Kürşat Demirci

Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi



ayışığıkitapları

Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi

ayışığıkitapları • 49

Kapak: Minyatür
İç Düzen: Bidaye
Baskı ve Cilt: Bayrak Matbaası
Küçük Ayasofya Cad.Yabacı Sok. 2/1
Sultanahmet - İstanbul

İstanbul, Mayıs 2005

ayışığıkitapları bir KİTABEVİ ürünüdür.

ISBN 975-6336-07-02

ayışığıkitapları
Çatalçeşme Sok., No: 54/A Cağaloğlu/İstanbul
Tel.: 0 (212) 512 43 28 - 511 21 43 • Faks: 513 77 26

Bir Hristiyan Mezhebi Olarak odoksluğun Teolojisi

Kürşat DEMİRCİ

ayışığıkitapları

İÇİNDEKİLER

Önsöz	V
I. Giriş	1
A. Hıristiyanlık İçerisinde Ortodoksluğun Yeri	1
B. Katoliklik ve Ortodoksluk Arasındaki Farklılıklar	4
C. Ortodoks Kilisesi'nin Genel Örgütlenmesi	10
D. Ortodoks Geleneğinin Kaynakları	12
II. Ortodoksluğun Tarihsel Gelişimi	17
III. Ortodoks Teolojisinin Genel Özellikleri	27
A. Tanrı inancı	32
B. Mesih inancı	43
C. Varlık fikri	48
D. Sakramentler	52
E. İkon Teolojisi	56
Son söz	75
Kaynaklar	77

Ön Söz

Oldukça komplike yapısından dolayı Ortodoks teolojisi Hıristiyanlık çalışmalarında en az ele alınan konulardan birini teşkil eder. Bir zamanların yüksek kültürlerine kaynaklık etmiş bu teoloji, 15. yüzyıldan itibaren içine girdiği siyasi konjonktürün etkisi ile gittikçe kapalı bir hüviyete bürünmüştür. Bu kapalılık 20. yüzyılda komünizmin hükmetmiş olduğu alanlardaki Ortodoks düşüncesinde yakın zamanlara kadar değişmeyecek şekilde varlığını daha da katılaştırarak sürdürmüştür.

Tarihte veya bugün Katolik ve Protestanlık gibi önde gelen diğer Hıristiyan mezheplerden farklı Ortodoks teolojisi diyebileceğimiz bir sistem gerçekten var mıdır? Şüphesiz ve de fazlasıyla! Hatta kısmen de olsa Ortodoksluk bütün Hıristiyanlık inançlarının havuzu fonksiyonunu üstlenmiştir. Katoliklik ile mukayese edildiğinde Ortodoksluk daha natürel ve fazlasıyla mistik, doğuludur. Kuzey'in Rusları da Akdeniz'e has bu coşkun mistisizmi daha mistik ve melankolik hale getirmiş, günümüze kadar taşınmasında en önemli rolü üstlenmiştir.

Ortodoks teolojisinin ana konusu aslında Tanrı bilgisinin doğasıdır. Tanrı fikri, kozmolojik düşünce ve Tanrı-insan arasındaki ilişkinin mahiyeti Ortodoks teolojisinin ikincil yanlarını oluşturur. Doğrudan doğruya teolojik bir mesele gibi görünmese bile sakramentler ve bilhassa ikonlar etrafında örülmüş olan inançlar da Ortodoks düşüncesinin yapı taşlarını oluşturur. Biz elimizdeki çalışmada yalnızca Ortodoksluğun teolojik yapısını araştırma gayretinde olduğumuz için, bu çerçeve dışındaki konulara girmemek gibi bir çabamız vardır. Bununla birlikte, bu teolojinin zaman/tarih içerisindeki konumunun daha iyi yerleştirilebilmesi amacıyla kısa bir tarih bilgisi verilme ihtiyacı hissedilmiştir.

Ortodoksluk konusu tarihsel önemi içerisinde az çok işlenmiş bir konudur. Fakat Türkçe'de konuya teolojik açıdan değinen yeterli sayıda çalışma yapılmamıştır. Hele dünyada ve ülkemizde dinlerarası diyalog platformlarının hızla çoğaldığı göz önüne alınırsa konunun

bilinmesi konusundaki gereklilik daha da anlaşılır hale gelmektedir. Umarız bu çalışma kısmen de olsa söz konusu eksikliğin giderilmesi yönünde bir katkı yapar. Faydalı olması dileğiyle.

Y. Doç. Dr.Kürşad Demirci
Marmara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi
Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

I. GİRİŞ

A. Hıristiyanlık İçinde Ortodoksluğun Yeri

Çok doğru bir tasnif olmasa bile kolaylaştırıcı bir yönü bulunduğu için bugünkü Hıristiyanlığı dört ana mezhebe ayırmamız mümkündür. Burada mezhep kelimesine yüklediğimiz anlam, bir müminin bakış açısından ziyade bilimsel bir yaklaşımdan kaynaklanır. Böylece mezhep aynı dine mensup insanların çoğunlukla farklı doktrinlere inanışını veya bazen farklı ritüelleri uygulamayı ima eder; bu farklılık bazen öylesine büyük olur ki bizim mezhep dediğimiz inanç kümesi neredeyse ayrı bir din haline dönüşür. Bununla birlikte çoğunlukla kutsal kitabın farklı yorumlanmasından elde edilen sonuçlara bakılarak üretilen mezhepler bu noktada kalındığında ayrı bir din oluşturacak kadar genişlemez. Fakat farklılık değişik yorumların ötesine geçmeye başladığında, bir mezhep ve hatta yeni bir din olmaya aday demektir. Bu anlamda Hıristiyanlık'ta hiçbir yeni mezhep yeni bir dine dönüşmüş değildir (tabii Moon hareketi gibi grupları bir yana bırakıyoruz). Hıristiyanlık dünyası bugün Ortodoksluk, Katoliklik, Protestanlık ve "Diğer Mezhepler" olmak üzere dört ana gruba ayrılmaktadır. Bunların içerisinde Ortodoks ve Katoliklik tek biçimli –homojen- bir karakter taşısa da, Protestanlık ve "diğerleri" altında toplanan gruplar birbirlerinden oldukça farklı görünmektedirler. Bu noktada şunu söyleyelim:"Diğerleri" tabiri asla daha az önemli grupları ifade ettiği için kullanılmamıştır; tersine en popüler, en tanıdık mezhepler belki de bu başlık altında bilinenlerdir (mesela Süryanilik, Ermenilik, Nesturilik gibi). Bu tabirin kullanım amacı, daha çok geleneksel mezheplerin dışında kalanları belirtmeye yöneliktir. Öyle ki bu mezhepleri bir arada tutacak hiçbir tanımlama öğesi yoktur; tek tanımlama ifadesi "diğerleri"dir. 'Diğerleri' adı ile anılan grupların büyük bir kısmı Ortadoğu kaynaklı olduğu için doğu kiliseleri tabiri de kullanışlı görülmektedir. Fakat bu tip mezheplerin bir kısmı –mesela, yanlış olarak Protestanlık kategorisinde görülen Yahova Şahitleri- tamamen farklı coğrafyalarda ortaya çıkmıştır. Öte yandan Protestanlık tabiri de Protestanlar dahil, pek çok kişi tarafından doğru bir adlandırma olarak görül-

mez ve Reform kiliseleri tabiri tercih edilir. Fakat bu mezhep (denomination) tarihsel ağırlıklı olayların sonucunda oluştuğu için, tarihsel bir çağrışım yapan Protestanlık kelimesinin kullanımında bir sakınca yoktur. Reform kilisesi tabiri ise daha içten bir bakışı ima eder. Fakat bu grubun ana teması, başta Katolik kilisesinin yetki ve doktrinlerine başkaldırı olmak üzere pek çok farklı inanç sistemleri üzerine dayandığına göre, Protestanlık gibi kapsayıcı bir terimi kullanmanın sakıncası olamaz.

Geriye kalan iki mezhep, Katolik ve Ortodoksluk, birbirine oldukça benzer ve bir anlamda "resmi" Hıristiyanlığı oluştururlar. İkisinin arasındaki ayrımlar ya imanlıların ya da bu alan ile uğraşan uzmanların bilebileceği detay noktalardır. Farklılığa sebep olan en temel dinamik hakkında şu söylenebilir: Katolik kilisesi daha işlenmiş, daha sublime olmuştur; Ortodoksluk ise daha sade, daha az işlenmiş ve daha natureldir. Ortodoksluk, Katolik kilisesine meydan okuyan bir kültürden uzak kalmıştır; ona meydan okuyan kültür daha farklıdır. Bundan dolayı Ortodoks geleneğin vurguları çok farklı yönlere yapılmıştır. İki meydan okuma biçimi, iki farklı geleneğe yol açmıştır.

Bugün bu mezhebi belirtmek için kullanılan Ortodoks kelimesi Grekçe olup, "doğru" (ortho) "kanaat" (doxa) anlamına gelir. Kelimenin Kilise literatüründe apolojik anlamda kullanımı oldukça eskiye çıkar. Fakat bir mezhebi ima edecek şekilde kullanımı 11. yüzyıldan itibarendir.

Batı dillerinde bazen "Doğu Ortodoks Kilisesi" mezhebi, bazen "Grek Ortodoks Kilisesi" tabiri kullanılır. Ortodoks mezhebi mensupları ise "Ortodoks Katolik Kilisesi" ibaresini tercih ederler. Bu ibare, bu mezhebin hem "doğru görüşü" hem de "evrensel" (Katolik) oluş iddiasını yansıtır.

Yayılma alanı olarak kendisine doğu yani Asya toprakları kalan Ortodoks kilisesi bunun dezavantajını yaşamış ve doğuyu bloke eden Müslüman uygarlığının yolunu tıkaması sonucu Rusya'dan öteye gidememiştir. Ortodoksluğun oluşum yüzyıllarında Batı coğrafyası Katoliklerce bloke edilmiş durumdaydı zaten. Güneyde ise hem Müslümanlar hem de Katolikler sıcak bölgelerin önünü kesiyordu. Bu coğrafi tıkanıklığa, bir de Ortodoks kültürün atıl, içe kapalı, mistik ve belli bir dönemden sonra misyona çok meraklı olmayan yapısı eklendiğinde niçin yayılma alanının belli bir bölge ile sınırlı kaldığı açıklanabilir hale geliyor. Ortodoks coğrafyası en şaşalı günlerini Bizans'la birlikte yaşamıştır; Slavlar Ortodoks kültürü (tercümeler aracılığıyla

yapılan klasikleri nakil çabaları hariç) geliştirememişlerdir. Çünkü onların Hıristiyanlık tecrübesi çok yenidir; ancak 12. yüzyıldan sonra Slavların bütünüyle Hıristiyan olduğunu görüyoruz. Anadolu'nun Grek kültürü de 12./13. yüzyıllardan itibaren "ılıman Akdeniz ikliminin cazibesine" paralel olarak daima "relax" halde bulunmuş ve nihayet bu tarihlerden itibaren kendi kendini yok etmiştir. Türkler Anadolu'ya geldiğinde, hiç olmazsa kısmen, kendini tüketmiş bir uygarlıkla karşılaşmışlardı. Bir bakıma Ortodoksluğun kaderi ile Bizans'ın kaderi aynı olmuştur. Türk'lerin İstanbul'u fethinden sonra Rusların Ortodoksluğa hami oluşu esasta semboliktir. "Tsarism"[1] Deli Petro'nun oyuncağı idi, Ruslar Ortodoksluğu ancak manipüle etmişlerdi; ama geleneği taşıyıcılık rolü hariç ihya edemediler. Komünizm ise Ortodoksluğun bir anlamda tükenişi oldu.

Bugün Ortodoks gelenek büyük oranda Slav ve Yunanlı halklar tarafından temsil edilir. Afrika'da Mısır ve Habeş kiliselerinde güçlü etkisi vardır; Ortadoğu'da Süryanilerin bir kısmı Ortodoksluğu seçmiştir. Dünya üzerinde birkaç diaspora Ortodoksluğunu da eklerseniz bütün sayının güç bela 500 milyon civarında olduğunu görebilirsiniz. Bu sayı muhtemelen diğer Hıristiyanların 1/5'ini oluşturacaktır. Ama güçlü kültürü nüfusuna ters orantılı olarak varlığını hala sürdürmektedir. Modern zamanlarda siyasi manipülatörlerin uluslar arası ilişkilerde Ortodoks Kilisesi'nin önemini keşfi, mezhebin geleceğini parlak kılacak gibi görünmektedir.

Ortodoks geleneğin kültürel yapısının gerisinde Anadolu'daki Grek ve lokal diğer uygarlıkların etkisi vardır. Sanat, ahlak, mimari, yiyecek-içecek kültürü bu heterojen zeminden gelir. Kilisenin örgütlenme biçimi Bizans'ın (aslında eski Roma'nın) siyasal yapısının etkisindedir. İşte bütün bunların karışımından oluşan şey bizim Ortodoksluk dediğimiz kültürü oluşturur. Bu kültür Kutsal Kitap'ın esini ile kendini gerçekleştirmiş, uhrevi bir boyut, seküler bir boyutta "beden bulmuştur". Bu iki boyutun örtüştüğü yer Ortodoksluğun ortaya çıktığı yerdir. Başka boyutların örtüştüğü bir yerde ortaya çıkan Katoliklikten, Ortodoksluğu ayıran unsurlar da az evvel zikredilen farklı bir geri zeminden kaynaklanır. Hıristiyanlığın en büyük kanadını temsil eden 'Katoliklikten Ortodoksluğu ayıran unsurlar nelerdir?' konusuna geldiğimizde, aşağıdaki türden bir tasnifin fikir vereceği kanaatindeyiz.

---

[1] Ortodoks kilisesinin çarlığın egemenliğine mahkum oluşunu ifade eden bir terim.

B. Katoliklik ve Ortodoksluk Arasındaki Farklılıklar

Burada Ortodoksluğun Protestanlık veya diğer uç mezheplerden farkı üzerinde durulmayacaktır. Bunun en büyük sebebi bu farklılıkların son derece fazla olması ve konu dışında kalmasıdır. Katoliklik ve Ortodoksluk arasındaki farklılıkların araştırılması henüz Protestanlığın ortaya çıkmadığı uzun bir tarihi sürecin de çalışılması anlamına geldiği için Ortodoksluğu anlamakta daha önemlidir. İki mezhebin mukayese edilmesi Hıristiyanlığın erken dönemlerdeki seyrinin anlaşılmasına da ciddi anlamda katkıda bulunacaktır. Öte yandan Ortodoksluğun, Katoliklikle münasebeti Protestanlıktan çok daha önceye çıkar. Son olarak, her ikisi de geleneği kabul ettiği için belli bir noktada örtüşürler. Bir başka ifade ile, iki mezhebin mukayese alanı Protestanlık'la kıyaslandığında çok daha gerçekçi ve sonuç verici ortak temalardan oluşmaktadır.

a. Temel İlkeler Konusundaki Farklılıklar

Ortodoks Kilisesi

Ortodoks doktrini, Kitab-ı Mukaddes, ilk yedi ekümenik konsilin (325 I. İznik, 381 I. İstanbul, 431 Efes, 451 Kadıköy, 553 II. İstanbul, 680 III. İstanbul ve 787 II. İznik konsilleri) iman esasları, kanonlar, kilise içerisinde ortaya konulan bütün gelenekler (ilahiler, ikonografi, folk geleneği...) üzerine temellenmiştir. Kutsal gelenek Kutsal Ruh'un (Ruh'ul- Kudüs, Spirit) ilhamı ile oluşmuştur ve onun koruması altındadır. Teoloji sır ve bilinmezlik anlayışına dayalıdır. Tanrı'nın bilinmesinden ziyade ilahi tecrübenin yaşanmasını öngördüğü için pratiğe yönelik hayat tarzı teorik meselelerden daha önemlidir.

Katolik Kilisesi

Katolik teolojisinin yukarıda belirtilen temel kurumları, kesin tanımlar ve akla yapılan vurgu[2] hariç Ortodoks teolojisi ile benzeşir. Katoliklik, Ortodoksluğun öngördüğü ve Ortodoks teolojisini birleştiren temel bir unsur olarak kendine has bir mistisizmden kısmen uzak olup, skolastik ve akılcı bir karakterdedir[3]. Katoliklik'te popüler dini gelenekten çok resmi dini gelenekler önemlidir. Bu da Katolikliğin

---

[2] Kesin tanımlar ve akla yapılan vurgu, Katolik Kilisesinin bütün dogmaları tanımlama ve akılla izah etme eğilimi anlamına gelmektedir. Katolik kilisesi egemen gücünü ve otoritesini bu şekilde sağlamak zorundaydı.

[3] Burada Katolik geleneğinin mistik olmadığı söylenmek istenmiyor. Fakat Katolik mistisizmi esasta ritüellerde ortaya çıkan "eylemsel mistisizm"dir. Ortodoksluk ise her yanıyla yoğun bir mistik anlayışın etkisindedir.

Hıristiyanlık anlayışını hukuki bir zeminde yorumlamasına sebep olmuştur. Şüphesiz Katolikliğin Latin-Roma hukukundan devraldığı adli terminoloji bu yorumu desteklemiştir. Katoliklik'te ilk yedi konsille birlikte sekizinci konsil olan 869 IV. İstanbul konsilinden 1964 II. Vatikan konsiline kadar toplam 22 konsil meşru olarak kabul edilir.

b. Kitab-ı Mukaddes Konusundaki Farklılıklar

Ortodoks Kilisesi

Kitab-ı Mukaddes'in Kutsal Ruh'un ilhamı ile yazılması konusunda her iki mezhep hem fikirdir. Bununla birlikte Ortodoksluk Kutsal kitabın yorumu konusunda kilise babalarının geleneğine fazlaca vurgu yapar. Yuhanna İncilinin diğerlerinden ayrı bir yeri vardır. Kutsal kitap kanonunda detorokanonik kitaplar da mevcuttur.

Katolik Kilisesi

Kitab-ı Mukaddes'in tefsiri konusunda rasyonalist yaklaşım önemlidir. Katolik kilisesi'nde tefsirin genel amacı eğitime yöneliktir; bundan dolayı teolojik meseleler daha net bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır.

c. İman esaslarının Dayandığı Zemin Farklılıkları

Ortodoks Kilisesi

Ortodoks Kilisesi'nin akideler ile ilgili temel kabulü İznik iman esaslarına dayalıdır. Bu esaslar 325 İznik ve 381 İstanbul konsillerinde saptanmıştır. Ortodoks kilisesi bu akidelerde herhangi bir değişiklik yapmadı. İlk yedi ökümenik konsilin kararlarını olduğu gibi kabul etmiştir. Daha sonra toplanılan ve Katoliklerin kabul ettiği konsil kararlarından zaman zaman faydalanılmışsa da resmi hiçbir bağlayıcılığı yoktur. Ortodoks kilisesinde teolojik argümanlar Monofizitizlik ve Ariyusçuluğa karşı fakat kısmen onlarla uzlaşmayı gerektiren bir zemin üzerinde oluşturulmuştur. Bundan dolayı kristolojisi daha senkretiktir. Ortodoksluğun monofizitizlik ve Aryüsçülüğe karşı geliştirdiği içgüdü doğal olarak yeni Platoncu ve Aristocu felsefelerden beslenmiştir. Bu ve benzeri iç meselelerden uzak durma arayışı ile Ortodoksluk kristolojik problemlerden kaçınmaya özen göstererek, özellikle kurtuluş kavramına vurgu yapma ihtiyacı hissetti.

Katolik Kilisesi:

Katolik Kilisesi doğal olarak ilk yedi ökümenik konsilin kararlarını kabul etmiştir. Katolik öğretisinde, doktrinin oluşması genellikle Kuzey'li paganist unsurlarla mücadele sonucu mevcut bir dinamizm ve enteraktif süreç çerçevesinde vuku bulmuştur. Katolik mezhebinin arkasında yatan akılcı yapı, onun bu mücadeleler içerisinde ayakta durma zorunluluğundan kaynaklanır.

d. Teslis Konusundaki Farklılıklar

Ortodoks Kilisesi

Teslis konusunda görünüşte iki mezhep arasında çok farklılık yoktur. Bununla birlikte Kutsal Ruh'un pozisyonu konusunda iki kilise birbirinden oldukça farklı düşünmektedir.

Ortodokslara göre Kutsal Ruh yalnızca Baba'dan çıkmıştır. Ortodoks babalar Katoliklerin Yeni Ahit'in anlayışına ilave yaptığını ileri sürerler. Öte yandan ileride detaylarıyla gösterileceği gibi Teslisi oluşturan unsurların birbirleriyle olan münasebeti de bir takım farklılıkları içermektedir.

Katolik Kilisesi

Katolik Kilisesi Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan çıktığını düşünür. Ayrıca her üç unsurun birbiriyle olan ilişkileri farklılık arzeder; ileride değinilecektir.

e. Günah ve Kurtuluş Konusundaki Farklılıklar

Ortodoks Kilisesi

Ortodoks Kilisesi'nde günah kavramı Katolik Kilisesi'nde olduğu kadar ne çok işlenmiş ne de önem verilmiştir. İlk günah anlamında asli günah kavramına inanılsa bile çok belirleyici değildir. İnsanın tabii durumunu genel olarak iyi kabul etme şeklinde bir eğilim vardır.

Kurtuluş ise İsa aracılığıyla sağlanacaktır. Günahtan kurtulmak için İsa'ya mutlak teslim olmak görevdir.

Katolik Kilisesi

Asli günah oldukça belirleyicidir. Kurtuluş ancak İsa aracılığıyla olacaktır. "Küçük günah" adını alan bazı günahların giderilmesinde hayırlı işler yapmanın katkısı büyüktür.

f. Sakramenler ve Liturji Konusundaki Farklılıklar

Ortodoks Kilisesi

Bugünkü haliyle Sakramenler önemliyse de Ortodoks Kilisesi'nde Sakramenlerin sayısı oldukça geç tespit ediliştir. Sakramental olarak nitelendirilen (tabii ki Katolik Kilisesince) ikincil derecede önemli Liturjik unsurlar bile Ortodokslarca neredeyse Sakramenlerle aynı derecede öneme haizdir[4]. 13. yüzyılda Lyon konsiline kadar Ortodoks Babalar Sakramenlerin sayısını saptamamışlardı.

Bugün Ortodoks kilisesi Katolik kilisesi kadar vurgu yapmasa da, yedi sakrameni kabul eder. Ayrıca Vaftiz, Konfirmasyon ve Evharistiya'dan oluşan inisiasyon sakramenleri bir arada yapılır.

Katolik Kilisesi

Katolik kilisesinde sakramenler, kesin ve önemli bir kural olarak yedi tanedir. Hıristiyan olmanın temel gerekliliklerinden biridir. Katolik kilisesi inisiasyon sakramenlerini farklı zamanlarda yapar. Böylece Hıristiyan olan birinin vaftizi, Konfirmasyonu ve Evharistiya'ya katılması farklı zamanlarda gerçekleşir.

g. Evharistiya Ayinindeki Farklılıklar

Ortodoks Kilisesinde

Evharistik elementlerde (şarap ve ekmekte) İsa'nın gerçek varlığının ne şekilde bulunduğu bir sır olarak kabul edilse bile Liturji sırasında şarap ve ekmek bütünüyle İsa'nın kanı ve eti olmuştur.

Katolik Kilisesinde

Liturji sırasında ayinde kullanılan ekmek ve şarabın tam olarak İsa'nın kanı ve eti olduğuna inanılır. Fakat şarap ve ekmeğin arazları (kokusu, rengi...) İsa'nın cevherini yansıtmaz. Katolikler öz ve araz arasında bir ayırım yaparak mutlak bir dönüşümü kabul etmemişlerdir. Bu konuya ileride değinilecektir.

---

[4] Burada şu vurguyu yapmaya çalışıyorum: Sakramenler önemlidir; fakat bir yanıyla, pek çok ritüel bile bir sakramen olarak kabul edilebileceğine göre, sakramenlerin ne olduğu çok da önemli değildir.

h. Meryem Konusundaki Farklılıklar

Ortodoks Kilisesinde

Ortodoks kilisesinde "Tanrı Anası" ilan edilmiş olmakla birlikte Meryem tam olarak insan kabul edilir. Fakat bu durum ona şefaat için başvurulmasına engel değildir.

Ortodokslar, Meryem'in bütün günahlardan ari olduğu şeklindeki Katolik inancının, asli günah kavramının "asli lanet" şeklinde algılanması sonucu meydana gelen bir görüşe dayandığı için uydurma olarak kabul ederler[5]. Ortodoks kilisesi Meryem'in insanlığına vurgu yapar. Bununla birlikte O, kurtuluşa erenlerin başında gelmektedir.

Katoliklerin Meryem'in göğe kaldırılışını ima eden Assumption inancını reddederler. Katoliklerin Assumption'u kutladıkları 15 Ağustos'ta Ortodokslar Dormition'u (Meryem'in ölümünü) kutlarlar.

Katolik Kilisesinde

Katolik kilisesindeki Mariology anlayışına göre Meryem İlahi Hikmet'in (Sofia, Heavenly Wisdom) bedenlenmiş halidir. Ortodokslar bu noktada Katolikleri Meryem'i tanrılaştırmakla suçlarlar.

Katolikler Meryem'in göğe kaldırıldığına inanırlar.

ı. Azizlerle İlgili Farklılıklar

Ortodoks Kilisesinde

Azizlere dua edilir ve onların şefaati beklenir. Azizlere ait kutsal emanetleri korumak ve onlara saygı göstermek önemli bir görevdir.

Katolik Kilisesinde

Saygı gösterilse bile, azizlerden şefaat istenmez. Fakat Avrupa'daki paganist dinlerin Hıristiyanlık içerisindeki bir uzantısı olarak azizlerin insanları koruduğuna yönelik güçlü bir inanç mevcuttur.

---

[5] Ortodoks teolojisi insanların bir ilk günahla doğduğunu kabul etmekle birlikte, bu günahın Katoliklikte dönüştüğü "Lanetli insan" anlayışını reddeder. Bu durumda, Meryem'i diğer insanlardan ayıracak günah kavramına gerek kalmaz. Yani bütün insanlar günahsız (asli günah anlamında) doğar.

i. Kader Konusundaki Farklılıklar

Ortodoks Kilisesinde

Hür irade kavramı Ortodoks inançta önemlidir. İnsan iyilik veya kötülük yapmayı kendisi seçer. Kader tanrı ve insan arasındaki sinerjik ilişki tarafından belirlenir.

Katolik Kilisesinde

Reform kiliseleri kadar olmasa bile Katolik kilisesi kaderci bir görüşü benimser.

j. Suret / İkon Konusundaki Farklılıklar

Ortodoks Kilisesinde

Tanrı'ya ulaştırıcı araçlar olarak ikonlar –neredeyse sakrament derecesinde- Ortodoks kilisesinde çok önemlidir. (İkon konusu ilerde detaylı olarak ele alınacaktır).

Katolik Kilisesinde

İkon kültürü varsa da bunlar sembolik veya öğretici unsurlar olarak kabul edilir. Tanrıya ulaştırıcı bir araç değildirler.

k. Ölümden Sonraki Hayat Konusundaki Farklılıklar

Ortodoks Kilisesinde

Eskatoloji Katoliklerdekilerden daha çok üzerinde durulan konulardan biridir. Vahiy kitabı oldukça okunan bir kutsal metindir. Ezeli bir cehennem fikrine pek sıcak bakılmaz. Araf inancı yoktur.

Katolik Kilisesinde

Ölümden sonraki hayat daha çok "kurtulanlar" ve "kurtuluşa ulaşamayanlar" arasında yapılan belirgin bir ayrımla ilgilidir. Ezeli cehennem fikri resmi görüştür. Araf inancı önemlidir.

l. Kurumlar ve Dini Hiyerarşi Konusundaki Farklılıklar

Ortodoks Kilisesinde

Güçlü bir kilise hiyerarşisi yoktur. İstanbul Piskoposu bütün Ortodoks kiliselerin başı görünümünde olsa bile, bu durum daha çok semboliktir. İstanbul Piskoposunun (veya patriğin) kutsal bir otoritesi ve ilahiliği yoktur. Din adamlarının yanılmazlığı ilkesine inanılmaz.

Dini hiyerarşide yükselmek için bekarlık önemli ise de, alt hiyerarşiler için evlenmek mümkündür. Bununla birlikte evlenen din adamı piskoposluğa yükselemez.

Manastır hayatı oldukça yaygındır. Keşişler yalnızca kendilerini Tanrı'ya adamakla yükümlüdürler. Manastırda yaşayan din adamlarının entelektüel hayata katkıları olmamıştır.

Katolik Kilisesinde

Kilise hiyerarşisi son derece güçlüdür. Papa bütün Katoliklerin tek ve yanılmaz başıdır. Yetkisini Peter aracılığıyla doğrudan doğruya İsa'dan alır. Temel dini görevlerde bulunanların bekar olmaları zaruridir.

Manastır hayatı yaygın ve oldukça canlıdır. Keşişler halkla iç içedir ve dışa dönük bir hayat sürerler. Batı Hıristiyanlığının entelektüel merkezleri bir anlamda manastırlar olmuştur[6].

C. Ortodoks Kilisesinin Genel Örgütlenmesi

Ortodoks kilisesinin genel örgütlenme biçimi, Katolik kilisesindeki yasal düzenlemelerle elde edilen örgütlenme biçiminden farklı olarak, daha çok kendiliğinden ortaya çıkan olaylara bağımlı şekilde gelişmiştir. Bu örgütlenme biçiminde özellikle etkili olan unsur, siyasal otorite ile kurulan münasebetler olmuştur. Ortodoks coğrafyasının merkezi otorite kurmayı gerektirmeyen yayılım alanı ve süreci lokal kiliselerin bağımsız davranışlarına imkan tanımıştır. Yayıldığı coğrafyadaki siyasal otorite ile olan münasebeti kiliselerin farklı örgütlenmelerine katkıda bulunan en önemli unsurlardan biridir. Böylece Bizans'ta Kayseropopizm'den bahsedilirken, Rusya'da Tsarism, Balkan ülkelerinde Voyvoda kilise modellerinden bahsetmek mümkün olmuştur. Tabii ki sonuncu örgütlenme biçimi Osmanlı devleti göz önüne alınmadan anlaşılamaz. Balkan ülkelerindeki kilise örgütlenmesinin genelde Rusya modeline benzediği görülse bile, Osmanlı egemenliğindeki bu uluslar kendilerine ait değişik yapılanmalar sergilemiştir. Bu yapılanmalar özellikle pyhletist (etnik kilise kurma) niteliktedir.

Bugün Ortodoks kilise geleneğinin, etnik farklılıklar, siyasal ilişkiler ve tarihsel koşulların oluşturduğu farklılıklara dayalı bir yapının

---

[6] Ana hatlarıyla iki mezhep arasındaki farklılıkları içeren bu tasnif için bkz. Father Theodore Pulcini, *Orthodoxy and Catholicism*, 12,13. İlerde yeri geldikçe bu farklılıklar detaylandırılacaktır.

üzerine temellendiğini söyleyebiliriz. Özellikle liturji, dil ve kilise örgütlenmesi konusunda ortaya çıkan bu ayrılıklar modern çağda varlığını hala sürdürmektedir.

Alt düzeyde farklılıkları içeren unsurlar göz ardı edilirse bu gelenekler arasındaki temel ayrılıklar kilise örgütlenmesinde ortaya çıkar. Burada bizim kilise örgütlenmesi ila kastettiğimiz şey, din adamlarının oluşturduğu hiyerarşinin mahiyeti değil; daha çok lokal kiliselerin birbiriyle olan ilişkisi sonucunda meydana gelen organizasyon biçimidir. Ortodoks geleneğinde, belli ve diğerinden farklı bir coğrafyada yaşayan kiliselerin, birbirleriyle olan münasebetleri, hangi coğrafyada bulunan merkezi bir kilisenin diğerlerine nasıl egemen olacağı mücadelesi ile şekillenmiştir. Bunun en önemli sebebi Ortodokslukta Bizans devletinden miras alınan bir siyasi kural olarak belirli (önemli) şehirlerde bulunan kiliselerin çevresindekileri yönetme arzusunda saklıdır. Böylece erken dönemlerden itibaren çeşitli sebeplere dayalı olarak yapılan tercihler sonucunda İstanbul, Roma, Kudüs, Antakya ve İskenderiye ana idari merkezler olma ayrıcalığını kazandılar (ki bu şehirler imparatorluğun da merkezi şehirleridir). Sonuçta bu piskoposluk merkezleri arasındaki mücadele alışkanlığı doğu Hıristiyanlığında daima varoldu. Batıda Roma'nın üstünlüğü (bir ara Avignon'a geçtiyse de) her zaman kesindi. Bizans imparatorluğunun (yani Doğu Roma) Türkler tarafından önünün kesilmesine, Bizans'ın ardılı olma iddiasındaki bazı şehirlerin siyasi niyetleri de eklenince, farklı coğrafyalardaki Ortodoks kiliseleri, kargaşadan yararlanarak, kendi aralarında iktidar mücadelesine başladılar. Slav halklarından oluşan Ortodoks kiliselerinin bu iç çekişmesi, Balkanları ele geçirmesinden sonra Osmanlıların da olaya müdahil olmasına yol açtı ve böylece Osmanlı idarecileri de taraf rolünü oynamak durumunda kaldılar. Kiliselerin kendi aralarındaki geleneksel çekişmelerinde Osmanlılar siyasi emelleri doğrultusunda duruma göre farklı kilise merkezlerini destekleyerek rol almış oldular. Böylece Osmanlı idaresi balkan topraklarında ilerlemesine paralel olarak konjönktüre göre bazı merkezi kiliseleri diğerlerine tercih etti. Osmanlıların bu konudaki temel tutumu, 19. yüzyıla kadar İstanbul'daki Patrikhanenin gücünü artırmak için Balkanlardaki merkez kiliseleri desteklemek şeklinde oldu[7].

[7] Osmanlı idaresindeki İstanbul Patrikhanesinin Osmanlıdaki diğer Ortodoks kiliselerle olan münasebeti için bkz. Maximos, *The Oecumanical Patriarch in the Orthodox Church.*

Balkan kiliselerinin kendi içerisindeki durumları değerlendirilecek olursa, İstanbul'daki patrikhanenin diğer Slav kiliseleri üzerindeki egemenlik hakkından asla vazgeçmediği görülür. Patrikhane özerklik taleplerini daima reddederek Makedon ve Bulgar kiliselerini bir hayli zorlamıştır[8]. 16. yüzyıldan sonra İstanbul'un otoritesine Moskova'daki kilise ortak olmaya çalıştıysa da başarılı olamamıştır. Patrikhanenin gücü yalnızca tarihsel anlamdaki yetkisinden gelmiyordu; maddi açıdan üstünlüğü ve Osmanlı İdaresi içerisinde güçlü bir kulisinin mevcudiyeti lokal kiliseleri yeterince çekebilecek avantajlardı[9]. Çevre kiliselerin entelektüel ve yetişmiş din adamı ihtiyacını da patrikhane tecrübesinden elde etmeye mahkum olması, onun otoritesinin kaynaklarından bir başkasını oluşturur.

Patrikhane ve çevre kiliseler arasındaki otorite üstünlüğü kavgalarının yanında, çevredeki kiliseler kendi aralarında da kavga halindeydiler. Rusya'daki Moskova ve Kiev kiliselerinin, Yunan kiliselerine karşı Makedonların, daha sonra da Yunan ve Bulgarların birbirleriyle kavgaları hem bağımsızlık hem de üstünlük kavgalarıydı. İşte bu noktada Ortodoks kiliselerinin birbirleriyle olan ilişkilerine yönelik organizasyonda iki kavram gündeme gelmiş oldu: Otosfal ve Otonom kiliseler.

Otosfal kiliseler belirli coğrafya ve uluslara ait, bağımsız, yetki güçleri kendi coğrafyalarında mutlak olan, sembolik ve bazı resmi işlemlerde İstanbul Patrikhanesine bağlı büyük kiliselerdir. Kıbrıs, Rusya, Romanya, Yugoslavya, Yunanistan, Bulgaristan, Polonya, Gürcistan, Arnavutluk ve Sina'dan oluşur.

Otonom kiliseler ise bulundukları bölgeye yakın otosfal kiliselere bağlı olan, özgürlük alanı kısıtlı ikincil derecede öneme sahip kiliselerdir. Estonya, Litvanya, Finlandiya ve Çekoslavakya kiliselerinden oluşur. Özellikle baş piskoposların atanmasında ve bazı kararların alınmasında otosfal kiliselere karşı sorumludur[10].

D. Ortodoks Geleneğinin Kaynakları

Geleneği oluşturan ana kaynakların kabulü konusunda, Kitab-ı Mukaddes hariç, Ortodoks kültürü ile Katolik kültürü arasında oldukça farklılık vardır. Her ne kadar erken Kilise Baba'ları büyük oranda

---

[8] D. Illievski, *The Macedonian Orthodox Church*, 29,35.

[9] Çeşitli zamanlarda Osmanlı'dan alınan beratlar hukuki anlamda Fener'i daima ayrıcalıklı kılmıştır. Bkz. Maximos, a.g.e., 279.

[10] R. M. French, *The Eastern Orthodox Church*, 12,13.

Ortodoks coğrafyasında (Anadolu) gelişti ise de Latin Baba'lar doğudakilerden daha farklı bir çizgi izlediler. Eusebius Ortodokslar için son derece önemli iken, Katolikler için fazla önem verilen biri olmadı. Benzeri bir durum Katolik geleneğinin kurucusu olan Augustin'in Ortodoks kültüründe yerinin olmamasında görülebilir[11].

Fakat Kapadokya'lı Baba'lar (St. Gregoryler ve St. Basil) gibi iki kültüre –tabii ki özellikle Ortodoksluğa- kaynaklık eden alimler de mevcut olmuştur. (Hangi babaların hangi bağlamda Ortodoks kültüne katkı yaptığı konusu ierde detaylıolarak ele alınacaktır).

Her ne kadar Ortodoks kelamcıları, geleneklerinin felsefeye hiç bulaşmamış olduğunu ileri sürseler bile büyük oranda Aristocu bir felsefeye meylettiler. Genel olarak teslis doktrini, Tanrı'nın varlığı gibi konular söz konusu olduğunda Baba'lar Aristocu terminoloji ve kavramları kullandılar. Fakat öte yandan kozmoloji görüşleri büyük oranda Platoncudur. Ama her iki literatür de mistisizmle örtülmüştür; ilk bakışta bütün kaynaklar mistik ve retoriksel bir iklimi yansıtır.

Ortodoks kültürü ana kaynağı olarak daima her şeyden önce Kutsal Kitabı ve geleneği göstermiştir. Kutsal metin içerisinde Yuhanna İncili, Ortodoks teolojisine, İsa'nın tanrılığının ispatı, inkarnasyon ve logos konularında kaynaklık teşkil eder. İsa'nın Oğulluğu meselesinde St. Paul'un mektupları (Romalılara, Kolesoslulara ve Korintlilere mektuplar) önem kazanır.

İkinci önemli kaynak kilisenin gelenek olarak kabul ettiği şifahi veya pratiksel aktarmalardır. Kilisenin doğuşu anından itibaren oluşan, kilise çevresindeki şifahi gelenek *en mysteria*, "gizli bir tarzda" korunmuştur.

Öte yandan, ilk yedi konsilin kararları ve 5-6. ökümenik konsillere (İstanbul 553 ve 680-681) ait kararların yeniden ele alındığı Trullanum (692'de İstanbul'da yapılan bir sinod)da Apostolik Ortodoks geleneğin kaynaklarından birini oluşturur. Konsil kararlarına eklenebilecek ikinci tür kaynak, Nomocanon adıyla bilinen ve imparator Justinien'den itibaren devlet tarafından kiliseyle ilgili olarak çıkarılan yasaları içeren literatürdür. Kilise hukuku, kilise ve devlet arasındaki ilişkilere yönelik ilk önemli Nomocanon imparator Justinien'in (6. yüzyıl) kodexidir.

---

[11] Hatta sevilmemesinde...

8. yüzyılda Isauria'lıların Ecloga'sı, 9. yüzyılda Epanogoge de Bizans'da, Balkanlar'da ve Rusya'da etkili olan Nomocanonlardır. Etkisi itibariyle benzeri bir konuda bulunan Hexabiblos 14. ve 15. yüzyıldan sonra neredeyse 20. yüzyılın ortalarına kadar kilise hukuku konusunda önemli bir referans kaynağı olmuştur. Özellikle Yunan kiliselerinde oldukça etkilidir. 16. yüzyılda ortaya çıkan Manuel Malaxos'un Nomocanonu da aynı derecede öneme sahiptir[12].

Konsil kararlarında ele alınan konuların, teolojik olmasına karşılık, Nomocanon türünden yasa kitaplarında pratik kilise hukukuna ait kurallar vardır. Bu iki tür temel literatür Ortodoks yaşantısının teolojik ve pratik hayatını düzenlemiştir. Modern Ortodoksluğun iki alt yapısı bu literatür tarafından belirlenir.

Burada hatırlatılması gereken önemli bir konu, ökümenik ilk yedi konsil arasında sayılmayan, ama geç dönem Ortodoksluğun iman akidelerini tazeleyen ve Reformculuğun etkisine karşı Ortodoksluğu korumayı amaç edinen 1672 Kudüs sinodunun anlamıdır. Kudüs sinodu Kudüs Patriği Dositheus'un başkanlık ettiği bir sinod olup, kilisenin bazı Ortodoks liderler tarafından Kalvinist bir çizgiye oturtulmasına karşı çıkmak amacıyla toplanmıştır. Bu konsilde Kalvinist reformcu görüşler eleştirilmiş ve Ortodoks imanı yeniden formüle edilmiştir. Kudüs sinodunun neticelerinden sonra Ortodoks geleneği Reformcu kiliselere kapısını tamamen kapatmıştır. Ortodoks geleneğinde hiçbir sinod bu kadar etkili olmamıştır[13].

Entelektüel anlamda bazı apolojik eserler de Ortodoks kilisesinin bir anlamda kelami literatürünü oluşturur. Bunlar büyük oranda 16. yüzyıldan sonra kaleme alınan küçük çaplı eserlerdir. En erken örnek 1454'de, fetihten sonra Fatih Sultan Mehmet tarafından İstanbul'a patrik olarak atanan Gennadius Scholarius'un Ortodoksluğu Müslümanlara izah etmek üzere yazdığı Confession'dır. Küçük çaplı genel Ortodoks akidelerini içeren bir eserdir.

İstanbul Patriği II. Jermiah ve Tübingen'deki Lutherci teologlar arasındaki yazışmalar (1576,1579, 1581) reform sonrası ana kaynaklardır. Yazışmaların konusunu iki (reformcu ve Ortodoks) kilisesinin birleşmesi oluşturmaktadır. Benzeri amaçla yazılan bir başka eser 1630'da İskenderiye'ye patrik olan Kritopoulos'un Confession'ıdır.

---

[12] Bu konuda detaylı bilgi için bkz. N. J. Pantazopoulos, *Church And Law In The Balkan Peninsula During The Ottoman Rule*, 44-51.

[13] R. M. French, *The Eastern Orthodox Church*, 89.

1632- 46 arasında Kiev Metropoliti olan Peter Mogila'nın İlmihal türünden Confession'u aynı gruba dahil edilebilir[14].

Felsefi-teolojik anlamda Ortodoksluğun kaynağını teşkil eden çalışmalar "Ortodoks Teolojisinin Genel Özellikleri" adlı bölümde ele alınmıştır.

[14] R. M. French, a.g.e., 88, 89.

II. ORTODOKSLUĞUN TARİHSEL GELİŞİMİ

Resmi olarak değerlendirilecekse, Ortodoks kilisesinin tarihsel başlangıcı, İstanbul ve Roma'daki piskoposlukların 11. yüzyılda birbirlerini aforoz etmelerine kadar çıkartılabilir. Bununla birlikte bu tarih resmi tarihtir. Esas itibariyle, kilisenin 1. yüzyılın sonundan itibaren Avrupa topraklarında yayılmaya başlamasıyla birlikte, ayrılıkların da ortaya çıkmaya başladığını söyleyebiliriz. Anadolu, yani Ortodoksluğun ana coğrafyasını oluşturan bölge, daha çok, sürekli temasta olduğu İskenderiye teologlarına yakındı. Avrupa'da yaygınlaşan gruplar ise daha özgür kaldılar ve kendi çizgilerini oluşturdular. Ortodoks kültürünü anlamada farklı coğrafyalarda yayılma mantığının böyle önemli bir manası vardır.

Çok temelde Ortodoks kilisesinin tarihsel kaderinin, Avrupa (Latin veya Katolik) kiliselerindekinden farklı gelişmesinde iki ana sebep bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, Ortodoksluğun yayılım coğrafyasındaki kültürlerin, Batıdakinden farklı oluşu; diğeri tarihsel konjöktürün her iki coğrafyayı da farklı şekillendirmiş olmasıdır.

Ortodoks coğrafyası entelektüel açıdan Grek, (oysa Batı Latin), ahlak açısından doğulu (Mezopotamya kültürü) bir anlayışa sahipti. Bu iki unsur Ortodoks fikriyatının bütününde görülebilir. Ortodoksluğun ahlak anlayışı, Katoliklikte olduğu gibi felsefi terminoloji ve kavramların egemenliğine mahkum olmamıştı. Ahlakın alanı insanın hayata, tanrıya ve tabiata bakışıyla sınırlı, doğal ve sade bir kategori oluşturur. Felsefenin ise, açıkça olmasa bile teolojide etkili olduğunu söylemeliyiz. Daha katı ahlak kurallarının hüküm sürdüğü Avrupa coğrafyası ise Hıristiyanları daha sert ve sistemli kurallara yönlendiriyordu. Avrupa'daki Hıristiyanlar kendilerini daha oynak ve daima mücadeleyi gerektiren bir ortamda buldular. Katoliklikte ahlakın niçin felsefileştirildiğini ve niçin kurallara boğulduğunu görmek bundan dolayı zor değildir. Latin Hıristiyanları felsefe yapmadan yaşayamayacakları bir coğrafyada ve kültürde bulunmaktaydılar.

Ortodoks ve Katolikliğin ayrı yönlerde gelişmesinin ikinci temel sebebi, tarihsel konjonktürler arasındaki farklılıklardır.

Her şeyden önce Avrupa'nın erken dönemlerdeki siyasal yapısı, Ortodoks coğrafyasındakinden daha istikrarsızdı. Latin Hıristiyanları kendilerini daima yeni uluslarla mücadele içerisinde buldular. Cermen, Slav ve Türk kabileleri sık sık Avrupa'nın güneyine iniyorlar ve bölgenin siyasal anlamda istikrarsızlaşmasına yol açıyorlardı. Doğuda ise daha stabil bir devlet ve toplum düzeni mevcuttu; Roma imparatorluğu doğuda Müslüman fetihlerine kadar istikrarlı bir ortam yarattı. Bu durumda Katolik adını vereceğimiz Latin Hıristiyanların sürekli olarak uyanık kalma ihtiyacını hissettiklerini anlamak zor değildir; doğudaki kardeşler ise oldukça konformist bir pozisyondaydılar. Batıda niçin misyonerliğin bu kadar güçlü olduğu sorusunun cevabı hiç olmazsa büyük oranda burada aranmalıdır.

Öte yandan yukarıdaki iki sebebe, belki oldukça köklü bir başka sebebi eklemek de gerekebilir. Ortodoks kültürü Grek kültürü üzerine; Katolik kültürü Latin kimliği üzerine temellenmiştir. Bu farklılıkların hepsi tarih sahnesinde iki şehrin –Roma (Katoliklik) ve İstanbul (Ortodoksluk)- çekişmesi şeklinde tezahür edecektir. Gerek siyasal, gerekse kültürel anlamdaki bu farklı zeminlerin iki şehri birbirinden kopartmasının süreci imparator Konstantin ile (4. yüzyıl) birlikte gündeme gelmeye başlar. Bir imparator figür olarak Konstantin Ortodoksluk tarihinin dönüm taşıdır.

İmparatorluğun merkezini doğuya taşıyan Konstantin'in ilk yıllarında kilise üç patrikliğe ayrılmış durumdaydı. Roma, İskenderiye ve Antakya. Geleneksel olarak Roma ve Antakya'nın havari Petrus, İskenderiye'nin ise Markos tarafından kurulduğu düşünülmekteydi. Şüphesiz bu inanç, şehirlerin, zaman içerisinde kazanmış olduğu şöhretlerini haklılaştırma çabasından kaynaklanmıştır. İstanbul bu sırada Marmara Hereklea'sına bağlı küçük bir piskoposluk merkeziydi. Konstantin jeopolitik sebeplerden dolayı imparatorluğunun 3. yılında İstanbul'u imparatorluğun merkezi yapınca Roma'lı idarecilerin tepkisi büyük oldu. Bununla birlikte iki şehir arasındaki mücadelenin görünen gerekçesi, İstanbul'un başkent oluşundan bir müddet sonra ortaya çıkacaktır.

Roma ile İstanbul arasındaki ilk çekişme, Konstantin'in Ariusçuluğu resmi mezhep olarak kabulünden sonra oldu. Konstantin'in bu tercihine Roma tarafından şiddetle karşı çıkıldı. Roma'nın tertibi ile 343 yılında Sardica'da toplanan konsil, kiliseyle ilgili

herhangi bir işte tek yetki yerinin Roma olduğunu ileri sürdü. Resmi anlamda yapılan bu ilk eylem, iki şehir arasındaki gerginliğin başlangıcına işaret eder[1].

Burada sıralanması konu dışı olacak sebeplerden dolayı imparator Konstantin kısa bir süre sonra Ariusçu doktrinden vazgeçecek ve imparator Thedosius imparatorluğun bütününü tehdit eden bu hareketi silmek üzere 381 yılında İstanbul'da ikinci bir konsil toplayacaktı. İmparatorluktaki siyasal meseleleri aşmaya adanmış bu konsil, aynı tür tehditlerden bir başkasını oluşturan Roma gerginliğine karşı da bir karar aldı ve bu konsilde İstanbul'un Roma piskoposluğundan sonra ikinci derecede önemi haiz piskoposluk merkezi olduğu ilan edildi. İstanbul artık "yeni Roma" olmuştu. Bu kararı almış olan Babalar eski Roma'yı alçaltmak gibi bir amaca sahip değildiler. Fakat Roma'nın en büyük öfkesi, konsili toplayan Thedosius'un konsil oylamasına Roma'nın temsilcileri pozisyonunda olan piskoposları çağırmamış olmasından gelir. Doğal olarak Roma'dan İstanbul'da alınan bu kararları kabul etmesi beklenemezdi.

Roma'nın saf dışı bırakılmasına (ve iki şehrin arasındaki gerginliğin artmasına) yönelik ikinci adım Kadıköy'de toplanan dördüncü ökümenik konsilde (451) alındı. Burada, her ne kadar Roma'dan sonra geldiği kabul edilse bile İstanbul'a Roma ile eş imtiyalar tanındı. Fakat bu eş imtiyazların mahiyeti açık hale getirilmiş değildi.

Kadıköy konsili aynı zamanda Kudüs piskoposluğunu patriklik seviyesine çıkardı. Konsilin bunu yapma gerekçesi Kudüs piskoposlarının daima İstanbul'un yanında yer almış olmasıdır. Roma istemese de bunu kabul etmek zorunda kaldı[2]. Bu gerekçenin yanında İstanbul'un Kudüs'de doğudaki toprakları Roma yetkisine girmekten önleyecek bir güç görmüş olması olasıdır; zira doğudaki kontrolü üstlenen İskenderiye patrikliği siyasi anlamda Bizans'ta hiçbir zaman güven uyandırmamıştır.

4. yüzyılda ortaya çıkan Monofizitlik gibi bazı heretik akımlar da, kilisenin bunlara karşı nasıl tavır alınması gerektiği konularında iki şehrin mücadelesine katkıda bulundu. Heretesizmi önlemeye yönelik teolojik argümanlarda iki kilise hiçbir zaman anlaşamadı. İstanbul'un argümanları büyük oranda imparatorluğun dağılmasını önleyici uzlaşmacı siyasal tezlere dayanırken, Roma'nınkiler daha teolojik kal-

[1] S. Runciman, *The Eastern Schism*, 13.
[2] S. Runciman, a.g.e., 15.

maktaydı. Monofizitlik ve Ortodoks iman arasındaki İsa'nın tabiatı doktrininden kaynaklanan tartışmaları önlemeye yönelik geliştirilen Monothelit tabiat anlayışı imparatorluğun ne kadar siyasal davrandığının iyi bir göstergesidir[3].

Roma ile İstanbul'un arasını açan bir başka gelişme, 6. yüzyılda vuku buldu. 595 yılında İstanbul patriği John (the faster) tarihte ilk defa "ökümenik patrik" ünvanını aldı. İstanbul'un evrensellik amacını iyi yansıtan bu olay, Roma'da Papa I. Gregory'nin şiddetli karşı çıkışına sebep oldu. Gregory imparator Phocas'ı, bu ünvanın kullanılmaması konusunda ikna etti[4].

İki şehir arasındaki zıtlaşma İkonoklastik dönemde yeni bir boyuta girdi. İkonoklastik dönemin hemen öncesinde, II. Justinien'in saltanat yıllarında yumuşamasının etkisi ile Roma'daki Papa I. Constantinius İstanbul'a davet edilen ve gelen son papa oldu[5].

711'de tahta geçen Philippiskos ile Roma İstanbul arasındaki kavga bambaşka gerekçelere bağlı olarak varlığını sürdürecektir. Yeni gerekçe ikonların durumuyla ilgili olacaktır.

8. yüzyıla gelindiğinde Bizans topraklarında İsa'nın tabiatı üzerine yapılan ve mezheplerin ortaya çıkışına sebep olan anlaşmazlıklar sona ermiştir. Bununla birlikte bu, mezhep kavgalarının sona erdiği anlamına gelmemelidir. Özellikle Monofizitlik kırsal kesimde gücünü sürdürmektedir. Bizans nüfusunun çoğunu oluşturan ve sonraki yüzyıllarda da Ortodoksluğun temsilcisi olacak olan halk özellikle manastır etrafında köylerde, kiliseler etrafında ise şehirlerde örgütlenmiş durumdaydı. Bu örgütlenmeye güç veren iki ana unsur, aziz kalıntılarından (relic) oluştuğu varsayılan mekanlara gösterilen prestijin ve İsa (ve diğer dinsel kişilikler) için yapılan suretlere (ikon) tapınımın yaygınlaşması oluşturur. Özellikle kırsal kesimde güç bulan her iki unsur manastırların tekelinde bulunduğu için, manastırların halk üzerindeki yönlendiriciliğine büyük imkanlar sağlıyordu. Bu güç devlete karşı manastırlar iktidarına yol açan bir sürece kapı aralamış görünmektedir.

Her iki unsurun da derin ve tefekküre dayalı dinsel kültler olduğu düşünülürse, niçin münzevi merkezleri olan manastırlarda tutulduğunu anlamak zor olmaz. Bu kültleri manastırlara bağlayan en temel

---

[3] Bkz. M. Çelik, *Bizans İmparatorluğunda Din ve Devlet İlişkileri*, 68.
[4] Runciman, a.g.e, 18.
[5] M. Çelik, a.g.e., 75.

organik ilişki budur. Daha ötede, söz konusu kültlerden elde edilen ekonomik gelirin manastırların temel kaynaklarından olduğu varsayıldığında ilişkinin içiçeliği daha iyi kavranacaktır. Bu kültler çerçevesinde örülen ilişkiler ağı, siyasi erkin ve merkezi kiliselerin kontrol edebileceği bir sürecin ötesine geçmiştir. Ayrıca manastır keşişlerinin anarşist karakteri, şehirlerde önlem alınmasını gerektirecek kadar marjinal bir noktaya varmıştı. Bütün bunlardan dolayı ikonoklastisizmin manastır hayatına niçin karşı olduğunu anlamak zor değildir[6].

Sebebi her ne olursa olsun Philippiskos ile başlayan ve imparator III. Leo ve oğlu V. Konstantin ile hızlanan ikonoklastik hareket bir yanıyla Roma ve İstanbul arasındaki gerginliğin artmasına katkıda bulunmaktaydı.

Roma'da Papa'nın İsaurian sülalesinin ikonaklastik hareketine ne kadar samimi olarak karşı geldiğini bilemeyiz. Muhtemelen papalığın ikonakalzma karşı tavrı, İstanbul'da bir destek arayışının sonucudur. İkon kırıcılığı esnasında, Roma'nın İstanbul'a duyduğu öfke salt Leo'nun ideolojisi ile sınırlı olmadı. Bunun yanında Leo, Sicilya ve Illyricum (İllirya) eyaletlerini, Roma'nın idaresinden alıp İstanbul patrikliğine bağlı merkezler haline getirince Papa'nın öfkesi iki katına çıktı. Leo'nun bu tavrı Roma'lı sivil veya dinsel yetkililerce hiçbir zaman unutulmayacaktır.

İkonoklazmın daha da şiddetlendiği V. Konstantin zamanında, Papa II. Stephan'ın, kuzeyden gelen Lombard tehlikesi karşısında imparator V. Konstantin'den yardım istemesi ve bu yardımın İstanbul'daki hükümet tarafından reddi, iki şehir arasındaki çekişmenin tarihsel bir olaya kapı açmasına sebep olacaktır. Roma'nın veya genelde Latin dünyasının Germen kabilelerinin eline geçmesi bu olayın sonucudur. Yardım talebinin geri çevrilmesi dolayısıyladır ki, Papa Stephan Germen kabilelerine kucak açmış ve Papa III. Leo da Şarlman'ın kilisece onaylanmasını sağlamıştır[7].

Ortodoks ve Katolik ayrımlaşmasının bundan sonraki safhası patrik Photius'un seçimi ile ilgilidir. Gerek laik kimliği dolayısıyla patriklik makamına getirilmesinin sakıncaları, gerekse Ortodoks inancın sıkı bir müdafii olması dolayısıyla Roma Photius'un seçilmesine şiddetle karşı çıktı. 9. yüzyılın yarısından itibaren ortaya çıkan Photius problemi, Balkan halklarının Hıristiyan yapılması konusundaki çekişmelerle eş

---

[6] J. M. Hussey, *The Byzantine World*, 119.
[7] S. Runciman, a.g.e., 21.

zamanlıdır. Balkan ülkelerindeki putperestlere götürülecek misyon faaliyetine ilk önce Roma girişmişti. Gerek kuzeyden gelecek tehlikeleri önlemek, gerekse Bizans'ı sıkıştırmak amacı ile Slav halklarının Hıristiyanlaştırılması Roma için son derece önemli bir strateji idi. Bu sürecin başlangıcında Roma, Bulgar Slavları arasında kısmen başarılı olduysa da, Photius'un katkısı ile Slav halklarının Hıristiyanlaştırılma misyonunu İstanbul ele geçirdi. İstanbul'daki patrikliğin bu başarısı Roma'yı Bizans'tan koparan yeni bir sürecin başlangıcına işaret eder.

10. yüzyılda Almanlar İtalya'yı ele geçirdiler. Germen halklarının İtalya'ya egemen olması siyasal anlamda Roma'nın başına iş açtı, bununla birlikte bu konu elimizdeki çalışmanın amacı dışındadır. Almanların İtalya'ya egemen oluşunun bizimle ilgili yanı, doğu ve batı kiliseleri arasındaki gerginliğe teolojik açıdan yapılan katkıdır. Germenlerin zaferi, teolojik anlamda da bir Germen zaferine yol açacak; Katolik kilisesi İznik akidesine Filioque sözünü ekleyecektir.

Teolojik açıdan bakıldığında Doğu ve Batı kiliseleri arasında görünürde en temel ayrım Filioque kavramıdır. 325 İznik konsilinde Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığı kabul edilmiş ve bu inanç uzun zaman devam etmiştir. Ortodoks kilisesi bu iman akidesini sürdürmüştür. Batıda Katolik kilisesi 6. yüzyılda İspanya'da başlayarak yavaş yavaş "qui ex Patre Filioque procedit", "Baba'dan ve Oğul'dan (Filioque) çıkar" ifadesi ile simgeleşecek şekilde Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan çıktığını kabul etmeye başlamıştır. Filioque kelimesi ilk önce 447'de bir sinodda dile getirildi ve Toledo konsili (589) Mass ayininde bu akidenin okunmasını emretti[8].

Batı'da Filioque kavramının ortaya çıkışını hazırlayan sebepler Ariusçuluğun Fransa ve İspanya'da yayılması ile ilgilidir. 5. yüzyılda Loire ve Garonne arasındaki bölgede yaşayan Batı Gotları Ariusçuluğu kabul etmişti. Buradan bütün İspanya'ya yayıldı. 586 yılında kral Recared Sevile piskoposu Leander'in etkisi ile Katolik oldu. Recared'in idaresinde toplanan Toledo konsili Filioque meselesini gündeme getirerek Katolik ve Ortodoks kiliseleri arasındaki gerginliği arttırmıştır.

İspanya'da kökleşmeye başlayan bu akide yavaş yavaş Almanlar arasında yayılmaya başlamıştır. 10. yüzyılda Almanların İtalya'da egemenlik kazanması bu problemin yeniden canlanmasına yol açtı. 1014'te imparator II. Henry'nin taç giyme töreninde söylenişinden

[8] A. Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, 381.

itibaren batıda resmi inancın bir parçası oldu[9]. Germenler Paplık topraklarına yalnızca Alman idaresini değil, fakat aynı zamanda Filioque konusundaki kendi inançlarını da getirdiler. Oldukça dolaylı bir yol görünse bile Filioque meselesinin Latin dünyasında popüler oluşu Almanların katkısında aranmalıdır.

Bu olaydan sonra 1043 yılında İstanbul'da Michael Cerularius'un patrik olarak seçilmesi iki şehrin kesin olarak ayrılmasına sebep olacak bir olayla sonuçlandı. Cerularius'un bürokratik dindarlığı, İstanbul'da yaşayan Latinler üzerindeki kontrolü ve seküler otorite üzerindeki egemenlik arzusu, Roma kilisesinin aksi yönde fakat aynı sertlikteki seküler uzlaşmaz tavrı 1054 yılında iki şehrin birbirini aforoz etmesine yol açtı. Bu tarih resmi anlamda Katolik ve Ortodoks mezheplerinin doğuşuna işaret eder.

1054 tarihinin tek önemi yalnızca iki kilise arasındaki ayrılığın zirvesini belirlemesi değildir. fakat bu ayrılığa paradoksal bir şekilde 11. yüzyılın ortalarından itibaren İstanbul'un kaderi her geçen gün biraz daha batıya bağımlı hale gelmekteydi. Bunun en büyük sebebi Bizans'ın Anadolu'daki topraklarının Türkler tarafından fethi ve bu fetihlerle birlikte İstanbul'un askeri anlamda Roma'ya bağımlılığının kaçınılmaz hale gelmesidir. Bağımlılık Osmanlıların İstanbul'u alışına kadar devam edecekse de, hiçbir zaman iki kilisenin yeniden birleşmesine yetmeyecektir. Türklerin İstanbul'u fethinden sonraki süreç ise malumdur; iki kilise yüzyıllar boyunca birleşmemek üzere birbirinden tamamen kopmuştur.

Bununla birlikte 1054 tarihinden itibaren toplanan üç konsilde kiliselerin uzlaşması doğrultusunda bir takım teşebbüslerde bulunulmuştur. Bunlardan ilki 1098 Bari konsilidir. Fakat Kutsal Ruh konusundaki tartışmaların çözülememesi sebebiyle bu konsil önemsiz bir şekilde sona ermiştir. Şüphesiz İspanya'da Katoliklerin Filioque kelimesini savunmalarının önemli bir sebebi vardır. Ariusçuların Oğul'u ikinci plana itmesine bir tepki olarak, İspanyol Katolikleri Oğul'un tanrısallığını vurgulamak için Ruh'ul- Kudüs'ün Oğul'dan çıktığını ileri sürdüler. Böylece Oğul'un tanrılığı garantilenmiş olacaktı.

Uzlaşma konusundaki daha önemli ikinci adım 1274 Lyon konsilidir. Ortodoks kilisesi Filioque meselesinden vazgeçmeyi, Papa'nın yetkisini tanımayı göze aldıysa da, Roma'daki halkın birleşmeye karşı çıkışı iki kilisenin birleşmesine engel oldu. Üçüncü ve en önemli bir-

[9] S. Runciman, a.g.e., 30.

leşme çabası Ferrara - Florence konsilidir (1438-39). Bu konsilde bazı Latin inançları kabul edildiyse de Ortodoks delegeler İstanbul'a döndükten sonra kabul ettikleri görüşlerden vazgeçtiler. Katolik kilisesi adına Florence konsilinin tek olumlu yanı, Ermeni, Habeş, Kopt, Marcuni ve bazı Yakubi kiliselerin Katolik kilisesi ile ittifak yapmaları oluşturur. Son birleşme çabaları İstanbul'un Türkler tarafından fethinden hemen önce, 1452'de oldu fakat bu teşebbüs de sessiz bir şekilde sona ermiştir.

17. yüzyıl boyunca Roma ve İstanbul'daki patrikler arasında çeşitli görüşmeler olduysa da sonuç alınamadı. 1755'te İstanbul sinodu Latin ve Protestan sakramenlerinin geçersizliğini ilan etti. Bu tarih, yakın zamanlarda, Ortodoks kilisesinin batıdan kopuşunda en önemli tarihtir.

Ortodoks kilisesinin tarihi, İstanbul'un Türkler tarafından alınışına kadar yukarıda kısmen verilmeye çalışıldığı kadarıyla iki şehrin çekişmesi etrafında gelişmiştir.1453'ten itibaren yeni siyasal konjönktür, Ortodoks kilisesinin tarihinin yazılmasında, coğrafya değişimi ile ilgili yeni bir durumun katkıda bulunmasına yol açmıştır. Coğrafya değişimi ile kastettiğimiz şey İstanbul'un Türkler tarafından alınışından itibaren hür Ortodoks kilisesinin Rusya'ya kaymış olmasıdır. Yeni tarihin, Rusya'da yazılmasının sembolü, 1510 yılında Moskova'nın kendini 3. Roma ilan edişinde ortaya çıkar. Böylece bu tarihte Rus kilisesi – piskopos patrik- ünvanını alarak bütün Ortodoks kiliselerinin lideri olduğunun iddia etti. 1589'da İstanbul patriği II. Jeremias metropolitan Job'u, Moskova ve bütün Rusya'nın patriği olarak atadı. Sonuçta İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs'ten sonra Moskova beşinci patriklik merkezi oldu. Bugün Rus Ortodokslarının ökümenizm iddiası bu coğrafi değişimle ilişkilidir.

Rusya'da Ortodoks kilisesinin yapısı ile Bizans topraklarındaki kilise yapısı arasındaki siyasal anlamda en önemli farklılık, Rusya'dakinin tamamen seküler güçlerce manipüle edilmiş olmasıdır. Kilisenin egemeni çarlardı. 17. yüzyılda patrik Nikon (1652-58) kilisenin gücünü yeniden ihya etmek istedi ise de, seküler güçler buna izin vermedi. Çar Deli Petro (1682-1725) devleti ve kiliseyi batılılaştırma çabaları sonucunda Bizans mirasından gittikçe uzaklaştı.

19. yüzyıldan itibaren ulusal bağımsızlık hareketleri ile Osmanlı'dan kopan Balkan devletleri kendi Kiliselerini oluşturarak, Ortodoks kilisesi tarihinde yeni bir süreci başlattı. Böylece siyasal ve coğrafi değişim Balkan ülkelerindeki kiliselerin de gündeme gelmesine yol

açmıştır. 1833 yılında Yunan kilisesi Rus kilisesini model alarak, otosefal kilise olduğunu iddia etti. 1832'de Sırbistan'ın bağımsızlığı üzerine, Sırp kilisesi, 1879 yılında İstanbul'daki Patriklik tarafından otosefal olarak kabul edildi. Romanya kilisesi1815'de Fener'in itirazına rağmen otosefal oldu. Bulgar kilisesi de 19. yüzyılın sonunda otosefal bir kilise olduğunu iddia etti.

Rusya'da komünist ihtilalinden sonra Ortodoks kilisesi kapatıldı ve 20 Ocak 1918'de kilisenin mevcut haklarının ilga edildiği duyuruldu. 1920-30 yılları arasında Stalin döneminde Rus kilisesi tarihinin en büyük zulmünü yaşadı. 1939 civarına gelindiğinde bütün Rusya'da 3 veya 4 piskopos ile 100 kilisenin varlığı bilinmektedir. Komünizmin çöktüğü yakın zamanlardan itibaren tüm komünist ülkelerdeki Ortodoks ülkelerdeki Ortodoks kiliseler, yılların getirdiği baskılar sonucunda kısmen birbirinden farklılaşmış mezhepler olarak yeniden hürriyetlerine kavuşmuş oldular.

Ortodoks kilisesi ve Katolikler arasındaki modern zamanların yeni gelişmesi, 1960'lı yıllardan itibaren Katolik kilisesinin dinler arası dialog söylemi çerçevesinde vuku bulmuştur.

III. ORTODOKS TEOLOJİSİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Dış görünüşü itibariyle Ortodoks kültürünü Katoliklikten ayıran temel unsurlar bir takım farklı ritüeller ve gelenek üzerinde yapılan yorum değişiklikleridir. Şüphesiz bu haliyle bile Ortodoks teolojisi denilebilecek kendine ait bir teoloji mevcuttur. Fakat kendisine has özelliklere sahip bir teoloji aranacaksa da bu, yukarıda zikredilen dış görünüşlere dayalı bir anlayış çerçevesinde aranmamalıdır. Ortodoksluğu bir mezhep yapan esas teolojik unsurlar, daha çok bu kültürün içine girildiğinde ortaya çıkar. Yani, eğer Katoliklikten farklı bir Ortodoks teolojisi varsa –ki şüphesiz vardır- bu daha çok görünen farklılıklarda değil, fakat Ortodoksluğun görünmeyen kavramlarında tezahür eder. Bu hassas çerçeve Ortodoks teolojisinin özünü oluşturur. Mesela Teslis doktrini konusunda, Katoliklikten görünür farklılıkları olabilir; fakat gerçek farklılık bu doktrinin mekanik ve şematik izahında değildir. Bu noktada Ortodoksluğu ayrı kılan, teslis anlayışına yapılan retoriksel söylem ve onun kurtuluş kavramında oynamış olduğu role yönelik yorumlardır. Her kavrama yapılan retoriksel vurgu ve her kavramın insanın kurtuluşuyla ilişkilendirilmesi, onu Katolikliğin gelişmiş ama parçalı teolojisinden ayırt eden en temel yapıdır.

Ortodoksluk, teolojik kavramlarını mistik retoriksel bir kurgu içerisinde bütünleştirir; Katoliklik rasyonel bir kurguya dayanır. Esasta farklılık iki teolojik yorumdan değil; iki farklı insan tipinden kaynaklanır.

Bu farklı teolojinin gizli özelliklerini nasıl sergileyebiliriz? Mesela, bir zamansal sınırı var mıdır? sorusu, bir önceki cümlenin problemini cevaplandırmaya yönelik ilk adım olarak görülebilir. Resmi olarak, kendine has bu teolojinin alt sınırını Kadıköy konsili (451) civarına yerleştirmenin bir sakıncası yoktur. Çünkü bu konsil sonucunda Monofizitlik denilen mezhep gündeme gelmiş ve İstanbul Kilisesi, yani Ortodoksluğun kalbi, Monofizit tehdide karşı apolojik çalışmalarda kendi inanç biçimlerini formüle etmeye başlamıştır. Bununla birlikte bize göre Ortodoks teolojisinin gerçek anlamda başlangıcı, 4. yüzyılda

yaşayan üç Kapadokyalı Babanın Anadolu'daki Hıristiyanlık mirasını yorumlama biçiminde aranmalıdır. Daha sonra üretilen çalışmaların çoğu bir anlamda bu Babaların fikirlerinin açılımı mahiyetindedir.

Şüphesiz ki Ortodoks teolojisi 19. yüzyıldaki bir ihya hareketi teşebbüsü ile birlikte modern dönemlerde varlığını hala devam ettirmektedir. Fakat şurası bir gerçektir ki, 14. yüzyıldan itibaren Ortodoks teolojisi tükenmeye başlamış ve sonraki dönemlerde kendini tekrarlamaya mahkum olmuştur.

İşlenen konular açısından Katolik kilisesi ile Ortodoks kilisesi arasında herhangi bir farklılık yoktur. İki mezhep arasındaki gerçek farklılık yorumda ortaya çıkar. Her şeyden önce Ortodoks teolojisi mistik bir teolojidir ve rasyonel aklın çıkarımlarını içine alan bir anlayışı kabul etmez. Ortodoks teologlarının Latin teologlarını eleştirisi bu tema üzerine dayanır. Ortodokslara göre Katolik geleneği felsefeyi dinselleştirmiş ve İncil yerine okunan Aristo olmuştur. Bizans'lı Ortodoks Babalar Latin kilisesindeki bu eğilimden sorumlu olarak tek bir isim gösterirler: St. Augustin. Onlara göre Katolik öğretisi, Augustin'in felsefi yorumlarından başka bir şey değildir. Bu noktada ikinci sorumlu isim Karolenj Rönesansının eseri olan Scotus Eriugena'dır (800-877). Eriugena, Augustin'in Karolenj varyantı olarak görülmüştür. Onun çalışmaları patristik gelenekten tamamen kopuşu işaret eder.

Ortodoks babalar kendi teolojilerinin felsefi bir sisteme değil, fakat Kutsal Kitabı muhafaza eden kilise babalarının görüşleri üzerine temellendiğini iddia ederler. Geleneği koruyan bu Babaların görüşleri ise mantıksal çıkarımlardan kaynaklanmaz; apostolik gelenek deruni bir hal yaşayan müminlerin tecrübelerinden oluşmuştur. Bu teolojinin Ortodoks yorumu deruni/içsel tecrübelerin ve İsa'yı anlama çabasından ibarettir. Hatta bundan dolayı Ortodoks teolojisinden bahsetmek bile yanlış olabilir. Bütün Ortodoks literatürü iman savunusu olan tasvirsel çalışmalardır ve asla formülasyon peşinde koşmazlar. Hatta bazen doğunun Aquina'lı Thomas'ı olarak bilinen Şam'lı Yuhanna'nın yazdığı meşhur De Fide Orthodoxa bile teolojik bir sistemden ziyade inanç akideleri üzerine temellenir. Bununla birlikte bu, onların mantıktan uzak basit kurgular olduğu anlamına gelmez.

Bu noktada bilinmesi gereken en önemli hususlardan biri, bu teolojik anlayışın ne kadarının otantik, ne kadarının önceki felsefelerden etkilenmiş olduğu meselesinin hala vuzuha kavuşmamış olduğu gerçeğidir.

Ortodoks yazarların Latinlere en büyük eleştirisi, Katolisizmin Hıristiyanlık öncesi felsefelere dayandırıldığıdır. Ortodoks geleneği ise kendisini Kutsal Kitab'ın Ruh'ül Kudüs ilhamlı yorumunu yapan patristik babalara çıkarır. Ortodoks kültürünün, Latin kültüründen daha fazla kendi içerisinde kavrulduğu doğrudur. Bununla birlikte Ortodoks teolojisinin Aristoculuktan Yeni Platonculuğa kadar varan eski felsefelerden etkilenmediğini söylemek çok iddialı olacaktır. Fakat şurası bir gerçektir ki, Ortodoks teologları bu eski felsefeleri olağan üstü derecede başarıyla kullanmış ve iki kültürü birbiri içerisine yedirmişlerdir. Ortodoks kültürünü bu felsefelerin dışında tutan en önemli şey, Hıristiyani bakış açısı olmuştur; fakat ele alınan konular Grek filozoflarının ele alındığı konulardır.

Erken dönem babalarının Hıristiyanlığı yaymak için mücadele etmesi gereken konular dönemin felsefi düşünceleri olduğu için, Ortodoks teologlar en azından bu bağlamda iki kültürü yakınlaştırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu yakınlık da Hıristiyanlık öncesi felsefelerin etkisinden bahsetmemizi mümkün kılan unsurlardan biridir. Kapadokyalı üç Baba'nın şerrin kaynağının özsel bir varlığının olmadığını ileri sürüşleri, Platon'un kötülük problemine yaklaşımından etkilenmiştir[1]. İnsanın hür iradesi konusunda eski Grek düşüncesini takip ederler. İsa'nın insan ve tanrı tabiatları konusundaki ayırımda Ortodoks Babalar Aristocudur.

Nyssa'lı Gregory aracılığıyla Kapadokya teolojisi Yeni Platonculuğun Hıristiyan temsilcisi Origeni izlemiştir. Maddenin kökeni, ruhun ve bedenin mahiyeti, Tanrı'nın inayeti... gibi konularda Gregory tam bir Origencidir. Bununla birlikte bütün bu etkilenmeler Ortodoks teolojisinin orijinal bir çizgi oluşturmasına engel olmamıştır. Ortodoks teolojisi analitik bir teoloji yerine, tasvire dayalı bir teoloji geliştirerek bakış açısı konusunda Grek felsefesinden yeterince farklılaşmıştır. Bu noktada Katolik kilisesinin entelektüel teolojisine karşı Ortodoks kilisesinin daha pratik ve pragmatik bir teoloji geliştirdiğinin söylenmesi gerekiyor. Çünkü Roma'nın doğudaki topraklarında (Bizans) yalnızca halkın bir arada tutulmasına ihtiyaç vardı; oysa Latin dünyasında halkların Hıristiyanlaştırılma işlemi daha aktif bir teolojiyi gerekli kılıyordu; batı teolojisinin niçin bu mücadeleyi sonuna kadar hisseden Augustin'in analitik düşüncesi üzerine temellendirdiğini anlamak bun-

[1] J. H. Strawley, "Cappadocian Theology", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, c. III, 212, 217.

dan dolayı zor değildir. Ve işte bundan dolayıdır ki Latin teolojisi daha realist; Ortodoks teolojisi ise daha idealisttir.

Netice olarak eğer Ortodoks teolojisinin konuları kronolojik olarak sıralanacak olursa şu gelişim sürecini görebiliriz:

4. Yüzyıl Kapadokya Babaları:

Nyssa'lı Gregory, Nazienzus'lu Gregory ve St. Basil olmak üzere üç babanın oluşturduğu Kapadokyalı teologlar, kristolojik meselelerden, kozmolojiye ve ilahi bilginin doğasına kadar uzanan geniş bir alanla uğraştılar. Onların Hıristiyan teolojisine yaptığı en önemli katkı büyük oranda Ruhül Kudüs'ün homo ousia açısından Oğul ve baba ile denk olduğunu ve kendi dönemlerine kadar ousia ile hypostatis arasında fark gözetilmemesine karşı olarak iki kavramın farklılıklarını net olarak gösterme çabalarında ortaya çıkar. Özellikle ousia ve hypostasis'in sınırlarını belirlemeleri mevcut Hıristiyan anlayışına yaptıkları en önemli katkıdır. Her hypostasis'in kendi kimliği (ideotes) kendi özelliği (gnörisma) ve kendisine ait ontolojik varlığı (tropos hyparxeos) mevcuttur. Baba hypostasis doğurulmamış modunda (agennesia) Oğul doğurulmuşluk modunda (gennesia) Ruh ise sudur ediş (Baba'dan çıkış anlamında ekporeusis veya probole) modundadır. Hypostasisler fonksiyon anlamında birbirlerinden tamamen ayrıdırlar; fakat hepsinde aynı ousia vardır ve ousia açısından da mutlak olarak aynıdırlar. Bu görüşleri ile 381 İstanbul konsiline damgalarını vuranlar Kapadokyalı Babalar olmuştur.

5. Yüzyıl Dionysius Areopagita:

Kapadokyalılar'dan sonraki sürecin en önemli kaynağın Dionysius Areopagita olmuştur. Areopagita özellikle Tanrı bilgisinin doğası konusunda Ortodoks kültürünün sınırlarını çizer. İskenderiye teolojisini yeni bir form içerisinde Ortodoksluğa sunan Areopagita muhtemelen Suriye'deki ılımlı monofizit gruplarla ilişkilidir. Tanrı'nın her şeyde yansıdığını söylemekle o İskenderiyeli'dir, ama tanrı'nın yaratıklardan farklı bir varlık olduğunu ileri sürmekle de Kapadokyalı babalarla hem fikirdir. Sudur teorisini reddederek iskenderiyeliler'den ayrılır. Onun Ortodoks teolojisine en büyük katkısı, tanrı bilgisine ulaşmanın imkansızlığını dillendirişinde yatar. Tanrı ancak tecrübe edildiğinde kavranabilen bir şey olmakla birlikte asla bilinebilir bir şey değildir. Tanrı üzerine düşünülebilir; düşünülmelidir de; fakat düşünce hiçbir zaman tanrı bilgisine dönüşmez. İman, düşünmeden; düşünme de onu bilme

kaygısından önce gelir. Ortodoks agnostisizminin entelektüel kurucusu Areopagita'dır.

6. Yüzyıl Maximus:

Kendisinden önceki doğulu patristik teologların görüşlerini harmanlayarak, sonraki entelektüel kuşaklara derlenmiş bir teoloji hazırlamakla Maximus, Bizans ve dolayısıyla Ortodoks düşüncesinin gerçek anlamda kurucusu olma sıfatını hak etmiş bir ilahiyatçıdır. Özellikle kozmoloji düşüncesi noktasında o, yaratıklar ve yaratıcı arasındaki uzaklığı ve yakınlığı belirleyerek Origenist panteizmin etkili gücüne son vermiştir. Yine Origen'in varlıkların tanrının zihninde varoluş öncesi prototipler olarak mevcut olduğu şeklindeki görüşünün Ortodoks imanına girmesine kesin set çeken Maximus'tur. Varlıklar Tanrı'nın hür iradesi ile hiçbir zorunluluk olmadan ve sonradan mevcudiyet bulacaklar şeklinde var kılınmışlardır: 'Eğer insan tanrı'nın suretinde yaratıldıysa ve eğer Tanrı hür ise, onun suretinde yaratılan insan da hür olmalıdır' tezinden hareketle insan iradesinin hür olduğu görüşünü Ortodoks imana yerleştiren Maximus'tur. Maximus'un Ortodoks inanca diğer bir önemli katkısı, monofizitlik ve monotelitliğin isa'daki tek irade doktrinine karşı geliştirdiği görüş çerçevesinde olmuştur. Böylece Maximus, isa'da hem insanlık hem de tanrılık iradelerinin mevcudiyetini vurgulayarak geleneksel görüşün yerini sağlamlaştırmıştır.

8. Yüzyıl Şam'lı Yuhanna:

Ortodoks teolojisinin yapı taşlarını oturtan Kilise Babaları'ndan bir başkası Şam'lı Yuhanna'dır. Yuhanna'ya kadar olan süreçte, çeşitli çalışmalar yapan babaların eserlerinin büyük bir kısmı yeni fikirler üreten yaratıcı unsurlar taşır. Yuhanna ise, bu bağlamda yeni fikirler geliştiren bir teolog olmaktan ziyade mevcut doktrinleri tasnif eden ve eğitici bir rol üstlenen öğretmen pozisyonundadır. Eserleri adeta bir ilmihal şeklinde her yerde öğretilmiştir. Onun yaratıcı olduğu bir nokta varsa, bu döneminin önemli çekişme konularından birisi olan ikon teolojisine yönelik geliştirdiği düşüncede aranmalıdır. İkon kültürünün Ortodoks teolojisindeki sürekliliğinde Şam'lı Yuhanna'nın payı büyüktür.

Şam'lı Yuhanna'dan itibaren 14.yy.'a kadar, Bizans teologları birkaç bireysel çaba hariç halkı sürükleyebilecek anlamda etkili fikirler üretemedi. Bizans'ın geç Ortodoksluğundaki bu olgun döneminde birbirine zıt ve oldukça etkili iz bırakan iki baba ortaya çıkar. Bunlar-

dan Gregory Palamas, insanın tanrılaşma tecrübesine yaptığı vurgu ile Ortodoksluğun mistik ve sofu hayatına hiç silinmeyecek bir katkıda bulunmuştur. Onun tam karşısındaki kutupta ise rasyonalist 'filozof' Barlaom bulunur. Fakat, Barlaom'un etkisi yalnızca entelektüel düzeyde olmuştur. Palamas'ın Tanrılaşma tecrübesine yaptığı vurgu, Bizans'a kristolojik tartışmaların yerine melankolik manastır yaşantısının popülerleşmesine yol açmıştır. Aynı dönemde Bizans'ın siyasal ve sosyal anlamda çöküşü böyle bir psikolojiyi beslemiş görünmektedir.

İstanbul'un Türkler tarafından fethi ile, Ortodoks düşünce hayatının Rusya'ya kayması bu mezhebin düşünsel anlamda sonunu da hazırlamıştır. Rusya'da devletin egemenliğine giren kilise, Bizans'taki farklı unsurların kaynaşmasından oluşan dinamizmden de mahrum kalınca tamamen atıl bir hüviyete bürünmüştür. Rus teologlar, güçlü bir retorik içerisinde cılız fikirler üretmekten öteye gidememişlerdir. Komünizmin Ortodoks dünyaya egemenliğinden sonra, mezhebin entelektüel tasarımcıları tarih sahnesinden bütünüyle çekilmişlerdir.

A. Tanrı İnancı

a. İlahi Bilginin Doğası

Tanrı ile ilgili alanı içeren ilahi bilgi ve seküler bilgi arasındaki, bütün dinlere has geleneksel ayrım doğal olarak Ortodoks teolojisinde de mevcuttur. Gnosis[2] (veya epignosis) adını alan ilahi bilgi, baştan Tanrı'nın mahiyeti olmak üzere uhrevi aleme ait bilgileri ve insanı bu aleme ulaştırmaya yarayan hikmet bilgilerini ima eder. Bununla birlikte bu gnosisin esasta agnosia (bilememek) üzerine temellenen bir bilme olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Çünkü Tanrı'nın doğası gerçekte asla bilinemeyecektir (agnosia), bilinebilen tek bilgi (gnosis) onun hiçbir şeye benzemediğini öğreten bilgidir; bu noktada gnosis ve agnosis iç içe geçmektedir. Veya daha iyi bir niyetle gnosis, Tanrı'nın bize bildirdiği kadarını bilme eylemi sonucunda oluşmuş bir bilgi türüdür. Ortodoks Babalarını "dindar agnostisizme" götüren anlayış

[2] Ortodoks teolojisinde gnosis, Grek felsefesindeki "kendini bil" formülasyonunda geçen gnosis kelimesinden çok farklı bir anlama sahiptir. İbranice dahat'ın Grekçe karşılığı olan gnosis, Ortodoks teolojisinde tefekkür ve tanrısal aleme mistik olarak katılımı ima eder. Bundan dolayı basitçe "kendini bil" meyi öngören ahlaksal bilgiden daha derin bir anlama sahiptir; en azından Ortodokslar kelimeye bu anlamı yükler. Kilise babalarına göre bu bilgi "önemsiz bilgi"dir. (St. Clement [I. Clem. XXXIV, 2 f c])... St. Augustin'in yazılarında ilahi bilgi, hikmet karşılığında sapientia'dır. Ortodoks teologlar sapientia'yı felsefi bir bilgi türü olarak kabul ederek, gerçek hikmeti temsil eden gnosisten ayrı tutarlar.

budur. Tanrı üzerine düşünme hürriyetinin genişliği açısından Katolik kilisesi, bu noktada, Ortodoks kilisesi ile farklılık içerisindedir. Bir genelleme olsa bile Katoliklerin tanrı üzerine düşünmede daha rahat davrandıklarını söyleyebiliriz.

Konuyla ilgili olarak, Ortodoks teologlarına göre bilginin üç derecesi vardır. Kökeni Suriye'li Aziz İsaak'a kadar çıkarı bu tasnif bütün Ortodoks babalarca kabul görmüştür. Ona göre bu üç bilgi türü, akli, bedeni ve ruhi olmak üzere insanın üç özelliğine denk düşer. Bunlardan akli ve bedeni bilgiler adını verdiklerimiz, koordineli çalışırlar ve dünyevi şeylerle sınırlıdırlar; ruhun bilgisi ise, yani gnosis, Tanrı ile ilişki içindedir. Adem bu bilgilerin üçüne de sahipti; fakat Düşüş'ten sonra akıl ve bedeni bilgiler yozlaştı ve ruhsal bilginin mükemmelliğini bozdu.

Üç bilgi türünden en alt düzeyde olanı, konunun içerdiği noktadan bakıldığında, bedeni bilgidir. Şüphesiz burada bedeni bilgi ile kastedilen, algılar yoluyla elde edilen ve netice itibariyle seküler olan bilgi türüdür. Daha çok gündelik hayatımızda yararlı olan bu bilgi, tanrıyı tefekkürde kullanılabilecek özelliklere sahip olsa da, asla yeterli değildir. Çünkü "Düşmüş İnsan"ın bilgi türünü ima eder.

İkinci yani akli bilgi Aziz İsaak'ın "Natural Bilgi" adını verdiği bilgi türüdür. "Natural Bilgi" zihinden veya akıldan kaynaklanır ve bir öncekinden daha fonksiyoneldir. Bu bilgi insanı tanrıya daha yakın kılabilme potansiyeline sahiptir; fakat, ancak ruhi bilgi ile koordineli çalıştırıldığında bu özelliği açığa çıkar.

Üçüncü ve yüksek derecedeki bilgi türü ise, insanın tanrı yoluna girmesi ve ona ulaşmasında araç olan tefekkür veye theoria'dır. Burada theoria gnosis'e eşanlamda kullanılmıştır. Bu bilgi ruhun mistik tecrübeleriyle donatılmıştır ve insanı sınırlı dünyanın ötesine götüren bir güçle kuşatır. Kökeni dışarıdan değil, içeridendir (Luka 19/21). İmanlı olanın ulaştığı ve tanrıya giderken kullandığı bilgi budur. Bu noktaya ulaşan insanlar için önceki bilgilerin hiçbir değeri yoktur[3].

Esas itibariyle, bilginin üçüncü ve mutlak üstün olanı Tanrı bilgisine ulaşmada ve onu tecrübe etmede biricik yolsa da, Ortodoks kelamcılar diğer iki bilgi türünün de Tanrı'ya yönlendirilmesi gerektiğinde hemfikirdirler. Mutlak veya ruhsal bilgi derecesine ulaşmış olan azizlerin bu bilgiyi kullanma aşamasında iki temel yol karşılarına çıkar. Bu iki yol bu bilginin nasıl kullanılması gerektiği konusundaki metodu

[3] M. Azkoul, *Once Delivered to the Saints*, 64, 65.

temsil eder. Temelleri Kapadokyalı babalarca atılmış olsa bile, Tanrı'ya ulaştırıcı bilgi kullanım metodu olarak bu iki yol esasta Dionysius Areopagita'da ortaya çıkar. Bunlardan ilki kataphatik –veya pozitif teoloji- yoldur. Kataphatik yol bir şeyin ne olduğunu göstermeye çalışır. Bu metot bizi Tanrı yoluna yaklaştırsa da eksiktir, çünkü Tanrı gibi mutlak kavramların ne olduğu gösterilemez. Bilgimizi Tanrı yoluna sevk etmemizi sağlayacak esas yol apophatik teoloji –negatif teoloji- olarak bilinir. Ortodoks bilgi anlayışının özünü oluşturan apophatik teoloji, Tanrıyı her şeyden tenzih ederek kavramaya çalışır. Bu anlayışla, Tanrı'nın hiçbir şeye benzemediğini, bu benzemezliğin aynı zamanda onun kudretini yansıttığını anlayabiliriz. Diğer bütün varlıklar mutlaka bir şeye benzerler (her yaratılmışın bir prototipi vardır), fakat hiçbir şeye benzemeyen tek varlık tanrıdır. Böyle bir anlayışa dayanan teolojinin doğal sonucu şüphesiz negatif teoloji olacaktır.

Gerçekte negatif teoloji Tanrı'nın varlığını ispatlama yolu değildir; ancak onunla ilişkiye geçmemizi sağlayan bir yoldur. Apophatik yol, mistik ve coşkulu bir tecrübedir. Katharsis (arınma) ve vecde dayalı bir yoldur. Bu yola girenler Tanrı'nın artık aranan bir obje değil fakat birleşilen bir varlık olduğunu kavrarlar. Apophatik yolu "Tanrılaşma" yoludur[4].

Apophatik yol yalnızca zihinsel bir süreç değildir, aynı zamanda bireyin ruhsal arınmaya ulaşması için bedensel kontrolleri de gerektiren bir yoldur. Bedensel ve ruhsal olarak arınmış kişi bu yolun izleyicisidir. Dionysius bu yolu Musa'nın Sina dağına çıkarak Tanrı ile yüz yüze gelmesi örneği ile birleştirir. Musa Sina'ya çıkmadan önce arınır ve kendisini bütün kirli şeylerden uzaklaştırır. Böylece Musa Tanrı'ya yaklaşmış olur. Bu nokta Musa'nın gören ve görülen her şeyden uzak kaldığı noktadır. Mistik bir bilgisizlik içinde, kimsenin ulaşamayacağı, yalnızca Tanrı'ya ait olan bir bilgiye ulaşır[5].

---

[4] Dionysius Areopagita, *The Mystical Theology*, 1000. bu noktada Ortodoks teolojisini Katolik teolojisinden ayıran bir konuya geliyoruz. Negatif teoloji şüphesiz Katolik teolojisinde de vardır (özellikle mistiklerde); fakat Katolik geleneği bunu, pozitif teoloji ile birleştirerek Tann'nın tabiatının kavranabileceğini ileri sürmüştür.

[5] Dionysius Areopagita, a.g.e., 1001.
Ortodoks teolojisindeki bu inanç bilim çevrelerinde haklı olarak Yeni Platonculuğun etkisi altında açıklamak istenmiştir. Negatif teoloji, mistik birleşme, ruhsal bilgi gibi kavramlar şüphesiz Yeni Platonculukta mevcuttur. Fakat Ortodoks teologlan Yeni Platonculuğun sudur ederek genişleyen Tannsı ile Hıristiyanlığın mutlak egemen tek Tann anlayışı arasındaki farka vurgu yaparak bu benzerlikleri etkilenme olarak görmez. Negatif teoloji Dionysius'tan önce Kapadokya'lı babalann, kendi çağlanndaki muhalifleri Eunomius ile mücadeleleri sırasında gündeme gelmiştir. Kapadokya'lı

Bu bilgi anlayışıyla ilgili olarak Ortodoks teolojisindeki bir başka önemli konu –her ne kadar Katolik literatüründeki kadar ele alınmamış olsa da- Tanrı'nın varlığına dair delillerin mahiyetidir. Her şeyden önce Ortodoks babalar Tanrı'ya inanmak için herhangi bir delilin zikredilmesinin çok anlamlı olmadığı konusunda hemfikirdirler. Çünkü bu bilgi zaten bize kazınmış olarak doğarız.Ortodoks teolojisinde bu anlayış bir nevi sezgi kanıtı olarak karşımıza çıkar (özellikle Kapadokya'lı babalarda) ve "yalnızca aptallar Tanrı'nın varlığını inkar ederler"[6]. Tanrı'nın varlığının bir başka delili daha klasik bir sistem olan kozmik delildir. Evrendeki düzenlilik, planlanma, her şeyin bir sebebinin oluşu gibi kozmik yasalar Tanrı'nın varlığına delil teşkil eder. Şam'lı Yuhanna kozmik delili kullanan babaların başında gelir.

b. Tanrı Doktrini

Yalnız Hıristiyanlığın değil, fakat Yahudilik ve İslam gibi diğer monoteist dinlerin en büyük açmazlarından biri Tanrı'nın bilinmesinin imkansız olduğunu ileri sürmelerine rağmen, bununla çelişir şekilde Tanrı'nın mahiyeti konusunda pek çok fikir (Tanrı'nın zatı, sıfatları, fiilleri...) geliştirmiş olmalarıdır. Hıristiyan literatürü de bu bağlamda Tanrı konusuna adanmış pek çok eserle doludur. Bu eserler göz önüne alındığında Tanrı'nın mahiyeti üzerine Ortodoks literatüründe özellikle teslis (trinity), nature veya ousia (tabiat, cevher), hypostasis (kişilik) ve enerji kavramlarına vurgu yapıldığını görüyoruz. Tanrı fikri söz konusu olduğunda bu teolojik ve felsefi kavramlar Ortodoks inancının ana çatısını oluştururlar.

Kısmen farklı yorumlansa bile teslis, nature ve hypostasis kavramları Latin kilisesinin de temel inançlarına zemin teşkil eder. Fakat enerji kavramı şeklinde bilinen doktrin Katolik inancında bulunmaz. Daha sonra ele alınacağı üzere Ortodoksların enerji anlayışı, Katoliklerde Tanrı'nın sıfatları haline dönüşmüştür. Tanrı ve varlık arasındaki ilişkiyi az sorun yaratacak enerji doktrini çerçevesinde ele alan Orto-

---

Babalar Eunomius'un Tanrı'nın bilinebilirliği görüşüne karşı, negatif teolojiyi benimsediler. Bu görüş Baba'larda o kadar ileri gitmiştir ki Nyssa'lı Gregory Tanrı bir yana, Tanrı'yla ilgili kavramların bile bilinemeyeceğini savunur. "Tanrı'yı düşünmek zordur; fakat onu sözlerle ifade etmek tamamen imkansızdır" (Oratio XXVIII, 4,6.). Apophatik yolun ilk savunucuları arasında İskenderiye'li Clement'i de saymak gerekiyor (Stromata). Şam'lı Yuhanna ve Gregory Palamas da apophatik yol konusuna vurgu yapar. Bkz. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 36, 37.

[6] John Damascus, *De fide Orthodoxa*, I, 3, NPNE.

doks Babalar, Tanrı'nın yanında ikinci bir tanrıya yol açtığı gerekçesiyle Katoliklerin sıfat anlayışını eleştirmişlerdir.

Öte yandan Ortodoks kilisesi, teslis doktrini içersinde Baba'nın (Father), Oğul (Son)- İsa Mesih ve Ruh'ül Kudüs'ün (Spirit) kaynağı ve monarkı (temel unsuru) olduğunu kabul ederek Katolik doktrininden ayrılır[7]. Ortodoks teolojisi tek Tanrı'nın (Godhead, omoonsios) ana unsuru olarak Baba'yı, Katolik kilisesi ise teslisin unsurlarının birleşiminden oluşmuş bir monoteizmi kabul eder[8].

Ortodoks teolojisine göre Tanrı, fonksiyonları dolayısıyla üç farklı varlığın birliğinden oluşmuş bir tek varlıktır. Burada kullandığımız "üç farklı varlık" ibaresinin Hıristiyanlık açısından baktığımızda ne kadar doğru olduğunu kestirmek güçtür. Çünkü gerçekte Tanrı birbirinden ayrı üç varlık olmaktan ziyade, bir varlığın üç farklı yönü (hiç olmazsa Katolikler kısmen bu fikre yakındır) olarak algılanmak istenmektedir. Fakat her halukarda (en azından Ortodokslara göre) Tanrı'nın fonksiyonlarına göre üç farklı varlık türünden oluştuğuna şüphe yoktur. Teslisin unsurlarını, Tanrı'nın basit sıfatsal özelliklerine indirgeyen Sabellianism'e karşı çıkışı Ortodoksların bu konudaki ısrarının sonucudur.

Bir tek Tanrı'yı (Godhead) oluşturan bu üç varlık (Baba, Oğul, Ruh'ül Kudüs) farklı fonksiyonlar üstlenmişse de, aralarında eylem açısından bir koordinasyon ve cevher açısından bir aynilik vardır. İşte bu koordinasyon ve üç unsurun da aynı cevhere –ilerde değinilecek- sahip olması, üç farklı varlığı bir tek Tanrı (omounsios) haline getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında Hıristiyanlık monoteist bir dindir.

Teslisi oluşturan üç varlık aynı cevherden veya özden (ouisia=natura) dirler. Onların aynı özden oldukları bilinmekle birlik-

---

[7] Daha anlaşılır bir ifade ile Oğul ve Ruh'ül Kudüs Baba'dan neşet etmiştir. Katolikler Ruh'ül Kudüs'ün hem Baba'dan hem Oğul'dan birlikte neşet ettiğini düşünür. Ortodokslar bazı konsillerde zaman zaman Katolik kilisesine uyum göstermek için Ruh'ül Kudüs'ün Oğul aracılığıyla Baba'dan çıktığını kabul etmişlerdir. Böylece asıl kaynak Baba olacak, fakat Oğul da devreye sokularak Katolik görüşüne yaklaşılacaktı. Bu durumda Katolikler filioque (Oğul'dan) derken Ortodokslar dia tou hyiou (Oğul aracılığıyla) demiş oluyorlardı. Mesela Florance konsilinin kararı bu doğrultudaydı. Bkz. D. Geanokoplos, *Byzantine East and Latin West*, 101.

[8] Bu bağlamda bir başka farklılık hypostasis konusundadır. Katolikler teslis unsurlarının her birinin kendi başına (hypostasis) tanrılaştırıldığı gerekçesiyle Ortodoksları triteizme (Üç tanrıcılık) sapmakla suçlar. Aquina'lı Thomas'a göre hypostasis ve natura birbirinden farklı unsurlar değildir (*De Trino*, VII, 6). Bununla birlikte, ileride gösterileceği üzere Ortodoks babalar triteizmi şiddetle eleştirmişlerdir. Bkz. A. Fortescue, a.g.e., 378.

te, bu özün mahiyetinin ne olduğu bilinmemektedir. Ouisia her şeyde ortak olarak bulunan fakat onların dışında kendine ait bir realitesi olan genel (aslında kapsayıcı) bir unsurdur. Kapadokya'lı babaların sık verdiği bir örnek olarak üç farklı insanın hepsine insan dedirten ana şey ne ise ouisia odur[9].

Fakat her üç varlığın da kendine göre farklı kimlikleri (veya şahıslarına ait özel cevherleri) yani hypostasis'i vardır. Ouisia Tanrı'nın birliğine, hypostasis Tanrı'nın üçlüğüne işaret eder. Fakat topyekün bir tek Tanrılık (Godhead) söz konusu olduğunda ouisia önem kazanır. Hypostasis Ortodoks kilisesince basit olarak, üç varlığın bulundukları fonksiyonel konumunun karşılığı olarak algılanmıştır. Baba'nın hypostasis'i teslisin kaynağı olmak, Oğul'un hypostasis'i Baba'nın kurtarıcı Oğlu olarak doğmak, Ruh'ül Kudüs'ün hypostasis'i de Baba'dan neşet etmek ve insanlığa inayet vermektir. Böylece hypostasis üç varlığın fonksiyonu esas alınarak yapılan bir tanımlamadır[10]. Zaten teslis unsurları esasta üç ayrı varlık olmaktan ziyade varlık modlarıdır. Yani sadece bir varlık gibi davranırlar. Öyleyse hypostasis ouisia gibi bir cevher değil, bir eylemdir[11].

Katolik kilisesinde St. Augustin'den beri, Ruh'ül Kudüs'ün kısmen Baba ve Oğul arasındaki ilişkinin[12] bir unsuru olarak kabul edilmesi inancını şiddetle eleştiren Ortodokslar'a göre hypostasis'lerin hepsi eş değerde, eş önemde ve eş yapıdadırlar. Baba'nın Tanrılığı ne kadarsa Oğul'un o kadar, Oğul'un ve Baba'nın ne kadarsa Ruh'ül Kudüs'ün de o kadardır.

Üçünün arasındaki bu ilahi dengedir ki, zaten tek Tanrı'yı oluşturur[13]. Bununla ilişkili olarak teslisin unsurları arasındaki ilişkinin dialektik, hierarşik veya insan diliyle tanımlanabilecek bir terimin içeriği-

---

[9] Gregory of Nyssa, *On Not Three Gods*, 331. Aristo'daki külliler veya Şam'lı Yuhanna'ya göre varlığı bir başka şeyin varlığına bağlı olmayan şey ne ise ouisia odur. Bkz. Lossky, 50.

[10] Damascus, a.g.e., 1, 8, PG. XCXIV, 828, 829; Lossky, a.g.e., 54, 55; Gregory of Nyssa, a.g.e., 334.

[11] St. Augustin tarafından ortaya konan Katolik triadolojisinde (teslis bilim) hypostasis ve ouisia arasında belirgin fark görülmemesi ve hypostasis'in, ouisia'nın bir uzantısı olduğuna dair inanç Ortodokslarca şiddetle eleştirilmiştir.

[12] St. Augustin'e göre Ruh'ül Kudüs, Baba ve Oğul'u birleştiren -quo uterque configitur- sevgidir.

[13] Azkoul, a.g.e., 86.

ne uygun düşünülmesi yanlıştır. Bunların çalışma prensipleri sırdır[14]. O ancak bir bütün olarak algılanabilir[15].

Üç hypostasis içerisinde üzerinde en az durulanı Baba olmuştur. Bunun en büyük sebebi olarak Baba'nın, teslisin bir anlamda özünü oluşturması ve insanlarla doğrudan ilişkiye geçmediği için bilinememesi gösterilir. Fakat Baba'nın dört temel fonksiyonu vardır: Teslis'in kaynağı olması[16], Oğul'un zamansız (yani zaman ötesi) ve doğrulmamış bir şekilde "Baba"sı olması (İslam'daki Allah ve Kur'an arasındaki ilişkiyi hatırlayın), teslisteki "düşünme" eylemini gerçekleştirmesi ve Katoliklerle Ortodokslar arasındaki en temel ayrıma zemin hazırlayan bir unsur olarak Ruh'ül Kudüs'ün kaynağı olması. Fakat bütün bu faaliyetlerin nasıl gerçekleştiği konusu bir sırdır. Baba, teslis içerisinde varlığı bir başkasının varlığına bağlı olmayan tek hypostasistir. "Baba olmasaydı ne Oğul ne de Ruh'ül Kudüs olurdu"[17]. Ebedi ve ezeli bir "sevgi eylemi" (akronos kai agapetikos) içerisinde hypostasislerin oluşmasını sağlayan Baba'dır. O kendi tabiatını Oğul'a ve Ruh'ül Kudüs'e bahşeder[18].

Oğul, Ortodoks teolojisinde yaratılış ve kurtuluşla ilgilidir. Daha sonra detaylıca inceleneceği üzere, Oğul, teslisin üç unsurunun ortak iradesi ile Baba'nın planı doğrultusunda bedenlenir ve aramızda İsa olarak dolaşır. Oğul'un görevi yaratmak olduğu için Tanrı'nın enerjisi ile ilişki içindedir. Esasta bedenleşen Tanrı değil Kelam'dır[19]. Bedenleşenin Tanrı olan Oğul değil Kelam olması tam neyi ifade eder bu açık değildir. bununla birlikte, Kelam Tanrı'nın ezeli sözüdür. Oğul'dan farkı, Kelam'ın daha önce de (İbrahim'e görünen melekler) yeryüzüne

---

[14] Lossky, a.g.e., 45.

[15] St. Gregory Nazien, *Oratio* XL, 41, 6.

[16] Ortodoks teolojisi hangi anlamda Baba'yı teslisin kaynağı yapar açık değildir. bir yandan Baba iki unsurla tamamen eş niteliktedir, öte yandan teslisin kaynağıdır. Baba'yı teslisin sebep ilkesi (yani Oğul ve Ruh'ül Kudüs'ün sebebi Baba'dır) yaptığı kanaatiyle Ortodokslar Katolikleri eleştirir. Ortodokslara göre Baba sebep ilke değil, fakat monarktır.

[17] Damascus, a,g.e., I, 8.

[18] Lossky, 60. bununla ilişkili olarak fakat ileride temas edilecek bir konu filoq ve meselesidir. Ortodokslar Baba'nın yüksek yerini korumak için Ruh'ül Kudüs'ün çıktığı yer olarak, Katoliklerin aksine Baba'yı gösterirler. Fakat filoq ve meselesi bize göre Baba'nın öneminin vurgulanmasından ziyade tarihsel bir gelişimin yol açtığı mücadelenin dinselleştirilmiş şeklidir. Eğer bu problem salt dinsel bir mesele olsaydı Katoliklerin dualist olduğunu söylemek icap edecekti. Çünkü onlara göre Ruh'ül Kudüs'ün kaynağı hem Baba hem Oğuldur. Tabii ki Katolikler dualist değildir.

[19] Lossky, a.g.e., 143.

inmesidir. Kelam Oğul'un bir özelliğidir, fakat Oğul'un tam karşılığı da değildir.

Her halukarda Kelam'ı, teslise eklenebilecek bir uknum (hypostasis) olarak düşünmemek gerekmektedir. İleride ele alınacağı üzere Oğul'un en önemli özellikleri inkarnasyon (hulul), Mesih olması ve İsa bedeninde yeryüzünde bulunduğunda iki tabiata (insan ve Tanrı) sahip oluşudur.

Teslisin üçüncü hypostasisi olan Ruh'ül Kudüs yalnız Ortodokslukta değil Katoliklikte ve Protestanlıkta da önemlidir. Ruh'ül Kudüs'ün Hıristiyan literatüründe genişçe yer almasının bir başka sebebi, Baba ve Oğul gibi bir takım varlık türlerinin Yahudilikte rol oynamamasına karşılık Ruh'un bir hypostasis olarak oynamış olduğu derin roldür. Özellikle M.Ö 3. yüzyıldan itibaren Yahudi literatüründe Ruh, Tanrı'nın, neredeyse kendi başına bir kimliği olan, temsilcisi pozisyonunu üstlenmeye başlar. Bu da Hıristiyanların Ruh konusunda Yahudiliğe karşı polemikler geliştirmesine yol açmıştır.

Ruh'ül Kudüs'ün en önemli fonksiyonu Baba'nın içimize girmesine vesile olması, bir başka ifade ile insanları Tanrı'nın yoluna çekecek inayeti bahşedişidir[20]. Ruh'ül Kudüs'ün gelişi ile birlikte Teslis içimize dolar ve böylece "yol"a gireriz. Kiliseyi koruyan, sakramenleri kutsayan ve onlarda hazır bulunan yine Ruh'ül Kudüs'tür. Onun bir başka fonksiyonu da Oğul'un inkarnasyonunu sağlamasıdır. Oğul'u, Baba Ruh'ül Kudüs tarafından inkarne edilmek üzere yeryüzüne gönderir. Öte yandan Oğul da Ruh'u yeryüzüne gönderecektir (Yuhanna XV, 26). Bu fonksiyonuyla O, Oğul'un yapmış olduğu bir işi kemale erdirecektir. Oğul'un yeryüzünden ayrılışından sonra Ruh dünyaya gelecek ve yeryüzünün sonu gelecektir (Yuhanna XVI, 7). Böylece Ruh'un eskatolojik anlamda bir fonksiyon üstlendiği görülmektedir[21]. Öte yandan O hayatın amacıdır. Yapılan bütün hayırlı ibadetler ve dualar onu elde etmek içindir. Ruh'ül Kudüs ahlakı da yönlendiren bir kudrettir[22].

Her ne kadar kaynağı Baba olsa bile Ruh'ül Kudüs Oğul'la birlikte bazı misyonları paylaşır. Oğul'un yeryüzüne gelişini hazırlayan Ruh,

---

[20] Aziz Gregory Nazinzus'a göre O "vaftizle, yeniden dirilişle her şeyi yeniden yaratan Ruh'tur, her şeyi O bilir ve O öğretir". Aziz Basil'e göre "içinde Ruh'un olmadığı hiçbir bağış yoktur". Şam'lı Yuhanna'ya göre O "hikmetin, hayatın ve kutsallığın kaynağıdır". Lossky, a.g.e., 163.

[21] Lossky, a.g.e., 159.

[22] T. Ware, *The Orthodox Church*., 238.

Ruh'un kendisini insanlara gösterme yolu Oğul'dur. İnsanları Oğul'la birleştiren Ruh'tur. Fakat bu birliktelik Ruh'un Oğul'dan neşet ettiği fikrini kabul etmemize yetmez.

Kutsal Kitab'a göre Baba'nın, Oğul'un ve Ruh'un (yani teslisin) birlikte faaliyeti bir kereye mahsus olmak üzere İsa'nın vaftizinde ortaya çıkar. Böylece Ürdün nehrinde Oğul'un (İsa) vaftiz olması sırasında gökten Baba'nın sesi duyulur ve Ruh'ül Kudüs bir güvercin şeklinde tezahür eder. Teslisin bütün hypostasislerinin bulunduğu bu anın karşılığı olan Epiphani ve Transfigürasyon kutlamaları bundan dolayı Ortodoks kilisesi için son derece önemlidir[23].

Ruh'ül Kudüs'ün mahiyeti bağlamında, Ortodoks teolojisini ilgilendiren bir başka olay onun Katolik Kilisesi ile Filoq konusundaki uzlaşmazlığıdır. Daha önce değinildiği üzere Katolik geleneği Ruh'ül Kudüs'ün kaynağı olarak hem Baba hem Oğul'u gösterir. Fakat Ortodoks geleneği Kutsal Ruh'un yalnızca Baba'dan çıktığını düşünür[24].

Ortodoks akidesinde Tanrı söz konusu olduğunda ele alınması gereken bir başka konu enerji kavramıdır. Enerji tabiri kilisede erken dönemlerden itibaren genel anlamıyla kullanılsa bile[25] Ortodoksluktaki anlamı oldukça özelleşmiştir ve doğrudan doğruya –teslisle eş önemde bir unsur olarak- Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili bir yapıya kavuşmuştur.

Basitçe Tanrı'nın yaratması ve kendini insanlara sunması süreci bağlamında ortaya çıkan enerji kavramı Katolik ve Protestanlıkta yoktur. Ortodoks teologlar Yeni Ahid'e çıkarsalar bile, enerji anlayışı Yahudilikteki "sekine" kavramının Ortodoks teolojisine etkisi gibi görünmektedir. Bir başka açıdan bu kuram Ortodoksluktaki vahdet-i vücut anlayışının teslise dayalı monoteizm ile uzlaştırılma çabası izlenimini vermektedir. Çünkü enerji aracılığı ile Tanrı varlık haline dönüşür; enerji Tanrı'nın kendini somut varlık olarak açımlamasıdır. Her ne kadar O bu varlığın dışında ontolojik bir varlık olarak kalsa bile.

---

[23] Lossky, a.g.e., 149.

[24] Fortescue, a.g.e., 377. Katolik kilisesi hypostasislerin arasındaki ilişkiye önem vererek, teslisi tamamen ilişkiler ağı üzerine oturtur. Bu ilişkiler ağı öyle bir sistem yaratır ki, bu sistemin sonunda bir Tanrı'ya ulaşılmış olur. Bu durumda eğer Kutsal Ruh yalnızca Baba'dan çıkıyor olsaydı teslis içerisendeki denge bozulacak ve böylece tek tanrıya ulaşılamamış olacaktı. Katolik teolojisi monoteizmin varlığı için Ruh'ül Kudüs'ün hem Baba hem de Oğul'dan çıkmasını zorunlu görür.

[25] Tabii ki Ortodoks teologlar enerjinin Tanrı'nın özü ile aynı olduğunu öngörecek vahdet-i vücut anlayışından daima uzak durmaya çalışmışlar. Doğrusu etik açıdan Ortodoksluk vahdet,i vücutcu, fakat yaratılış açısından transandantalisttir.

Apophatik özelliğinden dolayı tam olarak ne kastedildiği anlaşılamasa bile enerji, Tanrı'nın yeryüzünü yaratma için yapmış olduğu eylemlerin bütünü demektir. Dünyanın mevcudiyeti, varlığın yapılmış olduğu madde, tarihsel anlamda vuku bulan olaylar ve hatta uhrevi alemin mevcut oluşu bile, Tanrı'nın kendini açımlama arzu ve iradesinin sonucunda enerji aracılığıyla meydana gelmektedir. Varolan her şey Tanrı'nın enerjisidir.

Her ne kadar özellikle Gregory Palamas'ın üzerinde durduğu bir konu olsa bile, yaratılış ve Tanrı arasındaki ilişki bağlamında enerji kavramı daha önceki babalara kadar çıkar. Areopagita enerjiye "dynamic"[26], Şam'lı Yuhanna "kinesis"[27] adını verse bile kuramın tanımı ve teolojideki kullanımı çeşitli Babalara göre değişmektedir[28].

Kuramı anlatmak için kullanılan Grekçe kelimenin de ifade ettiği gibi enerji gerçekten Tanrı'nın yaratma eylemi sırasında ortaya çıkan potansiyel bir güçtür. Bu güç o kadar kudretli ve sonsuzdur ki Tanrı'yı insanlarla ilişkiye geçiren bir unsur olsa bile sonradan yaratılmış bir şey değil, ezelidir. Onun mevcudiyetinin kaynağı, varlığının olması için gereken bir sebeplilikten kaynaklanmaz. Varlık enerjinin somutlaşmış halidir, fakat enerji öyle bir unsurdur ki varlık olmasa bile o mevcut olacaktı. Enerji, ışığın güneşten çıkması gibi Tanrı'dan doğal olarak zuhur eder[29]. Fakat enerji, daha önce söylendiği gibi kendi özerkliği (hypostasis) olan ontolojik bir varlık olmadığı için, yaratmayı bizzat planlamış değildir; şüphesiz ki yaratma Tanrı'nın bir eylemidir. Söylenmemiş olsa bile, Ortodoks literatürünün satır aralarında korunan şey şudur: Enerji, Tanrı'nın bir anlamda sonsuzdan beri mevcut olan ve sürekli yaratmak peşinde koşan somutlaşmış yanıdır.

Enerji kaynağı Tanrı'nın ousia --cevheri-dir. Fakat ousia ve enerji aynı şey değildir. Nasıl güneşin kendisi bizzat ışığın kaynağı olmakla birlikte onun içinde bulunmuyorsa aynı şekilde ousia enerjinin içinde bulunmaz. Ousia daha köklü bir unsurdur. Palamas net bir şekilde enerjinin cevher olmadığını vurgular. Tanrı'nın bir tek cevheri vardır; enerji bu cevherden gelse bile enerjinin kendine ait bir cevheri yoktur. "Tanrı'nın enerjisi ve cevheri aynı şeyler değildir. Onun enerjisini biz temaşa edebiliriz. Fakat cevherini asla edemeyiz. Yaratılmış varlıklar,

---

[26] Lossky, a.g.e., 72.

[27] *Damascas*, a.g.e., I, 14, 6. XCIV, 860 B.

[28] Babalar enerji inancının kökenini Eski Ahit'te Habakuk III, 3, 4'e kadar çıkanrlar.

[29] Mesela St. Basil, Cyril'de, John Chrysostom'da, Maximus'de, St. Gregory Nazianzus'da bu fikir mevcuttur.

dünya, uhrevi alem, hatta melekut alemi bile enerji ile ilgilidir; onda mündemiçtir veya onun aracılığıyla oluşmuştur. Fakat Tanrı'nın cevheri her türlü varlık türünden uzaktır"[30].

Tanrı söz konusu olduğunda onun kendi içerisindeki bütünlük (unity) yukarıda verilmeye çalışıldığı gibidir. Temelde apophatik karakterinden dolayı Ortodoks literatürünün Tanrı'nın mahiyeti üzerine içerdiği metinlerin mantığı daha çok birbirini tekrarlayıcı tasviri apolojiler ve retorik ağırlıklı metinlerden oluşur. Baba, Oğul ve Ruh'ül Kudüs'ün fonksiyonları teslis/ Tanrı üzerine düşünülebilecek fikirlerin de en son sınırını çizer. Daha ötesi daima bilinmezdir. Tanrı üzerine söylenebilecek diğer özellikler ise Tanrı'nın mahiyeti ile değil fakat Tanrı'nın insanla münasebeti ile ilgilidir. Ortodoksluğun Tanrı insan ilişkisi konusunda geliştirdiği temel fikirler diğer monoteist dinlerdeki karakterleri taşır.

Her şeyden önce Ortodoks inancı aşkın bir Tanrı anlayışı üzerine oturur. Ortodoks literatüründe adı sık sık geçen "Tanrılaşma" (teosis) ibaresi, vahdet-i vücutçu bir anlayıştan ziyade, ahlaksal bir kaynaşmayı ima eder. İnsan Tanrı ile birleşebilir, fakat asla Tanrı olmaz. Tanrı ile insan arasında hiçbir özsel aynilik yoktur[31]. İnsanın Tanrılaşması söz konusu olduğunda, bilinmesi gereken şey, insanın Tanrı'nın cevheriyle değil fakat, ilahi enerji ile birleştiğidir. Bu birleşim ile insan tabiat yönünden Tanrı olmaz ancak izzet ve statü yönünden Tanrılaşmış kabul edilebilir[32]. Bu statü bile ancak öldükten sonra yaşanabilecek bir tecrübedir.

Öte yandan Tanrı ezeli ve ebedidir, doğmamış doğrulmamıştır. Teslis içerisinde Oğul ve Ruh'ül Kudüs'ün Baba'dan kaynaklanışı zamansal ve biyolojik bir çıkış değildir. Teslisin bütün unsurları ezeli ve ebedidir. Mutlak kudret ve irade sahibidir. Tanrı dışarıdan bakıldığında üç hypostasislidir; fakat bu hypostasisler kendi içlerinde tamamen bir tek varlık olduklarından, herhangi bir zaafa yol açacak aksaklık oluşmaz.

Tanrı'nın iradesi tektir. Her şeyi görür, mutlak hikmet sahibidir ve adildir. Bununla birlikte O, cebriyeye yol açacak bir düzenleyici değil-

---

[30] Lossky, a.g.e., 73. Ortodoks teologların enerji anlayışı ile vahdet-i vücutçu bir inanca kaymaları mümkündü; fakat Yahudilikten devir alınan aşkın bir Tanrı fikri bu kayışı önlemiştir.

[31] *Damascus*, a.g.e., I, 13, PG, XCIV, 853 C. İnsanın Tanrı olması için, Tanrı (Oğul) insan (İsa) olmuştur.

[32] T. Ware, a.g.e., 237.

dir. Ortodoks teolojisi Protestanlıktan bir hayli, Katoliklikten kısmen farklı olarak sinerjisttir[33] (Tanrı ve insan arasındaki ilişkileri belirleyen diğer teolojik unsurlara ileride değinilecektir.).

B. Mesih İnancı

Bu bölümün başlığına İsa veya Oğul adı da verilebilirdi. Fakat Mesih kelimesinin içeriği İsa ve Oğul'la ilişkili olsa bile onların içermediği bir takım başka anlamları da taşır. İsa ancak tarihe mal olmuş ve dolayısıyla ancak tarihi yazılabilecek bir karakterdir; Mesih İsa'yı bir figür olarak kullansa bile, İsa'nın tarihi, Mesih'in ise teolojisi araştırılabilir. Oğul ise daha önce ele alındığı üzere, ikisini de kapsar ve bir hypostasistir. Bütün bunlar göz önüne alındığında burada işlenecek konuya niçin Mesih başlığının verildiği daha iyi anlaşılabilir. Oğul ide, İsa beden, Mesih de misyonerdir. İsa ve Mesihlik Oğulda erise bile, Mesih'in yeryüzü misyonu O'nun hakkında çok fazla şey söylememizi gerekli kılar. Mesih tarihin oluşumunun ve kurtuluşun motorudur.

Mesih'in Hıristiyanların temel mezhepleri (Protestanlık ve Katoliklik) için ifade ettiği anlam söz konusu olduğunda Ortodoks doktrini diğer mezheplerden farklı bir inanca sahip olduğu söylenemez. Bununla birlikte İsa'nın tarihsel (veya insan olarak kişiliği) yanına fazla vurgu yapmaması dolayısıyla Ortodoksluk diğer mezheplerden ayrılır. Katolik ve Protestan kilisesi insan olarak İsa veya tarihin İsa'sına daha fazla önem vermiştir. Böylece bedene bürünen bir şahsiyet olarak İsa'nın yaptıkları Katolik ve Protestan kiliselerine ışık olmuştur. Katolik ve Protestan mezhepleri İsa'yı içimizden biri olarak görerek, onun bedenlenmiş eylemlerinden, siyasi ideoloji veya sanata kadar geniş bir alana (İslam'da sünnet) ilham payı çıkarmıştır. Oysa Mesih, -insan yönü üzerinde çok durulmadan- Ortodoks teolojisi için mega mysterion ve bu dünyadan uzak bir tanrısal unsur olarak kalmıştır. Bununla birlikte bu inanç hiçbir zaman monofizitliğe kaymayacaktır[34].

Hıristiyanlık geleneği içerisinde Mesih'in üç genel karakteri vardır. Kurtarıcı olarak Mesih, Tanrı oğlu olarak Mesih ve insan olarak Mesih. Ortodoks teologları Mesih'in bu üç karakterini eş derecede ele almışsa da, diğer mezheplerle farklılığının yol açtığı savunma arzusundan

---

[33] G. Palamas, *The Triads*, 96, 97.

[34] Tabii ki Mesih'in, Oğul yanı veya tanrısal yanı söz konusu olduğunda, Ortodoksluk, Nasturilik, Ariusçuluk ve Monofizitlik tamamen farklıdır. Mesihin özellikleri ve fonksiyonları söz konusu olduğunda, üç büyük mezhebin farklılıklarının daha az olduğu doğrudur.

dolayı kurtarıcı olarak Mesih ve tanrı olarak Mesih konuları üzerinde ayrıcalıklı bir şekilde durulmuştur. Ortodoks Kristolojisi daha çok bu konuya adanmış literatürle –hemen hepsi de retoriksel- doludur[35].

Kurtarıcı olarak Mesih'in konumu ele alındığında bununla iç içe geçmiş en önemli kavram inkamasyon (Tanrı'nın Oğul hypostasisi aracılığıyla yeryüzünde insan bedenine bürünmesi) dir. Mesih, ebedi planda insanlığın kurtuluşu için Oğul'un inkamasyonu olarak yeryüzüne inen Tanrılık (Godhead) hypostasisidir. İnkamasyon insanları kurtarışın aracısıdır.

İnkamasyon esas itibarıyla Tanrı'nın bizzat yeryüzüne inmesi değil, Oğul'a ait bir özellik olan ve yaratılış aslı olan Kelam'ın bedenlenmesidir (o logos sarke egenoto). Çünkü Tanrısal birliğin (Godhead) cevheri asla bedenlenmez. Öte yandan pek doğru bir tanım gibi görünmese bile, Ortodoks öğretisinin genel eğilimi esas alındığında, bedenleşen şeyin Oğul'un hypostasisi olduğu da söylenemez. İnkame olan şey ancak Oğul aracılığıyla teslisin bütününden çıkan bir yaratış enerjisi yani Kelamdır. Kelam, teslisin ve tabii ki Oğul'un "Ol" sözüdür ve içerisinde yaratılışı da barındırır. Kelam Oğul'un bir özelliği olduğu için bedenleşen unsur aynı zamanda Oğul'a ait bir unsurdur. Tabii ki bu unsurun insan bedenine bürünüşü, "Tanrı aşağı indi" düşüncesine cevap olarak, teslisin içerisindeki düzeni bozmaz. Oğul yine ezeli ve ebedi teslislik konumunda mevcudiyetine devam etmektedir.

Gerçekte Tanrı yalnızca Mesih olarak bir bedene girmemiştir. Tanrı başka zamanlarda çeşitli toefanilerde yeryüzünde zuhur etmişti (bu teofanların en klasiği İbrahim'e görünen üç melek)tir. Fakat bu tezahürlerde, Tanrı kurtarıcılık rolünü üstlenmiş olmadığı için İsa'daki inkarnasyon çok ayrıcalıklı bir yere sahiptir. İnkarnasyon Oğul'un kendi özel isteğiyle oluşan bir şey değildir. zaten Oğul'un özel isteği diye bir şey asla söz konusu olmaz. İlahi alem ve zamanda teslisin kararı ve hatta Meryem'in rızası ile gerçekleşmiştir. Şam'lı Yuhanna'ya göre İnkarnasyon Ruh'ül Kudüs'ün icraatı ile vuku buldu. O, Mer-

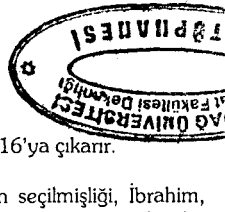
---

[35] Burada Mesih'in Hıristiyanlık için genel anlamı, Eski ve Yeni Ahit'teki yeri, kelime etimolojileri gibi konular, konu Ortodoksluğun en özel inançları ile sınırlı olduğu için, ele alınmayacaktır. İlgilenenler şu eserlere bakabilir: K. Demirci "Hıristiyanlık", M. Aydın "Hıristiyanlık", *DİA*. C. XVII. Bununla birlikte Mesih'in fonksiyonunu yorumlaması sırasında her üç mezhep birbirinden farklılaşır. Sakramenler ve Mesih arasındaki ilişki noktasında da tümüyle homojen bir görüş olduğu söylenemez. Fakat bize göre bu farklılıklar temel doktrin farklılıkları değildir ve muhtemelen İncil'deki retoriksel anlatımların yol açtığı, önlenemeyen detay ayrıntılardır. Bu farklılıklar bu bölümde ele alınacaktır.

yem'i Kelam'ı dünyaya getirecek şekilde hazır ve uygun kıldı ve bizzat Kelam'ın kendisi Meryem'in rahminde, kendine şekil verdi. Bu bir ve tek eylemle Kelam insan etini deruhte etti[36]. Kelam'ın insan etini deruhte edişinden sonra olan insan (İsa), tanrısal yanı hiç hesaba katılmadan bile, bütünüyle sıradan insanlar gibi değildir, İleride değinileceği üzere O'nun insan yönü Adem'in insan yönünden ilk günah kavramı dolayısıyla ayrılacaktır. İsa'nın insan yönü Adem'in düşüşten önceki cennette bulunuşu sırasında mevcut haline denk düşer; yani ilk günaha bulaşmamıştır. Mesih son Adem'dir. Adem insanlığın atasıdır, son kurtuluşa ulaşan yeni bir ırkın atasıdır. Adem nasıl "bakire" topraktan altı günde yaratılmışsa, Mesih de, Hıristiyan takvimine göre altıncı binde Bakire Meryem'den doğmuştur. Adem'in cennetteki ağacı Mesih'e çarmıh olan tahtanın kendisidir.

Rustou'lu Dimitri (17. yüzyıl) niçin kurtuluşun ve Mesih'in gelmesi için, insanların, Adem'in yaratılışından 6000 yıl sonrayı[37] beklemek zorunda kaldığı sorusuna şu cevabı verir: Çünkü "Adem'in düşüşünden beri İsa'nın zamanına kadar olan 6000 yıl içinde beden ve ruhta bakire bir Anayı bulmak mümkün değildi. Ancak Meryem ile bu kişi bulunmuştur"[38]. Böylece Meryem'in kozmik ve teolojik rolü vurgulanmaktadır.

Kelam'ın bedenleşmesi (veya Oğul'un inkarnasyonu) Tanrı'nın Mesihlik misyonunu gerçekleştirme iradesinin bri sonucudur. Bedenleşme, Mesihlik yani insanlığın kurtuluşu içindir. Hıristiyan teolojisi insanların kurtulmasını, mutlaka Tanrı kelamının bedenleşmesi ile ilişkilendirir. Kurtuluş sözlü bir mesajla veya kitapla ya da imanla başarılamazdı; Tanrı'nın mutlaka Kelam aracılığıyla bedenleşmesi gerekiyordu. Çünkü kozmik yasa Mesih'in (Oğul'un, Kelam'ın) kurbanlığını gerekli kılıyordu. İnsanlığın başlangıçta işlenen bir günahtan arınmasını sağlayacak bedel (kurban) ancak çarmıha gerilecek Tanrısal unsurla (Oğul) elde edilebilirdi. Kozmik düzen Tanrı ile başlatılır, O'nun aracılığıyla sürer ve O'nun vasıtasıyla bitebilirdi. Tanrı Kozmosu bütünüyle kuşatır. Bize göre bu yorumlama biçimi Hıristiyanlıktaki



[36] Ortodoks teologlar inkarnasyon teorisini özellikle I. Timothy 3/16'ya çıkarır.

[37] Tabii ki Hıristiyanların geleneksel takvimine göre.

[38] Aktaran Lossky, a.g.e., 140. öte yandan Eski Ahit –Nuh'un seçilmişliği, İbrahim, İsrailoğullarının misyonu, Yudah'ın seçilmişliği, Davut kabilesinin misyonu- bunlar hep Mesih'in bedeni yönünün hazırlığı içindi.

gizli (yani ehtik anlamda) vahdet-i vücut anlayışının güzel bir işaretidir[39].

Öte yandan Hıristiyan soteriolojisi, insanın kurtuluşunu, ancak Tanrısal birlikteliğe katılma ile ilişkilendirir. Tanrısal birlikteliğe katılmanın tek yolu da Tanrı'nın insan olmasıyla elde edilebilir. Kurtuluşu ancak bozulmamış bir varlık sağlayabilir; bozulmamış tek varlık ise bizzat tanrının kendisidir. öyleyse ancak Tanrı'nın Oğlu bedenleşerek insanlığı kurtarabilir.

Kurtuluşun işareti ise kandır. Kan, Mesih'in bizim için yaptığı işlerin sembolüdür. Kan olmadan günahlardan kefaret edilemez (İbranilere Mektup 9/22). Kansız hayat olmaz ve kan Tanrı ile insan arasındaki ahdin işaretidir (Levililer 17/11; Çıkış 24/8). Mesih haç üzerinde kanını dökerek, bu işareti gözler önüne sermiştir; kanın dökülmesi kurtuluşun müjdesidir (I. Korintoslulara Mektup 15/56)[40].

Mesih'in ikinci ve diğer bir önemli özelliği, aynı zamanda Oğul olması ile ilgilidir. Buna göre Mesih bir insan bedeninde tezahür ederek bir yanıyla da insan olmuştur. Bu durumda Mesih olan İsa iki unsurdan oluşur; biri onun Tanrılığını temsil eden ilahi yan, diğeri insani yönünü temsil eden beşeri yan. İsa'da Tanrılık unsurunu kabul etmeyen, onu yalnızca bir insan olarak gören Ariusçular ve tam tersine onda insanlık unsuru olduğunu reddederek sadece tanrılık olduğunu ileri süren Monofizitler hariç, Katolik, Ortodoks ve (birkaçı hariç) Protestan mezhepleri Mesih'in her iki unsurdan oluştuğuna inanmaktadır.

Daha önceki bölümde Oğul'un mahiyeti üzerinde yeterince durulmuştu. Teslisin bir unsuru olarak Oğul, Mesih'in bir yanını oluşturmaktadır. Mesih ve Oğul ilişkisi söz konusu olduğunda, daha önce verilen bilgilere ek olarak, ancak, Mesih'in hangi eylemlerinde Oğul'un bizzat işbaşında olduğu, hangi eylemlerinde beşer yanının bulunduğunu tespit etme meselesi eklenebilir. Ortodoks teolojisine

---

[39] Kurtarıcının / Mesih'in hem insan hem Tanrı olmasının gerekirliliği yaratılmamış ve yaratılmış her şeyi bünyesinde toplayabilecek bir varlığın ancak böyle bir varlıkta olabileceği inancına dayalıdır.

[40] Azkoul, a.g.e., 143, 135. Ortodoks teolojisi, İsa'nın çarmıhta gerilmesini Tanrıya verilen bir tanrısal kefaret olmaktan ziyade, insanın yaptığı suç karşılığında ilahi adaletin tesis edilmesine bağlayan Katolik kilisesini eleştirir. Ortodokslar çarmıha gerilmeyi daha çok, insanın ilahlaşmasına giden bir yol ve İsa'nın ölüm üzerindeki zaferinin sembolü olarak görürler (theosis). Katolik kilisesi ise çarmıha gerilmeyi Tanrı'nın izzetinin ve adaletinin teslim edilmesi olarak kabul eder. Protestanların çarmıha gerilmeyi Tanrının öfkesi olarak yorumlayışları da Ortodokslarca eleştirilir.

göre, her şeyden önce bilinmesi gereken ilk şey, Mesih'deki insanlık ve tanrılık unsurlarının asla birbiriyle ilişkisiz ve çelişkili çalışmadığıdır. İkincisi Mesih'in insanlık özelliğinin bile, sıradan beşeri özelliklerin ötesinde, daha ilahi özelliklere sahip olduğu ve tanrılık unsurunun insanlık unsurunu kuşatmış olduğudur. Son olarak Ortodoks doktrini Mesih'te insan ve tanrı olarak irade olduğunu fakat iradelerin bir tek irade haline dönüşerek, eyleme geçtiğini kabul eder[41]. Mesih'in nerede insan, nerede Tanrı gibi davrandığına en iyi örnekler genellikle İncillerdeki mucizevi olayların anlatılmasında ortaya çıkar. Mesela birini elinden tutup ayağa kaldırdığında insani yönü ortaya çıkmakta, onu yeniden hayata döndürme mucizesini gösterdiğinde Tanrı gibi davranmaktadır. "Lazarus'u dirilten güç onun insani yönünden gelmez; O'nun mezarının önünde gözyaşı dökmesi de tanrısal yönü değildir."[42] böylece Şam'lı Yuhanna Lazarus'un diriltilme mucizesinde Mesih'in her iki özelliğinin sergilendiğini gösterir; Lazarus'u dirilten yanı Tanrılığı, mezarının başında ağlayan yanı da beşeri yanıdır. Veya çarmıh üzerinde acı çekmesi ve korkusu beşeri yönüne, fakat kendi kurbanlığına razı olması (kenosis) –insani iradenin tanrısal iradeye teslimiyeti- tanrısal yönüne işarettir[43].

Mesih'in beşeri yönü ise, az evvel işaret edildiği üzere, insan İsa'nın yaptığı eylemlerin ancak bir kısmında bulunur. Mesih'in insani olarak yaptığı işler, tamamen tanrının inkamasyonu adına yapılan bir anlamda hayali işlerdir. Görünüşte gerçeklikleri olsa bile özsel olarak bir gerçeklikleri yoktur[44]. Ortodoks teolojisi beşer Mesih'in yani insan İsa'nın bütün eylemlerini tanrısal olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte İsa'nın mahiyeti konusunda Ortodoksluk Monofizitliği şiddetle eleştirir.

Katolik kilisesinde, İsa'nın insan yönü ile yaptığı örnek alınması gereken "iyi işler" kavramı Ortodokslukta yoktur. Protestanlık da kurtuluş kavramına giden bir süreç olarak İsa'nın insan unsuru ile yaptığı mücadeleleri önemsemesi açısından yine Ortodoksluktan ayrılmaktadır. Ortodokslukta insan İsa'nın en önemli fonksiyonu, kenosis vasıta-

---

[41] Lossky, a.g.e., 146, 147.

[42] Damascus, a.g.e., III, 15, 1097 A.

[43] Lossky, a.g.e., 148. Ortodoks babalar İsa'daki beşeri ve tanrısal unsur arasındaki ilişkiyi izah ederken en çok kenosis kavramı üzerinde durur. Kenosis, tanrısal unsurun, içine girip kuşatabilmesi için insani unsurun kendini boşaltması, adeta suyu akan bir kap haline dönüşmesi anlamına gelir. Bu süreci oluşturan hypostasis Ruh'ül Kudüs'tür.

[44] Mesih beşeri davrandığı sırada bile daima ilahi bir vasıfla donatılmıştı; öyle ki o daima acıyı, hüzünü, sabrı ve fedakarlığı tercih etmişti.

sıyla Oğul'u içerisine almış olmasıdır. Bizi kurtuluşa götürecek rehber, Mesih'in tanrısal yönünü esas almamızdır.

Netice itibariyle insanlığın kurtuluşu Mesih'in gönderilmesine bağlıdır. Mesih, Tanrı oğlunun teslis iradesi ile İsa'dan bedenlenmiş halidir; İsa hem beşer, hem Tanrı'dır, bu iki ayrı unsur birbirine karışmadan ve birbirinden ayrılmadan bulunur; İsa'da iki ayrı irade vardır; fakat bunlar bir irade haline dönüşmüştür[45].

C. Varlık Fikri

Primitif düşünce ve bunun işlenmiş uzantısı olan Ortadoğu inanç sistemleri varlığın yoktan yaratılması fikrine hiçbir zaman sıcak bakmadılar. Tanrı'yı ontolojik bir varlık olarak diğer varlıkların üzerine alması ile birlikte, primitif inanca ilk ciddi başkaldırıyı yapan Eski Ahit oldu[46]. İçinde doğduğu ortamda aynı düşüncesinin egemen olmasına rağmen, hırsitiyanlık da varlığın belli bir irade ile yoktan yaratıldığı fikrini savundu. Yahudi ve İslam mistisizm vahdet-i vücut eğilimini savunanlar göz önüne alınırsa, Hıristiyanlığın yoktan yaratma konusunda bu iki dinden daha katı olduğu görülür. Ne kadar mistik olursa olsun hiçbir Hıristiyan mezhebinde sudur teorisine ve Yahudilik veya İslamdakine benzer şekilde vahdet-i vücut anlayışına rastlanmaz. Mistisizm açısından doğu kültürlerine en çok yaklaşan Ortodoks teolojisinde bile (insan Tanrı'nın suretinde yaratıldı; insanın tanrılaşması, Tanrı'nın insanlaşması) Tanrı daima personel bir varlık olarak bütün varlıkların dışında ve ötesinde bulunmaktadır.

Tanrı'nın İsa'da bedenleşmesi bunun aksini ispat etmez. Zaten bedenleşen unsur da daha önce söylendiği gibi Tanrı'nın bizzat kendisi değildir[47].

Üçlü birlik varlığı tamamen yoktan yaratılmıştır. Tanrı varlığı yalnızca mekansal anlamda kendisinin dışında yaratmamış, fakat aynı zamanda ousia/cevher olarak da kendinden farklı yaratmıştır (on topo alla ousei)[48].

---

[45] Ware, a.g.e., 230.

[46] Aslında bu başkaldırının en net ifadesi II. Makabiler VII, 28'de ortaya çıkar.

[47] Burada en önemli ölçü bu dünyada olup bitenlerden ziyade öbür dünyada vuku bulacak olaylardır. Buna göre Yahudi ve İslam vahdet-i vücutlarında ölüm sonrası hayat muğlak da olsa tanrısal varlığa bir şekilde katılmayı öngörür; fakat bütün Hıristiyan mezheplerinde ölümden sonra varlık ve Tanrı farklılığını koruyacaktır.

[48] Damascus, a.g.e., I, 13, 6, XCIV, 853.

Hıristiyanlığı bu konudaki katılığı doğduğu ortamda, en popüler inançların (felsefi olanlar da dahil) panteist eğilimli olmasından kaynaklanmaktadır. Bunlara meydan okuma kaygısı Hıristiyanlığı, her türlü panteizmden uzak tutmuştur. Hıristiyanlıkta Tanrı olmak yerine Tanrı gibi olmak vurgusu önemlidir. Ayrıca Hıristiyanlığın genel karamsarlığı ve kurtuluşun bireysel olmaktan ziyade biri (Mesih) tarafından gerçekleştirileceği fikri, insana tanrısal bir ehemmiyet vermenin önüne geçmiş olmalıdır.

Yaratılış sudur teorisinde olduğu gibi Tanrı'nın kendini açması değil; tamamen iradidir. Ortodoks teologları Tanrı'nın varlığı niçin yarattığı konusu üzerinde çok durmamış olsalar da yaratış, Tanrı'nın en mükemmel iyi olması bağlanır[49]. Fakat yaratış, oluş sırasında gerçekleşen bir süreç değildir; Tanrı hiçbir şey mevcut değilken yaratımdaki bütün detayları önceden hesaplamıştır[50]. Tanrı yaratmadan önce bütün varlıkları düşünmüştür (teletike ennoia / iradeli düşünce). Bununla birlikte bu varlıkların bir arketip halinde Tanrı'nın zihninde ezelden beri mevcut olduğu anlamına gelmez. Ortodoks teolojisine göre varlıklar bir imaj halinda ilahi enerjide mevcuttu. Fakat bu idealar platonik değildir; Tanrı'nın naturasında (cevherinde / zihninde) değildir. Bu idealar daha çok Tanrı'nın irade edişinin eylemsel yönü olan enerjide depolanmıştır.

Dionysius bu ideaları, model (paradeigma), Tanrı'nın önceden belirledikleri (proopismoi) veya ilahi takdir (pronoiai) olarak adlandırır. Bu terimler varlığın ilahi anlamda daha önce belirlendiğini ima ediyor olsa bile, asla Tanrı'nın cevherinde olup biten şeyler değildir[51]. Bunlar Tanrı'nın enerjisinde bulunur; enerji de yaratım aygıtı olarak Oğul veya Kelamla ilişkili olduğuna göre, varlık imgelerinin Oğul'da mündemiç olduğunu söyleyebiliriz.

Yaratım, teslisin bütününün katıldığı ortak bir eylemdir. Baba, Oğul aracılığıyla, Ruh'ül Kudüs'te varlıkları yaratmıştır. Baba yaratmanın düşünsel misyonu, Oğul bizzat yaratıcı, Ruh'ül Kudüs da hayat verici misyonunu üstlenmiştir. Yaratıcı aslında Baba'dır; fakat Oğul'u araç olarak kullandığı için yaratılma eylem açısından doğrudan Oğul'la alakalıdır. St. Ireneaus'un ifadesiyle Oğul ve Ruh, Tanrı'nın iki

---

[49] Lossky, a.g.e., 119.

[50] Fakat bu hesaplamanın cabriyeye yol açtığı düşünülmemeli. Ortodokslar hür iradeyi savunur.

[51] İnsan-ı kamil veya Adom Kadmon'u tanrısal cevherin bir parçası olarak düşünen vahdet-i vücut Ortodoks teolojisine oldukça uzaktır.

elidir. Baba "ten prokataptiken aitian" (başlangıçta sebep olan), Oğul "ten demiourgiken" (eylemi icra eden), Ruh'ül Kudüs "ten teleiotiken" dir (ikmal edici sebep)[52].

Varlık başlangıçta yaratılmıştır. St. Basil yaratılış anı olan başlangıcı, zamanın başlangıcı olarak kabul eder; fakat "nasıl yolun başlangıcı yol değilse, zamanın başlangıcı da zaman değildir." Meleklerin zaman boyutu ile insanların zamanı farklıdır. Beşeri zaman hareket ile belirgindir; meleki zamansa hareketin olmadığı zamandır. Meleki zamanın bu özelliği dolayısıyladır ki, melekler günaha düşmezler[53].

Tanrı insanı kendi suretinde yaratmıştır. İnsan topraktan yaratılsa bile içerisine üflenen soluk ilahi tabiatın yansımasıdır (aporron). İnsan doğasında ilahi alemi yansıtan bir unsur (teian moinon) mevcuttur. Gregory Nazianzus bu birlikteliği ifade etmek için "Tanrı soluğu toprakla kavuşmuştur; bir nur mağaraya kapatılmıştır" der. Gregory Nyssa ve Gregory Palamas insanın yalnızca ruhsal anlamda Tanrı'ya değil, fakat bedensel anlamda da Tanrı'ya benzediğini söyler. Çünkü insan Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır. Palamas'a göre insan, meleklerden daha fazla Tanrı'nın suretindedir[54].

Yaratılmış olan ilk insan bütün insanlık özelliklerini deruhte etmekteydi. Bu insan düşüşten önceki, günaha bulaşmamış ve cennetten kovulmamış Adem'dir. Kilise, İsa'nın bedeni olarak, bu Adem'i temsil eder. İnsan yeryüzündeyken ulaşması gereken konum bu Adem'in konumudur. Düşüşten sonraki Adem yine tanrısal sureti yansıtsa bile, orijinal özelliğini bozmuştur; günahın simgesi olmaktan başka hiçbir özelliği yoktur.

İnsan, tıpkı Tanrı gibi, bir ousia ve bir hypostasisden oluşmuştur. Düşüşten önceki Adem bir anlamda yalnızca ousiaya sahiptir; düşüşten sonra günahla birlikte hypostasis ortaya çıkmıştır. İnsanın ahlaksal amacı içindeki ousiaya ulaşmak ve böylece düşüş öncesi Adem olmaktır.

---

[52] Lossky, a.g.e., 100. Ortodoks teologları üçlü birliğin yaratım eylemine Mezmurlar XXXII'den delil getirir.

[53] Lossky, a.g.e., 102. zaman dışı olmaları dolayısıyla melekler, Tanrı'nın suretinde oldukları için insanlar Tann'ya benzer.

[54] Lossky, a.g.e., 117. tabii ki Ortodokslukta antropomorfizm yoktur. Katolik kilisesi insanın Tanrı'ya benzeyişini daha çok intellekt benzerliği olarak görür. Ortodokslara göre insan, ruh ve bedenin bütünlüğünden oluşur; Tann'ya benzerlik bu bütünlük açısındandır.

Tanrı farklı varlık tiplerini, farklı modlarda yaratmıştır. Mesela gökleri ve yeri Tevratta belirtildiği şekilde emirleri ile, meleki ruhları "ilahi bir sükunet" içerisinde meydana getirmiştir. İnsanı ise emir ile değil, fakat teslis içerisindeki bir nevi danışma ile ("bize benzeyen bizim suretimizde insan yapalım") yaratmıştır. Ortodoks teolojisi evrenin, meleklerin, insanın yaratılışının farklı olduğunu düşünür. İnsan bizzat teslisin danışması sonucu yapıldığı için en kutsal ve farklı yaratıktır.

İnsan diğer varlıklardan üstün olsa bile kozmik olarak diğer varlıklarla aynı birlikteliği paylaşır. Bütün yaratılmışlar aynı gelecek izzeti beklerler (Romalılar VIII, 18-22). Suriye'li Aziz İsak'a göre "kuşlara, diğer hayvanlara, insanlara merhametle yanan kalp azizdir." "İnsan sürüngenler için bile dua etmelidir." Yaratılmış varlıklara merhamet duymadan, onları tefekkür etmeden deification olmaz[55].

Teolojik açıdan izahı yapılacaksa, yaratılış kavramının içerisinde mündemiç ikinci bir kavramın daha var olduğu görülecektir: İnsan iradesi/kader. Hıristiyan teolojisinde insanın seçme hürriyeti (gnone) kader ve kurtuluş gibi iç içe geçmiş kavramlar, Adem ve Havva'nın işlediği ilk suç aracılığıyla[56] doğrudan doğruya yaratılış nosyonuna bağlamaktadır. Katolik, Protestan, Ortodoks veya diğer Hıristiyan mezheplerinde yukarıda sayılan doktrinler (irade, hürriyet, kader ve kurtuluş) doğrudan doğruya kozmolojik bir anlam taşır[57].

Her şeyden önce Ortodoks kilisesi, Adem'in işlediği suçu Katolik ve Protestanlarda olduğu gibi asli günah olarak değil fakat nesillere aktarılan bir günah olarak kabul eder. Adem işlediği suçun karşılığında ölümsüzlük hakkını kaybetmiştir. Ortodokslukta asli günah kavramının olmaması, Protestanlıktaki Justification türünde inançların doğmasına imkan vermemiştir. Çünkü Protestanlığa göre asli günah gibi bir suçun mevcudiyeti, insanın hiçbir eylemle değil ancak ve yalnızca imanla kurtulabileceğini gerektirecektir. Öte yandan vaftiz edilmemiş çocuğun –asli günahla doğduğu için- cehenneme gideceğini öngören Latin teolojisi de, doğan hiç kimsenin asli günahla doğmadığını bundan dolayı günahsız olduğunu öngören[58] Ortodoks teolojisinden farklıdır.

---

[55] Lossky, a.g.e., 111.

[56] Burada biz özellikle Adem'in ilk işlediği suçtan bahsediyor fakat Katolik geleneğindeki asli günahtan bahsetmiyoruz.

[57] Yahudilik ve İslamiyet'te bu doktrinlerin kozmolojik boyutu alt düzeydedir.

[58] T. Ware, a.g.e., 229. Gerçi Thomas Aquinas da vaftiz edilmeden ölen çocuğun cehenneme değil arafa gideceğini söyler.

Kısmen Katolik ve esasta Protestan teolojisine göre, insan asli günahla doğduğu için hür iradesini de kaybetmiştir. Hür iradesini kaybeden insanın kurtuluşu da, ancak Tanrının insanı önceden seçişi ile sağlanabilecektir. Kurtuluş insanın çabalayarak elde edebileceği bir şey değildir; ancak Tanrı'nın izzeti aracılığıyla insanın seçilişi ile bizzat Tanrı'nın eylemidir. Bundan dolayı Katolik ve Protestan öğretileri monerjist (yalnızca Tanrı'nın eylemi aracılığıyla) olarak nitelendirilir[59]. Ortodoks teolojisi ise insan iradesinin hür olduğunu kabul eder. İnsan iyi ve kötüyü seçebilir çünkü o Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır. İnsanın bir ousia; bir hypostasisinin olması bu noktada devreye girer. Özgürlük bizim hypostasis yanımız; irade ise ousia yanımızdır. Ousiamız irade eder ve eylem yapar; hypostasisimiz ise seçer; yani ousianın irade ettiğini ya seçer ya da reddeder[60]. Bundan dolayı kurtuluş, yalnızca Tanrı'nın tek taraflı, izzeti ile seçilmişlere yönelen bir şey değildir. Ortodoksluk bu noktada sinerjisttir. Bir başka ifade iel kurtuluş, hem insanın çabası hem de Tanrı'nın izzetinin buluşması ile elde edilebilir. İnsan kurtuluşu irade eder ve Tanrı'nın izzeti ona ulaşır[61].

D. Sakramenler

Ortodoks literatüründe sakramen mysterion (sır) olarak bilinir. Dioynsius Areopagit "sırların sırrı" adını verir. Ortodoks kilisesinin bu tabiri kullanmasındaki esas amaç, Katoliklikten farklı olarak, sakramen uygulamalarının iman için olmazsa olmaz formülüne vurgu yapmaktan ziyade onun kurtuluşa ulaştıran ve derinlikleri bilinmeyen yönüne vurgu yapma arayışıdır. Böylece kilise sakramenleri resmi bir formülasyona sokmadığını, sadece kurtuluşa götüren araç olma özelliğini vurguladığını göstermeye çalışır. Gerçekte Ortodoks kilisesi yedi sakramen formülasyonu 1274'deki Lyon konsiline kadar kabul etmiş değildir. Bu kabul de, Roma'ya muhtaç olma sürecinin yol açtığı bir

---

[59] Tam aksi yönde kurtuluşu yalnızca insanın çabasına bağlayan ve Tanrı'nın izzetini devreden çıkartan Pelagianizm de monerjisttir. Bundan dolayı insana düşen tek görev yalnızca seçilip seçilmediğini araştırma hürriyetidir.

[60] Tabii ki öte yandan, bizim seçme hakkına sahip oluşumuz bile insanın mükemmel olmadığının göstergesidir. Çünkü mükemmel bir tabiatta seçime zaten ihtiyaç yoktur. Doğamız günahla kirlendiği için insan hep seçim zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır. Lossky, a.g.e., 250.

[61] Ortodoks kilisesi, kurtuluş söz konusu olduğunda sinerji doktrinini Yeni Ahit'te St. Paul'ün (I. Korintoslulara III/9)'daki ifadesine çıkarırlar. Sinerji akidesine en iyi örnek "Tanrı'nın Ana'sı" (Meryem)dir. Çünkü O'nun İsa'yı doğurması hem kendi tercihi hem Tanrının seçişi ile olmuştur. A. Monkey, *The Eastern Church, Orthodox Spirituality*, 23.

konjönktörün ürünü olmuştur. Bugün bazı Ortodoks Babalar hala sakramenleri kabul etmez[62]. Bununla birlikte sakramenler bugün bütün Ortodoks kilisesinde uygulanır ve imanın pratikteki ölçüsü olmasa bile insanları birleştiren bir ritüel düzeni olarak kabule devam edilir. Fakat özellikle eucharist ve vaftiz bütün imanlılarca yerine getirilmesi gereken iki önemli ritüeldir. Çünkü bu sakramenler inkarnasyonun bir unsuru olarak görülür. Sakramnelerin amacı, İsa'nın yaptığı bütün işleri yaparak tanrılaşmaya (tanrı gibi olmaya) giden sürece girmektir; çünkü eğer bir tanrı olarak o bunları yapıyorsa, insanların da kurtuluşa ulaşmaları için aynılarını yapması gerekir. Sakramenler, cemaati kurtuluşa ulaştırmanın en kısa yoludur.

Katolik kilisesindeki sakramen (kurtuluşa mutlak ve doğrudan ulaştırır) ve sakramental (kurtuluşa ulaşmada katkısı vardır) arasındaki ayırım Ortodokslarda yok gibidir. Ortodokslar her ne kadar yedi sakrameni temel ritüel olarak kabul etseler de, İsa'nın yaptığı sakramental değerdeki bazı eylemleri de sakramen niyetiyle yerine getirirler. Mesela bazı Ortodoks kiliseleri Son Akşam Yemeği'nde İsa'nın öğrencilerinin ayağını yıkamasını (Yuhanna) bir sakramen olarak kabul eder ve uygularlar. Dionysius Areopagita altı sakramen sıralar (Vaftiz, Eukarist, Son yağlama, Order); diğer ikisi tonsure (kafada saçları sadece tepede kalacak şekilde traş etmek) ve defin töreni normalde Katolik kilisesince sakramental olarak kabul edilir. Tabii ki bugün tonsure ve defin töreni Ortodokslar arasında da sakramental niteliktedir. Öte yandan Şam'lı Yuhanna sadece Vaftiz ve Şarap ekmek ayini olmak üzere iki sakramen kabul eder[63].

Bugün Ortodokslarca kabul edilen yedi sakramen ve mahiyetleri aşağıdaki şekildedir:

a. Eucharist (Şarap-ekmek) sakrameni: Vaftizle birlikte Ortodoksluğun en önemli iki sakrameninden birini teşkil eden eucharist ayini, İsa'nın şarap ve ekmekte tam olarak inkarnasyonunu ifade ettiği için eşsiz bir anlama sahiptir.

Eucharist ayininin yapılışı üç ana safhadan oluşur. a. Hazırlık safhası: Eucharist'te kullanılacak şarap ve ekmeğin görevli din adamları tarafından kilisedeki prothesis'de hazırlanması. b. Synaxis yani Dualar, ilahiler, kutsal kitaptan yapılan okumalar. c. Eucharist: ritüelin zirvesi olan, şarap ekmeğin kutsanması. Son iki safhada İncil ve şa-

---

[62] E. Benz, *The Eastern Orthodox Church*, s. 33.
[63] E. Benz, a.g.e., 33.

rap-ekmek bir ruhban alayı eşliğinde kutsamanın yapılacağı yere getirilir. Eucharist ritüelinin en önemli anı şarap ve ekmeğin kutsanmasıdır. Sunakta yapılan bu kutsama sırasında Ortodokslar İsa'nın kanı ve etinin tam olarak şarap ve ekmeğe dönüştüğüne (metabolla) inanırlar[64].

Katolik kilisesinin eucharist ayinine yükledikleri kurban sembolizmi yerine, Ortodokslukta eucharist daha çok inkarnasyonu ve kurtuluşu sembolize eder. Bundan dolayı eucharist Ortodokslukta bizzat İsa'nın huzurunda bulunmayı, onunla birleşmeyi ve deification'u ifade eder.

Orthodox kilisesinde eucharist ritüeli dört ayrı serviste icra edilir:

Pazar günleri (St. John Chrysostom'un Liturjisi)

Yılda on defa (St. Basil'in Liturjisi)

Yılda bir kere, Ekim 23'de Aziz Yakup gününde (Aziz Yakup'un Liturjisi)

Lent zamanı Çarşamba ve Cumaları (Presenctife/ Anonim Liturji)[65]

Eucharist ayini kilisede ve altarda yapılır. Normalde Hıristiyan olmayanlar veya dine girenlerin vaazdan sonra çıkmaları gerekir; onların çıkmasından sonra kapılar bir direktifle kapanır ve şarap ekmek ayini yalnızca inananların katıldığı şekilde yapılır.

b. Vaftiz: İsa'nın Erden nehrinde vaftizi tanrılığının simgesi olduğu için vaftiz, Ortodoks kilisesinde, inkarnasyonun sembolü olarak yorumlanır. Ortodokslarda Vaftiz, Konfirmasyon ve Eucharist ayini birleştirilerek yerine getirilir. Çocuklara hem vaftiz, hem Konfirmasyon hem de Komünyon ayini bir arada yapılır.

---

[64] Katolik geleneği Ortaçağ Latin felsefesindeki cevher (substance) ve araz (accident) arasındaki ayırımı esas alarak, şarap-ekmek ayininde, şarap ve ekmeğin cevherlerinin tam olarak İsa'nın kan ve etine dönüştüğünü, fakat arazlarının (yani şarabın/ekmeğin tadı, kokusu, kabuğu/görünen niteliklerinin) esas varlığını koruduğuna ve asla İsa'nın kanı ve bedenine dönüşmediğini ileri sürer. Katoliklerdeki bu kabuk onları transubstantiation (özün dönüşümü, cevherin nakli...) kelimesini kullanmaya itmiştir. Fakat Ortodokslar için mevcut unsurlar tamamen (hem cevher, hem araz) dönüşür. 17. yüzyıldan sonra Ortodokslar, Katoliklerin kullandığı terimi (metousiosis, transubstantiaiton) kullandılarsa da, buna Katoliklerin yüklediği anlamı yüklemekten kaçındılar ve eski kelimenin etrafında bir anlamda kulandılar.

[65] T. Ware, a.g.e,, 288.

Vaftiz sakrameninde iki uygulama safhası vardır. Teslisin adına dua ve üç kere suya batırma. Eğer hastalık gibi bir durum varsa su çocuğa serpilir; yoksa tamamen daldırılır. Vaftiz, (suya) mistik bir gömülme ve İsa ile yeniden dirilmeyi ima eder; ilk günahı "sular ve temizler."

Vaftiz normalde piskopos veya papaz, yoksa deacon veya imanlı bir Hıristiyan tarafından icra edilir. Katolik kilisesindeki Hıristiyan biri olmadığında başka dinden birinin vaftiz yapabileceği görüşünü Ortodokslar kabul etmez[66].

c. Konfirmasyon: konfirmasyon sakrameni vaftizden hemen sonra yapılır. Görevli din adamı özel bir yağ ile (Chrism, myron), çocuğun alnına, gözlerine, burnuna, ağzı ve kulaklarına haç işareti yapar. Bu sakramenle çocuk Kutsal Ruh'un izzetine muhatap olur cemaatin bir üyesi olur. İnanç değiştirmiş biri yeniden Ortodoksluğa dönerse bu sakramen tekrardan tatbik edilir. Aynı şekilde herhangi bir Katolik Ortodoksluğu seçerse, İstanbul ve Yunanistan kiliseleri bu sakrameni uygular. Fakat Rus kilisesi bunu gerekli görmez. Ortodoksluğa girecek olan Anglikan ve Protestanlar daima bu sakramene muhataptırlar.

d. Tövbe (Metanoia): Tövbe (metanoia) sakrameni çocuğun iyi ve kötüyü ayırt etme yeteneğine ulaştığı andan itibaren uygulanmaya başlanır. Erişkinlik yaşına gelindiği andan itibaren yılda hiç olmazsa bir defa –bununla birlikte bu bir kural değildir- kilisede bir ruhaninin önünde günah çıkarılır. Bu sakramenle vaftizden sonra işlenen günahlar temizlenir; bundan dolayı "ikinci vaftiz" olarak bilinir. Ortodokslukta günah çıkarma işlemi Katoliklikten farklı olarak, herhangi özel bir hanede yapılmaz, açıkta yapılır. Günah çıkarma için seçilen yer genellikle ikonların önüdür. Katoliklerde rahip oturur, günah çıkaran diz çökerken, Ortodokslarda her ikisi de ayakta durur (bazen ikisi de oturur).

e. Kutsal hierarşi: Ortodoks kilisesinde üç temel rütbe vardır. Piskopos, Papaz ve Deacon. Bu görevlere atanış Liturji sırasında olur. Ortodoks ruhaniler iki temel gruba ayrılırlar: "beyazlar" (evli ruhaniler) ve "karalar" (manastır ruhanileri). Evlenmek isteyenler deacon olarak atanmada önce bunu yapmalıdırlar. Manastırda görevli olanlar evlenemezler ve piskopos olanlar manastır ruhanilerinden seçilir. Deaconluk kurumu Ortodokslukta Katoliklikten daha önemlidir. Kato-

[66] T. Ware, a.g.e., 285.

liklerde deaconluk, hierarşide girilen ilk basamaktır ve geçici bir statüdür. Fakat Ortodokslukta deaconluk sürekli bir pozisyon olabilir ve bazı görevler sadece deaconlar tarafından yerine getirilebilir.

Patrik ünvanı esasta, temel hierarşik ünvanlardan değil sadece makam adı durumundadır. Bazı otosefal kiliselerin piskoposları bu adı taşır. Otosefal olmayan kilise başları archbishop (başpiskopos) veya Metropolitan ünvanını alır. Metropolitan belli bir kilise bölgesinin merkezindeki piskopostur. Başpiskopos daha önemli bir ünvandır ve Patriklerle, özel bir pozisyonda bulunan piskoposlara verilir. Archimandrite, manastırlarda bulunan keşişlerin başı için kullanılır. Higumenos ise manastır keşişlerinin ünvanıdır.

Kutsal hierarşi yetkisini doğrudan doğruya Petrus aracılığıyla İsa'dan aldığı için belli bir karizmaya sahiptir. Bu anlamda onlara teslimiyet İsa'ya teslimiyettir.

f. Evlilik: Evlilik Ortodokslarca yalnızca doğal bir durum olarak kabul edilmez; aynı zamanda Kutsal Ruh'un izzetiyle şereflenme yollarından biri olarak kabul edilir. Evliliğin sakramen olarak kabulü Tanrının Adem ve Havva çiftini kutsamasına kadar geri götürülür. Tanrının onları kutsayışı bu sakramen yoluyla bütün evlenenlerin kutsanmasına katkıda bulunur. Ortodoks kilisesi boşanmaya ve üçüncüye kadar yeniden evlenmeye izin verir.

g. Hasta yağlanması: Grekçede euchelaion olarak bilinen hasta yağlaması sakrameninin kökeni Yakub'un Mektubuna çıkartılır. Bu sakramenin iki amacı vardır:hastayı şifaya kavuşturmak ve günahların affını sağlamak. Katoliklerde son yağlama (extreme unction) olarak bilinen bu sakramen genellikle ölmekte olanlara uygulanırken (II. Vatikan konsilinde biraz değiştirildi) Ortodokslarda hastalara da yapılmaktadır.[67]

E. İkon Teolojisi

Bugün, en azından popüler düzeyde, Ortodoks kültürünün en tanınmış sembolü, büyük bir kısmı İsa'nın, Meryem'in, Meleklerin ve Azizlerin suretlerini yansıtan ikonlardır. İkonların Ortodoksluğu bu

[67] Ortodoksluk'ta günlük, haftalık veya yıllık bayramlar gibi birtakım litürjik konular teolojik içeriklere sahip olmadığı için burada ele alınmamıştır. Bu konuda şu eser Türkçe'de kısmen bir fikir vermektedir: M. Yıldırım, *Yunanistan ve Ortodoks Kilisesi*, 112-129. İngilizce'de şu çalışmaya bakılabilir: E. Benz, *The Eastern Orthodox Church*, 20-40.

kadar derinden temsil edişi, şüphesiz onların yalnızca Hıristiyanlık için önemli bir takım figürlerin resimleri oluşundan gelmez. Böyle düşünülürse, Katolik kültüründe de resim önemli bir rol oynamaktadır. Fakat bir ikonu daha anlamlı kılan ve Ortodoksluğu pratikte Katoliklikten ayıran en önemli şey, ortodoks müminin gündelik hayatının her safhasında onun oynamış olduğu eşsiz roldür. İkon ortodoks imanının ve pratiğinin görsel hale dökülmüş karşılığıdır. Manevi anlamda bir kilise ibadet için ne kadar vazgeçilmezse, ikon da bir ortodoks için o kadar vazgeçilmezdir. İkon, Ortodoksların sanatsal arayışından, Liturjisine kadar uzanan geniş bir yaşam alanının olmazsa olmazıdır. Basitçe, ikonlar olmamış olsaydı, ortodoks ibadeti ve hatta gündelik hayatının formlarını tümüyle farklı bir paradigmaya oturtmak gerekecekti. Bundan dolayı ileride değinileceği üzere, ikonoklastik hareketin Ortodokslar için nasıl sonuçlar verdiğini/ ve vereceğini tahmin etmek zor değildir[68].

İkon kavramının tanımlanmasında, yukarıdaki girişten sonra, vurgulamamız kaçınılmaz olan ikinci unsur ikonoklazm denilen tarihsel bir vakayla ilgilidir. Bizans tarihinde genel olarak, İmparator III. Leo ile başlayan (726'dan itibaren) ve oğlu Konstantin ile zirvesine varan (aslında 780'lerde IV. Leo'ya kadar az da olsa devam etti) dönem, tarihçiler tarafından ikonoklastik (ikon kırıcılık) dönem olarak bilinir. Daha sonra detaylarıyla inceleneceği üzere bu dönemde, çeşitli teolojik sebeplere dayalı olarak fakat, gerçekte, muhtemelen siyasi sebeplerle, Bizans topraklarında ikonların ve bunun etrafında oluşan kurumların kökünün kazınma çabalarına şahit oluyoruz. Leo ve oğlu Konstantin'in başlattığı ikon karşıtı hareket, uzun bir zaman Bizans'ın siyasi ve sosyal yapısını sarsmış, kalıcı izler bırakmıştır. Herşaya rağmen Konstantin'den sonra hareket hızını kaybetmiş ve ikon kültürü çok daha güçlü bir şekilde ortodoks coğrafyasındaki mevcudiyetine devam etmiştir. Bu kargaşa dönemi, ikonlar üzerine geniş teolojik argümanların ortaya konmasına ve bunlarla ilgili zengin bir literatürün ortaya çıkmasına yol açmıştır.

---

[68] Biz burada, hem konu dışı, hem de Türkçe'de az çok çalışılmış olması dolayısıyla ikonların sanatsal anlamı ve sanat tarihi içerisinde yerinin ne olduğu konusuyla ilgilenmeyeceğiz. Kitabın genel içeriği teoloji ağırlıklı olduğu için, bizim vurgumuz ikon teolojisine olacaktır. Bibliyografyada bu konuda birkaç kaynak verilecektir; fakat kısa ve derli toplu bir bilgi için bkz. Özkan Ertuğrul, "İkona", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2, s. 53-62. Batı dillerinde bununla ilgili olarak en iyi çalışmalardan biri Michel Quenot'un, *The Icon*'udur. Biraz daha detaylı bir eser olarak Leonide Ouspensky'nin *Theology of The Icon*'u önemlidir.

İkonların ortodoks kültüründe nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği sorusu hala net olarak cevaplandırılabilmiş değildir. Justinien kadar eski bir dönemde (6. yüzyıl civarı) kutsal suretler yapıldığı ve bunlara saygı gösterildiğini biliniyor olsa bile, ikonların en azından teolojik içeriği belirlenmiş olarak, ikonaklastik dönemden sonra bugünkü hüviyetine ve anlamına kavuştuğunu söylemeliyiz. İkonların kökeni eski Roma'da imparator kültünün bir uzantısı olarak, imparator suretlerinin saygılanması ile açıklansa bile –ki bu açıklama herkesçe kabul görmemektedir- mutlaka eski Anasolu'ya has suret ve arketipi arasındaki magic bir ilişkiyi yansıtan lokal inançların etkisinde gelişmiş olmalıdır[69]. Sanatsal anlamda da, herhalde pek çok yazarın yaptığı gibi Yeni-Platonculuk ve eski Mısır sanatının etkisinden bahsedilebilir. Bizans Hıristiyanlarının buna kattıkları en otantik unsur ise şüphesiz ikonoklastik dönemden sonra yapılan teolojik yorumlardır[70].

Çoğunlukla ahşap üzerine, bazen taşınabilir bazen sabit levhalar halinde yapılan ikonlar (Grekçe eikon, suret, resim) konu olarak –ana temalar halinde- Ortodokslardaki oniki büyük bayrama tekabül eden oniki olay ve bu olaylarda yer alan şahsiyetlerin tasvirlerini içermektedir: Meryem'in doğumu (kutlamaları 8 Eylül[71]) ikonu; Meryem'in tapınağa sunuluşu (Kasım 21) ikonu; Meryem'in İsa ile müjdelenişi (Mart 25) ikonu; Meryem'in ebedi hayata göçü (Ağustos 15) ikonu; İsa'nın doğumu (Aralık 25); İsa'nın Tapınağa Sunuluşu (ya da Eski Ahit ve Yeni Ahit'in buluşması) (Şubat 2) ikonu; Teofani veya İsa'nın vaftizi (Ocak 6) ikonu; Transfigürasyon (Tabor'da İsa'nın Şakirtlere zuhur edişi) (Ağustos 6); Kudüs'e giriş (zamanı oynayabilir) ikonu;

---

[69] Nesne ve onu sembolize eden herhangi bir şey arasında sihri bir ilişkinin mevcudiyeti antik çağlarda evrensel bir inanç biçimiydi. Ortodoks kültüründe şarap ve ekmek ayininde İsa'nın bizzat bu eukaristik unsurlarda varolduğuna inanılışı gibi doktrinleri metamorfoz psikolojisiyle açıklamak bir yol olabilir mi? Nesne ve sembolü, ikon ve arketipi, eukaristik unsurlar ve İsa arasındaki metamorfik (dönüşümsel) ilişki, evrende her şeyin birbirine dönüştüğü sihirsel bir inanç boyutunun mirası olarak kabul edilse fazla pozitivist mi düşünmüş oluruz? İkonların ortaya çıkışında olmasa bile yaygınlaşmasının temel gerekçelerinden biri, cahil halka İncil konularını öğretmenin yanında 5. ve 6. yüzyıllarda ortaya çıkan heretik mezheplere karşı doğru imanı sergileme kaygısıdır. Böylece Ariusçulara karşı, İsa'nın Baba ile aynı cevherden geldiğini vurgulamak için alfa ve beta sembolleri kullanılmış; Nesturian'a karşı Meryem ikonları yaygınlaştırılmıştır. Bkz. L. Ouspensky, *The Meaning of Icon*, 29.

[70] Biz burada köken problemiyle uğraşmayacağız. Geniş bilgi için bkz. M. Quenot, a.g.e., 15-35. fakat her halukarda 692 Quinsexte konsili kadar erken bir zamanda Kelamın ete bürümüş halinin tasvir edilebileceği ve bu tasvirin ilahi izzeti yansıtabileceği inancı kabul edilmiştir.

[71] Bu tarihlerdeki kutlamalarda ilgili ikonlar özel önem kazanır.

Pentakost (zaman....) ikonu; Haçın yükseltilişi/ Bulunuşu (Eylül 14) ikonu.

Yukarıda sıralanan konular çok sayıda ikona malzeme oluşturur ve tarihleri verilen her bayramda ilişkili ikonlar özel bir önem kazanmakta; Liturjilerde baş sırayı almaktadır. Şüphesiz ki ikonların konuları yalnızca bunlardan oluşmaz; Lazar'ın dirilişi, Çarmıha gerilme, Vaftizci Yahya, Peter ve Paul, İsa'nın yeniden dirilişi gibi olaylar da bolca tasvir edilmiştir. Bunlara teslis, melekler, azizler.... gibi konuları da eklemek gerekecektir.

Genel bir kural olarak, ikonlarda yansıtılan sahneler ve suretlerin sahiplerinin aslı gibi olduğu kabul edilir. Böylece İsa'nın ikonlardaki sureti, Urfa kralı Abgar'ın arzu etmesine rağmen, onu görmeye gelemeyen İsa'nın, yüzünü Erden nehrinde yıkadıktan sonra, mucizevi bir şekilde suretinin bez parçasına geçişi ile alakalıdır. İsa, beze nakşolan bu suretini kral Abgar'a gönderir ve ondan çeşitli kiliselere intikal eder; işte sanatçının İsa ile ilgili yapmış olduğu ikonların prototipi budur. Meryem ve Azizlerin suretleri de ya rüyalarında/ vizyonlarında onları gören insanların tanımlamalarına ya da apokrifal metinlerdeki tasvirlere kadar çıkartılır. İkonlardaki suretler "elle yapılmış değil" mucizevidir (acheropoietoi). Sanatçı o güne kadar kendisine gelen kutsal ölçülere uymak zorundadır. Bizans sanatında ikonlarda görülen stilistik sürekliliğin sebebi budur. Böylece erken dönemlere ait bir ikonla geç dönemlere ait ikonun işlenişi birbirinden çok az farklıdır.

787'deki 7. Ökümenik konsil sanatçıya sadece plan, yerleştirme, kompozisyon, renk gibi konularda özgürlük alanı tanımıştır. Fakat figürlerin kendi içlerindeki ölçülerine dokunulmama geleneği devam ettirilmiştir. 1551 Moskova konsili başpiskopos ve piskoposlara, sanatçıların burada belirlenen kurallara uyup uymadıklarını kontrol etme görevini vermiştir. Ana figürler dışındaki tali derecede önemi haiz kişilerin tasviri sanatçının isteğine bırakılmıştır. Bununla ilgili bir kural olarak da, sanatçılar, genellikle konularında kutsallık taşımayan kişileri yandan tasvir etmişlerdir. Renklerin seçimleri de çoğunlukla azizlerin bu kişileri vizyon veya rüyalarında gördükleri renklerle sınırlandırılmıştır[72].

---

[72] Genel karakterin ateş izlenimini taşıması ilahi alemin yapısındandır. John Moschus (7. yüzyıl) bunu şu şekilde özetler: "Gece yolculuğundan bir gece önce, hücremden çıkıp kiliseye giderken bir ses duyuldu ve kilisenin önünde ellerini yukarıya kaldınp dua ederek duran bir adam gördüm. Ve onun elleri sanki ATEŞ MEŞALELERİ gibiydi. Korktum oradan ayrıldım." İlahi alemde eller ateş meşaleleri gibi görülmektedir.

Renklerin kutsal kitaba kadar çıkan dilleri vardır. Beyaz ilahi nuru ve Tanrının kendini yeryüzünde tezahürünü temsil eder. Beyaz saflığın rengidir. (İşaya 1/18; "günahların kar kadar beyaz olacak"); Mavi öteki alemin boyutunu yansıtır; bununla birlikte Meryem'in ikonlarında egemendir. Kırmızı ilahi aşkı ifade eder, kurbanlığı anlatır. İsa'nın ateşle vaftizidir (Mt. 3/11). Yeni doğan güneşin rengi olan kırmızı, İsa'nın doğumunu sembolize eder. Erguvan mutlak gücü, otoriteyi yansıtır. Sarı ilahi ışığı, kahve alçak gönüllüğü, "Yeni Haberin" (İncil) rengi ise siyahtır[73].

Kompozisyonun genelinde estetik kaygı değil, retorik ve poetik bir üslupla tefekküre yönlendirici sahneler egemendir. Her sahnenin kutsal kitapta bir öyküye karşılık gelmesi, her azizin kim olduğunu anlatmaya yarayacak sembolik unsurlar taşıması gibi işaret taşıyan yapılar göz önüne alınırsa ikonların anlatımcı bir karakter taşıdığını söyleyebiliriz. Fakat ibadet eden kişinin o sırada, sahnedeki figürün bizzat yanında veya huzurunda bulunduğunu hissetmesi, anlatımcı amacın ikincil olduğunu yeterince delillendirir.

Sanatsal özelliğinin yanında ikon, Ortodoks Liturjisinin de olmazsa olmaz bir ögesidir. Pek çok ritüel ya ikonlara endekslenmiş ya da bir şekilde onlarla ilişkilendirilmiştir. İkonlar genel olarak ikonastasiste, duvarlarda ; özel ikon şapellerinde, amboda, proskynetarion'da (kilisede bulunan kürsü benzeri bir eşya) veya herhangi bir eşye üzerinde durabilir. Bazen kilisede yalnızca o günün kutlanmasıyla ilgili ikonların asıldığına da şahit olmaktayız. Fakat şüphesiz ikonların üzerine asıldığı en işlevsel parça, kilisede naosla, apsisi ayıran noktaya yerleştirilen ikonastasistir. İkonastasisler, apsisi naostan ayırmak için kullanılan korkulukların Ortaçağlara doğru yerden tavana kadar uzanan levhalar haline dönüşmesi sonucunda meydana çıkmışlardır. Fakat ikonastasisi oluşturan tek şey bu mimari kaygı değildir. ortodoks geleneğinin mistik zihin yapısı, apsisi, seküler olan naostan ayırmaya sevketmiş olmalıdır. Bizans'ta ikonlar genellikle üst üste iki sıra halinde yerleştirilirdi. Altta İsa, Meryem, azizler, Mikail gibi melekler, üstte Deesis (Yahya, İsa, Meryem, Mahşerde dirilecek ilk üçlü), Büyük mevsimsel ikonlar

---

[73] Bkz. M. Quenot, a.g.e., 106-119. Tabii ki bu arada eklememiz gereken bir başka konu, ikonları yapan sanatçıların, suret yapımı sırasında yerine getirmesi gereken ritüellerdir. Ressam daima ilahi huzurda bulunuyor duygusuyla hareket etmeli, ikonun bitişinden sonra da ikon kutsanmalıdır. Moskova konsili, ikon ressamının alçak gönüllü, sofu, dünya işlerinden uzak, haset olmayan, namuslu, ibadetleri yerine getiren biri olması gerektiğini öngörür. A.g.e., 68.

gibi örnekler dururdu[74]. Slav topraklarında, özellikle Rusya'da ikonastasis beş kat halinde ikonlarla donatılırdı ki bugün ortodoks kiliselerinde egemen yerleştirme biçimi buradan gelmektedir. İkonastasisle birlikte kilisenin diğer mekanlarına da ikonlar yerleştirilmektedir; çevreye yerleştirilen bu ikonların çoğu kez belli bir düzeni yoktur. Fakat kubbe mekanı her halukarda İsa'nın sureti ile donatılır.

Bir ortodoks kiliseye girdiğinde proskynetarion'da bulunan ikon için bir mum yakar, öper; eğer kilisede mevcutsa, mucize özelliği (veya herhangi bir mucizeye kaynaklık etmiş) olan bir ikonun önüne (bu tip ikonlar genellikle ikonastasisin alt sıralarına konur) gelir. Bunlara saygısını gösterdikten sonra, İsa'yı ve onun kurtarıcı faaliyetlerini sergileyen üstteki ikonlar üzerine tefekkür eder; bu tefekkür o suretin bizzat huzurunda bulunma şuuru ve psikolojisinin idraki anlamına gelir.

İkonastasis Liturjinin yerine getiriliş sürecinde de önemli rol oynar[75]. Rahip veya deacon dualarını okur, ikonastasisin sağ ve solundaki ikonları tütsüler ve İsa'nı orada mevcudiyetinin magic olarak gerçekleşmesine katkıda bulunur. Liturjinin her anında ikonastasisin önemi ortaya çıkar. Liturjinin başlangıcında ruhani hazırlanırken, ikonastasisin ikonları önünde ve proskynetarion'a yerleştirilen ikon önünde çöker, sonra yeniden ikonastasisin önünde ayağa kalkar, dua eder: "Ey Semavi Kral, Paraklit, gel ve aramızda ol." Daha sonra, din adamı Kurtarıcı İsa, Meryem ve Vaftizci Yahya'nın ikonları önünde üç dua daha yapar.

Kateşumen Liturjisinin başlangıcında, ikonastasis ve ikonlar ruhani tarafından tütsülenir. Tütsüleme hem saygı ifadesidir, hem de ikonlarda resmedilen şahsiyetlerin o sırada "hazır ve nazır" olduğuna işaret eder. Nihayet Liturjinin sonunda, ruhani bir kere daha *penta-*

---

[74] Bu konuda Quenot'un çalışması yeterince doyurucudur.

[75] Ortodoks kiliselerinin mimari gelişimi, başka hiçbir dinde rastlanmayacak şekilde, Liturjinin gelişimine göre şekillenmiştir. Ortaçağlara kadar, kilise planının bazilikal olması, abartılı Liturjinin sonucudur. Narteksden bir alay halinde içeri giren ruhani korteji, naostaki halkın heyecanlı bakışları ile yan nef boyunca apsise doğru ilerlerken (veya bazen yan geniş ve uzunlamasına bir mekana kapılardan) ihtiyaç duyulacağı kesindir. Giriş kısmının abartılı işlenişi dine yeni girenler için ürpertici bir etki yapmaktadır. Fakat ortaçağlardan itibaren, gerek ekonomik gerekse yeni mühtedi kazanma gayretine ihtiyaç kalmadığı dönemde, Liturjik-ruhani alaylar sadeleşmiş, uzun geçit törenleri bitmiş ve buna paralel olarak da kilise mimarisi içe doğru büzülerek, neflerin fonksiyonunu kaybettiği kare bir plana doğru gelişim göstermiştir. Bu süreci güzelce anlatan bir makale için bkz. E. Akyürek, "Bir Ortaçağ Sanatı Olarak Bizans Sanatı", *Sanatın Ortaçağı*, s. 71-89.

krator İsa ikonuna dua eder ve kiliseden ayrılırlarken cemaat de ikonları öperek Liturjiyi bitirirler.

Eucharist liturjisinde, unsurların (şarap ve ekmek) kutsanmasından önce, ruhani sessizce eucharist duasını –birinci şahıs ifadesini kullanarak- yapar. ("Bu benim etimdir, bu benim kanım" şeklindeki İncil'de İsa'ya atfedilen ifadeyi kendi adıyla okuyarak) ruhani İsa ile özdeşleşir ve o sırada İsa'nın ikonu (sureti) olur. Ruhani ve İsa'nın özdeşleşmesi –ki ruhaninin İsa'nın ikonu oluşu ile elde edilir- cemaatin İsa ile birleşmesine olanak sağlar. Eukarist tanrının ikonunun (burada ruhaninin) insanlar arasında hazır bulunuşu anlamına gelir. Böylece kilisede ruhaninin huzurunda bulunmak geçici bir müddet için İsa ikonun canlanışını ifade eder; görsel yolla sağlanan bu birliktelik cemaatin eucharistik unsurları alması ile birlikte (şarap ve ekmeği yemesi/içmesi) zirvesine ulaşır ve cemaat bütünüyle İsa ile özdeşleşir[76].

İkon Liturjinin ayrılmaz bir parçası olmanın ötesinde, ortodoks kilisesince sakramental olarak da kabul edilmiştir[77]. Bu tanımıyla ikon bazı ibadetlerin, yapılmadığında, eksik kalacağı bir uygulama alanına sahiptir. Başka bir ifadeyle bazı ibadetler ikonla ilişkilendirildiğinde kemale ermiş kabul edilir. Mesela Confession (günahların itirafı sakrameni) bir ikonun önünde yapılır; günahları itiraf etmeden önce mümin, Tanrı Anası önünde dua eder. Tövbekar mutlaka bir ikona veya haça yönelmek durumundadır. Daha sıradan bir örnek olarak, çocuk doğumundan sonraki kırkıncı günde kadını kutsama seromonisinde ruhani Meryem'in ikonu önündeki yanan lambadan yağ alır ve çocuğun yüzüne haç işareti yapar. Eğer çocuk kızsa tören ikonastasisin önünde, erkekse altar civarında yapılır. Çoğaltılabilecek bu örnekler, ikonun ibadetin merkezinde bulunuyor olmasına yeterince delil teşkil etmektedir.

Bundan dolayı ikonaklastik hareket salt, bir takım resimlerin yok edilmesi anlamına gelmemektedir; daha ötede ikonaklazm, ibadetin şeklinin bütünüyle alt üst edilmesini ifade eder. Ancak bu noktadan bakılırsa Bizans'ta ikonaklastik hareketin vehameti ve ikon teolojisinin önemi daha doğru anlaşılabilir.

---

[76] J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought,* 106.

[77] Katolik mezhebinde sakramen, ibadetin olmazsa olmazı, sakramental ise yapıldığında ibadeti yücelten yan uygulamalar olarak tali bir pozisyona sahiptir. Fakat Ortodokslukta sakramen ve sakramental arasındaki sınır geniş değildir; bazı durumlarda sakramen ve sakramental eş derecede öneme sahip olur.

İkonaklazm ("suret kırıcılığı") aşağı yukarı imparator III. Leo'nun 726'daki faaliyetleriyle başlayan, oğlu V. Konstantin ile genişleyen ve ciddi teolojik önermelere dayalı olarak müesseseleşen ve ondan sonra zayıflayarak aşağı yukarı 843'te imparatoriçe Theodora'nın karşı eylemine kadar süren bir dönemin adıdır. Bu dönem imparatorluktaki ikon kültürünü tarihten kazıma teşebbüsü dolayısıyla önem kazanır. İmparator III. Leo'nun ciddi bir hareket halinde olmasa bile III. Leo'dan önce de ikon karşıtlığı mevcuttu. 4. yüzyılda Kayseri'li Eusebos Mesih'in tanrısal yönü dolayısıyla resmedilemeyeceğini ileri sürmüş ve küçük de olsa bir taraftar grubu oluşturmuştu. 7. yüzyılda Ermenistan'da da ikon karşıtlığı mevcuttu. 8. yüzyılın erken dönemlerinde Anadolu'daki, Nikoleia'lı Konstantin ve Cladiopalis'li Thomai gibi bazı piskoposlar ikon tapınımına karşı çıkmıştı[78]. 730'lu yıllarda Patrik Germanus üç Anadolu piskoposuna gönderdiği mektuplarda ve *De Haeresibus et Synodis* adlı eserinde Leo'dan önceki ikonaklast kişilerden bahseder ve bunların *"saraya bile sızdığını"* söyler[79].

Çok iyi bilinmeyen bu ikonaklastlar bir yana, gerçek anlamda ikon kırıcılığı imparator III. Leo (714-741) tarafından başlatılır. Bir imparator olarak Leo'nun Bizans tarihine İslam işgallerini durdurmak, Ecloga'sı ile tebasının özel yaşantısını belirlemek ve konumuzla ilgili olarak ikonaklastik eylemin başlatıcısı olmak üzere üç önemli katkısı olmuştur.

Leo'nun niçin birdenbire geleneksel görüşün dışında bir eğilimle Bizans'ta ikonaklastik devrim yapma ihtiyacını duyduğunun gerçek sebebini tam olarak bilmiyoruz. Bu konudaki temel açıklamalardan biri İslam'ın etkisi ile ilgilidir. Buna göre Leo, Halife II. Yezid'in 721'de getirdiği suret yasağının etkisi ile, imparatorluk sınırları içerisinde ikon kırıcılığa başlamıştır. Olayların durulduğu bir zamanda ikonculuğun egemenliğini ilan eden 787 İznik konsilinde presbiter Kudüs'lü John, haziruna bir rapor okumuş ve bu raporda Leo'nun faaliyetlerini Yezid'in etkisine bağlamıştır. Bu rapora göre, aslında Yezid'e bu görüşü ilham eden de, Hıristiyanlık düşmanı olan ve gerçek kimliğini – hatta mevcut olup olmadığını- bilmediğimiz "hain" bir Yahudi, 'Tessakontapechys'dir[80].

---

[78] Iconoslasm, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 975.

[79] S. Gero, *Byzantin Iconoclasm During the Reign of Leo III*, 89.

[80] L. W. Bemard, *The Greco-Romen and Oriental Background*, 16. bu raporun metni için bkz. A.g.e., 15-17; Leo ve Yezid arasındaki ilişkiler için bkz. S. Gerao, *Byzantin Iconaclasm During the Reign of Leo III*, 132-141.

Leo'nun faaliyetine kaynaklık ettiği konusunda geliştirilen tezlerden bir başkası Yahudilik etkisidir. Buna göre Leo'nu fikirleri, Samirilikle uzaktan ilişkisi olan Anadolulu bir Yahudi mezhebi Athinoganoi'nin etkisi altında gelişmiştir. Frigya'da, Amorina'da yaygın olan bu mezhep Tevrat'ın emri doğrultusunda resme şiddetle karşı çıkıyordu.

Bize göre, Leo'nun ikonaklastik arzusunun mutlaka yabancı bir etkide aranması gerekli değildir. Böyle bir etki, ancak ona bir esin kaynağı olma açısından anlamlı olabilir. Leo'yu böyle bir eyleme sevkeden sebep dışarıdan gelecek etkiden kaynaklanan teolojik bir inançdan ziyade imparatorluğun kendi içerisindeki dinamiklerin yönlendirmesinde aranmalıdır. Bu noktadan bakıldığında ikonların yasaklanmasının imparatorluğun iç dinamikleriyle ne alakası olabilir? Leo'yu, bir anlamda siyasi olan böyle bir karara iten gerekçe ne olabilirdi? İkon tapınımı Bizans'ta bir anlamda İslam'da türbe ziyaretlerine benzer bir mantıkla çeşitli ikon merkezleri oluşturmuştu. Mucize gösterdiği iddia edilen kimi ikonlar bazı manastırlarca manipüle ediliyor ve halkın manastırlarda oluşan merkezlerde örgütlenmesine yol açıyordu. Manastırların imparatorluğun merkezi otoritesine girmeme arzusundan kaynaklanan çekişmeler Bizans tarihinde daima mevcut olmuştur. İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde popülerlik kazanan manastırlarca örgütlenmiş ikon veya "kutsal emanet" (relic) merkezleri, hem siyasal hem otorite üzerinde manastır babalarının yetkisini güçlendiriyor, hem de halkı ekonomik üretkenlikten uzak tutan bir atalet psikolojisiyle her şeyi mucizevi ikonlardan bekleyen pasif bir halet-i ruhiyeye mahkum ediyordu. Muhtemelen Leo, imparatorluktaki genel ataleti bu psikolojide görmüştür. Öte yandan ekonomik anlamda, manastır din görevlilerinin askerlikten muafiyeti, vergi ödememesi ve kırsal arazilerdeki tarımsal tekeli imparatorluğun maddi kaynaklarını ciddi anlamda sarsıyordu. Bize göre, Leo'nun gerçek amacı, merkezi otoritenin sarsılmasını önlemek ve devletin kiliseye egemen olma arzusunda aranmalıdır. Onun dini inanç söz konusu olduğunda ne kadar samimi olduğunu bilmemiz zordur. Gerçekte Suriye'li olması, İslam coğrafyasına tanıdıklığı inanç anlamında onu beslemiş olsa bile, bu kaynak asla esas gerekçe değildir. kritik bir tarihsel süreçte, imparatorluğu böylesine derinden etkileyecek bir devrimi başlatmanın mantıklı olmayacağı açıktır[81].

[81] Siyasi otoritenin tebası üzerindeki otoritesini güçlendirmesi için, kutsal kitabın dokunulmazlığını en aza indirmesi gerekir. Bu modele uygun bir örnek, halife Memun'un Kur'an'ın yaratılmışlığı şeklindeki Mutezili görüşüdür. Kur'an'ın mahluk (yaratılmış)

Leo'nun ikonaklastik hareketi ilk önce İsatnabul'da (bugünkü) Sultan Ahmet meydanı civarındaki Magnum Platum'un (Büyük Saray) Kalke kapısındaki büyük ikonu indirmesi ve yerine bir haç[82] dikmesi ile başlamıştır. İkonaklast şairler Leo'nun bu eylemini şu şekilde dile getirmişlerdir: "İmparator, Mesih'in hiçbirşey ifade etmeyen ve dünyevi aletlerle yapılan tasvirlerine asla iltifat göstermedi. Mukaddes kitaplar zaten bunu emretmemiş midir? Leo, oğlu Konstantin'le birlikte, kral kapısının üzerine, inananların izzeti olan üç kere kutsanmış haçı yerleştirdi."[83]

Bazı araştırmacılarca Gramerci John'a atfedilen bir başka şiir benzeri bir icraatı anlatır:

"Mesih ilahi haçın gücü ile,
şeytanların ordusunu mağlup etmiştir.
Yalnız ve yalnızca Tanrı'ya tapılması gerektiğini öğreterek,
Güç ve umut vermiştir.
Yalnızca ona tapınılması gerektiği içindir,
Duvarlara Efendimizin tasvirini yapmaya izin verilmemesi.
Çünkü yalnızca O her şeyiyle ilahi olmalıdır,
Hiç kimse onu aldatamaz,
Başı taçlandırılmış müminleri yücelten O'dur."[84]

Ignatius adında bir başka şair şu dizeleri dile getirir:

"Ey Kelam, fanilerin imanlarını arttırmak için
ve sana ait kutsal bilgiyi insanlara göstermek için,
şu yasayı veren sensin: tasvir edilmesi gereken yalnızca haçtır.
Eskiden olduğu gibi şimdi de bayağı şeylerle
Yapılan suretlere sahip çıkmıyorsun.
Bak ulu idareciler haçı zafer getiren

---

olduğunu öngörmek mutlak otorite olarak halifeyi işaret edecektir. Eğer böyle bir tez anlamlı ise Leo'nun ikonaklastik eylemi ufkumuzu açabilir: İkon tapınımının yarattığı –ileride göstereceğimiz şekilde- anarşizm, ancak imparatorun otoritesinin teyid edilmesi ile önlenebilir. İşte bu noktada, Mutezile ve ikonaklast teolojisi arasındaki paralellikler için bkz. R. M. Haddad, "Iconoclasts And Mu'tazila", *The Grek Orthodox Theological Review*, c.27, 2/3, 287-295.

[82] İkonaklastlar ikonlara karşı olmakla birlikte haçı ve bazı suretlere –tapınmamak şartıyla- saygı gösteriyorlardı. İkonaklastlar haçın kozmik yorumu –insanlığın kurtuluşunun sembolü anlamında- yerine, çarmıhta acı çeken İsa bağlamındaki önemini dile getiriyorlar ve böylece haçın bir tapınım simgesi olmasının önüne geçmek istiyorlardı.

[83] S. Gero, a.g.e., 115.

[84] S. Gero, a.g.e., 119.

Bir işaret olarak duvarlara işliyorlar."[85]

Sergius'a ait bir şiir de şu şekildedir:

"Bir işaret- mucize ile (asa)
Musa düşmanlarını mahvetti. Şimdi müminleri
İzzeti olan haç düzenbazların elinden alındı.
Tasviri yapılan cansız ve cehalet arzusunu
gizli silahları olan günah suretleri
tamamen kaldırıp attılar.
Mesih'e inananların düşünceleri böyledir."[86]

Leo'nun ikonlara ve reliclere açtığı bu savaş oğlu Konstantin zamanında daha da ileriye götürüldü ve pratikte yapılan bazı uygulamalar yanında ikonaklazmın teolojik zemini de oluşturulmaya çalışıldı. Konstantin, her şeyden önce 754 yılında Hiereia sarayında resmi bir konsil toplandı. Konsile Efes'li Theodosius ve Perge'li Postillas veya Sissinius başkanlık ettiler. Çok sayıda piskopos katıldıysa da Roma, İskenderiye, Antakya ve Kudüs'ten hiçbir temsilci gelmedi. 10 Şubat-8 Ağustos 754'e kadar süren bu konsil Blakernea'da (Edirnekapı) St. Meryem kilisesinde sona erdi. 754 konsilinin kayıtları günümüze kalmıştır. Bize kalan bilgilerin çoğu, 787'de 7. ökümenik İznik konsilinde ikonafillerin tezlerini desteklemek amacıyla okunan raporlardan gelir[87]. Burada okunan raporda, ikonaklastların inançları şu şekilde beyan edilmiştir: "...Böyle insanlar bir suret yaptılar ve onun Mesih olduğunu söylediler. Bu hem Mesih'in hem de insanın sureti olarak kabul edildi. Ressam ya da boş kanaatleri çerçevesinde resmedilemeyecek ilahlığı resmetti ya da birbirine karışmayan unsurları birbirine karıştırma ile Tanrı'ya küfretmiş oldu. Bu suretlere tapanlar bu küfre ortak olurlar; vay hem yapana hem tapınana; çünkü onlar Arius Dioscorus, Eutychei ve Acephali'nin sapkınları gibi yoldan çıktılar... bazıları "biz sadece gördüğümüz ve ellediğimiz sureti resmediyoruz" diyerek kendilerini savunabilirler –ki bu savunma Nesturi çılgınlığının icadı ve imansızlığıdır.

Bununla ilgili olarak, ortodoks babalar Kelam olan Tanrı'nın, bir yanı insan diğer yanı tanrı, yani birbirinden ayrılmış iki hypostasis'i olmadığını öğretmediler mi?.. ruhta ne kadar tanrılık varsa bedende de o kadar tanrılık vardır.

---

[85] S. Gero, a.g.e., 121.
[86] S. Gero, a.g.e., 122.
[87] D. J. Sahas, *Icon and Logos*, 32.

Eğer çarmıhtaki acı sırasında ilahlık bedenden ayrı kalmadıysa nasıl olur da bu insanlar duyarsızca ve bedeni ilahi olan yanından ayırırlar ve sanki bir insanı resmediyorlar gibi onu resmetmeye çalışırlar. Ve bu konuda bir imansızlık cehennemine daha düşerler, çünkü eti ilahi olan yönünden ayırırlar ve sanki kendi hypostasisi varmış gibi davranırlar; tasvir etmeye çalıştıkları ete bir başka unsur atfederler. Bununla Teslis'e dördüncü bir unsur sokuyorlar. Tanrı tarafından deruhte edilen şeyi (yani eti) Tanrı'yı hiç hesaba katmadan tasvir ediyorlar.

Tek hakiki ikon şarap ve ekmektir. İsa ekmeği aldı ve kutsadı ve şükranlarını sunarak onu kırdı ve dağıttı: "Alın, günahların bağışlanması için yiyin. Bu benim bedenimdir." Aynı şekilde şarabı dağıtarak "Bu benim kanımdır. Beni hatırlamak için böyle yapın" dedi. Göklerin altında hiçbir form veya tip, kendi inkamasyonunu tasvir etmenin tek yolunun bu olduğunu göstermek üzere bizzat onun tarafından seçilmiş değildir.

İşte, bundan dolayı, O'nun hayat veren suretini yapmaya en uygun ve saygıdeğer yol budur. Her şeyi bilen Allah bununla neyi kasetti? Bunda O'nun ekmeği ve şarabı verişinde gerçekleşen gizemi biz insanlara göstermek ve anlaşılır kılmaktan başka hiçbir hikmeti yoktur... Putperestliğe dönüşmesin diye, kendi cevherinin ekmeğe dönüştüğünü söylemekle, antropomorfik bir hale gelmeden, ekmek cevherinin kendi sureti olduğunu gösterdi... Sonra Tanrı'nın bütün unsurlarının ortak iradesi ile Ruhu'l Kudüs, Rabbin canlandırılmış ve akleden tabi etini mesh etti, böylece Onun gerçek anlarında ilahi sureti olan eti Ruhu'l Kudüs ile doldu."

Hiereria konsilinin horos'u (tanımları) büyük ölçüde imparator Konstantin'in geliştirmiş olduğu tezler üzerine oturmaktadır. Konstantin'in bu konudaki tek faaliyeti 754 konsilini toplamak olmamıştır. 9. yüzyılın ikonofil patriği Nicephorus, Konstantin'in Peusis (araştırmalar) ve benzeri bir başka çalışmasından bahseder. Konstantin'in böyle bir çalışmasının mevcudiyeti konusunda itirazlar varsa da genel eğilim Peusis'in ona ait bir eser olduğu doğrultusundadır. Konstantin bu eserde, suret nedir, İsa'nın sureti ne anlama gelir, Ortodoksluğun bu konudaki tutumu, ikonun teolojik yanı (suret yapıldığı kişiyi yansıtır mı, yansıtmaz mı?; yansıtıyorsa, sureti yapılan kişi ve ikonu arasında cevher yönünden aynilik var mıdır?...), Mesih'in iki tabiata sahip oluşu dolayısıyla resmedilemeyeceği, yalnızca "et"in çizilebileceği yani insani yönün resmedilebileceği, bu durumda tanrılık cevherini gös-

termenin imkansızlığı, tek ikonun –ileride gösterileceği üzere- ancak eukaristik unsurlarda olabileceği ve bunun teolojik gerekçesi gibi konuları ele almıştır[88]. Gerek 754 konsilinin kararları, gerekse yukarıda zikredilen çalışması göz önüne alındığında, Konstantin yalnızca ikon inancına karşı çıkmadığı fakat aynı zamanda III. Leo'da mevcut olmayan değişik bir teoloji ile görüşlerini temellendirmeye çalıştığını görüyoruz. Ona ait fikirler içinde en ilginci, şüphesiz, tek ve hakiki ikonun ancak eucharistik olabileceği tezidir. Buna göre İsa'nın tanrılığına zarar vermeden ve hiçbir dünyevi araç kullanmadan bedeninin gerçek tasviri (daha doğrusu somutlaşmış görünümü) ancak eukaristik unsurlarda –şarap ve ekmek- mevcuttur. İsa'nın kendi sureti konusunda bize bıraktığı tek gerçek bilgi budur; etinin ekmeğe ve kanının şaraba dönüştüğünü, yani onlarda mevcut olduğunu bizzat kendisi söylemiştir. Ekmek onun bedeni ve şarap onun kanıdır. Bu tip bir suret, alışılmış resim kavramına uymasa da, bir sakramen olarak belli bir Liturji içerisinde hem tecrübe edilir, hem de bizzat gözle görülür. Bundan dolayı, ikonofillerin inkarnasyon ve kurtuluşu tecrübe ettiklerini zannettikleri ikonların yerine, gerçek kurtuluş, gerçek inkarnasyon tecrübesi olarak eucharist sakrameni tesis edilmiştir. Nasıl Ruh'ül Kudüs, Mesih'te insanlık ve tanrılık unsurunu bir araya getiren ilahi eylemini yapmışsa, aynı şekilde şarap ve ekmeği de, sıfatları dünyevi olan fakat cevheri itibariyle ilahi olan bir ikon haline getiren eylemini yapmış ve eucharistik unsurları İsa'nın tek ikonu haline getirmiştir.

Fakat eucharistik unsurlarda bulunan İsa, canlı İsa değil, ölü İsa'nın suretidir. Burada ölü İsa ile kastedilen çarmıhta beden olarak ölen İsa'dır. Nasıl Ruh'ül Kudüs ve tanrılık unsuru çarmıhta öldüğü sırada bile İsa'da mevcut idiyse, o şekilde, bu anlamıyla ölü İsa, ama Ruh'ül Kudüs ve tanrılıkla dolu olarak, eukaristik unsurlarda da bulunmaktadır. İşte Konstantin'in ortaya koymuş olduğu en ilginç teolojik tez budur[89]. Konstantin'in bu tezi nasıl geliştirdiği veya nereden etkilenerek ürettiği konusu açık değildir. fakat bu tezin ona ait orijinal bir görüş olduğunu söylemek zordur. Geriye doğru gidildiğinde Suriye'li Ephrem'in bir şiirinde ve Eusebius'un *Demonstratio Euangelica* adlı eserinde buna benzer fikirler mevcuttur. Daha ötede, bu yazarların da etki alanında olduğu Nesturilik veya onun zeminini hazırlayan doğu Hıristiyanlığının, zat (cevher) olarak olmasa bile "izzet" olarak

[88] S.Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine* V, 37, 43, 46.
[89] S. Gero, a.g.e., 101, 102.

eucharisitik elemanların Oğul'un imajını yansıttığını ileri sürdüğü bilinmektedir[90].

Konstantin ile zirvesine ulaşan ikonaklazm, onun ölümünden sonra zeval bulmaya başladı. Ondan sonra tahta geçen IV. Leo (775-780) –annesi Hazar kökenli olduğu için "Hazar Leo"- başlangıçta ikonofillere sempati gösterdiyse de, bir müddet sonra, hareketin savunucularının yönlendirmesi ile ikon karşıtı bir pozisyon aldı. 843'te imparatoriçe Theodara'nın idaresine kadar ikonaklazm az çok devam etti. 23 Eylül/ 13 Ekim arası 787 yılında İznik'de –son oturumu İstanbul'da Büyük Saray'da- toplanan yedinci ekümenik konsil ikonofillerin 843'ten önceki en önemli atağı oldu ve ortodoks kilisesi sonucuna binaen bu konsili ökümenik konsil olarak kabul etti[91]. Sekiz oturum halinde yapılan İznik konsili bütün ikonaklastları aforoz etti (başta üç ikonaklast -patrik Anastasius (730-753), Constantine II (754-780) ve Niketas I (766-780)- olmak üzere).

Şüphesiz ikonaklast dönem adıyla bilinen bu dönem, yalnızca suretler ve relikler etrafında yoğunlaşan bir mücadele olmamıştır. Bunun yanında imparatorluk idaresi, bu gerekçe ile özellikle manastırların maddi ve manevi otoritesini kırmaya çalışmıştır.

Öte yandan ikon ve relikler etrafında oluşan pek çok sanatsal unsuru ortadan kaldırılmıştır. Bir ikonofil olan Germanus ikonaklastların eylemlerini dehşetle anlatır:

"Bu inancı (ikonkırıcılığı anlamında) vaaz edenler yalnızca duvarlardaki azizlerin suretlerini kaldırmakla yetinmiyorlar, fakat pek çok kutsal mabette resmedilen sahneleri de tamamen yok ediyorlar. Ayrıca kiliselerin sunaklarındaki altın ve erguvanlarla donatılmış, saygıdeğer ve kutsal masa örtülerine de ellerini uzatıyorlar ve evlerine götürüyorlar... mukaddes ve tanınmış şehitlerin kutsal emanetlerini de soyuyorlar, onları ateşe atıyorlar."[92]

Netice itibariyle aşırı rasyonalist ve tepeden inmeci siyasi bir tavır olarak ikonaklazmın, mistik eğilimli Bizans halkı arasında fazla tutunması beklenemezdi; sonuç beklenilen istikamette devam etti ve eski gelenek mevcudiyetini devam ettirdi. İşte bu dönemin artı ürünlerinden biri entelektüel alanda olmuş ve her iki taraf da kendi görüşlerini

[90] S. Gero, a.g.e., 46.
[91] Bu konsilin ökümenik olarak kabulü toplanmadan daha sonra, İstanbul patriği Photius'un 867'de yaptığı faaliyet ile gerçekleşti.
[92] S. Gero, a.g.e., 98.

desteklemek üzere pek çok teolojik önermeler geliştirmiştir. Bu noktada ikonoklastların teolojik iddialarını görmeye başlayabiliriz.

Bu bağlamda ilk temas edeceğimiz ikonofil (veya ikonodül, "ikon yandaşı") görüş olacaktır. İkonların, geleneksel anlamda teolojik temellendirilmesi büyük oranda, ikonaklast dönem içinde olmuştur. Bununla birlikte ikon teolojisi diyebileceğimiz bu görüşün daha önceki dönemlerde hiç olmazsa ana hatlarıyla formüle edilmesinin gerektiği açıktır. Şüphesiz bu teoloji birdenbire ortaya çıkma bir şey olmamalıdır. İkonaklastik dönem öncesi Bizans halkının ikonlarla ilgili fikirlerini bilmemiz oldukça zordur.

İkonlar, basit bir resim ve sembolizmden gelişen, teolojik anlamı bu sürecin sonunda oluşturulan sıradan sanatsal ürünler midir? Yoksa ortaya çıkışından itibaren bugün kabul gören bütün görüşleri haiz teolojik bir femonen midir?; bunu henüz bilmiyoruz. 4. Yüzyıldan itibaren doğudan gelen manastır hayatında tefekkürün bir aracı olarak, bir takım resimlerin kullanılmış olması büyük ihtimaldir. Budizmdeki mandalaya benzer bir fonksiyonla, tefekkür aracı haline getirilen bazı resimler zamanla temsil ettiği kişilere aşırı saygı –ve hatta İsa ikonlarında olduğu gibi tapınım- göstermeye yarayan teofanik araçlar haline döndürülmüş olmalıdır[93].

Ya da bazılarınca ikonların kökeninde yattığı varsayılan eski Roma'da imparatorun resimlerine saygı gösterilmesi geleneği bir şekilde ortodoks kültürüne girmiş ve zamanla gelişerek bugünkü formuna ulaşmıştır. Eğer bu görüş doğru ise o halde imparatorluğun doğu topraklarında halk uzun bir zamandır suretlere saygı gösteriyor olmalıydı. Dördüncü yüzyıl kadar erken bir zamanda St. Basil'in ikonlara saygı göstermenin dinsizlik olmadığını savunması veya tersine ikonlara saygı göstermenin dinsizlik olacağını söyleyen Kayseri'li Eusebius'un durumu, ikonlara ikonaklastik dönemden hiç olmazsa üçyüzyıl kadar önce bir prestij edildiğini gösterir.

Halkın zihninde tam anlamıyla ikon kültürüne geçiş sürecinin nasıl ortaya çıktığını bilemesek de, resmi dökümanlar detaylı olarak ilk ikon teolojisinin 7. yüzyılda Quinisext konsilinde dile getirildiğini göstermektedir. Daha önceki iki konsili (554 ve 681) ikmal maksadıyla 692'de İstanbul'da toplanan Quinisext konsili hem monofizitlik, hem

[93] Doğuda okuma yazma bilmeyen halka anlatımcı bir üslupla resimlerle kutsal kavramları öğretme sistemi, herhalde mistik eğilimli Ortodokslarda, büyüsel bir psikolojik ruh haleti içerisinde, resimlerin saygı görmesini beslemiş olmalıdır.

de monothelitlik, hem de Originizm gibi İsa'nın tabiatı ve iradesinde yalnızca tanrılık özelliğinin olduğunu savunan heterodoks eğilimleri suçlama ve bazı iç disiplin meselelerini halletmeyi amaçlamaktaydı. Konsilin üç kanonu ise kutsal sanat/ikonlarla ilgilidir.

78. kanon, kurtuluş için vesile olduğu ve saygı gösterildiği gerekçesiyle, haç suretinin ayaklar altında çiğnenmesin diye yerlere konmamasını emreder. Bu kanonda haçın kurtarıcı fonksiyonuna yönelik referanslar mevcuttur.

82. kanon bizim açımızdan daha önemli görülmektedir. Buradan anladığımız kadarıyla İsa, o güne kadar, Vaftizci Yahya ile birlikte bir kuzu suretinde temsil ediliyordu. Bu suretlerde Vaftizci Yahay parmağıyla kuzu formunda resmedilen İsa'yı (çünkü o Mesih'tir) işaret etmekteydi. Yeni Ahid'de, Yuhanna İncil'ine göre Yahudiler Vaftizci Yahya'ya İlya mı yoksa peygamber mi olduğunu sormuşlardır. Yahya "işte tanrının kuzusu dünyanın günahlarını alıyor" (Yuhanna 1/29), diyerek parmağıyla İsa'yı işaret eder. Burada İsa'nın kuzu olarak nitelendirilmesi, şüphesiz Yahudilikteki Fısıh kuzusunun bir hatırasıdır. Quinisext konsili İsa'nın artık bir kuzu olarak resmedilmesinin gereksizliğini dile getirerek (çünkü o artık bir kuzu değildir), eğer uygun bir tasvir olacaksa bunun insan bedenine giren İsa'yı temsille olacağını ilan etmiştir. Artık İsa'nın Vaftizci Yahya'nın işaret ettiği kuzu olarak değil, insan suretinde resmedilmesi gerekmektedir. Hakikat yalnızca söz ile vahyedilmiş, aynı zamanda insan suretinde de vahyedilmiştir. Artık hakikatin gerçek bir sureti vardır (yani İsa). Kilise yalnızca hakikatten bahsetmez aynı zamanda hakikati gösterir de. Böylece Konsil erken zamanlarda eski Ahid'deki haliyle (Fısıh kuzusu olarak) resmedilen İsa yerine, insan suretiyle resmedilmesi gerektiğini ilan etmiştir. Eski Ahid'de kuzu olan Tanrı oğlu, şimdi insanda bedenlenmiştir.[94] Böylece Quinisext konsili daha sonraki zamanlarda tartışmaya sebep olacak İsa'nın suretinin çizilip çizilemeyeceği konusunu karara bağlar ve ikonoklastların aksine çizebileceğini öngörür. Öte yandan, çizilen bu suretin Tanrı oğlunun insani yanı olduğunu ve ona bakarak tefekkür edebileceğimizi kabul eder.[95] Quinisext konsili şüphesiz ikonoklast bir siyasal gücün meydan okumasına karşı toplanmadı. Konsilde kutsal sanat konusunda kabul edilen doktrinler, daha çok monofizit ikon anlayışının reddedilmesi ile ilgilidir. Monofizitler, tanrıoğlunun tamamen tanrı olduğunu kabul ettiği için (daha doğrusu insanlık unsuru

[94] L. Ouspensky, *Theology of the Icon*, 117.
[95] L. Ouspensky, *a.g.e.*, 119.

tannlık unsuru tarafından absorbe edildiği için) suretinin yapılamayacağını öngörmüştür. Bundan dolayı, konsilin bu konuda aldığı kararlar, monofizitlerin görüşlerinin eleştirilmesi ile sınırlı olup tam bir formülasyonu içermez. Fakat her halükarda, Quinisext konsili en azından ikon anlayışının Ortodoks geleneğince nasıl algılandığı konusunda önemli fikirler vermektedir.

Bugün anladığımız anlamıyla gerçek bir ikon teolojisi, ikonoklast dönemde çeşitli filozoflar veya din adamları (St. John of Damascus/Şam'lı Yuhanna (650-730)[96], St. Thedor the Studite (759-826)[97] ve Patrik Nicephorus (750-828)) tarafından ortaya kondu. İkonodüllerin, ikonların savunması doğrultusunda ortaya koyduğu temel tezler şu şekilde özetlenebilir: her şeyden önce ikon, kendisine tapınılan bir şey değildir. Bununla ilgili bir ayrım olarak, ikonofiller nispi saygı (timetike/schetike proskynesis) ve tapınma (latreia) şeklinde iki kavram geliştirmişlerdir. Birtakım bahisleri anlatmak için yapılan ikonlar, aziz ikonları veya prototipi ilahi bir fenomene dayanmayan (yani ilk modeli basit bir canlandırma olan) ikonlar schetike proskynesis türünden ikonlardır. Latreia kategorisine giren ikonlarsa Mesih, teslis ve Tanrı anası (Meryem) gibi ikonlardır. Latreia ikonlarının tapınım görmesi, orada resmedilen kişinin bizzat canlı olduğuna inanılması ile ilgilidir. Buna göre ikonun kendisi bizzat tapınılan bir şey değildir; fakat ikon teofanik bir özelliğe sahiptir ve tefekkür anında bizzat resmedilen karakterin huzurunda bulunulduğuna inanılır. Bu noktada ikon orada bir obje olmaktan çıkar ve doğrudan doğruya suretteki varlıkla karşı karşıya kalınmış olur. İkon bir anlamda tanrıyla yüz yüze görüşme imkanı sunan araçtır. Her iki ikon türünde de, ibadet eden kişi suretteki varlıktan herhangi bir konuda aracı olmasını dileyebilir. Nispi saygıyı içeren ikonlarla tam tapınma objesi olan ikonlar arasındaki farklılık, sadece bir grubun tanrıyı diğerlerinin de daha tali varlıkları temsil ediyor olmasından gelir. Yoksa her iki ikon türü de fonksiyoneldir ve bir istekte bulunabilirler. İkonoklastların, eleştirilerinden biri olarak ikonlara tapınıldığı tezi ikonofiller tarafından bu şekilde reddedilmiştir.

İkonoklastların, ikon tapınımının dini kuralları çiğnediği konusunda delil olarak getirdiği Eski Ahit'teki suret yapma yasağı da, ikonofiller tarafından, Eski Ahit'teki hükümlerin Yeni Ahit tarafından iptal edildiği tezi ile cevaplandırılmak istenmiştir. İkonofillerin bu ce-

---

[96] Detaylı bilgi için bkz. D. J. Sahas, a.g.e.,
[97] D.J. Sahas, *John of Damascus, on Islam,* 3-5.

vabı İsa'nın suretinin Baba'nın suretini yansıttığı tezi ile ilgilidir. Buna göre Yuhanna 14/9'daki 'babayı gören beni görmüştür' ve Paul'ün Korintoslular'a Mektubu 1/15'deki 'görünmeyen tanrının sureti' ifadeleri İsa'nın Tanrı'nın sureti (ikonu) olduğunun delilleridir. İnkarnasyon aracılığı ile görünmeyen tanrı görünen tanrı olmuştur.

Bu noktada ikonoklastların, resmedilen İsa'nın tanrı İsa olamayacağı (çünkü tanrı gösterilemez), eğer resmedilen, İsa'nın insanlık uknumu ise bunun da tanrı yönünün ihmali (çünkü bu durumda da tanrılık yönü resmedilecektir) anlamına geleceği şeklindeki itirazlarına, ikonofiller Kadıköy konsilindeki hypostatik birlik akidesini esas alarak cevaplandırmaya çalışmışlardır. Kadıköy konsili gereğince İsa'da hem insanlık hem tanrılık hypostasisleri mevcuttur; fakat bunlar karışmaksızın bir arada Mesih'te bir tek unsur halinde bulunurlar: Mesih'in ikonu ne onun ilahi yönünü ne de insani yönünü yansıtır, fakat bir tek unsur halindeki yapısını yansıtır. Böylece resmedilen suret insanlığı tanrılığından, tanrılığı insanlığından koparılmamış, ikisinin bir arada bulunmasından oluşan tek unsurlu Mesih'in suretidir. Tapınılan şey işte, basit bir resim değildir, Mesih'in gerçek doğası olan varlığıdır. Nasıl, İncil Tanrı'nın 'sözel' ikonu ise, resmedilen Mesih ikonları da tanrının görsel ikonlarıdır.[98] Şüphesiz ki resmedilen suret, tanrının cevherinin sureti değildir. Ama unutulmasın ki insan ve daha ötede Mesih tanrının suretinde yaratılmıştır. Bundan dolayı yaşayan İsa'nın sureti bize Tanrı'nın suretini yansıtır. Fakat Ortodoks teolojisi marjinal kabalistik Şiur Komah geleneğinde olduğu gibi asla antropomorfizmi savunmuş değildir. Tanrı'nın cevheri tabii ki her türlü gözün görebileceği bir şekilden uzaktır. İkonofillerin perspektifinden bakıldığında inkarnasyonun mevcudiyeti, ikonların varlığı için yeterince kanıttır. Üstelik tapınılan şey bir resim değil, ondaki yaratıcıdır.

İkonoklastların tezlerine geldiğimizde, ne yazık ki onlardan günümüze kadar ulaşan fikirlerin çoğu, daha önce belirtildiği gibi ikonofillerin yorumlarından süzülmüş, sınırlı ve tek yanlı bilgilerdir. İkon kırıcılarının tezleri Tevrat'taki suret yasağı, Yeni ahit'teki tanrının görülemeyeceği ve tanrının resmedilemeyeceği gibi üç temel karar üzerine oturmuştur.

Eski Ahit'te Çıkış kitabında (20/4) suret yapma yasağı, ikonoklastların başvurduğu ilk savunma mekanizmasıdır. İkonoklastlar bu emrin hala geçerli olduğunu savunmaktaydılar. Aynı doğrultuda kendi tazlerini doğrulamak için kullandıkları ikinci delil Yeni Ahit'te Yu-

[98] M. Quenot, a.g.e., 39, 40.

hanna'nın İlk Mektubu'ndaki (4/12) 'hiç kimse tanrı'yı görmemiştir' şeklindeki ayettir. Kutsal kitapta zikredilenlerin yanında daha önemli deliller teolojik yorumlardan kaynaklanmaktadır. Buna göre eğer resmedilen unsur, İsa'nın insanlık unsuru ise, bu durumda Efes ve Kadıköy konsillerince suçlanan Nesturilerin pozisyonuna düşülmektedir. İkonoklastlara göre İsa'nın yalnızca insanlık yönü resmedilemez, çünkü o aynı zamanda bir tanrıdır da.

Öte yandan, insanlığın değil de, tanrılığının resmedilmiş olduğu görüşü kabul edilemez. Çünkü tanrılık asla resmedilebilecek maddesel bir unsur değildir. İsa'nın tanrılığını insanlık yanından ayırmak olanaksızdır.

Nihayet eğer resmedilen unsur, İsa'nın insanlık yönünün tanrılık yönü içerisinde erimesi ile var olan bir unsur ise bu da Monofizitlik olacağından imkansızdır. Çünkü İsa'da tanrılık ve insanlık unsurları birbirlerine karışmayacak şekilde birleşmişlerdir.

İkonoklastlar, genelde ikonların 451 Kadıköy konsilinde belirlenen İsa'nın insanlık ve tanrılık unsurlarının bir arada birbirine karışmadan bulunduğu tezine aykırı olduğunu düşünmüşlerdir. Tabii ki, ikonofiller bu konsilin ikon anlayışına aykırı bir karar vermiş olduğu yorumunu asla yapmamışlardır. Gerçekten de ikonoklastların Kadıköy konsilini ön plana çıkarmaları tutarlı bir çıkış olmuştur.

İkonoklastların siyasal gücü ne kadar ölçüsüz olursa olsun sonuç değişmemiştir. Halkın neredeyse bütün hayatını hem duygusal hem ekonomik anlamda kendisine bağladığı ikonlar kazanmış ve Ortodoks kültürü gibi geleneği aşırı derecede yücelten bir sistemin günümüze kadar gelmesine katkıda bulunmuştur. İkonlar, Ortodoks düşüncesinde tanrı birey ve toplumu birbiri içerisine geçiren ve de başka bir dinde benzeri olmayan kombinasyonlar sistemidir. Böyle bir topluma yapısal açıdan bakıldığında ikonoklastların kaderinin daha çıkışından itibaren belli olduğunu söylemek abartılı bir görüş olmayacaktır. İkonların galibiyeti Ortodoksluğun galibiyeti olmuştur.

Son Söz

Bir dindar için inandığı doktrin. sisteminin ilahi kaynaklığı olduğunu düşünmemesinin hiçbir sebebi yoktur ve doğal durum da bunu gerektirir. Onun inanç haritasını oluşturan bütün yapı taşları verilidir ve bu şekilde kabul edilip uygulanması zorunludur. İnanç haritası, tarihsel birikimlerin dini fenomenlerin oluşumuna katkı ihtimalini içgüdüsel olarak görmezden gelir. Buna tek istisna kendi dini dışındaki inanç sistemlerine bakışında ortaya çıkar. Böylece Yahudilik, Hrıstiyanlığa, Hrıstiyanlık İslam'a veya Budizme ya da Hinduizme... ya da sondakiler baştakilere... bakarken, diğerlerini hep tarihsel birikimlerin patlattığı seküler fenomenler olarak kabul eder. Bu bakıştan payını alan inaçlardan biri de şüphesiz ki Hrıstiyanlıktır. Böylece Bilimsel ya da karşıt taraflar eski Mısır'daki Ptah, Ra, Khanam tanrı üçlemesi aracılığıyla teslis fikrine, İsis ve Horus arasındaki ilişkinin Meryem ve İsa (bakire doğum) arasındaki ilişkiye, Ra'nın firavunlardaki inkarnasyonun insan olan Oğul Tanrı inancına dönüştüğünü, Mısır'a has bu metafiziksel düşüncelerin Anadolu'da Aristo mantığı ile kaynaştırılması gerekliliği sonucunda paradoxal bir yapı üzerinde Hrıstiyanlığın temelini bina ettiğini ileri sürme hakkını kendinde görür. Bununla birlikte Şam'lı Yuhann'nın İslam'ın kökenini Ariusçuluğa bağlaması fikri ile yukardaki fikir mantık olarak birbirine benzemeseler bile, birbirleriyle mukayese edilebilecek bir ortak kategori içindedir.

Biz Ortodoksluğun –ki Hrıstiyan inancının pek çok anlamda dibinde yatar- tarih ötesi gerçekliğinin yapısını bilme gücünden yoksunuz. Bu kültürü analiz edebilmemiz için elimizdeki tek araç tarih bilimidir. İşte bu bilimin Ortodoksluk sözkonusu olduğunda bize sunduğu veri şu şekilde özetlenebilir. Ortodoks Hrıstiyanlığı, İsa Hrıstiyanlığı, antik Mısır inançları ve Yahudilik geleneğini Yeni Platonculuk çerçevesinde yorumlayayan ve bunu Aristocu bir terminolojiyle sunan oldukça otantik bir zeminden kaynaklanır. Onun güzelliği, ruhsal zenginliği ve gergin paradoksları bu akümalitif yanından gelir. Ortodoksluk farklı tarihsel kültürlerin akümalitif kombinasyonunu zengin bir mirasa dönüştüren nadir dinsel kültürel fenomenlerden biridir.

KAYNAKLAR

Adeney, W., *The Greek And Eastern Churches, Icon and Logos,* London.

Akyürek, E., "Bir Ortaçağ Sanatı Olarak Bizans Sanatı", *Sanatın Ortaçağı,* İstanbul 1997.

Aydın, M., *Din Fenomeni,* Konya, 1993.

Aydın, M., "Batı ve Doğu Hristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XXVII, Ankara, 1985.

Aydın, M., "Hristiyanlık", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi,* C. XVII, İstanbul 1998.

Basil the Great, "The Treatise de Spiritu Sancto", *The Nicene and Post-Nicene Fathers,* C. VIII, U.S.A. 1989.

Benlisoy, Y., *Fener Patrikhanesi,* Ankara 1996.

Benz, E., *The Eastern Orthodox Church,* New York 1963.

Bemard, L., *The Greco-Romen and Oriental Background,* New York 1995.

Costantine, N.T., *Greek Patristic Theology,* C. I, New York 1979.

Çelik, M., *Bizans İmparatorluğunda Din-Devlet lişkileri,* I, İzmir, 1959.

Demirci, K., "Hıristiyanlık", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi,* C. XVIII, İstanbul 1998.

Dionysius Areopagita, *The Mystical Theology,* London 1920.

Erbaş, A., *Hristiyan Ayinleri,* İstanbul, 1998.

Erdem, M., "Hıristiyanlık Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XXXIV, Ankara 1993.

Ertuğrul, Ö., "İkona", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi,* Sayı 2, İstanbul 1985.

Every, G., *The Byzantine Patriarchate,* London 1947.

Father Azkoul, M., *Once Delivered to the Saints,* U.S.A. 200.

Fateh Pulcini, T., *Ortodox and Catholicism,* Kanada 1995.

Fedotov, G., *The Russian Religious Mind,* New York.

Fellowship of Saint Alban and Saint Sergius, Orthodox Spirituality, London 1945.

Fortescue, A., *The Orthodox Eastern Church,* London 1911.

French, R.M., *The Eastern Orthodox Church,* London 1951.

Geonokoplos, D., *Byzantine East and Latin West,* Oxford 1961.

Gero, S., *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III,* Louvain 1973.

Gero, S., *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V,* Louvain 1977.

Gregory of Nazianze, "Orations", *Nicene and Post-Nicene Fathers,* C. VII, U.S.A. 1989.

Gregory of Nyssa, "Select Writings and Letters", *Nicene and Post-Niceene Fathers,* C.V, U.S.A. 1994.

Gündüz, Ş., *Pavlus, Hristiyanlığın Mimarı,* Ankara 2001.

Haddad, R.M., "Iconoclasts and Mu'tazila", *The Grek Orthodox Theological Review,* C. XXVII, New York 1982.

Harman, Ö.F., "Günümüzde Ortodoks Hristiyanlık", *Dinler Tarihi Araştırmaları,* C. III, Ankara 2002.

Herrin, J., *The Formation of Christendom,* New Jersey 1987.

Hromodka, J.L., "Doğu Ortodoksluğu", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (tercüme G. Tümer), C. XVII, Ankara 1969.

Hussey, J.M., *The Byzantine World,* New York, 1961.

Hussey, J.M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire,* Oxford 1987.

İllieusku, D., *The Macedonicu Orthodox Church,* Üsküp 1973.

Jelavich, B., *History of the Balkans,* C.I, London 1990.

John of Damascus, "De Fide Orthodoxa", *Nicene And Post-Nicene Fathers*, C. IX, U.S.A. 1989.
Lossky, V., *The mystical Theology of the Eastern Church*, London 1973.
Mayendorff, J., *A Study of Gregory Palamas*, London 1982.
Mayendorff. J., *Byzantine Theology*, New York 1983.
Maximos (Metropolitan), *The Eucumenical Patriarchate in the Orthodox Church*, Selanik 1976.
Monkey, A., *The Eastern Church, Orthodox Spirituality*, London.
Ouspensky, L., *The Meaning of Icons*, New York 1982.
Ouspensky, L., *Theology of the Icon*, Crestwood 1978.
Palamas, G., *The Triads*, New York.
Papadopullos, T., *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Brussells 1990.
Pentaopoulos, N.J., *Church and Law in the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule*, Selanik 1967.
Quenot, M., *The Icon*, New York 1996.
Runciman, S., *Byzantine*, London 1975.
Runciman, S., *The Eastern Schism*, London 1975.
Sahas, D.J., *John of Damascus on Islam*, London 1972.
Sahas, D.J., *Icon And Logos*, New York.
Sophocles, S.M., *The Religion of Modern Greece*, Selanik 1961.
Stornan, S.J., "Bessarion before the Council of Florence", *Byzantine Papers*, Canberra 1981.
Strawley, J.H., "Cappadocian Theology", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, C.III, London 1932.
Trombley, F.R., "Monastic Foundations in sixth century Anatolia and their Role in the Social and Economic Life of Countryside", *The Greek Orthodox Theological Review*, C.XXX, New York 1985.
Walter, C., *Art and Rituel of the Byzantine Church*, London 1982.
Ware, T., *The Orthodox Church*, London 1964.
Yıldırım, M., *Yunanistan ve Ortodoks Kilisesi*, Ankara 2005.
Zemov, N., *The Russians and Their Church*, New York 1978.