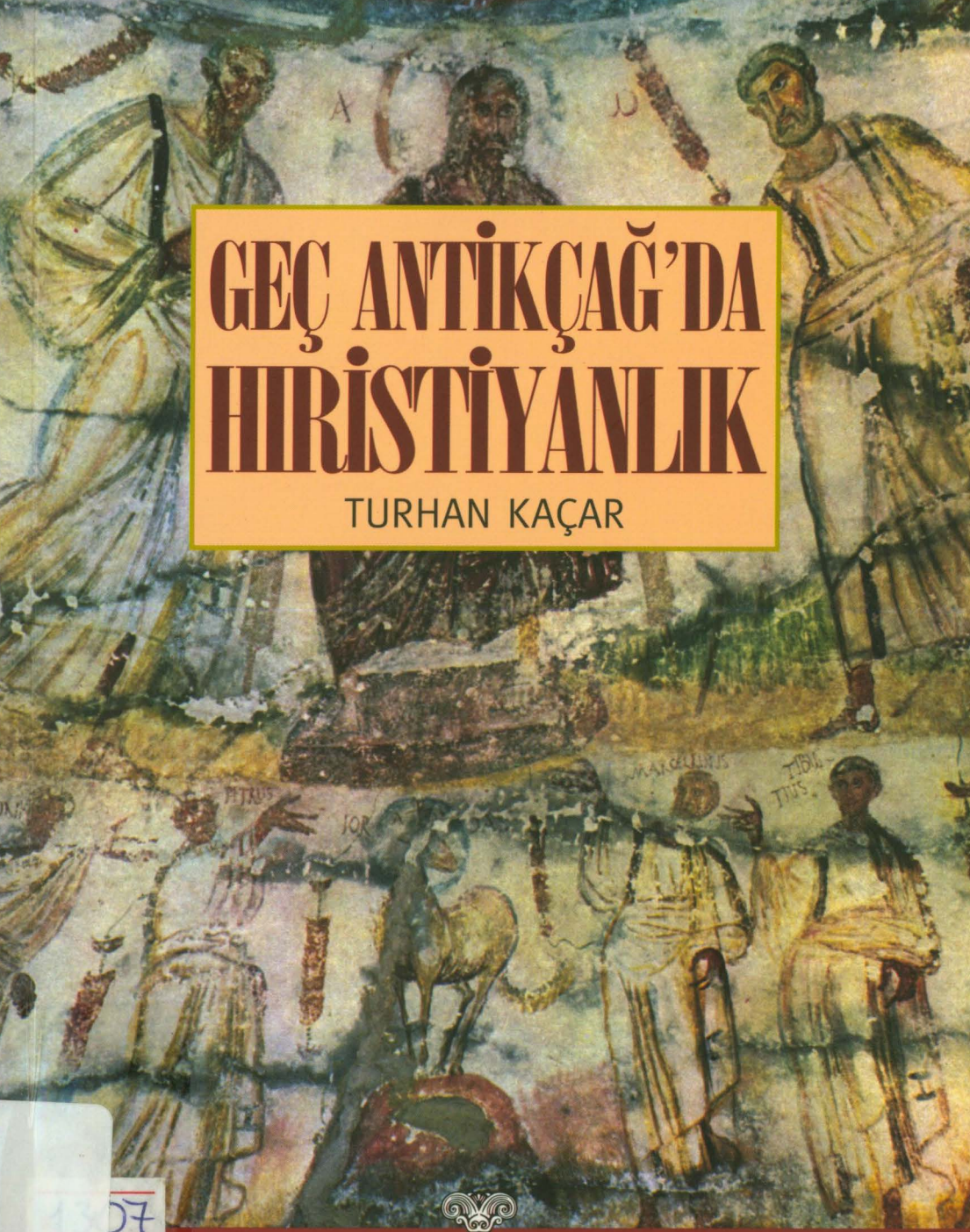


GEÇ ANTİKÇAĞ'DA HIRİSTİYANLIK

TURHAN KAÇAR

07

ARKEOLOJİ VE SANAT YAYINLARI

GEÇ ANTİKÇAĞ'DA HIRİSTİYANLIK

Doğu'da İsa Doktrini'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi

TURHAN KAÇAR

ARKEOLOJİ VE SANAT YAYINLARI

ARKEOLOJİ VE SANAT YAYINLARI

GEÇ ANTİKÇAĞ'DA
HIRİSTİYANLIK
Doğu'da İsa Doktrini'nin
Siyasi ve Entelektüel Tarihi

Turhan KAÇAR

Yayımlayan
Nezih BAŞGELEN

Düzenleme: *Serdar KIRAN*

Baskı-Cilt: Ayhan Matbaası
Mahmutbey Mah. Deve Kaldırım Cad.
Gelincik Sokak No: 6 Kat: 3 Bağcılar/İstanbul
Tel: (0212) 445 32 38 Faks: (0212) 445 05 63

ISBN: 978-605-396-061-4

©2009 Arkeoloji ve Sanat Yayınları
Her türlü yayın hakkı saklıdır / All rights reserved.
Yayınevinin ve yazarın yazılı izni olmaksızın elektronik mekanik, fotokopi ve benzeri araçlarla ya da diğer kaydedici cihazlarla kopyalanamaz, aktarılamaz ve çoğaltılamaz.

Kitabevi/Satış Mağazası:
arkeopera www.arkeopera.com

Yeniçarşı Cad. No: 16/A, Galatasaray, İstanbul
Tel.: 0 212 249 92 26 Fax: 0 212 244 31 64
www.arkeolojisanat.com / info@arkeolojisanat.com

İçindekiler

Önsöz.....7

Kısaltmalar.....9

1. Giriş.....11

2. II. Yüzyıl Hıristiyanlığı Üzerine Genel Gözlemler.....22

3. Ebionites'ten Samsatlı Paulus'a
II. ve III. Yüzyıllar Hıristiyanlığı'nda İsa Sorunu.....34

4. Arius Tartışması:
IV. Yüzyıl Hıristiyanlığı'nda İsa Sorununun Başlangıcı..... 52

5. İznik'te İmparator ve İsa'nın Temsilcileri.....69

6. Constantius'tan Theodosius'a
Doğu Roma Dünyasında İsa Problemi.....91

7. Siyasallaşan İsa Doktrini:
Ioannes Chrysostomus ve Nestorius'un Düşüşü.....124

8. Yeni İsa Doktrini ve Yol Ayrımı:
Kadıköy Konsili'nden Sonra Doğu.....146

9. Sonuç.....166

Bibliyografya.....171

İndeks.....185

Rahmetli anneme ve babama...

ÖNSÖZ

Yıllar önce, YÖK tarafından açılan bir sınavı kazanarak, Balıkesir Üniversitesi adına Eskiçağ tarihi alanında yurt dışında lisansüstü eğitim fırsatını yakaladığım sıralarda, lisans derslerinin büyük bölümünü Eskiçağ dışından almış bir öğrenci olarak panik ve korku içerisinde ne çalışacağım diye düşünüyordum. Tam da o sıralarda, takip ettiğim bir dergide, Galler Prensi Charles'ın "İslam ve Batı" başlıklı bir konferans metnini okudum. Metin, hatırlayabildiğim kadarıyla, Batı'daki İslam çalışmalarının önemini ve Batı'nın İslam dünyasını niçin yakından tanıması gerektiği gibi genel konuları ele alıyordu. O zamanlar, bu konuyu tersinden okuyarak, acaba "Hıristiyanlık ve Doğu" veya "Hıristiyanlık ve Türkiye" gibi konuların, bizim açımızdan ufuk açıcı olup olamayacağını düşünmeye başladım. Ayrıca, Avrupa Birliği'ne katılma planları yapan bir ülkenin entelektüellerinin, bu birliğin kültürel katmanları arasında çok önemli bir yer tutan Hıristiyanlığın tarihi hakkında pek de bilgi sahibi olmadıkları kanaatini taşıyordum, çünkü Hıristiyanlık tarihi ülkemiz tarihçilerinin pek ilgi gösterdiği bir alan değildi. Bundan dolayı, Hıristiyanlık tarihi hakkında hemen hiçbir ön bilgi sahibi olmadan, akademik ilgi alanımın merkezine Eskiçağ Hıristiyanlık tarihini almaya karar verdim. Bu konuda yanıldığımı söyleyemem, çünkü Geç Antikçağ Hıristiyanlık tarihi ve teolojisi, ülkemizde hala fazla ilgi duyulan bir alan değildir. Dolayısıyla burada anlatılan hikayeye ihtiyacımızın olduğunu düşünüyorum. Hıristiyan teoloji tarihi çalışmaları pek çok açıdan önemlidir ve şu konular özellikle dikkat çekicidir. Kültürel karşılaşmaların ve etkileşimlerin yoğun olduğu günümüz dünyasında, Avrupa kültürünün dini boyutunun geçmişine bütünüyle yabancı kalamayız, çünkü bu geçmiş aynı zamanda yaşadığımız toprakların geçmişinin de bir parçasıdır. Bu bağlamda, Hıristiyanlık tarihine daha yakından bakmanın anlamsız bir çaba olarak algılanmayacağını ümit ediyorum. Hiç kuşkusuz, pek çok örneği gibi, bu çalışma da kusurdan ve eksiklikten muaf değildir ve bitmemiştir!

Bu çalışma, doğrudan veya dolaylı olarak pek çok kurum ve kişinin katkılarının izlerini taşımaktadır. Dolayısıyla bu kurum ve ki-

şilerin en azından bir kısmına isimlerini zikrederek teşekkür etmek önemli bir görevdir. Burada teşekkür etmeden geçemeyeceğim kurum ve kişiler arasında en başta Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) gelmektedir. TÜBA'nın sağladığı finansal destekle, 2005 yılı Temmuz-Eylül ayları arasında İngiltere'de Exeter Üniversitesi'nde bulundum. TÜBA bursu bu çalışmaya hiç şüphe yok ki, çok katkı sağladı. Bu nedenle, projeme sağladığı destekten dolayı Türkiye Bilimler Akademisi'ne şükranlarımı sunmayı görev kabul ediyorum. Balıkesir Üniversitesi, hem yüksek lisans ve doktora eğitimimiz esnasında, hem de bu çalışma özelinde bizleri fazla bürokratik işlerle boğmadığı için şükranla anılmayı hak etmektedir. Söz konusu 2005 bursu döneminde, sağladığı misafirperver ortamdan ve kolaylıklardan dolayı Exeter Üniversitesi (İngiltere) Eskiçağ Tarihi Bölümü'ne ve o zamanki Bölüm Başkanı, aynı zamanda doktora hocam Prof. S. Mitchell'e borcum bu satırlara düşmüş teşekkürle ödenmeyecek kadar çoktur. Prof. Dr. Erendiz Özbayoğlu, bu çalışmanın ilk müsveddesini okuyarak değerli önerilerde bulundu, dolayısıyla kendisine müteşekkirim. Ancak, metnin bütün eksiklik ve tutarsızlıklarının sorumluluğunun şahsıma ait olduğunu da belirtmek isterim. Basımı için çalışmaya sahip çıkan Prof. Dr. A. Vedat Çelgin'e, kitabın teknik düzenlemesini yapan Serdar Kıran'a ve best-seller olmayacak bu çalışmanın basılması konusunda destek veren ve titizlikle yayımını sağlayan Arkeoloji Sanat Yayınları'na, Sahibi ve Editörü Sayın M. Nezih Başgelen'in şahsında teşekkürlerimi ifade etmek benim için zevkli bir görevdir.

Akademik çalışmaların entelektüel yükü çalışma sahibine düşüyorsa da, gündelik hayatın yükünün daha fazlasını üstlenen eşim ve kendilerine fazla zaman ayıramayarak hayal ettiğim ilgiyi bir türlü gösteremediğim çocuklarım, Çağrı ile Sencer'in, burada isimlerini gördükleri zaman, boş işlerle uğraştığını düşündükleri babalarını biraz da olsa affedeceklerini ümit ediyorum. Son olarak, eğitimim için yetersiz imkanlarını seferber eden ve çoktan toprağa karışmış olan annem ve babam her zaman rahmet ve minnetle anılmayı hak etmektedirler. Onun için bu mütevazı çalışmamı anneme ve babama adıyorum.

Turhan Kaçar Mayıs 2009, Balıkesir

Kısaltmalar

AHC	Annuarium historiae conciliorum
AJAH	American Journal of Ancient History
AS	Anatolian Studies
ANF	The Ante Nicene Fathers
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
bak.	Bakınız
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
CAH	The Cambridge Ancient History
CH	Church History
CQR	Church Quarterly Review
CT	Codex Theodosianus
DC	Dominicen Studies
DOP	Dumbarton Oaks Papers
GRBS	Greek Roman and Byzantine Studies
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (Akademia Verlag Berlin)
HE	Historia Ecclesiastica (veya Ecclesiastical History, Eusebius, Socrates, Sozomenus, Theodoret gibi dördüncü ve beşinci yüzyıl kilise tarihi yazarlarının eserlerinin geleneksel kısaltması)
HTR	Harvard Theological Review
JECS	Journal of Early Christian Studies
JEH	Journal of Ecclesiastical History
JHS	Journal of Hellenic Studies
JRS	The Journal of Roman Studies

JTS	Journal of Theological Studies
LCL	The Loeb Classical Library
NPNF	The Nicene and Post Nicene Fathers
PLRE	The Prosopography of the Later Roman Empire
RAC	Reallexicon Antike und Christentum
SP	Studia Patristica
TTH	Translated Texts for Historians (Liverpool)
VC	Vita Constantini (=Constantinus'un Hayatı)
Vig. Ch.	Vigiliae Christianae
ZNW	Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft

1
Giriş

Hıristiyan düşünce tarihi özellikle II. yüzyıldan itibaren zenginleşmeye başlamıştır. Bu zenginliğin temelinde, bir yanda bu dönemde Hıristiyanlığın kentli bir faktör olarak şekillenmeye başlaması, diğer yanda ise, Helenistik dönemden itibaren Akdeniz dünyasında ortaya çıkan, kültürel mirasların birbirleriyle yakın temasının Hıristiyanları da içine alması vardır. Bu dönemde sadece Yunan düşüncesinin coğrafyası genişlememiş, aynı zamanda Mezopotamya, Mısır ve Yahudi düşüncelerinin de coğrafyaları genişlemiştir. Hıristiyanlık Yahudi bir ortamda doğmuş ama Yahudilikten farklı olarak, daha geniş bir dünyada kendisine taraftar bulmuştur. Bu genişleme doğal olarak Yahudi kökenli Hıristiyanlar ile pagan kültürden gelen Hıristiyanlar arasında 'Tanrı' yorumunda çeşitli sorunlara da yol açmıştır. Okuyacağınız çalışmanın hedefi, Eskiçağ Hıristiyanlığı'nın II. – VI. yüzyıllar arasında farklılaşan İsa yorumlarının siyasi ve entelektüel boyutlarına kapı aralamaktır.

İsa doktrini, kristoloji (*christologia*) terimiyle ifade edilmektedir. Basit bir tanımla kristoloji, İsa'da bulunan 'tanrısallığın' ve 'beşerliğin' yapısı ve O'nun şahsiyetinde bu iki unsurun birliği ve bütünlüğü ile ilgilenmektedir. Hz. İsa'nın tabiatı sorunu Hıristiyanlar için kurtuluş ideolojisi (*soteriologia*) açısından her zaman önemli olmuştur. Bir akım onun tam tanrısal tabiata sahip olmadıkça insanlığı kurtaramayacağını, çünkü beşer tabiatının yanılmaya temayüllü olduğunu; diğer bir akım ise, onun tam bir beşer tabiatına sahip olmadan beşeri anlayamayacağını savunmuştur. Bu bağlamda, burada anlatılacak olan bizatihi kristoloji değildir, daha ziyade kristoloji sorununun yarattığı tartışmaların Doğu Roma dünyasında nasıl yankı bulduğunu ve tartışmaların tarihi seyrini izlemektir. İsa'nın 'Tanrı' veya 'beşer' olarak algılanması meselesi ikinci yüzyıldan altıncı yüzyıla kadar Hıristiyanlar arasında en ateşli tartışma konusuydu. Bu tartışmalar niçin özellikle ikinci yüzyıldan itibaren başlatılmaktadır sorusuna gelince, sorun öncelikle kaynak sorunudur. Hıristiyanlığın ilk yüzyılı ele aldığımız konuya ilişkin kaynak-

lar bakımından fazla bir şey ifade etmemektedir. Bunun kuşkusuz en önemli nedeni, aşağıda da anlatılacağı gibi, ikinci yüzyılda Hıristiyanların felsefi spekülasyonlarla daha fazla muhatap olmalarıdır. Bir yanda sayısal olarak artmaya başlamışlar ve farklı kültürel coğrafyalara girmişler, dolayısıyla kendilerini hem dış dünyaya hem de kendi içlerindeki farklılıkları, muayyen bir çizgiye çekmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla İsa algısı probleminin başlangıcı olarak ikinci yüzyılı seçmek çok anlamsız değildir.

Bu bağlamda, izleyen bölüm ikinci yüzyılda Hıristiyanların durumu üzerine genel gözlemler yapmayı amaçlamaktadır. Hıristiyanlığın Akdeniz dünyasında yayılma kanallarına kısa bir çerçeve çizerek, ortaya çıkan çeşitli Hıristiyan gruplar üzerinde durmayı amaçlayan bu bölüm, aynı zamanda, Hıristiyanların yaşadıkları çağın entelektüel canlılığına ne kadar iştirak ettikleri sorusuna da cevap arayacaktır. İkinci yüzyılda İsa algısı konusunda nasıl bir çatallaşmanın ortaya çıktığı Yahudi Hıristiyanlığı örneğinden hareket edilerek incelenecektir. Başta Ebionites olmak üzere, çeşitli grupları ele almayı amaçlayan üçüncü bölüm, aynı zamanda, 'beşer İsa' üzerine yoğunlaşan ikinci ve üçüncü yüzyılların diğer önde gelen karakterleri üzerinde duracak ve Hıristiyanların bu tür entelektüel içeriğe sahip inanç sorunlarını nasıl çözmeye çalıştıklarını tartışacaktır. Bu bağlamda İsa'nın bir şekilde 'beşer' yönünü ön plana çıkardıkları için sorgulanan, yargılanan veya sürgüne gönderilen entelektüelleri daha fazla dikkat çekecektir. İkinci ve üçüncü yüzyıllarda ortaya çıkan İsa problemi dördüncü yüzyıla da devredilmiştir. Dördüncü yüzyıl Hıristiyanlığı'nın büyük kırılmasının temelinde hiç kuşku yok ki, papaz Arius'un yol açtığı tartışma vardır. Dolayısıyla, dördüncü bölümün temel amacı, Arius hakkında biyografik bilgiler vermenin yanı sıra, yol açtığı tartışmanın seyri, Arius'un İsa doktrini ve Hıristiyanlaşan imparatorlukta, teoloji sorununa imparatorluk müdahalesinin yapısını ortaya koymaktır. Arius'un yol açtığı tartışma sadece bütün dördüncü yüzyılı kaplamamış, sonraki dönemlerde de gündemi işgal etmeye devam etmiştir. Roma imparatorunun Hıristiyanların itikat problemlerini çözmek için büyük organizasyonlar düzenlemesi kuşkusuz, Constantinus'tan sonradır. Bu bağlamda, İznik (Nicaea) Konsili ve

tanımladığı İsa beşinci bölümün temel sorunudur. Bu bölümde, sadece konsilin İsa algısı üzerinde durulmayacak, bir o kadar da, konsile giden tarihsel süreç ve konsilin çözmeye çalıştığı diğer sorunlar dikkate alınacaktır. Arius problemi sadece İznik Konsili ile sınırlı kalmamış, İznik sonrasının tartışmalarında siyasal bir perspektif ve destek kazanarak bir iktidar problemi haline gelmiştir. Constantius'un iktidarından (337), Theodosius'un ölümüne (395) kadar geçen altmış yıllık dönemde, yeni imparatorluk merkezi olan Constantinopolis'in kilise yönetiminin Ariusçular ve karşıtları arasında nasıl bir derin rekabete konu olduğu ve bu dönem içerisinde ortaya çıkan yeni teoloji tartışmalarında taraflar ve yönler de değerlendirilecektir. Bu bağlamda altıncı bölümde, sadece İznik yanlıları ve karşıtlarının yani Ariusçuların iktidar savaşı görülmeyecek, devletin bu tartışmalar arasında nasıl yalpaladığının izleri de görülecektir. Diğer yandan, Hıristiyan ilahiyatının yeniden yorumlandığı bir platform olan ikinci büyük konsil, bölüm içerisinde gerektiği kadar dikkatimizi çekecektir. İmparator Theodosius'un bu konsil vasıtasıyla Doğu Roma dünyası Hıristiyanlarının itikatlarına nasıl bir çeki düzen vermeye çalıştığı, yine aynı konsilin sonuçlarının hem Roma dünyasının genelinde hem de sadece doğu dünyasında kapanması güç yaralar ve güven problemine nasıl yol açtığı da işlenecektir. Bu konsilin aldığı kararlardan birisi, başkent Constantinopolis'i kilise hiyerarşisinde ikinci sıraya çıkararak Doğu Hıristiyanlığı içerisindeki hiyerarşiyi alt üst etti. Bu karar kendisini Doğu dünyasının lideri olarak gören İskenderiye'nin (Alexandria) ayağını kaydırmaya teşebbüs ediyordu. Ancak izleyen dönemde üç İskenderiye piskoposu, çağdaşları olan üç başkent patriğinin ayağını kaydırdı. İskenderiye ve Constantinopolis arasındaki bu rekabet dinsel bir içeriğe de sahipti ki, bu sorunlar yedinci bölümde ele alınacaktır. Çalışmanın sekizinci ve son bölümünde, *Pax Romana*'nın himayesindeki *Pax Ecclesiastica*[1] idealinin yıkılışını ve sonuçta farklı İsa algılarının Doğu Roma dünyasını getirdiği yol ayrımı ele alınacaktır. Şüphesiz bu ideal,

1. Bu terim esasında Ortaçağ Avrupa tarihine aittir ve merkezi iktidarların iyice zayıfladığı bir dönemde ortaya çıkan kargaşaya dini bir çeki düzen verme girişiminde bulunan kilisenin ortaya koyduğu ideali ifade etmektedir.

hem kilise içinde inanç birliği hem de devlet – kilise ilişkilerinde uyum ve birlik üzerine kuruluydu. Birlik idealinin yıkılışını hazırlayan faktörler, imparatorların izlediği tutarsız politikalar ve bu tür politikaların sonucu olarak Yakup Baradaeus'un örgütlediği Süryani Ortodoksluğu'nun ortaya çıkışı örneğinde izlenecektir.

Geç Antik Çağ Hıristiyanlığı hakkında az çok bilgi sahibi olanlar, bu sayfalarda ihmal edilmiş daha pek çok Hıristiyan grubun varlığını fark edeceklerdir. Konumuz kapsamında, üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda ortaya çıkan ayrılıkçı akımlara yer verilmeyecektir. Mesela çalışma içerisinde üçüncü yüzyıl Roma'sında ortaya çıkan Novatianus grubundan çok az söz edilecektir. Keza IV. yüzyılın başlarında, Diocletianus'un başlattığı son büyük takibatın bölgesel semptomları olarak görülen, Kuzey Afrika'da ortaya çıkan Donatusçular ve Mısır'daki Meletius taraftarları da burada yer almayacaktır, çünkü, sadece bölgesel ayrılıkçılık hareketleri olarak kalan bu akımlar Hıristiyan düşünce tarihinde farklı bir İsa doktrini sunmadılar. Diğer yandan, Latin teolojisinin en büyük düşünürü olarak kabul edilen ve geriye okunamayacak kadar yazılı doküman bırakan Augustinus (354-430) da bu çalışmanın ilgi alanı içerisinde olmayacaktır, çünkü o, yaşadığı dönemde Donatusçularla olan sorunların dışında piskoposların toplantısına katılmamıştı. Üstelik dillerini anlamakta güçlük çektiği Yunanlı piskoposlarla herhangi bir ortamda bulunmayan Augustinus, çağdaşı Yunan kilise düşüncesine katkı yapmamıştı. Elbette Augustinus'un Latin kilise yazını ve düşüncesine belirleyici ve yön verici katkısı tartışmasız çok önemlidir.

Kaynaklar

Tarih çalışmalarında, günümüzden geçmişe doğru gidildikçe, kaynakların nicelik ve tür olarak azaldığı gibi bir kabul vardır. Bu kabul çok yanlış değildir, ancak bu evrensel bir doğru da değildir ve bütün geçmişe olduğu gibi uygulanamaz. Bu çalışmada söz konusu edilen M.S. II. – VI. yüzyıllar arası Hıristiyanlık tarihi yazılı kaynaklar bakımından sonraki dört yüz yıla oranla çok zengindir. Bir kitap dini olan Hıristiyanlığın Geç Antik Dönem'deki hikayesine

ilişkin farklı noktalardan pek çok belge günümüze kadar ulaşmıştır. Hıristiyanlığın ilk misyonerlik hikayesi olarak İncil kitapları arasında yer alan *Resullerin İşleri* ve havari Paulus'a atfedilen mektuplar tarihsel belge olarak önemlidir. Ancak esas olarak II. yüzyılda ortaya çıkan bir akım, *apologia* (Hıristiyanlık savunusu) yazarları çağlarının problemlerini günümüze aktarmada dikkate değerdir. Bu yazarlardan Ignatius, Iustinus, Iraeneaus, Hippolytus'un eserleri dönemlerinin dinsel tartışmalarını aktarmaktadırlar. Ertesi yüzyılda yaşayan ve eser veren Tertullianus (Batı'da), Origenes (Doğu'da) gibi çaplı entelektüellerin yazıları içerdikleri disiplin ve ilâhiyat problemlerinin yanı sıra, Roma İmparatorluğu'nun batısında ve doğusunda Hıristiyanların ne tür problemlerle meşgul olduklarını da yansıtmaktadır. Çok daha önemlisi, III. yüzyılın sonlarının ve IV. yüzyılın ilk kırk yılının birinci elden tanığı olan ve kilise tarih yazıcılığının babası kabul edilen, Filistin Caesarea piskoposu Eusebius'un (260-339) *Historia Ekklesiastika* (Kilise Tarihi) adlı eseri hem orijinal dili Yunanca'da mevcuttur, hem de İngilizce, Almanca gibi Batı dillerine çevrilmiştir. Hz. İsa'nın yaşadığı dönemden, Constantinus'un tek imparator olarak Roma İmparatorluğu'nu kontrol altına almayı başardığı 324 yılına kadar olan Hıristiyanlık tarihini yazan Eusebius, Antik Çağ kilise tarihi meseleleri söz konusu olduğu zaman asla göz ardı edilemeyecek bir yazardır. Kilise tarihi yazın türünün kurucusu olan Eusebius'un IV. ve V. yüzyıldaki halefleri, Socrates, Sozomenus, Theodoretus, Philostorgius gibi yazarların kilise tarihleri, Eusebius'un bıraktığı yerden başlamakta olup bu yazarlar kendi dönemlerine kadar gelişen dinsel ve siyasal olayları farklı perspektiflerden nakletmişlerdir. Bu eserler aynı zamanda, ait oldukları dönemlere ilişkin ve diğer yazarlardan ya da dokümanlardan yaptıkları uzun alıntılarla, önemli kaynak materyallerdir. Aynı şekilde Evagrius'un *Kilise Tarihi*, V. yüzyıldaki Efes Konsili'nden, ertesi yüzyılın sonuna kadar olan önemli olaylara ilişkin bir kaynaktır. V. ve VI. yüzyıla ilişkin önemli dokümanları ve bilgileri günümüze aktaran Evagrius'un yanı sıra, Efesli Ioannes, Midillili Zacharia ve Theophanes gibi yazarların eserleri özellikle ön plana çıkmaktadır. Bunlar arasında Efesli Ioannes burada daha fazla bahsedilmeyi

hak etmektedir. Çünkü o, hem Süryani Monofizit hareketin bir mensubu hem de son bölümün temel kahramanı Yakup Baradaeus'un çağdaşı ve hayatını yazan tek yazardır.[2] Efesli Ioannes'in, hayatını yazdığı elli sekiz Doğulu aziz arasında en önemli yeri Yakup Baradaeus almaktadır.[3] Ancak, bizzat Yakup tarafından Efes piskoposluğuna atanan Ioannes'in yazdığı Yakup'un yaşamöyküsü de, diğer bütün aziz hayatlarında olduğu gibi abartılarla doludur.[4] Bu Antikçağ kaynaklarına ek olarak, III. yüzyıldan itibaren iyice görünür hale gelen kilise konsilleri ve bu konsillerin bazılarında tutulan zabıtlar, dönemin Hıristiyanlarının gündemlerini ortaya koymanın yanı sıra, Hıristiyan ilâhiyatının zaman içerisinde nasıl oluştuğunu anlamamıza da yardımcı olmaktadır. Genel konsillerden İznik (325) ve Constantinopolis (381) toplantılarının zabıtları günümüze ulaşmamıştır, ancak bunlardan sonra gelen Efes ve Kadıköy konsillerinin neredeyse kelimesi kelimesine tutulan zabıtları E. Schwartz'ın Latince ve Yunanca edisyonu (*Acta Conciliorum Oecumenicorum*) sayesinde kullanılabilir durumdadır. Bu arada Kadıköy Konsili'nin zabıtları İngilizce olarak da yayımlanmıştır.[5]

Dördüncü – altıncı yüzyıllar arasında eser veren kilise tarihçilerinin yanı sıra, aynı dönemde yaşamış farklı edebi türlerde karşımıza çıkan Hıristiyan veya pagan yazarların ürünleri –her ne kadar hepsi bu çalışma çerçevesinde kullanılmamış olsa da– burada söz edilmeyi hak etmektedir. Hıristiyan yazarlar arasında, Latin dünya-

---

2. Efesli Ioannes'in dönemi ve tarihçiliği iki modern eserin inceleme konusu olmuştur. Honigmann 1939b, 615-25; Harvey 1990.

3. Bu eser E.W. Brooks tarafından hem Süryanice hem de İngilizce olarak yayımlandı. Bu çalışma içerisinde Brooks'un edisyonu olan *Vita Baradaei* kullanılacaktır. Efesli Ioannes, *Lives of the Eastern Saints,* (İng. Çev. E. W. Brooks), (*Patrologia Orientalis* 17–19), (Paris, 1923–25), s. 690-97. Bu eserin değerlendirilmesi için bak. Harvey 1990, 28 vd.

4. Efesli Ioannes'in günümüze ulaşan kilise tarihinin üçüncü kısmının dördüncü bölümü, Yakup'un kurduğu Monofizit kilise örgütünün kendi içindeki tartışmaları ve ölümü hakkında değerli bilgiler içermektedir. *The Third Part of the Ecclesiastical History of John of Ephesus,* (Süryanice'den İngilizceye çeviri R. Payne Smith), (Oxford: University Press 1860).

5. Price - Gaddis 2005.

sında Ambrosius, Augustinus, Eusebius Hieronymus, Orosius, Salvianus; Yunan dünyasında ise, İskenderiye piskoposu Athanasius, Cappadocialı Babalar (Caesarea «modern Kayseri» piskoposu Basileus, kardeşi Gregorius ve onların arkadaşı bir başka Gregorius), Constantinopolis piskoposu Ioannes Chrysostomus en önde gelen şahsiyetlerdir. Gerçekten, dördüncü ve beşinci yüzyıllar 'patristik' literatürün, yani büyük kilise babaları tarafından yazılmış eserlerin altın çağıdır, çünkü, Constantinus'un iktidarıyla birlikte takibattan (*prosecutio*) kurtulan bu insanlar profesyonel din adamlığı görevlerinin yanında artık yazılarını daha kolay kaleme alabiliyorlardı. Bunun yanı sıra, bütün piskoposlar ve geleneksel lâik tarzda eğitim almış herkes, klasik hitabet geleneğini devam ettiriyordu. Hıristiyanlık tarihinde bunun en canlı iki örneği, konuşmaları yazıya da dökülen, Nazianzuslu Gregorius'un 379'da Caesarea piskoposu Basileus ve Milano piskoposu Ambrosius'un 395'te İmparator I. Theodosius'un anısına verdiği cenaze söylevleridir. Hıristiyan yazarların eserleri orijinal dillerinin yanı sıra, başta İngilizce olmak üzere çeşitli çağdaş dillerde de mevcuttur. Bu çalışma içerisinde bu eserlerin genellikle *Ante Nicene Fathers*, *Nicene and Post Nicene Fathers*, *Loeb Classical Library* ve *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* serisinde yayımlanan edisyonları kullanılmıştır.

Geç Antikçağ'da Hıristiyan dini düşüncesinin gelişimi, yaşadığı tartışmalar ve dönüşümü üzerine Batı tarih literatüründe neredeyse kum taneleri kadar sayısız çalışma vardır. Hıristiyanlığın devlet nezdinde meşruiyet kazandığı döneme kadar olan ilişkiler ve IV. yüzyılda kurumsal kilisenin oynadığı dönüştürücü rol, sadece müstakil monografilerde değil, bunlara ilâveten Roma İmparatorluk tarihine ilişkin büyük eserlerde, Hıristiyanlığı konu edinen bölümlerde ve özellikle son zamanlarda ortaya çıkan kolektif sentez eserlerde incelenmiştir. Batı'da böylesi çalışmalar sürekli olarak zenginleştirilerek çoğaltılmaktadır. Dolayısıyla, başta İngilizce olmak üzere, diğer Batı dillerindeki çağdaş materyalin eksiksiz değerlendirilmesi oldukça zordur. Bu çalışmada kullanılan tarihçi ve ilahiyatçı bazı bilim adamlarının adı ve eserleri burada zikredilmeyi özellikle hak etmektedir. Kristoloji sorununun en kapsamlı olarak ele alındığı ve incelendiği A. Grillmeier'in *Christ in Christian*

Tradition başlıklı eseri, sorunu yoğun olarak ikinci yüzyıldan itibaren ele almakta ve altıncı yüzyılın sonuna kadar getirmektedir. Ele aldığı konuların tarihsel perspektifinden ziyade teoloji problemleri üzerine yoğunlaşan bu hacimli eser, söz konusu yüzyıllar arasındaki bütün Akdeniz dünyası Hıristiyanlarının İsa algısı hakkında çok önemli bir referanstır. Hıristiyan dini doktrininin gelişimini değerlendiren J.N.D. Kelly'nin *Early Christian Doctrines* ve *Early Christian Creeds* adlı eserleri, Batı'da hala bu konulara ilişkin standart referanslardır. W.H.C. Frend, hem Hıristiyanlığın ilk altı yüz yılının hikayesini anlattığı *The Rise of Christianity*, hem de Monofizitlerin hikayesini anlattığı *The Rise of the Monophysite Movement, Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* başlıklı eseri, özellikle Doğu Hıristiyanlığı'nın beşinci ve altıncı yüzyıllardaki tarihi açısından önemlidir. Ariusçuluk, özellikle İngilizce Hıristiyanlık tarihinin zengin araştırma konularının başında gelmektedir. Bu konuda hali hazırda İngiltere başpiskoposu olan R. Williams'ın *Arius. Tradition and Heresy* adlı eseri Ariusçuluğun tarihi ve ilahiyatı açısından önemlidir. Bu konuda diğer önemli ve hacimli (neredeyse bin sayfa) bir eser ise R. P. C. Hanson tarafından kaleme alınmıştır: *The Search for the Christian Doctrine of God, The Arian Controversy A. D. 318-381.* İmparator Constantinus ve oğullarının dönemi T. D. Barnes'ın *Eusebius and Constantine* ve *Athanasius and Constantius, Theology and Politics in the Constantinian Empire*, gibi eserlerine bakılmadan kesinlikle tam olarak anlaşılamaz. Geç Antikçağ kavramını özellikle içine Doğu Roma dünyasının değişimini yerleştirerek tarih literatürüne tanıtan P. Brown'un çığır açıcı *The World of Late Antiquity*[6] adlı eseri ve *Cambridge Ancient History* serisinin 13 ve 14. ciltlerinde yer alan Geç Antikçağ Hıristiyanlığı'na ilişkin önemli bölümleri, ilk planda göz önüne alınması gereken eserlerdir. S. Mitchell'in *Anatolia* adlı eserinin özellikle ikinci cildi Eskiçağ Anadolusu'nun kentsel alanı ve taşrasının Hıristiyanlaşmasına ilişkin önemli bir eserdir. Geç Antikçağ'a ilişkin yazılan monografilerin yanında, Batı literatüründe son dönemlerde sıkça karşılaştığımız

6. Bu eser, *Geç Antikçağ'da Roma ve Bizans Dünyası* adıyla tarafımdan dilimize çevrilmiştir. Bak. Brown 2000.

bir tür de, sayıları sürekli artan kolektif çalışmalardır. Özellikle V. ve VI. yüzyılların Doğu Roma dünyasının anlaşılması açısından geçtiğimiz yıllarda yayımlanan, *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* başlıklı kolektif eser iyi bir örnektir. Son olarak unutulmamalıdır ki, modern Batı tarih ve ilahiyat yazın türünde üretilen, Antikçağ Hıristiyanlığı'na ilişkin eserlerin değerlendirilmesi her zaman eksik kalacak kadar geniş ve çeşitlidir.

Diğer yandan, dilimizde bu konuların ne kadar yer aldığı sorusuna gelince, şöyle bir analoji yaparak, durumumuzu sorgulamalıyız. İngilizce literatürde yer alan İslam ve Türk tarihine ilişkin eserlerin sayısı ile Türkçe literatürde yer alan Antikçağ Hıristiyanlık (ve Roma, Erken Bizans) üzerine yayımlanan eserlerin sayısı karşılaştırıldığı zaman, erken Hıristiyanlık tarihi ve ilahiyatının, Türk entelijansiyası tarafından ne kadar ihmal edildiği ortaya çıkacaktır. Yine de söz edilmesi gereken birkaç çeviri eser arasında şunlar dikkat çekmektedir. İngilizce aslı yaklaşık kırk yıl önce yayınlanan A. S. Atiya'nın *A History of Eastern Christianity* başlıklı eseri dilimize *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi* olarak çevrilmiştir. Türkçe çevirisi biraz gelişigüzel yapılmış olan bu eser, Nestorius tartışması ve Yakubilik hakkında bilgi edinilirken, ulaşılabilecek en iyi çalışmalardan birisidir.[7] R. Rubenstein'in *İsa Ne zaman Tanrı Oldu?* başlıklı, IV. yüzyıl Hıristiyanlığı'nın şiddet yüklü ilahiyat tartışmalarını konu alan provoke edici eseri, Türk okuyucusuna çok profesyonelce gibi görünse de, aslında IV. yüzyılı konu edinen diğer İngilizce eserler ile karşılaştırıldığı zaman çok amatörcedir. Beşinci ve altıncı yüzyılların dinî problemlerinin anlaşılmasına önemli katkı sağlayan, J.B. Segal, *Edessa (Urfa), Kutsal Şehir* ve E.R. Hayes, *Urfa Akademisi* gibi eserler, aynı zamanda Süryani Hıristiyanlığı'nın tarihi açısından da değerli çalışmalardır. Bunlardan Hayes'in eseri anlaşılmaz çeviri hatalarından dolayı neredeyse okunamaz hale getirilmiştir. Bu tür birkaç çeviri, entelektüel bir tat bırakmasına

7. Süryani Kilisesi'nin doğuşu üzerine Princeton'da tez yazan Volker-Lorenz Menze, bu kilisenin doğuşunu Bizans ve Papalığın baskısı ile açıklamaktadır. Menze'nin tezi yakınlarda kitap olarak da yayımlanmıştır. Bak. *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church,* Oxford 2008.

karşın, alandaki boşluğu doldurmaya yetmemektedir. Burada söz konusu edilen eserlerin tamamının çeviri olması gösteriyor ki, Eskiçağ ve Ortaçağ tarih çalışmalarının ara alanı olarak, Geç Antikçağ genelde ihmal edilmiştir. Bu dönemin en önemli teması olan Hıristiyan düşüncesinin yönleri ve kilisenin kurumsal yükselişine ilişkin Türkçede mevcut olan bazı eserler ya çok eski yayınlara dayanmakta veya çok yüzeysel olup derinlikli tartışmalar içermemektedir. Bu bağlamda, okuyacağınız çalışma, erken Hıristiyanlık tarihine ve İsa doktrininin siyasal ve entelektüel tarihine ilişkin Türkçe literatüre sınırlı ve mütevazı bir katkı olarak değerlendirilmelidir. Burada son olarak kabul ve itiraf edilmeli ki, yukarıda da değinildiği gibi, ileriki bölümlerde ele alınan konuların neredeyse her birisi için Batı dünyasında ciltler dolusu kitap ve sayısız makale yazılmış ve yazılmaya devam etmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, söz konusu problemlerin bütün boyutlarını ortaya koymak ve bu konular hakkında evrensel ve nihai sonuçlara ulaşmak gibi büyük bir niyete sahip değildir. Buna karşın, tartışılan problemlerin tarihsel, teolojik ve siyasal karakterine ilişkin okuyucuya bazı genel gözlemler yapma şansı vereceğine inanıyorum.

İsimlerin Yazılışı Üzerine Açıklama

Eskiçağ (ve Ortaçağ Batı) tarihi çalışmalarında şahıs, kent, bölge gibi özel isimlerin Türkçede yazılış biçimi her zaman problemdir. İdeolojik, fonetik içeriklere sahip olan bu problemin bir nedeni de, mesela İngilizce'deki gibi dilimizde bu konuda yerleşmiş bir geleneğin olmayışıdır. Bazı isimler, Eskiçağ'dan günümüze taşınmışsa da, günümüzde Eskiçağ ile aynı içeriğe sahip değildir. Mesela Romalıların Cappadocia'sı (Yunancası Kappadokia) ile günümüzün Kapadokya'sı aynı şey değildir, çünkü Eskiçağ'da Caesarea kentinin merkezi olduğu Cappadocia eyaletine karşın, günümüzde Kapadokya, daha çok Nevşehir ilini ve ilçelerini çağrıştırmaktadır. Buna mukabil, Antiochea (Yunancası Antiokheia) denildiği zaman bunun hemen modern Antakya'ya karşılık geldiği (Anadolu'da çok sayıda Antiochea olduğunu da göz ardı etmeden) aşikardır. Bütün isimlerin modern karşılıkları ile yazıldığı durumda,

çalışmanın Eskiçağ bağlamını kaybetme riski vardır, ancak bazı Eskiçağ isimlerinin de modern okuyucu açısından bir anlam ifade etmediği de açıktır.

Çalışma boyunca imparator ve resmi devlet görevlilerinin isimleri Latince olarak yazılmıştır. Aynı şekilde kent isimlerinin büyük çoğunluğu yine Latince olarak yazılmıştır. Bundan sadece İznik, İskenderiye, Efes gibi bazı kent isimleri istisna tutulmuştur. İsimlerde Latince tercihinin nedeni sadece, bu eserin kronolojik dönemi boyunca Roma İmparatorluğu'nun resmi dilinin Latince olması değildir. Referanslarda kullanılan kaynakların büyük çoğunluğunda isimler Latince olarak geçmektedir. Mesela, ünlü kilise tarihçisi Eusebius'un eserinin Yunanca-İngilizce Loeb Classical Library baskısının kapağında bile yazar ismi Eusebios olarak değil, Latincesi olan Eusebius olarak yazılmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir karışıklığa meydan vermemek için, şahıs isimlerinin de büyük çoğunluğu Latince formunda verilmiştir. Hiç şüphe yok ki, özellikle din adamları söz konusu olduğu zaman, çalışma içerisinde geçen şahıs isimlerinin neredeyse tamamına yakını Yunancadır. Türkçe fonetik açısından bir hususun bilinmesinde yarar vardır. Latincede "K" harfi ile çok az kelime bulunmasına karşın Latince "C" harfi Türkçede "K" sesi vermektedir. Mesela Latince Constantinus, Türkçe'de (ve Latince olarak da) Konstantinus olarak söylenmektedir. Aynı şey Constantinopolis = Konstantinopolis, Cappadocia = Kappadokia ve sair benzer isimler için de geçerlidir.[8]

8. Bu konuda kısa bir rehber olarak İplikçioğlu 1997, 803-812'ye bakılabilir.

2

II. Yüzyıl Hıristiyanlığı Üzerine Genel Gözlemler

Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinin canlı kültürel atmosferi içerisinde art arda yetişen entelektüellerden dolayı, M.S. II. yüz yıl, 'İkinci Sofistler Dönemi' olarak nitelenmiştir.[1] Paralel olarak aynı dönemde Roma İmparatorluğu'nda Yunan kültürüne hayran olan imparatorlar iş başındaydı. Döneme bu nitelemeyi yapan pagan Philostratus'un zihninde, bu çalışmanın konusunu oluşturan Hıristiyanlar yer almıyordu. Zira, söz konusu yüzyılda yaşayan eğitimli üst sınıfların nazarında Hıristiyanlık bir nevi eğitimsiz alt sınıfların diniydi. Pagan yazarların çeşitli şekillerde günümüze ulaşan referanslarına göre Hıristiyanlık Yahudilik içerisinde bir grup veya doğu kökenli bir batıl inançtı (*superstitio*). Ayrıca, Hıristiyanların özel gece toplantıları dikkate alındığı zaman, devlete ve topluma karşı komplocu bir grup olarak ya da bir tür sosyal kulüp (*collegium* veya *hetaeria*) veya bir gizem dini ve çok nadiren de felsefi bir okul olarak algılanıyordu.[2]

Burada cevabı aranması gereken en önemli soru şudur: Pagan filozofların, toplumun ve devletin Hıristiyanları düşman bir alt kültür olarak görmelerine karşın, Hıristiyanlık, içinde yaşadığı pagan toplumun entelektüel yenilenmesine ne oranda ayak uydurabilmişti? Gerçekten Hıristiyanlar bu dönemde basit bir alt kültür unsuru muydular? İkinci yüzyıl Hıristiyanlık tarihine kapsamlı bir şekilde baktığımız zaman yukarıdaki sorunun cevabının hem 'evet' hem de 'hayır' olduğunu görebiliriz. Söz konusu yüzyılda ortaya çıkan Hıristiyan hareketlerin bir kısmı bu dinin mensuplarının alt kültür unsuru olduklarını düşündürtecek niteliktedir. Bu çalışma içerisinde söz konusu edilecek olan Montanist grubun alt düzey-

1. Philostratus, *Bioi Sophiston*, 'Giriş' bölümü. (Loeb edisyonu, s. 7); Whitmarsh 2005.

2. Erken Hıristiyanlığa pagan bakış açısı, S. Benko tarafından seçme metinlerle incelenmiştir. Benko 1980, 1055-1118.

deki yansımaları veya o dönemde yaşayan bazı uyanık gezgin dini liderler bir kısım Hıristiyanların basit bir alt kültür unsuru olmaktan öte gidemediklerini göstermektedir. Diğer yandan, Hıristiyanlık tarihinin kronik tartışma konusu olmuş kompleks ilahiyat problemlerinin temelinde ilk defa ikinci yüzyılda ortaya çıkan tartışmaların olduğunu dikkate aldığımız zaman, Hıristiyanların hiç de sadece basit bir grup olmadığı görülmektedir. Bu bağlamda Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve ikinci yüzyıldaki coğrafi ve kültürel genişliğine kısaca bir göz atmak yersiz olmayacaktır.

İlk Hıristiyanlığın daha birinci yüzyılın sonuna gelindiğinde Suriye'den Anadolu'ya, oradan da Yunanistan üzerinden İtalya'ya kadar ulaştığı ve hatta havariliği kendisinden menkul Paulus'un İspanya'yı misyon coğrafyası içerisine aldığı bilinmektedir.[3] Birinci yüzyılda Yahudi dünyası içerisinde Mesihçi bir hareket olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık ertesi yüzyılda çok daha geniş çaplı bir dini harekete dönüşmüştür. İncil metinleri ve Antiochealı Ignatius'un mektupları yüzeysel olarak dikkate alındığı zaman, Hıristiyanlığın Batı Anadolu kentlerinde çok hızlı taraftar bulduğu söylenebilir. Şüphesiz bu, tartışmaya açık bir konudur, çünkü yazınsal kaynaklar her zaman tarihsel gerçeklere işaret etmezler, bazen de sadece edebi form olarak karşımıza çıkarlar. İlk Hıristiyan metinlerin tarihsel değeri bir yana, ikinci yüzyılın başında Bithynia-Pontus valisi Plinius'un mektubundan Karadeniz bölgesinde Hıristiyanların mevcudiyetini görüyoruz. Aynı şekilde, Hıristiyanlık Antiochea üzerinden doğuya giden yol vasıtasıyla kısa sürede Süryani kültürünün en önemli merkezi olan Urfa'ya ulaştı. Hıristiyan mitoloji, Hz. İsa'nın çağdaşı olan Osroene Kralı Abgar ile Hz. İsa arasındaki mektuplaşmayı muhafaza etmektedir.[4] Osroene Krallığı'nın merkezi Urfa idi. Aynı şekilde Hıristiyan *martyroloji* Gallia, Kartaca ve Smyrna'da (İzmir) Hıristiyanların Romalı valiler tarafından yargılandıklarını kaydetmektedir.

---

3. *Romalılara Mektup*, 15.23-24. Wilson 1997, 193, 207, 209.

4. Eusebius, *HE*, 1.13.1-22; Segal 2002, 101-124; Hayes 2002, 21-46. Özgün metnin çok akademik bir çalışma olduğunu düşündüğüm Hayes'in eserinin Türkçe çevirisi, ne yazık ki çok kötü ve akademik formatın çok uzağında yapılmıştır.

Hıristiyanlığın entelektüel üretimi Akdeniz dünyasının üç önemli dilinde, yani Süryanice, Yunanca ve Latincede yapılmıştır. Bu üç dil hiç şüphesiz Eskiçağ Hıristiyanlığının sonraki dönemlere aktarılmasında esas araç olmuştur. Süryani Hıristiyanlığı Antiochea ve Urfa gibi Doğu dünyasının en büyük merkezlerinde,[5] Yunan Hıristiyanlığı yine başta Antiochea ve İskenderiye olmak üzere, diğer Doğu Akdeniz kentlerinde, Latin Hıristiyanlığı ise, İtalya'da Roma ve Afrika'da Kartaca gibi büyük kentlerde şekillenmiştir. İkinci yüzyıl Süryani Hıristiyanlığı'nın en önemli isimleri kuşkusuz, Tatianus ve Bardaisen gibi Urfa kökenli entelektüellerdir. Yunan kültürüne (ve muhtemelen Latince'ye de) bihakkın vakıf olan Tatianus'un dörtlü uyum anlamına gelen *Diatessaron* adlı bir İncil yazdığını ve Bardaisen'in de Hıristiyan popüler kültüre katkı olarak dini şarkılar, yani ilahiler kaleme aldığını biliyoruz.[6] Roma İmparatorluğu'nun Yunan yarısında Hıristiyanlığı seçmiş entelektüeller arasında Irenaeus, Sardisli Melito ve Sinoplu Marcion dikkate değerdir. Paralel olarak imparatorluğun Latin yarısında Iustinus ve Tertullianus gibi üretken entelektüeller karşımıza çıkmaktadır.

İlk yüzyılda Yahudilikten fazlaca ayırt edilemeyen ve daha çok Yahudilik içerisinde bir hizip olarak görülen Hıristiyanlık, II. yüzyılda Yunan toplumundan kazandığı ihtidalarla tedricen Yahudilikten kopmaya başlamıştır. Bunun bir nedeni, gayri-Yahudi bir toplum içerisinde yayılmanın haliyle yeni bir kimlik inşasını da beraberinde getirmiş olması, diğer nedeni ise, Yahudilerle Hıristiyanlar arasındaki mühtedi kazanma rekabetidir ve Hıristiyanlar bunda daha başarılı olmuşlardır. Paulus ile başlayan, Hıristiyanlığı Yunan toplumu içerisinde yayma girişimleri II. yüzyılda geri dönülmez bir hal almış ve bu durum Hıristiyanların eski Yunan dünyasının renklerini almasına da yol açmıştır. Mesela, biraz ileride söz konusu edilecek olan Montanist Hıristiyan grubunun kurucusu Montanus'un Hıristiyan olmadan önce Kybele kültünün bir rahibi olduğunun iddia edilmesi,[7] Hıristiyanlığın dönüştürülmesinde yeni kültür çevresinin rolünü göstermektedir. İlk Hıristiyanların farklı bir

5. Drijvers 1992, 124-146.

6. Drijvers 1992; Hayes 2002, 47-80.

7. Eusebius, *HE*, 5.16.7.

kimlik olarak, Yahudilikten kopma girişimlerinin siyasal bir temeli de vardı. Hıristiyanlar, 66-70 ve 132-135 yılları arasında patlak veren Roma karşıtı Yahudi isyanlarına katılmaktan dikkatle kaçınmışlardı. Entelektüel düzeyde Yahudilikten kopma girişimleri II. yüzyılın etkin entelektüellerinin çoğunun Yahudi karşıtı yazılarında görülebilir. Hıristiyanlık esas itibarıyla Yahudilik içerisinde doğup geliştiği için bu iki din mensupları arasında köklü bir diyalog da vardı. Hıristiyanların Yahudilerle aralarındaki temel sorun, İsa'nın Mesihliği, Yahudi Yasaları'na yaklaşım ve paganlara muamele tarzı gibi şeylerdi. Öte yandan, Hıristiyanların Yahudiliğe karşı çıkışları Yeni Ahit metinlerinin oluşum aşamasında başlamıştır.[8] Mesela Yahudi karşıtı işaretlerden birisi de II. yüzyılın başında yargılanmak üzere Roma'ya götürülen Antiochealı Ignatius'un Magnesialılara yazdığı mektupta görülmektedir. Ignatius mektubunda, İsa'nın izleyicisi olduğunu iddia edenlerin Yahudi adetlerini sürdürmesinin canavarca olduğunu savunmaktadır.[9] İkinci yüzyıl entelektüelleri arasında önemli yer tutan Melito, Marcion ve Iustinus gibi yazarların Yahudi karşıtlığı adeta manifesto gibidir. İsa'yı Mesih olarak tanımayan Yahudileri lanetleyen Melito, Yahudi gelenek içerisinde yer alan peygamberlerin tamamının aslında İsa'dan başkası olmadığını savunmakta, Yahudilerin ise geleneklerine layıkıyla sahip çıkmadıklarını ileri sürmektedir.[10] Diğer yandan, Marcion ise, Hıristiyan tanrısının Yahudilerin kıskanç tanrısından farklı olduğunun altını özenle çiziyordu.[11] Keza Iustinus, bir yandan Yahudi metinlerine sahip çıkıyor, diğer yandan Yahudiliği reddediyordu.[12] Yahudilikten kopma girişimleri arasında şüphesiz en önemlisi Paskalya yortusunun tarihi üzerine yapılan tartışmadır. Bu tartışma Anadolu'dan İtalya'ya kadar bütün ikinci yüzyıl Hıris-

8. Galatialılara Mektup ve Hıristiyan olmayı kabul eden Helen kökenli erkeklerin sünnet edilmesi sorunu Yahudilikten kopmanın ilk işareti olarak alınabilir.

9. Ignatius, *To the Magnesians*, 10.

10. Eusebius, *HE*, 4.26.3;

11. Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.24, 25.1; III.40.2; Tertullianus, *Against Marcion*,1.27. Tertullian, 'yeni ve iyi bir tanrı keşfedildi' diye Marcion ile alay eder.

12. Iustinus, İsa'nın ilk doğan olduğunu ilan ediyor. Iustin, *Apology*, 1.46.

tiyanlarını meşgul etmiş ve Yahudilerin *Pesah* yani 'Hamursuz' bayramları ile Hıristiyan Paskalya'sı ayrılmaya çalışılmış ise de, bu sorun sonraki yüzyılların Hıristiyanlarını da meşgul etmiştir.

M.S. II. yüzyıl Hıristiyanlarının Yahudilikten kopma girişimlerinin bir nedeni de, Hıristiyan olduklarını iddia etmelerine karşın Yahudi geleneğini devam ettiren Hıristiyan grupların varlığıydı. Bu grupların en önde gelenlerinden birisi, izleyen bölümde daha detaylı söz edilecek olan Ebionites idi. Samsatlı Lucianus'un (M.S. yaklş. 120-180) Hıristiyanlık eleştirisi olarak da görülen metnindeki ana kahraman Peregrinus, muhtemelen bir Ebionites grubu tarafından Hıristiyanlığa ihtida ettirilmişti. Ebionites hakkında ilk bilgiler Irenaeus'un *Adversus Haereses* (Heretiklere Karşı) adlı eserinden gelmektedir. Irenaeus Ebionites'in sadece Matta İncili'ne itibar ettiklerini, Paulus'u reddettiklerini, erkek çocuklarını sünnet etmeyi sürdürdüklerini ve diğer Yahudi geleneklerini koruduklarını belirtmektedir.[13] Yahudi geleneklerini sürdüren bir başka grup Elkesailerdi. Yahudi sünnet geleneğine ve *şabat*a uyan bu grup, ibadet esnasında Kudüs'e dönmeyi öğretiyordu. Sonraları bağımsız bir dini harekete dönüşen Manesciliğin kurucusu Manes de bir dönem Elkesai grubunun mensupları arasında yer almıştı. Dolayısıyla Hıristiyanların Yahudilikten kopma girişimleri Yahudilerle giriştikleri bir mücadele olmaktan çok, kendi içlerindeki Yahudi geleneği yanlıları ile mücadeleleridir ve yukarıda söz konusu edilen Ignatius'un eleştirisi daha çok bu tür gruplar içindi.

II. yüzyılda yaşanan entelektüel canlılık doğal olarak farklı fikirlerin, düşüncelerin ortaya çıkmasıyla mümkün oluyordu ve böylesi farklılıklar felsefi boyutta toplumda sorun yaratmasa da, dini boyutta sıkıntılara yol açıyordu. Böyle sıkıntılardan birisi de, Gnostik hareketti, çünkü ikinci yüzyıl Gnostik hareketin en aktif olduğu dönemdi. Genel bir etiket veya şemsiye terim olan 'gnostik' tabiri, Eski Yunancada "bilgi ve bilgi sahibi" anlamlarına gelen *gnosis* ve *gnostikos* terimleri ile irtibatlıdır. Gnostik şemsiyesi altında ne tek bir gruptan söz etmek, ne de bu hareketi muayyen bir kökene bağlamak mümkündür. Valentinus, Cerdo, Cerinthus, Basili-

13. Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.22.

des ve Marcion gibi lider temsilcileri bulunan bu hareketin kökeni de İran, Helenistik ve Yahudi geleneklerine ya da bunların karışımına bağlandığı gibi, Hıristiyan öğretinin bu geleneklerle yorumlanmasına da bağlanmaktadır. Irenaeus ve Hippolytus gibi entelektüeller II. yüzyılda ve ertesinde Gnostiklere karşı reddiyeler yazmışlardır. Gnostikleri belirli bir doktrin etrafında birleştirmek çok zor ise de, bir genelleme yaparak iki farklı tanrı arasında ayrım yaptıklarını ve yaratıcı tanrı olarak gördükleri *demiurgos*un bilinemeyen yüce tanrısal varlığın düşmanı olduğunu; maddî dünyanın yaratıcısının ruhsal dünyaya düşman olduğunu savunuyorlardı. Onlara göre Mesih, Yüce Ruh'un temsilcisi olarak yeryüzüne *gnosis*i getireceği için ne insan bedenine sahip olabilirdi ne de ölebilirdi. Dolayısıyla Mesih ya İsa adlı bir insanın bedeninde yaşamıştı ya da hayali bir insan görünüşüne sahipti.[14]

Gnostik hareketin liderlerinden birisi olarak değerlendirilen II. yüzyıl entelektüelleri arasında en dikkate değer olanı kuşkusuz, Marcion'dur. Aslen Anadolulu olan Marcion bu nedenle hakkında biraz daha ayrıntılı olarak söz edilmeyi hak etmektedir. I. yüzyılın sonlarında Sinoplu zengin bir gemicinin ve bölgedeki Hıristiyan liderlerin birisinin oğlu olarak dünyaya gelen Marcion, babası tarafından Sinop'tan kovulmuş ve 140'lı yıllar içerisinde Roma'ya gelmiştir.[15] Burada Cerdo adlı bir Gnostik entelektüelin izleyicisi olan Marcion'un Roma macerası da çok uzun sürmemiş ve başlangıçta iyi ilişkiler içinde olduğu Roma'daki kilise mensuplarıyla arası açılmış ve bunun üzerine kendi kilisesini örgütlemiştir. 150'li yıllar içerisinde öldüğü zannedilen Marcion hakkında Irenaeus, onu Gnostiklerden birisi olarak kabul eder. Marcion'un kurduğu kilise örgütü Roma dünyasında kısa sürede yaygınlaşmış ve etkili olmuştu, ancak Marcioncular daha sonra ortaya çıkan Manesçi gruplar içerisinde büyük oranda erimiştir. IV. yüzyılda Kudüs piskoposu

14. Modern kilise tarihi literatüründe Gnostikler çok geniş olarak yer almaktadırlar, onun için burada sadece birkaç tanesini zikretmek yeterlidir. Grant 1959; Williams 1996.

15. Epiphanius, *Panarion*, 42.1.1-3. Bir sapkın avcısı ve zındıklara karşı kalemi çok keskin olan Epiphanius, Marcion'un sürgününe neden olan suçunun bir bakireyi baştan çıkarmak olduğunu özenle belirtmektedir.

Cyrillus Marcioncuların kilisesi ile yaygın Ortodoks kilise arasında neredeyse hiçbir fark bulunmadığını belirtir ve onun için çevresindeki Hıristiyanları yanlışlıkla Marcioncuların kilisesine girmemeleri konusunda uyarır. Marcion'un düşüncesine göre, Eski ve Yeni Ahit arasında çok radikal bir dikotomi (çatallanma) vardı. Eski Ahit'in yaratıcı tanrısı (*demiurgos*) ile Yeni Ahit'in en üstün tanrısı arasında da ayrım yapan Marcion, dünyadaki kusurların aslında yaratıcı tanrının kusurları olduğunu, buna mukabil, Yeni Ahit'in tanrısının iyi, mükemmel ve kusursuz olduğunu ve sadece onun tanrı olarak adlandırılmaya hak ettiğini savunuyordu. Marcion'dan birkaç kuşak sonra Afrikalı Tertullianus bu görüşlerle, 'yeni ve iyi bir tanrı keşfedildi' diye alay edecektir.[16] *Matta*, *Markos* ve *Yuhanna* incillerini reddeden Marcion sadece *Luka* İncili'nin sahih olduğunu, diğerlerinin daha ziyade Yahudi gelenekleri ve düşünce kalıplarıyla dolu olduğunu ileri sürmektedir. Marcion İsa doktrini bakımından bir doketikti, yani İsa'nın gerçekte bir kadından doğmadığına ve bedene sahip olmadığına inanıyordu. Bunun nedeni genel olarak Gnostiklerde bulunan cismin kötü olduğu düşüncesidir.

Gnostikler gibi entelektüel hareketlerin yanı sıra, II. yüzyıl Hıristiyanlığı, peygamberi niteliklere sahip hareketleri de içinde barındırmaktadır. Bunların en önemlisi olan Montanistler aynı zamanda, bu tür hareketlerin en uzun süre varlığını sürdürenidir. Kilise tarihçisi Eusebius Montanist hareketin doğuşunu şöyle anlatır:

"Frigya Mysiasında Ardabav adlı bir köy olduğu söylenir. Derler ki, Gratus'un Asia proconsuluğu döneminde Montanus adlı yeni bir mühtedi ruhundaki liderlik ateşinin esiri olarak aniden çıldırdı ve sarsılmaya başladı. Montanus başlangıçtan bu yana gelen kilise geleneklerinin tersine bir biçimde peygamberlik etmeye, esrik ve tuhaf biçimde konuşmaya başladı."[17]

Kurucusu Montanus'un ismine izafeten modern literatürde Monta-

16. Bak. dipnot 11. Hıristiyan sapkınların pek çoğu gibi, Marcion'un düşünceleri de sadece düşmanlarının bakış açısından öğrenilebilmektedir.

17. Eusebius, *HE*, 5.16.7.

nizm olarak adlandırılan bu hareket daha ikinci yüzyıl içerisinde Kilise örgütünden dışlanmış ve uzun süre radikal bir akım olarak varlığını devam ettirmiştir. Montanizm Bizans imparatorlarının Hıristiyan sapkınlara karşı giriştiği amansız baskılar neticesinde dokuzuncu yüzyıldan sonra büyük oranda tarihten silinmiştir.[18] Hıristiyanlığın kutsal mekanı Kudüs'ü reddeden Montanistler gerçek Kudüs'ün Pepuza olduğunu iddia ediyorlardı.[19] Kilise hiyerarşisi içerisinde kadınların statüsünden, evlilik kurumuna farklı yaklaşımları (temiz ve saf kalmayı övmeleri) ve günahların piskopos tarafından affedilmesi gibi uygulamaları reddeden Montanistler, hep radikal bir akım olarak nitelenmişlerdir. Dünyevileşen Hıristiyanlara tepki olarak disiplinli alternatif bir hayat tarzı kurmaya çalışan Montanistler aynı şekilde, personeline maaş ödedikleri alternatif bir kilise örgütü de kurmuşlardır. Montanistlerin en belirgin yönleri, Eskiçağ Hıristiyanlığı içerisinde hep var olan peygamberi özlemleri yeniden canlandırmış olmalardır. Montanistler bazı modern çalışmalarda Yahudi Hıristiyanlığı kategorisinde değerlendirilseler de bu çok kabul görmüş bir görüş değildir.[20]

Bizim çalışmamızın konusu açısından Montanistlere ilişkin en önemli soru onların farklı İsa doktrini izleyip izlemedikleridir. Bu

18. Montanizm adı bu harekete dördüncü yüzyılda, Kudüs piskoposu Cyrillus (350-386) *(Catechetical Lectures* 16.8) tarafından yakıştırılmıştır. Erken dönem yazarlar (Eusebius'un anonim yazarı ve Apollinus, *HE* 5.16.4 ve 5.19.2.) ve Montanistler kendilerini 'yeni peygamberlik' (*new prophecy*) olarak adlandırmaktaydı. Epiphanius *Panarion* 48.1.3'de coğrafi bir tanımlama yapmakta ve Montanistleri *Kataphrygians* (Aşağı Frigyalılar) başlığı altında ele almaktadır. Montanizm ile ilgili en kapsamlı monografilerden birisi İngiltere'de Cardiff Üniversitesi'nden C. Trevett tarafından yazılmıştır. Bak. Trevett 1996.

19. Montanist hareketin kadın liderlerinden Priscilla'ya atfedilen esin şöyle der: Süslü elbiseler giyinmiş olan İsa kadın görünümünde bana geldi. Hikmeti içime yerleştirdi ve dedi ki, bu yer (Pepuza) kutsaldır ve Kudüs, cennetten işte buraya gelecektir. Epiphanius, Panarion, 49.1. Alaşehir ile Uşak arasında kalan kırsal kesimde olduğu zannedilen Pepuza kesin olarak lokalize edilebilmiş değildir. Tabbernee 2003, 87-93, Pepuza'yı Uşak ili sınırları içerisinde yer alan Karayakuplu ve Susuzören köyleri yakınlarına lokalize etmektedir.

20. Bu konuya ilişkin farklı görüşler için bak. Ford 1966, 145-58.

noktada mevcut ulaşılabilir kaynaklar çelişkili yaklaşımlar göstermektedirler. Üçüncü yüzyıl başlarında Romalı papaz Hippolytus, kentteki bazı Montanistlerin İzmirli Noetus'un teolojisi ile benzerlikler taşıdığını yazmaktadır.[21] Keza IV. yüzyıl sonlarında yazan Eusebius Hieronymus sonraki dönem (belki IV. yüzyılın sonlarında kendi çağdaşı olanları) Montanistlerini Sabellius'un ilâhiyatını izlemekle suçluyordu.[22] Hem Noetus hem de Sabellius Kilise literatüründe 'modalist monarkhianist' olarak kategorize edilmektedir. Modalist monarkhianist teolojiye göre, doğan, çile çeken ve çarmıha gerilerek ölen *Baba Tanrı*dır, yani bunlara göre *Baba* ve *Oğul* aynı kimliğe sahiptirler *Baba Oğul*'dur, *Oğul* da *Baba*. Öte yandan Sabellius ise, dördüncü yüzyılda Hıristiyan din adamlarının biribirlerini suçlarken kullandıkları bir günah keçisiydi.[23] Bu iki kaynağın yaklaşımına karşın, yine IV. yüzyılda yaşamış ve Hıristiyan sapkınlar hakkında eser yazmış olan Kıbrıs'taki Salamis kenti piskoposu Epiphanius, Montanistlerden hep 'Frigyalılar' olarak söz etmekte ve Epiphanius, Montanus'un izleyicilerinin ilahiyat olarak, genel kilise ile çelişmediklerini, *Eski* ve *Yeni Ahid*i kabul ettiklerini, ölümden sonra yeniden dirilmeyi ve Hıristiyanlığın klasik doktrini olan teslisi (*Baba-Oğul-Kutsal Ruh*) benimsediklerini belirtmektedir.[24]

Hıristiyanların ikinci yüzyılda artık gözle görülür bir faktör oldukları sadece kendi aralarındaki bölünmelerden değil, aynı zamanda Roma Devleti ile olan ilişkilerinden de anlaşılmaktadır. Hıristiyan-

21. Hippolytus, *The Refutation of All Heresies* 8.12, 9.2. Noetus ikinci yüzyılın sonunda monarkhianist (*Tek Tanrıcı*) görüşlerinden dolayı İzmir'de kiliseden aforoz edilmişti.

22. Eusebius Hieronymus, (Jerome), *Epistle* 41 (*Letter to Marcella*); Monarkhianist teoloji için bak. Kelly 1977, 119-123.

23. Mesela 343'deki Serdica Konsili sırasında hem doğulu hem de batılı piskoposlar biribirlerini karşılıklı olarak Sabeliusçu olmakla suçlamışlardı. Serdica Konsili'nden sonra iki karşıt grubun birbiri aleyhine yazdığı mektuplarda bu suçlamalra yer verilir mektubun metni için bak. Hilarius, (Poitiers piskoposu) *Against Valens and Ursacius* I.2.2.

24. Montanus'a atfedilen vecd hali ifadelerin (kehanet veya *oraculum*) birinde Montanus teslisi dile getirir [Ben, Baba-Oğul-Kutsal Ruhum (=Paraklate)], Didymus *De Trinitate*, 3.41.1.

ların Roma Devleti ile ilişkileri özellikle Yahudilikten ayrı bir grup oldukları fark edildikten sonra değişmeye başlamıştır. II. yüzyılın hemen başında Roma'da Colosseum'a atılarak öldürülen Antiochea piskoposu Ignatius ilk kurban olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önce söz konusu edilen, İmparator Traianus'un valisi Plinius, imparatora yazdığı bir mektubunda Hıristiyanlara nasıl muamele etmesi gerektiğini sormaktadır.[25] Bu mektup Romalı yetkililerin ikinci yüzyılın başında Hıristiyanlara karşı nasıl davranılması gerektiği hususunda hala belli bir karara varamadıklarını da göstermektedir. Plinius Hıristiyan kimliğini deklare etmekte direnenleri idam ettirdiğini yazmaktadır. Plinius'a göre problem Hıristiyan olmaktan ziyade, devlet otoritesine karşı gelme inatçılığını (*obstinatio*) göstermekten kaynaklanıyordu.[26] Plinius'a yazdığı cevapta valisinin Hıristiyanlara karşı tutumunu onaylayan Traianus, yine de anonim suçlamalarla Hıristiyanları cezalandırmaması ve genel bir takibata girişmemesi konusunda, onu uyarmayı ihmal etmez. Eusebius'un naklettiğine göre, durum Hadrianus döneminde de değişmez. İmparator Hadrianus, Asia valisine yazdığı mektubunda, Hıristiyanların yasadışı davranışları tespit edilirse cezalandırılmalarını, ancak Hıristiyanlara karşı yine genel şantaj politikası izlenmemesi gerektiğinin altını çizer.[27] Buna karşın ikinci yüzyılın sonraki imparatorları döneminde özellikle 150li yıllardan sonra Hıristiyanların yerel düzeyde cezalandırıldıklarını biliyoruz. Mesela, Antoninus Pius devrinde Smyrna'da piskopos Polycarpus valinin önünde yargılandıktan sonra yakılarak öldürülmüştür. Aynı şekilde, Marcus Aurelius döneminde Roma'da filozof Iustinus'un, Gallia'da Lyon kentinde ve Kuzey Afrika'da Numidia'da bir grup Hıristiyanın cezalandırıldığını *martyroloji*den biliyoruz.[28] Bu cezalandırmalar Hıristiyanların imparator adına yemin etmeyi ve Roma

25. Plinius, *Epistulae*, (*Mektuplar*), 10.96.

26. Hıristiyanların inatçılığına daha sonra Marcus Aurelius (161-180 arası imparator) da atıf yapacaktır. M. Aurelius, *Düşünceler*, 11.3.

27. Eusebius, *HE*, 4.9; I. yüzyılın başında Tiberius'tan itibaren Hıristiyanlar aleyhinde çıkarılan imparatorluk emirnameleri ve imparatorların tutumları için bak. Barnes 1968, 32-50; Keresztes 1980.

28. Musurillo 1972, Lane Fox 1986, Frend 2008.

tanrılarına saygı göstermeyi reddeden tutumları ve inatçılıkları kadar, valilerin pagan toplumun tazyiki altında kalmaları ile de açıklanabilir.

Roma toplumu niçin Hıristiyanlara tepki gösteriyordu? Bu soruyu kısaca cevaplamak gerekirse, Hıristiyanlık ikinci yüzyılda dikkate değer bir faktör olmayı başardığı için toplum tarafından yeni bir bölücü unsur olarak görülüyordu. Pagan toplum kendi değerlerini paylaşmayı reddeden bu türedi grubun tanrıların gazabını kentlerin ve devletin üzerine çekeceğini düşünüyordu. Dolayısıyla toplum, Roma tanrılarına tapmayan Hıristiyanları ateist olmakla suçluyordu, zira bu tanrılar kentlerin, devletin koruyucusu ve toplumsal huzurun teminatı olarak kabul ediliyorlardı. Aynı şekilde popüler kültürde Hıristiyanlara karşı yöneltilen ensest ilişki, ritüel amaçlı cinayet işleme ve yamyamlık gibi suçlamaların gerisinde Hıristiyanların gizli toplantılar düzenlemeleri vardı ve gizli toplantılar her zaman siyasal olarak şüphe çekiyordu.[29]

İşte bu noktada Hıristiyanlık savunusu kaleme alan yazarlar ortaya çıktı. Bu yeni edebi türden kısaca söz etmek gerekirse, bu dönemde ortaya çıkan isimler Hıristiyanlığı hem içinden çıktığı Yahudi dünyaya hem de toplumsal, siyasal ve entelektüel olarak tepki gördüğü pagan dünyaya karşı savunmaya çalıştılar.[30] Bu yazarların bir kısmının eserleri günümüze ulaşmamış ise de, bunlar hakkında Eusebius'un *Kilise Tarihi* adlı eserinde bahsettiği kadarıyla bilgi sahibi olabiliyoruz. *Apologia* yazarları olarak da bilinen bu yeni edebi türün temsilcileri kendilerini sadece erdemli Hıristiyan tipi oluşturmakla meşgul etmediler, aynı zamanda, entelektüel olarak da pagan toplumu incelemeye başladılar. Mesela bir ara Iustinus'un öğrencisi olan Süryani kökenli Tatianus, içinde yaşadığı toplumun inançlarını da kıyasıya eleştirdi. Özellikle Yunan mitleri ve politeist kültler bu eleştirilerin odak noktasıydı. Klasik Yunan kültürünün eleştirilmesi elbette sadece keyfi bir tutum değildi,

29. De Ste Croix 1963, 6-38; Frend 2008.

30. Eusebius, *HE*, 4.3. (Quadratus ve Aristides için); 4.26.5-11, (Melito için). Bu isimlerin bazıları şunlardır: Melito, Aristides, Athenagoras, Iustinus, Tatianus, Quadratus, Tertullianus ve Minucius Felix.

çünkü pagan toplumdan Hıristiyanlara karşı yöneltilen en önemli suçlamalardan birisi de ateistlikti.[31] Dolayısıyla Hıristiyanlar ateist olmadıklarını, buna mukabil Yunan tanrılarının cansız varlıklar olarak insanlara hiçbir şey veremeyeceğini savunuyorlardı.

Sonuç olarak, bu bölümün başında ortaya attığımız, ikinci yüzyılın entelektüel canlılığına Hıristiyanlar ne kadar katıldılar sorusuna gelecek olursak, şunu söyleyebiliriz. Günümüzden baktığımız zaman, Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinde yaşanan entelektüel yenilenmenin, paralel olarak Hıristiyanları da etkilediğini söylemek mümkündür. Hıristiyanlığın yaşadığı entelektüel canlılık, görüldüğü gibi, içinde yaşadıkları pagan toplumun, entelektüellerin ve Roma imparatorlarının değişen oranlarda dikkatini çekecek boyuttaydı. Bu bağlamda, bazı pagan yazarlar eleştiri oklarını Hıristiyanlara yöneltirken aslında hedeflerinde genel olarak bütün Hıristiyanlar değil, sadece alt-kültür unsuru olan Hıristiyanlar vardı ve bu alt kültür unsurlarının dönemin Hıristiyanlığını tam olarak temsil ettiğini söylemek mümkün değildir. Keza, M.S. II. yüzyıl, Hıristiyanlık tarihi açısından baktığımız zaman, Hıristiyanlığın 'ayrı bir din' olarak ortaya çıktığı bir dönemdir. Çünkü bu yüzyılda hem Romalı yetkililer hem de entelektüeller Hıristiyanlığı yeni bir faktör olarak görmeye başlamışlar, diğer yandan pagan toplum ne Yahudilere ne de kendilerine benzetemediği Hıristiyanlara karşı zaman zaman keskin tavırlar almıştır. Hıristiyanlık şüphe yok ki dönemin entelektüel canlılığından yeteri kadar yararlanmıştır, çünkü, daha önce de ifade edildiği gibi, İsa doktrini sorunu olarak niteleyebileceğimiz, Hıristiyan dünyayı sonraki dönemlerde meşgul edecek olan ilahiyat tartışmalarının kökü somut olarak ikinci yüzyıla kadar inmektedir. Dolayısıyla, pagan dünya için "İkinci Sofistler Dönemi" olarak nitelenen bu yüzyılı Hıristiyanlık için de paralel bir entelektüel canlılığın ilk ortaya çıktığı dönem olarak karakterize etmek yanlış olmayacaktır.

31. Iustinus, *Apologia*, 1.5-6.

3

Ebionites'ten Samsatlı Paulus'a, II. ve III. Yüzyıllar Hıristiyanlığında İsa Sorunu

M.S. 318-323 yılları arasında İskenderiye'de çıkan ve kısa süre içerisinde bütün Akdeniz kentlerinin Hıristiyan cemaatleri arasında büyük kamplaşmalara neden olan Ariusçu teoloji tartışmasının ilk evresinde, Arius'un Hıristiyan teolojisi konusundaki düşüncelerine karşı çıkan İskenderiye piskoposu Alexander, bütün kiliselere yazdığı bir sirkülerde, Ariusçu teolojinin kökenini, Samsatlı Paulus (III. yüzyıl), Artemas (III. yüzyıl) ve Ebionites'e (II. yüzyıl) bağlamaktadır. Ariusçuluk ilk Hıristiyan İmparator Constantinus'un döneminde (306-337) Mısır'da, İsa'nın tabiatı (tanrısallığı ve beşerliği) üzerine yapılan tartışmalar neticesinde ortaya çıkmış olup etkileri sadece dördüncü yüzyılda değil, daha sonraki yüzyıllarda da görülebilen, Geç Antikçağ Hıristiyanlığı'nın tecrübe ettiği en ciddi kırılmadır. Bu kırılmanın baş müsebbibi olarak gösterilen Arius, Antiochea (Antakya) Kilisesi'nde eğitim almış bir Libyalıdır. Tek Tanrı'nın mutlaklığına vurgu yapan Arius, İsa'nın tanrısallığının ezeli-ebedi olmadığını, bilhassa bunun kendisine Baba Tanrı tarafından bahşedildiğini savunmaktadır.

Bu noktadan hareketle, bu bölümün amacı, İskenderiye piskoposu Alexander'in işaret ettiği, Ariusçu teoloji geleneğinin erken devirlerdeki kökenlerini araştırmaktır. Erken kilise yazarlarının verdiği bilgilere ve günümüz tarihçilerinin birinci ve ikinci yüzyıl Hıristiyanlığına ilişkin yazılarından anlaşıldığı kadarıyla, İsa'nın tabiatı üzerine yapılan tartışmalar, üçüncü veya dördüncü yüzyılda birden ortaya çıkmış değildi. Eskiçağ ve modern literatürden, II. yüzyılda ve hatta öncesinde İsa'nın tabiatının dönemin Hıristiyanları arasında ciddi bir tartışma konusu olduğu bilinmektedir. İsa'nın tabiatının ilk defa ne zaman tanrısallaştırıldığını tam olarak tesbit etmek çok zor görünse de, izleyicilerinin ona 'öğretmen' diye hitap etmelerinden anlıyoruz ki, yaşadığı dönemde İsa tanrılaştırılmamıştı.[1] Sonraki kuşaklarda ortaya çıkan, İsa'nın tabiatına farklı

1. *Matta* XXIII.8; İlk kuşak Hıristiyanların İsa'ya yaklaşımları için ayrıca bak. Harnack 1905, s. 1 vd.

yaklaşımlar, bir yandan teoloji tartışmalarını alevlendirirken, bir yandan da Antikçağ Hıristiyanlarını belli bir İsa anlayışı benimseme hususunda kristalizasyona zorlamaktaydı. Kilise için çok ciddi problem olan, İsa'nın beşer yönüne vurgu yapan bir teolojik geleneğin veya İsa teolojisinin (*christologia*), ilk dört yüzyıldaki temsilcileri arasında nasıl bir gelenek zinciri vardı (ya da var mıydı)? Zira, İsa'nın tanrısallığının reddi Reformasyon Çağı'nda bile taraftar bulan bir görüştü.[2]

Gelenek sorununu bu grupların doğrudan kendilerini anlatan dokümanlarını analiz ederek çözümlemek daha tatmin edici olabilirdi. Ne var ki, Katolik-Ortodoksluk tarafından sapkın olarak ilan edilerek 'ötekileştirilen', farklı İsa anlayışına sahip grupların kendi perspektiflerinden hikayelerine sahip değiliz.[3] Hıristiyan sapkınların yazılarının çok azının mevcut olması bu noktada işimizi daha çok zorlaştırmaktadır. Bu kaynak sıkıntısının en önemli sebebi, sapkın olarak kategorileştirilen yazıların kasten imha edilmiş olmasıdır. Mesela, Arius'un yazıları İmparator Constantinus'un entellektüel faşizminin gazabından kurtulamamış ve imha edilmiştir.[4] Buna ilaveten, özellikle Diocletianus döneminde devlet Hıristiyanları kovuşturmaya başladığında, kilise otoriteleri kendilerinden dini metinler istendiği zaman yetkililere kutsal metinler yerine sapkın olduğunu düşündükleri Hıristiyanların metinlerini vermişlerdir.[5] Esasen 'tercih' anlamına gelen *heretik* veya *sapkın* terimi (Yu-

2. Michael Servetus (1511-53), önce protestanlar içinde yer almasına rağmen daha sonra teslisin yanlışlığı üzerine yazdığı bir eserde (*De Trinitatis Erroribus Libri VII*), İsa'nın Tanrılığını reddedip, *Logos*'u da içerisinde barındıran (*Logos*'un ilahi boyutu olması gerekmiyordu), ruh ve bedene sahip bir insan olarak ele aldı. Servetus daha sonra John Calvin'in girişimleriyle engizisyano uğradı ve 27 Ekim 1553'de Champel'de (Cenova?) diri diri yakıldı. Collinson 1993, 275; Cross 1958, 1244.

3. Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında Katoliklik ve Ortodoksluk arasında herhangi bir ayrım olmadığını unutmamalıyız. Anlam olarak, 'Katoliklik' inancın evrenselliğini; 'Ortodoksluk' ise, doğru inancı ifade etmektedir.

4. Constantinus'un heretiklere karşı tutumu ve bu konudaki fermanı için bak. Eusebius *VC*, 3.53-56; Arius'un yazılarına ilişkin imparatorluk fermanı için, Socrates, *HE*, 1.9.30-31.

5. Optatus, *Against the Donatists*, 1.15-19'da Kartaca piskoposu Mensurius'un, Diocletianus'un Hıristiyanlara kaşı 303 yılında başlattığı 'büyük taki-

nanca αἱρεσις), bu metin içerisinde ana Kilise dışında kalan Hıristiyanları adlandırmada kullanılacaktır.[6]

Yahudi Hıristiyanlığı: Ebionites, Theodotion ve Elkesailer

Hıristiyanlık Yahudi bir ortamda doğmuş ve Roma dünyasında uzunca bir süre Yahudiliğin içerisinde ortaya çıkan yeni bir mezhep olarak anlaşılmıştı, ancak pagan çevrelere intikal ederken önemli bir tartışmayı da beraberinde getirmişti. Yeni din pagan dünyaya takdim edilirken, ortaya çıktığı coğrafyadaki Yahudi âdetlerine göre mi anlatılacak, yoksa farklı bir karakterde mi sunulacaktı? Yahudi âdetleri içerisinde önemli bir yer tutan, erkeklerin sünnet edilmesi meselesi, bu tartışmada yüzeye çıkan farklılıkların sadece birisiydi. Hakikaten İncil'in *Resullerin İşleri* (15.1-21) bölümünde verilen, havarilerin Kudüs toplantısının ana gündemi, Hıristiyan olan Helen kökenlilerin sünnet edilip edilmeyecekleriydi.[7] Çünkü, Yahudilik içerisinde bir 'yenilenme' hareketi olarak doğan Hıristiyanlık aslında Yahudi geleneklerini de olduğu gibi miras alıyor ve devam ettiriyordu. Kitab-ı Mukaddes'in 'Eski' ve 'Yeni Ahid' olarak bölünmesi bunun en basit göstergesidir. Eskiçağ'da anti-semitizmin (Yahudi düşmanlığı) önemli nedenlerinden birisi olan, erkek çocukların sünnet edilmesi Yahudilerin çevresinde yaşayan pagan dünyada çok tepki gören bir uygulamaydı.[8] Aziz Paulus Hıristiyanlığı Anadolu'ya tanıtırken bu sünnet meselesi yeniden ortaya çıktı. Paulus, aslında iyi eğitimli bir Yahudi olmasına ve esasen havari de olmamasına rağmen, Yunan dünyasında Hıristiyanlığı yayabilmek için, Yahudi hukukundan vazgeçilmesini ve bağımsız bir gelenek oluşturulması gerektiğini düşünüyordu.[9] Bu düşüncesine paralel olarak Kudüs toplantısında erkekle-

---

bat' sırasında imparatorluk görevlileri kutsal metinlerin kendilerine teslimini talep ettikleri zaman böyle bir yola başvurduğunu yazmaktadır.

6. Heretiklik ve Ortodoksluk ilişkisi için bak. Bauer 1996, 130-32.

7. Karş. *Galatyalılara Mektup*, 2:1-10, aynı metnin özellikle 3. bölümü Paulus'un Musa yasaları hakkındaki görüşlerini veriyor.

8. Yahudilerde sünnet sorunu ve Eskiçağ toplumlarının bu uygulamaya yaklaşımı için bak. Schäfer 1997, 93-106.

9. *Galatyalılara Mektup* 3, 4; Rowland 1985, 220-222; Wilson 1997, 128-33.

rin sünnet edilmesi aleyhine bir tavır takınmış ve görüşünü benimsetmişti. Fakat, Kudüs'te kalan esas Hıristiyan çekirdek ise, Yahudi değerlerin muhafazasını savunuyordu, çünkü İsa esasen Yahudi geleneklerinin bir 'yenileyicisi' olarak gelmişti. Pratik âdetlerden başlayan bu ayrılık tartışması zamanla ilahiyat boyutuna da kaymış olmalıdır; hakikaten Ebionites veya 'Yahudi Hıristiyanlığı' olarak adlandırılan grup, aşağıda da görüleceği gibi, Paulus'u Yasa'dan ayrıldığı için gerçek havari olarak kabul etmiyordu.[10]

Kilise literatüründe, kavram olarak 'Yahudi Hıristiyanlığı' dört şekilde tanımlanmaktadır:[11] 1- Hıristiyan Kilise'nin ilk biçimi ki, bunu oluşturanlar Yahudi olarak doğmuş fakat Mesih'e inanmışlardı. 2- Tevrat'ın emirlerini esas kabul edip İsa inancını da buna dahil eden legalist Yahudiler ki, bunlar kendilerini özgün ve yasal Hıristiyanlık olarak kabul ederken pagan Hıristiyanlığı'nı 'Hellenistik' ve 'Paulusçu' olarak tanımlarlar. 3- Yahudi vahiyci (*apokalypsis*) düşüncesini Hıristiyan çevreye uyduran seçmeci (*éclectique*) Hıristiyanlar, ancak bunlar çok belirli bir gruba atfedilemiyor. 4- Yahudi Hıristiyanlığı kavramı, ikinci yüzyılda hem Katolik Kilise'nin dışında hem de 'Ortodoks Sinagog'un' dışında kalanları tanımlayan bir etiketti. Bütün bunların ortak noktası İsa inancının bir şekilde genel inanç tanımlaması içerisine dahil edilmesidir. Dördüncü tanıma uyan dini gruplar Katolik Kilise tarafından genel olarak 'sapkın', 'vejetaryen' 'Gnostik' veya 'birleştirici' olarak nitelenmektedir. Kilise her ne kadar bütün bu sıfatları sapkınların genel özellikleri olarak sunmakta ise de, bütün sıfatların her bir grup için tam olarak geçerli olmadığını belirtmeliyiz. Ebionites, Cerinthus ve Symmachius taraftarları, Elkesailer bu grupların birinci ve ikinci yüzyıldaki ilk örneklerini oluşturmaktadırlar. Bunlara ilaveten

10. Hıristiyan inanışına göre çarmıha gerilişinin üçüncü gününde İsa geri döndüğü zaman bu olaya tanık olanlar arasında Paulus yoktu ve zaten onun için havari sıfatı verilmemiştir. Ancak Paulus, Hıristiyan inancını yaymaktaki azminden dolayı, kendi kendini havari olarak tanımlamaktadır. *Galatyalılara Mektup*, 1: 15-16; Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.26.2; Frend 1984, 91-95, Paulus'un bir Hıristiyan olarak ortaya çıkışını tartışmaktadır. Ayrıca bak. Rowland 1985, 215-220.

11. Strecker 1996, 241-85.

ikinci yüzyıl sonlarında ortaya çıkan ve gelecek yüzyıla kadar var olan bazı düşünce akımları da vardır ki, bunlar *monarkhia* yanlılarıdır. Bu akım, dinamik ve şekli (*modalist*) olmak üzere, iki grup altında değerlendilmektedir. Bu konu aşağıda daha detaylı olarak incelenecektir.

Yahudi-Hıristiyanlığı'nın vücuda geldiği grup olarak teşhis edilen Ebionites hakkında bildiklerimiz, onları 'sapkın' olarak sunan Hıristiyan yazarların kaleminden gelen yazılardır. 'Ebion' adı iki şekilde yorumlanmaktadır. Birincisi, terimin İbranca karşılığı olan *evyonim* 'yoksullar' anlamına gelmektedir. Burada Ebionites terimi ise, Ebion'un izleyicileri veya Ebion felsefesini takip edenler anlamında kullanılmaktadır. Eusebius, *ebion* (=yoksul) sıfatının, bu gruba İsa'yı Tanrı olarak tanımayıp, beşer olarak kabul ettikleri için verildiğini not etmektedir.[12] Hakikaten terim, İncil'de de 'yoksul' anlamında kullanılmaktadır. Bu ifade, Kudüs'teki ilk Hıristiyan cemaatin bu terimle anıldığını da düşündürmektedir. Hıristiyanlığı Yahudi dünyadan bağımsızlaştırarak pagan dünyaya taşıyan Paulus, kendisine Kudüs'teki 'yoksullar' için bağış toplaması buyrulduğunu yazmaktadır.[13] İkinci bir teoriye göre, Ebion, bu grubun kurucu liderinin ismidir. Tertullianus, kurucu lider olduğu iddia edilen Ebion'u kişileştiren ilk Hıristiyan yazar olarak karşımıza çıkmaktadır.[14]

Ebionites'ten ilk defa II. yüzyılda söz edilmektedir. Ancak, bu grubun aslında daha I. yüzyılın ikinci yarısında, yani M.S. 66-70 arasındaki Yahudi isyanından sonra ortaya çıktığı da ileri sürülmek-

12. Eusebius, *HE*, 3.27.1-2; Strecker 1996, 272 vd; Lieu 1992, 89-90; Schoeps 1953, 219-224.

13. *Galatyalılara Mektup*, 2.10.

14. Hippolytus, *The Refutation of All Heresies* 7.22; Tertullianus Ebion'u Cerinthus'un halefi olarak nitelemekte, fakat onun bütün görüşlerini de paylaşmadığını belirtmektedir. Bak. Tertullian, *Against All Heresies*, 3 (appendix), (*ANF*, c. III, s. 651). ayrıca bak. Tertullian, *Prescription Against Heretics* 33. Epiphanius *Panarion* 30.1.1. Ebion'un bu yazarlar tarafından bir kurucu olarak nitelenmesi bu grubu diğer Hıristiyan gruplara bağlama kaygısının sonucudur, zira kaynaklar böylesi bir devamlılığı sürekli vurgulamaktadırlar.

tedir. Bunların tarihsel temelini oluşturmak şimdilik mümkün değildir. Ancak bu grubun, daha doğrusu Yahudi Hıristiyanlığı akımının, çok uzun yüzyıllar dağınık olarak da olsa mevcut olduğuna bazı edebi metinler tanıklık etmektedir. Epiphanius IV. yüzyılda Kıbrıs'ta Ebionites'in varlığına dikkat çekmektedir. Ertesi yüzyılda yaşayan Theodoretus'un kendi döneminde artık Ebionites'in kalmadığını yazmasına karşın, XII. yüzyılda yazan Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n- Nihal* adlı eserinde Medine ve Hicaz bölgesinde, Yahudi adetlerini sürdüren ancak İsa'yı peygamber olarak tanıyan ve inanan bir grubun varlığına dikkat çekmektedir.[15]

Erken Kilise yazınında Ebionites'ten bahseden Irenaeus, Hippolytus, Tertullianus, Origenes, Eusebius ve Epiphanius gibi yazarların tamamının ortak özelliği, bu grubun dışında gelişen Ortodoks çizgide yer almaları ve bu grubu, sapkın olarak değerlendirmeleridir. Erken yazarlar arasında sadece Iustinus, Ebionites'i gerçek Hıristiyanlar olarak görmekte ve bu grubu ikiye ayırmaktadır. Iustinus'a göre, Ebionites'in bir grubu hem Yahudi adetlerine sıkı sıkıya bağlıydı, hem de Musa yasalarına herkesin uyması gerektiğini savunuyordu. Diğer bir grup ise, kendileri uymakla birlikte, Musa yasalarına herkesin uyması gerekmediğini savunuyordu.[16] Böyle bir ayrım başka herhangi bir yazar tarafından yapılmamaktadır. Bu yazarların kayıtlarına bakarak Ebionites grubunu Helen Hıristiyanlığı'ndan şöyle ayırabiliriz: Ebionites, Hıristiyanların İsa inancının pek çok temasını kesin bir biçimde reddediyor ve İsa'nın tanrısal yönüne inanmıyorlardı. Aynı şekilde, İsa'nın çağlar öncesi varlığını, bakire bir anneden doğduğunu ve fiziksel olarak yeniden dirilişini de kabul etmiyorlardı. Onlar, Tanrı'nın birliği üzerinde duruyorlar, İsa'nın Meryem ve Yusuf'un biyolojik çocuğu, yani beşer olduğunu ve İsa'nın erdemli bir insan olduğu için Tanrı tarafından seçildiğini savunuyorlardı. Bazıları ise, İsa'nın bakire bir anneden doğduğunu kabul ediyorlardı.[17] Ebionites'e göre, İsa sadece Mu-

15. Şehristânî, *el-Milel ve'n- Nihal*, s. 194-97'de İsa ile irtibatlı Anâniyye, Mukâribe ve Yudgâniyye gibi Yahudi gruplardan bahsetmektedir.

16. Iustin, *Dialogue with Trypho*, 47.

17. Origenes, Ebioniteler içerisinde bazılarının bakire doğumu kabul ettiklerini yazmaktadır. Origen, *Against Celsus* 2.1; *On the First Principles* 4.3.8; ayrıca bak. Kelly 1977, 139 vd.

sa gibi bir peygamber idi.[18] Ebionites Paulus'un havariliğini ve mektuplarının geçerliliğini reddediyorlar, sadece İbranca olarak kaleme alındığı için *Matta İncili*'ni temel alıyorlardı. Bazı yazarlar Ebionites'in kendilerine ait bir İncili olduğundan söz ederler ve bu İncil, *İbranilerin İncili* olarak adlandırılmaktaydı.[19] Eusebius, Ebionites'in İncili'nin Matta'nın Aramice orijinalinin biraz değiştirilmiş bir versiyonu olduğunu ifade etmektedir. Bu grup, Yahudi âdetlerinin bir parçası olarak, Kudüs'e hürmet ediyor ve erkeklerin sünnet edilmesi geleneğini izliyordu. Ebionites ökarist (*eukharistia*) ayininde, şarap yerine sadece su kullanıyordu.[20] Hemen hemen bütün Ortodoks yazarların ortak kanaati Ebionites'in radikal Hıristiyanlar oldukları şeklindedir.

Yahudi Hıristiyanlığı akımı ile ilişkilendirilen bir başka şahsiyet Theodotion idi. Eski Ahid'in Yunanca çevirisini yapan Theodotion hakkında kesin olarak çok fazla bir şey bilinmemektedir. İkinci yüzyılın sonlarında yazan Irenaeus, çağdaşı Theodotion'dan bir Yahudi dönme olarak bahsetmekte,[21] dördüncü yüzyılda Eusebius Hieronymus (Jerome) onu bir Ebionites Hıristiyan[22] ve yine aynı yüzyılda yazan Salamis (Kıbrıs) piskoposu Epiphanius, Theodotion'u Marcion'un izleyicisi olarak göstermektedir.[23] Kilise ta-

18. İsa'nın bir peygamber olarak geleceği Tesniye 18.15'de bildirilmektedir. 'Allah'ın Rab senin için aranızdan, kardeşlerinden benim gibi, bir peygamber çıkaracak; ve onu dinleyeceksin...'

19. Antik yazarlar içinde, Hegesippus, Origenes, İskenderiyeli Cleomenes bu İncil'den söz ederler, Epiphanius ise bu İncil'i 'Nasıralı' diye adlandırdığı bir gruba atfetmektedir. Eusebius, *HE*, 4.21.8; Eusebius Hieronymus, *De viris illustribus*, 2; Clement of Alexandria, *Stromata*, 2.9.45; Epiphanius, *Panarion*, 29.9; 30.1-34; Howard 1988, 4034-4053.

20. Irenaeus, *Adv. Haer.* 5.1.3.

21. Irenaeus, *Adv. Haer.* 3.21.1.

22. Jerome, *De Viris Illustribus*, 54.

23. Epiphanius, *Panarion* 54.1 vd. Epiphanius'un iddiası gerçeği yansıtmıyor, çünkü diğerlerinin Theodotion hakkında söyledikleri birbirlerini tamamlarken Epiphanius bunların tamamen dışında kalıyor, çünkü önde gelen Gnostik hocalardan olan Sinoplu Marcion Yahudi olmadığı gibi Yahudiliğe de şiddetle karşı çıkan birisiydi. Tertullian, *Against All Heresies* (Appendix IX), 8; Kelly 1977, 57.

rihçisi Eusebius ise, Theodotion'un sadece ismini anarak Origenes'in Eski Ahid incelemesinde Theodotion'un çevirisini de kullandığını not etmektedir.[24] Theodotion ile ilgili bilgi bu noktada sona ermektedir, ancak iki olgu dikkate değerdir: birincisi onun Ebionites kimliği; ikincisi Yahudilikle olan ilişkisidir.

Dördüncü yüzyılın sonlarında yazan Epiphanius, Ebionites'in bir başka kolunun Elkesailer olduğunu yazmaktadır.[25] Kuşkusuz, kendisinden iki yüzyıl önce Mezopotamya'da ortaya çıkmış olan bu grup hakkında, Hıristiyan sapkınlara karşı fazla önyargılı Epiphanius'un yazdıklarının doğruluğunu test etmek güçtür. Elkesailere ait bir metin olan *Elkesai Kitabı*, izleyicilerine sünneti, şabata uymayı, ibadet esnasında yönün Kudüs'e dönük olmasını, özellikle yeni bir vaftizi emrediyordu. Elkesailere kurbanı yasaklayan bu kitap, Tanrı'nın Oğlu (İsa) ve Kutsal Ruh'a özel vurgu yapıyordu.[26] Üçüncü yüzyıl Romalı'ndan yazan papaz Hippolytus, Apamealı Alcibiades'in erken üçüncü yüzyılda Roma'ya geldiğini ve *Elkesai Kitabı* temelinde ikinci bir vaftizi vaaz ettiğini nakletmektedir.[27] Keza Eusebius da Origenes'in Elkesailerin erken üçüncü yüzyılda Caesarea'ya geldiğini yazdığına atıfta bulunmaktadır.[28] Ortaçağ'da Nedim tarfından yazılan Arapça *Fihrist*'de Manikheizmin (veya Manesiliğin) kurucusu olan Manes'in, hayatının erken dönemlerinde Elkesai grubunun bir mensubu olduğu not edilmektedir.[29] Bu noktada, Manes'in erken dönem hayatı için değerli bilgiler içeren, son zamanlarda bulunan *Köln Manes Kodeksi*, *Fihrist*'i teyit etmektedir.[30] Bu kodeks sadece Manes hakkında de-

24. Eusebius, *HE*, 6.16.1, 4.

25. Epiphanius, *Panarion*, 19'da Elkesaileri 'Ossaeans' ve *Panarion* 53'de ise 'Sampseans' adı altında ele alır ve bu tarikatın ilk defa İmparator Traianus devrinde (M.S. 98-117) ortaya çıktığını belirterek Ebionites ilişkisine dikkat çekmektedir.

26. Eusebius, *HE*, 6.38; Irmscher 1991-92, 685-90.

27. Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, 9.10-12; 10.25.

28. Eusebius, *HE*, 6.38.

29. *The Fihrist of al-Nadim*, s. 745-825; Klijn - Reinink 1974, 277-89.

30. Aitken 2000, 161-176.

ğil, fakat Elkesai organizasyonu, ritüelleri ve teolojileri hakkında da değerli bilgiler içermektedir. Anlaşılıyor ki, ikinci ve üçüncü yüzyıllarda Mezopotamya'da çıkan Elkesailer de Ebionites gibi, Yahudi-Hıristiyanlığı akımının bir kolu idi.

Monarkhia Tartışması: Theodotus'tan Samsatlı Paulus'a

Yunanca bir terim olan *monarkhia*, Hıristiyan ilahiyatı bağlamında 'Bir'in (Tek bir Tanrı'nın) mutlak hakimiyeti' anlamına gelmektedir. İlk yazarlar içerisinde İsa'yı açıkça Tanrı olarak ananlar olduğu gibi,[31] onu bilge ve irfan sahibi olarak görüp ilahi tabiata sahip olduğunu reddetmeyen ve Baba Tanrı'dan farklı bir kimliği olduğunu söyleyenler de vardı.[32] Bu noktada, "*monarkhia* savunucuları" (bundan sonra *monarşistler* olarak anılacaktır) diye bilinen bir teoloji akımı bu iki görüş arasında bir orta yol bulmaya çalışıyordu. XIX. yüzyılın sonunda ünlü Alman kilise tarihçisi Adolf von Harnack monarşistleri savundukları farklı İsa-teolojisine binaen iki grup olarak tasnif etmiştir. Harnack İsa'nın aslında bir bedeni olmadığını savunanları "modalist" veya "şekilci monarşistler"; İsa'nın aslında sadece bir insan olduğunu fakat sonradan ilahi niteliklerin kendisine verildiğini savunanları da dinamik monarşistler olarak adlandırmaktadır.[33] Şekilci (*modalist*) monarşizmin görüşüne göre, 'tek bir ilahi varlık' kendini 'Baba', 'Oğul' ve 'Kutsal Ruh' olarak göstermişti. Teslis diye de bilinen bu üçlü isim, ilahi aktivitenin geçici kipinden (*mode*) başka bir şey değildi. Bu teoloji ilk kez Smyrnalı (İzmir) Noetus tarafından savunulmaya başlanmış ve buradan Roma'ya taşınmıştı. Noetus 190 yılı civarında Smyrna'da aforoz edildi fakat öğretisi, öğrencisi Epigonus ve onun öğrencisi Cle-

31. Eusebius, *HE*, 5.28.5'de Melito'nun İsa'yı 'Tanrı' ve 'insan' olarak öğrettiğini nakletmektedir. Meselâ Antiochea piskoposu Ignatius, imparatorluk yetkilileri tarafından Roma'ya götürülürken, Ege bölgesindeki (Roma'nın Asia eyaleti) altı kiliseye yazdığı mektuplarda hem teolojisini açıklamakta hem de otoriter kilise yapısını desteklemektedir. *ANF* 1, 45-97.

32. Iustin, *Dialogue with Trypho* 126, 136; Hippolytus, *Treatise on Christ and Antichrist*, *ANF* 5, 204-19.

33. Harnack'ın 1899'da Berlin Üniversitesi'nde verdiği dersler daha sonra kitaplaşırılarak İngilizceye çevrildi. Harnack 1923, 107 vd; idem 1904, 282 vd, Ferguson 1998, 764-66; Kelly 1977, 115-19; Lampe 1997, 23-29 ve 85-98.

omenes tarafından devam ettirildi.[34] Bu teolojinin kutsal metinlerdeki referans noktası *İşaya* 45:14 ve *Yuhanna* 10:30 idi.[35] Bunlara göre İsa, kendisini görenlere 'Oğul' olarak gösterirken; kendisini algılayabilenlere 'Baba' olduğu gerçeğini de gizlemedi.

Monarşi savunucuları arasında bir grup daha vardı ki, onlar inanç olarak Ebionites'e çok benzemekteydiler. "Dinamik monarşizm" (Yunanca δύναμις/*dynamis* güç, iktidar anlamına gelmektedir) olarak anılan bu grubun tesbit edilebilen kökeni, deri tüccarı Theodotus ile başlayıp Samsatlı Paulus'tan Arius'a ve dahası 357 yılında yazılan Sirmium (bugün Mitroviça, eski Yugoslavya) itikadının (*credo*) yazarı Aetius'a ve bu teolojinin dördüncü yüzyıldaki son yıldızı Eunomius'a kadar uzanmaktadır. Bu düşünce akımının İsa teolojisi de monoteistik idi. Buna göre İsa, Tanrı'nın tecessüm etmiş şekli olmayıp ilahi gücü Tek Tanrı'dan almış bir insan idi.[36]

Dinamik *monarkhia* teolojisinin bilinen ilk savunucusu Bizanslı bir deri tüccarı olan Theodotus, 190'lı yıllarda Roma'ya geldi ve burada öğretisini *Luka İncili* 1.35'e ve Kutsal Metinler'de İsa'nın beşer yönüne vurgu yapan ayetlere göre yorumlamaya girişti.[37] Çağdaşı Hıristiyan yazarlara göre, Theodotus İsa'nın ilahi gücü vaftizi esnasında aldığını savunuyordu.[38] Kaynaklara göre, Roma

34. Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, 9.2, X.23; idem, *Against The Heresy of One Noetus*, *ANF* 5, s. 223-231; Epiphanius *Panarion* 57.1.1'de Noetus'un III. yüzyılın ortalarında yaşadığını yazarsa da bu kronoloji doğru değildir, çünkü Epiphanius sadece Noetus hakkında yazarken değil Montanistler üzerine yazarken de aynı kronoloji yanlışlığına düşmektedir.

35. *İşaya* 45:14 "...ve senin önünde yere kapanacaklar, ve sana yalvarıp diyecekler: Gerçek Allah sende, ve başkası, başka Allah yok"; *Yuhanna* 10:30 "Ben ve Baba biriz".

36. Kelly 1977, 280; Lampe 1997, 121-148; Hanson 1988, 617-36. IV. yüzyıl kilisesinde doktrin tartışmalarına ilişkin yararlı bir çeviri için bak. Armstrong 1999, 151 vd.

37. *Luka* 1.35 "Melek ona şöyle cevap verdi: 'Kutsal Ruh senin üzerine gelecek, en yüce olanın gücü senin üstüne gölge salacak. Bunun için doğacak olana kutsal, Tanrı Oğlu denecek"; *Yuhanna* 8:40 "Ama şimdi beni –Tanrı'dan işittiği gerçeği sizlere bildireni– öldürmek istiyorsunuz" ayrıca karş. *Matta* 12:31 vd; *Resullerin İşleri* 2:22; *Timoteyus'a I. Mektup*, 2:5; *İşaya* 53:3; ve *Tesniye* 18:5.

38. Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, 7.23.

piskoposu Victor (189-98) tarafından aforoz edilmiş olan Theodotus'un kiliseden atıldıktan sonraki hayatı hakkında bir şey bilmiyoruz.[39] Onun öğretisi kendisiyle aynı ismi taşıyan izleyicisi, banker Theodotus tarafından devam ettirildi. Bu ikinci Theodotus İsa'yı, Tanrı ile insanlık arasında aracı olan yeni bir Melchizedek olarak tasvir etmektedir.[40] Bu teolojinin, üçüncü yüzyılın ortalarında bir başka öğretici tarafından devam ettirildiğini görüyoruz. Hakkında ne yazık ki hemen hiç bir şey bilmediğimiz Artemon (veya Artemas; sadece III. yüzyılın ilk yarısının sonlarına doru Roma'da olduğunu biliyoruz), kendinden önce gelen iki Theodotus'un öğretilerini biraz daha geliştirmiştir. Artemon, İsa'nın beşer olduğunu, ancak üstün bir beşer olduğunu ve *adoptionizm* olarak da bilinen bu öğretinin gerçek havari (apostolik) geleneği olduğunu savunuyordu.[41] Artemon'a göre, kilise bu geleneği, *Logos* teolojisini benimsediği için terketmişti.[42] *Logos* teolojisi, *Yuhanna İncili*nin girişinde *Tanrı* ile *Logos* (Söz veya Kelam) arasındaki ilişkiyi benimseyen ve bunu formülleştirerek İsa'nın ezeli ve ebedi olduğunu savunan teolojidir.[43] Bu teoloji çerçevesinde çizilen İznik Konsili'nin itikad metni de, Tanrı ile İsa'nın önsüz ve sonsuz birlikteliğini vurgulamaktadır.[44]

---

39. Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, 7.23, 10.19.

40. Kudüs'ün Kenanlı kralı, sünnetsiz toplumlardan bir din adamı. Tevrat'ın *Tekvin* bölümü, 14.18-20'de İsa genellikle onunla karşılaştırılır. *İbranilere Mektup* 5:1-10; 7:3. Hıristiyanlar *Melkisedek*'i insan olarak düşünür fakat Qumran yazıları onu cennetten gelme bir figür olarak sunarlar. Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, 7.24.

41. Bu teoloji İsa'yı ilahi güçlerle donatılmış (Baba Tanrı tarafından sonradan evlat edinilmiş) marifetli bir beşer olarak algılar.

42. Eusebius, *HE* 5.28.3.

43. *Yuhanna* 1:1-3 "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi (veya Tanrı'daydı) ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiç bir şey O'nsuz olmadı".

44 "...Tanrı'nın Oğlu, Baba'nın cevherinden, Tanrı'dan Tanrı; Işık'tan Işık, Oğul edinildi ama yaratılmadı". Nicaea itikadının metni için bak. Caesarea piskoposu Eusebius'un kendi kilisesine yazdığı mektup Socrates, *HE*, 1.8; Theodoretus, *HE*, 1.12; Opitz 1934a, Urkunde 22. İznik itikadının metni için bak. Jonkers 1954, 38-39; Percival 1997, 3.

Samsatlı Paulus

Artemon'un İsa-teolojisini devam ettiren, Doğu Hıristiyanlığı'nın en önemli iki merkezinden biri olan Antiochea piskoposluğunu elinde tutan Samsatlı Paulus'tur. Paulus'un hayatıyla ilgili sağlam bir kronoloji çıkarmak oldukça zordur, fakat Antiochea piskoposluğuna muhtemelen 260'dan sonra selefi Demetrianus'un Sasaniler tarafından şehirden götürülmesi üzerine getirilmiştir. Antiochea'nın, o yıllarda yaşadığı siyasal değişim deneyimlerinin Paulus'un hareketlerinde ne kadar etkili olduğunu bilmiyoruz. Kent, 261'de önce Sasanilerin eline geçti; fakat kısa bir süre sonra Palmyra Kraliçesi Zenobia tarafından Sasanilerin elinden alınarak kentte yeniden Roma taraftarı bir yönetim oluşturuldu. Ancak, Roma İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu iç savaşlar bunalımında yararlanmak isteyen Zenobia, 260'lı yılların sonunda (269 veya 270) bağımsızlığını ilan ederek bir süre Antiochea'yı kontrolü altında tuttu. Ancak 270'li yılların hemen başında Aurelianus duruma hakim oldu ve Antiochea tekrar bütünüyle Roma kontrolü altına girdi.[45]

Eusebius'un *Kilise Tarihi* Paulus ile ilgili verdiği bilgiler konusunda ne yazık ki çok aydınlatıcı değildir. Eusebius Paulus'un fikirlerinden dolayı önce dönemin İskenderiye piskoposu Dionysius'un Antiochea Hıristiyan toplumunu uyardığını ve aynı zamanda kentte iki kilise konsili toplandığını yazmaktadır. Paulus'a karşı toplanan ilk iki konsilde, Tarsus, Caesarea (bugün Kayseri) ve Neocaesarea (Niksar) kentlerinin entelektüel piskoposları aktif rol almış ve görünüşte Paulus tekrar Ortodoksluğa kazandırılmıştır. Ancak Paulus yine kendi fikirlerini yaymaya devam etmiştir. Eusebius'un muhafaza ettiği bir mektuba dayanarak verdiği bilgilerde, Paulus'un özellikle ahlaki karakter açısından çok negatif bir portresi çizilmektedir.[46] Bunun sebebi açıktır. Mektup Paulus'un hasımlarının yazdığı bir dokümandır ve bu hasımlar Paulus'u aforoz et-

45. Roma İmparatorluğu'ndaki üçüncü yüzyıl iç krizi ve bunun dış politikadaki yansımaları, Roma-Palmyra ilişkileri için bak. Millar 1993, 159-173; Rogers 1988, 1509-26.

46. Eusebius, *HE*, 7.30.6-16.

miş olmalarına rağmen görevden uzaklaştıramamışlardır. Eusebius kendi yaşadığı döneme (260-339) çok yakın olan Paulus'un teolojisi hakkında hemen hemen hiçbir şey anlatmamaktadır. Eusebius'un kendisinin, 260'lı yıllarda Paulus'u Antiochea piskoposluğundan düşürmek için toplanan sinodları hatırlaması mümkün görünmemekle birlikte, kendisinden birkaç yaş büyük çağdaşları (en azından hocası Pamphilius) bu sinod ve Paulus'un ilahiyat anlayışına çok vakıf olmalıydı. Ancak bunun yerine Eusebius, Paulus ile ilgili bilgileri, erken kilisede piskoposların konsillerinde aforoz ettikleri rakipleri hakkında yaptıkları ahlaki zaafiyet suçlaması ile geçiştirmektedir.[47] Onun için, teolojisi hakkında çok fazla detaya sahip olmadığımız Paulus, dışlanıp kiliseden atılmasına karşın, izleyicileri İznik Konsili sonrasına kadar kentte hâlâ etkin bir cemaat kurabilmişlerdi.[48] Şayet Paulus'a izafe edilen suçlamalar doğru olsaydı kendisi öldükten sonra da hâlâ taraftar bulması pek mümkün olmazdı.

Paulus'un İsa-teolojisi, devrin Ortodoksluk anlayışına ters düştüğü için, 264-68/9 yılları arasında, Paulus'u görevden uzaklaştırmak veya Ortodoks anlayışa yeniden entegre etmek amacıyla, Antiochea Kilisesi çevre eyaletlerin önde gelen piskoposlarının katıldığı üç ayrı sinoda tanık oldu.[49] İlk iki toplantı Caesarea piskoposu Firmilianus tarafından yönetildi. Günümüze ulaşan kayıtlara göre, kilise meclisi ilk iki toplantıda Paulus'u sözde Ortodoksluğa yeniden döndürmeyi başardıysa da, bu çok uzun sürmedi. Aslında Eusebius'un verdiği bu bilgi, biraz tersinden okunduğu zaman, ilk iki toplantıda piskoposların Paulus ile girdikleri tartışmalarda teolojik olarak onu ikna edemediklerini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü üçüncü toplantıya sadece piskoposlar değil, özellikle tartışmacı olması için, Antiochea'nın Malchion adlı retorik hocası da çağrıldı. Malchion ile Paulus'un tartışmasından bazı fragmanlar mevcuttur.

---

47. Socrates, *HE*, 1.24.1-2'de konsillerde toplanan kilise liderlerinin azil veya aforoz ettikleri rakiplerini adeta bir gelenekmiş gibi ahlaki karakter zaafiyetiyle suçladıkları tesbitini yapar.

48. Nicaea Konsili *kanon* (yasa) 19; bu *kanon*un yorumu için bak. Loofs 1924, 164-180.

49. Bu sinodlara ilişkin en son çalışma için bak. Fischer 1986, 9-30.

Klasik Yunan felsefi geleneğindeki diyalog formunda, karşılıklı tartışma olarak geçen bu üçüncü toplantıda gerçekte hangisinin üstün geldiğini bilmiyoruz. Eusbius'un Paulus'u 'laf ebeliği' ile suçlaması, Paulus'un usta bir tartışmacı olduğunu göstermektedir. Ancak, son toplantının akabinde bizzat Malchion tarafından kaleme alınan, bütün kiliselere hitap eden bir mektup, tartışmada Malchion'un, en azından politik olarak Paulus'a üstün geldiğini göstermektedir.[50] Bu mektup Paulus'u *ducenarius* olarak nitelemektedir.[51] Bu unvan hem Roma askeri bürokrasisinde hem de Palmyra Krallığı'nda –Romalılardan alınma– kullanılmaktadır. Paulus'un Roma'ya ait bir *ducenarius* olmadığı ve Palmyra bürokrasisi saflarında yer aldığı açıktır. Paulus'un Palmyra yanlısı olduğunu ima eden bu niteleme onu, Antiochea'yı Zenobia'dan geri alan imparator Aurelianus'a ihbar amacını gütmektedir.[52] Üçüncüsü ve belki de daha önemlisi, Malchion'un kaleme aldığı mektup tartışma ve Paulus'un teolojik görüşleri hakkında hemen hiçbir bilgi vermemektedir ki, bu çok tabii bir durum değildir.[53] Böylesi durumlarda mektuplar sadece propaganda amaçlı değil ama aynı zamanda bilgilendirme işlevine de sahiptir.[54]

Antiochea toplantısının genel mektubu Paulus'un teolojisi hakkında bizi aydınlatma noktasında yetersiz ise de, bir şekilde günümüze ulaşan bazı fragmanlar onun, kendisinden önceki Artemon gibi, İsa'nın ezeli ve ebedi olarak Tanrı kabul edilmesini onaylama-

---

50. Eusebius Hieronymus (Jerome), *De Viris Illustribus*, 71.

51. Norris 1984, 50-70. Paulus üzerine yazılmış modern literatürü ele alan ve Paulus'un Palmyra Krallığı'na bağlılığı tezini savunan bir çalışma. Karş. Millar 1971, 1-17.

52. Paulus ve Zenobia ilişkisi için bak. Loofs 1924, 20-34; Millar 1971, 1-17. Paulus, Zenobia yakınlığını reddeder.

53. Sinod sonrası yazılan mektup tartışmanın zabıtlarını da dahil edecek fiziki imkanlara sahipti, çünkü tartışmanın zabıtları katipler tarafından tutulmuştu. Eusebius *HE*, 7.29.2; Jerome, *De Viris Illustribus*, 71.

54. Meselâ, kısa süre sonra İskenderiye'de Alexander ile Arius arasında tartışma başladığı zaman, Alexander yazdığı mektuplarda Arius'un teolojisini reddeden uzun argümanlar geliştirmektedir. Alexander'in mektubu için bak. Theodoretus, *HE*, 1.4; Opitz 1934a, Urkunde 14, 19-28.

dığını göstermektedir.[55] Mevcut fragmanlara göre Paulus, Malchion ile tartışması esnasında İsa'nın ilahi ve beşeri tabiatı arasındaki ilişkiyi şöyle izah etmektedir:

"*Beşer olan İsa mesh edilmiştir (takdis edilmiştir), Söz takdis edilmemiştir. Nasıralı, bizim Efendimiz takdis edilmiştir... Meryem, Söz doğurmadı çünkü o, çağlar öncesi değildir. Meryem, Söz'ü aldı ve Söz'den daha eski değildir; fakat o, bizim gibi bir insan doğurdu ki, o her bakımdan bizden daha iyidir, çünkü Kutsal Ruh vasıtasıyla gelen inayet ondadır.*"[56]

Bu fragmanın sahih olduğunu yani sözlerin doğrudan Paulus'a ait olduğunu kabul edersek, ulaşacağımız sonuç şudur: Paulus, İsa'nın tecessüm etmiş bir Tanrı olmaktan ziyade, vahiy almış bir insan olduğunu, ancak sıradan bir insan değil, üstün bir insan olduğunu savunuyordu. Paulus Malchion'la giriştiği tartışmada sadece sorgulanmamış, aynı zamanda Malchion'a sorular sorarak, toplantıyı bir tartışma platformuna dönüştürmüştür. Bu hiç de şaşırtıcı değildir, çünkü klasik Yunan felsefi tartışma geleneği Platon'un diyaloglarından hatırlanacağı gibi, diyalog formundaydı. Bu bağlamda ilk Hıristiyanlar içinden çıktıkları Yunan kültürünün tartışma formunu da sürdürmüş görünmektedirler. Bir başka fragmana göre Paulus, *Logos* (Söz) ile İsa'nın bileşik bir bedene sahip olamayacağı görüşünü devam ettirmektedir:

Paulus: Söz'ün statüsünü kaybetmeden bileşik olması mümkün değildir.

Malchion: Söz ve bedeni bileşik değil mi?

Paulus: Hiçbir surette 'Söz ve beden' ne bileşik olabilirler ne de karışık.

Malchion: Şayet kompozit (bileşik) tabiatı kabul etmek istemiyorsan, Tanrı'nın Oğlu'nun, kendi bedeniyle esas itibarıyla birleşiktir demekten sakındığın içindir.[57]

---

55. Paulus'un teolojisine ilişkin ilk fragmanlar 1917-18'de yayımlandı. Bak. Lawlor 1917-18, 20-45 ve 115-120.

56. Riedmatten 1952, 153; karş. Stevenson 1987, 261. Bu fragmanların sahihliği halen sorgulanmaktadır, meselâ bak. Grillmeier 1965, 177-78.

57. Riedmatten, fragman 22'den çeviri için bak. Wallace-Hadrill 1982, 74.

Paulus'un teolojisine ilişkin öneli bir anekdot, İznik Konsili'nde Ortodoksluğun denek taşı olan *homoousios* terimi ile ilgilidir. Bu terim, Poitiers (Fransa'da) piskoposu Hilarius ve Salamis (Kıbrıs'ta) piskoposu Epiphanius gibi yazarların ifade ettiğine göre, Paulus tarafından İsa'nın Baba Tanrı'yla ilişkisini açıklamak için kullanılmış, ancak konsil bu terimi kutsal metinlerde yer almadığı ve Ortodoks olmadığı gerekcesiyle reddetmişti.[58] Halbuki aynı terim, yaklaşık elli yıl sonra toplanan İznik Konsili'nde Ortodoks olmanın test aracı olcaktı.

Antiochea'daki son toplantı Paulus'un Kilise'den çıkarıldığını ilan etti. Ancak Paulus Antiochea piskoposluğunu terk etmedi. Bunun üzerine, Paulus'un rakipleri dönemin imparatoru Aurelianus'a (270-75) müracaat ettiler. İmparatora yaptıkları şikayette Paulus'un Zenobia'nın *ducenarius*u olduğu en başta yer alıyor olmalıdır. Zaten imparatorun desteğini elde etmenin başka bir yolu da yoktu. Antiochea piskoposluğu bu şikayet üzerine İmparator Aurelianus'un Paulus'un düşmanlarının yanında yer almasıyla el değiştirmiştir. Bu çatışmanın doğal sonucu olarak Antiochea Hıristiyanları arasında bölünme meydana gelmiştir. Paulus ve taraftarları farklı kilise oluşturdular. İznik Konsili'nin aldığı kararlardan birisi, Paulusçu Kilise'nin vaftizini reddetmekte ve ana Kilise'ye katılan Paulusçuların yeniden vaftiz edilmelerini emretmektedir. Paulus'un etkisi ve İsa'nın beşer yönüne vurgu yapan teolojisi çok farklı bir şekilde V. yüzyılda yeniden ciddi bir tartışma konusu oldu. Bu tartışmanın tarafları Antiochea kökenli Constantinopolis (İstanbul) piskoposu Nestorius ile İskenderiye piskoposu Cyrillus'tur.[59] Tartışmanın konusu ise Meryem'in Tanrı mı yoksa çocuk mu doğurduğudur. Bu tartışma, 'Tanrı doğuran' anlamına gelen *Theotokos* tartışması olarak da bilinmektedir.[60] *Theotokos* tartışma-

58. Hilarius, *De Synodis*, 81; Epiphanius, *Panarion* 69; *homoousios* terimini tarihi için bak. Kelly 1972, 242-54; Hanson 1988, 190-202 ve 436-46.

59. Cyrillus'un teolojisi daha sonra Mısır Kıpti Kilisesi'nin temeli haline gelecektir. Bu konuda en önemli monograf için bak. Frend 1972. Monofizit teoloji özgün kimliğine 451'deki Kadıköy Konsili'nden sonra kavuşacaktır. Atiya 1968, 69 vd.

60. 429'da çıkan bu tartışma 431'de toplanan Üçüncü Efes Konsili'nde reddedilir ve Nestorius azledilerek sürgüne gönderilir. Olayların çağdaşı Socra-

sında, Nestorius'un kaleminden çıkan metinlerde Paulus'un adı geçmemekle beraber, Meryem'in Tanrı değil, çocuk doğurduğu ve bu çocuğun daha sonra tanrılaştığı düşüncesi Nestorius'un teolojisindeki Samsatlı Paulus'un izleri olarak yorumlanmaktadır.[61] Keza Bizans dünyasını 840'lı yıllardan 880'lere kadar meşgul eden Paulusçuların ayaklanmasında, isyancıların dini ideolojisinin temelinde Samsatlı Paulus'un düşüncelerinin olduğu, dönemin Ermeni kaynakları tarafından iddia edilmişti.[62] Bu da gösteriyor ki, Paulus'un üçüncü yüzyılda yol açtığı tartışmayı sadece onun kişisel zaafları ile açıklamak gerçeği yansıtmamaktadır.

İsa'nın ilahi tabiatı üzerine yapılan tartışmalar, üçüncü yüzyılda Doğu kiliselerinde, çok yaygın idi. Üçüncü yüzyılın en önemli Hıristiyan entelektüeli kabul edilen Origenes'in Roma İmparatorluğu'nun doğu kentlerinde *monarkhia* teolojisini savunanları geri kazanmak için giriştiği mücadele bu olguya işaret etmektedir. Eusebius ve diğer kaynakların aktardığına göre, Origenes, Mısır'da Heracleides ve Arabia'da (Ürdün) Bostra piskoposu Beryllus'u, *monarkhia* teolojisinden çevirmek için onlarla çeşitli toplantılarda tartışmış ve onları yeniden Ortodokslu'ğa döndürmeyi başarmıştı.[63]

Sonuç olarak, Ebionites'ten Samsatlı Paulus'a uzanan çizgide tespit edilen ortak noktaları bir gelenek zinciri içerisinde değerlendirmek çok kolay olmamakla beraber, erken Hıristiyanlık içerisinde ortaya çıkan bu tür tartışmaları tamamen birbirinden bağımsız olarak düşünmek de mümkün değildir. Zira, ilk üç yüz yılda ne bu tür hareketler ne de daha sonra ana kilise olmayı başaracak

---

tes'in kilise tarihi bu bakımdan çok değerlidir. Bak. Socrates, *HE*, 7.29; 7. 32.

61. Socrates, *HE*, 7.32.6'da Nestorius'u Paulusçu bir teolojiye sahip olmakla itham ederken iki - üç satır ileride (7.32.9), yine de tam olarak ona Paulusçu denemeyeceğini belirtiyor. Nestorius'un teolojisi için bak. Kelly 1977, 310 vd.

62. Kazhdan 1991, 1607.

63. Origen, *Dialogue with Heracleides*; Eusebius, *HE*, 6.33.1-4. Eusebius başka bir yerde, Origenes'in Monarkhia teolojisi taraftarı Hıristiyanlara karşı giriştiği bir dizi tartışmadan bahsetmektedir. Bak. Eusebius, HE, 6.23.4.

olan Hıristiyanlar çok sıkı hiyerarşik bir örgütlenme içerisindeydiler. Bu 'öteki Hıristiyanların' yazılarının bize tam olarak ulaşmaması gelenek sorununun kökenindeki bir diğer problemdir. Ebionites ve Elkesailer gibi grupları diğer Hıristiyanlardan ayıran, sadece İsa hakkındaki farklı yaklaşımları, yani İsa'yı, İbrahim'i gelenekten bir peygamber olarak görmeleri değil, ama aynı zamanda liturjideki farklılıklarıydı (ökarist'te su kullanmak gibi). Üçüncü yüzyılın yoğun *monarkhia* tartışmasında temel sorun Baba Tanrı'nın Oğul İsa ile ilişkisinde düğümleniyordu. Ebionites'ten Paulus'a kadar ulaşan süreçte İsa hep beşer olarak anılmakta ve ilahi vasıfların kendisine Baba Tanrı tarafından bahşedildiği savunulmaktadır. İsa'yı beşer olarak savunan Hıristiyanların aralarında kesin bir organik bağ kurulamamasının doğurduğu bir diğer sonuç ise, erken Hıristiyanları sadece teslisçi ve anti-teslisçi (veya Tek Tanrı'cı) olarak tasnif etmemizin çok doğru olmadığıdır. Diğer yandan, bu sorunlar sadece ikinci ve üçüncü yüzyıla sıkışmış problemler olmayıp ve ertesi yüzyıl(lar)da da devam edecektir. İsa teolojisi bakımından bir sonraki yüzyıla damgasını vuran, İskenderiyeli papaz Arius'tu.

4

Arius Tartışması: IV. Yüzyıl Hıristiyanlığı'nda İsa Sorununun Başlangıcı

Erken Hıristiyanlığın IV. yüzyılda Roma İmparatorluğu ile eklemlenmesi tarihi Arius'un ismine atıf yapılmadan asla yazılamaz. Bu yüzyılda toplanan ve devlet ile kilisenin entegrasyonunda kaynaştırıcı bir rol oynayan ondan fazla irili ufaklı kilise konsili bir şekilde Arius ile ilgilendi. Bu konsiller ya Arius'un düşüncelerini reddetmeye ve onu İsa düşmanı ilan etmeye ya da tam tersi olarak onu aklamaya çalıştılar. Arius'un Baba Tanrı ile Oğul İsa arasındaki ilişkiyi hiyerarşik çerçevede açıklama girişimi en çok IV. yüzyıl piskoposlarını meşgul etti. M.S. 325 yılında toplanan İznik Konsili Arius'u ilk defa aforoz etti ve nihayet 381 yılında toplanan II. Genel İstanbul (Constantinopolis) Konsili, Arius'u 'sapkın' olarak damgalayıp konuyu kapattı. Buna karşın sonraki yüzyıllarda Arius taraftar bulmaya devam etti. Arius önce Germenlerin, sonra da Isaac Newton ve William Whiston gibi münferit Avrupalı entelektüellerin dünyasına girdi.[1] Arius'tan başka hiçbir 'sapkın' aydınların dünyasında ve akademik ortamda bu kadar ilgi görmedi.[2] Arius sadece Hıristiyan dünyası için değil, aslında dolaylı olarak İslam dünyası için de önemli bir isimdir, çünkü VIII. yüzyıldaki İslam'ın Hıristiyan eleştirmenleri arasında ilk sırayı işgal eden Ioannes Damascenes (Yahya Al- Dimaşkî), İslam dininin Ariusçu bir

1. Isaac Newton, Ariusçuluğun 'Eskiçağ'ın bozulmamış hakiki Hıristiyanlığı' olduğunu iddia ediyordu. Wiles 1996, 77-93. Newton'un Ariusçuluğuna karşı çıkan bir çalışma için bak. Pfizenmaier 1997, 57-80.

2. Bu metinde yapılan atıflar Arius ile ilgili bütün literatürü kapsamayı amaçlamamaktadır, çünkü bu konuda sayısal olarak kontrol edilmesi güç bir ikincil literatür mevcuttur. Arius'un hayatına ilişkin antik kaynaklar ise, IV. yüzyılda yazan onun en büyük düşmanı Athanasius, Epiphanius ve V. yüzyılda yazan Socrates, Sozomenus, Theodoretus, Philostorgius gibi yazarlardır. Bu yazarlar içerisinde sadece Philostorgius Arius'a sempati ile yaklaşmaktadır, diğerleri Arius'u 'sapkın' olarak damgaladıkları için, sunulan Arius tasvirleri pozitif veya negatif önyargılar ile doludur. Benzer yaklaşımlar geçtiğimiz yüzyılda yapılan yayınların bir kısmında da görülmektedir.

rahipten öğrenildiğini iddia etmektedir.[3] Dolayısıyla Arius bir anda entelektüel Müslümanlar için de önemli bir isim haline gelmektedir. O halde bu Arius kimdir? Bu bölüm yukarıda özetlenen önemine binaen, hem Arius'un kısa bir biyografisini sunmayı, hem de ekte bulunan, Arius'un İskenderiye piskoposu Alexander'e yazdığı mektup vasıtasıyla, bütün dördüncü yüzyılı saran İsa tartışmasında Arius'un pozisyonunu anlamamıza katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.[4]

Arius'un, kesin olmamakla birlikte, M.S. 260'lı yılların başında Libya'da doğduğu tahmin edilmektedir. Arius'un doğum tarihine ilişkin bu tahminin tek desteği, Ariusçu tartışmanın ilk başladığı yıllarda (318-323 yılları arasında) Arius'un yaşlı bir adam (γέρων) olarak nitelenmesidir.[5] Arius'un doğduğu 260'lı yıllar, Roma İmparatorluğu'nun III. yüzyıl krizi diye bilinen çalkantılı dönemine denk gelmektedir. Bu yıllarda Hıristiyanlar devlet tarafından örgütlü olarak uygulanan baskı politikasından daha yeni kurtulmuşlardır. İmparator Decius 249-51 ve Valerianus ise 257-60 yılları arasında imparatorluk sathındaki bütün Hıristiyanlara karşı baskı politikası izledi. İlginç bir şekilde her iki imparator da Gotlara ve Sasanilere karşı giriştikleri savaşlarda hayatlarını kaybettiler. İskenderiye'nin periferisinde yer alan Libya, III. yüzyıl ortalarında Hıristiyanlara karşı baskı politikası başladığı zaman, takibattan kaçan birçok Mısırlının sığındığı veya sürüldüğü bir yer olmuştu. Arius'un doğduğu yıllarda Libya ünlü İskenderiye piskoposu ve erken Hıristiyanlığın önde gelen entelektüellerinden Büyük Dionysius'un da sürgün yeri olmuştu.[6] Arius'un Libyalı olduğunu doğrudan veya dolaylı atıflar sayesinde biliyoruz. IV. yüzyılın sonunda etkin olan

3. Meyendorf 1964, 113-32, özellikle bak. s. 119.

4. Bir sonraki bölümde yayınlanacak olan İznik itikat metni, Arius'un inanç deklarasyonunu ifade eden bu mektupla karşılaştırmalı olarak okunduğu zaman, antik Hıristiyanlığın ilahiyat tartışmaları daha net anlaşılabilecektir.

5. Epiphanius, *Panarion*, 69.3.1.

6 Eusebius, *HE*, 7.11.23.

7. Epiphanius, *Panarion*, 69.1.2. 333 yılında İmparator Constantinus'a mek-

Epiphanius onun Libyalı olduğunu kaydetmektedir.[7] İznik Konsili'nde Arius aforoz edildiği zaman, bu aforoza karşı çıkan ve sürgüne gitmeyi göze alan Libya'daki Ptolemais kenti (Pentapolis olarak da anılır) piskoposu Secundus ve Marmarica kenti piskoposu Theonas'ın bu davranışı Arius ile hemşehrilik bağları ve bölgesel dayanışma olarak açıklanabilir.

Arius'un eğitimine ilişkin bildiğimiz tek şey bir kelimeye dayalıdır. Ariusçu tartışma ilk başladığı sırada, Nicomedia (İzmit) piskoposu Eusebius'a yazdığı bir mektupta Arius onu 'Lucianus çevresinden arkadaşı' (συλλουκιανιστά) olarak anmaktadır.[8] Bu ifade Arius'un bir dönem Antiochealı Lucianus'un derslerine devam ettiğini ve Eusebius ile burada tanıştıklarını düşündürmektedir.[9] İskenderiye'den kovulduğu zaman Nicomedia'da Eusebius'un himayesine sığınması ve İznik Konsili'nde ve sonrasında Eusebius'un Arius'u büyük oranda desteklemeye devam etmesi, aralarındaki eski arkadaşlık bağının sonucu olabilir. V. yüzyılda yazan Ariusçu Kilise tarihçisi Philostorgius'un Lucianus'un öğrencileri arasında Arius'u göstermemesi Eusebius ile eskiye dayanan ilişkisinin sorgulanmasına yol açmışsa da, V. yüzyılda yazan bir tarihçinin Lucianus'un öğrencilerinin tam bir listesini yaptığını da düşünemeyiz. Arius'un eğitimi hakkında başka hiçbir bilgiye sahip değiliz. Tarihçi Sozomenus'un onu usta bir mantıkçı (λογικόν / διαλεκτικόν) olarak tanımlaması aldığı eğitimin felsefi niteliğine işaret edebilir.[10]

---

tup yazan Arius'un 'bütün Libya halkının' kendisiyle birlikte olduğunu ifade etmesi, onun Libyalılığına ilişkin bir başka delil olarak gösterilmektedir. Opitz 1934a, Urkunde III; Hanson 1988, 3, not 4.

8. Opitz 1934a, Urkunde I.5.

9. Antiochea Okulu diye bilinen çevrenin önemli isimlerinden birisi olan Lucianus uzun süre bu kentte öğretmenlik yaptıktan sonra Nicomedia'ya taşınmış ancak burada bulunduğu sırada kısa süre imparator olan Maximinus tarafından Hıristiyanlara uygulanan zulüm politikası esnasında 312 yılında öldürülmüştür. Lucianus'un ismi Doğu Akdeniz kentlerinin Hıristiyan piskoposları arasında uzun süre etkisini korumuş ve hatta 341 yılında Antiochea'da toplanan bir konsilin ortaya attığı itikat metni Lucianus'a atfedilmiştir. Eusebius, *HE*, 8.13.2, 9.6.3; Jerome, *De Viris Illustribus*, 77; Brennecke 1993, 170-192.

10. Sozomenus, *HE*, 1.15.

Arius'un isminin Hıristiyan çevrelerde ilk duyulması, Diocletianus'un 303 yılında Hıristiyanlara karşı başlattığı 'son büyük takibat' döneminde (aralıklarla 303-313 yılları) Kilise içinde yaşanan ayrılıkçı tartışmalar esnasındadır. Bu dönemde Arius, İskenderiye piskoposu Petrus tarafından Kilise'ye kabul edilmiş ve Hıristiyan toplumun ileri gelen vaizlerinden birisidir. 'Son büyük takibat' hem Kartaca'da (Carthago) hem İskenderiye'de Hıristiyanlar arasında ayrılıkçılık sorunları ortaya çıkarmıştı: Kartaca'da, Numidia asıllı Casa Nigralı Donatus'un (Donatist ayrılıkçılığı), İskenderiye'de ise Lycopolis piskoposu Meletius'un yol açtığı kriz.[11] İskenderiye'deki tartışmanın temelinde, takibat esnasında Kilise'den kopan ve takibat sona erdiği zaman geri dönen Hıristiyanlara nasıl davranılacağı tartışması yatmaktadır. Petrus geri dönenlere karşı ılımlı bir çizgi izlenmesi, Meletius ise daha katı bir tutum takınılması gerektiğini savunmaktadır. Bu çalkantılı dönemde Arius'un durumu kaynaklar tarafından çelişkili olarak verilmektedir. Arius'un bu dönemde İskenderiye'de kendisini Kilise'ye kabul eden Petrus'a karşı rakip grubun lideri Meletius ile ittifak yaptığı, buna mukabil Petrus'un hem Arius'u hem de Meletius'u aforoz ettiği ileri sürülmektedir. Arius'un o dönem İskenderiye'de yaygın kullanılan bir şahıs ismi olduğunu ileri süren bazı modern araştırmalar Meletius'un müttefiki Arius'un aynı ismi taşıyan başka birisi olduğunu savunmaktadırlar.[12] Hakikaten Meletius ile konumuzu oluşturan Arius arasında herhangi bir bağlantı olsaydı, 328'den sonra İskenderiye piskoposu olan Arius'un en büyük muhalifi Athanasius'un buna işaret etmesi gerekirdi, çünkü o, Arius ile ilgili olumsuz bir ayrıntıyı atlamazdı. Arius, her ne kadar Petrus tarafından kiliseden atıldıysa da, halefi Achillas döneminde tekrar Kilise'ye kabul edildi, ancak piskoposluğu ancak bir yıl süren Achillas'ı Alexander izledi ve Ariusçu tartışma işte bu Alexander'in döneminde ortaya çıktı.

IV. yüzyılın başlarından Ariusçu tartışmanın ilk patlak verdiği 318-323 yılları arasında Arius, İskenderiye'de kent limanına yakın ka-

11. Frend 1952; Williams 1986, 35-52.

12. Williams 1986; idem 1987, 32 vd.; Hanson 1988, 3-5.

labalık bir bölgede Baukalis Kilisesi'ni yönetmektedir. Aynı yüzyılın sonunda yazan Epiphanius, bu dönemde Arius'un ileri yaşlarda, yüzü yere eğik, *hemiphorion* denilen kısa bir pelerin ve *kolobion* denilen kolsuz bir entari giydiğini, konuşma tarzının nazik ve ikna edici olduğunu ve çevresindekilere karşı methedici bir üslup kullandığını yazmaktadır.[13] Arius'un karizmatik bir kişiliğe sahip olduğu etrafına topladığı kalabalıklardan anlaşılmaktadır. Epiphanius, Arius'un izleyicileri arasında yedi yüz bakire, yedi vaiz, on iki diyakon ve bazı piskoposların (Ptolemais piskoposu Secundus ve Marmarica piskoposu Theonas) bulunduğunu yazmaktadır.[14]

Arius'un İsa'sı

Arius'un İskenderiye'de böylesine popüler olmasını sağlayan teolojik görüşleri nelerdi? Arius'un teolojisi hakkında, önce Nicomedia piskoposu Eusebius'a ve daha sonra Nicomedia'dan İskenderiye piskoposu Alexander'e yazdığı mektuplardan ve şiir formundaki *Thalia* adlı bir başka derlemesinden bilgi bulabiliyoruz.[15] Ariusçu tartışmanın temelinde, Hıristiyan itikadını oluşturan iki temel unsur yani Baba Tanrı'nın ve Oğul'un (İsa) tanımlanması sorunu yatmaktadır.[16] Arius'un ilahiyatında dört ana nokta ortaya çıkmaktadır. Birinci olarak, Arius'un temel vurgusu, Baba Tanrı'nın birliği (*monad*), mutlaklığı, ululuğu, yaratıcılığı, emsalsizliği, eşsizliği ve kesin yüceliği üzerinedir. Bu bölümün sonunda sunulan, Arius'un piskopos Alexander'e yazdığı mektup onun bu konudaki düşüncelerini çok açık biçimde ifade etmektedir. Baba'nın

13. Epiphanius, *Panarion*, 69.3.1.

14. Epiphanius, *Panarion*, 69.3.2. Arius'un izleyicisi olan kilise adamlarının bir kısmının isimleri ekte sunulan mektubunun sonunda verilmektedir.

15. Ariusçu teoloji tartışmasının ilk çıktığı dönemlerdeki Arius'un mektupları ve *Thalia* için bak. Theodoretus, *HE*, I.4.1-4; Epiphanius, *Panarion*, 69.6; Opitz 1934a, Urkunde 1, s.1-3; Athanasius, *De Synodis*, 15 ve 16; Epiphanius, *Panarion*, 69.7; Arius'un imparatora mektubu için bak. Opitz 1934a, Urkunde 30 s. 64.

16. Ariusçu ilahiyatın frklı yönleri için bak. Kelly 1977, 226-31; Williams 1987, 95-116; Hanson 1988, 5-15.

başlangıcı yoktu, fakat Oğul bir başlangıca sahipti. Baba Tanrı doğmamış ve doğurulmamıştı (*agennetos*). Oğul, Baba'ya tabi idi ve O'nun tarafından çağlar öncesinden yaratılmıştı. Fakat Oğul, sıradan bir yaratık değil, yaratıklar içinde en mükemmel olanı idi. Oğul mevcudiyetini Baba'ya borçlu idi. İkinci olarak, Oğul bir beşer /yaratık (*ktisma*) olduğu için bir başlangıcı vardı, halbuki Baba, önsüz ve sonsuz idi. Nicomedia piskoposu Eusebius'a yazdığı mektupta, "Oğul'un başlangıcı olduğunu, fakat Baba'nın önsüz ve sonsuz olduğunu söylediğimiz için, bize zulmediliyor" diye yakınmaktadır. Bu konuda, Arius'un meşhur sloganını (O'nun [Oğul] mevcut olmadığı, zaman vardı veya Bir zamanlar O yoktu) hatırlamak yerindedir. Üçüncü olarak Arius'a göre Oğul, Baba ile doğrudan ilişki içerisinde değildi, çünkü doğrudan Baba'nın bilgisine vâkıf değildi. Oğul, Söz ve Hikmet olmasına karşın, Baba'nın Kelamı'ndan ve Hikmeti'nden farklıydı, çünkü Oğul, mükemmel bir beşer olmasına karşılık, bütün diğer beşer gibi Baba'nın özünden farklıydı. İskenderiye piskoposu Alexander, bir sorgulama esnasında Arius'un taraftarlarından birisinin "Oğul'un yanılabileceğini" itiraf etiğini yazmaktadır.[17] Arius, *Thalia* adlı eserinde, döneminde yaygın olarak benimsenen manada olmamakla beraber, Teslis'i kabul ediyor ve Oğul'u Tanrı olarak kabul ediyordu. Ancak bu kabul, Oğul'un gerçekten Tanrı olduğunu düşündüğü anlamına da gelmiyordu. Arius ve taraftarlarını destekleyen Eski Ahit ve Yeni Ahit'te pek çok pasaj bulunmaktadır. Buraya sadece bir tanesini alıyorum. "Tanrı, sizin çarmıha gerdiğiniz bu İsa'yı hem Rab hem de Mesih yapmıştır" (İncil, *İşler*, 2.36).[18] Bu gibi referanslara dayanan Arius, Teslis içerisinde bir hiyerarşi olduğunu, Baba Tanrı'nın en yüce varlık olarak Oğul'u atadığını kabul ediyordu. Arius'un düşünceleri yakın arkadaşı Nicomedia piskoposu Eusebius tarafından da tekrar edilmektedir. Eusebius Tyruslu (Suriye'de) meslekdaşı Paulinus'a yazdığı mektupta 'ne iki başlangıçsız varlık oldu-

17. Alexander'in yazdığı genel tamim niteliğindeki mektup Theodoretus tarafından yayımlanmaktadır. Bak. Theodoretus, *HE*, 1.3.

18. Bu konuda ayrıca bak. Eski Ahit, *Süleyman'ın Meselleri*, 8.22; İncil'de *Yuhanna* 14.28, 17.3; *Romalılara Mektup* 8.29; *Colossaelılara Mektup* 1.15; *İbranilere Mektup* 3.2;

ğunu, ne de var olan Bir'in bölündüğünü, halbuki, Oğul'un yaratıldığını ve evlat edinildiğini, Kutsal Metinler'den böyle öğrendiklerini' yazmaktadır.[19]

Böylesi düşünceler, Eskiçağ Hıristiyanlığı'nın yabancısı olduğu şeyler değildi. Ancak Ariusçu düşüncenin köklerinin nerede aranması gerektiği Batı dünyasında uzun soluklu bir tartışma konusu olmasına karşın, tam anlamıyla çözüme kavuşturulabilmiş de değildir. Bundan yaklaşık yarım yüzyıl önce yazan T. E. Pollard, Ariusçuluğu, Antiochea Hıristiyan düşünce geleneği dışında anlamanın mümkün olmadığını savunmuştu.[20] Pollard'ın da belirttiği gibi, bu geleneğin en ünlü temsilcisi, Arius'un da hocası olan Lucianus idi ki, yukarıda Arius'un eğitiminden söz ederken Lucianus ile ilişkisine değinmiştik. Arius'un düşüncelerinin kökünün İskenderiye geleneği olduğu savunulan bir başka görüştür. Arius'u Hıristiyan gelenek dışına çıkarmaya çalışan bu yaklaşıma göre, Arius'un düşünceleri İskenderiye Kilisesi içerisinde gelişen Platoncu gelenek içerisinde oluşmuştu ve muhtemelen İskenderiye'deki Hıristiyan olmayan Platoncu çevrenin etkisiyle Arius, Baba ve Oğul'un mutlak ayrılığı üzerine yoğunlaşmıştı.[21] İskenderiye geleneği sadece pagan düşüncelerden ibaret değildi ve ikinci yüzyıldan itibaren oluşmaya başlamış Hıristiyan bir gelenek de vardı. L.W. Barnard, Arius'un düşünce köklerinin Hıristiyan gelenek içerisinde aranması gerektiğini savunmaktadır.[22] Arius'tan yarım yüzyıl önce ortaya çıkan, Antiochea piskoposu Samsatlı Paulus'un İsa görüşü bazı bakımlardan Arius'un İsa'sı ile paralellikler içermektedir. Paulus da Arius gibi, İsa'yı yani Oğul'u Meryem'den olma bir beşer (*ktisma*), fakat mükemmel bir beşer olarak kabul ediyor-

19. Eusebius'un mektubu için bak. Theodoretus, *HE*, 1.5.

20. Pollard 1958, 103-11.

21. Arius'u sapkın olarak gören dindar Hıristiyan ilahiyatçılardan Stead ve Wiles'in görüşleri için bak. Wiles 1962, 339-47; Stead 1964, 16-31.

22. Barnard 1970, 172-188.

23. Riedmatten 1952, 153, fragman 25'den İngilizceye çeviri için bak. Stevenson 1987, 261. Bu fragmanların sahihliği halen sorgulanmaktadır; meselâ bak. Grillmeier 1965, 177-78.

du.[23] Hıristiyan sapkınlığını tasnif eden altıncı yüzyıl tarihçisi Arbayalı Bardessebba'nın Arius'u Samsatlı Paulus ile aynı çizgiye yerleştirmesi bütün sapkınları tek bir kaynağa bağlamanın yanı sıra, iki entelektüel arasındaki paralellikleri de ifade etmektedir.[24] İskenderiye piskoposu Alexander'e göre, Arius'un hocası olan Lucianus Antiochea Kilisesi'nde Samsatlı Paulus'un halefiydi ve Paulus aforoz edildiği zaman Lucianus da Paulus karşıtları ile bağlarını koparmıştı.[25] Halbuki Arius Paulus'un mirasını sahiplenmemektedir. Bunun en önemli nedeni, İsa ile Baba Tanrı'nın ilişkisini açıklarken Arius'un ve Paulus'un farklı anahtar terim kullanmaları olmalıdır. Paulus bu ilişkiyi açıklarken *homoousios* (aynı öz) terimini kullanmış, fakat bu terim dönemin Ortodoksluğuna ters düştüğü için reddedilmişti. Arius ve arkadaşları ise, Baba Tanrı ile İsa ilişkisini *homoiousios* (benzer öz) terimi ile açıklama eğilimindeydi. İznik Konsili'nde her iki terim de gündeme gelmiş, Ariusçu grubun *homoiousios* terimini kabul edilebilir bulması üzerine bu terim İskenderiye piskoposunun önderliğindeki grup tarafından özellikle gündem dışı tutulmuş ve Ariusçuların kabul edemeyecekleri *homoousios* terimi benimsenmişti.[26]

Ariusçu ilahiyatın kökeni söz konusu olduğu zaman Origenes'e atıf yapmadan geçilemez. Bugünün dünyasında, Aziz Paulus ile Aziz Augustinus arasındaki en büyük ilahiyatçı olarak kabul edilen Origenes, esasen Mısır'da doğmuş, İskenderiye Kilisesi'nde yer almış, üçüncü yüzyılın en çarpıcı Hıristiyan entelektüelidir. Origenes Tevrat'ı İbranice aslından okuyup yazabilecek kadar bu dile hakim, ama aynı zamanda pagan bir hocanın rahle-i tedrisinden geçtiği için Helen kültürüne de bihakkın vâkıftı. Origenes'in hocası olan ünlü pagan filozof Ammonius Saccas, aynı zamanda Neo-Platonculuğun kurucusu Plotinus'un (205-70) da hocası olmuştu.[27] Dördüncü yüzyılda Arius'un fikirlerinin önde gelen kritiklerinden birisi olan Ancyra piskoposu Marcellus (ö. 374), Arius

24. Wallace-Hadrill 1982, 67; Kaçar 2003b, 187-206.

25. Theodoretus, *HE*, 1.3. (*NPNF* 2.3, s. 39); Brennecke 1993.

26. Athanasius, *De Decretis*, 19-20.

27. Eusebius, *HE*, 6.19.6.

ile Origenes arasındaki bağlantıya ilk dikkati çeken ilahiyatçıydı. Marcellus'a göre, Origenes Söz'ün (*Logos*) ayrı bir kişilik (*hypostasis*) olduğunu savunuyordu. Baba ile Oğul'un iki ayrı kişilik olduğunu savunan Origenes, ikisinin uyum içerisinde olduğunu yazıyordu (*Contra Celsum*, 8.12).[28] Origenes'e göre, Baba ve Oğul'u aynı kişilik olarak görmek sapkınlıktan başka bir şey değildi. Arius *Thalia* adlı eserinde, Oğul'un Baba'yı övdüğünü, Origenes ise, Oğul'un Baba'ya ibadet ettiğini yazmaktadır. Arius ve Origenes arasındaki ilişkinin metod bakımından ele alınması gerektiğini savunan, hali hazırda İngiltere Başpiskoposu olan R. Williams, bağların Teslis'ten ziyade, enkarnasyon (vücut bulma) hikayelerinde aranması gerektiğine dikkat çekmektedir. Diğer yandan, hem Origenes'in hem de Arius'un kuşkusuz Baba ile Oğul arasında ayrım yaptıkları ve Baba'yı üstün tuttukları da bilinmektedir. Bu iki düşünürün fikirleri arasındaki paralellikler, kuşkusuz dikkat çekicidir. İki düşünür arasındaki paralelliğin en bariz noktası, hem Origenes'in hem de Arius'un Baba – Oğul ilişkisini açıklarken Oğul'u Baba'ya tabi kılmalarıdır. Halbuki, bir sonraki bölümde söz konusu edileceği gibi, İznik Konsili'nden çıkan karar, Baba ve Oğul'un mutlak aynılığı, eşitliği idi. Origenes ile Arius arasındaki bu paralelliklere karşın, çok daha kapsamlı bir çalışma, aralarındaki zıtlıkları da ortaya koyabilir.

Ariusçu Hıristiyanlık yorumunda dikkat çekilmesi gereken son önemli kaynak olarak, yukarıda söz edilen, üçüncü yüzyılın ortalarında Libya'da sürgünde bulunan İskenderiye piskoposu Dionysius'a bakılmalıdır. Dionysius Libya Hıristiyanlığı için çok önemlidir, zira 257 yılında Libya Ptolemais'te ortaya çıkan Teslis tartışmaları sırasında Dionysius, Roma'da papa II. Xystus'a şikayet edilmişti. Yöneltilen suçlamalar şunlardı: Dionysius, Baba ile Oğul'u ayırıyor, Oğul'un ebediliğini inkar ediyor, Baba'yı Oğul'suz, Oğul'u da Baba'sız anıyor, *homoousios* terimini reddediyor ve Oğul'dan "Baba tarafından yaratılmış" şeklinde bahsediyordu.[29] Arius'un,

28. Williams 1987, 131-148. Origenes'in hayat ve teolojisi için kapsamlı çalışmalar olarak bak. Trigg 1998; Crouzel 1998.

29. Barnard 1970, 177-79.

Alexander'e gönderdiği mektupta yer alan, 'atalarımız' ifadesinden Dionysius'u da anlamamız mümkündür. Aynı şekilde, İznik'te Ariusçu grubun karşı çıktığı *homoousios* teriminin yine Dionysius tarafından reddedilmiş olması sadece tesadüfi değildir. Aynı şekilde, İznik Konsili'nde Arius'un en yılmaz destekçisi olan piskopos Secundus'un, Dionysius'un yol açtığı tartışmanın doğuş yeri olan Ptolemais piskoposu ve Arius'un hemşehrisi olması dikkat çekicidir.

Ariusçu Tartışmanın Doğuşu

Kronolojik olarak Ariusçu tartışma 318 – 323 tarihleri arasına yerleştirilmektedir. Tartışmanın ilk ortaya çıkışı hakkında da çelişkili bilgiler vardır.[30] Epiphanius'a göre, Arius'un öğretilerini piskopos Alexander'e ilk şikayet eden Meletius'tur. Beşinci yüzyılda yazan Sozomenus, ilk ayrılık tohumunun kilise içinde bir tartışma esnasında ekildiğini yazmaktadır. Sozomenus mantık bilgini Arius'un tartışma esnasında piskoposun fikirlerini sorgulamaya kalkıştığına dikkat çekmektedir.[31] Kanaatimce gerçeğe en yakın teşhisi İmparator Constantinus koymaktadır. Constantinus Arius ve Alexander'e hitaben gönderdiği mektubunda, tartışmanın kökenini piskopos Alexander'in otoriter girişimlerine bağlamaktadır.[32] Hakikaten bu makul bir bakış açısıdır, çünkü o dönemde İskenderiye'de bulunan kiliseler bağımsız papazların kontrolü altında olup İskenderiye piskoposuna gevşek bir bağla bağlıdır. Tartışmanın ortaya çıkışıyla birlikte İskenderiye Kilisesi gruplaşma tehdidi ile karşı karşıya kalmasına rağmen, piskopos Alexander durumu hemen kontrol altına aldı. Mısır civarından topladığı yüze yakın piskoposun desteği ile Arius'u ve destekçilerini aforoz eden Alexander, kent içi kalabalıkların desteği ile Ariusçuları şiddet kullanarak İskenderiye'den sürdü.

---

30. Telfer 1946, 129-42. Ariusçu tartışmanın kronolojisi üzerine ilk çalışmayı yapan Telfer, tartışmayı 318-320 yılları arasına yerleştirmektedir.

31. Sozomenus, *HE*, 2.15.

32. Eusebius, *Vita Constantini* (Constantinus'un Hayatı), 2.69.

Eskiçağ İskenderiye kent yaşamında şiddet çok sıradan bir olaydı. Kent içi iktidar odakları tarafından manipüle edilen kalabalıklar hedeftekiler için ölümcül olabiliyorlardı. İskenderiye kentinin şiddete meyilli kalabalıklarını Prusalı Dio şöyle ifade ediyor: "*mankafaca orada oturursunuz ve kiralık dansözlerden daha vahşice zıplarsınız, şarkılarla coştukça coşarsınız... şarkılar sizin için sarhoşluk ve çılgınlık bahanesidir... bir arp telinin tınısını duysanız bile sanki borazan ile emir almış gibi artık huzur içinde duramazsınız*" (*Orations*, 32.62; 55,59).[33] Kentin şiddet potansiyeli Hıristiyanlarca da manipüle edilmişti ve IV. yüzyıl ortasında bir piskopos ve ertesi yüzyılın başında ünlü kadın matematikçi Hypatia kendilerine yönelen şiddet hareketleri sonucunda öldürülmüşlerdi.[34] Benzer bir manipülasyonun Arius'a karşı yapılmış olması ihtimal dışı değildi. Nitekim Arius, Nicomedia piskoposu Eusebius'a yazdığı bir mektupta, piskopos Alexander'in, kendisine ve taraftarlarına karşı baskı ve şiddet politikası izlediğinden ve bu yüzden kenti terk etmek zorunda kaldıklarından yakınmaktadır.[35] Önce Filistin'deki Caesareia kenti piskoposu (aynı zamanda ünlü kilise tarihçisi) Eusebius'un yanına sığınan Arius, buradan Nicomedia'ya giderek, bir önceki ile aynı adı taşıyan Nicomedia piskoposu Eusebius'un himayesine girdi.[36]

Arius, Nicomedia günlerinde yeniden kiliseye kabul edildi ve Eusebius onun adına ilişkide olduğu piskoposlara mektuplar yazarak Arius'u ve teolojisini savundu.[37] 323 ile İznik Konsili'nin toplandığı 325 yılları arasında Arius'un nerede olduğunu tam olarak bilmiyoruz. Konuya ilişkin modern bir araştırma Arius'un İskenderiye'ye dönmüş olabileceğini not etmektedir,[38] ancak İskenderiye

33. İskenderiye toplumunun gerilime yatkın yapısı, Haas 1997 tarafından incelenmiştir. Özellikle Arius ve taraftarlarının gördüğü tepkiye ilişkin bak. s. 268-77.

34. Dzielska 1995.

35. Epiphanius, *Panarion*, 69.6.2.

36. Telfer 1936, 60-3.

37. Theodoretus, *HE*, 1.5'de Eusebius'un, Tyrus piskoposu Paulinus'a Arius lehine propoganda yapmak için yazdığı mektubun tam metnini vermektedir.

38. Barnes 1981, 205.

Arius için pek güvenli bir yer değildi artık. Çünkü biliyoruz ki piskopos Alexander, Arius kentten ayrıldıktan sonra boş durmadı ve yetmiş civarında mektup yazarak Arius aleyhine lobi yaptı.[39] Ariusçu tartışma muhtemelen bu mektuplaşmalar esnasında 323 yılında Selanik'te olan Batı Augustus'u Constantinus'un kulağına geldiyse de, Constantinus ertesi yıl Licinius'u Chrysopolis (Üsküdar) Savaşı'nda ortadan kaldırdıktan sonra tartışmaya dahil oldu. Bir imparator olarak önce barıştırıcı bir tavır takınan Constantinus, Alexander ve Arius'a yazdığı bir mektupta, din tartışmasını yeterince algılayamadığını gösterircesine, fikir ayrılıkları ortaya çıktığı zaman filozoflar gibi davranmalarını ve fikir ayrılıklarını gruplaşmaya götürmemelerini tavsiye etti.[40] İmparator'un İskenderiye'ye gönderdiği elçi Cordoba piskoposu Ossius, tartışmada Alexander tarafında yer alarak İskenderiye ve Antiochea'daki Arius sempatizanlarını tehdit etti.[41] Bu arada Constantinus Licinius'a karşı kazandığı zaferi kutlama partisine Hıristiyan piskoposları da davet etti. Antiochea Konsili'nde alınan, Ancyra'da genel bir konsil toplanması kararını manipüle eden Constantinus, konsil yerini İznik'e aldı. Bunun sonucunda ortaya çıkan toplantı tarihte İznik Konsili olarak bilinmiştir.[42]

İznik Konsili bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacak ise de, Arius'un hikayesinin ana hatlarını İznik ve sonrasında şöyle özetlemek mümkündür: Arius, İznik Konsili'nin toplantı salonlarında yer almasa da, davalı bir taraf olarak Nicomedia piskoposu Eusebius'un liderlik ettiği grubun oturumlarına iştirak ediyordu, çünkü piskopos olmadığı için bir konsilde doğrudan üye olarak hazır bulunması mümkün değildi. Konsilde Arius'u destekleyen yirmi kadar piskoposun varlığı bilinmektedir, ancak bunların da büyük çoğunluğu imparatorun baskısıyla, benimsenen itikat metnini onayladılar. Sadece Arius'un hemşehrisi iki piskopos, Ptolemais piskoposu Secundus ve Marmarica piskoposu Theonas,

39. Epiphanius, *Panarion*, 69.3.3; Socrates, *HE*, 1.6.4; Sozomenus, *HE*, 1.15.

40. Eusebius, *VC*, 2.64 vd.

41 Cross 1938, 49-76.

42. Luibheid 1982; Barnes 1981, 208-223.

ne İznik itikadını ne de Arius'un cezalandırılmasını kabul ettiler. Grubun lideri Eusebius itikat metnini zahiren kabul etti, ancak Arius'un cezalandırılmasına karşı çıktı. Bunun üzerine İmparator Constantinus konsil sırasında önce Arius'u ve kendisini sürekli destekleyen Secundus ve Theonas'ı sürgüne gönderdi, daha sonra da Nicomedia piskoposu Eusebius'u.[43]

Arius'un sürgün yılları 327'ye kadar, iki yıl sürdü. Kız kardeşi Constantia'nın araya girmesiyle Constantinus sürgündeki Arius'u geri çağırdı. Ondan yazılı bir inanç deklarasyonu alan imparator, Arius'un Ortodoks olduğuna ikna olunca Nicomedia'da iki yüz kadar piskoposun katılımıyla bir konsil topladı ve bu konsil Arius'u resmen kiliseye geri kabul etti.[44] Konsilin kararı çerçevesinde Arius'un İskenderiye'ye dönmesi gerekiyordu, fakat önce piskopos Alexander, sonra onun 328 yılında ölümüyle birlikte yerini alan 'doğuştan politikacı' Athanasius Arius'un kente dönüşünü engellediler. İskenderiye'ye dönemeyen Arius'un 327'den sonra memleketi Libya'da olduğu, 332/33 yılında İmparator Constantinus'a yazdığı bir mektuptan anlaşılmaktadır. Arius bu mektubunda, kendisinin bir türlü İskenderiye'ye dönüşünü temin edemeyen Constantinus'a, bütün Libya halkının arkasında olduğunu ve artık ayrı bir kilise teşkilatı kuracağı tehdidini savurmuştur. İmparator bu tehdit üzerine Arius'un bütün yazılarının yakılmasını, her kim Arius'a ait bir metni üzerinde bulundurursa idam edilmesini emreden bir ferman yayımladı.[45] Arius'a ait yazılı materyalin günümüze çok az ulaşmasının gerisinde muhtemelen Constantinus'un bu entelektüel faşizmi yatmaktadır.

Arius'un imparator ile bu diyaloğundan sonraki iki yıl için, durumu hakkında bilgi sahibi değiliz. Ancak bu arada, Ariusçu grubun lideri Nicomedia piskoposu Eusebius, temel politikasını 'İznik itikadı yanlısı piskoposları iş başından uzaklaştırmak' olarak belirledi ve bu çerçevede, başta Antiochea piskoposu Eustathius olmak

43. Socrates, *HE*, 1.8; Philostorgius, *HE*, 1.9 vd. Barnes 1981, 216-17.

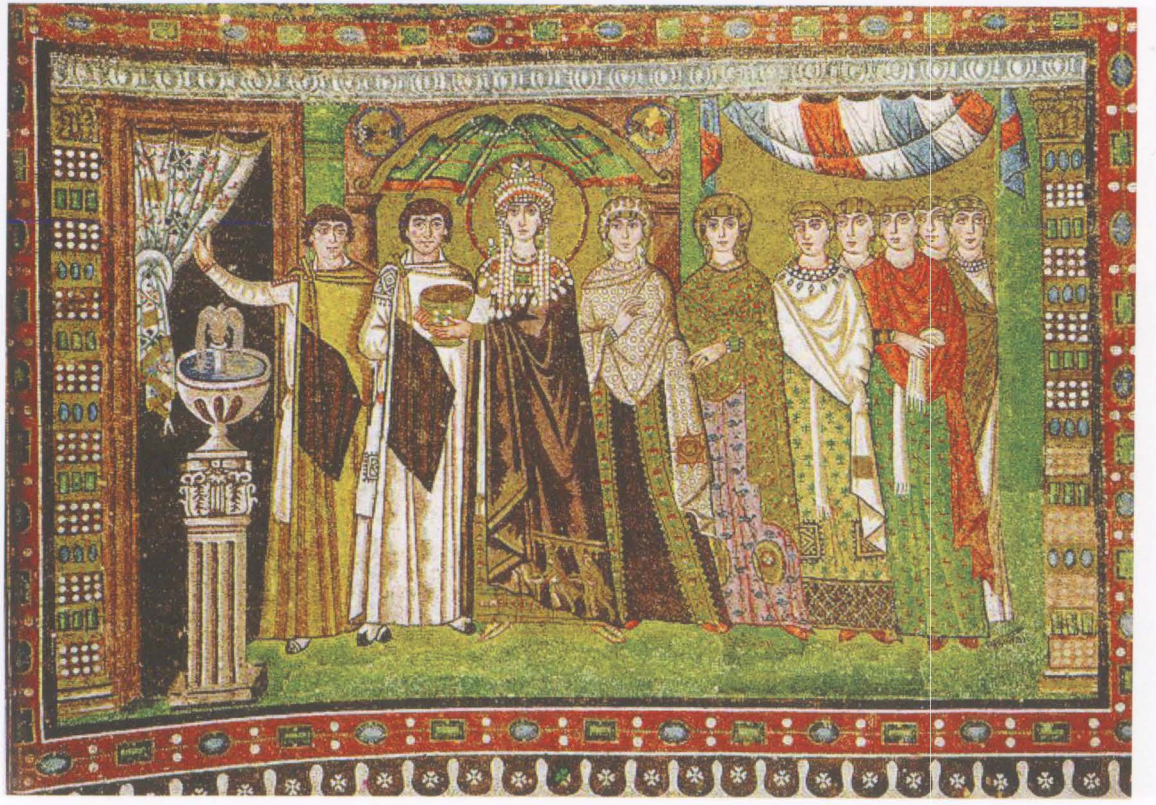
44. Philostorgius, *HE*, 2.7; Barnes 1981, 229, dipnot 43.

45. Williams 1987, 67 vd.



1- İznik konsilinin patronu İmparator Constantinus'un (306-337) Capitoline Müzesi'nde bulunan heykeli.


MAXIMIANVS



3- Yakup Burd'ono ve monofizitlerin koruyucusu İmparatoriçe Theodora



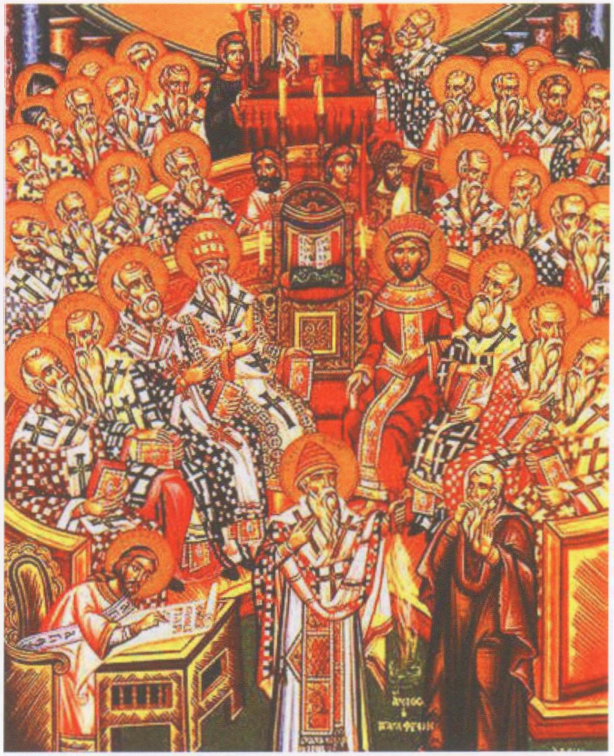
4- Constantinopolis patriği Ioannes Chrysostomus (397-404).



5- Nestorius'un tanrı analığını (*theotokos*) reddettiği Meryem ve Oğul.



6- İznik itikadının oluşturulmasın İmparator Constantinus'un rolünün görsel ifadesi. İtikadın en önemli maddesi *homoousios* İmparator'un müdahalesiyle eklenmişti.



7- İmparator Constantinus ve piskoposlar İznik konsilinde.



8- Kadıköy konsilinin toplanmasında etkili olan Papa I. Leo'nun (440-461), *Tome* adlı mektubu Kadıköy itikadının da temelini oluşturmuştu.



9- Cappadocialı Babalar'dan Basileus, II. Genel Konsilde kabul edilen yeni itikat metninin zeminini hazırladı.



10- Cappadocialı Babalar, Caesarea piskoposu Basileus, kardeşi Nyssalı Gregorius ve arkadaşları Nazianzuslu Gregorius.



11- İmparator
II. Constantius
(337-361).



12- Nyssalı Gregorius
(yaklş. 335-394)



13- İskenderiye patriği Cyrillus (378-444)



14- Meryem'in 'theotokos' olduğunu savunan İskenderiye patriği Cyrillus, Meryem ve İsa ikonunu tutarken.

üzere, bazı muhalifleri azlettirmeyi başardı. Eusebius'un önündeki en büyük engel İskenderiye piskoposu Athanasius idi. Onu da 334'de Filistin Caesarea'da planlanan bir konsilde gözden düşürmeyi amaçladıysa da bu konsil toplanamayınca planlar ertesi yıl toplanan Tyrus Konsili'ne kaldı. Kudüs'te 335 yılında Constantinus'un iktidara gelişinin otuzuncu yılını (*tricennalia*) kutlama ve kentte yapımı tamamlanan kiliselerin açılışı nedeniyle toplanan konsilden önce Eusebius ve grubu Tyrus'ta bir konsil toplamayı başardı ve bu konsil Athanasius'u mahkum etti. Kudüs Konsili'ne gelerek Ortodoks olduğunu tekrar ilan eden Arius, burada tekrar resmen kiliseye kabul edildi. Kudüs Konsili sonrasında İskenderiye'ye dönmek isteyen Arius, Athanasius'un adamlarının örgütlediği bir sivil direniş ile karşılaşınca durumunu İmparator Constantinus'a bildirmek üzere Constantinopolis'e gitti.

Roma İmparatorluğu'nun bu yeni başkenti Constantinopolis'in 330 yılının 11 Mayıs'ında resmi açılışı yapıldı ve artık kent Constantinus'un daimi ikametgahı oldu. İmparator, Arius'u 327 yılında Nicomedia'da kiliseye kabul ettiği zaman başkent orası idi. Constantinopolis o zamana kadar kilise hiyerarşisi içerisinde ciddi dinsel geleneğe sahip değildi ve piskoposluk olarak Heraclea (eski adı Perinthus, bugün Marmara Ereğlisi) piskoposluğuna bağlı idi.[46] Bu bağlılığın Constantinopolis'in başkent olmasıyla gevşemeye başladığını ve kısa sürede sona erdiğini söyleyebiliriz. Arius 336 yılında Constantinopolis'e geldiği zaman kentin piskoposu Alexander artık yaşlı bir adamdı. V. yüzyıl kilise tarihçileri Alexander'i sıkı bir İznik itikadı yanlısı olarak tasvir etmektedirler. Nicomedia piskoposu Eusebius'un girişimiyle İmparator Constantinus, Arius'un başkentte tekrar kiliseye kabul edilmesini kararlaştırdı, çünkü Arius zaten bir önceki yıl Kudüs'te büyük bir konsil önünde kiliseye kabul edilmişti. Dolayısıyla başkentteki tören bir önceki yılın tekrarından başka bir şey olmayacaktı.

Bu tören gerçekleşemedi. Arius 336 yılında bir cumartesi günü, Constantinopolis'te kiliseye kabul edilmezden bir gün önce, bek-

46. Procopius, *Buildings* (*Peri Ktismaton*), 4.9; Cross 1958, 335; ayrıca bak. Jones 1971, 24-5.

lenmedik bir şekilde hayatını kaybetti. Arius'un ölümüyle ilgili en eski kaynak, en büyük muhalifi Athanasius'un birbirinin tekrarı iki kaydıdır.[47] Ancak Athnasius Arius'un ölümünü özenle 'İsa'yı ele veren hain' Yahuda'nın ölümüne benzetir.[48] Athanasius'un aktardığına göre, Arius'un Kilise'ye kabul edileceğini duyan yaşlı piskopos Alexander, Arius'un kiliseye kabul edildiğini görmektense Tanrı'ya ya kendisinin ya da onun canını alması için dua eder. Hikayeye göre, piskoposun duası kabul edilir ve Arius kiliseye kabul edileceği günün arifesinde, Constantinus Forum'u (Çemberlitaş) civarında girdiği bir tuvalette bütün bağırsakları dışarıya çıkmış bir şekilde aniden ölür! Anlatılan ölüm tarzındaki retorik unsurları bir yana bırakırsak, zehirlenerek öldürülmüş olması akla yakın bir ihtimaldir, ancak Arius'un gerçekten nasıl öldüğünü hiçbir zaman bilemeyeceğiz.

EK: Arius'un İskenderiye Piskoposu Alexander'e Mektubu[49]

Muhterem Papa ve Piskopos Alexander! Papazlar ve diyakonlar, sizi Tanrı'nın selamı ile selamlıyor.

Atalarımızdan gelen ve siz muhterem Papa'dan öğrendiğimiz inan-

---

47. Athanasius, "*Ad Serapionem de morte Arii*" (Serapion'a, Arius'un Ölümü Hakkında), *Letters*, 54; "*Ad Episcopos Aegypti et Libyae, Epistola Encyclica*", (Mısır ve Libya Piskoposlarına Genel Tamim). Athanasius'un kaydını izleyen diğer kaynaklar aynı hikayeyi aktarmaktadırlar. Epiphanius, *Panarion*, 68.6.7-9, 69.10 vd; Rufinus, *HE*, 10.14; Socrates, *HE*, 2.38; Sozomenus, *HE*, 2.30. Leroy-Molinghen 1968, 105-111, Arius'un ölümüne ilişkin yapılmış tek modern çalışmadır ve anlatılan hikayenin tarihsel değerini sorgulayarak retorik yönünü vurgulamaktadır.

48. İncil / *Resullerin İşleri*, 1.18. Böylesi klişe hikayeler Hıristiyan yazarlar tarafından, düşman kabul ettikleri kişilere karşı sık sık anlatılmaktadır. Mesela Lactantius, *De Mortibus Persecutorum* (Zalimlerin Ölümleri Üzerine) adlı eserinde Hıristiyanlara zulmeden imparator Galerius'un ölümünü de ilahi bir gazap olarak sunmaktadır. Dolayısıyla Athanasius'un Arius'un ölümünü bir İsa düşmanının ölümüyle eşleştirmesi sadece retorik bir çaba olarak görülmelidir.

49. Arius'un burada sunulan mektubu şu eserler içerisinde yer almaktadır: Athanasius, *De Synodis*, 16; Epiphanius, *Panarion*, 69.7.2-8.5; Opitz 1934a, 12-13.

cımız şöyledir: Bir Tanrı'ya inanıyoruz. Sadece O, doğmamış, ebedi, başlangıcı olmayan, doğru, *ölümsüzlüğün tek maliki,*[50] tek hikmet sahibi, tek iyi, her şeyin tek egemeni, tek yargılayan, tek yöneten ve tek düzenleyicidir. O, değiştirilemez ve değişemez, adil ve iyi, Tevrat'ın, Peygamberlerin ve Yeni Ahid'in Tanrısı'dır. Bu Tanrı, tek evlat edinilen Oğul'u ebedi ve ezeli zamanlardan önce evlat edindi. O'nun vasıtası ile çağları ve diğer her şeyi yarattı. O'nu yalancıktan değil gerçekten evlat edindi; ve O'nu, kendi iradesi ile mevcut, değiştirilemez ve değişemez kıldı. O [İsa], Tanrı'nın mükemmel yaratığı; fakat diğer yaratıklardan biri gibi değil; O, zürriyettir, fakat diğer mahlûkattan birinin vücuda gelişi gibi bir zürriyet değildir; O, ne Valentinus'un[51] iddia ettiği gibi Baba Tanrı'nın zürriyeti, ne de zürriyet, Manes'in[52] öğrettiği gibi, Baba'nın aynı cevherden (ὁμοούσιος) bir parçasıydı. Veya ne de Bir'i (μονάδ / *Monad*) bölerek Oğul'dan –ve– Baba'dan konuşan Sabellius gibi, düşünüyoruz. Aynı şekilde Hieracas'ın[53] 'bir lambadan bir lamba ya da ikiye bölünmüş bir meşale' diye öğrettiği gibi de düşünmüyoruz. Ne de önceden mevcut olan O, sonradan yeniden üretilen veya bir Oğul halinde yeniden yaratılan idi. Muhterem Papa, siz kendiniz de [bu yukarıda sıralanan doktrinleri] Kilise'nin ortasında sık sık mahkum ettiniz. Fakat [her zaman] söylediğimiz gibi, O, çağlar ve zamanlar öncesinde Tanrı'nın iradesi ile yaratıldı, hayatını ve mevcudiyetini ve onurunu, kendi varlığı ile birlikte olanlara gerçek varlık veren Tanrı'dan aldı. Zira Baba, O'na bütün eşyaların mirasını vermekle, kendini [varlığında] mevcut olan şeylerden mahrum etmedi. Çünkü O [Baba], her şeyin kaynağıdır. Nitekim, üç mevcudiyet (ὑποστάσεις) vardır. Ve Tanrı bütün mevcudiyetin sebebi olmasından dolayı başlangıçsızdır ve tamamen yalnızdır. Fakat Oğul, zaman dışında Baba tarafından oğul edinil-

50. İncil / *Timoteyus'a Birinci Mektup* 6.16.

51. Valentinus M.S. II. yüzyılda Mısır'da yaşamış Gnostik Hıristiyan entelektüellerdendir.

52. Manikheizm'in kurucusu İran asıllı Manes'in (216-276) teolojisi iyilik (aydınlık) ve kötülüğün (karanlık) çatışması temeline dayanmaktadır. Roma dünyasında (özellikle Afrika'da) hızla yayılan Manikheism'e bir aralar Hippo piskoposu Aziz Augustinus (354-430) da intisab etmiştir.

diği ve yaratıldığı ve çağlardan [zamandan] önce var edildiği için, kendi varlığından önce mevcut olamaz. Fakat bütün mevcudiyetten önce, zamandan bağımsız olarak evlat edinilerek sadece Baba tarafından hayat verilmek için yaratıldı. Çünkü O [Oğul], Baba ile birlikte ölümsüz ve birlikte kaynaksız değildir, ve ne de bazılarının iki kaynaksız başlangıç olduğunu ortaya atarak akrabalıktan konuşmaları gibi kendi varlığına Baba ile birlikte sahiptir. Fakat Tanrı, Bir (μονάδ / *Monad*) olarak her şeyden önce ve her şeyin başlangıcıdır.

Nitekim kilisede [kilisenin ortasında] sizin vaazınızdan da öğrendiğimiz gibi O [Baba Tanrı], Oğul'dan öncedir. Hatta O [Oğul] mevcudiyeti ve yüceliği ve yaşamı ve kendisine verilen bütün şeyler Tanrı'dan olduğundan dolayı, [bu anlamda] kökeni [Baba] Tanrı'dır. O, Oğul'un Tanrı'sı ve ondan önce olduğu için Oğul'un üstündedir. Fakat, *her şeyin kaynağı O'dur, Rahimden geldi*[54] ve *Ben Baba'dan çıkıp dünyaya geldim*[55] gibi ifadeler bazıları tarafından sanki [Oğul'u] onun [Baba'nın] bir parçası veya aynı özden (ὁμοούσιος) olarak veya bir doğummuş gibi anlaşılıcak ise, o halde onlara göre, Baba bölünebilir, değiştirilebilir ve maddi; ve yine onlara göre, O [Baba] bir beden neye düçar oluyorsa ona maruz kalır katlanır, [halbuki] O cisimsiz Tanrı'dır. Tanrı'ya iyiliğiniz için dua ediyoruz muhterem Papa.

Papazlar: Arius, Aeithales, Achillas, Carpones, Sarmatas, [bir başka] Arius; *Diyakonlar:* Euzoius, Lucius, Iulius, Menas, Helladius, Gaius; *Piskoposlar:* Pentapolis piskoposu Secundus, Marmarica piskoposu Theonas ve Pistus.

---

53. Erken IV. yüzyıl Mısırlı Hıristiyanlardan olan Hieracas katı bir manastır hayatını savunur. Epiphanius Baba - Oğul ilişkisini açıklarken Hieracas'ın Ortodoks olduğunu iddia etmektedir. Epiphanius, *Panarion*, 67.1 vd.

54. İncil, *Romalılara Mektup*, 11.36.

55. *Yuhanna İncili*, 16.28.

5

İznik'te İmparator ve İsa'nın Temsilcileri

Tarihsel Arka Plan

M.S. 325 yılının yaz aylarında, İznik Gölü'nün kenarında eski İmparator Licinius'un (308-324) yazlık sarayında, Büyük Constantinus'un (306-337) girişimiyle toplanan Antikçağ Hıristiyanlığı'nın ilk büyük tartışma platformu, imparatorun ve piskoposların taleplerinden oluşan değişik gündemlerin çatışmasına sahne olmuştu. Konsil esasen, yaklaşık iki yüz-iki yüz elli piskoposun katılımıyla, Constantinus'un iktidardaki yirminci yıldönümünü kutlamak ve başta Ariusçuluk olmak üzere kilisenin diğer sorunlarını ve çeşitli disiplin hususlarını görüşmek üzere toplanmıştı. Fakat tarihi süreç içerisinde konsilin ikincil gündemi olan Ariusçuluk ve diğer Kilise sorunları yol açtıkları krizden dolayı İznik Konsili'nin öncelikli sorunuymuş gibi anlaşılmıştır. Bu bölümün temel amacı, Hıristiyanlığın ilk evrensel tartışma platformunun nasıl toplandığını ve gündeminde yer alan Ariusçuluk sorununa nasıl yaklaştığını tartışmaktır.[1] Konsil aynı zamanda imparatorluğun resmi İsa'sının ilk ortaya çıktığı platformdur. Günümüze ulaşan birinci el kaynakların yetersizliği ve consilin kayıtlarının ya kasten tutulmamış olması ya da tamamen kaybolması veya yok edilmesi nedeniyle, İznik konsili hakkında yazmak zor bir iştir.[2] Buna karşın, dilimizde bu konuya ilişkin fazlaca akademik çalışma bulunmayışı, konsilin tarihinin derli toplu ele alınmasını gerektirmektedir. Bu konsil hem Hıristiyanlık konsilleri tarihi açısından önemli bir örnek, hem de genel Hıristiyanlık tarihi açısından çok ciddi bir dönüm noktasıdır. Günümüzde kiliseye giden her Hıristiyan ilk defa İznik'te detaylı

1. İznik Konsili'nin genelliği özellikle Athanasius tarafından dördüncü yüzyılın ortalarından itibaren vurgulanmaya başlanmıştır. Athanasius, *Apologia Contra Arianos* (Ariusçulara Karşı Savunma), 7.2. İznik Konsili'ne takılan "genel" sıfatının kökeni için bak. Chadwick 1972, 132-35.
2. Socrates, *HE*, 1.8.'de konsilin kayıtlarına ilişkin Heraclea (Marmara Ereğlisi civarında bir antik kent) piskoposu Sabinus'a gönderme yapar.

olarak tanımlanan itikat metnini okumaktadır. Sadece bu olgu bile İznik Konsili'nin ciddiyetle bilinmesini gerektirmektedir.

Konuya kilise konsilleri açısından baktığımız zaman karşımıza Eskiçağ yazarlarının çelişik görüşleri çıkmaktadır. Tertullianus (yaklş. 160-225) henüz kendi ülkesinde tanık olmadığı fakat Yunan dünyasında (Küçük Asya'da) gerçekleştiğini duyduğu ilk kilise konsillerini 'Hıristiyanlık dininin onuru ve temsili' diye yazarken,[3] dördüncü yüzyılın sonlarında konsillerde asil üye olarak bulunan Cappadocia Babaları'ndan Nazianzuslu (Eskiçağ Cappadociası'nda bir antik kent) Gregorius (329-389), kilise konsillerini 'kötülük üreten platformlar' olarak niteliyor ve 'çözüm merkezi olmaktan ziyade sorun merkezi' olarak görüyordu.[4] İki kilise mensubunun farklı gözlemlerine karşın, söylediklerinde bir dereceye kadar gerçeklik payı vardır. Kilise konsilleri üçüncü yüzyıl başlarında oluşum aşamasındaydı ve sadece kilisenin iç işlerini ilgilendiren mahalli bir kurumdu. Halbuki dördüncü yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren, yani Constantinus'un (306-337) Hıristiyanlığı tanıması ve geniş ölçüde desteklemesiyle,[5] kilise konsilleri sadece kilisenin bir sorunu değil, fakat aynı zamanda devletin de bir sorunu haline gelmişti. Dolayısıyla, kilise konsilleri, toplantı yerinin tesbitinden, konsilde görev alacak devlet görevlilerinin belirlenmesine kadar her alanda siyasallaştırılmıştı. Bu olgu, sadece dördüncü yüzyıla veya Constantinus ve sonrası döneme mahsus bir şey değildi.[6] Constantinus dönemi ile Constantinus öncesi dönemi kilise konsilleri açısından birbirinden ayıran temel fark, Constantinus'tan sonra devlet desteğini de arkasına alan kilise kurumu, kamusal

3. Tertullian, *On Fasting*, 13.

4. Gregory of Nazianzus, *Letter*, 130.1-2.

5. Baynes 1972, Constantinus'un kilise politikalarına müdahalesini, imparatorun samimi dindarlığının bir sonucu olarak da yorumlamıştır.

6. Kilise konsillerinin politik bir enstrüman olarak kullanılmasını üçüncü yüzyılın ortalarında Kartaca (Carthago) piskoposu Cyprianus'un topladığı ruhanî meclislerde de görebiliriz. Cyprianus'un konsilleri için kendi yazdığı mektuplar önemli bir kaynaktır. Bunun yanı sıra bak. Amidon 1983, 328-39; Dvornik 1951, 1-23.

alana çıktığı zaman, kendi içerisindeki çatışmaların yükselen şiddeti de yüzeye vurmuştu. Bunun en önemli sebebi, kilise içindeki farklı siyasi ve teolojik grupların imparatorun desteğini almak için girdikleri yarıştır, çünkü imparatorun desteğine sahip olan grup diğerine üstünlük kuracağını düşünmektedir.[7] Hakikaten, kilise konsillerinde alınan kararlar Constantinus'tan sonra imparatorluğun askeri yaptırımlarıyla hayata geçirilmeye başlanmıştı. Halbuki, Constantinus öncesi dönemde alınan kararlar her zaman uygulanamayabiliyordu.[8]

İznik Konsili, İmparator Constantinus'un (306-337) tahta çıkışının yirminci yıl dönümüne (*vicennalia*) denk gelen, 325 yılının Haziran - Temmuz aylarında,[9] yaklaşık iki yüz elli civarında piskoposun katılımıyla,[10] hem bu yirminci yıldönümünü kutlamak, hem

7. Bu hususu, konsilin resmi mektubu dışında, Constantinus kendi yazdığı mektuplarında da açıklamaktadır. Mesela Constantinus'un İskenderiye Kilisesi'ne yazdığı mektup için bak. Socrates, *HE,* 1.9.17 vd.

8. İznik Konsili'nden yaklaşık yarım asır önce, Antiochea piskoposu Paulus'a karşı toplanan konsilin kararları imparatorluk yardımı gelinceye kadar uygulanamamıştı. Eusebius, *HE,* 7.30. Paulus'un yol açtığı tartışmaya ilişkin modern literatürde çok değerli çalışmalar var; Loofs 1924; Millar 1971, 1-17; Norris 1984, 50-70.

9. İznik Konsili'nin ilk açılışı modern tarihçiler tarafından genel olarak 1 Haziran 325 olarak kabul edilir. Barnes 1981, 215 n.59; Lane-Fox 1986, 655.

10. İznik'te kaç piskoposun gerçekten hazır bulunduğu tam olarak bilinmiyor, çünkü konsile katılan üç piskoposun kaleminden çıkan yazılar farklı rakamlar veriyor. Caesarea (Filistin'de) piskoposu Eusebius, *Vita Constantini* (Constantinus'un Hayatı, bundan sonra VC). 3.8'de iki yüz elli; Antiochea piskoposu Eustathius yaklaşık iki yüz yetmiş kişinin varlığını söylüyor, Theodoretus, *HE,* 1.7; İskenderiye piskoposu Athanasius önce ortalama üç yüz (*Apologia Contra Arianos* 23, *Historia Arianorum* [Ariusçuluğun Tarihi] , 66, 67) daha sonra ise, gelenekselleşen üç yüz onsekiz rakamını (*ad Afros,* 2), veriyor. Ayrıca bu konudaki modern araştırmalar katılımın iki yüz yirmiyi geçmeyeceğini ifade ediyorlar. Meselâ Honigmann 1939, 17-76. Athanasius'un kabul ettiği ve neredeyse klişeleştirdiği üç yüz on sekiz sayısı ise Tevratî bir geleneğe işaret ediyor. *Tekvin,* 14.14'de Hz. İbrahim'in Sodom'da yaşayan ve esir edilen yeğeni Lut'u kurtarmak için 318 adamını silahlandırdığı yazılıdır. Bu sayı Athanasius tarafından İznik Konsili'ni kutsallaştırmak için uydurulmuştur.

de başta Ariusçuluk olmak üzere, kilise içi diğer ayrılıkçı gruplarının durumlarını değerlendirmek ve çeşitli disiplin problemlerini çözmek için toplanmıştır.[11] Aslında konsilin öncelikli sorunu, Constantinus'un Roma dünyasının tek hakimi olmasından sonra Hıristiyanlığa verdiği desteğin geniş çaplı bir katılımla ilan edilmesiydi. Konsilin katılımcılarından olan tarihçi ve piskopos Eusebius Constantinus'un hayatını konu alan eserinde, Hıristiyanlığın bu büyük toplantısından ziyade, imparator ve imparatorluğun ihtişamını detaylı olarak anlatmaktadır. Ayrıca konsilin Constantinus'un Licinius'a karşı kazandığı zaferin hemen arkasına denk gelmesi bu görüşü desteklemektedir. Hakikaten Roma'da imparatorların sonu sıfırlı biten yıl dönümlerini kutlamaları bir gelenekti. Constantinus otuzuncu yıldönümünü de bir konsille kutlamış, oğlu Constantius ise, yirminci yılını Roma'ya giderek kutlamıştı. Fakat, tarihi süreç içerisinde konsilin ikincil sorunu olan Ariusçuluk ve diğer kilise sorunları yol açtıkları krizden dolayı, İznik Konsili'nin öncelikli problemiymiş gibi anlaşılmıştır.

Önceki bölümde Arius'un hayatı çerçevesinde Ariusçuluk problemi işlendiği için burada aynı konuyu geniş olarak tekrar etmeye gerek yoktur. M.S. 318-323 yılları arasında ortaya çıkan Ariusçu kriz İmparator Constantinus'un dikkatine ne zaman sunulmuştu? Ariusçu krize 323 öncesinde Constantinus'un müdahale etmesi mümkün değildi, çünkü 324 yılının son çeyreğine kadar imparatorluğun doğu yarısı Licinius'un kontrolündeydi. Constantinus'un Akdenizli piskoposların bu büyük tartışmasından ne zaman ve ne şekilde haberdar edildiği tam olarak bilinmemekle beraber, 324 yılında Licinius'u bertaraf ederek Roma dünyasının tek hakimi olduğu zaman, Alexander ve Arius'a yazdığı ortak bir mektupla, tartışmaya ilk kez

11. Konsilin birinci elden üç kaynağı bize ulaşmıştır; Caesarea piskoposu Eusebius'un kendi kilisesine yazdığı mektup (bak. Theodoretus, *HE,* 1.12; Opitz 1934a, Urkunde 22. Antiochea piskoposu Eustathius'un bir yazısından kalma fragman için bak. Theodoretus, *HE,* 1.7; İskenderiye piskoposu Athanasius'un (İznik'te piskopos Alexander'in yardımcısı bir diyakon idi) *De Decretis* (Doktrin Üzerine) adlı eseri (özellikle 19 ve 20. bölümleri). Barnes 1981, özellikle 11 ve 12. Bölümler; Luibheid 1982. Kısa bir Türkçe bilgi için bak. Dvornik 1990, 5-12.

doğrudan müdahale etmiştir.[12] Constantinus tartışmayı İskenderiye piskoposunun otoriteryen girişimlerine bağladı ve ilahiyat boyutunu çok ciddiye almadı.[13] Zira, imparator taraflara filozoflar gibi davranmalarını tavsiye ediyordu. Constantinus'a göre, filozoflar aynı görüşü paylaşmasalar bile birbirleriyle diyaloğu sürdürmekteydiler. Constantinus'un mektubunu İskenderiye'ye götüren özel kurye uzunca bir zamandan beri imparatorun kilise işlerinde danışmanlığını yapan Cordoba piskoposu Ossius'tu (ö. 357). O, İskenderiye'de Alexander'in tarafında yer alarak, orada toplanan bir sinoda başkanlık etti.[14] İskenderiye'den dönüşünde Antiochea'ya uğrayan Ossius, kendi ifadesi ile 'Antiochea Kilisesi' ni yeni piskopos seçimi nedeniyle kargaşa içerisinde' bulmuş ve uhdesinde bulundurduğu imparatorluk otoritesine dayanarak, Antiochea'da bir sinod toplamıştır. Antiochea Konsili'ne iştirak eden yaklaşık elli piskoposun tamamı Suriye-Filistin yöresinden gelmiştir.[15]

Antiochea Konsili hem Antiochea Kilisesi'ne yeni bir piskopos seçmiş, hem de Ariusçuların Suriye-Filistin bölgesindeki gücünü test etmiştir. Konsil Antiochea piskoposluğunu sıkı bir anti-Ariusçu olan Suriyeli piskopos Eustathius'a emanet etmiştir. Bir de itikad metni benimseyen konsil, bu metni kabul etmeyen ve Arius'a yakınlığı tesbit edilen üç piskoposu geçici olarak kiliseden dışlamış ve bunlara tövbe için Ancyra'da (bugün Ankara) toplanacak 'büyük ve kutsal sinodda' fırsat verileceğini ilan etmişti.[16] Konsil bilindiği gibi Ancyra'da değil İznik'te toplandı. Konsilin gruplar halinde veya bir bütün olarak toplandığına ilişkin değişen veriler

12. Constantinus'un mektubunun tam metni için bak. Eusebius, *VC*, 2.64 vd.
13. Eusebius, *VC*,. 2.69.
14. Athanasius, *Apologia Contra Arianos*, 74.3 ve 76.3. Barnes 1981, 212-14.
15. Antiochea Konsili'nden hiçbir erken kilise tarih yazarı bahsetmediği için bu yüzyılın başına kadar varlığı bilinmiyordu. Bu konsile ilişkin dokümanları ilk keşfeden Alman bilimadamı E. Schwartz oldu ve bunları *Nachrichten von der kgl Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 1905'te yayımladı. Konsilin resmi mektubunun Süryanice ve Yunanca versiyonu için bak. Opitz 1934a, Urkunde 18, ve İngilizcesi için Cross 1938, 49-76.
16. Caesarea piskoposu Eusebius, Neroniaslı (Cilicia bölgesinde bir kent) Narcissus ve Laodicea (Suriye'de) piskoposu Theodotus. Kaçar 2003a, 109-128.

mevcut, ama en azından birkaç seansta bütün katılımcıların bir arada bulunduğu bilinmektedir.[17] Konsilin başkanlığını esas itibarıyla danışmanı ve İskenderiye piskoposu Alexander'ın müttefiği Ossius yaptı.[18] Muhafız birliklerini konsilin toplandığı yazlık sarayın dışına bırakan imparator, şüphesiz, onursal başkan olarak bizzat hazır bulundu ve hatta bazı oturumlara doğrudan başkanlık etti.[19] Konsil çoğunluğu Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinden gelen piskoposlardan oluşuyordu ve doğal olarak batıdan çok az katılımcı vardı, çünkü konsilin dini içeriği Doğulu piskoposların tartışmasıydı. Konsilde resmî bir itikad metni benimsendi ve kabul etmeyenler aforoz edildi. Sadece Arius ve iki piskopos arkadaşı itikad metnine itiraz edebildi. Novatianus ve Meletius taraftarları gibi ılımlı ayrılıkçı gruplar geçici bir süreliğine de olsa kiliseye yeniden entegre edildi.[20] Konsil, kilise teşkilatını daha merkezi bir yapıya kavuşturacak önlemleri de içeren yirmi maddelik bir yasa (*kanon*) seti hazırladı.[21]

Antikçağ Hıristiyanlığı'nın bu ilk büyük tartışma platformunda farklı ilahiyat anlayışına sahip gruplar İsa'nın tabiatını tanımlama

17. Eustathius ve Eusebius'un gözlemlerine dayanarak, imparatorun konsili açış konuşmasında ve sonunda verdiği resepsiyonda ve itikad metninin oylanması ya da imzalanması esnasında bütün katılımcıların hazır bulunduğu söylenebilir. Bak. Eusebius, *VC*, 3.12, 15-16; Eustathius'un konsile ilişkin gözlemi için bak. Theodoretus, *HE*, 1.12.

18. Antiochea Konsili'nin başkanı olan Ossius'un burada da aynı yetkiyle görev yaptığı söylenebilir, çünkü imza listesinde ilk Ossius'un adı geçiyor ve 343'teki Serdica (Sofya) Konsili'nde her iki imparatorun onayını almış olması yine Ossius'un İznik'teki önemli görevine delil teşkil edebilir. Mansi 1759, II. 697.

19. Eusebius, *VC*,. 3.15

20. Her iki grup farklı bir doktrine sahip değil ancak itirazları ya da istekleri kurumsallaşan kilise içerisinde kendilerine de farklı bir yer verilmesiydi. İznik'te yayımlanan 8. yasa için bak. Jonkers 1954, 41. Novatianus taraftarlarının, konsilin Mısır kilisesine yazdığı mektupta da Meletius grubunun durumuna değinilir. Socrates, *HE*, 1.9.6.

21. İznik itikadının metni ve ona ilişkin geniş bir tartışma için bak. Kelly 1972, 205-230; Hanson 1988, 163-172. İtikadın Yunanca ve Latince metinleri için bak. Tanner 1990; yasamaların metni için bak. Jonkers 1954, 38-47.

ve açıklama konusunda nasıl siyasal manevralara yöneldiler? Bu soru dört ana başlık etrafında tartışılmalıdır: İlk konsil yeri seçimi ve değiştirilmesi; imparatorluk ofisinin talepleri; itikad metninin oluşturulması ve nihayet yasaların yapımı.

Konsil Yerinin Seçimi: Ancyra'dan İznik'e

Yukarıda söz konusu edilen Antiochea Konsili'nin Ancyra'da toplanması için aldığı kararda toplantı yeri imparator Constantinus tarafından değiştirilmemiş olsaydı bugün İznik Konsili hakkında değil de, Ancyra (Ankara) Konsili hakkında konuşuyor olacaktık. Fakat konsil Ancyra'da toplanmadı. Antiochea'da piskoposların niçin ilk başta Ancyra'yı 'büyük konsilin' toplantı mahalli olarak seçtikleri hem coğrafi hem de kilise politikaları açısından değerlendirilmelidir. Ancyra tercihi birçok açıdan kesinlikle zekiceydi. Öncelikle Ancyra coğrafi olarak bulunduğu merkezi konumdan dolayı, Anadolu'dan ve Suriye'den gelecek piskoposlar için yolların kavşak noktasındaydı.[22] Antiochea Konsili'nin anti-Ariusçu çoğunluğunun Ancyra'yı tercih etmelerinin diğer mühim bir sebebi de, Ancyra'nın hızlı bir Arius muhalifi olan Marcellus'un idaresinde bulunmasıydı.[23] Ariusçu cepheyi çökertmek için, bu önemli bir avantaj olacaktı. Ayrıca Ancyra, Diocletianus'un 303'te başlattığı ve 313 yılında sona eren 'Büyük Takibatın' hemen akabinde, takibatın yaralarını sarmak için toplanan bir konsile ev sahipliği yapmış ve burada da konsilin başkanlığını Antiochea piskoposu Vitalis yürütmüştü.[24] Dolayısıyla Antiochea ve Ancyra kiliseleri arasında bir yakınlaşma doğmuştu. Binaenaleyh, Ancyra'yı Hıristiyanlığın ilk genel konsilinin yeri olarak tesbit eden piskoposlar tercihlerinde

22. Foss 1977, 29-87; idem 1985, 448-65 "Ancyra".

23. Salamis (Kıbrıs) piskoposu Epiphanius, Panarion 69.4.3'de Alexander'in İznik öncesi dönemde 70 civarında prpoganda amaçlı mektup yazdığını kaydeder. Muhtemelen bu mektupların muhataplarından biri de Marcellus olmalıdır. Marcellus ve teolojik tutumu için bak. Hanson 1988, 217-235. Marcellus'un İznik'teki pozisyonuna ilişkin bak. Logan 1992, 428-446.

24. Katılımcı listesine bakılınca bu konsil Küçük Asya ve Suriye'nin genel konsili olarak nitelenir. Hefele 1871, 199-201. Konsilin dökümanları için bak. Hefele, ibid. 201 vd. Percival 1997, 63-75 ve Jonkers 1954, 28-35.

hem kentin coğrafi konumunu hem fiziksel imkânlarını, hem de kendi gruplarına destek verecek güçlü bir piskoposun varlığını göz önüne almışlardı.

Bu politik hesaplara karşın imparator konsilin yerini değiştirdi ve İznik'te toplanmasını kararlaştırdı. Bu durum iki şekilde açıklanabilmektedir: Birincisini Constantinus piskoposlara yazdığı mektubunda zaten üç madde halinde belirtmektedir. İznik Avrupa'dan gelecek katılımcılar açısından daha merkezi bir konumdaydı; Ancyra'ya nazaran daha yumuşak bir iklime sahipti ve son olarak Constantinus, Nicomedia'daki sarayından uzaklaşmadan konsilde hazır bulunabilecekti.[25] Bu son noktaya, önde gelen bir tarihçi, Constantinus'un muhtemel bir politik krizden çekindiği için başkentten uzaklaşmak istemediği notunu düşmektedir.[26] İznik'in Ancyra'ya nazaran batıdan gelecek katılımcılar için daha merkezi bir yer olduğu doğruydu, ancak batıdan fazla bir temsilci gelmedi.

Planlanan konsil yerinin Ancyra'dan İznik'e değiştirilmesinin bir başka açıklaması piskoposların siyasal manevralarıdır. Piskoposların bir grubunun diğerini ezeceğini iyi bilen Arius'un arkadaşı Eusebius, saraydaki gücünü kullanarak, Arius'u destekleyen grubun Ancyra'da adil muamele görmeyeceği hususunda Constantinus'u ikna etmiştir.[27] Çünkü, daha önce de belirttiğimiz gibi, Ancyra, Ariusçu düşüncenin azılı muhalifi Marcellus'un piskoposluk merkeziydi. Eusebius'un saraydaki gücünün kaynağında Constantinus'un kız kardeşi ve eski imparator Licinius'un eşi Constantia'ya olan yakınlığı vardır.[28] Bir önce Doğu *augustus*u Licinius'a kilise işlerinde danışmanlık yapan ve İskenderiye'da şehirden kovulan Arius'u Bithynia piskoposlarından oluşan bir sinodda kiliseye tek-

25. Opitz 1934a, Urkunde 20; Stevenson 1987, 338.

26. Barnes 1981, 214.

27. Arius Eusebius'a gönderdiği mektupta Antiochea'da papaz Lucianus'un sınıfındaki eski arkadaşlıklarına atıfta bulunur, Theodoretus, *HE*, 1.5.4; Epiphanius, Panarion, 69.6.

28. Bu konuda, Barnes 1981, 70; Philostorgius *HE*, 1.9'a atıfta bulunur; ayrıca Rufinus, *HE*, 10.12; Socrates, *HE*, 1.25 ve Sozomenus, *HE*, 2.27.2 Constantia'yı Ariusçu davanın koruyucusu olarak sunarlar.

rar geri kabul eden Eusebius politik hususlarda oldukça deneyimliydi. Öyle ki, Licinius döneminde Eusebius siyasi gücünü kullanarak imparatorluğun doğu kanadında Ariusçular aleyhine toplanan sinodları yasaklatmıştı.[29] Hatta imparator Constantinus'un, İznik Konsili sonrası Nicomedia Kilisesi'ne gönderdiği bir mektupta Eusebius'u alaycı bir şekilde 'piskopos katili' diye suçlaması Eusebius'un politik aktivitelerini ima etmektedir.[30] Dahası, 324'te Constantinus Licinius'u yendiği zaman mağlup imparatorun canının bağışlanması için oluşturulan heyette Eusebius Constantia'ya eşlik etmişti.[31] Eusebius'un politikacı kimliğine İskenderiye piskoposu Alexander de dikkat çekmiştir. Alexander, Arius'un aforoz edilerek İskenderiye'dan sürülmesinden sonra yazdığı ve ulaşabildiği bütün piskoposlara gönderdiği bir mektupta Eusebius'u Ariusçu grubun esas lideri olarak anmakta ve onun kilise politikalarını yönlendirme arzusuna işaret etmektedir.[32] Hakikaten hem kendi faaliyetleri hem de rakiplerinin hakkındaki ifadesi ve hatta Arius'un İskenderiye'dan kovulunca ona sığınması Eusebius'un politikacı kimliğine ışık tutmaktadır.

Dolayısıyla, ilk genel konsilin Ancyra'dan İznik'e transferinin gerisinde sadece imparatorun ileri sürdüğü gerekçeler değil, Eusebius'un Ariusçu grup lehine yürüttüğü siyasi lobi faaliyetinin etkisinin olduğu kuşkusuzdur. İmparator açısından sorun sadece siyasal bir kriz ihtimali değildi. Ayrıca, Constantinus tecrübeleriyle biliyordu ki, piskoposların politik hesapları imparatorun kurmaya çalıştığı kilise birliği politikası ile örtüşmeyebiliyordu. Constantinus 311 yılında Kuzey Afrika'da ortaya çıkan ve Roma ve Arelate (Arles, Fransa) konsillerinde çözümlenemeyen piskopos Donatus'un krizi sırasında, piskoposların yalnız başlarına bırakılınca birbirlerine karşı ne kadar saldırgan davrandıklarını tecrübe etmiş-

29. Grant 1983, 3.

30. Constantinus'un Nicomedia Kilisesi'ne mektubu için bak. Theodoretus, *HE*, 1.20.1-10; Opitz 1934a, Urkunde 27.

31. Constantinus'un yukarıda atıfta bulunduğum mektubu Eusebius için kendisine Licinius'tan gelmiş bir ajan diye söz eder; Grant 1983, 3.

32. Alexander'in mektubunun metni Socrates, *HE*, 1.6.4 vd. verilir (özellikle 4 ve 5. pasajlar).

ti.[33] Burada son olarak, daha önce atıf yaptığım, Gregorius'un konsilleri kötülük üreten platformlar olarak nitelemesini hatırlamak dikkate değerdir.

İmparatorluk Müdahaleleri: Caesaropapizm (?)

Constantinus'un İznik Konsili'nin oluşum sürecine katkısını imparatorun dinsel-siyasal yetkeyi kendi uhdesinde birleştirdiği şeklinde, yani 'Caesaropapizm' olarak değerlendirebilir miyiz? Bu sorunun cevabını vermeden önce dördüncü yüzyılda papalık kurumunun varolup olmadığına bakılmalıdır. Constantinus imparator olduğu zaman papalık henüz Ortaçağlar'daki devasa kurumsal görüntüsüne kavuşmamıştı. Roma piskoposluğu diye bilinen kurum eline geçirdiği her fırsatı etki alanını genişletmek için değerlendirmeye çalışıyordu, ancak gücü sınırlıydı. Yunan dünyasında ve zaman zaman Afrika'da bile otoritesi tanınmıyordu. Dolayısıyla dördüncü yüzyılda papalık diye bir kurum yoktu. İmparatorun konumuna gelince, Constantinus'tan I. Theodosius'a kadar geçen sürede Roma imparatorlarının kilise işlerine müdahalelerinde hep hassas bir denge kurmaya çalıştıkları görülmektedir. İmparatorlar, devlete payanda olarak düşündükleri kilise birliği ideolojisini hayata geçirmeye çalışırlarken dinin özüne ilişkin teknik konulara müdahale etmediler.[34] İmparatorlar profesyonel din adamı olmadıkları için, bu konulara karışmaları da beklenmezdi. Diğer yandan, imparatorlar konsil sonrasında oluşturulan kararlara imza atmamışlar ise de, kilise birliğini sağlayabilmek için yönlendirici oldukları, alınan kararları uygulamalarından görülmektedir. Dördüncü yüzyılda imparatorlar hiçbir surette önde gelen piskoposluklara, Roma, İskenderiye, Antiochea ve Constantinopolis'e (İstanbul)

33. Frend 1952, 141-68.

34. Roma imparatorlarının Kilise ile ilişkileri için bak. Millar 1977, 551-607 özellikle s. 584 vd. Constantinus dönemi için çok önemlidir. Sonu gelmez itikat tartışmalarına tahammül etmek zorunda kalan imparatorlar *cursus publicus*u (imparatorluk posta sistemi) askeri bürokrasinin eleştirisini alacak kadar, piskoposların hizmetine vermişlerdi. Ammianus Marcellinus, 21.16.18.

doğrudan piskopos atamaları yapmadılar. Burada da, konsil kararlarında olduğu gibi, yönlendirici olmaya çalıştılar.[35] Söz konusu büyük merkezlere kilise konsillerinin yaptığı atamalarda imparatorun kilise birliği ideolojisine ters düşmeyen adayların tercih edilmesini sağlamaya çalıştılar. Dolayısıyla, papalığın daha tam anlamıyla kurumsallaşmadığı, imparatorların da piskoposlaşmadığı bir dönemi 'Caesaropapizm' formülü ile açıklayamayız, ancak imparatorun etkisini bütünüyle inkar da edemeyiz.

Kiliseyi ilgilendiren bir meseleye Constantinus niçin müdahale etmişti? Bu konudaki cevaplar genelde iki tema etrafında toplanmaktadır: Birincisi Constantinus'un dini endişeleri, diğeri ise imparatorun kiliseyi kendi politik ihtirasına alet etmek istemesidir.[36] Bunların her ikisinin de doğru olması veya doğruluk payı taşıması doğaldır. Fakat daha geniş bir perspektif Roma geleneğinde imparatorun anayasal konumu üzerine yoğunlaşmaktadır.[37] Buna göre, yasal olarak kamu düzeninin koruyucusu ve devletin başı, dolayısıyla kamuyu ilgilendiren her noktada imparatorun söz sahibi olması tabiidir. Bu noktayı destekleyen ikinci bir husus, imparatorun aynı zamanda Augustus'tan bu yana *Pontifex Maximus* yani 'başrahip' olmasıdır.[38] Şüphesiz bütün bunları destekleyen daha tabiî bir durum ise din ve siyaset arasındaki hakikaten ayrılamaz ilişkidir. Bunu sadece Constantinus'un seleflerinin din ve siyaset arasında kurdukları bire bir yakınlık ve onun da bu aynı yolu izlediği şeklinde yorumlamak gerçek dışı değildir. Meselâ Dioc-

35. II. Constantius'un İskenderiye'de Athanasius'un yerine Cappadocialı Georges'in atanması veya Constantinopolis'te Paulus'un yerine Macedonius'un getirilmesinde, kararları kilise konsilleri aldı, uygulaması imparator tarafından ifa edildi.

36. Bu çok eski bir görüş ilk olarak 19. yüzyılın ortalarında Jacob Burchardt tarafından dile getirilmiştir. Daha sonra İngiliz bilim adamı N. Baynes bu görüşe karşı çıkarak Constantinus'un samimi bir Hıristiyan olduğunu iddia eder. Burchardt 1949; Baynes 1972. Constantinus'un ihtidasına ilişkin bak. Jones 1948, 73-90.

37. Ullmann 1976, 1-16.

38. Roma İmparatorluğu'nun kurucusu Augustus bu görevi nasıl üstlendiğini ünlü *Res Gestae* 10.2'de anlatır.

letianus Hıristiyanlara karşı baskı politikası uygularken, bir başka dini yücelttiğini ya da o dinin mensuplarının kendi politik hedeflerine destek verdiklerini biliyordu.[39] Ya da Galerius Constantinus'tan hemen önce Hıristiyanlara ilişkin bir bağışlama fermanı çıkardığı zaman 'Hıristiyanların kendi Tanrı'larına imparatorun ve imparatorluğun sağlık ve selameti için dua etmelerini' istiyordu.[40] Constantinus'un farkında olduğu bir husus daha vardı: Constantinus Diocletianus'un uyguladığı, Hıristiyanların kovuşturulması operasyonuna bizzat tanık olmuş ve bu olaylar esnasında Hıristiyanların ne kadar sebat ve sabır gösterdiklerini görmüştü.[41] Ayrıca Constantinus Roma İmparatorluğu'nun hemen her kentinde teşkilatı bulunan kilisenin kendisine sağlayacağı popüler desteğin de pekala farkındaydı.

Burada bir başka soruya, yani Constantinus'un İznik'te nasıl bir yol izlediğine değinmeliyiz. Yukarıda açıkladığımız hususlardan dolayı Constantinus İznik'te kendisine her türlü teolojik ve politik kamplaşmaların üzerinde bir konum biçti. Meselâ daha konsil başlarken bazı piskoposlar birbirlerini imparatora şikayet ettilerse de (burada muhtemelen en fazla itiraza muhatap olan kişi yine Nicomedia piskoposu Eusebius olmalıydı) Constantinus piskoposların kendisine sundukları şikayet dilekçelerini yaktı.[42] Suçlamaların doğruluğu ya da yanlışlığı bir yana, burada bir grubun bir başka grubu konsil üyeliğinden düşürerek üstünlük kurma manevrası görülmektedir. Tabii imparatorun bu hareketindeki politik zekâyı görmemek mümkün değil, çünkü Constantinus daha konsilin başında herhangi bir gruba uzak ya da yakın durmayarak gruplara olan eşit uzaklığını muhafaza etmek istiyordu. Bu arada imparatorun 'kilise birliği ideolojisi' çerçevesinde izlediği politikaya da de-

---

39. Diocletianus'un Hıristiyanların kovuşturulumasına ilişkin fermanı için bak. Eusebius, *HE*, VIII.2.4-5; Barnes 1981, 148-163.

40. Galerius'un Hıristiyanlara serbestlik fermanı için bak. Lactantius, *De Mortibus Persecutorum* (Zalimlerin Ölümü Üzerine), 34. Galerius'un bu fermanı ölüm döşeğinde imzaladığını da not etmeliyiz.

41. Jones 1964, 77-83; Frend 1984, 456-63.

42. Socrates, *HE*, 1.8.

ğinmek gerekmektedir. Constantinus bu politikasının çizgilerini daha Ariusçu tartışma İznik'e taşınmadan önce belirlemişti. İmparator, Alexander ve Arius'a gönderdiği ortak mektubunda, teolojik tartışmaların filozofların tartışması gibi olmasını öğütlüyor, 'farklı düşünceler olsa bile bunun ayrılıkçılığa sebebiyet vermemesini' tavsiye ediyordu.[43] Constantinus uzlaşmacılığını konsilin açılışında gruplara eşit mesafesini koruyarak devam ettirdi. Hatta konsili açış konuşmasında ve bizzat katıldığı bölümlerinde piskoposlara ölçülü olmalarını tavsiye etti ve agresif konuşmalara doğrudan müdahale etti.[44]

Roma İmparatorluğu'nun Resmi İsa'sı veya *Iota* Kavgası

İznik Konsili'nde üç farklı itikad formülü ortaya konuldu. Bunların ilki, Filistin Caesarea piskoposu Eusebius'un kaleme alıp okuduğu, kendi kilisesinin geleneksel itikadıydı ki, bunu Eusebius Antiochea Konsili'nde uğradığı geçici aforozun kaldırılması için sunmuştu.[45] Constantinus Eusebius'un ileri sürdüğü itikat metnini kabul etti. Bu durumda piskoposlar için iki yol vardı: Ya daha kısa bir zaman önce geçici olarak aforoz ettikleri Eusebius'u tekrar aforoz edecekler ve böylelikle ilk Hıristiyan imparatoru da sapkın olmakla suçlayacaklar ya da gönülsüzce de olsa bu itikadı kabul edeceklerdi. Nihayetinde içinde bulundukları ikilemi, ikinci şıkkı seçerek veya seçmeye zorlanarak aştılar. İkinci bir itikad formülü, Ariusçu grup adına ileri sürüldü. Nicomedia piskoposu Eusebius tarafından konsilde okunan itikad metni piskoposlar arasında galeyana neden oldu ve sonuçta bu metin Antiochea piskoposu Eustathius'un tabiriyle 'paramparça edilip atıldı'.[46] Eusebius'un daha konsilin başında teklif ettiği bu ikinci itikad metni ilk bakışta ze-

---

43. Constantinus'un mektubu için bak. Eusebius, *VC*, 2.64-72 (özellikle 70 ve 71. Bölümler).

44. Constantinus'un İznik Konsili'nin açılışında Latince olarak yaptığı kısa konuşma için bak. Eusebius, *VC*, 3.12.

45. Antiochea Konsili'nin resmi mektubunun Süryanice ve Yunanca metni için bak. Opitz 1934a, Urkunde18; Cross 1938.

46. Theodoretus, *HE*, 1.7.

kice değildi. Ancak, Eusebius'un amacı, teklif ettiği itikadın benimsenmesinden ziyade, piskoposların bu itikada tepkisine bakarak sınırları tespit etmekti. Hakikaten Eusebius gibi 'doğuştan politikacı' bir piskoposun daha konsilin başında bir itikad metni inadı uğruna bütün şimşekleri üzerine çekmeyi düşünebileceğine inanmak güçtür.[47] Konsilde nihai olarak kabul edilen itikat ise, İskenderiye Kilisesi önderliğindeki çoğunluğun benimsediği ve aşağıda sunulan metindi.

İznik İtikadı Metni

Görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısı tek Tanrı'ya, kudretli Baba'ya inanıyoruz. Ve Tanrı Oğlu, Tanrı'dan evlat edinilmiş tek evlat, Rab İsa Mesih'e inanıyoruz. O (İsa), Baba'nın özündendir, Tanrı'dan Tanrı, Işık'tan Işık, Gerçek Tanrı'dan Gerçek Tanrı'dır, Oğul edinilmiştir ve yaratılmamıştır. Tanrı ile aynı özdendir (*homoousios*). Göklerdeki ve dünyadaki her şey O'nun aracılığıyla yaratıldı. Bizler ve bizim kurtuluşumuz için beden alıp insan olarak dünyaya geldi, çile çekti, öldü, üçüncü gün dirilerek göğe yükseldi. Yaşayanları ve ölüleri yargılamak üzere geri gelecektir. Ve Kutsal Ruh'a inanıyoruz.

Fakat, O'nun (İsa) olmadığı zaman vardı, O, doğurulmadan önce yoktu, O, hiçlikten (*ex nihilo*) var edildi ve Oğul farklı bir *hypostasis*'ten veya maddedendir, yaratılmıştır, değişmeye ve değiştirilmeye tabidir diyenlere gelince, Katolik Kilise bu düşünceleri aforoz ediyor.[48]

Metinden anlaşıldığı gibi, temel sorun İsa'nın Baba ile ilişkisini ta-

47. Nicomedia piskoposu Eusebius hakkında bize ulaşan bilgilerin neredeyse tamamı teolojik olarak farklı bir grup kanalıyla bize ulaştığı için Eusebius genellikle negatif olarak sunulur, dolayısıyla rakipleri onun dini kimliğinden ziyade politikacı kimliği üzerine yoğunlaşırlar.

48. İznik itikadının Yunanca metni şöyledir: Σύμβολον τῆς ἐν Νικαίᾳ Συνόδου, Πιστεν εἰς ἕνα Θεὸν, Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν, εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς ουσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, Φώς εκ

nımlamaktı. Buna göre, İsa yaratılmış değildi, Oğul edinilmişti. Arius'un, İsa'ya atfettiği ikincil durum da konsilde reddediliyor ve İsa 'Tanrı kadar Tanrı' ilan edilerek tam Tanrı'lığı vurgulanıyordu. *Homoousios* teriminin itikada (*credo*) dahli özellikle önemlidir. Çünkü bu terim Hıristiyanlık tarihi içerisinde tartışmalı bir yere sahip olmakla birlikte, muhtemelen Ossius'un önderliğindeki Batılı piskoposlar için anlamı 'öz birliği' idi. Zira rivayete göre terimi teklif eden imparatorun bizzat kendisiydi. İmparator ise terimin Ortodoksluğu ve geniş kabul göreceği konusunda Ossius tarafından ikna edilmiş olmalıdır. İmparator açısından sorun İsa'nın hangi terimle Baba'ya bağlanacağı değil, hangi terimin daha geniş tabanlı bir birlik yaratacağıydı. Metnin özellikle son bölümü, yani Baba'nın Oğul'dan önce var olduğunu ve yoktan var edildiğini söyleyenlerin sapkın ilan edilmesi, Arius ve taraftarlarının sapkın ilan edilmesini amaçlıyordu.

Piskoposların politik tutum ve davranışları hem bu formülün yazım aşamasında, hem de bunu zoraki olarak da olsa kabul edenlerin onu yorumlayışlarında ortaya çıkmaktadır. Önce ikincisinden başlayalım: Caesarea piskoposu Eusebius konsil esnasında kendi kilisesine yazdığı mektupta, bu itikadı, kendi sunduğu formüle sadece tek bir kelime yani *homoousios*un (aynı öz) eklenerek oluşturulduğu şeklinde takdim etmektedir.[49] Eusebius'un bu mektubu yazmaktaki amacı, Caesarea Kilisesi'nden kendisine karşı yüksele-

---

φωτός, θεὸν ἀληθινον ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐω τῷ οὐραῳ καί τά ἐπὶ τῆς γῆς τὸν διῳ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ενανθρωπήσαντα, παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τριτῇ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐραωούς καὶ ἐρχόμενον πάλιν κρ ῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καί εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέηοντας: ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστόν ἢ ἀλλοιωτὸν τρεπτὸν τόν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Jonkers 1954, 38-39; Tanner 1990; Kelly 1977, 232 (İngilizce metin).

49. Eusebius'un bu mektubu aynı zamanda İznik Konsilinin içeriğine ilişkin elimizde bulunan üç önemli kaynaktan biridir. Bak. Socrates, *HE*, 1.8; Theodoretus, *HE*, 1.12. Eusebius'a göre bu terim piskoposlar herhangi bir formül üzerine anlaşamayınca bizzat imparator tarafından ortaya atılmıştır.

cek muhalefeti engellemek ya da kendi tabiriyle, kilisesini yanlış bilgilendirilmeden ve dedikodulardan uzak tutmaktı. İkinci olarak, konsilde kabul edilen itikat metni kesinlikle Eusebius'un sunduğu formül ile aynı değildi. Nihai metne sadece *homoousios* terimi eklenmemiş, fakat Eusebius'un itikadında yer alan İsa'nın konumuna ilişkin pek çok sıfat ve niteleme köklü bir şekilde farklılaştırılmıştır.[50] Burada bir başka ilginç husus ise, yaklaşık elli yıl önce 268/9'da toplanan bir Antiochea Konsili'nin, Kutsal Metinler'de yer almadığı gerekçesiyle din dışı bulup mahkum ettiği bir terimin yani *homoousios*un İznik Konsili'nde Ortodoksluğun denek taşı haline gelmesidir.[51] Öyle ki, İznik sonrasında resmi Ortodoksluğun takipçileri bile, bu terimi uzun süre kullanmaktan kaçınmışlardır. Meselâ İskenderiye piskoposu Athanasius İznik Konsili'ni cansiperane savunmasına ve bu konsili 'en Ortodoks' olarak nitelemesine rağmen, uzunca bir süre *homoousios* (aynı öz) terimini kullanmamıştı.[52] Bu da aslında İznik itikadının geçerliliğinin dini temellerden değil de, politik hedeflerden kaynaklandığına işaret etmekteydi.

İznik'te iki ana grubun yani Ariusçuların ve rakiplerinin üzerinde anlaşabilecekleri itikadi bir uzlaşma metni bulunabilir miydi? İmparator Constantinus'un Caesarea piskoposu Euebius'un teklif ettiği itikat metnini kabul ediyor görünmesi ve piskoposları bu metni imzalamaya zorlaması imparatorluk ofisinin genel bir uzlaşı için ne kadar istekli olduğunu ortaya koymaktadır ki, Constantinus kendisi de konsili açış konuşmasında bu durumu vurgulamıştı. İznik'te çoğunluğu oluşturan piskoposların da konsilde bir ara uzlaşma noktasına geldikleri, erken kilise literatüründe –anekdot olarak– ifade edilmektedir. Buna göre, imparatorun danışmanı Ossius ile ittifak halinde olan İskenderiye patriğinin başını çektiği çoğunluk itikad formülünü hazırlarken İsa'nın Baba Tanrı'yla olan

50 . İznik itikadı ve Eusebius'un konsile sunduğu, Caesarea Kilisesi'nin itikadının detaylı bir teolojik karşılaştırılması Kelly 1972, 217-226'da bulunabilir.

51. *Homoousios* teriminin erken kilise literatüründeki yeri için bak. Kelly 1972, 242-54; Hanson 1988, 190-202; Epiphanius, *Panarion*, 73.12. bu terimin Antiochea Konsili'nde reddedildiğini ima eder.

52. Hanson 1988, 436-46.

ilişkisini açıklamak için *homoiousios* (benzer öz) terimini ortaya atmıştır. Yani bu terimi kabul edenler Ortodoks sayılacaktı. Fakat Ariusçuların bu terimi memnuniyetle benimseyeceklerini fark ettikleri zaman, hemen onların asla kabul edemiyeceği *homoousios* terimini nihai itikada dahil etmişlerdi.[53] Buradan ortaya çıkan sonuç şudur: İznik'te bir itikad uzlaşması mümkündü ama bunu piskoposlar istemiyordu. Ya da konsilde kontrolü elde tutan İskenderiye grubu aslında Ariusçuları test etmek amacıyla kasten böyle bir terimi ortaya atmışlardı. Bir başka spekülasyon da, çoğunluk grubunun *homoiousios* teriminin Ariusçular tarafından teolojik olarak istismar edileceği korkusuydu ve muhtemel bir suistimali önlemek için bu terim benimsenmemiştir.[54] Ancak, bu konuda ilginç bir noktaya da dikkat çekmek gereklidir. İznik'te benimsenmeyen *homoiousios* terimi otuz üç yıl sonra bir başka kilise grubu farklılığını deklare ederken anahtar terim oldu. Ancyra piskoposu Basileus tarafından 358 yılında toplanan ve bir yıl öncesinin Sirmium itikadını reddeden Ancyra Sinodu'nun resmi mektubu İsa'nın Baba Tanrı ile olan ilişkisini açıklamak için *homoiousios* terimini kullanmıştır.[55] Basileus'un grubu, Ariusçular ile *homoousi-*

53. Athanasius, *De Decretis* (İznik Doctrini Üzerine), 19-20'de bu hadiseyi not eder. Athanasius'un sunduğu bu hadise Ariusçu Kilise tarihçisi Philostorgius'un İskenderiye piskoposu Alexander ile imparatorun danışmanı Ossius'un konsil toplanmadan önce bu terim üzerinde ittifak yaptıkları şeklindeki iddiayı desteklemektedir ki, Constantinus'un bu terimi Ossius'un teklifi ile ortaya atmış olması mümkündür. Philostorgius, *HE* 1.7,7; Barnes 1981, 215. Keza Nicomedia piskoposu Eusebius için bu terimin kabul edilemez olduğu bilinmektedir. Eusebius Tyrus piskoposu Paulinus'a mektubunda bu kelimenin Hıristiyan itikadı içerisinde yeri olmadığını belirtir. Bak. Theodoretus, *HE*, 1.6.1-10.

54. Jones 1964, 87. Fakat Ariusçuların da *homoousios* terimini Ortodoks olarak kabul etmediklerini açıkça ifade ettikten sonra, bu terimin itikad metnine özellikle dahil edildiği şeklinde çağdaş bir görüşün varlığına da işaret etmeliyiz. Nicomedia piskoposu Eusebius'un konsile sunduğu bir teklif mektubu için bak. Ambrose, *De Fide*, 3.15.125; ayrıca bak. Opitz 1934a, Urkunde 21.

55. Basileus ve partisi için bak. Hanson 1988, 348 vd. Löhr 1993, 81-100. Bunların dışında Basileus'un partisi üzerine, J.N. Stevenson tarafından Oxford Üniversitesi'nde hazırlanmış *Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy* adlı henüz basılmamış bir doktora tezi de vardır. Basileus ve grubundan bir sonraki bölümde tekrar söz edilecektir.

os anahtar terimi etafında toplanan İznik itikadı taraftarı grup arasında bir orta yol izliyordu. Daha da garip olan husus ise, sıkı bir İznik itikadı taraftarı olan İskenderiye piskoposu Athanasius'un bile Basileus'un partisi ile kendi grubu arasında derin bir uçurum görmemesidir. Hatta onları Ortodoks olarak kabul edip, aralarındaki tek farkın sadece bir "iota" olduğunu yazıyordu.[56] Sonuç olarak, İznik Konsili'nden otuz yıl sonra, ortaya çıkan ve İznik itikadının ateşli savunucusu İskenderiye piskoposu Athanasius tarafından *homoiousios* terimi ortodoks olarak niteleniyorsa, o halde bu kavram İznik'te de Ortodoks olmalıydı. İznik'te kabul edilmeyişinin tek sebebi ise, Ariusçuların da bu terimin altına imza atacak olmalarıydı. Böylece, İznik'te çok daha geniş tabanlı bir kilise birliği sağlanabilecekti. Sağlanamadı, çünkü İznik'te piskoposlar uzlaşma değil, rakiplerini dışlama arayışında idiler. Bu da gösteriyor ki, din birleştirici bir güce sahip olduğu kadar, ayrıştırıcı bir güce de sahiptir. İmparator Constantinus'un düşündüğü gibi sadece felsefi spekülason değildir.

İznik Yasaları ve Siyasal Arka Planı

İmparator Constantinus İznik Konsili'nden kısa vadede Ariusçu ve diğer bazı kilise içi mahalli sorunların çözümünü, uzun vadede ise kilise organizasyonunu sınırları tanımlanmış bir merkezi otorite etrafında toplamasını bekliyordu. İmparatorun uzun vadeli projesinin tek amacı kilise teşkilatını sadece imparatorluğun yönetim aygıtının bir parçası haline dönüştürmek değildi. Daha ziyade, eyaletlerdeki Roma toplumunu devlete daha çok yaklaştırmak ve bu toplumun gerilimlerini daha yakından kontrol etmek istiyordu. Çünkü kiliseleri ve cemaatleri üzerinde otorite sahibi olan piskoposlar toplumu yönlendirmek ve devlet sistemine entegre etmek için en uygun mahalli liderlerdi.[57] Constantinus sonrası dönemin

56. Athanasius, *De Synodis*, 41'de Basileus ve grubuna ilişkin şöyle yazıyor: "İznik'da *homoousios* terimi dışında ortaya konulan her şeyi kabul edenler düşman olarak görülmemeli; biz onlara ne Ariusçu manyaklar ne de Kilise Babaları'nın muhalifleri olarak saldırmamalıyız, onlarla sorunları kardeş gibi tartışmalıyız, onlar bizimle aynı şeyi söylüyorlar, tartıştıkları sadece bir kelime".

57. Chadwick 1979, 1-14; Liebeschuetz 1997, 113-125.

piskoposları arasında böyle işlevleri layıkıyla icra eden lider piskoposlar bulabilmekteyiz. Kilise'nin merkezi bir çatı altında toplanması sadece imparatorun değil özellikle İskenderiye ve Antiochea gibi büyük kentlerin piskoposlarının da otoriteryen girişimlerine uygun düşmekteydi. Piskoposlar özellikle ayrılıkçı veya sapkın grupları kontrol etmek için, merkezileştirmenin öneminin farkındaydılar, çünkü yasallaşan büyük yetkileriyle hem uyumsuzların kilise örgütüne sızmasına müsade etmeyecekler, hem de daha önceden girmiş olanları kolayca temizleyip atabileceklerdi.

İznik Konsili'nde benimsenen ve yasa olarak kabul edilen prensipler yukarıda söz konusu edilen kilise otoritesinin kurulmasını amaçlıyordu. Konsilde, yirmi yasa benimsendi.[58] Bunların konusu kısaca şöyledir: 1- Gönüllü olarak kendini hadım etmenin reddedilmesi; 2- İhtida (*conversio*) sonrası piskoposluğa yükselme süreci; 3- Din adamlarının yabancı kadınlarla bir arada yaşamalarının yasaklanması; 4- Piskoposluk seçimlerinin düzenlenmesi; 5- Bir piskopos tarafından aforoz edilenin bir başkası tarafından cemaate kabul edilmemesi; 6- Roma, İskenderiye ve Antiochea kiliselerinin adli sınırlarının yeniden tanımlanması; 7- Kudüs'ün statüsü; 8- Novatianusçuların yeniden ana kiliseye entegre edilmesi; 9- Kilise hiyerarşisine girişte iyi araştırılmayanların, sonradan kusurları ortaya çıkarsa hiyerarşiden çıkarılmaları; 10- Dinden çıktıkları gözden kaçanların tespit edildiği taktirde kilise hiyerarşisinden çıkarılması; 11- Hıristiyan olduktan sonra hiç gereği yok iken dinden çıkıp daha sonra geri dönenlerin kiliseye kabul edilmesinin kuralları, yani kamusal disiplin; 12- Hıristiyan oldukları için işkence görmüş olanlardan daha sonra tekrar geri devlet hizmetine girenlerin durumu; 13- Ölüm döşeğindeki dindaşlara yardım sorunu; 14- İhtida edenlerin kilise hiyerarşisinde bekleme sorunu; 15- Din adamlarının yer değiştirmemesinin kabul edilmesi; 16- Kendi kilisesinden ayrılanların başka bir kiliseye alınmaması, 17- Yüksek oranda faiz alımının reddedilmesi; 18- Diyakonların kendi başlarına ayin veya başka ibadetleri yönetmeye kalkışmamaları; 19- Paulusçuların (Samsatlı Paulus taraftarları) yeniden vaftiz edilmeleri zorululuğu; 20- İbadet düzeni.

58. İznik yasalarının tam metni için bak. Jonkers 1954; Stevenson 1987; Tanner 1990; Percival 1997.

İznik yasaları arasında özellikle önemli olan, büyük piskoposluk merkezlerinin adli müdahale alanlarının sınırlarını tespit eden altıncı yasadır. Roma'nın Batı'daki üstünlüğünü tartışmaya çok gerek yok, çünkü birinci yüzyılın sonundan itibaren Roma piskoposları her fırsatta çevrelerindeki Hıristiyan merkezlere müdahale etmek suretiyle otoritelerini kurmaya çalışıyorlardı.[59] İskenderiye piskoposunun müdahale alanı Mısır, Libya ve Pentapolis oldu. İskenderiye piskoposunun, Pentapolis ve Libya için hevesi buralarda kök salmış olan Ariusçuları temizlemekti.[60] Antiochea'nın Doğu'daki (Suriye), Roma'nın ise Batı eyaletlerindeki üstünlükleri yine konsilin altıncı maddesiyle yasallaştı. Konsilin yedinci yasasına göre, Kudüs piskoposu Filistin'in metropoliti sıfatını aldı. Kudüs piskoposunun yükselişi hem İsa'nın doğum yeri olmasından, hem de İznik'te Caesarea piskoposu Eusebius'un konsilin çoğunluğunu oluşturan grubun içerisinde yer almamasından kaynaklanıyordu. Halbuki Kudüs piskoposu İskenderiye piskoposunun başını çektiği çoğunluk safları arasındaydı.[61] Piskopos seçimleri bir eyaletteki tüm piskoposların katılımını ya da en azından üç piskoposun katılımını şart koşuyordu. İlaveten metropolite yani eyalet başkentinin (*metropolis*) piskoposuna veto hakkı tanınıyordu.[62] Metropolitin otoritesini güçlendiren bir başka husus ise, yılda iki kez düzenlenecek olan eyalet sinodlarının yine tek otoritesinin metropolit olmasıydı. En küçüğünden en büyüğüne kadar bütün piskoposların memnuniyetle benimseyecekleri bir başka yasa ise, "bir piskopos tarafından aforoz edilenin bir başka piskopos tarafından kiliseye kabul edilmemesi" ilkesi idi ki, geçmişte İskenderiye Kilisesi bu tür hareketlerin sıkıntısını yaşamıştı. Mesela, üçüncü yüzyılın ünlü ilahiyatçısı Origenes İskenderiye'den piskopos Demetrius tarafından sürüldüğü zaman Filistin piskoposları Orige-

59. Daha Hıristiyanlığın ilk yüzyılı içinde Roma piskoposunun Corinthus Kilisesi'nde çıkan krizde arabuluculuk yapması, ikinci asırda Paskalya krizinde takındığı yönlendirici rol ve üçüncü yüzyılda Roma, Carthago ve Anadolu piskoposlukları ile ilişkiler Roma'nın tedrici yükselişinin kilometre taşlarıdır.

60. İznik Konsili'nin altıncı yasasının yorumu için bak. Chadwick 1960, 171-95.

61. *Yasa* 7.

62. *Yasa* 4 ve 5.

nes'e kapılarını açmışlardı. Origenes o tarihten sonra Filistin'de papaz olarak görev yapmıştı.[63] Benzer bir kriz Arius'un yol açtığı tartışma sırasında da ortaya çıktı. Alexander Arius'u İskenderiye'dan sürünce Arius Filistin'e gitti. Burada resmen kiliseye kabul edilip edilmediğini bilmiyoruz, ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, Arius, Nicomedia piskoposu Eusebius tarafından toplanan kilise meclisi sonrasında burada kiliseye tekrar kabul edildi.[64] Bu tür hadiselerin muhtemelen daha alt düzeyde pek çok örneği vardır, ama çok iyi bilinen bu iki örneğin İznik'te piskoposların safları sıklaştırmasında önemli bir etken olduğu da kesindir.

Sonuç: İznik Konsili Üzerine Genel Gözlemler

Erken Hıristiyanlığın ilk büyük tartışma platformu görüldüğü gibi, farklı gündemlere sahipti. İznik Konsili'nde imparatorun ve piskoposların gündemleri aynı değildi. Tebasının başı olarak imparator uzlaşma ve entegrasyon; piskoposlar ise tamamen rakiplerini pasifize etme peşindeydiler. Onun için konsilde imparatorun rolü ve kilise liderlerinin politik manevraları bu iki farklı gündeme paralel olarak gelişmiştir. Daha da ilginç olan husus ise, İznik konsilinde siyasal içerikli manevralar sadece kilise örgütünün çatısını oluşturan yasaların yapımında ortaya çıkmamış, aynı zamanda dinin içsel icaplarının yani itikat metninin oluşturulmasında bile siyasal manevralar söz konusu olmuştu. İznik Konsili sorunları çözmüş müydü? Dördüncü yüzyılın geri kalan yıllarında özellikle Doğu Roma kentlerinin piskoposları arasında alternatif itikat arayışı sürdüğü için İznik Konsili Hıristiyanların inanç sorununu çözmemişti, ancak bugün bile İznik itikadı (Constantinopolis itikadının da eklenmesiyle) resmi olarak okunduğuna göre, konsilde benimsenen itikat Hıristiyanlık açısından önemli bir başlangıç olmuştur. Diğer yandan, İznik toplantısında (ve sonraki konsillerde) kiliseyi daha merkezi bir yapıya kavuşturmayı amaçlayan yasaların yapılmış olması önceleri gevşek federasyon durumundaki kiliseleri da-

63. Origenes'in hayatı ve konusu olduğu kriz için bak. Crouzel 1998, 1-36; Trigg 1998, 15-61.

64. Telfer 1936, 60-3.

ha merkezi bir yapıya doğru çekmeyi başarmıştır. Kilisenin alternatif bir yönetsel organizma durumuna gelmesinde İznik'te atılan adım çok önemlidir. Sonraki yüzyıllarda Akdeniz dünyasının tarihine baktığımız zaman, bu adım, doğuda Roma İmparatorluğu'nun Bizans olarak yoluna devam etmesinde, batıda ise, tam tersine imparatorluğu ayakta tutmaya yetmemesine karşın, Batı toplumunu ayakta tutmada çok önemli olmuştur.

Arius ve taraftarlarının görüşleri İznik'te reddedildi. Ancak, konsilde benimsenen itikat metni özellikle Doğu'da, kimseyi mutlu etmedi. İznik'te aforoz edilerek imparatorluk kolluk kuvvetleri tarafından sürgüne gönderilen Arius ve arkadaşları iki yıl içerisinde geri dönmeyi başardılar. Constantinus'un bizzat organize ettiği bir başka kilise toplantısı Ariusçuların aforozunu kaldırarak onları kiliseye tekrar kabul etti.[65] Ariusçuların geri kabulünden sonra Doğu kiliselerinde denge tamamen bozuldu, çünkü Nicomedia piskoposu Eusebius'un liderlik ettiği grup kısa süre içinde Antiochea, İskenderiye ve Ancyra piskoposlarını sürgüne göndermeyi başardı. Sürgüne gönderilen bu piskoposların ortak özelliği İznik Konsili'nin benimsediği itikadın hazırlayıcısı olmalarıydı. Görülen o ki, İznik'te Baba Tanrı ile aynı cevherden (*homoousios*) şeklinde tanımlanan İsa yeniden tanımlanacaktı. Ancak bunun için Constantinus'un ölümü bekleniyordu. İmparator Constantinus'u 337 yılı Mayıs ayında ölüm döşeğinde Nicomedia piskoposu Eusebius vaftiz etti. Halbuki, Ariusçuların güçlü patronu Eusebius, İznik Konsili sonrasında Constantinus tarafından sürgüne gönderilmişti.[66] İznik Konsili'nin hazırladığı itikat metni her ne kadar Constantinus'un hayatı boyunca hiçbir surette tartışma konusu yapılmamış ve onun yerini alacak bir başka itikat metni üretilmemiş ise de, imparatorun ölümünün hemen akabinde İznik itikadı tartışılmaya başlanmıştı. Zira, Roma İmparatorluğu'nun doğu kanadında artık Ariusçu düşüncelere, sempatik bir *augustus* işbaşındaydı: II. Constantius.

---

65. Socrates, *HE*, 1.25, 33; Sozomenus, *HE*, 1.21, 2.16, 27; dönemin Kilise politikaları için ayrıca bak. Barnes 1981, 224-44; Hanson 1988, 172-78.

66. Eusebius, *VC*, 61.

6

Constantius'tan Theodosius'a Doğu Roma Dünyasında İsa Problemi

Constantius Döneminin Siyasal Krizleri ve Ariusçuluk

Constantinus 22 Mayıs 337 tarihinde öldüğü zaman geride üç oğlu ve yeğenleri kalmıştı. Ordu içinden bir grup oğulların lehine yeğenleri katletti. Oğullar (II. Constantinus, Constans ve II. Constantius) 337 yılında Pannonia'da bir araya gelerek imparatorluğu paylaştılar.[1] Doğu dünyası babası Constantinus'un sağlığında Doğu eyaletlerinde *caesar* olarak bulunan II. Constantius'a (337-361) verildi. Yeni imparator İznik itikadının Doğu Roma dünyasının Hıristiyanları arasında çok da geniş tabanlı bir kabul görmediğini biliyordu. Diğer yandan, II. Constantius'un Ariusçu teolojiye sempati duymasının siyasal bir temeli de vardı. Constantius, Suriye'den Tuna boylarına kadar önde gelen büyük kentlerin, Ariusçu fikirlere sahip piskoposların kontrolünde olduğunun farkındaydı.

Yeni rejimin en kıdemli *augustus*u II. Constantinus (babasıyla aynı adı taşıyor), babasının sağlığında sürgüne gönderilen piskoposlara geri dönüş izni verdi.[2] İskenderiye piskoposu Athanasius geri dönenler arasındaydı. Mısır'ın da içinde bulunduğu Doğu İmparatorluğu'nu yöneten II. Constantius bu durumdan rahatsız oldu ama da, ağabeyinin kararına uydu. Ancak çok geçmeden Athanasius 339 yılı içerisinde tekrar sürgüne gönderilmek istendiyse de, kaçarak Roma'ya sığındı.[3] Roma'da piskopos Iulius, Athanasius'un en önemli destekçisi oldu. Bu arada 340 yılında imparatorluk yö-

1. Constantinus'un oğullarının imparatorluğu paylaşması ve sonraki dönem modern Eskiçağ tarih yazıcılığında pek çok çalışmanın içerisinde bulunabilmektedir. Örnek olarak bak. Jones 1992, 112-15; *CAH* 13, 'Successors of Constantine' s. 1-43; Barnes 1993, çeşitli yerlerde siyasal olaylara da yer vermektedir; Mitchell 2007, 70-73; *PLRE* I. ciltte dönemin siyasal hayatının yönlendiren şahsiyetlerin kariyerleri bulunmaktadır.
2. Yeni imparatorun fermanının metni için bak. Socrates, *HE*, 2.3; Sozomenus, *HE*, 3.2.
3. Socrates, *HE*, 2.11; Barnes 1993, 47 vd.

netiminde ciddi bir iç siyasi kriz ortaya çıktı. II. Constantinus kardeşi Constans'ın topraklarını ele geçirmek için savaş açtı, ama savaşı kaybedip öldü.[4] Böylece II. Constantinus'un kontrol ettiği Gallia, İspanya ve Britanya gibi Doğu eyaletlerinin de kontrolünü ele geçiren Constans bir anda imparatorluğun üçte ikisinin hakimi oldu. İznik itikadının izleyicisi olan Roma piskoposunun etkisiyle Constans Doğu dünyasındaki İznik yanlıları lehine II. Constantius'un işlerine karışmaya başladı.

Doğu dünyasında Constans'ın yardımına sığınanlar arasında 337 yılında bir oldubitti ile Constantinopolis'e piskopos seçilen Paulus da vardı. Paulus'un piskoposluğa getirilmesi tam da Constantinus'un ölümü ve oğullarının imparatorluğun idarî sorumluluk alanlarını paylaşımı esnasında gerçekleşmişti.[5] Paylaşım sorunu çözümlenince, Doğu'nun *augustus*u olan Constantius başkent kilisesine ilişkin planlarını uygulamaya koydu. İmparatorun amacı oldukça açıktı: İznik itikadının yatıştıramadığı Doğu kiliseleri için yeni itikat arayışı tartışmalarında başkenti yönlendirici konuma getirmek istiyordu. Dolayısıyla kentin piskoposunun teolojik ve politik meselelerde etkili birisi olması gerekiyordu. Halbuki, seçimi tartışmalı ve İznik itikadı taraftarı olan Paulus bu iş için uygun birisi değildi. Paulus, seçimindeki usulsüzlükler bahane edilerek sürgüne gönderildi[6] ve yerine Ariusçuların hamisi, Nicomedia pis-

4. Socrates, *HE*, 2.5; Barnes 1993, 218.

5. Barnes 1993, 212-17; Telfer 1950, 30 vd.

6. Paulus'un kariyerine ilişkin daha geniş detaylar için bak. Telfer 1950, 30-92; Klein 1977, 71-77 (Paul ile Constantius'un ilişkisinin imparatorluk politikaları açısından analitik bir izahı); Barnes 1993, 212-17 (Kısa fakat mükemmel bir kronoloji). Athanasius, *Historia Arianorum* (Ariusçuların Tarihi), 7.1; Socrates, *HE*, 2.7. Paulus'a yönelik suçlamanın kilise içinden rakibi Macedonius tarafından ortaya atıldığını (ve bu suçlama sırasında Athanasius kendisin de hazır olduğunu) yazmasına rağmen suçlamanın mahiyeti hakkında herhangi bir şey belirtmemektedir. Socrates, *HE*, 2.6; Sozomenus, *HE*, 3.3; Theodoretus, *HE*, 2.4. Paulus'un ilk kez ne zaman piskopos seçildiği tartışmalıdır. Bazı yazarlar (mesela biyografisini yazan Telfer 1950, 49-56, Paulus'un 330 ların başında piskopos seçildiğini, Barnes 1993, 212-17'de 337 yılında seçildiğini savunmaktadır ki, kilise tarihçilerinin olay dizimine göre, Paulus Constantinus'un ölümünden hemen sonra yani 337 de piskopos seçilmiş olmalıdır.

koposu Eusebius getirildi. Eusebius'un girişimiyle 338 yılında Anticohea'da toplanan bir Kilise meclisi (sinod) Constantinus'un ölümüyle birlikte sürgünden dönen İskenderiye piskoposu Athanasius'u bir kez daha azlederek kentten kaçmaya zorlamış ve yerine Ariusçu düşüncelere sahip olan, Gregorius adlı Cappadocialı bir ilahiyatçıyı getirmiştir.[7] Bu ittifakın dağılması İznik itikadına alternatif bir metnin hazırlanmasını kolaylaştırmıştır. Nihayet 341'de Eusebius'un yönlendirmesiyle Antiochea'da toplanan bir başka konsil, yeni bir itikat metni kabul etmiştir.[8]

Eusebius 341 yılında öldüğü zaman Paulus tekrar Constantinopolis'e döndü ve Kilise'yi kontrol altına almayı başardıysa da bu çok uzun sürmedi ve tekrar sürgüne gönderildi, yerine başkent kilisesi içerisinden eski rakibi Macedonius getirildi.[9] Bu defa Paulus Roma'ya sığındı ve piskopos Iulius'un desteğiyle imparator Constans'a yaklaşmayı başardı. Constans ile bağlantı kuranlardan birisi de İskenderiye piskoposu Athanasius idi. Doğu dünyasının önde gelen kentlerinin sürgündeki liderlerinin Constans ile yakınlaşması, II.Constantius tarafından tehdit olarak algılandı ve hep siyasi kriz malzemesi oldu. Roma dünyasının üçte ikisini kontrol eden Constans'ın baskısıyla 343 yılında, Doğu ve Batı imparatorluklarının sınırında bulunan Serdica'da toplanan konsil fiyaskoyla sonuçlanmasına karşın, 345 yılından itibaren bir süreliğine de olsa Paulus ve Athanasius'un kentlerine (Constantinopolis ve İskenderiye) dönmelerine imkan sağladı.[10] Ancak bu durum çok uzun sürmedi. Constans 350 yılında kendi generallerinden Magnentius tarafından saf dışı edildiği zaman Doğu dünyasının İznik itikadı yanlısı piskoposları hamilerinden mahrum kaldılar.[11] Constans'ın sahne-

7. Athanasius, *Apologia Contra Arianos*, 30; Barnes 1993, 46.

8. Bu konsilde dört farklı itikat metni kabul etmiştir. Metinler ve incelemeleri için bak. Jonkers 1954, 57-61; Kelly 1972, 263-74.

9. Socrates, *HE*, 2.12, 13; Sozomenus, *HE*, 3.9; Klein 1977, 71-77; Barnes 1993, 213; Telfer 1950, 77-83. Constantius bu kent içi kargaşadan dolayı başkent halkını da cezalandırıp, günlük 80.000 *modii* olan bedava ekmek tahsisini yarı yarıya keserek 40.000'e düşürmüştür. Klein 1977, 73.

10. Barnes 1993, 71-81, 87 vd.

11. Mitchell 2007, 70-73.

den çekilmesi Athanasius için yeni bir sürgün, daha doğrusu kaçak hayatı; Paulus için ise, İmparator II. Constantius tarafından yargılanıp ölüme mahkum edilmekle sonuçlandı. II. Constantius Doğu dünyası kiliseleri üzerinde 350 yılından itibaren artık tartışmasız tek hakimdi.

II. Constantius ertesi yıl batıya sefere çıkıp 351 yılında Mursa Savaşı'nda kardeşinin katili Magnentius'u ortadan kaldırarak Roma İmparatorluğu'nun bütününü kontrolü altına almayı başardı. Siyasal alandaki bu başarı Ariusçu piskoposlar açısından da bütün imparatorluğa kabul edilebilecek yeni bir inanç metni hazırlamak açısından bir şanstı. İmparator 350li yılların başından neredeyse sonuna kadar batıda kaldı. Rhen sınırına kuzeni Iulianus'u gönderen Constantius, kendisi Tuna sınırında meşgul oldu ve aynı zamanda ilk imparatorluğa geçişinden yaklaşık yirmi yıl sonra, 357 yılında, hayatında ilk defa Roma'yı ziyaret etti.[12] II. Constantius 350li yıllar içerisinde, batıda topladığı konsillerde siyasal olarak İznik yanlısı piskoposlara desteği kesmeye çalıştı. 350li yılların sonuna doğru ise, 357den itibaren kabul edilebilir bir inanç formülü arayışına hız verdi. İmparatorun çabaları sonuç verdi ve 359 yılına gelindiğinde, Latin kilisesinin önde gelen ilahiyatçılarından olan Eusebius Hieronymus'un (Jerome) ifadesiyle 'bütün dünya Ariusçu oldu'.[13] Sasani tehdidinin yeniden ortaya çıkmasıyla 360 yılında tekrar Mezopotamya'ya dönen II. Constantius ertesi yıl batıdaki itaatsiz kuzeni Iulianus'un üzerine yürümeye hazırlanırken Tarsus'ta hastalandı ve Toros Dağları'nın eteklerinde Mopsucrenae'de öldü.[14] Constantius'un ölümü Ariusçuları sahipsiz bıraktıysa da, halefleri olan Iulianus ve Iovianus'un iktidarlarının kısa sürmesi ve onların halefi olan Valens'in Ariusçu İsa algısına sahip olması 370li yılların sonuna kadar Ariusçu piskoposların iktidarını teminat altına almıştı.

---

12. Ammianus Marcellinus (16.10.1-20) Constantius'un Roma ziyaretini detaylı ve renkli bir şekilde anlatmaktadır.

13. '*Ingemuit totis orbis, et Arianum se esse miratus est*' Eusebius Hieronymus, *Dialogus Contra Luciferanos* (Luciferiusçulara Karşı *Dialoglar*) 19; Kelly 1972, 293.

II. Constantius'dan Valens'e İmparator ve Kilise

Burada İmparator II. Constantius'un kilise politikasına yakından bakmak yerinde olacaktır, çünkü İmparator Constantius 337'den 361'e kadar 24 yıl imparatorluğun önce doğusunu, son on yılında ise tamamını yönetmesine rağmen, modern Eskiçağ Hıristiyanlık literatüründe genellikle selefi ve halefinin ön plana çıkan dinsel özellikleri arasına sıkışmış silik bir şahıs olarak tasvir edilmektedir.[15] Halbuki, Constantius'un iktidarı Hıristiyanlık tarihi açısından en az babası Constantinus'un dönemi kadar önemlidir, çünkü Constantinus'un başlattığı Hıristiyan yanlısı politikalar Constantius döneminde bu dinin zaferini geri dönülemez bir düzeye getirmiştir. Constantius döneminin yoğun Hıristiyanlaştırma politikaları, (meselâ devlet imkanlarını sonuna kadar kilisenin emrine tahsis etmesi ve neredeyse savaş halindeyken bile piskoposların problemleriyle bizzat meşgul olması) halefi Iulianus'un paganizmi canlandırma girişimlerinin başarısızlığının hazırlayıcısı olmuştur.

Constantius babasının sağlığında Doğu'da *caesar* olarak görev yapıyordu ve bu sırada İznik itikadının Doğulu piskoposlar arasında ne ölçüde memnuniyetsizlik yarattığını görmüştü. Onun için Constantius hem İznik itikadının yerini alacak, hem de Hıristiyan liderler arasında geniş tabanlı bir konsensos sağlayacak yeni itikad arayışlarına öyle büyük destek verdi ki, bu politika, *cursus publicus*un (imparatorluk posta sistemi) piskoposlara peşkeş çekildiği-

14. 3 Kasım 361. Ammianus Marcellinus, 21.15.3; Socrates, *HE*, 2. 47, 3.1.1.

15. Avrupa'nın Hıristiyanlaşmasının en önemli mimarı Constantinus (306-337) ve eski pagan dinin son şampiyonu, sadece on sekiz ay imparatorluk yapan Iulianus'un (361-63), modern tarih yazıcılığında çok detaylı olarak incelenmelerine karşılık, II. Constantius'un neredeyse çeyrek yüzyılı bulan iktidarı bu iki dönem arasında hemen hemen kerhen anlatılmaktadır. Meselâ, *Cambridge Ancient History* serisinin 13. cildinin son bölümünün Constantinus'a ve 14. cildinin 2. bölümünün Iulianus'un on sekiz ayına ayrılmış olmasına karşılık, Constantius'un ismi bu seride ayrı bir başlık olarak yer almamaktadır. Constantius'a ilgisizlik, Jones 1964; Cameron 1993, gibi eserlerde ve bu alana ilişkin diğer çalışmalarda da gözlenmektedir. Constantius dönemini işleyen İngiliz ve Alman tarih literatüründe sadece birer monografın bulunması ilgisizliğin bir başka kanıtıdır. Bak. Barnes 1993; Klein 1977.

ni yazan, çağdaşı tarihçi Ammianus Marcellinus'u kıskandıracak boyuttaydı.[16] Döneminde toplanan kilise konsillerinde sürekli alternatif itikat metni arayışı vardı ki, bu arayış ilâhiyat bağlamında bir karmaşayı da beraberinde getirmiştir.[17] Onun döneminde, İznik itikadının yerini alacak on civarında alternatif itikat metni hazırlanmış[18] ve bundan dolayı da Constantius, özellikle İznik yanlısı piskoposlar tarafından, Arius ve izleyicilerini destekleyen bir imparator olarak sunulmuştur.[19] Bu sunum büyük oranda Constantius'un çağdaşı ve siyasî kaderini İznik itikadı ile birleştiren, azılı muarrızı İskenderiye piskoposu Athanasius'un propogandasıdır. Halbuki imparator bir inancı zorla dayatmadan ziyade, bir uyum arayışı içerisindeydi.[20] Athanasius ve çevresiyle yıldızı hiç barışmayan Constantius'un bu çevreyi kilise politikalarından uzak tutmaya çalışmasının gerisinde Athanasius'un kilise politikalarına mafyavari şiddeti bulaştırması ve önce Constans, daha sonra da Constans'ı ortadan kaldıran Magnentius ile irtibat kurduğu düşüncesi vardı.[21] İmparatorluğun doğu ve batı yarıları arasında diplomatik gerilime yol açan bu irtibatlar Constantius tarafından ihanet olarak algılanıyordu. İmparator, Athanasius'un entelektüel kapasitesinden çok, İskenderiye'de sahip olduğu siyasal gücünden ürküyordu. V. yüzyılda yazan Socrates, Sozomenus ve Theodoretus gibi kilise tarihçileri IV. yüzyıla ilişkin anlatımlarını çoğunlukla Athanasius'un yazıları üzerine kurdukları için, bize aktardıkları Constantius portresi de Athanasius'un tasvir ettiği portredir. Athanasius, 355 yılında toplanan Milano (Mediolanum) Konsili sırasında Constantius'un piskoposlara "ne istiyorsam bu mutlaka kanun olmalıdır" diye hitap ettiğini not etmektedir.[22] Aynı Athanasius'un

16. Ammianus Marcellinus 21.16.18.

17. Hanson 1988, 341-360 yılları arasını karmaşa dönemi olarak nitelemektedir.

18. Constantius dönemi itikad metinlerinin ayrıntılı bir incelemesi için bak. Kelly 1972, 263-331.

19. Michaels-Mudd 1979, 95-111.

20. Dönemin din politikasını denge arayışı çerçevesinde değerlendiren bir çalışma için bak. Leedom 1978, 132-145, özellikle s. 136-141.

21. Bell 1924, papirus 1914, s. 53 vd; Barnes 1993; Chadwick 2001, 243-44, 264-65.

yazıları arasında bulunan ve Cordoba (İspanya'da Kurtuba) piskoposu Ossius'a ait olduğu ifade edilen bir mektupta, yaşlı Ossius'un Constantius'a kilise işlerine karışmamasını ve babasının yaptığı gibi kilise işlerini piskoposlara bırakmasını tavsiye eden ifadelerine yer verilmektedir.[23] Athanasius'un Constantius karşıtı propagandasının amacı, muhataplarını Ariusçu kilise politikalarının tek belirleyicisinin imparator olduğuna inandırmaktır. Constantius'un kilise politikalarının yönlendirilmesinde etkili olduğu doğru olmakla birlikte, selefi (ve babası) Constantinus da kilise politikalarında çok etkiliydi. Halbuki Athanasius aynı propagandayı Constantinus'a karşı yapmamaktadır. Diğer yandan, Suriye'den Balkanlar'a bütün önemli kentlerde İznik itikadı (ve Athanasius) karşıtı piskoposların işbaşında olduğunu gören Constantius genellikle, çevresinde bulunan bu piskoposların belirlediği politikaları uygulamaya koymuştur. Bunun en bariz örneği, aşağıda da görüleceği gibi, Constantius'un iktidarda kaldığı yaklaşık çeyrek yüzyıl (337-361) içerisinde toplanan onlarca kilise konsili ve bu toplantılarda ortaya çıkan farklı itikat metinleri ve farklı piskopos gruplarının İmparatorun desteğini kazanmayı başarmış olmalarıdır. Constantius döneminde Doğu dünyasının Hıristiyan liderlerinin itikat arayışları, imparatorun aradığı geniş tabanlı konsensusu başaramamış, bilakis piskoposlararası yeni kırılmalar ve gruplaşmaların doğmasına yol açmıştır.

Bu noktada Constantius sonrası imparatorların kilise sorunlarına yaklaşımından kısa da olsa söz etmek uygun olacaktır. Constantius'tan sonra tahta geçen Iulianus (361-63) paganizmi yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Iulianus uygulamak çok zekice bir politika izleyerek, doğrudan piskoposlara karşı baskı politikası izlemek yerine, Constantius döneminde sürgüne gönderilen diğer piskoposları da serbest bırakarak kentlerine dönmelerini sağlamıştır. Sağladığı özgürlük ortamıyla, Iulianus, Hıristiyanların daha fazla birbirine düşmesini amaçlıyordu ve bu amacına kısmen de olsa

22. Hanson 1988, 849. Athanasius, *Historia Arianorum*, 33

23. Athanasius, *Historia Arianorum*, 44.

24. Anticohea'da sürgünden dönen Meletius ile kentin diğer İznik yanlıları arasında ayrılıkçılık sorunu ortaya çıkmış ve bu yaklaşık yarım yüzyıl devam etmiştir.

ulaşmıştır.[24] Iulianus'un iktidarı on sekiz aydan biraz daha fazla sürmüş ve yerini Iovianus almıştır. İznik itikadı yanlısı sıkı bir Hıristiyan olduğu ifade edilen bu imparatorun ömrü Constantinopolis'i görmeye bile yetmemiştir. Iovianus, Roma ordusunu Mezopotamya'dan başkente doğru getirirken yolda ölmüştür. Iovianus'tan sonra İmparator olan Valens çoğunlukla, Constantius'un 359 yılındaki Ariminum konsili sonrasında benimsediği *ὅμοιος* grubun çizgisinde Ariusçu bir kilise politikası izlemiştir.[25] Kendi rızası hilafına, İznik yanlılarının piskopos seçme, konsil toplama girişimlerini, yerine göre çok sert bir biçimde bastırmıştır.[26] Ariusçu politikalardan vazgeçmeyen Valens'in sadece hayatının sonlarına doğru, çevresinden aldığı telkinlere göre veya siyasal şartlara paralel olarak, İznik yanlılarına da müsamaha gösterdiği –tartışmalı olmakla birlikte– not edilmektedir.[27]

Constantius Döneminde İsa Teolojisi Tartışmaları

İznik Konsili'nde Hz. İsa'nın Baba Tanrı'yla aynı cevherden (*homoousios*) olarak tanımlanması Doğu dünyasında kimseyi memnun etmedi. Buna rağmen, daha önce de ifade edildiği gibi, İznik Konsili'nin hamisi İmparator Constantinus'un 337 yılına kadar devam eden iktidarı süresince kimse yeni bir itikat metni ortaya atabilecek cesarete sahip değildi. Ariusçu piskoposlara ya da daha doğru ifadeyle İznik Konsili karşıtlarına sempatik olan II. Constantius, 337 yılında iktidara geçtiği zaman yeni itikat arayışları ortaya çıktı. Constantius'un 337'den 361'e kadar geçen yaklaşık çeyrek yüzyıllık iktidarı süresince Hıristiyan piskoposlar çeşitli vesilelerle

25. Valens'in *ὅμοιος* Kilise politikası Brennecke tarafından kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Brennecke 1988, 181-242.

26. Kaynaklar Valens'in bir ara sayıları sekseni bulan İznik yanlısı din adamlarını bir gemiye doldurup Batı Karadeniz kıyılarında yaktırdığını yazmaktadırlar. Bu din adamları muhtemelen, Eudoxius öldüğü zaman yerine Evagrius'u seçmeye çalışan piskoposlar ve maiyetleriydi. Socrates, *HE*, 4.16; Sozomenus, *HE*, 6.14; Theodoretus, *HE*, 4.21.

27. Rufinus, *HE*, 11.13; Valens'in değişen politikalarına ilişkin bak. Snee 1985, 395-419, özellikle bakınız s. 413-19; Buna karşılık, Barnes 1997, 3-16'da Valens'in herhangi bir politika değiştirmediğini savunmaktadır.

toplanarak geniş tabanda kabul edilebilir bir inanç formülü bulmaya çalıştılar.[28] Bu dönemde, ilk aşamada 341'de Antiochea'da 343'te Serdica (bugünki Sofya) ve Philippopolis'te (Plovdiv, Bulgaristan), 344'te yine Antiochea'da toplanan kilise konsillerinde çeşitli itikat metinleri ortaya atıldı. Bu metinler sorunu çözmeye yetmedi ve 357 yılından itibaren yeni bir itikat arayışı rüzgarı ortaya çıktı. Bu rüzgar sırasında özellikle Sirmium (bugün Sırbistan'da Sremska Mitroviça) kenti ön plana çıktı, çünkü bu aralarda batıda meşgul olan II. Constantius'un ikametgahı buradaydı. II. Constantius döneminde ortaya atılan itikat formüllerinin ortak özelliği, İznik Konsili sonrasında rahatsızlık nedeni olan *homoousios* terimini ya görmezden gelmeleri ya da reddetmeleridir. Bu dönemdeki İznik itikadına karşı ortaya çıkan muhalefeti sadece Ariusçuluk başlığı altında toplamak mümkün olmasa da söz konusu dönemde kilise politikalarını kontrol eden piskoposların hiçbir şekilde Arius'u negatif olarak tartışma konusu yapmadıklarını dikkate aldığımız zaman dönemi Ariusçu olarak nitelemek çok da yanlış olmayacaktır.[29]

Bu dönemde ortaya atılan ilk formül 341 yılında Antiochea'da yapımı tamamlanan bir kilisenin açılışı nedeniyle toplanan kilise meclisinde kabul edildi. Bu toplantıya imparatorluğun doğu eyaletlerinden gelen ve *homoousios* teriminden rahatsız olan doksan yedi piskopos katıldı. Bu toplantıya sürgünden muhalefet eden Athanasius'un yazdığına göre, babası Constantinus'un İznik Konsili'ne bizzat katılması gibi, II. Constantius da katıldı.[30] Toplantının

28. Bu dönem Hanson tarafından tamamen bir semantik kargaşa dönemi olarak adlandırılır. Devrin itikad metinleri ve bunların tarihsel arka planı için bak. Hanson, a.g.e s. 181 vd. Kelly 1972, 263-95.

29. Antiochea Konsili'nde (341) piskoposlar Ariusçu olarak anılmayı reddetmelerine karşın, Milano (355) ve Ariminum'da (359) Arius'u aforoz etmeyi de kabul etmediler. Athanasius, *De Synodis*, 6 ve 22. Theodoretus, *HE*, 2.15. Ariusçu tartışma sürecinde Arius'a değişen yaklaşımlar için bak. Wiles 1993, 31-43. Bu konsillerin tarihi için ayrıca bak. Brennecke 1984, 3-16, 164-77; Barnes 1993, 109-120, 144-51.

30. Athanasius, *De Synodis*, 25; Socrates, *HE*, 2.10. Hefele 1876, 57-82'de bu konsilde benimsenen yasalar (*canon*) ve itikat metinleri de tartışılmaktadır.

siyasal içeriğinde Athanasius'a ve Roma piskoposu Iulius'a karşı muhalefet de vardı, çünkü bir yıl önce 340'da Roma'da Athanasius'un baskıyla ile Iulius'un önderliğinde toplanan bir konsil Roma'nın onayını almadan Athanasius'un sürgüne gönderilmesini protesto etmiş ve Doğulu piskoposların herhangi bir şeye karar vermeden önce Roma'dan izin almaları gerektiğini ilan etmişti.[31] Dolayısıyla, Antiochea'da toplanan konsil Iulius'un Roma'da topladığına bir tepki veya cevap olarak da görülmelidir. Doğulu piskoposların tamamı Roma piskoposu Iulius'un kendi işlerine karışmaya kalkışmasını protesto ettiler. Kilise kaynakları bu Antiochea Konsili'nde dört farklı itikat formülünün ortaya atıldığını yazmaktadırlar.[32] Bunların ilki konsildeki bir grup piskopos tarafından hazırlanmıştı. Ariusçu etiketini reddeden (ama Arius'u reddetmeyen) piskoposlar Roma piskoposu Iulius'a gönderdikleri mektuba bir de inanç deklarasyonu eklemişlerdi. Antiochea Konsili'nde ortaya atılan ikinci itikat formülü Cappadocia'da Tyana (Kemerhisar) kenti piskoposu Theophronius tarafından hazırlanmıştı. Muhtemelen Theophronius'un Ortodoksluğu tartışılıyordu ve o da, kendisini temize çıkarmak için neye inandığını açıklama ihtiyacı hissetmişti. Her iki itikat da İznik itikadının denek taşı olan *homoousios*tan bilinçli olarak kaçınmış ve Theophronius ayrıca Oğul'un *hypostasis* olduğunu vurgulamıştır. Antiochea Konsili'nde benimsenen resmi itikat Cappadocialı ilahiyatçı Asterius tarafından yazılan ve 'üçüncü Antiochea itikatı (*credo*), olarak bilinen metindir. Bu metin aynı zamanda 'Lucianus'un inanç metni' olarak da bilinmektedir. Buradaki Lucianus, Diocletianus döneminin sonlarında başlayan son 'Büyük Takibatın' kurbanlarından ve Antiochea Okulu'nda Arius ile Eusebius'un hocasıydı.[33] Bu itikadını hazırlayan Asterius da Lucianus'un öğrencisiydi. Antiochea'da hazırlanan dördüncü metin muhtemelen konsil esnasında değil, daha sonra üretilmişti. Bu metin Arius'un düşüncelerini açık bir biçimde reddet-

31. Hefele 1876, 53-56; Barnes 1993, 57.

32. Konsilde ortaya atılan metinler için bak. Stevenson 1987, 8-11; Kelly 1972, 263-74; Hanson 1988, 284-93.

33. Arius'un Eusebius ile Lucianus çevresindeki arkadaşlığına yaptığı atfa yukarda değinmiştik. Bak. Brennecke 1993, 170-192.

mektedir, ancak İznik itikadının denek taşı *homoousios* terimini kullanmaktan da kaçınmaktadır. Bundan dolayı metnin batıdaki kardeşi İmparator Constans'a barış metni olarak gönderilmek üzere, Constantius'un arzusu üzerine hazırlandığı ileri sürülmektedir,[34] çünkü Constans, Doğu kiliselerinde ortaya çıkan gerilimin ancak bir genel konsille çözümleneceğini düşünüyor, dolayısıyla ortak bir genel konsil toplanması için Constantius üzerine baskı yapıyordu. Genel olarak bakıldığı zaman, Antiochea Konsili'nde ortaya çıkan İsa imajı, tam olarak Ariusçu değildir, yani Baba ile Oğul arasındaki ilişkide Oğul ikincil ve yaratılmış olarak değerlendirilmez. Ancak dönemin İsa imajı, İznikçi olarak da nitelenemez, çünkü Baba ve Oğul'un aynı özden olduğuna karşı çıkıyorlardı. Dolayısıyla yeni İsa imajı, Doğulu piskoposları bir araya getirme formülü veya İznik ile Ariusçular arasında bir orta yoldu.

Constans'ın genel bir konsil toplanması yönündeki baskısı sonuç verdi ve 343 yılında doğu ve batı eyaletlerinin temsilcisi piskoposların, bugünkü Bulgaristan'da Serdica'da (Sofya) toplanması kararlaştırıldı.[35] Ancak Serdica Konsili tam bir fiyaskoyla sonuçlandı, çünkü Batılı ve Doğulu piskoposlar bir çatı altına giremedikleri gibi, biribirlerini aforoz ederek yurtlarına döndüler. Batılılar Doğuluları Ariusçu olarak; doğulular ise, Batılıları Sabelliusçu olarak etiketleyip sapkın ilan ettiler. Daha önce de söz konusu edilmiş olmakla birlikte, III. yüzyılda Roma'da yaşamış bir ilahiyatçı olan Sabellius'a dayandırılan ve uluhiyet içerisinde herhangi bir ayrımı reddeden Sabelliusçuluk Baba ve Oğul'un aynı olduğunu çarmıha gerilenin aynı zamanda Baba olduğunu savunmaktadır.[36] Serdica Konsili sırasında hem batılıların hem de doğuluların bir inanç deklarasyonu yayımladıkları bilinmektedir. Batılıların metni sadece İznik itikadının açıklaması olarak sunulmuş, doğulular ise, Antiochea'a kabul ettikleri dördüncü itikat metnini yayımladıkları genel bir tamimin sonuna eklemişlerdir.[37] Serdica Konsili'nde açılan

34. Kelly 1972, 273; Hanson 1988, 291-92.

35. Serdica Konsili için bak. Kaçar 2002, 139-151.

36. Telly 1977, 121-123.

37. Hilary, *Against Valens and Ursacius*, 1.2.29.

uçurumu tamir etmek isteyen bir grup doğulu piskopos 345 yılında Antiochea'da bir araya gelerek *Ecthesis Macrostichos* (Uzun Satırlı) olarak bilinen yeni bir itikat metni hazırlamışlardır.[38] Bu metin özü itibarıyla, 341'de Antiochea'da kabul edilen dördüncü itikat metnini esas alan ve Serdica'da tekrar ilan edilen metinden farklı değildir. Yeni bir İsa tanımı içermeyen bu metin daha çok batılı piskoposların itirazlarını yatıştırmaya çalışmaktadır.

Constantius döneminin itikat metinleri fırtınasının ikinci dalgası 350li yıllarda ortaya çıktı. Doğu'da Sasanilerle sınır problemlerini geçici olarak çözüme kavuşturan Constantius 350 yılında kardeşi Constans'ın ortadan kaldırılması üzerine batıya yöneldi ve kardeşinin batıdaki düşmanı Magnentius'u 351 yılında yenerek Roma İmparatorluğu'nun bütününe hakim oldu. İmparatorun yeni stratejisi hem başta Athanasius olmak üzere isyankar doğulu piskoposlara batıdan verilen desteği ortdan kaldırmak, hem de bütün Roma İmparatorluğu Hıristiyanları için kabul edilebilir bir İsa imajı benimsetmekti. İmparator batıdaki problem alanlarında konsiller toplatarak bu hedefine ulaşmaya çalıştı. Böylesi konsillerin ilki 351 yılında Sirmium'da toplandı ve piskoposu Photinus'u aforoz etti.[39] Photinus, Athanasius'un müttefiği olan eski Ancyra piskoposu Marcellus'un öğrencisiydi ve Marcellus ise, Doğu Roma dünyasında bazı kesimler tarafından Sabelliusçu olarak biliniyordu.[40] Konsil aynı zamanda, dördüncü Antiochea itikadını ilave aforozlarla yeniden ilan etti. Constantius 353 ve 355 yıllarında batıda Aralate ve Milano'da kilise konsilleri toplanmasını teşvik etti ve bu konsiller İznik karşıtı piskoposların yönlendirmesiyle, imparatorun ihtiyaç duyduğu siyasi desteği sağladı. İskenderiye piskoposu Athanasius'a batıda verilen destek bu konsillerle çözülmeye başladı. İmparator, kararlarına direnmeye çalışan Roma piskoposu Liberius'u (352 yılında Iulius'un yerine seçilmişti) 355'te sürgüne

38. Athanasius, *De Synodis*, 26; Socrates, *HE*, 2.19; Kelly 1972, 279-80.

39. Epiphanius, *Panarion*, 71.1-5; Socrates, *HE*, 2.29; Sozomenus, *HE*, 4.6; Hanson 1988, 325; Barnes 1993, 109 vd.

40. Marcellus'un İsa teolojisi Hanson 1988, 221-235'de detaylı olarak incelenmektedir.

gönderdi ve Liberius imparatorun başta İskenderiye piskoposu Athanasius ile bağlarını koparması olmak üzere, diğer Ariusçu eğilimlere sahip piskoposlarla işbirliği gibi isteklerine boyun eğdikten sonra 357 yılında sürgünden Roma'ya dönebildi.[41]

Roma piskoposu Liberius'un sürgün hayatının sona erdiği 357 yılında, Arius'un İsa doktrinini ilan ettiği 320li yılların başından bu yana ortaya atılan İsa tanımlamalarının en radikali ortaya çıktı. Çoğunluğu Balkan kentlerinden gelen ve Sirmium'da toplanan bir grup piskopos yayımladıkları yeni bir inanç deklarasyonuyla, İznik Konsili'nin Baba ve Oğul'un aynı özden olduğunu ifade eden *homoousios* ve doğuda İsa tanımında anahtar terim olmaya başlayan homoiousios terimlerini yasakladılar. Bu toplantıya Sirmium piskoposu Germinius, Mursa piskoposu Valens, Singidunum (Belgrad) piskoposu Ursacius gibi batılılar ve muhtemelen İskenderiye'nin Ariusçu piskoposu Georgos da katıldı. Piskoposlar, yeni İsa tanımı ortaya atarken, 'Baba'nın mutlak büyüklüğünü, üstünlüğünü ve başlangıcı olmadığını', halbuki 'Oğul'un Baba tarafından, Baba'nın iradesiyle evlat edinildiğini, Oğul'un bir başlangıcı olduğunu ve Baba'ya tabi olduğunu', *Yuhanna* İncili'nde (14.28) yer alan 'Beni gönderen benden daha büyüktür' ifadesine dayanarak çözmeye çalıştılar. Poitiers piskoposu Hilarius tarafından 'küfür' olarak nitelenen metnin etkisi çok hızlı oldu.[42] Metin aynı yıl içinde Antiochea'ya ulaştığı zaman, yeni seçilen piskopos Eudoxius bu metni yeni Ortodoksluk olarak tanıdı ve benimsemeyenleri aforoz etti. Eudoxius ayrıca, doğulu piskoposlar arasında teolojik görüşlerinden dolayı kötü bir şöhreti olan Aetius ve Eunomius'u da Kilise kadrosuna dahil etti.[43] Bunlardan Aetius daha önce Antiochea Kilisesi'ne katılmış, ancak sert muhalefet o zamanki Antiochea piskoposu Leontius'a geri adım attırmış ve Aetius'u görevden almıştı.[44] Yeni Antiochea piskoposu Eudoxius'un

41. Barnes 1993, 118; Chadwick 2001, 274.

43. Bu toplantıda ortaya atılan metin Poitiers piskoposu Hilarius'un yazıları arasında günümüze ulamıştır. Hilarius, *De Synodis*, 10, 11. Metin üzerine tartışmalar için bak. Hanson 1988, 343-47.

43. Sozomenus, *HE*, 4.13.; Hanson 1988, 598-603,

44. Theodoretus, *HE*, 2.19.

politikası doğudaki İznik Konsili karşıtı piskoposlar koalisyonunu bir yol ayrımına getirdi ve hem Suriye'de hem de Anadolu'da bir grup piskopos tarafından reddedildi. Ancyra piskoposu Basileus 358 yılında topladığı bir konsilde İsa'nın Baba Tanrı ile olan ilişkisini *homoiousios* terimi ile tanımladı.[45] Basileus imparatorun desteği olmadan ortaya atılan bir formülün işe yaramayacağını çok iyi biliyordu ve onun için hızlı hareket ederek hemen İmparator Constantius'un ikamet ettiği Sirmium kentine gitti. İmparatoru, Eudoxius'u sürgüne göndermesi konusunda ikna eden Basileus, sorunun çözümü için yeni bir genel konsil toplanması konusunda da Constantius'u ikna etti.[46]

Yeni bir genel konsil toplanmadan önce imparatorun huzurundaki piskoposlar 358 yılının 22 Mayıs'ında o zamana kadar hazırlanan itikat kataloğuna bir yenisini daha eklediler. Bu itikadın hazırlanmasının nedeni, toplanacak olan genel konsilde geniş kapsamlı ve kabul edilebilir bir anlaşma için zemin olması düşüncesiydi. Bu itikat metninin yazarı Basileus'un *homoiousios* grubu çevresinden, Arethusa (Suriye'de Er-Rastan) piskoposu Marcus idi. Metne göre, 'Kutsal Metinler'in açıkladığı ve ilan ettiği gibi, Oğul (İsa), her şeyde Baba gibiydi,' yani *homoiousios* bu itikadın anahtar terimiydi.[47] Ancyra piskoposu Basileus'un önerisiyle İmparator Constantius'un planladığı genel konsilin önce Nicomedia'da toplanması kararlaştırıldıysa da, 359 yılı Ağustos'unda meydana gelen bir deprem Nicomedia'yı yerle bir etti.[48] Deprem sadece Nicomedia'yı değil, doğu ve batı eyaletlerinden gelecek piskoposların bir çatı altında toplanması ve Kilise birliği sağlanması fikrini de yerle bir etti. Bunun üzerine, seyahat masrafları ve güçlükleri de dikkate alınarak, doğulu ve batılı piskoposların ayrı ayrı toplanmaları kararlaştırıldı. Böylece, 359 yılında batılı piskoposlar İtalya'da Ariminum'da (modern Rimini), doğulular ise, birkaç yer arayışından

45. Löhr 1993, 81-100.

46. Sozomenus, *HE*, 4.16.

47. Hanson 1988, 362-71.

48. Ammianus Marcellinus, 17.7.1-8; Philostorgius, *HE*, 4.10; Socrates, *HE*, 2.39; Sozomenus, HE, 4.16.

sonra Seleucea'da (modern Silifke) toplanacaklardı. Bu konsil tarihte 'İkiz Konsiller' diye bilinmektedir.[49] Her iki konsil de piskoposların kişisel, siyasal ve teolojik tercihlerinin karmaşası altında geçti. Hem Ariminum'da hem de Seleucea'da iki farklı piskopos grubunun kontrol manevraları, imparatorun kilise birliği hayallerini yıkacak gibiydi. Batılı piskoposların çoğunluğu İznik itikadına yapışmaya çalışırken, doğulu piskoposlar arasında bir grup hemen her konsilde bir itikat formülü ortaya atılmasına karşı çıktıysa da başarılı olamadı, çünkü bu grup itikat formülü olarak 341 yılında Antiochea'da toplanan konsilde benimsenen dördüncü metnin yeterli olacağını savunuyordu. Hatırlanacak olursa bu dördüncü metin, Doğu ve Batı kiliseleri arasında barışı sağlamak üzere, doğulu piskoposların benimsediği bir şeydi.

İmparator Constantius bu itikat metni karmaşasını nihai olarak kendisi çözdü, çünkü imparator, piskoposların farklılaşan politik arzularının kilise birliği idealini gerçekleştirmeye yetmeyeceğini görmüştü. Dolayısıyla çözüm, diplomatik manevralarda ve baskıdaydı. Ariminum ve Seleucea konsillerinden gelen temsilcilerin ve bir grup Bithynia bölgesi piskoposunun katılımıyla 360 yılı başında Constantinopolis'te toplanan bir konsil 358 yılında benimsenen itikat metnini bazı değişiklikler yaparak kabul etti. Konsil *hypostasis* ve *ousia* gibi terimleri itikattan çıkardı ve aynı zamanda Basileus'un itikat metninde yer alan 'Oğul her şeyde Baba gibidir' ifadesini da 'Oğul Baba gibidir' şeklinde benimsedi, yani sadece "her şeyde" ifadesi çıkarılmış gibi görünüyordu.[50] Konsil Ancyra piskoposu Basileus'un grubunun İsa doktrinini reddetmedi ancak, bu grup mensuplarını idari olarak cezalandırdı ve görevlerinden azletti. Azledilenler arasında Constantinopolis piskoposu Macedonius, Ancyra piskoposu Basileus, Kudüs piskoposu Cyril-

49. İkiz Konsiller'e ilişkin detaylar şu kaynaklarda bulunabilir: Athanasius, *De Synodis*, 8-11, 12-14; Philostorgius, *HE*, 4.11; Socrates, *HE*, 2.37, 39, Sozomenus, *HE*, 4.17, 22; Theodoretus, *HE*, 2.22; Hefele 1876, 246-71; Hanson 1988, 372-80; Barnes 1993, 144-151. Bu konuya ilişkin Türkçe bir çalışma için bak. Özyıldırım 2007.

50. Kelly 1972, 291-95.

lus, Tarsus piskoposu Silvanus vardı.[51] Konsil ayrıca Basileus'un teolojik karşıtları arasında yer alan Aetius'u da sürgüne gönderdi. Dönemin kilise politikalarındaki uçuculuğun en güzel örneklerinden birisi bu konsilde ortaya çıktı. İki yıl önce 358 yılında İmparator Constantius'un desteğini almadan Antiochea piskoposluğunu ele geçiren, ancak bizzat Constantius tarafından sürgüne gönderilen Eudoxius bu konsilde azledilen Macedonius'un yerine Constantinopolis piskoposu oldu.[52] Yine iki yıl önce aynı Eudoxius tarafından Antiochea'da kiliseye kabul edilen ve neredeyse ilahiyat danışmanı olan Aetius ise, artık Eudoxius'un desteğini kaybetti ve sürgüne gönderildi.[53]

Constantius'un iktidarının son yılında kabul edilen bu itikat 380 yılına kadar (kısa kesintiyle) Roma İmparatorluğu'nun resmi itikadı oldu. Batılı Hıristiyan teologların en ünlülerinden olan Eusebius Hieronymus (Jerome) 'bütün dünya Ariusçu oldu' diye sızlanırken yeni Ariusçu İsa doktrinine İznik itikadı yanlısı bir entelektüel ve dindar olarak yaklaşıyordu. Bu doktrin sorunları çözmeye yetmedi. Constantinopolis'te toplanan konsil iki mutsuz grup daha ortaya çıkardı. Bunların ilki, teslis içerisinde kutsal ruhun tanrısallığını reddeden πνευματομάχοι (*Pneumatomachoi* = Ruh Savaşçıları) Kilise grubuydu. Tarihçi Socrates'in aktardığına göre, bu grubun kurucusu Constantinopolis piskoposluğundan azledilen Macedonius idi. Bunun nedeni, adı geçen *Ruh Savaşçıları* grubunun en etkili lideri olan eski Cyzicus piskoposu Eleusius'un bu göreve Macedonius tarafından atanmış olmasıdır.[54] İznik yanlısı ilahiyatçılar arasında bu gruba karşı çıkan en etkili isim aşağıda göreceğimiz gibi, Cappadocialı Babalar'dan Caesarea piskoposu Basileus idi. Basileus Kutsal Ruh'un teslis içerisinde en az Baba ve Oğul ka-

51. Philostorgius, *HE*, 4.11, 12b; Socrates, *HE*, 2.41, 42; Sozomenus, *HE*, 4.23, 24; Barnes 1996, 550-54.

52. Bak. not 51.

53. Philostorgius, *HE*, 4.12b.

54. Socrates, *HE*, 2.45. Eleusius bu grubun lideri olarak otuzaltı piskopos arkadaşı ile birlikte II. Genel Konsil'e (381) katılmış ancak konsil sonuçlanmadan Constantinopolis'i terk etmişti. Socrates, *HE*, 5.8.

dar tanrısal olduğunu savunan *De Spiritu Sancto* (Kutsal Ruh Üzerine) başlıklı bir metin kaleme almıştı.

Bu dönemde ayrıca, kilise tarihçileri tarafından *Anhomoios* veya "Neo-Ariusçuluk" grubu olarak tanımlanan Aetius ve Eunomius'un önderlik ettiği bir başka akım daha ortaya çıkmıştı.[55] *Syntagmation* (Kısa Tezler) adlı eserinde görüşlerini dile getiren Aetius 360 yılındaki Constantinopolis Konsili'ne gelmiş ve burada teolojik görüşlerini açıklamıştı. Çok güçlü bir retor ve tartışmacı olarak tanımlanan Aetius, 360 yılında Constantinopolis Konsili'nde *homoousios* ve *homoiousios* doktrini yanlılarını açık tartışmaya kışkırttığı zaman, kimse Aetius'un karşısına çıkmaya cesaret edememişti. Aetius ile tartışmaktan kaçanlarda birisi de bu konsile *homoiousios* grubunun lideri Ancyra piskoposu Basileus'un maiyetinde gelen Cappadocia Caesarea Kilisesi'nden bir başka Basileus idi.[56] Bu konsil sonrasında, Aetius'un koruyucusu Eudoxius Constantinopolis'e piskopos olduğu zaman, politik zorunlulukları dikkate alarak, Aetius'tan desteğini çekti ve Aetius'un imparator Constantius tarafından sürgüne gönderilmesine onay verdi. Aetius çok ilginç bir şekilde Frigya'da Pepuza'ya sürülmüştü. Pepuza II. yüzyılda ortaya çıkmış sapkın olarak damgalanmış bir Hıristiyan tarikat olan Montanistlerin kutsal yeriydi.[57] Dolayısıyla burada ironi çok açıktır: bir sapkın, ancak sapkınların yanına yakışırdı! Constantius'un ölümünden sonra yeni İmparator Iulianus'un gözdelerinden

55. Neo-Ariusçuluk için bak. Kopecek 1979. Aetius'un eseri *Syntagmation* (Kısa Tezler) Wickham 1968, 532-569'da Yunanca ve İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlandı. Eunomius'un eseri *Apologia* için bak. Wickham 1969, 231-40. Eunomius'un eserleri daha çok Basileus ve Nyssalı Gregorius gibi polemiğe girdiği yazarların eserleri içerisinde günümüze ulaşmıştır. Hanson 1988, 598-636, Aetius ve Eunomius'un kariyerleri ve teolojileri için önemlidir.

56. Philostorgius, *HE*, 4.12.

57. Montanist hareketin kadın liderlerinden birisi olan Priscilla'ya atfedilen kehanetlerden birisi şöyledir: *Süslü elbiseler giyinmiş olan İsa kadın görünümünde bana geldi. Hikmeti içime yerleştirdi ve dedi ki, bu yer (Pepuza) kutsaldır ve Kudüs, cennetten işte buraya gelecektir.* Epiphanius, Panarion, 49.1; Daunton-Fear 1982, 648-51. Pepuza'nın lokasyonu için bak. Poirier 1999, 491-507; Tabbernee 2003, 87-93.

olan Aetius'un sürgünden döndüğü ve 367 yılında öldüğü sanılmaktadır.[58] Aetius'un ölümünden sonra Neo-Ariusçu grubun liderliğini öğrencisi Eunomius üstlendi. Eunomius da Cappadocia kökenli teologlardan biriydi. Fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmesine karşın, babasının gayretiyle aldığı eğitim ve parlak zekası sayesinde, İznik karşıtı piskopos Dianius (ö. 362) döneminde Caesarea'da kilise kadrosuna girmeyi başarmıştır. Burada daha sonra İskenderiye piskoposu olacak olan Georgos ile tanışan Eunomius, Georgos'un maiyeti altında Antiochea ve İskenderiye'de bulunmuş ve 358 yılında Eudoxius tarafından Antiochea'da diyakon olarak kiliseye katılmıştı. Aetius'un Baba ile Oğul arasındaki kompleks ilişkiyi açıklayan *Syntagmation* savunusunu yaptığı Constantinopolis Konsili'nde muhtemelen Eunomius'a da görüşlerini açıklaması için fırsat verilmişti ve Eunomius *Apologia* (Savunma) adlı eserini bu konsilde okumuştu. *Apologia*'dan başka *Apologia Apologiae* (Savunmanın Savunması) ve *Confessiones* (İtiraflar) adlı eserleri bulunan Eunomius, 360'lı yılların başında bir ara Cyzicus piskoposluğu da yapmışsa da, burada çok uzun kalamamış ve görevden alınmıştır.

Aetius'un *Syntagmation* ve Eunomius'un *Apologia*'sına dayanarak, bu grubun İsa teolojisi şöyle özetlenebilir: Aetius'a göre, 'Baba ile Oğul arasındaki farklılık benzerlikten çok daha önemliydi'. Aetius 'Oğul'un mükemmel bir Baba imgesi' olduğunu kabul etmesine karşın, 'özdeki farklılığın' dikkate değer olduğunu savunuyordu. 'Baba ile Oğul özde farklıydılar (ἀνόμοιος = *Anhomoios*)'. Basileus'un yazdığına göre, Aetius mektuplarının birisinde görüşünü şöyle açıklıyordu:[59] "Tabiatı birbirine benzemeyen şeyler farklı biçimde ifade edilir, diğer yandan farklı şekilde ifade edilen şeyler, benzemezdir. Üstelik, Paulus'un Corinthuslulara yazdığı birinci mektupta (8.6), 'Baba ve Oğul ilişkisi anlatılırken, Her şey bir Tanrı ve Baba'dandır; Her şey bir Efendi İsa Mesih sayesindedir'; burada görüldüğü gibi, 'Baba'dandır' ve 'İsa sayesindedir' ifadeleri farklıdır, dolayısıyla Baba ve Oğul biribirine benzemezdir". Aetius

58. Philostorgius, *HE*, 9.6; Hanson 1988, 603.

59. Basileus, *De Spiritu Sancto*, 2.4; Hanson 1988, 606.

'Oğul'un, Baba'nın iradesinin aracı olarak yaratıldığını ve Baba'ya tabi olduğunu' savunuyordu. Eunomius 'Tanrı'nın Oğlunun tek evlat edinilmiş Tanrı olduğuna, alemlerin ilk doğanı, gerçek Oğul, kendiliğinden meydana gelmiş değil, Oğul olarak adlandırılmış, gerçekte çağlar öncesinde var edilmiş olduğuna' inanıyordu. Ona göre 'Oğul, başlangıçsız değildi'. 'Oğul, ne Baba'nın Babası, çünkü iki Baba yoktur; ne de kendiliğinden olana kendiliğinden olandı'. 'Oğul, insanlara ebedi ve ezeli Tanrı'nın emriyle yasa veriyordu'. Eunomius'a göre, 'tek Tanrı vardı ve bu tek Tanrı ne kendindendi ne de başkasındandı ve tek Tanrı benzersizdi'. Yine Eunomius, Tanrı'nın 'oluşmuş öz' olduğunu, (*ousia, agennetos*), halbuki Kutsal Metinler'in, Oğul için, 'döl (doğurulmadan)' ifadesini kullandığını savunmaktadır. Dolayısıyla, Oğul, doğrulmadan önce mevcut değildi ve Tanrı'nın kararıyla doğurulmuştu. Eunomius, 'İsa'nın şanını ve yüceliğini Baba'dan aldığını ama Baba'nın şanının ve yüceliğini paylaşmadığını' savunurken yine Kutsal Metinlere atıf yapmakta ve Tevrat'ta *İşaya Kitabı*'na 42.8'e dayanmaktadır.[60] Aetius ve Eunomius'un İsa teolojilerinin özellikle İsa'nın ikincilliği ve Baba'ya bağımlı olması bağlamında, İncil'deki en önemli referansları *Yuhanna* İncili'nde bulunmaktadır, çünkü bu İncil'de açık bir biçimde, İsa tarafından söylenen, 'beni gönderen benden üstündür' (*Yuhanna* 14.28), ifadesi yer almaktadır. Keza, Oğul'un 'evlat edinilmiş olması' durumu ve 'doğurulmuş olması' da yine *İşaya* 53.8, ve *Yuhanna* 1.14,18 gibi İncil metinlerinde bulunmaktadır.[61] Anlaşılıyor ki, Aetius ve Eunomius'un İsa doktrinleri sadece felsefi spekülasyonlardan ibaret değil, aynı zamanda Kutsal Metinler'de de izlenebilen bir durumdur.

Roma İmparatorluğu'unun doğu kanadında 364 yılından itibaren imparator olan Valens, Constantius'un son yılında benimsenen itikadı imparatorluğun resmi itikadı yapmış olmasına ve Ariusçu piskoposlar grubunu çevresinde toplamasına karşın, Aetius ve Euno-

60. *İşaya* 42.8: Ben Yehova'yım, ismim odur; ve izzetimi bir başkasına ve hamdimi oymaputlara vermeyeceğim.

61. *Yuhanna* 1.14: Ve Kelam benden olup inayet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu; biz de onun izzetini Baba'nın biricik Oğlu'nun izzeti olarak gördük. 18: Hiçbir zaman kimse Allah'ı görmemiştir; Baba'nın kucağında olan biricik Oğul, kendisi onu bildirdi.

mius gibi radikal Ariusçular veya Neo-Ariusçular, bu zafer havasından yararlanamadılar, çünkü Ariusçu grubun önde gelenleri ile aralarında sempatik bir bağ kurulamamıştı. Ariusçu kilise tarihçisi Philostorgius, Constantinopolis piskoposluğunda Eudoxius'un halefi Demophilus'un ανόμοιος grubunun liderlerine fazla sempati beslemediğini yazmaktadır.[62] Philostorgius daha önce 360 yılınfa Eudoxius tarafından Cyzicus piskoposluğuna getirilen Eunomius'un, 370lerin başında Demophilus'un kışkırtmasıyla İmparator Valens tarafından Naxus Adası'na sürüldüğünü yazmaktadır. Philostorgius ayrıca, Aetius'un ve Eunomius'un kendilerini ayrı bir cemaat lideri olarak görmediklerini, ancak onların fikirlerinden etkilenenlerin alternatif kilise kurmaya çalıştıklarını da kaydetmektedir.[63] Öte yandan çağdaş tarihçi Socrates başkent Constantinopolis'te Ariusçular ve Eunomiusçuların IV. yüzyılın sonundan itibaren çeşitli alt gruplara bölündüklerini not etmektedir.[64]

Ariusçuluğun Muhalifleri Olarak Cappadocia (Kappadokia) Babaları

Eunomius'un gözden düşerek sürgüne gönderildiği 370 yılı Anadolu'da yeni bir ilahiyatçılar grubunun yükselişe geçtiği bir yıldır. 'Cappadocialı Babalar' olarak bilinen ve Bizans Ortodoks Hıristiyanlığı'nın gerçek kurucuları olan bu grup, Basileus, kardeşi ve aynı adı taşıyan arkadaşları Gregorius'tan oluşuyordu.[65] Bunlar-

62. Philostorgius, *HE*, 9.13, 14; Hanson 1988, 616. Bu sürgün hadisesi sadece doktrin tartışması ile ilgili değildi, muhtemelen İmparator Valens siyasi rakibi Procopius'un Eunomius ile ilişkisi olduğundan şüpheleniyordu ki, Philostorgius kendisi de bu noktaya dikkat çekmektedir. Philostorgius, *HE*, 9.6.

63. Philostorgius, *HE*, 9.4.

64. Socrates, HE, 5.23, 24; Sozomenus, *HE*, 7.17; Philostorgius, *HE*, 10.3.

65. Cappadocia Babaları terimi genellikle yukarıdaki üçlü için kullanılmasına rağmen, daha geniş bir çerçeveye alındığı zaman, dördüncü yüzyılın ortalarında Cappadocia'dan çıkan çok sayıda ilahiyatçı vardır. Mesela yukarıda söz edilen, Eunomius, İskenderiye piskoposları olan Gregorius (ö. 345) ve Georgos da (ö. 361) Cappadocialıdır. Hanson 1988, 676, Eusebius ve Amphilochius gibi diğer iki Cappadocia kökenli ilahiyatçıdan bahsetmektedir. Burada söz konusu olan Cappadocialı Babalar için özellikle bak. Meredith 1996.

dan Basileus 329-79 arasında; Nazianzuslu Gregorius 330-389 arasında; Basileus'un Nyssalı Gregorius olarak bilinen küçük kardeşi ise 335-394 arasında yaşadı. Roma İmparatorluğu'nun Cappadocia eyaleti bu üçlüye kadar etkili bir Hıristiyan entelektüel yetiştirmemişti. Bölge Hıristiyanlığın ilk misyoneri Aziz Paulus'un ilgi alanı içerisinde bile değildi. Dördüncü yüzyıla kadar bilinen en önemli Hıristiyan din adamı III. yüzyılda yaşamış olan Caesarea piskoposu Firmilianus idi. Firmilianus iletişim ağı Kartaca'ya kadar uzanan etkin bir şahsiyetti. Firmilianus'un çağdaşı ve arkadaşlarından birisi olan Gregorius Thaumaturgus bölgede bir ilahiyatçıdan ziyade 'mübarek zat' olarak tanınan ve bağlantıları Doğu Karadeniz bölgesine kadar ulaşan Neocaesarea (Niksar) piskoposuydu. Ancak dördüncü yüzyıl ortalarında, farklı yönlerde olsalar da, Cappadocia ardı ardına bir dizi etkin ilahiyatçı kuşağı çıkardı. Aşağıda söz konusu edilecek üçlünün yanı sıra, yukarıda kısaca söz edilen Eunomius, İznik itikadının şampiyonu Athanasius'un yerine İskenderiye'ye piskopos seçilen Gregorius ve Georgos da Cappadocialıydılar. Keza, Basileus'un bir dönem yakın arkadaşı olan Sebaste (Sivas) piskoposu Eustathius (300-377), Emesa piskoposu Euebius (ö. yaklş. 360) ve Iconium piskoposu Amphilochius (340-395) Cappadocialıydı.[66]

Cappadocialı Babalar grubunun en etkin şahsiyeti 370 yılında Caesarea (Kayseri) piskoposluğuna yükselen Basileus idi.[67] Cappadocia yerel aristokrasisine mensup olan Basileus muhtemelen 330 yılı başında doğmuştu. Ailenin Hıristiyanlığı bir önceki yüzyıla kadar uzanıyordu. Bütün üst sınıflar gibi, zenginlik ve birinci sınıf eğitim Basileus'un ailesinin en önemli önceliğiydi. Basileus eğitimini Cappadocia'nın metropol kenti Caesarea, Constantinopolis ve Atina'da tamamladı. Kendisiyle hemen hemen aynı yılda doğmuş olan arkadaşı Gregorius ile Caesarea günlerinde tanışmıştı.

66. Hanson 1988, 676.

67. Basileus üzerine yazılmış en kapsamlı monografilerden birisi P. Rousseau'ya aittir. Rousseau 1994, Basileus'un ailesinin yaşadığı Cappadocia'yı, eğitimini aldığı Atina'yı, Eunomius ile İsa'nın Baba Tanrı'yla olan ilşikisi üzerine girdiği tartışmayı ve Basileus'un bir kent lideri olarak rolünü tartışmaktadır.

Gregorius'un babası Nazianzus piskoposuydu ve rivayete göre, İznik Konsili için kentlerinden geçen bir grup piskopos tarafından ihtida ettirilmişti. Gregorius ve Basileus'un arkadaşlıkları 350'li yıllarda yaklaşık beş yıl eğitim için bulundukları Atina'da pekişmiş olmalıdır. Basileus ve Gregorius Atina günlerinde geleceğin pagan imparatoru Iulianus (361-63) ile de aynı ortamı paylaşmışlardı.[68] Hem Basileus hem de Gregorius pagan kültüre bihakkın vakıftılar, çünkü her ikisi de Atina günlerinde ünlü pagan retor Libanius'un derslerinin izleyicisiydiler.[69] Özellikle Basileus'un geniş mektup koleksiyonundan onun, pagan entelektüel dostlarıyla irtibatını hep muhafaza ettiğini öğreniyoruz. Gregorius'un tersine Basileus, döneminin kilise politikalarının da aktif bir yönlendiricisi olmaya çalıştı ki, kilise politikalarına daha 360 yılı başında bulaşmıştı. Yukarıda söz konusu edildiği gibi, Constantinopolis Konsili'ne diyakon olarak gelmiş ancak Aetius ile tartışmaktan kaçmıştı. Basileus'un piskoposluğu döneminde, Antiochea piskoposu Meletius'un (ö. 381), İskenderiye ve Roma kiliseleriyle bozuk olan ilişkilerini düzeltmek için onun lehine lobi yaptığını yine mektuplarından öğreniyoruz.[70] Diğer yandan Cappadocia bölgesinde etkinliğini arttırabilmek için kardeşi Gregorius'u Nyssa'ya, arkadaşı Gregorius'u ise, bugün yeri bilinemeyen uzak bir menzil olan Sasima'ya piskopos olmaya zorlamıştı.[71] Basileus'un küçük kardeşi Gregorius'un eğitim hayatını tam olarak bilmiyoruz. Ancak, yazı-

---

68. Iulianus 355 yılında *caesar* olarak kuzeni İmparator Constantius tarafından göreve davet edilmeden önce Atina'da öğrenciydi. Basileus'un pagan kültüre olan hakimiyeti Yunan edebiyatının nasıl okunması gerektiği hususunda verdiği bir söylevde de görülebilmektedir. Türkçe çeviri için bak. *Cogito* 17 (1999), 13-35.

69. Gregorius söylevlerinin bazı yerlerinde Yunan felsefesine ve Platon'a olan borcunu açıkça ifade etmektedir. Cappadocialı Babalar'ın fesefeye kontrollü yaklaşımı dördüncü yüzyıl Hıristiyanlığı üzerine yazan pek çok bilim adamının dikkatinden kaçmamaktadır. Mesela bak. Sheldon-Williams1967, 432-56; Hanson 1988, 676 vd. Meredith 1999.

70. Rousseau 1994, 288-99.

71. Gregorius'un gönülsüzce kabul ettiği bu atama ileride başına iş açacak ve Constantinopolis piskoposluğu adaylığından istifa etmek zorunda kalmasına neden olacaktır.

larından anlaşılıyor ki, entelektüel kapasitesi ağabeyi Basileus'tan veya arkadaşları Gregorius'tan hiç de aşağı değildi.

Cappadocialı Babalar'ın teoloji tartışmalarındaki önemi nedir? 360'lı yılların Doğu Roma dünyasında entelektüel Hıristiyanlar arasında Oğul'un Baba Tanrı ile olan ilişkisi ve Kutsal Ruh'un durumu ateşli bir biçimde tartışılırken Basileus ve arkadaşları İznik itikadı yanlısı grubun tarafından tartışmaya katıldılar. Onları bu tartışmalara çeken, yukarıda açıklandığı gibi 350li yıllarında sonunda Aetius ve Eunomius gibi liderlerin etrafında oluşan Yeni Ariusçuluğun yarattığı entelektüel tartışmalardı. Eunomius özellikle çok daha önemliydi, zira Eunomius'un kaleme aldığı *Apologia* adlı metine karşılık, Basileus, *Contra Eunomium* (Eunomius'a Karşı) adlı eserini yazmıştır. Eunomius'un, Basileus'un eleştirilerini cevapladığı *Apologia Apologiae* adlı esere ise, Basileus'un kardeşi Gregorius bir başka 'Contra Eunomium' (Eunomius'a Karşı) başlıklı eser ile karşılık vermiştir. Dönemin bir başka hususiyeti ise, İznik Konsili'de neredeyse üzerinde hiç durulmayan Kutsal Ruh'un yine aynı dönemde yani 350'li yılların sonunda tanrısal tabiata sahip olup olmadığının tartışma konusu yapılmaya başlanmasıydı. Dolayısıyla Cappadocialı Babalar'ın temel problemi Teslis'in iki segmentinin (Oğul'un Baba ile ilişkisi ve Kutsal Ruh) İznik Konsili itikadıyla ters düşmeyecek biçimde açıklanmasıydı. Oğul'un ve Kutsal Ruh'un konumlarını açıklarken Cappadocialılar felsefi bir dil kullandılar. Hıristiyanlar arasında sadece felsefeyi açıklama yöntemi olarak kabul edenler olduğu gibi, felsefeyi tamamen reddedenler de vardı. Ancak Cappadocialı Babalar felsefeyi kontrollü olarak kullananlar arasındaydı.[72] III. yüzyılda Origenes'in yorumlarında alegoriyi (*allegoreo*) kullanmasını da reddetmeyen Cappadocialıların geçmişinde aslında Origenes'in öğrencisi olan Gregorius Thaumaturgus vardı. Basileus'un büyük annesinin çağdaşı ve tanışı olan Gregorius'un temellerini attığı, Cappadocia bölgesinde yaygın olan ilahiyat anlayışına göre, 'teslis içerisinde yaratılmış veya tali olan hiçbir şey olmadığı gibi, dışardan gelen bir şey de yok-

72. Cappadocialı Babalar'a ilişkin Batı dünyasında geniş bir literatür vardır. Bu bölüm içerisinde şunlardan yararlanılmıştır: Sheldon-Williams 1967, 425-56; Young 1983, 92-122; Hanson 1988, 676-737; Rousseau 1994; Meredith 1999.

tur ve ne Oğul Baba'dan daha noksandır ne de Kutsal Ruh, Oğul'dan daha aşağıdadır'. Bu perspektiften bakıldığı zaman, Basileus ve iki Gregorius'un dördüncü yüzyılın ikinci yarısında teoloji tartışmalarına yaptıkları temel katkı, Kutsal Ruh'un konumunun şekillenmesi ve uluhiyetin üç gerçekliğinin anlaşılması için yaptıkları açıklamalardır. Cappadocialılara göre, uluhiyet aynı anda üç farklı tecelli (*hypostasis*) biçiminde mevcuttur. Basileus, "Baba'nın olduğu her şey Baba'ya aittir. Oğul, bütünlüğünde Baba'dadır, buna mukabil Baba'nın bütünlüğü kendisindedir. Böylece Oğul'un *hypostasis*i Baba'nın bilindiği formdur ve Baba'nın *hypostasis*i, Oğul formunda tanınır. Dolayısıyla uluhiyetin bölünmüş zatlara, bölünmeden var olduğu söylenmektedir. Basileus'un teolojisine katkı yapan kardeşi Gregorius ve arkadaşı Gregorius, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un kendi başlarına varlık veya öz (*ousia*) olmadığını, Tek Tanrı'nın üç farklı tecellide bilindiğini savunmaktadır. Basileus bir arkadaşına yazdığı mektupta, böyle açıklanan Teslis'i kabul etmeyenin politeist olacağını, ancak Teslis içindeki tanrısal tecellileri kabul etmeyenlerin de Yahudi olacağını savunmaktadır. Cappadocialılara göre, sadece üç zatın olduğunu söylemek yeterli değildir, kişi, beşeri dilde Baba'nın, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un gerçekliğini kabul etmeli ve bunların uluhiyetin ortak özünü paylaştığını ifade etmelidir.[73]

Basileus ve arkadaşlarının Kutsal Ruh'un tanrısallığını vurgulamalarının temelinde 360'lı yılların başında ortaya çıkan Pneumatomachoi grubunun Kutsal Ruh'un tanrısallığının reddetmesi vardır. Bu reddiye sadece geçmişte kalmış bir konu değildi, kendi yakınları da tartışmanın parçasıydı, çünkü Kutsal Ruh'un tanrısallığını reddeden bu grubun liderlerinden birisi Basileus'un eski arkadaşı Sebaste (Sivas) piskoposu Eustathius idi. Eustathius'a göre Kutsal Ruh ne tanrıydı ne de beşer, daha ziyade tanrı ve beşer arasında bir yerdeydi.[74] Baba Tanrı'dan gelen ruhun yaratma vasıtasıyla

73. Basileus, *Letter*, 210 ve 236.6; Young 1996, 109-113.

74. Macedoniusçular olarak da bilinen, Kutsal Ruh'un tanrısallığını reddeden Ruh Savaşçıları grubunun mensupları ve doktrinleri için bak. Socrates, *HE*, 2.45; Sozomenus, *HE*, 4.27; Hanson 1988, 760-69. Bu grubun doktrinine karşı Basileus *De Spiritu Sancto* (Kutsal Ruh Üzerine) adlı eserini kaleme almıştı.

gelmediğini savunan Basileus Kutsal Ruh'un gelişini ağızdan nefesin gelişine benzetmektedir.[75] *Logos*'un ayrılamaz bir parçası olarak görülen Kutsal Ruh Baba'dan Oğul aracılığıyla gelmektedir. Cappadocialı Babalar'ın entelektüel zenginliği daha önce de ifade edildiği gibi, yaşadıkları çağın felsefi kültüründen bağımsız gelişmemişti. Bunlardan özellikle Nyssalı Gregorius'un dönemin Helenistik felsefi kültürü olan Neoplatonism ile yakınlığına dikkat çekilmektedir.[76]

Basileus kendisi 379 yılında öldü, ancak kardeşi ve arkadaşı iki yıl sonra toplanacak olan II. Genel Konsil'in liderleri arasındaydı. Basileus'un arkadaşı olan Nazianzuslu Gregorius 381 yılında toplanan II. Genel Konsil'de Constantinopolis patrikliği için aday gösterilmiş olmasına karşın seçilememiş ve yerine emekli bir senatör seçilmiştir. Konsil sonrası manastır hayatına dönen Nazianzuslu Gregorius'un 380'lerin sonunda öldüğü zannedilmektedir. Aşağıda görüleceği gibi, II. Genel Konsil'in benimsediği itikat metni Cappadocialı Babalar'ın geliştirdiği teoloji çerçevesi içerisinde oluşturulmuştur. İmparator Theodosius'un konsilin kapanışından sonra yayımladığı bir fermanda Cappadocialı Babalar'dan Nyssalı Gregorius ilan edilen yeni Ortodoksluğun referanslarından birisiydi. İmparatorun *Episcopis tradi* diye bilinen fermanına göre, Basileus'un Caesarea Kilisesi'ndeki halefi Helladius, kardeşi Nyssa piskoposu Gregorius ve arkadaşı Iconium (Konya) piskoposu Amphilochius Roma İmparatorluğu'nun yeni resmi Ortodoksluğunun standart temsilcileri oldular; başka bir ifadeyle bu piskoposlarla uyum içerisinde çalışanlar Ortodoks kabul edilecekti.[77] Nyssalı Gregorius da II. Genel Konsil sonrası Cappadocia'ya dönmüş ve 395 yılına kadar yaşamıştır. Ara bir sonuç olarak, Cappadocialı Babalar'ın dördüncü yüzyıl Hıristiyanlığı'nın temel problemi olan İsa teolojisine (*kristoloji*) ve Kutsal Ruh'un ilk defa açıklanarak yorumlanmasına katkıları onların gelecek yüzyılların Bizans Hıristiyanlığının temel direkleri arasında yer almalarının nedeni olmuştur.

---

75. Basileus, *De Spiritu Sancto* 46.

76. Sheldon-Williams 1967, 447-56.

77. Theodosius'un Asia proconsul'u Auxonius'a gönderdiği *Episcopis tradi*nin Latince metni için bak. *CT.* 16.1.3; King 1961, 45; İngilizce metin için bak. Coleman-Norton 1966, s. 375-76, Belge 182.

Değişen İmparatorluk İdeolojisi: Ariusçuluğun Sonu

Ariusçuluğun hem Constantinopolis'te hem de Roma dünyası sathında düşüşü dönemin siyasal gelişmelerine paraleldir.[78] Roma İmparatorluğu'nun daima sorunlu olan Tuna sınırı 375 yılından itibaren Hun faktörünün belirmesiyle birlikte tekrar kaynamaya başlamıştır. Kendi aralarında da sorunlu olan Gotlar Hunlarla yaptıkları savaşı kaybetmişler ve mülteci olarak Roma sınırlarına dayanmışlardır. İmparator Valens 376 yılında, Gotların Hıristiyan olmaları şartıyla mülteci olarak sınırdan içeri alınmalarını kabul etmiştir.[79] Ancak, mülteci Got savaşçıların çıkardığı isyanı bastırmak için Edirne'de onların karşısına çıkan Valens 9 Ağustos 378'de, Ammianus Marcellinus'un ifadesiyle Roma'nın M.Ö. 216'da Hannibal karşısında aldığı yenilgiden sonra yaşadığı en feci felakette hayatını kaybetmiştir.[80] Batı'da *Augustus* olan Gratianus Valens'in yerine İspanyol asıllı İznik itikadı yanlısı Theodosius'u atadı. İznik itikadı özellikle İspanya'da kök salmış olmalıdır, çünkü bu itikat metninin yazarlarından birisi de devrin Cordoba piskoposu Ossius idi. Aynı Ossius İznik Konsili'nin liderlerinden biriydi. Theodosius hükümdar olduğu zaman, kontrol altında tuttuğu imparatorluğun doğu eyaletlerinin dini ideolojisini değiştirerek yeni din politikasının Roma ve İskenderiye çizgisinde olacağını ilân etmiştir.[81] Ne var ki, bu politika da uzun sürmeyecek ve Theodosius kısa süre sonra Antiochea çizgisinde bir din politikası izleyecektir ki, bu-

---

78. Barnes 1997, *Homoios* Ariusçuluğun Roma dünyasında düşüşüne ilişkin en kapsamlı çalışmalardan birisidir; ayrıca bak. Dagron 1984, 442-53.

79. Theodoretus, *HE*, 4.33'de Valens döneminde Gotların topluca Hıristiyanlığa geçişlerini Eudoxius'un girişimiyle olduğunu yazıyor ise de, bunu teyit edecek başka kaynak yoktur, çünkü Gotların Hun baskısı sonucunda Roma sınırlarına kabul edilirken Hıristiyanlığı benimseme şartı 375-76 yılları ile alakalı bir olgudur ve bu tarihte Eudoxius çoktan ölmüştü. Socrates, *HE*, 4.33-35; Sozomenus, *HE*, 6.37

80. Ammianus Marcellinus 31.13.14.

81. Şubat 380 tarihli *Cunctos Populos* diye bilinen ve Constantinopolis halkına gönderilen ünlü ferman, *CT* 16.1-2'de yer almaktadır. Bu fermanın Latince metni için bak. King 1961, 28, not 1; Ritter 1965, 29 n. 1; Coleman-Norton 1966, 353-56.

nun en somut ifadesi Anticohea piskoposluğu kontrolünde toplanacak olan II. Genel Konsil'dir.[82] 24 Kasım 380'de Constantinopolis'e giren Theodosius Constantinopolis piskoposu Demophilus'a İznik itikadını kabul etmesini teklif etmiş, ancak piskopos imparatorun teklifini geri çevirmiştir. Etrafındakilere İncil'de geçen "size bir şehirde zulmettikleri zaman başka bir şehre gidin" (*Matta*:10.23) emrini hatırlatan Demophilus beraberinde İskenderiye'den kovulan Ariusçu piskopos Lucius ile kent surları dışında Ariusçu toplumu yönetmeye devam etmiştir.[83]

Theodosius niçin İznik itikadını tercih etti ve Ariusçuluk kaybetti? İmparator açısından bu sorunun cevabı gayet açıktı. Theodosius 381 yılında sadece Doğu Roma imparatoru idi ve Batı'daki kıdemli Augustus Gratianus'un gözü Theodosius'un üzerindeydi. İmparator Ariusçuların Batı'da özellikle Roma Kilisesi nezdinde çok kötü bir üne sahip olduğunu çok iyi biliyordu, dolayısıyla Ariusçulara karşı yürütülecek bir din politikası Batı'dan tepki çekmeyecekti. Halbuki İznik yanlılarına karşı bir politika yürütüldüğü zaman geçmişte II. Constantius ve Valens döneminde olduğu gibi yine Batı'dan tepki çekecekti. Ariusçu piskoposlar Batı'da ne Roma Kilisesi ne Batı *augustus*luğunda destek bulabilirdi. Aynı şekilde, Batı'da Milano'nun gayretkeş piskoposu Ambrosius koltuğunu Ariusçulara karşı verilen bir mücadele sonrasında elde etmiş ve sıkı bir İznik yanlısı piskopos olarak biliniyordu. İmparator Theodo-

82. Antiochea piskoposu Meletius'un 381 yılının hemen başında gizlice Constantinopolis'e gelerek Theodosius'u ikna ettiği kaynaklar tarafından ifade edilmektedir. Hanson 1988, 805. Theodosius'un 10 Ocak 381'de yayımladığı ve *Nullis haereticis* adlı ferman bunun sonucu olsa gerektir. *CT*, 16.5.6; King 1961, 34, not 1.

83. Socrates *HE*, 5.7; Sozomenus, *HE*, 7.5. Hem Socrates hem de Sozomenus bu pasajlarda, Demophilus'un 385 veya 386 yılında öldüğünü ve yerini önce Trakyalı Marinus'un ve kısa bir süre sonra da, Anticohealı Dorotheus'un aldığını yazmaktadırlar. *Chronicon Paschale* yazarı, Demophilus'un cemaati olan Ariusçuları, kent surları dışındaki *Exokionion* adı verilen bir sütunun etrafında toplandıkları için *Exokioniteler* olarak adlandırmaktadır. *Chronicon Paschale*, s. 50, not 157. Kilise tarihçileri Demophilus'un Kudüs piskoposu Cyrillus ile aynı dönemde 385 veya 386 yılında öldüğünü belirtmektedirler. Socrates, *HE*, 5.12; Sozomenus, *HE*, 7.14.

sius'un bütün bu faktörleri göz önüne aldığını tahmin etmek zor değildir.

Bu bölümün sonunda şu noktaya dikkat çekmekte yarar vardır. IV. yüzyılda imparatorluk ve kilise ilişkilerinde varılacak sonuçlar çoğunlukla malûmu ilâmdır: İmparator, kilise işlerinin nihai otoritesidir. Ancak niçin böyle bir otoriteye ihtiyaç duyulmaktadır diye sorulduğu zaman, durum sadece imparatorun mutlak otoritesi ile açıklanacak kadar basit değildir. Bu noktada göz önünde tutulması gereken bazı gerçekler vardır. Birincisi, IV. yüzyılda kilise politikalarına yön vermek isteyen piskoposlar bizzat imparatorun desteğini aramışlardır. Başka türlüsü mümkün de değildi, çünkü o dönemde Hıristiyanların ruhani temsilcilerini bir araya toplayacak bir kilise otoritesi yoktu. Ancak imparatorlar da sadece keyfi otorite arayışına girmemişlerdir. İmparatorlar çoğunluğu oluşturan piskoposlar grubunun kararlarını askerî yaptırımla destekleyerek fiiliyata geçirmişlerdir. Bu durum yukarıda anlatılan Ariusçuluğun yükselişi ve düşüşü sırasında gelişen imparator-kilise ilişkilerine bire bir uymaktadır. Ariusçu piskoposlar grubu Constantinus'un ölümüyle birlikte başta Constantinopolis Kilisesi olmak üzere imparatorluğun doğu yarısında kentleri kontrol altına almış olmalarına rağmen kendi aralarında mutabık oldukları net bir 'İsa doktrini' olmadığı için kısa sürede farklı gruplara ayrılmışlardır. Ariusçuların yeniden gruplaşması aynı zamanda küçülmelerine de yol açmıştır. Parçalanan Ariusçu piskoposların bir kısmı zamanla İznikçilere yaklaşmışlar ve Antiochea Kilisesi'nin önderliğinde yeni bir blok oluşmuştur ki, bu bloğu oluşturan piskoposlar daha önceleri Ariusçular arasında yer alıyorlardı. Theodosius 380 yılında iktidarının başında Roma-İskenderiye ekseninde bir din politikası izleyeceğini duyurmasına rağmen, kısa süre sonra din politikasını İznik itikadının yeniden yorumlanmasını savunan Antiochea Kilisesi'nin çizgisine getirmiştir, çünkü Roma dünyasında imparator yöneteceği bölgenin hakim dinî eğilimlerini göz ardı edemiyordu. Geçmişte Constantius gibi Theodosius da din politikasını yöneteceği bölgenin çoğunluğunun itikat çizgisine çekmiştir ki, Constantinopolis piskoposu bu çizgiye yakın durmadığı için imparator onu başkentten uzaklaştırmıştır. Dolayısıyla, Ariusçu parti sahip olduğu

imparatorluk desteğini devamlı hale getirecek bir yapı oluşturamadığı için Roma dünyasında iktidarı kaybetmiştir. Ariusçular herhangi bir şekilde bir daha imparatorluk desteğini sağlayamadılarsa da halk arasında uzun süre var olmaya devam etmişlerdir. 381 yılı yazında II. Genel Konsil'e katılmak için Constantinopolis'e gelen Nyssalı Gregorius sokakta herkesin Ariusçu görüşlerin karşıtı veya yandaşı olarak ilâhiyat problemleriyle meşgul olduğunu gözlemlemiştir.[84] IV. yüzyılın sonunda Constantinopolis piskoposluğuna getirilen Antiochea kökenli Ioannes Chrysostomus kentte Ariusçu cemaatin ilahili gece yürüyüşlerine alternatif olarak kendisi de bir başka yürüyüşü organize etmiştir.[85] İmparatorluk emirnameleri kilise kadrolarını değiştirebilmesine rağmen, halkın inancını çok da kolay değiştirememektedir. Ariusçuluk Theodosius'un iktidarından itibaren Roma dünyası dışında Gotlar arasında popüler inanç oldu. Hıristiyanlık Gotlar arasına daha üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren sızmaya başlamış ise de, İmparator Constantius döneminde Gotlar arasına gönderilen misyonerler bu toplumun Hıristiyanlığın Ariusçu formuna kazandırılmasında önemli olmuştur. Gotlar arasına gönderilen ilk piskopos aynı zamanda İncil'i Got diline çeviren, Cappadocia kökenli Ulfilas, Ariusçu piskoposların oluşturduğu bir konsil tarafından atanmıştı.[86] German kavimleri arasında yaygınlaşan Ariusçuluk özellikle Afrika'da Vandallar ve İspanya'da Vizigotlar (Batı Gotları) arasında VII. Yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür. Sonraki yüzyıllarda Batı dünyasında felsefi olarak var olmaya devam eden Ariusçuluk ünlü fizikçi (Charles) Newton tarafından Eskiçağ'ın sahih Hıristiyanlığı olarak önemsenmiştir.[87]

---

84. Nyssalı Gregorius, *De Deitate Filii et Spiritus Sancti* (*PG* 46: 557)'den nakleden, Hanson 1988, 806.

85. Socrates, *HE*, 6.8; Sozomenus, *HE*, 8.8.

86. Barnes 1990, 541-45.

87. Newton'un gizli Ariusçuluğu ve bu teolojiye ilişkin görüşlerinin değerlendirmesi için bak. Wiles 1996, 77-93; Pfizenmaier 1997, 57-80.

II. Genel Constantinopolis Konsili ve Sonrası

Doğu Roma dünyasında Ariusçuluğun siyasal iktidarına son veren İmparator Theodosius, Ariusçuluk dahil kiliseyi ilgilendiren diğer itikat problemlerini ve kilisenin bazı idari problemlerini görüşmek için 381 yılı Mayıs ayında başkentte genel bir konsil toplamayı kararlaştırdı. Theodosius da diğer imparatorlar gibi, imparatorluk birliği ile kilise birliğini özdeşleştirmişti. 150 piskoposun iştirak ettiği II. Genel Konsil'in katılımcılarının büyük bir çoğunluğu Antiochea piskoposu Meletius'un kontrol ettiği Anadolu, Suriye ve Filistin'den geliyordu.[88] Meletius'un konsil esnasında ölümünden sonra gelen ve sayıları fazla olmayan, İskenderiye'nin başını çektiği Mısırlı piskoposlar da bu rakama dahildir. Konsil azledilen Ariusçu Constantinopolis piskoposu Demophilus'un yerine, Antiochea Kilisesi'nin önderliğinde, önce Cappadocialı Babalar'dan Nazianzuslu Gregorius'u aday gösterdi, çünkü Gregorius iki yıldır Constantinopolis'teki İznik itikadı yanlısı Hıristiyan toplumun dini liderliğini yürütüyordu. Ancak İskenderiye Kilisesi'nin farklı planları vardı, çünkü onlar imparatorluk başkentinde Antiochea Kilisesi'nin nüfuzunu kırmaya çalışıyor ve bunun için de kendi adaylarını seçtirmeye uğraşıyorlardı. Antiochea piskoposunun beklenmedik ölümü Gregorius'a verilen desteği zayıflattı ve bundan dolayı Gregorius adaylıktan istifa etti. İmparator ve konsil İskenderiye Kilise'sinin adayı Maximus'u da kabul etmeyerek, Constantinopolis piskoposluğuna bir saraylı olan emekli senatör Nectarius'u getirdi. İmparator Theodosius'un tercihi de Nectarius'tan yanaydı.[89]

Konsilin benimsediği esas itikat metni günümüze ulaşmamasına karşın ertesi yıl Constantinopolis'te toplanan bir başka konsilin mektubundan 381 yılındaki Genel Konsil'de de bir itikat metninin benimsendiğini öğreniyoruz. Benimsenen itikat metninin ana hatları, konsilin kabul ettiği yasalardan (*canon*) da anlaşılabilmekte-

88. Theodoretus *HE*, 5.7; Socrates *HE*, 5.8. Bu rakama Eleusius'un liderliğindeki *Pneumatomachoi* partisine mensup 36 piskopos dahil değildir, zira onlar konsilin başında toplantıyı terk etmişlerdir.

89. Kaçar 2009.

dir. Constantinopolis Konsili'nde 'Yüzelli Baba'nın İtikatı' başlıklı metin aşağıdaki gibidir:[90]

> Cennetin ve yeryüzünün ve görünen görünmeyen her şeyin yaratıcısı Bir Tanrı Baba'ya inanıyoruz. Ve Tanrı'nın tek evlat edinilmişi Oğul İsa Mesih'e inanıyoruz. O, bütün çağlar öncesinde Baba tarafından evlat edinildi, ışıktan ışık, doğru Tanrı'dan doğru Tanrı, evlat edinildi yaratılmadı, Baba ile aynı özden (*homoousios*), O'nun sayesinde her şey var edildi, O (İsa), biz insanlar için, kurtuluşumuz için cennetten geldi, Kutsal Ruh'tan ve Bakire Meryem'den tecessüm etti, beşer oldu, Pontius Pilatus döneminde bizim için çarmıha gerildi, çile çekti ve defnedildi ve Kutsal Yazılar'a göre üçüncü günde tekrar dirildi ve cennete gitti ve Baba'nın sağ yanına oturdu. O, yaşayanı ve ölüyü yargılamak için tekrar şanla geri gelecek, O'nun krallığının sonu olmayacak (yani sonsuz olacak). Ve, kutsal ve hayat veren Ruh'a inanıyoruz, Kutsal Ruh, Baba'dan gelen ve Baba ve Oğul'a eş değerde tapınılan ve eş değerde yüceltilendir. Bu Ruh, peygamberler vasıtasıyla konuştu. Bir, kutsal, Katolik ve havarilerden gelen kiliseye inanıyoruz. Günahların affı için bir vaftizi kabul ediyoruz. Gelecek çağda ölünün dirilişini ve hayatı bekliyoruz. Amen.

Constantinopolis Konsili'nde benimsenen bu itikat metnin, İznik itikadı ile aynı olduğu daha o zaman iddia edilmiş olmasına karşın iki itikadın karşılaştırmalı okuması özellikle Kutsal Ruh konusundaki Cappadocialı Babalar'ın vurgusunu ortaya koymaktadır.[91] Konsil sonrası İmparator Theodosius bir emirname yayımlayarak bütün din sapkınlarının sahip oldukları her türlü Kilise emlakını Ortodokslara vermelerini istedi.[92] Bu yasaların ilki Ariusçuluğun

90. Metnin Yunanca, Latince ve İngilizce üç dilde çevirisi için bak. Tanner 1990, 24. Yukarıdaki çeviri bu metne göre yapılmıştır. Ayrıca bak. Kelly 1972, 297-98.

91. İznik ve Constantinopolis itikatlarının karşılaştırması için bak. Kelly 1972, 301-305.

92. *C.Th.* 16.1.2.

bütün versiyonlarını ve 325 yılındaki İznik Konsili sonrasında ortaya çıkan, Eunomius'un ve Aetius'un *anhomoios* doktrinini, Kutsal Ruh'un tanrısal boyutunu reddeden *Pneumatomachoi* doktrinini, bunların yanı sıra Marcellus, Photius, Apollinaris'in doktrinlerini reddetmektedir. İkinci yasa önde gelen kiliselerin adli bölgelerini yeniden düzenlemekte, dördüncü yasa ise, Maximus'un piskoposluğunu reddetmektedir, çünkü yukarıda söz edilen İskenderiye çevresinin onayıyla Constantinopolis'e piskopos olarak atanmış olan Maximus bu sırada batıda özellikle Milano'da kendisine destek arıyordu.[93] İkinci Genel Konsil'in benimsediği üçüncü yasa Kilise hiyerarşisini değiştirerek diğerlerinden çok daha önemli sorunların temelini atmıştır. Konsilin benimsediği üçüncü yasaya göre, Constantinopolis, kilise hiyerarşisinde çok hızlı bir şekilde yükselerek, Roma'dan sonra ikinci sırayı aldı. Bu yasa özellikle Constantinopolis ve İskenderiye arasında gerilime yol açtı, çünkü o tarihe kadar İskenderiye Kilisesi kendisini doğu dünyasının lideri olarak görüyordu. Halbuki, konsilin kabul ettiği bu yasa, İskenderiye'nin üstünlüğüne son veriyordu. Konsil yasanın gerekçesini, Constantinopolis'in *Nea Roma* (Yeni Roma) olmasıyla açıkladı. Roma İmparatorluğu'nda dirlik ve düzeni kilise birliğinde gören imparatorluk ideolojisi perspektifinden bakıldığı zaman bu hiyerarşi düzenlemesinde şaşılacak bir şey yoktu. Zira imparator, yakınında bulunan, kontrol edilmesi ve yönlendirilmesi daha kolay olan başkent piskoposunu kilise birliği politikalarının anahtarı olarak görüyordu. İskenderiye ve diğer bazı ileri gelen piskoposluk merkezleri açısından durum daha farklıydı. Constantinopolis'in yükselişi İskenderiye'den olduğu kadar, Efes ve Kudüs'ten de tepki gördü. Konsil başkent için patrik olarak emekli senatör Nectarius'u seçmişti. Saray alışkanlıklarına aşina olan ve görev süresi boyunca derin ilahiyat konularına girmeyen Nectarius herhangi bir teoloji tartışmasına konu olmadı ve uzun piskoposluk kariyeri 397 yılında ölümüyle sona erdi. İmparator Arcadius ve saray bürokrasisi Nectarius'un halefini seçerken tercihlerini Antiochea çev-

93. Yasaların metinleri ve farklı versiyonları için bak. Tanner 1990, 31-35; Jonkers 1954, 107-111, yedi yasa metni vermektedir, ancak bu yasaların son üçü ertesi yıl toplanan konsilde ilave edilmiştir.

resinden yana kullandılar. Seçim için geniş katılımlı bir tören düzenleyen bürokrasi İskenderiye piskoposu Theophilus'u da davet etti. Constantinopolis'i kontrol altında tutmak isteyen Theophilus kendi adayı ile birlikte gelmişti, ancak sarayın farklı bir adayı vardı: Antiochea kökenli, etkili bir vaiz.

7

Siyasallaşan İsa Doktrini: Ioannes Chrysostomus ve Nestorius'un Düşüşü

Antiochealı Ioannes Chrysostomus 397 yılı sonlarında imparatorluk emirnamesi ile Constantinopolis'e getirtildi ve 26 Şubat 398'de bürokrasinin de desteği ile başkent '*Yeni Roma*'nın piskoposu olarak atandı.[1] İskenderiye patriği Theophilus bu atamayı çok gönülsüz bir şekilde onayladı.[2] Chrysostomus kendisi için tamamen sürpriz olan bu atamada ilk başlarda imparatorun (ve İmparatoriçe Eudoxia'nın) ve başkent bürokrasisinin tam desteğine sahipti. Buradan onun uzun bir piskoposluk kariyerine sahip olacağı sonucuna varmak mümkündü. Ancak, daha piskoposluğunun altıncı yılında (403 yılı sonbaharında) imparatorluk ailesinin girişimleriyle Chrysostomus'un rakipleri tarafından oluşturulan bir sinod onu ilk kez sürgüne gönderdi.[3] Sahip olduğu çok geniş popüler desteğin başkentte yaratabileceği potansiyel tehlike ve aynı zamanda imparatorluk ailesinin yaşadığı bir kazanın da etkisiyle imparator Ioannes'in sürgün fermanını imzaladığı günün ertesinde onu geri çağırmak zorunda kaldı. Ne var ki, aynı yılın sonuna doğru imparator, Ioannes ile ilişkisini tamamen kesti ve 20 Haziran 404'de tekrar sürgüne gönderdi. Ioannes Chrysostomus bulunduğu sürgün yeri Cucusus'tan (Cappadocia'da) bir başka yere, Karadeniz kıyılarında bir noktaya taşınırken yolda, 14 Eylül 407'de, Tokat civarında öldü.

---

1. Ioannes Chrysostomus'un kariyerine ilişkin bütün eserlere burada atıf yapmak imkansızdır. Daha önce yayımlamış olduğum bir makale bu konuda bibliyografa içermektedir. Kaçar 2003c.
2. Baur 1988, 1-14. Daha önceki bir çalışmamda Chrysostomus'un Constantinopolis'e piskopos olarak tercih edilmesinin nedenlerini, saray bürokratlarının Kiliseyi kontrol etme arzuları çerçevesinde açıklamıştım. Bak. Kaçar 2003d. Bu konuya ilişkin diğer çalışmalarımda olduğu gibi burada da Roma, İskenderiye, Antiochea ve Constantinopolis kiliselerinin başındaki kişiler, patrik olarak değil piskopos olarak anılacaktır.
3. Grekçe *σύνοδος* (sinod) 'toplantı, biraraya gelme, meclis' demektir, Erken Kilise liderlerinin toplantıları doğuda "sinod", batıda ise *sinodos*un Latince karşılığı olan *conciliumdan* "konsil" olarak ifade edilir.

Başlangıçta çok gelecek vaadeden Ioannes Chrysostomus'un kariyeri böylece kısa süre içerisinde felaketli bir şekilde sona erdi. Bu nasıl oldu? Ioannes'in kısa kariyerinin sonunu getiren pek çok faktör olmakla birlikte, burada İskenderiye patriği Theophilus'un rolü özellikle anılmaya değerdir, çünkü Ioannes'in seçimi, daha baştan İskenderiye ve Constantinopolis arasındaki diplomatik tansiyonun yükselmesine yol açmıştı. Bu gerilimde İsa doktrinine ilişkin bir tartışmanın siyasal enstrüman olarak kullanılması veya kullanılmaya teşebbüs edilmesi bir yönüyle çok şaşırtıcı değildir, çünkü Geç Antikçağ'da kiliselerarası diplomatik gerilimlerde, birbirlerini Ortodoks olmamakla suçlamak yaygındı. Dolayısıyla bu bölüm çerçevesinde, Constantinopolis patrikleri Ioannes Chrysostomus ve Nestorius'un düşüşüyle sonuçlanan iki büyük gerilimde İsa doktrininin nasıl siyasallaştırıldığı incelenecektir. Her iki başkent patriğinin kaderleri arasında çok çarpıcı paralellikler görülmektedir. Her ikisi de Antiochea Kilisesi çevresinden gelmişler ve ikisinin görev süreleri beklenenden çok daha kısa sürmüştür. Her ikisinin düşüşünde saraylı kadınlar aktif rol oynamışlardır. Ioannes'in ve Nestorius'un düşüşünü hazırlayan süreçte İskenderiye patrikleri çok önemli yönlendirici rol oynamışlardır. Ioannes'in ve Nestorius'un düşüşünde teoloji (farklı algılayışlar inkar edilemezse de) politik bir enstrüman olarak kullanılmıştır. Bu ikisi arasında Ioannes Chrysostomus şanslıdır, İmparator Arcadius tarafından sürgüne gönderilmiş ve orada ölmesine rağmen, ölümünden kısa bir süre sonra kutsal kalıntıları başkente getirilmiş ve Hıristiyan azizler arasındaki yerini almıştır. Halbuki Nestorius, İmparator II. Theodosius'un fermanıyla gönderildiği sürgünden asla geri dönmemiş ve Mısır'da düşmanlarının arasında ölmüştür. Ioannes Chrysostomus sonraki dönem Hıristiyanlarının anılarında ideal bir piskopos olarak yer etmesine karşın, Nestorius'un ismi sadece beşinci yüzyılda değil sonraki dönemlerde sapkınlık etiketi olarak yaşamaya devam etmiştir. Nestorius'un izleyicileri İran'daki Sasanilerin de desteğiyle ayrı bir kilise kurup 'Doğu Kilisesi' olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü

Salamis (Kıbrıs) kenti piskoposu yaşlı Epiphanius 403 yılı baharının daha başında Constantinopolis'e geldi. Epiphanius hayatının önemli bir bölümünü Origenesçi fikirlere, özellikle onun İsa algısına karşı mücadele etmekle geçirmişti. Salamis piskoposunun Origenesçilere karşı azimli mücadelesinin en güzel örneği kaleme aldığı *Panarion* adlı eseridir. Epiphanius'u başkente getiren neden, İskenderiye piskoposu Theophilus'un mektubuydu. Theophilus Epiphanius'a yazdığı bir mektupta, birkaç yıl önce başkente atanan Antiochealı Ioannes'in ilahiyat öğretisinde Origenesçi düşüncelerin baskın olduğundan yakınıyordu. Antiochea çevresinden gelen birisinin Origenesci fikirlere sahip olması, o dönem için çok şaşılacak bir şey değildi. Hemen harekete geçen Epiphanius, erken baharın denizlerde yaratacağı tehlikelere aldırmadan, doğrudan Constantinopolis'e teftişe gelmişti! Epiphanius'un gelişi kadar dönüşü de ani oldu, çünkü yaşlı Salamis piskoposu, başkentte Ioannes'in hiç de anlatıldığı gibi Origenesçi düşüncelere sahip olmadığını görmüş ve Theophilus tarafından aldatılmış olmanın verdiği üzüntü ve utanç içinde Kıbrıs'a geri dönmüştü. Epiphanius Kıbrıs'a ulaşamadan yolda öldü.

İskenderiye piskoposu Theophilus, niçin Ioannes'i Origenesçilikle suçlamış ve yaşlı Epiphanius'u Constantinopolis'e sürüklemişti? Kilise tarihçilerinin anlattığı bir hikayeye göre, İskenderiye piskoposu Theophilus kendi kilisesinin idari kadrosunda çalışan Isidorus adlı diyakon ile kiliseye miras bırakılan bir paranın kullanımı konusunda ters düştü. Piskopos Theophilus parayı, gücünü kamusal alanda daha fazla sergileyecek olan inşaat çalışmaları için kullanmak istiyor, buna karşılık, Isidorus daha çok hayır işlerinde kullanılmasını savunuyordu. Neticede, diyakon Isidorus piskoposun baskısıyla İskenderiye'yi terketmek zorunda kaldı ve civar çöllerde yaşayan keşişlere sığındı. Theophilus bu anlaşmazlıktan dolayı keşişlerin kendisine karşı cephe alacağını ve böylece Mısır'daki gücünün önemli bir dayanağını kaybedeceğinin farkındaydı. Bunun üzerine Mısırlı keşişler arasında öteden beri var olan ilahiyat ayrılıklarını körükleyerek keşişlerin arasını açtı ve onları bir-

birlerine karşı kışkırttı. Keşişler Origenesçiler ve muhalifleri olarak ikiye bölündüler. Yukarıda dördüncü bölümde Origenes'in fikirlerinin Ariusçuluğa nasıl temel olduğunu görmüştük. Onun için burada Origenesçilik konusunun ilahiyat bağlamını yeniden ele almak gereksizdir. Theophilus'un girişimi gayet başarılıydı. Halk tarafından 'mübarek zat' olarak saygı görmelerine rağmen aslında keşişlerin pek çoğu teoloji konularında bilgisizdiler ve hemen İsa'nın tanrısal ve beşer yönü üzerine çıkan tartışmalarda kamplara bölünmekte gecikmediler. Theophilus'un provokasyonu keşişleri birbirine düşürdüğü için kısa sürede Nitria Çölü'ndeki manastırlar arasında adeta savaş çıktı. Keşişler arasında kundaklama, yangın ve katliam sıradan hale geldi. Kargaşa ortamından kaçan keşişlerin bir kısmı Suriye ve Filistin bölgesine dağıldı. Bir kısım keşiş ise, başkent Constantinopolis'in yolunu tuttu. Başkente gelenler arasında daha önceleri Theophilus'la iyi ilişkileri olan ama sonradan Origenesçilikle suçlanan, 'Uzun Biraderler' olarak bilinen dört kardeş de vardı.[4]

Başkent piskoposu Ioannes Chrysostomus'un bu çatışmaya –istemeyerek– müdahil olması yukarıda adı geçen dört keşişin Constantinopolis'e gelmesinden sonradır. Chrysostomus sorunu İskenderiye Kilisesi'nin iç problemi olarak gördüğü için, cemaate kabul edilmek isteyen keşişleri doğrudan kabul etmedi, ancak, muhtemelen başkent çevresinin de baskısıyla, Constantinopolis'te kalmalarına göz yumdu. Chrysostomus bir din adamına yakışacak tarzda davranmaya çalışarak, piskopos Theophilus ile keşişleri barıştırmak için İskenderiye Kilisesi'ne bir mektup yazdı. Bu arada, Theophilus'un Constantinopolis'teki ajanları durumu –kasıtlı olarak– Chrysostomus'un ara buluculuğunu Theophilus'un işlerine karışma şeklinde yorumladılar ve bu yönde İskenderiye'ye rapor ettiler. Diğer yandan, İskenderiyeli 'Uzun Biraderler' Chrysostomus'tan fazla bir yakınlık görmemelerine karşın İmparatoriçe Eudoxia vasıtasıyla imparatora ulaşmayı başardılar.

4. Socrates, *HE*, 6.7; Sozomenus, HE, 8.11, 12, 13; Palladius, Dialogue, (*ACW* 45, s.42-44); Frend 1984, 748-52; Teophilus ve keşişler arasındaki çatışmanın teolojik boyutu için bak. Chadwick 1998, 561-600, özellikle bak. s. 594-95.

İmparator Arcadius açısından durum gayet açıktı: Tebaasının başı olarak şikayetleri dikkate aldı ve başkent piskoposu olarak Chrysostomus'un başkanlık edeceği bir sinod toplanmasını ve Theophilus'un bu sinodda hesap vermesini kararlaştırdı. Theophilus başkente çağrıldı.[5] Çağrıya hemen cevap vermeyen Theophilus İmparator Arcadius'a karşı harekete geçmesinin yersiz olacağının farkındaydı. Dolayısıyla yargıç olarak seçilen Chrysostomus'u gözden düşürmek ve böylece yargılanmaktan kurtulmak için bir plan hazırladı. Theophilus'un planı, özünde adli bir vaka olan Mısırlı keşişlerle yaşadığı gerilimi Ioannes Chrysostomus'u da içine alacak ve onu gözden düşürecek şekilde bir ilahiyat tartışmasına dönüştürmekti. İşte Epiphanius –bilmeyerek– Theophilus'un bu amacına hizmet etmek için başkente geldi ve Ioannes'in Origenesçi olup olmadığını araştırmaya kalkıştı.[6]

Üçüncü yüzyılda yaşamış olan Origenes'in fikirleri artık Ortodoks olarak kabul edilmiyordu. Theophilus, ikinci adım olarak başkentteki ve civardaki dini ve idari bürokrasiyi Chrysostomus'a karşı bir muhalefet bloğu olarak örgütledi. Can alıcı araç hiç kuşkusuz rüşvetti. Chrysostomus'un biyografisini yazan Palladius bir süre sonra sinoda katılmak için başkente gelen Theophilus'un tezgâhını aşağıdaki cümleyle anlatmaktadır:

> Theophilus, Mısırlı piskopos ordusu, keşişlerden kurduğu özel ordusu ve bir pislik böceğinin sırtındaki gübreler gibi rüşvetlerle geldi.[7]

Politik oyunlara ve diplomasiye aşina olmayan Chrysostomus eş zamanlı olarak ortaya çıkan iki durum karşısında etkisiz kaldı ve Theophilus'un savunma konumundan yargıçlığa geçmesini sadece izledi. Bu arada, vaazlarında 'kadınlar ve entrika' konusunu iş-

5. Palladius, *Dialogue* 7,8 (s.44-50); Bury 1958, 150 vd; Kelly 1995, 191-202.

6. Ancak Epiphanius, teolojinin gerçek problem olmayıp sadece politik çatışmanın kılıfı olduğunu farkedince, Chrysostomus aleyhine bir grup oluşturmak için geldiği Constantinopolis'i terketmiş ve Kıbrıs'a giderken üzüntüsünden yolda ölmüştür. Sozomenus, *HE*, 8.15; Baur 1988, 216-26; Kelly 1995, 203-210.

7. Palladius, *Dialogue*, 8 (*ACW* 45, s.50)

leyen Chrysostomus'un hedefindeki esas kişinin İmparatoriçe Eudoxia olduğu Theophilus'un adamlarının da girişimiyle Constantinopolis'te yayılmaya başladı. Eudoxia piskoposu, imparator kocasına şikayet ederek bir anlamda Theophilus'u daha güçlü konuma getirdi.[8] Chrysostomus kendisine karşı gelişen sürece katkı yapmaktan da geri kalmadı, çünkü imparatorun emriyle toplanan sinoda başkanlık etmeyi, yani Theophilus'u yargılamayı reddetti. Durum gayet açıktı: Bizzat imparatorun daveti üzerine toplanması kararlaştırılan sinod başkansız kalacaktı.[9] Bu durum kuşkusuz, imparatorluk otoritesi için büyük bir darbeydi. Chrysostomus'u son ana kadar destekleyen Arcadius bir anda piskoposunun karşısında yer almak zorunda kaldı. İmparatorun Chrysostomus aleyhine karar değiştirmesinde elbette Theophilus'un İskenderiye'den getirip sarayda dağıttığı rüşvetin de payı büyüktü.[10] Chrysostomus'un İskenderiye piskoposunu yargılamayı reddetmesi sadece onun politik ileri görüşlülükten yoksun olmasıyla açıklanmamalıdır. İlkeli bir şahsiyet olan Chrysostomus kiliseler arasındaki adli yargılama yetki alanına ilişkin yasalara sıkı sıkıya bağlıydı. Onun içindir ki, Constantinopolis'e gelen keşişleri doğrudan kiliseye kabul etmemişti.

Constantinopolis'e yargılanmak için çağrılan Theophilus şartların kendi lehine dönüşmesi ve rüşvetle satın aldığı kilise ve saray desteğiyle kısa sürede Chrysostomus'un yargıcı konumuna geldi. Theophilus'un entrikalarıyla toplanan sinod, Chrysostomus'un azledilerek sürgüne gönderilmesine karar verdi. Fakat yukarıda ifade edildiği gibi, daha sürgünün ilk günü meydana gelen bir kaza (Arcadius'un karısı Eudoxia düşük yapmıştı) Chrysostomus'un geri dönüşünü sağladı. Constantinopolis'te aniden aleyhine oluşan politik iklimi fark eden Theophilus sessiz sedasız başkenti terk ederek Mısır'a adeta kaçtı.[11] Sürgün dönüşünde çıktığı ilk hutbede Chrysostomus Theophilus'u ilginç bir *Eski Ahid* hikayesi içerisinde anlattı:

---

8. Holum 1982, 72-78.
9. Sozomenus, *HE*, 8.17; Liebeschuetz 1985.
10. Liebeschuetz 1985, 1-31, özellikle s. 7-14.
11. Socrates, *HE*, 6.17; Sozomenus, *HE*, 8.19.

> Kilisem bana sadık kaldı. (Hz.) İbrahim'e ne yapılmışsa, şimdi aynı bana yapılıyor. O zamanki de bir Mısırlıydı, şimdiki de öyle. O Mısırlının köleleri ve sadık adamları vardı, bunun ise koruyucuları. Firavunun Sara'yı İbrahim'den almak istemesi gibi, bu firavun da (Theophilus) benden kilisemi almak istedi. Fakat Sara (yani Kilise) bir kez daha temiz kalmayı başardı. Zaniler ise şaşırıp kaldılar.[12]

Ioannes Chrysostomus aleyhinde kurulan bütün politik oyunlara rağmen ayakta kalmayı başarmış gibiydi. Ancak bu durum çok uzun sürmedi. Bir konuşmasında kilise yolu üzerine gümüş heykeli dikilen Eudoxia'yı Yahudi geleneğinde peygamber katili kraliçe Jezebel'e ve Hıristiyan geleneğinde Vaftizci Yahya'nın katledilmesinde kışkırtıcı rol oynayan Herodias'a benzeten Chrysostomus böylece saray ile arasındaki bütün bağları kendi elleriyle koparmış oluyordu. Önce imparator 403 yılı sonunda Chrysostomus ile ilişkilerini kestiğini açıkladı, fakat piskoposun sahip olduğu popüler desteğin yaratacağı olayları göz önünde bulundurarak onu hemen sürgüne gönderemedi.[13] Bu arada, Ioannes'in artık yasal bir piskopos olmadığı fikrini de başkentte yayıyordu. Zira, Theophilus'un dini liderliğinde organize edilen Çınar Sinodu'nda Chrysostomus azledilmiş ve sürgüne gönderilmişti. Sürgünün hemen ertesi günü imparatorun emriyle geri çağrılmasına rağmen, azil kararı bir başka sinod kararıyla resmi olarak kaldırılmamıştı. Bu arada, boş durmayan Ioannes Chrysostomus davasını daha geniş bir zemine yaymaya çalışıyordu. Bu amaçla Roma'daki Papa I. Innocentius'a (401-17) davasını görüşmek üzere genel bir konsil toplamasını rica eden mektuplar yazıyordu.[14] Saray bürokrasisi açısından durumun nezaketi gayet açıktı: Böylesi bir konsil Doğu ile Batı

12. Frend 1984, 751-52.

13. Hakikaten Paskalya sabahı (17 Nisan 404'de) Chrysostomus'u sürgüne götürecek olan hükümet askerleri ile Chrysostomus'un taraftarları arasında çıkan çatışma geride çok sayıda ceset bırakmıştı. Socrates, *HE*, 6.16.; Sozomenus, *HE*, 8.22; ayrıca bak. Holum 1982, 77.

14. Palladius, *Dialogue*, 2 (s. 17); Innocentius, Chrysostomus'un sürgüne gönderilmesinden sonra da genel bir konsil toplanarak davanın yeniden görüşülmesini sağlamaya çalışırsa da başarılı olamaz. Sozomenus, *HE*, 8.26 ve 28.

imparatorlukları arasındaki ilişkileri daha da gerginleştirecekti.[15] Bu tarihte batıda ipleri elinde bulunduran Stilicho için Doğu ile Batı'yı bir araya getiren bir konsil altın bir fırsattı. Zira, birkaç yıl önce Doğu üzerinde baskı kurmayı denemiş, ancak başarılı olamamıştı.[16] Doğu Roma sarayı durumun vahametini tam zamanında gördüğü için Chrysostomus'u nihai olarak sürgüne göndermeye karar verdi. Chrysostomus sahip olduğu popüler desteğin ateşinin de düşmesiyle birlikte askeri bir eskort eşliğinde 404 yılı Haziran ayı başlarında Cappadocia'ya (Cucusus'a) sürüldü.[17] Böylece, Batı'daki bürokrasinin Doğu'nun işlerine burnunu sokması da engellenmişti. Ioannes Chrysostomus'un nihai olarak azledilmesi ve sürülmesinin sorumluluğu sadece İskenderiye piskoposu Theophilus'un üzerine yıkılamaz. Ancak, Theophilus'un topladığı sinodun azil kararının bürokrasi ve imparator tarafından, Ioannes'in son sürgününde dayanak olarak kullanıldığını ve Theophilus'un ise, rakibini saf dışı bırakmak için –İsa doktrini de dahil– her yolu rahatça kullanacak nitelikte bir şahsiyet olduğunu unutmamak gerekir.

Nestorius ve *Theotokos* Tartışması

Ioannes Chrysostomus'un azledilip sürgüne gönderilmesinden sonra Doğu Roma'nın başkentine piskopos seçmek yine tartışma-

15. 343 yılında Batı'nın talebiyle toplanan Serdica (Sofya) Konsili'nin fiyaskoyla sonuçlanması ve Doğu üzerindeki siyasal etkileri muhtemelen hâlâ unutulmamıştı. Bu konsil için bak. Kaçar 2002, 139-151. Zaten Chrysostomus krizinde de Batı'daki *augustus*, Honorius, kardeşi Arcadius'a Chrysostomus'u geri çağırması ve genel bir konsil toplaması için baskı yapmaya çalışır. Palladius, *Dialogue*, 3 (s. 28-9).

16. Stilicho'nun, Batı İmparatorluğu üzerindeki Vizigot baskısını azaltmak için 397'de Balkanlar'a yaptığı akınlar hem Got toplumlarını Constantinopolis hükümeti için bir problem haline getiriyor, hem de Stilicho'nun Doğu Roma başkentindeki politikalara daha fazla müdahale etmesini mümkün kılıyordu. Eutropius, Stilicho'nun batıdaki kontrolünü destabilize etmek ve Constantinopolis sarayına müdahalesini önlemek için, 398'de Afrika'da çıkan Gildo İsyanı'nı desteklemişti. Bak. Kaçar 2003c, 753-54.

17. Palladius, *Dialogue*, 11 (s. 72-73; Socrates, *HE*, 6.21; Sozomenus, *HE*, 8.28.

lı oldu. Chrysostomus azledildiği zaman yerine önce eski piskopos Nectarius'un kardeşi Arsacius, kısa bir süre sonra ise Atticus seçildi. Hem Arsacius'un hem de Atticus'un Theophilus'un yönlendirdiği Çınar Sinodu'nda aktif olarak Chrysostomus'a muhalif olmaları not edilmesi gereken hususlardır. Atticus'un uzun piskoposluk görevi de 425 yılında ölümüyle sona erdi. Başkent yine seçimle çalkalandı: Constantinopolis Kilisesi içerisinden gelen Proclus ve Sideli Philippus adlı iki kilise mensubu arasındaki rekabete karşın, piskoposluk Sisinnius adlı bir başkasına verildi. Proclus'a da teselli olarak Cyzicus piskoposluğu verildi. Ancak Sisinnius'un piskoposluğu da uzun sürmedi ve 427 yılının sonlarına doğru öldüğü zaman başkent yeniden piskopos seçimi tartışmasına kilitlendi. Proclus ve Philippus yine başroldeydi. Fakat İmparator II. Theodosius'un daha farklı fikirleri vardı. Başkent kilisesi ile bağları olmayan ve kilisede düzeni sağlayacak dışarıdan bir isim düşünüyordu: Antiochealı Nestorius.

Antiochea Kilisesi'nin adli alanı içerisinde yer alan Germanicea'da (modern Maraş) doğan Nestorius Antiochea civarında bulunan bir manastıra katıldığı zaman orada Theodorus adlı önemli bir ilahiyatçının öğrencisi oldu. Ioannes Chrysostomus'un da arkadaşı olan Theodorus 392 yılında Mopsuestia (Adana'da Misis, Yakapınar) piskoposu oldu ve 428 yılında ölümüne kadar piskoposluğu sürdürdü. Üstadı Theodorus'un öldüğü 428 yılında başkente davet edilen Nestorius o zamana kadar Antiochea'da bir manastırın liderliğini yürütüyordu. Constantinopolis Kilise çevresinin (başta Proclus) muhalefetine karşın başkente kendi kadrosu ile gelen Nestorius 10 Nisan 428'de görkemli bir törenle piskopos atandı.[18] Bu törene tanık olması muhtemel olan tarihçi Socrates'in anlattığı-

18. Nestorius'un hikayesi çağdaşı (Socrates ve Cyrillus) ve sonraki dönem yazarlarından (mesela Evagrius) olduğu kadar kendi kaleminden de günümüze gelmiştir. Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*. Modern literatür Nestorius tartışması hakkında çok zengin bir içeriğe sahiptir. Bethune-Baker 1908; Frend 1972, 1 vd. Chadwick 2003, 40-49; Millar 2006, 157-182. Anastos 1962, 117-140, Nestorius'un teolojisini Ortodoks bir çizgide görmektedir. Nestorius'un modern literatürde yorumlanış biçimleri üzerine bir değerlendirme için bak. Braaten 1963, 251-67.

na göre, Nestorius, paganlara ve sapkınlara karşı mücadelesinde kendisini desteklediği takdirde, imparatora cenneti ve Sasanilere karşı zafer vaat etti.[19] Socrates aynı yerde, bu sözlerin kalabalığı coşturduğunu ama Nestorius'un entelektüel hafifliğini de ele verdiğini not etmektedir. Nestorius daha atanmasının üzerinden bir hafta bile geçmeden başkentte Ariusçulara ait küçük bir şapeli yıktırarak işe başladı. Ariusçuların öfkelenerek binayı ateşe vermesi, Constantinopolis'te ciddi bir yangın tehlikesine yol açtı. Nestorius'un başkentteki ayrılıkçı kilise gruplarından biri olan Novatianusçulara karşı girişimleri imparator tarafından engellendi.[20] Ancak, Batı Anadolu'da Paskalya'yı Yahudilerle aynı günde kutlayan Hıristiyanlara karşı giriştiği hareket birçok insanın ölümüne yol açtı. Özellikle Miletus ve Sardis'te isyanlar çıktı. Keza başkent civarındaki eski Constantinopolis piskoposu Macedonius'un izleyicileri de Nestorius'un hışmına uğrayanlar arasındaydı.[21]

Nestorius'un başrolünde olduğu tartışma piskopos seçildiği 428 yılı sonlarından itibaren başladı. Kozmopolit başkent kilisesini hizaya getirmeye çalışan Nestorius'a tepkiler, Antiochea'dan beraberinde getirdiği Anastasius adlı bir vaizin Meryem'in *theotokos* (Θεοτόκος, Tanrı'nın annesi veya Tanrı doğuran) olarak anılmaması gerektiğini vaaz etmesiyle başladı. Buna karşılık, ilk başlarda Nestorius'un rakibi olan Proclus da *theotokos* terimini savunan vaazlar vermeye başladı. Hatta Proclus'un vaazlarından birisini bizzat Nestorius'un huzurunda verdiği ve popüler olarak büyük bir ilgi

19. Socrates, *HE*, 7.29. "Hükümdarım! Bana sapkınlardan temizlenmiş bir yeryüzü verin, karşılığında ben size cenneti vereceğim. Sapkınlara karşı mücadelemde bana yardım edin, ben de sizin Persleri (Sasanileri) yenmenize yardım edeceğim".

20. Novatianus III. yüzyılda İmparator Decius'un Hıristiyan karşıtı politikalarının sonucunda ortaya çıkmış, disiplin meselelerini ön planda tutan bir tavır sergileyen bir din adamıydı. Roma'da dönemin piskoposu ile geçinemeyince Kilise'den çıkarılmış olmasına karşın, grup imparatorluğun diğer bölgelerinde V. yüzyılın ortalarına kadar var olmaya devam etmiştir.

21. Socrates, *HE*, 7.29; Chadwick 2001, 528. Eski Constantinopolis piskoposu Macedonius'un (aralıklarla 342-360 arası) izleyicileri Kutsal Ruh'un tanrısallığını reddediyorlardı. Bak. Kaçar 2008, 145-159.

gördüğü kaynaklar tarafından not edilmektedir. Bu farklı *theotokos* ve *christotokos* yorumları sonuçta başkent Hıristiyanları arasında kutuplaşmaya yol açtı. Bu kutuplaşmada başkent civarında yaşayan keşişler *theotokos* tezini savunanların yanında yer aldı. Patriklik ile keşişler arasındaki ilişkiler Ioannes Chrysostomus döneminden itibaren iyi değildi. Keşişlerin genel problemi piskoposun otoritesi altına girmek istememeleriydi. Tartışmaya ilişkin şikayetler Nestorius'a ulaştığı zaman o da Anastasius'un *christotokos* (veya *antropotokos*) tezini destekledi ve *theotokos* terimini reddeden bir dizi vaaz verdi. Nestorius da Meryem'i *christotokos* (İsa doğuran) olarak tanımlıyordu. Muhalifleri Nestorius'u, zındık olarak mahkum edilen Samsatlı Paulus'un düşüncelerini yaymakla suçlamaya başladılarsa da bu çok uzun sürmedi ve tartışma yatışmaya başladı.[22]

Nestorius'un baş aktörleri arasında yer aldığı bu tartışmayı, Roma dünyasının bütün önde gelen kiliselerini ilgilendirecek boyuta taşıyan olaylar zinciri nasıl gelişti? Constantinopolis'te *theotokos/christotokos* tartışmalarının yatıştığı sırada İskenderiye'den gelen dört kilise mensubu İmparator Theodosius'a ulaşmayı başararak piskoposları Cyrillus'un kendilerine zulmettiğinden şikayetçi oldular. Ioannes Chrysostomus'un başına geldiği gibi, imparator meseleyi doğal olarak doğrudan patrik Nestorius'a havale etti. İskenderiye gibi bir kentin piskoposunun çıkarlarını korumak için sarayda adamları vardı ve bu adamlar olup bitenleri doğrudan İskenderiye'ye rapor ediyorlardı. Cyrillus kendisi hakkında şikayette bulunanlara Nestorius'a yazdığı bir mektupta atıf yapmaktadır.[23] Cyrillus için durum gayet nazikti. İskenderiye piskoposu olarak türedi Constantinopolis piskoposu tarafından yargılanmayı hazmedemezdi. Cyrillus dayısı Theophilus'un yanında yetişmişti, dolayısıyla politik zekası din adamı zekasının çok ötesindeydi. Nasıl Theophilus kendisini yargılayacak olan Ioannes Chrysostomus'u sanık sandalyesine oturtmuşsa, Cyrillus da Nestorius'u sanık sandalyesine oturtacaktı ve böylece yargılanmaktan kurtulmuş olacaktı. Plan basitti.

22. Meyendorf 1987, 13-28.

Cyrillus Nestorius'un ilahiyat bağlamında tartışmalı olduğunu ve keşişler tarafından sevilmediğini biliyordu. Onun için Nestorius'un teolojik görüşlerini sorgulayan bir kampanya başlattı. Siyasal manevralar hususunda tecrübesiz olan Nestorius Cyrillus'un adli bir vakayı *christologia* (İsa teolojisi) sorununa dönüştürmesine engel olamadı ve Cyrillus'un kendisine gönderdiği ilahiyat içerikli mektuplara karşılık vermeye kalkıştı.[24] Böylece Cyrillus ve Nestorius doğrudan farklı ilahiyatları savunuyormuş gibi iki farklı kutbun temsilcisi oldular. Bu arada İmparator II. Theodosius ise, iki kadın arasında kalmış yeteneksiz, zavallı bir adamdı. Kadınların birisi, imparatorun kız kardeşi Pulcheria, diğeri ise karısı Eudocia idi. Pulcheria'nın annesi, Nestorius ile aynı manastırdan gelmiş Ioannes Chrysostomus'un; Pulcheria'nın kendisi ise, daha seçiminin ilk gününde Nestorius'un azarını işitmişti. Dolayısıyla Antiochea'dan gelen piskoposlarla arası bozuk olan Theodosius ailesi kadınları Nestorius'a ve taraftarlarına sempatik değildi. Diğer yandan Pulcheria ile iktidar mücadelesi veren imparatorun karısı Eudocia ise siyaseten Nestorius'u destekliyordu.[25]

Nestorius siyasal feraset sahibi olmadığı için önde gelen kilise merkezlerinin desteğini de kazanamadı. Efes Konsili öncesinde Roma'daki papa İskenderiye tarafında yer aldı. Bunun çeşitli nedenleri vardı. Her şeyden önce, Roma türedi başkent piskoposluğunun parlayan yıldızından pek hoşlanmıyordu. Nestorius durumu anlatmak ve *christotokos* teolojisini savunmak için gönderdiği mektuplarda, Roma'daki papayı onurlandıran saygı hitapları kullanmadı. Daha da ilginci, Roma Kilisesi'nin o sıralarda meşgul ol-

23. Cyrillus'un Nestorius'a ikinci mektubu için bak. Kidd 1932, 193; Stevenson 1989, 219.

24. Nestorius'un Cyrillus tarafından tuzağa düşürüldüğü görüşünü ilk savunan ünlü Alman Kilise tarihçisi E. Schwartz'dır, onun görüşleri Chadwick 1951, 145-146'da özetlenmektedir. Bu satırların yazarı da İskenderiye ve Antiochea kilise çevrelerinde farklı *christologia* algılarını kabul etmekle birlikte, bu tartışmada *christologia*nın bilinçli bir şekilde politik bir enstrüman olarak kullanıldığını düşünmektedir.

25. Holum 1982, 147-174, Nestorius ve Pulcheria arasındaki nahoş diyalog için özellikle bak. 153 vd.

duğu Pelagius tartışmasında Nestorius Roma'yı desteklemek bir yana, konuyu başkentte ele almaya kalkıştı ve başkente gelen Pelagius yanlılarına dolaylı destek verdi.[26] Halbuki bu arada İskenderiye Kilisesi bir jest olarak Pelagiusçu düşünceleri aforoz etmişti. Cyrillus Roma ile yazışmalarını Latince olarak yapıyordu, Nestorius ise Yunanca iletişim kurmaya çalışıyordu. Her şeyden önce Yunanca Roma'da çok iyi çevrilemiyordu ki, Latin Hıristiyanlığının en önemi temsilcisi Augustinus bile Yunanca ile başının dertte olduğundan yakınıyordu. Dolayısıyla, Roma Kilisesi tartışmaya Nestorius'un değil Cyrillus'un perspektifinden bakıyordu.[27] Daha önceleri Efes Kilisesi'nin adli alanlarına müdahale ettiği için Efes piskoposu da doğal olarak Cyrillus'un yanında saf tuttu. Diğer yandan, önde gelen bir başka piskoposluk merkezi olan Kudüs'ün Nestorius'u desteklemesi için de bir nedeni yoktu, çünkü Kudüs Nestorius'un yetiştiği Antiochea Kilisesi'nin rakibiydi.[28] Böylece Nestorius, Antiochea dışında hiçbir büyük piskoposluk merkezinin desteğine sahip değildi.

Cyrillus'un planlarının başarıya ulaşmasında Nestorius'un politik ferasetten uzak bir başka tutumu da yardımcı oldu. Başkentte tartışma alevlenmeye başladığı zaman Nestorius bir gaflet örneği sergileyerek imparatora genel bir konsil toplaması önerisinde bulundu. Genel bir konsil tam da Cyrillus'un istediği bir şeydi. İmparator 19 Kasım 430 tarihinde yayımladığı bir fermanla, Efes'te genel bir konsil toplanacağını duyurdu.[29] Konsil yeri olarak niçin Efes gibi Constantinopolis'e muhalif bir kent seçildi? Efes tercihi, Efes'in sadece denizden kolay ulaşıma sahip olduğu için değildi. Nestorius'un seleflerinden ve hemşerisi Ioannes Chrysostomus'tan bu yana Efes ve Constantinopolis piskoposları birbirine karşı pek sempatik değillerdi. Ioannes Efes'te piskopos seçimlerine müdahale etmiş, Nestorius ise daha ilk günlerinde Efes'in hemen güne-

26. McGuckin 1994, 35-37.

27. Frend 1984, 752-61.

28. Kudüs piskoposu Iuvenalis'in konsildeki Cyrillus yanlısı tutumu Honigmann tarafından incelenmiştir. Honigmann 1950, 209-279.

29. Coleman-Norton 1966, Belge 397.

yinde yer alan bölgeler üzerinde otorite kurmaya çalışmıştı. Constantinopolis'in Batı Anadolu'da adli alanını genişletme girişimleri, kuruluşunu havariler döneminde Yuhanna'ya dayandıran köklü Efes Kilisesi tarafından öfkeyle karşılanıyordu. Dolayısıyla, Nestorius'a muhalif olan bir merkezin konsil yeri olarak özellikle seçilmesi saraydaki Cyrillus yanlısı ve Pulcheria tarafından desteklenen Nestorius karşıtı grubun girişimi olarak açıklanabilir.

İskenderiye Patriği Cyrillus

> Nihayet! Nihayet! Öldü bu kötü adam! Onun ölümü yaşayanlara sevinç, ölülere ise üzüntü verir, korkum o ki, yakında onlar da Cyrillus'dan usanacaklar ve geri gönderecekler, onun için çok dikkatli olmalısınız [efendim], mezar-kazıcılara emir veriniz Cyrillus'un mezarının üzerine çok büyük ve ağır bir taş yerleştirsinler ki, yattığı yerden bir daha kalkamasın. O, sadece ilahi hukuka hakim ruhlar tarafından taşlanmayacak, Nemrud, Firavun, Sennacherib gibi diğer Tanrı düşmanları tarafından da taşlanacak.[30]

Bu sevinç çığlıkları 444 yılında Cyrillus'un ölümünü duyan bir Hıristiyan piskopos ve tarihçi Theodoretus tarafından dile getirilmektedir. Cyrillus'un Nestorius tarafından yargılanmamak için giriştiği kampanya Theodoretus'u haklı çıkartacak kadar şiddetliydi. Nestorius keşişlerin şikayeti üzerine imparator tarafından Cyrillus'u yargılamak üzere atandığı zaman Cyrillus'un ilk tepkisi, "Bu zavallı adam, onun tarafından yargılanmak üzere kolayca teslim olmayacağımı kesinlikle tasavvur edemiyor! Beni suçlamak için kışkırttıklarının kim olduğu önemli değil. Halbuki işler tersine dönecek. Ben onun nasıl savunma konumuna düşürüleceğini gayet iyi biliyorum" şeklinde olmuştu.[31]

Nestorius'un düşürülmesinde aktif rol oynayan İskenderiye piskoposu Cyrillus politik zekasıyla ön plana çıkmış bir kişiliktir. Ioan-

30. Theodoretus, *Letter* 180.

31. Cyril of Alexandria, *Letters*, 10; Duchesne 1948, c. III, s. 233.

nes Chrysostomus'un azılı düşmanı olan dayısı Theophilus 412 yılında öldüğü zaman yerine seçildi. O da dayısı ile benzer bir düşünce yapısına sahipti ve en az onun kadar da tehlikeli ve acımasızdı. Daha piskoposluğa getirilirken İskenderiye sokakları piskoposluk için yarışan iki rakibin taraftarları tarafından kan gölüne çevrilmiş ve çatışmalar sırasında öldürülenlerin cesetleri her tarafa yayılmıştı.[32] Aslında, erken kilisede, özellikle büyük kentler söz konusu olduğunda, piskoposluk seçimleri her zaman çok problemli olmuş ve zaman zaman da kanlı çatışmalara yol açmıştı. Mesela Ammianus Marcellinus Roma kenti için bir piskoposluk seçimini anlatırken bir günde yüz otuz yedi cesedin kilise etrafına yığıldığını not etmektedir.[33] Keza, 342'de Constantinopolis piskoposluğu için yarışan Paulus ve Macedonius adlı adayların taraftarları da kanlı sokak sahnelerine yol açmışlar ve Paulus'un adamları İmparator II. Constantius'un (337-361) generali Hermogenes'i linç etmişlerdi.[34]

Cyrillus Hıristiyanlar arasında pagan ve Yahudilere karşı zaten var olan düşmanlığı körükleyerek, seçimi esnasında ortaya çıkan kanlı çatışmaların böldüğü İskenderiye'nin Hıristiyan cemaatini birleştirmeye çalıştı. Kuşkusuz Cyrillus Doğu Roma idaresinin pagan ve Yahudi karşıtlığını cesaretlendiren politikalarının farkındaydı.[35] Piskopos, taraftarlarını kentteki Novatianus yanlısı Hıristiyanlara, Yahudilere, paganlara ve hatta kentin valisi (*praefectus augustalis*) Orestes'e karşı yasadışı yollara başvurmaya ve şiddet kullanmaya kışkırttı. Vali Hıristiyan olmasına rağmen, bir idareciden beklenebileceği gibi, kendisini Hıristiyanların olduğu kadar kentteki tüm diğer unsurların da yöneticisi olarak görüyordu.[37] Dola-

32. Socrates, *HE*, 7.7.

33. Ammianus Marcellinus, 27.3.12. Eusebius, *VC*, 3.59'da 327 yılında Antiochea'da yapılan bir piskoposluk seçiminin askerlerin yardımıyla ancak tamamlanabildiğini nakletmektedir.

34. Kaçar 2008, 149.

35. Haas 1997, 301 vd.

36. Socrates, *HE*, 7.7, 13. Kendisine yazılmış bir mektupta da Cyrillus'un şiddete meyilli tabiatına gönderme yapılır. Pelusium'lu Isidorus'un mektubu için bak. Stevenson 1989, 319.

37. Socrates, *HE*, 7.14; *PLRE* II, 810-11.

yısıyla vali hem piskoposun kendi görev alanına girmesini engellemeye, hem de Cyrillus'un kent içi çatışmaları körükleyici girişimlerini sınırlamaya çalışıyordu. Orestes ile Cyrillus arasındaki iktidar çatışması İskenderiyeli pagan kadın matematikçi ve filozof Hypatia'nın vahşice öldürülmesiyle sonuçlandı.[38] İddiaya göre, Cyrillus Hıristiyan kalabalığı Hypatia üzerine kışkırtmıştı, çünkü piskopos onun valiyi kendisine karşı yönlendirdiğini düşünüyordu.[39] Hypatia'nın linç edilerek öldürülmesi bir anlamda valiye gözdağı vermeyi amaçlıyordu. Cyrillus'un sadece not edilen olaylarla sınırlı olmayan kötü ünü onun Efes'te nasıl bir çizgi takip edeceği hususunda bir kanaat veriyordu. Cyrillus'un kötü ünü Anadolu piskoposları üzerinde öylesine etkili olmuştu ki, kilise tarihçisi ve piskopos Theodoretus'un Antiochea piskoposu Domnus'a gönderdiği, yukarıda alıntılanan mektubu bunu çok iyi yansıtmaktadır, çünkü Theodoretus'un kendisi de Efes'te Cyrillus'un gazabına uğrayanlardan birisiydi.

Tartışmanın İlahiyat Boyutu: İki İsa

Adli bir vakadan *christologia* sorununa dönüştürülen bu tartışmanın siyasal içeriği çok yoğundu. Bir yanda, İskenderiye ve Efes kiliseleri Constantinopolis'in 381 yılındaki II. Genel Konsil'den bu yana yükselen gücünden rahatsız oluyorlardı. Diğer yanda, Constantinopolis ile ittifak halindeki Antiochea Kilisesi'ne karşı daha bağımsız bir pozisyon almaya çalışan Kudüs piskoposluğu doğal olarak İskenderiye – Efes grubuna yaklaşıyordu. Ancak bu siyasal perspektif hiçbir şekilde bu tartışmanın aynı zamanda Hıristiyan düşünce tarihi içerisindeki arka planını reddetmemektedir. Tartışmanın ilahiyat boyutu Eskiçağ Hıristiyan dünyasında Antiochea ve İskenderiye kiliselerinin farklı İsa algılarıdır. IV. yüzyıldaki Arius

38. Socrates, *HE*, 7.15.1-7; Nikiulu Ioannes, Chronicle 84.87-103; *Suda Lexicon*, 4. cilt, s. 644-46.

39. Hypatia'nın hayatı için bak. Dzielska 1995, bu kitap, *İskenderiyeli Hypatia* (çev. G. Deniz, Berfin Yayınları İstanbul 1999), adıyla Türkçe'ye de çevrilmiş, ancak Türkçe çevirisi çok özensizce yapılmıştır.

tartışması esnasında ortaya çıkan bazı zorlama İsa yorumları bu noktada önemlidir.[40]

Hıristiyanlar arasında İsa'nın tabiatı sürekli tartışma konusu olmuş ve daha önce işlendiği gibi, 325'de İznik'te toplanan ilk Genel Konsil'de bulunan bir formülle (geçici olarak) çözülmüştü.[41] Buna göre, Baba Tanrı ile Oğul *homoousios* idi (yani aynı özden, cevherden). Efes Konsili'nin *christologia* içeriği aslında biraz bu dördüncü yüzyıl problemlerinin yansımasıydı. Nestorius ve Cyrillus'un baş aktör oldukları tartışmanın ilahiyat boyutunda yine Ariusçuluğun yol açtığı kırılmanın yarattığı çatallaşmalar vardı, çünkü Ariusçu görüşlere muhalefet edilirken iki farklı gelenek ortaya çıkmıştı. Suriye'deki Laodicea piskoposu Apollinaris 360lı yıllarda Ariusçuluğu eleştirirken biraz fazla ileri gitti ve İsa'nın beşeri yönünün diğer insanların beşeri tabiatıyla aynı olmadığını, İsa'da bulunan beşer tabiatının aslında tanrısal kelam (*Logos*) ile yer değiştirdiğini iddia etti. Apollinaris baba tarafından İskenderiyeli idi ve Arius'un en büyük düşmanı, İskenderiye piskoposu ünlü Athanasius ile yakından tanışıyorlardı. Apollinaris İsa'nın tam bir beşeri tabiata sahip olmadığını, çünkü beşer tabiatının kötü düşüncelere, yanılgılara açık olduğunu ve 'insanlığı kurtaracak İsa'nın' böylesi düşüncelere sahip olmaması gerektiğini savunuyordu. İncil metinlerinde yer alan 'İlk adam yerden, yani topraktandır. İkinci adam (İsa) göktendir. Topraktan olan adam nasılsa, topraktan olanlar da öyledir. Göksel adam olan nasılsa, göksel olanlar da öyledir'[42] şeklindeki ifade Apollinaris'in fikirlerinin en önemli dayanağı idi. Apollinaris'in fikirleri kısa zaman içerisinde yayılmaya başladı ve özellikle Suriye çöllerinde yaşayan keşişler arasında revaç buldu. Ruhun kurtuluşu için inzivaya çekilen ve dünyevi şeylerden uzaklaşan keşişler için kurtuluş ideolojisi önemliydi.

Apollinaris'in çağdaşları arasında özellikle Antiochea çevresinin en önemli ilahiyatçısı olarak kabul edilen Diodorus farklı bir kur-

---

40. Nestorius tartışmasının ilahiyat boyutu için şu eserlere bakınız. Kelly 1977, 310-323; McGukkin 1994, 126-174, 175-226; Russell 2000, 39-46.

41. Bak. 5. bölüm.

42. *Korintlilere Birinci Mektup*, 15.47-48.

tuluş ideolojisi geliştirdi. Güneşin sıcaklık derecesi ile ilgilenecek kadar ilginç bir kişilik olan Diodorus, Ioannes Chrysostomus'un da teoloji konularındaki hocasıydı. Daha sonra 378-92 arasında Tarsus piskoposu olarak, hemşehrisi Nectarius'un Constantinopolis'e piskopos seçilmesinde ön ayak olan Diodorus'a göre, kurtuluş İsa'nın beşer yönünün kendisini tam olarak adamasına ve mükemmel itaatine bağlıydı. Diodorus tek Tanrı'nın bir metamorfozu gibi anlaşılan, Tanrı'nın İsa'da vücut bulması hususundaki popüler yorumlara da soğuk bakıyordu. Ona ve çağdaşı teologlara (özellikle Cappadocia Babaları denilen üçlü) göre İsa ikinci bir Adem olarak, insanlığı kurtarmak için tam bir beşeri tabiata sahip olmalıydı. Diğer yandan, Diodorus ve Antiochea çevresi İsa'daki tanrısal tabiatı da inkâr etmiyordu. Onlara göre, ilahi ve beşeri tabiatın iç içe bulunduğu İsa hem Tanrı'nın Oğlu'ydu hem de Davut'un soyundandı. Bu yaklaşım Apollinaris tarafından İsa'nın 'sade bir beşer' olarak algılanmasına zemin hazırladı. Bu algılayış Doğu Hıristiyanlığı içerisinde tehlikeliydi, çünkü Ebionites'ten, Samsatlı Paulus ve Arius'a kadar olan gelenek içerisinde İsa'nın beşer yönü daha çok ön plana alınıyordu. Dördüncü yüzyıl Hıristiyan ilahiyatının en kompleks yönlerinden birisi de tam bu noktada ortaya çıkıyordu, çünkü Apollinaris, Arius karşıtlığı ile bilinmesine rağmen, 360-70 yılları arasında Ariusçu grup tarafından Constantinopolis piskoposluğuna getirilen Eudoxius Apollinaris'in teolojisine sempatiyle yaklaşıyordu. Ara bir sonuç olarak, Antiochea çevresi İsa'nın beşeri tabiatına da vurgu yaparak onu, hem insan hem Tanrı olarak kabul etmekte, buna mukabil, İskenderiye çevresi İsa'nın sadece tek tanrısal tabiata sahip olduğunu (onun için 'μόνος φύσις' *monos physis* = tek tabiat, monofizit), beşer İsa'nın Tanrı İsa içerisinde eridiğini savunmaktaydı. Diodorus'un görüşleri daha sonra öğrencisi Mopsuestia piskoposu Theodorus tarafından devam ettirildi ve Theodorus Antiochea'daki manastırdan Nestorius'un hocası idi.

Nestorius'un Meryem'in 'tanrının annesi' sıfatını reddetmesi İsa'nın tanrısal yönünün bütünlüğüne karşı çıkmak anlamına geliyordu. Nestorius kendisi Ariusçulara karşı çıkmasına rağmen, muhaliflerinin gözünde *christotokos* söylemiyle İsa'nın ezeli tanrılığını da

reddetmiş oluyordu. Bu durum Nestorius'un, Arius ve ondan önceki Samsatlı Paulus'un düşüncelerini yeniden canlandırmakla suçlanmasına yol açtı. Ancak çağdaşı tarihçi Socrates, Nestorius'un Paulusçu olarak suçlanamayacağını, onun ilahiyat olarak sapkın olmadığını yazmaktadır.[43] Nestorius bireysel savunmasını yaptığı *Bazaar* adlı eserinin özellikle ilk bölümünde kendisini II. – IV. yüzyıllar arasında yaşamış ve sapkınlıkla damgalanmış isimlerden özenle ayırmaktadır.[44] Öbür taraftan, İskenderiye Kilisesi İsa'nın tanrısallığının başlangıcı ve sonu olmadığını, dolayısıyla onun doğduğunda bile Tanrı olduğunu yani Meryem'in 'Tanrı doğurduğunu' (*theotokos* =tanrı doğuran) savunuyordu. Nestorius ise, kundakta bir tanrının tasavvur edilemeyeceğini ve tanrısallığın İsa'ya sonradan geldiğini anlatıyordu.[45]

Efes Konsili: Kaos, Şiddet ve Sürgün

Nestorius 431 yılı baharının başında Efes'e doğru yola çıktığı zaman siyasal iklim kendisi açısından hiç de yumuşak değildi. Roma'daki papa Celestinus'un Pelagius meselesi ve iletişim sorunlarından dolayı Constantinopolis piskoposuyla arasının pek de iyi olmadığına daha önce değinilmişti. Gerçekten Nestorius ne popüler düzeyde keşişlerden, ne de Anadolu kentlerinin birçoğunun piskoposundan sempati görüyordu. Bu politik iklim içerisinde Nestorius 16 Nisan 431'de, destekçisi on altı piskopos ve bir muhafız birliğinin korumasında Efes'e geldi. Kentte konsilin güvenlik içerisinde toplanmasını ve işlerin yürümesini gözetmek üzere *comes domesticorum* Candidianus görevlendirilmişti.[46] Bu arada, Cyrillus ile ilişkileri bozulduğu zaman Constantinopolis manastır-

43. Socrates, *HE*, 7.32. Nestorius'un aşırı tavırlarını eleştiren Socrates piskoposun çok da zeki olmadığını not etmektedir.

44. Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*.

45. Nestorius ve Cyrillus'un teolojisi için bak. Socrates, *HE*, 7.32; Chadwick 1951, 150-57; Kelly 1977, 310 vd.; Young 1996, 229-265.

46. Coleman-Norton 1966, Belge 401; *PLRE* II, 257-58. Efes Konsili'ne ilişkin bütün belgeler, E. Schwartz'ın *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (*ACO*) serisinin 1. cildinde (Berlin 1927-32) de yayımlandı.

larında kalan keşişler de Nestorius'a karşı tavır almaya başlamışlardı. Başkentte keşişleri Nestorius'a karşı örgütleyen, Eusebius adlı bir hukukçuydu. Bu Eusebius daha sonra Dorylaeum (Eskişehir yakınlarında bir antik kent) piskoposu olacak ve Kadıköy Konsili'nde de aktif rol alacaktır.[47] Nestorius geldiği zaman, diğer kentlerden bazı piskoposlar yavaş yavaş Efes'e ulaşmaya başlamışlardı. Nestorius'un gelişinden kısa bir süre sonra beraberindeki elli beş piskoposla Cyrillus da geldi. İskenderiye piskoposuna eşlik edenler sadece piskoposlar değildi. Kalabalık bir keşiş ve hasta bakıcı (*parabalani*) grubu da kolluk gücü olarak Cyrillus'un beraberindeydi. Nestorius ise bunların elinde linç edilme korkusu içinde, konsilin toplanacağı kiliseye bile gelememişti ve evi de Cyrillus'un adamlarının yapacağı olası bir saldırıya karşı askerler tarafından korunuyordu.[48] Konsilin toplanacağı Haziran ayının yedisine kadar yaklaşık iki yüz piskopos Efes'e ulaşmıştı. Ancak Antio-chea piskoposu Ioannes'in öncülük ettiği grup daha gelmemişti. Ioannes'in grubunda otuzdan fazla piskopos vardı ve bunlar Nestorius için çok önemli bir destekti. Antiochea grubunun beklenmesi için konsilin toplanma tarihi 10 Temmuz'a ertelenmişti. Diğer yandan, Cyrillus fazla sabır gösterme eğiliminde değildi ve imparatorluk yetkilisi *comes* Candidianus'un ve Nestorius taraftarlarının protestolarına rağmen, 22 Haziran'da, konsilin resmi açılışını yaptı.[49] Cyrillus'un gerekçesi piskoposlar arasında hastalıkların artması ve bazı ölüm vakalarının ortaya çıkmasıydı. Cyrillus konsili açtığı zaman hazır bulunanlar, Mısır'dan gelenler ve Efes piskoposu Memnon'un yanında yer alan yaklaşık altmış piskoposdu. Sözde Nestorius da konsile davet edildi, ancak o, Antiochea grubunu beklemek zorundaydı, çünkü Mısır delegasyonunun et-

47. Price - Gaddis 2005; *PLRE* II, 430.

48. III. Genel Efes Konsiline ilişkin dokümanları (ve Nestorius - Cyrillus arasındaki tartışmanın teolojik boyutu) için bak. Percival 1997, 191-242; Frend 1984, 752-61.

49. Bu noktada Nestorius'un gözlemine yer vermek ilginç olacak: "Cyrillus tek başına bütün mahkemeydi, çünkü o ne söylerse diğerleri derhal tekrar ediyordu. O (Cyrillus), her şeydi davacı, savcı, imparator, ve her şeyi keyfi otoriteyle yapıyordu" Bethune-Baker 1908, 38-9.

rafında yer alan çapulcu güruhu ciddi tehlikeydi ve Nestorius'un evi sürekli askeri koruma altındaydı.

Cyrillus'un konsili Nestorius'u aforoz etti ve bu halka ilan edildiği zaman özellikle Efesli kadınlar Nestorius'u sevinçle protesto ettiler. Efesli kadınların Nestorius'u protesto etmesinin nedeni, Meryem'in bu kentte *theotokos* olarak sahiplenilmesidir. Geleneğe göre, İsa çarmıhtayken annesini havarilerinden Yuhanna'ya emanet etmiş ve Yuhanna hayatının sonlarına doğru Efes'e geldiği zaman Meryem de ona eşlik etmişti. Bu hikaye kilise kaynakları tarafından pek de ciddiye alınan bir şey değildir. Bir önceki yüzyılda yazan Epiphanius Meryem'in Efes'e geliş hikayesinin tarihsel bir değerinin olmadığını not etmektedir.[50] Efeslilerin Meryem'e olan bağlılığının kökeninde aslında bir başka mitolojik bakirenin, Artemis'in kültünün, bakire Meryem formunda geri dönmesi vardır.

Bu arada Nestorius yanlısı bir grup alternatif bir konsil toplayarak Cyrillus taraftarlarını aforoz etti. Tam da bu sırada Antiochea piskoposu Ioannes ve grubu 26 Haziran'da Efes'e geldi ve alternatif bir konsil toplayarak Cyrillus'u ve Efes piskoposu Memnon'u aforoz etti. İşin ilginç yanı Antiochea piskoposu da Cyrillus'un teolojisini eleştirirken onu Ariusçu olmakla suçladı. Artık Ariusçuluk muhalifleri suçlamak için kullanılan kötü bir etikete dönüşmüştü. Ioannes imparatora yazdığı mektupta, kentin kaos ve şiddetle dolu olduğunu bildirdi, bütün bunların sorumlusunun da İskenderiye piskoposu Cyrillus ile Efes piskoposu Memnon olduğunun altını çizdi, çünkü Nestorius ve taraftarlarına karşı düşmanca bir tavır takınan Efes piskoposu Antiochea delegasyonunun ve taraftarlarının kentteki kiliselere girişini yasaklamıştı. Birbirine muhalif mektuplar alan imparator sabırlı bir şekilde her gruba detaylı mektuplar yazdı ve sarayın genel sekreteri Palladius'u Efes'e göndererek, yapılan bütün aforozların iptal edildiğini duyurdu. İmparator, Cyrillus'un konsilini oluşturan piskoposları Antiochea delegasyonunu beklemedikleri için azarladı ve Nestorius'u aforoz ettikleri için kınadı. Tam bu esnada, 10 Temmuz'da Roma'dan gelen Papa Celestinus'un elçileri Roma'nın desteğinin İskenderiye'nin yanında olduğunu ilan ettiler. Bu destek Cyrillus için altın bir fırsattı. He-

50. Epiphanius, *Panarion*, 78.2.

men imparatora bir mektup yazan Cyrillus Nestorius'u koruyan imparatora bir genel konsilin kararıyla çeliştiğini hatırlatmaktadır. Ancak bu desteğe karşın Nestorius ve Cyrillus yanlıları sonbahara kadar Efes'te beklediler ve yazdıkları mektuplarla lobi yapmaya çalıştılar. Bu arada imparator *dux* Ioannes'i göndererek, Nestorius, Cyrillus ve Memnon'u tutuklattı.[51] Sorunu her iki tarafın temsilcilerinin katılımıyla çözmeye çalıştıysa da başarılı olamadı. Efes'teki bekleme sürecinde Cyrillus'un saraydaki bağlantıları ve dağıttığı rüşvetler etkili oldu ve bürokrasi imparator II. Theodosius'u Cyrillus'un teolojisine doğru yönlendirdi. Theodosius sonbaharın başlarında yeni bir ferman göndererek, konsili sona erdirdi ve Cyrillus'un ve Memnon'un tutukluluk hallerini kaldırdı.[52] Ancak Cyrillus, imparatorun teveccühünü beklemeden kaçarak, 431 yılı Ekim ayı sonlarına doğru muzaffer bir general gibi İskenderiye'ye dönmüştü. Gidişattan bunalan ve tutukluluk hali kaldırılmayan Nestorius ise, önce Antiochea'daki manastırına geri gönderildi.[53] Başkent Kilisesi'nin yönetimine Nestorius'un yerine Maximianus getirildi. İmparatorluğun bekasını doğru doktrin ve kilise birliğinde gören II. Theodosius 433 yılında Antiochea ve İskenderiye patriklerini barıştırmayı başardı. Yeni birlik formülünün dışında bırakılan Nestorius, 435 yılında imparatorun fermanıyla Hıristiyan sapkınlar listesine dahil edilerek ertesi yıl Mısır'a sürüldü.[54] IV. Genel Konsil'in toplandığı 451 yılına kadar yaşayan Nestorius, muhtemelen bu tarihlerde sürgünde öldü.[55]

---

51. İmparator Theodosius'un tutuklamalara ilişkin mektubu için bak. Mansi 1759, 4.1396-97; Coleman-Norton 1966, Belge 406.

52. Coleman-Norton 1966, Belge 408, 409.

53. Coleman-Norton 1966, Belge 410.

54. C. Th. 16.5.66. Sürgününden yaklaşık on yıl sonra 448 yılında yayımlanan bir başka imparatorluk fermanı Nestorius'un bütün eserlerinin yakılmasını emrediyordu. *Codex Iustinianus*, 1.1.3; Allen 2000, 812.

55. Zachariah, *HE*, 3.1 (s. 42). İnançlı bir Monofizit olan Zachariah Nestorius'un ölümünü şöyle anlatmaktadır: İmparator Marcianus Nestorius'u Kadıköy Konsili'ne çağırtmış ve Nestorius da yola çıkmıştı, ancak yolda katırından düşer ve dili kesilir, ağzına kurtlar dolar. Zachariah bu hikayeyi Arius'un ölümü ile karşılaştırmaktan da geri duramaz. Bak. yukarıda dördüncü bölüm, not 47 ve 48. Nestorius'un ölüm tarihine ilişkin tartışma için bak. Bethune-Baker 1908, 601-605.

8

Yeni İsa Doktrini ve Yol Ayrımı: Kadıköy Konsili'nden Sonra Doğu

Kadıköy Konsili ve 'Çifte Tabiatlı İsa'

Doğu kiliselerinin Efes Konsili'nde yaşadığı kaos çok köklü sorunların temelini oluşturmuştur. Bu konsilin yarattığı sonuçlar 451 yılında toplanacak olan Kadıköy Konsili'nin de nedeni olmuştur. Efes'te sahne alan Kudüs patrikliği Antiochea; Efes piskoposluğu ise Constantinopolis için tehdit olduklarını göstermişlerdi. Dolayısıyla, Doğu Roma İmparatoru II. Theodosius için 'kilise birliği' politikası artık çok daha hassas ve zordu. Buna rağmen, Antiochea ve İskenderiye kiliseleri arasında bozulan barış kısa süre içerisinde tamir edilmiş gibi görünüyordu. İskenderiye patriği Cyrillus Efes'ten iki yıl sonra, 433 yılında Antiochea patriği Ioannes'e bir mektup göndererek Efes ve sonrasında oluşan kaotik duruma son vermeye teşebbüs etti. Cyrillus'un mektubu literatürde genellikle 'Birlik Formülü' olarak adlandırılmaktadır. İskenderiye'nin yeni formülüne göre, Nestorius'un ismiyle özdeşleşen "Bir İsa"'nın tam anlamıyla 'beşer ve Tanrı' olarak bölünmesi reddediliyor ve bunun yerine, 'iki tabiata sahip tek İsa' kabul ediliyordu. 'Sözde barış ve birliktelik' bu zemin üzerinde sağlandı. Ancak bu geçici durum uzun sürmedi. Cyrillus'un 444 yılında ölümünün Antiochea çevresinde yarattığı tarifsiz sevinç ilahiyat savaşında yeni bir dönemin başladığının işaretiydi.[1]

Cyrillus'un sahneden çekilmesiyle Antiochea geleneği içerisinde yeni bir canlanma oldu ve bu çevrenin sözcüleri Theodoretus ve Urfalı İbas (Hiba) 'çifte tabiatlı İsa' anlayışını yeniden dile getirmeye başladılar. Hatta bunlar Nestorius'un aforozuna da karşı çıkıyorlar ve artık aklanması gerektiğini savunuyorlardı. Theodoretus ve İbas'ın çıkışları Suriye'de yaşayan keşişlerin kulaklarına ulaşmakta gecikmedi ve keşişler arasında tehlike çanları çalmaya baş-

1. Bir önceki bölüme bakınız.

ladı. Antiochea piskoposu İskenderiye'deki mütekabilinin tersine, ne keşişler üzerinde, ne de adli alanı içerisinde yer alan kiliseler üzerinde mutlak kontrole sahipti. Üstelik Efes'te ve sonrasında Kudüs'ün meydan okumasıyla da karşı karşıyaydı. Diğer yandan, Doğu dünyasında kitlelerin dindarlığı üzerinde, halk nezdinde 'mübarek zat' olarak bilinen keşişler piskoposlardan daha etkiliydi. Keşişler açısından, Nestorius'un aklanması yani İsa'nın Tanrı ve beşer olarak bölünmesi kelimenin tam anlamıyla 'kurtuluşun güme gitmesi' demekti, çünkü keşişler kurtuluşu İsa'nın tam tanrılığında görüyorlardı.

Tartışmanın siyasal ve dinsel bir krize dönüşmesi 448 yılında ortaya çıktı. Theodoretus ve İbas'ın dillendirdiği çifte tabiat (*diyofizit*) doktrinini eleştiren Constantinopolisli keşiş lideri Eutyches başkentte toplanan bir konsilde İmparator Theodosius'un arzusu hilafına Patrik Flavianus tarafından aforoz edildi.[2] İmparator gelişmelerden rahatsızdı, çünkü 433 yılında varılan uzlaşmanın devam etmesi taraftarıydı. Theodosius sorunun çözümü için İskenderiye patriği Dioscorus'un başkanlığında 449 yılında Efes'te yeni bir konsil toplanmasını kararlaştırdı. Konsil Constantinopolis patriği Flavianus'u mahkum etti ve hatta orada linç edilip öldürülmesine göz yumdu. Theodoretus ve İbas'ı da konsilde aforoz ettiren Dioscorus, Flavianus'tan yana tavır alan Papa Leo'nun elçilerini de azarlayıp, toplantı salonundan kovdu.[3] Leo Pulcheria'ya yazdığı bir mektupta, Dioscorus'un konsildeki tiranca davranışlarına atıfta bulunarak, ikinci Efes Konsili'ni bir *Latrocinium* yani 'Haydutlar Konsili' olarak adlandırmıştır.[4] Leo'nun İmparator Theodosius'a yeni bir konsil toplanması için yaptığı çağrı karşılıksız kaldı.

İmparator Theodosius 450 yılında öldü ve geride kalan yaşlı kız kardeşi Pulcheria Marcianus adlı bir generalle evlenerek Marcianus'un imparator olmasını sağladı. Yeni bir konsil için Theodosius'u ikna edemeyen Leo, dindar Pulcheria'yı ikna etti. Leo konsilin ilk başta İtalya'da toplanmasını istedi ise de, Doğulu piskopos-

2. Bu yerel konsilin kısa tarihi için bak. Price - Gaddis 2005, 25-30.

3. Price - Gaddis 2005, 31-37.

4. Leo, *Letter* 95

ların uzun yolculuk karşısındaki isteksizlikleri ve Hun akınlarının yarattığı güvensizlikten dolayı konsilin İznik'te toplanması kararlaştırıldı. Fakat bürokrasi konsili yakinen kontrol altında tutmak istediği için toplantı yeri Kadıköy'e nakledildi. Dönemin Bizans ve Batı dünyası, günümüzün Katolik ve Ortodoksları için Dördüncü Genel Konsil olarak kabul edilen bu toplantı 8 Ekim 451'de Kadıköy'de Azize Euphemia Kilisesi'nde çalışmalarına başladı. Beş yüzden fazla piskoposun katıldığı Kadıköy Konsili o zamana kadar toplanan genel konsillerin en büyüğüydü.[5]

İmparator Marcianus'un amacı seleflerinden hiç farklı değildi. İmparator bütün kavgaların, tartışmaların sona ermesini ve kilisenin devlet ile uyum içerisinde çalışmasını istiyordu. Bu amaçla konsili yakından kontrol etmek için on sekiz üst düzey yöneticiyi görevlendirdi ve bu senatörler toplantılar sırasında piskoposlarla birlikte oturdular. Cyrillus'un 433 yılında yazdığı barış mektubunu esas alan konsil, İlk Efes Konsili'nin toplanmasına yol açan Nestorius'u ve İkinci Efes toplanmasına neden olan Eutyches'i aforoz etti. Konsilde Dioscorus da aforoz edilip sürgüne gönderildi. İskenderiye patriğinin aforoz edilmesinin nedeni, teolojik görüşleri değil, iki yıl önce Efes Konsili'ndeki yasa dışı davranışlarıydı. Antiochea çevresinin sözcüleri Theodoretus ve İbas'ın Efes'te uğradıkları aforoz kaldırıldı, ancak onlar da sıkı bir sorgulamanın ardından Nestorius'un aforozuna katıldıklarını açıkladılar. *Tome* diye bilinen Papa Leo'nun mektubu konsilde heyecanla okundu ve bunun ışığında Hıristiyan itikadı yeniden yorumlandı.[6] Piskoposlar bu yorumun yeni bir inanç metni olmadığında ısrar ettiler ve sadece İznik itikadının bir yorumu olduğunu savundular.

Kadıköy Konsili'ni oluşturan piskoposların algısında İsa'nın 'bir ve aynı Oğul', 'kusursuz insan, kusursuz Tanrı', 'uluhiyette Baba ile aynı özden', 'beşer olarak da insanlarla aynı özden' (*consubstantalis*), 'günah dışında beşerle aynı', 'çağlar öncesinde Baba'dan Oğul edinildi ve bizim kurtuluşumuz için Meryem'den (*theotokos*)

5. Evagrius, *HE*, 2.3; Price - Gaddis 2005, 40-43; Sellers 1953, 103-104. Konsilin papa Leo'ya yazdığı mektupta verilen sayı 520dir. (Leo, Letter, 93.1).
6. Price - Gaddis 2005, c.2, 14-24.

Oğul edinilen', 'bir İsa'nın iki tabiatı ile bilinen', 'değişmez, bölünmez, şaşırmaz ve ayrılmaz beşer ve Tanrı' olduğu ilan edildi. Bu yorumda Cyrillus'un 'iki tabiattan oluşan bir İsa' formülü de dikkate alınmakla birlikte, İsa'nın çifte tabiatı vurgulanmaktadır. Keza, İsa'nın bir şahıs ve *hypostasis* olduğu, ikiye parçalanmadığı, ve bölünmediği, fakat aynı Oğul ve Tanrısal Söz, eski peygamberlerin, kendisinin geleneğin geleceğini müjdelediği, 'Tanrı İsa Mesih' olarak açıklandı.[7] Sonuç olarak, konsil Mısırlıları küstürmemek için Cyrillus'un şahsına saygı göstermiş olmasına rağmen, itikadını büyük ölçüde görmezden gelmişti.[8]

Dini tartışmalarda militan rolünü oynayan keşişler açısından İsa'nın 'tek tanrısal tabiatı' sorunu niçin önemliydi? Bu soru hiç kuşkusuz, Hıristiyanlığın geliştirdiği 'kurtuluş ideolojisi' içerisinde yorumlanmalıdır. Kıpti veya Suriyeliler için İsa günahların kefaretini ödemiş insanın prototipiydi. Dolayısıyla bu insanlar için, Tanrı'nın inayet edip de insan tabiatını ne ölçüde ele alıp dönüştürdüğü ve İsa'nın şahsında insanın zaaflarından ne ölçüde arındırıldığı önemli problemlerdi. Eğer insan tabiatı dönüştürülmüş ve İsa'nın şahsında Tanrı'nın tabiatı ile bir olmuşsa –ki monofizitlik (veya miafizitlik) yani tek tabiatçılık dedikleri buydu– o zaman sıradan insan da sonunda aynı şekilde kurtarılmayı ümit edebilirdi, yani o da dönüşebilirdi.[9] Böylesi bir düşünceyi besleyen en önemli faktör IV. ve V. yüzyılda iyiden iyiye yaygınlaşan Hıristiyan manastır, daha doğrusu 'çilecilik' geleneği idi. Dönemin sıradan insanı çevresine baktığı zaman, hastalıkları tedavi eden, cinlerle savaşan, imparatorlara bile iltifat etmeyen, kendisini dünyevi meşgalelerden arındırmış kutsal kişileri, yani mübarek zatları görüyordu.[10] Zayıf insan tabiatının böylesine olağanüstü güçle donatılabil-

7. Kelly 1977, 338-43; Price - Gaddis 2005, c.2, 201-205.

8. Evagrius, HE, 2.4-5; Sellers 1953, 30 vd.; Meyendorf 1987, 29-46. Kadıköy Konsili'nin tutanakları son zamanlarda İngilizce olarak bir kez daha yayınlandı. Bak. Price - Gaddis 2005.

9. Brown 2000, 89.

10. Brown 1971, 80-101. Brown'un bu önemli çalışması *Journal of Early Christian Studies* VI.3 (1997)'te tekrar ele alınmıştır.

diği bir vakıa ise, o dönemin insanları için İsa'nın ilahi tabiatı elbette çok daha mutlak ve bölünemez idi. Kadıköy Konsili'nde reddedilen, Mısır, Suriye ve hatta bazı Anadolu kentlerindeki kiliseleri dolduran Hıristiyanların çoğunun İsa'ya bakışı aşağı yukarı bu şekildeydi. Bu arada dikkatten kaçmaması gereken bir konu ise, monofizit yorumun birden fazla versiyonunun var olmasıdır. Eutyches'in monofizitliğine göre, İsa'nın Tanrı-Beşer tabiatında esas olan tanrısallıktı ve beşer tabiat bu tanrısallık içine emilmişti. Halbuki, Suriye ve Mısır kiliselerinde gelişen monofizitlik ya da miafizitliğe göre ise, İsa'da beşerlik ve tanrısallık tek bir tabiatta enerjik bir şekilde mevcuttu.

Kadıköy Konsili'nden Sonra Doğu Hıristiyanlığı

Kadıköy Konsili aldığı kararların siyasal ve dinsel içeriğinden dolayı Roma İmparatorluğu'nda çok ciddi sorunlar doğurdu. Konsilin Roma piskoposu Leo'nun tavsiyesiyle 'yeniden yorumladığı itikat' (*credo*), yani yukarıda özetlenen İsa ile Baba Tanrı arasındaki kompleks ilişki, öncelikle Batı dünyasını ve Antiochea Kilisesi'ni memnun etmişse de, bu yeni İsa doktrini Anadolu ve Suriye'nin bir kısım Hıristiyanları arasında ve Mısır'da hiçbir surette kabul görmedi. Doğu'da oluşan bu yeni muhalefet bloğu, konsili Nestoriusçuların zaferi olarak yorumladı, çünkü onlara göre Leo'nun itikad metni Nestorius'un düşüncelerini aklamaktan ibaretti. Kadıköy Konsili'nin İsa doktrinini kabul eden piskoposlar hemen 'sapkın' olarak damgalandığı için yeni bir bölünme ortaya çıkıyordu.

Muhalefetin sahneye çıktığı en önde gelen kentlerden birisi de Kudüs'tü. Bu kentin piskoposu Iuvenalis 431 yılındaki Efes Konsili'nde Nestorius karşıtlarının liderlerinden birisiydi, ancak aynı Iuvenalis Kadıköy'de benimsenen doktrinin Cyrillus'un 433 yılında kabul ettiği İsa anlayışına ters olmadığına ikna edildi. Ancak, Kudüs'teki manastırlardan Kadıköy'e gelen bir grup keşiş inatla Eutyches'in 'tek tabiat' doktrinine sahip çıkıyordu. Theodosius adlı liderlerinin önderliğinde bu keşişler gizlice Kudüs'e geldikleri zaman piskoposları Iuvenalis'in artık Nestoriusçu olduğunu etrafa yayarak adeta bir keşişler isyanını körüklediler. Keşişleri kışkırtan-

lar arasında eski İmparator Theodosius'un eşi Eudocia da vardı. Görümcesi Pulcheria'nın kıskançlığına kurban giden Eudocia 430'lu yılların sonundan itibaren Kudüs'te bir manastırda yaşıyordu.[11] Kudüs'te Iuvenalis makamını askeri destekle güçlükle geri alabildi.

Durum Mısır'da da farklı değildi. Kilise hiyerarşisini düzenleyen konsil İskenderiye piskoposunu sürgüne göndererek Constantinopolis'in en büyük rakibinin de burnunu sürtmüştü, çünkü konsilin toplanmasının bir nedeni de Roma, İskenderiye ve Constantinopolis üçgeninde yaşanan siyasal ve dinsel içerikli rekabetti.[12] Bundan dolayı Kadıköy'de sadece spekülatif inanç problemleri ile ilgilenilmemiş, bu inançları toplumda yerleştirmek için kilise hiyerarşisine de müdahale edilmişti. Başta İskenderiye olmak üzere bütün Mısır'a Kadıköy itikadını yerleştirmek için Proterius adlı birisi İskenderiye piskoposu olarak atandı.[13] Mısır'daki Kadıköy Konsili muhalifleri Timotheus Aelurus adlı başka birisini, alternatif İskenderiye piskoposu olarak seçti.[14] Bütün Mısır'da Proterius'u destekleyen piskoposların sayısı ancak on civarındaydı.[15] Böylece İskenderiye ve dolayısıyla Mısır Hıristiyanları devlet ve kilise arasında bölünmüş oluyordu. Marcianus yaşadıkça askeri baskı Proterius'u iktidarda tuttu, ancak 457 yılı başında (şubatta) Marcianus öldüğü zaman, Timoteus taraftarları Caesareum Kilisesi'ni ele geçirerek Timotheus'un resmen piskopos olarak atanmasını sağladılar.[16] Diğer yandan, Proterius ise askeri korumalardan uzak kaldığı bir anda, 28 Mart 457'de o yılın Paskalya'sının Kutsal Cuma gü-

11. Holum 1982, 184-85; Honigmann 1950, 251.

12. Kadıköy Konsili'nden iki yıl önce toplanan Efes Konsili'nde İskenderiye Kilisesi hem Roma'ya hem de Constantinopolis'e meydan okumuştu. Bu konsil Roma piskoposu Leo tarafından Augusta Pulcheria'ya yazdığı bir mektupta (*Epistulae* 95.2, *NPNF* 2.12, 71), *Latrocinium* (Haydutlar Konsili) diye anılmaktadır.

13. Evagrius, *HE*, 2.5.

14. Evagrius, *HE*, 2.8; Zachariah, *Chronicle*, 4.1.

15. Gray 1979, 20.

16. *Caesareum* esas itibarıyla Augustus Tapınağı olarak yapılmıştı, Hıristiyanlığın Mısır'da hakim olmasıyla birlikte kiliseye dönüştürülmüştür.

nü linç edilerek öldürüldü.[17] Buna rağmen İmparator I. Leo döneminde (457-474) Kadıköy Konsili'nde ulaşılan uyum politikası sürdürüldü. Hatta İmparator konsilin benimsediği çifte tabiatlı İsa itikadının İznik Konsili'nde benimsenenden farklı olmadığını savunmak için, İznik yanlısı yazarların eserlerinden deliller toplattı. Diğer yandan Kadıköy Konsili'ne muhalefet edenler ise, Doğu dünyası Hıristiyanları arasında açılan uçurumu derinleştirmek için yeni formüller arıyorlardı. Bu tür arayışlardan birisi de, kiliselerdeki ibadetlerde *Trisagion* olarak bilinen bir ilahinin içerisine 'bizim için çarmıha gerildi' ifadesinin ekletilmesidir.[18]

Başkentte imparatorların Doğu kiliselerinde inanç birliğini sağlama girişimleri Leo'dan sonra da devam etti. Böyle çabaların birisi de, İmparator Zeno'nun 482 yılında ortaya attığı *Henotikon* veya "Birlik Akdi" adı verilen dokümanda görülmektedir.[19] İlk üç genel konsilin benimsediği ilahiyâtı tekrarlayan bu doküman Kadıköy Konsili'nden hiç bahsetmeden, krizin temelinde bulunan Nestorius ve Eutyches gibi çoktan ölmüş din adamlarını tekrar aforoz etti. Kadıköy Konsili kararlarından geri adım olarak da nitelenebilecek olan bu girişim, aslında politik bir yaklaşımdı: Nestorius'u aforoz etmek monofizitleri; Eutyches'i aforoz etmek ise Kadıköy itikadı yanlılarını memnun etme çabasıydı. Başkent piskoposu Acacius tarafından hazırlanan ve İskenderiye piskoposu tarafından da imzalanan *Henotikon* yeni gerginlikler üretmekte gecikmedi. Başkentteki Kadıköy yanlısı kilise mensupları İskenderiye'ye fazla taviz verildiği; Mısırlılar ise, Kadıköy Konsili yanlılarından yeteri kadar intikam alınmadığı için kızgındılar. Kadıköy'de varılan ilahiyât çözümünün *Henotikon* metninde göz ardı edilmesi bir yandan da Batı'daki Roma Kilisesi'nin tepkisini çekiyordu, çünkü Kadıköy formülü büyük oranda zamanın Roma piskoposu Leo'nun görüşleri çerçevesinde oluşturulmuştu. *Henotikon* formülünün temsilcileri 489-91 arasında sırayla öldüler. Önce 489'da İstanbul'daki pat-

17. Evagrius, *HE*, 2.8; Theophanes, *Chronographia*, A.M. 5950; Duchesne 1948, c.3, s. 332.

18. Gray 1979, 23; idem 2005, 224.

19. *Henotikon*'un metni için bak. Evagrius, *HE*, 3.14; Bury 1958, I, 402-404; Gray 1979, 28-34;

rik Acacius, ertesi yıl İskenderiye patriği Petrus Mongus ve 491'de de İmparator Zeno öldü. Ancak *Henotikon* hemen ölmedi.

Anastasius 491 yılında Roma imparatoru olarak tahta çıktığı zaman *Henotikon* formülünün yarattığı kaotik durumu da kucağında buldu. Doğu Roma'nın büyük kentlerinin patrikleri; Kadıköy yanlıları, karşıtları ve *Henotikon* yanlıları olmak üzere üçe bölünmüşlerdi. Başkent Constantinopolis'te patrik sıkı bir Kadıköy itikadı yanlısı Euphemius idi. Euphemius'un taç giyme töreninden önce Anastasius'tan Kadıköy itikadını yok saymayacağına dair yazılı teminat aldığı nakledilmektedir.[20] Doğu dünyasının en büyük kenti İskenderiye'de, göreve geldiği zaman, hem Leo'nun mektubundaki İsa anlayışını hem de Kadıköy Konsili kararlarını reddeden II. Athanasius patrik idi. Constantinopolis patriği Euphemius Roma'daki papa ile işbirliği yaparak, Athanasius'u görevden uzaklaştırmaya çalışıyordu. Antiochea'da ise *Henotikon* yanlısı bir patrik vardı: Flavianus. İlk üç genel konsilin (İznik, Constantinopolis ve Efes) kararlarını kabul eden fakat Kadıköy Konsili'ni görmezden gelen Flavianus radikal Kadıköy karşıtlarını çileden çıkaracak kadar uzlaşmacı bir politika izliyordu. Diğer yandan, Kudüs patriği Elias ise Kadıköy yanlısıydı.[21]

Anastasius'tan başkent halkının özellikle beklediği ise, yeni imparatorun *Henotikon* politikasını terk ederek Kadıköy yanlısı bir formül etrafında Kilise birliğini ve devletle barışı sağlamasıydı. Diğer yandan, Batı'da papalığın geleneksel politikası ise, eski papa Leo'nun *Tome* diye bilinen, Kadıköy Konsili'nden önce ortaya attığı itikat formülünün bütün kiliselerce tereddütsüz kabulüydü. Anastasius Roma ve Constantinopolis'i kazanarak Kadıköy yanlısı bir politika izlerse, İskenderiye ve Antiochea'yı küstüreceğini çok iyi biliyordu.[22] Halbuki, Sasanilerle ilişkilerin kötüleşme yolunda

20. Theophanes, A.M. 5984; Gray 1979, 35.

21. Evagrius, *HE*, 3.30. Doğu kiliselerinin üç farklı gruba bölündüklerini özellikle not etmektedir.

22. Anastasius dönemi kilise politikaları Charanis 1939 (1974); tarafından çok kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca bak. Bury 1958, I, 436-41; Frend 1972; Gray 1979, 35-44 ve yeni bir değerlendirme için, Gray 2005, 215-238; Haarer 2006, 115-183.

olduğu bir dönemde doğu kentleri daha önemliydi. Bu durumda imparatorun izleyeceği politika Roma'yı göz ardı etmek, Constantinopolis Kilisesi'ni ise *Henotikon* yanlısı bir çizgiye çekmekti. Bunun ilk adımı olarak başkent patriği Euphemius Nestoriusçu olduğu suçlaması ile 495'de azledildi. Ancak yerine seçilen Macedonius da tam olarak imparatorun izlediği politikaya uyum sağlayacak birisi değildi. *Henotikon* politikasını devam ettirerek monofizitlere daha yakın politika izlemeye çalışan Anastasius, özellikle Roma Kilisesi'nden gelen "inanç birliği" dayatmalarından uzak durarak, "kilise barışı" temelinde bir politika izlediğini göstermeye çalışıyordu. Ancak diğer yandan, özellikle Doğu dünyasında Kadıköy Konsili karşıtları *Henotikon*'un yarattığı fırsatı kullanmaya çalıştılar, çünkü onlara göre, *Henotikon* Kadıköy Konsili'nde benimsenen çifte tabiat doktrinini yasaklıyordu. Bu arada Filistin'deki manastırlar da Kadıköy yanlıları ve karşıtları olmak üzere çok keskin bir biçimde bölünmüşlerdi. Kudüs patriğinin himayesinde olan bir grup keşiş Kadıköy karşıtlarını çok rahatsız ediyordu. Keşişler arasındaki bu mücadeleden iki önemli lider ortaya çıktı: Nephalius ve Severus. Nephalius'un öncülük ettiği akım modern kilise literatüründe "neo-Kadıköycülük" olarak bilinmektedir. Bu akım Kadıköy yanlılarıyla ılımlı *Henotikon*cuları uzlaştırmaya çalışıyordu. Monofizit doktrinin siyasal atası olarak kabul edilen Cyrillus'un teolojik görüşlerini kabul eden bu grup İsa'nın ilahi tabiatındaki beşer unsuru ortadan kaldırmadı. Neo-Kadıköycüler İsa'daki tanrısal ve beşer unsurlar arasında uyumlu bir kombinasyon olduğunu savunuyordu.[23] Ancak bu grup Anastasius döneminde gözde olmayı başaramadı.

Anastasius'un teveccühü "neo-Kadıköycülerin" lideri Nephalius'tan şikayetçi olmak için beraberinde yaklaşık üç yüz keşişle 508 yılında başkente gelen Severus adlı bir başka keşişten yana oldu. İmparator 511 yılına kadar açık bir monofizit politika izlemediyse de, söz konusu yılda başkent patriği Macedonius'u azlettirerek yerine monofizit Timotheus'u patrik seçtirmesi politika değişikliğinin ifadesiydi. Anastasius'un monofizit bir kilise politikası izlemesi,

23. Gray 1979, 73-79.

azimli bir Kadıköy karşıtı olan entelektüel keşiş Severus'un Doğulu piskoposlar tarafından 512 yılında Antiochea Kilisesi'ne piskopos seçilmesine fırsat verdi. Severus'un ilk önemli icraatı, Kadıköy Konsili'ni ve papa Leon'un *Tome* adlı mektubunu resmen reddetmek oldu. Anastasius'un monofizit din politikası özellikle başkent ve Balkanlar'da sempati ile karşılanmadı. Vitalianus adlı bir generalin 513 yılında Thracia'da isyan etmesinin gerisinde kilise politikalarının radikal olarak monofizitleşmesi de vardı.[24] Vitelianus güçlükle ikna edildi, ancak politika çok değişmedi. Batı'nın çok tepkisini çekmesine karşın, Anastasius bu tepkilere kulak asmadı. Monofizitlere gösterilen tolerans Anastasius'un 518'de ölümüyle birlikte sona erdi.

Yakup Baradaeus: Süryani Monofizitliğinin Örgütlenişi

Kadıköy Konsili'nin ilâhiyat anlayışının ortaya çıkardığı kıvılcımla birlikte, Anadolu, Suriye ve Mısır gibi bölgelerdeki kiliselerin, Kadıköy itikadı yanlısı veya karşıtı olarak kendi aralarında nasıl ciddi bir bölünme sürecine girdiklerini gördük. Bu süreçte Anadolu ve Suriye'deki Süryanilerin bir kısmı ile Mısırlı Kıptiler arasında yakınlaşma doğdu, çünkü Süryaniler Mısırlı Hıristiyanların itikat anlayışına daha yakın duruyorlardı. İsa algısının Doğu Hıristiyanlığı içerisinde yarattığı bölünmeye Urfalı bir keşişin organize ettiği Süryani monofizitliği (veya Yakubilik) örneğinde, hem Kilise hem de imparatorluk politikalarını merkeze alarak daha yakından bakmak, Kadıköy Konsili'nin sonuçlarını görmek ve Doğu Roma dünyasının dinsel birlik idealinin nasıl parçalandığını anlamak açısından önemlidir. Ayrıca, Kadıköy Konsili'nin yol açtığı sorunların sonraki yüzyıl içerisinde Doğu Roma imparatorları tarafından nasıl algılandığı ve ne tür çözümler önerildiği de dikkate alınması gereken bir diğer husustur.

Süryanilik, monofizitlik veya Yakubilik gibi terimleri kullanmaya başladığımız zaman önemli bir terminoloji problemi ile karşı karşıya olduğumuz kesindir. Bugün Süryaniler kendilerini 'Süryani

24. *PLRE* II, 1171-76; Bury 1958, I, 447-52.

Ortodoks Kilisesi' olarak tanımlayarak monofizitlik etiketini reddetmekte ve kurucuları olarak Yakup Baradaeus'u (Süryanice: Burd'ono) kabul etmeyerek –her ne kadar Yakup Baradaeus'un Süryani Ortodoks inancın sürdürülmesindeki belirleyici rolünü vurguluyorlarsa da– Süryani Kilisesi'nin kökeni için havariler dönemine atıf yapmaktadırlar.[25] Şüphesiz, çağımız Süryanileri tek bir itikat metni etrafında birleşmiş olsalardı Süryani Ortodoks tabiri kabul edilebilirdi, ancak VI. yüzyılda sadece Kadıköy itikadı karşıtları değil, bu itikadın taraftarları da kendilerini Ortodoks olarak tanımlıyorlardı, çünkü Yunanca bir terim olan Ortodoks 'doğru düşünce, yol' anlamına gelmektedir. Bu bakımdan bir dini düşünce akımının kendisini Ortodoks olarak tanımlaması çok doğaldır. Diğer yandan, o dönemde Süryanilerin tamamı Kadıköy itikadı karşıtı da değildi. Dolayısıyla farklı gruplar arasında bir ayrım yapılmak zorundadır ve Süryani monofizitliği (veya daha modern tabirle miafizitliği), Kadıköy itikadı karşıtı Süryanileri tanımlamak için burada kullanılmaktadır. Süryaniler kilise geleneklerini havariler çağında Petrus'un Antiochea'sına dayanmakta ve Yakup Baradaeus'un kurucu olarak kabul etmemektedirler. Yakup Baradaeus'un kurucu rolü ayrıca ele alınması gereken bir konudur. Yakup'un kurucu rolünden dolayı, izleyicisi Süryaniler ilk defa VII. Genel İznik Konsili'nin dokümanlarında (787) Yakubî olarak anılmıştır. Bugünkü Süryani Ortodoks Kilisesi'ne göre, bu adlandırma Süryanileri küçümsemeyi amaçlamaktadır. Ancak daha sonra ifade edileceği gibi, Yakup Baradaeus'un ilk defa alternatif bir Süryani Kilisesi oluşturmak için Kadıköy itikadı karşıtı Süryanilerden piskopos ve papaz atamaları yapması onu bu yeni kilisenin kurucusu olarak değerlendirmeye yeterlidir.

Süryani monofizitliği elbette VI. yüzyıl ortasında aniden doğmadı. Kadıköy Konsili sonrasında gelişen ve değişen dinî ve siyasî şart-

25. Bu konuda bak. Patrik Ignatius Zakka I Iwas, "The Syrian Orthodox Church of Antioch At A Glance", (1983) http://sor.cua.edu/Pub/PZakka1/SOCAtAGlance.html; Ignatius Zakka I Iwas "Lent Encyclical-12 Şubat 2000. Fifteenth Hundredth Anniversary of Birth of Yaqup Burd'ono and Queen Theodora", Syrian Orthodox Resources: http://sor.cua.edu/Personage/PZakka1/20000212MYBurdconoTheodora.html (31.10.2008).

ların bu hareketin oluşumundaki rolü önemlidir. Şüphesiz, kurucusu olarak kabul edilen ve bu gruba ismini veren Yakup Baradaeus'un hareket içerisindeki yeri de değerlendirilmelidir. Onun için, Süryani monofizitliği'nin doğuşunu etkileyen, Kadıköy Konsili sonrasında uygulamaya konulan dinî politikaların yanı sıra, V. ve VI. yüzyıllarda Doğu Roma İmparatorluğu'nun Yakındoğu'da Sasanilere ve Suriye'deki bölgesel güçlere karşı izlemek zorunda olduğu politikalar da dikkate alınacaktır.

Bizans başkentinde Anastasius'un varis bırakmadan ölmesi üzerine, Balkanlar'dan gelen taşralı cahil bir asker olan Iustinus belirsiz bir şekilde imparatorluk gücünü ele geçirdi.[26] Roma Kilisesi' nin etki alanı içinden, yani Kadıköy itikadının hakim olduğu bir Balkan kentinden gelen Iustinus doğal olarak Roma Kilisesi'nin itikadını resmileştirdi. Başkentteki Kadıköy Konsili taraftarı din adamları ve halkın baskısına Roma'daki papalık ile Anastasius döneminde bozulan ilişkileri düzeltme faktörü de eklenince Iustinus, Kadıköy formülünü tekrar hayata geçirerek monofizitlere karşı sert bir tutum takınmaya başladı.[27] Bu amaçla pek çok Kadıköy karşıtı piskopos görevlerinden uzaklaştırılarak sürgüne gönderildi veya kaçtı. Bunlardan biri de, İskenderiye'ye kaçan Antiochea piskoposu Severus idi.[28] Iustinus'un politikası Anadolu ve Suriye'de dikkatle uygulandı ve buralardaki monofizit yapı dağıtıldı. Ancak bu politika Mısır'da aynı şiddette uygulanamadı, çünkü Anadolu ve Suriye'de Kadıköy Konsili yanlıları da karşıtları kadar güçlüydü. Aynı durum Mısır için söz konusu değildi, çünkü monofizit gelenek Mısır'da neredeyse rakipsizdi. Anadolu ve Suriye'de uygulanan bu sert politika Doğu Roma Hıristiyanlarını itikat olarak tam

26. Iustinus'un yükselişine ilişkin renkli bir hikaye için bak. *Anonymus Valesianus*, 13.74-78. Bu yazara göre, halefinin kim olacağı yaşlı imparator Anastasius'a rüyasında bildirilmiştir.

27. İmparator Iustinus'un iktidarının hemen başında uygulamaya koyduğu Kilise politikaları şu eserlerden daha geniş olarak izlenebilir: Gray 1979, 44 vd.; Frend 1972, Menze 2004, 13-40.

28. Mesela Antiochea piskoposu Severus Mısır'a kaçtı, ama Mabbug piskoposu Philoxenus'un yakalanarak bugün Bulgaristan'da bulunan Plovdiv'e sürüldüğü bilinmektedir. Bak. Efesli Ioannes, *HE*, II, s. 467-68; Zachariah, *Chronicle*, 10.5.

anlamıyla bir yol ayrımına getirdi. İlk defa Iustinus'un iktidarı döneminde Süryani monofizitler Kadıköy karşıtı din adamları atamaya başladılar. Bu noktada Tella piskoposu Ioannes'in 520'lerin ortalarında başladığı alternatif kilise örgütü kurmak için din adamı atama girişimleri önemle not edilmelidir.[29] Iustinus'un iktidarının ilk başlarında çok sert biçimde uygulanan monofizitleri bastırma girişimi, muhtemelen yeğeni Iustinianus'un denge arayan girişimlerine paralel olarak tedricen zayıfladı.

Amcası İmparator Iustinus'un 527'de ölümüyle sorunsuz bir şekilde Doğu Roma tahtına geçen ve VI. yüzyılın merkezinde yer alan Iustinianus yeni bir denge arayışına gitti. İmparatorun kendisi Kadıköy formülüne yakın duruyordu, fakat monofizitler imparator'un eşi Theodora'nın desteğini kazanmayı başardılar ve Theodora 548'deki ölümüne kadar kesintisiz ve kararlı bir şekilde monofizitleri desteklemeyi sürdürdü. Çağdaş yazar Procopius, Theodora'nın toplumun düşük kesimlerinden geldiğini yazıyorsa da, Süryaniler, Theodora'ya monofizit bir din adamının kızı, "inançlı kraliçe" diye saygı gösterdiler.[30] İmparatorluk ailesi içerisinde görülen bu iki farklı tutumun birbirinden bağımsız olduğunu düşünmek mümkün değildir. Bu durum Bizans'ın tebaası arasında kurduğu hassas denge politikasının bir ifadesidir. Iustinianus amcası Iustinus'un monofizitleri kovuşturma politikasını kısmen gevşettiyse de, monofizitler halen yasaklıydılar ve imparatorluk yetkilileri bu gruba karşı çok da müsamahalı davranmıyorlardı.[31]

---

29. Menze 2004, 91; Vööbus 1973, 17-26.

30. Procopius, *Bizans'ın Gizli Tarihi,* s. 69 vd; Gregory Abû'l – Farac, *Abû'l – Farac Tarihi* (Türkçe çev. Ömer Rıza Doğrul), c. I (Ankara: Türk Tarih Kurumu 1987), 152; Browning 1987, 38-41 ve 128-131. Süryani kaynakların Theodora tasvirlerine ilişkin önemli bir çalışma için bak: Harvey 2001, (http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol4No2/HV4N2Harvey.html) 2000 yılı Süryani Ortodoks Kilisesi tarafından, hem inançlı kraliçe Theodora'nın hem de Yakup Baradaeus'un 1500. doğum yılı olarak kutlandı. Süryani patriğinin genel tamimi için bak. http://sor.cua.edu/Personage/PZakka1/20000212MYBurdconoTheodora.html; Theodora'nın dinî eğilimlerine ilişkin uzun bir yeni analiz de Menze tarafından yapılmaktadır. Menze 2004, 221-245.

31. Hardy 1968, 21-41; Meyendorf 1968, 45-60; Van Rompay 2005, 239-66.

Dönemin siyasal şartları ve imparatorun siyasal idealleri Kilise politikalarını oluşturmada önemli bir yere sahip olduğu için Iustinianus bir Doğu Roma imparatoru olarak kilise politikalarında tam anlamıyla Doğu ve Batı arasında sıkışmıştı. Iustinianus bir yandan Doğu dünyasını imparatorluk şemsiyesi altında tutmaya çalışırken, esas amaç olarak V. yüzyıl içerisinde parsellenmiş olan Roma İmparatorluğu'nun batıdaki topraklarını yeniden fethetmeyi hedefliyordu. Bu politikasını uygulamaya koyması için, batı dünyasında hakim inanç olan Kadıköy itikadı yanlısı bir din politikası izlemek zorundaydı. Öbür yandan, imparator Suriye ve Mısır gibi iyi vergi üreten zengin eyaletleri kaybetmeyi de göze alamazdı. Ancak Suriye'de ve Mısır'da aynı politikayı izlemiyordu. Mısır'da monofizitlik tamamen hakimdi ve imparator buradan gelecek vergi ve tahıla muhtaçtı, dolayısıyla burada Kadıköy itikadını dayatma hususunda çok müdahaleci değildi. Ancak Suriye ve Anadolu'da durum farklıydı. Buralarda Kadıköy itikadı da monofizit düşünce kadar yaygındı. İmparator bu bölgelerde bir yandan monofizitlere küçük tavizler verirken, diğer yandan onları Kadıköy itikadına entegre edecek baskı politikasını da sürdürüyordu. Meselâ, monofizit piskoposlar öldüğü veya sürüldüğü zaman yerlerine Kadıköy yanlısı piskopos atanmasına dikkat ediyordu. Onun için imparatorun kendisinin Kadıköy itikadı yanlısı, karısı Theodora'nın ise monofizit olması imparatorluk için tam bir emniyet sübabıydı.[32]

Iustinianus 527 yılında iktidara yükseldiği zaman Roma dünyasının pek çok yerinden sorunlarını anlatmaya gelen heyetler başkenti dolduruyordu. Başkente gelenler arasında, Yakup ve Sergius adlı iki monofizit keşiş de vardı. Bu iki keşiş esasen önceki İmparator Iustinus'un Kadıköy yanlısı politikalarından dolayı, Nusaybin bölgesindeki monofizit manastırların bozulan çıkarlarını korumak ve problemlerini anlatmak için başkente gelmişlerdi. Anlaşılan o ki, İmparatoriçe Theodora'nın Monofizit inanca mensup olduğuna ilişkin ünü çoktan bölgedeki manastırlarda yayılmıştı. Süryani monofizitliğine ismini verecek olan bu Yakup, biyografisini yazan Efesli Ioannes'in anlattığına göre, 500 yılı civarında Urfa'daki, bugün Vi-

32. Iustinianus dönemi din politikasının ayrıntıları için şu eserlere bakılabilir: Bury 1958, c. II, 360-394; Browning 1987, 215-236.

ranşehir olarak bilinen ve o dönemde Constantia adını taşıyan (veya daha eski adıyla Tella de Mauzelat'ta) bir papazın oğlu olarak dünyaya gelmişti.[33] Eğitimini Nusaybin'de tamamlayan Yakup bölgedeki Phasīlthā manastırına girerek burada keşiş oldu. 527'deki İstanbul ziyaretinde Theodora tarafından ikna edilen veya diğer bir deyişle siyasal olarak adeta karantina altına alınan Yakup ve Sergius başkentte bir manastırda kalmaya başladılar.[34] İstanbul'da on beş yıl kalan Yakup 542 yılına gelindiğinde Doğu'da değişen siyasal şartlar ve dinî politikaların sonucu olarak Urfa piskoposluğuna atandı.[35] Yakup'un İstanbul'da geçirdiği on beş yıl hakkında herhangi bir bilgimiz yok, ancak başkente gelen monofizitlerin ilk uğradıkları kişi ve monofizit politikaların belirlenmesinde önemli rol oynamış olduğu sadece spekülasyon olarak söylenebilir.[36] Arkadaşı Sergius'un 543 yılında Antiochea patrikliğine atanmasını sağlayan Yakup'un kariyeri aslında tam da bu sıralarda başladı.

Ne olmuştu da 542 yılına kadar monofizitleri ara ara kovuşturan Iustinianus, monofizit kilise örgütünün kuruluşuna göz yummuş-

33. Efesli Ioannes, *Vita Baradaei* 49. 690; Atiya 1968, 181, ve Aday Şer 2002, 147-48'de Yakup'un Tella'nın kuzeyinde yer alan Gamāwā köyünde dünyaya geldiğini not etmektedirler. Bugünün Viranşehir'ine Constantia denmesi 348-50 arasında bölgede bulunan İmparator Constantius'un (337-361), burada inşa ettirdiği bir kaleden dolayıdır. Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, 18.9.1; Theophanes, *Chronographia* A.M. 5832; Barnes 1980, 160-66. Yakup'un hayatına ilişkin ilk önemli çalışma Felemenkçe yapılmıştır. Bak. Kleyn 1882.

34. Yakup ve Sergius başkente gelen diğer Monofizit din adamları gibi Hormisdas Sarayı'nda, masrafları Theodora tarafından karşılanarak misafir edildiler. Bu sarayda beş yüze yakın kilise mensubunun konuk edildiği not edilmektedir. Bak. Frend 1972, 286 vd. Bugünkü Küçük Ayasofya Camii ya da Bizans döneminin Sergius ve Bacchus Kilisesi, Hormisdas Saray kompleksinin bir parçası olarak inşa edilmişti. Bak. Bardill 2000, 1-11.

35. Çelik 1987, 248-54'de Yakup'un piskoposluğa atanmasını konuya ilişkin mevcut literatürden farklı (ve yanlış) bir şekilde anlatıyor ve Yakup'tan sanki sadece piskopos atanmak için İstanbul'a gelmiş gibi bahsediyor. Halbuki biyografisini yazan Efesli Ioannes'in de bahsettiği gibi Yakup zaten İstanbul'a ilk geldiğinden itibaren Theodora'nın konuğu olmuş ve bu konukluk on beş yıl sürmüştü. Bu on beş yılın sonunda da piskopos olarak atanmıştı.

36. Hayes 2002, 290.

tu? Iustinianus'un Süryani monofizit kilisesinin kurulması konusundaki tutum değişikliğinin gerisindeki temel siyasî neden Suriye'deki monofizit Arapların talebidir, çünkü bu Araplar aynı zamanda bölgede Sasanilere karşı Bizans'ı temsil ediyorlardı. 540 yılını Bizans-Sasani ilişkileri açısından kritik hale getiren ve Gassaniler diye bilinen Araplara önemli bir bölgesel aktör konumu kazandıran siyasal gelişme ise, Bizans'ın doğuda Sasanilerle bozulan ilişkileridir. Sasanilerle 532'de imzalanan ve "Ebedi Barış" diye bilinen anlaşma 540'a gelindiğinde İran tarafından göz ardı edilmeye başlanmış ve Kisra Bizans'a karşı saldırıya geçmişti.[37] Mezopotamya'dan ziyade Suriye ile ilgilenen Kisra 540 yılının Haziran ayında Antiochea'yı ele geçirdi. Başta Antiochea olmak üzere bazı Suriye kentlerini yağmalayan Kisra Antiochea'yı Iustinianus'a geri satmayı bile teklif etmişti.[38] İmparator, Kisra'nın bu işgaline ancak ertesi yıl komutanı Belisarius'u bölgeye göndererek cevap verebildi. Romalılar ile Sasaniler arasındaki gergin ilişkiler bu bölgede ancak 545'teki bir diğer ateşkes ile sona erdi. Böyle bir dönemde Suriye'deki Arapların kontrolünü elinde tutan Gassaniler'in daha da önem kazandığı aşikardır. Doğu Roma dış politikasında önemli bir vasıta olan sınırların misyonerlik çalışmasıyla Hıristiyanlaştırılması politikası Gassanilere karşı da sonuç vermiştir. Gassani Arap toplumu bu tür faaliyetler sonucu İmparator Anastasius döneminde Hıristiyanlığı benimsemişti. İmparatorun desteklediği inanç biçiminin misyon faaliyetlerinde önemli olduğu burada da ortaya çıkmaktadır. Anastasius monofizitlere yakın durduğu için doğal olarak Gassaniler de monofizit Hıristiyanlığı benimsemişlerdir.[39] Böylece Bizans'ın şemsiyesi altına giren Gassaniler Suriye'de İran'a karşı tampon bir devlet haline geldiler.[40] Iustinianus döneminde Gassanilerin lideri Harith ibn Gabala (veya Haris ibn Cebele) idi. Suriyeli Lakhmileri de kontrol altına almayı başaran Haris, Iustinianus tarafından Suriye'deki Arapların kralı olarak atanmış-

37. Downey 1953, 340-48.

38. Cameron 2000, 69-75; Greatrex 2005, 477-509, özellikle bakınız s. 488-90.

39. Shahid 1995, Muraviev 1999, 468-69.

40. Hitti 1989, c.1, 118-121.

41. Iustinianus'un Harith'e *patricius* ve *phylarchos* unvanı verdiği çağdaş kronikler tarafından not edilmektedir. *Malalas*, 18.16; Hitti 1989, 120.

tı.[41] Yukarıda açıklanan, Sasanilerle ilişkilerin nazik bir döneme girdiği sırada Iustinianus'un Gassanilerin taleplerini geri çevirebilecek durumda olmadığı aşikardır. Onun için Gassani Kralı Haris'in Yakup Baradaeus'un Urfa piskoposluğuna getirilmesi isteğini resmi olarak onaylamamışsa da, gayriresmî olarak göz yummuş ve bu işi eşi Theodora'ya havale etmiştir.

Yakup Baradaeus'un Urfa piskoposluğuna getirilmesinin bir de İmparatorluğun izlediği Kilise içi politik dengeler boyutu vardır. Antiochea piskoposu Euphraemius'un (527-45) 530'ların sonunda monofizitlere karşı bir temizlik harekatına giriştiğini[42] haber alan, monofizitlerin İstanbul'daki en büyük koruyucusu Theodora o sırada başkentte gözetim altında tutulan, İskenderiye'nin monofizit patriği Theodosius'u uyararak Euphraemius'un saldırısını dengelemek ve engellemek için Suriye'ye piskopos atamasını tavsiye eder. Harith ibn Gabala'nın talebi de dikkate alınarak Theodorus adlı birisi Bostra'ya, Gassanilere Yakup Baradaeus da Urfa'ya atanır. İmparator ve çevresi Yakup'un piskoposluğunun monofizitler arasında muhtemelen önemli bir dalgalanmaya ya da yükselişe yol açmayacağını düşünüyor olmalıydılar. Theodorus ve Yakup'un atanmasında etkili olan ve Iustinianus'un iktidarının son yıllarında başkent İstanbul'u da ziyaret eden Gassani şeyhi bu başkent ziyaretinde monofizit kilisesi için birtakım imtiyazlar talep etmiş ve Yakup'un Süryani Monofizitlerin en büyük piskoposu, yani metropoliti olmasını istemişti.[43]

Yakupa'un, Urfa'ya piskopos olarak atanmış olmasına rağmen, bu kente yerleşmesi mümkün olmadı, çünkü kentte hakim olan, Kadıköy itikadı yanlısı piskopos Amazonius idi. Ancak bu durum, Yakup'un monofizitleri örgütlemesi ve motive etmesi için hızlı bir misyonerlik faaliyetine başlamasını sağladı. Anadolu'nun güney kıyılarında, Suriye'de ve Mısır'da sürekli yaya olarak dolaşan ve uğradığı kentlerin monofizitlerini örgütleyen Yakup adeta alternatif bir yeraltı monofizit piskoposluk hiyerarşisi kurmaya çalışıyor-

42. Euphraemius'un baskı politikası için ana kaynak olarak bak. Zachariah, *Chronicle*, X.5; ayrıca bak. Bury 1958, c. II, 377-78; Downey 1938, 366.

43. Theophanes, *Chronographia*, A.M. 6057 s. 353. Hitti 1989, c.1., 121.

du. Yakup bu gizli seyahatlerinde imparatorluk yetkililerinin gözünden uzak kalmak için bir dilenci gibi kaba giysiler giyerek kendisini kamufle etmeyi başarmıştır. İsminin sonundaki Baradaeus (Süryanice Burd'ono) lakabı ona giyim şeklinden dolayı verilmiştir. Yakup'un hayat hikayesini yazan ve onun tarafından Efes piskoposluğuna atanan Ioannes onun sadece piskopos ve papaz atamaları yapmakla yetinmediğini, aynı zamanda bulunduğu yerlerin monofizit cemaatine nasihatler verip cesaret aşıladığını ve yeri geldiği zaman monofizit cemaati uğradığı baskılara karşın teselli ettiğini anlatmaktadır. Ioannes ayrıca, Yakup'un yolculuklarında kendisine eşlik edenlerin değerli eşya taşımalarına izin vermediği gibi, binek hayvanı kullanmayı da kabul etmediğini ve bütün yolculuklarını yaya olarak yaptığını yazmaktadır.[44] Yakup'un bu uzun ve yorucu misyon gezileri havariler kuşağı Hıristiyanlığının Suriye toprakları dışında örgütlenmesinin baş mimarı Paulus'un faaliyetlerini hatırlatmaktadır. Yakup'un çabaları, adıyla anılacak monofizit Kilise teşkilatının Suriye ve Anadolu'da, özellikle güney ve batı sahili ile Anadolu'nun ve Ege adalarında kökleşmesini sağladı. Biyografisini yazan Efesli Ioannes'in anlattığına göre, Yakup 27 piskopos ve yüz bin civarında papaz ataması yaparak bir kilise ağı kurmuştur.[45] Yakup'un sürekli olarak yanında iki piskopos ile birlikte seyahat ettiğini not eden Ioannes kahramanının Kilise geleneklerine bağlılığını da vurgulamış oluyordu. Çünkü İznik Konsili'nin dördüncü yasasına göre bir piskoposun yasal ola-

44. Efesli Ioannes, *Lives of Eastern Saints*, s. 693-96; Segal 2002, 143.

45. Yakup bu misyon çalışmaları sırasında Arabia'ya atanan Theodoros'un yardımını görnüş olmalıdır. Piskopos atadığı kentler (ve piskopos isimleri) şunlardır: Suriye Laodicea (Dometius), Suriye-Seleukeia (Ioannes), Tarsus, Cilicia (Conon), Seleucia Calycadnus-Silifke (Eugenius), Chaleis-Fenike Chalcis (?) (Ioannes), Antiochea (Sergius), Souralı Ioannes, Amid-Diyarbakır (Eunomius), Efes (Ioannes), Smyrna-İzmir (Petrus), Pergamon (Ioannes), Tralles-Aydın (Petrus), Chios-Sakız Adası (Ioannes), Aphrodisias-Aydın/Karacasu (Paulus), Alabanda-Caria'da (Iulianus) ve Mısır'a atanmış adı bilinmeyen on iki piskopos. Bu liste Efesli Ioannes'in Yakup'un ve onun arkadaşı Theodorus'un hayatını anlattığı bölüme dayandırılarak oluşturulmuştur. Efesli Ioannes, *Lives*, 690-97; 154-58 ve 159-164. Ayrıca bak. Atiya 1968, 182 not 4.

rak atanabilmesi için en az üç piskoposun hazır bulunması gerekiyordu. Yakup'un kurduğu bu kilise ağı kısa süre sonra kendi içerisinde yeni teolojik tartışmalar ve bölünme problemiyle karşı karşıya kaldı. Bu da gösteriyor ki, Süryani monofizitleri kendi aralarında çok net biçimde tanımlanmış bir inanç esasına sahip değillerdi. Bunun yanısıra, Yakup'un faaliyet sahasının coğrafi dağılımı bu kiliseyi kontrol altında tutmanın güçlüğünü de ortaya koymaktadır. Bu konuda Mısır'daki Kıptiler hem coğrafi hem de inanç birliği bakımından çok daha sağlam bir yapı olarak kalacaklardır. Süryani monofizitlerin ilahiyât tartışmalarında hakemliği yeterli olmayan Yakup bu grupların kendi aralarındaki mücadelelerinde prestij kaybına uğradı. 575 yılında dönemin İmparatoru II. Iustinus tarafından başkent İstanbul'da toplanan bir konsile davet edilen Yakup, bu toplantıya taraftarlarının baskısı sonucunda katılmadı. Antiochea ve İskenderiye monofizitleri arasında süregelen gerilimlerden payını fazlasıyla alan Yakup tedricen farklılaşan monofizit gruplar arasında adeta kuklaya dönüştü. Doğu dünyasının monofizitleri arasında yarattığı efsaneye çok ters bir şekilde, Yakup, 578 yılında yine Antiochea ve İskenderiye arasındaki bir gerilimi çözmek amacıyla çıktığı İskenderiye yolculuğundayken Mısır sınırında Cassianus (veya Romanus) Manastırı'nda garip bir şekilde aniden öldü veya öldürüldü.[46]

Şimdiye kadar anlatılan Doğu Roma imparatorlarının Kilise politikaları ve Süryani monofizitliğinin kuruluş hikayesi çerçevesinde iki temel soru ön plana çıkmaktadır. Birincisi, Süryani monofizitliğini Roma imparatorlarının IV. yüzyıldan itibaren özenle kurmaya çalıştıkları kilise birliği politikası açısından nasıl değerlendirebiliriz? İkinci önemli bir soru da, V. ve VI. yüzyıllarda Doğu Roma İmparatorluğu'nun toprakları üzerinde yeşeren bu hareketi Yakup'un çalışmaları ışığında imparatorluğa bölgesel ve milliyetçi bir tepki olarak yorumlayabilir miyiz?

Evvela Doğu Roma din politikaları açısından, bu hareketin ortaya

46. Efesli Ioannes, *HE*, 4.33, 34. Efesli Ioannes, Yakup ve yanındaki grubun, çıkarılan söylentiye göre, Antiochea patriği Paulus'un kışkırttığı bir rakip grup tarafından dövülerek öldürüldüğünü not etmektedir.

çıkışı ve ayrı bir kilise olarak örgütlenişine Bizans imparatorunun göz yummak zorunda kalması hiç de imparatorların tasavvur ettikleri bir şey değildi. IV. yüzyılda Hıristiyanlığın devlet içinde önce meşruiyet sonra resmiyet kazanmasına paralel olarak, imparatorların neredeyse Constantinus'tan itibaren Roma toplumunun birliği ile özdeşleştirdikleri kilise birliği politikaları V. – VI. yüzyıllarda imparatorların zikzaklı din politikalarından dolayı Yakubiliğe göz yumulmasıyla resmen iflas etti. Constantinus'un yeni bir ruh ve motivasyon sağlasın diye serbest bıraktığı ve meşruiyet sağladığı kilise örgütü Iustinianus dönemine gelindiğinde kiliseleri birleştirme idealinin başarısızlığıyla toplumsal barışın önündeki bir tehdide dönüştü. İmparatorluk içerisinde başkent kilisesinin kontrolü dışında yeni bir kilise organizasyonunun kurulmasına izin verilmesi aynı zamanda, başkent kilisesinin gücünü de sınırlayacak bir durumdu. İkinci olarak, bu hareket Süryani kültürünün hakim karakterini ve geleneklerini taşımaktaysa da, hareketi bölgesel bir milliyetçilik vakası olarak değerlendirmek doğru değildir. Her şeyden önce Yakup bu hareketi bölgesel olarak görmemiştir ve onun içindir ki yukarıda da bahsedildiği üzere, monofizit piskopos ve din adamı atamaları yaparken sadece kendi bölgesiyle ilgilenmemiş, monofizitlerin en yoğun olarak bulunduğu Mısır ile ilgilendiği gibi, Anadolu'nun güney ve batı kıyılarında da atamalar yapmış, hatta faaliyetlerini Ege adalarına kadar yaymıştır. Ancak bu hareket din adamlarının çoğunu Süryani manastırlarından seçmiştir ve dolayısıyla Anadolu'da fazla tutunamamış ve sonraki dönemlerde daha çok bölgesel nitelik kazanmıştır. Yakup'un faaliyetlerinin Süryani monofizit hareketi açısından değeri ise kuşkusuz çok büyüktü, çünkü Kadıköy Konsili'nden sonra monofizitler Suriye ve Anadolu'da münferit olarak mevcuttu, ancak aralarında kurumsal herhangi bir hiyerarşi yoktu. Yakup'un önemi bir yandan, bu dağınık monofizit grupları ilk defa hiyerarşik bir kurumsal çerçeveye yerleştirerek Kadıköy itikadı yanlıları ile yolların ayrıldığı kavşakta onları derleyip toplayan lider olmasında; diğer yandan, Doğu Roma dünyasının 'kilise barışı' ideallerine son vermesinde ortaya çıkmaktadır.

9
Sonuç

Entelektüel kavrayışa az çok sahip olan herkes, paylaşıldığı zaman dinin en güçlü toplumsal bağlardan birisi, ancak herhangi bir yönü üzerinde farklılaşma başladığı zaman ise, tam tersine derin bölünmelerin nedeni olduğunu bilir. Bu durum şimdiye kadar yazılanların gösterdiği gibi, sadece Hıristiyanlar açısından bir gerçeklik değildir. Başlangıcından günümüze kadar herhangi bir anına göz attığımız zaman İslam tarihi açısından da aynı şekilde bir gerçekliktir. Bu herhalde özellikle tek tanrıcı dinlere mahsus bir durumdur. Bu perspektiften görüldüğü zaman, İsa algısının yarattığı tartışmaların tarihini ve içeriğini sunan yukarıdaki bölümlerden sonra nasıl bir sonuca ulaşılabilir? Şimdiye kadar yazılanlardan anlaşılacağı gibi, Hıristiyan düşünce tarihi içerisinde Hz. İsa'nın nasıl algılanması gerektiği sorunu ilk ortaya çıktığı ikinci yüzyıldan itibaren sarsıcı olmuştur. Bu sarsıcılık iki dönemde farklı sonuçlar doğurmuştur. İmparatorluk tarafından resmen tanınmadan önce bu tür tartışmalar doğal olarak bölünmeyi ve yeni yapılanmaları ortaya çıkarıyordu. Yukarıda görüldüğü gibi, Ebionites, Elkesailer ve Paulusçular *christologia* tartışmaları neticesinde ortaya çıkan gruplardan sadece bir kaçıydı. Roma İmparatoru Constantinus'un Hıristiyanların teolojik sorunlarına bulaşmasına kadar olan dönemde İsa tartışmaları ayrılıkçılık ile sonuçlanmış ve dışlanan gruplar kendi yollarına devam etmişlerdir. Dördüncü yüzyıl öncesi sorunların felsefi spekülasyonlarla ilişkisi daha yoğundu, çünkü hiçbir din adamı 'doğru inancın' formülünün imparator onayına bağlı olduğunu düşünmüyordu. Ne var ki, Constantinus'tan Iustinianus dönemine kadar geçen yaklaşık iki yüz yılda teoloji sorunları aynı zamanda devletin de sorunu oldu ve imparatorlar bu sorunları çözmek için çok çaba sarf ettiler. Çünkü Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığa bakış paradigmasını köklü biçimde değiştiren Constantinus devletin birliğini kilise birliği ile birleştiren yeni bir paradigma ortaya koymuştu. İmparatorlar başta Ariusçular

olmak üzere, kiliseden kopan grupları yeniden kazanmaya çalışırlarken, yönettikleri geniş tebaanın başı olma konumlarını düşünerek kilise işlerine de müdahil olmuşlar ve doğal olarak barışı hep birlik politikalarında aramışlardır. Ancak bu noktada Roma imparatorlarının inanç birliği ile kilise barışı politikaları arasında yalpaladıkları da görülmektedir. Constantinus'un ve oğullarının temel sorunu 'tek biçimli bir inanç formülü' bulmaya çalışmaktı. Dördüncü yüzyılın geri kalan döneminde şu ya da bu inançtan (Ariusçuluk veya karşıtı olan İznik itikadı) yana tavır koyan imparatorların (Valens ve Theodosius) sorunu tek bir inanç formülü üzerinde gördükleri kesindir. İmparator Anastasius'un da tahta ilk çıktığı sıralarda bütün enerjisini kilise barışını (*pax ecclesiastica*) sağlamaya harcadığını görmüştük.

M.S. II. yüzyılda ilk defa ortaya çıkan, İsa'nın tabiatı sorunu ile bu sorunun yarattığı bölünmenin kahramanlarından olan Yakup Burd'ono'nun M.S. VI. yüzyılın son çeyreğinde ölümü arasında yaklaşık dört yüzyıllık bir zaman dilimi vardır. Bu uzun zaman diliminde Akdeniz dünyasının sakinlerinin dini kültürlerinde çok köklü değişiklikler yaşandı. Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinin pagan halkı yaşadığı kısmen zorunlu kısmen de tabii kültürel etkileşim (*acculturation*) sonucunda büyük oranda Hıristiyanlaştı. Yukarıdaki sayfalar gösteriyor ki, bu etkileşim sürecinde Yunan dünyasının felsefi gelenekleri ile Doğu dünyasının kendi mahalli kültür özellikleri farklı isimler altında yeni kültüre de taşındı. Gerçekten, uzun soluklu kültürel değişim sonucunda ortaya çıkan yeni dünyayı sadece Hıristiyan sıfatı ile tanımlamak yeterli değildir. Farklı İsa doktrinlerinin ortaya çıkışı ve kısa sürede Hıristiyanları da parçalaması imparatorluğun doğu eyaletlerinin eski kültürel birikimlerini dikkate almadan açıklanabilecek bir husus değildir. Doğu dünyasının altıncı yüzyıla kadar İsa doktrini tartışmalarıyla sarsılmasının, yeni bir kültürel biçimlenmenin de toplumsal zeminini oluşturduğu kuşkusuzdur. Bu bağlamda, Geç Antikçağ Hıristiyanlarının ilahiyat problemlerini besleyen en önemli kaynağın, Doğu Roma dünyasının zengin entelektüel geçmişinin içerisinde bulunduğu bir kez daha vurgulanmalıdır. Daha başlan-

gıçta işaret edildiği gibi, İsa tartışmalarının başladığı ikinci yüzyıl pagan dünyanın da entelektüel olarak canlı olduğu bir dönemdi. Origenes ve Plotinus'un aynı hocadan ders almaları Hıristiyan ve pagan entelektüellerin aynı kültürel geleneği paylaştıklarını çok iyi göstermektedir. Dolayısıyla, Roma dünyasında bölünmeler sadece, doğu ve batı olarak coğrafi ya da siyasal bir sorun değildi. Bu Doğu Batı ikilemi aynı zamanda kültüreldi ve özellikle Doğu sahip olduğu zengin felsefi geleneğin de etkisiyle çok daha derinden bölünmelere sahne oluyordu. Bu anlamda İsa doktrini tartışmaları, bu problemlerin uzağında ele alınamaz.

Yakup Burd'ono'nun öldüğü 578 yılı Hıristiyanlık tarihi açısından hiç de önemli bir dönüm noktası değildir. Yakup öldüğü zaman Hz. Muhammed sekiz yaşındaydı. Yakup'un ölümünü izleyen elli yılın sonunda, Doğu Roma dünyasını sarsan Müslüman Arapların başarısı 578 yılında hiçbir şekilde göz önüne alınacak bir husus değildi. Müslümanların en kolay fethettikleri bölgeler Yakup'un faaliyet gösterdiği Doğu Roma İmparatorluğu'nun Suriye ve Mısır eyaletleriydi. Hiç şüphesiz, İsa doktrininin yarattığı bölünmeler Müslümanların Suriye ve Mısır'daki bu ani ve kalıcı başarısında önemli bir yer tutmaktadır.

İslam fetihleri ve Doğu Roma'nın dinsel bölünmeleri arasındaki ilişkiler zaten pek çok çalışmada da dikkat çekilen bir husustur. Zira, Suriye ve Mısır'ın bir kısım Hıristiyanları Bizans imparatorlarının ara ara değişen zikzaklı resmi İsa doktrinleri yüzünden, dışarıdan gelecek ve kendilerinin var olmasını sağlayacak müdahaleleri kurtarıcı gibi görmelerine yol açmıştır. Bir Ermeni vakayiname yazarının İslam fetihleri başlamadan önce Bizanslıların özellikle Doğu'da 'doğru inanç araştırması' yapmalarına dikkat çekmesi, son bölümde hayatı ve kilise kurma çabaları ele alınan Yakup'un sürekli gizli yaşamak zorunda kalması ile birleştirildiği zaman, İsa doktrini tartışmalarının Doğu dünyasını nasıl bir yol ayrımına getirdiğini göstermektedir. Bu çalışma içerisinde yapılmak istenen de, İsa tartışmalarının yedinci yüzyılın bir kısım Hıristiyanları arasında böyle bir arayışa nasıl zemin hazırladığına işaret etmekti.

Bu çalışmada IV. yüzyılın merkezi bir konum işgal ettiği kolayca görülecektir. Bunun temel nedeni, Geç Antikçağ Hıristiyanlığı'nın İsa probleminin temelindeki en büyük tartışma olan Ariusçuluk ve onun çeşitli yorumlarının bu yüzyılda ortaya çıkmasıdır. Bu yüzyılı önceleyen II. ve III. yüzyıllar sanki İsa doktrini tartışmalarının olgunlaşma dönemi, dördüncü yüzyıl ise bu bağlamda patladığı dönemdir. Bunun nedeni İsa probleminin IV. yüzyıldan itibaren devletin de bir problemi olmasıdır. Bizans imparatorlarının resmi İsa doktrini tartışmalarına dahil olmaları ve çoğunluğun benimsediği İsa algısını bütüne yaymak istemeleri Constantinus ile birlikte başladı, çünkü Constantinus'tan itibaren imparatorlar dini sorunların devletin bekası üzerindeki etkisini çok bariz biçimde gördüler. Konumuz sınırları içerisinde yer alan ilk beş genel konsilin doğrudan imparatorların girişimiyle toplanmış olması (altıncı ve yedinci genel konsiller de imparatorluk organizasyonları olarak toplanmışlardır) bu anlamda şaşırtıcı değildir. Ancak bu konsiller kilise birliğini sağlamak bir yana, Doğu Hıristiyanlığı'nın parçalanmasına daha çok katkı yaptılar.

Özellikle Kadıköy Konsili, kilise birliğini sağlama noktasında çok büyük bir çabaydı. Ancak, konsil, Doğu Roma dünyası Hıristiyanları arasında IV. yüzyılın başındaki Arius krizinden itibaren korunmaya çalışılan hassas dengeyi yerle bir etti. İmparator Marcianus ve eşi Pulcheria'nın girişimiyle 451 yılında toplanan Kadıköy Konsili'nin sonuçları Doğu Hıristiyanlığı içerisinde yaşanan parçalanmanın temel nedeni olmuştur. Bu konsil sürekli vurgulanan, Hz. İsa'nın tanrısallığına beşer özelliğini de eklemiştir. Doğu Hıristiyanlığı'nın en büyük toplantısı başarısız oldu ve Doğu dünyası bir daha asla bir araya gelemeyecek bir şekilde, "çifte tabiatçılar" (veya *diyofizitler*) ve (monofizitler veya *miafizitler*) olarak bölündü. Bu bölünmeler yerel kültürlerin işe karışmasıyla adeta parçalanmaya dönüştü. Bu anlamda, Nasturiler, Melkiler, Süryani monofizitler, Ermeniler gibi yeni kiliselerin Kadıköy Konsili'nden sonra bağımsız üniteler olarak ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Bu bölünmelerde Doğu'da özellikle Constantinus'un Hıristiyanlığı benimsemesinden sonra İskenderiye, Antiochea ve Constantinopolis gibi

büyük merkezlerin liderlerinin arasındaki politik rekabet önemlidir. Ancak, kökü en belirgin biçimde ikinci yüzyılda bulunabilen farklı İsa doktrinlerinin sürekli gelişimi gösteriyor ki, bölünmelerin karakteri sadece politik değildi. Daha ziyade bölünmelerde politik endişelerle ilahiyat problemleri iç içe geçmişti. Sonuçta, bir örneklem olarak ele alınan Yakup'un faaliyetleri ve alternatif piskoposlar atamaya başlaması artık Doğu dünyasının bir kısım önde geleninin, Bizans imparatorundan ümidini kestiğini ve kendi yolunu çizmeye çalıştığını göstermektedir. Halbuki, önceleri Hıristiyan din adamları sorunlarının temel çözüm platformu olarak imparatorluğun merkezini ve hakem olarak da imparatoru görüyorlardı. Yakup'un yol açtığı böyle bir kopuş hiç şüphe yok ki, Bizans'ın Doğu'da erken çözülüşünün yolunu da döşemiş oluyordu.

Bibliyografya

1. Antik Kaynaklar

Ambrose, *De Fide*, (NPNF 2. Seri cilt, c. X), (Edinburgh 1992).

Ammianus Marcellinus, *Res Gestae* (=*Libri Rerum Gestarum*) (İngilizce ve Latince çeviri: J.C. Rolfe, (LCL), c. I-III, (Londra 1950, 1952).

Athanasius, *Selected Works and Letters*, NPNF 2. Seri c. IV, (Edinburgh 1991).

Augustus, *Res Gestae* (=*The Achievements of the Divine Augustus*, P.A. Brunt - J.M. Moore [ed.] (Oxford 1967).

Basil, *Letters & On Greek Literature*, (İng.çev. R. J. Deferrari), (LCL) (Londra 2001).

Chronicon Paschale 284-628 AD, (Çev. M. Whitby - M. Whitby), (Liverpool 1989).

Codex Theodosianus, (İngilizcesi Clyde Parr, *The Theodosian Code*), (Princeton 1952).

Didache, *The Apostolic Fathers*, (İngilizce – Yunanca metin çevirisi: K. Lake, (LCL), c. 1, 303-333, Londra 1912, (sık sık yeni basımı yapılır).

Epiphanius, *The Panarion, selected passages*, (İngilizce çeviri P. R. Amidon). (Oxford 1990).

Eusebius, *The Ecclesiastical History*, (İngilizce çev. K. Lake – J.E.L. Oulton) (LCL 153, 265), (HUP: Londra 1926-1932).

Eusebius, *Life of Constantine*, (Giriş, çeviri ve yorum: A. Cameron & S. G. Hall), (Oxford 1999).

Evagrius, *Historia Ecclesiastica* (=*The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*), (İngilizce çeviri ve giriş M. Whitby), (TTH), (Liverpool 2000).

Excerpta Valesiana, *Valesius Seçkileri* (Çeviri, giriş ve notlar T. Kaçar), (Kabalcı Yayınları Humanitas Serisi 15), İstanbul 2008).

Gregory Abû'l – Farac, *Abû'l – Farac Tarihi*, (Türkçe çev. Ömer Rıza Doğrul), c. I, (Ankara 1987).

Gregory of Nazianzus, *Select Orations and Letters*, (*NPNF* 2. Seri cilt VII), (Edinburgh 1989).

Gregory of Nazianzus, *Briefe* (Letters), Paul Galley (ed.), (GCS), (Berlin 1969).

Hilary, *Against Valens and Ursacius, and Letter to the emperor Constantius*, (İng. çeviri L.R. Wickham), (TTH), (Liverpool 1997).

Hilary, *Select Works*, (*NPNF* 2. Seri, c. IX), (Edinburgh 1995).

Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, & *Against The Heresy of One Noetus*, (*ANF*, c. V), (Edinburgh 1995).

Ignatius, *The Apostolic Fathers*, (İngilizce – Yunanca metin çevirisi: K. Lake, (LCL), c. 1, 166-277, Londra 1912, (sık sık yeni basımı yapılır).

Irenaeus, *Adversus Haereses* (*Against Heresies*), (*ANF* c. I), (Edinburgh 1993).

Jerome [Eusebius Hieronymus], *De Viris Illustribus*, (*Lives of Illustrious Men & Against the Luciferians*), (*NPNF* 2. Seri, c. III), (Edinburgh 1996).

Jerome, *Epistle Letter to Marcella* (41. Mektup, *NPNF* c. VI içinde), (Edinburgh 1989).

John of Ephesus (Efesli Ioannes), *Lives of the Eastern Saints*, (İng. Çev. E. W. Brooks), (*Patrologia Orientalis* 17–19), (Paris 1923–25).

John of Ephesus (Efesli Ioannes), *The Ecclesiastical History, The Third Part*, (Süryanice'den İngilizceye çeviri R. Payne Smith), (Oxford 1860).

John of Nikiu, *Chronographia*, (İngilizcesi R.H. Charles, *The Chronicle of John, Coptic Bishop of Nikiu*), (Amsterdam 1916).

Justin [Iustinus], *Dialogue with Trypho, A Jew*, (*ANF* c. I), (Edinburgh 1993).

Lactantius, *De Mortibus Persecutorum, (=On the Deaths of the Persecutors/Zalimlerin Ölümleri Üzerine)*, *ANF* c. VII içinde), (Edinburgh 1994).

Leo, *Nicene and Post Nicene Fathers*, II. seri c. 12, (T & T Clark 1994), 71.

Malalas, *The Chronicle of John Malalas, A Translation*, (İng. çev. E. Jeffreys, M. Jeffreys - R. Scott et al.), (Australien Association for Byzantine Studies, Melbourne 1986).

Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, (Süryaniceden İngilizceye Çeviri, Giriş, Notlar ve Ekler G.R. Driver - L. Hodgson), (Oxford 1925).

Optatus, *Against the Donatists*, (İng. çev. M. Edwards), (TTH), (Liverpool 1997).

Origen, "Dialogue with Heracleides", *Alexandrian Christianity, Selected Translations of Clement and Origen*, (Introductions and Notes by J.E.L. Oulton and H. Chadwick), (London 1954).

Origen, *Against Celsus & On the Principles*, *ANF* c. IV, *Commentary on John's Gospel*, *ANF* c. X), (Edinburgh 1994, 1995).

Palladius, *Dialogue on the Life of St. John Chrysostom*, (Translated and Edited by Robert T. Meyer), (*ACW*, c. 45), (Newman Press: New York 1985).

Palladius, *Lausiac History*, (İng. çev. ve edisyon W.K. Lowther Clarke), (Londra 1918).

Philostorgius, *Historia Ecclesiastica.* Joseph Bidez *(ed.) Kirchengeschichte*, Friedhelm Winkelmann (2. baskı), (GCS), (Berlin 1972); *Church History*, (İngilizce çeviri P.R. Amidon), (Atalanta 2007).

Procopius, *Buildings,* (*Peri Ktismaton*), (İng. Çeviri: H.B. Dewing), (LCL), (Londra 2002).

Procopius, *Anecdota. Bizans'ın Gizli Tarihi*, (Çeviri O. Duru), (İstanbul 2001).

Pseudo-Clement, *Two Epistles Concerning Virginity*, (*ANF* c. VIII. içinde), (Edinburgh 1994).

Rufinus of Aquileia, *Church History 10 & 11*, (İngilizce çeviri Philip R. Amidon), (Oxford 1997).

Socrates, *Historia Ecclesiastica.* G. Christen Hansen (haz.), *Kirchengeschichte*, (GCS), (Berlin 1995).

Sozomenus, *Historia Ecclesiastica,* John Bidez - Gunther C. Hansen *(editörler) Kirchengeschichte*, (GCS), (Berlin 1960).

Şehristânî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, (Türkçe çev. M. Öz), (İstanbul 2008).

Tertullian, *The Writings of Tertullian*, (İng. çeviri A. Robertson - J. Donaldson), (*ANF* serisi, c. III - IV ciltler), (Edinburgh 1993).

The Fihrist of al-Nadim, (İngilizce edisyon ve çeviri B. Dodge), (New York 1970).

"The Martyrdom of Polycarp", *The Apostolic Fathers*, (İngilizce – Yunanca metin çevirisi: K. Lake, The Loeb Classical Library serisi), c. 2, 313-345, (Londra 1913), (sık sık yeni basımı yapılır).

Theodoret, *Historia Ecclesiastica* (İngilizcesi B. Jackson, *The Ecclesiastical History*), (*NPNF* 2. Seri, c. 3), (Edinburgh 1996).

Theophanes, *Chronographia* (=*The Chronicle of Theophanes Confessor*), (İng. Çev. C. Mango - R. Scott), (Clarendon Press: Oxford 1997).

Zachariah of Mitylene, The Syriac Chronicle, (İngilizce çeviri F.J. Hamilton - E.W. Brooks), (Londra 1899).

2. Sözlükler, Ansiklopediler

Berardino, A. (ed.) 1992. *Encyclopedia of Early Church*, Londra.

Cross, F.L. (ed.) 1958. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londra.

Ferguson, E. (ed.) 1998. *Encyclopedia of Early Christianity*, New York - Londra.

Kazhdan, A. (ed. *et al*) 1991. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, c. 1-3, Oxford.

A. Adler (ed.) 1971. *Suda Lexicon*, Teubner: Stuttgart 1971.

Wace, H. (ed.) 1911. *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*, Londra.

3. Modern Araştırmalar

Aday Şer, 2002. *Siirt Vakayinamesi*, (çev. C. Kabadayı), İstanbul.

Aitken, E. B. 2000. "The Cologne Mani Codex", *Religions of Late Antiquity in Practice* (içinde), (ed.) R. Valantasis, (Princeton - Oxford), s. 161-176.

Allen, P. 2000. "The Definition and Enforcement of Orthodxy", *CAH* 14, *Cambridge.*

Amidon, P.R. 1983. "The Procedure of St. Cyprian's Synods", *Vig. Ch.* 37, 328-39.

Anastos, M.V. 1962. "Nestorius was Orthodox" *DOP* 16, 117-140.

Armstrong, G.T. 1967. "Imperial Church Building and Church-State Relations, A.D. 313-363", *CH* 36/1, 3-17.

Armstrong, K. 1999. *Tanrı'nın Tarihi, İbrahim'den Günümüze 4000 yıllık Tanrı Arayışı,* (çev. O. Özel, H. Koyukan - K. Emiroğlu), Ankara.

Atiya, A. 1968. *A History of Eastern Christianity*, Londra.

Bardill, J. 2000. "The Church of Sts. Sergius and Bacchus in Constantinople and the Monophysite Refugess", *DOP* 54, 1-11.

Barnard, L.W. 1970. "The Antecedents of Arius", *Vig. Ch.* 24, 172-188.

Barnes, T.D. 1997. "The Collapse of the Homoeans in the East", *SP* 29, 3-16.

Barnes, T.D. 1996. "Crimes of Basil of Ancyra", *JTS* 47/2, 550-54.

Barnes, T.D. 1993. *Athanasius and Constantius, Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Londra.

Barnes, T.D. 1990. "The Consecration of Ulfila", *JTS* 41, 541-45.

Barnes, T.D. 1981. *Constantine and Eusebius*, Londra.

Barnes, T.D. 1980. "Imperial Chronology, A.D. 337-350", *Phoenix* 34/2, 160-66.

Barnes, T.D. 1971. *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford.

Barnes, T.D. 1970. "The Chronology of Montanism", *JTS* 21, 403-8.

Bauer, W. 1996. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Mifflintown.

Baur, C. 1988. *John Chrysostom and His Time*, Vaduz.

Baynes, N. 1972. *Constantine the Great and the Christian Church*, (2. Basım H. Chadwick'in önsözüyle), New York.

Baynes, N. 1926. "Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy", *Byzantine Studies and Other Essays*, Oxford.

Bell, H.I. 1924. *Jews and Christians in Egypt*, Oxford.

Benko, S. 1980. "Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D." *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.23.2: 1055-1118.

Bethune-Baker, J.F. 1908. The Date of the Death of Nestorius: Schenute, Zacharias, Evagrius", *JTS* 9, 601-605.

Bethune-Baker, J.F. 1908. *Nesturius and His Teaching: a Fresh Examination of the Evidence*, Cambridge.

Bowersock, G.W, P. Brown, O. Graber, (editörler), 1999. *Late Antiquity, A Guide To The Post-Classical World*, Cambridge Mass. - Londra.

Braaten, C.E. 1963. "Modern Interpretations of Nestorius", *CH* 32/3, 251-67.

Brennecke, H.C. 1993. "Lukian von Antiochien in der Geschichte der arianischen Streites", *Logos: Festschrift für Luise Abromowski*, 170-192, Berlin.

Brennecke, H.C. 1988. *Studien zur Geschichte der Homöer, Der Osten bis zum Ende der homoöischen Reichskirche*, Tübingen.

Brennecke, H.C. 1984. *Hilarius von Poitiers und Die Bischofsopposition gegen Konstantius II, Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337-61)*, Berlin.

Brown, P. 2000. *Geç Antikçağ'da Roma ve Bizans Dünyası*, (çev. Turhan Kaçar), İstanbul.

Brown, P. 1971. "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *The Journal of Roman Studies* 61, 80-101 (=P. Brown 1982. *Society and the Holy in Late Antiquity*, 103-152, Berkeley).

Browning, R. 1987. *Justinian and Theodora*, Londra.

Bury, J.B. 1958. *History of the Later Roman Empire, from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, New York.

Cameron, A. 2000. "Justin I and Justinian", *CAH* XIV, 69-75, Cambridge.

Cameron, A. 1993. *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD. 395-600*, Londra.

Campenhausen, H. 1997. *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, (Çeviri: J.A Baker), Mass. (İlk baskı: Londra 1969).

Chadwick, H. 2003. *East and West, The Making of a Rift in the Church, From Apostolic Times Until the Council of Florence*, Oxford.

Chadwick, H. 2001. *The Church in Ancient Society, From Galilee to Gregory the Great*, Oxford.

Chadwick, H. 1998. "Orthodoxy and Heresy from the Death of Constantine to the Eve of the First Council of Ephesus", *CAH* XIII, 561-600, Cambridge.

Chadvick, H. 1990. *The Early Church*, Londra.

Chadwick, H. 1979. "The Role of the Christian Bishop in Ancient Society" *Center for Hermeneutical Studies, Protocol of the 35th Colloquy* 35, 1-14.

Chadwick, H. 1972. "The Origin of the Title Ecumenical Council", *JTS* 23, 132-35.

Chadwick, H. 1960. "Faith and Order at the Council of Nicaea: A Note on the Background of the Sixth Canon", *HTR* 53, 171-95.

Chadwick, H. 1955. "The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Chalcedon", *JTS* 6, 17-34.

Chadwick, H. 1951. "Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy", *JTS* 2/2, 145-164.

Charanis, P. 1939. *Church and State in the Later Roman Empire: the Religious Policy of Anastasius the First 492-518,* Madison.

Christ, C. 1978. "Heretics and Outsiders: the Struggle over Female Power in Western Religion" *Soundings* 61, 260-80.

Coleman-Norton, P.R. 1966. *Roman State & Christian Church, A Collection of Legal Documents to A.D. 535,* c. I, Londra.

Collinson, P. 1993. "The Late Medieval Church and its Reformation (1400-1600)", J. McManners (ed.), *The Oxford History of Christianity*, Oxford.

Cross, F.L. 1938. "The Council of Antioch in 325 AD", *CQR* 128, 49-76.

Crouzel, H. 1998. *Origen*, (İngilizce çev. A.S. Worrall), Edinburgh.

Dagron, G. 1984. *Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris.

Daunton-Fear, A. 1982. "The Ecstasies of Montanus", E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 18, 648-51.

De Ste Croix, G.E.M. 1963. "Why were the early Christians persecuted?" *Past and Present* 26, 6-38.

Downey, G. 1953. "The Persian Campaign in Syria in A.D. 540", *Speculum* 28/2, 340-48.

Downey, G. 1938. "Euphraemius, Patriarch of Antioch", *CH* 7/4, 364-70.

Duchesne, L. 1948. *Early History of the Christian Church, From Its Foundation to the End of the Fifth Century*, c. 1-3, (Çev. C. Jenkins), Londra.

Dvornik, F. 1990. *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, (Çev. Mehmet Aydın), Ankara.

Dvornik, F. 1951. "Emperors, Papas and General Councils", *DOP* 6, 1-23.

Dzielska, M. 1995. *Hypatia of Alexandria*, (Çev. F. Lyra), Londra.

Fischer, J.A. 1986. "Die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata", *AHC* 18, 9-30.

Ford, J.M. 1966. "Was Montanism a Jewish Christian Heresy?", *JEH* 17, 145-58.

Foss, C. 1985. "Ankyra", *RAC* I, 448-65, Stuttgart.

Foss, C. 1977. "Late Antiquity and Byzantine Ancyra", *DOP* 31, 29-87.

Freely, J. - Çakmak, A.S. 2005. *İstanbul'un Bizans Anıtları*, (çev. G. Tanman), İstanbul.

Frend, W.H.C. 2008. *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford (İlk baskı 1965).

Frend, W.H.C. 1991. *The Early Church from the Beginnings to 461*, Londra.

Frend, W.H.C. 1984. *The Rise of Christianity*, Philadelphia.

Frend, W.H.C. 1972. *The Rise of the Monophysite Movement, Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge.

Frend, W.H.C. 1952. *The Donatist Church, A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford.

Grant, R.M. 1983. "Religion and Politics in the Council of Nicaea", *Christian Beginnings: Apocalypse to History*, 1-12, Variorum Reprints: Londra (=Grant, R.M., "İznik Konsilinde Din ve Politika" [Türkçe çev. Turhan Kaçar] *Türkiye Günlüğü* 47, 1997: 130-139).

Grant, R.M. 1970. *Augustus to Constantine. The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*, New York.

Grant, R. M. 1959. *Gnosticism and early Christianity*, New York.

Gray, P.T.R. 2005. "The Legacy of Chalcedon: Christological Problems and Their Significance" M. Maas (editör), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, s. 215-238, Cambridge.

Gray, P. T. R. 1979. *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden.

Greatrex, G. 2005. "Byzantium and the East in the Sixth Century" M. Maas (editör), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, s. 477-509, Cambridge.

Greenslade, S.L. 1953. *Schism in the Early Church*, Londra & New York.

Grillmeier, A. 1965. *Christ in Christian Tradition*, (Çev. J.S. Bowden), Londra.

Gwatkin, H.M. 1900. *Studies of Arianism*, Londra.

Haarer, F. K. 2006. *Anastasius I: Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge.

Haas, C. 1997. *Alexandria in Late Antiquity, Topography and Social Conflict*, Baltimore.

Haines-Eitzen, K. 1998. "'Girls Trained in Beautiful Writing': Female Scribes in Roman Antiquity and Early Christianity", *JECS* 6, 629-46.

Hanson, R.P.C. 1988. *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh.

Hardy, E.R. 1968. "The Egyptian Policy of Justinian" *DOP* 22, 21-41.

Harnack, A. 1961. *History of Dogma IV*, New York.

Harnack, A. 1923. *What is Christianity* (Çev. T. Bailey Saunders), New York.

Harnack, A. 1905. *The Expansion of Christianity, in the First Three Centuries*, c. II, (Çev. J. Moffatt), Edinburgh.

Harnack, A. 1904. *Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, c. I, (Çev. J. Moffat), New York.

Harvey, S. A. 2001. "Theodora the 'Believing Queen' A Study in Syriac Historiographical Tradition", *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 4.2.

Harvey, S.A. 1990. *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the "Lives of the Saints"*, Berkeley.

Hayes, E.R. 2002. *Doğu BatıAsur/Süryanilerin Kurduğu Urfa Akademisi*, (Çev. Y. Günenç), İstanbul.

Hefele, C.J. 1871. *A History of the Christian Councils*, Edinburgh (C. J. Hefele, *Histoire des conciles*), (Fransızca çeviri notlar ve ekler H. Leclercq), Paris 1907.

Hefele, C. J. 1876. *A History of the Counsils of the Church*, c. II, Edinburgh.

Hitti, P. K. 1989. *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, c. 1 (Çev. Salih Tuğ), İstanbul.

Holum, K.G. 1982. *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity, Berkeley.*

Honigmann, E. 1950. "Juvenal of Jerusalem" *DOP* 5, 209-279.

Honigmann E. 1939a. "La Liste Originale Des Pères De Nicée", *Byzantion* 14, 17-76.

Honigmann, E. 1939b, "L'histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse", *Byzantion* 14, 615-25;

Howard, G. 1988. "The Gospel of the Ebionites", *ANRW* 2.25.5, 4034-4053.

Irmscher, J. 1991-1992. "The Book of Elkesai" *The New Testament Apocrypha,* ed. W. Schneemelcher, (İng. Çev. ve edisyon R. Wilson), c. II, s. 685-90, Louisville.

İplikçioğlu, B. 1997. *Eski Batı Tarihi I Giriş, Kaynaklar, Bibliyografya*, Ankara.

Jones, A.H.M., J.R. Martindale - J. Morris, 1971. *The Prosopography of the Later Roman Empire* I, Cambridge.

Jones, A.H.M. 1971. *Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford.

Jones, A.H.M. 1964. *The Later Roman Empire 284-602*, Londra (Yeni basım: John Hopkins University Press: Baltimore, 1992).

Jones, A.H.M. 1948. *Constantine and the Conversion of Europe*, Londra.

Jonkers, E.J. 1954. *Acta et Symbola Conciliorum Quae Saeculo Quarto Habita Sunt*, Textus Minores c. XIX, Leiden.

Kaçar, T. 2009. "Tarsuslu Nectarius'un İlk Konstantinopolis Patriği Olarak Seçilmesi", *Olba* 17, 179-192.

Kaçar, T. 2008. "IV. Yüzyıl Constantinopolis Kilisesi'nde Aryanizm'in Yükselişi ve Düşüşü", *Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına (In memory of Prof. Dr. Işın Demirkent)*, 145-159, İstanbul.

Kaçar, T. 2003a. "Cilician Bishops and Fourth-Century Church Politics" *Olba* VIII, 109-128.

Kaçar, T. 2003b. "Ebionitelerden Arius'a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa-Teolojisi Tartışmaları" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2, 187-206.

Kaçar, T. 2003c. "Ioannes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkeninde Din ve Politika" *Belleten* LXVII/250, 745 - 770.

Kaçar, T. 2002. " The Parting of the Ways: The East and the West at the Council of Serdica AD. 343" *Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1, 139-151.

Kelly, J.N.D. 1995. *Golden Mouth, The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop*, Michigan.

Kelly, J.N.D. 1977. *Early Christian Doctrines*, Londra.

Kelly, J.N.D. 1972. *Early Christian Creeds*, Londra.

King, N.Q. 1961. *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London.

Klein, R. 1977. *Constantius II und Christliche Kirche*, Darmstadt.

Kleyn, H.G. 1882. *Iacobus Baradaeus- de stichter der syrische monophysietische Kerk*, Leiden.

Klijn, A.F.J - G.J. Reinink, 1974. "Elchasai and Mani", *Vig. Ch.* 28/4, 277-89.

Kopecek, T.A. 1979. *A History of Neo-Arianism*, c. I-II, Cambridge MA.

Lampe, G.W.H. 1997. "Christian Theology in the Patristic Period", H. Cunliffe-Jones (ed.), *A History of Christian Doctrine*, Edinburgh.

Lane Fox, R. 1986. *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD. to the Conversion of Constantine*, Harmondsworth.

Lawlor, H.J. 1917-18. "The Sayings of Paul of Samosata", *The Journal of Theological Studies* (eski seri) 19, 20-45 ve 115-120.

Lee, A.D. 2000. "The Eastern Empire: Theodosius to Anastasius" *CAH* XIV, *Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, 33-62, Cambridge.

Leedom, J. W. 1978. "Constantius II: Three Revisions", *Byzantion* 48, 132-145.

Leroy-Molinghen, A. 1968. "La Mort D'Arius", *Byzantion* 38, 105-111

Lewis, I.M. 1981. *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism*, Londra.

Liebeschuetz, W. 1997. "The Rise of the Bishop in the Christian Roman Empire and the Successor Kingdoms", E. Dąbrowa (ed.), *Donum Amicitiae. Studies in Ancient History*, s. 113-125, Kraków.

Liebeschuetz, W. 1985. "The Fall of John Chrysostom", *Nothingham Medieval Studies* 29, 1-31.

Lietzmann, H. 1993. *A History Of The Early Church*, c. I-II, (İng. çev. B.L Woolf), Londra (ilk baskı 1951).

Lieu, J. 1992. "History and Theology in Christian views of Judaism" J. Lieu, J. North, & T. Rajak (ed.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londra.

Loofs, F. 1924. *Paul von Samosata, Eine Untersuchung Zur Altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte*, Leipzig - Berlin.

Loofs, F. 1914. *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge.

Löhr, A.W. 1993. "A Sense of Tradition: The Homoiousian Church Party" M. R. Barnes - Daniel H. Williams (ed.), *Arianism After Arius, Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, s. 81-100, Edinburgh.

Luibheid, C. 1982. *The Council of Nicaea*, Galway.

Macmullen, R. 1984. *Christianizing Roman Empire*, New Haven.

Mansi, J.D. 1759. *Sacrorum Conciliorum, Nova et Amplissima Collectio*, Florentia (=yeni basım Berlin 1901).

Martindale, J.R. 1980. *The Prosopography of the Later Roman Empire* II, Cambridge.

McGuckin, J.A. 1994. *St Cyril of Alexandria, The Christological Controversy, Its History, Theology, and Texts*, Leiden.

Menze, Volker-Lorenz 2004. *The Making of a Church: The Syrian Orthodox in the Shadow of Byzantium and the Papacy*, (Princeton University, Dept. of History, basılmamış doktora tezi).

Meredith, A. 1999. *Gregory of Nyssa*, Londra.

Meredith, A. 1996. *The Cappadocians*, New York.

Meyendorf, J. 1987. *Christ in Eastern Christian Thought*, New York.

Meyendorf, J. 1968. "Justinian, the Empire, and the Church", *DOP* 22, 45-60.

Meyendorf, J. 1964. "Byzantine Views of Islam" *DOP* 18, 113-32.

Michaels-Mudd, M. 1979. "The Arian Policy of Constantius II and its Impact on Church-State Relations in the Fourth-Century Roman Empire", *Byzantine Studies/Études Byzantines* 6, 95-111.

Millar, F. 2006. *A Greek Roman Empire, Power and Belief Under Theodosius II 408-450*, Berkeley - Londra.

Millar, F. 1993. *The Roman Near East 31 BC-AD 337*, Londra.

Millar, F. 1977. *The Emperor in The Roman World*, Londra.

Millar, F. 1971. "Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in the Third Century Syria", *JRS* 61, 1-17.

Mitchell, S. 2007. *A History of the Later Roman Empire, AD. 284-641*, Oxford.

Mitchell, S. 1993. *Anatolia* I-II, Oxford University Press, Oxford.

Muraviev, A. 1999. "Ghassanids", G. W. Bowersock, P. Brown - O. Grabar (editörler), *Late Antiquity, A Guide to the Postclassical World*, s. 468-69, Cambridge - Londra.

Musurillo, H. 1972. *The Acts of Pagan and Christian Martyrs*, Oxford.

Norris F.W. 1984. "Paul of Samosata: Procurator Ducenarius", *JTS* 35/1, 50-70.

Opitz, H-G. 1934a. *Athanasius Werke, dritter Band, erster Teil, Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318-328*, Berlin - Leipzig.

Opitz, H-G. 1934b. "Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328", *ZNW* 33, 131-159.

Özyıldırım, M. 2007. "Ariminum ve Seleucia ad Calycadnum Konsilleri, 359 İkiz Konsiller Yılı", *Olba* 15, 103-144.

Percival, H.R. 1997. *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*, Edinburgh.

Pfizenmaier, T. C. 1997. "Was Isaac Newton an Arian?", *Journal of the History of Ideas*, 58.1, 57-80.

Poirier, J.C. 1999. "Montanist Pepuza-Jerusalem and the Dwelling Place of Wisdom", *JECS* 7.4, 491-507.

Pollard, T.E. 1958. "The Origins of Arianism", *JTS* 9, 103-11.

Price, R. - M. Gaddis, 2005. *The Acts of the Council of Chalcedon* (Çeviri, giriş ve notlar), Liverpool.

Riedmatten, H. 1952. *Les actes du procès de Paul de Samosate*, Freibourg en Suisse.

Ritter, A.M. 1965. *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen.

Rogers, G.M. 1988. "The Crisis of the Third Century AD", *Belleten* 52/205, 1509-26.

Rousseau, P. 1994. *Basil of Caesarea*, Berkeley - Londra.

Rowland, C. 1985. *Christian Origins, An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism*, Londra.

Rubenstein, R.E. 2004. *İsa Nasıl Tanrı Oldu?* (Türkçe çev. C. Demirkan), İstanbul.

Russell, N. 2000. *Cyril of Alexandria*, Londra - New York.

Schäfer, P. 1997. *Judeophobia, Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Londra.

Segal, J. B. 2002. *Edessa (Urfa), Kutsal Şehir*, (Çev. A. Arslan), İstanbul.

Shahid, I. 1995. *Byzantium and Araps in the Sixth Century*, Oxford.

Schoeps, H.J. 1953. "Ebionite Christianity", *JTS* IV, 219-224.

Sellers, R.V. 1953. *The Council of Chalcedon*, Londra.

Sheldon-Williams, I.P. 1967. "The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (ed. A. H. Armstrong), s. 432-56, Cambridge.

Snee, R. 1985. "Valens' Recall of the Nicene Exiles and Anti-Arian Propoganda", *GRBS 26*/4, 395-419.

Stead, G. C. 1964. "The Platonism of Arius", *JTS* 15, 16-31.

Stevenson, J. 1989. *Creeds, Councils, and Controversies, Documents illustrating the History of the Church, AD. 337-461*, Londra.

Stevenson, J. 1987. *A New Eusebius, Documents Illustrating the History of the Church to A.D. 337*, Londra.

Strecker, G. 1996. "On the Problem of Jewish Christianity", bak. Bauer 1996, 241-85.

Tabbernee, W. 2003. "Portals of the Montanist New Jerusalem: The Discovery of Pepouza and Tymion", *JECS* 11/1, 87-93.

Tanner, N. 1990. *Decrees of the Ecumenical Councils*, c. 1, Washington.

Telfer, W. 1950. "Paul of Constantinople", *Harvard Theological Review* 43, 30-92.

Telfer, W. 1946. "When Did the Arian Controversy Begin?" *Journal of Theological Studies* 47, 129-142.

Telfer, W. 1936. "Arius Takes Refuge at Nicomedia", *JTS* 37, 60-3.

Trevett, C. 1996. *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge.

Trigg, J. W. 1998. *Origen*, Londra.

Ullmann, W. 1976. "The Constitutional Significance of Constantine the Great's Settlement", *JEH* 27, 1-16.

Van Rompay, L. 2005. "Society and Community in the Christian East" M. Maas (editör), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, s. 239-66, Cambridge.

Vööbus, A. 1973. "The Origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia", *CH* 42/1, 17-26.

Young, F.M. 1996. *From Nicaea to Chalcedon, A Guide to the Literature and its background*, Londra.

Wallace-Hadrill, D.S. 1982. *Christian Antioch. A Study of early Christian Thought in the East*, Londra.

Wallace R. & Williams, W. 1999. *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*, (Türkçe çev. Z. Zühre İlkgelen), İstanbul.

Wells, C. 1992. *The Roman Empire* (Fontana History of the Ancient World serisi), Londra.

Wickham, L.R. 1969. "The Date of Eunomius' 'Apology': A Reconsideration", *JTS* 20, 231-240.

Wickham, L.R. 1968. "The Syntagmation of Aetius The Anomean", *JTS* 19, 532-569.

Wiles, M. 1996. *Archetypal Heresy Arianism Through the Centuries*, Oxford.

Wiles, M. 1993. "Attitudes to Arius in the Arian Controversy" *Arianism After Arius, Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts* (ed. M.R. Barnes - D.H. Williams), s. 31-43, Edinburgh.

Wiles, M. 1962. "In Defence of Arius", *JTS* 13, 339-47.

Williams, M.A. 1996. *Rethinking 'Gnosticism', An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, New Jersey.

Williams, R. 1987. *Tradition of Heresy: Arius*, Londra.

Williams, R. 1986. "Arius and the Melitian Schism", *JTS* 37, 35-52.

Wilson, A.N. 1997. *Paul, The Mind of the Apostle*, Londra.

İNDEKS

I. Şahıs İsimleri

Abgar, 23
Acacius, 152, 153
Aetius, 43, 103, 106-110, 112, 113, 122
Alcibiades, 41
Alexander (Constantinopolis piskoposu), 65, 66
Alexander (İskenderiye piskoposu), 34, 47, 53, 55-57, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 72-75, 77, 81, 85, 89
Amazonius (Urfa piskoposu), 162
Ambrosius, 17, 117
Ammonius Saccas, 59
Amphilochius, 111, 115
Anastasius, 133, 134, 153-155, 157, 161, 167
Antoninus Pius, 31
Apollinaris, 122, 140, 141
Arcadius, 122, 125, 158, 129, 131
Arius, 12, 13, 18, 34, 35, 43, 47, 51, 52-66, 68, 72-77, 81, 83, 89, 90, 96, 99, 100, 103, 139, 140-142, 145, 169
Arsacius, 132
Artemon (Artemas), 34, 44, 45, 47
Asterius, 100
Athanasius, 17, 18, 52, 56, 59, 55, 64, 65, 66, 84, 86, 91, 93, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 111, 140, 153
II. Athanasius (İskenderiye patriği), 153
Atticus, 132
Augustinus, 14, 17, 59, 67, 136
Aurelianus, 47, 47, 49
Bardaisen, 24
Bardessebba, 59
Basileus (Ancyra piskoposu), 85, 86, 104-108, 110, 111
Basileus (Caesarea piskoposu), 17, 106, 111-115
Beryllus (Bostra piskoposu), 50

Candidianus (*comes*), 142, 143
Cappadocialı Babalar, 17, 106, 110-113, 115, 120, 121
Celestinus, 142, 144
Cerdo, 26, 27
Cerinthus, 26, 37, 38
Cleomenes, 40, 42
Constans, 91-93, 96, 101, 102
Constantia, 64, 76, 77, 160
Constantinus, 12, 15, 17, 18, 21, 34, 35, 53, 61, 63-66, 69-73, 75-81, 84-86, 90-93, 95, 97-99, 118, 165-167
Constantius, 13, 18, 72, 79, 90-99, 101, 102, 104-107, 109, 117-119, 138, 160
Cyrillus (İskenderiye patriği), 49, 134, 132, 135-140, 142, 143, 144, 146, 148, 150, 154
Cyrillus (Kudüs piskopos), 28, 29, 105, 117, 136, 137

Demetrianus, 45
Demetrius, 88
Demophilus, 110, 117, 120
Dianius (Caesarea piskoposu), 108
Dio (Prusalı), 62
Diocletianus, 14, 34, 55, 75, 79, 80, 100

Diodorus, 140, 141
Dionysius (İskenderiye piskoposu), 45, 53, 60, 61
Dioscorus, 147, 148
Domnus, 139
Donatus, 14, 55, 77

Ebion, 38
Efesli Ioannes, 15, 16, 159, 163, 157, 160, 163, 164
Eleusius, 106
Epigonus, 42
Epiphanius, 27, 29, 30, 38, 39, 40, 41, 49, 52-54, 56, 61-63, 66, 68, 75, 76, 84, 102, 107, 126, 128, 144
Eudocia, 135, 151
Eudoxius, 98, 103, 104, 106-108, 110, 116, 141
Eunomius, 43, 103, 107-111, 122, 163
Euphemius, 153, 154
Euphraemius (Antiochea patriği), 81, 162
Eusebius (Caesarea piskoposu), 15, 44, 81, 83, 84, 88
Eusebius (Nicomedia piskoposu), 54, 56, 57, 62-65, 72, 76, 77, 80, 81, 82, 85, 89, 90, 93
Eusebius (Emesa piskoposu), 111
Eusebius (Dorylaeum piskoposu), 142, 143
Eusebius Hieronymus (Jerome), 17, 30, 40, 47, 94, 106
Eustathius (Antiochea piskoposu), 64, 73, 81
Eustathius (Sebaste piskoposu), 111
Eutyches, 147, 148, 150, 152
Evagrius, 15, 98, 132, 148, 149, 151-153

Flavianus, 147, 153
Firmilianus, 46, 111

Germinius, 103
Gratianus, 116, 117
Gregorius (Nazianzuslu), 17, 70, 11, 115, 120
Gregorius (Nyssalı), 107, 111, 115, 119
Gregorius (Ariusçu İskenderiye piskoposu), 93, 110-114, 120
Gregorius Thaumaturgus, 111, 113

Hadrianus, 31
Harith ibn Gabala, 161, 162
Hermogenes, 138
Herodias, 130
Hilarius (Poitiers piskoposu), 30, 49, 103
Hippolytus, 15, 27, 30, 38, 39, 41-44
Hypatia, 62, 139

Ignatius, 15, 23, 25, 26, 31
Innocentius, 130
Ioannes (Antiochea patriği), 119, 124, 126, 143, 144, 146
Ioannes Chrysostomus, 17, 119, 124-128, 130-132, 134-137, 141
Ioannes Damascenes, 52
Iovianus, 94, 98
Iraeneaus, 15
Isidorus, 126, 138
Iulianus, 94, 95, 97, 98, 107, 112, 163
Iulius, 68, 93, 100, 102
Iustinus (2. yy), 15, 24, 25, 31, 32, 39
Iustinus (imparator), 157, 158, 164
Iustinianus, 158-162, 165, 166
Iuvenalis, 136, 150, 151

İbas, 146-148
Jezebel, 30
John Calvin, 35

Leo (İmparator), 152, 153
Leo (Papa), 147, 148, 155
Leontius (Antiochea piskoposu), 103
Libanius, 112
Liberius, 102, 103
Licinius, 63, 69, 72, 76, 77
Lucianus (Antiochealı), 54, 58, 59, 76, 86, 100
Lucianus (Samsatlı), 26

Macedonius, 93, 105, 106, 133, 138, 154
Magnentius, 93, 94, 96, 102
Malchion, 46-48
Marcellus (Ancyra piskoposu), 59, 60, 75, 76, 102
Marcianus, 145, 147, 148, 151, 169
Marcion, 24, 25, 27, 28, 40
Marcus (Arethusa piskoposu), 104
Marcus Aurelius, 31
Meletius (Lycopolis piskoposu), 55
Meletius (Antiochea piskoposu), 112, 120
Melito (Sardisli), 24, 25, 32, 42
Meryem, 39, 48-50, 58, 121, 133, 134, 141, 142, 144, 148
Midillili Zacharia, 15
Montanus (Montanizm, Montanistler), 24, 28, 30

Nectarius, 120, 122, 132, 141
Nephalius, 154
Nestorius, 19, 49, 50, 124, 125, 131-137, 140-148, 150, 152, 154
Newton, 119
Noetus, 52, 119
Novatianus, 14, 74, 87, 133, 138

Orestes, 138, 139
Origenes, 15, 39, 40, 41, 50, 59, 60, 88, 89, 113, 127, 128, 168
Orosius, 17
Ossius, 63, 73, 74, 83-85, 97, 116

Palladius, 127, 128, 130, 131, 144
Pamphilius, 46
Paulinus (Tyruslu), 57, 62, 85
Paulus (Aziz), 36-38, 40, 59, 111
Paulus (Samsatlı), 34, 42, 43, 45-50, 58, 59, 87, 134, 141, 142
Paulus (Constantinopolis piskoposu), 93-94, 79, 138
Pelagius, 136, 142
Peregrinus, 26
Petrus (Havari), 156
Petrus Mongus (İskenderiye patriği), 153
Philippus (Sideli), 132
Philostorgius, 15, 52, 54, 110, 64, 76, 85, 104-108, 110
Philostratus, 22
Photinus, 102
Plinius, 23, 31
Plotinus, 59, 168
Polycarpus, 31
Pontius Pilatus, 121
Priscilla, 29, 107
Proclus, 132, 133
Procopius, 65, 110, 158
Proterius, 151
Pulcheria, 135, 137, 147, 151, 169

Sabellius, 30
Salvianus, 17
Secundus, 54, 56, 61, 63, 64, 68
Sergius, 159, 160
Servetus, 35
Severus (Antiochea patriği), 157, 158
Silvanus (Tarsus piskoposu), 106
Socrates, 15, 35, 44, 46, 49, 50, 52, 96, 106, 132, 133, 142
Sozomenus, 15, 52, 54, 61, 63, 66, 76, 90-93, 98, 102-106, 11, 114, 116, 117, 119, 127-131
Stilicho, 130, 131
Symmachius, 37

Tatianus, 24, 32
Tertullianus, 15, 24, 25, 28, 32, 38, 39, 70
Theodora, 156, 158-160, 162
Theodoretus, 15, 39, 44, 47, 52, 56-59, 62, 71, 72, 74, 76, 77, 81, 83, 92, 96, 98, 99, 103, 105, 116, 120, 137, 146, 147, 148
Theodorus (Mopsuestia piskoposu), 132, 141
Theodorus (Süryani Bostra piskoposu), 162, 163
Theodosius, 13, 17, 78, 91, 115-121, 125, 132, 134, 135, 145-147, 150, 151, 162, 167
Theodotion, 36, 40, 41
Theodotus, 42-44, 73
Theonas, 54, 56, 63, 64, 68
Theophanes, 152, 153, 160, 162
Theophilus (İskenderiye patriği), 123-132, 134, 138
Theophronius, 100
Tiberius, 31
Timoteus Aelurus, 151
Traianus, 31, 41

Ulfilas, 119
Ursacius, 30, 101, 103

Valens, 94, 95, 98, 109, 110, 116, 117, 167
Valens (Musra piskoposu), 30
Valentinus, 26, 67
Valerianus, 53

Yakup Baradeus, 14, 155-165, 168, 170

William Whiston, 52

Zeno, 152, 153
Zenobia, 5, 47, 49

II. Terimler

Anhomoios, 107, 108, 122
Antropotokos, 134
Apokalypsis, 37
Apologia, 15, 32, 33, 69, 71, 73, 93, 107, 108, 113

Christologia, 11, 35, 135, 139, 140, 166
Christotokos, 134, 135, 141
Collegium, 22
Credo, 43, 83, 100, 150
Cursus Publicus, 78, 95

Demiurgos, 27, 28
Diyofizit, 147, 169
Ducenarius, 47, 49

Eukharistia, 40
Evyonim, 38
Ex nihilo, 82

Gnosis, 26, 27
Gnostikos, 26

Hemiphorion, 56
Henotikon, 152-154
Hetaeria, 22
Homoousios, 49, 59-61, 82-86, 90, 98-101, 103, 107, 121, 140
Homoiousios, 85, 86, 104, 107
Hypostasis, 60, 82, 100, 105, 114, 149

Kolobion, 56
Ktisma, 57, 58

Logos, 35, 44, 48, 60, 115, 140

Martyroloji, 23, 31
Modalist, 30, 38, 42
Monad, 56, 67, 68
Monarkhia, 38, 42, 50, 51, 30
Monofizit (Miafizit), 16, 18, 49, 141, 149, 150, 152, 154-165, 169, 145

Obstinatio, 31

Paskalya, 25, 26, 88, 130, 133, 151
Pax ecclesiastica, 13, 167
Pax romana, 13
Pesah, 26

Soteriologia, 11
Superstitio, 22

Şabat, 26, 41

Thalia, 56, 57, 60
Theotokos, 49, 131, 133, 134, 142, 144, 148
Trisagion, 152

Turhan Kaçar, Lisans eğitimini, 1989 yılında İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde yapan Turhan Kaçar, 1994 yılında kazandığı YÖK bursuyla lisansüstü eğitimi için İngiltere'ye gitmiştir. Yazar, University of Wales (Swansea)'de *Montanizm* konulu teziyle yüksek lisansını (1996) ve *Erken Dönem Kilise Konsilleri* üzerine yazdığı tezle 2000 yılında doktorasını almıştır. Aynı yıl Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde yardımcı doçent, 2004 yılında ise doçent olmuştur. 2009 yılında Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde profesörlüğe yükseltilen yazar, akademik ilgi alanı olarak seçtiği Geç Antikçağ üzerine çalışmalarına devam etmektedir.