna göre, bütün katolikler buldukları cemiyette hıristiyanlığı yaymakla görevlidirler. Kararname, 2 aralık 1965'te kabul edilmiştir.<sup>24</sup>

b. *Presbyterorum Ordinis Kararnamesi*: *Ad Gentes* adlı kararnameyi tamamlar mahiyette olan ve din adamları sınıfının modern dünyanın gerçekleri karşısında görevlerini düzenleyen bir kararnamedir. Özellikle, insanların hayatlarını Kilise'ye adanmalarındaki sayısal düşüş nedeniyle, yeni din adamlarının Kilise'ye kazandırılması konusu üzerine önemle durulmaktadır. Kararname, 7 Aralık 1965'te kabul edilmiştir.<sup>25</sup>

c. *Apostolicam Actuositatem Kararnamesi*: 18 Kasım 1965'te kabul edilen, Konsil'in çok önem verdiği bu kararname, din adamı sınıfına mensup olmayan laiklerin Kilise'nin misyonundaki yerini düzenlemektedir.<sup>26</sup>

21 Paul Poupard, 'Concile Vatican II', *Dictionnaire des Religions*, c.1, s. 355-358, Paris 1993, s. 356.

22 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html).

23 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_cons\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html).

24 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html).

25 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_presbyterorum-ordinis\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_fr.html).

26 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651118\\_apostolicam-actuositatem\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_fr.html).

d. *Optatam Totius Kararnamesi*: Modern dünyaki gelişmeler göz önünde bulundurulurak din adamlarının eğitimi meselesini düzenleyen bir kararnamedir. Eğitim görecek olan papaz adayının manevi, entellektüel, felsefi, telojik ve Kitab-ı Mukaddes konularında iyi bir formasyona sahip olması üzerinde durulmaktadır. Kararda ayrıca din adamlarının bekârlığı konusuna vurgu yapılmaktadır. Kararname, 28 Ekim 1965'te kabul edilmiştir.<sup>27</sup>

e. *Perfectae Caritatis Kararnamesi*: Kilise'ye bağlı tarikatların (*ordres*) işleyişini yeniden düzenleyen bir kararnamedir. 11 Ekim 1965'te kabul edilen kararnameye göre, tarikat mensuplarının buldukları bölgedeki piskoposlara bağlılıkları ifade edilmiştir.<sup>28</sup>

f. *Christus Dominus Kararnamesi*: İsa Mesih'in temsilcileri olarak cemaatin idaresinden sorumlu piskoposların görevlerini düzenleyen bir kararnamedir. Böylece, Kilise'nin misyonunu yerine getirmede Papa ile piskoposların birlikteliği vurgulanmıştır. Bu kararname, 28 Ekim 1965'te kabul edilmiştir.<sup>29</sup>

g. *Unitatis Redintegratio Kararnamesi*: Katolik olmayan Hıristiyanların durumu ve onlarla birleşmeyi öngören ökümenizm meselesini ele alan çok önemli bir kararnamedir. Konsil'in kabul ettiği bu kararla o zamana kadar Katolik Kilisesi dışındaki Hıristiyanların sapkın kabul edilmesinden vazgeçilmiştir. Kararname, söz konusu Hıristiyan cemaatler ile ilgili birleşme faaliyetlerini ve yöntemlerini karara bağlamaktadır. 21 Kasım 1964'te kabul edilen bu kararname, Katolik Kilisesi dogmatik esaslarında önemli bir açılım olarak değerlendirilecektir.<sup>30</sup>

h. *Orientalium Ecclesiarum Kararnamesi*: Katolik Kilisesi'nin Latin ayin usulü dışındaki ayinleri kabul eden (meselâ Bizans ayin usulü) ve havari geleneğini devam ettirenler şeklinde tanımladığı 'Doğu Kiliseleri' ile ilişkilerin ele alındığı kararnamedir. Kararname, 21 Kasım 1964'te kabul edilmiştir.<sup>31</sup>

i. *Inter Mirifica Kararnamesi*: 4 aralık 1963'te kabul edilen bu kararname, Kilise'nin misyonunu ve cemaati ile birliğini sağlaması görevini yerine getirirken radyo, televizyon, sinema, basın-yayın, tiyatro ve kamuoyu gibi yeni iletişim araçlarını kullanması gerektiğini karara bağlamaktadır.<sup>32</sup>

27 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_optatam-totius\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_fr.html).

28 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_perfectae-caritatis\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_fr.html).

29 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_christus-dominus\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_fr.html).

30 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_fr.html).

31 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_orientalium-ecclesiarum\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_fr.html).

32 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19631204\\_inter-mirifica\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_fr.html).

### 3. Bildiriler

a. *Gravissimum Educationis Bildirisi*: Katoliklerin din eğitimini düzenleyen bildiridir. 28 Ekim 1965'te kabul edilen bildiriye göre, çocukların din eğitiminden ailelerin sorumlu olduğunu ve devletin bu konuda otoritesini kullanarak engel çıkarmaması, aksine gerçekleşmesi konusunda yardımcı olması gerektiği belirtilmektedir. Bildiride, Katolik okullarının bu konudaki görevleri ile söz konusu okullardan başka eğitim kurullarında okuyan çocukların da uygun Hıristiyanlık eğitimi görmeleri konusunda Kilise'nin görevleri olduğu ifade edilmektedir.<sup>33</sup>

b. *Nostra Aetate Bildirisi*: 16 Ekim 1965'te kabul edilen ve üzerinde en çok tartışılan kararlardan biri olan *Nostra Aetate Bildirisi*, Kilise'nin Hıristiyan olmayanlara yaklaşımını açıklayan önemli bir dokümandır. Özellikle Yahudiler ve Müslümanlar'la ilgili ifadeler, geleneksel tutumu benimseyenler ile yapılan uzun tartışmalar sonucunda kabul edilmiştir.<sup>34</sup>

c. *Dignitatis Humanae Bildirisi*: Konsil kararları arasında en çok tartışılan belgelerden biri de, şüphesiz din özgürlüğü konusunu ele alan bu belgedir. 7 Aralık 1965 tarihinde kabul edilen bildiriye göre, herkes hakikati arama, kabul etme ve ona sadık olmakla görevlidirler. Bildiri, hakikatin insanlara zorla kabul ettirilmesinin doğru olmadığını da açıklamıştır. Bu bildiri, herkesin vicdanının doğru kabul ettiği şeye inanma özgürlüğünü tanıması nedeniyle Kilise içerisinde ciddi tartışmalara neden olmuştur.<sup>35</sup>

## B. II. Vatikan Kararlarındaki Yenilikler

II. Vatikan Konsili'nde, Katolik Kilisesi hem kendini konumlandırması çerçevesinde kendi içinde yaşadığı meselelere hem de dış dünyaya yönelik anlayışında radikal değişikliklere neden olacak kararlar almıştır.<sup>36</sup> Burada, alınan kararlardan sonuçları itibarıyla en önemli olanları konu başlıkları halinde belirtilecektir.<sup>37</sup>

### 1. İbadetlerin Yerel Dillerde Yapılabilmesi

Papa'nın 22 Ekim 1962'de yaptığı teklif üzerine, konsilin ilk oturumunda ayinlerin icrası konusunu ele alınmıştır. Konu ile ilgili metinler, ayinlerin icrasına dair temel görüşleri incelemekte ve 'inanınların kutlamalara aktif katılı-

33 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_gravissimum-educationis\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_fr.html).

34 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_fr.html).

35 İlgili belge için bkz.: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_fr.html).

36 Katolik Kilisesi'nin almış olduğu kararların Kilise tarihi bakımından önemi ile ilgili geniş açıklama için bkz.: Jean-Baptiste Duroselle – Jean-Marie Mayeur, *Histoire du Catholicisme*, Paris 1998, s. 118-123.

37 II. Vatikan Konsili'ne alınan kararların dogmatik sonuçları için ayrıca bkz.: Jaroslav Pelikan, *Doctrin Chrétienne et Culture Moderne Depuis 1700*, çev. Pierre Quillet, c.5, Paris 1994, s. 322-332.

minı sağlamayı' teklif etmekte idi. Buna göre, ayinlere iştirak eden inananların evharistiya (*messe*) ayininin ilk kısmında ve sakremlerinin icrasında yerel dillerde katılımları tartışılmış ve *Sacrosanctum Concilium* adlı yasa ile uygulama kabul edilmiştir.<sup>38</sup> Bu durum, gelenekselciler tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Zira, Protestan Reformu'na karşı toplanmış olan Trento Konsili'nde alınan karara göre Katolik Kilisesi'nin ayin dili Latince olarak tespit edilmişti.<sup>39</sup>

## 2. Kutsal Kitabın Dinin Merkezine Yerleştirilmesi

Protestan Reformu'nun Kitab-ı Mukaddes'i yegane otorite (*sola scriptura*) kabul etmesi yönündeki kararına karşı toplanan Trento Konsili'nde, Katolik Kilisesi Kilise geleneğine, onun temsilcisi olan Kilise kararlarına vurgu yapmış ve Kitab-ı Mukaddes'in Latince dışında bir dile tercümesini yasaklamıştı. II. Vatikan Konsili'nde kabul edilen *Dei Verbum* yasası ile birlikte, Kutsal Kitabın Hıristiyan inananının merkezinde yer aldığı belirtilerek öncelikli otoritesi kabul edilmiştir. Bu karara ve *Gaudium et Spes* yasasına uygun olarak, Kitab-ı Mukaddes'in her hıristiyan tarafından okunması, araştırılması teşvik edilmiş ve bu maksatla çeşitli dillere tercüme edilmesi desteklenmiştir.<sup>40</sup>

## 3. Kilise Yönetiminde Papa-Piskoposlar İşbirliğinin Kabulü

Trento Konsili ile birlikte Kilise'nin merkez yönetimi ve Papa'nın mutlak otoritesine vurgu yapılmış, I. Vatikan Konsili'nde bu tutum daha da güçlendirilmişti. Ancak, piskoposların Kilise'nin idaresinin dışında bırakılması çeşitli idari sıkıntıların yaşanmasına ve eleştirilere sebep olmuştur. II. Vatikan Konsili'nde kabul edilen *Lumen Gentium* yasası ve *Christus Dominus* kararı ile birlikte Papa'nın icraatlarını Piskoposlar Kurulu ile istişare ederek yürütmesi karara bağlanmıştır. Bu durum, özellikle Kilise'nin kuruluşundan itibaren var olan 'işbirliğine dayalı' (*collegialité*) yönetim usulüne uygun bulunmuştur. Nitekim, bu maksatla 'Piskoposlar Sinodu' adıyla bir teşkilat kurulmuş ve böylece Papa ile 'yerel Kiliseler' arasında yakın işbirliğin tesisinin yolu açılmıştır.<sup>41</sup>

## 4. Laiklerin Kilise Misyonuna Aktif Katılımı

Katolikler arasında o güne kadar geçerli olan 'Papa ve piskoposların yönetiminde olan' dar anlamdaki Kilise anlayışından vazgeçilmiş, Kilise'nin misyonunu gerçekleştirmede cemaati ile birlikteliği vurgulanmıştır. *Apostolicam Actuositatem* kararnamesinde ifade edilen bu yaklaşımla, asıl itibarıyla, Ki-

38 Roland Minnerath, *Histoire des Conciles*, Paris 1996, s. 107.

39 Bkz.: A. Michel, 'Concile de Trente', *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, c.15, s.1414-1508, Paris 1946. Günümüzde, Papa XVI. Benedikt yeniden Latince ibadet yapılabileceğine dair *Summorum Pontificum* başlığını taşıyan bir *motu proprio* belgesi yayınlamıştır. Ancak, bu karar II. Vatikan Konsili taraftarlarınca şiddetle eleştirilmiştir.

40 R. Winling, 'Voies Nouvelles. Avancées. Vatican II (1945-1965)', *Les Chrétiens et leurs Doctrines*, edit.: Joseph Doré, Paris 1987, s. 379; Henri Tincq, *Les Catholiques*, Paris 2008, s. 99, 106.

41 R. Winling, 'Voies Nouvelles. Avancées. Vatican II (1945-1965)', *Les Chrétiens et leurs Doctrines*, edit.: Joseph Doré, Paris 1987, s. 38; Henri Tincq, *Les Catholiques*, Paris 2008, s. 107.



lise içerisindeki din adamı sınıfına mensup olmayan 'laiklerin' Kilise'ye hizmete aktif katılımlarını sağlamak hedeflenmiştir. Katolikler arasında Kilise'ye rahip olarak katılımların azalmasının böyle bir kararın alınmasında önemli bir etken olduğu belirtilmelidir.<sup>42</sup>

### 5. Katolik Olmayanlarla İlişkiler ve Ökümenizm

II. Vatikan'ın en önemli yönlerinden biri de, konsilin Katolik olmayan Hıristiyanları Kilise cemaati içerisinde kabul etmiş olmasıdır. Böylece, 'extra ecclesia non salus' sözü ile ifade edilen "Kilise dışında kurtuluş yoktur" şeklindeki dogma terk edilmiş olmakta idi. *Lumen Gentium* yasası ile birlikte Katolik olmayan Hıristiyanların da kutsallığa ve havariler yoluyla nakledilen hakikate sahip oldukları kabul edilmiştir. Konsil, *Unitatis Redintegratio* kararnameyi yayınlamak suretiyle bir adım daha atarak, söz konusu kiliseler ile 'birleşme yoluna gidilebileceğini' yani ökümenizmi kabul ederek dogmatik esaslarında yeni bir açılım gerçekleştirmiştir.<sup>43</sup>

Böylece, bir nesil öncesine kadar bir araya geleceklerine ihtimal bile verilmeyen Protestan ve Ortodoks Kiliselerin temsilcileri ile bir araya gelmiş, onların da gözlemci olarak Konsil toplantılarına katılmalarına izin verilmiştir. Onların da hakikate sahip oldukları ve Kilise'nin manevi bedeninin bir parçası oldukları kabul edilmiştir.<sup>44</sup>

### 6. Hıristiyan Olmayan Dinlerle İlişkiler

Katolik Kilisesi dışında kurtuluşun olmayacağını kabul eden Katolik Kilisesi, *Nostra Aetate* bildirisi ile birlikte Hıristiyanlık dışındaki dinlerin sahip oldukları değerlerin takdir edilmesi gerektiğini kabul etmiş ve ortak noktalara vurgu yapmıştır.<sup>45</sup> Bildiride Yahudilik üzerinde özel olarak durulmakta ve 'antisemitizm' reddedilmektedir. Hinduizm ve Budizm dinlerinden de bahsedilmektedir. Müslümanlarla olan münasebetlere de değinilen bildiride, onların tek Tanrı inancı, Hz. İbrahim, Hz. Meryem ile ilgili inançları ile ahiret ve kıyamete olan inançlarından, namaz, zekât ve oruç ibadetlerinden bahsedilmekte, haçlı seferleri nedeniyle aralarında gerçekleşen husumetin unutulmasına çağrı yapılmaktadır. Bu vesile ile söz konu dinlerle diyalog yapılması tavsiye edilmektedir.<sup>46</sup> Bu kararla Katolik Kilisesi, diğer dinlerdeki otantik değerlerin varlığını kabul ederek, hakikati tek elinde bulundurduğu iddiasında bulunmamaktadır.<sup>47</sup> *Nostra Aetate* bildirisi, Katolik Kilisesi'nin dış dünyaya açılma kararının en bariz ifadesi olarak kabul edilmiştir.<sup>48</sup>

42 Paul Pouppard, 'Concile Vatican II', *Dictionnaire des Religions*, Paris 1993, c.1, s. 357.

43 Paul Pouppard, 'Concile Vatican II', *Dictionnaire des Religions*, Paris 1993, c.1, s. 357.

44 Henri Tincq, *Les Catholiques*, Paris 2008, s. 103.

45 Paul Pouppard, 'Concile Vatican II', *Dictionnaire des Religions*, Paris 1993, c.1, s. 357.

46 *Nostra Aetate* bildirisinin Türkçe tercümesi için bkz.: Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*, Ankara 2001, s. 267-271.

47 R. Winling, 'Voies Nouvelles. Avancées. Vatican II (1945-1965)', *Les Chrétiens et leurs Doctrines*, edit.: Joseph Doré, Paris 1987, s. 379.

48 Henri Tincq, *Les Catholiques*, Paris 2008, s. 106.

## 7. Din ve Vicdan Özgürlüğü

II. Vatikan Konsili, 'dini özgürlüğü' temel bir esas olarak kabul etmesiyle çok esaslı bir karar almıştır. *Dignitatis Humanae* bildirisinde herkesin özgürce hakikati aramakla yükümlü olduğu, bulduğu hakikate özgürce inanması gerektiği ve söz konusu hakikatin gereklerini özgürce yerine getirme hakkı olduğu ifade edilmiştir. Bu nedenle, insanlara bir inancın veya hakikatin zorla kabul ettirilmesinin mümkün olmadığı, hakikatin kendisinin içerdiği hakikatin gücüyle kendini kabul ettireceği karara bağlanmıştır. Bu durum, Katolik Kilisesi'nin insanları zorla Hıristiyanlaştırma stratejisinden vazgeçtiğinin de bir ifadesi olarak görülmüştür. Din ve vicdan özgürlüğünün ne kadar önemli olduğunu ve özgürce inanmanın ne kadar büyük bir değer olduğunu özellikle Komünist Doğu Bloku ülkelerinden gelen piskoposlar çok iyi biliyorlardı. Nitekim söz konusu bildirin kabulünde Prag Başpiskoposu Beran'ın büyük etkisi olduğu bilinmektedir.<sup>49</sup>

### III. Konsil Kararlarının Katolikler Arasındaki Yankısı

Vatikan Konsili ile birlikte Katolik Kilisesi'nde yapılan bu değişiklikler, Katolikler'in büyük çoğunluğu tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. Bu durum, özellikle Kilise merkezliliği eleştiren ve modern hayatın değerlerini benimseyen Katoliklerin Kilise'ye olan bağlılıklarının ve saygılarının yenilenmesinde ve devam ettirilmesinde şüphesiz önemli bir rol oynamıştır. Ancak söz konusu kararlar Kilise içerisinde bir yandan geleneğe bağlı olarak bilinenler diğer yandan kimi muhafazakarlar tarafından açıkça veya gizli bir şekilde şiddetle eleştirilecektir. Her iki yaklaşım, Katolik Kilisesi'nin II. Vatikan Konsili ile birlikte geliştirdiği açımdan rahatsız olmuş, bu kararları Kilise'nin kendi misyonundan sapma olarak değerlendirmiş ve her fırsatta eski geleneğin yeniden canlandırılması için faaliyetlerde bulunmuşlardır. Nitekim konsilde alınan kararların Kilise içerisinde ortaya çıkardığı tartışmalar dikkate alınmış ve konsiller tarihinde ilk defa konsil kararlarının son paragrafına, alınan kararları kabul etmeyenlerin 'sapkın' ve 'kafir' ilan edileceğini belirten 'anatema'<sup>50</sup> paragrafı konmamıştır.<sup>51</sup>

#### 1. Gelenekselcilerin Eleştirisi

Katolik Kilisesi içerisinde II. Vatikan Konsili kararlarını en şiddetli eleştirenler, şüphesiz 'Tradisyonalistler' olarak da bilinen 'Gelenekselciler'dir. 1988'de Katolik Kilisesi'nden resmen ayrılan Gelenekselciler'in en önemli özelliği II. Vatikan Konsili ile birlikte Katolik Kilisesi'nin doğru yoldan saptı-

49 R. Winling, 'Voies Nouvelles. Avanceés. Vatican II (1945-1965)', *Les Chrétiens et leurs Doctrines*, edit.: Joseph Doré, Paris 1987, s. 379; Henri Tincq, *Les Catholiques*, Paris 2008, s. 106.

50 Anatema, Kilise tarafından heretiklere ve doğru inancın düşmanları kabul edilenlere karşı verdiği Kilise'den dışlama kararı. Bkz.: Michel Feuillet, *Vocabulaire du Christianisme*, Paris 2000, s. 7.

51 Winling'e göre, Kilise'nin 'anatema' ifadesini kullanmamış olması, Konsil'in ruhu olan 'Kilise dışındaki hıristiyanlarla diyalogu geliştirme ve birliği sağlama' anlayışı ile uyum içindedir. Bkz.: R. Winling, 'Voies Nouvelles. Avanceés. Vatican II (1945-1965)', *Les Chrétiens et leurs Doctrines*, edit.: Joseph Doré, Paris 1987, s. 380.

ğini 'açıkça' dile getirmiş olmalarıdır. Bu aynı zamanda onları muhafazakarlar grubundan ayıran özellikleridir. Eski Dakar Başpiskoposu olan Marcel Lefebvre'in başını çektiği ve 'Lefebvrister'ler olarak da bilinen Gelenekselciler,<sup>52</sup> kendilerinin de hazır bulunup altına imza attıkları II. Vatikan Konsili'ni özellikle iki konuda eleştirmektedirler. Onlara göre Konsil, 'ibadet ve ayin dilinin inananların kendi dillerinde icra edilmesini kabul etme'<sup>53</sup> ve 'din özgürlüğünü kabul etme'<sup>54</sup> kararlarını almakla hata etmiş ve 'Katolik imanının esasına dokunmuştur'.<sup>55</sup> Hatta, Marcel Lefebvre'e göre, böyle bir 'konsilin toplanmasını Kutsal Ruh değil, ancak şeytan ilham etmiş olabilir!'.<sup>56</sup>

Onlara göre, *Dignitatis Humanae* bildirisinin kabulüyle birlikte 'solucan meyvenin içine girmiştir'. Böylece, Kilise hakikati tek başına elinde bulundurduğu iddiasından vazgeçmiş, rölativizme ve sübjektivizme kapı aralamıştır. Aynı şekilde, *Nostra Aetate* ile diğer dinlerle diyaloga girmek ve onlarda 'hakikat unsurlarının' varlığını kabul etmek, diğer kiliselerle ökümenizm maksadıyla diyaloga girmek Kilise'nin iki bin yıllık iddiasından vazgeçmesidir. Bu aynı zamanda Kilise'nin her türlü misyonerlik görevinden vazgeçmesi anlamına gelmektedir.<sup>57</sup>

Gelenekselciler, II. Vatikan Konsili'nde alınan kararların sorumluluğunu 'Katolik Kilisesi'nin manevi varlığına değil, Kilisesi'nin idarecilerine yüklemektedir. Bu nedenle onlar, eleştiri konusu olan kararlardan geri adım atılmadığı müddetçe, kendilerini söz konusu kararları alanlar ve benimseyenlerle aynı çatı altında bulunamayacaklarını ilan etmişlerdir. Trento Konsili'nde alınan kararlara yeniden dönülmesini savunan Gelenekselciler, Katolik Kilisesi tarafından şiddetle eleştirilmiş ve 'Kilise cemaatinden atılma' (excommunication)<sup>58</sup> cezasına çarptırılmışlardır.

## 2. Muhafazakar Tepki

Konsil'in ilk oturumu olan 'liturjiye' yönelik tartışmalardan itibaren, iki farklı anlayış kendini açıkça hissettirmeye başlamıştır. Bunlar, 'ilerlemeciler'<sup>59</sup>

52 Konsile katılanlar arasında azınlıkta olan ve Gelenekselciler olarak adlandırılan din adamları şunlardır: Kardinal Ottaviani, Kardinal Ruffini, Kardinal Siri, Piskopos Marcel Lefebvre, Piskopos Carli ve Piskopos Staffa. Geniş bilgi için bkz.: Henri Tincq, *Les Catholiques*, Paris 2008, s.105.

53 *Sacrosanctum Concilium Yasası* kararları.

54 *Dignitatis Humanae Bildirisinde* ifade edilen 'istedikleri hakikati kabul etmede insanların özgür olduğu ve herkesin kabul ettiği hakikate saygı duyulması gerektiği' yönündeki görüşler.

55 Roland Minnerath, *Histoire des Conciles*, Paris 1996, s. 107.

56 Henri Tincq, *Les Catholiques*, Paris 2008, s. 105.

57 Henri Tincq, *Les Catholiques*, Paris 2008, s. 105.

58 'Excommunication' olarak ifade edilen kavram, dinî cemaatten dışlanma ve atılma anlamına gelmektedir. Ortaçağ'da papalar ve piskoposlar tarafından heretiklere ve 'Kilise'nin düşmanı' kabul edilenlere karşı kullanılmıştır. Kilise cemaatinden atılma ve dışlanma cezasına çarptırılanlar, kilisede icra edilen 'sakrementler'e ve ayinlere (litürji) katılamaz. Bkz.: Michel Feuillet, *Vocabulaire du Christianisme*, Paris 2000, s. 50.

59 Konsile katılan ve 'ilerici' olarak bilinen din adamları şunlardır: Kardinal Liénart, Kardinal Frings, Kardinal Suenens, Kardinal Léger, Piskopos Smet, Piskopos Garrone ve Piskopos Helder Camara'dır. Burada hemen belirtilmelidir ki, 'ilerici'ler arasında en önde yer alan

(*progressistes*) ile 'muhafazakarlar' olarak iki gruba ayrılmışlar ve konsil boyunca etkilerini hissettirmişlerdir. Katolik Kilisesi'nin muhafazakar karakterinin devamından yana olan bu kesime göre, II. Vatikan Konsili'nde alınan kararlar esas itibariyle Kilise'nin temel anlayışında bir sapma meydana getirmemiştir. Onlara göre, asıl mesele söz konusu kararların yorumundadır. Muhafazakarlara göre, konsil kararlarının çağdaş liberal değerlere göre yorumlanması, Kilise'nin tarih boyunca muhafaza ederek naklettiği değerlere zarar vermektedir. Bu nedenle, çağdaş görünümlü fakat tehlikeli olan yorumlara ve değişikliklere karşı Katolik Kilisesi'nin korunması gerekmektedir.<sup>60</sup>

Katolik Kilisesi'nin yönetiminde önemli bir güce ve etkinliğe sahip olan muhafazakar anlayış, II. Vatikan Konsili kararlarını Kilise geleneğinde yeni bir açılım şeklinde değerlendirenlerle mücadele etmiş ve her fırsatta onları şiddetle mahkum etmiştir. Bu konuda, özellikle II. Vatikan Konsili'nin mimarlarından sayılan Alman ilahiyatçı Hans Küng'ün durumu ilginç bir örnektir. II. Vatikan Konsili'nin organize edilmiş şeklini ve alınan kararları Katolik Kilisesi'nin çağdaş gelişmelere ayak uydurması çabaları olarak değerlendiren ve bu yönde bir ilahiyat anlayışı geliştiren Hans Küng, bu görüşleri nedeniyle mevcut Kilise yönetiminde söz sahibi olan muhafazakar kesim tarafından 'dini doktrinleri öğretme yetkisinden mahrum edilme' (*missio canonica*) cezasına çarptırılmıştır.<sup>61</sup>

## Sonuç

II. Vatikan Konsili kararları, şüphesiz Katolik Kilisesi tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Trento Konsili ile birlikte merkezîyetçi, baskıcı ve otoriter bir döneme giren Kilise, modern dünyanın gerçekleri ile yüzleşmekten kaçınmış ve içten içe çökmeye başlamıştır. Durumun ciddiyetini ve bir an önce tedbir alınması gerektiğini fark eden Papa XXIII. Jean, papa seçilmesinin hemen ardından ökümenik bir konsil toplayacağını ilan etmiştir. Böylece Kilise, modern dünyanın gerçeklerine göre yeniden yapılanmaya gitmenin gereklerini yerine getirme kararı almıştır. Böylece, Kilise'nin idaresi, ayinler, dogmalar, Katolik olmayan hıristiyanlar ve diğer dinlerle münasebetlerin yeniden düzenlenmesi yönünde kararlar alınmıştır.

Söz konusu kararlar, Kilise'ye içinde yaşadığı çağın gerçekleriyle doğrudan yüzleşme fırsatı vermiştir. Alınan kararlar, her köklü değişikliklerde olduğu gibi herkesi memnun edememiştir. Kilise içindeki 'muhafazakar' kesim tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Hatta kimi din adamları alınan kararları Katoliklik'ten sapma olarak değerlendirmiş ve Kilise'den ayrılmıştır. Bunların

Kardinal Frings'in Konsil esnasında kendisine danışmanlık yapan şahıs, günümüzde Papa XVI. Benediktus olan genç alman ilahiyatçı Joseph Ratzinger'dir. Geniş bilgi için bkz.: Henri Tincq, *Les Catholiques*, Paris 2008, s. 104-105.

60 Bkz.: Roland Minnerath, *Histoire des Conciles*, Paris 1996, s. 107.

61 Hans Küng'ün II. Vatikan Konsili kararları ve Kilise teşkilatının söz konusu kararları uygulamada gösterdiği isteksizliğe dair eleştirileri için bkz.: Hans Küng, 'Une Grande Espérance Déçue', <http://www.temoigangechretien.fr/journal/article.php?num=3151&categ=Monde>.

en önemlilerinden biri Lefebvristeler olarak da bilinen Gelenekselci harekettir. Katolik Kilisesi'nin almış olduğu kararların Kilise içindeki ilerici görüşe sahip olanlar tarafından gerçekleştirildiği genel olarak kabul edilmektedir. Ancak Hans Küng gibi onlar da tam istediklerini elde edemediklerini ifade etmektedirler. Burada, II. Vatikan Konsili'nde önemli katkıları olan Yves Congar'ın şu sözü, herhalde durumu en iyi izah etmektedir: 'Ortaya konan eser muhtemelen. Ancak, her şey elden geçirilmeyi bekliyor.'<sup>62</sup>

Bu durum, büyük oranda II. Vatikan Konsili'nin her iki uç görüşler arasında 'uzlaşmacı' bir yöntemle hazırlanmış olma yönü çok belirgin olan suya sabuna dokunmayan bir metinler bütünü olarak ortaya konmuş olmasındandır. Diğer dinlerle ilişkilerin bile nasıl olacağı konusunda net bir tavır geliştirememiş olan bir Kilise ilahiyatının, zihni berrak inananlar üzerinde imanlarını ve maneviyatlarını güçlendirecek bir etkisi olmaktan çok, tam bir şaşkınlığa neden olmuştur. Bu nedenle, Katolikler açısından araştırmanın başlığında sorulan soruya ne olumlu ne de olumsuz bir cevabın verilmesi mümkün değildir denebilir.

**Kaynakça**

- Aydın, Mahmut. *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*. Ankara 2001.
- Baum, Gregory. "Le Concile Vatican II et la Réforme de l'Église". [http://www.culture-et-foi/dossiers/vatican\\_II/gregory\\_baum.htm](http://www.culture-et-foi/dossiers/vatican_II/gregory_baum.htm)
- Bressolette, Claude. "Le Concile de Vatican II et sa Mise en Oeuvre", *Encyclopédie des Religions*. Ed.: F. Lenoir – Y. Tardan-Masquelier, Paris 2000, c. 1, s. 701-715.
- Bulman, Raymon F. ve Frederick J. Parrella. *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations*. New York 2006
- Congar, Yves. "Concile". *Dictionnaire des Religions*, c.1, s. 351-355, Paris 1993.
- Congar, Yves. "Réforme". *Dictionnaire des Religions*. C.2, s. 1673-1677, Paris 1993.
- Davin José ve Michel Salamolard. *À Quand ce Concile? Manifeste pour un Renouveau de l'Église*. Namur 2007.
- De la Hougue, Henri. 'Pour Le Dialogue Interreligieux, Quel Renouveau Apporte Le Concile Vatican II dans la Continuité'. *Des Théologiens Lisent le Concile Vatican II: Pour qui? Pour quoi?* Paris 2012, s. 125-142.
- Duroselle, Jean-Baptiste & Jean-Marie Mayeur. *Histoire du Catholicisme*. Paris 1998.
- Feuillet, Michel. *Vocabulaire du Christianisme*. Paris 2000.
- Haight, Roger. "Catholic Theology since Vatican II". *Lessons From an Extraordinary Era*, America Magazine, 2008, [http://www.americamagazine.org/content/artice.cfm?article\\_id=10686](http://www.americamagazine.org/content/artice.cfm?article_id=10686).
- Hilaire, Yves-Marie. *Histoire de la Papauté*. Paris 2003.
- Küng, Hans. "Une Grande Espérance Déçue". <http://www.temoigangechretien.fr/journal/article.php?num=3151&categ=Monde>
- Küng, Hans. *Le Christianisme*. Çev. Joseph Feisthauer, Paris 1999.
- Michel, A. "Concile de Trente". *Dictionnaire de la Théologie Catholique*. C.15, s.1414-1508, Paris 1946.
- Minnerath, Roland. *Histoire des Conciles*. Paris 1996.
- Pelikan, Jaroslav. *Doctrines Chrétienne et Culture Moderne Depuis 1700*. Çev. Pierre Quillet, c.5, Paris 1994.
- Pouppard, Paul. "Concile Vatican II". *Dictionnaire des Religions*. C.1, s. 355-358, Paris 1993.
- Tallon, A. "Concile de Trente". *Catholicisme Hier, Aujourd'hui, demain*. C. 15, s. 289-303, Paris 1997.
- Tincq, Henri. *Les Catholiques*. Paris 2008.
- Vatican II, Renewal within Tradition*. Ed. Matthew L. Lamb - Matthew Levering, New York 2008.
- Villemin, Laurent. "Vatican II et la Théologie". *Des Théologiens Lisent le Concile Vatican II: Pour qui? Pour quoi?*, Paris 2012, s. 11-21.
- Winling, R. "Voies Nouvelles. Avancées. Vatican II (1945-1965)". *Les Chrétiens et leurs Doctrines* Ed. Joseph Doré, Paris 1987.

## YAHUDİLİKTE ASLÎ GÜNAH ELEŞTİRİSİ: HASDAY CRESCAS ÖRNEĞİ

Fatma Seda ŞENGÜL\*  
Muhammet TARAKÇI\*\*

### Öz

Hıristiyan inancına göre, Âdem'in Aden Bahçesi'nde işlemiş olduğu günah, bütün insanoğluna tesir etmiştir. İnsan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi zedeleyen böylesi büyük bir günahın kefaretinin hem ilahî hem de beşeri yönü olan bir bedele ihtiyaç duyduğuna inanılmaktadır. Gereken bedel Tanrı oğlunun, ilahî plan gereği, İsa Mesih'in bedenine girerek (enkarnasyon) yeryüzüne gelmesi ve kendini kurban etmesiyle ödenmiştir. Yahudiler Âdem'in günahının tesirlerini kabul etmekle birlikte, Hıristiyanlıktaki şekliyle bu günahın bütün insanlara sirayet etmiş olması ve Tanrı'nın insan bedenine girerek insanlığı bu gūnahtan kurtarmış olması düşüncesini reddetmektedirler. Bu nedenle Yahudilerin Hıristiyanlara yazdığı reddiyelerde Teslis'ten sonra sıklıkla ele alınan konulardan biri de Hıristiyanların aslı günah öğretisine yönelik eleştirilerdir. Bu çalışmada, Yahudilikte Âdem'in günahının nasıl algılandığı ve Hıristiyanlıktaki aslı günah öğretisi kısaca verildikten sonra Yahudi cemaat önderi Hasday Crescas'ın (ö. 1410) reddiyesinde aslı günaha getirilen eleştiriler değerlendirilmiştir. **Anahtar Kelimeler:** Âdem, Aden Bahçesi, Günah, Aslı Günah, Yahudi-Hıristiyan Polemiği, Reddiye, Hasday Crescas.

### Abstract

Christianity teaches that the sin which Adam committed at the Garden of Eden has affected all human beings. Damaging the perfect relation between God and human, this cardinal sin is supposed to be expiated by a compensation which contains both the divine and human aspects. The required compensation is paid by the way that the Son of God, in accordance with the divine plan, was made flesh (incarnation), dwelt on this world and sacrificed himself. Although the Jewish tradition admits that the sin of Adam has some effects on human beings, it rejects the idea that the original sin contaminates all human beings, and that God saves humanity from its effects by becoming man. Thus, the criticism of the doctrine of the original sin is the second most prominent theme after that of trinity, in the anti-Christian polemics authored by Jewish scholars. After briefly summarizing the Jewish perspective on the sin of Adam, and the Christian teaching of original sin, this article deals with the criticism of the doctrine of the original sin raised by Hasday Crescas (d. 1410), a famous Jewish thinker and community leader.

**Keywords:** Adam, Garden of Eden, Sin, Original Sin, Jewish-Christian Polemics, Refutation, Hasdai Crescas.

\* fatmasedagurbetoglu@gmail.com.

\*\* mtarakci@uludag.edu.tr.

## Giriş

Âdem'in cennette işlediği ilk günah Yahudi, Hıristiyan ve İslam kutsal metinlerinde yer almakla birlikte, bu günahın hem Âdem hem de onun soyundan gelen tüm insanlar üzerindeki etkileri konusu bahsi geçen üç dinde de farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Tanah'ın (Hıristiyanların deyişiyle, Eski Ahit) hem Yahudilerin hem de Hıristiyanların ortaklaşa inandıkları bir kutsal metindir. Âdem'in günahının bu kitaptaki Yaratılış bölümünde anlatılması nedeniyle, Yahudi ve Hıristiyanlar arasında bu konudaki tartışmalar, salt bir görüş farklılığı olarak değerlendirilemez; zira aynı metne yüklenen farklı teolojik manalar ve farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu nedenle, Yahudi ve Hıristiyanların karşılıklı yazdıkları reddiyelerde Âdem'in günahı veya aslı günah doktrini her dönemde önemli bir tartışma konusu haline gelebilmektedir.

### Yahudilikte Âdem'in Günahı

Âdem'in Aden Bahçesi'nde (Gan Eden) işlediği günah Hıristiyanlıkta aslı günah (original sin) olarak isimlendirilirken, Yahudilerde; kadim günah (מטות הקדמון), ilk insanın (Âdem) günahı (מטות אדם הראשון) gibi ifadelerle karşılanmaktadır.

Yahudi kutsal kitap yorumcularına göre, genel olarak Tevrat'taki tarihî anlatılar, Yahudi halkının öğrenmesi ve ders çıkarması amacına matuftur. Âdem'in işlediği günahın Tevrat'ta anlatılması da esas itibarıyla insanoğlunun kaçınması gereken ruhsal/manevi tehlikeleri idrak etmesi ve buna uygun bir hayat tarzı geliştirmesini ikaz etmektedir.<sup>1</sup>

Yahudi din adamları günahın psikolojik kökenini, insanoğlunun kişiliğinde var olan kötülük eğilimine (*Yetser ha-Ra*)<sup>2</sup> bağlamışlardır. Öte yandan, insan fitratında kötülük eğiliminin yanı sıra iyiliğe karşı bir eğilim (*Yetser ha-Tov*) de bulunmaktadır.<sup>3</sup> Ayrıca Yahudiliğin temel öğretilerinden biri insanın özgür iradeye sahip oluşudur. Bu özgürlüğün bir neticesi olarak kişi kimi zaman kötü hislerinin etkisinde kalsa bile, kendisini günaha düşürebilecek bu hisleri iradesiyle dizginleyebilir. Özgür iradenin bir sonucu olarak her insan Tanrı'nın emirlerine itaat etme veya karşı gelme imkânına sahiptir.<sup>4</sup>

Yahudilik genel hatlarıyla günahkârlığın Âdem'in "ilk günahı"ndan kaynaklanan beşerî bir durum olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Günahın nesilden nesile intikali şeklindeki teolojik çıkarıma referans olarak gösterilen Çıkış kitabındaki "Düşmanlarım söz konusu olduğunda, babaların günahlarını çocukları, üçüncü ve dördüncü nesil torunları için hatırda tutarım"<sup>5</sup>

1 Rabbi Moshe Weissman, *Midraş Der Kî: Bereşit*, trc. Lilianne Zerbib, İstanbul 2013, s. 55.

2 Yetser Ha-Ra insanları mitzva (dinen farz olan emirler) yapmaktan alıkoyan kötü isteklerdir. Bkz. Yusuf Besalel, "Yetser Ara", *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. 3, s. 786.

3 "Çünkü yeryüzünde hep iyilik yapan, hiç günah işlemeyen doğru insan yoktur" (Vaiz 7:20).

4 *Yahudilik Ansiklopedisi*, c. 1, s. 193.

5 Çıkış 20:5. Bu cümle, "Ne babalar çocuklarının, ne de çocuklar babalarının günahından dolayı öldürülecek. Herkes kendi günahı için öldürülecek." (Yasanın Tekrarı 24:16) ile birlikte düşü-



cümlesinden, bütün çocukların babalarının günahları için cezalandırılması değil, yalnızca Tanrı'dan nefret eden babanın işlediği suçun hesabının çocuklarından ve sonraki kuşaklardan sorulacağı anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> Bununla birlikte "Ne babalar çocuklarının, ne de çocuklar babalarının günahından dolayı öldürülecek. Herkes kendi günahı için öldürülecek."<sup>7</sup> cümlesinden hareketle, her insanın kendi yapıp etmelerinin karşılığını alacağı fikri ileri sürülmektedir. Bireysel sorumluluğu ön plana çıkaran bu yaklaşım Yahudilikte merkezi bir rol oynamaktadır.<sup>8</sup>

Yahudilikte Âdem'in günahının sonraki nesillere intikali düşüncesi reddedilmekle birlikte, bu günahın etkileri üzerinde oldukça sık durulmaktadır. Âdem'in Aden Bahçesi'nde işlemiş olduğu günah neticesinde hem kendisine hem eşi Havva'ya<sup>9</sup> hem de onları İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı'ndan yemeye ikna ederek tanrısal buyruğa<sup>10</sup> karşı gelmelerine neden olan yılanın birtakım cezalar verilmiştir. Âdem, Havva ve yılanın verilen cezalarda ortak olan tek husus, ölümlü olmaları, daha doğrusu ölümlü bir varlığa dönüşmeleridir.<sup>11</sup> İşledik-

nüldüğünde izaha muhtaç gibi görünmektedir. Talmud'a göre bir çocuk yalnızca ebeveyninin günahkâr tavrını sürdürmesi durumunda cezalandırılabilir. Anne-babasının günahkâr hayat tarzına karşı çıkmayıp onayladığı ve sürdürdüğü takdirde günah işleme hali sıradanlaşır ve kültürün bir parçası haline gelir. Buna ilave olarak çocukların, Tanrı nezdinde "düşmanların" olarak isimlendirilmeleri, onların kendi günahlarından değil, daha çok sonraki nesilleri günaha sevk etmiş olmalarındandır. Talmud'daki bu ifadeler çocukların günahının büyüklüğüne işaret ediyor olmakla birlikte, yine de babalarının günahını çekmelerine sebep olarak yeterli görünmemektedir. Rabbi Levi ben Gerşon'a göre, günahın bir hayat tarzı haline getirilmesi ve günahın aileye aşılmanması durumu sert bir ceza gerektirir. Böyle bir durumda çocuk hem kendi günahını hem de babanın günahını çekebilir. İbn Meymun'a göre ise, Çıkış kitabındaki bu cümlenin muhatabı yalnızca putperestlerdir. Tanrı putperest bir neslin günahını üçüncü ve dördüncü nesillere çektirebilir. Günahın cezasının üçüncü ve dördüncü nesle aktarımı meselesini Tanrı'nın merhametli oluşuna bağlayan açıklamalar da mevcuttur. Buna göre, Tanrı "Günahkâr kişinin dürist ve Tanrı'ya bağlı bir torunu çıkabilir" diye cezayı geciktirebilir. Fakat bir değişiklik görmediği takdirde dört nesli de cezalandırır. Başka bir açıklamada ise, günahın dördüncü nesle kadar geciktirilmesi gerekçesi, normal şartlarda bir kişinin en fazla dördüncü neslini görebilecek kadar yaşayabilmesi olarak sunulmaktadır. Bkz. *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (Şemot)*, İstanbul 2010, s. 225.

6 "Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yer altındaki sularda yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın. Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın. Çünkü ben, Tanrının Rab, kıskanç bir Tanrı'yım. Benden nefret edenin babasının işlediği suçun hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım" Yasanın Tekrarı 5:8-10; Besalel, "Günah", 193.

7 Yasanın Tekrarı 24:16; Ayrıca bkz. Hezekiel 18:1-4.

8 Besalel, "Günah", 193.

9 Tanrı Âdem'in kaburga kemiklerinden birini alıp, onu etle kapladığında, Âdem bu dişi varlığa "kadın" anlamında "işa" adını verdi. Aden Bahçesi'den kovuluşun ardından ise Âdem kadını Havva(v)a olarak isimlendirdi. Bu ifade İbranicedeki "hayat" anlamına gelen "hay" kökünden gelmekte ve Tevrat'ta Âdem'in, Havva'nın tüm yaşayanların annesi olduğundan/olacağından hareketle bu ismi verdiği kaydedilmektedir. Bkz. *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (Bereşit)*, 24-25.

10 "Ancak İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı'ndan yeme; çünkü ondan yediğin gün, kesinlikle öleceksin" Yaratılış 2: 17.

11 Yaratılış 2:17, 3:19, 3:22. Ayrıca bkz. Weissman, 65-70. Âdem 930 yıl yaşadığına göre, tanrısal buyruğa geçen ifade Âdem'in meyveyi yer yemez öleceği şeklinde anlaşılmaz. Bilakis insanın ölümlü hale geleceğini ifade eder. Âdem bu günahı işlememiş olsaydı, hiç zarar görmemiş olan kutsal durumu, Âdem'in sonsuza kadar yaşamasını sağlayacaktı. Bkz. *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (Bereşit)*, 19.

leri gûnahtan dolayı Aden Bahçesi'nden kovulan Âdem ve Havva'nın yeni hayatı eskisinden farklıdır. Çünkü bu günah yüzünden yüzlerindeki görkemi, sonsuz hayatı ve Aden Bahçesi'ndeki güzellikleri kaybetmişlerdir. Midraşlara göre, Âdem'in hatası sonucunda ortaya çıkan bu olumsuz etkiler sonraki nesiller boyunca devam edecek ve ancak Mesih'in gelişiyle son bulacaktır.<sup>12</sup>

Kutsal Kitap yorumcusu Rabbi Abraham İbn Ezra'ya (ö. 1164) göre, İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı'nın meyvesinden yemek Âdem ve Havva'da cinsel bir istek uyandırmıştır. Buna bağlı olarak Âdem ve eşi ağacın meyvesinden yediklerinde çıplaklıklarının farkına varmış ve mahrem yerlerini örtme ihtiyacı hissetmişlerdir. Ayrıca Yaratılış kitabındaki "Âdem İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı'ndan yediğinde, o, Eşi Havva'yı bildi"<sup>13</sup>, cümlesindeki "bilme" ifadesi de cinsi münasebette bulunmayı ifade etmek için kullanılan edebî bir anlatım olduğundan, ağaç, "bilme" ağacı olarak isimlendirilmiştir.<sup>14</sup>

Alman Yahudi bilginlerden Samson Rafael Hirsch'e (ö. 1888) göre, insan yaratılışı itibariyle şehvî duygulara sahip bir varlıktır. Fakat o, bedensel arzularını kontrol altında tuttuğu sürece utanç duyması için bir neden yoktur. Buna mukâbil, Âdem, İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı'ndan yiyerek günaha düştüğünde, cinsel arzularına mahkûm olmuştur.<sup>15</sup> Ağaç aslında cinsel arzu uyandıran bir özellik taşıymıyordu; fakat ilahî bir emirle insana yasaklandığı için, onun meyvesinden yemek şeytanî bir dürtüye teslim olma günahını içermekteydi.<sup>16</sup>

İbn Ezra gibi yorumcuların bu ağacın meyvesinin cinsî arzu ve isteğe neden olduğunu ve bu yüzden de Âdem ve Havva'nın onu yedikten sonra çıplaklıklarını örttüğü şeklindeki iddiası, Nahmanides'e (ö. 1270) göre, yılanın "Tanrı gibi olacaksınız, iyi ve kötüyü bileceksiniz"<sup>17</sup> sözünden dolayı doğru olamaz. Yılanın Havva'ya yalan söylediği varsayılsa bile, Tanrı'nın "insan iyi ve kötüyü tanıma konusunda bizden biri gibi oldu"<sup>18</sup> ifadesi gerçektir. Nahmanides, bu günah neticesinde insanın özgür iradeye sahip olduğunu düşünmektedir. Tanrısal bir nitelik olmasından dolayı özgür irade olumlu bir nitelik ve kazanım olarak görülmesine karşın, aslında insanı, arzu ve istekleri yüzünden, günaha düşürebileceği gerekçesiyle olumsuz bir şey olarak da değerlendirilebilir.<sup>19</sup>

### **Hıristiyanlıkta Aslî Günah Doktrini**

Hıristiyanlar günahı, genel anlamıyla, "Tanrı'nın emrine uymama, onu tanımama" şeklinde ifade ederler. Yeni Ahit'te açıklandığına göre, günah bir

12 Weissman, 71.

13 Yaratılış 4:1.

14 Hayim Navon, *Genesis and Jewish Thought*, New Jersey 2008, s. 126, 128.

15 Navon, 126-127.

16 Navon, 128.

17 Yaratılış 3:5.

18 Yaratılış 3:22.

19 Navon, 132.

insan (Âdem) aracılığıyla, ölüm de bu günah aracılığıyla dünyaya girmiştir.<sup>20</sup> Burada bahsedilen, insanın ilahî âlemden düşüşüne neden olan aslı günahdır. Âdem aslı günah nedeniyle cennetten kovulmuş ve bütün insanlık ölümlü bir varlık olarak yeryüzü hayatına mahkûm kılınmıştır. Dolayısıyla, aslı günah, doğalarını kirletmiş olduğundan, bütün insanlar günahkâr olarak doğarlar.<sup>21</sup>

İnsan soyunun atası Âdem, Tanrı'nın emrini çiğnediği için cennetten kovulmuş ve yeryüzüne gönderilmiştir. Her insan, insan ile Tanrı arasındaki ilişkileri bozmuş olan bu günahın ağırlığı altında kirli bir doğayla dünyaya gelmektedir.<sup>22</sup> Her canlı kendisine benzer varlıklar dünyaya getirdiğine göre, Âdem'in yeryüzündeki soyu, bu günahı Âdem'den miras almaktadır. Kutsal Kitap'ta da bu açık bir şekilde zikredilmektedir:

Nitekim suç içinde doğdum ben, günah içinde annem bana hamile kaldı.<sup>23</sup>

Tüm insanlığa sirayet eden bu günahkâr doğaya sahip olması nedeniyle insan, çocukluğundan itibaren içinde yapmak istediği iyilikle, onu yoldan çıkaracak olan kötülüğün kavgasını yaşamaktadır.<sup>24</sup> Ortaçağ Hıristiyan teoloğu Aquinas,<sup>25</sup> Âdem'den alınan bu günah mirasını, elle işlenen bir suça benzeterek açıklamaya çalışmaktadır. Suç elle işlenmiştir, ancak suçun planlanması ve icrasında aslında etkin olan kişinin iradesidir. Dolayısıyla, sadece elin değil, tüm bedeninin cezalandırılması gerekir. Hıristiyanlara göre, her doğan günahkâr olarak dünyaya gelir. Ancak bu günah doğan bebeğin bizzat işlediği bir günah değil, tüm insanlığın babası olan Âdem'in iradesiyle işlediği günahdır. İnsanlığın babasının iradesiyle işlediği bu günah, bütün insanlığa sirayet etmiştir. Ayrıca işlemiş olduğu bu günah Âdem'e ölüm cezasının verilmesi ve yeryüzünde doğan her insanın da ölmesi nedeniyle, herkesin bu günahı pay aldığı düşünülebilir. Zira ortak bir doğaya sahip oldukları için Âdem'den doğan insanların hepsi tek bir insan olarak değerlendirilebilir.<sup>26</sup>

20 I. Yuhanna 3:4; Romalılar 5:12.

21 Şinasi Gündüz, "Aslı Günah", *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya 1998, s. 43-44; Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İstanbul 2006, s. 191; Mehmet Katar, *Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslâm'da Tövbe*, Ankara 2003, s. 85.

22 Christian W. Troll, *Müslümanlar Soruyor Hıristiyanlar Yanıtıyor*, trc. Robert Kaya, İstanbul, t.y., s. 28.

23 Mezmurlar 51:5. Burada kastedilenin aslı günah değil, Davut'un gayri meşru bir evlilik neticesinde doğması olduğu yönünde bir yorum da söz konusudur. Bkz. İskender Cedit, *İslam'da ve Mesih İnançında Günah ve Bağış*, İstanbul 2012, s. 22.

24 "Ben iyi olanı yapmak isterken, karşımda hep kötülük vardır." Romalılara Mektup 7:21.

25 Thomas Aquinas (1225-1274), Ortaçağ'ın en önemli tanrıbilimcilerinden biridir. Çok sayıda eser vermiş olan Aquinas'ın felsefi sistemi Aristocu yorumlara dayanmakta ve teolojik öğretilerinin temelinde ise iman ile akıl arasındaki keskin ayrım yer almaktadır. En önemli iki eseri *Summa Theologiae* ve *Summa Contra Gentiles*'tir. Birincisi vahye dayalı, ikincisi Hıristiyan inancını insan mantığıyla destekleyecek şekilde tasarlanmış bu iki eser birlikte, Hıristiyan düşüncesinin ansiklopedik bir özeti niteliğindedir. Her iki eserde de, vahiyle açıklanan gerçekleri tam ve doğru olarak açıklamak için Aristo mantığı kullanılmıştır. Bkz. *Hıristiyanlık Tarihi*, trc. Sibel Sel-Levent Kınran, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2004, s. 294.

26 Muhammet Tarakçı, "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslı Günah", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c. 15, s. 311, 313.

Hıristiyanlara göre, insan doğasında var olan bu kirliliği yalnızca Kutsal Kitap'tan delillendirmeye çalışmaya da gerek yoktur. Zira insanoğlu yeryüzünde olduğu sürece günah daima var olmuştur ve günahın herkesin hayatında etkin olduğunu bilmeyen yoktur. İnsanın tövbeyle ve birtakım emir ve yükümlülükleri yerine getirmekle, kendini bu kirlenmiş doğadan tamamen uzak tutması mümkün değildir. O halde, düşmeden önce Âdem'de var olan öz doğruluk, dünyamızda yaşayan insanlarda bulunmamaktadır. Nitekim Âdem'in oğlu Kabil, kardeşi Habil'i öldürerek bu kirlenmiş doğanın ilk örneğini göstermiştir.<sup>27</sup>

Ünlü Hıristiyan yazar ve piskopos Augustine'e (ö. 430) göre, hiçbir ölümlü günahsız değildir. Dünyaya gelen bir günlük bebek bile günahkârdır ve kirlenmiş doğaya sahip olduğu bebeğin hallerinden bile anlaşılabilir. Her şeyi ağlayarak istemesi, gerek aile büyüklerine gerek de kendini doğuran annesine kızıp küsmesi ve sırf kendi canının istediği şeyleri yapmıyorlar diye onlara zarar vermeye çalışması bebeklerin günahkâr tabiatına işaret etmektedir. O halde bebeklerin ruhları değil, yalnızca bedenleri masumdur. Ayrıca Augustine, kıskançlık davranışlarını da bu bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre, konuşamayacak kadar küçük bir bebeğin, sütkardeşini süt emerken gördüğünde beti benzi atmış ve haset dolu gözlerle annesine bakması ve bol bol akan bu süt kaynağını, hayatını sadece bu besine bağlı olan kardeşiyle paylaşmak istememesi, bebeklerin masum olmadığına bir işarettir. Bu türden davranışların ileride kendiliğinden ortadan kalkacağını düşünmek ise doğru değildir.<sup>28</sup>

### Aslı Günah Doktrinine Yönelik Eleştiriler

Orta Çağ Yahudi cemaat önderlerinden Hasday Crescas'ın yazmış olduğu *Bitul İkkarey ha-Notsrim* (Hıristiyan Esaslarının Geçersizliği) adlı reddiyenin ilk iki bölümü aslı günah ve bu günahdan kurtuluşa yönelik Hıristiyan kanaatlerine itirazları içermektedir.<sup>29</sup> Reddiyesinde ele aldığı konularda çoğunlukla felsefi açıklamalara yer veren Crescas, Yahudi kutsal kitabına da sık sık atıfta bulunmaktadır. Buradan hareketle, Crescas'ın Hıristiyanlığa yönelik reddiyesindeki hedef kitlenin, Hıristiyanlar değil, yazarın kendi dindaşları, yani Yahudiler olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Crescas'a göre, bir günahın büyüklüğü ya günahkâr kişinin konumuna ya da kendisine karşı günah işlenen kişinin mevkiine göre değerlendirilir. Ayrıca, günah ve haddi aşma konusunda hiçbir eğilimi olmayan, yani mükemmel denilebilecek bir kişi günah işlediğinde, bu günah daha büyük ve daha sıra dışı olarak değerlendirilebilir.<sup>30</sup>

27 Cedid, 24, 25; Troll, 28.

28 Augustinus, *İtraflar*, trc. Çiğdem Dürüşken, İstanbul 2010, s. 34-36.

29 *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. 23, s. 163-184.

30 Hasday Crescas, עקרי הנוצרים (Bitul İkkarey ha-Notsrim), ed. Daniel Lasker, Ramat-Gan ve Beer Sheva 1990, s. 39 (İngilizce Çeviri: *The Refutation of The Christian Principles*, trc. Daniel Lasker, New York 1992, s. 29).

Âdem'in günah ve isyanı da, mükemmelliğe meyilli ve günaha en az yakın yaratılışa sahip birinin, sonsuz kudret sahibi olan Yüce Tanrı'ya karşı işlemiş olduğu bir günahıdır. Dolayısıyla, bu ilk günah, kendisine karşı günah işlenen varlık açısından, çok büyük bir günahıdır. Çünkü Âdem bizzat Tanrı'nın ellerinin ürünüdür ve insan doğasının alabileceği en yüce iyiliği ve lütfu Tanrı'dan almıştır. Buradan hareketle Hıristiyanlar Âdem'in çok büyük bir günah işlediğini ifade ederek, bu günahın potansiyel olarak, Âdem'in soyundan gelen bütün insanlığı kapsadığını iddia etmektedirler.

Crescas'a göre, Hıristiyan bakış açısı bu noktaya kadar mantıklı izahlarda bulunmuştur; fakat bundan sonraki iddiaları akla uygun görünmemektedir. Zira onlar Tanrı'nın adaletine halel getirecek birtakım düşünceler ileri sürmüşlerdir. Hıristiyanlara göre, aslı günahın bir sonucu olarak insan, ebedî hayat (mutluluk), iyilik ve lütuftan mahrum bırakılmıştır. Dolayısıyla, yukarıda da ifade edildiği üzere, ilahî lütuf ve merhamet yeniden elde edilmediği sürece, yalnızca ibadet edip emirleri yerine getirmek suretiyle ebedî hayat ve kurtuluş elde edilemeyecektir.<sup>31</sup>

Crescas ilk olarak ilahî lütuf olmadan, yalnızca ibadetler vasıtasıyla cennet ve ebedî hayatın elde edilemeyeceği prensibini reddetmektedir. Tanrı'ya ibadet edip, yükümlülüklerini yerine getiren kişi pek tabii olarak ebedî hayatı elde edebilir ve makul olan da budur. Ayrıca Âdem'in ruhuyla hiçbir bağlantısı olmayan samimi bir kulun, Âdem'in işlediği günah yüzünden ebedî cezaya çarptırılması ilahî adalete uygun değildir.

Crescas Âdem'in bir günah işlediğini ve bu günah nedeniyle ilahî lütfun ondan esirgendiğini kabul etmiş görünmektedir. Fakat Hıristiyanların iddia ettiği şekilde Tanrı bu cezayı ebedileştirmemiştir. Başka bir deyişle Âdem'in işlediği günahın birtakım tesirleri olabilir, fakat bu, nesilden nesile geçen "ebedî" bir ceza niteliği taşımamaktadır.

İkinci olarak, Hıristiyanların bu öğretisi doğru kabul edilse bile, hak etmeyen bir kimseye böyle bir cezayı yüklemenin ilahî adaleti ortadan kaldıracığını ifade eden Crescas, Nuh gibi erdemli insanların ve patriyarkların ruhlarının Âdem'in işlediği günahla bir ilgisi olamayacağını vurgulamaktadır.

Üçüncü olarak, Âdem günah işlemeyen önce iyilik, lütuf ve ebedî hayata layık görülmesi ise, günah işlememiş olan İbrahim ve onun gibi faziletli kişilerin bu ilahî lütfu almaya daha layık olması gerekir. Başka bir ifadeyle, tam ve mükemmel bir şekilde ve günaha meyilsiz olarak yaratılan Âdem bu lütfu elde edebiliyorsa, daha ana rahminde iken bile günahkâr sayılıp, günah içinde doğmasına rağmen fiilî hiç günah işlememiş ve örnek bir hayat sergilemiş olan İbrahim'in bu ebedî mutluluğu elde etmemesi düşünülemez.<sup>32</sup>

31 Crescas, בטרם *The Refutation*, 30).

32 Crescas'a göre, İbrahim'in düşünceleri onu, Allah'a severek ibadet etme yolundan alıkoymamıştır. Dolayısıyla, onun statüsü daha yüksektir. Bkz. Crescas, בטרם *The Refutation*, 30, 31).

Tanrı'nın, Âdem'in düşük statüsüne rağmen günah işlemeyen önce bu lütfu ona layık görmesi, buna karşın günahkâr olarak doğduğu halde, hiç günah işlememiş olan bir kişiden bu lütfu esirgemesi ilahî adaletle örtüşmez.

Crescas bu bağlamda ayrıca, eğer ilahî adalet insan için en yüce iyiliği istiyorsa, kendisine karşı günah işlememiş olan bir kimseden Tanrı'nın lütfunu esirgemesinin nasıl mümkün olabileceğini sorgulamaktadır. Ayrıca, ruhların cezalandırılması yalnızca cennet nimetlerinden mahrum bırakma şeklinde değil, acıya ve ıstıraba sürükleyen cehennem azabına sevk edilerek de gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla, "Ruhu, Tanrı'nın lütfundan mahrum bırakmak bir cezadır." şeklindeki Hıristiyan iddiası doğru görünmemektedir; zira Hıristiyan yaklaşıma göre, Tanrı'nın lütfundan mahrum bırakılmış bir ruh, cehennem azabına maruz kalmayabilir.<sup>33</sup> Başka bir ifadeyle cehenneme girmediikten sonra ruh, acı verici bir durumu yaşamamış olacağından, sadece ilahî lütuftan mahrum kalmak bir ceza olarak görülmebilir.

Crescas, insanın, kendi aklını kullanarak, müstakil akıllarla<sup>34</sup> birleşebileceğini ve böylece ilahî lütuftan mahrum kalma durumunu düzeltebileceğini iddia etmektedir.<sup>35</sup> İnsan, bedenindeki aklıyla ebedî mutluluğa ulaşabilir ve kendi akli çabasıyla uğraşp didinerek faal akılla birleşme başarısını gösterebilir. Bunu başarmış bir ruhu, Tanrı'nın, tahtından inerek cezalandıracağını söylemek, O'nun adaletine sığmaz.<sup>36</sup>

Crescas, gerçekliği apaçık belli olan ve bilge şahsiyetlerin de kabul edeceğini düşündüğü bir başka delil daha sunmaktadır. İbrahim'e emredilen basit bir emir olan sünnet sayesinde onun manevî cezalarının büyük bir kısmı kaldırılmış ve affedilmiştir.<sup>37</sup> Üstelik bu emir mabedin içerisinde de yerine geti-

33 "Koyu karanlık onun hazinelerini gözlüyor. Körüklenmemiş ateş onu yiyip bitirecek, çadırında artakalanı tüketecek." (Eyüp 20:26).

34 İbn Sina'ya göre, insan akli, duylara ve düşünmeye bağlı olarak faal akıldan tümel bilgileri elde edebilme yetisine sahiptir. Aklin, nesnesini idraki açısından bu eylem; heylânî akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve son olarak da müstefâd (kazanılmış) akıl şeklinde dört aşamada meydana gelmektedir. İlk üç aşama tamamlandıktan sonra, dördüncü aşamada, yani müstefâd akıl aşamasında, insanî akıl, fizikten metafiziğe kadar elde ettiği bütün bilgileri bilfil olarak bilir hale gelmekte ve mükemmellik aşamasına ulaşmakta ve bu sayede o, bütün varlıkların ilk ilkelerine (gök akılları ve gök nefisleri) benzer bir konuma erişmektedir. Sonuç olarak insanın ölüm sonrası hayatındaki elde edeceği mutluluk, böyle bir mükemmelliği elde etmesiyle bu dünyada mümkün hale gelmektedir. Bkz. Ömer Mahir Alper, "İbn Sina ve İbn Sina Okulu", *İslâm Felsefesi-Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2013, s. 261, 262.

35 İbn Meymun'un on üç maddelik iman esaslarından altıncısı nübüvvetle ilgilidir. Bu esasa göre, insanlar arasında fitren yüksek olup kemale erişmiş olanlar vardır. Bu kimselerin nefisleri merete merete yükselir ve bir boyuta ulaştığında akıl suretine bürünür. Bu süreçten sonra insan akli, faal akılla birleşir ve ondan birtakım feyzler alır. İşte bu kimseler peygamberlerdir ve bu olay da peygamberliğin hikmetidir. Bkz. Yasin Meral, "İbn Meymun'a Göre Yahudilikte İman Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, c. 52, s. 258.

36 "Senden uzak olsun bu. Haklıyı, haksızı aynı kefeye koyarak haksızın yanında haklıyı da öldürmek, senden uzak olsun. Bütün dünyayı yargılayan adil olmalı." (Yaratılış 18:25).

37 Crescas, *ביטור The Refutation*, 32).

rilmiş değildir.<sup>38</sup> O halde bir emri uygulamak suretiyle İbrahim'in cezalarının büyük bir kısmı kaldırılmışsa, Musa'nın Tora'sında bulunan 613 mitzvayı<sup>39</sup> yerine getirenler için daha çok manevî cezanın kaldırılacağı iddia edilebilir.

Hıristiyanlar kurtuluşun yalnızca İsa Mesih aracılığıyla gerçekleşebileceğini iddia ettiklerinde, İsa'dan önce ölen ruhların akıbetinin ne olacağı sorusu gündeme gelmektedir. Bu soru, iyi ruhların dahi, İsa olmadan kurtulmadıkları ve cehennemde kaldıkları yönünde bir anlayışın doğmasına neden olmuştur. Hıristiyan inancına göre, İsa Mesih Kutsal Cuma<sup>40</sup> ile ileride Paskalya<sup>41</sup> yortusuna dönüşecek olan olan Pazar günü arasındaki sürede Şeol'e<sup>42</sup> yani ölümler diyarına inmiş ve kendisinden önce ölmüş iyi ruhları Şeol'den çıkararak onların göğe alınmasını sağlamıştır. Bu inanç IV. Toledo Konsili'nde (625) Kilise tarafından da resmî olarak ilan edilmiştir.<sup>43</sup>

Crescas, İsa'dan önce ölen ruhların kötü akıbetiyle ilgili olarak; sadece Oğul'a iman eden kişilerin sonsuz hayatta yeri olabileceği yönündeki Hıristiyan doğmasını eleştirmektedir. Tanrı'nın izzetini ve lütfunu kendi bedenlerinde gören peygamberlerin, bilhassa Musa gibi Kutsal Kitap'ın dahi yüceliğine tanıklık ettiği kişilerin bu ebedî mutluluktan mahrum kalacaklarını söylemek, reddedilmesi gereken çirkin bir düşüncedir. Zira Kutsal Kitap bu kişilerin daha dünya hayatındayken birtakım yüceliklere sahip olduklarını açıklamaktadır.<sup>44</sup> Dolayısıyla, öldükten sonra bu kimselerin daha kötü ve

38 "Tekenin kanı kutsal çadıra getirilmemiş. Buyurduğum gibi tekeyi kesinlikle kutsal yerde yemeniz gerekirdi." (Levililer 10:18).

39 Yahudi geleneğinde uyulması gereken emirler ve kurallar bütünüdür. Metinde bu emirler אֲרָבָה *Taryag*) şeklinde geçmektedir. *Taryag* kelimesinin İbranicedeki ebce karşılığı 613'ü ifade ettiğinden bu ibare kullanılmaktadır. Bunların 365'i yapılması gereken emirleri geri kalan 248 tanesi ise kaçınılması gereken yasakları ihtiva etmektedir.

40 İsa ile ilgili kutlamaların yoğun olduğu Lent dönemi (Paskalya öncesi hazırlık) kırk günlük bir süreçtir. Bu dönemin son iki haftası, İsa'nın çarmıha gerilişinden önceki iki haftayı anma amaçlı belirlenmiş olan özel günleri ihtiva etmekte ve bu iki haftadan özellikle sonuncusunda, İsa'nın yakalanışından önceki son akşam yemeği, çarmıha gerilişi gibi önemli olaylar anılmaktadır. Kutsal Cuma, bu özel haftaya rastlamakta ve Kilise takvimindeki İsa ile ilgili günlerin en önemlilerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Zira Hıristiyanlara göre, İsa Mesih bu günde çarmıha gerilmiştir. Bkz. Mehmet Katar, "Hıristiyanlıkta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması", *Dini Araştırmalar*, Ankara 2000, c. 3, s. 41.

41 İsa'nın dirildiği gün olarak değerlendirilen Paskalya, Kilise takvimine göre, 21 Mart bahar gündönümünden sonraki ilk dolunayı takip eden Pazar olarak belirlenmiştir. Bkz. Katar, *Kilise Takvimi*, 41.

42 Ölüm sonrasındaki hayat, ölümler diyarı gibi yerler, *Şeol* kelimesi ile ifade edilmekte ve bu kelime Kutsal Kitap'ta ilk olarak Yaratılış kitabında geçmektedir. Hz. Yakup, kurtların oğlu Yusuf'u öldürdüğünü duyduğunda, 'Oğlumun yanına, ölümler diyarına (Şeol) yas tutarak gideceğim' demiştir (Yaratılış 37:35). Şeol bütün ölümler için müşterek bir yer olarak kabul edilmekle birlikte, iyilerin mükâfat, kötülerin de azap göreceği özel bölümlerin bulunduğu da düşünülmektedir. Bkz. Ömer Faruk Harman, "Cehennem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 7, s. 226.

43 Süleyman Sayar, "Cehennem", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ankara 2005, c. 3, s. 118, 119.

44 "RAB Musa'yla iki arkadaş gibi yüz yüze konuşurdu." (Çıkış 33:11); "Onunla bilmecelerle değil, Açıkça, yüz yüze konuşurum. O RAB'bin suretini görüyor. Öyleyse kulum Musa'yı yemekten korkmadınız mı?" (Sayılar 12:8).

aşağılık bir duruma düşeceklerini söylemek ilahî adalete sığmaz. Bilakis, böylesi saf ve yüce ruhların öldükten sonra daha üstün bir konuma yükseltilmeleri daha makuldür.<sup>45</sup>

### Aslı Gûnahtan Kurtuluş Öğretisine Yönelik Eleştiriler

Hıristiyan inancına göre, herhangi bir günahın bağışlanması için bir bedelin gerekli olması gibi, aslı günahın Tanrı katında bağışlanması için de bir bedel gereklidir. Fakat aslı günah için bu bedel sıradan bir insan aracılığıyla gerçekleştirilemez, zira o, bütün insanları etkileyecek türde büyük bir günahdır. Bu nedenle, böylesine büyük bir günahın kefaretinin, hem bu bedeli ödeyebilecek hem de bütün insanların günahını ortadan kaldıracak türden insan-üstü bir varlık sayesinde gerçekleşmesi gerekir. İnsan-üstü varlıklar ya melekler ya da Tanrı olabilir. Bununla birlikte, melekler yaratılış itibarıyla insandan üstün olmalarına karşın, amaçları bakımından insandan aşağıda oldukları için aslı günahın meleklerle kaldırılması mümkün değildir. Bu durumda geriye kalan yegâne insan-üstü varlık, Tanrı'nın kendisidir. İşte bu yüzden Tanrı, acı ve ölüme tâbi olan bir bedene bürünmüş; ıstırap ve ölümü tadararak aslı günahın etkisini insanlardan kaldırmış ve böylece bütün insanlık onun aracılığıyla gûnahtan kurtulmuştur.<sup>46</sup> Günahın büyüklüğü; işlenen günaha, günahkârın ve kendisine karşı günah işlenmiş olan kişinin konumuna ve önemine göre belirlenmektedir. Hıristiyan inancına göre, bu üç açıdan da çok büyük bir günahla, yani aslı günahla kirlenmiş insanoglunun kendi çabasıyla bu gûnahtan kurtulması mümkün olamadığı için, ilahî hikmet ve merhamet bedenleşmiştir (enkarnasyon). Böylece bedene bürünmüş, mükemmel ve kusursuz olan Tanrı'nın ölümü, insanlığın bu kötü gûnahtan kurtulmasına vesile olmuş ve ruhlardan manevi cezayı kaldırmıştır.<sup>47</sup> Hıristiyan teolojisinde, Tanrı'nın neden insan bedenine girdiği sorusuna, "gûnaha kefaret olmak için" yanıtı verilmektedir. Günahı işleyen insan olduğu için, kurtarıcının da mutlaka insan olması gerektiğine inanılmaktadır. Günah, Tanrı'ya karşı işlendiği için kefaretin aynı zamanda ilahî bir yönünün de bulunması gerekiyordu; zira sadece mükemmel olan bir varlık günah için gereken bedeli ödeyebilirdi. Başka bir deyişle, Hıristiyan teolojisine göre, Tanrı'nın adaletini ve insanın kurtuluşunu, ancak İsa'nın çarmıhta canıyla ödediği kefaret sağlayabilirdi.<sup>48</sup>

Crescas aslı gûnahtan kurtuluşla ilgili bu inanca yöneltilebilecek eleştirileri, "zorunlu, orantılı ve mümkün değil" şeklinde üç önerme halinde özetlemektedir: Öncelikle, böyle bir kurtuluş gerekli (zorunlu) değildir. İkincisi, böyle bir kurtuluş aslı günahla ilişkili olmadığı için, İsa'nın çekmiş olduğu cezayla orantılı değildir. Son olarak, böylesine bir kurtuluş şekli imkân dâhilinde değildir.

45 Crescas, גיטור *The Refutation*, 32).

46 Tarakçı, *Aquinas*, 166, 191; *Hıristiyanlık Tarihi*, 284, 286.

47 Crescas, גיטור *The Refutation*, 33).

48 *Hıristiyanlık Tarihi*, 284, 285.



Aslı günah bahsinde ele alındığı üzere Crescas, ilk insan olan Âdem'in günahının başka insanların ruhlarına geçmeyeceğini, dolayısıyla, böyle bir kurtuluşa gerek olmadığını iddia etmektedir. Hatta bu cezanın bütün ruh-lara geçtiği kabul edildiğinde dahi böyle bir kurtuluşa gerek yoktur. Ayrıca İbrahim'in sünnetinin kanıyla ruhlardaki cehennem azabı kaldırılıyor ise, insan suretine girdiği iddia edilen Tanrı-Mesih'in sünnetinde dökülen kanın, insanlara iyilik, lütuf ve mutluluğu bahsetmesi daha muhtemel olmalıdır. Böylesine önemli bir kanın dökülmüş olması, onun mevkii ve statüsü göz önünde bulundurulduğunda, akla gelebilecek en önemli günahın kefareti için yeterli olmalıdır.<sup>49</sup>

Crescas ikinci olarak, bu kurtuluşun orantılı olmadığını iddia etmekte ve iddiasına delil getirmek amacıyla, Hıristiyan düşünürlerin görüşlerinden yararlanacağını ifade etmektedir. Hıristiyanlara göre, kurtarıcı, kurtarmak istediği şey için bir bedel veya karşılık vermelidir. Dolayısıyla, emirler ve yükümlülükler yerine getirilmeden, yani adalet olmadan böyle bir kurtuluşun gerçekleşmesi orantılı olamaz: "İbadet ve adalet olmadan günahın kaldırılması lütuftur, kurtuluş değildir. Zira kurtuluş için kişinin gayreti olmalıdır."<sup>50</sup> Mesih'in ölümü de herhangi bir ibadet ya da emri ifa olmadığına göre, onun ölümüyle gelen şeyin kurtuluş olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Ayrıca ibadet ve emirler yalnızca iradî eylemlerde söz konusudur.<sup>51</sup> Hâlbuki ölüm, iradî değil, insanî ölçüler içinde zorunlu ve gereklidir. Bundan dolayı İsa'nın ölümü bir ibadet değildir ve onun vasıtasıyla gelen kurtuluş da adil bir kurtuluş olamaz.

Hıristiyan düşüncesine göre, İsa, anne karnına günahkâr olarak düşme-yen ve günahkâr olmayan yegâne kişidir. Dolayısıyla, böylesine temiz bir kim-senin günahkâr olan insanlar uğruna cezalandırılması da uygun değildir.<sup>52</sup> Başka bir deyişle, kurtuluşun ya günah işleyen ya da en azından günah işleyenle aynı türden bir kişi aracılığıyla gerçekleşmesi beklenir. Mesih in-san türünden olmadığına göre, o, insan türünün günahını yok etmek için bir cezaya muhatap edilmemelidir. Hatta Mesih'in melekten bile daha yüce ve üstün olduğu<sup>53</sup> düşünülürse, böyle yüce bir varlığın günahkâr insanlar yerine cezalandırılmasının ne kadar uygunsuz olduğu daha iyi anlaşılabilir.

Üçüncü olarak, Tanrı'nın bir insan bedenine girmesi (enkarnasyon) felsefi açıdan bakıldığında ya mümkün ya da imkânsız bir şeydir. Crescas ilk olarak

49 Crescas, ביטור *The Refutation*, 34).

50 Crescas, ביטור *The Refutation*, 34).

51 Aristo'ya göre, insan yalnızca iradî eylemlerinden dolayı övülür ya da kınanır. Eylemler zor-lama ya da bilgisizlikten ileri geliyorsa irade dışıdır. Zorlama altında yapılan eylemler, kaynağı dıştan olan eylemlerdir. Bunda failin herhangi bir katkısı söz konusu değildir, yani bu eylemlerde kişi karşı konulamaz bir dış güce maruz kalır. Bkz. W. David Ross, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul 2011, s. 309.

52 Crescas, ביטור *The Refutation*, 34).

53 "Bakın, kulum başarılı olacak; üstün olacak. el üstünde tutulup alabildiğine yüceltilecek." İşaya, 52:13.

enkarnasyonun imkânsızlığını ve dolayısıyla, enkarnasyon vasıtasıyla geldiği söylenen kurtuluşun da gerçekleşmediğini savunmaktadır. İkinci ihtimal düşünülürken, yani enkarnasyonun mümkün bir şey olması kabul edilirse, Crescas'a göre, yine de Hıristiyanların iddia ettiği bir kurtuluş ortaya çıkmaz. Zira hastalıklar zıtlarıyla tedavi edildiği gibi, günahlar emirlere uymakla ve isyanlar da ibadetlerle temizlenir.<sup>54</sup> Ancak İsa Mesih'le geldiği söylenen çare, bir saygısızlığı daha büyük bir saygısızlıkla tedavi etmek, yani isyanı isyanla, günahı günahla tedavi etmektir:

Bilme Ağacı'ndan yiyerek basit bir emre karşı gelip günah işleyen ve potansiyel olarak bütün türleri kendinde barındıran bir insanın (Âdem'in) isyanına kefaretiler olarak, Tanrı'nın tüm uluslar arasından seçmiş olduğu yegâne halkın (İsrailoğullarının), oğlunu çarmıha gererek Tanrı'ya isyan etmiş olduğu nasıl düşünülebilir?<sup>55</sup>

Crescas, Âdem'in işlediği günahı ortadan kaldırmak için, Tanrı'nın seçmiş olduğu bir ulusun günah işlemesi gereğini anlamlı bulmamaktadır.

Crescas ayrıca, Hıristiyanların anlayışında aslı günahın bir ceza olmaktan çıkıp ödüle dönüştüğünü düşünmektedir. Zira aslı günah nedeniyle insan türüne üzüntü, ıstırap ve keder yerine büyük bir görkem bahsedilmiştir olmaktadır. Başka bir deyişle, Âdem işlemiş olduğu günah nedeniyle cennetten kovulmuş ve bu suç insanlığa mal edilmiştir. Dolayısıyla, insanlık kurtuluş için bir bedel ödemelidir. Fakat Hıristiyanlar bedel için gereken acı ve ıstırap yerine, gökten bir Tanrı'nın indiğini söyleyerek, insanları (cezalandırmak yerine) adeta ödüllendirmiş olmaktadır. Hıristiyanların ifadelerinden anlaşılan şudur: Tanrı insan bedenine girerek (enkarnasyon) insan soyunu yüceltmıştır. Ete kemiğe bürünmüş Tanrı'nın ölümü sayesinde, Tanrı insanların hiçbir suçluluk ve üzüntü duymadan günahattan kurtulmalarını sağlamıştır. Dolayısıyla, böyle bir kurtuluştaki günahkâr olan insanlığın hiçbir katkısı bulunmamaktadır.<sup>56</sup>

## Sonuç

*Bitul İkkarey ha-Notsrim* adlı reddiyede Hasday Crescas'ın temel itiraz noktalarından biri, Hıristiyan öğretisinde daha sonradan sistemli hale getirilen aslı günah ve ondan kurtuluşa yönelik inançtır. Crescas, Âdem'in başlangıçta bir günah işlediğini kabul etmekle birlikte, bu günahın cezası olarak tüm insanlıktan ilahî lütuf ve merhametin kaldırılmış olduğu şeklindeki Hıristiyan inancını kabul etmemektedir. Ayrıca, Hıristiyanların tasvir ettiği şekilde Tanrı'nın oğlu olarak yeryüzüne gönderilmiş olan İsa Mesih aracılığıyla kurtulmanın imkân dâhilinde ve gerekli olmadığı kanaatini taşımaktadır. Böyle bir kurtuluşun gerekli olduğu kabul edilse bile, bu kurtuluşun orantılı

54 Tıp dilinde bu durum *allopatis* kuramı ile ifade edilir. Buna göre, karşıt karşıtı iyileştirir. Yani bir hastalığı, belirtilerine tam karşıt özellikler taşıyan maddeler kullanma yoluyla tedavi etme şeklidir.

55 Crescas, ביטול *The Refutation*, 35).

56 "İman yoluyla, lütufla kurtuldunuz. Bu sizin başarınız değil, Tanrı'nın armağanıdır." Efesliler 2: 8.

olamayacağı iddiasındadır. Çünkü ona göre, Musa'nın Tora'sı ebedi hayatı sağlayan bir miras olduğuna göre, insanların kurtuluşu için İsa'nın ölmesine gerek yoktur. Dolayısıyla, Hıristiyanların iddia ettiği şekilde bir kurtuluş ihtiyacı söz konusu değildir.<sup>57</sup>

Din bilgini, cemaat önderi ve aynı zamanda filozof olan Crescas'ın, Hıristiyan inançlarına yönelik reddiyesinde ileri sürdüğü argümanları ve akıl yürütmeleri tutarlı görünmektedir. Yargılarında acele davranmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, eleştirilerinde Yahudi Kutsal Kitabı Tanah'a da sık sık atıfta bulunmaktadır. Crescas'ın reddiyesi, öyle anlaşılmaktadır ki, Hıristiyanlara inançlarının yanlışlığını göstermeyi değil, Hıristiyan olmaya zorlanan Yahudi dindaşlarını kendi dinlerinin doğru, Hıristiyan dininin ise yanlış olduğuna ikna etmeyi amaçlamaktadır.

57 Crescas, ביטור *The Refutation*, 36).

### Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sina ve İbn Sina Okulu". *İslâm Felsefesi-Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul 2013.
- Augustinus. *İtiraflar*. Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2010.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi* (Cilt 1-2-3). Gözlem Basın Yayın, İstanbul 2001.
- Cedid, İskender. *İslam'da ve Mesih İnancında Günah ve Bağış*. Sevgi Yayınları, İstanbul 2012.
- Crescas, Hasday. עקרי תוצרים ביטול (Bitul İkkarey ha-Notsrim). Ed. Daniel Lasker, Bar Ilan University Press, Ramat Gan-Beer Sheva 1990.
- The Refutation of the Christian Principles*. (Çev. Daniel Lasker), State University of New York Press, New York 1992.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Vadi Yayınları, Konya 1998.
- Harman, Ömer Faruk. "Cehennem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, c. 7, ss. 225-226.
- Hıristiyanlık Tarihi*. Çev. Sibel Sel-Levent Kınran, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2004.
- Katar, Mehmet. "Hıristiyanlıkta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması". *Dini Araştırmalar*, Ankara 2000, c. 3, ss. 23-46.
- Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslâmda Tövbe*. Andaç Yayınları, Ankara 2003.
- Meral, Yasin. "İbn Meymun'a Göre Yahudilikte İman Esasları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, c. 52, ss. 243-266.
- Navon, Hayim. *Genesis and Jewish Thought*. KTAV Publishing House, New Jersey 2008.
- Ross, W. David. *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan, Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Sayar, Süleyman. "Cehennem". *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ebabil Yayınları, Ankara 2005, c. 3, ss. 109-125.
- Şengül, Fatma Seda. "Yahudi Bilgin Hasday Crescas'ın Teslis İnancına Yönelttiği Eleştiriler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. 23, ss.163-184.
- Tarakçı, Muhammet. *St. Thomas Aquinas*. İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- "St. Thomas Aquinas'a Göre Asli Günah". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c. 15, ss. 307-318.
- Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (Bereşit)*. Gözlem Basın Yayın, İstanbul 2010.
- Troll, Christian W. *Müslümanlar Soruyor Hıristiyanlar Yanıtıyor*. Çev. Robert Kaya, Sent Antuan Kilisesi Yayını, İstanbul, t.y.
- Weissman, Rabbi Moshe. *Midraş Der Ki: Bereşit*. Çev. Lilianne Zerbib, Gözlem Basın Yayın, İstanbul 2003.