

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

ATHANASIUS VE İSA ANLAYIŞI (KRİSTOLOJİSİ)

DOKTORA TEZİ

Hasan DARCAN

**Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Dinler Tarihi**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fuat AYDIN

MART- 2014

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

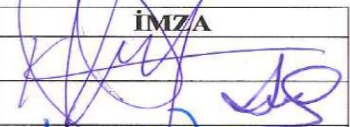




ATHANASİUS VE İSA ANLAYIŞI (KRİSTOLOJİSİ)

DOKTORA TEZİ

Hasan DARCAN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Dinler Tarihi

“Bu tez 01 / 03 / 2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Kürşat DEMİRCİ	OLUMLU	
Prof. Dr. Fuat AYDIN	OLUMLU	
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY	OLUMLU	
Yrd. Doç. Dr. Eldar HASANOV	OLUMLU	
Yrd. Doç. Dr. Bilal BAŞ	OLUMLU	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygu olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Hasan Darcan

01.03.2014

ÖNSÖZ

Tezin içeriği ve ele alınacak konularla ilgili söylenmesi gerekenler, Giriş kısmında söylendiği için burada yalnızca, tezin oluşumu sırasında katkıları olanlara yönelik teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum. Yüksek Lisans döneminden itibaren akademik olarak bugünlere gelmemde çok büyük emeği olan, doktora sürecinde tez konusunun belirlenmesinden tamamlanmasına kadar her türlü maddi ve manevi desteği ile beni yönlendiren ve motive eden, ilme ve talebesine vefalı, saygıdeğer hocam Prof. Dr. Fuat Aydın'a sonsuz şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Yine çalışmamın olgunlaşmasına ufuk açıcı yorumları ile katkılarından dolayı Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Prof. Dr. Kürşat Demirci, Yrd. Doç. Dr. Bilal Baş ve Yrd. Doç. Dr. Eldar Hasanov'a da minnettarlığımı ifade etmek isterim. Ayrıca son birkaç yıldır tanımama rağmen kendisinden çok şey öğrendiğim ve çalışmamın bazı bölümlerini okuma nezaketinde bulunan çok kıymetli hocam Prof. Dr. Muhit Mert'i burada zikrederek, teşekkürümü bildirmek isterim. Araştırmam esnasında burs vererek beni destekleyen değerli İlim Yayma Cemiyeti'ne de gönülden şükranlarımı sunarım.

Ve tabii ki, yaptıkları fedakârlıklarla üzerimde en büyük katkıya sahip olan anne ve babamı burada yâd ederek bir damla olsun şükran borcumu yerine getirmek isterim. Ayrıca çalışmam esnasında her zaman desteklerini hissettiğim, isimleri burada zikredilemeyecek kadar çok olan değerli dostlarıma ve büyüklerime en kalbi teşekkürlerimi sunmaktan büyük bir onur duyacağım.

Son olarak, çalışmamın tamamlanmasında beni sürekli destekleyen sevgili eşim Emine Hanım'a ve kendisine ayırmam gereken vakti tez için kullanarak babalık vazifemi yapmakta zorlandığım oğlum Ömer Cevdet'e teşekkürümü sunmaktan kıvanç duyarım.

Hasan Darcan

01.03.2014

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	viii
ÖZET	x
SUMMARY	xi
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: İLK DÖRT YÜZYIL İSA ANLAYIŞLARI	12
1.1. Yeni Ahit'in İsa Anlayışı	12
1.2. Bazı Önemli Kilise Babalarının İsa Anlayışı	16
1.2.1. Ignatius	17
1.2.2. Justin	18
1.2.3. Irenaeus	19
1.2.4. Tertullian	20
1.2.5. Origen	22
1.3. Heretik Kabul Edilen Anlayışlar	23
1.3.1. Ebiyonizm	24
1.3.2. Doketizm	26
1.3.3. Gnostisizm	26
1.3.4. Monarşizm	31
1.3.5. Samosatalı Pavlus	33
1.3.6. Aryüşçülük	35
II. BÖLÜM: ATHANASIUS'UN HAYATI, ESERLERİ VE TEMEL GÖRÜŞLERİ	52
2.1. Dördüncü Yüzyılda Mısır ve İskenderiye	52
2.2. Hayatı	71
2.2.1. Doğumu, Ailesi, Kökeni	71
2.2.2. Piskopos Seçilmesinden Birinci Sürgüne Kadar Olan Hayatı (328-335)	75
2.2.3. Birinci Sürgün Dönemi (335 - 339)	78
2.2.4. İkinci Sürgün Dönemi (339 - 346)	85
2.2.5. İki Sürgünarası Dönem (346 - 356)	90
2.2.6. Üçüncü Sürgün Dönemi (356 - 362)	95
2.2.7. Son İki Sürgünü ve Ölümü (362 - 373)	106
2.3. Eğitimi ve Fikri Alt Yapısını Etkileyen Faktörler	110
2.3.1. İskenderiye – Antakya Okulları ve Athanasius	114
2.3.2. Athanasius'un Etkisinde Kaldığı Kimseler	124
2.3.3. İznik Konsili	128
2.4. Athanasius'un Eserleri	133

2.5. Athanasius Eleştirileri ve Onun Hıristiyan Geleneğindeki Yeri.....	156
2.6. Athanasius'un Temel Görüşleri.....	163
2.6.1. Tanrı Anlayışı	164
2.6.1.1. Tanrı'nın Zâtı Hakkındaki Görüşleri	165
2.6.1.2. Tanrı-İnsan İlişkisi (Tanrı'nın İyi Olması) Hakkındaki Görüşleri	170
2.6.2. Kutsal Ruh Anlayışı.....	174
III. BÖLÜM: ATHANASIUS'UN İSA ANLAYIŞI (KRİSTOLOJİSİ)	178
3.1. Giriş.....	179
3.2. İsa'nın Kimliği ve Tabiatı	188
3.2.1. Öz (<i>Hypostasis</i>) Bakımından Durumu.....	188
3.2.2. İki Tabiat - Tek Kişilik Olması (Tanrı-İnsan).....	205
3.2.2.1. İlahî Tabiatı	210
3.2.2.2. İnsanî Tabiatı.....	212
3.2.2.3. İnsanî Bir Ruha Sahip Olması	218
3.2.3. Ezeliliği.....	222
3.3. İsa'nın Hayatının Anlamı ve Misyonu (Kurtuluş Doktrini)	224
3.3.1. Yeryüzüne Gelişinin Anlamı	225
3.3.2. İnkarnasyonun Mahiyeti ve Tanrısallaş(tır)ma	233
3.3.3. Ölümü ve Çarmıhın Mahiyeti (Kefaret Doktrini)	240
3.3.4. Dirilişi ve Çarmıh Sonrası Durumu	247
SONUÇ.....	251
KAYNAKÇA.....	257
ÖZGEÇMİŞ.....	284

KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i>	: <i>Adı geçen eser</i>
<i>a.g.y.</i>	: <i>Adı geçen yazar</i>
<i>ANF</i>	: <i>Ante-Nicene Fathers</i>
<i>Apol. Const.</i>	: <i>Apology to the Emperor</i>
<i>Apol. sec.</i>	: <i>Defence Against the Arians</i>
<i>Ar.</i>	: <i>Against the Arians</i>
<i>bkz.</i>	: <i>Bakınız</i>
<i>CH</i>	: <i>Church History</i>
<i>CHRC</i>	: <i>Church History and Religious Culture</i>
<i>çev.</i>	: <i>Çeviren</i>
<i>Decr.</i>	: <i>Defense of the Nicene Definition</i>
<i>DİA</i>	: <i>Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
<i>Dion.</i>	: <i>Defence of Dionysius</i>
<i>Ed.</i>	: <i>Editör</i>
<i>Ep. Aeg. Lib.</i>	: <i>Circular to Bishops of Egypt and Libya</i>
<i>Ep. Afr.</i>	: <i>Synodal Letter to the Bishop of Africa</i>
<i>Ep. Amun.</i>	: <i>Letter to Amun</i>
<i>Ep. encycl.</i>	: <i>Encyclical Letter</i>
<i>Ep. Epic.</i>	: <i>Letter to Epictetus</i>
<i>Ep. fest.</i>	: <i>Festal Letters</i>
<i>Ep. Max.</i>	: <i>Letters to Adelphius and Maximus</i>
<i>ER</i>	: <i>Encyclopedia of Religion</i>
<i>ERE</i>	: <i>Encyclopedia of Religion and Ethics</i>
<i>Exp. fid.</i>	: <i>Statement of Faith</i>
<i>Fug.</i>	: <i>Defence of His Flight</i>
<i>Gent.</i>	: <i>Against the Heathen</i>
<i>H. Ar.</i>	: <i>Arian History</i>

HE	: <i>The Ecclesiastical History</i>
Henos sōmatos	: <i>Deposition to Arius</i>
His. Acep.	: <i>Historia Acephala</i>
Hom. Luc.	: <i>On Luke x. 22</i>
HTR	: <i>The Harvard Theological Review</i>
Inc.	: <i>On the Incarnation of the Word</i>
JECS	: <i>Journal of Early Christian Studies</i>
JTS	: <i>Journal of Theological Studies</i>
Krş.	: Karşılaştırınız
M.Ö.	: Milattan Önce
NPNF2	: <i>Nicene and Post-Nicene Fathers, Series 2</i>
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
Syn.	: <i>On the Council of Ariminum and Seleucia</i>
Tom.	: <i>Synodal Letter to the People of Antioch</i>
V. Anton.	: <i>Life of Antony</i>
vb.	: ve benzeri
VC	: <i>Vigiliae Christianae</i>

ÖZET

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Tez Özeti

Tez Adı: Athanasius ve İsa Anlayışı (Kristolojisi)

Yazar: Hasan DARCAN

Danışman: Prof. Dr. Fuat AYDIN

Kabul Tarihi: 01 Mart 2014

Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) + 284 (tez)

Anabilimdalı: Felsefe ve Din Bilimleri **Bilimdalı:** Dinler Tarihi

Dördüncü yüzyıl, Hıristiyan tarih ve teolojisi için önemli dönemlerden birisidir. Bunun iki temel nedeni vardır; birincisi ilk ekümenik konsil olan İznik Konsili'nin bu yüzyılda toplanmış olması; ikincisi, bu konsilde ilk olarak resmî bir doktrinin kabul edilmiş olmasıdır. Hem dönemdeki teolojik tartışmalarda hem de konsilde alınan kararların müdafaasında önemli bir etkiye sahip olan teolog ise İskenderiye Piskoposu Athanasius'tur.

Hıristiyan inanç esaslarının oluşumundaki bu etkisinden dolayı elinizdeki çalışma söz konusu şahsın hayatı ve İsa anlayışını kendisine konu edinmiştir. Bu konular işlenirken, hem Athanasius'un kendi metinleri hem dönemdeki eserler hem de modern çalışmalara müracaat edilmiştir.

Athanasius, ortodoks kabul edilen Hıristiyan öğretilerin dördüncü yüzyıldaki en önemli savunucusudur. Bu öğretileri dönemin en tehlikeli heretik akımı olarak görülen Aryüsçülüğe karşı savunmuştur. Savunma bağlamında dile getirdiği için görüşleri, sistematik olmayıp konjektürelidir.

Athanasius'un hayatı görüşlerini, görüşleri de hayatını etkilemiştir. Bu yüzden onun görüşlerinin anlaşılması için yaşamının; yaşamının anlaşılması için görüşlerinin aynı anda incelenmesi gerekmektedir. Athanasius'un içinde bulunduğu dönemin siyasî, ekonomik, dinî gibi şartları yaşamını ve görüşlerini etkilediği için bu hususlar da göz önünde bulundurularak Athanasius'a bakılmalıdır. İşte tezde yapılmaya çalışılan da budur.

Buradan hareketle tezin giriş bölümünde dördüncü yüzyıl Mısır ve İskenderiyesi'nin, siyasî, sosyal, ekonomik, dinî vb. yönleri ele alındı. Birinci bölümde Athanasius'a kadar gelen Hıristiyan heretik gruplar ve kilise babalarının en önemlilerine kristoloji bağlamında değinildi. İkinci bölümde geniş bir şekilde Athanasius'un hayatına bakıldı ve günümüz eserlerinde kendisine yönelik bulunan eleştirilere yer verildi. Üçüncü bölümde de İsa anlayışı (kristolojisi) ayrıntılı bir şekilde incelendi. Athanasius, İsa'nın; Baba ile aynı öze sahip olduğunun (homoousios), insanî ve ilahî olmak üzere iki tabiatının bulunduğu, Baba ile eş değer bir Tanrı olduğunun ve yaşamında gerçekleşen her bir hadisenin bir hikmeti olduğunun altını çizer.

Anahtar Kelimeler: Athanasius, Konsiller, Aryüsçülük, Homoousios, İsa

SUMMARY

Sakarya University Institute of Social Sciences

Abstract of PhD Thesis

Title of the Thesis: Athanasius and His Christology

Author: Hasan DARCAN

Supervisor: Prof. Dr. Fuat AYDIN

Date: 01 March 2014

Nu.ofpages: vii (pre text) + 284 (main body)

Department: Philosophy and Religion Sciences **Subfield:** History of Religion

Fourth century is one of the most important terms in Christian history and theology. There are two main reasons for that. Firstly, the first ecumenical council was held in Nicaea and secondly, Christianity was accepted as an administrative doctrine in this council. Alexander archbishop Athanasius was among influential figures in his term both in contemporary theological discussions and also in defending the decisions made in the Council.

Because of his deep effect in the making of Christian belief, in this thesis I want to depict of aforementioned figure's life and his understanding of Jesus, the Christ. While writing the thesis I referred to Athanasius's own texts, works of the writers in his term and modern studies.

Athanasius was the most crucial defender of so called orthodox doctrines of Christianity in the fourth century. He defended those sort of doctrine against the heretical approaches of Arianism. Because of his defending status, his ideas are cyclical.

His non-systematic ideas were influenced by his life and his life was influenced by his ideas. So it's necessary to investigate both his life and his ideas at the same moment. Furthermore the political, economical and religious characteristics of the term had a serious effect on Athanasius's basic principles. So, we analysed Athanasius, on this aspect.

Putting those criteria into the consideration, I mentioned fourth century Egyptian and Alexandrian political, social, economical and religious structure in the Introduction of my thesis. In the first chapter I focused on the ideas of most important groups of heretical Christianity and church fathers until Athanasius in term of Christology. In the second chapter I studied the life of Athanasius and then focused on the Works of the modern critics of Athanasius. In the third chapter I pointed out the basic tenets of the understanding of his Christology. Athanasius underlined that Jesus the Christ; had the same essence with the Father (homoousios) and dual identity namely divine and human. He was also a God same to Father himself and all of his action were not arbitrary but intentionally.

Keywords: Athanasius, Councils, Arianism, Homoousios, Jesus

GİRİŞ

Bir dinin gelişmesi incelenmek istendiğinde o dinin kurucusu ile yetinmeyip başka kimselere de bakmak gerekir. Zira pek çok kimsenin, dinin kuruluş aşamasında ve sonraki nesillere aktarılmasında katkısı bulunur. Bu şahısların her biri, o din için görmezden gelinemeyecek bir öneme sahiptir. Söz konusu din Hıristiyanlık olduğunda, onun en önemli şahsiyetleri İsa ve neredeyse onunla eşdeğer önemde olan Pavlus'tur. Bu iki ismi takip eden ve Hıristiyanlık için oldukça önemli olan bazı isimler de bulunmaktadır. İşte, elinizdeki tezde bu isimlerden; günümüzde ortodoks kabul edilen Hıristiyanlığının oluşumunda çok büyük bir katkısı olan, dördüncü yüzyıl Hıristiyanlığının en dikkat çeken şahsiyetlerinden birisi, İskenderiye Piskoposu Athanasius ele alınacaktır.

Ülkemizde Athanasius'un da yer aldığı erken döneme yönelik çalışmalar maalesef yeterli düzeyde değildir. Hatta kayda değer birkaç çalışmanın dışında yok denecek kadar azdır. Bunlar arasında en öne çıkan isim Turhan Kaçar'dır. Kaçar'ın yazdığı başta "*Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*" kitabı¹ ve pek çok makalesi hem Athanasius'un hem de ilk dönem Hıristiyanlığın anlaşılmasında önemli çalışmalardır. Bunun dışında ulaşabildiğimiz kadarıyla Athanasius hakkındaki tek çalışma ise, Bilal Baş'ın "*Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri*" isimli makalesidir.²

Bunların yanısıra, erken dönem hakkında bize bilgi veren eserler mevcuttur ki bu eserlerden, yukarıdaki zikredilen Türkçe kaynaklarla beraber tezimizde sıklıkla istifade ettik. Bu kaynaklara tarihi sırasıyla bakıldığında ilk olarak erken dönem kilise babalarından; Ignatius³ (ö: 108), Justin⁴ (ö: 165), Irenaeus⁵ (ö: 202), Tertullian⁶ (ö:

¹ Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009).

² Bilal Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri", *Kutadgubilig*, 16, (2009), s. 255-76.

³ Ignatius, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ANF/1, s. 76-207. Not: Ignatius'un ve birazdan bahsedilecek olan diğer erken dönem yazarlarının birden çok eseri bulunmaktadır. Burada, bu eserlerin hepsini söylemek yerine kısaca, bu alanın ilgililerince de malum olan, editörlüğünü Philip Schaff'ın yaptığı ve Christian Classics Ethereal Library tarafından yayınlanıp, <http://www.ccel.org/> adresinden ulaşılabilen metinlerdeki yerini göstereceğiz. Bu metinler üç seri olarak yayınlanmıştır. 1) 10 ciltten oluşan Ante-Nicene Fathers (ANF), 2) 14 ciltten oluşan Nicene and Post-Nicene Fathers Series 1 (NPNF1), 3) 14 ciltten oluşan Nicene and Post-Nicene Fathers Series 2 (NPNF2). Bu eserler, ilk kez kullanıldığı yerlerde, sadece bu kısaltmaları ile gösterilecektir. '/' işaretinin sağına yazılan rakam cilt numarasını belirtecektir.

⁴ Justin, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ANF/1, s. 244-507.

225), Origen⁷ (ö: 254) ve Hippolytus'un⁸ (ö: 236) eserleri görülmektedir. Bu kaynaklardan sonra en çok müracaat, Athanasius'un kendi eserlerine yapılmıştır.⁹ Bu müracaatlar, hayatı hakkında fazla bilgi olmadığı için genellikle görüşlerini anlamaya dair olmuştur. Athanasius külliyyatından sonra, 379 veya 380 yıllarında yazıldığı tahmin edilen Nazianzus'lu Gregory'nin, *Select Orations of Saint Gregory Nazianzen*¹⁰ adlı eseri istifa ettiğimiz kitaplar arasındadır. Gregory'nin bu eseri, Athanasius'u övücü mahiyettedir ve onun hayatına dair bilgiler azdır. Bu durum onun, Athanasius'u bizzat değil, ününden dolayı tanıdığı izlenimi vermektedir.¹¹ 390'dan önce yazıldığı tahmin edilen *Historia Acephala*¹² ile 400'den önce yazıldığı kabul edilen *Festal Index*¹³ adlı eserlerde Athanasius hakkında daha net bilgilere ulaşmak mümkündür. Bunların yanısıra Basil'in (ö: 375) *The Letters*;¹⁴ dördüncü yüzyıl yazarlarından Kıbrıslı Epiphanius'un (ö: 403) *The Panarion*¹⁵ ve kendi zamanına kadarki önemli Hıristiyanların hayatlarını yazan Jerome'nin (ö: 420) *Lives of Illustrious Men*¹⁶ adlı eserlerinde Athanasius ve dönemin gelişen olayları hakkında bilgi bulmak mümkündür. Öte yandan Athanasius hakkında daha detaylı bilgiler, kilise tarihçilerinin eserlerinde yer almaktadır. Bu noktada bilinen ilk kilise tarihçisi ve Hıristiyan tarihini havariler döneminden Konstantin'e kadar yazan Filistin Kayseryası (*Cæsarea*) Piskoposu Eusebius'un (ö: 340) *The Ecclesiastical History*¹⁷ ve *The Life of Constantine*¹⁸; onun kaldığı yerden kilise tarihini yazmayı sürdüren Theodoret'in (ö: 457) *The Ecclesiastical*

⁵ Ireneaus, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ANF/1, s. 508-979.

⁶ Tertullian, *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, ANF/3.

⁷ Origen, *Fathers of the Third Century: Tertullian, Parth Fourth: Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second*, ANF/4, s. 403-1187.

⁸ Hippolytus, *Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*, ANF/5, s. 6-471.

⁹ Athanasius, *Athanasius: Select Works and Letters*, NPNF2/4.

¹⁰ Gregory Nazianzen, *Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen*, NPNF2/7, s. 367-775.

¹¹ Lois Gandt, "A Philological and Theological Analysis of the Ancient Latin Translation of the Vita Antony", (doktora tezi, Fordham University, 2008), s. 20. (77. dipnot).

¹² Bu eser için bkz. "The Historia Acephala", *Athanasius: Select Works and Letters*, NPNF2/4, s. 1014-25. (Bundan sonra: *His. Acep.*). Bu eser Athanasius'un ölümünden kısa bir süre sonra papaz Theodosius tarafından yazılmıştır ve Athanasius'un hayatı hakkında bilgi vermektedir. Günümüzdeki en eski el yazması 700'lü yıllara aittir ve Verona kütüphanesindedir. Timoty T. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, (London: Harvard University Press, 2001), s. 4.

¹³ Bu eser için bkz. "Festal Index", *Athanasius: Select Works and Letters*, NPNF2/4, s. 1025-41. Athanasius'un 329-373 yılları arası Paskalya döneminde yazdığı mektuplara bir girişi olması için onun ölümünden sonra yazılmıştır.

¹⁴ Basil, *Basil: Letters and Select Works*, NPNF2/8, s. 317-727.

¹⁵ Epiphanius, *The Panarion I*, çev. Frank Williams, (Leiden: E. J. Brill, 2009); Epiphanius of Salamis, *The Panarion Books II and III*, çev. Frank Williams, (Netherlands: Brill, 1994).

¹⁶ Jerome, *Theodoret, Jerome, Gennadius & Rufinus: Historical Writings*, NPNF2/3, s. 619-74.

¹⁷ Eusebius, *Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*, NPNF2/1, s. 3-839. (Bundan sonra: Eusebius, *HE*).

¹⁸ Eusebius *Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*, NPNF2/1, s. 840-1155.

History;¹⁹ onları takiben kilise tarihini yazan Socrates²⁰ (doğumu 380 civarı ölüm tarihi net değil) ve Sozomen'in²¹ (ö: 450) *The Ecclesiastical History*; Rufinus'un (ö: 410) *Epilogue to Pamphilus the Martyr's Apology for Origen*²² ve Philostorgius'un (ö: 439) *Church History*²³ adlı eserleri, tezin yazımında istifade edilen ilk dönem kaynaklardandır. Bu yazarlardan Philostorgius, Aryüs'e; diğer yazarlar ise Athanasius'a sempati duydukları için Athanasius hakkındaki aktardıkları bilgilerde tamamen tarafsız oldukları söylenemez. Özellikle Theodoret, Socrates ve Sozomen gibi kilise tarihçileri, eserlerini, Athanasius'un anlatımları üzerine kurmaları nedeniyle verdikleri bilgiler genelde Athanasius merkezlidir.²⁴ Bu kaynaklara ilave olarak, Roma askerî ve politik tarihi yazarı Ammianus Marcellinus'un (ö: 391 sonrası) *The Roman History*;²⁵ Sulpitius Severus'un (ö: 425) *The Sacred History of Sulpitius Severus*²⁶ ve onuncu yüzyılda yaşamış koptik piskopos Severus bin el-Mukaffa'nın (ö: 987) *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*²⁷ adlı eserleri tezde kullanılan diğer klasik kaynaklar arasındadır.

Modern döneme ait eserlere de, çalışmada sıklıkla müracaat ettik. Bu çalışmalardan birkaçından burada bahsedilmesi, Athanasius'un modern dönemde nasıl anlaşıldığını ve tezin nasıl bir boşluğu doldurduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

Athanasius üzerine çalışmalar, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra hız kazanmıştır. 1853 yılında John Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*;²⁸ 1888 yılında Wheler Bush, *St. Athanasius: His Life and Times*²⁹ ve 1906 yılında Lynn Harold Hough, *Athanasius: The Hero*³⁰ adlı eserleriyle, Athanasius'un hayatını kendilerine konu edinmişler ve onu pozitif bir bakış açısıyla

¹⁹ Theodoret, *Theodoret, Jerome, Gennadius & Rufinus: Historical Writings*, NPNF2/3, s. 60-280. (Bundan sonra: Theodoret, *HE.*).

²⁰ Socrates, *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*, NPNF2/2, s. 2-325. (Bundan sonra: Socrates, *HE.*).

²¹ Sozomen, *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*, NPNF2/2, s. 326-698. (Bundan sonra: Sozomen, *HE.*).

²² Rufinus, *Theodoret, Jerome, Gennadius & Rufinus: Historical Writings*, NPNF2/3, s. 736-44.

²³ Philostorgius, *Church History*, çev. Philip R. Amidon, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007).

²⁴ Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, s. 96.

²⁵ Ammianus Marcellinus, *The Roman History*, çev. C.D. Yonge, (New York: George Bell & Sons, 1894).

²⁶ Sulpitius Severus, *Sulpitius Severus, Vincent of Lerins, John Cassian*, NPNF2/11, s. 119-206.

²⁷ Severus bin el-Mukaffa, "History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria", *Patrologia Orientalis*, çev. B. Evetts, (Paris: Librairie de Paris, 1907), I.

²⁸ John Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, (London: Francis & John Rivington, 1853).

²⁹ Wheler Bush, *St. Athanasius: His Life and Times*, (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1888).

³⁰ Lynn Harold Hough, *Athanasius: The Hero*, (Cincinnati: Jennings and Graham, 1906).

yansıtmışlar; 1885 yılında Adolf Harnack, *History of Dogma*³¹ adlı çalışmasında, gerek hayatı gerekse düşünceleri ile olsun Athanasius'un kilise için önemine dikkat çekmiştir. Fakat 1924 yılında Harold Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt: The Jewish in Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*³² adlı eseri ile, bilinen Athanasius algısını önemli ölçüde sarsacak bir çalışma yapmış ve Athanasius'u şiddet uygulayan birisi olarak resmetmiştir. Bell'in bu çalışmasından sonra Athanasius eleştirileri artacaktır. Onu övenler ve eleştirenler şeklinde devam edecek olan Athanasius incelemelerinde doktrin tarihçileri, görüşlerini ön planda tutarak Athanasius'a önem verecekler; kilise tarihçileri ise uygulamalarını göz önünde bulundurarak onu eleştireceklerdir. Yani bir taraf düşüncelerini, diğer taraf hayatını ön planda tutarak Athanasius'u değerlendirecektir. İlk gruba girenlerden örneğin 1950 yılında Alman asıllı, Roma Katolik teoloğu Quasten, *Patrologia*'sında³³; yine aynı yıl İngiliz bilim adamı J. N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*³⁴ ve 1958 yılında kaleme aldığı *Early Christian Doctrines*³⁵ adlı eserlerinde, Athanasius'u görüşleri çerçevesinde ele almışlardır. İkinci gruptan ise 1959 yılında Eduard Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*³⁶ adlı eserinde Bell'in görüşlerini devam ettirmiş ve Athanasius'u uygulamalarından dolayı eleştirmiştir.

Kendisine karşı oluşan olumsuz bakış açılarına rağmen Athanasius, görüşleri bakımından önemini sürdürmeye devam etmiştir. 1965 yılında Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*³⁷ eserinde Hıristiyan teolojisinin oluşumunu anlatırken Athanasius'un İsa anlayışına, bedene ve insanî ruha sahip olması gibi yönlerini ön planda tutarak yer vermiştir. 1971 yılında Luteryanlıktan Ortodoksluğa geçen Hıristiyan Tarih ve Teoloji bilimcisi Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition*³⁸ adlı eserinde, Athanasius'un teolojisini doktrin oluşumunda ele almıştır. 1977'de Christopher Stead, *Divine Substance*³⁹ adlı eserinde Athanasius'un da en çok üzerinde

³¹ Adolf Harnack, *History of Dogma*, çev. Neil Buchanan, (New York: Dover Publication, 1961), III.

³² Harold Idris Bell, ed., *Jews and Christian in Egypt: The Jewish in Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, (London: University Press, 1924).

³³ Quasten, *Patrology*.

³⁴ J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, (London: Continuum, 2008).

³⁵ J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, (London: Adam & Charles Black, 1968).

³⁶ Eduard Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, (Berlin: de Gruyter, 1959).

³⁷ Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition, From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, çev. John Bowden Mowbrays, (USA: John Knox, 1975), I.

³⁸ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition A History of the Development of Doctrine (1): The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1971).

³⁹ Christopher Stead, *Divine Substance*, (Oxford: Clarendon Press, 1977).

durduğu konulardan birisi olan ‘öz’ meselesini Plato ve Aristo’dan başlatarak incelemiş ve bu bağlamda Athanasius’un görüşlerine de yer vermiştir.

Athanasius eleştirileri, 90’lardan sonra artmıştır. Bu süreçte Athanasius, 1991 yılında Duane Wade & Hampton Arnold’un, *The Early Episcopal Career of Athanasius*⁴⁰ adlı eseri ile 335 Tyre Konsili çerçevesinde; 1993 yılında ise Timoty D. Barnes’in, *Athanasius and Constantius*⁴¹ adlı eseri ile de dönemdeki siyasi gelişmeler çerçevesinde, yaptığı uygulamalardan dolayı eleştirilmiştir. Bu eleştirel bakışlar, 1999 yılında Richard E. Rubenstein’in, *When Jesus Became God: The Epic Fight over Christ’s Divinity in the Last Days of Rome*⁴² adlı çalışması ile; 2004 yılında da James D. Ernest’in, *The Bible in Ancient Christianity, the Bible in Athanasius of Alexandria; Bible in Ancient Christianity*⁴³ adlı eseriyle sürmüştür.

Athanasius’u öven çalışmalar ise, 1960’lardan sonra hız kazanmıştır. Bu çalışmaların önemi, öncekilerden farklı olarak Athanasius’un görüşlerini, müstakil bir şekilde ele almalarıdır. 1968 yılında Eginhard. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?*⁴⁴ adlı eseriyle, Athanasius’un apolojetik eserlerinden üçünü kullanarak görüşlerindeki felsefenin etkilerini araştırmıştır. 1976’da Gerald J. Donker, *The Text of the Apostolos in Athanasius of Alexandria, New Testament in the Greek Fathers*⁴⁵ adlı eseriyle Athanasius’un eserlerinde geçen Yeni Ahit pasajlarını incelemiştir.

Athanasius’u öven çalışmalar, tıpkı eleştiren çalışmalarda olduğu gibi, özellikle 90’lardan sonra artış göstermiştir. 1995 yılında Erken Dönem Hıristiyan Tarih ve Literatürü uzmanı Amerikalı bilim adamı David Brakke, *Athanasius and Politics of Asceticism*⁴⁶ adlı çalışmasıyla dönemin keşiş ve manastır hayatı bağlamında Athanasius’u incelemiştir. 1997 yılında Mısır asıllı, Erken Dönem Hıristiyan Teolojisi

⁴⁰ Duane Wade & Hampton Arnold, *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*, ed. Charles Kannengiesser, (London: University of Notre Dame Press, 1991).

⁴¹ Barnes, *Athanasius and Constantius*.

⁴² Richard E. Rubenstein, *When Jesus Became God: The Epic Fight over Christ’s Divinity in the Last Days of Rome*, (New York: Harcourt Brace & Company, 1999).

⁴³ James D. Ernest, *The Bible in Ancient Christianity, the Bible in Athanasius of Alexandria; Bible in Ancient Christianity*, (Leiden: Brill, 2004).

⁴⁴ E. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?*, (Leiden: Brill, 1968).

⁴⁵ Gerald J. Donker, *The Text of the Apostolos in Athanasius of Alexandria, New Testament in the Greek Fathers*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011).

⁴⁶ David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, (London: Clarendon Press, 1995).

ve Doğu Hıristiyanlığı uzmanı Khaled E. Anatolios, *Word and World: Structural Elements in the Theology of St. Athanasius*⁴⁷ adlı doktora çalışmasıyla Athanasius'un görüşlerindeki ahengi göstermeye çalışmıştır. 1999 yılında Cecil Papey, Kanada'da yaptığı, *The Human Rational Soul of Jesus According to Athanasius' Tomus Ad Antiochenos 7: the State of The Question in the Recent Literature*⁴⁸ adlı master teziyle İsa'nın insanî bir ruha sahip olup olmadığı hakkındaki Athanasius'un görüşlerini incelemiştir. 2004 yılında Marvin D. Jones, *Hermeneutical Principles in Contra Arianos of Athanasius of Alexandria*⁴⁹ adlı doktora teziyle, *Against the Arians* isimli eseri çerçevesinde Athanasius'un, Baba ve Oğul anlayışlarını ve Athanasius'un Aryüsçülere olan bakışını kaleme almıştır. Yine aynı yıl Khaled Anatolios, *Athanasius*⁵⁰ adlı eseriyle Athanasius'un hayatı ve yaşadığı dönemin özellikleri üzerinde durarak görüşlerini incelemiştir. Athanasius'un görüşleri arasında bir uyumun olduğu ve ancak bu uyum gözetildiği takdirde onların anlaşılacağını belirtmesi, oldukça dikkat çekicidir.⁵¹ 2006 yılında bir diğer doktora tezini Robert Andrew Teal, *The God-Man: An Engagement with the Theology of Athanasius of Alexandria its Genesis and Impact*⁵² adlı tezini yazmış, Athanasius'un İsa anlayışını onun eserlerini kullanarak açıklamış ve Athanasius'un Kadıköy Konsili'ne kadar kabulünü araştırmıştır. 2006 yılında ise Jared John Secord, *Athanasius'Creation of Religious Boundaries: Heretics, Pagans and Schismatics in Egypt*⁵³ adlı master teziyle, Athanasius'un uyguladığı şiddetin aslında dinî bir zeminin olmadığını ve Athanasius'un ünlü keşiş Antony'nin hayatını anlatmasının nedeninin, pagan filozoflarına karşı bir prototip geliştirme isteğinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını tartışmıştır. 2007 yılında David M. Gwynn, *The Eusebians*⁵⁴ eseriyle Eusebiusçuları Athansaius'un eserleri üzerinden anlamaya

⁴⁷ Khaled E. Anatolios, "Word and World: Structural Elements in the Theology of St. Athanasius", (doktora tezi, Boston College, 1997). Anatolios tezini daha sonra bastırılmıştır. Biz de tezimizde bu baskıyı kullandık. Khaled Anatolios, *Athanasius: Coherence of His Thought*, (London: Routledge, 2005).

⁴⁸ Cecil Papey, "The Human Rational Soul of Jesus According to Athanasius' Tomus Ad Antiochenos 7: the State of The Question in the Recent Literature", (master tezi, Toronto School of Theology, 1999).

⁴⁹ Marvin D. Jones, "Hermeneutical Principles in *Contra Arianos* of Athanasius of Alexandria", (doktora tezi, University of South Africa, 2004).

⁵⁰ Khaled Anatolios, *Athanasius*, (London: Routledge, 2005).

⁵¹ *a.g.e.*, s. 2.

⁵² Andrew Robert Teal, "The God-Man: An Engagement with the Theology of Athanasius of Alexandria its Genesis and Impact", (doktora tezi, Birmingham Üniversitesi, 2006).

⁵³ Jared John Secord, "Athanasius'Creation of Religious Boundaries: Heretics, Pagans and Schismatics in Egypt", (master tezi, Calgary Üniversitesi, 2006).

⁵⁴ David M. Gwynn, *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the "Arian Controversy"*, (New York: Oxford University Press, 2007).

çalışmıştır. 2007 yılında Thomas Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*⁵⁵ eseriyle Athanasius'un hayatına ve karakterine dair kısa bir girişten sonra *The Incarnation of the Word* ve *Against the Heathen* eserleri başta olmak üzere Athanasius'un görüşlerini ele almıştır. Son olarak 2011 yılında Peter J. Leithart, *Athanasius*⁵⁶ adlı çalışmasında, 'Teolojik Yorumların Temelleri ve Hıristiyan Maneviyatı' adlı bir seride Athanasius'un yerini çalışmış ve onun zaman zaman şiddet uyguladığını kabul etse de genel de olumlu bir bakış açısıyla Athanasius'u ele almıştır. Peki, yapılan bu çalışmaların genel özelliği nedir ve bu tez söz konusu çalışmalar içinde nereye oturmaktadır? Bu sorunun cevabı 'Çalışmanın Konusu' oluşturmaktadır.

Çalışmanın Konusu:

Görüldüğü üzere Athanasius hakkında detaylı çalışmalar, XIX. yüzyıl sonrasında ağırlık kazanmış, özellikle XX. yüzyıldan sonra, hem olumlu hem de eleştirel bir bakış açısıyla kendisi ve görüşleri araştırmacılar tarafından ele alınmıştır.⁵⁷ Özellikle 1990'dan sonra hayatını veya görüşlerini müstakil olarak inceleyen eserlerde artış olmuştur. Genelde görüşlerini inceleyenler, hayatına fazla değinmemişler; hayatına değinenler de, görüşlerini ihmal etmişlerdir. Bu yüzden görüşlerini konu alanlar onu överken, hayatını konu alanlar ise onu eleştirmişlerdir. Oysa kanaatimizce, doğru bir Athanasius algısı için her iki husus da göz önünde bulundurulmalıdır. İşte bu noktada tezimizde, Athanasius'un İsa anlayışını, kendi eserleri çerçevesinde inceledik, ancak görüşlerini ele alırken, birkaç araştırmanın dışında ayrıntılı bir şekilde dikkat çekilmeyen, hayatına ait detayların, görüşlerinin anlaşılmasında ne gibi katkılar sunduğunu göstermeye çalıştık. Ayrıca, İsa anlayışını anlamak için etkisinde kaldığı isim ve düşünce ekollerini; hayatını anlamak içinse, yaşadığı dönemin Mısır ve İskenderiye'sini tartışma konusu yaptık.

Çalışmanın Önemi:

IV. yüzyıl Hıristiyanlığı, Hıristiyanlık tarihinde İsa ve Pavlus döneminden sonra en önemli süreçlerden birisidir. Zira bu süreçte kilise, liderlik yapısını, kutsal kitap

⁵⁵ Thomas G. Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, (UK: Ashgate Publishing, 2007).

⁵⁶ Peter J. Leithart, *Athanasius (Foundations of Theological Exegesis and Christian Spirituality)*, (USA: Baker Academic, 2011).

⁵⁷ Tabii, bu süreçte her iki bakış açısını yansıtan pek çok makale de yazılmıştır. Bu makalelere tezin içinde yer verilecektir.

külliyatını ve herkes tarafından kabul edilir resmî doktrinel ilkelerini yeni oluşturmuş durumdadır.⁵⁸ Dönemin en mühim dönüm noktalarından birisi ise, hiç şüphesiz 325 İznik Konsilidir. Bu tarihten önce Hıristiyan teolojisi bir ‘teşekkül süreci’ geçirmiş ancak İznik Konsili ile beraber bu süreç önemli ölçüde tamamlanarak resmî bir doktrin oluşmuştur. Konsil öncesinde böyle bir doktrin olmadığı için, başkaları tarafından kabul edilsin edilmesin, herkes kendi görüşünü rahatlıkla söyleyebilmekteydi. Ancak konsil sonrasında ileri sürülen fikirler, resmî görüşle kıyaslanmak suretiyle ‘ortodoks’ veya ‘heretik’ olarak kabul ya da reddedilecektir. Çünkü konsil öncesi günümüz Hıristiyan dünyasında ‘ortodoks’ kabul edilen görüşler bile, doğruluğu ispatlanmamış birer teoriydiler. Ancak konsil akabinde artık bu fikirler birer dogma haline dönüşmüştür. İşte, böylesi önemli bir sürece damgasını vuran simalardan birisi İskenderiye Piskoposu Athanasius’tur. O, ileri sürdüğü İsa anlayışı, İsa’yı insanlığın kurtuluşunda oynadığı rol bağlamındaki değerlendirmeleri ve günümüzde ortodoks kabul edilen doktrinleri savunması ile Hıristiyanlık içinde vazgeçilmez bir konuma yükseltmiştir. Dolayısıyla onun görüşlerinin bilinmesi, hem ilk dönem Hıristiyanlığın; -Athanasius’un görüşlerinin bugün bile vazgeçilmez olduğu göz önünde bulundurulduğunda- hem de günümüz Hıristiyan teolojisinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı açıktır.

İşte bu noktada, nasıl bir bakış açısı ile Athanasius incelenmelidir? Kanaatimizce Athanasius, tarihi bağlamından kopuk bir şekilde değil, konjoktürel şartların oluşturduğu çerçevede incelenmeli ve bu olayların, Athanasius ile olan ilişkileri tartışılmalıdır. Athanasius’un katıldığı bir konsil ele alınırken, konsilin toplanma sebebi, konsilde alınan kararlar, Athanasius’un konsile olan tesirleri, imparatorların konsile – varsa-etkileri vb. bilgilere bakılmalı ve bu bilgiler göz önünde bulundurularak onun hayatı ve görüşleri ele alınmalıdır. Bunun yanında dönemin siyasî gelişmeleri de ihmal edilmemelidir. Çünkü Athanasius’un hayatı ve görüşlerinin, siyasî tarihten bağımsız olarak ele alınması hem çok zor hem de eksik bir girişim olacaktır.

Athanasius’un hayatı ve görüşleri arasındaki ilişkiye çekilen dikkatler, aslında bu iki hususun beraber ele alınması gerektiğini göstermektedir. Nazianzuslu Gregory Athanasius’un, hayattan dersler çıkartarak zihin dünyasını şekillendirdiğini; bu zihin

⁵⁸ Lewis S. Mudge, “Church: Ecclesiology”, *Encyclopedia of Religion (ER)*, ed. Lindsay Jones, (USA: Thomsan Gale, 2005), III, 1771.

dünyasıyla da yaşadığı döneme mührünü vurduğu söylemektedir.⁵⁹ Liberal-Protestan anlayışı içinde görüşlerini dile getiren 19. yüzyılın meşhur teoloğu Adolf Harnack, Athanasius'un önemini, onun dogmatik-teolojik savunmalarında değil, iman için verdiği azimli mücadelesinde olduğunu belirtir.⁶⁰ Erken dönem Hırsitiyan teolojisi hakkında yaptığı çalışmalarla bilinen Johannes Quasten, dördüncü yüzyıl dogma tarihinin anlaşılmasını Athanasius'un hayatı ile eşdeğer tutar.⁶¹ Bu durumda da Athanasius'un hayatının anlaşılması için düşüncelerinin; düşüncelerinin anlaşılması için hayatının iyi bilinmesi gerektiğini söylenebilir. Bizim tezde ortaya koyduğumuz bu şekilde bir araştırma da, tezin ayrıca önemini göstermektedir.

Çalışmanın Amacı:

Böyle bir tezin yapılmasındaki amaç, ülkemizde hakkında çok az sayıda araştırmanın yapıldığı, ancak Hıristiyanlıkta çok önemli bir isim olan Athanasius'u ve onun İsa anlayışını yukarıda bahsedilen çerçevede inceleyerek Hıristiyanlığın teşekkül devrinin anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Athanasius'un; hayatı ve eserleri arasında nasıl bir bağlantının olduğu, eser kaleme alırken konjektürel şartlardan nasıl etkilendiği, hakkında ne tür eleştirilerin yapıldığı, bu eleştirilere rağmen neden 'kilisenin vazgeçilmez bir ögesi' olarak kabul edildiği, imparatorlar ile arasında ne tür bir ilişkinin olduğu, görüşlerini teolojik bir sistematik ile mi yazdığı, yazmadı ise bunun nedenleri, doğduğu ve yetiştiği yer olan İskenderiye'nin siyasî, dinî, ekonomik, sosyal, ilmî ve felsefî, ve şartlarından ne denli etkilendiği, kendinden önceki Hıristiyan gelenekten ve felsefeden istifade edip etmediği, Aryüs ve Aryüşçülüğün⁶² üzerindeki tesirleri, düşünce yapısının oluşumunda kimlerin etki ettiği, nasıl bir üslupla eserler kaleme aldığı, İznik kararlarını nasıl savunduğu, hayatı boyunca görüşlerinde bir değişiklik olup olmadığı, görüşlerinin merkezinde nelerin bulunduğu, hayatı ile görüşlerinin etkileşim halinde olup olmadığı, eğer etkileşim halinde ise bunun nasıl anlaşılması gerektiği ve boyutlarının hangi ölçüde olduğu ve son olarak nasıl bir İsa anlayışına sahip olduğu,

⁵⁹ Gregory Nazianzen, "Select Orations of Gregory Nazianzen", *NPNF2/7*, s. 503.

⁶⁰ Adolf Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, çev. Edwin Knox, (New York: Funk & Wagnalls Company, Mitchell, 1893), s. 248.

⁶¹ Johannes Quasten, *Patrology*, (United States of America: Christian Classics Inc, 1986), III, 66.

⁶² Tabii Aryüs'ün başlattığı akımın 'Aryüşçülük' olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği tartışmalıdır. Barnes, böyle bir isimlendirmenin doğru olmayacağı kanaatindedir. O, 'Aryüşçülük' kelimesini, Athanasius ve taraftarlarının bilinçli bir şekilde kullandığını ifade eder. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 14-5. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu tabir, mezkur tartışma göz ardı edilerek, sadece anlam kolaylığı yakalamak için kullanılacaktır.

İsa'yı nasıl anladığı, onun insanî ve ilahî yönlerini kabul edip etmediği, ediyorsa bunları nasıl delillendirdiği, İsa'nın Baba'nın özünden gelmesini nasıl yorumladığı, İsa anlayışında süreç içinde değişikliklerin olup olmadığı, vb. gibi konuların detaylı bir şekilde ele alınarak incelenmesi de tezin amaçları arasındadır.

Çalışmanın Yöntemi:

Çalışmada genel olarak tasviri bir yöntem izlenmiştir. Bu yolla elde edilen bilgileri analize tabi tutarak bir sonuca bağlamak için tümevarım yöntemine sıklıkla müracaat edilmiştir. Son tahlilde elde edilen bu bilgiler, kendi içinde yorumlanarak somut sonuçlara ulaşmaya özellikle dikkat edilmiştir. Aynı şekilde çalışmamızın tarihe bakan bir yönü olması itibariyle tarihsel inceleme kurallarına (iç – dış tenkit gibi) da müracaat edilmiş, zaman zaman linguistik bir metotla kavram tahlilleri üzerinde de durulmuştur. Ayrıca ele alınan konular incelenirken elden geldiği kadar nesnel bir tavır gösterilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca tezde, hem Athanasius'un hayatı hem de onun görüşleri hususunda öncelikle klasik kaynaklar incelenmiş ancak bu kaynaklarda geçen bilgiler mutlak doğru olarak kabul edilmeyerek çapraz okumalar gerçekleştirilmiştir. Aynı okuma yöntemi, modern kaynaklarda da uygulanmıştır. Çünkü modern kaynaklarda bile Athanasius'un bir görüşü hakkında neredeyse birbiri ile tamamen zıt, oldukça fazla görüş tespit edilmiştir. Bu karşılaştırmalı okumalar neticesinde gerek klasik gerekse modern kaynaklardan elde edilen bilgiler, kendi içinde analiz edilerek yeni bulgulara ulaşılmış, son olarak elde edilen bu bulgular yorumlanarak konu hakkında yeni açılımlar sağlanmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın Sınırları:

Araştırmanın başlarında, tüm yönleriyle Athanasius'un çalışılması düşünülüyordu. Ancak yapılan ön incelemelerden sonra çalışmanın onun İsa anlayışı ile sınırlandırılmasının daha isabetli olacağı görüldü. Ancak onun İsa anlayışının anlaşılması için hayatının, hayatının anlaşılması içinde, Athanasius'un içinde doğup etkilendiği dördüncü yüzyılın birtakım hususiyetlerinin bilinmesi gerektiği fark edildi. Bu çerçevede tez, giriş, sonuç ve üç ana bölüme ayrıldı. Giriş bölümünde tezin önemi, amacı ve kapsamı gibi konulara temas edildi. Birinci bölümde Athanasius'a kadar

Hıristiyanlıkta oluşan ve günümüzde heretik kabul edilen belli başlı İsa anlayışlarına ve Athanasius'un fikirsel olarak etkilendiği bazı kilise babalarının İsa hakkındaki düşüncelerine yer verildi. Burada Athanasius'un görüşlerinin, heretik fikirler ve kilise babalarının görüşleri ile karşılaştırmalı bir incelenmesi, tartışma konusu yapılmadı. Ancak var olan benzerlik ve farklılıklara hem burada hem de Athanasius'un görüşlerinin ele alındığı yerlerde gerektiği kadar değinilerek, Athanasius'un fikirleri, tarihi bağlamından kopartılmadan aktarılmaya çalışıldı. Çalışmanın ikinci bölümünde Athanasius'un hayatı ve eserleri ele alınarak, kristolojisinin ilişkili olduğu Tanrı ve Kutsal Ruh hakkındaki görüşleri araştırma konusu yapıldı. Özellikle hayatı incelenirken Athanasius'u, bulunduğu şartlarda anlamak için dördüncü yüzyıl Mısır ve İskenderiye'sinin siyasî, ekonomik, dinî, sosyal ve ilmî durumu da incelendi. Kristolojisini anlamada hayatının ne gibi katkılar sunduğuna ise burada değil, çalışmanın üçüncü bölümünde kendi bağlamında yer verildi. İkinci bölüm, Athanasius hakkında yapılan eleştirilere ve onun, Hıristiyanlık içindeki konumuna değinilerek tamamlandı. Tezin üçüncü bölümünde ise Athanasius'un İsa anlayışının ayrıntılı bir şekilde irdelenmesi esas alındı. Kristolojisi, önceki bölümlerde oluşan fikrî alt yapı ile anlaşılmasına çalışıldı. Görüşlerinde gerçekleşen tarihsel gelişim ve değişimlere özellikle dikkat edildi. Son olarak tezde ulaşılan neticeler, sonuç bölümünde belirtilerek çalışma bitirildi.

I. BÖLÜM: İLK DÖRT YÜZYIL İSA ANLAYIŞLARI

Pavlus'un, İsa'nın tanrısallığını ve Tanrı'nın tekliğini vurgulayan ifadelerinin bir sonucu olarak Hıristiyanlığın temel problemi, İsa'nın ilahî yönünün tek Tanrı anlayışı ile nasıl bağdaştırılacağı olmuştur. İlk dönem kilise babaları bu probleme Logos doktrini ile çözüm bulmuş olsalar bile bu çözüm, zamanla pek çok itirazı ve yeni doktrinleri beraberinde getirmiştir. Söylenenlerin geniş çapta bir dogma halini alması ise ancak dördüncü yüzyılda gerçekleşmiştir.⁶³ Nitekim ilk yüzyıldan beri bir tarafta ortodoks görüşü seslendiren Kilise Babaları diğer tarafta ise onlara muhalif cephede yer alan heretik gruplar yer almaktaydı. Athanasius'a gelinceye kadar gruplar değişse de değişmeden kalan şey, tartışmanın kristolojik mevzular etrafında şekillenmiş olmasıdır. Bu dönemde hiçbir görüş, bir diğer görüşü eleştirmekten ve kendisi de onlar tarafından eleştirilmekten kurtulamamıştır.

Süreç içinde ortaya çıkan bu yeni doktrinlerin temelinde Hıristiyanlığın kristosentretik/Mesih merkezli bir din olması, önemli bir rol oynamıştır. Nitekim ilk dört yüzyıldaki Hıristiyan görüşlerinin merkezinde yer alan konu, İsa olmuştur. Ancak o, 'söz ve davranışlarının gerçekliği ve otantikliği' veya 'onun bir insana kazandırdığı ahlakî değerleri' gibi konularla değil '*nasıl bir varlık olduğu*', '*insan mı ilah mı ya da her ikisi de mi yoksa hiçbirisi mi*' gibi bağlamlarda ele alınmıştır. Bu da farklı düşüncelerin fitilini ateşlemiştir.

Hıristiyanlıkta İsa anlayışının temelinde, Yeni Ahit bulunur. Aynı zamanda Athanasius'un en temel müracaat kaynağı olması yönüyle Yeni Ahit'in İsa anlayışı tezimiz için önem arz etmektedir.

1.1. Yeni Ahit'in İsa Anlayışı

Bu başlık, Yeni Ahit'teki İsa'nın biyografik hayatının tahlilini değil İsa'nın kimliğini kendine konu edinecek; İsa'nın, insan mı Tanrı mı yoksa her ikisi mi böyle değilse ne olduğunu ortaya koymaya çalışacaktır.

⁶³ George Foot Moore, *History of Religions*, (New York: Charles Scribner's Son, 1919), II, 176-7.

Yeni Ahit'te İsa'nın tam anlamıyla biyografik bir hayatını bulmak mümkün değildir.⁶⁴ O, İsa'yı İsrailoğullarının uzun zamandır bekledikleri Mesih'i ve bütün insanlığın kendisi ile kurtuluşa ulaşacağı kişi olarak tanımlamakta;⁶⁵ onun 'ontolojik olarak kim olduğu' sorusuna cevap aramaktadır. Onun, İsa anlatımlarındaki temel problem, İsa'nın ne olduğu ve buna bağlı olarak nasıl anlaşılması gerektiğidir. Yeni Ahit'e göre İsa'nın ne olduğunun tespitindeki zorluk, İsa'nın farklı kavramlarla çok yönlü anlatılmasıdır. Onun bu çok yönlü anlatımı, Yeni Ahit'e dayalı ortak bir İsa doktrinin oluşumunu engellemekte ve farklı anlayışların çıkmasına sebebiyet vermektedir.⁶⁶ Çünkü Yeni Ahit'te onun bir insan olduğuna yönelik işaretler olduğu gibi, ilahî bir varlık olduğuna dair de ifadeler bulunmakta hatta inkarne olup insan bedenine giren Tanrı-insan vurgusu dahi yer almaktadır. Bu yüzden aşağıda Yeni Ahit'in İsa anlayışına, İsa'nın ve i) insan olduğunu gösteren atıflar, ii) Tanrı olduğunu gösteren atıflar, iii) Tanrı-insan olduğunu gösteren atıflar şeklinde üçe ayrılarak temas edilecektir.⁶⁷

i) İnsan olduğunu gösteren atıflar: Soy ağacının olması,⁶⁸ çocuk olarak dünyaya gelmesi,⁶⁹ bir kadından doğması,⁷⁰ insan (adam) olması,⁷¹ büyümesi,⁷² insan bedenine sahip olması,⁷³ itaat etmesi,⁷⁴ acıkması,⁷⁵ susaması,⁷⁶ sınanması,⁷⁷ uyuması,⁷⁸ canını

⁶⁴ Nitekim İncillerde geçen İsa anlatımlarını doğrulayacak, herhangi bir arkeolojik delile veya Roma tarihçileri ve Yahudi âlimlerinin (İskenderiyeli veya Kudüslü) yazıtlarında herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Bu da, az da olsa İncillerde var olan bu bilgiler hakkında soru işaretlerinin oluşmasına neden olmaktadır. Bununla beraber daha sonraki tarihlerde İncillerin İsa'sını ispat için kaleme alınan yazıtların doğruluğu ise tartışmalıdır. Çünkü bu yazıtlar ya İsa'yı tarihsel olarak var olduğunu göstermek için Hıristiyanlar tarafından ya da dine saldırmak için Hıristiyanlık düşmanlarınca yazılmıştır. Bu noktada Hıristiyanlarca yapılan savunma ise İsa'nın yaşadığı dönemde önemli birisi olarak kabul edilmediği için diğer yazıtlarda bahsedilmediğidir. Moustafa Gadalla, *The Ancient Egyptian Roots of Christianity*, (USA: Tehuti Research Foundation, 2007), s. 58. Buradan hareketle İsa'nın gerçekte hiç yaşamadığı, dolayısıyla İncillerde bahsedilen İsa hikâyelerinin gerçekleşmediği söylenmektedir.

⁶⁵ C. Bernard Ruffin, *The Twelve: The Lives of the Apostles After Calvary*, (America: Our Sunday Visitor Publishing, 1997), s. 7-8.

⁶⁶ Örneğin bu farklı anlayışlardan birisi Yeni Ahit'e göre kimin ezeli olduğudur. Bu noktada Pavlus, Tanrı ve Mesih'i; Sinoptik İnciller, Tanrı ve Kutsal Ruh'u; Yuhanna İncili ise, Tanrı ve Logos'u ezeli kabul etmektedirler. Muhammet Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal*, 8/1, (2011), s. 220-1.

⁶⁷ Aslında bu üçlü bakış açısının kendi içinde 1. Sinoptik İnciller'e göre, 2. Yuhanna İncili'ne göre, 3. Pavlus'un mektuplarına göre, 4. Pavlusçu mektuplara göre ve 5. Diğer mektuplara göre şeklinde beş farklı kategoriye ayrılarak incelenmesi gerekse de bu ayrımın yerinin burası olmaması ve bu tarz bir bakışın çalışmamızın ana konusundan bizleri uzaklaştıracak olması sebebiyle burada sadece böyle bir incelemenin daha sağlıklı tespitlere götüreceğini söylemekle yetiniyoruz. Pavlus'un mektuplarının otantikliği hakkında bkz. Fuat Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, (Ankara: Eskiye Yayınları, 2011), s. 26-50.

⁶⁸ Matta 1:1-17; Luka 3:23-38.

⁶⁹ Matta 2:1; Luka 2:7 vb.

⁷⁰ Matta 1:24-25; Luka 2:1-7; Galatyalılar'a Mektup 4:4.

⁷¹ Romalılar'a Mektup 5:15, vb.

⁷² Luka 2:40, 52.

⁷³ Luka 24:39; İbraniler 2:14 vb.

⁷⁴ Luka 2:51.

⁷⁵ Matta 21:18; Markos 11:12.

⁷⁶ Yuhanna 4:7, 19:28.

⁷⁷ Luka 4:1-3; İbraniler 2:18 vb.

verecek kadar insanları sevmesi,⁷⁹ üzülməsi,⁸⁰ Tanrı'ya dayalı işler yapması,⁸¹ sıkıntı çekmesi,⁸² dua etmesi,⁸³ sevmesi,⁸⁴ sinirlenmesi,⁸⁵ ağlaması,⁸⁶ acıması,⁸⁷ yorulması⁸⁸ ve en nihayetinde ıstırap çekerek ölmesi⁸⁹ gibi ifadeler göze çarpmaktadır. Bu şekilde her insanda bulunabilecek özelliklerin yanı sıra Yeni Ahit'te İsa için kullanılan hitaplarda da onun insanî yönünü gösteren işaretler bulunmaktadır. Örneğin İsa'ya *doğru adam*,⁹⁰ *bu adam*,⁹¹ *suçsuz birisi*,⁹² *Tanrı'nın kutsalı*,⁹³ *Davut oğlu*,⁹⁴ *peygamber*⁹⁵ şeklinde onun bir insan olduğunu gösteren hitaplarda bulunulmuştur. Bunlar İsa'ya yönelik başkalarının ifadeleridir. İsa'nın kendisi hakkında söylediği ve onun bir insan olduğunu gösteren kullanımlar da vardır. Mesela İsa kendisi için *iyi çoban*⁹⁶ ve *insanoğlu*⁹⁷ demesi gibi. Ayrıca kendisi için kullanılan *öğretmen (Rabbi)*⁹⁸ ve *kul*⁹⁹ tabirlerini olumlu karşılaması¹⁰⁰ onun insanî yönünü gösterdiği şeklinde yorumlanabilir.

ii) Tanrı olduğunu gösteren atıflar: İsa'nın gizli şeyleri bilmesi,¹⁰¹ zamanın öncesinde var olması,¹⁰² olacak olayları önceden dile getirmesi,¹⁰³ (Kudüs'ün tahrip olacağını söylemesi,¹⁰⁴ ölümünü haber vermesi,¹⁰⁵ ölümden sonra dirileceğini haber vermesi¹⁰⁶

⁷⁸ Markos 4:38.

⁷⁹ Yuhanna 10:15.

⁸⁰ Matta 26:38; Yuhanna 11:33.

⁸¹ Yuhanna 8:28; 14:10, vb.

⁸² Luka 12:50.

⁸³ Matta 14:23; Markos 1:35, vb.

⁸⁴ Yuhanna 11:36; Markos 10:21.

⁸⁵ Matta 21:12.

⁸⁶ Luka 19:41, Yuhanna 11:35.

⁸⁷ Matta 9:36.

⁸⁸ Yuhanna 4:6.

⁸⁹ Yuhanna 19:30; Filipeliler 2:8.

⁹⁰ Matta 27:19; Luka 23:47.

⁹¹ Matta 27:24.

⁹² Matta 27:4.

⁹³ Markos 1:24.

⁹⁴ Matta 1:1; 20:30; Markos 10:47-48; Luka 18:38-9, vb.

⁹⁵ Matta 16:13-14, 21:46.

⁹⁶ "Ben iyi çobanım. İyi çoban koyunları uğruna canını verir." Yuhanna 10:11.

⁹⁷ "İsa, İnsanoğlu'nun çok acı çekmesi, ihtiyarlar, başkâhinler ve din bilginlerince reddedilmesi, öldürülmesi ve üç gün sonra dirilmesi gerektiğini onlara anlatmaya başladı." Markos 8:31. Ayrıca bkz. Matta 24:27; Luka 9:22; Yuhanna 13:31, vb.

⁹⁸ "O sırada din bilginlerinden biri gelip O'na şöyle dedi: Öğretmenim, nereye gidersen, senin ardından geleceğim." Matta 8:19. Ayrıca bkz. Markos 5:35, 13:1; Luka 11:45, 12:13; Yuhanna 1:38, 11:28.

⁹⁹ "Bu, Yeşaya peygamber aracılığıyla bildirilen şu sözün yerine gelmesi için oldu: İşte, benim seçtiğim kulum, canımın hoşnut olduğu sevgili kulum. Ruhumu O'nun üzerine koyacağım, O da adaleti uluslara ilan edecek." Matta 12:18.

¹⁰⁰ "Siz beni Öğretmen ve Rab diye çağırıyorsunuz. Doğru söylüyorsunuz, öyleyim." Yuhanna 13:13.

¹⁰¹ Yuhanna 1:47-8; 4:16-19.

¹⁰² Yuhanna 1:1-2, 17:5; Koloseliler'e Mektup 1:17, vb.

¹⁰³ Matta 17:27; Markos 14:12-16; Yuhanna 6:64, 6:70.

¹⁰⁴ Matta 24:1-2; Luka 13:34-35; 19:42-44.

¹⁰⁵ Yuhanna 3:14; 8:28; 12:23-25; 12:33.

¹⁰⁶ Matta 20:18-9.

gibi) teslisin bir parçası olması,¹⁰⁷ kâinatın yaratıcısı¹⁰⁸ ve devam ettiricisi olması,¹⁰⁹ kalplerde geçenleri okuması,¹¹⁰ Tanrı'nın Kutsalı olması,¹¹¹ kendisini Baba'nın dünyaya gönderdiğini belirtmesi,¹¹² hayatın kaynağı olması,¹¹³ günahları bağışlayan olması,¹¹⁴ yargılama yetkisine sahip olması¹¹⁵ ve kurtarıcı olması¹¹⁶ vb. ifadeler Tanrılığa işaret eder. Bununla beraber hem İsa'nın Tanrı'ya hem de insanların ona yönelik hitaplarında da onun ilahî yönüne işaret eden kullanımlara rastlamak mümkündür. Örneğin İsa'nın Tanrı'ya Baba diye seslenmesi,¹¹⁷ İsa'ya Rab,¹¹⁸ Tanrı (veya Tanrı'ya eşit),¹¹⁹ Tanrı'nın Oğlu¹²⁰ şeklinde seslenilmesi ve onun bu tarz kullanımlara itiraz etmeyerek kabullenmesi, onun ilahî yönüne işaret eden ifadeler arasında sayılabilir.

Bu kullanımların yanı sıra İsa'nın gösterdiği mucizelerin de, onun Tanrı olduğunu ispat ettiği söylenmektedir. Nitekim İsa'nın gösterdiği mucizeler, Eski Ahit'te geçenlerden farklıdır. Eski Ahit'teki mucizeler, mucizeyi gerçekleştirenin insan olduğunu gösterirken İsa'nın mucizeleri ise onun Tanrı olduğunu göstermektedir. Biraz dikkatlice incelendiğinde şu gibi temel farklar göze çarpmaktadır: Eski Ahit'teki mucizeler; ya doğrudan Tanrı tarafından yapılmıştır; mesela asanın yılanı dönüşmesi gibi,¹²¹ ya Tanrı'nın verdiği emir üzerine peygamberler vesilesiyle gerçekleşir; örneğin hazreti Musa'nın Kızıldeniz'i açıp tekrar kapatması gibi,¹²² ya da peygamberlerin Tanrı'dan yardım istediklerinde gerçekleşir; Musa peygamberin asası ile kayadan su çıkartması gibi.¹²³ Ancak İsa'nın gösterdiği mucizeler bunların hiçbirisine benzemez. Çünkü İsa, önceki peygamberlerde olduğu gibi ne Tanrı'nın yönlendirmesi ile harekete geçer ne de ondan bir şey diler; o, sadece emir verir ve onun emri oluverir. Örneğin İsa, hastaları

¹⁰⁷ Matta 28:19; Markos 16: 14-18. Burada şu hatırlatmayı yapalım. Matta İncil'inde geçen “*Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin.*” Cümlesinin Matta İncil'ine sonradan eklendiği ileri sürülmektedir. Nitekim Matta İncil'i Yahudilere yazılmış bir İncil'dir. Bu yüzden Matta'ya dayalı olarak teslisi temellendirmek zordur. O, yoğun bir şekilde Eski Ahit'i kollamaktadır.

¹⁰⁸ Yuhanna 1:3, 10; Korintliler'e Birinci Mektup 8:6, vb.

¹⁰⁹ Koloseliler'e Mektup 1:17; İbraniler'e Mektup 1:3.

¹¹⁰ Luka 6:6-12; 7:36-46; 9:46-8.

¹¹¹ Markos 1:24; Yuhanna 6:69, vb.

¹¹² Yuhanna 3:17, 6:29, 8:42.

¹¹³ Yuhanna 5:26.

¹¹⁴ Matta 9:6; Luka 5:21-23, vb.

¹¹⁵ Yuhanna 5:22; Korintliler'e İkinci Mektup 5:10, vb.

¹¹⁶ Matta 1:21; Luka 2:30; Yuhanna 4:42, vb.

¹¹⁷ Matta 11:25; Luka 10:21; Yuhanna 11:41.

¹¹⁸ Yuhanna 20:28, vb.

¹¹⁹ Yuhanna 5:18, 10:30; Filipeliler 2:6; Titus'a Mektup 2:13, vb.

¹²⁰ Markos 1:1, 9:7; Luka 1:35, vb.

¹²¹ Çıkış 7:8.

¹²² Çıkış 14:16-27.

¹²³ Sayılar 20:2-11.

iyileştirir,¹²⁴ cini kovar¹²⁵ vb. Yani İsa, bütün mevcudatın amiri gibi davranarak onlara emirler verir ve onları dilediği gibi yönlendirir. İşte, onun sahip olduğu bu özellik onun Tanrı olduğunun bir diğer göstergesidir.¹²⁶

iii) Tanrı-insan olduğunu gösteren atıflar: İsa'nın insanî ve ilahî yönüne ayrı ayrı işaret eden bahsi geçen kullanımların yanında onun hem Tanrı hem insan olduğunu gösteren inkarne olmuş Tanrı-insan vurguları da bulunmaktadır. Bu vurgular, her iki kimliği teyit eder mahiyettedir.¹²⁷ Aslında yukarıda geçen ve İsa'nın insan ve Tanrı olmasını gösteren kullanımlar, bu bağlamda değerlendirilmelidir. Çünkü Yeni Ahit'e göre İsa, insanî ve ilahî yönleri bulunan bir 'Tanrı-insan'dır. Dolayısıyla konuya bu açıdan bakıldığında, bir zıtlık gibi görünen atıflar, bir zıtlık değil, 'İsa'nın, insan bedenine inkarne olmuş bir Tanrı' olduğunu gösteren en açık deliller olmaktadır. Neticede Yeni Ahit'te İsa, hem insanî hem ilahî yönleri ile anlatıldığı için onun insan mı Tanrı mı olduğu tartışılmamalıdır. Çünkü İsa, 'Tanrı-insan'dır. Onun, doketiklerin iddia ettikleri gibi bir bedeninin olmadığı da Yeni Ahit ışığında bahis mevzu edilemez. Çünkü o, bir görüntü değil gerçek bir *varlıktır*.

Yeni Ahit'in söz konusu İsa tasvirleri, ileride farklı İsa anlayışlarının oluşumuna engel olmadığı, bilakis bu tür tartışmalar için zemin hazırladığını da kabul etmek gerekir. Ayrıca Yeni Ahit'in inkarne olmuş bu Tanrı-insan vurgusu, Athanasius'un en belirgin görüşleri arasında yer alacak ve Athanasius görüşlerini bu minvalde şekillendirecektir. Athanasius'un görüşlerinin oluşumunda en az Yeni Ahit kadar etkili olan bir diğer unsur ise kilise babalarıdır.

1.2. Bazı Önemli Kilise Babalarının İsa Anlayışı

Hıristiyanlığın erken dönemlerinde eser kaleme alan kilise babaları, teolog değil birer filozofturlar. Bu sınıfa dâhil edilen *Justin*'nin (ö. 165) 'filozof ve şehit' olarak anılması erken dönem kilise babalarının teologdan ziyade filozof olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.¹²⁸ Bu yüzden onlar eser kaleme alırken bir teoloğun ötesinde

¹²⁴ Luka 4:39.

¹²⁵ Matta 15:21-8; Markos 7:24-30.

¹²⁶ Xavier Jacob, *İsa Kimdir? İncil'e Göre*, (İstanbul: Orhan Basımevi, 1992), s. 46-9.

¹²⁷ Yuhanna 1:1, 14; Romalılar'a Mektup, 8:3; Galatyalılar'a Mektup 4:4, vb.

¹²⁸ Archibald Robertson, "Prolegomena", *NPNF2/4*, s. 29.

birer felsefeci gibi hareket etmişlerdir. Teolog kelimesi, ancak III. yüzyılda *Origen* (ö. 254) ile karşılığını bulacaktır. Kilise babalarının bu özelliklerinden dolayı, onlarda oldukça zengin İsa yorumları bulunmaktadır. Bu yorumlar, Hıristiyanlığın, doğal olarak Athanasius'un da İsa anlayışına tesir etmişlerdir.

Erken dönem kilise babalarının düşünce sistemlerinin şekillenmesinde Hıristiyanlığın doğuşundan itibaren ortaya çıkan heretik gruplar etkin bir rol oynamıştır. Çünkü kilise babaları eserler yazarak bu grupların hatalarını göstermiş ve muhataplarına bu hatalarını anlatmışlardır. Bu durum, onların eserlerinde kendilerine ait iki tür görüşün oluşmasına neden olmuştur. İlki, heretik gördükleri fikirleri irdelerken ortaya koydukları eleştiri maksatlı görüşleri; ikincisi, herhangi bir gruba cevap vermeksizin Hıristiyan teolojisi hakkında ileri sürdükleri kendi görüşleridir. Heretik grupların ortodoksluktan ayrılarak farklılaşmalarına neden olan düşünceleri genellikle İsa merkezli olduğu için kilise babaları, bu konunun üzerinde çok durmuşlardır. Peki, onların İsa hakkında genel olarak dikkat çektikleri hususlar nelerdir ve bunların Athanasius ile nasıl bir ilişkisi bulunmaktadır? Aşağıda ön plana çıkmış kilise babaları üzerinden bu sorulara cevaplar aranacaktır.

1.2.1. Ignatius

Havari Yuhanna'nın talebesi olan Ignatius, (yaklaşık ö. 108) üçüncü Antakya piskoposudur. Görüşleri, yaşadığı dönemde Doketizm akımına karşı bir cevap özelliği taşımaktadır.¹²⁹ İsa der Ignatius, zamanın öncesinde Baba'dan Oğul olarak doğmuştur ve bu Oğul durumu hiçbir zaman değişmeyecektir.¹³⁰ Ona göre İsa, çarmıhtan sonra dirildiğinde bir bedeni vardır¹³¹ ve halen bir beden içinde bulunmaktadır.¹³²

O, İsa'nın hem doğduğunu hem doğmadığını, hem bedensel hem ruhani olduğunu belirterek İsa'nın insanî ve ilahî iki yönünü birbirine karıştırmamaya çalışmıştır. Yani insanlık için tüm sıkıntılara katlanan İsa,¹³³ cisimsiz, hissiz ve ölümsüz olmasına

¹²⁹ Robertson, "Prolegomena", s. 29.

¹³⁰ Ignatius, "Epistles to the Magnesians: Shorter and Longer Version", s. 102-3.

¹³¹ Ignatius'un bu ifadesi Luka 24:39'daki ifadelerle paralellik göstermektedir: "*Ellerime, ayaklarına bakın; işte ben'im! Bana dokunun da görün. Bir hayalette et ve kemik olmaz, ama görüyorsunuz, bende var.*"

¹³² Ignatius, "Epistle to the Smyrneans: Shorter and Longer Version", *ANFI*, s. 142. Ignatius hakkında bkz. Crutwell, *A Literary History of Early Christianity*, s. 72-92.

¹³³ Ignatius, "Epistle to the Smyrneans: Shorter and Longer Version", s. 142. İsa'nın katlandığı bu sıkıntıların boş olmadığı için bkz. Ignatius, "Epistle to the Trallians: Shorter and Longer Version", s. 117.

rağmen maddi, hisseden ve ölümlü bir bedeni vardı ve hayatta olmasına rağmen ölümün hedefindeydi. Bu özellikleriyle İsa, Tanrı tanımaz ve günaha girmiş insanlığın ölüm ve sapkınlıktan kurtulmasına yardım etmiş ve ona kurtuluşun yolunu açmıştır.¹³⁴ Şu durumda Ignatius, İsa'da bulunana insan ve ilah kimliklerini kabul etmekte ancak bunları birbirinden net çizgilerle ayırmaktadır. İleride görüleceği üzere Ignatius'un bu değerlendirmesi, klasik Antakya Okulu Kristolojisinin belirgin fikirleri arasında yerini alacaktır. Athanasius ile Ignatius'un bu görüşleri karşılaştırıldığında; Athanasius'un Ignatius'a benzer bir şekilde iki kimliği vurguladığı ancak onların birleşerek tek bir 'Tanrı-insan'ı oluşturduğunu söylediği görülecektir.

1.2.2. Justin

Justin, (ö. 165) ikinci yüzyıl apolojetik (savunmacı) kilise babalarındandır. O, Tanrı'nın doğmadığını ve her hangi bir isminin olmadığını söyler. O'nun hakkında söylenen *Baba, Tanrı, Yaratıcı, Efendi* gibi isimler, yaptığı iyi işlerden dolayı ona verilmiş birer unvandır. Bu noktada İsa, O'nun doğrulmuş Oğlu'dur ve Baba ile aynı öze sahip bir Tanrı'dır.¹³⁵ Justin, İsa'nın Baba ile aynı özden olmasını "*ateşten bir ateş*" ifadesiyle açıklar.¹³⁶ Şu durumda Justin, kendinden öncekilerin kullandığı "*güneş ve ışık*" benzetmesini reddeder. Böylece İsa'nın ayrı bir şahsiyetinin olduğunu ve Baba ile Oğul'un aynı özü paylaştığını belirten İznik Konsili kararlarına bir zemin hazırlar.¹³⁷

Justin'e göre Tanrı, İsa aracılığıyla bütün varlığı yaratmış ve düzenlemiştir. Aynı zamanda İsa'nın insanî yönü ve kurtarıcılık özelliği vardır. Çünkü o, çarmıha gerilerek acı çekmiş ve ölüme maruz kalmasıyla da insanlığın günahlarına kefaret olmuştur.¹³⁸ İsa'nın insan olması, Baba Tanrı'nın iradesi ile olmuş ve İsa böylece inanan insanlar için bir şans, şeytanlar içinse yok oluşlarını hazırlayan bir konuma geçmiştir.¹³⁹

Justin'in en dikkat çeken görüşlerinden birisi, Logos doktrinine dair yaptığı vurgudur. O, kendilerine Mesih'in, Tanrı'nın ilk yarattığı varlık olduğunun öğretildiğini söyler.

¹³⁴ Ignatius, "Epistle to the Ephesians: Shorter and Longer Version", s. 86-7. Ignatius'un ifade ettiği İsa'nın bu yardımı, Athanasius'un İsa anlayışının da en belirgin vurgularından birisidir.

¹³⁵ Justin Martyr, "Dialogue with Trypho", s. 431.

¹³⁶ *a.g.e.*, s. 364.

¹³⁷ Baş, "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi", s. 189.

¹³⁸ Justin Martyr, "Dialogue with Trypho", s. 395.

¹³⁹ Justin Martyr, "The Second Apology", *ANF1*, s. 298. Justin hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Teal, s. 52-82; Cruttwell, *A Literary History of Early Christianity*, s. 317-7.

Kendileri ise, bu Mesih'in bütün bir insanlığın Logos'u olduğunu ve Logos'la uyum içinde olan herkesin velev ki ateist, Yunanlı vb. her kim olursa Hıristiyan olduğunu öğretmişlerdir.¹⁴⁰ Onun bu kullanımı ilk dönem Hıristiyanlar arasındaki felsefeden etkilenmenin boyutlarını ve pagan kültürü arasında Hıristiyanlığın kendini kabul ettirme de Logos doktrininin ne kadar önemli bir rol oynadığını göstermesi bakımından kayda değerdir.¹⁴¹

Justin'in 'öz' konusunda yaptığı değerlendirmeleri ve İsa'nın kurtarıcılık yönüne olan vurgusu Athanasius'un görüşleri ile paralellik arz edecektir.

1.2.3. Irenaeus

Justin'den sonra gelen bir diğer ikinci yüzyıl apolojetik kilise babası Irenaeus'tur (ö.202). O, İsa'nın sonradan yaratıldığı görüşüne karşı çıkar ve onun Baba ile beraber başlangıçtan beri var olduğunu belirtir. Bu yönüyle İsa, ezelidir ve Baba ile beraber her şeyi yarattıktan¹⁴² sonraki bir zamanda, acı çekmeye müsait bir durumda insan olmuştur. Muhtemelen bu anlayışına bir eleştiri olan 'Madem İsa sonradan doğmuştur, öyleyse onun olmadığı bir zaman mevcuttur' tarzındaki eleştiriye, İsa'nın iki yönünü göstererek cevap verir. İlki, İsa'nın Baba ile beraber önceden beri var olmasıdır. Bu yönüyle İsa, zaman ile sınırlanmaz. İkincisi; İsa'nın inkarnasyon ile beraber insan olmasıdır. Bu aşamadan sonra İsa için zaman söz konusudur.¹⁴³ İsa'nın dünyevi doğumu her ne kadar bakire Meryem'den olsa bile O, bu haliyle bile tam Tanrı'dır. Hakikatte ise Baba Tanrı'dan doğmuştur.¹⁴⁴ İsa'nın insan olması hakkında Irenaeus, bunun bir görüntü değil, gerçek olduğunu vurgular. Yani O, bir görüntüden ibaret değildir. Yaptığı işlerle ve hisleriyle gerçek bir insandır.¹⁴⁵

Irenaeus, İsa'nın insanlığın kurtuluşundaki rolüne önem atfeder.¹⁴⁶ Ona göre İsa, kendi dışında hiçkimsenin yapmasının mümkün olmadığı bir tarzda insanlığı kurtarmıştır.

¹⁴⁰ Justin Martyr, "The First Apology", *ANFI*, s. 276.

¹⁴¹ Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", s. 209.

¹⁴² Irenaeus'un, Tanrı'nın her şeyi yaratan tek Yaratıcı olduğuna inanması yukarıdaki görüşü ile örtüşmüyor gibi gözükmemektedir. Bu yorumu ve Tanrı hakkındaki diğer yorumları için bkz. Irenaeus, "Against the Heresies II", s. 591-3.

¹⁴³ Irenaeus, "Against the Heresies", s. 741.

¹⁴⁴ *a.g.e.*, s. 745.

¹⁴⁵ *a.g.e.*, s. 883.

¹⁴⁶ Harnack, Irenaeus'un Athanasius'la beraber "İlahî Kurtarıcı" fikrini oluşturduğunu söyler. Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, s. 274.

Böyle bir kurtuluşu insanın gerçekleştirememesinin iki nedeni vardır. Biri, itaatsizliği yüzünden bozulmaya mahkûm birinin kendi kendini kurtarması imkânsızdır. Diğeri, günah altında ezilmiş bir kimse, kurtuluşun yolununun açılmasına güç yetiremez. İşte böyle bir ortamda İsa, insan olarak yeryüzüne gelir ve insanlığın kurtuluşunun tek unsuru olur.¹⁴⁷ Ayrıca İsa'nın kurtarıcılığı sadece kendi dönemindeki insanlar için değil, dürüst ve imanlı yaşayan herkes için geçerlidir.¹⁴⁸

Şu durumda Irenaeus, İsa'nın insanın kurtuluşundaki rolüne vurgu yapmakla Athanasius ile aynı çizgiyi paylaşmaktadır. Nitekim Athanasius'un, İsa'yı ele aldığı en önemli yönlerinden birisi onun kurtuluşa oynadığı eşsiz rolüdür. Irenaeus ile Athanasius arasındaki tek benzerlik kurtuluş üzerindeki görüşlerinde değildir. Athanasius'un İsa anlayışında oldukça önemli bir yere sahip olan 'İsa, insan oldu ta ki insan Tanrı olabilsin'¹⁴⁹ anlamındaki ifadesi Irenaeus'un 'İsa biz ne isek o oldu ta ki kendisi ne ise biz o olalım'¹⁵⁰ ifadesi ile oldukça benzerdir. Ayrıca, Athanasius'un Tanrı'nın eşyada içsel olarak bulunması ve aynı anda ondan münezzeh olması hakkındaki görüşleri Irenaeus teolojisinin geliştirilmiş bir halidir. Nitekim Athanasius, bu görüşleriyle Hıristiyanlığın merkezindeki yerini alacaktır.¹⁵¹

1.2.4. Tertullian

Üçüncü yüzyıla gelindiğinde Irenaeus'un çağdaşı, Latin Kilisesinin kurucusu *Tertullian* (ö. 225) görülmektedir. O, döneminin etkin heretik görüşleri olan *Monarşistler* ve *Gnostiklerle* ile mücadeleye girmiş ve bu doğrultuda düşüncelerini dile getirmiştir.

Tertullian, *Against Praxeas (Praxeas'a Reddiye)* adlı eserinde 'tanrısal ekonomi'¹⁵² diye isimlendirdiği 'teslis ve birlik' mevzuuna değinir. Ona göre İsa, Baba'nın kendinden gelen Oğlu ve Kelam'ıdır. Tanrı, İsa aracılığı ile her şeyi yaratmıştır ve

¹⁴⁷ Irenaeus, "Against the Heresies", s. 741.

¹⁴⁸ *a.g.e.*, s. 825. Irenaeus'un görüşlerinin Athanasius'un görüşleri ile paralel olduğuna dair yorumlar yapılmaktadır. J. A. Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, (Edinburgh: T&T Clark, 1892), s. 259. Chadwick ise Athanasius teolojisinin Irenaeus'a çok şey borçlu olduğunu belirtir. Henry Chadwick, *The Church in the Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, (Oxford: Clarendon Press, 2001), s. 229. Irenaeus'un İsa hakkındaki görüşleri hakkında daha ileri bir okuma için bkz. Teal, s. 82-99; Irenaeus için bkz. Charles Thomas Cruttwell, *A Literary History of Early Christianity*, s. 374-92.

¹⁴⁹ Athanasius, "On the Incarnation of the Word", *NPNF2/4*, s. 266-7. (Bundan sonra: *Inc.*); *Ar.*, s. 709, vb.

¹⁵⁰ Irenaeus, "Against Heresies", s. 833.

¹⁵¹ Teal, s. 372.

¹⁵² Tanrı'nın dünyayı yönetmek için oluşturduğu planı veya sistemi. "Economy", *Nelson's Dictionary of Christianity*, ed. George Thomas Kurian, (Nashville: Nelson, 2005), s. 232.

O'nsuz hiçbir şey olamaz. Tanrı, İsa'yı bir bakire vasıtasıyla göndermiştir. Bu yüzden İsa, hem Tanrı hem insan olarak doğmuştur.¹⁵³ Bu iki gerçeklik İsa'da kesin bir şekilde ayrılmaktadır.¹⁵⁴

Tertullian'a göre Oğul İsa, Baba ile beraber ezelidir. Ancak İsa'nın bir insan olarak doğması yönüyle ezeli olduğu söylenemez. Şu durumda Baba Tanrı, İsa'nın insan olarak doğumundan önce baba değil sadece Tanrı'dır. Bu durum, tıpkı günah olmadan önce Baba Tanrı'nın Yargılayıcı olmayıp, günah ile beraber Yargılayıcı olması gibidir. Dolayısıyla Tertullian'a göre 'Tanrı'nın Baba olmadığı bir zaman vardır'.¹⁵⁵ İleride görüleceği üzere Tertullian'ın bu görüşleri, Athanasius teolojisinde kabul görmeyecektir. Çünkü Athanasius, Baba'nın her zaman Baba, Oğul'un her zaman Oğul olduğunu vurgulayacaktır. Bununla beraber görebildiğimiz kadarıyla Athanasius, Tertullian'ı ismen eleştirmemektedir.

Tertullian, tanrılığın tekliğine inanır. Bu tekliğe rağmen Baba, onunla aynı özden gelen Oğul ve Kutsal Ruh, üç ayrı Tanrı'dırlar. Tertullian'a göre bu, ortodoks doktrinin vazgeçilmez bir inancıdır. Teslisin üç unsurundan birisi olan İsa, Baba'nın iradesinin haricinde bir şey yapamaz ve tüm gücünü Baba'dan alır.¹⁵⁶

Tertullian, daha önce değil de Eski Ahit külliyatının tamamlanmasından sonra İsa'nın yeryüzüne gelmesinin iki hikmeti olduğunu söyler: İlki, Oğul, Baba'ya şahitlik (Baba'nın var olduğunu söylemesi) etmeden önce Baba Oğlu'na şahitlik (önceden haber vermesi) etmiştir. İkincisi, Baba, şهادette bulunmadığı birisini göndermek istememektedir. Dolayısıyla Eski Ahit'te geçen Mesih ifadelerinin İsa için kullanıldığı göz önüne bulundurulduğunda, bu tür şهادetlerden sonra İsa'nın, Oğul olarak dünyaya gelmesi normaldir.¹⁵⁷ Ayrıca kâinattaki hiçbir şey Tanrı'nın planlaması haricinde gerçekleşir.¹⁵⁸ Dolayısıyla İsa'nın dünyaya gelme zamanını planlayan Tanrı'dır ve bu, olması mümkün ve makul bir durumdur.¹⁵⁹

¹⁵³ Tertullian, "Against Praxeas", *ANF3*, s. 1043.

¹⁵⁴ *a.g.e.*, s. 1089.

¹⁵⁵ Tertullian, "Against Hermogenes", *ANF3*, s. 826-7.

¹⁵⁶ Tertullian, "Against Praxeas", s. 1046.

¹⁵⁷ Tertullian, "The Prescription Against Heretics", *ANF3*, s. 391.

¹⁵⁸ Tertullian, "The Five Books Against Marcion", s. 529-30.

¹⁵⁹ Tertullian, "On the Flesh of Christ", *ANF3*, s. 914.

1.2.5. Origen

Hıristiyanlık tarihinde üçüncü yüzyıla damgasını vuran kişi, İskenderiyeli Origen'dir (ö. 254). O, dönemindeki en meşhur ve teolog kelimesinin içini ilk kez dolduran kilise babasıdır. Origen'in İsa anlayışı Tertullian'a yakındır. O da kendi zamanında etkin olan *Gnostisizm* ve *Monarşizm* akımlarını eleştirmiştir.¹⁶⁰ Dahası onun iki önemli başarısından birisi, Hıristiyan inançlarının içinde felsefeye önemli bir yer vermesiyle beraber Gnostisizm'i yıkmasıdır.¹⁶¹ Origen'in Pagan tesirlerden etkilenmeden İsa doktrini oluşturduğu kabul edilir.¹⁶² O, teslis anlayışına metafiziksel bir şekil vererek teslisin temellerini kurmuştur. Bu yönüyle onun yaptığıının, Hıristiyanlığa Yeni Eflatuncu bir elbise giydirmekten öte bir şey olmadığı söylenir.¹⁶³ Bu nedenle Origen, her ne kadar teolog olsa da aynı zamanda bir filozof olduğu da söylenebilir.

Sistemik bir şekilde görüşlerini ifade eden Origen, *De Principiis (İlkeler Üzerine)* adlı eserinde önce Tanrı hakkındaki görüşlerini¹⁶⁴ sonra İsa hakkındaki görüşlerini dile getirir. Bu eserinde Origen, İsa'da ikili bir tabiatın varlığını kabul eder. Birisi Tanrı'nın doğrulmuş Oğlu olması bakımından ilahî tabiat diğeri insanî tabiattır.¹⁶⁵ İkisinin de farklı özellikleri olduğu için, Tanrı ile İsa'nın karşılaştırılması mümkün değildir.¹⁶⁶ İnkarnasyondan sonra her iki tabiat da İsa'da bulunmaktadır. İsa'nın gerçek bir bedeni var olduğuna göre gerçek bir ruhu da olması gerekir.¹⁶⁷

Origen eserlerinde İsa'nın özüne dair görüşlerini dile getirirken bu durumu 'öz tartışmaları' diye isimlendirmesi onun döneminde de öz konusunun tartışıldığını gösterir. Bu noktada o, İsa'daki iki farklı tabiate vurgu yaparak, onun ilahî yönünün Baba ile aynı özden olduğunu ve bu bakımdan İsa'nın ezeli ve ölümsüz olduğunu ifade eder.¹⁶⁸

¹⁶⁰ Robertson, "Prolegomena", s. 34. Origen, görüşlerinden dolayı sonraki Hıristiyanlarca eleştirilecektir. Hatta kendisine 'heretik' damgası bile vurulacaktır. Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 209; Origen'in görüşlerinde zıtlık olduğuna dair tartışma için bkz. Anatolios, *Athanasius*, s. 6.

¹⁶¹ Inge, "Alexandrian Theology", s. 318.

¹⁶² Teal, s. 99-128.

¹⁶³ Moore, *History of Religions*, II, 176-7.

¹⁶⁴ Origen, "De Principiis", *ANF4*, s. 427-33.

¹⁶⁵ *a.g.e.*, 433.

¹⁶⁶ *a.g.e.*, s. 437.

¹⁶⁷ Origen, "De Principiis", s. 501. Origen inkarnasyona dair olan görüşlerini aynı eserinin 491-96 arasında ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Burada o, Tanrı'ya ait özelliklerle insana ait özelliklerin İsa'da birleştiğini söyler.

¹⁶⁸ Origen, "Against Celsus", s. 1067.

Origen'in en ön plana çıkan doktrini, *subordionizm* diye isimlendirilen teslisin unsurları arasında getirdiği kademeli (sonrakilerin öncekilere tabi olması anlamındaki) Tanrı anlayışıdır. Buna göre Baba Tanrı en yukarıda ve aşkın, Oğul İsa Baba'ya tabi olarak *ikinci sırada* ve dolayısıyla Baba'ya göre alt konumda, Kutsal Ruh ise bir kademe daha aşağıda yer alarak teslisin üçüncü basamağını oluşturur.¹⁶⁹ Origen'in bu görüşü Athanasius'tan eleştiri alacaktır. Çünkü Athanasius'a göre İsa, Baba ile aynı derecede Tanrı'dır, aşağı veya yukarı değildir.

Görüldüğü üzere genel itibariyle Athanasius, düşüncelerini oluştururken kendinden önceki kilise babalarından oldukça fazla istifade etmiştir. Ancak onları birebir bir tekrara girmeyerek orijinal bir duruş sergilemiştir. Tabii Athanasius'un görüşlerinin oluşumunda kilise babalarının yanısıra heretik olduğu kabul edilen görüşler de etkili olmuştur. Çünkü Athanasius'un ileri süreceği bazı ifadeler, bu gruplara verilen bir cevap niteliğindedir.

1.3. Heretik Kabul Edilen Anlayışlar

Hıristiyanlıkta İznik Konsili, resmi (ortodoks) bir doktrinin belirlenmesini ve bu doktrinin dışındaki görüşlerin heretik kabul edilmesini netice vermiştir. Hıristiyanlığın doğuşundan İznik Konsili'ne kadar geçen sürede gerek İsa anlayışı açısından farklı olmalarına rağmen taraftar bakımından az ve sınırlı¹⁷⁰ gerekse takipçisi çok olmasına karşın doktrin açısından diğerlerine göre küçük farklılıkları olan¹⁷¹ çok sayıda anlayış ortaya çıkmıştır. Fakat aşağıda bu kadar geniş bir çapta değil önemli görülen ve Athanasius'un İsa düşüncesinin anlaşılmasına katkı sağlayacak akımların temel görüşleri esas alınacaktır. Bu başlıkta araştırmamızın sınırlarını belirleyen ana unsur, heretik kabul edilen görüşlerin İsa anlayışı noktasında nerede durduklarının tespiti ve bu anlayışlarının Athanasius açısından ne gibi bir öneme sahip olduklarıdır. Ayrıca erken

¹⁶⁹ *a.g.e.*, s. 988.

¹⁷⁰ Bu tarz gruplar için sadece Irenaeus'un *Against the Heresies* adlı eserine bile bakılsa pek çok farklı anlayışın varlığı görülebilecektir.

¹⁷¹ Montanistler gibi. Montanistler Manisa, Alaşehir civarlarında II. yüzyılda ortaya çıkan, kısa zamanda pek çok bölgeye yayılan, inanç bakımından genel çizgiden sapmadığı halde farklı sebeplerle kiliseden aforoz edilerek heretik kabul edilen etkili bir gruptur. Onların en dikkat çeken özgünlükleri, eskatolojik beklentileri canlandırması ve İsa'nın ikinci kez gelerek (*Parousia*) bin yıl sürecek olan yeni süreci başlatma zamanının kendi dönemleri olduğunu ileri sürmelerinden dolayı *millenarianist* bir özellikte olmalarıdır. Ayrıca literal bir tarzla Yeni Ahit'i yorumlamaları da onların ayırt edici bir hususiyetidir. Turhan Kaçar, Montanizm: Erken Kilise'de Çatışan Gelenekler", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 17/1, (2002), s. 39-59. Cengiz Batuk, "Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm", *Milal ve Nihal*, 1/1, (2003), s. 41-71.

dönem kilise içinde ortaya çıkan İsa anlayışlarını bir gelenek zinciri halinde değerlendirmek çok doğru olmayacağı gibi onları birbirinden tamamen bağımsız olarak ele almak da eksik bir teşebbüs olacaktır.¹⁷² Bu yüzden aşağıda gruplar arasında var olan ilişkiler gösterilecek olsa da onları, tek bir çizgide toplama gibi bir gayrete girilmeyecektir.

1.3.1. Ebiyonizm

İsa, tebliğ vazifesine Yahudiler arasında başladığı için ona ilk inananlar Yahudilerdir. Tubingen Okulu tarafından ‘Yahudi Hıristiyanlar’ diye isimlendirilen bu kimseler, İsa’nın vefatından sonra Hıristiyanlar arasında kayda değer bir orandaydılar.¹⁷³ Zamanla bu ilk ‘İseviler’, putperest kökenli Hıristiyanlar arasında azınlık olarak kalmış ve yalnızlaşmışlardır.¹⁷⁴ Genel kiliseye göre onların içinde Hıristiyan oldukları halde Yahudi geleneklerini terk edemeyen bazı kimselerin oluşturduğu farklı gruplar, süreç içinde farklı anlayışların oluşumuna kaynaklık etmiştir. Havariler döneminde ve hemen sonrasında etkili olan Ebiyonlar, bu tarz bir oluşumun ilk örneğidir.¹⁷⁵ Ebiyon ifadesi, kelime olarak İbranice ‘yoksul’ anlamına gelen *Ebion*’dan mı¹⁷⁶ yoksa *Ebion* ismindeki bir lideri takip ettiklerinden dolayı ‘Ebiyoncu görüşü takip edenler anlamında’¹⁷⁷ mı kullanıldığı tartışmalıdır.¹⁷⁸ Onlara bu ismin ‘anlayış fakiri, yoksunu’ oldukları için

¹⁷² Kaçar, *Geç Antikçağ’da Hıristiyanlık*, s. 50.

¹⁷³ Joel Marcus, “Jewish Christianity”, *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, s. 87.

¹⁷⁴ Hans-Joachim Schoeps, *Yahudi-Hıristiyanlığı*, çev. Ekrem Sarıkçıoğlu, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), s. 25.

¹⁷⁵ Justin, bu süreçte Yahudi Hıristiyanlar arasında küçük farklılıklardan dolayı oluşan iki farklı gruptan söz eder. Justin, “Dialogue with Trypho”, *ANF1*, s. 347-8.

¹⁷⁶ Matta 5:3. Yoksullar kelimesi Pavlus’un mektuplarında da geçmektedir. “*Ancak yoksulları hatırlamamızı istediler. Ben de tam bunu yapmaya gayret ediyordum.*” Galatyalılar’a Mektup 2:10. Pavlus burada, yeni anlayışı anlatmak için Barnabas’la yolculuğa çıkmadan önce havarilerin onlara bu hatırlatmayı yaparak ‘yoksullara’ da gitmelerini öğütlediklerini söyler. Buradaki anlamın Ebiyonitlere bir atfı olması mümkündür. Turhan Kaçar, “Ebiyonitler’den Arius’a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIV/2, s. 191. Fakat bu kullanımdan maksadın; maddi açıdan Kudüs Kilisesi ile desteklenme ihtiyacı olan Antakya Kilisesi olduğu söylenir. *The Oxford Bible Commentary*, ed. John Barton ve John Muddiman, (New York: Oxford University Press, 2001), s. 1157.

¹⁷⁷ Hippolytus, “The Refutation of all Heresies”, *ANF5*, s. 210; Tertullian, “Against all Heresies”, *ANF3*, s. 1135; Epiphanius, *The Panarion I*, s. 199.

¹⁷⁸ Kaçar, “Ebiyonitler’den Arius’a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları”, s. 191. Schoeps, Ebiyon isminin ‘yoksullar’ anlamında olduğunu ve ‘Ebiyon’ isimli bir liderden gelmediğini belirterek bu hususta Hippolytus, Tertullian ve Epiphanius’un yanıldığını belirtir. Schoeps, s. 26-7.

verildiği de belirtir.¹⁷⁹ Fakat onların bu şekilde bir kullanımdan rahatsız oldukları bir gerçektir.¹⁸⁰

Ebiyonlar hakkında ilk bilgileri Irenaeus'tan (ö:202) öğrenmekteyiz. Irenaeus, Ebiyonların sadece Matta İncili'ni kabul ettiklerini,¹⁸¹ Pavlus'u onamadıklarını, sünnet gibi bazı Yahudi geleneklerine bağlılıklarını sürdürdüklerini ifade eder.¹⁸² Eusebius onların bu farklılıklarına, İbraniler İncili'ni kullanmalarını da ekler.¹⁸³

Ebiyonlar İsa'yı, Mesih şeklinde kabul ederler ve bundan dolayı onu, diğer peygamberlerden üstün tutarlar. Onlara göre İsa, ölümden sonra bir kez dirilmiştir ve ikinci bir kez daha dirilecektir. Birinci kez dirilmesi tevazu içindi ikincisi ise ihtişam için olacaktır. İsa, kurbanı kaldırarak yerine vaftizi koymuştur. Vaftiz, günahlardan kurtulma ve cennete girişin şartıdır.¹⁸⁴ Buradan anlaşılacağı üzere Ebiyonitlerin İsa anlayışının temelinde insan olan İsa vardır. Bununla beraber onlar İsa'nın seçilmiş olmasından dolayı Tanrı'nın Oğlu şeklinde anılabileceğini söylerler. Ancak bu kullanım Yahudi bağlamında bir kullanım olup onun ezeli olduğu anlamında değildir. Çünkü o, Baba'dan doğmamış, bir melek gibi sonradan yaratılmıştır.¹⁸⁵

Bu görüşler Ebiyonitlerin genel kabullerini yansıtsa da onlar, kendi içlerinde birtakım farklı düşüncelere sahiptirler. Nitekim Epiphanius'a göre onlardan bir kısmı Âdem'in Mesih olduğunu söylerken bir diğer kısmı İsa'nın, her şeyden önce yaratıldığını, ruhani bir varlık olduğunu ve Âdem dâhil İbrahim, İshak, Yakup gibi peygamberlere geldiğini ifade ederler. Üçüncü bir grupsa Ruh'un –Mesih'in-, İsa adında bir insana geldiğini söyleyerek daha farklı bir yaklaşım sergiler.¹⁸⁶

¹⁷⁹ Eusebius, *HE*, s. 285. Elbette burada ortodoksluğun oluşmasından sonraki bir dönemde Eusebius'un bunu söyledine dikkat etmek gerekmektedir.

¹⁸⁰ Schoeps, s. 27.

¹⁸¹ Onların Matta İncili'ni kabul etme sebepleri, Matta'nın İbranice kaleme alınan tek İncil olması ve ondaki İsa anlayışının, hala 'Eski Ahit'in beklenen Mesih İsa'sı' olmasının etkisi büyüktür.

¹⁸² Irenaeus, "Against Heresies", *ANFI*, I, 579; Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, s. 26. Pavlus'un havari olamayacağına dair görüşler ve Pavlus eleştirisi için bkz. Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, s. 152-70.

¹⁸³ Eusebius, *HE*, s. 283. Ebiyonların kullandıkları kitaplar ve daha geniş tarihçeleri için bkz. Schoeps, s. 26-52.

¹⁸⁴ Schoeps, s. 71-2.

¹⁸⁵ Epiphanius, *The Panarion I*, s. 132.

¹⁸⁶ Epiphanius, *The Panarion I*, s. 121-2. Ebiyonitler hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Epiphanius, *The Panarion I*, s. 119-51; Irenaeus, "Against the Heresies", III, 729-30; Gregory C. Finley, "The Ebionites and "Jewish Christianity": Examining Heresy and Attitudes of Church Fathers", (doktora tezi, The Catholic University of America, 2009); Schoeps, s. 71-123.

Görüldüğü üzere İsa'dan hemen sonra ortaya çıkmış olan Ebiyonlar, İsa'nın insan olduğunu vurgulamışlar, onun Tanrı olduğunu kabul etmemişlerdir. Athanasius ise, eserlerinde bu anlayışı reddederek İsa'nın hem insan hem de Tanrı olduğunu vurgulayacaktır. Ebiyonların fikirlerine İsa'nın ilahlığı lehine itiraz eden ve insanî yönü kabul etmediği için kendisi de heretik damgası yemekten kurtulamayan kimseler de olmuştur. Bu kimseler genel olarak Doketikler olarak anılır.

1.3.2. Doketizm

Havariler kadar eskiye götürülebilecek olmakla birlikte kendi ağırlığını ikinci ve üçüncü yüzyılda göstermiş bir İsa anlayışı olarak *doketizm*, ismini Grekçe “*gibi göründü*” anlamına gelen *δοκεῖν* (*dokein*) kelimesinden alır ve Gnostik fikirlerden etkilenerek görüşlerini dile getirir.¹⁸⁷ Doketikler, Ebiyonitlerle tam ters bir tutum içine girerek, İsa'yı bir Tanrı şeklinde kabul ederler ve onun gerçek bir bedeninin olmadığını iddia ederler. Ancak onlara göre Tanrı, özü itibariyle kirli olan madde ile doğrudan temasa giremeyeceği için, insan görünümlü hayali bir bedene inkarne olmuştur. Bu yüzde İsa, insan gibi görünmüş ancak hiçbir zaman gerçek insan olmamıştır.¹⁸⁸

Doketizm'in İsa anlayışı, -birazdan görüleceği üzere- Samosatalı Pavlus ve Aryüs gibi kimseler tarafından eleştirilecektir. Onlar İsa'nın insanî yönünü daha fazla ön planda tutacaklar ve bu düşüncüyü öteki uca taşıdıklarından heretik damgasını yemekten kurtulamayacaklardır. Athanasius ise, bu iki uç görüşün ortasında yer alacaktır. Yani İsa'nın hem insanî hem de ilahî tabiatının olduğu dolayısıyla onun, hem insan hem de Tanrı olduğunu vurgulayacak, bunun da ötesinde bu görüşleri savunarak onların ortodokslaşmasına katkı sağlayacaktır.

1.3.3. Gnostisizm

Gnostisizm, tek başına bir din sayılmayıp her dinde bu anlayışı paylaşılanlar çıkabilir. Bu yüzden onu tek bir dine indirgemek mümkün değildir. Bu anlayışı Hıristiyanlık ile başlatanlar olsa da bu görüşün doğruluğuna katılmak mümkün değildir. Çünkü

¹⁸⁷ Bu ilişkinin detayları hakkında bkz. Bilal Temiz, “Hıristiyanlıkta Heretik Bir Grup Olarak Doketizm ve İsa Anlayışı”, (yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 31-40.

¹⁸⁸ David Christie Murray, *A History of Heresy*, (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 25; Mehmet Bayraktar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), s. 96-7. Doketiklerin İsa anlayışı için ayrıca bkz. Temiz, s. 44-52.

Hıristiyanlıktan önce –örneğin Yahudilikte, pagan ve doğu inançlarında- Gnostik anlayışın izleri bulunmaktadır. Bununla beraber Hıristiyanlıkta Irenaeus, Tertullian ve Hippolytus gibi kilise babalarının Gnostiklerden heretik olarak bahsetmeleri onların Hıristiyanlığın içinde de var olduğunu gösterir. Onların bahsettiği ve Hıristiyanlıkta öne çıkan Gnostik liderler, Hıristiyan Gnostisizmini ilk kez formüle eden Cerinthus (ö:100)¹⁸⁹, Suriye doğumlu Basilides (ö.: 138), kilise babalarından çok büyük tepkiler alan Valentinus (ö:160),¹⁹⁰ ilk kez Kitab-ı Mukaddes kanonunu oluşturan Marcion (ö: 160), Tanrı'nın iki değil bir olması gerektiğini ve İsa'nın hem ruh hem de bedeninin olduğunu söyleyerek farklı bir Gnostik tavır takınan Ptolemaeus'dur (ö: 180 sonrası).¹⁹¹

Gnostisizmin, kendi içinde farklı görüşler ihtiva etmesinden dolayı, onun bir din ve felsefe diye isimlendirilemeyeceği, bunun yerine onu 'teosofi' (mistik öğretilere dayanan anlayışlar) kavramıyla tanımlamanın daha doğru olacağı söylenir. Bu anlayıştan hareketle, Hıristiyanlık içinde tek bir Gnostik hareket arayışı yanlış olacaktır. Bununla beraber, Gnostiklerin sahip oldukları birtakım ortak özelliklerden de bahsedilebilir. Bunlar; dualistik olmaları, yüce bir tek yaratıcı fikrine karşı olmaları ve *Demiurge* düşüncesini benimsemeleri, insanın manevi bir yönünün bulunduğu ve onun bu dünyaya yabancı olduğu için kendi asli yerine dönmeyi arzuladığına inanmaları ve insanı, ait olduğu yere götürecek araçların varlığını kabul etmeleridir.¹⁹²

Hıristiyanlık içindeki Gnostizm'in ilk fark edilen özelliği, kendilerine bir kimlik kazandırmak için Kitab-ı Mukaddes'i referans almalarıdır. Bu sayede onlar pagan kültüründen getirdikleri görüşlerini kutsal kitap ile temellendirerek eklektik bir yapıya bürünmüşler ve böylece ortodoks bir özelliğe sahip olabileceklerini düşünmüşlerdir.¹⁹³ Onların, Hıristiyanlık içinde olgunlaştırdığı görüşlerinin merkezinde, İsa'nın başlattığı

¹⁸⁹ Murray, *A History of Heresy*, s. 26.

¹⁹⁰ *a.g.e.*, s. 28.

¹⁹¹ *a.g.e.*, s. 29. Ptolemaeus, Valentiusçu bir çizgide görüşlerini dile getirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Robert M. Grant, *Gnosticism*, (New York: Harper & Brother, 1978), s. 163-91.

¹⁹² Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 22-8. Daha detaylı bir okuma için bkz. Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005); Robert M. Grant, *Gnosticism & Early Christianity*, (New York: Columbia University Press, 1959); Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, (Boston: Beacon Press, 1958); David Brakke, "Self-differentiation among Christian Groups: the Gnostics and Their Opponents", *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, s. 245-60; Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (1997), s. 121-65; a.g.y., "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", *Dinî Araştırmalar*, 2/6, (2000), s. 51-75; a.g.y. "Gnostik Antropoloji", *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*, 7/14, (2003), s. 1-14; a.g.y., "Gnostik İdeolojide Şiddetin Metafiziği: Dünyanın Egemenleri Olan Arkonlarla Mücadele", *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum, 26-28 Nisan 2007, İstanbul*, (2008), s. 349-61.

¹⁹³ Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz, (İstanbul: Doz Yayınları, 2005), s. 55.

ve sonra kendi öğrencilerine verdiği bâtni bir öğretinin (*gnosis*) varlığı bulunmaktadır. Gnostiklere göre İsa, bu *gnosis*'i sözlü olarak aktarmış ve talebelerine bunu yazıya geçirmemelerini söylemiştir.¹⁹⁴ Bu yüzden İsa'dan sonraki dönemde bu bilginin aktarımının nasıl yapıldığının tespiti zordur. Ancak Gnostisizm'in Hıristiyan öğretilerde bulunan vaftiz, evharistiya ve haç gibi kavramlara kendi anlayışına uygun anlamlar yüklediğinde şüphe yoktur.¹⁹⁵ Onlar *gnosisi* Tanrı'nın vahyedilmiş bilgisi şeklinde de yorumlamışlar ve İsa'nın bu *gnosis*'in ışığıyla dünyaya geldiğini belirtmişlerdir.¹⁹⁶

Onlara göre görünüşte İsa'nın bir bedeni olsa da aslında böyle bir durum hiç olmamıştır. Çarmıh ve ölümün anlamı, İsa'nın mucizevî bir şekilde onlardan kurtulduğunu göstermek içindir.¹⁹⁷ Şu durumda onlar için İsa, kurtuluşun en önemli simgesidir ve ne zamanki bütün bir varlık İsa kaynaklı bahsi geçen *gnosisi* elde edecektir, işte o zaman dünya hayatı sona erecektir.¹⁹⁸

Gnostikler, Kitab-ı Mukaddes referanslı yaptıkları atıflarını ve bahsi geçen görüşlerini bir ileri boyuta götürerek, zamanla kendilerine ait İncil'ler oluşturmuşlardır.¹⁹⁹ Ancak Gnostik İnciller, kilisenin bir politikası olan, 'heretik kabul edilen metinleri imha etme anlayışı' yüzünden, ortadan kaldırılmıştır. Ne var ki 1945'te Mısır'da Nag Hamadi civarında bulunan bazı papirüslerin içinde Gnostik öğretiye sahip İncillerin bulunmasıyla onlara ait ilk orijinal metinlere ulaşılmıştır.²⁰⁰ Bu metinlerin ikinci yüzyılda Grekçe yazılan metinlerin Kıpti'ce tercüme olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca söz konusu metinlerin Mısır'da bulunmuş olması Gnostik anlayışın orada ne denli yaygın olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.²⁰¹

Gnostiklerin Hıristiyan tarihi ve Athanasius açısından önemli olan yönlerinden birisi *homoousios* (ὁμοούσιος / aynı öz) kavramını ilk kez kullananlar olmalarıdır. Oldukça

¹⁹⁴ Murray, *A History of Heresy*, s. 22.

¹⁹⁵ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), II, s. 420.

¹⁹⁶ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 56.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 56.

¹⁹⁸ Murray, *A History of Heresy*, s. 29.

¹⁹⁹ Gnostik İncil'ler için bkz. Şeref Mercan, *Gnostik İnciller*, (İstanbul: Nokta Kitap, 2007).

²⁰⁰ Bu metinler hakkında detaylı bir okuma için bkz. Şinasi Gündüz, "Nag Hammadi Literatürü ve 'Ademin Vahyi'", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (1993), s. 93-125; Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, (New York: Vintage Books, 1989), s. xiii-xxxvi.

²⁰¹ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 57.

önemli olan bu konunun detaylarına üçüncü bölümde temas edilecektir. Burada ise önemli olan Gnostiklerden birkaçına kısaca değinilebilir.

Basilides: Basilides ikinci yüzyıldaki en önemli Gnostik teologlardan biridir. Görüşleri, ismine ithafen anılan Basilidesciler ile devam etmiştir. Onlar, yaratılmanın belli bir sıra ile gerçekleştiğini ve önce yaratılanların sonrakilere basamak olduklarını ileri sürerler. En başta yaratılmayan Baba vardır ve ondan ilk olarak Logos meydana gelir. Sonra akıl, güç, hikmet, melekler vb. unsurlar yaratılır. Bu sıralama nihayet 365 adet Aeon'un (ilahi âlemler) yaratılması ile son bulur. Son Aeon'da insanları gören ve yeryüzündeki herşeye müdahale edebilen melekler bulunur. Onların başı, Yahudilerin Tanrısı olup diğerleri ile zaman zaman sıkıntılar yaşar. İşte böyle bir noktada problemlerin çözümü için Tanrı, Mesih'i yeryüzüne gönderir ve Mesih'e inananlara kurtuluşun yolunu açar. Mesih dünyada bir insan olarak görünmüştür. Onun yerine, İsa'nın şeklini alan başka bir kişi haça gerilmiştir. Bu kişi, Sinoptik İncillerde Romalılar tarafından İsa'nın gerileceği haçın kendisine zorla taşıtıldığı Kireneli Simon'dur.²⁰² Bu yüzden İsa gerçekte haça gerilmemiştir. Kurtuluş ise, İsa'ya bu şekilde bir iman ile mümkündür.²⁰³

Valentius: Valentinus, yaklaşık 100 civarlarında Mısır'da doğmuş, İskenderiye'de eğitim almış Gnostik teologtur. Öğretilerini Roma'da yapar. Tertullian'a göre Roma Piskoposluğuna aday olur ancak piskopos olamayınca kiliseden ayrılır.²⁰⁴ Neredeyse kendinden sonra gelen tüm Gnostikleri etkilemeyi başarır. Görüşleri Valentiusçular ismiyle devam eder. Eserlerinden günümüzde sadece bazı fragmentler kalmıştır.²⁰⁵

Valentius ile beraber Gnostikler, Hıristiyan öğretileri daha fazla dile getirilmeye başlamıştır. Çünkü Valentius, kendini bir Hıristiyan öğretici olarak tanımlamış ve belki de hiçbir zaman kendini bu konunun dışında kabul etmemiştir.²⁰⁶ O, kötülüğün varlığını ve ruhun düşüşünü dualist değil, tanrısallığın kendi içinde yaşadığı bir olay şeklinde açıklar.²⁰⁷

²⁰² Matta 27:32; Markus 15:21-2; Luka 23:26.

²⁰³ Grant, *Gnosticism*, s. 33-4. Basilides ve ismini ondan alan Basilidesciler hakkında erken dönem yazarlar tarafından verilen bilgilerin güvenilirliği ve daha ileri bir okuma için bkz. A.S. Peake, "Basilides, Basilidians", *Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)*, ed. James Hasting, (Edinburg: T & T Clark, 1910), II, 426-433.

²⁰⁴ Tertullian, "Against the Valentinians", *ANF3*, s. 879-80.

²⁰⁵ E.F. Scott, "Valentinianism", *ERE*, (Edinburgh: T & T Clark, 1922), XII, 572

²⁰⁶ *a.g.e.*, s. 572-3.

²⁰⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II, s. 427-8.

Marcion: İkinci yüzyılda ortaya çıkan ve Gnostik hareketin içinde yerini alan bir diğer akım ise Sinop’lu Marcion’dan ismini alan *Marsiyonizm*’dir.²⁰⁸ Marcion, hayatının ilk dönemlerinde asketik bir hayatı benimsemekte ve ortodoks bir çizgide durmaktadır. 140’lı yıllarda Sinop’tan kaçarak Roma’ya gider.²⁰⁹ İlk başlarda Roma ile iyi giden ilişkiler Marcion’un *Cerdo* (II. yüzyıl) adlı bir Gnostikle kurduğu ilişkiler sonucu bozulur. Bunun üzerine Marcion kendi cemaatini kurar ve Akdeniz havzası dâhil bütün Roma’da kurumsallaşır. Ancak başlattığı akım üçüncü yüzyılın ortalarında tarih sahnesinden silinir. Eski Ahit’i reddederek sadece Luka İncil’ini ve Pavlus’un mektupları ile kendi teolojisini ifade ettiği *Antitezler* risalesini Kutsal Kitap olarak kabul eden Marcion²¹⁰, ikili bir tanrı anlayışına sahiptir.²¹¹ Eski Ahit’in Tanrı’sı yaratıcı ve kötüdür, Yeni Ahit’in Tanrı’sı ise kusursuzdur ve Tanrı olarak isimlendirmeye layıktır.²¹² Marcion, Tanrı görüşünden dolayı Tertullian tarafından “*iyi bir Tanrı keşfedildi, hiçbir zaman darılmayan, kızmayan, cezalandırmayan, cehennemde ateş hazırlamayan ve karanlıkta dişlerini gıcırdatmayan bir Tanrı*” diye eleştirmektedir.²¹³

Ona göre İsa bir kadından doğmamıştır ve bir bedene sahip değildir.²¹⁴ Bu yüzden bedensel bir dirilme gerçekleşmemiştir.²¹⁵ Dünya ile herhangi bir şekilde ilgisi olmayan Tanrı, Mesih İsa’da kendisini göstermiştir.²¹⁶ Böylece iyi Tanrı, insanları yasanın boyunduruğundan kurtarabilecektir. İsa’nın çarmıhtaki ölümü bu durumu ve kefareti resmeder. Bununla beraber dünya hala Eski Ahit’in Tanrı’sının yönetimi altındadır ve bu durum kıyamete kadar sürecektir. Kıyamette ise iyi Tanrı kendisini gösterecek ve insanlığı kurtaracaktır.²¹⁷ Bu gibi görüşlerinden dolayı o, özellikle kendi dönemindeki kilise babaları tarafından eleştirilmiştir.²¹⁸

²⁰⁸ Robert L. Wilken, “Marcion”, *ER*, ed. Lindsay Jones, (Detroit: Thomson Gale, 2005), VIII, 5701.

²⁰⁹ Epiphanius, *The Panarion I*, s. 272. Marcion hakkında Epiphanius’un aktardığı diğer bilgiler için bkz. Epiphanius, *The Panarion I*, s. 272-338.

²¹⁰ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II, s. 426.

²¹¹ Nitekim Marcion’un kilise tarihinde meydana getirdiği asıl etki, kendi kutsal kitap kanonunu ilan ederek -bu kanon ortodoks kabul edilmese de-, Kitab-ı Mukaddes’in kanonlaşma sürecinin oluşmasında olmuştur. Harry Y. Gamble, “Marcion and the “Canon””, *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, s. 195.

²¹² Wilken, “Marcion”, VIII, 5700-1; Kaçar, *Geç Antikçağ’da Hristiyanlık*, s. 27-8; Bayrakdar, *Bir Hristiyan Dogması: Teslis*, s. 98; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II, s. 426.

²¹³ Tertullian, “The Five Books Against Marcion”, *ANF3*, s. 477.

²¹⁴ Kaçar, *Geç Antikçağ’da Hristiyanlık*, s. 28.

²¹⁵ Murray, *A History of Heresy*, s. 27.

²¹⁶ Robert L. Wilken, “Marcionism”, *ER*, ed. Lindsay Jones, (Detroit: Thomson Gale, 2005), VIII, 5702.

²¹⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II, s. 426.

²¹⁸ Bunun için bkz. Tertullian, “The Five Books Against Marcion”, s. 433-823. Marcion hakkında ayrıca bkz. Charles Thomas Cruttwell, *A Literary History of Early Christianity: Including the Fathers and the Chief Heretical Writers of*

Görüldüğü gibi Gnostiklerin genel olarak İsa anlayışları doketiklere yakın bir çizgidedir. Ancak doketiklerin Hıristiyanlığın farklı bir yorumu Gnostiklerin ise başka bir inancın Hıristiyanlaştırılmış bir yorumu olduğu hatırdan çıkartılmamalıdır. Gerçi her ne olursa olsunlar heretik olarak kabul edilmişler ve Athanasius'un, İsa'nın ne olmadığı veya ne olmayacağı fikrinin gelişmesine neden olmuşlardır. Athanasius'un eserlerinde doğrudan isim vererek bu iki grubu eleştirdiğine rastlayamasak da onların görüşlerini eleştirdiği bir gerçektir.

1.3.4. Monarşizm

Monoteizm ve kristoloji arasındaki ilişki, erken dönem Hıristiyanlığın en önemli boyutlarından birisi olmasına rağmen, monarşizm ortaya çıkıncaya kadar kendini hissettirmemiştir.²¹⁹ Bu tartışma ortamının monarşizm ile başlamasının nedeni ise, onların tek Tanrı fikrini savunmalarıdır. İki kategoride ele alınan Monarşistlerden; İsa'nın bir bedeninin olmadığını (tek Tanrı işlevsel üç farklı görünüm) ileri sürenlere *Modalistik Monarşistler*, onun sadece bir insan olduğunu ancak daha sonra ilahî niteliklerle donatıldığını savunanlara *Dinamik Monarşistler (Adoptianizm)* denir.²²⁰

Modalistlere göre teslis, Tanrı'nın kendisini farklı şekillerle göstermesidir. Dolayısıyla üç Tanrı yoktur tek bir Tanrı'nın üç farklı görünümü vardır. Bu anlayışın kurucusu İzmirli Noetus (III. yüzyıl), hareket noktası İşaya 45:14²²¹ ve Yuhanna 10:30'dur.²²² Onlara göre İsa kendisini görenler için sadece 'Oğul'dur, ancak kendisini fark edenler onun 'Baba' olduğunu anlarlar.²²³ Dolayısıyla onlara göre tek bir Tanrı vardır ve Mesih'te tam anlamıyla bir Tanrı'dır. Dolayısıyla Mesih, Baba ile aynı kimlikten ve özden olmalıdır.²²⁴

the Ante-Nicene Period, (London: Charles Griffin and Company, 1893), I, 233-41; Irenaeus, "Against the Heresies", I, 579-81;

²¹⁹ Frances M. Young, "Monotheism and Christology", *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, 452.

²²⁰ *a.g.e.*, s. 40

²²¹ "Rab diyor ki, "Mısır'ın ürettikleri, Kûş'un ticaret gelirleri Ve uzun boylu Sevalılar size gelecek, izin olacak. Zincire vurulmuş olarak ardınız sıra yürüyecekler. Önünüzde yere kapanıp yalvaracaklar: "Tanrı yalnız sizinledir, Başkası, başka Tanrı yok".

²²² "Ben ve Baba biriz".

²²³ Kaçar, "Ebiyonitler'den Aryüs'e: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", s. 194.

²²⁴ Kelly, *Doctrines*, s. 119-20.

Modalistik monarşinin bilinen temsilcilerinden birisi, doğudaki ismi ile *Patripassionizm* (çarmıhta acı çekenin Baba olduğunu söyledikleri için) batıdaki ismi ile *Sabellianizm*'dir (Sabellius'dan dolayı bu isim verilmiştir).²²⁵ Afrikalı olduğu halde Roma'da ders veren Sabellius'a (ö. 215?) göre, Tanrı birdir ancak Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde üç farklı görünümde bulunur.²²⁶ O, İsa'nın Tanrı olduğunu reddederek insan olduğunu vurgulamıştır. İnsan bedenini alan Logos, hiçbir zaman gerçek bir varlık olmamıştır. Bu gibi görüşlerinden dolayı Ebiyonitçilere benzetilir.²²⁷

Monarşizm'in bir diğer kolu olan *Dinamik monarşizmin* kurucusu derici Theodotus'tur (II. yüzyıl). Kilise tarihçisi Hippolytus'a göre aslen Bizanslı olan Theodotus, Gnostizm, Cerinthus (ö. 100?) ve Ebiyonitlerden etkilenerek İsa'nın bir insan olduğu, bakireden doğduğunu ve ilahî gücü vaftiz esnasında aldığını savunur.²²⁸ Yani İsa vaftiz oluncaya kadar normal ama erdemli bir insan gibi yaşarken Ürdün nehrindeki vaftizden sonra ise, ilahî güçlerle donatılmıştır.²²⁹ Onun dayanak noktası ise Luka 1/35'de geçen ifadelerdir.²³⁰ Bununla beraber İsa Mesih dâhil olmak üzere her şeyi yaratan tek bir Tanrı'dır. İsa, insan ile aynı özendir fakat saygınlık bakımından insana göre daha üstündür.²³¹

Derici Theodotus'un görüşlerini onunla aynı ismi taşıyan bankacı Theodotus devam ettirir. O, selefî ile aynı düşünceyi paylaşırken, İsa'yı Tanrı ile insan arasında bir konumda kabul ederek onu Eski Ahit'te geçen Melkisedek'e²³² benzetir.²³³

Dinamik monarşianizmin bir devamı ve en bilinen akımının *Adoptionizm* olduğu söylenebilir. Bu anlayışın kurucusu Artemon (Artemas)'dur (ö. 230?). Kendinden

²²⁵ Athanasius'un eserleri arasında Sabellius'a yazdığı *Contra Sabellianos* adlı bir vaazı bulunmaktadır. Ancak eserde, Sabelliusçulara yapılan herhangi bir eleştirinin bulunmaması eserin otantikliğine şüphe düşürmektedir. Joseph T. Leinhard, "Ps-Athanasius, Contra Sabellianos, and Basil of Caesarea, Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos: Analysis and Comparison", *Vigiliae Christianae (VC)*, 40/4 (1986), s. 366. Nitekim Leinhard, Athanasius'a ait olduğu iddia edilen bu eser ile Basil'in *Contra Sabellianos et Arium et Anomean* adlı eserini karşılaştırır ve neticede Athanasius'un imzası bulunan *Contra Sabellianos*'un Basil'e ait olabileceğini belirtir. *a.g.e.*, s. 386-7.

²²⁶ G. T. Stokes, "Sabellianism" ve "Sabellius" *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, s. 1404-6.

²²⁷ Harry Austryn Wolfson, *The Philosoph of the Church Fathers*, (Cambridge: Harvard University Press, 1956), I,595-9.

²²⁸ Hippolytus, "The Refutation of All Heresies", s. 210-1.

²²⁹ Kelly, *Doctrines*, s. 116.

²³⁰ "Melek ona şöyle cevap verdi: "Kutsal Ruh senin üzerine gelecek, en yüce Olan'ın gücü senin üstüne gölge salacak. Bunun için doğacak olana kutsal, Tanrı Oğlu denecek."

²³¹ Hippolytus, "The Refutation of All Heresies", s. 266.

²³² Yaratılış 14:18-20; İbranilere Mektup 5:1-10.

²³³ Hippolytus, "The Refutation of All Heresies", s. 211.

öncekilerden farkı, İsa'yı bir insan kabul etmekle beraber, onun sonradan Baba tarafından oğul edinildiğini söylemesidir.²³⁴

Ebiyonitlere çok benzeyen bu akım, Theodotus'tan Samosatalı Pavlus'a (ö. 275), oradan Aryüs'e (ö. 336) ve 357 Sirmium²³⁵ konsili yazarı Aetius'a (ö. 367) oradan dördüncü yüzyıldaki son temsilcisi Eunomius'a (ö. 393) kadar uzanacaktır.²³⁶

1.3.5. Samosatalı Pavlus

Antakya piskoposluğu yapan ve Adoptianist görüşleriyle bilinen Samosatalı Pavlus (ö: 275), 260 yılında selefi Demetrianus'un yerine Antakya'ya piskopos olarak atanır ve sekiz veya on yıl bu görevde kalır. O yıllarda Antakya, 261 yılında önce Sasanilere, kısa bir süre sonra Palmyra Kraliçesi Zenobia idaresine geçer. Zenobia, ilk başlarda Roma taraftarı bir görünüm sergilese de 269 veya 270 yılında bağımsızlığını ilan eder. Ancak, 270'de dağılma eğilimine girmiş imparatorluğu tekrar eski gücüne kavuşturan Aurelian (270-275), bu duruma müdahale eder ve şehir tekrar Roma kontrolüne girer.²³⁷ Ancak, şehrin geçirdiği bu siyasî değişikliğin Samosatalı Pavlus üzerindeki etkisinin az olduğu söylenir.²³⁸ İsa hakkındaki görüşlerinden dolayı 269 yılında Antakya'da yapılan bir sinodda Malchion²³⁹ tarafından aforoz edilen Samosatalı Pavlus'un görüşleri, Artemon'un devamı mahiyetindedir.²⁴⁰

Epiphanius, Samosatalı Pavlus'un Tek Tanrı'ya inandığını söyler. İsa ve Kutsal Ruh ise bir insanın içinde kendi kelamını taşıması gibi her zaman Tanrı'nın içindedir. İsa bir beşerdir, beşer olan İsa'nın üzerine Tanrı'nın kelamı (Logos) gelmiştir. Dolayısıyla İsa bir Tanrı değil, vahiy almış bir insandır.²⁴¹ Logos, İsa'ya gelmeden İsa, Kutsal Ruh tarafından mesh edilerek Logos'un gelmesine zemin oluşturulmuştur. Böylece artık o,

²³⁴ Kelly, *Doctrines*, s. 117; Kaçar, "Ebiyonitler'den Aryüs'e: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", s. 195.

²³⁵ Günümüzde, Slovenya'nın Mitrovitz kasabası civarı.

²³⁶ Kaçar, "Ebiyonitler'den Aryüs'e: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", s. 194.

²³⁷ P. Leebeau, "Paul of Samosata", *New Catholic Encyclopedia*, (Washington: 1967), XI, 26.

²³⁸ Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, s. 45.

²³⁹ Antakya'da kendini Grek kültürünün sofist ilkelerini öğrenerek yetiştirmiş bir papaz. Eusebius, *HE*, s. 664.

²⁴⁰ Eusebius, *HE*, s. 661-4; E. Venables, "Paulus of Samosata", *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, s. 1298-300. Hatırlanacağı üzere Artemon, İsa'yı bir insan olarak kabul etmekte ancak sonradan Tanrı tarafından Oğul edinildiğini söylemekteydi.

²⁴¹ Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 209-10. Ancak Epiphanius'un Samosatalı Pavlus hakkında söylediklerinin doğruluğu tartışmalara açıktır. Robert Lynn Sample, "The Messiah as a Prophet: The Christology of Paul of Samosata", (doktora tezi, Northwestern University, 1977), s. 52, 103-107.

sadece İsa değil Mesih İsa'dır.²⁴² Biraz karışık gibi gözükse de Samosatalı Pavlus'un İsa anlayışını farklı bir ifadeyle söyleyecek olursak; insan olan İsa ile Tanrı olan Logos'un birleşerek yeni bir form kazanmasıdır. Mesih İsa'daki Logos, ondaki ruh gibidir ve en az onun kadar etkindir. Ancak Logos'un, insan ruhu olduğu söylenemez, çünkü o Tanrı'dır.²⁴³ Şu durumda Mesih İsa'yı, bir Tanrı olarak kabul etmediği için Samosatalı Pavlus'un tek tanrıca olduğunu ifade edilebilir. Çünkü Samosatalı Pavlus, Logos'un varlığını ve kişiliğini reddetmiş, 'Oğul' gibi tanrı olması ile ilişkilendirilebilecek kullanımların ise insan olan Mesih İsa'ya atfedilen bir benzetme olduğunu vurgulamıştır.²⁴⁴ Ancak Samosatalı Pavlus'un tek tanrıçılığını Yahudilik ve İslam'ınki gibi olduğunu kabul etmek doğru olmaz. Çünkü ona göre İsa, 'insanlaşmış tanrı değil, tanrılaşmış insandır'. Yani İsa, yeryüzüne insan olarak gelmiş, inkarnasyondan sonra Tanrı olmuştur.²⁴⁵ Şu durumda Samosatalı Pavlus'un tek tanrıca olarak vasıflandırılması, onun tek Tanrı'nın yüceliğine vurgu yaptığından dolayıdır.²⁴⁶

Samosatalı Pavlus, Tanrı'nın eşsizliğini vurguladığı için kendinden öncekilere kıyasla Adoptianist, sonrakilere kıyasla Aryüsçü olarak anılır. Fakat Samosatalı Pavlus'un kristolojisi, ne ontolojik olarak Tanrı'nın bir olmasına; ne de Mesih ve Logos arasındaki gerçek veya şekilsel birleşmeye dayanmaz. Samosatalı Pavlus'un üzerine odaklandığı nokta, Tanrı'nın insanın kurtuluşunda oynadığı/oynayacağı roldür.²⁴⁷ Bu yüzden Samosatalı Pavlus'un İsa'sı, büyük bir peygamberdir.²⁴⁸

Samosatalı Pavlus'un özellikle Athanasius ile ilgili çok önemli bir yönü vardır: Pavlus'un, Baba ile Logos arasındaki ilişkiyi açıklamak için *homoousios* (ὁμοούσιος / aynı öz) terimini kullanmasıdır.²⁴⁹ İleride görüleceği üzere *homoousios* terimi Athanasius'un en temel görüşlerinden birini teşkil edecektir. Fakat onların bu terimi aynı anlamda kullandıkları söylenemez. Athanasius, Oğul'un Baba ile her yönden eşit

²⁴² H. J. Lawlor, "Samosatenism", *ERE*, (Edinburgh: T & T Clark, 1981), XI, 171.

²⁴³ Murray, *A History of Heresy*, s. 43.

²⁴⁴ Kelly, *Doctrines*, s. 118.

²⁴⁵ Athanasius, "On the Council of Ariminum and Seleucia", *NPNF2/4*, s. 958. (Bundan sonra: *Syn.*).

²⁴⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/Paul_of_Samosata#Teachings (12 Mart 2013'te girildi).

²⁴⁷ Sample, "The Messiah as a Prophet: The Christology of Paul of Samosata", s. 77.

²⁴⁸ *a.g.e.*, s. 104.

²⁴⁹ Her ne kadar Samosatalı Pavlus'un *homoousios* terimini kullandığı genel bir kabul olsa da Sample, bu görüşe katılmaz. Ona göre Samosatalı Pavlus'un bu terimi tartıştığına dair net bir ifade bulmak mümkün değildir. Dahası o, Logos'u teslis bağlamında kullanmamıştır. Çünkü, onun teslis anlayışı, Baba, Mesih ve Kutsal Ruh üzerine oluşmuştur ve Logos'un bu denkleminde bir yeri yoktur. Şu durumda Baba ile Logos arasındaki özel birlikteliği ifade eden *homoousios* terimi Samosatalı Pavlus için bir anlamının olduğunu söylemek zordur. Sample, "The Messiah as a Prophet: The Christology of Paul of Samosata", s. 205.

olduğunu, dolayısıyla Oğul İsa'nın tanrılığını ispat için; Samosatalı Pavlus ise aslında tek bir Tanrı'nın var olduğunu, bu Tanrı'nın farklı yansımaları olduğunu göstermek için, bu terimi kullanmıştır. Samosatalı Pavlus, teslisi reddettiğini *homoousios* ile açıklarken, İznik Konsili'nin teslisi bu terim ile temellendirmiş olması manidardır. Kısaca Samosatalı Pavlus, tek bir Tanrı'nın var olduğunu iddia ederek İsa'yı, tek olan Tanrı'nın farklı bir görüntüsü şeklinde resmetmiştir. Bu iddiasını *homoousios* terimi ile sembolleştirmiştir. Bu durumda da Baba ve İsa tek bir şahıstır dolayısıyla aynı özdedir.²⁵⁰

Bu durumda Baba ile Oğul arasında bir bağlantı kurma girişimi İznik Konsili'nden yaklaşık elli yıl öncelere, Samosatalı Pavlus'a kadar gitmektedir. Ancak onun, *homoousios* terimi, Kitab-ı Mukaddes'te geçmediği düşüncesi ile heretik sayılmış, kendisi de aforoz edilmiştir. Gerçi Samosatalı Pavlus'un görüşleri kendi devrinde yeterince tartışılmamış, Sabelliusçu bir ilişkiye sahip olduğu zannedilerek doğrudan reddedilmiştir. Bu dönemde İskenderiye Piskoposu Dionysius (ö. 265) her ne kadar başlangıçta Samosatalı Pavlus'un yanında yer alarak *homoousios* terimini savunmuş olsa da, gelen tepkilerden dolayı geri adım atmak zorunda kalmıştır.²⁵¹ Oysa aynı tabir yaklaşık elli yıl sonra İznik Konsili ve ortodoks kilisenin amentüsünde yerini alacaktır.²⁵²

Samosatalı Pavlus'un görüşleri, *homoousios* terimi hariç, sonraki dönemde Aryüs tarafından tekrar dile getirildiği kabul edilir. Athanasius'un şahsının ve görüşlerinin en büyük karşıtı olması yönüyle Aryüs, incelenmeyi hak etmektedir.

1.3.6. Aryüşçülük

Bu bölümde Aryüs'ün İsa anlayışının yanı sıra, onun hayatı, eserleri, görüşlerinin dayanak noktası ve bazı temel kuramları tartışma konusu yapılacak ve yukarıdakilere göre daha geniş bir pencereden konu ele alınacaktır. Onun heretik kabul edilen diğer

²⁵⁰ Samosatalı Pavlus'un *homoousios* algısı için bkz. Moore, *History of Religions*, s. 181.

²⁵¹ Hilary, *On the Councils*, s. 164; S. Mansel, "Arius", *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*, Ed. Henry Wace, William C. Piercy, (United States: Hendrickson Publishers, 1999), s. 76. Hilary'nin Samosatalı Pavlus hakkındaki bilgilerinin güvenilirliği hakkında bkz. Sample, "The Messiah as a Prophet: The Christology of Paul of Samosata", s. 205-11.

²⁵² Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, s. 49; a.g.y., "Ebiyonitler'den Aryüs'e: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", s. 199.

akımlara nispetle daha geniş bir şekilde ele alınmasının sebebi, Aryüs'ü bu yönleriyle tanımanın, tezin ana konusu olan Athanasius'u ve onun İsa anlayışını anlamada hayati bir öneme sahip olmasıdır. Nitekim Athanasius'un en büyük muhalifi Aryüs olduğu gibi onun görüşlerinin şekillenmesinde en etkili faktörlerden birisi Aryüsçülük ve onu en çok uğraştıran mesele ise Aryüsçü problem olmuştur.²⁵³ Athanasius'un kendine tamamen Aryüs karşıtı bir pozisyon belirlemesi bu bağlamda daha da anlaşılabilir olmaktadır.²⁵⁴

M.S. 256'da Libya'da doğan Aryüs, tartışmacı kimliğin yanında,²⁵⁵ sezgisel bir kavrama yeteneğine sahiptir.²⁵⁶ Aynı zamanda iyi bir mantıkçıdır.²⁵⁷ Nazik ve ikna edici bir üslubu vardır.²⁵⁸ Samosatalı Pavlus'un talebesi Antakya Piskoposu Lucian'dan (ö.312) eğitim alır.²⁵⁹ Eğitimini tamamladıktan sonra İskenderiye'ye geri döner ve kısa bir süre içinde Athanasius'tan üç önceki İskenderiye Piskoposu Peter döneminde (301-312) diyakoz olarak atanır. Daha sonra Peter'in, Meletius ve arkadaşlarını aforoz etmesine karşı çıktığı için 311 yılında kiliseden kovulur. Peter'in 312 yılında vefat etmesi üzerine, onun yerine atanan piskopos Achillas döneminde (312-313) kiliseye

²⁵³ Aslında İskenderiye'de ortaya çıkan bu probleme 'Aryüsçü problem' şeklinde isim takmak, çağrıştırdığı anlamsal alan itibariyle bir taraf tutma mahiyetindedir. Çünkü Aryüsçüler penceresinden konu ele alındığında problemin ismi 'Alexandercı veya Athanasiusçu problem' olacaktır. O yüzden meseleye Kannengiesser'in tarifıyla 'İskenderiye krizi' diye isimlendirmek daha isabetli gözükmektedir. O, bu krizin altında yatan en önemli faktörlerden birisinin Aryüs'ün Athanasius tarafından yanlış anlaşılması olduğunu belirtir. Çünkü ona göre ikilinin örtüşen pek çok özelliği bulunur: İkisi de Clement, Philo ve Yahudilere dayanan İskenderiye Ekolünden beslenmişler, Origen'den etkilenmişler ve klasik kültürle beraber daha modern olan mistik anlayışa da açıktırlar. Yani Kannengiesser, bu benzerliklerin olduğu yerde bir problemin çıkmasının ancak yanlış anlaşılma ile mümkün olabileceğinin altını çizer. Charles Kannengiesser, "Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis", *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, (Philadelphia: Fortress Press, 1986), s. 213-4. (Ancak anlam kolaylığı açısından Kannengiesser'in bu görüşüne katılmakla birlikte, yaygın bir kullanıma sahip olduğu için 'Aryüsçü problem' ifadesi kullanılacaktır.) Bunun yanında ileride görüleceği gibi Theognostus ve Büyük Dionysius, hem Aryüs'e hem de Athanasius'a kaynaklık etmektedir. Ayrıca Antakya Geleneği'nden gelen Aryüs'ün kullandığı literal yöntemi, sonraları Athanasius da kullanacaktır ki bu, ikili arasındaki diğer ortak noktalar. Ancak Robertson'a göre Athanasius, Aryüs ile olan mücadelesini kişisel bağlamda ele almayıp Hıristiyanlığın genel bir problemi gibi değerlendirmiştir. Bu noktada Athanasius, bu problemi kilise ile ilgili veya inanca dair bir güç mücadelesi şeklinde görmez. Ona göre Aryüsçü problem vahiy ve kefaretle ilgili dinî bir problemdir. Bu yüzden Athanasius yazdığı mektubunda Aryüsçü krizi anlatırken "... bu çaba hepimiz için..." (Athanasius, "Circular to Bishops of Egypt and Libya", *NPNF2/4*, s. 543. (Bundan sonra: *Ep. Aeg. Lib.*) diyerek problemi genelleştirmektedir. Robertson, "Prolegomena", s. 116. Tabii Robertson'un dikkat çektiği, Athanasius'un da kendisi ve mücadelesi hakkında yaptığı bu değerlendirmede ona hak vermek doğru olduğu gibi gerçekliğine katılmak taraflı bir tutum olacaktır.

²⁵⁴ Kelly, *Doctrines*, s. 243.

²⁵⁵ Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, s. 2.

²⁵⁶ Socrates, *HE*, s. 23.

²⁵⁷ Sozomen, *HE*, s. 410.

²⁵⁸ Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 326.

²⁵⁹ Lucian Antakya kilisesinde papazdır. Kitab-ı Mukaddes hakkında yaptığı çalışmalar ile tanınır. Jerome'nin aktardığına göre *On Faith* adlı bir eseri ve bazı mektupları bulunmaktadır. Maximinus'un yaptığı zulümler neticesinde ölmüş ve Bitinya'daki Helopolis'e gömülmüştür. Jerome, "Lives of Illustrious Men", s. 658; Eusebius, *HE*, s. 707, 759.

tekrar kabul edilir ve 313 yılında Baucalis'e papaz olarak atanır. Bu esnada görevi, Kitab-ı Mukaddes'in tefsiriyle ilgilenmektir.²⁶⁰ Achilles'tan sonra piskopos olan Alexander döneminin (313-328) ilk yıllarında vazifesine devam eder.²⁶¹

Bu süreçte -318 yılında- Aryüs'ün, özellikle Oğul hakkındaki görüşleri İskenderiye Piskoposluğunu ciddi anlamda rahatsız etmeye başlar. Görüşlerinin, Mısır, Libya²⁶² ve Mısır'da eski bir Yunan şehri olan Theb'te yaygınlaşması bu rahatsızlığı artırır. Alexander da, kendi döneminde devam eden bu farklı görüşü konuşmak üzere 321 yılında yüz kişinin katılımı ile bir konsil toplar.²⁶³ Ancak karşılıklı konuşmaların yapılabilecek bir sonuca varılabilecek olan bu müsait zemin değerlendirilemez ve uzun süren tartışmalar neticesinde bir türlü anlaşma sağlanamaz. Her iki taraf arasında gelgitler yaşayan Alexander, nihai kararını vererek Aryüs ve arkadaşlarından görüşlerini değiştirmelerini ister. Bu isteği Aryüsçüler kabul etmezler ve Alexander tarafından aforoz edilirler.²⁶⁴ Akabinde Alexander, piskoposlara bir mektup²⁶⁵ göndererek bu durumdan diğer kiliseleri haberdar eder.²⁶⁶ Onun bu mektubu yazması İskenderiye dışından destek almak istemesine dayandırılabilir.

Gönderdiği mektubunda Alexander, Aryüs'ün görüşlerini anlatır ve onların yanlış olduğunu Kitab-ı Mukaddes'ten örnekler vererek göstermeye çalışır.²⁶⁷

²⁶⁰ Onun bu vazifesi, ileride dile getireceği İsa hakkındaki görüşlerinde önemli bir rol oynayacaktır.

²⁶¹ Theodoret, *HE*, s. 61-2; S. Mansel, "Arius", s. 76; Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 325.

²⁶² Hardy, Athanasius'un İskenderiye kilisesinde kabul görmesinde onun aslen İskenderiyeli olmasının rolüne dikkat çeker. Edward Rochie Hardy, "National Elements in the Career of St. Athanasius", *Church History (CH)*, 2/4, (1933), s. 194-6. Buradan hareketle Aryüs'ün kendi memleketi Libya'da etkili olmasının ve İskenderiye'de halk nezdinde kabul görmemesinin nedenlerinden birisinin de bu gibi milliyetçi unsurlar olduğu söylenebilir.

²⁶³ Socrates, *HE*, s. 24. Quasten, konsilin toplanma tarihini 318 olarak verir. Quasten, *Patrology*, III, 9. Kannengiesser'se 318-23 tarihleri arasında gerçekleştiğini düşünür. Kannengiesser, "Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis", s. 204.

²⁶⁴ Alexander'ın Aryüs'ü aforoz ettiğini Athanasius da haber vermektedir. *Ep. Aeg. Lib.*, s. 533.

²⁶⁵ Bu mektup için bkz. Socrates, *HE*, s. 24-8. Alexander mektubunda Aryüs'ü deccal (*antichrist*) diye isimlendirir. Athanasius da sonraki dönemlerde bu tabiri kullanarak Aryüs'ü ve düşünce sistemini eleştirir. Athanasius, "Deposition of Arius", *NPNF2/4*, s. 272 (Bundan sonra: *Henos sōmatos*); Athanasius, "Defence Against the Arians", *NPNF2/4*, s. 397. (Bundan sonra: *Apol. sec.*); Athanasius, "Life of Antony", *NPNF2/4*, s. 509. (Bundan sonra: *V. Anton.*); *Syn. S.* 937. Bu mektupta bahsedilen Aryüs'ün görüşleri ile Athanasius'un kendi eserlerinde bahsettiği Aryüs'ün görüşleri arasında paralellik vardır. Athanasius, "Defence of Nicene Definition", *NPNF2/4*, s. 408-9 (Bundan sonra: *Decr.*); Athanasius, "Against the Arians", *NPNF2/4*, s. 671-3 (Bundan sonra: *Ar.*). Athanasius ve Alexander'ın aynı ifadeleri kullanmaları, Athanasius'un kendinden önceki literatüre hâkim olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ancak Athanasius'un eserleri incelenirken görüleceği üzere *Henos sōmatos*'da geçen mektubu Alexander değil Athanasius yazmıştır. Bu yüzden bu mektup ile Athanasius'un eserleri arasında bir paralellik olması olağandır ve Athanasius'un Alexander'dan etkilendiğini bu mektuba dayandırmak yanlıştır.

²⁶⁶ Sozomen, *HE*, s. 410-1. Aryüsçüler, Alexander'ı bu kararı alması yönünde teşvik edenin Athanasius olduğunu düşünürler. *apol. sec.*, s. 324.

²⁶⁷ Görüldüğü üzere Aryüs eleştirisi, Alexander ile başlamıştır. Onu yüksek bir dozda devam ettiren ise, Athanasius'tur. Kannengiesser, "Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis", s. 213. Athanasius

- i) “İsa’nın olmadığı bir zaman vardı”²⁶⁸ iddiasına, Yuhanna İncili’ndeki “Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı’yla birlikteydi ve Söz Tanrı’ydı”²⁶⁹;
- ii) ‘Oğul sonradan yaratılan bir varlıktır’ iddiasına, “Her şey O’nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O’nsuz olmadı.”²⁷⁰;
- iii) ‘Oğul İsa, yokluktan yaratıldı’ (*creatio ex nihilo*) iddiasına “Benim kalbim iyi bir öz oluşturdu”²⁷¹;
- iv) ‘Oğul ile Baba’nın özlerinin aynı olamayacağı’ iddiasına, İsa hakkında söylenen “Tanrının görüntüsü”²⁷² ve İsa’nın söylediği “Benim Baba’da, Baba’nın da bende olduğuna...”²⁷³ gibi cümleleri delil olarak göstererek, Aryüs’ün görüşlerini Kitab-ı Mukaddes çerçevesinde çürütmeye çalışır.²⁷⁴

İskenderiye Konsili’yle aforoz edilmesinden sonra Aryüs, önce Filistin’e sonra İznik’e gider ve diğer piskoposlara mektuplar yazar.²⁷⁵ Bu mektuplarında Alexander’ın kendisine haksızlık yaptığını belirterek, diğer piskoposları Alexander aleyhinde kışkırtır. İzlediği bu politika sonuç verir ve İzmit Piskoposu Eusebius,²⁷⁶ Tyre (Lübnan) Piskoposu Pavlusinas, Filistin Kayseryası Piskoposu Eusebius, Scythopolis Piskoposu

sonrasında Aryüs, kendisinden çok sonraları gelenlerce bile eleştirilecektir. Örneğin Saint Thomas Aquinas’ın Aryüs eleştirisi hakkında bkz. Muhammet Tarakçı, *Bir Hıristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas*, (İstanbul: İz Yayıncılık 2006), s. 144-51. Athanasius’un Aryüşü anlayışı eleştirdiği temel noktalar için bkz. Marvin D. Jones, s. 309-12. Daha modern ve farklı bir Aryüs anlayışı için bkz. Kannengiesser, “Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis”, s. 208-10.

²⁶⁸ *Henos sōmatos*, s. 271, 273; Athanasius, “On Luke x. 22”, *NPNF2/4*, s. 302 (Bundan sonra: *Hom. Luc.*); *decr.*, s. 436; Athanasius, “Defence of Dionysius”, *NPNF2/4*, s. 457-60. (Bundan sonra: *Dion.*); *V. Anton.*, s. 509; *Ep. Aeg. Lib.*, s. 533; *Ar.*, s. 679; *Syn.*, s. 957; Athanasius, “Synodal Letter to the Bishops of Africa”, *NPNF2/4*, s. 1008-9 (Bundan sonra: *Ep. Afr.*).

²⁶⁹ Yuhanna 1:1.

²⁷⁰ Yuhanna 1:3.

²⁷¹ Mezmurlar 44:1. (Septuagint versiyonuna göre).

²⁷² Koleseliler 1:15.

²⁷³ Yuhanna 14:10.

²⁷⁴ Socrates, *HE*, s. 23-7. Bu mektup, Aryüs’ün görüşlerini öğrenmek için önemlidir. Çünkü Aryüs’ün görüşlerini, kendi eserleri günümüze kadar ulaşmadığı için –maalesef- bu gibi mektuplar veya yazılar aracılığıyla dolaylı yoldan öğrenmekteyiz.

²⁷⁵ Örneğin Aryüs, İzmit piskoposu Eusebius’a yazdığı mektubunda, Piskopos Alexander’ın kendilerini birer ateist gibi şehirden uzaklaştırdığından bahseder. Bunun nedeni Aryüşülerin, Alexander’a ait “İsa’nın da Tanrı gibi ezeli ve ebedi olduğu, dolayısıyla doğrulmadığı” görüşüne zıt düşünceler dile getirmeleridir. Theodoret, *HE*, s. 74.

²⁷⁶ Hiç şüphesiz, Eusebius’un Aryüs’e her konuda destekçi olmasında Antakya’da Lucian’dan ders alırken sınıf arkadaşı olmalarının önemli bir rolü vardır. Theodoret, *HE*, s. 75; Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 328. Alexander Eusebius için Aryüşü grubun bir nevi fikir babası olduğunu söylemektedir. Socrates, *HE*, s. 28. Kelly ise Eusebius’un, Aryüs’ün siyasî yönlendiricisi ve taktikçisi olduğunu söyler. Kelly, *Doctrines*, s. 227. Ayrıca İzmit piskoposu Eusebius’un Aryüşü olması hakkında yapılan kısa bir değerlendirme için bkz. Turhan Kaçar, “Roma İmparatorluğunda Kilise Konsillerinin Siyasallaşması: İznik Örneği”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1, (2002), s. 7-8.

Patrophilus gibi bazı piskoposlar bu dönemde Aryüs'ün yanında yerlerini alırlar. Ancak ona, kendisinin Alexander'ın isteklerine uyması gerektiğini de hatırlatırlar.²⁷⁷

Buna rağmen bu piskoposların desteğiyle İznik ve Filistin'de iki konsil toplanır ve Aryüs'ün görüşleri ortodoks kabul edilerek Alexander'a, Aryüs'ü tekrar kiliseye alması için baskı yapılır. Alexander bu isteklere karşı tavrını değiştirmede için Aryüs istediğini alamaz ve bu durum, onun kilise tarihinde bir problem olarak kalmasına yol açar.²⁷⁸

Bir tarafta bunlar yaşanırken diğer tarafta önemli siyasî olaylar da cereyan eder. 324 yılında İmparator Konstantin (306-337), ülkenin doğu tarafını yöneten ve Hıristiyanlara zulme başlayan İmparator Licinius'u (308-324) yenerek imparatorluğun tek hâkimi olur.²⁷⁹ Böylece o, sadece yönetimin değil kilisenin de idarecisi konumuna gelerek dinî ihtilafların çözümünde söz sahibi olur.²⁸⁰ Aryüsçü problemi duyduğunda ise bu işin acilen çözülmesini ister. Onun bu isteğiyle 325 yılında İznik Konsili toplanır. (İznik Konsili'nde yaşananlar Athanasius'un hayatı anlatırken ele alınacağı için, burada konsil sonrasında yaşanan gelişmelere bakılacaktır.)

İznik Konsili neticesinde aforoz edilen ve Illyricum'a (Balkanlar'da) sürgüne gönderilen Aryüs,²⁸¹ bu durumu kabullenemez. Konsil sonrasında her fırsatta kendini kiliseye kabul ettirmeye ve Alexander'ın halefi Athanasius'u kilise dışına çıkarmaya çalışır. Bu amaçlarına yönelik olarak önce Kudüs'e sonra İskenderiye'ye gider. İznik Piskoposu Eusebius'un desteğini aldıktan sonra Konstantin ile görüşmeler yaparak, başta dönemin piskoposu Alexander olmak üzere Athanasius'u da zor duruma sokacak konsiller düzenle(ti)r. 327 veya 328 yılında Konstantin'in daveti üzerine 250 piskoposun katılımıyla toplanan İznik Konsili, hem Aryüs'ü kiliseye kabul eder hem de Alexander ve 'ortak öz' fikrini savunanların aforoz edildiklerini bildirir.²⁸² Aryüs,

²⁷⁷ Sozomen, *HE*, s. 410-1.

²⁷⁸ *a.g.e.*, s. 411; Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, s. 6.

²⁷⁹ K. Bihlmeyer-H. Tuchle, *I. – IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık*, çev. Altun Göral, (İstanbul: Güler Matbaası, 1971), s. 63 Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, s. 72.

²⁸⁰ Robert Rainy D.D., *The Ancient Catholic Church: From the Accession of Trajan to the Fourth General Council (A.D. 98-451)*, (New York: Charles Scribner's Son, 1902), s. 268.

²⁸¹ Kannengiesser, "Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis", s. 205.

²⁸² Quasten, *Patrology*, III, 15, dipnot 3; Philostorgius, *Church History*, s. 22-3. Philostorgius, dördüncü yüzyılın ortalarında doğmuş ve yaklaşık 439'da vefat etmiştir. Aryüsçü düşünceyi benimsemiştir. Aryüsçü problemin doğuşundan 425 yılına kadar geçen zamanı, yazdığı kilise tarihinde anlatmıştır. Ona ait olduğu söylenen eldeki metin maalesef eserin orijinali değildir. Bu yazıt, dokuzuncu yüzyılda İstanbul Piskoposu Photius'un, kütüphanede bularak

konsil kararlarına göre İskenderiye'ye dönmek ister ancak 328'e kadar Alexander, bu tarihten sonra Athanasius onu şehre almaz. Bunun üzerine Aryüs, Libya'ya gider. Bu durumdan rahatsızlığını 332/33 yıllarında Konstantin'e yazdığı bir mektupla bildirir ve onu eğer kendisinin şehre alınmasını gerçekleştiremeyecekse bütün Libya halkının arkasında olduğunu ima ederek tehdit eder. Bu mektuptan sonra Konstantin ile Aryüs'ün arası tekrar açılır. Ancak o, 335 yılında Tyre'de yapılan konsilde tekrar kiliseye alınır. Bunun üzerine İzmit Piskoposu Eusebius, 336 yılında Konstantin ile bir görüşme ayarlar. İstanbul'a gelen Aryüs, görüşmede Konstantin'in sorusu üzerine –her ne kadar kendi doktrinini dolaylı olarak ifade etse de- İznik kararlarını kabul ettiğini söyler. Bunun üzerine Konstantin, İstanbul Piskoposu Alexander'dan –her ne kadar şekilsel bir anlam ifade etse de, çünkü geçen yıl zaten kiliseye alınmıştı- onu kiliseye almasını ister.²⁸³ İznik Konsili kararlarına sıkı bir şekilde bağlı olan Alexander ise bunu yapamayacağını ifade eder. Fakat Eusebius ve diğer bazı Aryüsçü düşüncüyü benimseyenlerin ısrarlarına daha fazla dayanamayarak, onu kiliseye kabul etmeye karar verir. O gece Alexander Tanrı'dan “*ya kiliseye merhamet edip Aryüs'ün canını; ya da onun kiliseye tekrar alındığını görmektense kendi canını almasını*” isteyen dualar eder. Athanasius'a göre bu duaların da etkisiyle ertesi gün “*harika ve olağandışı*” bir olay gerçekleşir ve Aryüs, arkadaşları ile konuşurken aniden ölüverir. Athanasius bu durumu anlatırken Elçilerin İşlerinde geçen “*Sonra baş aşağı düştü, bedeni yarıldı ve bütün bağırsakları dışarı döküldü*”²⁸⁴ cümlesine atıf yaparak olayı Kitab-ı Mukaddes temelinde bir yere yerleştirmeyi ihmal etmez. Böylece Aryüs kiliseye alınmadan²⁸⁵ tarih sahnesinden kaybolur.²⁸⁶ Nazianzuslu Gregory,²⁸⁷ Aryüs'ün bu durumunu göz önünde

Philostorgius'un eserini kullanarak yaptığı bir derleme nüshadır. Amidon'un bu edisyonu da Photius'un derlemesine, bazı eklerle beraber yaptığı İngilizce tercümesidir. Photius'un bu derlemesinin 1855 yılında Edward Walford tarafından yapılan bir tercümesi için bkz. <http://www.tertullian.org/fathers/philostorgius.htm#438> (13 Mart 2013'te girildi).

²⁸³ Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, s. 62-4; Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, (Usa: William B. Eerdmans, 2002), s. 67-81. Harnack'a göre bu süreçte Konstantin, Aryüsçü grup ile anlaşması gerektiğine inanır. Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, s. 254.

²⁸⁴ Elçilerin İşleri 1:18.

²⁸⁵ Onun kiliseye alındığını ifade edenler de bulunmaktadır. Bunun için bkz. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1981), s. 44.

²⁸⁶ Athanasius, “Letter to Serapion, Concerning the Death of Arius”, *NPNF2/4*, s. 1149-52. (Bundan sonra: *Ep. mort. Ar.*). Athanasius, aynı atfı *Arian History* eserinde de yapmaktadır. Athanasius, “Arian History”, *NPNF2/4*, s. 637 (Bundan sonra: *H. Ar.*). Bu olay hakkında ayrıca bkz. *Ep. Aeg. Lib.*, s. 540-1. Athanasius'un Serapion'a gönderdiği mektuptan bazı bölümleri Theodoret ve Sozomen'de de görmekteyiz. Theodoret, *HE*, s. 93-4; Sozomen, *HE*, s. 456-7. Sozomen, aynı yerde Aryüs'ün karnına şiddetli bir ağrının girdiğini ve oturduğu sandalye üzerinde öldüğünü aktarır. Bu durumu Athanasiuscuların Aryüs için ‘cezasını buldu’, Aryüsçülerin ise ‘ona büyü yapıldı’ şeklinde değerlendirdiğini söyler.

Athanasius'un Serapion'a Aryüs'ün ölümü hakkında yazdığı mektupta dikkat çeken birkaç detay bulunmaktadır. İlk olarak, İstanbul'da gerçekleşen Aryüs'ün ölümünde Athanasius, kendisi İstanbul'da olmadığı için yaşananları

bulundurarak, onun “dinsiz bir leke” ile öldüğünü, ölüm nedeninin ise hastalık değil dua olduğunu vurgular.²⁸⁸

Aryüs’ün görüşleri,²⁸⁹ pek çok Hıristiyan’ı müspet veya menfi anlamda heyecanlandığı için,²⁹⁰ pek çok konsilde ele alınır. Ancak görüşleri, 381 II. İstanbul Konsili’nde sapkın ilan edilerek tartışılmaz hale getirilir.²⁹¹ Kilise böylece bu konuyu kapatsa da Aryüs’ün başını çektiği akım, sadece kilise babalarınca değil, papazlar ve halk tarafından, hatta imparatorlar tarafından bile desteklenir. Özellikle Almanlar, Aryüsçü imparatorlar döneminde Hıristiyanlaştırılmalarından dolayı Aryüs’ün görüşleri Alman kabileleri içinde varlığını sürdürür. Hatta İncil’i Almanca’ya 343 yılında tercüme eden Ulfila, Aryüsçü piskopos Eusebius tarafından takdis edilir. Ancak bu

arkadaşı Macarius’tan (Alexander ile beraberdir ve onun duasına katılmıştır) dinleyerek bizlere aktarmıştır. İkincisi, Athanasius bu mektubunda, Aryüs’ün yaptıklarından dolayı bu dünyada değil ahirette yargılanabileceğini vurgulamıştır. Üçüncü, Athanasius’un bu mektubu 358 yılında yazıncaya kadar Aryüs’ün ölümü hakkında her hangi bir şeyi anlatmaktan kaçındığını söylemesidir. (Aryüs’ün 336 yılında öldüğü ve bu mektubun da 358 yılında yazıldığı göz önünde bulundurulduğunda Athanasius, 22 yıl boyunca bu konu hakkında susmuştur.) Kaçınmasının sebebi, onun ölümünü duyanların ona sempati besleme ihtimallerinden endişe etmesidir. Athanasius’u onun ölümünden bahsetmeye zorlayan durum ise, Aryüs’ün tekrar kiliseye alındığına dair bir söylentinin ortaya çıkmasıdır. Bu mektupta dikkat çeken bir diğer husus, onun, bu olayın herkese anlatılmasını talep etmesidir. Çünkü Aryüs’ün bahsi geçen şekilde ölümü herkese bir ibret olmalı ve o yolda gidenlerin ne kadar kötü bir şey yaptıklarını herkes görmelidir.

Tüm bu detaylardan sonra akıllara şöyle bir soru takılmaktadır. ‘Acaba Athanasius’un Aryüs hakkında birtakım endişelerden dolayı bahsetmediği başka konular var mıydı?’. Bu sorunun cevabını hiçbir zaman öğrenmek mümkün değildir. Ancak bu durumun, Athanasius’un, Aryüs hakkında verdiği bilgilere gölge düşürdüğü muhakkaktır. Çünkü bu tarz bir anlatım bizde, Athanasius’un Aryüs’e dair anlatımlarında işine gelen yönleri aktardığı gibi bir his uyandırmaktadır.

Hemen ifade edelim ki, yapılan bazı modern çalışmalar bu mektubun daha erken bir tarihte yazılmış olabileceğine dikkat çekerler. Hanson, Kannengiesser’e göre 339 yılında yazılmış olduğunu aktarır. R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*, (Edinburgh: T&T Clark, 1988), s. 280. Kendi görüşü ise ya 336-337 yıllarında ya da daha sonraki bir tarih olarak 350’li yılların ortalarında yazılmış olabileceğidir. Detaylar hakkında bkz. Hanson, *The Arian Controversy*, s. 419.

²⁸⁷ Nazianzuslu Gregory’nin hayatı, eserleri ve görüşleri için bkz. Elif Tokay, “Anadolulu Bir Kilise Babası: Nazianzuslu Gregory”, (yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 32-93.

²⁸⁸ Gregory Nazianzen, “Select Orations of Gregory Nazianzen”, s. 506.

²⁸⁹ Aryüs’ün mücadelesi genellikle dönemindeki İskenderiye piskoposları ile olmuştur. Özellikle Athanasius ile olan görüş ayrılıkları ve bundan kaynaklanan çabası kayda değerdir. Böyle bir anlaşmazlığın temelinde ‘akademik’ ve ‘Katolik’ anlayıştan kaynaklanan farklılıklar bulunmaktadır. Akademik açıklamalardan maksat, herkesin kendi görüşünü rahatlıkla ifade edebilmesi; Katolik’ten maksat ise, sosyal ve dinî birlikteliğin sağlanması anlamındadır. Aryüs, İskenderiye Geleneği’ne uygun olarak akademik açıklamalarda bulunurken, piskoposlar Alexander ve Athanasius Katolik açıklamalarda bulunmuşlardır. Williams, *Arius*, s. 86-91. Aslında Athanasius ile Aryüs arasında cereyan eden tartışmalardan anlaşılacağı üzere onların asıl ayrıldıkları nokta, Kitab-ı Mukaddes’i yorumlama farkı yani metodolojik farklılıktır. Zira metot, sonucun bir adım öncesidir ve sonuç yönetime göre şekillenir. Marvin D. Jones, “Hermeneutical Principles in Contra Arianos of Athanasius of Alexandria”, s. 33. (44. dipnot). Bu konuda ayrıca bkz. Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, (sanal baskı) (Cambridge University Press, 2001), s. 30.

²⁹⁰ Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), s. 23.

²⁹¹ Kaçar, *Geç Antikçağ’da Hıristiyanlık*, s. 52.

kabilelerin VI. ve VII. yüzyıllarda Katolik inancı benimsemesiyle Aryüsçülük büyük ölçüde tarih sahnesinden silinir.²⁹²

Hayatına ait bazı gelişmeleri bu şekilde verdikten sonra Aryüs'ün görüşlerine biraz daha ayrıntılı bir şekilde bakılabilir. Üzerinde durulacak ilk nokta, onun teolojisinin dayanaklarıdır.

Günümüzde dahi tartışmalı olan bu hususta ağırlıklı olarak dört isim ön plana çıkar. Bunlar, Origen, Samosatalı Pavlus, Büyük Dionysius ve Aryüs'ün Antakya kilisesinden hocası Lucian'dır. Bu isimler birbirinden bağımsız isimler değildir. Yani Aryüs'ün Lucian'dan etkilendiği iddia edildiğinde, Lucian'da hocası Samosatalı Pavlus'dan etkilendiği için Aryüs dolaylı olarak Samosatalı Pavlus'dan da etkilenmiş olacaktır. Fakat burada bu gibi detayları göz ardı ederek ilim adamlarının görüşlerine bu görüşlerini ispat etmek maksadıyla kullandıkları delillerine bakalım.

Aryüs'ün görüşlerinin dayanak noktası hakkında fikir ileri süren ilk kişi İskenderiye Piskoposu Alexander'dır. Ona göre Aryüs, hocası Lucian'ın görüşlerini tekrarlamaktadır. Alexander, dönemin İstanbul Piskoposu Alexander'a yazdığı mektupta, Aryüs'ün Lucian'ın tesiri altında kalarak heretik görüşler ileri sürdüğünü ifade eder.²⁹³ Lucian için her ne kadar 'Aryüs'ten önceki Aryüs'²⁹⁴ dense de Aryüs'ün hocasının tesiri altında kaldığı diğer otoriteler tarafından çok kabul görmüş bir durum değildir.²⁹⁵

Bir diğer görüşe göre ise Aryüs'ün birikimleri, kendisinden yarım yüz yıl kadar önce yaşamış, Libya'ya sürgüne gönderilen İskenderiye Piskoposu Büyük Dionysius'a²⁹⁶ dayanmaktadır. Zira Dionysius'un esas itibarıyla şu üç temel fikre sahip olduğu bilinmektedir: İsa'nın ebedi olmadığı; İsa'nın baba ile aynı özden gelmediği ve Oğul İsa'nın Baba tarafından yaratıldığı.²⁹⁷ İleride görüleceği gibi bu fikirler Aryüs'ün

²⁹² Ostrogorsky, s. 45; Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, İngilizceden Fransızcaya çev: Soeur Jean-Marie O.P., çev. Mehmet Aydın, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), s. 11; Charles Kannengiesser, "Arianism", *ER*, I, 478-9. Yine bu konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Williston Walker, *A History of the Christian Church*, (Edinburgh: T & T Clark, 1963), s. 119-23.

²⁹³ Bu mektup için bkz. Theodoret, *HE*, s. 63-74.

²⁹⁴ Bayraktar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, s. 124.

²⁹⁵ S. Mansel, "Arius", s. 76.

²⁹⁶ Büyük Dionysius, 248-265 yılları arası İskenderiye piskoposluğu yapmıştır. Papalar içinde bilinen ilk "Büyük" sıfatı, onun için kullanılır.

²⁹⁷ Barnard, L.W., "The Antecedents of Arius", *VC*, 24, (1970), s. 177-9.

düşünceleri ile paralellik göstermektedir. Nitekim Aryüs'ün, Alexander'a gönderdiği mektupta kullandığı "atalarımız"²⁹⁸ ifadesinden de Dionysius'u kastettiğinin iddia edilmesi dikkate değerdir.²⁹⁹

Aryüs'ün aslen Libya'lı olduğu düşünülürken Dionysius'dan etkilenme ihtimali kuvvetlidir. Bu ihtimali destekleyen bir diğer durum ise, onun görüşlerini seslendirmeye başladığında Libya ve İskenderiye'den birkaç piskopos ile sayısız rahip ve yerli Hıristiyan'ın, Aryüs'ün tarafında yer almasıdır.³⁰⁰ Yani Aryüs'ün, kendi görüşlerini detaylı bir şekilde anlatması için yeterli zaman geçmemiş olmasına rağmen fikirlerinin birileri tarafından kabul edilmesi, zihinlerde Aryüsçü düşünceye uygun bir algının var olduğunu –ya da Aryüs'ün zaten var olan bir görüşü tekrar dile getirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu durum Aryüs'ün Dionysius'un görüşlerine benzer düşünceler dile getirdiği savını kuvvetlendirmektedir.

Bir diğer görüşe göre ise, Aryüs'ün inanç yapısı, geleneksel İskenderiye Ekolü'nü oluşturan teslisçi Origen'in İsa doktrini ile, tek tanrı üç görünüme vurgu yapan Samosatalı Pavlus'un Adoptionist Monarşizm anlayışının uzlaştığı bir noktada yer almaktadır. Bu kabule göre Aryüs, eski ve yeni kuramlar arasında bir orta yol bulma girişimindedir.³⁰¹

Bu noktada Aryüs'ün Origen ve Samosatalı Pavlus'tan ne kadar etkilendiğini belirlemek gerekmektedir. Çünkü o, bu ikiliden etkilenmekle beraber onlarla aynı görüşleri savunmamıştır. Söz gelimi o, Origen'in İsa'ya yönelik 'varlığının Baba'ya tabi olması'(subordination) anlayışına katılmakla beraber,³⁰² İsa'nın ezeli olduğunu³⁰³ reddederek Origen'den farklı düşünmüştür.³⁰⁴ Yani her ne kadar Origenci bakış açısına

²⁹⁸ Bu mektup için bkz. *Syn.*, s. 947.

²⁹⁹ Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, s. 61.

³⁰⁰ Robertson, "Prolegomena", s. 15. Aryüs'ün destekçileri için bkz. Robertson, "Prolegomena", s. 41. Aryüs'ü destekleyen bir diğer grup çölde keşiş hayatı yaşayan yetmiş bakiredir. Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 326. O süreçte Libya, yapılan baskı ve tatbikattan kaçan pek çok Mısırlı Hıristiyan'ın ya sığındığı ya da sürüldüğü bir yer pozisyonundaydı. Nitekim Büyük Dionysius'da burada *Cephro* adlı bir kasabaya sürgün olarak gelmiştir. Eusebius, *HE*, s. 635.

³⁰¹ Robertson, "Prolegomena", s. 16; 39-40. Ayrıca bkz. Hanson, *The Arian Controversy: 318-81*, s. 60-99.

³⁰² Origen, "Against Celsus", *ANF4*, s. 988.

³⁰³ Origen, *Against Celsus*, s. 1067.

³⁰⁴ Ayrıca Origen'in Aryüs'e mi yoksa İznik Konsili kararlarına mı daha çok tesiri olduğu tartışılan konulardan birisidir. Bu konuda bir çalışma yapan Baş, Origen'in görüşlerinin Aryüs'te daha belirgin olduğu kanaatindedir. Bilal Baş, "Orodoxy of Origen of Alexandria's Trinitarian Doctrine: Is His Theology Arian or Nicene", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, (2009), s. 109.

sahip olsa da bunlardan bir kaçını değiştirerek Origenci görüşlerle çelişmiştir.³⁰⁵ Aynı şekilde, Samosatalı Pavlus ile İsa'nın beşer olduğu noktasında benzer düşünceler dile getirirken, İsa'nın özünü ifade etmek için Pavlus tarafından kullanılan *homoousios* (aynı öz) anlayışına katılmayarak ondan farklı bir izaha gitmiştir.³⁰⁶

Athanasius'un "Aryüsçülere karşı kullanışlı bir şahit"³⁰⁷ diye tanımladığı *Theognostus* (ö. 270) da, Aryüs'ün etkilendiği kişiler arasındadır. Aslında *Theognostus*, *Hypotyposes* isimli yedi bölümden oluşan eserinde hem Aryüsçülere hem de Athanasiusçulara yakın bir anlayış ortaya koyar. Örneğin o, birinci bölümde Baba'nın eşsiz yüce ve ezeli olduğunu; ikinci bölümde Oğul'un yaratılmış olduğunu belirterek Aryüsçü bir çizgide yer alır. Üçüncü bölümde Kutsal Ruh hakkındaki görüşleri Origen'le aynı olmakla birlikte ortodoks ve Aryüsçü çizgi arasında kalır. Yedinci bölümdeki inkarnasyona dair fikirleri ise tamamen Athanasiusçu düşünce ile aynıdır.³⁰⁸ Athanasius, -muhtemelen bazı görüşlerini göz önüne alarak- ondan sitayişle bahseder ve onun ikinci kitabında İsa'nın özü hakkında yokluktan yaratılmadığı, bilakis onun, tıpkı ışığın güneşten veya buharın sudan çıkması gibi Baba'nın özünden zuhur ettiği görüşünde olduğunu belirtir.³⁰⁹ Athanasius'un bundan maksadı, Aryüsçülerin bile dikkate aldıkları *Theognostus*'un, Oğul İsa'nın Baba'nın özünden geldiğini kabul ettiğini göstermek istemesi olabilir. Tabii, *Theognostus*, burada İsa'nın özünün Baba'dan geldiğini söylemekle beraber 'aynı' veya 'benzer' hususuna değinmemiştir. Bu nedenle her iki taraf da kendine *Theogostus*'u delil gösterebilmektedir.

Aryüs'ün görüşlerinin dayanak noktası hakkında ifade edilen yukarıdaki görüşlere ilave olarak farklı yorumlar da bulunmaktadır. Örneğin Aryüs'ün Origen üzerinden Yeni Eflatuncu ilişkisine dikkat çekilmiştir.³¹⁰ Kendisi ile dönemdaş Meletius'un görüşlerini

³⁰⁵ Kannengiesser, "Arianism", s. 478.

³⁰⁶ Aryüs'ün Samosatalı Pavlus'tan etkilendiği hakkında bkz. *Syn.*, s. 979-80.

³⁰⁷ George Thomas Stokes, "Theognostus" *A Dictionary of Christian Biography and Literature*, ed. Henry Wace, (London: Hendrickson, 1911), p. 1864.

³⁰⁸ Photius, *The Library of Photius*, çev. John Henry Freese, (New York: The Macmillan Company, 1920), I, 195.

Diğer kitapların içeriği için ilgili yere bakılabilir.

³⁰⁹ *Decr.*, s. 433.

³¹⁰ Quasten, *Patrology*, III, 8. Aryüs'ün Neo-platonist akımdan ne kadar etkilendiği hakkındaki tartışmalar için bkz. Christopher Stead, "Was Arius a Neoplatonist", *Studia Patristica*, Ed. Elizabeth A. Livingstone, XXXII, (Leuven: Peeters, 1997).

devam ettirdiği, ancak daha sonra bundan vazgeçtiği söylenmiştir.³¹¹ Hatta Ebiyon ve Artemas'a kadar geri götürüldüğü dahi olmuştur.³¹²

Yukarıda görüldüğü üzere Aryüs'ün görüşlerinin kaynaklandığı 'farklı da olsa bir noktanın varlığı', genel kabul olmakla birlikte, onun tarihi bir gelenekten etkilenmeksizin, kişisel sebeplerden dolayı ayrılıkçı bir anlayışı dile getirdiğini; dolayısıyla Aryüs'ün görüşlerinin temelinde kendisinden başka kimsenin olmadığını söyleyenler de bulunmaktadır. Örneğin kilise tarihi yazarı Theodoret – o, Eusebius'un, havarilerden Konstantin'e kadar olan tarihi aktardığını, kendisinin bu tarihten sonra yaşananları aktaracağını söyler- Alexander ile aynı dönemde presbiter olan Aryüs'ün kendisinin değil de Alexander'in piskopos olarak atanmasını içine sindiremeyerek, Alexander'a karşı müthiş bir kin güttüğünü ve bu yüzden farklı görüşler seslendirdiği kanaatindedir.³¹³ Tabi, bu iddianın diğer görüşler arasında yalnız kaldığı bir gerçektir. Nitekim Aryüs'ün meydana getirdiği ihtilaf, şahsi bir mesele değil, teolojik açıdan kilisenin engelleyemediği bir olgudur.³¹⁴ Ayrıca Aryüs'ün görüşlerinin kendisinden önceki pek çok anlayışı içeren eklektik bir özellikte olması,³¹⁵ Aryüs'ün yeni bir görüş söylemediğini, kendinden öncekilerden etkilendiğini gösterir. Bununla beraber Theodoret'in iddiasını, teolojik dayanak değil de Aryüsçü problemin ortaya çıkmasının nedeni olarak değerlendirmek mümkündür ve bu takdirde bu iddianın bir anlam kazandığı açıktır.

Aryüs ile ilgili bir diğer husus, onun yol açtığı tartışmanın başlangıç tarihidir. Farklı görüşlerin olduğu bu konunun ortaya çıkışını Kelly,³¹⁶ Gwatkin,³¹⁷ Leithart³¹⁸ ve

³¹¹ Sozomen, *HE*, s. 410; Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, s. 19. Sozomen'in Aryüs-Meletius etkilenmesi eleştirilere açıktır. Nitekim Athanasius, Aryüs ve Meletius arasında böyle bir etkileşimden bahsetmemiştir. Oysa Aryüs'ün en büyük muhalifi olan Athanasius'un, Aryüs'le ilgili böyle bir detayı atlaması, ondan beklenemez. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, s. 36-41; Hanson, *The Arian Controversy: 318-81*, s. 5. Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, s. 55. Kanaatimizce Aryüs ve Meletius arasındaki var olan ortak kareket etme, Aryüs'ün doktrin bakımından Meletius'dan etkilendiği şeklinde yorumlanmıştır. Yani Aryüsçüler ve Meletiusçular kendilerine yapılanlar karşısında ortak hareket etmiş olabilir. Ancak onların fikir planında etkilendiklerini söylemek, iddialı bir tutum olacaktır. Nitekim Sozomen, aynı eserinin birkaç satır sonrasında, Aryüs'ün görüşlerini söylerken “*ondan daha önce kimsenin bahsetmediği konular*” şeklinde bir ifade kullanması da, onun Aryüs'ün görüşleri bakımından orijinal olduğuna inandığı şeklinde yorumlanabilir. Sozomen, *HE*, s. 410.

³¹² Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, s. 8.

³¹³ Theodoret, *HE*, s. 61-2.

³¹⁴ Robertson, “Prolegomena”, s. 16.

³¹⁵ Bu yorum için bkz. Bilal Baş, “Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Aryüsçülük”, (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), s. 80-1; Bilal Baş, “Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi”, *Divan Dergisi*, 2, (2000), s. 197-98.

³¹⁶ Kelly, *Doctrines*, s. 226.

Burrus³¹⁹ 318 yılını; Smart, biraz daha yuvarlak bir ifadeyle problemin konsilden birkaç yıl önce başladığını belirtir.³²⁰ Quasten'se daha genel bir ifade ile bu tarihin tespitinin çok zor olduğunu söyler.³²¹ Bu farklılığın sebebi, asıl kırılmanın hangi olayla gerçekleştiği hakkındaki farklı yorumlardan kaynaklanmaktadır. Örneğin, Aryüsçü problemin ortaya çıktığı tarih; Aryüs'ün piskopos Peter döneminde kiliseden kovulması göz önüne alındığında 311; Alexander'ın piskopos atanmasını çekemediği göz önünde bulundurulduğunda 313; Alexander ve Aryüs arasında 'teoloji ve halk üzerindeki otorite' anlaşmazlığına dayandırıldığına 318 ve Aryüs'ün İskenderiye Konsili ile afroz edilmesi bağlamında ele alındığında 321; yılı olacaktır.

Aryüs'ün kilise için bir problem oluşturması onun Baucalis kilisesine atanmasından sonra (313) ve Alexander tarafından afroz edilmesinden önce (321) olduğu muhakkaktır. İmparator Konstantin'in Aryüsçü problemin sebebini Alexander'ın otoriter tutumlarına bağlaması, problemin tarihinin Alexander'ın piskoposluk döneminde (313-328) oluştuğuna işaret eder.³²²

Kanaatimizce bu problem, 318'den önce küçük versiyonları ile vardır. Ancak asıl başlangıcı 318; resmen bir problem olarak tanımlanması ise 321 İskenderiye Konsili'nde gerçekleşecektir. Nitekim piskopos Alexander, İskenderiye Konsili'nde Aryüs'ün afroz edildiği kararını duyurmak ve Aryüs'ün görüşlerini kritiğe tabi tutmak üzere kaleme aldığı mektubunda, Aryüs'ün meydana getirdiği oluşumu anlatırken 'bu günlerde, yakınlarda' gibi bir ifade kullanması, Aryüs'ün fikirlerinin çok eskilere dayanmadığını gösterir.³²³

Aryüs'ün görüşlerine geçmeden önce değinmek istediğimiz bir diğer konu, eserleridir. Hemen ifade edelim ki maalesef onun günümüze ulaşmış müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Akla gelebilecek olan 'Acaba böyle bir eseri var mıydı' sorusuna Theodoret'in okuyucularını, Aryüs'ün görüşleri hakkında detaylı bilgi için yine

³¹⁷ H. M. Gwatkin, *The Arian Controversy*, (London: Longsman, 1889), s. 5.

³¹⁸ Peter J. Leithart, *Athanasius (Foundations of Theological Exegesis and Christian Spirituality)*, (USA: Baker Academic, 2011), s. 1.zzz

³¹⁹ Virginia Burrus, "The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome", *HTR*, 84/3, (1991), s. 233.

³²⁰ Ninian Smart, *The Religious Experience*, (New York: The Macmillan, 1991), s. 364.

³²¹ Quasten, *Patrology*, III, 6.

³²² Eusebius, "The Life of Constantine", s. 991-2.

³²³ Socrates, *HE*, s. 24-7.

Aryüs'ün eserlerine müracaat etmeye yönlendirmesi, bir cevaptır.³²⁴ Onun eserlerinin günümüze ulaşmamasının nedeni, o dönemdeki pek çok heretik liderin eserinin başına geldiği üzere Konstantin tarafından imha edilmesidir.³²⁵ Bu yüzden Aryüs'ün kilise tarihinde çok tanınmış olmasının nedeni, yazdığı eserleri değil kilise tarihinde meydana getirdiği köklü ihtilaf olmuştur.³²⁶

Bununla beraber Aryüs'e ait olduğu kabul edilen birkaç belgeye ulaşmak mümkündür:

- i) 318 yılında İzmit Piskoposu Eusebius'a gönderdiği bir mektup.³²⁷
- ii) 320 yılında İskenderiye Piskoposu Alexander'a gönderdiği bir mektup.³²⁸
- iii) 327 yılında Euzoius ile beraber İmparator Konstantin'e sunduğu bir iman ikrarı.³²⁹
- iv) Antik çağ kaynaklarından ulaşılabilen, nesir ve şiirsel bir tarzda yazdığı³³⁰ ve günümüzde orijinal olarak toplanması çok zor olan³³¹ *Thalia*³³² (veya *Banquet*)³³³ adlı eserindeki görüşlerinden bir kısmı.³³⁴

³²⁴ Theodoret, *HE*, s. 62.

³²⁵ Konstantin'in Aryüs'e bakışı ve eserlerinin imha edilmesi hakkındaki fermanı için bkz. Socrates, *HE*, s. 42; George A. Jackson, *The Post Nicene Greek Fathers*, ed. George P. Fisher, (New York: D. Appleton and Company, 1883), s. 60; Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, s. 51. Bu gibi eserlerin yok olmasının bir diğer sebebi kilise otoritelerinin tutumudur. Onlar, örneğin imparator Diocletian (284-305) döneminde başlayan büyük takibat sırasında kendilerinden imha edilmek üzere dinî metinler istendiğinde heretik kabul ettikleri metinleri vermişlerdir. Nitekim Kartaca pikoposu Mensurius'un böyle bir iş yaptığını Optatus nakletmektedir. Optatus, *Against the Donatists*, çev. ve ed. Mark Edwards, (Liverpool: Liverpool University Press, 1997), s. 15-8.

³²⁶ Jackson, *The Post Nicene Greek Fathers*, s. 59.

³²⁷ Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 328-9; Theodoret, *HE*, s. 74-5.

³²⁸ *Syn.*, s. 947-9; Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 329-30; Hilary, "On the Trinity", *NPNF2/9*, s. 231-5, 268. Bu mektubun tercümesi için bkz. Kaçar, *Geç Antikçağda Hristiyanlık*, s. 66-8.

³²⁹ Socrates, *HE*, s. 66-7; Sozomen, *HE*, s. 453.

³³⁰ Jackson, *The Post Nicene Greek Fathers*, s. 60; Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, s. 59. Hatta Aryüs'ün denizciler, değirmenciler ve yolcular için şarkılar yazdığı, Athanasius'un da buna karşılık Mezmurlar'dan metinler okumaları gerektiğini söylemiştir. David Chidester, *Christianity A Global History*, (New York: Harper Collins, 2000), s. 122.

³³¹ Leithart, *Athanasius*, s. 3.

³³² Aryüs'ün *Thalia* adlı eserinin içinde bazı müstehcenliklerin olduğu ve ilk aforozundan sonra görüşlerini popülerize etmek için yazdığı söylenmektedir. S. Mansel, "Arius", s. 76.

³³³ Athanasius, bu eserin Aryüs tarafından oluşturulduğunu ancak yazıya geçirenin *sofist Asterius* olduğunu söyler. *Ar.*, s. 780. Ayrıca bu eserin yumuşak ve komik bir üslupla yazıldığını belirtir. *Dion.*, s. 452; *Ar.*, s. 668, 670. *Thalia* hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, s. 62-6.

³³⁴ Bunlar için bkz. *Syn.*, s. 945-9; *Ar.*, 663-928; Theodoret, *HE*, s. 74-6. Aryüs'ün bu eserlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Teal, s. 184-99.

Athanasius'un *Against the Arians* adlı eserinin tamamında Aryüs'ün görüşleri ile ilgili bilgiler bulunabilir. Çünkü burada Athanasius, Aryüsçülerin kendilerine yönelik eleştirilerine cevap verirken onların görüşlerini de zaman zaman söylemektedir. Böylece Aryüs'ün ve takipçilerinin teolojileri hakkında kısmi de olsa bilgi sahibi olmak mümkündür. Genel olarak Athanasius'un eserlerinde Aryüs'ün görüşlerini harfi harfine aynen mi yoksa kısmi olarak mı aktardığı noktasında tartışmalar göz ardı edilemez. Leithart, *Athanasius*, s. 3.

Onun ön plana çıkan görüşlerine baktığımızda ilk olarak en temel görüşünün Oğul'a nispetle Baba'nın üstün olduğunu iddia ederek³³⁵ Baba'nın eşsizliğini vurgulaması ve Logos ile Oğul arasında yaptığı mutlak ayrım olduğu söylenebilir.³³⁶

Aryüs, Tanrı için 'Baba', İsa için 'Oğul' tabirlerinin kullanılmasını kabul eder, ancak Oğul için 'Logos' tabirinin kullanılmasını mahzurlu bulur. Aryüs'e göre Oğul, Baba Tanrı'nın kâinat ile doğrudan temasa geçmesi mahzurlu olacağı için bir *aracı* olarak Baba tarafından yaratılmış bir varlıktır.³³⁷ O, Baba tarafından ilk ve tek yaratılmıştır. Çünkü ondan sonra yaratılan her ne varsa onun aracılığı ile yaratılmıştır.³³⁸ Bu haliyle İsa, Tanrı'nın yaratma ve kurtuluş hakkındaki kutsal planının bir parçasıdır ve ebedi değildir. Çünkü ebediyet sadece Baba'ya mahsustur.³³⁹

Aryüs'ün görüşlerini kısaca dört maddeye sığdırılmıştır. Bunlar:

- i) Oğul, Baba tarafından yaratılmıştır. Ancak Oğul'un yaratılmış olması onu, diğer yaratılanlarla eşit hale getirmez. O diğerleri ile karşılaştırılmayacak değerde olan mükemmel bir varlıktır. Var olması kendinden değil Baba'dandır. Oğul için 'Baba'dan ortaya çıkma' veya 'aynı özden'³⁴⁰ demek Tanrı'yı fiziksel kategoriye indirmek olacağı için doğru değildir.
- ii) Oğul'un yaratıldığı ve onun olmadığı bir zaman vardır.³⁴¹ Dolayısıyla o ezeli değildir.³⁴² Ancak bu zaman, bilinen zamanın öncesindedir. Çünkü mevcut zamanı yaratan Oğul'dur. Bu yüzden 'Oğul'un ezeli olması' diye bir şeyden bahsedilemez. Çünkü böyle bir kabul, varlığı kendinden olan sayıyı ikiye çıkartmaktır ki bu, tek Tanrı anlayışıyla ters düşer.

³³⁵ Kannengiesser, "Arianism", s. 478.

³³⁶ Barnard, "The Antecedents of Arius", s. 172. Bu anlayış her ne kadar Aryüs'ün görüşlerinin temelini oluştursa da onun, bu anlayışın ilk üreticisi olduğunu söylemek biraz zordur. Çünkü bu konu hakkındaki görüşünü o, Logos teolojisinin kurucusu Philo'dan etkilenerek söylemiştir. Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, (İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2011), s. 317.

³³⁷ Kelly, *Doctrines*, s. 227.

³³⁸ *Decr.*, s. 409.

³³⁹ Kannengiesser, "Arianism", s. 478.

³⁴⁰ Bu noktada Ambrose, Aryüsçülerin, İsa'nın Tanrı'nın özünden geldiğini bildikleri halde, onun Tanrı'nın gerçek Oğlu olduğunu kabul etmemek için, ikili arasındaki ilişkiyi tanımlama adına farklı öz (*ἑτεροούσιος / heteroousios*) yorumunu benimsediklerini belirtir. Bu durumun, İzmit piskoposu Eusebius'un ifadelerinde gözüktüğüne temas eder. Ambrose, "Exposition of the Christian Faith", s. 465.

³⁴¹ Dolayısıyla Baba'nın 'var olmadığı değil' ancak, 'Baba' olmadığı bir zaman vardır. Socrates, *HE*, s. 24. Theodoret'e göre, bu görüş Aryüs'ün en önemli görüşüdür. Theodoret, *HE*, s. 62.

³⁴² Ezeli olmanın sadece Baba'ya mahsus olduğu ve ezeli olmayanların değişebileceğinin kabulü Athanasiusçu anlayış ile Aryüs'ün arasındaki önemli ihtilaf konularından birisidir. Bu noktada Aryüs, İsa'nın sonradan yaratıldığını ve değişime müsait olduğu halde Baba'nın isteğiyle değişimden uzak kaldığını söyler. Kısaca Aryüs'e göre de İsa değişmez fakat bunu kendi iradesiyle değil Baba'nın iradesiyle gerçekleştirmiştir. Leithart, *Athanasius*, s. 16.

iii) Oğul ile Baba, bilgi noktasında eşit değillerdir. Oğul, Baba'nın Logos (Kelam) ve Hikmet'i olduğu halde, Baba'nın kendisine has Logos ve Hikmet'inden farklıdır. Dolayısıyla iki tane Logos ve Hikmet vardır. Birisi, Baba'nın kendine has Logos ve Hikmet'i; diğeri, İsa'da görünen Logos ve Hikmet.

iv) Oğul sonradan yaratıldığı için değişime hatta günaha bile açıktır.³⁴³

Bütün bunlardan sonra Aryüs'e göre Oğul'un bir tanrı olup olmadığını sorgulanabilir. Aryüs'e göre İsa, bir tanrısal kahraman veya yarı-Tanrı'dır (*demigod*). Bu nedenle onun hakkında 'Tanrı' kelimesi kullanılabilir. Ancak bu, gerçek anlamda, İsa'nın, tıpkı Baba Tanrı gibi olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Bu kullanım, sadece mecazi bir anlam içeren ve İsa'ya verilen bir şeref payesi anlamındadır.³⁴⁴ Yani Aryüs'e göre İsa, tam bir Tanrı değil, Tanrı ile varlık arasında, tanrısal özelliklere sahip bir konumdadır. İsa'ya her ne kadar liturjik (dua) veya mecazi manada 'Tanrı' denilse de bu kullanım, hiçbir zaman gerçek, mutlak bir Tanrı olarak algılanmamalıdır.³⁴⁵

İsa'yı bu şekilde bir bağlamda değerlendiren Aryüs, aşkın bir Tanrı anlayışına sahiptir. Ona göre tek bir Tanrı vardır ve o tek doğmayan, tek ezeli olan, tek başlangıcı olmayan, tek gerçek, tek ölümsüzlük sahibi, tek her şeyi bilen, tek iyi, tek kural koyucu ve tek her şeyi idare eden gibi vasıflarla muttasıftır. O'nun yaratılışına bir şey kaynaklık etmemiş, bilakis her şeyin yaratılışına o kaynaklık etmiştir. Varlığı ve özü itibarıyla O, tarifsizdir. Şayet O'nun özünü başka bir varlığın paylaştığı kabul edilirse, ilahî varlıkların artması gerekir. Bu da imkânsızdır. Bu yüzden Tanrı dışında var olan her şey, sonradan yaratılmıştır ve ontolojik olarak Tanrı'dan farklıdır. Buradan hareketle denebilir ki, Aryüs'ün üzerinde durduğu asıl mesele, var olan her şeyin dışında, Tanrı'nın mutlak eşsiz, yüce ve ezeli olduğudur.³⁴⁶

³⁴³ Kelly, *Doctrines*, s. 227-9. Ayrıca bkz. *Ep. Aeg. Lib.*, s. 533-4.

³⁴⁴ Kelly, *Doctrines*, s. 229-30. Kelly'nin bu tasnifi yaptığı Aryüs'ün mektupları için bkz. Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 328-9; Theodoret, *HE*, s. 74-5.

³⁴⁵ Moore, *History of Religions*, s. 178-9; Quasten, *Patrology*, III, 8.

³⁴⁶ Kelly, *Early Christian Creeds*, s. 232; a.g.y., *Doctrines*, s. 227.

Aryüs'e göre yaratıcı Tanrı ile yaratılan mevcudat arasında her hangi bir orta durum yoktur. Baba Tanrı tek yaratılmayan olduğu için, Oğul dâhil her şey yaratılmıştır ve varlıklar öz bakımından O'ndan farklıdır; bu yüzden ona benzemezler.³⁴⁷

Nazianzuslu Gregory, Aryüs'ün Tanrı hakkındaki görüşlerini farklı değerlendirir ve onun Yahudilik tarzı bir Tanrı anlayışı ortaya koyduğunu belirtir. Dönemin Tanrı anlayışlarını anlattığı yerde Gregory, Libyalı Sabellius ile ateizm tarzı, İskenderiyeli Aryüs ile Yahudilik tarzı ve kendi içlerindeki bazı aşırı ortodoks gruplarca politeist bir Tanrı anlayışının olduğunu ifade eder. Aryüs'ün, Yahudiliğin yetersizliğini Hıristiyanlığa sokmaya çalıştığına, böylece Tanrı'yı sınırlama gibi bir eğilimde olduğuna değinerek onu eleştirir.³⁴⁸ Benzer bir noktaya dikkat çeken Meyer, Aryüs'ün monoteist Yahudilik ile, Oğul'un Baba'ya göre konumunu *subordanist* bir bakış açısı ile açıklayan Justin, Clement ve Origen arasında bir yerde kaldığını iddia eder.³⁴⁹ Burada şu hususa dikkat edilmelidir. Aryüs'ün Tanrı (Baba Tanrı) anlayışı, esasında monoteist Yahudiliğin Tanrı anlayışı ile örtüşmektedir. Fakat Aryüs'a göre İsa da bir Tanrısal varlık (yarı-Tanrı) olduğu için ve bu yüzden onun Tanrı anlayışının içine İsa da girdiği için o, Yahudilik'teki gibi bir Tanrı anlayışından uzaklaşmaktadır. Dolayısıyla Aryüs'ü monoteist gibi göstermek doğru olmayacaktır.³⁵⁰

³⁴⁷ Philip Schaff, *History of the Christian Church, Volume III: Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library), s. 395.

³⁴⁸ Gregory Nazianzen, "Select Orations of Gregory Nazianzen", s. 402-3.

³⁴⁹ John R. Meyer, "Athanasius' Use of Paul in His Doctrine of Salvation", VC, 52/2, (1998), s. 146.

³⁵⁰ Bu noktada 'Aryüs'ün monoteizmi savunduğu; İsa'yı bir beşer, bir peygamber olarak görmüş olabileceği ihtimaline kısaca değinmekte fayda görüyorum. Yukarıda anlaşıldığı gibi Aryüs'e göre İsa bir yarı Tanrı'dır ve 'Tanrı' diye isimlendirilebilir. Bununla beraber onun tanrılığı, Baba Tanrı'nın tanrılığından sonra gerçekleştiği için hakikatte tek Tanrı Baba'dır. Dolayısıyla Aryüs'ün, her şeyden üstün kabul ettiği tek bir Tanrı vardır. Ancak Aryüs, sahip olduğu bu tek Tanrı anlayışından dolayı Yahudilik ve İslam'da olduğu gibi monoteist şeklinde isimlendirilemez. Nitekim Athanasius ve Aryüs, Tanrı Kelam'ının (Logos'un) insan İsa'da bedenleşmesi konusunda hemfikirler, ayrıldıkları nokta ise, Logos'un doğası noktasında olmuştur. Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, (İstanbul: Orhan Basımevi, 1992), s. 99.

Ayrıca Aryüs'ün bir 'monoteist' olmadığını dolaylı bir yoldan şu şekilde anlamak da mümkündür. Bilindiği gibi kilise tarihçi ve babalarının özellikle de Athanasius'un eserleri Aryüs'e yapılan itirazlarla doludur. Ve yine bilinmektedir ki, her itiraz karşı tarafın görüşüne, bir cevaptır. Bu gerçekten yola çıkıldığında Aryüs'e yapılan itirazlar onun görüşlerinin izlerini taşımaktadır. Aryüs'e yapılan itirazların temelinde yukarıda geçtiği gibi üç husus göze çarpmaktadır. Bunlar İsa'nın beşerliliği ve peygamberliği değil, Aryüs'ün seslendirdiği 1) İsa'nın ezeli olmayıp sonradan yaratıldığı, 2) İsa'nın olmadığı bir zamanın var olduğu ve 3) İsa'nın Baba ile benzer öz taşıdığı gibi hususlar bulunmaktadır. Şayet Aryüs, İsa'yı Tanrı vasfından bağımsız bir şekilde sadece bir beşer olduğunu söyleseydi öyle zannediyorum en temel itiraz kendisine bu yönden gelirdi. Nitekim Aryüs'ün kendi eserlerinden okunamasa da onun, İsa'nın varlığını, insan ruhundan bağımsız bir şekilde anladığına dair yorumlar yapılmaktadır. Kannengiesser, "Arianism", s. 478. Yapılan bu yorumdan Aryüs'ün İsa'yı bir beşer olarak görmesinin mümkün olmadığı kanaatine ulaşılabilir. Ayrıca onun dile getirdiği İsa'nın Baba ile benzer öze sahip olduğu iddiası, İsa'nın bir insan olamayacağına en temel göstergesidir. Çünkü bu kabul 'Tanrı olan İsa' için yapılabilecek bir değerlendirmedir. Buradan iki yorum çıkabilir: i) Şayet İsa, Tanrı ile benzer öze sahipse onun gibi bir Tanrı veya yukarıda söylendiği üzere ona benzer bir yarı-Tanrı'dır. Dolayısıyla O, insan değildir. ii) Şayet o, bir Tanrı değil bir insansa ve Tanrı ile aynı öze sahipse tıpkı İsa gibi diğer insanların Tanrı ile benzer öze sahip olmaları gerekir ki bu, Aryüs'ün

Aryüs, Tanrı hakkındaki görüşlerinden dolayı Athanasius ve taraftarları tarafından da eleştirilmiş, hatta Hıristiyan bile sayılmamıştır.³⁵¹ Athanasius, yukarıda geçen Aryüs'ün görüşlerini farklı bir açıdan değerlendirerek, onun Tanrı'yı tek yaratılmayan olarak göstermekten maksadının Baba'yı yüceltmek değil İsa'yı küçümsemek olduğunu söylemiştir.³⁵² Ancak Aryüs'ün görüşlerinin temelinde, İsa'nın değil her şeyden üstün ve yüce olan Tanrı'nın bulunması, onun İsa hakkındaki yorumlarını etkilediği dolayısıyla Athanasius'un eleştirisinin tam olarak gerçeği yansıtmadığı da ifade edilebilir.³⁵³

Yukarıda görüldüğü üzere Aryüs'ün görüşleri ağırlıklı olarak Tanrı, Oğul ve bu ikisinin arasındaki ilişkiye dairdir. O, Hıristiyanlık teolojisinde önemli olan diğer konular hakkında ise çok fazla birşey söylememiştir.³⁵⁴

Buraya kadar ifade edilmeye çalışıldığı gibi, İsa'dan Athanasius'a kadar geçen süre zarfında oldukça fazla İsa anlayışı ortaya çıkmıştır. Onların en önemli özellikleri Hıristiyanlığı İsa merkezli yorumlamalarıdır. Bu durum kristosentrik bir din olan Hıristiyanlık içinse oldukça normal bir durumdur. Yapılan bu yorumlar bazen Athanasius'u etkileyecek bazen de onun eleştirilerine maruz kalacaklardır. Şimdi, oluşan bu alt yapıyı bir kenarda muhafaza ederek, Athanasius'un ve düşüncelerinin anlaşılmasına önemli bir katkı sağlayacak olan hayatına ve fikirlerinin oluşumuna kimlerin etki ettiğine bakılabilir.

söylemediğini düşündüğümüz bir şeydir. Sonuçta, Aryüs'ün, İslamî anlayışa da uygun olan bir tarzda monoteist görüşü savunduğu iddiası çok gerçekçi değildir.

³⁵¹ *Af. Pis.Kil. İl. Mkt.*, s. 1007.

³⁵² *H. Ar.*, s. 700-1; *Decr.*, s. 371-2.

³⁵³ Kelly, *Doctrines*, s. 227.

³⁵⁴ Aryüs'ün inkarnasyon, Kutsal Ruh ve kurtuluş öğretisinin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Baş, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Aryüsçülük*, s. 81-2.

II. BÖLÜM: ATHANASIUS'UN HAYATI, ESERLERİ VE TEMEL GÖRÜŞLERİ

Hıristiyanlık tarihinde dördüncü yüzyıl, imparatorların daha fazla ön plana çıktığı ve birçok konsilin toplandığı bir çağdır. Bu dönemde yaşamış birisi olarak Athanasius da, hem siyasi yönden imparatorlarla derin bir ilişki içine girmiş hem de düzenlenen konsillerin neredeyse tamamına ya etki etmiş ya da onlardan etkilenmiştir. Ayrıca o, içinde doğup büyüdüğü dördüncü yüzyıl Mısır ve İskenderiye'sinin siyasi, dinî, ilmî vb. gibi hususlarının da tesiri altında kalmıştır. Söz konusu hususların Athanasius'u ve görüşlerini anlamada ne gibi katkılar sunduğunun ve ne kadar etkili olduğunun tespiti, aşağıdaki başlığın hedefidir.

2.1. Dördüncü Yüzyılda Mısır ve İskenderiye

Mısır, özellikle İskenderiye, birtakım özellikleri sebebiyle Hıristiyanlık tarihinde önemli bir konuma sahiptir. Onlar, en az Yahudiye bölgesi kadar Hıristiyanlığın oluşumunda etkilidir. Paganizmin yanı sıra Mısır kültürüne ait bazı unsurların Hıristiyanlığı etkilediği, son birkaç yüzyılda bulunan Kıpti,³⁵⁵ Yunan ve Latin yazıtlarınca desteklenmektedir. Bu etkileşimi gösteren pek çok örnek bulunmaktadır. Eski putperest Mısır Tanrıları olan Baba ve koca Osiris, anne ve Osiris'in eşi İsis ve oğulları Horus'un (Harpocrates), Hıristiyan teolojisinin oluşumunda kayda değer bir etkisinin olduğu söylenebilir. Osiris'in ölüm ve yeniden doğuş anlatısı, İsa'nın ölümü ve dirilmesi inancını; İsis'in bir tanrıça olarak göğe yükselmesi, Meryem'in göğe yükselmesine dair olan Hıristiyan inancını etkilemesi, olası bir durumdur. İsis'in kucığında oğlu Horus'u taşıdığı heykeller, Hıristiyanlıktaki Meryem-İsa tasvirleri ile oldukça benzerdir. Meryem'e verilen teotokos (Tanrı taşıyan) ünvanının, Tanrıça İsis'ten etkilenilerek kullanılmış olabilir. Nitekim bu ünvanın ilk kez İskenderiyeli ilahiyatçılar tarafından kullanılması ve Hıristiyanlığın IV. yüzyıldan sonra putperestlik karşısında etkin bir pozisyona gelmesinden sonra daha fazla dile getirilmeye başlanması oldukça ilgi çekicidir. Meryem'in *Stella Maris* (Deniz Yıldızı) olarak vasfedilmesinin, deniz ve denizcilerin tanrıçası olan İsis'ten etkilenilerek konulmuş olabilir.³⁵⁶ Tanrı ile bir

³⁵⁵ Bulunan Kıpti yazıtlarının listesi için bkz. Leslie S. B. MacCoull, "Coptic Documentay Papyri as a Historical Source for Egyptian Christianity", *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, (Philadelphia: Fortress Press, 1986), s. 42-3, (2. Dipnot).

³⁵⁶ Arthur Weigall, *Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik*, (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2002), s. 57-63. Teslis hakkında bu etkilenme için ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 105-11. İsis hakkında daha detaylı bir okuma için bkz. D. M. Murdock, *Christ in Egypt: The Horus-Jesus Connection*, (USA: Stellar House Publisher, 2011); Stephen Benko, *The Virgin Goddess:*

bakirenin birleşmesi fikrinin benzeri de Mısır'da bulunur. Buna göre Tanrı Amon'un bir ölümlüyle birleşmesinden Kraliçe Hetşepsut doğmuştur.³⁵⁷ Bu gibi teolojik etkilenmenin yanı sıra mumyalama³⁵⁸ ve mezar kültürünün oluşmasında³⁵⁹ da Mısır'ın etkisinden bahsedilebilir. Bu etkilenmelerin yanında söz konusu dönemdeki dikkat çeken bir diğer husus Hıristiyanların, bir taraftan Mısır'daki dinî anlayışları eleştirmekle beraber diğer taraftan onların terimleri ile Hıristiyanlığı açıklamaya çalışarak enteresan bir tavır ortaya koymalarıdır.³⁶⁰

Mısır'ı Hıristiyanlık için önemli kılan etkenlerden diğerlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

i) Mısır'ın Hıristiyanlığa ait pek çok kadim yazma esere ev sahipliği yapmış olması. Özellikle son iki yüzyılda yapılan araştırmalar neticesinde birçok papirüsün gün yüzüne çıkartılması, bu durumu teyit eder. Ancak, bu papirüslerin ilk dönem Mısır Hıristiyanlığı hakkında yeterli bilgiler verdiğini söylemek zordur.³⁶¹ Bununla beraber bu papirüslerden, Mısır'da ilk Hıristiyan grubu kimlerin oluşturduğuna dair bilgilere ulaşılması onları önemli kılmaktadır.³⁶²

ii) Mısır'ın, Hıristiyanlığın hızlı bir şekilde yayılmasına katkı sağlaması. Mısır'ın Hıristiyanlık öncesinde sahip olduğu ilmî seviye (yani *Museum*, *Serapeum* ve *Sebastion* gibi söz konusu döneminin önemli okulları ve onların oluşturduğu akademik ortam), dönemin diğer önemli merkezlerine kıyasla Hıristiyanlığın, burada daha erken ve hızlı gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu da Hıristiyanlığın kısa bir sürede büyümesine etki

Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology, (Leiden: Brill, 2004), s. 43-53. Mısır dini ve Horus-İsa benzetmesi hakkında bkz. Tom Harpur, *The Pagan Christ: Is Blind Faith Killing Christianity*, (Australia: Griffin Press, 2005), s. 67-90.

³⁵⁷ Weigall, *Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik*, s. 18. Ayrıca Hıristiyanlıktaki tek Tanrı, teslis, haşır ve bakireden doğum gibi konuların Mısır kaynaklı olduğu hakkında bkz. Ahmed Osman, *Christianity an Ancient Egyptian Religion*, (Inner Traditions/Bear & Company, 2005). Üç bölümden oluşan kitabında Gadalla da orijinal tespitlerde bulunmuştur. Birinci bölümde Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan İsa'nın atalarının (Musa, Davud, Süleyman) Eski Mısırda bulunan ünlü karakterler ile olan benzerliklerine, ikinci bölümde Tarihsel İsa'nın Mısır kökenli kimseler ile aynı olduğuna ve üçüncü bölümde ise İsa inancı ve diğer Hıristiyan doktrinlerinin Mısır kaynaklı olduğuna değinmiştir. Gadalla, *The Ancient Egyptian Roots of Christianity*, s. 145-64.

³⁵⁸ Alban Butler, *Lives of Saints of Egypt*, (Kısaltılmış Baskı), (Philadelphia: 1863), s. 26-7.

³⁵⁹ S. Kent Brown, "Coptic and Greek Inscriptions from Christian Egypt: A Brief Review", *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, (Philadelphia: Fortress Press, 1986), s. 27-8, 41.

³⁶⁰ David Frankfurter, "Christianity and Paganism, I: Egypt", *The Cambridge History of Christianity*, ed. Augustine Casiday – Frederick W. Norris, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), II, s. 186.

³⁶¹ Robert H. Colins, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, (London: The Oxford University Press, 1979), s. 1-2.

³⁶² Colins, s. 49-73. Mısır'da Hıristiyanlığın nasıl başladığı ve geliştiğine dair yapılan farklı yorumlar için bkz. A. F. J. Klijn, "Jewish Christianity in Egypt", *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, (Philadelphia: Fortress Press, 1986), s. 161-2.

etmiştir.³⁶³ Ayrıca Mısırlı Hıristiyanların, misyonerlik faaliyetlerinde çok etkin bir rol oynayarak, sadece kendi yakın coğrafyalarında değil Avrupa ve Asya dâhil Afrika'nın değişik bölgelerinde Hıristiyanlığın yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.³⁶⁴

Mısır'ın özellikle de İskenderiye'nin sahip olduğu siyasi ve ekonomik konumu da onun Hıristiyanlık için önemini gösteren bir diğer olgudur. Dördüncü yüzyılda bu iki konum, Athanasius'u tanımak için oldukça önemlidir.

Siyasî – Ekonomik Durum: Siyasi açıdan dördüncü yüzyılda Mısır, Roma İmparatorluğu'na bağlı bir eyalettir. İskenderiye ise bu eyaletin en önemli şehri ve imparatorluğu Hindistan, Çin ve Arap dünyası ile buluşturan bir merkez konumundadır. İdari olarak, imparatorluğun diğer şehirlerinde olduğu gibi, normal bir vali ile değil, bizzat imparatoru temsil eden genel vali ile idare edilir.³⁶⁵ Mısır'ın tamamının ve Kuzey Afrika'nın buradan idare edilmesi, şehrin imparatorluk için önemini gösterir.³⁶⁶

Vergi sisteminden dolayı zengin ile fakir arasında ciddi bir uçurumun bulunması, imparatorluğun dördüncü yüzyıldaki genel görünümünü yansıtır. Nitekim 350 sonrası toprak vergisi üç katına çıkmış ve bu yüzden insanlar topraklarını terk etmişlerdir. Zaman zaman imparatorlar, vergilendirmede farklı uygulamalarla halkı rahatlatmaya çalışsalar bile bunu gerçekleştirdiklerini söylemenin zordur.³⁶⁷ Ülke ekonomisinin bozuk olması da şüphesiz, İskenderiye'den gelecek tahılların önemini bir kat daha arttırmaktadır. İleride görüleceği üzere Athanasius'un zaman zaman imparatorlara boyun eğmemesi, İskenderiye'nin bu özelliğinden kaynaklanıyor olabilir.³⁶⁸

³⁶³ Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, (Oxford: Clarendon Press, 1913), s. 25-6.

³⁶⁴ Konunun detayları için bkz. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 64-72.

³⁶⁵ Anatolios, *Athanasius*, s. 1.

³⁶⁶ Theodoret, *HE*, s. 61. Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, s. 2.

³⁶⁷ Brown, *Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*, 20-1.

³⁶⁸ Bununla beraber Athanasius'un siyasî otoriteyi görmezden geldiği de söylenemez. O, zamanın şartlarını çok iyi okuyarak ona göre hareket etmiştir. Hayatı boyunca siyasî otorite ile arasını iyi tutmaya çalışmış, ilişkiler bozulduğu zamanlarda bunu bizzat onların huzuruna giderek düzeltme eğiliminde olmuştur. Yeni bir imparator geldiği zaman, görüşlerini ona anlatarak, onu kendi safına çekmeye çalışmıştır. Bu girişimlerine rağmen kendi düşüncesini paylaşmayan imparatorlar da olmuş ve bu yüzden beş kez sürgüne gitmek zorunda kalmıştır. Sürgünlerinden dolayı, "Athanasius contra mundum / Athanasius dünyaya karşı" şeklinde bir deyimle anılmıştır. Bush, *St. Athanasius*, s. 217. Ancak gönderildiği her bir sürgünde, elini imparatorlara karşı daha güçlü hale getirmeyi başarmıştır. Zira ilk sürgününde imparatorun isteklerine aynen uymuş, ikincisinde kendi isteğiyle Mısır'dan çıkmış, üçüncüsünde imparatorluk adamları tarafından arandığı halde bulunamamış, dördüncüsünde doğrudan itaatsizlik ederek ülkeyi bile terk etmemiş, beşincisinde imparatora verdiği emri geri aldırılmıştır. Hardy, "National Elements in the Career of St. Athanasius", s. 191-2.

Ekonomik bakımdan İskenderiye, Roma imparatorluğunun en önemli limanlarından birisidir ve Akdeniz ticaretinin yönlendirilme merkezidir. Gemi yapıcılığından papirüs üretimine kadar çok geniş bir üretim ağına sahiptir. Fakat onu imparatorluk için asıl önemli kılan, yetiştirdiği tahıllardır. Burada üretilen tahıllar gemiler vasıtasıyla ülkenin pek çok yerine ulaştırılmaktadır. Roma, uzun yıllar buradan gelen tahıllar ile ayakta kalmıştır. Bu durum, ayrıca Mısır'a pek çok insanın gelmesine sebep olmuş bu da İskenderiye'nin deniz ticaretinin gelişmesine etki etmiştir.³⁶⁹

Buradan yapılan tahıl sevkiyatı oldukça önemlidir. Nitekim Athanasius'un ilk sürgününe gönderilme nedenlerinden biri, onun İskenderiye'deki tahılları İstanbul'a göndermeyeceği yönünde Konstantin'e (306-337) yapılan bilgilendirmedir.³⁷⁰ Çünkü İskenderiye'den tahılların gelmemesi, imparatorun halk nezdinde ciddi bir itibar kaybına uğraması ve ülkenin geri kalanının büyük bir sıkıntıya düşecek olması anlamına gelmektedir.

İskenderiye kilisesinin şehrin ekonomik canlılığı üzerindeki etkisi, kilise yönetimine sahip olan kimsenin ne kadar etkili olabileceğinin de bir işaretidir. Hatta üçüncü yüzyılın sonlarında İskenderiye kilisesinin, bir banka görünümüne sahip olması, onun Mısır, dolayısıyla da imparatorluk için öneminin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.³⁷¹

Söz konusu özelliklerinden dolayı İskenderiye, piskoposunun kim olduğu dâhil kendisi hakkındaki her meseleyi, imparatorlar için önemli hale getirmektedir. Bu yüzden imparatorlar, İskenderiye piskoposunun kim olduğu başta olmak üzere oradaki her hususla yakında ilgileneceklerdir. Onlar, genellikle Athanasius ile arasını iyi tutma eğiliminde olacaklar, aralarının kötü olduğu dönemde ise Athanasius'u sürgüne göndererek yerine kendi düşüncelerini paylaşan yani kendi sözlerini dinleyecek birisini piskopos olarak atayacaklardır. Şehrin bu özelliği aynı zamanda Athanasius için imparatorların istekleri karşısında boyun eğmemesini etkilemesi muhtemeldir.

³⁶⁹ Christopher Haas, "The Arians of Alexandria", *Vigiliae Christianae*, 47, (1993), s. 234; Peter Brown, *Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*, çev. Turhan Kaçar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), s. 4; Lynn Harold Hough, *Athanasius: The Hero*, (Cincinnati: Jennings and Graham, 1906), s. 31.

³⁷⁰ *Apol. sec.*, s. 395.

³⁷¹ Birger A. Pierson, "Egypt", *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, s. 340.

Athanasius bağlamında İskenderiye başta olmak üzere Mısır'ın asıl dikkat edilmesi gereken yönü, dinî ve sosyal durumudur.

Dinî-Sosyal Durum: İskenderiye, farklı din, mezhep ve ırktan insanların bir arada bulunduğu, senkretik bir özellikte olup bütüncül bir görünüm arz etmemektedir. Etnik olarak genel çoğunluğu Mısırlı ve Yunanlılar oluşturmakta; dinî boyutta ise Yahudi,³⁷² Hıristiyan³⁷³ ve paganların³⁷⁴ yanı sıra Gnostik³⁷⁵ ve Maniheiztler³⁷⁶ de bulunmaktadır.³⁷⁷ Yaklaşık nüfusun 500.000 ila 1.500.000 arası olduğu tahmin edilen İskenderiye'de belirtilen bu sosyal çeşitlilik, dördüncü yüzyılda oluşan bir durum değildir ve temeli çok daha eskilere dayanmaktadır.³⁷⁸

İmparatorluğunun kuruluşundan itibaren bu çeşitlilikten kaynaklanan tartışmalar şehirde yaşanmaktadır. Yunanlılar ile Yahudiler arasında yaşanan bu anlaşmazlık

³⁷² Yahudilerin Mısır'a geliş süreci hakkında bkz. Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, s. 23-34. Şehir, Yahudiler için oldukça önemlidir. Çünkü, Yahudilerin Filistin dışında en fazla oldukları bölge İskenderiye'dir. Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, s. 2. Sayıları yüzbinlerle ifade edilmektedir. Pierson, "Egypt", s. 335. Eski Ahit'in Grekçe çevirisi olan Septuagint M.Ö. III. yüzyılda burada oluşturulmuştur. Yahudilik ile Yunan felsefesini ilk kez harmonize eden Philo, burada yaşamıştır. Hough, *The Hero*, s. 33. Ayrıca bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity, Topography and Social Conflict*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997), s. 91-127.

³⁷³ Kilise tarihçilerinin aktardıklarına göre Mısır'a Hıristiyanlık, üçüncü İncil yazarı Markos tarafından getirilmiştir. Markos İskenderiye'de yazdığı İncil'i duyurmuş ve kendi kilisesini inşa etmiştir. O, kadın ve erkeklerden oluşan ve asketik normlarla hayatlarını devam ettiren bir yapı tesis etmiştir. Eusebius, *HE*, s. 175-6; Jerome, "Lives of Illustrious Men", *NPNF2/3*, s. 630. Bu konunun tartışmaları hakkında için bkz. L. W. Barnard, "St. Mark and Alexandria", *The Harvard Theological Review (HTR)*, 57/2, (1964), s. 145-50. Pierson, "Egypt", s. 336-7. Nitekim Wayne, Kudüs dışındaki coğrafyada Hıristiyanlığın nasıl başladığı hakkında net şeyler söylemenin zorluğuna işaret eder. Wayne A. Meeks, "Social and Ecclesial Life of the Earliest Christians", *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, s. 150-1. Bu dönemdeki Hıristiyanlar hakkında ayrıca bkz. Haas, *Alexandria in Late Antiquity, Topography and Social Conflict*, s. 173-214.

³⁷⁴ Bu süreçte paganlar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Haas, *Alexandria in Late Antiquity, Topography and Social Conflict*, s. 128-69.

³⁷⁵ Gnostisizm, kökeni Hıristiyanlık öncesine kadar uzanan Tanrı, âlem ve insanın birbirleriyle olan ilişkilerini gizli bilgilerle açıklamaya çalışan dinî felsefi anlayıştır. Şinasi Gündüz, "Gnostisizm", *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), s. 143.

³⁷⁶ Maniheizm, Mani (ö: 276) tarafından kurulmuş gnostik bir anlayıştır. Onu diğer gnostik hareketlerden ayıran özelliği, evrensel bir din kurmaya çalışmasıdır. Mani, kendinden önceki dinî gelenekleri reddetmez aksine onları kendi anlayışının içine alarak senkretik bir anlayış meydana getirir, bu noktada eserler kaleme alır. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II, 435-6. Maniheizm'e ait görüşler, üçüncü yüzyılda Roma dünyasında yayılmaya başlayınca pagan imparatorlar ahlaki vasıfların kayba uğramaması için; Hıristiyan din adamları da dinî anlamda olumsuz bir etkilenme olmaması için bu yeni din ile mücadele etmişlerdir. Maniheizm'e ait bulunan yeni eserler onun evrensel bir din olduğunu ve diğer dinlerdeki inanırları kendi sahasına çekmek için mücadele verdiğini göstermiştir. Samuel N. C. Lieu, "Christianity and Manichaeism", *The Cambridge History of Christianity*, ed. Augustine Casiday – Frederick W. Norris, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), II, s. 279. (Maniheizm'in Hıristiyanlık ile olan ilişkileri hakkında ilgili makalenin devamı okunabilir.) Maniheizm mensupları, her ne kadar Mısır'da bulunsalar da onların Mısır yönetimi ve halkı üzerindeki etkileri tartışmalıdır. Bu tartışmalar için bkz. Gedaliahu G. Stroumsa, "The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity", *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, (Philadelphia: Fortress Press, 1986), s. 307-19. Ayrıca Maniheizm için bkz. Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 206-37.

³⁷⁷ Anatolios, *Athanasius*, s. 1; Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, s. 2; Pierson, "Egypt", s. 345-7.

³⁷⁸ Diana Delia, "The Population of Roman Alexandria", *Transactions of the American Philological Association*, (The Johns Hopkins University Press, 1988), s. 275-92.

Hıristiyanlığın yaygınlaşması ile birlikte yerini pagan – Hıristiyan çekişmesine,³⁷⁹ dördüncü yüzyılda ise Hıristiyanların kendi içlerinde bir mücadeleye bırakır.³⁸⁰ Bu mücadele ortamından dolayı İskenderiye, antikçağ Roma'sının diğer önemli merkezlerinden ayrılır.³⁸¹

Dördüncü yüzyıl İskenderiye'sinde Hıristiyanlar, kendi içlerinde farklı gruplara ayrılmıştır. Grupların oluşmasında, insanların farklı sosyal kimliklere sahip olmalarının yanı sıra Hıristiyanlığı farklı yorumlamaları da rol oynamıştır.³⁸² Hıristiyan gruplardan en çok dikkat çekenler;³⁸³ ortodoks³⁸⁴ çizgiyi oluşturan Athanasiusçular, daha politik bir anlayış ortaya koyan Meletiusçular ve teolojik görüşleriyle farklılaşan Aryüsçülerdir (Eusebiusçular).³⁸⁵ Bu gruplar, birbirleri ile sürekli mücadele etmektedirler. Kendini ortodoks karşı tarafı heretik gören bir anlayışın bu şekilde mücadele etmesi anormal bir durum değildir. Athanasius'u anlamak için bu mücadele ortamının iyi bilinmesi gerekmektedir.

Athanasius, bu mücadele ortamında oldukça taraflı bir duruş sergilemiş ve bu tutumunu eserlerine de yansıtmıştır. Aryüsçüleri ötekileştirerek onların görüşlerinin hepsini heretik saymıştır. Bundan dolayı Athanasius'un, Aryüsçü ve Meletiusçuların davranışları ve görüşleri hakkında söyledikleri, üzerinde tekrar düşünölmeye değerdir.³⁸⁶ Yani onun eserleri çerçevesinde dördüncü yüzyıl anlaşölmaya kalkılırsa kendisinin ortodoks, karşıındaki grupların ise heretik olacağı aşökdür. Bu önemli hatırlatmayı ve Aryüsçölere yukarıda değönildiğöni göz önünde bulundurarak, Meletius'a ve onun bir problem olarak ortaya çıkmasına bakılabilir.

³⁷⁹ Entelektöel ve teolojik düzeyde gerçökleşen tartışma ortamı için bkz. Alan Brown, "The Intellectual Debate Between Christians and Pagans", *The Cambridge History of Christianity*, ed. Augustine Casiday – Frederick W. Norris, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), II, 248-78.

³⁸⁰ John Matthews, "Roman Life and Society", *The Oxford History of The Roman World*, ed. John Boardman, Jasper Griffin, Oswyn Murray, (Oxford: Oxford University Press, 1991), s. 404. Bu anlaşmazlıklar için ayrıca bakılabilir: Ramsey Macmullen, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, (New Haven: Yale University Press, 1984), s. 90-7.

³⁸¹ Macmullen, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, s. 90.

³⁸² David Brakke, "Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth "Festal Letter"", *HTR*, 87/4, (1994), s. 396.

³⁸³ Gelecek bilgiyi krş. Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), s. 44.

³⁸⁴ Günümüz Hıristiyan öğretileri esas alındığında Athanasiusçular ortodoksturlar. Fakat Aryüsçölük, o dönemde galip gelseydi bu tasnifte muhtemelen Athanasiusçular heretik olarak anılacaktı.

³⁸⁵ Athanasius eserlerinde 'Eusebiusçular' şeklinde isimlendirmesinden kastettiğı önlü kilise tarihçisi, Filistin Kayseryası Piskoposu Eusebius (ö.340) değöil, İzmit piskoposu Eusebius ve onun etrafında halenelenlerdir. Bu grup İznik Konsili sonrası Aryüsçö görüşleri savunmuş, Aryüsçölöğe liderlik yapmıştır.

³⁸⁶ Gwynn, s. 239, 245-6.

Meletius (ö. 325), Athanasius'un seleflerinden İskenderiye Piskoposu Peter (301-312) ile tartışmalara giren Lycopolis (Mısır) Piskoposudur. Onun takipçilerine, kendi ismine atfen 'Meletiusçular' denir.³⁸⁷ Meletiusçuların, Peter'in piskoposluk bölgesinde olmadığı bir dönemde³⁸⁸ onun yerine, kendilerinden birisini piskopos atamaları³⁸⁹ ve 301 yılında imparatorluğun uyguladığı işkencelere destek verip farklı amaçlarla kurban kesmeleri onları problemlili hale getirir.³⁹⁰ Grubun başını çeken Meletius, işkenceye verdiği desteğinden ötürü kınanıp hapse atılır. Bu durum, onun taraftarlarını rahatsız eder ve böylelikle Mısır'da birbiri ile zıt düşünen iki grup, ortamın gerilmesine sebep olur.³⁹¹ Meletiusçular kendilerine 'şehitler kilisesi'³⁹² ismini takarken, Peter'in yanındakiler ise 'Katolik Kilisesi' ismini alırlar.³⁹³ Fakat şunu vurgulamak gerekir ki Athanasius, Meletiusçuları doktrin bakımından bir ayrılık olarak değil, çıkarıcı özellikleri bulunan bir grup şeklinde resmetmektedir.³⁹⁴ İleride görüleceği üzere Meletiusçular ile Aryüsçüler zaman zaman ortak hareket edeceklerdir. Onların bu birlikteliklerinin nedeni ise Piskopos Peter'den beri süregelen ve Athanasius ile devam eden bu yapıya olan ilgisizlikleri ve karşılıklı menfaatleridir.

Roma tarihçisi Ammianus Marcellinus, Hıristiyan gruplar arasındaki bu tartışma ortamını, "*onların birbirlerine karşı beslediği düşmanca tavrın, vahşi hayvanların insana karşı beslediği tavırdan daha öte olduğu*" gibi çok sert bir benzetme ile tanımlar.³⁹⁵

³⁸⁷ Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 315-25. Athanasius, 'Meletiusçular' tabirinin onların Hıristiyan olmadıklarının gösterilmesi için verildiğini söyler. *Apol. sec.*, s. 371.

³⁸⁸ 304 yılında Piskopos Peter ve o dönemdeki bazı piskoposlar, imparatorluğun uyguladığı baskı ve tutuklamalardan kurtulmak için, saklanırlar. Bu esnada boşalan kiliselere Meletius, papaz ve piskoposlar atar. Peter ve diğer piskoposlar, bu atamaların geçersiz olduğunu ilan ederler. Bir yıl sonra Peter geri dönerek, Meletius'u aforoz eder. Ancak maruz kaldığı baskılar neticesinde 306 yılında kaçır ve 311 yılında öldürülür. Bu ayrılık, kendi hiyerarşisine sahip, içinde piskoposları ve papazları bulunan iki ayrı kilise yapısı şeklinde İznik Konsili'ne kadar devam eder. David Brakke, "Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth "Festal Letter""", s. 410; Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, s. 5. Ayrıca bu konu hakkında bkz. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, s. 32-41; W. Telfer, "Meletius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt", *The Harvard Theological Review*, 48/4, (1995), s. 227-37.

³⁸⁹ Leithart, *Athanasius (Foundations of Theological Exegesis and Christian Spirituality)*, s. 1.

³⁹⁰ *Apol. sec.*, s. 371; Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, s. 20. Epiphanius, bu noktada Peter ve Meletius'un beraber eziyete maruz kaldıklarını aktarır. Fakat yapılan eziyetlere tepki göstermemesi Meletius'un, Peter ile arasını açmıştır. Bu ayrılık sadece onlar arasında kalmamış, halka da yansımış ve halkın büyük bir çoğunluğu Meletius'un yanında yer almıştır. Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 315-8.

³⁹¹ Robertson, "Prolegomena", s. 15.

³⁹² Meletiusçular şehitlik üzerine kurulu bir anlayışı benimserler. Brakke, "Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth "Festal Letter""", s. 410.

³⁹³ Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, s. 21.

³⁹⁴ *Ep. Aeg. Lib.*, s. 543.

³⁹⁵ Ammianus Marcellinus, s. 283.

Athanasiusçular ve Aryüsçüler arasındaki tartışmalarda, onların sosyal hayatta farklı statülerde olmaları da etki etmiştir. Aryüsçüler, daha fazla entelektüel olup şehir merkezlerinde yaşamaktayken; Athanasiusçular şehir dışında, yerli Mısırlılar ile asketik bir yaşam geçirmeyi tercih etmektedirler.³⁹⁶ Bu farklı statüleri de onları, bir mücadele içine itmiştir. Bu mücadelenin nedenleri arasında, hoşgörüsüzlüğün yanı sıra kanaatimizce Mısırlıların bir millet olarak Hıristiyanlığı tanıdığı (dördüncü yüzyıl veya az öncesi)³⁹⁷ tarihin etkisi de sayılabilir. Çünkü onlar bu yeni dini anlamak ve anlamlandırmak için fikirler üretmekte; her yeni fikir, onlar arasındaki farklılığı daha belirgin hale getirmekte ve bu da kendi doğrularını karşı tarafa kabul ettirme isteğiyle birleşince ortaya bir mücadele ortamı çıkmaktadır.

İskenderiye’de gerçekleşen bu mücadele, zaman zaman şiddete de dönüşmüş hatta zamanla şiddet, normal bir şey haline gelmiştir. Kent içindeki kalabalıklar, rahatlıkla yönlendirilmekte³⁹⁸ ve her bir grup karşısındaki grubu yok etmeyi istemektedir.³⁹⁹ İleride görüleceği gibi Athanasius’un üçüncü sürgünü esnasında onun yerine piskopos olarak atanan Aryüsçü Piskopos George, halka büyük zulümler yaparak baskıya dayalı bu ilişkiler ağındaki yerini alacaktır.⁴⁰⁰ Ancak kendisi de aynı akıbete uğrayarak halk tarafından öldürülecektir.⁴⁰¹ Yine Athanasius’un yerine atanan bir diğer Aryüsçü Piskopos Gregory de Athanasiusçulara baskı uygulamaktan kendini alamayacaktır. Bununla beraber Athanasius’un da rakiplerini sindirmek için şiddet kullanmaktan çekinmeyecektir. Bu durum, Athanasius’a yöneltilen eleştirilerin başında gelse de, İskenderiye’de bulunan, herkesin karşısındakine şiddet uygulamaktan çekinmediği bir ortamda anlaşılabilir olmaktadır.

İskenderiye halkının bu rahat yönlendirilir olma özelliği, imparatorların bile şehre müdahalesini zaman zaman engellemektedir.⁴⁰² Bu durum, Athanasius’un imparatorlara karşı gelerek onların emirlerini dinlememesinin nedenleri arasında olabilir.

³⁹⁶ Kannengiesser, “Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis”, s. 212.

³⁹⁷ Hardy, “National Elements in the Career of St. Athanasius”, s. 187-8.

³⁹⁸ Kaçar, *Geç Antikçağ’da Hıristiyanlık*, s. 62.

³⁹⁹ Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, s. 2.

⁴⁰⁰ Theodoret, *HE*, s. 132-3.

⁴⁰¹ Arisuçuların İskenderiye’de baskı gördüğüne dair bkz. Haas, *Alexandria in Late Antiquity, Topography and Social Conflict*, s. 268-77.

⁴⁰² Socrates, *HE*, s. 197.

Peki, bu tarz şiddet olayları neden imparatorluğun başka yerlerinde değil de özellikle İskenderiye’de ortaya çıkmaktadır? Bu noktada doğrudan veya dolaylı yoldan şiddetin ortaya çıkmasında şu unsurlar rol almıştır:

- i) İskenderiye’ye, Mısır’ın tamamından rahatlıkla ulaşılabilmesi,⁴⁰³
- ii) Kentin imparatorluk merkezlerinden uzak olması,
- iii) İznik Konsili’nin piskoposlara kazandırdığı ayrıcalıklı konum,
- iv) Şehirde imparator tarafından gönderilen bağışların piskoposların eli ile dağıtılması,
- v) Piskoposların halk üzerindeki otoriter tutumları,
- vi) Piskoposların oldukça zengin olmaları,
- vii) Keşişlerin piskoposlara olan destekleri ve piskoposların onları rakiplerine karşı yeri geldiğinde bir silah gibi kullanabilmeleri,
- viii) Asıl görevi hastanelerde hasta bakıcılığı olan parabolanilerin⁴⁰⁴ şiddet için kullanılmaları,
- ix) Kilise içinde Antakya ve İstanbul’un İskenderiye’ye nispeten daha az etkin olması.⁴⁰⁵

Şiddeti içeren tutumlar sadece halk kökenli değildir. İmparatorluk da zaman zaman sert yüzünü kendi tebaasına göstermekten çekinmemiştir. Özellikle uygulanan vergi politikası halkta büyük gerginliklerin oluşmasına neden olmuştur.⁴⁰⁶ Bu gergin ortamdan Mısır’daki –genelde ise tüm Roma imparatorluğundaki- piskoposlar, en az halk kadar etkilenmişlerdir. Örneğin Athanasius’tan birkaç dönem önce İskenderiye Piskoposluğu yapan Peter, Maximinus isimli Romalı bir komutanın askerleri tarafından başı kesilerek öldürülmüş,⁴⁰⁷ Yine Athanasius bu anlayıştan nasibini ileride alarak piskopos olduğu yıllarda imparatorluk tarafından baskı görenek defalarca sürgüne

⁴⁰³ Böylece oldukça farklı kimlikten insan orada toplanabilmekte; bu da problemlerin doğmasına neden olmaktadır.

⁴⁰⁴ Bu grup, erken dönem Hıristiyanlar içinde hasta bakıcılığı ve ölümlerin defnedilmesi için faaliyet gösteren gönüllü kimselere verilen isimdir. Yaptıkları işler arasında, piskoposları koruma vazifesi de bulunmaktadır. Kesin olmamakla beraber ilk olarak üçüncü yüzyılda Büyük Dionysius zamanında ortaya çıktıkları kabul edilir. Patrick J. Healy, “Parabolani” *The Original Catholic Encyclopedia*; <http://oce.catholic.com/index.php?title=Parabolani> (25 Mart 2013’te girildi). Athanasius İskenderiye kilisesine yazdığı bir mektubun girişinde bu grubu selamlamaktadır. Bu konuda bkz. Athanasius, “Sardican Letters”, *NPNF2/4*, s. 1132. “Kilise için hayatını hiçe saymaya hazır anlamına” gelen bu grubu beşinci yüzyılda özellikle Cyril (412-44), pagan dünya görüşünü ortadan kaldırmak için kullanacaktır. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 62.

⁴⁰⁵ Kaçar, “Eskiçağ İskenderiye Kilisesinde Politik Bir Araç Olarak Şiddet”, s. 29-34.

⁴⁰⁶ Brown, *Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*, s. 59.

⁴⁰⁷ Eusebius, *HE*, s. 758-9.

gönderilmiştir.⁴⁰⁸ Dönemin Roma yönetiminin “her şeyin taviz verilmeyen bir titizlikle yürütüldüğü bir dünya”⁴⁰⁹ tasavvuru, baskı ve şiddeti sıradanlaştırmıştır.

Asketik Yaşam ve Athanasius: Mısır, dönemin diğer Hıristiyan merkezlerinden farklı olarak asketik yaşam tarzını benimseyen Hıristiyan grupların varlığıyla dikkat çekmektedir.⁴¹⁰ Birazdan görüleceği üzere çölde dağınık olarak yaşayan bu gruplar, farklı Hıristiyan kiliseleri tarafından sürekli olarak kendilerine bağlanmaya çalışılmış ve bu yönde baskı görmüşlerdir. Bir piskopos olarak Athanasius da onlarla diyalog kurmuş ve onları kendi lehine kazanmaya çalışmıştır. Özellikle bu grupların kurumsal ve felsefi olarak kilise içinde bir değer kazanmaları için gayret göstermiş ve onları hem kendi içlerinde hem de ana bünye ile birleştirmeye çalışmıştır.⁴¹¹ Athanasius’u bu şekilde bir tutuma iten neden şüphesiz Mısır’da dinî bir bütünlüğünü arzuluyor olmasıdır. Nitekim onun Aryüsçüler ve Meletiusçular ile olan mücadelesini de bu bağlamda anlamak mümkündür. Ancak onun asketik bir yaşam süren bakirelere (bay-bayan) ve keşişlere yönelik davranışlarını, Aryüsçülere ve Meletiusçulara yönelik olandan ayrı tutmak gerekmektedir. Çünkü ilk grupta karşı tarafı kabullenerek ve onları kilise için bir tehlike görmeksizin; ikinci grupta ise sindirerek ve onları kilise için bir tehlike kabul ederek bir ‘birliktelik sağlama’ çabası bulunmaktadır.

Aslında Athanasius’un, böyle bir çabanın içine girmesi oldukça normaldir. Aksi takdirde kendisinin ve düşüncelerinin varlığı tehlikeye girecektir. Bu yüzden o, Aryüsçü ve Meletiusçularla mücadele etmiş, kendi varlığını devam ettirebilmek için; bakire ve keşişlerle ilgilenmiş, hem onları karşıt görüşlerden korumak ve hem de İskenderiyeli bakirelerin ticarî ve felsefî birikimlerinden, keşişlerin ise manevi güçlerinden faydalanmak için.⁴¹² Bununla beraber Athanasius’un piskopos seçilmeden önce veya sonra asketik bir yaşam yaşadığına dair, piskopos seçildiğinde kendi taraftarlarının onun

⁴⁰⁸ Aslında ileride görüleceği gibi Athanasius, imparatorlar ile olan mücadelesini çok büyük bir cesaretle yapmıştır. Çünkü bu dönemde imparatorların düşünce sistemine aykırı düşünmek ölümü göze almayı kabullenmek demektir. Fakat Athanasius bunlara aldırmandan görüşlerini söylemeyi başarmıştır.

⁴⁰⁹ Brown, *Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*, s. 60.

⁴¹⁰ Mısır monastik yaşamının başlangıcı için bkz. Pierson, “Egypt”, s. 350. Ayrıca bu süreç hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Peter Brown, *The Body and Society*, (London: Faber and Faber, 1989), s. 213-338.

⁴¹¹ Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, s. 1-2.

⁴¹² Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, s. 266-7.

hakkında ‘asketik’⁴¹³ tabirini kullanmalarının dışında her hangi kayda değer bir bilgi de bulunmamaktadır. Bu kısa girişten sonra konunun ayrıntılarına bakılabilir.

Yönetimsel baskılardan –ekonomik/siyasî-⁴¹⁴ veya sekülerleşmiş kilise yaşamından⁴¹⁵ kurtulma niyetiyle çöle toplu kaçışlar neticesinde oluşan Mısır kaynaklı asketik gruplar, ‘çöl babaları’ olarak da bilinmiş ve -genel bir kabul olarak- manastır sistemi ile münzevi hayatın ilk kurucuları olmuşlardır.⁴¹⁶ Onlar, Tanrı’yı, şehirlerde rahat bir hayatın içinde değil yaşam şartlarının daha zor olduğu çölde; birtakım dünyevi isteklerden vazgeçerek aramakta;⁴¹⁷ çölü, bir şehir haline getirerek kendilerini gök ehli olarak kabul etmekteydiler.⁴¹⁸ Keşişler olarak da adlandırılabilir bu kimseler genellikle İskenderiye ve civarında yaşarlardı. Çoğunluğu alt sosyal tabakadan gelmekte ve büyük oranda cahillerdi. Kilise otoriteleri ve halk arasında iletişimi sağlayan bir aracı gibiydiler.⁴¹⁹ Onların arasında dikkat çekenler;

i) Nil Delta’sının güneyinde yalnız yaşamaya dayalı -ankoretik (ἀναχώρησις / *anakhoresis*)- bir asketik yaşam süren keşiş Antony (ö. 356)⁴²⁰ başta olmak üzere münzevi bir hayat yaşayanlar,

⁴¹³ *Apol. sec.*, s. 325.

⁴¹⁴ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 77.

⁴¹⁵ Quasten, *Patrology*, III, 146.

⁴¹⁶ William Harmless, *Mystics*, (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 135. Bu tarz bir oluşumun nedenleri hakkında ayrıca bkz. Brown, *Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*, 63-5. Hıristiyan asketik yaşamının ve basit düzeyde manastırcılığının dördüncü yüzyıldan önce de var olduğuna dair yapılan modern tartışmalarla birlikte ortaya çıkan yeni sonuçlar için bkz. Bilal Baş, “Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, (2013/1), s. 188-202. Manastırcılığın ilk kez Mısır’da ortaya çıkarak diğer Hıristiyan merkezlerine buradan dağılması noktasında yapılan eleştirel bakış için bkz. *A.g.e.*, s. 201-2.

⁴¹⁷ Cengiz Batuk, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), s. 54.

⁴¹⁸ *V. Anton.*, s. 485.

⁴¹⁹ Paul Johnson, *A History of Christianity*, (New York: Simon & Schuster, 1976), s. 94. Hıristiyan ruhban hayatının ortaya çıkışı hakkında ayrıca bkz. İbrahim H. Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), s. 242-56. Ayrıca Mısır’da monastik sürecinin gelişimi için bkz. W. H. Wackean, *Christian Monasticism in Egypt*, (London: Macmillan Company, 1920).

⁴²⁰ ‘Keşişlerin babası’ olarak anılan Antony, dördüncü yüzyılda Mısır’da yaşamıştır. Hıristiyan mistik hayatını ilk kez pratiğe dökenler arasındadır. Hayatı, Athanasius’un yazdığı eserde anlatılmaktadır. Geoffrey Rowell, “Antony of Egypt”, *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, ed. Gordon S. Wakefield, (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), s. 18. Athanasius eserinde, cahil bir Mısırlı olarak tanımladığı Antony’den, nefsiyle yaptığı mücadeleler üzerine yoğunlaşan ve ortodoks olduğunu vurgulayan bir üslupla bahseder. *V. Anton.*, s. 477-510. Bununla beraber Athanasius’un ortaya koyduğu Antony portresinin sonraki bilim adamları tarafından, mutlak doğru kabul edildiği söylenemez. Özellikle Antony hakkında bilgi veren *Çöl Babalarının Özdeyişleri* ve Antony’nin kendi mektupları bu yeni fikrin oluşumuna tesir etmiştir. Bu eserler için bkz. *The Sayings of the Fathers: the Alphabetical Collection*, çev. Benedicta Ward, (USA: Cistercian Publications, 1984), s. 1-9; Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, (Minneapolis: Fortress Press, 1995). Athanasius’un Antony’nin hayatını anlatırken takındığı tavırlar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, s. 201-16; Baş, “Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu”, s. 196-9. Bununla beraber Antony’in kimliği hep bir tartışma konusu olmuştur. O gerçekten, cahil ve dindar bir çöl keşişi midir yoksa İskenderiye teoloji geleneğine dâhil bir sofist teolog mudur? 1955 yılında Sina dağındaki Catherine manastırında bulunan Jerome’nin naklettiği Antony’e ait yedi mektubun bulunmasıyla tekrar başlayan bir Antony’i anlama çerçevesinde oluşturulan bir çalışma

- ii) Yine Nil Deltası yakınlarında bekârlıkları ile evli Hıristiyan gruplardan farklılaşan ve başını Hieracas'ın (Hierax)⁴²¹ çektiği bir grup,
- iii) Toplu yaşama biçimi olan kenobitik (κοινός βίος / *koinos bios*) manastırcılığın kurucusu Pachomius (ö. 348)⁴²² liderliğindeki asketiklerdir.

Özellikle bu gruplar zaman zaman yerel piskopos ve papazlar tarafından kendi sınıflarına dâhil edilmeye çalışılmışlardır. Nitekim Athanasius, piskopos olduktan sonra bu farklı grupları bir araya getirip, bir birlik oluşturmayı amaçlamış⁴²³ hatta kendine bağlı papazlarla mistik hayat yaşayan keşişlerin yakın temas kurmalarını sağlayarak geniş tabanlı bir birliktelik oluşturmuştur.⁴²⁴ Onları kendi içlerindeki farklılıklarına göre ayrı ayrı değerlendirmiş ve farklı stratejiler geliştirmiştir. Evlilik başta olmak üzere dünyevî zevklerden uzak durarak yalnız, asketik bir yaşam yaşamaya çalışan bakireleri, sosyal sınıfa dâhil etmeye ve kendi kiliselerine bağlamaya temin etmeye çalışırken; Nitrian çölündeki yarı-eremitik ve Theb'deki kenobitik keşişlerin pekçoğunu piskopos atayarak kilise hayatının içine çekmeye gayret etmiştir. Atadığı piskoposların asketik yaşam kuralları hakkında görüş dile getirebilmeleri gerektiğini savunmuştur. Bunların yanı sıra, asketik kural ve değerlerinin doğru bir şekilde ortodokslaşmasına da imkân sağlamış ve onları her Hıristiyan için uygulanabilir hale getirmiştir.⁴²⁵ Onlara verdiği önemi, Hıristiyan literatürünün ilk ve en etkili keşiş biyografisi olan *Life of Antony* eserini yazarak ortaya koymuş ve bu eseriyle Antony'yi Hıristiyanlar için ideal bir prototip olarak göstermeyi hedeflemiştir.⁴²⁶ Bu süreçte keşişlerden de istifade ederek,

için bkz. Christopher Snook, *"Beloved, know yourselves": Theology and Scripture in Antony's Life, Letters and Saying* (Concordia University, 2005).

⁴²¹ Üçüncü yüzyılın sonları dördüncü yüzyılın başları gibi Mısır'da asketik yaşam sürmüştür. Origen'in görüşlerinden etkilenen Hieracas, evliliği reddetmekte ve ruhsal dirilişe inanmaktadır. James E. Goehring, "Hieracas", *Religion Past & Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, (Leiden: Brill, 2009), VI, 124. Epiphanius, onu doğru yoldan çıkmış bir Hıristiyan olarak resmeder. Ona göre Hieracas, Eski ve Yeni Ahit'i ezbere okuyacak kadar yetenekli ancak onları kendi istekleri doğrultusunda yorumlayacak kadar ahmaktır. Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 308.

⁴²² Pachomius, Konstantin'in ordusuna adam toplamakla görevli iken münzevi yaşam tarzını seçer. 320 sonrası Theb'deki (Luksor) küçük keşiş gruplarını bir araya getirerek büyük oranda örgütler. Dördüncü yüzyılın sonunda onun tasarladığı manastırlarda yedi bin keşiş bulunmaktadır. Brown, *Geç Antikçağ'da Roma ve Bizans Dünyası*, s. 59. Ayrıca o, keşişlerin manastır kurallarını ilk kez belirlemiş ve bunları kaleme almıştır. Yani asketik yaşam tarzınının, ilk kez toplu bir şekilde manastırlarda yaşanmasını sağlamıştır. William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 18.

⁴²³ Secord, s. 5; Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, s. 3-5.

⁴²⁴ Miriam Lichtheim, "Autonomy Versus Unity in the Christian East", *The Transformation of the Roman World: Gibbon's Problem after Two Centuries*, ed. Lynn White, (Berkeley: University of California Press, 1966), s. 141.

⁴²⁵ Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, s. 11-12. Athanasius'un keşişlerle oluşturduğu ittifak sadece kendi döneminde değil vefatından sonra beşinci yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Harmless, *Desert Christians*, s. 33, 43.

⁴²⁶ Pelikan, s. 135; Batuk, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, s. 57. Athanasius'un bu gruplarla ilgilenmesi, söz konusu dönemde bazı muhafazakâr Hıristiyanların, asketiklerin sapkın olduklarını düşünmeleri ile yakından

ilk kez inanca dair ifadeler halkın anlayabileceği bir basitliğe indirgemiş ve böylece halk ile kilise arasında bir köprü vazifesi görülmüştür.⁴²⁷

Athanasius'un asketikleri tanımlamak için kullandığı kelimeler zamanla değişmiştir. Brakke'in dikkat çektiği üzere o, asketikleri kendine has kavramlarla tanımlamakta ve bu tanımlamaları piskoposluğunun ikinci dönemi olan 350 sonrası farklılık göstermektedir. İskenderiye şehrinde yaşayan gruplara Athanasius, ilk dönemlerinde erkekler için 'münzeviler' (*solitaries* / *μονάζοντες* / *monazontes*), bayanlar için 'bakireler' (*virgins* / *παρθενοί* / *parthenoi*) isimlerini kullanırken daha sonraları her iki grup için 'bakire' (*virginity* / *παρθενία* / *parthenia*); 350'den sonraları ise, erkekler için 'keşişler' (*monks* / *μόναχοι* / *monaksioi*) isimlerini kullanmıştır. Keşişlerin diğerlerinden farkı, şehirde yaşamamalarıdır.⁴²⁸ Bu durumun nedeni, asketik yaşam fikrinin, Athanasius'un zihninde süreç içinde şekillendiğinden kaynaklanıyor olabileceği gibi dördüncü yüzyıl İskenderiye'sindeki asketik yaşamın literatüre geçmesi sürecinden de kaynaklanıyor olabilir. Yani, dördüncü yüzyıl İskenderiye'sinde asketik yaşam pratikte yaşansa da literatürdeki kaşılığının zaman içinde şekillenmiş olabilir.⁴²⁹

Athanasius, gayretleri sonucunda kendi idaresi altına aldığı asketiklere, Mısırlı rahipleri taklit ederek yaptıkları başlarını tıraş etme gibi alışkanlıklarını terk etmelerini öğütlemiştir. Hatta o, keşişlerle yakından ilgilenerek, bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Yahudilerin şabatını kutlamamalarını, sakallarını tıraş etmemelerini, dua ederken büyü veya sihir ile ilgili sözcükleri kullanmamalarını, kadınlarla konuşmamalarını ve açık seçik bir vaziyette banyo yapmamaları söylemiştir.⁴³⁰ Aralarındaki bu samimi bağ sonucunda sürgünlerinden ikisini keşişlerin arasına kaçarak çölde geçirmiştir.

ilişkilidir. Zira bu düşüncenin gerçek olmadığını göstermek için Athanasius, onların ortodoks olduklarını yazdığı eserler ile dile getirmiştir. Günümüzde ise Athanasius'un bu konudaki gayretleri, kendi kilise siyaseti ve inançları doğrultusunda asketizme bir yön verme çabası şeklinde değerlendirilmektedir. Baş, "Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu", s. 200.

⁴²⁷ Paul Johnson, *A History of Christianity*, s. 94. Özellikle bu noktadaki başarısı göz önünde bulundurularak Athanasius'un, piskopos olmadan önce asketiklerle tanıştığını ileri sürülmüştür. Charles Kannengiesser, "The Spiritual Message of the Great Fathers", *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Ed. Bernard McGinn & John Meyendorff, with Jean Lederq, (New York: Crossroad, 1985), s. 65. Athanasius'un tanıştığı bu münzevi hayatı sürgünleri sırasında Almanya'ya taşıdığı da söylenir. Arthur Penrhyn Stanley, *Lectures on the History of the Eastern Church*, (London: J. M. Dent & Co., 1918), s. 245.

⁴²⁸ Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, s. 9.

⁴²⁹ Nitekim benzer bir durumu, İslam tasavvufunun oluşmasında da görmek mümkündür. Yani Hz. Peygamber döneminde pratikte yaşanan tasavvufun literatüre geçmesi, birkaç yüzyılı bulacaktır.

⁴³⁰ Samuel Sharpe, s. 498-9. Ayrıca bkz. Athanasius, "Letter to Amun", *NPNF2/4*, s. 1135-7. (Bundan sonra: *Ep. Amun.*)

Athanasius, kendisini onların bir üyesi gibi görmekten çekinmemesine rağmen asketik bir yaşam sürdürdüğüne dair kesin bir delil bulunmamaktadır.⁴³¹

Athanasius, keşişlerle oluşturduğu halk tabanı sayesinde kendisine uygulanan birtakım baskılardan kurtulacaktır. Nitekim döneminin muktedir imparatoru Konstantin'in Aryüs'ü tekrar kiliseye alması yönündeki emrini yerine getirmeyecek ve sonraki imparatorlar Julius ve Valens'in tutuklama emirlerine karşı koyacaktır. Bu gibi durumlar dikkate alındığında onun, kendi bölgesinde meydana getirdiği güçlü etki daha rahat anlaşılmaktadır.⁴³² Çünkü bunlar, halktan sosyal bir destek alınmadan yapılması çok zor davranışlardır.

Görüldüğü üzere Athanasius, asketikleri kazanmak için onlara oldukça ilgi duymuştur. Hatta Hıristiyan tarihinde ilk kez bir keşişin hayatının kaleme alacak kadar onlarla ilgilenmiştir. Bu yüzden Hıristiyan mistisizmi çalışmak isteyenlerin müracaat edecekleri önemli kaynaklardan birisinin Athanasius olması, rastlantısal değildir. Tabii Athanasius'un sözkonu önemi, İskenderiye de doğup büyümesi ve orada piskoposluk yapması ile doğru orantılıdır.⁴³³

Athanasius'un, oluşumunda katkısının olduğu, elini imparatorlara karşı bu şekilde elini güçlendiren ve üzerinde etkisi olan tek husus asketikler değildir. Aynı zamanda dönemin kilise yapısı da bu bağlamda ele alınmalıdır.

Kilise: İskenderiye'de kilise hiyerarşisi, tek merkezden idare edilir. Şehirdeki tüm kiliseler ve papazlar bir piskoposa bağlıdırlar. Fakat her bir papazın kendi cemaatini toplayabileceği kilisesi de bulunmaktadır.⁴³⁴ İznik Konsili kararları ile Mısır, Libya ve Pentapolis piskoposlukları doğrudan İskenderiye Piskoposluğuna bağlanmış ve buralara yapılan atamalar da yetkili kılınmıştır.⁴³⁵ Dahası bu bölgelere ilave olarak Theb

⁴³¹ Lois Gandt, s. 25.

⁴³² Turhan Kaçar, "Bir Araç Olarak Şiddet", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 17/2, (2002), s. 21.

⁴³³ Asketik yaşamın Mısır'da ortaya çıkmadığı ve Athanasius'un bu konudaki yaklaşımlarının yeniden bir yorumlanması için bkz. Baş, "Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu", s. 183-204.

⁴³⁴ Sozomen, *HE*, s. 411.

⁴³⁵ Philip Schaff, *The Seven Ecumenical Councils*, NPNF2/14, 55; William Bright, *The Canons of the First four General Councils*, (Oxford: Clarendon Press, 1892), s. 20-7. Ayrıca bu dönemde alınan İznik Konsili kararları ile İskenderiye, Hıristiyanlık içinde Roma ve Antakya ile beraber üç piskoposluk bölgesinden birisi haline gelir. Konsilde bu şekilde bir ayrıma gidilmesi, Konstantin'in kilise yönetimi ile idari yönetimi benzer hale getirmek istemesi şeklinde yorumlanmaktadır. Bu üç piskoposluk bölgesine ilave olarak tarihten gelen üstünlüğünden dolayı Kudüs'e 'şeref payesi' özelliği verilir. Ancak Kudüs, idari yönden Antakya piskoposluğuna bağlanır. Dvornik,

(Luksor), Mareotis (Kuzey Mısır), Ammon (Ürdün civarı) ve Marmarica (Libya ve Mısır arasında kalan Kuzey Afrika bölgesi) piskoposlukları da İskenderiye piskoposluğuna bağlanmış ve onlar üzerinde de etkin bir konuma getirilmiştir.⁴³⁶

İskenderiye kilisesi bazı uygulamalarında zaman içinde farklılıklar göstermiştir. Bunlardan ilki kilise hiyerarşisinin belirlenmesindeki değişiktir. Piskoposlar *Heraclas* (232-248) ve *Dionysius* (248-265) dönemlerinde papazlar piskoposları, diyakozlar ise baş diyakozları seçimle belirlemekteydi. Ancak dördüncü yüzyılda – Konstantin döneminde- bu makamlar, monarşik (yani oylamayla seçilmeyip vasinin bırakıldığı) bir yapıya bürünerek değişiklik göstermiştir. Bu dönemde, İskenderiye’de büyük şehirlerden gelen piskoposların oluşturduğu patrikliğin bazı değerlerini kaybetmesi bir diğer farklılıktır. Konstantin dönemine kadar inanç, tevazu, yardımseverlik gibi vasıflarla donanmış bu patriklik, Konstantin’in onlara verdiği saygınlık, zenginlik ve güçten sonra değişim göstererek gururlu, açgözlü ve hırslı bir yapıya bürünmüştür. Bu durum, Hıristiyanlık için bölücü bir etken olacak; kilise ve piskoposlar arasında tartışma ve bölünmelere yol açacaktır. Onları pagan korkusuna karşı bir arada kalmalarını sağlayan birliktelikleri dağılacaktır.⁴³⁷ Bu periyotta değişen bir diğer durum; İskenderiye’nin kilise yönetim ve teoloji merkezi olmasından kaynaklanan öneminin, Konstantin’in, başkenti Roma’dan İstanbul’a taşınmasıyla birlikte tıpkı siyasî açıdan Roma’nın ehemmiyetinin azaldığı gibi azalmaya başlamasıdır.⁴³⁸ Fakat bu azalamaya rağmen o, önemini devam ettirmeyi başarmıştır.

İskenderiye piskoposluğu sadece İskenderiye ve çevresinde kendisine bağlı olan kiliseler için değil yüzyıllardır devam edegelen bir ekolün öncüsü olması itibarıyla de hayli stratejik bir konumdadır. Aynı bakış açısıyla İskenderiye piskoposluğunu elinde bulunduran kimsenin, sadece İskenderiye’de değil kendisine bağlı olan diğer kiliselerdeki cemaatler üzerinde hatta bütün bir Hıristiyan cemaatler üzerinde etkili bir konumu vardır. Bu önemli konumundan dolayı İskenderiye piskoposluğu, Hıristiyanlar için oldukça önemli olmuş ve bu gücü elinde bulundurma isteği insanları bu makam için

Konsiller Tarihi İznik’ten II. Vatikan’a, s. 7; Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi I*, (Ankara: Ayraç Yayınları, 1996), s. 123.

⁴³⁶ Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 316.

⁴³⁷ Samuel Sharpe, *The History of Egypt, from the Earliest Times till the Conquest by the Arabs, a.d. 640.*, (London: Moxon, 1846), s. 481.

⁴³⁸ Bu konuda bkz. E. R. Hardy, “The Patriarchate of Alexandria: A Study in National Christianity”, *CH*, 15/2, (1946), s. 84-9.

mücadeleye sevk etmiştir. Dördüncü yüzyılda İskenderiye Hıristiyanları arasında görülen çekişme ve Athanasius'un İskenderiye piskoposluğunu elinde bulundurma gayretleri, bu açıdan bakıldığında daha rahat anlaşılabilir. Ayrıca Athanasius'un eserlerini yazmasının en önemli nedenlerinden olan insanların kurtuluşa kavuşmaları düşüncesi, piskoposluk vazifesi ile de yakından ilintilidir. Çünkü piskopos olarak söylediklerinin halk üzerindeki etkisi daha fazla olacak bu da onların kurtulmalarına katkı sağlayacaktır. Bu nedenle de bu vazifeyi kaybetmek istememektedir. Bu yüzden de sürgünde olduğu dönemler de dahi cemaati ile arasındaki irtibatı mektuplar göndererek devam ettirecektir.

Konstantin'in uygulamaları ile şekillendirdiği kilise, Athanasius'un Hıristiyanlık için önemli hale gelmesine neden olması yönüyle de dikkat çekicidir. Hıristiyanlar, 313 Milano Fermanı ile her türlü işkence ve takipten kurtulmuşlar ve imparatorluk içinde neredeyse paganlarla aynı haklara sahip olmuşlardır.⁴³⁹ Hıristiyanlık *religio illicita* (yasak din)⁴⁴⁰ olmaktan çıkmış, Hıristiyanlar baskı görmekten kurtulmuştur. Bu aşamada Konstantin, kendisinden önce Hıristiyanlara karşı olan olumsuz bakış açısını kaldırarak tabiri yerinde ise onlara bir iade-i itibarda bulunmuştur. Önceki dönemde 'şehit olanlar' anısına yıldönümleri oluşturmuş, kiliseleri onlarla onurlandırmış ve onların bulunabilen kemiklerine saygı duymuştur. Hıristiyan din adamlarına sağladığı pek çok kolaylığın yanı sıra, kiliselerin inşası için de ödenek oluşturmuştur. Eski imparatorluk sarayı *Lateran*'in arazisini Roma'da bir katedral (*San Giovanni*) yapılması için kiliseye vermiş ve kendisini Kudüs'te İsa'nın gömüldüğü yer kabul edilen *Kutsal Mezar Kilise*'sinin sorumlusu kabul etmiştir.⁴⁴¹ Konstantin'in sağladığı bu imkânların

⁴³⁹ Örneğin kilise papazları, sivil ve askeri her türlü sorumluluktan hariç tutulmaya başlanmıştır. Samuel Sharpe, s. 480. Konstantin'in bu gayretleri sonucunda, 325 yılında İznik Konsili toplanacak ve Hıristiyanlık tarihinde ilk kez resmî bir doktrin oluşacaktır. Ancak şunu hatırlatmak da fayda vardır ki; Konstantin döneminde resmî bir doktrin oluşmuş olsa da, Hıristiyanlığın devletin resmî dinî haline gelmesi İmparator I. Theodosius (ö. 395) zamanında gerçekleşecektir. Konstantin'in katkısı maddî destek ve himaye ile sınırlı kalacaktır. Averil Cameron, "Constantine and 'Peace of the Church' ", *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, s. 538.

⁴⁴⁰ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II, 417.

⁴⁴¹ Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma*, çev. Suat Kemal Angı, (Ankara: Dost Kitabevi, 2003), s. 581. Bu arada bir hususu hatırlatmakta fayda vardır: Konstantin'in Hıristiyan olduğu tarih. Socrates'e göre Konstantin, 312 yılında Milvian köprüsünde Maxentius ile yapacağı savaş öncesinde önce uyanık haldeyken haç simgesini daha sonra rüyasında İsa'yı görür. İsa ona elinde haç olan bir bayrakla savaşa girmesini söyler. Konstantin, kendisine denildiği gibi yapar ve savaşı kazanır. Bu olaydan sonra Hıristiyanlığı tercih eder. Socrates, *HE*, s. 21. Hıristiyanların savaşlara ellerinde haç olan bayraklarla katılmalarının ilk dayanak noktası burasıdır. Konstantin'in Hıristiyan oluşu hakkında anlatılan diğer bir hikâye için bkz. Adday Şer, *Siirt Vakayinamesi: Doğu Süryani Nasturi Kilisesi Tarihi*, çev. Celal Kabadayı, (İstanbul: Yaba Yayınları, 2002), s. 78-9. Ayrıca onun ölümlü az önce İznik Piskoposu Eusebius tarafından gerçekleştirilen vaftiz ile Hıristiyan olduğu da bir diğer görüştür. Theodoret, *HE*, s. 114. Ayrıca bkz. Cameron, "Constantine and 'Peace of the Church' ", s. 548-50.

kiliseye sunulması neticesinde, artık kilise imparatorluğun her yerinde saygı gören bir konuma yükselecektir.⁴⁴² Kiliseye sunduğu bu imkânlardan dolayı Konstantin'in, havariler gibi olduğu söylenecektir.⁴⁴³ Konstantin, Hıristiyanlık için bunları yapmasına rağmen pagan kültüre ve ona sempati besleyen halka sırtını tamamen dönmemiştir. Nitekim o, kendisi için verilen pagan sıfatlarını kabul etmiş, Ege kıyılarındaki pagan heykelleri İstanbul'a getirterek şehri bu heykellerle süslemiş, pagan bir filozofa saygı göstermiş hatta onlardan birisinin Mısır'a pagan anıtlarını ziyarete gitmesinden kaynaklanan masrafını karşılamıştır. Kısacası o, dördüncü yüzyılda imparatorluktaki herkes için bir rahatlama dönemini başlatmıştır.⁴⁴⁴

İşte Konstantin ile başlayan bu süreç (tarihin ona hazırladığı ortam), Athanasius'un Hıristiyanlık tarihinde önemli bir isim olmasında önemli bir işlev görmüştür. 313 Milano Fermanı ile beraber Hıristiyanlık, Roma imparatorluğunda resmî olarak kabul edilen dinlerden (*religio licita*) birisi haline gelmesiyle, arasında irtibatı az olan farklı Hıristiyan topluluklar artık daha rahat birbirleriyle görüşme imkânı bulmuşlardır. Bu durum, onlarda zaten mevcut olan farklı anlayışların daha da belirginleşmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla her kilise, ortaya çıkan bu görüşleri kendine göre ortodoks veya heterodoks kabul etme eğilimine girmiş, bu da yeni tartışmaların oluşmasına neden olmuştur. Tabiatıyla tartışılan farklı konular da ihtilafları doğurmuştur. Bunların en önemlisi İskenderiye'de çıkan Aryüşü ihtilaftır. Ortaya çıkan bu ihtilaflar imparatorluk için tehlikeli bir hal alınca, onlardan rahatsızlık duyan ve ülkede barışın olması için tek bir düşünsel anlayışın hâkim olmasını isteyen İmparator Konstantin, mevcut ihtilafları bir konsil düzenleyerek ortadan kaldırmak istemiştir. Hıristiyanlığın ilk ekümenik konsili olan bu toplantıda (İznik Konsili) alınacak kararların ve buna tesir eden kimselerin Hıristiyanlık için önemli olacağı kaçınılmazdı. İşte Athanasius, böyle bir konsilde kararların alınmasında çok kritik bir rol oynamıştır (veya öyle olduğu kabul edilmiştir. Zira Athanasius'un, konsil sonrasında alınan kararların en ateşli savunucusu olması, onun bu şekilde kabul edilmesine sebep olmuştur). Dolayısıyla onun

⁴⁴² Mario Ferrero, "The Triumph of Christianity in the Roman Empire: An Economic Interpretation", *European Journal of Political Economy*, 24, (2008), s. 86.

⁴⁴³ Theodoret, *HE*, s. 61. Konstantin lehinde olduğu kadar aleyhinde de ifadeler bulunmaktadır. Onun Hıristiyanlığı temelinden sarstığı hakkında Abdülahad Davud'un yorumları ve onları bir değerlendirmesi için bkz. Hasan Darcan, "Bir Osmanlı Mühtedisi Olarak Abdülahad Davud", (yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 39-42.

⁴⁴⁴ Brown, *Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*, 52-3.

Hıristiyanlık için vazgeçilmez olmasında tarihin ona hazırladığı fırsat göz ardı edilemeyecek ehemmiyettedir. O da, bu fırsatı, eserleri ve kilisenin muhafazası için ortaya koyduğu mücadele ile birleştirerek iyi kullanmış, Hıristiyan dünyasının en meşhur simalarından birisi haline gelmiştir.

Athanasius'u kilise için önemli hale getiren unsurlardan birisi de Hıristiyan grupların kendilerini meşrulaştırmak için düzenledikleri konsillerdeki Athanasius'un rolüdür. Yapılan konsillerin ortak özelliklerine bakmak, söz konusu hususu daha belirgin hale getirecektir: Bunlar; farklı anlayışlar heretik ilan etmek; kendilerinin ortodoks olduklarını resmî bir surette bildirmek; kendi kiliselerinin önceden aforoz edilmiş savunucularını yeniden kiliseye kabul ettirmek; karşıt görüştekileri aforoz etmek ve onları ahlâkî düşüklük ile suçlamak;⁴⁴⁵ kiliselerin bir kısmını diğerlerine göre öncelikli hale getirmek; çoğu zaman siyasî otoritenin öncülüğünde toplanmak ve onların gölgesinde kararlar almak; iman metinleri (kredolar) hazırlamak; önceki kararlara atıf yaparak onların bilinmesini ve takviyesini sağlamak; kilise iç işleyişine etki eden kararlar almak ve önceki konsillerde alınan kararları kendi işlerine geldiği müddetçe sorgulamaksızın kabul etmek, vb. İşte, bu özelliklere sahip konsiller neticesinde bazı dinî gruplar geride takipçi bırakmaksızın ortadan kalkarken, bazıları günümüze kadar süregelen Hıristiyanlığın ana bünyesini oluşturmuşlardır. Athanasius ise, konsillerde oynadığı rol ile bahsedilen hususta etkili olmuştur.

Athanasius'un üzerinde etkili olmuş ve Athanasius'un anlaşılmasına katkı sağlayacak bir diğer unsur, İskenderiye'nin ilmî ortamıdır.

İlmî Ortam: Dördüncü yüzyılda İskenderiye, kayda değer bir ilmî ortama sahiptir. Bu ortamın oluşmasında şehirde bulunan kütüphanelerin önemli bir katkısı vardır. Bu kütüphaneler, sadece Hıristiyan ilahiyatına değil diğer ilim dallarına özellikle felsefeye ev sahipliği⁴⁴⁶ yapmaktadır. İçinde yarım milyon papirüsün bulunduğu kütüphaneler, İskenderiye'nin ilme ve sanata verdiği önemi göstermektedir.⁴⁴⁷ Kütüphanelerin ortaya

⁴⁴⁵ Dördüncü yüzyıl kilise tarihçisi Socrates, konsil sonralarında yapılan bu tür suçlamaların bir gelenek olduğuna dikkat çeker. bkz. Socrates, *HE*, s. 64.

⁴⁴⁶ Bu dönemdeki İskenderiye felsefe öğretiminin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Samuel Sharpe, s. 488-9

⁴⁴⁷ Anatolios, *Athanasius*, s. 1. Örneğin İskenderiye'de ünlü matematikçi kadın bilgin Hypatia (ö. 415) bu dönemde yaşamıştır. Yukarıda bahsedilen şiddete o da maruz kalmış ve bunun sonucu olarak öldürülmüştür. Brown, *Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*, s. 62. Gerek onun hayatının anlaşılması gerekse dördüncü yüzyıl İskenderiye şehrinin kısa bir durumu için bkz. Maria Dzielska, *İskenderiyeli Hypatia*, çev. Gamze Deniz, (İstanbul: Berfin

çıkmasında, şehirde entelektüel kimselerin, felsefeci, şair ve sanatçıların çoğunlukta bulunması ve onların eserlerinin muhafazanın gerekliliği tesirli olmuştur.⁴⁴⁸ Özellikle şehirdeki Hıristiyan nüfusun çoğalması ve Hıristiyanlığın kitabî bir din olması, ilme olan ilgiyi arttırmıştır. Aynı zamanda Hıristiyanlığın, yazılan eserleri, papirüs tomarlarından kurtararak iki kapak arasına alması, İskenderiye ilim hayatına katkıda bulunmuştur.⁴⁴⁹

Felsefeye ev sahipliği yapması yönüyle İskenderiye, Hıristiyanlığın Helenizm⁴⁵⁰ ile karşılaştığı ve karıştığı önemli bir yerde durmakta ve bu yönüyle de imparatorluğun diğer önemli şehirlerinden ayrılmaktadır.⁴⁵¹ Bu karşılaşmalar neticesinde hem Hıristiyanlık felsefeden hem de felsefe Hıristiyanlıktan etkilenmekte, başka bir ifadeyle felsefe burada dinî; Hıristiyanlık ise felsefî bir renk almaktadır. Bunun neticesinde Hıristiyanlık, felsefenin kavramlarını kullanarak kendi öğretilerini açıklama eğilimine girmektedir.⁴⁵² Bu yüzden onda inançla ilgili akıl yürütmeler ve bundan kaynaklanan tartışmalar, yeni teoriler ve kişisel yorumlar sıklıkla gözükmemektedir. Ortaya çıkan bu yeni fikirler etrafında oluşan anlayışlar ise, antikçağ Hıristiyanlığında zaman zaman gerek fiziksel gerekse teolojik gerginliklere neden olmaktadır. Çünkü meydana gelen pek çok oluşum kendi senkretik anlayışını, Hıristiyan inancı yerine koymayı planlamaktadır.⁴⁵³

İskenderiye'nin bahsedilen yönü, Athanasius için oldukça önemlidir. Athanasius için bu durumun ifade ettiği anlam; Helenizm'in etkisiyle oluşan ve heretik kabul edilen görüşlerle mücadele etmek ve ortodoks kabul edilen görüşleri de savunmaktır. Onun söz

Yayımları, 1999); A. W. Richeson, "Hypatia of Alexandria", *National Mathematics Magazine*, 15/2, (1940), s. 74-82. Athanasius'un Hypatia ile diyaloglarının olup olmadığı hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Synesius'un Hypatia'ya gönderdiği bir mektupta Athanasius'tan arkadaşı olarak bahsetmesi (Bu mektup için bkz. <http://www.oocities.org/hckarlso/sletter16.html> (15 Mart 2013'te girildi). ikisinin tanıştığı gibi bir anlamı içerse de Synesius'un bahsettiği Athanasius'un farklı birisi olma ihtimali daha yüksektir. Çünkü Synesius, Athanasius'un ölümünden sadece üç yıl önce dünyaya gelmiştir. Synesius, neo-platonik felsefeci, sofist ve Ptolomais bölgesi piskoposudur. Eserleri için bkz. http://www.livius.org/su-sz/synesius/synesius_cyrene.html (15 Mart 2013'te girildi). <http://www.oocities.org/hckarlso/synesius.html> (15 Mart 2013'te girildi).

⁴⁴⁸ Hough, *The Hero*, s. 32. Bu kütüphanelerin sonraki durumları için bkz. *What Happened to the Ancient Library of Alexandria*, ed. Mostafa el-Abbadi, Omnia Mounir Fathallah, (Leiden: Brill, 2008).

⁴⁴⁹ Brown, *Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*, s. 56.

⁴⁵⁰ Aristoteles'in talebesi Büyük İskender'in M.Ö. dördüncü yüzyılda gerçekleştirdiği doğu seferi sonrasında oluşmaya başlayan batı ve doğunun dinî ve kültürel etkileşimine Helenizm denir. Orhan Hançerlioğlu, "Hellenisme", *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1977), s. 306. Bu çağda Yunan kültürü dış dünyaya kendini tanıtmaya fırsatı bulmuştur ve Helenizm, Doğu Akdeniz ve Mısır başta olmak üzere farklı ulusları birleştiren bir kültürün temeli olmuştur. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), s. 82.

⁴⁵¹ Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1992), s. 154.

⁴⁵² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 82-4.

⁴⁵³ Quasten, *Patrology*, III, 6.

konusu mücadele ve savunmasını anlamak içinse, hayatının detaylarına bakmak gerekecektir.

2.2. Hayatı

2.2.1. Doğumu, Ailesi, Kökeni

Athanasius, İskenderiye Piskoposu, ilahiyatçı, kilise babası ve azizdir. Ortodoks Hıristiyanlığın oluşumunda çok önemli katkıları olduğu için “*ortodoksluğun savunucusu*” diye isimlendirilir.⁴⁵⁴ “*Kilisenin en önemli kişisi*”⁴⁵⁵ olarak da vasıflandırılan Athanasius’un doğum tarihi net bilinmemekle beraber 296’dan önce⁴⁵⁶ 300’den sonra olmadığı varsayılır. Genel olarak kabul edilen tarih 297’dir.⁴⁵⁷ Doğum yeri hakkında farklı görüşler olmasına rağmen, İskenderiye olma olasılığı yüksektir.⁴⁵⁸

Hayatının ilk dönemlerinde Theb’deki (Luksor/Mısır) keşişlerle diyalog halinde⁴⁵⁹ olan Athanasius’un, çocukluğu hakkında maalesef çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Bu dönemle alakalı en dikkat çeken olay onun Piskopos Alexander ile tanışmasıdır. Hikâyeye göre, Alexander bir akşam evinde rahiplere ikram etmek üzere akşam yemeği hazırlar. O esnada camdan dışarı baktığında içinde Athanasius’un da olduğu bazı

⁴⁵⁴ Gwynn, s. 1. Bu türden olmak üzere Athanasius’a verilen başka isimler de bulunmaktadır. Ona, İznik kredisinde oynadığı rolden dolayı ‘Tüm teolojinin Babası veya ortodoksluğun kurucusu’denmiştir. Bush, *St. Athanasius*, s. 228. Bu isimlendirmelerden bir diğeri ‘ortodoksluğun’un Babası’dır. Buradaki ortodoks kelimesiyle, Hıristiyanlığın önemli bir çoğunluğunu oluşturan mezhep değil, ‘doğru tapınma’, ‘doğru anlayış’ veya ‘gerçeğin’ farkında olma yani, ‘Mesih’in bedene sahip bir şekilde insanlar arasında yaşadığını savunma’ anlatılmak istenmektedir. Victor Shepherd, *Söz’ün Tanıkları*, çev. Selin Ceylan, (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004), s. 17. Felsefeci ve Teolog Abelard bu tabirin, Athanasius’un ortaya koyduğu mücadeleler neticesinde kilise tarafından konulduğunu vurgular. Peter Abelard, *Historia Calamitatum: The Story of My Misfortunes*, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library), s. 49. Onun için kullanılan bir diğer tabir, ‘Kilise Büyüğü’ şeklinde tercüme edebileceğimiz ‘*doctors of the church*’ ifadesidir. Bu tabirin biraz uzun ve komplike bir tarihi olduğunu belirten Cunningham, bu tabirin ilk kullanıcısının Papa V. Pius (ö: 1572) olduğunu söyler. Papa V. Pius bu tabiri Athanasius ile beraber Basil, Nazianzuslu Gregory ve John Chrysostom için kullanmıştır. Bunun nedeni XVI. yüzyılda –muhtemelen- Hıristiyanlık içinde gelişen reform hareketlerine karşı, bu tabiri kullanarak ortamı yumuşatmaktır. Lawrence S. Cunningham, *A Brief History of Saints*, (United Kingdom: Blackwell Publishing, 2005), s. 87-8. ‘*Doctors of the church*’ tabirinin kullanımı için ayrıca bkz. Cornelius Clifford, “Athanasius”, *Catholic Encyclopedia*, (New York: Robert Appleton Company, 1913), II, 35.

⁴⁵⁵ Gregory Nazianzen, “Select Orations of Gregory Nazianzen”, s. 513.

⁴⁵⁶ Robertson, “Prolegomena”, s. 13. Quasten Athanasius’un doğum yılını yaklaşık 295 olduğunu söyler. Quasten, *Patrology*, III, 20.

⁴⁵⁷ Jackson, *The Post Nicene Greek Fathers*, s. 33; Hough, *The Hero*, s. 35. Doğumu ve yaşı hakkında yapılan tartışmalar için bkz. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 10. Athanasius’un doğum yılı hakkında farklı tarihlerin verilmesinin nedeni, piskopos seçilmek için, en az otuz yaşında olunması yönündeki kilisenin şartıdır. Athanasius’un piskopos seçildiği tarihte (328) otuz yaşını doldurduğunu iddia edenlerce onun doğumu 295 veya 296 yılı; otuz yaşının altında olduğunu ileri sürenlerce ise doğumu 299 yılıdır. Rubenstein, *When Jesus Became God*, s. 105. Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. Richard E. Rubenstein, *İsa Nasıl Tanrı Oldu*, çev. Cem Demirkan, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).

⁴⁵⁸ Charles Kannengiesser, “Athanasius”, *ER*, ed. Lindsay Jones, (Detroit: Thomson Gale, 2005), I, 571; Hough, *The Hero*, s. 35.

⁴⁵⁹ Quasten, *Patrology*, III, 20.

çocukların kendi aralarında kilise sakramentlerini taklit ederek oyun oynadığını görür. Birisi piskopos olmuş diğerlerini vaftiz etmektedir. İlk başta onları sessizlik içerisinde izler fakat ne zamanki çocuklar sakremin erkânlarından birisini değiştirirler, bu duruma kızar ve onları yanına çağırır. Onlarla biraz konuştuktan sonra eğitim için çocukları yanına alması gerektiğini düşünür. O zamanlar on dört yaşlarında olan Athanasius, Alexander'ın yanına aldıkları arasındadır. Athanasius uzunca bir müddet Alexander'ın korumasını hep yanında hisseder⁴⁶⁰ ve onun sağ kolu olarak kalır.⁴⁶¹ Nitekim o, 319 yılında Alexander tarafından yardımcı papaz olarak atanır kısa bir sonra onun yanında sekreteryaya vazifesini üstlenir.⁴⁶²

Bunun yanı sıra Mısır'da piskoposluk yapmış olan Severus (Sawirus) bin el-Mukaffa (ö: 987) *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*⁴⁶³ isimli kitabında Athanasius'un Alexander'ın yanına gelmesi hakkında farklı bir hikâye anlatır. Ona göre Athanasius, yetimdir. Annesi ise zengin bir pagandır. Annesi, Athanasius'u babasının mülkünü devam ettirsin diye onu bir an evvel evlendirmek ister. Bunun için birbirinden farklı yollar dener ama Athanasius'u ikna edemez. Nihayet, İskenderiye'de meşhur bir sihirbazı yanına çağırır ve durumunu ona anlatarak bir çözüm bulmasını ister. Sihirbaz annesine, gece Athanasius'la yemek yemesi gerektiğini söyler. Bunun üzerine annesi büyük bir ziyafet düzenler. Ziyafetten sonra sihirbaz, Athanasius'un annesine gelerek çok büyük bir hata yaptığını, Celile öğretilerine göre oğlunun büyük bir adam olacağını söyler. Annesi Celilelilerin kim olduğunu sorunca sihirbaz, onların mabetleri ve putları yıkan kilise halkı olduklarını belirtir. Bunun üzerine annesi durumun farkına varır ve şayet kendisi götürmezse oğlunun elinden çıkacağını düşünerek kendi elleriyle oğlunu Alexander'a verir. Önce kendisi sonra Athanasius vaftiz olurlar.⁴⁶⁴

Athanasius'un Hıristiyan mı doğduğu yoksa sonradan Hıristiyanlığı mı seçtiği tartışmalı bir konudur. Biraz önce değinildiği üzere Severus'a göre Athanasius ve annesi, putperest iken sonradan Hıristiyan olmuştur. Ancak Severus'un bu görüşüne ya fazla bilinmediğinden ya da çok kabul görmediğinden dolayı olsa gerek, fazla atıf

⁴⁶⁰ Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 10.

⁴⁶¹ Socrates, bu hikâyeyi Rufinus'dan alıntı yaparak anlatır. Bu hikâye için bkz. Socrates, *HE*, s. 52-3; Sozomen, *HE*, s. 439-40. Bu olayın kurgusal olabileceği hakkında bkz. Secord, s. 68-70.

⁴⁶² Quasten, *Patrology*, III, 20.

⁴⁶³ Bu eser, B. Evetts tarafından Arapçadan İngilizceye bazı notlarla birlikte tercüme edilmiş ve "*Patrologia Orientalis*" serisinin I. cildinde yayınlanmıştır.

⁴⁶⁴ Severus bin el-Mukaffa, "History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria", s. 407-8.

yapılmamıştır.⁴⁶⁵ Genel kabul ise, Nazianzuslu Gregory'nin Athanasius için söylediği “*dinî bir yaşam ve pratik içinde doğdu ve yetişti*”⁴⁶⁶ ifadesinden yola çıkarak Hıristiyan bir aileden doğduğudur.⁴⁶⁷

Athanasius'un nereli olduğu da üzerinde ittifakın sağlanamadığı bir diğer konudur. Ancak Mısırlı ya da Yunanlı olması dışında başka bir ihtimal söz konusu değildir. İki ihtimali de destekleyen bazı ipuçları vardır. Mısırlı olduğu kanaatini uyandıracak veriler arasında şunlar zikredilebilir;

- i) Konstantius'un İskenderiyelilere yazdığı bir mektupta Athanasius'un aslen bu şehirden olduğunu ima etmesi;⁴⁶⁸
- ii) Yine Konstantius'un sürgünde olan Athanasius'a tekrar İskenderiye'ye dönmesini isterken kendi memleketinden uzak kaldığını söylemesi;⁴⁶⁹
- iii) Athanasius'un Konstantius'un bu ifadelerini yalanlamaması;
- iv) Athanasius'un beşinci sürgününü –muhtemelen İskenderiye'de- babasının (veya bir atasının) mezarında saklanarak geçirmesi⁴⁷⁰ (bu durum Athanasius'un kökeni hakkında net bir bilgi vermese de; en iyi ihtimalle ailenin İskenderiye'de yerleşik bir hayat yaşadığını göstermesi bakımından önemlidir);
- v) Eserlerinde sürgünde olduğu bir dönemde kendi yerine İskenderiye piskoposluğuna atanan Aryüsçü Gregory'nin yaptığı zulümleri aktarırken⁴⁷¹ Gregory'nin, vefat eden halasının veya teyzesinin cenaze işlemlerine bile müsaade etmediğini aktarması (şu halde Mısır'da yaşayan akrabaları vardır ki bu durum Mısırlı olmasını desteklemektedir.);⁴⁷²
- vi) Yine Athanasius'un üçüncü sürgününde, başından geçenleri Lucifer'e anlattığı mektubunda –bu sürecin zorluğuna, kendisine yapılan baskı ve takibatlara işaret ederek- ailesi ile dahi görüşemediğini belirtmesi,⁴⁷³ (Athanasius, üçüncü sürgününü Mısır'da

⁴⁶⁵ Atif yapanlardan birisi Anatolios'tur. Anatolios, *Athanasius*, s. 2. O da bu hikâyeyi anlatmaksızın sadece annesinin putperest olduğunu söylemekle yetinmiştir.

⁴⁶⁶ Gregory Nazianzen, “Select Orations of Gregory Nazianzen”, s. 503.

⁴⁶⁷ Lois Gandt, s. 20-1. Ailesi hakkında yapılan yorumlar için bkz. Donker, *The Text of the Apostolos in Athanasius of Alexandria, New Testament in the Greek Fathers*, s. 7-8. (2. Dipnot).

⁴⁶⁸ Athanasius, “Apology to the Emperor”, *NPNF2/4*, s. 569-71. (Bundan sonra: *Apol. Const.*).

⁴⁶⁹ *Apol. sec.*, s. 365.

⁴⁷⁰ Socrates, *HE*, s. 193. Socrates'in aktardığı bu bilgi dönemin mezar yapısını anlatması bakımından kayda değerdir.

⁴⁷¹ *H. Ar.*, s. 610.

⁴⁷² Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 11.

⁴⁷³ Athanasius, “Letters to Lucifer”, *NPNF2/4*, s. 1146. (Bundan sonra *ep. Luc.*)

çölde geçirmiştir. Şu halde ailesi ile yakın olduğu halde görüşemediği anlaşılmaktadır. Yani ailesi Mısır'da yaşamaktadır.);

vii) Fiziki olarak Athanasius'un kısa boylu, biraz kambur, burnu çengelimsi, ufak ağızlı, geniş bıyıklarının altında kısa sakalları, hafif kumral saçları olduğu yönündeki tariflerin Mısır mumyaları ile olan benzerliği,⁴⁷⁴

viii) Erken dönem eserlerinden birine *Against the Heathen* ismini takması aslen Kıptî olduğunu yönünde yorumlanmıştır.⁴⁷⁵ Çünkü bu eserinde Yunan felsefesini eleştirmektedir.

Athanasius'un Yunan asıllı olduğunun delilleri olarak ise şu hususlar ön plana çıkmaktadır:

- i) Kıptî'ce konuşabilmesinin yanında asıl konuşma ve yazma dilinin Grekçe olması,⁴⁷⁶
- ii) 'Athanasius' isminin Grek kökenli olması. Her ne kadar Athanasius ile aynı dönemde yaşamış keşiş Antony'nin isminin Grek kökenli olmasına rağmen kendisinin Mısırlı olması bu yorum için bir tezat teşkil ediyor gibi gözükse de Athanasius için böyle bir durum söz konusu olmayabilir.⁴⁷⁷

Athanasius'un Mısırlı mı Yunanlı mı olduğu, modern araştırmalara da konu olmuştur. Ancak burada da farklı görüşler bulunmaktadır.⁴⁷⁸ Şu kadar var ki, ailesi ve akrabaları ile beraber Mısır'da yaşadığı, görünen en net tablodur. Kanaatimizce, Athanasius'un aslen nereli olduğu çok da önemli olmasa da buradan hareketle ailesinin Mısır'da yaşadığına ulaşılması, Athanasius'un piskoposluk makamını bırakmak istememesini anlamak için önemlidir. Çünkü, yukarıda söylendiği gibi İskenderiye'de piskoposluk vazifesi gerektiğinde bir şiddet aracı olarak kullanılabilir. Bu şiddetin onun ailesine de uzanma ihtimali düşünüldüğünde Athanasius'un, bu vazifenin karşıt görüşlerin eline geçmemesi, geçti ise de hemen onu geri almak için gösterdiği mücadelesi daha da anlam kazanmaktadır. Onun vazifesini bırakmak zorunda kalmasının nedeni ise piskopos seçilmesinden sonra yaşadığı sürgünlerdir.

⁴⁷⁴ Stanley, *Lectures on the History of the Eastern Church*, s. 228.

⁴⁷⁵ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 61.

⁴⁷⁶ Stanley, *Lectures on the History of the Eastern Church*, s. 228.

⁴⁷⁷ *a.g.e.*, s. 228.

⁴⁷⁸ Barnes, Mısırlı, Kannengiesser ise Yunanlı olduğunu söyler. Bkz. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 10; Kannengiesser, "Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis", s. 211.

2.2.2. Piskopos Seçilmesinden Birinci Sürgüne Kadar Olan Hayatı (328-335)

328-335 yılları arası Athanasius'un hayatının en zor geçen dönemlerinden birisidir. İznik Konsili'nin tartışmaları devam etmekte, piskopos seçilmesinin uyandırdığı rahatsızlıklar artmaktadır. Bunlar karşısında Athanasius da kendi konumunu muhafaza etmek için baskı ve şiddet uygulamak zorunda kalmıştır. Böyle zorlukların olduğu bir süreçte de doğal olarak Athanasius, eser kaleme alamamıştır. İznik Konsili'nin fikirsel savunulmasının yapılması gerektiği halde bunu gerçekleştirememesi, onun hayatı ve görüşleri arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir. Genel hatları bu şekilde olan bu sürecin detaylarına bakılabilir.

328 yılında İskenderiye piskoposu Alexander ölüm döşeğindedir ve yerine Aryüs'ü mü Athanasius'u mu piskopos olarak atayacağı merak konusudur. Alexander, 'ilahî bir yönlendirme' ile Aryüs'ü değil, kendisi böyle bir vazifeye gelmek istemeyen Athanasius'u piskopos olarak teklif eder.⁴⁷⁹ Athanasius, vazifeyi kabul etmek istemese de Alexander'ın baskılarına dayanamayarak kabul etmek zorunda kalır. Neticede Athanasius piskopos olarak atanır ve 8 Haziran 328'den⁴⁸⁰ 11 Temmuz 335'e kadar toplam yedi yıl bir ay üç gün bu görevinde kalır.⁴⁸¹

Erken dönem kaynaklarda Athanasius'un piskopos seçilmesi bahsedildiği gibi anlatılsa da, modern dönemde bu görüşler eleştirilmiştir. Onlara göre Athanasius'un piskopos seçilmesi, bahsedildiği gibi değil, küçük bir grup tarafından 'oldubittiye' getirilerek gerçekleşmiştir. Dahası Athanasius, bu seçime itiraz edenleri susturmak için fiziksel şiddete başvurmuştur.⁴⁸² Bu seçimle ilgili, kilise merkezli bir mafya kurduğu belirtilerek Athanasius, "*modern bir gangster*"e benzetilmiştir. Onun kendi konumunu

⁴⁷⁹ *apol. sec.*, s. 324-25. Severus el-Mukaffa, Athanasius'un piskopos olarak atanmasında Alexander'in rolüne dikkat çeker. Severus bin el-Mukaffa, "History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria", s. 411. Ayrıca Alexander'in bu tavrının bir himaye etme/kayıma olduğunu da söylenmiştir. Bkz. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 10.

⁴⁸⁰ Athanasius'un yirminci İskenderiye piskoposu olarak 326 yılında görevine başladığı söylenir. Severus bin el-Mukaffa, "History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria", s. 403.

⁴⁸¹ Sozomen, *HE*, s. 438-40; Robertson, "Prolegomena", s. 59.

⁴⁸² Chadwick, *The Church in the Ancient Society*, s. 227-8. Biraz önce ifade edildiği üzere Athanasius'un bu görevi istememesine rağmen görevi kabul ettiği iddiası, "madem göreve gelmek istemiyordu o halde neden baskı uyguladı" gibi bir sorunun cevabını vermekte yetersiz kalacaktır.

koruyabilmek için baskı ve zulüm uyguladığı, bunun da onun gücünü ve zaafını gösterdiği vurgulanmıştır.⁴⁸³

Athanasius'un piskoposluktan sonra neler yaptığına dair kaynaklarda çok az bilgi vardır. Kendisinin ve kilise tarihi yazarlarının, bu dönemle ilgili konumunu güçlendirmek için Mısır'a yaptığı seyahatler⁴⁸⁴ dışında neredeyse aktardıkları tek konu, onun karşılaştığı muhalif hareketlerdir. Bu noktada özellikle iki grup ön plana çıkmaktadır. Bunlar Aryüsçüler ve Meletiusçulardır.⁴⁸⁵ Oysa, 325 İznik Konsili ile Aryüsçüler aforoz edilerek, Meletiusçular da tekrar kiliseye kabul edilerek⁴⁸⁶ problem olmaktan çıkartılmışlardı. Ancak süreç, konsilin istediği gibi gitmemiş ve problemler ilk günkü şekliyle devam etmeyi sürdürmüştür.⁴⁸⁷

Aryüsçüler, İznik mağlubiyeti ve piskopos seçilmesini kabullenmeyerek Athanasius hakkında imparatora suçlamalarda bulunurlar. Örneğin, onun kilise içi atamalarda gereken yaş sınırı olan otuzun⁴⁸⁸ altında olduğunu;⁴⁸⁹ elli dört piskoposun Alexander'in ölümünden sonra toplanarak piskoposluk seçiminin oylama ile yapılmasını istemelerine rağmen bu piskoposlardan altı veya yedisinin gizlice gruptan ayrılarak Athanasius'u piskopos ilan ettiklerini iddia ederler.⁴⁹⁰ Fakat Athanasius'a göre, bu iddaları Konstantin'in araştırmış ve onların asılsız olduğuna hükmetmiştir.⁴⁹¹

⁴⁸³ Timoty T. Barnes, *Constantine and Eusebius*, (Usa: Harvard University Press, 2006), s. 230.

⁴⁸⁴ "Festal Index", s. 1034.

⁴⁸⁵ *Apol. sec.*, s. 371; Gerald J. Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 8.

⁴⁸⁶ Socrates, *HE*, s. 39. Aslında konsil kararları Meletiusçuları memnun etmese de çok da rahatsız etmez. Bu yüzden onlar, kiliseye alınma kararlarını kabul ederek Mısır'da tek bir görüntünün oluşumuna müsaade etmişlerdir. Ancak, Athanasius'un piskopos atanması ile, eski rahatsızlıklarını tekrar gün yüzüne çıkartarak, İskenderiye'nin Helenistik bakış açısına ve kilise disiplindeki sözde gevşekliklere itiraz etmişlerdir. Onların bu itirazları, teolojik bir tepkiden ziyade politiktir ve kilise kararlarına karşı bir başkaldırıdır. Belki de bu yüzden Mısır'daki bu iki grubu (Aryüsçüler - Meletiusçular) net bir çizgi ile ayırmak, tarihçileri zorlayan bir husustur. Brakke, "Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth "Festal Letter"", s. 411.

⁴⁸⁷ Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, s. 53.

⁴⁸⁸ Bu karar, 314-325 yılları arasında yapıldığı tahmin edilen Neocaesarea (Niksar) Konsili'nde alınan toplam on beş kanondan on birincisinde geçmektedir. Buna göre kilise içinde ataması yapılacak kişi otuz yaşını doldurmalıdır. Çünkü İsa, göreve başladığında ve vaftiz olduğunda otuz yaşındadır. Charles Joseph Hefele, *A History of Christian Councils*, William R. Clark, (Edinburgh: T & T Clark, 1883), I, s. 228. Konsil hakkında kısa bir bilgi ve diğer kanonlar için aynı eserin 222-30. sayfalarına bakılabilir.

⁴⁸⁹ "Festal Index", s. 1034.

⁴⁹⁰ Sozomen, *HE*, s. 439; *apol. sec.*, s. 325. Hatta Philostorgius'a göre piskoposluk için oylamanın yapıldığı bir sırada Athanasius, kilisenin kapılarını kapatır, içeri kimseyi almaz ve kendi taraftarlarının ve iki Mısırlı piskoposun yardımıyla atanmasını gerçekleştirir. Kendi durumunu sağlama almak için imparatora, şehrin tamamından geliyormuş gibi görünen bir mektup gönderir. İmparator, bu mektuptan sonra onun piskoposluğunu onaylar. Philostorgius, *Church History*, s. 26-7.

Athanasius'un piskopos olarak atanmasını Epiphanius ise, tamamen farklı bir anlatımla sunar. Ona göre Alexander vefat ettiğinde Athanasius İskenderiye'de değildir. Alexander kendi yerine her ne kadar, Athanasius'un geçmesini söylemiş olsa da Meletiusçular bu durumu fırsat bilip, kendi görüşlerini benimseyen Theonas'ı piskopos olarak

Meletiusçular ise, Alexander'ın ölümüne kadar saygılı davranarak herhangi bir problem oluşturmamışlar ancak onun ölümünden ve Athanasius'un piskopos seçilmesinden sonra, içlerindeki ayrılık duygusunu tekrar gün yüzüne çıkartarak piskoposluk seçimlerine tıpkı Aryüsçülerin yaptığı gibi itiraz etmişlerdir.⁴⁹² Onların itirazları da sonuçsuz kalmıştır. Ancak onlar, Athanasius aleyhinde çalışmalarını sürdürmüşler ve ileride görüleceği üzere Athanasius'un ilk sürgününe gitmesine sebep olacak *John Arcaph* olayını tertip etmişlerdir.⁴⁹³

Bu dönemde Athanasius'un karşılaştığı en temel problemlerden birisi, Aryüs'ün tekrar kiliseye alınması noktasında Konstantin ve İzmit Piskoposu Eusebius tarafından kendisine yapılan baskılardır. Bu baskılara rağmen Athanasius imparatora, 'inanç açısından önceden aforoz edilen birisinin kiliseye tekrar kabul edilemeyeceği' gibi bir sebep ileri sürerek, Aryüs'ü kiliseye dâhil etmez. Cevaptan rahatsızlık duyan imparator tarafından sürgüne gönderilmekle tehdit edilir.⁴⁹⁴ Bunun üzerine, ileride başına gelebilecek sıkıntılara karşı bir güven ortamı oluşturmak için Mısır'daki piskoposlara özellikle keşişlere hususi ziyaretlerde⁴⁹⁵ bulunur⁴⁹⁶ ve kendisini savunmak için eserler yazar. Kaleme aldığı eserlerinde – *Against the Heathen* ve *The Incarnation of the Word* gibi- kendi görüşlerinin tutarlılığını ve bunun dışındaki görüşlerin geçersizliğini ortaya koymaya çalışır.⁴⁹⁷

atarlar. Ancak bu tayinden üç ay sonra Theonas ölür ve onun ölümünün hemen akabinde Athanasius, İskenderiye'ye gelir ve piskopos olarak atanır. Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 321.

⁴⁹¹ *Apol. sec.*, s. 373.

⁴⁹² Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 315-25.

⁴⁹³ Anatolios, *Athanasius*, s. 5.

⁴⁹⁴ *Apol. sec.*, s. 372; Socrates, *HE*, s. 66-8; Samuel Sharpe, s. 485; Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, s. 6. Athanasius'un bu tehdide rağmen Aryüs'ü kiliseye kabul etmemesi, gerçekten ilginçtir. Ancak bu cesareti, ileride ilk sürgüne gitmesinin sebeplerinden birisini oluşturacaktır. Çünkü böylece Konstantin ve Athanasius arasında ilk kez bir anlaşmazlık meydana gelmiş olmaktadır. Ancak bu anlaşmazlıklara rağmen Athanasius'un, imparatorun hayırla bahsetmesi ise enteresandır. *a.g.e.*, s. 372.

⁴⁹⁵ Bu gezileri onun yapacağı bazı işleri aksatmıştır. Nitekim, 332 yılında yazdığı mektubunda, mektubunu yazmakta geciktiğini belirtir. Bunun sebebi olarak hastalığının ve sert fırtınaların yanında, yapmış olduğu uzun yolculukları da ilave eder. Athanasius, "Festal Letters", *NPNF2/4*, s. 1059. (Bundan sonra: *Ep. fest.*). Onun bu gezilere çıkmasının nedenleri arasında bir sıkıntı çıktığında kendisine güvenli bir ortam oluşturmak istemesine ilave olarak; hem kendisinin cemaatini yerinde görmesi hem de kendisini onlara göstererek moral vermesi gibi iki unsur da sayılabilir. Ayrıca bu geziler esnasında, bazı asketik tecrübeler elde ettiği söylenebilir. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, s. 7. Nitekim bu tecrübelerinin izlerini yazdığı ilk iki mektupta görmek mümkündür. *Ep. fest.*, s. 1041-53.

⁴⁹⁶ Bu ziyaretleri netice vermiş olmalı ki, kendisine en büyük desteği keşiş Antony verecektir. Sozomen, *HE*, s. 439-440; Kannengiesser, "Athanasius", s. 571. Hatta ileride görüleceği üzere, 356-361 arası üçüncü sürgününü çölde keşişler arasında kalarak geçirecektir. Kannengiesser, "Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis", s. 211.

⁴⁹⁷ Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, 3. Elbette bu eserlerinin İznik öncesi dönemde yazılmış olma ihtimali de bulunmaktadır. Bu konunun detaylarına Athanasius'un eserleri incelenirken değinilecektir.

Bu olaydan sonra Athanasius, artık yavaş yavaş birinci sürgününe yaklaşır. Zira Meletius'un, ölümünden az önce kendi halefi olarak arkadaşı *John Arcaph*'ı bırakması ve ona İznik itikadına karşı çıkmasını vasiyet etmesi yeni bir krizin çıkmasına neden olmuştur. Bu vakte kadar araları iyi olmayan Aryüsçüler ve Meletiusçular John Arcaph'ın liderliğinde birleşir ve Athanasius'a karşı ortak hareket ederler. Hatta bu birliktelik sonucu Meletiusçular, Aryüsçüler olarak anılmaya bile başlar.⁴⁹⁸ Bu dönemde Athanasius içte Meletiusçuların dışta Aryüsçülerin baskısıyla karşılaşır.⁴⁹⁹

İlerleyen süreçte imparatoru etkisi altına alan bu yeni oluşum, imparatora yeni bir konsil toplaması için baskı yapar. Konstantin, bu baskılar neticesinde 334 yılında Caesarea'da bir konsilin toplanmasına karar verir ve buraya Athanasius'u da davet eder. Athanasius, konsile hem Filistin Kayseryası Piskoposu Eusebius'un hem de İzmit Piskoposu Eusebius'un hilelerinden endişe ettiği için katılmaz. Bu durumu bir fırsat olarak değerlendiren muhalif grup, imparatoru Athanasius aleyhinde kışkırtır. Neticede Konstantin, Athanasius için planlananlardan habersiz bir biçimde ona, bir dahaki sefere Tyre'de (Lübnan) yapılacak olan konsile muhakkak katılmasını emreder. Bu emir Athanasius'u Tyre Konsili'nde bulunmasında önemli rol oynayacaktır.⁵⁰⁰

2.2.3. Birinci Sürgün Dönemi (335 - 339)

İmparator Konstantin, 335 yılında Kudüs'te yapılacak imparatorluğunun otuzuncu yılı kutlamalarına kilise piskoposlarını da çağırır. Fakat onlardan 334 yılında Caesarea'da çözemedikleri ihtilaflarını, yol üstünde Tyre'de çözdükten sonra Kudüs'e gelmelerini ister. Athanasius, Tyre'ye gitmek istemez. Bunun nedeni, hakkında yapılan suçlamalar karşısında masumiyetinin sorgulanmasını ve İznik Konsili kararlarına yeni itirazların gelmesini istememesidir. Fakat Konstantin'in, piskoposlara gönüllü bir şekilde gitmelerini aksi takdirde zorla götürülecekleri bildiren bir mektubunun kendine ulaşmasıyla, Tyre'ye gidecektir.⁵⁰¹

Konsil öncesinde Athanasius, İzmit Piskoposu Eusebius'un yönlendirdiği, niyetleri Athanasius'un açıklarını yakalamak ve onu itibarsızlaştırmak olan Meletiusçu

⁴⁹⁸ Sozomen, *HE*, s. 443. Aryüsçüler ve Meletiusçuların Athanasius'a karşı yaptıkları hakkında daha detaylı bilgi için bkz. *a.g.e.*, s. 444-45.

⁴⁹⁹ Kannengiesser, "Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis", s. 206.

⁵⁰⁰ Sozomen, *HE*, s. 448; Theodoret, *HE*, s. 110. Tyre Konsili için bkz. Leithart, *Athanasius*, s. 8-9.

⁵⁰¹ Socrates, *HE*, s. 69; Robertson, "Prolegomena", s. 63.

piskoposlarca sürekli gözetlenir. Onlar, bu gözetlemelerden sonra Athanasius'a bazı suçlamalarda bulunurlar.⁵⁰² Bunlar arasında Athanasius'un; kendi piskoposluk seçiminde rüşvet verdiği;⁵⁰³ *Ischyras* adında bir piskoposun kutsal kadehini kırdığı ve onun piskoposluk kürsüsünü yıktığı; *Arsenius* isiminde Meletiusçu bir piskoposun öldürülmesinde rol oynadığı; *Callinicus* isimli bir piskoposu görevinden alarak yerine *Mark* isimli birisini piskoposluğa getirdiği ve *Callinicus*'a adlı işkencede bulunduğu; bazı piskoposlara eziyetler uyguladığı ve bir kadının iffetini bozduğu gibi suçlamalar bulunmaktadır.⁵⁰⁴

Bu suçlamaların içinde en çok yankı bulanlar *Ischyras* ve *Arsenius* hakkındaki iddialardır. *Ischyras*, Athanasius'a 'kutsal kadehini kırdığı ve piskoposluk kürsüsünü yıktığı' yönünde bir suçlamada bulunur. Aslında *Ischyras*, bu iddiayı Athanasius'tan önce yine Athanasius'a bağlı bir presbiter olan *Macarius* için yapmıştır.⁵⁰⁵ Bu iddia yüzünden *Macarius*, Tyre Konsili'ne bir grup asker tarafından tutuklu olarak götürülmüştür.⁵⁰⁶

Konsil esnasında işler *Ischyras*'ın istediği gibi yolunda gitmeyince bahsi geçen iddiayı Athanasius'a yöneltir.⁵⁰⁷ Oysa ortaya atılan bu iddia, bir ithamdan öte bir şey değildir.⁵⁰⁸ Neticede *Ischyras*, iftiraları kendisine yöneltilen baskılardan dolayı söylediğini itiraf ederek pişmanlığını dile getirir. Tekrar cemaate alınmak için Athanasius'a bir mektup yazarak durumunu ifade eder.⁵⁰⁹

Athanasius hakkında ortaya atılan ikinci önemli suçlama ise, *Arsenius*'u öldürttüğüdür. İddiayı Aryüsçüler Konstantin'e kadar taşırlar. Konstantin, Antakya'ya bir mektup yazarak konunun araştırılmasını ister. Bu esnada Athanasius boş durmayarak olayın iç

⁵⁰² Wheler Bush bu suçlamaların hepsinin Athanasius'un davranışları hakkında olduğuna, onun teolojik olarak eleştirilmediğine dikkat çeker. Bush, *St. Athanasius*, s. 218.

⁵⁰³ Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, 3; Anatolios, *Athanasius*, s. 10.

⁵⁰⁴ Sozomen, *HE*, s. 449; Theodoret, *HE*, s. 111-2; Socrates, *HE*, s. 69; Robertson, "Prolegomena", s. 61-2. Bu olaylar hakkında daha detaylı bilgi almak için zikredilen sayfalara bakılabilir.

⁵⁰⁵ *Apol. sec.*, s. 391

⁵⁰⁶ *a.g.e.*, s. 380.

⁵⁰⁷ *a.g.e.*, s. 392; *apol. sec.*, s. 329. Bu suçlamaların ne olduğuna girmeksizin sadece mevcudiyetinden Julius da bahsetmektedir. *a.g.e.*, s. 343.

⁵⁰⁸ *Apol. sec.*, s. 353, 360. Bu noktada Socrates, Aryüsçüler tarafından planlanan bu iftiranın ilk başta *Macarius*'a atfedilmesini onun hakkında oluşacak olumsuz havanın Athanasius'a da zararının dokunacağına hesaplandığı gibi bir yorum ile aktarır. Hatta o, *Macarius*'a kutsal kitapları yaktığı yönünde bir suçlamanın yapıldığını da ifade eder. Socrates, *HE*, s. 68.

⁵⁰⁹ Bu mektup için bkz. *Apol. sec.*, s. 375. Bu mektuba Julius'un da değinmiştir. *apol. sec.*, s. 343.

yüzünü öğrenmeye çabalar.⁵¹⁰ Çabaları netice verir ve Arsenius, Mısır'da saklandığı bir yerde bulunur ve Tyre'ye getirilir. Onun getirilmesiyle Athanasius hakkında yapılan suçlamalar bir anda boşa çıkar.⁵¹¹ Daha sonra Arsenius, imparatorun huzuruna çıkartılarak Athanasius'a yapılan iddiaları reddeder⁵¹² ve tıpkı Ischyra gibi Athanasius'a saygı dolu bir mektup yazarak yaptıklarında kötü niyetli olduğunu itiraf eder.⁵¹³

Ana konusunu bu suçlamaların oluşturduğu Tyre Konsili 335 yılında Aryüsçülerin çoğunlukta olduğu bir ortamda, eyalet valisi Dionysius'un çağrısıyla başlar. Altmış katılımcının olduğu konsilde Athanasius'a yukarıda bahsi geçen suçlamalar yöneltilir. Athanasius konsilde, hem bu iki olay hakkında hem yapılan diğer suçlamalara karşı kendini savunur. Fakat muhaliflerini susturmakta ve haklı olduğunu anlatmakta zorlandığını fark edince hayatı hakkında endişe eder ve kendi haklılığını imparatora anlatmak üzere İstanbul'a gider.⁵¹⁴

Onun yokluğunda devam eden toplantılara, Athanasius'a isnat edilen suçları araştırması amacıyla kurulan ve Mareotis'e⁵¹⁵ gönderilen komisyon üyeleri (mareotik komisyon), geri dönerek konsile katılırlar.⁵¹⁶ Üyeler, Mısırlı piskoposların kendileri hakkında önyargılı olduklarını söylemelerine rağmen yaptıkları incelemeler neticesinde, Athanasius aleyhine karar verdiklerini açıklarlar.⁵¹⁷ Bu olay üzerine Tyre Konsili'nde Aryüs'ün görüşleri ortodoks kabul edilir, Meletiusçular tekrar kiliseye alınır ve Athanasius görevden alınması sonuca bağlanarak⁵¹⁸ İskenderiye girmesi yasaklanır.⁵¹⁹ Böylece 328 – 334 yılları arasında Aryüsçüler tarafından baskı görmesine rağmen

⁵¹⁰ *Apol. sec.*, s. 375-6, 377.

⁵¹¹ Theodoret, *HE*, s. 111-3; Socrates, *HE*, s. 70; *Apol. sec.*, s. 353, 356; Sozomen, *HE*, s. 445-6. Arsanius olayına kısmen Jerome de değinmektedir. Jerome, "Jerome's Apology for himself Against the Books of Rufinus", *NPNF2/3*, s. 930.

⁵¹² Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, s. 3.

⁵¹³ *Apol. sec.*, s. 378-9. Tabi, Arsenius, bu mektupla sınırlı kalmaz ve kendisini öldürdüğünü iddia ettiği Athanasius'tan başışlanmasını diler. *a.g.e.*, s. 327.

⁵¹⁴ Socrates, *HE*, s. 69-71; Robertson, "Prolegomena", s. 63.

⁵¹⁵ Athanasius'un aktardığına göre Mareotis, İskenderiye sınırlarında, hiçbir zaman piskopos veya yardımcı piskoposun olmadığı ve yukarıda bahsi geçen Ischyra'nın da yaşadığı büyük bir köydür. *Apol. sec.*, s. 392.

⁵¹⁶ Bu komisyonun üyeleri Athanasius'un itirazlarına rağmen, kendisi ile muhalif görüşleri benimseyenlerden seçilmişlerdir. Bu üyeler, Diognius (Theognius), Maris, Theodorus, Macedonius, Valens ve Ursacius'tur. *a.g.e.*, s. 331, 343, 382-5.

⁵¹⁷ Socrates, komisyon üyelerinin, tek taraflı bir araştırma yaparak yapılan suçlamaların doğru olduğuna dair bir rapor hazırladıklarını aktarır. Socrates, *HE*, s. 71.

⁵¹⁸ *Apol. sec.*, s. 395; Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, s. 3.

⁵¹⁹ Sozomen, *HE*, s. 450. Tyre Konsili'ne katılan Athanasiusçu piskoposların konsil hakkında yaptıkları değerlendirme için bkz. *Apol. sec.*, s. 386-7.

zorlanmadan piskoposluk vazifesini yapan Athanasius'un, Tyre Konsili'nde dışlanmasıyla piskoposluğu tartışılır hale gelir.⁵²⁰ Konsilde alınan kararları gizli tutma eğiliminde olan Aryüsçüler, kararları gizli bir şekilde Roma'ya gönderirler. Roma Piskoposu Julius, eline geçen bu metni Athanasius'a ulaştırır.⁵²¹ Alınan kararlar neticesinde, İskenderiyeli dört piskopos Tyre'de olmadıkları halde cezalandırılırlar.⁵²²

Başta ifade edildiği gibi konsil, İmparator Konstantin'in isteğiyle, Kudüs'te yapılacak imparatorluğunun otuzuncu yılı kutlamaları öncesinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla konsil bitiminde piskoposlar doğrudan Kudüs'e giderler. Kutlamalardan sonra yapılan bir toplantıda⁵²³ imparatorun emriyle Aryüs tekrar kiliseye dâhil edilir⁵²⁴ ve aynı kabulü İskenderiyelilerin de yapması noktasında bir mektup yazılarak onlara baskı uygulanır.⁵²⁵

Athanasius, bu süreçte İstanbul'dadır. Konstantin'in de İstanbul'a gelmesiyle, imparator ile görüşür, haksız yere suçlandığını söyler ve onu ikna eder.⁵²⁶ Bunun üzerine Konstantin, bir mektup göndererek konsile katılmış olanları huzuruna çağırır.⁵²⁷ Gelenler arasında bulunan İzmit Piskoposu Eusebius ve diğer piskoposlar, Tyre'deki suçlamalara cevap vermek yerine, Athanasius'un İskenderiye'deki hububatın İstanbul'a gönderilmesine engel olduğu gibi yeni bir suçlamada bulunurlar.⁵²⁸ İşte bu iddia Konstantin'in en hassas noktasıdır.⁵²⁹ O, yapılan konuşmalar neticesinde bu bitmek bilmez tartışmalara bir son verilmemesi ve kiliselerin tek bir çatı altında toplanamaması hususunda Athanasius'u engel gördüğü için, onu 5 Şubat 336'da Treveri'ye (günümüzde Belçika'nın güneydoğusu, Almanya'nın batısı)⁵³⁰ sürgüne gönderir.⁵³¹

⁵²⁰ Kannengiesser, "Athanasius", s. 571.

⁵²¹ *Apol. sec.*, s. 391.

⁵²² *a.g.e.*, s. 354.

⁵²³ Eusebius, burada yapılan toplantı ile İznik Konsili'ni karşılaştırır ve her ikisinin de zaferle sonuçlandığının vurgusunu yapar. Eusebius, "The Life of Constantine", s. 1054. İki toplantı neticesinin birbirinden farklı olduğu, yani, ilkinde Athanasiusçu ikincisinde Aryüsçü düşünce galip geldiği halde Eusebius'un bu şekilde bir tanımlama yapması ise enteresandır. Onun bu şekilde yorumlaması, meseleye doktrinsel değil de imparator açısından bakmasından kaynaklanabilir. Çünkü her iki konsilin de aslında galibi Konstantin'dir. Ya da iki konsil arasındaki söz konusu farklılık Eusebius tarafından o kadar da önemli görülüyordu.

⁵²⁴ *Apol. sec.*, s. 391; Socrates, *HE*, s. 72.

⁵²⁵ Bu mektup için bkz. *Syn.*, s. 952. Yine bu mektubun bir bölümü için bkz. *Apol. sec.*, s. 391.

⁵²⁶ *Ep. fest.*, s. 1062; Jackson, *The Post Nicene Greek Fathers*, s. 34.

⁵²⁷ Konstantin'in gönderdiği bu mektup için bkz. Eusebius, "The Life of Constantine", s. 1051-2; Theodoret, *HE*, s. 110-1; *Apol. sec.*, 393-5; Sozomen, *HE*, s. 454-5; Socrates, *HE*, s. 73-4.

⁵²⁸ *Apol. sec.*, s. 328, 395; Thomas G. Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, s. 3.

⁵²⁹ George Stebbing, *The Story of the Catholic Church*, (London: Sands and Company, 1915), s. 84.

⁵³⁰ Theodoret, *HE*, s. 115; Anatolios, *Athanasius*, s. 11. Athanasius'un, bu sürgüne imanından dolayı korkusuzca gittiği söylenir. Leithart, *Athanasius*, s. 10.

Şüphesiz, Konstantin'in bu kararı almasında kız kardeşi *Konstantia* ve İzmit Piskoposu Eusebius önemli bir rol oynamıştır.⁵³² Athanasius, bu ilk sürgününde Piskopos Maximinus'un destekleri sayesinde fazla zorlanmayacaktır.⁵³³

Athanasius'un sürgüne gönderilmesi, İskenderiye halkını memnun etmez. Halk, Athanasius'un geri dönmesi için istekte bulunur. Özellikle keşiş Antony imparatora mektup yazar ve Meletiusçuların suçlamalarını dikkate almamasını ister. Ancak imparator, İskenderiyelilerin bu isteklerini kabul etmez.⁵³⁴

Aryüs, Eusebius ve Meletiusçuların Konstantin'e etkisi ile birinci sürgününe giden Athanasius,⁵³⁵ Konstantin'in 22 Mayıs 337'de ölümünden sonra⁵³⁶ imparatorluğu paylaşan üç oğlundan⁵³⁷ biri olan II. Konstantin'in, babasının sürgüne gönderdiği piskoposların geri dönebileceklerini bildiren bir mektubunun⁵³⁸ 17 Haziranda yayınlanması ile Gaul'dan İskenderiye'ye geri döner.⁵³⁹ İskenderiye'ye 23 Ekimde

⁵³¹ *Apol. sec.*, s. 395; Socrates, *HE*, s. 74; Sozomen, *HE*, s. 454-5; Theodoret, *HE*, s. 113. Athanasius'un, görevinden azledilen dokuz piskoposun daha ismini sayması, bu dönemde Athanasius dışındaki piskoposlara da baskı yapıldığını gösterir. *H. Ar.*, s. 605-6.

⁵³² Sozomen, *HE*, s. 452-4; Aziz S. Atiya, <http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/268/rec/1>. (21 Mart 2013'te girildi).

⁵³³ Robertson, "Prolegomena", s. 64-6.

⁵³⁴ Sozomen, *HE*, s. 457. Athanasius sürgünde olduğu dönemlerde mektuplar yazarak İskenderiye'deki cemaati ile bağlarını hiçbir zaman koparmaz. Bu mektuplarda Athanasius'un, kendisine ve cemaatine uygulanan sürgün ve diğer zulümleri, Kitab-ı Mukaddes'e atıflar yaparak anlatması dikkat çekicidir. Örneğin o, Matta İncili'ndeki "*Bana olan bağlılığınızdan ötürü insanlar size sövüp zulmettikleri, yalan yere size karşı her türlü kötü sözü söyledikleri zaman ne mulu size! Sevinin, sevinçle coşun! Çünkü göklerdeki ödülünüz büyüktür. Sizden önce yaşamış olan peygamberlere de böyle zulmettiler*" (Matta 5:11-2) cümlesini referans alarak kendilerine yapılan zulümlere dayanmaları gerektiğini söyler. Eski Ahit'ten Mezmurlar kitabında geçen "*Bütün bunlar başımıza geldi, Yine de seni unutmadık, Antlaşmana ihanet etmedik*" (Mezmurlar 44:17) gibi cümleleri hatırlatarak cemaatine yol gösterir. *Ep. fest.*, s. 1099. Onun bu tutumu Kitab-ı Mukaddes'e olan bağlılığını göstermesi bakımından da önemlidir. Yani o, Kitab-ı Mukaddes'i referans alarak kendi ve cemaatinin manevi gerilimini sürekli zinde tutmaya çalışmıştır. Farklı bir açıdan bu durum, Athanasius'un kutsal kitap referanslarını kullanarak, halkı ajite etmeye çalışması şeklinde de düşünülebilir.

⁵³⁵ Anatalios, *Athanasius*, s. 10.

⁵³⁶ Bu tarihten sonra, yönetime gelen imparatorlar kendi dinî kabullerine uygun olarak dinî gruplara farklı muamelelerde bulunacaklardır. İmparator Aryüsçü ise, Athanasiusçulara, Athanasiusçu ise Aryüsçülere karşı; yine imparator Hıristiyan ise putperestlere, putperest ise Hıristiyanlara karşı bir baskı uygulanacaktır. Bu süreçte, Konstantin'in oğulları imparatorluğun Hıristiyanlaşmasını babaları gibi sabır ve hoşgörü ile değil, şiddet ve baskı ile sürdüreceklidir. K. Bihlmeyer-H. Tuchle, s. 65-6. Bu sürece dair söylenebilecek bir diğer husus, 337 yılından sonra Aryüsçülüğün daha galip bir durumda olmasıdır. Bu galibiyet zamanla azalacak ve İmparator Theodosius (379-395) ile 381 İstanbul Konsili'nde son bulacaktır.

⁵³⁷ Üçkardeş Sirmium'da buluşurlar ve imparatorluğu üçe bölmeye karar verirler. Bu bölmede Konstantius doğuyu, Konstant İtalya ve İlyricum'u, II. Konstantin'de Gaul ve Afrika'yı alır.

⁵³⁸ Bu mektup için bkz. *Apol. sec.*, s. 395; Socrates, *HE*, s. 80-1; Sozomen, *HE*, s. 462; Theodoret, *HE*, s. 115-6.

⁵³⁹ Socrates, *HE*, s. 80. Sozomen, sürgünde olan Athanasius'un dönüşüne Konstantin'in izin verme niyetinde olduğunu fakat vefatının bu duruma müsaade etmediğini ancak onun dönüşünün gerçekleşmesini vasiyet ettiğini aktarır. Sozomen, *HE*, s. 462. II. Konstantin'in bu şekilde bir fermanla sürgündeki piskoposların geri dönebileceğini bildirmesi, bu vasiyetten kaynaklanmış olabilir. Bu noktada Anatalios, II. Konstantin'in diğer kardeşlerinin rızalarını alarak bu bildiriye yayınladığını ifade eder. Anatalios, *Athanasius*, s. 11. Theodoret, Konstantin'in bu niyetinden bahseder ve kendisine ölümün değil, İzmit Piskoposu Eusebius'un engel olduğunu aktarır. Theodoret, *HE*, s. 114. Athanasius'un Gaul'dan geri dönmesinden ölümüne kadar geçen süre zarfında yaşananların kısa bir özeti ve olayların

ulaşır. Gidiş ve dönüş tarihi arasında yaklaşık yirmi ay geçmiştir. Gelişi, zengin fakir herkes tarafından büyük bir memnuniyetle karşılanır.⁵⁴⁰ Aryüsçü grup, kendi fikirlerini yaymalarının tek yolunun Athanasius'un sürgünde kalması olduğunu bildikleri halde, onun dönüşünü engelleyememişlerdir.⁵⁴¹

Athanasius'un İskenderiye'ye geri dönmesiyle, Aryüsçüler ile mücadelesine kaldığı yerden devam eder. Aryüsçüler, Athanasius'un piskoposluğunu kabul etmezler.⁵⁴² Hatta Athanasius'un İskenderiye Piskoposu olduğunu bildikleri halde *Pistus* isminde birini piskopos olarak atarlar.⁵⁴³ Bununla da yetinmeyip ve Athanasius hakkında bazı suçlamalarda bulunarak⁵⁴⁴ üç imparatora da baskı yaparlar.⁵⁴⁵ Bunlar arasında hububattan elde edilen gelirleri kendi hesabına kullandığı ve dul kadınlardan istifade etmeyi düşündüğü gibi iddialar bulunmaktadır. Athanasius bu iddialar karşısında kendini Mısırlı diğer piskoposlara karşı savunur. Durumu bilgilendirme amacıyla iki taraf Roma Piskoposluğuna elçi gönderir. Bu iddialar karşısında Athanasius, kendini Kapadokya'da İmparator Konstantius'un huzurunda savunur. Hatta 338 yılında Mısır'da bir konsil toplayarak hakkında yapılan suçlamaları reddeder.⁵⁴⁶

Aryüsçüler, Athanasius'a karşı mücadelelerinde boş durmazlar ve 339 yılında Antakya'da bir konsil toplamayı başarırlar ve yeni kararlar alırlar. Athanasius, onları ve aldıkları kararları her ne kadar eleştirse de, konsil sonunda kendisi de azledilmekten kurtulamaz.⁵⁴⁷ Kentten kaçmaya zorlanan Athanasius'un yerine Aryüsçü düşüncüyü benimseyen Gregory⁵⁴⁸ (339-345) piskopos olarak atanır. (Bu olayın detaylarına 'İkinci Sürgün Dönemi' başlığında değinilecektir.) Yapılan bu atamadan memnun kalmadığını dile getiren Roma Piskoposu Julius, bu tayinin dinî, hukukî ve kilise kurallarına uygun

gerçekleşme tarihleri noktasında bilim adamları arasındaki farklılıkların bir karşılaştırması için bkz. John Henry Parker, *Historical Tracts of St. Athanasius*, (London: Oxford, 1843), s. xxiv-xxvi.

⁵⁴⁰ *Apol. sec.*, s. 326; Theodoret, *HE*, s. 116. Bu noktada Athanasius'un kariyerinde millî etkenlerin tesirini araştıran Hardy, onun İskenderiye halkı üzerinde söz sahibi olmasında, aslen Mısırlı olmasının payı bulunduğunu ifade eder. Ayrıca o, kendilerini imparatorluk muhalifi bir kilise olarak kabul etmelerinin Mısırlıları, kendilerinden bir piskopos olan Athanasius'a sahip çıkmaya yönlendirmiş olabileceğine dikkat çeker. Edward Rochie Hardy, "National Elements in the Career of St. Athanasius", s. 194-6.

⁵⁴¹ Sozomen, *HE*, s. 461.

⁵⁴² Kannengiesser, "Athanasius", s. 571.

⁵⁴³ *Apol. sec.*, s. 335. Aryüsçü Pistus, İznik ve İskenderiye konsillerinde aferez edilmiş, yine Aryüsçü Secundus tarafından kiliseye geri alınmıştır. *a.g.e.*, s. 340.

⁵⁴⁴ *a.g.e.*, s. 323.

⁵⁴⁵ Üç imparatora da baskı yapmalarına rağmen kendi yanlarına sadece Konstantius'u çekebilmişlerdir. *H. Ar.*, s. 608.

⁵⁴⁶ *Apol. sec.*, s. 321-36; Anatalios, *Athanasius*, s. 11-2; Leithart, *Athanasius*, s. 10.

⁵⁴⁷ Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 9.

⁵⁴⁸ Kısa bir süre sonra Aryüsçüler Gregory'i kendilerine yeterli fayda sağlamadığı için görevden alıp yerine kendi görüşlerini savunması ile ün yapan George'yi getireceklerdir. Socrates, *HE*, s. 88-9.

olmadığı kanaatindedir. Çünkü Gregory'in İskenderiye'ye gelmesini rahipler, piskoposlar ve papazlar başta olmak üzere halk dâhil kimsenin istemediğini, isteyeninin sadece askerler olduğunu vurgular.⁵⁴⁹

Bu esnada Aryüsçüler, çölde inziva hayatı yaşayanların özellikle ünlü keşiş Antony'nin kendi yanlarında olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁵⁰ Fakat Athanasius'a göre, Antony'nin İskenderiye'ye gelerek, orada iki gün kalması ve pek çok harika olaylar gerçekleştirmesi⁵⁵¹ bu iddiaların gerçeği yansıtmadığını göstermektedir.⁵⁵² Bununla beraber yeni atanan Gregory'nin manastırda kalan rahibelere uyguladığı zulümler,⁵⁵³ hem Antony'nin hem kardeşinin bu zulümlerden etkilenme ihtimali⁵⁵⁴ düşünüldüğünde, Antony'nin Aryüsçülerin safına geçmesi zor gözükmemektedir.⁵⁵⁵

Athanasius, Gregory'nin görevde olduğu müddetçe haksız uygulamaların devam ettiğinden bahseder. Bunlar arasında rahibelere ve keşişlere, ölümle de sonuçlanan akıl almaz işkencelerin uygulanması, vaftiz kürsüsünde putlara kurban adanması ve kilisede bulunan kutsal kitapların yakılması gibi davranışlar bulunmaktadır.⁵⁵⁶ Nitekim Gregory ile aynı adı taşıdığını vurgulayan Nazianzuslu Gregory, onun yaptığı işlerden dolayı kınanması gerektiği kanaatindedir.⁵⁵⁷

Tabii Aryüsçülerin bu tutumları karşısında Athanasius ve Mısırlı piskoposlar kendi masumiyetlerini vurgulamak ve kendi haklılıklarını ortaya çıkarmak için konsil toplarlar ve durumlarını bir mektup ile ilgili yerlere bildirirler.⁵⁵⁸ Fakat bu girişimler çok etkili olmayacak ve Athanasius 16 Nisan 339'dan 21 Ekim 346'ya kadar yedi buçuk yıl sürecek olan ikinci sürgünden kurtulamayacaktır.

⁵⁴⁹ *Apol. sec.*, s. 345; Ayrıca bu dönemde yaşananların daha detaylı bilgisi için bkz. Athanasius, "Encyclical Letter", *NPNF2/4*, s. 307-14 (Bundan sonra: *Ep. encycl.*); *H. Ar.*, s. 608-9.

⁵⁵⁰ Robertson, "Prolegomena", s. 67; Leithart, *Athanasius*, s. 10.

⁵⁵¹ "Festal Index", s. 1035.

⁵⁵² *V. Anton.*, s. 509-10. Bu süreçte Antony'nin çölü terk ederek İskenderiye'ye geldiğini Theodoret de belirtmektedir. Theodoret, *HE*, s. 224.

⁵⁵³ *Ep. encycl.*, s. 309

⁵⁵⁴ *V. Anton.*, s. 477.

⁵⁵⁵ Atiya, Antony'nin bu gelişiminin 338 yılında olduğunu söyler. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 78.

⁵⁵⁶ *Ep. encycl.*, s. 309; Bu dönemde çölde asketik manastır hayatı yaşayanlara da işkenceler yapılmıştır. Bunun için bkz. *V. Anton.*, s. 517-28.

⁵⁵⁷ Gregory Nazianzen, "Select Orations of Gregory Nazianzen", s. 517.

⁵⁵⁸ *Apol. sec.*, s. 321-36.

2.2.4. İkinci Sürgün Dönemi (339 - 346)

Bu süreçte Athanasius, Konstantin'den sonra imparatorluğu idaresi altında tutan üç oğlundan her birisi ile farklı yakınlık ya da uzaklıkta bulunur. Örneğin o, Roma sürgününde II. Konstant ile yakın irtibat kurmuş, bu yakınlığı siyasî bir tehdit olarak algılayan II. Konstantin ile de zaman zaman problem yaşamıştır. Problem yaşadığı II. Konstantin'in, 345 yılından itibaren bir süreliğine İskenderiye'ye dönmesine müsaade etmesiyle de onunla arasını düzeltmiştir.⁵⁵⁹ Değişen bu zeminde, Athanasius ve Aryüs taraftarları imparatorluğun desteğini alarak pek çok konsil gerçekleştirecekler ve rakiplerini diskalifiye etme yollarını arayacaklardır.

Aryüsçü Piskopos Gregory ve vali Philagrius, Athanasius'un işlerini giderek zorlaştırmaktadır.⁵⁶⁰ İmparator Konstantius'un desteğiyle⁵⁶¹ Romalı bir komutan, askerleri ile beraber Athanasius'u yakalama amacıyla kiliseye gider. Böyle bir durumdan nasıl kurtulacağını düşünen Athanasius, yardımcılarında Mezmurlar'dan ilahiler okumalarını ister. Gelen askerler, ilahi okunduğunu görünce içeri girmek istemezler ve kapıda, onların çıkmalarını beklerler. O esnada Athanasius, askerlerin arasından gizlice geçerek 16 Nisan 339'da Roma'ya sığınır⁵⁶² ve böylece Athanasius'un ikinci sürgün dönemi başlar. Athanasius'un bu durumu bir kaçış olsa da sürecin bir sürgün gibi geçmesi, bu zaman diliminin 'II. sürgün dönemi' olarak adlandırılmasını mümkün kılmaktadır. İmparator I. Julius'un sarayında geçirdiği bu sürgününde Athanasius, Roma kilisesine Kıpti manastırcılığını taşır.⁵⁶³

Athanasius Roma'da kaldığı zaman zarfında, Latince öğrenmenin de içinde bulunduğu farklı çalışmalarla Roma piskopos(luğu) ile arasını iyi tutmaya çalışır.⁵⁶⁴ 340 yılında kendisine kucak açan Roma Piskoposu Julius'dan⁵⁶⁵ yardım talep ettiğinde,⁵⁶⁶ Roma'da

⁵⁵⁹ *Apol. sec.*, s. 395; Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 71-81.

⁵⁶⁰ Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, s. 92.

⁵⁶¹ Konstantius, Aryüsçülere sadece burada değil neredeyse tüm hayatı boyunca destek verecektir. Hatta o, tıpkı babası Konstantin gibi ölümünden kısa bir süre önce Aryüsçü görüşü benimseyen Euzoius tarafından vaftiz olacaktır. *Syn.*, s. 969; Socrates, *HE*, s. 145. Sozomen, Athanasius ve Socrates'ten farklı olarak, Konstantius'un ölümüne değindiği yerde onun vaftiz edilmişinden bahsetmemektedir. Sozomen, *HE*, s. 531-2.

⁵⁶² Socrates, *HE*, s. 86-7. Anatolios, Athanasius'un bu süreçte bir ay kadar saklandıktan sonra Roma'ya gittiğini aktarır. Anatolios, *Athanasius*, s. 13.

⁵⁶³ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 61.

⁵⁶⁴ Henry Hart Milman, *The History of Latin Christianity*, (New York: Sheldon and Company, 1867), I, 97; Stanley, *Lectures on the History of the Eastern Church*, s. 245. Athanasius'un bu süreçte Latin Hıristiyanlığının görüşlerinden etkilendiği söylenmektedir. *a.g.e.*, s. 100.

⁵⁶⁵ Kannengiesser, "Athanasius", s. 571.

bir konsil toplantısı bunu başardığı şeklinde yorumlanabilir.⁵⁶⁷ Konsilde, Roma'nın onayını almadan Athanasius'un sürgüne gönderilmesi kınanır.

Geçen süre zarfında Athanasius, kendisine yapılan haksızlıkları Roma kilisesinin nüfuzunu kullanarak göstermiş, aynı zamanda kiliseye tekrar alınmak için siyasî gücü kullanmayı da ihmal etmemiştir. Bu bağlamda Piskopos Julius'a, İmparator Konstant'a kendisi hakkında bilgi verdirtir. Bu olay üzerine Konstant, abisi Konstantius'dan, doğulu piskoposların bir kısmının yapılacak konsile katılarak, Athanasius hakkındaki iddialarını burada söylemelerini ister. Bu istek üzere 341 yılında doksan⁵⁶⁸ piskoposun katıldığı ve Hilary'nin "*azizler toplantısı*"⁵⁶⁹ dediği Antakya konsili toplanır.⁵⁷⁰ Konstantius'un huzurunda toplanan bu konsile, Konstantin'i anma amacıyla (*ithaf sinodu* ismi verilir.⁵⁷¹ Tabii bu konsilin toplanmasının altında yukarıda bahsi geçen 340 yılında Roma'da toplanan konsile bir tepkinin de yattığını gözden ırak tutmamak gerekir.⁵⁷²

Konsile katılan piskoposlar, İznik kararlarına ters düşmemeye özen gösterirler. Bu noktada onlar, "*Bizler gibi piskoposlar nasıl bir presbiteri (Aryüs'ü) takip edebilir ki?*" gibi bir soru cümlesi ile kendilerinin Aryüs'ün izinden gitmediklerini göstermeye çalışırlar. Athanasius kendisi sürgünde olduğundan bu konsile katılamaz. Ancak konsili uzaktan takip eder. O, Aryüsçülerin; ilki bu konsilde olmak üzere ilerleyen yıllarda gerçekleşecek konsillerde oluşturdukları on bir farklı ikrar metnini aktararak onları görüşlerinde samimi bulmaz.⁵⁷³ Neticede Athanasius, istediğine ulaşamaz çünkü kiliseye alınmamıştır. Bu şekliyle konsil, aldığı kararları İmparator Konstant'a bir mektupla bildirir.⁵⁷⁴

⁵⁶⁶ Jackson, *The Post Nicene Greek Fathers*, s. 34.

⁵⁶⁷ Bu konsil doğulu piskoposlarca Roma'nın böyle bir yetkisinin olmadığı gerekçesiyle kabul edilmeyecektir. Leithart, *Athanasius*, s. 11.

⁵⁶⁸ *Syn.*, s. 956.

⁵⁶⁹ Hilary, "On the Councils", *NPNF2/9*, s. 144.

⁵⁷⁰ Robertson, "Prolegomena", s. 74; Anatalios, *Athanasius*, s. 16-7. Socrates'e göre konsilin toplanmasının altında yatan sebep, İznik inanç esaslarını değiştirmektir. Socrates, *HE*, s. 83.

⁵⁷¹ Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, s. 86.

⁵⁷² Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, s. 100.

⁵⁷³ Aryüsçülerin bu kredoları sırasıyla şunlardır: 1) I. Antakya 341, 2) II. Antakya 341, 3) III. Antakya 341, 4) IV. Antakya 342, 5) Macrostich 344, 6) I. Sirmian 351, 7) II. Sirmian 357, 8) III. Sirmium 359, 9) Seleucia 359, 10) Nike ve İstanbul 359-60, 11) Antakya 361. Bu kredoların içerikleri için bkz. *Syn.*, s. 939-69. Bu görüşlerin bir kısmının değerlendirilmesi için bkz. Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, s. 87-91. Athanasius, Aryüsçülere ait bu farklı kredoları vererek onların tutarsızlıklarını ortaya koyar.

⁵⁷⁴ *Syn.*, s. 956-7.

Roma ve Antakya konsillerinden gerek siyasilerin gerekse piskoposların istedikleri sonuçlara ulaşamamaları, onları yeni bir konsilin toplanması isteğine sevk eder. Neticede 343 yılında Hosius'un başkanlık yaptığı Sardika Konsili toplanır.⁵⁷⁵ Konstant'ın, bu yeni konsilden beklentisi, doğulu ve batılı piskoposları genel bir çatıda toplamak;⁵⁷⁶ Athanasius'un isteği ise yeni bir ekümenik konsil oluşturmak suretiyle inanca dair problemleri çözmektir.⁵⁷⁷ İmparator Konstant (337-350), Athanasius'a konsilin toplanması için gereken desteği verir ve kardeşi Konstantius'a mektup yazarak acilen bir toplantı yapılmasını ister. Konstantius tarafından kabul edilen bu istek sonucunda 343⁵⁷⁸ yılında Sardika'da çok sayıda⁵⁷⁹ doğulu ve batılı piskoposun katıldığı bir toplantı gerçekleşir.⁵⁸⁰ Konsile doğu kiliseleri, Tyre Konsili'nde Athanasius hakkında yapılan suçlamaları araştırmak üzere görevlendirilen komisyonun üyelerinden beş-altı piskoposun içinde olduğu bir heyetle katılır.⁵⁸¹ Athanasius, sürgünde olmasına rağmen konsile katılanlar arasındadır. Aryüşüler, Athanasius'u ve onun taraftarlarını gördüklerinde konsile kendi renklerini veremeyeceklerini düşünerek sıkıntı çıkartma yolunu seçerler.⁵⁸² Onlar, sürgünde olduğu için Athanasius'un konsile katılmamasını isteselerde bu, batılı piskoposlarca reddedilir. O esnada konsile İmparator Konstantius'un Perslere karşı zafer kazandığı haberi ulaşır. Böylece konsilden ayrılmak

⁵⁷⁵ Theodoret, *HE*, s. 136. Hosius aynı zamanda İznik Konsili'nin de başkanlığını yapmıştır ve Athanasius ile aynı görüşleri paylaşmaktadır. Athanasius, ona karşı saygı beslemektedir. Bunun için bkz. Athanasius, "Defence of His Flight", *NPNF2/4*, s. 580. (Bundan sonra: *Fug.*).

⁵⁷⁶ Robertson, "Prolegomena", s. 74.

⁵⁷⁷ Socrates, *HE*, s. 97. Burada şunu unutmamak gerekir ki, Athanasius'un aslında inanca dair her hangi bir problemin var olduğunu düşünmemektedir. Muhtemelen bu konsilde onun asıl amacı, Aryüşü anlayışın yanlışlığının ve İznik kararlarının doğruluğunun bir kez daha ifade edilmesini istemesidir.

⁵⁷⁸ Konsilin toplanma tarihi ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Bu noktada Socrates ve Sozomen'e göre konsilin toplanma zamanı, Eusebius ve Rufinus'un konsolosluk dönemlerinde ve Konstantin'in ölümünün on birinci yılında yapılmıştır ki bu tarih 347 yıldır. Socrates, *HE*, s. 97; Sozomen, *HE*, s. 475. Fakat konsilin 343 yılında yapıldığı genel olarak kabul edilen görüştür.

⁵⁷⁹ Konsile katılan sayı hakkında da farklı rivayetler bulunmaktadır. Athanasius, bir yerde bu rakamın 300'den fazla olduğunu vurgularken (*Apol. sec.*, s. 320.), bir yerde yaklaşık 170 civarında olduğunu aktarmaktadır. (*H. Ar.*, s. 611.) Aynı eserin devamında konsil metnini imzalayan 344 kişinin olduğunu söylemekte ve bunlardan 284 kişiyi ismen sayarak, 63 kişinin de ismini söylemeden katıldıklarını ifade etmektedir. Gerçi burada, Athanasius, yanlış bir toplama yaparak 344 rakamını vermiştir. Çünkü 284 ve 63 toplandığında 347 etmektedir. (*Apol. sec.*, s. 364.). *Defence Against the Arians* adlı eserin sonundaki editör notunda ise bu rakamların karşılaştırmalı bir değerlendirmesi bulunmaktadır. Buradaki kanaat ise katılımcı rakamının (95 civarı) olduğudur. Theodoret, katılımcı sayısının 250 olduğunu söylemektedir. Theodoret, *HE*, s. 119. Sozomen, 300 batıdan 76 doğudan olmak üzere 376 piskoposun katıldığını ifade eder. Sozomen, *HE*, s. 475.

⁵⁸⁰ *H. Ar.*, s. 611. Bu konsil ve bundan sonra gelişen olaylar hakkında Parker'ın -birtakım notlar ve indekslerle beraber- Athanasius'un bazı eserlerine dair yaptığı tercümenin giriş bölümü incelenebilir. Parker, *Historical Tracts of St. Athanasius*, s. III-XXVIII.

⁵⁸¹ Anatolios, *Athanasius*, s. 17-8.

⁵⁸² Theodoret, *HE*, s. 120. Toplantının seyri ve ifade edilen görüşler hakkında tüm piskoposlara yazılan mektup için aynı eserin 120-7 sayfaları arasına bakılabilir. Ayrıca konsilde tartışma ortamının oluşmasının temelinde, Julius ve Hosius'un Athanasius'u kiliseye tekrar kabul etmeyi istemelerinin, doğulu piskoposlarda uyandırdığı rahatsızlık bulunmaktadır. Hatta Sozomen Aryüşülerin, Athanasius'un kiliseden çıkartılmasını yoksa kiliseye bile girmeyeceklerini söylediklerini aktarır. Sozomen, *HE*, s. 472.

için fırsat kollayan Aryüschüler, imparatoru kutlama bahanesiyle konsilden ayrılırlar. Onların ayrılmasına rağmen konsil, sona ermez. Athanasius ve arkadaşlarına savunma hakkı tanınır. Akabinde onların masumiyeti kabul edilir ve kiliseye alınırlar. Konsil heyeti bu durumu, piskoposluklara yazdığı mektuplarla bildirir.⁵⁸³ Bu yüzden konsil, istenilen barış ortamını oluşturmadığı gibi, Aryüschülerin düşmanlığını arttırarak iki taraf arasındaki uçurumu iyice derinleştirir.⁵⁸⁴

Konsilde iki grup arasında önemli farklar bulunmaktadır. Batı cephesi, 'benzer öz' terimine değinmeksizin, üç Tanrı vardır diyenlerin, İsa'nın tanrılığını kabul etmeyenlerin, Baba, İsa ve Kutsal Ruh'u aynı sayanların, Oğul'un doğurulmadığına ve onun olmadığı bir zamanın varlığına inananların, aforoz edildiklerini söylerler.⁵⁸⁵

Sardika Konsili, doğulu ve batılı piskoposların katıldığı ilk gerçek ekümenik konsil olma hususiyetini kazanmıştır. Ancak konsil, bu hususiyetine rağmen fiyasko ile sonuçlanmıştır. Hatta bu yüzden ona bir konsil bile denemeyeceği ifade edilmiştir. Ayrıca bu sonucun oluşumunda, doktrinel olduğu kadar politik meseleler de rol oynamıştır.⁵⁸⁶

Neticede doğu ve batı arasındaki ihtilaf bitirilemediği için konsilin istenilen sonuca ulaştığı söylenemez. Fakat şurası kesindir ki Athanasius, kiliseye alınmasıyla konsilden en karlı çıkan kişi olur. Gerçi bu durumu gerek doğulu piskoposlar gerekse Konstantius kabul etmediği için, piskopos olarak İskenderiye'ye gidemeyecektir.

Bu konsilin yaralarını sarmak amacıyla 345 yılında Antakya'da bir başka konsil toplanır. Alınan kararlar 341 Antakya Konsili'nin neredeyse tekrarı mahiyetindedir.⁵⁸⁷

⁵⁸³ *H. Ar.*, s. 612-3; Anatolios, *Athanasius*, s. 18. Konsilin aldığı kararlardan birisi, Roma Kilisesinin en yüksek mahkeme olarak kabul edilmesidir. Yani Roma Piskoposu, batı kiliseleri üzerindeki yargılama yetkisine sahip olacaktır. Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, s. 10. Böylece Roma kilisesi kendi statüsünü güçlendirmeyi hedeflemiştir.

⁵⁸⁴ Stebbing, *The Story of the Catholic Church*, s. 85.

⁵⁸⁵ Sozomen, *HE*, s. 473-4. Theodoret, batılı piskoposlarca alınan konsil kararlarına ve bunu bildiren bir mektuba eserinde yer vermiştir. Yine onun aktardığına göre, bu mektupta bildirilen kararları, İmparator Konstantius aynen kabul etmiştir. Theodoret, *HE*, s. 120-7.

⁵⁸⁶ Rubenstein, *When Jesus Became God*, s. 158; Anatolios, *Athanasius*, s. 18; Turhan Kaçar, "The Parting of the Ways: The East and the West at the Council of Serdica A.D. 343", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1, s. 146.

⁵⁸⁷ Alınan kararlar için bkz. *Syn.*, s. 957-61; Socrates, *HE*, s. 93-7.

Athanasius'a göre bir tarafta bu konsiller yaşanırken diğer tarafta -İskenderiye'de- Aryüşüler, Athanasius taraftarlarına uyguladıkları zulümleri giderek arttırmaktadırlar. Onlar, Athanasiusçu kilise görevlilerini sürgüne göndermiş, İmparator Konstantius'un mektubuna dayanarak onların şehre ve kiliseye alınmalarını yasaklamışlardır. Hatta onların buldukları yerde ölüm cezasına çarptırılmalarını yasal hale getirmişlerdir.⁵⁸⁸ Tabii bu yorumlarda Athanasius'un taraf olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Sardika sonrası Athanasius, sürgün hayatının sonlarına yaklaşır. O, önce 344 yılında Naissus'a (Niş/Sırbistan), 345 yılının nisan ayında Aquileia'ya (Kuzey Doğu İtalya) geçer. Bunlar onun geri dönüşü için artık son yer değişiklikleri olacaktır. Nitekim Athanasius'un sürgünde olmasından hoşnut olmayan ancak bir türlü istediği sonucun da alınmasını sağlayamayan İmparator Konstant, kardeşi Konstantius'a, Athanasius'un tekrar kiliseye alınması için baskı yapar.⁵⁸⁹ Konstantius, bu istekler karşısında Athanasius'u en az üç kez davet eder.⁵⁹⁰ Athanasius başlangıçta bu davetlerin samimiyetine güvenemez ve geri dönmez. Fakat sonraki bir teklifi samimi bulur ve Konstantius'un tam güvencesini alarak geri dönüş hazırlıklarına başlar.⁵⁹¹ Bu olaydan sonra Piskopos Julius, Athanasius'un geri döneceğini İskenderiye kilisesine mektup yazarak büyük bir sevinçle bildirir.⁵⁹² Tabii bu durum siyasî otoritenin, kilise üzerinde ne kadar etkili olduğunu gösteren ayrı bir vakıa olarak karşımızda durmaktadır. Yıllardır konsillerle halledilmeye çalışılan Athanasius'un geri dönüşü, Konstantius'un baskıları ve Konstantius'un isteği ile kısa bir sürede çözümlenmiştir.

Athanasius, İskenderiye gitmeden önce Kudüs'e uğrar ve Piskopos Maximus başkanlığında toplanan bir konsilde kiliseye tekrar kabul edilir.⁵⁹³ Konsilde İznik Konsili kararlarının kabul edildiği vurgulanır.⁵⁹⁴

⁵⁸⁸ *H. Ar.*, s. 614.

⁵⁸⁹ Socrates, *HE*, s. 102. Theodoret bu süreci değerlendirirken Konstantius'un baskıcı tutumundan bahsetmeksizin Konstantius'un Athanasius'a yapılan entrikaları öğrendikten sonra onu geri çağırıldığını vurgular. Theodoret, *HE*, s. 130.

⁵⁹⁰ *H. Ar.*, s. 616. Konstantius'un yaptığı bu davet mektupları için bkz. *Apol. sec.*, s. 365; Socrates, *HE*, s. 102-3.

⁵⁹¹ Theodoret, *HE*, s. 130-1; Robertson, "Prolegomena", s. 78.

⁵⁹² Bu mektup için bkz. *H. Ar.*, s. 366-7; Socrates, *HE*, s. 103-4. Bu olaydan kısa bir süre önce Aryüşü İskenderiye Piskoposu Gregory, İskenderiyelilerin ellerinde can vermiştir. Theodoret, *HE*, s. 131. Bu durum Athanasius'un vazifesine dönmesini kolaylaştırmıştır.

⁵⁹³ *Apol. sec.*, s. 369; *H. Ar.*, s. 618.

⁵⁹⁴ Socrates, *HE*, s. 107.

Kudüs'ten İskenderiye'ye hareket eden Athanasius, 21 Ekim 346 tarihinde, içinde yetkililerin de bulunduğu halk tarafından şehrin girişinden 160 kilometre uzakta karşılanır.⁵⁹⁵ Bu dönüşünde 21 Ekim 346'dan 8 Şubat 356'ya kadar yaklaşık on yıl İskenderiye'de kalacaktır. Bu süreç onun kırk altı yıllık piskoposluk hayatında, bölünmeden geçireceği en uzun süreli zaman dilimidir.⁵⁹⁶ Athanasius'un geri dönüşünde; İskenderiye Piskoposu Gregory'nin yaklaşık on ay öncesinde ölmesiyle piskoposluk vazifesinin boşa kalmasının ve imparatorun kendisini kiliseye tekrar dâhil edilme sürecini iyi değerlendirmesinin etkisi olmuştur.⁵⁹⁷ Bu süreçten sonra Athanasius için on yıl boyunca sürgünsüz bir dönem başlayacaktır.

2.2.5. İki Sürgünarası Dönem (346 - 356)

346-356 yılları arası, Athanasius'un en rahat olduğu dönemdir. Bu dönem, 350 yılında İmparator Konstant'ın ölüp⁵⁹⁸ 351 yılında Konstantius'un ülkenin tek hâkimi olmasının öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayrılabilir. Çünkü Konstant'ın ölümü sonrası Konstantius ile Athanasius arasında oluşan sıcak hava,⁵⁹⁹ yavaş yavaş dağılmaya başlar. Hatta zamanla Konstantius, Aryüsçü düşünceye yaklaşır ve Athanasius'a problem oluşturma ihtimali kuvvetlenir.⁶⁰⁰ Ancak bu duruma rağmen süreç, İskenderiye'de tesis edilen sağlam bir barış havasıyla Athanasius için problem teşkil etmeyecektir.⁶⁰¹

Athanasius bu dönemde, manastır yaşamı sürenlerle ilişkilerini arttırarak onları kendisine bağlar. Hatta onların sahip olduğu orduyu, kendisi için etkili bir güç yapar. Bununla beraber onlara karşı derin bir bağlılığı olmasına rağmen, onları monastik yaşamı idealize etmemeleri hususunda uyarır.⁶⁰²

Dönemin siyasî gelişmeleri arasında ilk görülen, 350 yılında Athanasius'un en önemli hamisi Konstant'ın, Magnentius'a yenilerek öldürülmesidir. Athanasius Konstant'ın ölüm haberini büyük bir üzüntü ve endişe ile karşılar. Endişesi, Konstant'ı öldüren

⁵⁹⁵ *Ep. fest.*, s. 1037.

⁵⁹⁶ "The Historia Acephala", *NPNF2/4*, s. 1016. (Bundan sonra: *His. Acep*).

⁵⁹⁷ Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 8.

⁵⁹⁸ Theodoret, *HE*, s. 131.

⁵⁹⁹ Athanasius'un sürgünden dönmesi ile başlayan bu süreçte, Konstant'ın ölümünün hemen sonrasında dâhil olmak üzere yazılan mektuplarda, karşılıklı iyi niyetler gözükmektedir. Bu mektuplar için bkz. *H. Ar.*, s. 617-8; *Apol. Const.*, s. 564-5.

⁶⁰⁰ Anatolios, *Athanasius*, s. 20; Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 9.

⁶⁰¹ *H. Ar.*, s. 618.

⁶⁰² Robertson, "Prolegomena", s. 79.

Magnentius'un İskenderiye'yi istila etme ihtimalidir. Bu yüzden Athanasius, cemaatini toplar ve Magnentius'a karşı zafer kazanması için Konstantius'a dua ettirir.⁶⁰³ Bu esnada o, Konstantius'ca da desteklenmektedir.⁶⁰⁴ Neticede 351 yılında Konstantius, Magnentius'u Mursa savaşında yenerek Roma imparatorluğunun tamamının yönetimini ele alır. Ancak bu galibiyetle beraber Athanasius ve Konstantius'un arası açılacaktır ve sonrası, Aryüşü piskoposlar için önemli bir fırsat, Athanasiusçular için ise sıkıntılı bir dönem olacaktır. Hatta bu durum, Konstantius'dan sonra, 18 ay kadar imparatorluk yapan ve bu esnada pagan dinini yaymaya çalışan son pagan idareci Julian (361-363) dönemi sayılmazsa sonraki idareciler Jovian (363-364) ve özellikle Valens (364-378) döneminde de devam edecektir. Dolayısıyla Athanasius ve onun etkisi altındaki düşünce 370'li yılların sonlarına kadar imparatorlarca destek göremeyecektir.⁶⁰⁵

Athanasius'la Konstantius'un arasının bozulmasının nedeni, her iki taraf için farklıdır. Konstantius, Athanasius'un eskiden beri Batıdaki imparatorlarla olan ilişkilerinden duyduğu rahatsızlığı temel alırken; Athanasius ise, Konstantius'un ülkenin tek hâkimi olduktan sonra ülkede İznik kararlarının reddedilmesiyle dinî bir birliktelik tesis edilecek olmasından duyduğu endişeyi baz almaktadır. Athanasius, bu endişesini daha ileri boyutlara götürecek ve Konstantius'a, İznik amentüsünü reddettiği için, en dinsiz kişi⁶⁰⁶ diyecek⁶⁰⁷ ve özellikle bu süreçten sonra İmparator Konstantius hakkında olumlu şeyler düşünmeyecektir.⁶⁰⁸

⁶⁰³ *Apol. Const.*, s. 555. İmparator Konstantius ile Athanasius arasındaki ilişki, süreç içerisinde farklılık gösterecektir. Örneğin Athanasius, bir dönem Konstantius'u dindar, cefakâr, iyiliksever diye tanımlar (*Apol. Const.*, s. 572.) ve onun verdiği söze güvendiğini belirtir. (*Apol. Const.*, s. 567.) Ancak başka bir dönem onu; dinsizlerin patronu (*Syn.*, s. 938, 944, 989.), heretik (*Fug.*, s. 596.) şeklinde tavsif eder ve sadakatsizlikle itham eder. *H. Ar.*, s. 649-50. Onun bu şekilde davranmasının iki nedeni olabilir: İlki, Konstantius'un kendine karşı tutumu değiştikçe, onun da Konstantius hakkındaki kanaatleri değişmiştir. İkincisi, Athanasius'un muhatap kitlesi farklılaştıkça ifadeleri de farklılaşmıştır.

⁶⁰⁴ Konstantius'un Athanasius'a verdiği desteğini gösteren 350 yılının baharında yazdığı mektup için bkz. *Apol. Const.*, s. 564-5.

⁶⁰⁵ Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, s. 94-8.

⁶⁰⁶ *Syn.*, s. 956. Athanasius, Konstantius hakkında her ne kadar bu şekilde düşünse de Konstantius'un yapmaya çalıştığı şey, iki farklı kutup arasında bir orta yol bulma girişimidir. Nitekim o, hayatta olduğu müddetçe bunu gerçekleştirmek için pek çok konsil düzenle(t)miştir. Bu konsillerde Aryüşü düşüncenin dile getirdiği İsa'nın olmadığı bir zamanın varlığı gibi düşünceler reddedilmiş, fakat Athanasiusçu ekolün savunduğu *homoousios* gibi tabirler de kullanılmamıştır. Bu noktada daha detaylı bilgi için bkz. *Syn.*, s. 956-67.

⁶⁰⁷ Kannengiesser, "Athanasius", s. 571.

⁶⁰⁸ Bu kanaatler için bkz. *H. Ar.*, s. 622-4.

Bu dönemde Konstantius, baskı ve konsillerle halkın görüşünü değiştirmeye çalışır. Bunu, resmî olarak gerçekleştirmek için, 353 Arles ve 355 Milan Konsillerini toplatır ve⁶⁰⁹ Athanasius'un kınanmasını sağlar.⁶¹⁰

Bu konsillerden Milan konsili, Arles konsiline göre daha önemlidir. Çünkü Milan Konsili, farklı Aryüsçü grupların görünümünün ilk kez bu denli belirginleştiği yerdir. Ayrıca Milan Konsili'nden itibaren Aryüsçüler artık sadece Athanasiusçu düşünce ile değil kendi aralarında da bir mücadele ortamı içinde olacaklardır. Onların sahip olduğu bu görüş farklılığı, Athanasius'un yaşamını etkilediği kadar fikir dünyasını da etkileyecektir. Zira Athanasius'un görüşlerinin konjoktürel bir mahiyette olup savunmacı bir üslupla yazılması, her bir farklı Aryüsçü grubun düşüncesine Athanasius'un cevap vermesine neden olacaktır. Bu yönleriyle Milan Konsili Athanasius ve Hıristiyan tarihi için oldukça önemlidir. Ayrıca konsilde alınan kararları Athanasius'un kabul etmemesi kendisi için büyük bir sıkıntı oluşturacak ve imparator nezdinde istenmeyen kişi olmasına neden olacaktır. Çünkü ifade edildiği gibi Konstantius İznik kararlarının reddedilerek yeni doktrinler çerçevesinde kilise içinde birliktelik istemektedir. Athanasius ise imparatorun bu isteklerine ulaşması için bir engeldir.

Milan Konsili, imparator Konstantius'un, tüm kiliseleri (doğu-batı) ortak bir inanç etrafında birleştirme isteğiyle 355 yılında toplanır.⁶¹¹ 300'den fazla piskoposun katıldığı konsilde, batılı piskoposların çokluğu dikkat çekmektedir.⁶¹²

Konsilde –önceki pek çok konsilde olduğu gibi- Athanasius'un durumu, ana konulardan birisini teşkil etmektedir. Bu noktada doğulu piskoposlar Athanasius'un kınanmasını isterken⁶¹³ batılı piskoposlar, Hıristiyan öğretileri ile uyuşmayacağını belirterek bu isteği reddederler.⁶¹⁴ Athanasius, doğulu piskoposların imparatorun baskısı ile geldiklerini belirtir ve onları “*Daha düne kadar beraber dua ettiğiniz piskoposların*

⁶⁰⁹ a.g.e., s. 621; Theodoret, *HE*, s. 134; Anatolios, *Athanasius*, s. 20.

⁶¹⁰ Milman, s. 102; Robertson, “Prolegomena”, s. 81.

⁶¹¹ Sozomen, *HE*, s. 502.

⁶¹² Socrates, *HE*, s. 121.

⁶¹³ Doğulu piskoposlardan gelen bu teklif esasında konsilin toplanmasının bir diğer sebebini de göstermektedir ki bu, imparatorun desteğiyle Aryüsçü görüşün tekrar canlandırılma isteğidir.

⁶¹⁴ Socrates, *HE*, s. 121-2; Sozomen, *HE*, s. 495. Batılı piskoposların Athanasius'a verdikleri destek bununla sınırlı değildir. Yeri geldiğinde imparatorla bile tartışmaya girmekten çekinmemişlerdir. Roma Piskoposu Liberius'un Konstantius ile girdiği tartışma için bkz. Theodoret, *HE*, s. 137-9.

bugün ne oldu da aforoz edilmeleri gündeme gelmiştir” diyerek eleştirir.⁶¹⁵ Athanasius’u *gerçeğin galip atleti*⁶¹⁶ şeklinde vasıflandıran Theodoret’e göre, Athanasius’un bu tepkisi Aryüsçü grubun ne kadar acımasızca saldırdığının bir göstergesidir.⁶¹⁷

Konsilde Aryüsçüler, imparatorun üzerinde önemli bir etki oluştururlar. Bu etkiye Athanasius, Konstantius’a atfen aktardığı “*Ben ne diliyorsam, o kanun olacak*”⁶¹⁸ sözleriyle dikkat çeker. İmparatorun bu şekilde sert bir baskı uygulamasının nedeni, özellikle Roma’daki piskoposları kendi yanına almak istemesidir. Çünkü bu şekilde Athanasiusçular ile mücadelesi daha da kolaylaşacaktır.⁶¹⁹

Karşılıklı tartışmaların yaşandığı konsilde Aryüsçülerin görüşlerini ihtiva eden bir sonuç bildirgesi hazırlanır. Ancak bu, katılımcılar tarafından kabul görmez⁶²⁰ ve konsil, herhangi bir karar alınamadan biter. Çünkü Athanasius’u tamamen saf dışı bırakmadan alınacak bir kararın ölü doğacağını düşünen Aryüsçüler, inanca dayalı karar almayı ileriki bir tarihe bırakırlar.⁶²¹

Aryüsçüler imparatorun desteğiyle konsilde her ne kadar üstün bir pozisyon sergileseler de, bu süreçte kendi içlerinde bazı farklı anlayışların oluşumuna engel olamamışlardır. Bunun nedeni, İznik Konsili kararlarının hafifletilmesi için yeni arayışlar içinde olmalarıdır.⁶²² Bu dönemde üç farklı Aryüsçü grubun varlığı dikkat çekmektedir. İlki, Ankaralı Basil ve Laodicealı George’nin başını çektiği ve Baba ile Oğul’un ‘benzer öz’ü olduğunu savunan yarı-Aryüsçü anlayış (*homoiousiosçular*); ikincisi Valens, Eudoxius ve Kapadokyalı George’nin başını çektiği ve Baba ile Oğul’un her hususta farklı olduğunu savunan *Anomianlar*; üçüncüsü ise Acacius’un⁶²³ başını çektiği öz hariç diğer tüm konularda Baba ile Oğul’un benzerliğini savunan *homoeanlar*dir.⁶²⁴ Bu gruplar, -üçüncü bölümde görüleceği üzere- Athanasius’un görüşlerinde, değişikliklerin

⁶¹⁵ *Fug.*, s. 580.

⁶¹⁶ Theodoret, *HE*, s. 171.

⁶¹⁷ Theodoret, *HE*, s. 135.

⁶¹⁸ *H. Ar.*, s. 624.

⁶¹⁹ Milman, s. 103.

⁶²⁰ Sulpitius Severus, “The Sacred History of Sulpitius Severus”, s. 194.

⁶²¹ Robertson, “Prolegomena”, s. 82.

⁶²² Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik’ten II. Vatikan’a*, s. 10.

⁶²³ Acacius, Eusebius’un halefi olup Filistin Kayseryası Piskoposudur. Sardika Konsili’nde aforoz edilmiştir. Theodoret, *HE*, s. 153.

⁶²⁴ Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 456-8. Harmless, *Desert Christian*, s. 32; Baş, *Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi*, s. 181-3.

meydana gelmesine sebep olacaktırlar. Ayrıca onların ileri sürdüğü fikirlere bir cevap olarak Athanasius'un yeni şeyler söylemesi, Athanasius'un görüşlerinin çeşitlenmesine etki edecektir.

Aryüsçülerin farklı anlayışlara yöneldiği böyle bir zeminde, onların Athanasiusçular ile buluşabilecekleri bir kredo arayışı hız kazanmıştır. Her ne kadar onların asıl hedefi İznik Konsili kararlarını tamamen ortadan kaldırmak olsa da –eski tecrübelerine dayanarak- onun yerine yeni bir kredo koymadıkça bunu yapmalarının mümkün olmadığını anlamışlardır. Bu yüzden Athanasiusçuların tepkisini çekmeden yeni bir uzlaşma noktası aramaktadırlar.⁶²⁵ İşte bu süreçte yeni bir uzlaşma ortamı için 357 yılında 400 piskoposun katılımıyla Sirmium'da⁶²⁶ bir konsil toplanır.

Konsilde doğulu ve batılı piskoposlar birliktelik içinde görünmektedirler. Sozomen, onların bu şekilde görünmelerini, İmparator Konstantius'dan korkmalarına bağlar.⁶²⁷ Konsilde Aryüsçü Valens ve Ursacius oldukça etkili olmuş ve Athanasiusçular için ciddi sıkıntı oluşturmuşlardır.⁶²⁸

Konsilde Baba Tanrı'nın eşsiz teklifi ve İsa'nın Baba'dan değil, tıpkı diğer varlıklar gibi hiçlikten yaratıldığı vurgulanmıştır. İsa'nın sonradan yaratıldığını ifade etmek için Baba'nın, varlığı yaratırken İsa'nın henüz olmadığı belirtilmiştir. Bununla beraber İsa'nın doğumu ve tanrılığı hakkında ise insanoğlunun zorunlu bir cahillik içinde olduğunun üzerinde durulmuştur.⁶²⁹ Ayrıca Oğul'un Baba'ya benzediği ileri sürülmüş, Kitab-ı Mukaddes'te geçmediği için Baba'nın özü meselesine değinilmemiştir.⁶³⁰ Bu yönüyle konsil kararları, tamamen Aryüsçülüğün radikal bir yorumu haline gelmiştir.⁶³¹

⁶²⁵ 357 sonrası uzlaşma için Athanasius'un da ilk eserlerinde kullandığı Baba ile İsa arasında benzerlik ifade eden *homoios* (ὁμοιος) terimi ortaya atılacaktır. Bu terimin ilk kez bir slogan olarak kullanıldığı tarihi tespit etmek, zordur. Ancak o, benzer öz (ὁμοιοῦσιος / *homoiousios*) terimine bir rakip olarak kullanılmıştır. Robertson, "Prolegomena", s. 92. (76. dipnot).

⁶²⁶ Günümüzde, Slovenya'nın Mitrovitz kasabası civarı.

⁶²⁷ Sozomen, *HE*, s. 507.

⁶²⁸ W. Sanday, "Introduction", *NPNF2/9*, s. 25.

⁶²⁹ Hilary, *On the Councils*, s. 134. Konsilde alınan kararların tamamını Hilary aktarmaktadır. Hilary, *On the Councils*, s. 134-43.

⁶³⁰ Sozomen, *HE*, s. 511. Konsilde, konsil kararları ile ters düşen Aryüsçü gruplardan bir kısmı sürgüne gönderilmiş ve Athanasius bu durumdan memnun kalmıştır. C.R.B. Shapland, "Introduction", *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, (London: The Epworth Press, 1951), s. 22.

⁶³¹ Kaçar, "Ebiyonitler'den Aryüs'e: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", s. 203.

Bununla beraber bu kararlar, bazı Aryüsçü grupları rahatsız etmiştir. Bu yüzden Valens'in başını çektiği grup, kararlardan rahatsız olur ve kendi görüşlerini daha rahat ifade edebilmek için şartların daha müsait hale gelmesini bekler. İleride görüleceği gibi, 356 sonrasında Athanasius'un sürgünde olması, onlar için büyük bir fırsat doğuracak ve tarihler 357 yılını gösterdiğinde Sirmium'da küçük bir konsil daha toplayacaklardır. Bu konsilde; Baba'nın eşsiz bir Tanrı olduğu; her şeyin Oğul'a bağlılığının Baba sayesinde olduğu; aynı öz (ὁμοούσιος / *homoousios*) ve benzer öz (ὁμοιούσιος / *homoiousios*) tabirleri ve öz (οὐσία / *ousia*) hakkındaki tüm tartışmaların, Kitab-ı Mukaddes'te geçmediği ve anlaşılmaz oldukları için kesin olarak yasaklandığına dair kararlar alacaklardır. “*Sirmium İnkârı*” diye bilinen bu kararlar, İznik kararlarına ilk kez açıkça bir meydan okumadır.⁶³²

Kiliseyi tek bir çatı altında birleştirmek için toplanılan Arles, Milan ve Sirmium Konsillerinde istediği sonucu alamaması İmparator Konstantin'in, sürgünden çağırdığı Athanasius hakkındaki görüşlerinin değişmesine yol açar. Bu yüzden o, tıpkı babası gibi Athanasius'u cezalandırarak piskoposluk vazifesinden almayı kararlaştırır. Bu karar, Athanasius'un üçüncü sürgün dönemini başlatacaktır.⁶³³

2.2.6. Üçüncü Sürgün Dönemi (356 - 362)

8 Şubat 356'da, altı yıl on dört gün sürecek⁶³⁴ zorluklarla dolu olan Athanasius'un üçüncü sürgünü, diğer sürgünlerinde olduğu gibi kaçışla başlar.⁶³⁵ Bir gece cemaatiyle beraber kilisede dua ettikleri esnada Aryüsçü grubun kışkırtması ile General Syrian, (veya Sebastianus)⁶³⁶ kiliseyi kuşatır. Zor durumda kalan Athanasius, onların gözü önünde dışarı çıkar. Fakat onlar tarafından fark edilmeden, kendi ifadesiyle “Tanrı'nın koruması sayesinde” oradan kurtulur.⁶³⁷ Sozomen bu kurtuluşun, Athanasius'a Tanrı tarafından bahşedilen “geleceği görme yetisi” sayesinde gerçekleştiğini vurgular.⁶³⁸

⁶³² Robertson, “Prolegomena”, s. 92-3. Bu konsil ve alınan kararlar hakkında bkz. Socrates, *HE*, s. 113-8; Sozomen, *HE*, s. 495-7.

⁶³³ Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, s. 118.

⁶³⁴ *His. Acep.*, s. 1014.

⁶³⁵ 356 tarihi, İskenderiye Hristiyanları için zorluklarla geçmiş bir dönemdir. Burada yaşanan zorlukları göstermek için yazılmış şiirler bulunmaktadır. Bunun için bkz. *Athanasius, and Other Poems*, (London: Joseph Masters and Co., 1858), s. 1-7.

⁶³⁶ Theodoret, generali, Athanasius'u öldürmesi emri ile Konstantius'un gönderdiğini söyler. Theodoret, *HE*, s. 131. Athanasius komutanının isminin

⁶³⁷ *a.g.e.*, s. 566; *Fug.*, s. 595.

⁶³⁸ *Apol. Const.*, s. 566-7; Sozomen, *HE*, s. 500.

Athanasius, bakire bir kadınla beraber, İskenderiye’de, güneş görmez bir evde saklanarak sürgününü geçirir.⁶³⁹ Bu süreçte ona çölde yaşayan keşişler sahip çıkarlar.⁶⁴⁰

Athanasius çölde saklandığı esnada Konstantius’la konuşma niyetindedir. Çünkü kendisine ve cemaatine yapılan haksızlıklardan Konstantius’un haberi olmadığını, ayrıca Romalı komutan Syrian’ın Konstantius’dan emir almadan kendi kararları ile hareket ettiğini düşünmektedir. Bu yüzden imparatorla görüşmek üzere İtalya’ya doğru yola çıkar. Fakat yolda kendisine ulaşan bir raporu görünce gerçekleri anlar. Çünkü raporda Konstantius, Milan Konsili’ndeki kararlarını kabul etmedikleri için pek çok piskoposu cezalandırmakta ve Athanasius ile konuşulmamasını istemektedir.⁶⁴¹ Bu olaydan kısa bir süre sonra Athanasius, Konstantius’un kendisi hakkında ağır hakaretler içeren bir mektubunu alır. Bu mektup onun gitmeme kararında ne kadar isabetli davrandığını göstermektedir.⁶⁴² 10 Haziran 356’da İskenderiye valisi Cataphronius, Kont Heraclius ile beraber Konstantius’un gönderdiği, inkârcılara karşı ciddi yaptırımlar uygulamalarına dair bir mektupla⁶⁴³ İskenderiye’ye gider. Onun gelmesinden dört gün sonra Athanasius resmî olarak görevden alınır ve Konstantius’un “*pek muhterem ve çok iyi eğitilmiş*”⁶⁴⁴ diye tarif ettiği Aryüşü George (356-361),⁶⁴⁵ Athanasius’un yerine piskopos olarak atanır.⁶⁴⁶ Heraclius tarafından mektuptaki yaptırımların okunması ve kiliselerin Aryüşülere teslim edilmesinin istenmesi, halkın tepki göstermesine⁶⁴⁷ ve onların atanan/atanacak olan piskoposlara şüphe ile bakmalarına sebep olur.⁶⁴⁸ Halkın bu şekilde bir tepki göstermesinin nedeni; Athanasius’un, sürgünde olduğu müddetçe Mısır ve Libya piskoposlarına ve keşişlere mektuplar göndererek⁶⁴⁹ onlarla irtibatını koparmaması⁶⁵⁰ ve onları uzaktan da olsa yönlendirmeyi başarması ile açıklanabilir.

⁶³⁹ *Ep. fest.*, s. 1039; Sozomen, *HE*, s. 500, 540.

⁶⁴⁰ Kannengiesser, “Athanasius”, s. 572.

⁶⁴¹ *Apol. Const.*, s. 566-8.

⁶⁴² Bu mektup için bkz. *Apol. Const.*, s. 569-71.

⁶⁴³ *H. Ar.*, s. 635.

⁶⁴⁴ *Apol. Const.*, s. 570.

⁶⁴⁵ Bu durumu Severus bin Mukaffa’nın değerlendirmeleri ile karşılaştırınız: Severus bin el-Mukaffa, “History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria”, s. 414-5.

⁶⁴⁶ *His. Acep.*, s. 1020. George’un piskopos olarak atanmasını kabullenemeyen Athanasius, onun, askeriyede çalıştığına vurgu yaparak ‘hazine yiyici’ gibi tavsiflerde bulunur. *H. Ar.*, s. 637. Nazianzuslu Gregory de onu, ‘ucube’ benzetmesi ile anlatır. Gregory Nazianzen, “Select Orations of Gregory Nazianzen”, s. 508. Bu yorumlardan George’un Athanasiusçularca hiç sevilmediğini anlamak zor değildir.

⁶⁴⁷ Athanasius’un sürgünde olmasını kabullenmek istemeyen İskenderiye halkı, zaman zaman protesto ile rahatsızlıklarını dile getirirler. *H. Ar.*, s. 659-62.

⁶⁴⁸ Robertson, “Prolegomena”, s. 85.

⁶⁴⁹ Bu mektuplar için bkz. *Ep. Aeg. Lib.*, s. 522-45. Gönderdiği bu mektuplarında keşişleri Aryüşülere karşı dikkatli olmaya çağırmıştır. Athanasius, “Two Letters to Monks”, *NPNF2/4*, s. 1149.

⁶⁵⁰ Kannengiesser, “Athanasius”, s. 572.

Onun bu tutumu, cemaatine olan bağlılığını ve Aryüsçülere karşı mücadelesine olan inancını göstermesi bakımından da önemlidir.

Athanasius'un İskenderiye'den ayrılmasından sonra, İskenderiye halkı ve Athanasiusçu piskoposlar, birkaç ay kontrolü ellerinde tutarlar, ancak politik baskılara daha fazla katlanamayarak kontrolü George'a vermek zorunda kalırlar.⁶⁵¹ Çünkü baskılar ve işkenceler çok ileri boyutlara ulaşır ve pek çok piskopos sürgüne gönderilir; yönetimin görüşünü benimsemekte direnenler öldürülür.⁶⁵² Böyle bir durumun gerçekleşmesine sebep olanların başında ise yeni atanan piskopos George gelmektedir. O, insanlara sadece zulmedilmesine göz yummakla kalmamış şehrin ortasına büyük bir ateş yaktırarak kendi görüşlerini benimsemeyenlerin orada öldürülmelerine de müsaade etmiştir.⁶⁵³

Aryüsçüler, Athanasiusçu düşünceyi ortadan kaldırmak için fiili baskının dışında da farklı uygulamalara müracaat etmişlerdir. Bu noktada Athanasius'un halkın nezdindeki itibarını zedelemek için, onun ölümden korktuğu için kaçtığını söylerler.⁶⁵⁴ Fakat Athanasius, onların bu ifadelerinin altında yatan maksatlarının Kutsal Kitaplara ve Azizlerin izzetlerine laf atmak olduğunu ileri sürerek⁶⁵⁵ onların bu ithamları karşısında sessiz kalmaz. Onlara sürgünde olduğu süre içinde yazdığı *Defence of His Flight* adlı eseriyle neden kaçtığını anlatarak cevap verir.

Eserinde, ilk olarak kendisinin içinde bulunduğu durumla, Eski Ahit'te geçen peygamberler arasında benzerlikler olduğunu belirtir ve kaçmasının normalliğine ve olabirliğine vurgu yapar. Örneğin o; Yakub'un, kardeşi Esav'dan;⁶⁵⁶ Musa'nın, firavundan;⁶⁵⁷ Davud'un, Saul'den⁶⁵⁸ ve İlyas'ın Ahab'dan⁶⁵⁹ kaçarak saklandığını ifade

⁶⁵¹ Anatolios, *Athanasius*, s. 22.

⁶⁵² *Apol. Const.*, s. 568. Athanasius, bu eserinde 90 piskoposun baskı altında kaldığını, bunlardan 16'sının sürgüne gönderildiğini; bir diğer kısmının kaçtığını yahut kendilerini gizlediklerini söyler. *Arian History* adlı eserinde sürgüne gönderilen piskopos rakamı 26 olarak verir ve bunların tek tek isimlerini sayar. *H. Ar.*, s. 652. Daha detaylı bilgi almak için bkz. *a.g.e.*, s. 646-62; *Fug.*, s. 581-2.

⁶⁵³ Theodoret, *HE*, s. 132-3.

⁶⁵⁴ *Fug.*, s. 577.

⁶⁵⁵ *a.g.e.*, s. 584.

⁶⁵⁶ Yaratılış 27:41-6.

⁶⁵⁷ Çıkış 12:31-40.

⁶⁵⁸ I. Samuel 21:13.

⁶⁵⁹ I. Krallar 18:15.

eder. Dolayısıyla kendi durumu ile bu peygamberlerin durumları arasında benzerlik olduğuna temas ederek kaçmasının anormal bir durum olmadığı göstermeye çalışır.⁶⁶⁰

Athanasius'a göre benzer örnekler Yeni Ahit'te de vardır. Söz gelimi, havariler, Yahudilerden,⁶⁶¹ Pavlus, Şam'dan⁶⁶² kaçarak kendilerini korumuştur. Ona göre Aryüsçüler, bu bilgilerden haberleri yoktur zira onlar Kitab-ı Mukaddes'i okumamaktadırlar. Şüphesiz Athanasius, bu ifadeleriyle kendi durumunun masumiyetini ve makuliyetini temellendirir.⁶⁶³ Dahası o, bu örneklerle yetinmez ve son olarak benzer bir durumun İsa'nın hayatında da gözüktüğüne işaret ederek; onun çocukken Mısır'a gitmesi⁶⁶⁴ ve Yahudilerin tuzaklarını anlayarak onlardan uzaklaşması⁶⁶⁵ gibi durumlarla kendi konumu arasında olan paralellikten söz eder.⁶⁶⁶ O, zorda kaldıklarında kaçmaları ve arandıklarında gizlenmeleri gerektiğinin, İsa tarafından kendilerine emredildiği için ayrıldığını öne sürer.⁶⁶⁷ Bu yüzden o, kaçmakla yanlış bir şey yapmadığını dahası İsa'nın emrine uyduğunu düşünmektedir.

Athanasius'un üçüncü sürgünü döneminde gerçekleşen önemli olaylardan ikisi, Ariminum (Rimini/İtalya) ve Seleucia (Bağdat'ın alt tarafları) Konsilleridir. Athanasius ve Aryüsçüler arasındaki mücadeleyi gösteren güzel iki örnek olması, imparatorların Hıristiyanlık üzerindeki etkisini ve yetkisini göstermesi ve *homoousios*'a alternatif olarak üretilen *homoean* fikrinin (Baba ile Oğul'un benzer olması) bu konsillerde etkili olarak kilise için ciddi bir tehlike oluşturması gibi nedenlerden dolayı, Athanasius'un eserlerinde bahsettiği bu konsiller, incelenmeyi hak etmektedirler.

Rakip görüşleri diskalifiye ederek ortak bir görüş etrafından birleşmek için doğu ve batıda önemli konsillerin toplanması, bu sürecin öne çıkan ana unsurlarından biridir. Bu noktada Aryüsçülerin yönlendirmesiyle İmparator Konstantius, doğulu ve batılı piskoposların katılacağı büyük bir konsil toplamayı ister. Athanasius'a göre onların niyeti genel geçer doktrinler belirleyerek İznik Konsili kararlarını gölgelemek, hatta

⁶⁶⁰ *Fug.*, s. 584.

⁶⁶¹ Matta 26:56.

⁶⁶² Elçilerin İşleri 9:24.

⁶⁶³ *Fug.*, s. 585.

⁶⁶⁴ Matta 2:13.

⁶⁶⁵ Matta 12:14-15.

⁶⁶⁶ *Fug.*, s. 585-6.

⁶⁶⁷ *a.g.e.*, s. 593-4; *Apol. Const.*, s. 573. İsa, Hıristiyanlara, zulme maruz kaldıkları bir zamanda bir şehirden diğerine kaçmaları gerektiğini söylemiştir. Bunun için bkz. Matta 10:23.

bunun da ötesinde, onların yerine yeni kararlar oluşturmayı hedeflemektir.⁶⁶⁸ Böylece Konstantius ortak bir doktrin geliştirerek kiliseyi tek bir çatı altına almış olacaktır.⁶⁶⁹

Sozomen, kiliseyi tek bir çatı altına toplama fikrini, ilk kez İznik Konsili ile Konstantin'in gerçekleştirmeye çalıştığına dikkat çeker. Ancak İznik Konsili'nde bazı piskoposların aforoz edilmelerinin bu duruma engel olduğunu hatırlatır ve Konstantin'in yeni bir konsil düzenleyerek İznik'te aforoz edilen piskoposları tekrar kiliseye almaya karar verdiğini söyler. Ancak ona göre Konstantin'in buna, ömrü müsaade etmez. İşte, babasının yapamadığını, Konstantius yapmayı planlar ve mezkûr konsilleri toplamaya karar verir. Konsilin toplanmasında imparatorun bu isteğine dikkat çeken Sozomen, bunun yanında Aryüschü Aetius'un öz hakkında yaptığı yorumunun göz ardı edilmemesi gerektiğini söyler. Bu hususta Aetius, Sozomen'in ifadesiyle “*o vakte kadar kimsenin söylemeye cesaret edemediği*” bir şeyi söyleyerek, Oğul'un Baba ile aynı özden geldiğini reddeder. Ortamı ciddi anlamda sarsan bu ifade de konsilin toplanmasına bir neden oluşturur.⁶⁷⁰

İmparator, konsilin İznik'te toplanmasını istememektedir. Fakat meydana gelen büyük bir deprem, burayı toplantı için elverişsiz hale getirir.⁶⁷¹ Batı'da başka bir yerde toplantının yapılması istenmesine rağmen doğulu piskoposların batıya yapacakları yolculuk mesafesinin uzunluğu ve zorluğu, imparatoru doğu ve batıda birbirinden ayrı iki konsilin toplanmasının daha uygun olacağına yöneltir.⁶⁷² Bu yüzden batıda Ariminum'da doğuda Seleucia'da iki farklı konsil toplanır. Bu konsillerde Baba ile Oğul'un benzer olduğunu savunan *homoeanlar* etkin olacaktır.⁶⁷³

359 yılında imparatorun çağırmasıyla (zorlaması ile) Ariminum'da batılı 400 piskoposun katılımı ile geniş çapta bir konsil toplanır. Athanasius konsile katılanların yarısının kendi görüşlerini benimsediğini söyler. Ancak bu, biraz uzak bir ihtimaldir.⁶⁷⁴

⁶⁶⁸ *Syn.*, s. 934, 938; *Ep. Afr.*, s. 1006.

⁶⁶⁹ Sozomen, *HE*, s. 487.

⁶⁷⁰ *a.g.e.*, s. 487.

⁶⁷¹ Theodoret, toplantının İznik'te olmasını isteyen Aryüşçüler olduğuna dikkat çeker. Bunun nedeni onların, konsile ‘İznik Konsili’ ismini takarak önceki İznik Konsili'nin namını elde etmeyi amaçlamalarıdır. Ancak bu duruma Tanrı'nın müsaade etmeyerek bir deprem meydana getirdiğini ve konsilin yerini değiştirdiğini belirtir. Theodoret, *HE*, s. 153. Depremden dolayı konsilin İznik'te meydana gelmediğini Sozomen de aktarır. Hatta o, depremin önceden Arsecius tarafından tahmin edildiğini söyler. Sozomen, *HE*, s. 508.

⁶⁷² Socrates, *HE*, s. 122.

⁶⁷³ Harmless, *Desert Christians*, s. 33.

⁶⁷⁴ *Ep. Afr.*, s. 1006.

Çünkü katılımcıların çoğunluğunu Aryüsçüler oluşturmaktadır. Artık bir gelenek haline gelen Aryüsçüler ile Athanasiusçular arasında olan tartışmalar bu konsilde de görülecektir.⁶⁷⁵

Konsilde –tıpkı İznik Konsili’nde olduğu gibi- İsa’nın konumu üzerinde tartışmalar yoğunlaşır. Her iki taraf, farklı görüşler seslendirerek, kendilerini savunur. Theodoret’e göre Aryüsçüler, Tanrı ve İsa arasındaki ‘benzerlik’in kabul edilebileceği, ancak ‘öz’ meselesinin Kitab-ı Mukaddes’te geçmediği için kabul edilemeyeceğini vurgularlar. Bu noktada ‘benzerlik’ kelimesinin de Kitab-ı Mukaddes’te geçmediğini aktaran Theodoret, neticede bu görüşlerin kabul edilmediğini söyler. Athanasiusçular ise, farklı bir yoruma girmeksizin İznik Konsili’nde alınan kararları tekrar dile getirirler.⁶⁷⁶

Konsil neticesinde alınan kararlar Aryüsçü düşünceye daha yakın olmasına rağmen, Aryüs’ün “*İsa’nın olmadığı bir zaman vardı*” gibi temel görüşlerine de yer verilmemiştir. Kararlarda Baba’nın eşsiz konumu vurgulanıp, Oğul’un ikincil öneme sahip olduğunun altı çizilmiştir. İsa’nın, Baba’dan doğduğu, günahı kaldırdığı ve ‘ekonomi’yi (οικονομία / *oikonomia* Tanrı’nın teslise dayalı olarak dünyayı yönetmek (insanlığı kurtarmak) için kurduğu sistemi) tamamlamak üzere geldiği belirtilmiştir. ‘Öz’ meselesine de değinilerek, bu tabirin Kitab-ı Mukaddes’te geçmediğine dikkat çekilmiş ve bu tabirin insanlar tarafından sehven kullanıldığı söylenmiştir. Bu yüzden bu tabir yerine Oğul’un her açıdan Baba’ya benzer olduğunun (κατά πάντα ὁμοιος / *kata panta homoios*) ifade edilmesi daha doğru bulunmuştur.⁶⁷⁷ Bu yönleriyle konsilde alınan kararlar, Sirmium Konsili’nde alınan kararlar ile neredeyse aynıdır.⁶⁷⁸

Alınan kararları bildiren bir mektup, yirmi piskopos tarafından Konstantius’a götürülür.⁶⁷⁹ Bu noktada Theodoret mektup gönderme işinin iki kez gerçekleştiğini çünkü ilk gönderilen mektubun kaybolduğunu söyler.⁶⁸⁰ Konstantius’un da mektup yazarak cevap verdiği ve birkaç kez mektuplaşmanın yaşandığı bu süreç,⁶⁸¹ yine onun

⁶⁷⁵ Sulpitius Severus, “The Sacred History of Sulpitius Severus”, s. 196.

⁶⁷⁶ Theodoret, *HE*, s. 141.

⁶⁷⁷ *Syn.*, s. 939; Socrates, *HE*, s. 123-4; Philostorgius, *Church History*, s. 70.

⁶⁷⁸ A. C. Zenos, *NPNF2/2*, s. 114, (1. Dipnot).

⁶⁷⁹ Sozomen, *HE*, s. 512. Bu mektup için bkz. *Syn.*, s. 940-2; Socrates, *HE*, s. 126-8; Sozomen, *HE*, s. 512-4. Bu mektupta Aryüs ve anlayışı heretik olarak anılır.

⁶⁸⁰ Theodoret, *HE*, s. 142-4. Theodoret aynı eserinde birkaç sayfa sonra Athanasius’un bu konsil ile ilgili Afrikalı piskoposlara gönderdiği bir mektuptan bahseder.

⁶⁸¹ Bu mektuplaşma için bkz. *Syn.*, s. 989-90.

kararlara bazı ilaveler yaparak –ve ileride görüleceği gibi Seleucia Konsili kararları ile birleştirerek- kabul etmesiyle sona erer.⁶⁸²

Theodoret, Ariminum Konsili’ni, İznik Konsili ile karşılaştırır ve İznik Konsili’nde önce kararların alındığını sonra farklı gruplaşmaların olduğunu fakat bu konsilde önce gruplara ayrılarak sonra kararların alındığını söyler. Yine konsilde Aryüsçü grubun etkisinin daha fazla gözüktüğünü ifade ederek konsili eleştirir.⁶⁸³

Athanasius, konsilde alınan kararların ilan edilmesinde, Aryüsçülerin uygulamalarını eleştirir. Onların konsil kararlarını, İsa’ya atfetmek yerine Konstantius’a atfetmeyi tercih ettiklerini belirtir. Ayrıca kararlar açıklanırken inanç kelimesinin başına “*Katolik*” kelimesini eklediklerini, böylece kendilerini, havarilere kadar uzanan bir çizginin devamı şeklinde takdim ettiklerini söyler.⁶⁸⁴

Batıdaki Ariminum Konsili’ne karşılık doğuda Seleucia Konsili toplanır.⁶⁸⁵ Athanasius’un “*fırtınalı*” diye nitelendirdiği konsil, 14 Eylül 359 tarihinde, yaklaşık 160 katılımcı ile gerçekleşir. Athanasius’un da katıldığı anlaşılan konsilde, İznik kararları etrafında tartışmalar cereyan eder.⁶⁸⁶ Nazianzuslu Gregory, Aryüsçülerin bu konsil ile başarılarını taçlandıklarını ifade eder.⁶⁸⁷ Konsile yarı-Aryüsçüler çoğunlukta olmak üzere Athanasiusçular ve Acaciusçular (öz hariç diğer tüm durumlarda Baba ile Oğul’un benzerliğini savunan *homoeanlar*) katılır.⁶⁸⁸

Konsilin dikkat çeken özelliği, Aryüsçülerin Athanasiusçular ile değil kendi aralarında problemler yaşamalarıdır. Nitekim çoğunluğu oluşturan yarı-Aryüsçüler her ne kadar, İznik metnindeki ‘ortak öz’ kabulü hariç diğer maddelerin kabul edilebileceği görüşünde⁶⁸⁹ olsalar da, Acacius ve yanındaki az bir grup İznik Konsili kararlarının tamamen reddedilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Böylece konsil esnasında kendi aralarında bir anlaşmazlık başlamış ve karar alma süreci uzamıştır. Bu durumdan

⁶⁸² Konstantius’un ilave ederek kabul ettiği kararlar için bkz. Socrates, *HE*, s. 139. Konstantius’un kabul ettiği bu kararlar, Seleucia Konsili’nin sonucunu da bildirecektir.

⁶⁸³ Theodoret, *HE*, s. 149.

⁶⁸⁴ *Syn.*, s. 936-7.

⁶⁸⁵ Sulpitius Severus, “The Sacred History of Sulpitius Severus”, s. 197.

⁶⁸⁶ *Syn.*, s. 942-4.

⁶⁸⁷ Gregory Nazianzen, “Select Orations of Gregory Nazianzen”, s. 511.

⁶⁸⁸ W. Sanday, “Introduction”, s. 29.

⁶⁸⁹ Bu kabul 341 Antakya Konsili’nde ifade edilen görüştür. Ortak öz meselesini kabul etmemelerinin sebebi ise onu anlaşılmaz ve şüphelere açık bulmalarıdır.

rahatsız olan yarı-Aryüsçüler konuşmaların daha fazla devam etmesine izin vermezler ve Acacius ve ekibinden bazılarını görevinden alır, bazılarını ise aforoz ederler. Bu hadiseden sonra kararlarının alınması kolaylaşır.⁶⁹⁰

Acacius'un yokluğunda 341 Antakya Konsili kararlarının kabul edilebileceği üzerinde durulur⁶⁹¹ ve bu kararların tekrar onaylandığı ifade edilir. Ancak bu durumdan rahatsız olan Acacius, alınan karara müdahale eder ve konsil heyetine yazılı bir metin takdim eder.⁶⁹² Bu metinde, kendilerinin Antakya Konsili kararlarına karşı olmadıklarını, çünkü o kararların fikir birliği ile alındığını söyler. Ancak *homoousios* ve *homoiousios* gibi tabirlerin Kitab-ı Mukaddes'te geçmediği için kabul edilemeyeceğini ve sonradan üretilen *anomonion* (Baba'nın Oğul ile hiçbir benzerliğinin olmadığı) gibi bir görüşün ise tamamen kabul edilemez bulduklarını ifade eder.⁶⁹³ Bunların yerine Baba ile İsa arasındaki durumu belirlemek için havarilerin dediği gibi İsa, “Görünmez Tanrı'nın görüntüsü”dür der ve bu durumu *homoean* tabiri ile izah eder.⁶⁹⁴

Neticede konsil sonunda bir karar alınamaz ve on kişilik bir heyet İstanbul'a İmparator Konstantius'un yanına gider. Ancak buraya Acaciusçular da bir grup gönderirler ve konsilden giden grubu, imparatorluk gücünü kullanarak heretik inançları kabul etmekle suçlarlar.⁶⁹⁵

Şu durumda on kişilik bir heyet Ariminum Konsili'nden, on kişilik bir heyet Seleucia Konsili'nden olmak üzere iki farklı heyet ile Acaciuslar ve diğer bazı piskoposlar İstanbul'da birleşirler. İmparatorun huzurunda devam eden görüşmelerde Acaciusçular, kendi görüşlerini kabul ettiremeyeceklerini anlayınca en azından Ariminum'da alınan kararların kabul edilmesi gerektiğini dile getirmeye başlarlar. Çünkü Ariminum kararları, kabul edilmesi muhtemel diğer kararlara göre kendi anlayışlarına daha uygundur. Yapılan görüşmeler neticesinde Konstantius tarafından Ariminum'da alınan

⁶⁹⁰ *Syn.*, s. 942-4; Sozomen, *HE*, s. 521.

⁶⁹¹ Konsil'de, İznik Konsili yerine Antakya Konsili'ne atıf yapılmasının nedeni, İznik Konsili'nde Aryüsçülerin aforoz edilerek geri kalan küçük bir azınlık tarafından kararların alınmasının uyandırdığı hoşnutsuzluktur. W. Sanday, “Introduction”, s. 29.

⁶⁹² Bu metni Athanasius da aktarmaktadır ve onu Sirmium'da yayınlanan son bildiriye benzetmektedir. *Syn.*, s. 967.

⁶⁹³ Nitekim Philostorgius'a göre onların bu vurgusu konsil kararlarında da yer alacaktır. Philostorgius, *Church History*, s. 71.

⁶⁹⁴ Socrates, *HE*, s. 133-6. Sozomen, Athanasius ve Socrates'ten farklı olarak, Acacius'un önceden İstanbul Piskoposu Macedonius'a gönderdiği bir mektuptan bahseder. Acacius bu mektubunda Oğul'un her yönden Baba'ya benzediği ve Baba ile aynı özden geldiğini söylemiştir. Fakat o, Seleucia Konsili'nde bu kararından vazgeçer ve yarı-Aryüsçüler, bu yüzden onun üzerine giderler. Sozomen, *HE*, s. 519.

⁶⁹⁵ Sulpitius Severus, “The Sacred History of Sulpitius Severus”, s. 200; Theodoret, *HE*, s. 155.

kararların herkes tarafından kabul edilmesi gerektiği söylenir. Seleucia'dan gelen heyet buna ikna edilir ve kararlar ilan edilir.⁶⁹⁶

Bu yönüyle Konstantius'un amacına ulaştığı söylenebilir. Ancak ilan edilen ortak kararın herkesi memnun ettiğini söylemek biraz zordur. En azından Athanasiusçu cephenin, bu kararları kabul ettiği söylenemez. Çünkü Baba ile Oğul'un her açıdan benzer olduğu vurgulanmış ve 'öz' tabirine bilinçli bir şekilde yer verilmemiştir.⁶⁹⁷

Bu iki önemli konsil sonrası 361 yılında küçük bir konsil daha toplanır. Burada Aryüsçüler, yine anlaşamazlar ve önceki kararlar ile ters düşen açıklamalarda bulunurlar. Baba ile Oğul'un birbirlerine hiçbir şekilde benzemediğini iddia eden *Anomianlar*, bu konsilde dikkat çekmektedir.⁶⁹⁸

Bu konsillerden kısa bir süre sonra meydana gelen en önemli hadise, Konstantius'un 3 Kasım 361'de gerçekleşen vefatıdır.⁶⁹⁹ Böylece İznik Konsili ile bittiği sanılan oysa farklı bir formatta devam eden Aryüsçü kriz, artık iyice etkisini azaltacak, hatta bitme noktasına gelecektir. Tabii Aryüsçülüğü bitirecek asıl hadise 381 İstanbul Konsili olacaktır.⁷⁰⁰

Konstantius'tan sonra devletin başına putperest olduğunu açıkça itiraf eden Julian gelir.⁷⁰¹ Julian ileride Hıristiyanlara sıkıntı çıkaracak olsa da 9 Şubat 362'de, sürgünde olan piskoposların geri dönebileceğine dair yayınladığı bildiri ile Athanasius'un geri dönmesinin yolunu açar.⁷⁰² Bu fırsatı değerlendiren Athanasius, bildiriden on iki gün sonra yani 21 Şubatta İskenderiye'ye döner.⁷⁰³ Kimsenin kendisinden beklemediği bu ani geri dönüş, özellikle İskenderiye halkını çok memnun eder.⁷⁰⁴ Nitekim bu tarihten

⁶⁹⁶ *Syn.*, s. 968; Sozomen, *HE*, s. 522-3. Ayrıca bkz. Socrates, *HE*, s. 138-9.

⁶⁹⁷ Athanasius, ilan edilen kararları aktarmıştır. *Syn.*, s. 968-9.

⁶⁹⁸ *Syn.*, s. 969. Ayrıca bkz. Theodoret, *HE*, s. 162-4.

⁶⁹⁹ Socrates, *HE*, s. 145-6.

⁷⁰⁰ Kelly, *Doctrines*, s. 237-8.

⁷⁰¹ Sozomen, Julian'ın kendisini bir müddet Hıristiyan şeklinde tanıttığını, daha sonra putperest ilan ettiğini belirtir. Sozomen, *HE*, s. 531-2.

⁷⁰² Theodoret, *HE*, s. 167; Robertson, "Prolegomena", s. 98. Bu bildiri ile Athanasiusçu düşünceyi benimseyen Lucifer ve Eusebius gibi bazı piskoposlar, eski piskoposluk bölgelerine dönmüşlerdir. Jerome, "Lives of Illustrious Men", s. 663.

⁷⁰³ *His. Acep.*, s. 1016.

⁷⁰⁴ Sozomen, *HE*, s. 541.

sonra onlar Athanasius'a sahip çıkacak ve artık Aryüsçüler için sürgün dönemi başlayacaktır.⁷⁰⁵

Üçüncü sürgün dönemi Athanasius için zorluklarla geçer. Ancak bu süreçte o, eserlerinin büyük bir kısmını yazar. Bu yönüyle sürgün zorluğuna rağmen 'berekatli' geçmiştir.⁷⁰⁶ Athanasius, Nitrian çöllerinde saklanarak geçirdiği vaktini kalemi ile mücadele ederek iyi değerlendirmiştir.⁷⁰⁷

Athanasius'un üçüncü sürgününden geri dönmesiyle, yokluğunda onun yerine piskopos olarak atanan George'u halk feci bir şekilde öldürür.⁷⁰⁸ Böylece Athanasius'un hiç sevmediği, kötü karakterli diye nitelendirdiği ve Hristiyan olmadığını vurguladığı Kapadokyalı George dönemi İskenderiye'de sona erer. Artık Athanasius'un tekrar piskopos olması için ortam hazırdır.⁷⁰⁹ Bu imkânı kullanarak boşalan piskoposluk vazifesini üzerine alan Athanasius'un yeni dönemde yaptığı ilk icraat, İskenderiye'de bir konsil (362) toplamak olur. Konsilin toplanma sebebi, kısa bir süre önce Antakya'da ortaya çıkan iki farklı düşünceyi, Athanasius'un barıştırmak istemesidir.⁷¹⁰ Antakya'da bir grup; Baba, Oğul ve Kutsal Ruhun üç ayrı özden geldiğini savunurken; diğer taraf üçünün aynı özden geldiğini iddia etmişlerdir. İkinci görüş Athanasius'un anlayışına uygun, ilki ise değildir. Ancak o, kendi topladığı konsilde her iki görüşü de meşru kabul eder. Bu duruma göre üçünün de ayrı özden geldiğini iddia edenler tanrılığın birliğini inkâr etmedikleri müddetçe; aynı özden geldiğini savunanlar ise her üçü arasında gerçek bir farklılığın olduğunu kabul ettikleri müddetçe meşru sayılacaklardır.⁷¹¹ Ayrıca konsilde, Kutsal Ruhun, Baba ve İsa ile aynı özden geldiği vurgulanmış⁷¹² ve Athanasius, üçüncü sürgün öncesi kendi kaçışını savunur bir metin okumuştur.⁷¹³ Athanasius'un her iki grubun da biraz zorlama bir yorum ile ortodoks sınırlar içinde

⁷⁰⁵ Socrates, *HE*, s. 153.

⁷⁰⁶ Bunlar arasında *Apology to the Emperor, Defence of His Flight, Arian History, On the Council of Ariminum and Seleucia, Life of Antony* gibi önemli çalışmaları bulunmaktadır.

⁷⁰⁷ Brian Brennan, "Athanasius' Vita Antonii. A Sociological Interpretation", *Vigiliae Chirstianae*, 39/3, (1985), s. 209.

⁷⁰⁸ *His. Acep.*, s. 1021; Epiphanius, *The Panarion II-III*, s. 498. George'nin öldürülmesi, Athanasius ile de irtibatlandırılmaktadır. Secord, s. 44-59. Ayrıca Socrates, George'nin ölümünden sonra Aryüsçülerin, George'nin yerine Lucius'u piskopos olarak atadıklarını söyler. Socrates, *HE*, s. 181. Sozomen ise, bu atamanın Athanasius'un ölümünde gerçekleştiğini belirtir. Sozomen, *HE*, s. 585.

⁷⁰⁹ *Syn.*, s. 973.

⁷¹⁰ Stuart George Hall, *Doctrine and Practise in the Early Church*, s. 148.

⁷¹¹ Anatolios, *Athanasius*, s. 25.

⁷¹² Sozomen, *HE*, s. 548; Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, s. 259.

⁷¹³ Sozomen, *HE*, s. 548.

tutması oldukça enteresandır. Kanaatimizce Athanasius'un bu şekilde davranmasında iki neden etkili olmuş olabilir: ilki, Athanasius'un daha yeni sürgünden döndüğü için yeni bir anlaşmazlık üzerinden hem imparator hem de kilise nezdinde tekrar yıpratılmak istememektedir; ikincisi Pagan imparator Julian döneminde Hıristiyanların kendi içlerindeki bu gibi ufak problemleri büyütmemeleri gerektiğini düşünmüş olabilir.

Konsil neticesinde alınan kararlar, Antakya kilisesine bir mektupla bildirilir. Bu mektubun dikkat çeken özelliklerinden biri; Athanasius'un, İsa'da insanî bir ruhun mevcut olduğunu söylemesidir.⁷¹⁴ Onun bu görüşü bütün bir ömrünü İsa'nın ilahiliğine adayan ve bunun için Aryüsçülük ile mücadele eden Athanasius için ilginç bir durumdur. Nitekim bu durum araştırmacıların dikkatini çekecek ve onlar arasında ciddi tartışmalara sebep olacaktır. Bu tartışmalara ve konunun detaylarına ileride "İnsanî Bir Ruha Sahip Olması" başlığı altında değinilecektir.

Bu süreçte imparator Julian gerek kendi kanunlarıyla gerekse paganların uygulamalarına göz yumarak Hıristiyanlara ciddi manada problem oluşturmuştur.⁷¹⁵ Putperestler, önceden sahip oldukları hakları tekrar elde etmişler, Hıristiyanlar ise mevcut haklarını kaybetmişlerdir. Hıristiyanlardan putperestliğe dönenler olmuştur.⁷¹⁶ Hıristiyanlar, sahip oldukları yüksek memuriyetlerden alınmışlar, onların yüksek bir eğitime kavuşmaları için putperest okullarına devam etmelerini öngören uygulamalar sona erdirilerek eski filozof ve bilginlerin eserlerini okuma ve okutmaları yasaklanmıştır. Yine kendi içlerindeki ayrılıkların artması için, Aryüsçülük ve Donatizm⁷¹⁷ gibi akımlara imparatorlukça destek verilmiştir. Yahudilere hoş görünmek için, Kudüs mabedinin tekrar inşası gündeme gelmiştir. Dahası Julian, kitap yazarak Hıristiyanlığa karşı mücadelesine farklı bir katkıda bulunmuş, putperestlik için kilise teşkilatlanması gibi bir yapı kurmaya çalışmıştır.⁷¹⁸ Julian'ın bu şekilde davranmasının sebepleri arasında şüphesiz, Hıristiyanların önceki imparatorlar döneminde hak etmediklerini düşündüğü mevkilere gelmesi ve Tanrıların insanlığa armağanı olduğunu

⁷¹⁴ Athanasius, "Synodal Letter to the People of Antioch", *NPNF2/4*, s. 997. (Bundan sonra: *Tom.*).

⁷¹⁵ Bunlar için bkz. Theodoret, *HE*, s. 169-71.

⁷¹⁶ Johnson, Konstantin döneminden itibaren pek çok kimsenin Hıristiyan olmasına rağmen putperestliği de bırakmadığını söyler ve Julian döneminde putperestliğe doğru hızlı dönüşümün altında bu nedenin olduğunu belirtir. Johnson, *A History of Christianity*, s. 67-8.

⁷¹⁷ Kuzey Afrika'da dördüncü yüzyılda Donatus tarafından başlatılan ve İsa'nın Tanrı değil bir insan olduğunu savunan akım. İmparatorlukça sert bir şekilde bastırılmıştır.

⁷¹⁸ K. Bihlmeyer-H. Tuchle, s. 66-7.

kabul ettiği Grek felsefesine hakaret etmeleri bulunmaktadır.⁷¹⁹ Ancak onun, kiliseyi kaldırıp yerine kurmaya çalıştığı putperest teşkilatlanmada kiliseyi taklit etmesi, onun başarısız olacağının bir göstergesi olmuştur. Zira o, teşkilatlanma gibi en önemli bir mevzuda bile orijinal bir tutum içine girmemiş, kiliseyi taklit ile yetinmiştir. Neticede Julian'ın başarısızlığı, Hıristiyanlığın zaferinde bir zorunluluk (!) yattığının göstergesi olmaktan öte başka bir anlam taşımadığı şeklindeki yorumların yapılmasına neden olmuştur.⁷²⁰

Julian'ın, Athanasius ile birtakım problemler yaşamıştır. Bunun altında yatan en önemli neden, Julian'ın, Athanasius'un İskenderiye'deki putperestleri Hıristiyan yaptığına dair bilgi verilmesidir. Ömrü boyunca putperestlik propagandası yapan Julian,⁷²¹ bu durumdan rahatsız olur ve Athanasius'un cezalandırılmasını ister. Hatta o, Konstantius döneminde sürgüne gönderilen piskoposlara, sadece kendi memleketlerine dönebileceklerine izin verdiğini; döndüklerinde piskoposluk vazifesine devam etmelerine ilişkin herhangi bir ifadesinin de olmadığını belirterek Athanasius'a olan tepkisini dile getirir.⁷²² İşlerin karışacağını anlayan Athanasius, kilisedeki vazifelerini arkadaşlarına bırakır ve 24 Ekim 362'de⁷²³ İskenderiye'den ayrılarak dördüncü sürgününe adım atar.⁷²⁴

2.2.7. Son İki Sürgünü ve Ölümü (362 - 373)

Athanasius, İskenderiye'den bir kayık ile ayrılır. Fakat aldığı ani bir kararla geri döner. Yolda kendisine uygulanacak infaz emrini getiren ve kendisini arayan imparatorluk görevlisi ile karşılaşır. Görevli Athanasius'u tanımaz ve ona Athanasius'un uzakta olup olmadığını sorar. Athanasius da uzakta olmadığını söyler ve İskenderiye'ye döner.⁷²⁵ Bu süreçte ya İskenderiye'de bir evde⁷²⁶ saklanarak ya da çölde keşişlerin yanında⁷²⁷ kalmıştır. İmparator Julian, Athanasius'u baskı altına almakla, onu sürgüne göndermeyi

⁷¹⁹ Brown, *Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*, s. 55.

⁷²⁰ Ostrogorsky, s. 46.

⁷²¹ Sozomen, *HE*, s. 552-4.

⁷²² Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 10.

⁷²³ *His. Acep.*, s. 1016.

⁷²⁴ Sozomen, *HE*, s. 550.

⁷²⁵ *a.g.e.*, s. 172.

⁷²⁶ Theodoret, *HE*, s. 172.

⁷²⁷ Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 10.

değil, öldürmeyi istemektedir. Oldukça sıkıntılı olan bu süreci Athanasius, “*Yakında kaybolacak bir bulut*” benzetmesi ile değerlendirmektedir.⁷²⁸

Athanasius, Julian’ın 26 Haziran 363 tarihinde ölmesi⁷²⁹ ve yerine Hıristiyan⁷³⁰ Jovian’ın gelmesiyle gizlice İskenderiye’ye döner veya saklandığı yerden çıkar.⁷³¹ Bu seferki sürgünü diğer sürgünlerine göre oldukça kısa sürmüştür. Toplam dışarıda kaldığı müddet, on beş ay yirmi iki gündür.⁷³²

Athanasius’tan İskenderiye’ye dönmesini isteyen bizzat yeni imparator Jovian’dır. Yazdığı mektupla ona olan saygısını belirtir ve ondan bir an evvel kilisesinin başına geçmesini ister.⁷³³ Doğal olarak bu esnada Aryüsçüler boş durmamakta ve Jovian’ı baskı altına almaya çalışarak Athanasius aleyhinde konuşmaktadırlar.⁷³⁴ Çünkü her iki taraf da, imparatorun sahip olacağı görüşe göre muamele göreceklelerinin farkındadır. Bu yüzden onun ikna edilmesi önemli bir meseledir. Fakat Jovian’ın Athanasius tarafına ağırlığını koyarak daha baştan safını belirtmesi, Aryüsçüleri hayal kırıklığına uğratar.⁷³⁵

Jovian, yazdığı bir diğer mektupla Athanasius’tan, kendisine inanç esaslarını anlatmasını ister. Athanasius, imparatorun bu isteğini kırmaz; Mısır ve Libya’daki diğer piskoposları da toplayarak, imparatora İznik itikat esaslarını içeren ve onlara bağlanmasını tavsiye eden bir mektup yazar.⁷³⁶ Jovian hayatta olduğu müddetçe Athanasius’a ciddi bir sıkıntı yaşatmaz. Ancak o, 17 Şubat 364’de hayatını kaybeder. Ondan sonra ülke iki kardeş arasında bölünür. Yönetimin başına, doğuda Athanasiusçu anlayışı benimseyen Valentian⁷³⁷ (364-375), batıda ise, Aryüsçülüğe sıcak bakan Valens (364-378) geçer.⁷³⁸

⁷²⁸ Theodoret, *HE*, s. 172.

⁷²⁹ Julian’ın ölürken son sözleri “Ey Celileli, sen kazandın” şeklindedir. Theodoret, *HE*, s. 187.

⁷³⁰ Jovian kendisinin Hıristiyan olduğunu söylemekten çekinmemektedir. *a.g.e.*, s. 189.

⁷³¹ “Festal Index”, s. 1039; Socrates, *HE*, s. 177; Philostorgius, *Church History*, s. 113-4.

⁷³² *His. Acep.*, s. 1022.

⁷³³ Athanasius, “Letter to Jovian”, *NPNF2/4*, s. 1154. (Bundan sonra *ep. Jov.*)

⁷³⁴ *Ep. Jov.*, s. 1156-58.

⁷³⁵ Socrates, *HE*, s. 177. Bu süreç hakkında ayrıca bkz. Sozomen, *HE*, s. 571.

⁷³⁶ Theodoret, *HE*, s. 190. Athanasius’un yazdığı mektuba aynı eserin 190-2. sayfalarından ulaşılabilir.

⁷³⁷ Nitekim Valentian’ın isteği ile, İlyricum’da (Adriyatik denizinin Kuzeydoğusu, Slovenya, Hırvatistan, Arnavutluk bölgeleri) İznik Konsili doğrultusunda kararların alınması için bir konsil toplanır. Theodoret, *HE*, s. 195-6. Bu konsilde yayınlanan bildiri için bkz. *a.g.e.*, s. 198-200.

⁷³⁸ Socrates, *HE*, s. 180-1; Robertson, “Prolegomena”, s. 104. Valens, Aryüsçü görüşü paylaşan son imparator olacak ve onun vefatıyla Aryüsçülük çökme dönemine girecektir. Ostrogorsky, s. 49.

Athanasius ile yeni imparatorlar arasında 5 Mayıs 365'e kadar her hangi bir sorun hissedilmez. Bu tarihte Konstantius döneminde sürgüne gönderilip Julian döneminde geri dönenlerin kiliselerini bırakmaları aksi takdirde cezalandırılacaklarına dair bir bildirin yayımlanması, problemsiz bu ortamı sarsar. Çünkü kendisinin bu gruba dâhil olduğu belirtilerek Athanasius'tan, piskoposluğu bırakması istenir. Halk, bu bildirden rahatsızlık duyar ve bir ay sürecek bir isyan başlatır. Çünkü Athanasius'un durumu bu bildiri ile terslik içermektedir. O, Konstantius döneminde cezalandırılmamış, bilakis onure edilmiş, Julian döneminde geri dönmemiş aksine sürgüne gönderilmiştir.⁷³⁹

Bu durumunu ilgililere anlatamayan ve kendisinin cezalandırılacağını anlayan Athanasius, bir gece kilisesini terk ederek İskenderiye'nin batısında bir yere yerleşir. Böylece beşinci sürgünü başlamış olur.⁷⁴⁰ Athanasius, burada 5 Kasım 365 – 31 Ocak 366 tarihleri arasında kalır.⁷⁴¹ Bu onun en kısa ve son sürgünüdür.

Athanasius beşinci ve son sürgününden Valens'in (364-378) geri dönebileceğine dair bir mektubu ile geri döner ve kilisesinin başına geçer. Sozomen, Valens'in böyle bir mektup göndermesinin nedenlerini arar ve iki ihtimal üzerinde durur. İlki, İznik Konsili kararlarına bağlılığı ile bilinen Valentian'ın (363-375) Athanasius'un sürgünde olmasından rahatsızlık duyabileceği; ikincisi, Athanasius taraftarı halkın kendisine karşı ayaklanabileceği ihtimalidir.⁷⁴² Nitekim birinci bölümde görüldüğü üzere Athanasius, halk ile çok ciddi bir irtibat halindedir. Ayrıca İskenderiye halkı şiddete ve isyana meyilli bir özellikte bulunmaktadır. Onların başlatacakları bir isyanın baş ağrıta ihtimali büyüktür.

Nitekim bu dönemde Valens, Aryüsçü görüşleri paylaşmayanlara eziyetler edip sürgüne gönderdiği halde⁷⁴³ Athanasius hayatta olduğu müddetçe Mısırlılara hiçbir şey yapmamıştır. Bundan dolayı Athanasius kilisesini rahatlıkla idare edebilmiştir.⁷⁴⁴ Tabii bu durum hiçbir sorun ile karşılaşmadığı anlamına gelmez. Zira Basil'in Athanasius'a

⁷³⁹ Sozomen, *HE*, s. 579. Aslında Socrates'in bu söylediği doğru, fakat eksiktir. Çünkü yukarıda görüldüğü üzere Athanasius her iki imparator döneminde hem sürgünden dönmüş hem de sürgüne gitmiştir. Önemli olan konuya bakış açısıdır.

⁷⁴⁰ Sozomen, *HE*, s. 579. Socrates, Athanasius'un gönüllü bir şekilde İskenderiye'den çıktığını ve sürgün boyunca babasının mezarında kaldığını söyler. Socrates, *HE*, s. 193.

⁷⁴¹ *His. Acep.*, s. 1023-4.

⁷⁴² Sozomen, *HE*, s. 580

⁷⁴³ Socrates, *HE*, s. 195.

⁷⁴⁴ Sozomen, *HE*, s. 580; Socrates, *HE*, s. 193.

yazdığı bir mektupta, Athanasius'un Libya hükümetinin uygulamalarından rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır.⁷⁴⁵

Athanasius bundan sonraki yaşamını İskenderiye'de rahat bir şekilde devam ettirmiştir. *Epictetus*⁷⁴⁶ ve *Adelphius*'a⁷⁴⁷ yazdığı mektuplarda İsa'nın insanî yönü ve Tanrı ile olan ilişkilerine dair kristolojik tartışmalara girmiştir.

Bu süreçte kendini Hıristiyanlığın inanç esaslarının tesisine ve heretikler ile mücadeleye adanmıştır.⁷⁴⁸ Örneğin monofizit görüşleriyle bilinen Apollinaris'in düşüncelerini eleştirdiği iki kitap yazmıştır.⁷⁴⁹ Bunun yanında Afrikalı piskoposlara mektuplar göndererek onları, İznik Konsili kararları dâhilinde kalmaları yönünde hatırlatmalarda bulunmuştur.⁷⁵⁰

Athanasius, 2 Mayıs 373'te İskenderiye'de vefat eder. Böylece kırk altı yıl süren piskoposluk vazifesi ve yetmiş altı yıllık yaşamı sona erer. Yerine *Peter* isimli birini halef olarak bırakır.⁷⁵¹ Ancak Aryüsçüler, ölümünden sonra bile onunla ve taraftarları ile olan mücadelelerini bırakmazlar ve Peter'i hapsedirerek yerine kendi görüşlerini benimseyen Lucius'u piskopos yaparlar.⁷⁵² Theodoret onun ölümünü, "*Bir ödül ile taçlanan tüm gayretlerinin sonunda, muzaffer Athanasius vefat etmiştir*" gibi bir ifade ile duyurmaktadır.⁷⁵³

Görüldüğü üzere Athanasius'un hayatı oldukça zorlu geçmiştir. Sürekli bir sürgünden diğerine yolculuk yapmış ve bu esnada da eser kaleme alarak görüşlerini dile getirmeye çalışmıştır. Gelişen yeni olaylar ve düşünceler karşısında anlık refleksler göstererek, Aryüsçü ve heretik kabul edilen görüşlerle mücadele edebilmiştir. Hayatının, görüşlerini nasıl etkilediğine üçüncü bölümde temas edilecektir. Ancak hayatı dışında onun görüşlerini ve fikri alt yapısını etkileyen diğer faktörlere bakılabilir.

⁷⁴⁵ Basil, "The Letters", *NPNF2/8*, s. 415. Basil'in Athanasius'a yazdığı diğer beş mektup daha bulunmaktadır. Bunlar için bkz. Basil, *The Letters*, s. 418-1, 421-3, 434, 435-6.

⁷⁴⁶ Athanasius, "Letter to Epictetus", *NPNF2/4*, s. 1160-8. (Bundan sonra *Ep. Epic.*).

⁷⁴⁷ Athanasius, "Letter to Maximus", *NPNF2/4*, s. 1168-73. (Bundan sonra: *Ep. Max.*).

⁷⁴⁸ Jackson, *The Post Nicene Greek Fathers*, s. 35.

⁷⁴⁹ Bu eseri hakkında ileride bilgi verilecek.

⁷⁵⁰ Bu mektuplar için bkz. *Ep. Afr.*, s. 1003-13.

⁷⁵¹ Socrates, *HE*, s. 197.

⁷⁵² Sozomen, *HE*, s. 585; *His. Acep.*, s. 1025.

⁷⁵³ Theodoret, *HE*, s. 211.

2.3. Eğitimi ve Fikri Alt Yapısını Etkileyen Faktörler

Athanasius'un hem eğitiminde hem de fikri alt yapısının oluşumunda farklı unsurlar rol almıştır. Buradaki problem, onun kimlerin, ne kadar etkisinde kaldığı ve bu durumun onun görüşlerine nasıl yansıtıldığıdır. Felsefeden mi yoksa Kitab-ı Mukaddes'ten mi daha çok etkilenecek eserlerini yazdığı tartışılan konular arasındadır.

Athanasius'un genel olarak, çok erken yaşlarda eğitim hususunda oldukça iyi bir noktaya geldiği kabul edilir. Henüz on dört yaşındayken piskopos Alexander'in yanında eğitim almaya başladığında, gramer ve retorik alanlarında oldukça iyi durumdadır.⁷⁵⁴ O, Alexander'dan da İncillerin ezberlenmesi dâhil⁷⁵⁵ ileri düzeyde Hıristiyanlık eğitimi alır ve bu konuda oldukça iyi bir konuma gelir.⁷⁵⁶ İskenderiye'nin Kitab-ı Mukaddes ve teoloji geleneğinin yanı sıra edebiyat⁷⁵⁷ ve felsefe eğitimi de alır.⁷⁵⁸ Athanasius'un ileride yazacağı eserleri, bu geleneğin izlerini taşıyacaktır.⁷⁵⁹ Bu gibi durumlar göz önünde bulundurularak Athanasius'un klasik olmayan bir Hıristiyan eğitimi aldığını belirtilir.⁷⁶⁰ Bununla beraber Athanasius'un eğitiminin normalliğine yani onu özel kılacak herhangi bir hususiyetinin olmadığına da dikkat çekilir.⁷⁶¹

Bu farklı görüşlere rağmen herkesin kabul ettiği husus, Athanasius'un az veya çok Hıristiyan eğitimi aldığıdır.⁷⁶² Athanasius'un kendisini 'Hıristiyanlık ürünü' olarak görmesinde bu eğitimin etkisi olabilir.⁷⁶³ Bu eğitimin içinde şüphesiz, Kitab-ı

⁷⁵⁴ Sozomen, *HE*, s. 440. Dolayısıyla Athanasius, Alexander'ın yanına gelmeden önce bir eğitim almıştır. Bu anlamın çıkartılabileceği bir ifadeye Athanasius'un *On the Incarnation of the Word* eserinde rastlamak mümkündür. *Inc.*, s. 268.

⁷⁵⁵ Severus bin el-Mukaffâ, "History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria", s. 408.

⁷⁵⁶ Athanasius'un ikinci yüzyılın ortalarında Roma Piskoposluğu yapan Hermas'ın *The Shepherd* adlı eserinden atıf yapması onun kendinden önceki Hıristiyan geleneğini bildiğini göstermesi bakımından kayda değerdir. Bu atıf için bkz. *Inc.*, s. 218.

⁷⁵⁷ Gregory Nazienzus, "Select Orations of Gregory Nazianzen", s. 503.

⁷⁵⁸ Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, s. 1; Aziz S. Atiya, <http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/268/rec/1>. (21 Mart 2013'te girildi).

⁷⁵⁹ Roderic L. Mullen, "Series Editor's Foreword", *The Text of the Apostolos in Athanasius of Alexandria, New Testament in the Greek Fathers*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), s. 7.

⁷⁶⁰ Brakke, *Athanasius and Politics of Ascetism*, s. 7.

⁷⁶¹ Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 11.

⁷⁶² Athanasius'un aldığı eğitim ve bu eğitimin temeli hakkında farklı görüşler olmasına rağmen onun ilme verdiği destek yahut -varsa- yetiştirdiği öğrencilerden görebildiğimiz kadarıyla bahsedilmemektedir. Öğrenci yetiştirme geleneğine hiç de yabancı olmayan ve alt yapı itibarıyla oldukça sağlam olan Athanasius'un ilmî birikimini öğrenci yetiştirerek kullanmaması ilginçtir. Bu duruma, sürekli sürgünlerle geçen hayatında talebe yetiştirmeye fırsat bulamaması bir neden olsa da, tam açıklayıcı bir özelliğe değildir. Çünkü ömrünün önemli bir bölümü de İskenderiye'de geçmiştir. Hatta onun ilim elde etmeye verdiği değer bir göstergesi olarak, Yunanlıların bilgi öğrenmek için deniz aşırı ülkelere gittiklerinden takdirle bahsetmesi (*V. Anton.*, s. 487.) göz önünde bulundurulduğunda onun neden öğrenci yetiştirmediği daha da enteresan olmaktadır.

⁷⁶³ Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 11.

Mukaddes ve kilise babalarının görüşleri önemli bir yer tutar. Çünkü bu iki unsurun etkileri Athanasius'ta görülmektedir. Örneğin o, *Against the Heathen* eserinin başında, kendisinden önce gelen hocalarına ve onların eserlerine temas eder ve yanında onların kitapları olmadığı için⁷⁶⁴ onlardan öğrendiği kadarını yazacağını söyler.⁷⁶⁵ Yine *On the Incarnation of the Word* eserinde hocalarından övgüyle bahsetmesi bu duruma misal olarak gösterilebilir.⁷⁶⁶ Kitab-ı Mukaddes'in etkisi ise daha kapsamlıdır. Eserlerinde Septuagint çerçevesinde Eski Ahit'e;⁷⁶⁷ Pavlus'un mektupları başta olmak üzere de Yeni Ahit'e sıklıkla yer verir.⁷⁶⁸ Öyleyse Athanasius'un, Hıristiyan bir eğitim aldığı ve bu kültürden beslendiği noktasında hiçbir şüphe yoktur. Peki, bu konuda onun hakkında farklı görüşlerin olmasının nedeni nedir? Bu sorunun cevabı iki şıkta açıklanır: onun felsefe eğitimi alıp almadığı yahut felsefeye ne kadar referans yaptığı ve Hıristiyan geçmişinde kimlerin ve hangi anlayışların etkili olduğu.⁷⁶⁹ Bu iki hususun incelenmesi, konunun anlaşılmasını da beraberinde getirecektir.

Nazianzuslu Gregory, Athanasius'un felsefe eğitimi aldığına dikkat çeken ilk kişidir. Ona göre Athanasius'un bu eğitimi almasının nedeni, felsefe konusunda tamamen

⁷⁶⁴ Athanasius'un verdiği bu bilgi, *On the Incarnation of the Word* adlı eseri ile beraber bu eserin yazılış yerinin İskenderiye dışı, yazılış tarihinin birinci sürgün dönemi olduğuna dair yorumların yapılmasının temelini oluşturmaktadır. Bu konu eserleri bölümünde daha detaylı olarak ele alınacaktır.

⁷⁶⁵ Athanasius, "Against the Heathen", *NPNF2/4*, s. 163. (Bundan sonra: *Gent.*). Bu durum aynı zamanda onun zekâ bakımından üstün olduğunu da gösterir. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, s. 116. Athanasius'un zekasına işaret eden diğer durumlar için aynı esere bakılabilir.

⁷⁶⁶ *Inc.*, s. 268.

⁷⁶⁷ Robertson, "Prolegomena", s. 13. Nazianzuslu Gregory Athanasius'un, Eski ve Yeni Ahit'i çok iyi bildiğini söyler. Gregory Nazianzus, "Select Orations of Gregory Nazianzen", s. 503.

⁷⁶⁸ Burada Athanasius'un etkisinde kaldığı Kitab-ı Mukaddes ifadelerinden birkaçına değinmek uygun olabilir. Bunlardan ilki, insan-Kutsal Yasa ve İsa arasındaki ilişkiye dairdir. Bu bağlamda bilindiği gibi ilk dönem Yahudilikte insanın kurtuluşu ilahî bir seçime bağlanmıştır. Tanrı, peygamberler aracılığıyla kitaplar göndermiş, bu kitaplarla kurallar belirlemiş ve insanların bu kurallara uymasını istemiştir. Bu kurallara uyanların kurtulacağını uymayanların kurtulamayacağını vurgulanmıştır. Bu yüzden Pavlus'a göre insan Yasa'nın laneti altındadır. Fakat Mesih, insanın kurtuluşu için laneti üzerine almış ve onu lanetten kurtarmıştır. Galatyalılar'a Mektup 3:13-14. İşte, ileride görüleceği gibi Pavlus'un bu vurgusu Athanasius'un İsa anlayışının en önemli dinamiklerinden birisini oluşturur. Yine Athanasius'un görüşlerinin merkezine aldığı Pavlus'un bir diğer vurgusu, Âdem ve Hava ile günahın, günah ile de ölümün dünyaya gelmesi ve böylece ölümün bütün insanlık için geçerli olduğu görüşüdür. Pavlus'a göre insanın bu durumdan kurtuluşu için Kutsal Yasa gelmiştir. Ancak Yasa ile insan için günah ortamı oluşmuştur. Çünkü Yasa'dan önce neyin günah olduğunu belirleyecek bir kural yokken, yasadan sonra vardır. İşte Mesih'in gelişini böyle bir bağlamda ele alan Pavlus, bir sonraki adımında, İsa'nın yeryüzüne geldiğini söyler. Ona göre, bir günah (Âdem'in günahı) bütün bir insanlığın mahkûmiyetine yol açtığı gibi, bir doğruluk (İsa'nın yeryüzüne gelmesi) bütün bir insanlığa yaşam veren aklanmayı sağlamıştır. Öyle ki günah ölüm yoluyla egemenlik sürdüğü gibi, İsa aracılığıyla da ölümsüzlük hüküm sürebilecektir. Romalılar'a Mektup 5:12-21. Çünkü İsa'nın gelmesi, insanı Yasa'nın bağlayıcılığından çıkartarak özgürleştirmiştir. Romalılar'a Mektup, 7/6. İşte, günah-kurtuluş ve İsa arasında cereyan eden bu etkileşim Athanasius'un en belirgin görüşleri arasında yer alacaktır. Pavlus'un günah ve yasa anlayışı hakkında ayrıca bkz. Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, s. 205-48; John Mcray, "Pavlus'un Yahudi Şeriatına Bakışı", çev. Süleyman Turan, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, 4/2, (2004), s. 265-75; Mahmut Aydın, "Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası", ed. Cengiz Batuk, *Pavlus'u Düşünmek*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), s. 303-32.

⁷⁶⁹ İkinci madde öneminden dolayı "İskenderiye – Antakya Okulları ve Athanasius" ve "Etkisinde Kaldığı İsimler" başlıklarında detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

bilgisiz kalmayı istememesidir.⁷⁷⁰ Nitekim Athanasius'un eserlerinde Plato (ö. M.Ö. 347/348),⁷⁷¹ Aristo (ö. M.Ö. 322)⁷⁷² ve Homer'den (M.Ö. VII. veya VIII. Yüzyıllar)⁷⁷³ atıfların olması, Yeni Eflatuncu çizgide fikirler ileri sürmesi,⁷⁷⁴ onun felsefe bildiğini gösterir. Athanasius'un yaptığı bu atıfları göz önüne alındığında en azından onun filozofları ve eserlerini takip ettiğini söylenebilir.⁷⁷⁵

Bununla beraber eserlerinde felsefeye olan atıflardan dolayı Athanasius, felsefe ile yakından ilişkisi varmış gibi gösterilemez. Nitekim Athanasius, Plato'dan istifade etmiştir fakat bu durum tüm eserlerinde sadece üç kez tekrarlanmıştır. Dolayısıyla onu Platoncu gibi göstermek doğru olmayacaktır. Aynı şekilde Homer ve Aristo'dan iktibas yapması, *Apology to the Emperor* adlı eserini yazarken Demosthenes'i (M.Ö. 322) model alması, onun felsefeden çok etkilendiğini göstermemektedir.⁷⁷⁶ Öyleyse Athanasius, felsefe bilmesine rağmen felsefeye müracaat etmemiştir. Hatta o, sadece felsefe sahasında değil, diğer teolojik sahalarda da kendinden önceki yazarlardan nadiren nakilde bulunarak taklitçi olmayan, orijinal bir tutum içinde olmuştur.⁷⁷⁷ Onun felsefe öğrendiği doğrudur fakat onu öğrenmesinin nedeni, paganlara ve Aryüsçülere karşı kullanmak içindir. Bu yüzden onun düşünce yapısını şekillendiren felsefe değil Kitab-ı Mukaddes'tir.⁷⁷⁸ Nitekim Athanasius'un felsefeden bazı fikirleri aldığı, ancak onları kendi dinî anlayışı çerçevesinde bir yere yerleştirerek onlardan istifade ettiği de söylenir.⁷⁷⁹ Benzer bir şekilde şayet Athanasius'un felsefe kullandığı kabul edilecekse onun bunu kilise öğretilerini izah için kullandığını yoksa ilahî kavramları insan zekâsı ile açıklama maksadı gütmeyeceğini ifade edilir.⁷⁸⁰

⁷⁷⁰ Gregory Nazianzen, "Select Orations of Gregory Nazianzen", s. 503.

⁷⁷¹ Bu bağlamda Athanasius'un doğrudan kullanımları için bkz. *Gent.*, s. 166, 172, 192, 195, 200; *Inc.*, s. 217, 218, 254, 257.

⁷⁷² Bu açıdan Robertson'un tespit ettiği kullanımlar için bkz. Robertson, "Prolegomena", s. 179 (133. dipnot); Robertson, "Prolegomena", s. 242 (279. dipnot).

⁷⁷³ Bu kullanım için bkz. *Gent.*, s. 179; *H. Ar.*, s. 649; *Ar.*, s. 923.

⁷⁷⁴ Robertson, "Prolegomena", s. 254 (310. dipnot).

⁷⁷⁵ *a.g.e.*, s. 13.

⁷⁷⁶ Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 11.

⁷⁷⁷ Gerald J. Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 13.

⁷⁷⁸ Leithart, *Athanasius* s. 6. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 11; Bush, *St. Athanasius*, s. 237. Athanasius'ta Hıristiyan inancının etkin bir şekilde rol oynamasına şöyle bir çıkarımla ulaşmak mümkün görünmektedir. Bir insanın kendi inandığı inanç sisteminde sorduğu en önemli sorulardan birisi kurtuluşun ne ile kazanılacağıdır. İnsan bu sorunun cevabını kendisini tatmin eder bir şekilde hangi sistemde bulursa o sisteme olan bağlılığı artacaktır. İşte Athanasius'un bu soruya cevap bulduğu nokta felsefe değil Hıristiyanlık ve ondaki öğretilerdir. Çünkü eserleri, kabul ettiği bu gerçeğin ifadeleri ile doludur.

⁷⁷⁹ R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian History*, (London: Church Historical Society, 1940), s. 6-7.

⁷⁸⁰ Quasten, *Patrology*, III, 66.

Athanasius'un felsefeyi kullandığı ancak onun felsefe karşıtı olduğu ileri sürülen bir diğer görüştür. Bu görüşe göre Athanasius'ta Hıristiyan ve felsefe literatürü beraber etkindir. Athanasius'un asıl kayda değer yönü ise, felsefenin (Platoncu) dilini kullanarak ortodoks düşünceler geliştirmesidir.⁷⁸¹ Ancak bu duruma rağmen Athanasius, son tahlilde felsefe karşıtı birisidir.⁷⁸²

Başka bir açıdan Athanasius'un Yunan felsefesinden etkilenmiş olduğu kabul edilecekse bile bu etkiyi inançsal bir çizgiye getirmemek gerekir. Zira o, Yunan inançları eleştirmektedir. Örneğin o, *On the Incarnation of the Word* adlı eserinde Yunanlıların İsa'da bulunan bazı hususiyetleri alaya aldıklarını söyler. Fakat aynı hususiyetlerin Yunan Tanrı'larında da olduğunu aktardıktan sonra, bu durumu eleştirir ve kendi inançlarına benzer inanç öğretileri olanlarla dalga geçmenin yanlışlığını dile getirir.⁷⁸³

Bahsi geçen yorumlar çerçevesinde konu değerlendirildiğinde, Athanasius felsefeyi amaçlarına ulaşmak için bir araç olarak kullanmıştır. Ancak bu kullanımlar genel olarak ilk dönem eserleri ile sınırlı kalmış sonraki eserlerinde bu tutumunu terk etmiştir. Bu, onun gerçekleştirdiği yorumsal farklılıktan kaynaklanıyor olabileceği gibi –Pavlus'u örnek alması göz önünde bulundurulduğunda- Pavlus'un felsefe karşıtı olmasından da kaynaklanıyor olabilir.

Athanasius'un zihin dünyasının şekillenmesinde felsefe ile karşılaştırıldığında Kitab-ı Mukaddes oldukça öndedir. Bu durum eserlerinde felsefeye çok az müracaat ettiği halde sık sık Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı atıflar sayesinde de rahatlıkla anlaşılabilir. Nitekim Athanasius, sadece teolojik meselelerde değil gerek kendi başına gelen hadiseleri gerekse etrafında gerçekleşen olayları yorumlarken de Kitab-ı Mukaddes'i referans almaktadır. Eserleri incelendiğinde, bu konu ile ilgili pek çok örnek görülebilir.⁷⁸⁴ Onun bu tutumu; hem Kitab-ı Mukaddes'e bu düzeyde atıf yapacak kadar onu iyi bildiğini; hem dinî referanslara çok önem verdiğini; hem de zihnî alt yapısını Hıristiyan kültürün oluşturduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

⁷⁸¹ Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, s. 131.

⁷⁸² *a.g.e.*, s. 2.

⁷⁸³ *Inc.*, s. 262. Buradan onun yeri geldiğinde apolojisi seven bir karaktere sahip olduğu anlaşılabilir.

⁷⁸⁴ Hatırlanacağı üzere Athanasius, Aryüs'ün ölümünü ve kendisinin İskenderiye'den kaçışının sebebini Kitab-ı Mukaddes bağlamında anlatmaktadır.

Aslında onun Kitab-ı Mukaddes'e bu şekilde müracaat etmesi gayet olağandır. Çünkü Athanasius'un görüşlerinin merkezinde İsa, onun da merkezinde insanlığın kurtuluşu için İsa'nın bir insan bedenine inkarne olması vardır. Öyleyse İsa'nın tanınması Athanasius için çok önemlidir. Onun en sağlıklı tanınabileceği yer ise İsa hakkında en güvenilir kaynak olan Kitab-ı Mukaddes'tir. Şu durumda Athanasius'un Kitab-ı Mukaddes'le ilgilenmesi ve onu referans göstermesi oldukça normal hatta teolojisini en doğru şekilde aktarabilmesi için zaruridir.⁷⁸⁵ Buradan hareketle Athanasius'un doğru/gerçek İsa anlayışını felsefeden bulamayacağı için ona az müracaat ettiği ifade edilebilir. Ancak kendi doktrinini oluştururken felsefenin yöntemlerini kullandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Tabii Athanasius için Kitab-ı Mukaddes bir referans kaynağı ve vazgeçilmez bir kaynak iken felsefe sadece ona yöntem kazandıran ve ona rahat hareket alanı oluşturan bir araçtır.

Bununla beraber Athanasius'un hem felsefen etkilenmesi hem de Kitab-ı Mukaddes'ten etkilenmesi, dönemin iki ekolü olan İskenderiye ve Antakya Ekollerinden bağımsız düşünülemez.

2.3.1. İskenderiye – Antakya Okulları ve Athanasius

İskenderiye ve Antakya Ekolleri dönemin Hıristiyan teolojisinin iki önemli merkezidir ve aralarında Kitab-ı Mukaddes'in yorumlanması ve İsa'nın kabulü başta olmak üzere birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Daha eski olan İskenderiye Okulu, kuramsallığı, her türlü bilgiye açık oluşu ve mecazi yorumları ile dikkat çekerken; Antakya Okulu, daha eleştirel ve rasyonel bir bakış açısına ve literal yorum kabiliyetine sahiptir.⁷⁸⁶ Athanasius'un içinde yetiştiği İskenderiye Okulu, ünlü kilise babalarını yetiştirmenin yanında Antakya Okulu'na⁷⁸⁷ nispetle felsefeye olan daha sık müracaatı ile dikkat çekmektedir.⁷⁸⁸ Felsefe ile olan bu ilişkilerinden dolayı İskenderiye Ekolü'ne

⁷⁸⁵ Abraham van de Beek, "The Relevance of Athanasius in Dogmatics", *Church History and Religious Culture (CHRC)*, 90/2-3, (2010), s. 303-4.

⁷⁸⁶ Antakya Ekolü'nün Eski Ahit'e dair yaptığı yorumlar hakkında bir değerlendirme için bkz. Robert C. Hill, *Reading the Old Testament in Antioch*, (Leiden-Boston: Brill, 2005), s. 85-201.

⁷⁸⁷ Antakya Okulu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. D. S. Wallace – Hadrill, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Ali Ekber Türkoğlu, "Geçmişte ve Günümüzde Antakya'da Hıristiyanlık", (yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006).

⁷⁸⁸ Hough, *The Hero*, s. 28-9. İskenderiye Okulu hakkında bilgi için: Kelly, *Doctrines*, s. 153-8; Robert L. Wilken, "Alexandria: A School for Training in Virtue", *School of Thought in the Christian Tradition*, ed. Patrick Henry, (Philadelphia: Fortress Press, 1984), s. 15-30.

‘Hıristiyan Platonistler’, Antakya Ekolü’ne ise ‘Hıristiyan Aristocular’ denmektedir.⁷⁸⁹ Tarihsel gelişimleri içinde İskenderiye Geleneği’nde Clement, Origen, Athanasius, Apollinaris ve Cyril gibi; Antakya Geleneği’nde ise Theophilus, Samosatalı Pavlus, Mopsuestia’lı⁷⁹⁰ Theodore, Aryüs ve Nestorius gibi isimler ön plana çıkmaktadır. İskenderiye Ekolü, İsa’da insanî ve ilahî tabiatın birleşerek tek bir tabiat olduğunu; Antakya Okulu ise bu iki tabiatı birbirinden ayırarak İsa’da iki farklı tabiatın olduğunu söylemektedirler.⁷⁹¹ Onların teolojik gelişimine tesir eden öğeler de farklıdır. İskenderiye Ekolü’nün oluşumunda, özellikle Yeni Platoncu akımdan etkilenen Yahudi âlimi Philo’nun etkisi başta olmak üzere, Yahudi teolojisi ve Yunan felsefesinin birleşmesiyle oluşan senkretik ve mistik öğretiler etkili olurken;⁷⁹² Antakya Okulu’nda ise pagan, Yahudi ve gnostik akımlar etkili olmuştur.⁷⁹³ İskenderiye Okulu’na göre İsa, ezeli Logos’un, beden almış halidir ki bu düşünce *Logos-sarx* (Logos-beden ilişkisi) şeklinde ifade edilir. Antakya Ekolü’ne göre ise İsa, tek bir şahıstır fakat aynı anda Tanrı ve insandır ki *Logos-Anthropos* (Logos-insan ilişkisi) şeklinde belirtilir.⁷⁹⁴

Bu genel farklılıkların yanı sıra, iki geleneğin bazı benzerlikleri de bulunmaktadır.⁷⁹⁵ Bu bağlamda her iki ekol de:

- i) Kozmik İsa anlayışına
- ii) İnkarnе olmuş Logos’un kişiliğinin, insan bedeninde devam ettiğine
- iii) Bu devam etme hadisesinin İsa çocukken dahi gerçekleştiğine,⁷⁹⁶
- iv) İsa’nın inkarne olduktan sonra da yaratma gibi eylemlerini sürdürdüğüne,⁷⁹⁷
- v) (Her ne kadar çarmıhta gerilen İsa’nın acı duyup duymamasını farklı yorumlasalar da) ezeli Logos’un hissiz (acı duymaz) olduğuna,⁷⁹⁸
- vi) İnkarnе olmuş Logos’un İsa’da tek bir şahsiyet olduğuna ve İncil’de bulunan ifadelerin bu tek şahsa ait olduğuna,⁷⁹⁹

⁷⁸⁹ Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. xiii.

⁷⁹⁰ Günümüzde, Adana civarı.

⁷⁹¹ Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, s. 56.

⁷⁹² http://en.wikipedia.org/wiki/Alexandrian_school (28 Mart 2013’te girildi).

⁷⁹³ D. S. Wallace – Hadrill, *Christian Antioch*, s. 14-26.

⁷⁹⁴ S. G. Hall, “Antiochene Theology”, *Jesus in History, Thought and Culture: Anc Encyclopedia*, ed. Leslie Houlden, (USA: Abc-Clio, 2003), s. 50.

⁷⁹⁵ Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. vii.

⁷⁹⁶ *a.g.e.*, s. 245.

⁷⁹⁷ *a.g.e.*, s. 246.

⁷⁹⁸ *a.g.e.*, s. 248.

⁷⁹⁹ *a.g.e.*, s. 248.

vii) İsa'nın ilahî ve insanî iki yönünün de aynı anda aktif olduğuna (*communicatio idiomatum*)⁸⁰⁰ inanmaktadırlar.

Öyleyse bu iki anlayış neden bu şekilde birbirleri ile zıt gibi gözükmektedir? Bunun nedeni, üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren iki Okul arasında hüküm süren bir mücadele ruhudur. Bunun doğal bir sonucu olarak karşı taraf dinlenmeksizin bir çatışma ve çekişme ortamı içinde olunmuştur.⁸⁰¹

Ana hatları bu şekilde olan bu anlayışların detaylarına ve onların Athanasius üzerindeki etkilerine bakılabilir. İskenderiye Okulu, Batı Yunan kültürünün doğu mirasçısıdır ve Yeni Eflatuncudur.⁸⁰² Fakat İskenderiye Okulu ile Yeni Eflatuncu anlayışı aynı kabul etmek mümkün değildir.⁸⁰³ Zira biri Yunan felsefesinin dinî bir yorumu diğeri Hıristiyan teolojisinin felsefî bir izahıdır. Bununla beraber bu iki anlayışta; soyut yüce bir Tanrı fikri, Tanrı ile varlık arasında bir arabulucu olması, maddeyi kötü olarak vasfetme ve ilahî gerçeklere ulaşmak için bir iç disiplinin olması gerektiği gibi ortak kabuller de bulunmaktadır.⁸⁰⁴ Bunun bir neticesi olarak Tanrı, eşya ile doğrudan temasa giremez. Bundan dolayı eşya ile kendi arasında bir aracı olması için bir aracıya ihtiyaç vardır. Bu da Logos olarak karşımıza çıkacaktır.

İskenderiye Okulu'nun en önemli iki özelliği Kitab-ı Mukaddes'i açıklarken alegorik (mecazi) yorumu tercih etmesi ve Logos hakkındaki vurgusudur.⁸⁰⁵ Alegorik yorum, yazılı eserlere ve tarihe uygulanan, gizli anlamları bulmaya yönelik geliştirilen bir metottur. Temelinde ilahi mesajın, haketmeyenlere geçmesini engellemek üzere kriptonik geldiği; bu yüzden bu mesajı, sadece bu sorumluluğu taşıyabileceklerin anlayabileceği vurgusu vardır.⁸⁰⁶ Dördüncü yüzyıldan önceki tarihi gelişimini takip etmek zor olmakla birlikte⁸⁰⁷ bu metot, Hıristiyanlık tarihinde Philo ve Pavlus'a⁸⁰⁸

⁸⁰⁰ *a.g.e.*, s. 166.

⁸⁰¹ *a.g.e.*, s. 202.

⁸⁰² Muhammed el-Behiy, s. 153.

⁸⁰³ İkili arasındaki benzer ve farklı yönler için bkz. Muhammed el-Behiy, s. 153-60. Nitekim Mısır'da gelişen Yeni Eflatuncu anlayışın, üçüncü yüzyılda İskenderiye'de yaşayan felsefeci Ammonius Saccas'tan etkilendiği unutulmamalıdır.

⁸⁰⁴ W. R. Inge, "Alexandrian Theology", *ERE*, (Edinburgh: T&T Clark, 1980), I, 308-9.

⁸⁰⁵ Erken dönem Hıristiyanlık'taki Logos anlayışı için bkz. Betül Avcı, "Erken Dönem Hıristiyan Teolojisinde Logos Doktrini", (İstanbul: yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000).

⁸⁰⁶ Inge, "Alexandrian Theology", s. 310.

⁸⁰⁷ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 115.

kadar götürülür. Ancak onların da etkilendikleri kimselerin mevcudiyeti (Pavlus, Tevrat'a bu yöntemi uygulayan Filistinli Yahudi din adamlarından; Philo ise Yahudi din adamlarının yanında ve ötesinde Yunan felsefesini alegorik yorumlarla tefsir eden Homer'dan etkilenmiştir) bu süreci daha eskilere götürmeyi mümkün kılmaktadır.⁸⁰⁹ Genel olarak alegorik bakış açısıyla dinsel geleneklerin yorumlanmasını geliştirenlerin ise Stoacılar olduğu kabul edilir.⁸¹⁰ Bununla beraber genellikle Philo ile başlayan alegorik yorum tarzının, Pavlus ile devam ettiği söylenebilir. Pavlus'tan sonraki gelişim sürecinde Apostolik ve apolojist kilise babaları bulunmaktadır. Onlar alegorik yorumu ağırlıklı olarak İsa'nın gelişi hakkında kullanmışlardır. Zamanla kademeli bir şekilde yayılan bu usul, ilk olarak Irenaeus ve Tertullian'da kendini gösterse de, Yeni Ahit'in alegorik yorumlarına⁸¹¹ Philo'nun felsefî alegorizmasını ekleyen İskenderiyeli Clement (ö. Yaklaşık 215) ile yeni bir boyuta taşınmıştır. Çünkü bu dönemlerde ilk Hıristiyan yazarlar, Philo'nun eserleri ile kendi düşünce dünyalarını zenginleştirmeyi hedefliyorlardı.⁸¹² Bu usul Clement'ten sonra Origen'e geçmiş ancak Origen'de ciddi bir değişikliğe maruz kalmıştır. Nitekim Origen, Philo'nun hareket noktası olan alegorik yorum tarzını⁸¹³ Kitab-ı Mukaddes'e uygulamaya başlamıştır. O, Kitab-ı Mukaddes'in biri literal diğeri alegorik olmak üzere iki anlamı olduğunu söylemiş ve görüşlerini bu doğrultuda geliştirmiştir.⁸¹⁴ Böylece Clement ve Origen'le alegorik yorum, en nihai noktasına ulaşmıştır. Çünkü onlar Kitab-ı Mukaddes'i Philo'nun felsefî metodunu⁸¹⁵ kullanarak ele almayı tercih etmişlerdir.⁸¹⁶ Bu ikiliden sonra sırasıyla Jerome (ö. 420), Augustine (ö. 430) ve Cassian (ö. 435) alegorik metodu kullanmıştır. Hatta bu dönemde

⁸⁰⁸ Pavlus'un alegorik yorumu için örneğin; “Kutsal Yasa altında yaşamak isteyen sizler, söyleyin bana, Yasa'nın ne dediğini bilmiyor musunuz? İbrahim'in, biri köle kadından, biri de özgür kadından iki oğlu olduğu yazılıdır. Köle kadından olan oğul olağan yoldan, özgür kadından olan oğul ise vaat sonucu doğdu. Burada bir benzetme vardır. Bu kadınlar iki antlaşmayı simgeler. Biri Sina dağındandır, köle olacak olan çocuklar doğurur. Bu Hacer'dir. Hacer, Arabistan'daki Sina dağı simgeler. Şimdiki Kudüs'ün karşılığıdır. Çünkü çocuklarıyla birlikte kölelik ediyor.” Galatyalılar'a Mektup 4:21-25.

⁸⁰⁹ H. A. Wolfson, s. 24.

⁸¹⁰ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rıfat, (İstanbul: Simavi Yayınları, 1993), s. 145.

⁸¹¹ Örneğin İsa'nın öğrencilerine söylediği; “Yıldızbilimciler yola çıktıktan sonra Rab'bin bir meleği Yusuf'a rüyada göründü. Ona, “Kalk!” dedi. “Çocuğu ve annesini al ve Mısır'a kaç. Ben sana haber verinceye dek orada kal. Çünkü Hirodes çocuğu öldürmek amacıyla onu arayacak.” Böylece Yusuf kalktı, aynı gece çocuğu ve annesini alıp Mısır'a doğru yola çıktı. Hirodes'in ölümüne dek orada kaldı. Bu, Rab'bin peygamber aracılığıyla bildirdiği şu sözün yerine gelmesi için oldu: “Oğlumu Mısır'dan geri çağırırım.” (Matta 2:13-15); “Yeryüzünün tuzu sızsiniz. Ama tuz tadını yitirirse, ona tekrar nasıl tuz tadı verilebilir?” (Matta 5:13); vb.

⁸¹² David R. Tuina, *Philo & the Church Fathers*, (Leiden: Brill, 1995), s. ix.

⁸¹³ Philo, “The Special Laws I”, *The Works of Philo*, çev. Henry G. Bohn, (London: D. Yonge, 1854-1890), 52, 287.

⁸¹⁴ Origen, “Against Celsus”, s. 1095-6.

⁸¹⁵ Philo'nun felsefî metodu hakkında ayrıca bkz. Bayram Dalkılıç, “İskenderiye'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, (2003), s. 75-9.

⁸¹⁶ Bu noktada Milan piskoposu Ambrose (ö. 397), Philo'dan 600 atfı doğrudan yapmıştır. Ancak Clement, Origen, Didymus, Nyssa'lı kardeşler Basil ve Gregory, Philo'dan istifade etmişler ancak onun görüşlerini doğrudan almamışlardır. Tuina, *Philo & the Church Fathers*, s. 10.

alegorik yorumu karşı çıkan Antakya Ekolü'ne mensup olanlardan bazıları bile, -her ne kadar '*alegori*' kelimesini reddedip onun yerine '*theoria*' kelimesini kullansalar da- alegorik yorum yapmaktan kendilerini alamamışlardır.⁸¹⁷

Philo'nun İskenderiye Geleneği'nde yadsınamaz bir rolü bulunmaktadır. Ancak onu alegorik yorumların İskenderiye'deki ilk kullanımı şeklinde tanımlamak doğru olmayacaktır.⁸¹⁸ Çünkü Philo öncesinde tedavülde olmasına rağmen '*alegori*' kelimesi, bir yorum tarzı olarak kullanılmaya Philo ile başlamıştır. Onun, literal yorumu terk etmeden alegorik yorum yapması, farklı ve etkili bir usul olarak gelişmiştir. Muhtemelen onun alegorizmasının sahip olduğu iki özellik (i. Kelimenin anlamında kesin bir değişiklik yapması, ii. yorumlarının felsefi bir doğasının olması) onu cazip hale getirerek kilise babalarını etkilemiştir.⁸¹⁹ Bununla beraber Philo'yu tam bir literal yorum karşıtı gibi göstermek ya da onun sadece alegorik yorumlarda bulunduğunu iddia etmek de doğru olmayacaktır. Nitekim o, metnin tıpkı insan gibi beden ve ruha sahip olduğunu belirtir ve bedenin literal yorum ile ruhun ise alegorik yorumla açıklanması gerektiğini söyler.⁸²⁰ Alegorik yorumda çok ileri gidenleri eleştirerek literal anlamın dikkate alınması gerektiğini vurgular.⁸²¹ Son tahlilde Philo, Grek kültüründen gelen alegorik yorum tarzını, Yahudi olması ve Kutsal Kitap anlayışının farklı olması gibi etkenlerle daha ileri bir seviyeye taşır. Ancak o, yaptığı alegorik yorumlara nasıl ulaştığına dair detaylı bir bilgi vermez. Zaman zaman kısa açıklamalar yapmasına rağmen yaptığı açıklamaların bu noktadaki şüpheleri ortadan kaldırdığı söylenemez. Onun yorumlarında dikkat çeken bir diğer özellik ise; tarihsel şahsiyetleri bir tarihçi gibi ele almaması ve anlatılan kişilerin birer sembol olduğunu vurgulamasıdır.⁸²²

Philo'nun, Yunan felsefesinden etkilendiği göz önünde bulundurulduğunda İskenderiye Ekolü'nün, Yunan felsefesinin izlerini taşıdığı söylenebilir. Onlar bu etkilenmeyi kabul

⁸¹⁷ Wolfson, s. 43-72.

⁸¹⁸ İskenderiye'de Logos kavramının Philo'nun dışında kullanılması için bkz. Aykıt, *Hiristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, s. 112-4.

⁸¹⁹ Wolfson, s. 71-2.

⁸²⁰ Philo, *On Abraham*, çev. F. H. Colson, (London: Harvard University Press, 1984), VI, 49.

⁸²¹ Philo, *The Migration of Abraham*, çev. F. H. Colson & G. H. Whitaker, ed. G. P. Goold, (London: Harvard University Press, 1985), IV, 183-5.

⁸²² Aykıt, *Hiristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, s. 124.

etmemelerine rağmen ilk yorumcuları, temel Hıristiyan öğretileriyle birlikte Yunan felsefesinin izlerini de taşıdıkları açıkça görülür.⁸²³

İskenderiye Geleneği'nin ikinci önemli özelliğinin Logos doktrini olduğu söylenmişti. Bu noktada da ön plana çıkan isim yine Philo'dur. Philo'nun felsefeden alarak Yahudi teolojisinin içine taşıdığı Logos doktrini, oradan ilk dönem kilise babalarına oradan da İskenderiye Ekolü'ne geçmiştir.⁸²⁴ Philo için Logos, birbiri ile zıt gibi görünen aşkın ve içkin Tanrı anlayışını izah için kullanılan en önemli araçtır. Nitekim Tanrı, aşkın olduğu için mevcudattan uzak iken, Logos sayesinde onlarla temasa geçmiş ve bu sayede mevcudatla iç içe olmuştur.⁸²⁵ Logos kültürünün oluşumu, sadece Philo ile sınırlı tutulamaz. Bu noktada Yuhanna İncili'ne değinmeden geçilemez.⁸²⁶ Çünkü ilk dönem yazarlar Yuhanna İncili'nde geçen Logos vurgusunu, bütün Yeni Ahit külliyatından üstün tutarak ona ayrı bir değer vermişlerdir. Bu durums göz önünde tutulduğunda, onların Yuhanna İncili'ne verdikleri değer daha belirginleşmektedir. Onları bu şekilde bir tutuma sevk eden sebep ise, Hıristiyanlığın paganlar arasında yayılması için Logos doktrinine duyulan ihtiyacı fark etmiş olmalarıdır.⁸²⁷

İskenderiye Geleneği'nde Philo'nun bu tartışılmaz etkisine ve onun Logos anlayışının Athanasius'un Oğul anlayışına olan tesirine rağmen,⁸²⁸ tespit edebildiğimiz kadarıyla Athanasius'un doğrudan Philo'ya yaptığı bir atfa rastlanılmamaktadır. Doğrudan bir atfın olmaması, Athanasius'un fikri bakımdan Philo'dan etkilendiği fikrinin oluşmasına engel olduğu söylenebilir. Nitekim –görebildiğimiz kadarıyla- Athanasius'un Philo'dan etkilendiği çok fazla ileri sürülmemiş ve onlar arasındaki benzerliklerin neler olduğuna dair detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Ancak Philo'nun Logos anlayışı hakkında yapılan değerlendirmeler ile, Athanasius'un İsa anlayışı arasında oldukça fazla benzerliğin olduğu bir gerçektir.⁸²⁹

⁸²³ Daha detaylı bilgi için bkz. Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. xiii.

⁸²⁴ Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", s. 220-1.

⁸²⁵ Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, s. 172.

⁸²⁶ Tabii, Yuhanna İncili'nin M.S. 100'ün sonlarında oluştuğuna dolayısıyla gerçekleştirdiği etkinin bu tarihten önce olmasının imkânsız olduğuna dikkat edilmelidir. Ayrıca Yuhanna İncili yazılıncaya kadar Logos kültürünün önemli ölçüde oluştuğu kabul edilirse Yuhanna İncili'nin bu oluşumda etkisinin olmadığı söylenebilir.

⁸²⁷ Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", s. 220-1.

⁸²⁸ Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, s. 318.

⁸²⁹ Philo'nun Logos anlayışı için bkz. Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, s. 169-90.

İskenderiye Okulu'nun öne çıkan görüşleri arasında, insan olmasına rağmen Tanrısallığını tamamen muhafaza eden Logos İsa'nın, insanlığın kurtuluşu için insan olduğu vurgusu önemli bir yer tutar. Bunun yanı sıra bu gelenekte, Logos'un inkarne olduğu bedenini kendisine uygun bir hale dönüştürdüğüne inanılır. Bu inanca dayalı olarak İsa'nın iki kişilik olarak isimlendirilemeyip tek bir şahıs olduğunun altı çizilir.⁸³⁰ Bunlara ilave olarak İsa'nın ilahî ve insanî olmak üzere iki tabiata sahip olduğu ve ikisine ait özellikleri de gösterdiğine değinilir. Bu yüzden Logos İsa'da, iki tabiatın birleşmesiyle oluşan tek bir 'kişiliğe' vurgu yapılır. Ancak bu tabiatlarda herhangi bir değişiklik olduğunun iddia edilmesi mümkün görülmez.⁸³¹ Kristolojisi ele alınırken görüleceği üzere bu değerlendirmeler aynı zamanda Athanasius'un, düşünce dünyasının temel taşlarını oluşturmuştur. Nitekim Athanasius, içinde büyüdüğü geleneği reddetmemiş bilakis onun dilini kullanmıştır.⁸³² Ancak onu farklı kılan husus, Hıristiyan inancını (inkarnasyon gibi) ilan eden ve yorumlayan bir sistem olarak Helenistik düşüncenin iflas ettiğinin farkında olması ve yeni bir sistem geliştirmesidir.⁸³³

Athanasius'un içinde büyüdüğü ve etkilendiği İskenderiye Geleneği'nden birtakım farklı yönlerinin olduğu bir gerçektir. Nitekim o, Hıristiyanlık hakkındaki görüşlerini felsefî değil dinî bir bağlamda ele almıştır. Bu yüzden de, sistematik bir teolog değil dinî bir reformcudur. Bununla beraber onun bu durumu, kendinden önceki İskenderiye Geleneği'ne hâkim olan felsefenin terim ve ifadelerini hiç kullanmadığı anlamına gelmez, sadece ondaki temel vurgunun din merkezli olduğunu gösterir.⁸³⁴ Athanasius'un bir diğer farkı, kendinden öncekilere kıyasla 'Tanrısallaştırma'ya dair terimleri çok daha fazla kullanmasıdır. Bunun nedeni o dönemde kavramlar üzerinden gerçekleşen tartışma ortamı olabilir. Zira Athanasius'un Aryüsçülere yönelik kullandığı dogmatik silahların başında 'Tanrısallaştırma'ya (θεοποίηθῶμεν / *theopoiethomen*)⁸³⁵ yönelik terimler bulunmaktadır. Bu terimler, Athanasius'un bütün eserlerinde

⁸³⁰ Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. 39.

⁸³¹ *a.g.e.*, s. 41.

⁸³² Trevor A. Hart, "The Two Soteriological Traditions of Alexandria", *The Evangelical Quarterly*, 61/3, (1989), s. 252.

⁸³³ *a.g.e.*, s. 258.

⁸³⁴ Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. 6.

⁸³⁵ *Inc.*, s. 266-7.

gözükmez. Ancak onlar Athanasius'un, İskenderiye İsa anlayışının içinde kalma istediğini göstermesi bakımından önemlidir.⁸³⁶

Örneğin Clement ve Origen, Logos'un yeryüzüne gelişini felsefi açıdan 'İlahiliğin ifşası' şeklinde değerlendirirken; Athanasius bu durumu dinî bir bağlamda ele alarak onun, insanlığı kurtarıcı yönüne dikkat çeker. Böylece Athanasius, Logos'un yeryüzüne gelişinin felsefi yönüne değil dinî anlamına bakarak onu yorumlar.⁸³⁷ Yani Athanasius için Logos'un önemi, ifade ettiği inançsal anlamdır. Nitekim Athanasius, kendinden önceki geleneği birebir tekrar etmemiş, kendi görüşlerini dayandıracak referanslar göstermesi, işlerini kolaylaştıracağı halde Origen ve İskenderiyeli din adamlarını eleştirmekten geri durmamıştır.⁸³⁸ Ayrıca Logos'u felsefi bir bağlamdan çıkartıp kurtuluş için gereken bir unsur şeklinde değerlendirmek suretiyle kendinden önceki Logos anlayışından farklılığını ortaya koymuştur.⁸³⁹ Şu durumda Athanasius, İskenderiye Geleneği'nde hâkim olan Logos kavramını kullanarak bu geleneğin bir devam ettiricisi olmuş ancak, ona yeni anlamlar katarak kendi farkını ortaya koymuştur. Ayrıca o, ilk dönem eserlerinde Mesih'in ölümü ve dirilmesi gibi daha somut olaylara yer vererek Origen'in entelektüel düzeydeki anlatım tarzını terk etmiş; İncil hikâyelerine dikkat çeken ve İncilleri merkeze alan bir metot geliştirmiştir.⁸⁴⁰

Athanasius'un İskenderiye Geleneği ile farklı düştüğü hususlardan bir diğeri ise, İsa'nın çarmıhtaki ölümü hakkındaki görüşleridir. Athanasius'tan önceki kilise babaları, İsa'nın çarmıhta ölmesinin insanlığa olan faydalarına değinmişler ancak bunu izah etmemişlerdir. Athanasius ise, bu ölümü izah ederek farklı bir yaklaşım sergiler.⁸⁴¹ Bunun nedeni, Athanasius'un İsa hakkındaki her meselede bir hikmet araması olabilir. Başka bir ifade ile İsa'nın nasıl bir Tanrı olduğunun şiddetli bir şekilde tartışıldığı bir ortamda Athanasius, İsa'ya ait her meseleyi, kendi kristolojisi çerçevesinde değerlendirmiştir. İsa'nın ölümü, bu kristolojiye destek verdiği için, Athanasius diğerlerinden farklı olarak onu kendi hesabına bir açıklama girişimde bulunmuş olabilir.

⁸³⁶ Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 167.

⁸³⁷ Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. 10.

⁸³⁸ Harnack, *History of Dogma*, III, 143.

⁸³⁹ *a.g.e.*, s. 249.

⁸⁴⁰ Kannengiesser, "Athenasian Understanding of Scripture", *The Early Church in Its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson*, ed. Abraham J. Malherbe, Frederick W. Norris, James W. Thompson, (Netherlands: Brill, 1998), s. 224.

⁸⁴¹ Derek Flood, "Substitutionary Atonement of the Church Fathers: A Replay to the Authors of Pierced of Our Transgressions", *Evangelical Quarterly*, 82/2, (2010), s. 147.

Görüldüğü üzere İskenderiye Okulu düşünce yapısı, Athanasius üzerinde oldukça etkilidir. Ancak Athanasius bu okulu birebir tekrar etmemiş, kendi birikimlerini ve dönemin gelişmelerini gözönünde bulundurarak zamana zaman farklı ifadeler de dile getirmiştir. Athanasius üzerinde etkili bir diğer düşünce sistemi ise Antakya Okulu'dur.

Antakya, Hıristiyanlık tarih ve teolojisinde oldukça önemli bir yere sahiptir. İsa takipçilerine Hıristiyan ismi ilk kez burada takılmış,⁸⁴² Gentilelilere karşı yürütülen ilk misyon faaliyetleri buradan idare edilmiş ve burası daha sonra Hıristiyan teolojisinin merkezlerinden birisi olmuştur. Grekçe konuşan Yahudi ve Romalı Hıristiyan nüfusun varlığı ile dikkat çeken Antakya Kilisesinin ilk öne çıkan şahsiyeti Ignatius'tur (ö: 108). Ancak Antakya Kilisesinin daha sistematik hale gelmesi onunla değil Lucian (ö: 312) ile gerçekleşmiştir. Lucian, İskenderiye Okulu'nun Platoncu ve mistik öğretilerine karşı; Aristocu,⁸⁴³ tarihi ve filolojik bir eğitim metodu izlemiştir. Kitab-ı Mukaddes'i tefsirinde Lucian, literal yorum ve metin kriticizmi yöntemini beraber kullanmıştır. Lucian'dan sonra Antakya Okulu, talebesi Samosatalı Pavlus ile heretik kabul edilen bir çizgiye yönelmiştir.⁸⁴⁴

Antakya Okulu'nun İsa anlayışının temelinde, İsa'nın insani tabiatının olmadığı iddiasına bir itiraz bulunmaktadır. Bu itiraz hem monofizit düşünceyi savunan Apollinarizm'e hem de İsa'nın hiçbir zaman gerçek bir bedeninin olmadığını ileri süren Dometik anlayışa karşı yapılmıştır.⁸⁴⁵ Tıpkı İskenderiye Okulu'nda olduğu gibi Antakya Okulu'nda, Logos'un insanlığı kurtarmak için yeryüzüne geldiğinin ve geldikten sonra her hangi bir değişime uğramadığının vurgulandığı görülür.⁸⁴⁶ Bu yüzden Logos, inkarnasyondan sonra da tanrısal faaliyetlerine (yaratma gibi) devam etmektedir.⁸⁴⁷ Nitekim Logos'un inkarne olması zorunlu değil kendi isteği ile olmuştur.⁸⁴⁸ Bu nedenle

⁸⁴² Elçilerin İşleri 11:26.

⁸⁴³ Bununla beraber, genel bir kabul olan Antakya Ekolü'nün geçmişinin Aristocu felsefeye dayandığı net bir şekilde söylenemez. Çünkü onun sahip olduğu tarih ve Kitab-ı Mukaddes bilgisinin köklerini Aristo Felsefesi'nde bulunamamaktadır. D. S. Wallace – Hadrill, *Christian Antioch*, s. 96-103. Antakya Ekolü'nün beslenme kaynakları için ayrıca bkz. Hill, *Reading the Old Testament in Antioch*, s. 1-18.

⁸⁴⁴ G. Downey, "Antioch", *New Catholic Encyclopedia*, (USA: Thomson Gale, 2003), I, 521-4. Samosatalı Pavlus'un görüşlerine yukarıda değinildiği için burada değinilmeyecektir.

⁸⁴⁵ J. H. Srawley, "Antiochene Theology", *ERE*, (Edinburgh: T&T Clark, 1980), I, 590.

⁸⁴⁶ Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. 143.

⁸⁴⁷ *a.g.e.*, s. 144.

⁸⁴⁸ *a.g.e.*, s. 151.

İsa'nın inkarnasyonu bir 'düşüş' gibi düşünülmemelidir. O, İlahî planın bir gereği olarak gerçekleşmiştir.⁸⁴⁹

Antakyalılar, Logos'un inkarnasyonunu soteriolojik (kurtuluş bağlamında) bir bakış açısıyla değerlendirirler. Bu noktada onlar, eğer âlemde bir yenileme yapılacaksa bunun sadece ikinci bir 'Âdem' ile olabileceğini fakat bu Âdem'in insanlar arasından çıkmaması gerektiğini söylerler. Onlara göre kurtuluş, ancak Tanrı'nın kendisinin, Logos kişiliğinde, gönüllü olarak, kendi tenezzülü ve insanla bütünleşmesi sayesinde gerçekleşebilir.⁸⁵⁰ İnsanın doğası ve günah hakkındaki görüşleri onları İsa'nın eylemlerinin merkezine, insanlığın kurtuluşunu koymalarına neden olmuştur. Onlara göre İsa'nın gerçekleştirdiği bu kurtuluş, günahı tazmin etmeden ziyade (kefaret) insanın mükemmel olması anlamındadır.⁸⁵¹

Antakya Okulu'nun kristoloji anlayışının merkezi, Logos'un kendini İsa Mesih'te gerçek bir insanlık ile birleştiği düşüncesi oluşturur. Bu birleşmeden sonra onlar artık 'tek şahıs'tır (*prosopon*). Dolayısıyla Logos'un ve İsa'nın birbirlerinden bağımsız olarak iki 'Oğul/kışi' olduklarını söylemek doğru değildir. Logos ve insan yan yanadır. Tabii burada önemli olan, insan ve Logos'un önceden bir olduğu için birleştiği değil; birleştikleri için bir tek şahıs olduklarıdır.⁸⁵² Antakya Ekolü'nün, İsa'da ilahî ve insanî tabiatların ayrılığını esas ilke yapmalarına rağmen 'tek şahıs' (*prosopon*) görüşünü benimsemeleri ilginçtir. Bu tek şahıs; tek doğrulan Oğul Mesih İsa ve kendine tıpkı bizim bedenimiz gibi bir beden alan Logos'tur. Karmaşık gibi görünen bu mevzuya biraz detaylı bakıldığında şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır. Onlar Logos'u ve İsa'yı iki ayrı şahıs şeklinde kabul etmekte ancak Logos'un kendisine gelerek yerleştiği İsa Mesih'in artık tek bir şahıs olduğunu söylemektedirler. Ancak bu tek şahısta insanî ve ilahî iki tabiat ayrı ayrı bulunmaktadır ve bunlar birbiri ile karışmamaktadır. Elbette bu durum onların ayrı hareket etmelerine sebebiyet vermemekte; onlar, birbiri ile ahenk ve uyum içinde durarak *tek şahıs* olarak hareket etmektedirler.⁸⁵³

⁸⁴⁹ Srawley, "Antiochene Theology", s. 591.

⁸⁵⁰ Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. 154-5.

⁸⁵¹ Srawley, "Antiochene Theology", s. 590-1.

⁸⁵² Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. 155. Sellers'in bu görüşü ile ters bir şekilde Hall, Antakya Ekolü'nün, İsa'daki insanî tabiatı, ilahî tabiatından herhangi bir karışım olmaksızın ayırdıklarını vurgular. Hall, "Antioche Theology", s. 50.

⁸⁵³ Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. 162.

Athanasius'un görüşleri incelendiğinde görüleceği üzere Antakya Ekolü'nün görüşleri ile Athanasius'un görüşleri birbiri ile oldukça yakındır, hatta bazen aynıdır. Özellikle onların, soteriolojik bağlamdaki İsa görüşlerini Athanasius'ta görmek mümkündür. Ayrıca onların dile getirdiği İsa'da bulunan iki tabiatın birbiri ile uyum içinde hareket etmesi ve İsa'nın insanî ve ilahî tabiatı bulunmasına rağmen tek şahsiyetinin olması şeklindeki ifadeleri Athanasius teolojisinin önemli vurguları arasındadır. İnkarnasyonu bir zorunluluk olarak değil İsa'nın gönüllü olarak gerçekleştirdiği bir eylem olarak kabul etmeleri ve yine inkarnasyon hakkında onun bir düşünüş olmadığını bilakis ilahî planın bir sonucu olduğunu belirtmeleri Antakya Okulu ile Athanasius'un benzer görüşleri arasındadır.

2.3.2. Athanasius'un Etkisinde Kaldığı Kimseler

Athanasius'un etkisi altında kaldığını söylediğimiz İskenderiye ve Antakya Ekolü'nden sonra ona tesir eden isimleri incelemek yerinde olacaktır. Kendi eserlerinde bu noktada çok doyurucu bilgiye rastlanamasa da görüşlerinden yola çıkarak bazı şeyler söylenebilir. Bu noktada şu isimler zikredilebilir.

i)Origen (ö. 254): Bilim adamları, Athanasius'un tesiri altında kaldığı kimseleri tartışırken genel olarak bu süreci Origen ile başlatmakta ve ona daha fazla yer vermektedirler.⁸⁵⁴ Bunun sebebi, İskenderiye'nin, piskopos *Dionysius* (248-264) ile beraber Origen'in etkisi altında kalmaya başlamasıdır. Bu etki teolog *Theognostus* (ö. 270) ve '*genç Origen*' diye bilinen papaz *Pierius* (ö. 309 sonrası) ile daha da artmış, sonrasında piskoposlar *Peter*, *Achillas* ve *Alexander* ile devam ederek Athanasius'a kadar ulaşmıştır.⁸⁵⁵

Bununla beraber Athanasius'un ilk teolojik fikirlerinde Origen'in etkisi olmuştur. Ancak zamanla bu etki kaybolmuş ve Athanasius'un görüşlerinde değişiklik meydana gelmiştir.⁸⁵⁶ Hatta Origen'den uzaklaşma çerçevesinde bu değişiklik, Athanasius'un erken dönem eserlerinden olan *On The Incarnation of the Word* adlı eseri ile bu eserinden kısa bir süre önce kaleme aldığı *Against the Heathen* adlı eserinde dahi kendini göstermiş ve sonraki dönemlerde Aryüsçülere karşı kaleme aldığı eserlerinde

⁸⁵⁴ Chadwick, *The Church in the Ancient Society*, s. 230.

⁸⁵⁵ Robertson, "Prolegomena", s. 117.

⁸⁵⁶ *a.g.e.*, s. 118.

daha da belirginleşmiştir.⁸⁵⁷ Athanasius'un, 'Origen'in görüşlerinin kendi dönemindeki temsilcisi Aryüsçülüğe itiraz ettiği halde, Origeni bilinmesi ilginçtir. Bunun nedeni Athanasius'un, Origen'in etkisinin önemli olduğu İskenderiye Geleneği içinde yetişmiş olması olabilir.⁸⁵⁸

Bu değişikliğin bir diğer göstergesi, Athanasius'un ilk dönem eserlerinde (*Against the Heathen* ve *On the Incarnation of the Word* gibi) İskenderiye'nin geleneksel yorum tarzı olan mecazi tefsire kısmen müracaat ettiği halde;⁸⁵⁹ sonraki dönemlerde Aryüsçülerle olan tartışmalı ortamdan dolayı Antakya Okulu'nun metodu olan literal tefsir yöntemine ağırlık vermesidir. Fakat Athanasius, Aryüsçüler gibi aşırı bir literalist değil, daha ılımlı orta bir yerde durmaktadır.⁸⁶⁰ Bu noktada Athanasius'un, İskenderiye Okulu'nun mecazi tefsir tarzını bilinçli bir şekilde kullanmayarak Antakya Okulu'nun literal tefsir tarzına yöneldiği söylenir.⁸⁶¹ Ancak o, biraz önce söylendiği gibi, 'aşırı' değil daha ılıman bir literalisttir.⁸⁶² Burada şu hususa dikkat etmek gerekmektedir: Athanasius tam anlamıyla bir tefsirci değildir.⁸⁶³ Sadece, görüşlerini detaylandırmak ve kaynaklandırmak için Kitab-ı Mukaddes'i tefsir etmiştir.⁸⁶⁴ Bu yüzden onun hangi tefsir geleneği içinde yer aldığını tespit etmeye çalışmak çok da gerekli olmayabilir. Bunun yerine onun, kullandığı bağlamına göre alegorik veya literal diye tanımlamak daha doğru olacaktır. Bununla beraber Athanasius'ta meydana gelen bu fikri değişiklikten dolayı, onun İskenderiye Ekolü'ne bağlı olmadığını iddia edenler bile olmuştur. Onlara göre Athanasius, İskenderiye Ekolü'nün sahip olduğu alegorik yorumlar yerine daha çok Antakya Ekolü'nün kullandığı literal yorumları tercih etmektedir.⁸⁶⁵ Athanasius'ta böyle bir değişim oluşmasında –biraz önce söylendiği gibi- Aryüsçü problem rol oynamıştır. Çünkü Aryüsçü problemin ortaya çıkmasından sonra Athanasius da dâhil pek çok piskopos olumsuz yönde etkilenmiştir. Bununla beraber onların büyük bir çoğunluğu Origen kaynaklı anlayışın, Sabellianizm'e kapı araladığını düşünerek

⁸⁵⁷ Brooks Otis, "Cappadocian Thought as a Cohorent System", *Dumbarton Oaks Paper*, 12, (1958), s. 111.

⁸⁵⁸ Robert A. Case, "Will the Real Athanasius Please Stand up?", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 19/4, (1976), s. 283.

⁸⁵⁹ Örnek olarak bkz. *Gen.*, s. 164; *Inc.*, s. 248-9.

⁸⁶⁰ T. E. Pollard, "The exegesis of Scripture and the Arian Controversy", *Bulletin of the John Rylands Library*, 41/2, (Manchester: 1959), s. 418-20.

⁸⁶¹ Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 13.

⁸⁶² Pollard, "The exegesis of Scripture and the Arian Controversy", 418-20.

⁸⁶³ Nitekim bu noktada Quasten, hiçbir eski yazarın Athanasius'un Yeni Ahit'i tefsir ettiğinden bahsetmediği söyler. Quasten, *Patrology*, s. 39.

⁸⁶⁴ Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 14.

⁸⁶⁵ a.g.e., s. 13.

Sabellianizm'den, Aryüsçülüğe kıyasla daha fazla korkmaya başlamışlardır.⁸⁶⁶ İşte bu süreçten sonra Athanasius'ta fikrî bir değişim gerçekleşmiş ve zamanla Origen'in uyguladığı alegorik tefsir tarzını bırakıp Aryüs'ün de benimsediği literal usule yönelmiştir.

Bu değişiklik konusu, Athanasius'un, Origen'in görüşlerini birebir takip etmediği yönünde de yorumlanabilir. Yani etkilenme olmuş ancak aynen tekrar olmamıştır. Nitekim bu etkilenme, Athanasius'ta yer alan ve Origen'e dayanan düşüncelerden biri olan, 'insanın Logos ile tanrısallaşması' (*theosis*) düşüncesinde bile Origen'in birebir tekrarına dönüşmemiştir. Athanasius, Origen'in ileri sürdüğü Logos'un kendisinin de tanrısallaştığı fikrine karşı çıkmış, tanrısallaşmanın sadece beden olduğunu savunmuştur. Bununla beraber Origen'in tanrısallaştırma konusunda başlıca iki görüşü olan; Logos'un insan doğasını tanrısallaştırdığı ve insanın Tanrı'ya katıldığı düşüncelerini ise olduğu gibi benimsemiştir.⁸⁶⁷

ii) *Büyük Dionysius (248-264)*: Athanasius'un, etkisi altında kaldığı kişilerden bir diğeri, İskenderiye Piskoposu Büyük Dionysius'tur. O, tıpkı Theognostus gibi hem Aryüs hem de Athanasius için kaynaklık vazifesi görmüştür. Onun Aryüs ile olan ilişkisine "Aryüsçülük" anlatılırken değinildiği için burada değinilmeyecektir. Ancak şunu ifade edelim ki Dionysius, Origen'in en sıkı takipçisidir ve görüşlerinden dolayı – ki görüşleri Aryüs'e çok daha yakındır- Sabelliusçular tarafından dönemin Roma Piskoposu Dionysius'a şikâyet edilmiş⁸⁶⁸ ancak bu şikâyetten yaklaşık yüz yıl sonra Athanasius tarafından savunulmuştur. Bu noktada Athanasius, özellikle Dionysius'un "Tanrı'nın, Baba olmadığı bir zaman yoktur" deyişiyle anlattığı Baba'nın, dolayısıyla Oğul'un ezeli olması noktasında hem Dionysius'un haklılığını savunmuş hem de bu anlamı kendi teolojisinin vazgeçilmezi haline getirmiştir.⁸⁶⁹ Bununla beraber Dionysius, diğer kilise babaları tarafından da eleştirilmiştir. Bu noktada Basil (ö: 379),

⁸⁶⁶ Robertson, "Prolegomena", s. 118.

⁸⁶⁷ Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 187. Origen'in bu iki fikrinin izlerini Platoncu felsefede bulmak mümkündür. *a.g.e.*, s. 161. Şu durumda Athanasius 'un dolaylı olarak Platoncu felsefenin görüşlerini dile getirdiği söylenebilir.

⁸⁶⁸ Krş. Pier Franco Beatrice, "The Word "Homousios" from Hellenism to Christianity", *CH*, 71/2, (2002), s. 251-2. Nitekim Athanasius, Romalı Dionysius'un görüşlerine atf yapmıştır. *Decr.*, s. 434-7.

⁸⁶⁹ *Dion.*, s. 457.

Dionysius'un Sabellius karşıtı görüşlerinin onu ifrat derecesinde abartılı uç bir noktaya götürdüğünü belirtmiştir.⁸⁷⁰

iii) *Theognostus* (ö. 270): Aryüsçülük anlatılırken söylendiği gibi Theognostus da görüşleriyle hem Aryüs'e hem Athanasius'a kaynaklık etmiştir.⁸⁷¹ Athanasius'un, eserlerinde "bilgin" olarak bahsettiği Theognostus'a derin bir saygısı vardır. Theognostus'un eserlerinden atıf yaparak değindiği ve kendi görüşlerinin önemli bir parçası haline getirdiği konuların başında; İsa'nın Baba'nın özünden olduğu vurgusu bulunmaktadır.⁸⁷²

iv) *Hocası İskenderiye Piskoposu Alexander*: Athanasius'un hocası Alexander'dan teolojik açıdan etkilendiği söylenmektedir.⁸⁷³ Nitekim Aryüsçülüğün anlatıldığı yerde söylendiği üzere Athanasius, Aryüs eleştirisini hocasının çizdiği çerçevede yapmıştır. Ancak hocasını birebir taklit etmeyerek onun bir adım ötesine gitmiş ve gelişen/değişen farklı Aryüsçü görüşler karşısında yeni savunmalar/eleştiriler üretmek kendi görüşlerini ifade etmiştir. Ancak Alexander'ın görebildiğimiz kadarıyla, Aryüsçülüğün birkaç görüşüne itiraz etmesi dışında kayda değer her hangi bir görüşü bulunmamaktadır. Bu da, Athanasius'un Alexander'dan etkilenmesinin, bu görüşler ile sınırlı olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bununla beraber Athanasius'un hocasının yerine İznik Konsili'ne gitmesi, etkilenmenin ileri bir düzeyde olduğu yorumunun yapılmasını da mümkün kılmaktadır. Çünkü Alexander'ın Athanasius'un teolojik tecrübesine itimadı tamdır.⁸⁷⁴ Bu itimadın varlığı Athanasius'un konsilde kendisi ile aynı düşüncüyü söyleyeceğine bir delildir. O halde Athanasius, hocasının görüşünü söylediğine göre, görüşlerinde de ondan etkilenmesi olağandır.

Buraya kadar anlatılmaya çalışıldığı gibi, Athanasius'un fikirlerinin oluşumunda farklı düşünce ekolleri ve şahıslar rol oynamıştır. Ancak böyle bir bahis, İznik konsiline ve onun Athanasius üzerindeki etkilerine değinilmeden geçilemez. Bu etkiye geçmeden önce İznik Konsili'ne biraz bakmak gerekmektedir.

⁸⁷⁰ Kelly, *Doctrines*, s. 133-6.

⁸⁷¹ Theognostus'un görüşlerine "Aryüsçülük" başlığında değinilmiştir.

⁸⁷² *Decr.*, s. 433.

⁸⁷³ Robertson, "Prolegomena", s. 117.

⁸⁷⁴ Leithart, *Athanasius*, s. 8.

2.3.3. İznik Konsili

Hıristiyanlık tarihinde ilk *ekümenik* (evrensel, genel) konsil ismi, İznik toplantısı için kullanılır. Athanasius'un eserlerinde ekümenik kelimesinin varlığı, bu terimin en az dördüncü yüzyıldan beri kullanıldığını göstermektedir.⁸⁷⁵ Konsile bu ismin verilmesinde her kiliseden davetçinin katılmasının önemi büyüktür. Ancak bu genel katılımın yanı sıra konsili asıl önemli kılan ve bu isme layık hale getiren husus; Hıristiyanlık tarihinde ilk kez resmî bir doktrinin oluşmasıdır.

Konsilin toplanma sebebi olarak kabul edilen genel görüş Aryüsçülerin oluşturduğu gerilim ortamıdır. Ancak bu duruma ilave olarak 325 yılına kadar Hıristiyan teolojisinin netlik kazanamaması, yani Hıristiyanlığın resmî bir doktrininin olmaması da konsilin toplanmasında göz ardı edilemeyecek bir öneme sahiptir.

Konsilin toplanmasında, Aryüsçülerin oluşturduğu problemin (318 veya 319 yılında başladığı kabul edilir) İmparator Konstantin'e kadar ulaşması etkili olmuştur.⁸⁷⁶ Konstantin, bu problemi duyunca Ankara'da bir konsil toplanmasına karar verir.⁸⁷⁷ Daha sonra toplantı yeri, İznik olarak değiştirilir. Böylece, yıllardır devam eden anlaşmazlığın detaylı bir şekilde konuşulmasına olanak sağlanır.⁸⁷⁸ Neticede İskenderiye'deki ihtilaf, yerel bir konsil ile din adamları arasında çözülebilecekken, bu müdahale ile hem genele teşmil edilmiş hem de siyasilerin aktif katılımcı olduğu bir şekle dönüşmüş olur. Aslında Konstantin'in, kiliseye tanıdığı bazı haklar göz önünde bulundurulduğunda, kendisi için problem olabilecek böyle bir meseleye duyarsız kalması ve meseleyi kendi devlet politikası aleyhinde sonuçlandırması da

⁸⁷⁵ Athanasius ve onun döneminde yaşayan Mısırlı piskoposların bu kullanımları için bkz. *Apol. sec.*, s. 326, 372.

⁸⁷⁶ Konsilin ayrıntılarına (toplanma süreci, yaşanan gelişmeler, politik etkiler, alınan kararlar ve öne çıkan etkin isimler vb.) dah önce yapılmış olan çalışmalarda yer verildiği için, burada konsile dair kısa bir girişten sonra konsilin genel durumuna bakılacak ve Athanasius merkezli bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Bu çalışmalardan bir kısmı için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Hıristiyan ve İslâm Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dini Toplantı: İznik Konsili", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 6, (2001), s. 1-16; Turhan Kaçar, "Roma İmparatorluğunda Kilise Konsillerinin Siyasallaşması: İznik Örneği", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1, (2002), 1-18; Alparslan Yalduz, "Konsillerin Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, (2003), s. 257-296; İsmail Taşpınar, "I. İznik Konsili (325) ve İslâm Kaynaklarındaki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, (2004), s. 23-44; Mürsel Özalp, "I. İznik Konsilinin Hıristiyan Teolojisindeki Yeri ve Önemi", (master tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005); Hasan Darcan, "Athanasius ve İznik Konsili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/28, (2013/2), s. 169-91.

⁸⁷⁷ Bu yer değişikliği hakkında bkz. Kaçar, "Roma İmparatorluğunda Kilise Konsillerinin Siyasallaşması: İznik Örneği", s. 6-8.

⁸⁷⁸ Kilise, Konstantin'in bu davetiyle ilk kez politik bir müdahale ile toplanma kararı alır.

beklenemezdi.⁸⁷⁹ Zira Konstantin, ülkedeki toplumsal barışın dinî barıştan geçtiğinin farkındadır.

Bu noktada 325 yılında İznik Konsili toplanır. Konsilde Athanasiusçular (aslında konsil esnasında böyle bir isimlendirme yoktur) ve Aryüsçüler olmak üzere iki grup arasında tartışmalar yaşanır.⁸⁸⁰ Netice de Aryüsçüler aforoz edilir ve Athanasiusçuların istekleri doğrultusunda kararlar alınır.

Peki, konsil istenilen amaca ulaşmış mıdır? Athanasius'a göre konsil istenilen amaca ulaşmış ve bütün meseleler çözülerek kararlar alınmıştır. O, Epictetus'a yazdığı mektubunda, alınan İznik Konsili kararlarının Hıristiyanlığa dair tüm meseleleri çözdüğünü ve artık heretik gruplarla konuşmanın bir anlamı olmadığını söyler.⁸⁸¹ Ancak konsil sonrasında cereyan eden hadiselerle bakıldığında, konsilin amacına ulaş(a)madığı görülmektedir. Çünkü günümüze kadar gelen ve Hıristiyan inanç ve teolojisinde çok önemli olan 'İznik kredosu', konsil akabinde ortak bir metin olarak yayınlanmış olmasına rağmen, konsilin toplanmasının ana nedeni gibi gözükken Aryüsçü problemin tam anlamıyla ortadan kaldırılması gerçekleşmemiştir. Zira Aryüs'ün görüşleri İznik Konsili'nde aforoz edilmiş olmasına rağmen, takipçileri bundan sonra Meletiusçular ile hareket etmişler ve İmparator *Konstantius* tarafından gördükleri destek sayesinde güç bularak kiliseye tekrar kabul edilmişlerdir.⁸⁸² Ayrıca oluşan tartışmaların bitmemesi ve yüzyıllar boyunca yeni konsillerin toplanmasına duyulan ihtiyaç, konsilin net bir şekilde amacına ulaşmadığının bir diğer göstergesi olarak kabul edilebilir.⁸⁸³ Hatta galibi ve

⁸⁷⁹ Çelik, *Süryani Tarihi I*, s. 106.

⁸⁸⁰ Konsilde Aryüsçü taraflar: İznik Piskoposu Eusebius, Ptolemais (Libya'da bir köy) Piskoposu Secundus ve tüm uzlaşmaları hafife alan Marmarica (Mısır-Libya arası bir yer) Piskoposu Theonas en önemlileri olmak üzere; Kadıköy Piskoposu Maris, Anazarbus (Çukurova) Piskoposu Athanasius, İznik Piskoposu Theognis, Efes Piskoposu Menophantus, Scythopolis (Beth-Shean, İsrail'de bir yer) Piskoposu Patrophilus, Neronias (Irenopolis, Antakya'da bir yer) Piskoposu Narcissus ve Aryüs'e bağlı olmadığı halde bazı Hıristiyanlar dikkat çekmektedir. Theodoret, *HE*, s. 79; Robertson, "Prolegomena", s. 41.

Athanasius'u destekleyenler arasında ise, Ankara piskoposu Marcellinus (*apol. sec*, s. 340, 347.), Gazze Piskoposu Asclepas, (*apol. sec*, s. 358.) gibi piskoposlar göze çarpmaktadır. Bu piskoposlar hakkında bilgi için bkz. Theodoret, *HE*, s. 111.

⁸⁸¹ *Ep. Epic.*, s. 1160.

⁸⁸² Lois Gandt, s. 25. Konstantius'un Aryüsçülere destek vermesinin iki nedeni bulunur. İlki, kendisinin yöneticiliğini yaptığı doğu Roma topraklarındaki büyük şehir piskoposlarının pek çoğunun Aryüsçü olmaları; ikincisi, İznik kararlarının doğuda birleştirici bir unsur ol(a)madığını fark etmesidir. Neticede Konstantius, gerek Aryüsçü görüşü ortodoks kabul ettirmek gerekse toplum nezdinde ortak bir kabulü oluşturmak amacıyla yönetimde kaldığı süre boyunca ona (10) yakın itikat metni yazılmasına müsaade edecektir. Kaçar, "Ebiyonitler'den Aryüs'e: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", s. 203.

⁸⁸³ Nitekim konsilde, İsa'nın tam bir Tanrı ve tam bir insan olduğunun söylenmesine rağmen bu ikisi arasındaki ilişkiye değinilmemiş; İsa'da bu iki tabiatın nasıl gözüktüğüne dair her hangi bir değerlendirmede bulunulmamıştır.

savunucusu Athanasius açısından düşünüldüğünde bile konsil, ilk başta amacına ulaşmış gibi gözükmesine rağmen sonraki gelişmeler bu durumun aksini göstermektedir.⁸⁸⁴ Nitekim konsilden hemen sonra Aryüşü düşünce imparatorluk görüşü ile birleşerek, Athanasius'un ömrünün büyük bir bölümünü sürgünlerde geçirmesine sebep olacaktır.⁸⁸⁵ Konsilden aforoz edilerek ayrılan Aryüs ve arkadaşları ise, kısa bir süre sonra İzmit Piskoposu Eusebius'un İmparator Konstantin'i ikna etmesiyle tekrar kiliseye alınarak İskenderiye'ye gönderilir.⁸⁸⁶ Kısaca konsilin, istenilen toplumsal ve dinsel barış ortamını getiremediğini söylemek abartılı olmayacaktır.⁸⁸⁷

Ayrıca konsili ve konsilde alınan kararları,⁸⁸⁸ Athanasiusçu cephe⁸⁸⁹ başta olmak üzere, ortodoks çizgide bulunan Hıristiyanlar, kendi adlarına bir kazanç olarak görseler de, bu düşünce eleştiriye açıktır. Çünkü Konstantin, Milano Fermanıyla (313) başlayan süreçte Hıristiyanlara tanıdığı geniş haklarla birlikte onlara bazı bedeller ödetmiş ve kiliseyi kendi himayesi altına sokarak onun bağımsızlığını elinden almıştır. Özellikle İznik Konsili ile bu süreç resmîyet kazanmış ve kilise yüzyıllar boyunca çeşitli zorluklarla elde ettiği kazanımlarını hiç farkına varmadan imparatorluğa devretmiştir.⁸⁹⁰ Bu da din-devlet ilişkileri bağlamında *bizantinist* olarak adlandırılan, devletin kontrolü altındaki din sisteminin temelini oluşturmuş ve günümüze kadar bu yapı etkisini sürdürmüştür.

Görünürde Athanasius, konsilin mutlak galibidir ve kararların alınmasında oldukça etkili olmuştur. Acaba gerçekten Athanasius, konsili ne derdede etkilemiştir?

Bırakılan bu boşluk ileride tekrar konsillerin toplanmasına neden olacaktır. Williston Walker, *A History of the Christian Church*, (Edinburgh: T & T Clark, 1963), s. 131.

⁸⁸⁴ Meyendorff bu galibiyetin, sadece inançsal olarak değil, manevi (*spirituality*) bir anlam taşıdığına da altını çizer. Ona göre Athanasius, kurtuluşun sadece Tanrı ile olabileceğini düşünmektedir. Bu yüzden Baba Tanrı, kurtarıcılığını mekanik bir tarzda yapmadı. Oğlu'nu gönderip insanlarla aynı şeyleri paylaşarak (acı gibi), kurtuluşun yolunu manevi bir şekilde açtı. *Homoousios* terimi de bu anlamı ihtiva etmek için kullanılmıştır John Meyendorff, "Christ as Savior in the East" *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Ed. Bernard McGinn & John Meyendorff, with Jean Lederq, (New York: Crossroad, 1985), s. 232.

⁸⁸⁵ Jean Gribomont, "Eastern Christianity" *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Ed. Bernard McGinn & John Meyendorff, with Jean Lederq, (New York: Crossroad, 1985), s. 90.

⁸⁸⁶ Socrates, *HE*, s. 65-6.

⁸⁸⁷ Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 17.

⁸⁸⁸ Konsilde alınan kararlar herhangi bir kredonun taklidi olmayıp farklı kredolarda bir araya getirilerek oluşturulmuş orijinal ifadelerdir. Ayrıca onlar sahip oldukları karakteristik özellikleri itibariyle yazarları, kompoze edenleri ve kaynakları hakkında bilgi vermemektedirler. Hanson, s. 164.

⁸⁸⁹ Konsilde alınan kararlara dayanarak Athanasius, ileride kendi teolojisini oluşturacaktır. Bunu yaparken o, konsil kararlarını izah ettiğini iddia edecektir. Ancak konsilde olmayan bir takım unsurları kullanması, bu iddiasının doğruluğuna gölge düşürmektedir. Ayrıca Athanasius dışındaki dönemin bir diğer yazarı olan Eusebius'un konsil hakkındaki ifadeleri ile Athanasius'un ifadeleri arasında bulunan farklılıklar da Athanasius'un konsil hakkındaki beyanlarının en azından bir kez daha düşünülmesini gerektirmektedir. Gwynn, s. 241-2.

⁸⁹⁰ Çelik, *Süryani Tarihi I*, s. 104-5.

Bahsedildiği gibi etkileyici hitabeti,⁸⁹¹ savunduğu kararların alınmasında etkili olmuş mudur?

İzник Konsili denilince akla *homoousios* terimi; *homoousios* terimi denilince akla Athanasius gelmekte, dolayısıyla bu, Athanasius'u İzник Konsili ile neredeyse bir bütünmüş gibi göstermektedir. Konsilin aldığı en önemli karar *homoousios* olsa da bu tabir konsile ait tek karar değildir. Bu tabirin yanında konsilde ilk kez resmî bir kredo belirlenmiş ve kilise içi işleri belirleyici kanonlar oluşturulmuştur.⁸⁹² Belirlenen bu kredoda ve kabul edilen kiliseyle ilgili maddelerde ise Athanasius'un oynadığı role – görebildiğimiz kadarıyla- tarih kitaplarında hiç değinilmemiştir. Tabii bu durum, onun *homoousios* dışındaki gelişmelerde hiçbir etkisinin olmadığını göstermez. Ancak Athanasius'un konsilin tamamına etki ettiğini iddia etmek de biraz abartılı bir yorumdur.

Sadece doktrinel konularda değil konsilde alınan idarî kararlarda da Athanasius'un etkisi tartışmalıdır. Örneğin Meletius ile ilgili olarak, onun kilise içi atama hakkı olmaksızın piskoposluktan azledilmeyerek Lycus'a gönderilmesi⁸⁹³ -her ne kadar Meletius'çu problemi çözmeye yetse de⁸⁹⁴- Athanasius'u fazla memnun etmemiştir.⁸⁹⁵

Bu gibi durumlar göz önünde bulundurulduğunda, Athanasius'un, konsildeki her kararı etkilediği şeklindeki bir yorumun yapılmasının önüne geçmektedir. Bu yüzden Athanasius'un konsile olan etkisini *homoousios* terimi ile sınırlandırıp -ki bu tabirin söylenmesinde ve kabulünde onun etki düzeyi de tartışmalara açıktır-⁸⁹⁶ konsilin genel

⁸⁹¹ Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, s. 60.

⁸⁹² Bu kanonlar hakkında bkz. Bright, *The Canons of the First four General Councils*, s. IX-XV. Bright'ın bu maddeler hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. *a.g.e.*, s. 1-89. Ayrıca Schaff'de bu maddeleri aktarmıştır. Philip Schaff, *The Seven Ecumenical Council*, s. 44-98. Aynı eserinde Schaff, İzник Konsili'ne atfedilen seksen adet Arapça kanon listesine de yer verir. Schaff, *The Seven Ecumenical Council*, s. 98-109.

⁸⁹³ Sozomen, *HE*, s. 419; Theodoret, *HE*, s. 84. Athanasius ve Meletiusçu ayrılık hakkında daha detaylı bilgi için bkz. L.W. Barnard, "Athanasius and the Meletian Schism in Egypt", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 59, (1973), s. 181-9.

⁸⁹⁴ Socrates, *HE*, s. 39; David Brakke, "Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth 'Festal Letter'", s. 410-1.

⁸⁹⁵ *apol. sec.*, s. 371, 381. Athanasius aynı yerde, onların, Mısır'da 'Hristiyan' yerine 'Meletiusçular' şeklinde çağrıldıklarını da belirtir. Bundan maksadı onların Hristiyan olmadıklarını göstermektir.

⁸⁹⁶ Nitekim bu konuda Leitzman ve Dvornik, bu terimi ortaya atanın Konstantin olduğunu, Kaçar ve Guy ise Hosius'un dile getirdiği bu tabire Konstantin'in destek verdiğini söylerler. Hans Leitzmann, *A History of the Early Church*, çev. Bertram Lee Woolf, (Cleveland: Meridian Books, 1964), III & IV, 118-9; Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, s. 7; Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, s. 85 (53. dipnot); Laurie Guy, *Introducing Early Christianity*, (USA: Intervarsity Press, 2004), s. 126-7. Bununla beraber Hosius'un, Konstantin'in oğlu İmparator Konstantius'a konsilden çok sonraları gönderdiği bir mektupta, tıpkı babasının yaptığı gibi, dini işleri piskoposlara bırakması yönündeki tavsiyesi, Konstantin'in konsil kararlarının alınmasında etkisinin olmadığı şeklinde

kararları hakkında onun etkisinin olduğuna dair her hangi bir yorumda bulunmamak en doğrusu olacaktır. Konsilin mutlak galibi gibi gözükmesinin nedeni ise, Athanasius'un İznik Konsili kararlarını sonraki dönemlerde hayatı pahasına savunmuş olması ve bu kararları ilk savunan kişi olması olabilir.⁸⁹⁷

Athanasius'un konsilden etkilenip etkilenmediği de üzerinde durulmayı hakeden bir diğer konudur. Athanasius'un konsilin en önemli kabulü olan *homoousios* terimini savunduğu bir gerçektir. Ancak konsil öncesi eserlerinde bu terime dair her hangi bir kullanımın olmaması onun bu terimi konsilden öğrenerek kullanmaya başladığını göstermektedir. Bu yüzden en azından bu terimi kullanmaması bile Athanasius'un konsilden fikrî olarak etkilendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ancak Athanasius, ilk etapta, görüşlerini konsil kararları etrafında şekillendirirken, sonraları konsil kararlarını kendi görüşleri etrafında örgülemeye başlamıştır. Bundan dolayı konsil kararlarının 'Athanasiusçu İznik kararları' şekline büründüğünü söylenebilir.⁸⁹⁸ Ayrıca onu sadece İznik kararlarını savunan birisi olarak görmek de doğru değildir. Çünkü İsa'nın insanî bir ruha sahip olması gibi İznik kararlarında geçmeyen ifadeleri de bulunmaktadır. Bu durumda son tahlilde Athanasius'un, genel anlamda İznik kararlarından etkilendiğini ancak zamanla bu kararları kendi yorumları ile geliştirdiğini ve zaman zaman farklı açılımlar yaptığını söylemek daha doğru olacaktır.

Konsil hakkındaki bu değerlendirmelerle bu bölümü sonlandırarak Athanasius'un konsilden sonraki hayatına bakabiliriz. 325 (İznik Konsili) ile 328 (piskopos seçilmesi) arasında geçen üç yıllık dönemde Athanasius hakkında maalesef her hangi bir bilgiye rastlanamaması, onun piskopos seçildikten sonraki hayatının incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Athanasius'un bundan sonraki hayatı sürekli bir mücadele içinde geçecektir. Kendisine pek çok suçlamalar yöneltilecek, eleştirilerde bulunulacaktır. Bu mücadele ortamında Athanasius her ne kadar masum taraf olarak gözüküyor olsa da, modern dönemde yapılan çalışmalar Athanasius'un da pek masum olmadığını, düşüncelerini kabul ettirmek için şiddete başvurduğunu gösterir.⁸⁹⁹ Bu nedenle, ileride Athanasius'a yöneltilecek eleştirilerin anlaşılmasına bir zemin oluşturması için söz

yorumlanabilir. Bu mektup için bkz. *H. Ar.*, s. 631-3. Bu terimin Hıristiyanlık içinde geçirdiği evrelere ve Konstantin'in bu terimi söyleme ihtimaline üçüncü bölümde daha detaylıca değinilecektir.

⁸⁹⁷ *a.g.e.*, s. 241-3.

⁸⁹⁸ Gwynn, s. 240. Bu konu hakkındaki örnekler için bkz. *A.g.e.*, s. 240-2.

⁸⁹⁹ Bu konu ileride "Modern Akademik Çalışmalarda Athanasius Eleştirisi" başlığında ele alınacaktır.

konusu dönem üzerinde detaylıca durulacaktır. Zira Athanasius'un görüşlerini hangi şartlarda dile getirdiğinin daha rahat anlaşılması için de bu dönemin bilinmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bağlamından kopuk eleştirileri ve Athanasius'un düşüncelerini incelemek bizi doğru sonuçlara götürmeyecektir.

2.4. Athanasius'un Eserleri

Aşağıda eserler incelenirken, Archibald Robertson'un editörlüğünü yaptığı İngilizce tercüme kullanılacaktır. Bu çalışma, Athanasius'un eserlerinin önemli bir kısmını içeren *Nicene and Post-Nicene Fathers* adlı serinin ikinci edisyonunun dördüncü cildir. Genel editörlüğünü *Philip Schaff* ve *Henry Wace*'in yaptığı bu eser, ilk olarak 1892 yılında yayınlanmış, daha sonra farklı baskıları yapılmıştır. Bu tercüme, Athanasius'un bütün eserlerini içermez ve sadece otantik olma ihtimali daha yüksek olanlara yer verir. Athanasius'a ait olma ihtimali düşük bulunanlar ise sadece ismen zikredilir.⁹⁰⁰

Eserler yazılırken İngilizce, Türkçe ve Latince karşılıkları yazılacaktır. İngilizce ve Türkçe'nin yanı sıra, -Athanasius'un eserlerini Grekçe yazdığı halde- Grekçe isimler yerine Latince isimlerin tercih edilmesinin nedeni, Latince isimlerin bilimsel araştırmalarda daha fazla kullanılıyor olmasıdır.

1. a. *Against the Heathen (Contra Gentes) (Kafirlere Reddiye) (318)*⁹⁰¹

Athanasius eserinde, putperestlerin putlara ibadet etmelerinin ana nedenleri ve onlara karşı asılsız korkularının nasıl meydana geldiğinden bahseder.⁹⁰²

1. b. *On the Incarnation of the Word (Oratio de incarnatione Verbi) (Logos'un İnkarnasyonu Üzerine) (318)*⁹⁰³

⁹⁰⁰ Athanasius'un eserlerini daha geniş bir külliyatla Migne (1884) Grekçe; Geerard (1974) Latince olarak derlemişlerdir. İleride Athanasius'un eserlerine dair yapılan edisyon ve tercüme bölümlerinde bu çalışmalar üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla aşağıda verilecek olan Athanasius'a ait eserler bu iki edisyonla karşılıklı incelenebilir. Ayrıca Athanasius'a ait veya ona ithaf edilen eserlere ulaşmak için bkz. http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_30_0295-0373-Athanasius_Sanctus.html, (16 Aralık 2013'te girildi).

⁹⁰¹ Bu eser için bkz. Athanasius, "Against the Heathen", *NPNF2/4*, s. 157-207. Eserlerin sonlarında yazılacak olan bu rakamlar, Robertson'un edisyonuna göre yazılış tarihlerini göstermektedir. Yazılış tarihi hiç bilinmeyenler için sadece '?' konulmuştur. Eserlerin yazılış tarihi hakkında farklı görüşler varsa onlar metin içinde verilecektir. Eserlerin yazılış tarihleri hakkında yapılan bir çalışma için bkz. <http://www.fourthcentury.com/index.php/athanasius-chart> (02 Nisan 2013'te girildi).

⁹⁰² *Inc.*, s. 215.

⁹⁰³ Bu eser için bkz. Athanasius, "On the Incarnation of the Word", *NPNF2/4*, s. 208-67.

Apolojetik bir üslupla kaleme aldığı eserinde Athanasius, dördüncü yüzyıl inançsızlarının alaylarına karşı Logos'un inkarnasyonunu savunur. Savunmasını, teolojik izahlara destek olarak inkarnasyonun nasıl bir işlev göreceğini ekleyerek zenginleştirir. İznik Konsili kararları ile uyuşması yönüyle eser, bugün bile önemini korumaktadır.⁹⁰⁴

Athanasius eserini, putperestleri, Yahudileri ve Yunanlıları muhatap alarak⁹⁰⁵ Macarius için yazmıştır. Eserinde kim olduğu hakkında detaylı bir bilgi bulunmamakla beraber Macarius'un, İsa'yı seven birisi olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁰⁶ Sonuç bölümünde Athanasius, Macarius'a bu eserin iman noktasında ona sadece bir başlangıç olacağını hatırlatır. Daha ileri bir iman içinse İncil'i incelemesini ister.⁹⁰⁷ Eserinde, Tanrı'nın uygulamak istediği 'yaratılış – kefarete – yargılama' ritmini gerçekçi bir şekilde gösterir.⁹⁰⁸

Eserin, *Against the Heathen* ile beraber ne zaman yazıldığı konusu, oldukça fazla tartışmaya konu olmuştur. Onların İznik öncesi yazıldıklarını iddia edenler olduğu gibi İznik sonrasında işaret edenler de bulunmuştur.⁹⁰⁹

Kıptî kilise inancına göre Athanasius bu eserini, Büyük Antony ile yaptığı konuşmalar neticesinde yazmıştır. Şu durumda, Antony'nin, manastır hayatının kurucusu ve tefekkürü tekrar canlandıran kişi olduğu göz önünde bulundurulduğunda Athanasius'un

⁹⁰⁴ Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyonun Yeri", s. 256. Tabii bu uyuşmanın içinde İznik Konsili'nin en dikkat çeken kararı olan *homoousios*'un bulunmadığı unutulmamalıdır.

⁹⁰⁵ *Inc.*, s. 215-6.

⁹⁰⁶ *a.g.e.*, s. 216.

⁹⁰⁷ *a.g.e.*, s. 268.

⁹⁰⁸ David P. Teague, "Athanasius' on the Incarnation and Mission Work Today", *St Francis Magazine*, (2007), III, s. 1.

⁹⁰⁹ Bu noktada Winden'in aktardığına göre bu eserler, Montfaucon ve Meijering'e göre İznik öncesinde; Tillemont ve Kannengiesser'e göre ise İznik sonrasında yazılmıştır. J.C.M. Van Winden, "On the Date of Athanasius' Apologetical Treatises", *VC*, 29/4, (1975), s. 291-2. Ayrıca Anatolios 328-335 yılları arası; Hanson, 335-336 yılları arası; Quasten'se 318 öncesi Aryüsçü ayrılıktan önce yazıldığını tahmin etmektedirler. Anatolios, *Athanasius: Coherence of His Thought*, s. 26-9; Hanson, *The Arian Controversy*, s. 418; Quasten, *Patrology*, III, 25. Kannengiesser'in yorumu için bkz. Kannengiesser, "The Spiritual Message of the Great Fathers", s. 63. Kannengiesser, eserin son şeklini 335'de aldığını söyler. Charles Kannengiesser, "The Athanasian Understanding of Scripture", s. 222. Bu konuda İznik öncesi yazıldığını ileri sürenlerin dayanak noktası, Athanasius'un eserinde Aryüsçülükten bahsetmemesidir. Sonrasında yazılmıştır diyenlere göre Athanasius, Aryüsçü krizin konsil ile zaten bittiğini düşünmekte ve Aryüsçüleri eleştirerek imparatorun dikkatini çekmekten endişe etmektedir. Bu yüzden Aryüsçülüğe değinme ihtiyacı duymamaktadır. Ayrıca Teal, Athanasius'un *On the Incarnation of the Word* eserinde bahsettiği "hiçbir nedenin kiliseyi bölmeye güç yetiremeyeceği" (*Inc.*, s. 238.) vurgusundan Meletiusçuların ya da Aryüsçülerin anlaşılabilirliğini ifade ederek, eserin yazıldığı dönemde Athanasius'un Aryüsçülerden haberdar olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre de bu eserler İznik'ten sonra yazılmıştır. Teal, s. 138.

bu eserinde inkarnasyonu anlatmanın yanında ona manevi bir hava kattığı söylenebilir. Bu yönüyle eser, sadece teorik değil, tecrübî ve amelîdir.⁹¹⁰

2. *Deposition to Arius (Depositio Aarii) (321-2) (Aryüs'e Karşı Konuşma)*⁹¹¹

Bu eser, piskopos Alexander'ın, Aryüs'ün görüşlerini anlatma maksadıyla görevdeyken yazdığı kısa bir mektubu içerir. Athanasius'un eserleri arasında zikredilmesinin nedeni, bu mektubu aslında Athanasius'un, Alexander'ın yardımcısı iken onun adına kaleme almış olduğu yönündeki tespitlerdir.⁹¹²

3. *Festal Letters (Epistula Festales) (Paskalya Mektupları) (328-373)*⁹¹³

Athanasius piskopos olarak görevde kaldığı müddetçe Paskalya vesilesiyle kaleme aldığı mektuplarıdır. 1842'ye kadar bu mektupların, Jerome'nin yaptığı atıflardan dolayı, sadece var olduğu biliniyordu.⁹¹⁴ Ancak bu tarihte bulunan bir külliyat sayesinde mektupların kendilerine ulaşılmıştır.⁹¹⁵

Athanasius'un bu mektuplarına giriş mahiyetinde ve muhtemelen ölümünün hemen akabinde bir indeks yazılmıştır.⁹¹⁶ Bu indeksi hazırlayan editör, indeksin girişinde bu durumu ifade ederek kısa bir bilgi vermiştir.⁹¹⁷ Bu indeksin altıncı veya yedinci yüzyılda Süryanice nüshadan tercüme yapıldığı sanılmaktadır.⁹¹⁸

Athanasius'un bu mektuplarında değindiği konulardan bazıları; Kitab-ı Mukaddes kanonu, kilise içi düzensiz atamalar, episkopal kutsamalar ve şehit mezarlarına kötü

⁹¹⁰ David P. Teague, s. 3.

⁹¹¹ Bu eser için bkz. Athanasius, "Deposition of Arius", *NPNF2/4*, s. 268-78.

⁹¹² Bu görüşler için bkz. Robertson, *NPNF2/4*, s. 270; G. C. Stead, "Athanasius's Earliest Written Work", *Journal of Theological Studies (JTS)*, New Series, 39, 1988 s. 76-91. Barnes önce bu mektubu Alexander'a atfetmiş (Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 202-3.) daha sonra görüş değiştirerek Athanasius'un yazdığını söylemiştir. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 16.

⁹¹³ Bu eser için bkz. Athanasius, "Festal Letters", *NPNF2/4*, 1025-179. Athanasius'un bu mektuplarının içinde 'Kişisel Mektuplar' (*Personal Letter*) isminde ayrı bir bölüm bulunmaktadır. Bu bölümün içindeki mektuplar ayrı bir eser olarak kabul edilmektedir. Bu mektuplara aşağıda değinilecektir.

⁹¹⁴ Jerome, "Lives of Illustrious Men", s. 661.

⁹¹⁵ Robertson, *NPNF2/4*, s. 1026.

⁹¹⁶ Bu indeks için bkz. *NPNF2/4*, s. 1033-41.

⁹¹⁷ *NPNF2/4*, s. 1033.

⁹¹⁸ Athanasius'un Süryanice el yazmaları hakkında bilgi için bkz. Bas ter Haar Romeny, "Athanasius in Syriac", s. 225-56. Eserin en eski el yazmaları ve buldukları kütüphane hakkında ayrıca bkz. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 5.

muamele yapılması şeklindedir.⁹¹⁹ Ayrıca bu mektuplarından birisi olan Marcellinus'a mektubunda⁹²⁰ Mezmurlar hakkında yaptığı değerlendirmeler temel bir şekil-eleştirisini⁹²¹ özelliği taşımaktadır. Athanasius'un bu uygulaması, sonraki dönemlerde Mezmurlar okuma geleneğini etkileyecektir.⁹²²

Özellikle hayatının son dönemlerinde yazdığı mektuplarda (Adelphius ve Epictetus'a yazdıkları) ortaya koyduğu İsa anlayışı kendinden sonraki pek çok mahfilde bir kriter olarak kabul edilecek, 431 Efes ve 451 Kadıköy konsillerinde ortodoks çizginin bir göstergesi olacaktır.⁹²³

4. *Statement of Faith (Expositio Fidei) (İnancın Beyanı) (328-373?)*⁹²⁴

Athanasius'un neye, nasıl inandığını anlattığı ufak bir eserdir. Eserin yazılış tarihi net olmamakla beraber içinde Aryüsçülere karşı herhangi bir atfın olmamasından dolayı Aryüs karşıtı eserlerinden önce yazılmış olması muhtemeldir.⁹²⁵ Eserin Athanasius'a ait olmadığı da söylenmektedir.⁹²⁶

5. *On Luke x. 22 (In Illud Omnia) (Luka 10:22 Üzerine) (?)*⁹²⁷

Mektubun giriş cümlesinden anlaşıldığı üzere eserin muhatabı İzmit Piskoposu Eusebius ve takipçileridir.⁹²⁸ Dolayısıyla mektup, Eusebius döneminde yani 342 öncesi bir tarihte yazılmıştır. Esere ismini veren Luka 10: 22 şu şekildedir: “*Babam her şeyi bana emanet etti. Oğul'un kim olduğunu Baba'dan başka kimse bilmez. Baba'nın kim olduğunu da Oğul ve Oğul'un O'nu tanıtmayı dilediği kişilerden başkası bilmez.*” Aryüsçüler, bu emanetin içine ‘Oğulluk’ kavramının da girdiğini düşünerek, ‘Oğul’un

⁹¹⁹ David Brakke, “Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria’s Thirty-Ninth “Festal Letter””, s. 398.

⁹²⁰ *Ep. fest.*, s. 1102-7.

⁹²¹ Yeni Ahit kritiğinde kullanılan bir metottur. Metinlerin edebi ilişkileri üzerinde durarak söylendiği dönemin izleri araştırılır. Daha detaylı bilgi için bkz. Stephen H. Travis, “Form Criticism”, *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, Ed. I. Howard Marshall, (Carlisle: The Paternoster Press, 1977), s. 153-64.

⁹²² Anatolios, *Athanasius*, s. 30.

⁹²³ *a.g.e.*, s. 26.

⁹²⁴ Bu eser için bkz. “Statement of Faith”, *NPNF2/4*, s. 295-7.

⁹²⁵ Robertson, *NPNF2/4*, s. 294.

⁹²⁶ Beatrice, s. 252.

⁹²⁷ Bu eser için bkz. Athanasius, “On Luke x. 22”, *NPNF2/4*, s. 298-303.

⁹²⁸ *Hom. Luc.*, s. 298.

olmadığı bir zaman vardır' düşüncesini geliştirirler. İşte Athanasius eserinde, bu cümlelerin nasıl anlaşılması gerektiğini ve Aryüsçülüğün yanlışlığını konu edinir.⁹²⁹

6. *Encyclical Letter (Encyclica ad Episcopos Ecclesiae Catholicae) (Kilise Genelgesi Mektubu) (339)*⁹³⁰

Hanson bu mektubun Athanasius'un, İskenderiye'den Roma'ya ikinci sürgününe gittiği 338 yılında yazdığını söyler. Quasten ise, 339 yılının ortalarında yazıldığını belirtir. Ona göre Athanasius'un mektubu yazma amacı, kendi sürgününü bütün katolik kiliselerin ortak bir problemiymiş gibi görmelerini istemesi ve onların Aryüsçü piskopos Gregory'e karşı birleşmeleri gerektiğini anlatmaktır.⁹³¹

7. *Sardican Letters (Letter to the Mareotis from Sardica veya Letter to the Clergy of the Mareotis) (Epistula ad easdem apud Mareotam Ecclesias veya Epistula ad Clerum Mareotae) (Sardika Mektupları) (343)*⁹³²

Festal Letters adlı eserin içinde bulunan bu iki mektubu Athanasius, Sardika Konsili sonrası Mareotis ve İskenderiye'deki kilise mensupları için yazmıştır. Mektuplarında konsil hakkında kısa bilgilerden bahsetmekte, kilise üyelerine duyduğu sevgi ve saygıyı iletmektedir.

8. *Defence Against the Arians (Apologia Contra Arianos) (Aryüsçülere Karşı Savunma) (351?)*⁹³³

Athanasius eserini, ikinci sürgününden döndükten sonra, İzmit Piskoposu Eusebius'un takipçileri olan grubun kendisine karşı olan önceki suçlamaları tekrar ileri sürmeleri üzerine tarihsel verileri kullanarak onların bu suçlamalarına bir cevap vermek üzere kaleme almıştır. O, bu eseriyle Aryüsçülükle beraber oluşan 'dinsiz' ortamın ortadan

⁹²⁹ Robertson, *NPNF2/4*, s. 298.

⁹³⁰ Bu eser için bkz. Athanasius, "Encyclical Letter", *NPNF2/4*, s. 304-13.

⁹³¹ Quasten, *Patrology*, III, 56.

⁹³² Bu mektuplar için bkz. Athanasius, "Sardican Letters", *NPNF2/4*, s. 1130-4.

⁹³³ Bu eser için bkz. Athanasius, "Defence Against the Arians", *NPNF2/4*, s. 314-98.

kalkması için gayret göstermektedir.⁹³⁴ Quasten, eserin yaklaşık 357 yılında yazıldığını belirtir.⁹³⁵

9. *Defence of the Nicene Definition (De decretis Concilii Nicaeni veya Epistola Eusebii) (İznik Amentüsünün Savunması) (352?)*⁹³⁶

Athanasius'un İznik kararlarını savunmak üzere yazdığı eseridir. Barnes, bu eser hakkında Roma Piskoposu Liberius'un mektubuna bir cevap olarak 352 yılında yazıldığını aktarır.⁹³⁷ Ancak Ayres, bazı deliller ileri sürerek bu eserin 353 yılında yazıldığını iddia eder.⁹³⁸ Hanson ise, yazılış tarihini 356 veya 357 olarak tespit etmiştir.⁹³⁹

10. *Defence of Dionysius (De Sententia Dionysii) (Dionysius'un Savunulması) (354/359?)*⁹⁴⁰

Athanasius'un Aryüsçülere karşı Dionysius'u savunduğu eseridir. Eserinde o, Aryüsçülerin, Dionysius'un görüşlerini eksik bir biçimde söyleyerek onu kendilerine bir sıçrama taşı yaptıklarını, ancak bunun hatalı bir tutum olduğunu söyler. Dolayısıyla eserin yazılış amacı Aryüsçülüğün yanlışlığının ortaya konulmasıdır. Hanson, eserin *Defence of the Nicene Definition*'dan kısa bir süre sonra yazıldığını öne sürer.⁹⁴¹

11. *Letter to Amun (Ad Amun) (Amun'a Mektup) (350-353?)*⁹⁴²

Athanasius'un, keşişleri uyarmak için 356 yılından önce yazdığı mektubudur.⁹⁴³ Örneğin bu uyarılarından birisi evlilik üzerinedir. O, mektubunda insan için hayatta iki yolun olduğunu söyler: Birisi orta ve sıradan olan yani, evlilik gibi; diğeri meleksel ve eşsiz olan yani, bekârlık gibi. Eğer bir insan dünyevi yani birinci yolu seçerse o,

⁹³⁴ Ar., s. 667-8.

⁹³⁵ Quasten, *Patrology*, III, 34.

⁹³⁶ Bu eser için bkz. Athanasius, "Defence of Nicene Definition", *NPNF2/4*, s. 399-444.

⁹³⁷ Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 6.

⁹³⁸ Lewis Ayres, "Athanasius' Initial Defence of the Term ὁμοούσιος: Rereading the De Decretis", *Journal of Early Christian Studies (JECS)*, 12/3, (2004), s. 338. (3. dipnot).

⁹³⁹ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 419.

⁹⁴⁰ Bu eser için bkz. Athanasius, "Defence of Dionysius", *NPNF2/4*, s. 445-65.

⁹⁴¹ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 419.

⁹⁴² Bu eser için bkz. Athanasius, "Letter to Amun", *NPNF2/4*, s. 1135-7.

⁹⁴³ Quasten, *Patrology*, III, 64.

suçlanamaz. Ancak o kişi, büyük ödülleri de alamaz. Şayet insan kutsal ve uhrevi yolu seçerse, bu dünyada zorlanmasına rağmen çok büyük ödüller alacağı aşikârdır.⁹⁴⁴

12. *Letter to Dracontius (Ad Dracontium) (Dracontium'a Mektup) (354)*⁹⁴⁵

Athanasius'un *Hermupolis Parva* Piskoposu *Dracontius*'a gönderdiği mektubudur. Mektupta Athanasius'un, *Dracontius*'un yaptıkları karşısında nasıl bir tavır takınması gerektiğine tam karar veremediği anlaşılmaktadır. Muhtemelen 354 veya 355 yıllarında yazılmıştır.⁹⁴⁶

13. *Life of Antony (Vita Antony) (Antony'nin Hayatı) (356-362?)*⁹⁴⁷

Athanasius'un keşiş Antony'nin hayatını kaleme aldığı eseridir. Eserinde, İznik kararlarını benimseyen bir bakış açısıyla kendi anlayışına uygun bir portreyi anlatır.⁹⁴⁸ Athanasius, eserinde bir teologdan çok dinî esrarı açıklayan bir kimse (*mystagogue*) görünümündedir.⁹⁴⁹ Athanasius bu eseri ve sürgünde olmasına rağmen gösterdiği gayretleriyle, Mısırlı keşişlerin yaşam tarzının ün salmasında aktif rol almıştır.⁹⁵⁰

Athanasius'un en meşhur eserlerinden birisi olan *Life of Antony* yazıldığı günden bugüne oldukça dikkat çekmeyi başarmıştır. Nitekim -Antony'nin ölümünün hemen akabinde yazılan eser-, yazıldıktan kısa bir süre sonra Latinceye tercüme edilerek Batı dünyasının gündemine girmiştir.⁹⁵¹ Jerome'nin, Antony'nin hayatını Athanasius'un yazdığını belirtmesi, çok erken dönemlerde bu eserin kime ait olduğu sorusunun mevcudiyetini gösterir.⁹⁵² Brennan, bu eseri dördüncü yüzyıl sosyolojisi üzerinden bir tahlil yaparak inceler. Brennan'ın, eserinin başında "*Okuyucunun hayallerini ateşleyen patristik çalışmalardan birisidir*" şeklindeki ifadesi *Life of Antony* için yapılmış kayda değer bir övgüdür.⁹⁵³ Yi-Jia Tsai, Athanasius'un eserinde ortaya koyduğu Hıristiyan

⁹⁴⁴ *Ep. Amun.*, s. 1136.

⁹⁴⁵ Bu eser için bkz. Athanasius, "Letter to Dracontius", *NPNF2/4*, s. 1137-42.

⁹⁴⁶ Robertson, *NPNF2/4*, s. 1137.

⁹⁴⁷ Bu eser için bkz. Athanasius, "Life of Antony", *NPNF2/4*, s. 466-521.

⁹⁴⁸ Anatolios, *Athanasius*, s. 24.

⁹⁴⁹ Paul van Geest, "Athanasius as Mystagogue in His Vita Antonii", *CHRC*, 90/2-3, (2010), s. 219.

⁹⁵⁰ Gribomont, "Eastern Christianity" s. 90.

⁹⁵¹ Jerome, "Lives of Illustrious Men", s. 671; Gandt, s. 1.

⁹⁵² Jerome, "Lives of Illustrious Men", s. 661.

⁹⁵³ Brennan, "Athanasius' Vita Antonii. A Sociological Interpretation", s. 209. Athanasius'un bu eseri hakkında yapılan diğer çalışmalar için bkz. Gandt, *A Philological and Theological Analysis of the Ancient Latin Translation of the Vita Antony*.

asketik yaşam tarzı ile Taoist yaşam tarzını, iki farklı metin üzerinden karşılaştırmalı bir çalışmasını yapar. O, Athanasius'un bu eserinin dördüncü yüzyıl Hıristiyan âleminin merkezinde yer aldığını belirterek bu eserin önemini vurgular.⁹⁵⁴ Quasten, Antony'nin ölümünün 356'da gerçekleştiğini Athanasius'un da eserini 357 yılında yazdığını söyler.⁹⁵⁵ Eserin yazılış tarihi hakkında vardır.⁹⁵⁶

14. *Circular to Bishops of Egypt and Libya (Epistola Ad Episcopos Aegypti et Libyae)* (Mısır ve Libya Piskoposlarına Genelgeler) (356)⁹⁵⁷

Athanasius'un İskenderiye'den çıkartıldığı 9 Şubat 356 ile Aryüsçü piskopos George'nin 24 Şubat 357 yılında, İskenderiye'ye gelinceye kadar arada geçen bir yıldan biraz fazla olan sürede yazdığı mektuplardır. Yazılış amaçları, İznik Konsili kararlarına karşı heretiklerin yeni birtakım kararlar alacakları noktasında kilise hiyerarşinin uyarılmasıdır.⁹⁵⁸ Hanson, 356'ın başlarında kaleme alınmış olabileceğini söyler.⁹⁵⁹

15. *Apology to the Emperor / Defence Before Constantius (Apologia ad Constantium)* (İmparatora Savunma) (356-357)⁹⁶⁰

İmparator Konstantius'a, kardeşi Konstant'ın aklını Athanasius'un karıştırdığı yönünde bilgilendirmeler yapılır. Athanasius, bu durumdan rahatsızlık duyar ve Konstantius'a bu tarz bilgilendirmelerin yanlış olduğunu göstermek için çok dikkatli ve temkinli bir şekilde bu eserini kaleme alır.⁹⁶¹

Quasten, eserin yaklaşık 357 yılında yazıldığını söylerken;⁹⁶² Barnes iki aşamalı olarak 353 ve 357 tarihlerinde yazıldığının tahmin edildiğini söyler.⁹⁶³ Hanson ise 356 veya

⁹⁵⁴ Yi-Jia Tsai, "Desert and Spring: Reading a Saint's Body through the Intertextual Encounter between a Christian Ascetic Life and Daoist Utopian Writing", *Taiwan Journal of Anthropology*, 7/2, (2009), s. 148. Yine Athanasius'un mezkur eseri merkezli Hıristiyanlığın manevi yaşam anlayışının, dördüncü ve altıncı yüzyıl çöl kilise babaları ve Antakyalı Ignatius'un (ö. 107) anlayışları ile karşılaştırmalı bir çalışması için bkz. http://www.spirituality-for-life.org/pdf-files/Early_Church_Ignatius_Athanasius_and_the_Desert_Fathers.pdf. (29 Şubat 2012'te girildi).

⁹⁵⁵ Quasten, *Patrology*, III, 39.

⁹⁵⁶ L.W. Barnard, "The Date of S. Athanasius' "Vita Antonii"", *VC*, 28/3, (1974), s. 169-75.

⁹⁵⁷ Bu eser için bkz. Athanasius, "Circular Bishop of Egypt and Libya", *NPNF2/4*, s. 522-45.

⁹⁵⁸ Quasten, *Patrology*, III, 57.

⁹⁵⁹ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 420.

⁹⁶⁰ Bu eser için bkz. Athanasius, "Apology to the Emperor", *NPNF2/4*, s. 546-75.

⁹⁶¹ Quasten, *Patrology*, III, 36.

⁹⁶² *a.g.e.*, s. 36.

⁹⁶³ Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 6.

357'in başlarında yazılmış olabileceğini belirtir.⁹⁶⁴ Görüşler farklı olsa da eserin, Athanasius'un üçüncü sürgünü döneminde yazıldığı kesindir.⁹⁶⁵

16. *Defence of His Flight (Apologia de Fuga) (Kendi Kaçışını Savunma) (357)*⁹⁶⁶

Athanasius'un, Aryüsçülerin kendisini korkaklıkla suçlamalarından duyduğu rahatsızlığı dile getirmek ve onların yanıldığını göstererek kendini savunmak için kaleme aldığı eseridir.⁹⁶⁷ Hanson, eserin 357'in ortalarında veya 358'in başlarında yazılmış olabileceğini vurgular.⁹⁶⁸

17. *Letter to Serapion, Concerning the Death of Arius (Epistula ad Serapionem de Morte Aarii) (Aryüs'ün Ölümü Hakkında Serapion'a Mektup) (358)*⁹⁶⁹

Bu mektuplarıyla Athanasius, Serapion'u Aryüsçülere karşı uyarmakta ve Aryüs'ün ölümü hakkında bilgi vermektedir. Hanson, bu mektubun 336-337 yılları arasında veya 350 yılının ortalarında yazılmış olabileceğini belirtir.⁹⁷⁰

18. *Two Letters to Monks (Epistula ad monachos) (Keşişlere İki Mektup) (360 öncesi)*⁹⁷¹

Athanasius'un, Aryüsçü görüşü benimseyen birtakım kimselerin manastırlara giderek yaptıkları bazı uygulamalara karşı keşişleri uyarmak üzere yazdığı iki mektuptur.⁹⁷² Bunlardan birincisi 358-360 yılları arası, ikincisi ise 360 öncesi bir tarihte yazılmıştır.⁹⁷³ Hanson'a göre ise, *Serapion'a* mektupta olduğu gibi ya 336-337 yılları arası ya da 350'li yılların ortasında yazılmış olmalıdır.⁹⁷⁴

⁹⁶⁴ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 419.

⁹⁶⁵ Bu anlamı, eserin içinde geçen bilgilerden anlamak mümkündür. Bunun için bkz. *Apol. Const.*, s. 565-8.

⁹⁶⁶ Athanasius, "Defence of His Flight", *NPNF2/4*, s. 576-97.

⁹⁶⁷ *Fug.*, s. 577.

⁹⁶⁸ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 420.

⁹⁶⁹ Bu mektup için bkz. Athanasius, "Letter to Serapion, Concerning the Death of Arius", *NPNF2/4*, s. 1149-52.

⁹⁷⁰ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 419.

⁹⁷¹ Bu mektuplar için bkz. Athanasius, "Two Letters to Monks", *NPNF2/4*, s. 1146-9. Not: Aslında bu mektuplar kendi içlerinde 'birinci' ve 'ikinci' şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Birinci mektup '*Epistula ad monachos*' diye isimlendirilip '*Ep. mon.*' şeklinde kısaltılırken; ikinci mektup ise, '*Epistula ad monachos Historia Arianorum Epistula*' diye isimlendirilip '*H. Ar. ep.*' şeklinde kısaltılmaktadır. Ancak burada, ikinci mektup birincisinin içinde değerlendirilip, iki mektup tek kabul edilecektir.

⁹⁷² Quasten, *Patrology*, III, 63.

⁹⁷³ <http://www.fourthcentury.com/athanasius-chart/> (01 Nisan 2013'te girildi).

⁹⁷⁴ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 419.

19. *Arian History (Historia Arianorum (ad monachos)) (Aryüşçülüğün Tarihi) (358?)*⁹⁷⁵

Athanasius'un, Aryüs'ün kiliseye tekrar kabul edildiği tarih olan 335 yılında yapılan Tyre Konsili sonrasını anlattığı eseridir. O, bu eserinde kendinden üçüncü şahıs olarak bahseder. Eser, Konstantius'a karşı yazılmış bir beyanname hükmündedir.⁹⁷⁶ Quasten ve Hanson, eserin 358 yılında yazıldığını söylerler.⁹⁷⁷

20. *Against the Arians (Orationes Contra Arianos IV) (Aryüşçülere Reddiye) (339-345)*⁹⁷⁸

Athanasius ait en meşhur dogma eserlerden birisidir. O, eserinin girişinde yazış amacını, 'Aryüşçülüğün meydana getirdiği batıl anlayışın insanlarda gerçek Hıristiyanlığın yorumu gibi algılanmasından hissettiği rahatsızlık ve kendisinden böyle bir eser yazmasına dair gelen rica' şeklinde izah eder.⁹⁷⁹

Eser Aryüşçülere karşı yazılmış dört bölümden oluşur. Dördüncü bölümün otantik olmadığı noktasında konsensüs bulunmaktadır. Kannengiesser, üçüncü bölümün de otantik olmadığını söylemiş ancak Stead onun bu görüşünü şaşırtıcı bulmuştur.⁹⁸⁰ Eserin yazılış tarihi ise içerdiği tarihi ve teolojik veriler göz önüne alındığında 339-345 tarihleri arası olduğu söylenebilir.⁹⁸¹

21. *Letters to Lucifer (Ad Luciferum) (Lucifer'e Mektup) (359?)*⁹⁸²

İtalya Sardinya bölgesindeki Cagliari Piskoposu Lucifer'e gönderdiği iki adet mektubu içerir. Net olmamakla birlikte 359 yılında yazıldığı tahmin edilmektedir.

22. *Ad Serapionem Orationes IV (?) (Serapion'a Nutuk)(359-60)*

⁹⁷⁵ Athanasius, "Arian History", *NPNF2/4*, s. 598-662.

⁹⁷⁶ Robertson, *NPNF2/4*, s. 598.

⁹⁷⁷ Quasten, *Patrology*, III, 37; Hanson, *The Arian Controversy*, s. 420.

⁹⁷⁸ Bu eser için bkz. Athanasius, "Against the Arians", *NPNF2/4*, 663-928.

⁹⁷⁹ *Ar.*, s. 667-8.

⁹⁸⁰ James D. Ernest, "Athanasius of Alexandria: The Scope of Scripture in Polemical and Pastoral Context", *VC*, 47, (1993), s. 355. Jones, bu noktada genel kabulün, dördüncü bölüm ile üçüncü bölümün otuzuncu kısmının otantik kabul edilmediğini belirtir. Marvin D. Jones, "Hermeneutical Principles in Contra Arianos of Athanasius of Alexandria", s. 5. (9. dipnot).

⁹⁸¹ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 418-9. Yazılış tarihi hakkındaki tartışmalar için ayrıca bkz. Quasten, *Patrology*, III, 26-7.

⁹⁸² Bu eser için bkz. Athanasius, "Letters to Lucifer", *NPNF2/4*, s. 1143-6.

Athanasius'un, Kutsal Ruh hakkında 359 veya 360'ın başlarında çölde keşişler arasına sığındığı dönemde yazdığı mektuplarıdır. Bu eserin İngilizceye ilk çevirisi, 1951 yılında C.R.B. Shapland tarafından “*The Letters of Athanasius Concerning the Holy Spirit*” başlığıyla yapılmıştır.⁹⁸³ (Bu yüzden esere NPNF2/4’de rastlanılmamaktadır.) Shapland, tercümesinin başında ilave ettiği notlarda, mektupların el yazma nüshaları, tercümeleri ve yazılış tarihleri hakkında bilgi verir. O, eserin iki Aryüşçü grup olan *Homoeanlar* (Oğul’un Baba ile benzer olduğunu savunanlar) ile *Anomianları* (Oğul’un her açıdan Baba’dan farklı olduğunu savunanlar) muhatap olarak yazmıştır.⁹⁸⁴ Hanson, eserin 359–361 arası bir tarihte yazıldığını ifade eder.⁹⁸⁵

23. *On the Council of Ariminum and Seleucia (De Synodis Arimini et Seleucia) (Ariminum ve Seleucia Konsilleri Üzerine) (359-360)*⁹⁸⁶

Eser, Ariminum ve Seleucia Konsillerine tesir eden Aryüşçü Acacius’un öncülüğündeki *Homoeancı* akıma ve Ankaralı Basil’in başını çektiği *Homoiousiancılara* karşı yazılmış olup⁹⁸⁷ İznik Konsili kararlarını savunmaktadır. Quasten, eserin yazılış tarihi hakkında 359 yılının sonbaharına işaret ederken⁹⁸⁸, Hanson ilk müsveddesinin 359’da hazırlandığını ancak sonradan hızlı bir gözden geçirme ile 361 yılında tekrar yazılmış olabileceğini belirtir.⁹⁸⁹

24. *Synodal Letter to the People of Antioch (Tomus ad Antiochenos) (Antakya Halkına Kiliseyle İlgili Mektup) (362)*⁹⁹⁰

Athanasius, bu eserini 362 yılında, İskenderiye’de topladığı konsilin sonuçlarını, Antakya kilisesine bildirmek üzere aynı yıl yazmıştır.⁹⁹¹ Eserin en dikkat çeken özelliği, Athanasius’un İsa’da insanî bedeninin yanında insanî ruhun varlığını kabul ettiğini söylemesidir.⁹⁹² (Bu konu üzerinde ileri detaylı bir şekilde durulacaktır.) Eserin

⁹⁸³ Athanasius, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit (Letters to Serapion I)*, çev. C.R.B. Shapland, (Londra: The Epworth Press, 1951).

⁹⁸⁴ C.R.B. Shapland, “Introduction”, Athanasius, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, (London: The Epworth Press, 1951), s. 19.

⁹⁸⁵ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 420.

⁹⁸⁶ Bu eser için bkz. Athanasius, “On the Council of Ariminum and Seleucia”, *NPNF2/4*, s. 929-90.

⁹⁸⁷ Ayres, “Athanasius’ Initial Defence of the Term $\mu\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$: Rereading the De Decretis”, s. 355.

⁹⁸⁸ Quasten, *Patrology*, III, 62.

⁹⁸⁹ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 421.

⁹⁹⁰ Bu eser için bkz. Athanasius, “Synodal Letter to the People of Antioch”, *NPNF2/4*, s. 991-1002.

⁹⁹¹ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 420, 639.

⁹⁹² *Tom.*, s. 997.

muhatabının kim olduğunun tespiti zordur. Ancak Antakya Kilisesinde bulunan gruplardan birisi olduğu kesindir.⁹⁹³

25. *Syntagma Doctrine (?) (Sentegma Doktrini)*

Athanasius'a ait olup olmadığı tartışmalı eserlerden birisidir. Robertson, bu eserin yanlışlıkla Athanasius'a atfedildiğini söyler.⁹⁹⁴

26. *Letter to Rufinianus (Rufianus'a Mektup) (362)*⁹⁹⁵

Athanasius'un, 362 yılında yapılan İskenderiye Konsili'nden sonra, kiliseye geri dönen Aryüsçülerin nasıl ele alınacağı hakkında yazdığı mektubudur.⁹⁹⁶

27. *Letter to Jovian (Jovian'a Mektup) (363-364)*⁹⁹⁷

Bu mektup, İmparator Jovian'ın, ortodoks teolojii kısa bir şekilde özetlemesini istemesi üzerine yazdığı mektuba bir cevap mahiyetindedir. Mektubunun girişinde imparator Jovian'a İznik Konsili kararlarını kabul ettiği için teşekkürle başlar. Devamında kendilerine uygulanan zulmü ve Aryüsçülerin Katolik kilise için birer heretik olduklarını vurgular. Hanson, 363 yılında yazıldığını tahmin eder.⁹⁹⁸

28. *Two Small Letters to Orsisius (Orsisius'a İki Küçük Mektup) (364?)*⁹⁹⁹

Athanasius'un, 347 yılında Tabenne'de (Yukarı Mısır) manastır reisi seçilen keşiş Orsisius'a, 364'te gönderdiği tahmin edilen iki küçük mektuptur. Bu mektuplar; *Orsisius'a Birinci Mektup* ve *Orsisius'a İkinci Mektup* şeklinde isim alırlar.

29. *Synodal Letter to the Bishop of Africa (Synodal Letter ad Afros) (Afrika Piskoposlarına Kiliseyle İlgili Mektup) (369?)*¹⁰⁰⁰

⁹⁹³ Bu gruplar ve bunlardan hangisinin muhatap kabul edildiği hakkındaki tartışmalar için bkz. Cecil Patey, s. 5-19.

⁹⁹⁴ Robertson, "Prolegomena", s. 100.

⁹⁹⁵ Bu eser için bkz. Athanasius, "Letter to Rufinianus", *NPNF2/4*, s. 1152-3.

⁹⁹⁶ Quasten, *Patrology*, III, 63.

⁹⁹⁷ Bu eser için bkz. Athanasius, "Letter to Jovian", *NPNF2/4*, s. 1154-6.

⁹⁹⁸ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 420.

⁹⁹⁹ Bu mektuplar için bkz. Athanasius, "Two Small Letters to Orsisius", *NPNF2/4*, s. 1158-60.

¹⁰⁰⁰ Bu eser için bkz. Athanasius, "Synodal Letter to the Bishops of Africa", *NPNF2/4*, 1003-13.

Athanasius'un da içinde bulunduğu Mısırlı ve Libyalı doksan piskoposun yazdığı mektuptur. Hanson 369 veya 370 yılında yazıldığını söyler.¹⁰⁰¹

30. *Letter to Epictetus (Epistula ad Epictetum) (Epictetus'a Mektup) (?)*¹⁰⁰²

Athanasius'un, 371 yılında Epictetus'a yolladığı mektubudur.¹⁰⁰³ O, bu mektubunda İznik Konsili'nin her türlü meseleyi çözdüğünü belirtir. Ancak İznik Konsili'nin bu durumuna rağmen Aryüsçülerin, başka konsiller toplayarak farklı doktrinler geliştirdikleri söyler. Ayrıca onların bu görüşlerinde neden yanlış olduklarını gayet etkili ifadelerle anlatır. Farklı dillere çevrilerek yayınlanan mektup¹⁰⁰⁴, Athanasius'un en meşhur mektuplarından biridir.

31. *Letters to Adelphius and Maximus (Adelphius ve Maximus'a Mektup) (?)*¹⁰⁰⁵

Mektup, 370 veya 371 yılında Adelphius'un Athanasius'a yazarak Aryüsçülerin kendisine yönelttiği iddiaları aktardığı mektubuna cevaben Athanasius tarafından yazılmıştır. Hanson, Athanasius'un bu mektubunu 370 veya 371'de kaleme aldığını aktarır.¹⁰⁰⁶

Athanasius'un Maximus'a yazdığı mektup ise, Aryüsçülere karşı eleştirileri ile ün yapan Maximus'u tebrik içindir.¹⁰⁰⁷ Hanson bu mektubun, 369-370'de yazıldığına işaret eder.¹⁰⁰⁸

32. *Letter to Diodorus of Tyre (Tyre'li Diodorus'a Mektup) (363-372?)*¹⁰⁰⁹

Athanasius tarafından Tyre Piskoposu Diodorus'a yazılmıştır. Mektubun tamamı mevcut değildir. Sadece bir kısım parçaları bulunmaktadır.

¹⁰⁰¹ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 420.

¹⁰⁰² Bu eser için bkz. Athanasius, "Letter to Epictetus", *NPNF2/4*, s. 1160-8.

¹⁰⁰³ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 420.

¹⁰⁰⁴ Bunlar arasında Ermenice, Süryanice, Grekçe ve Latince versiyonlar da bulunmaktadır. Bu baskılar hakkında detaylı bilgi için bkz. Robert P. Casey, "An Armenian Version of Athanasius's Letter to Epictetus", *HTR*, 26/2, (1933), s. 127-50.

¹⁰⁰⁵ Adelphius'a mektup için bkz. Athanasius, "Letter to Adelphius", *NPNF2/4*, s. 1168-73. Maximus'a mektup için bkz. *Ep. Max.*, s. 1173-6

¹⁰⁰⁶ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 420.

¹⁰⁰⁷ Quasten, *Patrology*, III, 60.

¹⁰⁰⁸ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 420.

¹⁰⁰⁹ Bu eser için bkz. Athanasius, "Letter to Diodorus", *NPNF2/4*, s. 1178-9.

33. *Letters to John and Antiochus and Palladius (Yuhanna ve Antiochus'a & Palladius'a Mektup) (372)*¹⁰¹⁰

Athanasius'un biri Yuhanna ve Antiochus'a diğeri Palladius'a yazdığı iki kısa mektuptur. Athanasius, bu mektupları muhtemelen 371 veya 372 yılında yazmıştır.¹⁰¹¹

34. *Two Books Against the Apollinarianism (Apollinarianizm'e Reddiye İçin İki Kitap) (372?)*

Bu iki kitabın Athanasius'a ait olup olmadığı net değildir.¹⁰¹² Robertson'un derlemesinde bulunmayan bu iki eserin İngilizce çevirisini Bright, 1881 yılında bazı notlarla beraber yapmıştır.¹⁰¹³

Buraya kadar Athanasius'a ait olan eserlere kısaca bir göz atılmış oldu. Ancak ona atfedilen başka eserler de vardır.¹⁰¹⁴ Ona bu şekilde pek çok eserin atfedilmesinin nedeni onun teoloji sahasındaki ünü olabilir.¹⁰¹⁵

Eserleri hakkında bu girişten sonra, şimdi onlar hakkındaki genel bilgi ve yorumlara bakılabilir. Dördüncü yüzyıl yazarlarının pek çoğunda olduğu gibi, Athanasius da eserlerini Grekçe kaleme almıştır.¹⁰¹⁶ Bunda Roma imparatorluğunda yaygın dilin Grekçe olmasının etkisi büyüktür.¹⁰¹⁷ Athanasius'un Grekçe yazmasından yola çıkarak, eserlerinin çok sade ancak çok etkili olduğu söylenmektedir.¹⁰¹⁸

Her ne kadar onun eserlerinin yazım dilinin Grekçe olduğu genel bir kabul olsa da dördüncü yüzyıl İskenderiye halkının çoğunun Kıptî lehçeleri konuşmasından hareketle,

¹⁰¹⁰ Yuhanna ve Antiochus'a yazılan mektup için bkz. Athanasius, "Letter to John and Antiochus", *NPNF2/4*, s. 1177. Palladius'a yazılan mektup için bkz. Athanasius, "Letter to Palladius", *NPNF2/4*, s. 1177-8.

¹⁰¹¹ <http://www.fourthcentury.com/index.php/athanasius-chart> (02 Nisan 2013'te girildi).

¹⁰¹² Robertson, "Prolegomena", 109.

¹⁰¹³ Athanasius, *Later Treatises of S. Athanasius, Archbishop of Alexandria: with Notes, and an Appendix on S. Cyril of Alexandria and Theodoret*, ed. William Bright, (London: Oxford, 1881).

¹⁰¹⁴ Robertson, yukarıda verilen eserlerin yanında Athanasius'a ait olduğu kesin olmayan 23 adet eserin daha listesini verir. Bunları kendi içlerinde, Mektuplar, Dogmatik olanlar, Tarihi ya da Tarihi – Polemik olanlar, Apolojetik olanlar, Yorumsal olanlar ve Ahlakî ve Asketik olanlar şeklinde altı kategoride değerlendirir. Bu eserler için bkz. Robertson, "Prolegomena", s. 110-3. Ayrıca bu noktada Migne ve Geard'ın çalışmasına da bakmak gerekir.

¹⁰¹⁵ Quasten, *Patrology*, III, 29.

¹⁰¹⁶ Fakat buna rağmen eserleri İngilizcede bile Grekçe isimleri ile değil, Latince isimleri ile meşhur olmuştur.

¹⁰¹⁷ Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, s. 44. Roma imparatorluğunda hâkim dil Grekçe olsa da eserlerin sadece Grekçe yazıldığı söylenemez. Çünkü Hıristiyan yazarlar eserlerini genelde Süryanice, Yunanca ve Latince olmak üzere üç dilde yazmışlardır. Antakya ve Urfa'da Süryanice, yine Antakya ve İskenderiye'de Yunanca, Roma ve Kartaca'da ise Latince eserler yazılmıştır. Çünkü bu diller zamanının genel geçer dilleridir. Bu dillerin yanında Ermenice yazılan eserler de vardır.

¹⁰¹⁸ John Kaye, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, s. 152.

Athanasius'un Kıpti'ce eser yazdığı da iddia edilmektedir.¹⁰¹⁹ Nitekim Athanasius üçüncü sürgününde Kıpti'ce konuşan keşişler arasında kalmıştır. Onlardan bu dili öğrenip -ki önceden de biliyor olabilir- onlar için eser yazması mümkündür. Yukarıda görüldüğü gibi o, keşişler ile iyi diyaloglar kurmuş onlara zaman zaman tavsiyelerde bulunmuştur. Pekâlâ, bu tavsiyelerini onların dilinde eser yazarak yapmış olabilir. Nitekim Athanasius, hakkında Kıpti dilinde eser kaleme alan ilk İskenderiye Piskoposu olduğu da söylenir.¹⁰²⁰ Ancak genel kabul, kendi piskoposluk bölgesinde konuşulan Kıptî dili şivesini bildiği ancak bu dilde eser yazmadığı bunun yerine eserlerini Grekçe yazdığı şeklindedir.¹⁰²¹ Bu duruma benzer bir şekilde Athanasius'un ikinci sürgününde Roma'da kaldığı dönemde Latince öğrenip¹⁰²² bu dilde eserler yazmış olması da ihtimal dâhilindedir.¹⁰²³

Athanasius'un eserlerinin Grekçe ve Latince pek çok farklı edisyonu bulunur. Eserleri 1601 yılından önce sadece Latince mevcuttur. İlk Latince baskısı, 1482 yılında Vicenza'da mütercim Omnibonus'un vefatından sonra Barnabas Celsanus gerçekleştirir ve sonraları Latince baskılar devam eder. Bunlardan 1556 yılında Basel'de P. Nannius tarafından dört cilt halinde yapılan Latince edisyon kayda değerdir çünkü bu eser, 1601 yılında Heidelberg'de, Commelinus tarafından yapılan ilk Grekçe edisyon ile beraber tekrar basılacaktır. Commelinus'un bu edisyonu Grekçe için bir başlangıç olacak ve devam eden yüzyıllarda başka Grekçe edisyonlarda yapılacaktır.¹⁰²⁴

Oluşturulan bu Latince ve Grekçe derlemelerden en önemli dönüm noktalarından birisini 1698 yılında Bernard de Montfaucon yapmıştır. O kendisine kadar gelen edisyonları Latince toplamış ve Athanasius'un eserleri hakkında yazdığı önsöz ile dikkatleri üzerinde çekmeyi başarmıştır. Daha sonra Montfaucon, 1706 yılında

¹⁰¹⁹ Lichtheim, s. 123. (10. dipnot).

¹⁰²⁰ "Coptic literature", *Encyclopædia Britannica Online*, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/136924/Coptic-literature> (10.04.2013'te girildi).

¹⁰²¹ Andrew Louth, "The fourth-century Alexandrians: Athanasius and Didymus", *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 276.

¹⁰²² Milman, s. 97.

¹⁰²³ Bu gibi yorumlar için bkz. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 13.

¹⁰²⁴ Robertson, "Prolegomena", s. 7.

Athanasius'a ait bazı materyalleri iki ciltlik *Collectio Nova Patrum* eserinde ve 1715 yılında *Bibliotheca Coisliniana*'da yayınlamıştır.¹⁰²⁵

Diğer önemli bir dönüm noktası, 1884 yılında *Migne* ile gerçekleşir. Migne kendisine kadar gelen ve halen bilinen en geniş Athanasius külliyyatını *Patrologia Graeca*'da¹⁰²⁶ Grekçe olarak neşreder.¹⁰²⁷ Tabii onun Athanasius'a ait olduğunu söylediği eserlerin tamamı Athanasius'a ait değildir.¹⁰²⁸

Athanasius'un eserlerinin toplu bir şekilde Latince olarak yayınlanması Maurice Geerard tarafından *Clavis Patrum Graecorum*¹⁰²⁹ serisinin ikinci cildinde, 1974 yılında yapılmıştır.¹⁰³⁰ Geerard bu çalışmasında her bir esere bir numara vermiştir ve verdiği bu numaralar bilimsel çalışmalarda sık sık kullanılmaktadır. Bununla beraber *Clavis Patrum Graecorum*'da yer alan eserlerin çoğunun Athanasius'a ait olduğu şüphelidir.¹⁰³¹

Athanasius'un eserlerinin diğer dillere yapılan tercümelerinin tarihlerine ulaşmak biraz zordur. Bununla beraber Almancaya ilk tercümesi 1872, İngilizceye ilk tercümesi ise Newman tarafından 1881 yılında yapılmıştır.¹⁰³² Özellikle yirminci yüzyıldan sonra Athanasius'un eserleri pek çok dile çevrilmiştir.¹⁰³³

¹⁰²⁵ *a.g.e.*, s. 8.

¹⁰²⁶ Migne tarafından 1857-1866 yılları arası Grekçe olarak 161 cilt halinde neşredilen doğulu ve batılı kilise babalarının eserlerini içerir. Bu ciltlerden 25-28 arası Athanasius'un eserlerine aittir. Daha detaylı bilgi için bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Patrologia_Graeca (02 Nisan 2013'te girildi).

¹⁰²⁷ Bu eserin tamamının orijinal Grekçe versiyonu için bkz. <http://graeca.patristica.net/#t025> (02 Nisan 2013'te girildi).

http://kharzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Athanasius%20the%20Great%20of%20Alexandria_%20PG%2025-28/ (02 Mart 2013'te girildi).

¹⁰²⁸ Robertson, "Prolegomena", s. 8.

¹⁰²⁹ *Clavis Patrum Graecorum*, I-VIII. yüzyıllar arası, kilise babalarının Grekçe yazılmış eserlerinin toplanması amacıyla oluşturulan altı ciltlik bir koleksiyondur. Bu koleksiyonda toplanan eserlerin otantikliği veya günümüzde var olup olmaması gibi durumlara bakılmaksızın geniş çerçevede bir toplama yapılmıştır. Maurice Geerard tarafından 1974 yılında Belçikada baskısı gerçekleştirilmiştir. http://en.wikipedia.org/wiki/Clavis_Patrum_Graecorum. 20. 11. 2011. , s. 15:30.

¹⁰³⁰ Maurice Geerard, *Ab Athanasio ad Chrysostomum*, *Clavis Patrum Graecorum* serisi, II. cilt, Brepols, Belçika 1974. Geerard'ın burada verdiği eserler için bkz. <http://www.fourthcentury.com/index.php/athanasius-chart> (02 Nisan 2013'te girildi).

¹⁰³¹ Athanasius'un eserlerinin otantikliği hakkında yapılan bu çalışmalar ve onlar hakkında kısa bilgiler için bkz. Gerald J. Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 17-24.

¹⁰³² Robertson, "Prolegomena", s. 9.

¹⁰³³ Yapılan bu tercümelere birkaçı için bkz. T. Contre Camelot, *les païens et sur l'Incarnation du Verbe*, Sources Chrétiennes 18, (Paris: 1947); F. L Cross, *Athanasius De Incarnatione: An Edition of the Greek Text*, (London: 1957); *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1901ff; Charles Kannengiesser, *Athanasie d'Alexandrie, Sur l'Incarnation du Verbe*, Sources Chrétiennes 199, (Paris: 1973); H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, 2 vols, (Berlin: 1934); C. R. B. Shapland, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, (London: 1951); Robert W. Thompson, *Athanasius Contra Gentes and De Incarnatione*, (Oxford: 1971);

Ermenice tercümeleleri üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen Robert P. Casey, Athanasius'un eserlerinin Ermenice çevirilerinin dört koleksiyonda toplandığını ifade eder: (1) Karekin'in ilk Ermenice tercüme katalogu, (2) Conybeare'nin pseudo-Athanasian edisyonu "*Dialogue between Athanasius and Zacchaeus*",¹⁰³⁴ (3) bazı bilim adamlarının çalışmaları "*On the Sources of the text of Athanasius*", (4) Mechitarist yayıncılığın yardımlarıyla 1899 yılında Conybeare tarafından yayınlanan E. Tajezi'nin hazırladığı Venice versiyonu. Bu edisyonun tüm içeriklerine Venice'deki Mechitarist kütüphanesinden ulaşılabilir.¹⁰³⁵

Athanasius'un eserlerinin el yazmaları hakkında incelemeler, özellikle yirmi birinci yüzyılda başlamıştır. Bu noktada ilk dikkat çeken isim Wallis'tir.¹⁰³⁶ O kendi döneminde ulaşılabilen el yazmaları hakkında iki makale yazarak böyle bir çalışma yapanların ilklerinden olmuştur.¹⁰³⁷

Athanasius'un eserlerinin hepsi, ölümünden sonra "*Historical Writings*" adıyla toplanmıştır ve bu eserlerin isimlerinin hiçbirini Athanasius koymamıştır. İsimleri koyanlar ise eserleri hazırlayanlardır.¹⁰³⁸

İznik Konsili öncesi yazdığı eserlerinde Aryüsçülüğe hiç değinmemiş, İznik sonrası dönemde ise Aryüsçülük eleştirisi her eserinin neredeyse vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Ancak bu değerlendirme, *On the Incarnation of the Word* ve *Against the*

vb. Ayrıca Athanasius'un eserlerinden önemli bir kısmının edisyonları, tercümeleleri ve üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Quasten, *Patrology*, III, 20-66.

¹⁰³⁴ Varner bu eserin Athanasius'a ait olma ihtimalinin düşük olduğunu söyler. Hatta esere ismini vermiş Athanasius'un –şu an incelediğimiz- meşhur İskenderiye Piskoposu Athanasius bile olup olmadığını bilmediğini belirtir. William Varner, *Ancient Jewish – Christian Dialogues*, The (Lewiston: Edwin Mellen Press, 2004), s. 17-8. Bahsi geçen *The Dialogue of Athanasius and Zacchaeus* isimli eserin çevirisi için bkz. a.g.y., s. 23-85.

¹⁰³⁵ Robert P. Casey, "Armenian Manuscripts of St. Athanasius of Alexandria", *HTR*, 24/1, (1931), s. 43. Mechitarist kütüphanesindeki bu edisyonda Athanasius'un şu eserleri bulunmaktadır: *Epistola I-II-III ad serapionem*, *Letter to the church of Antiochenes*, *Epistola ad Epictetum*, *To Philadelphus Bishop*, *To Liberius* (Bu mektup Grekçe nüshalarda olmayan bir şükür duası da içerir.), *Expositio fidei*, *Sermo contra omnes Haereses*, *De Incarnatione et contra Arianos*, *Epistola IV ad Serapionem* (bir bölümü), *Disputatio contra Arium*, *Dialogue on the Council of Nicea against Arius*, *Dialogue Between Athanasius and Zacchaeus, concerning the Mystery of the doctrine Acceptable to God for those Baptized* (Bu eser Athanasius'un bilinen eserlerinden biri değildir. Athanasius'a atfedilen bu eser ufak farklarla Süryanice versiyonunda da bulunur.), *In Passionem et Crucem Domini*, *Prayers, Concerning Virginity* (Bu eserin sadece bir kısmı bulunmaktadır. Bu kısmı Süryanice el yazmalarından edite edilmiştir. Diğer kısmı ise bilinmemektedir.), *de Incarnatione dei verbi*, *Epistola ad Jovianum de fide (To the emperor Jovian Concerning Faith)*, *Quod unus sit Christus (concerning the Faith that Christ is one against Pavlus of Samosata)*, *Homily on John*, *Contra Apollinarium II*. Ermenice bu kodekslerin içeriği ve Grekçe nüsha ile olan kıyaslamaları için ilgili makalenin devamı okunabilir.

¹⁰³⁶ F. Wallis, "On Some Mss of the Writings of St. Athanasius: Part 1", *JTS*, 10, (1902), s. 97-109; a.g.y., "On Some Mss of the Writings of St. Athanasius: Part 2", *JTS*, 10, (1902), s. 245-55.

¹⁰³⁷ Gerald J. Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 26. Bu noktada yapılan diğer çalışmalar için bkz. a.g.e., s. 26-7.

¹⁰³⁸ Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 6.

Heathen eserlerinin İznik Konsili öncesinde yazıldığı kabul edildiği takdirde doğrudur. Zira bu eserlerin, İznik sonrası bir dönemde yazılmış olması ihtimali düşünüldüğünde, biraz önce ifade edilen yorum da büyük ölçüde geçerliliğini yitirmektedir.

Athanasius'un sürgünlerle geçen hayatına bu kadar çok eseri sığdırması gerçekten ilginçtir. Özellikle eserlerinin önemli bir kısmını sürgün dönemlerinde yazdığı göz önünde bulundurulduğunda bu durum daha da enteresan olmaktadır.¹⁰³⁹

Athanasius, eserlerinde Eski ve Yeni Ahit'i temel almaktadır.¹⁰⁴⁰ Bu yüzden o, eserlerinde Kitab-ı Mukaddes'e oldukça fazla atıf yapmıştır. Atıflarının çokluğu, onun Kitab-ı Mukaddes'e vakıf olduğunu ve bu merkezli bir eğitim aldığını göstermesi bakımından önemlidir. Hatta onun, bu yönüne bakarak, ilgili kitaplardan pek çok bölümü ezberlediği sonucuna ulaşanlar bile olmuştur.¹⁰⁴¹

Athanasius'un Kutsal Kitapları yorumlayıp yorumlamadığı tartışmalara neden olmuştur. Yorumlamadığı görüşünü benimseyenler, Athanasius'u takip eden sonraki yazarların hiçbirisinin onun Yeni Ahit'e dair olan yorumlarından bahsetmediklerini belirtirler.¹⁰⁴² Yorumladığını düşünenler ise, eserlerinde yoruma dönük ifadeleri gösterirler.¹⁰⁴³ Ayrıca onlar, *Expositiones in Psalmos (Zebur Yorumları)* gibi doğrudan yoruma dayalı eserleri de delil olarak gösterirler.¹⁰⁴⁴ Fakat bu eserin otantikliği noktasında bazı soru işaretlerinin bulunması, bu görüşü zayıflatan en önemli hususlardan birisidir.¹⁰⁴⁵ Kanaatimizce Athanasius, eserlerinde Kitab-ı Mukaddes'ten bir takım yerleri yorumlamış olabilir ancak genel itibarıyla Eski veya Yeni Ahit'ten bir bölümü ele alıp baştan sona tefsir etmemiştir. Dolayısıyla onun bazı yerleri yorumladığı göz önünde bulundurularak onun bir yorumcu olduğu; hiçbir metni baştan sona yorumlamadığı için de bir yorumcu olmadığı söylenebilir.

¹⁰³⁹ Quasten, *Patrology*, III, 22-3.

¹⁰⁴⁰ Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 12. (18. Dipnot.)

¹⁰⁴¹ Brogan, "Text of Gospels", s. 17; Gerald J. Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 38.

¹⁰⁴² Quasten, *Patrology*, III, 39.

¹⁰⁴³ Pelikan, s. 6.

¹⁰⁴⁴ Gerald J. Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 14.

¹⁰⁴⁵ Christopher Stead, "The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius", s. 235.; a.g.y., "St. Athanasius on the Psalm", *VC*, 39/1, (1985), s. 75.

Athanasius'un eserlerinde, sahip olduğu klasik ve filolojik alt yapının etkilerinden çok, papazlık vazifesinin ve bunun doğurduğu kilise ortamının izlerinin olduğu söylenir.¹⁰⁴⁶ Yani Athanasius, felsefi ve filolojik izahlarla uğraşmak yerine muhataplarına, doğrudan Hıristiyan inançlarına inandırmaya çalışır.¹⁰⁴⁷ Bu da onun kurtuluşu oldukça önemseydiğini gösterir.

Athanasius'un eserlerinin ortaya çıkmasında Aryüsçülük önemli bir rol oynamıştır. Nitekim Aryüs kendi teolojisini dillendirmeye başladığında, Athanasius ciddi anlamda huzursuz olur ve bunun karşısında durmak için de bu anlayışa karşı eserler yazmaya karar verir.¹⁰⁴⁸ Eserlerinde onları ciddi anlamda eleştirir. Söz konusu eleştirilerinde Athanasius taraf olduğu için, çarpıtıcı ifadelerinin olduğunu söylenir. Athanasius'un onlara yönelttiği eleştirilerin o dönemde nasıl karşılık bulduğu hakkında günümüzde yeterli bilginin bulunamayışı her ne kadar onun taraflı ve çarpıtıcı olduğu yönündeki görüşlere gölge düşürse de, eserleri dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde bu durumu gösterecek bazı ipuçları da bulunabilir.¹⁰⁴⁹

Athanasius eserlerinde, Hıristiyan konularını sadece Yunan felsefesi ile izah etmemiş, onlara vahiy ile zenginleştirmiş ve onların ortodoks sınırlar içinde kalmalarını sağlamıştır. İleride görüleceği gibi, Baba ile Oğul arasındaki özsel birlikteliğin savunulmasında -kendinden öncekilerin yaptığı gibi- sadece felsefe ile yetinmemiş, vahyi de işin içine katmıştır. Bu tavrı, helenleşmeye yönelik önlemlerinin başında yer almaktadır.¹⁰⁵⁰

Athanasius'un eserlerinin sistematik olup olmaması, tartışmalı bir diğer konudur. Eserlerinin sistematik olduğu söylene de¹⁰⁵¹ olmadığı görüşüne katılmak daha doğru olacaktır.¹⁰⁵² Nitekim eserleri, teoloji ve tarihi bilgi bakımından oldukça zengin olmasına rağmen, birkaçı hariç sistematik bir bilgi akışı gözükmemektedir.¹⁰⁵³ Athanasius, Origen gibi sistematik bir şekilde görüşünü ifade edenlerden etkilenmiş

¹⁰⁴⁶ Gerald J. Donker, *The Text of Apostolos in Athanasius of Alexandria*, s. 13.

¹⁰⁴⁷ Robertson, "Prolegomena", s. 114.

¹⁰⁴⁸ Rufinus, "Rufinus's Epilogue to Pamphilus the Martyr's Apology for Origen; otherwise The Book Concerning the Adulteration of the Works of Origen", *NPNF2/3*, s. 738.

¹⁰⁴⁹ Gwynn, s. 8-9.

¹⁰⁵⁰ Quasten, *Patrology*, III, 66.

¹⁰⁵¹ Marvin D. Jones, "Hermeneutical Principles in Contra Arianos of Athanasius of Alexandria", s. 26.

¹⁰⁵² Abraham van de Beek, "The Relevance of Athanasius in Dogmatics", s. 289.

¹⁰⁵³ Robertson, "Prolegomena", s. 114.

fakat kendisi bu yolu tercih etmemiştir. O, felsefecilerin Logos anlayışını (Tanrı ile varlık arasında bir arabulucu) terk ederek Kurtarıcı Logos anlayışını oluşturmuştur.¹⁰⁵⁴ Dolayısıyla onun için önemli olan sistematik bir şekilde Logos'un tanıtılması değil sadece onun kurtuluşsal yönünün insanlar tarafından bilinmesidir. Bunun için de sistematik olmaya gerek yoktur.

Sistematik bir teolog olmaması, Athanasius'un önemini azaltmadığını vurgulanır. Zira onun asıl önemi, Aryüsçülük altında Hıristiyan doktrinlerinin helenleşmesini engellemesidir. Bu engelleme hayat mücadelesi ile olduğu kadar, eserlerini kaleme alması ile de gerçekleşmiştir. Bu hususta eserlerinin ise, sistematik olup olmadığı göz ardı edilebilir.¹⁰⁵⁵ Ayrıca Athanasius'un sistematik bir düşünür olmasa da onun teolojisi kendi içinde bir sistemiği, bir tutarlılığı vardır.¹⁰⁵⁶ Başka bir açıdan Origen gibi akademik veya entelektüel bir ortamda, sistemli bir teoloji ile ilgilenmek yerine, İsa'nın ölümü, haşri vb. gibi konulara ağırlık vererek görüşlerinde daha gerçekçi olması Athanasius'un, sistematik olmasa da önemini gösteren bir diğer unsurdur.¹⁰⁵⁷

Athanasius'un, Origen veya Augustine gibi çok yönlü sistematik bir teolog olmamasının farklı nedenleri vardır. Bunlardan ilki değindiği konuların ve onları yorumlayış tarzının farklı olması, özellikle onları kurtuluş bağlamında anlamaya çalışmasıdır. Bu noktada o, örneğin İsa hakkındaki düşüncelerini seslendirirken işin felsefesi ile uğraşmamış bilakis; soteriolojik (kurtuluşla ilgili) meseleleri ön planda tutarak görüşlerini dile getirmiş; İsa'ya göre her şeyi ikincil önemde kabul etmiş ve İsa'nın kurtarıcı fonksiyonuna ehemmiyet vermiştir. En önemli vurgularından olan *homoousios* tabirini, kefaretin merkezinde değerlendirmeyi tercih etmiştir. Yani ona göre kefaretin gerçekleşmesi için İsa'nın, Baba ile eş derecede Tanrı olması gerekir. *Homoousios* terimi de bu eşdeğerliği ifade etmektedir. Şayet İsa, Baba ile aynı değil de farklı veya benzer bir özden olsaydı ölümüyle, günahlara kefaret olmazdı. *Homoousios* terimine yüklediği bu anlam ile, kendinden öncekilere göre bir farklılık oluşturmuştur. Bu gibi nedenlerden dolayı onun Tanrı ve Logos hakkındaki görüşlerini -genel itibarıyla-, bir

¹⁰⁵⁴ Harnack, *History of Dogma*, III, 142.

¹⁰⁵⁵ Quasten, *Patrology*, III, 66.

¹⁰⁵⁶ Anatolios, *Athanasius Coherence of His Thought*, s. 2.

¹⁰⁵⁷ Kannengiesser, "The Athanasian Understanding of Scripture", s. 224, 226.

şeyin ne olduğunun sorgulandığı felsefi bir düşünce gibi değil, iman umdesi haline gelmiş bir inanç şeklinde tanımlamak daha doğru olacaktır.

Bunun yanı sıra Athanasius'un bu konuların dışında –Hıristiyan ibadetleri, vaftiz, Meryem vb. gibi- farklı konulara ya çok az değinmesi ya da hiç değinmemesi de onu sistematik bir teolog olmaktan uzaklaştırmıştır.¹⁰⁵⁸ Ayrıca görüşlerini Aryüsçü probleme cevap olarak kaleme alması da Athanasius'un sistematik eser veremeyişinin bir diğer nedenidir. Çünkü o, eserlerini kendi istediği bir düzende değil Aryüsçülerin oluşturduğu yeni heretik görüşlere göre şekillendirmiştir. Bu da onu sistematik olmaktan uzaklaştırmıştır.

Athanasius'un, eserlerinin sistematik olmaması görüşlerinin incelenmesini ve onlara atıf yapılmasını olumsuz yönde etkilemektedir. Çünkü Athanasius'un dile getirdiği bir mesele hakkındaki görüşlerini tam olarak anlamak için, eserlerinin bütününe bakmak gerekmekte bu da araştırmayı zorlaştırmaktadır. Bunun bir sonucu olarak da bilim adamları Athanasius'a diğer kilise babalarına kıyasla daha az müracaat etmektedirler.¹⁰⁵⁹ Öneme rağmen, sistematik olmaması, hiçbir dogmanın kendisi olmaksızın yapılamayacağı Athanasius'un,¹⁰⁶⁰ referans kabul edilmesini etkilemiştir.

Athanasius'un retorik olarak oldukça kabiliyetlidir. Nitekim Erasmus (ö. 1536), 3 Mart 1527 tarihli yazısında Athanasius'un yaşadığı dönemin kendi dönemlerinden farklı olmadığını belirttikten sonra, -mecazi ve abartılı bir şekilde- onun rüzgârı ve dalgaları yönlendirerek havadaki pis ruhları dağıtan birisi olarak gördüğünü vurgular ve tek isteğinin, onun kendi dönemlerindeki kargaşayı da dağıtması olduğunu söyler. O, Athanasius'u sade konuşan, akıllı, hassas, vicdan sahibi ve ideal bir öğretmen olarak tanımlar. Bunun yanında onu, Hıristiyanlık içindeki diğer önemli isimlerle de karşılaştırır. Ona göre Athanasius, Tertullian'ın sertliğinden, Jerome'nin (ö: 420) mübalağasından, Hilary'nin anlaşılması zor üslubundan, Augustine (ö: 430) ve Chrysostom'un (ö: 407) gereksiz bilgilerinden, Isocrates'in (yaklaşık ö: M.Ö. 338) belli

¹⁰⁵⁸ Robertson, "Prolegomena", s. 118. O, bu yönüyle tamamen tartışmaların dışında kalamamıştır. Bazen teolojisine ters görüş dile getirenlerle tartışma yaşamış; bazen de muhalif görüşü paylaşanlar tarafından bir tartışma ortamının içine çekilmiştir.

¹⁰⁵⁹ Bunun için bkz. Abraham van de Beek, "The Relevance of Athanasius in Dogmatics", s. 289-92. Benzer bir şekilde Wilgenburg, Athanasius'un kilise için eşsiz önemine rağmen kendisine Thomas Aquinas ve Augustune kadar atıf yapılmamasını ilginç bulur. Arwin van Wilgenburg, "The Reception of Athanasius Contemporary Roman Catholic Theology", *CHRC*, 90/2-3, (2010), s. 312.

¹⁰⁶⁰ Abraham van de Beek, "The Relevance of Athanasius in Dogmatics", s. 308.

belirsiz ahenginden, Lysias'ın (yaklaşık ö: M.Ö. 380) ve Nazianzuslu Gregory'nin sanatsal ifadelerinden uzaktır.¹⁰⁶¹ Bu yönüyle Athanasius, diğer Grek kilise babaları ile karşılaştırıldığında, sahip olduğu doğal ve direkt üslubu sayesinde onlar arasında en iyi okunanıdır. Çünkü Athanasius'un eserleri, insanı yansıtmaktadır.¹⁰⁶²

Yaptığı teolojik izahları, somut örnekler vererek desteklemesi Athanasius'un, retoriğinde oldukça dikkat çekmektedir. Bu sayede o, en kapalı gibi gözükken meseleleri bile kolay bir tarzda anlaşılır hale getirmektedir. Özellikle, İsa'nın hem insanî hem ilahî bedene sahip olması, inkarnasyonun ve çarmıhın mahiyeti gibi Hıristiyanlığın girift konularında bu metoda sıklıkla başvurmuştur. Onun *On the Incarnation of the Word* adlı eserinde bu tarz örneklerle sıklıkla rastlamak mümkündür. Bu konular üçüncü bölümde ele alınacağı için yapılan bu tespitle yetinip, detayları ileriye bırakıyoruz.

Mısır'ın sahip olduğu dinî ve millî çeşitlilik, Athanasius'un eserlerinde gözükmemektedir. Onlar, üzerine yazıldığı teolojik konularla ilgili doyurucu olmakla birlikte birer tarih kitabı olmadıkları için geçmişteki tüm detayları bize anlatan bir özelliğe sahip değildir. Onun eserlerinin merkezinde, kendisi ve etrafında cereyan eden güncel veya teolojik problemler yer almaktadır. Onlar dışındaki problemler ise onun için bahse değer değildir. Bu tür nedenlerden dolayı Athanasius eserlerinde, yaşadığı döneme dair kendisini ilgilendiren tarihi aktarmıştır. Yani başta 'Aryüsçüler' olmak üzere 'Meletiusçulara' sıklıkla değinmiş, Antony'den dolayı çöldeki keşiş hayatını anlatmış, zaman zaman kendilerine uygulanan olumlu veya olumsuz davranışları anlatmak için güncel bahisler açarak imparatorlar hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunların dışında paganlar dâhil dinî farklılıklara, güncel hayatın nasıl olduğuna ya da kendi yaşadığı dönemde gelişen tarihsel olaylara fazla yer vermemiştir.¹⁰⁶³

¹⁰⁶¹ Erasmus, *The Correspondence of Erasmus Letters 1658-1801*, çev. Alexander Dalzell, (Canada: University of Toronto Press, 2003), s. 473-4.

¹⁰⁶² Robertson, *Progelomena*, s. 115. Athanasius'un retoriğine dair daha ileri bir okuma için bkz. G. Christopher Stead, "Rhetorical Method in Athanasius", *VC*, 30, (1976), s. 121-37. Stead, burada Athanasius'un Grek kültüründen etkilendiğini gösterme gibi bir girişimde bulunmaksızın onun retoik olarak sahip olduğu bilgi ve eserlere dair bir inceleme yapar.

¹⁰⁶³ Secord, s. 4-5.

Athanasius'un eserleri, kategorik olarak farklı şekillerde ayrılmıştır. Bu noktada onlar, 1. *Apolojetik*, 2. *Tarihsel*, 3. *Dogmatik ve polemiksel*, 4. *Pratik*, gibi dört başlık,¹⁰⁶⁴ veya 1. *Apolojetik ve Dogmatik*, 2. *Şüpheli Dogmatik*, 3. *Tarihi-Polemik*, 4. *Yorumsal*, 5. *Asketik*, 6. *Mektuplar* şeklinde altı başlık altında tasnif edilmiştir.¹⁰⁶⁵ Buradan hareketle onun eserlerinin nasıl okunması gerektiğine dair bir kaç husus söylenebilir. İlk olarak eserlerin kendi aralarında bulunan kategorik farklılıkları göz önünde bulundurulmalı ve aynı kategoriye giren eserler o konuda bütüncül bir bakış açısı kazanılması için beraber okunmalıdır. Bunun yanında her bir kategori diğerlerinden bağımsız olmadığı için, diğer kategorilerde ilgili konu hakkında bilgi bulunabileceği, mülhaza dairesi içinde tutulmalıdır. Ayrıca Athanasius'un genel bir teolojisi, netleştirilmek istendiğinde bunun gerçekleşmesi için, ayırım gözetmeksizin bütün yazıların toplu bir şekilde okunması gerekmektedir. Örneğin olayların tarihsel gelişimi anlaşılacak istendiğinde, tarih kategorisine giren eserlerin yanında polemik anlam içeren eserlere bakmak istifadeli olacaktır. Nitekim bu noktada Ernest, Athanasius'un polemik unsurlu eserleri ile *Life of Antony* gibi pastoral veya asketik mahiyette olanların arasını net bir çizgi ile ayırmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir. O, Athanasius'un önceki eserlerinin sonrakilerin ışığı altında daha da belirginleştiğini ileri sürerek, Athanasius'a bütünsel bakmanın önemine dikkat çekmektedir.¹⁰⁶⁶ Bununla beraber Athanasius'un görüşlerinde konjoktür gereği bazen değişikliğe gitmesi (*homoiousios* tabirinin kabul edilebileceğini söylemesi gibi), onun görüşlerinin bütüncül olarak incelenmesini zorlaştırmaktadır. Fakat bu durum, fikirlerinde bir bütünlük aramanın imkânsız olduğunu göstermez. Zira yazdığı ilk eserinden son eserine kadar hiç değiştirmeksizin savunduğu görüşleri (İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğu gibi) de bulunmaktadır.

¹⁰⁶⁴ Jackson, *The Post Nicene Greek Fathers*, s. 59.

¹⁰⁶⁵ Quasten, *Patrology*, III, 20-66. Yapılan bu farklı kategorizlendirmeden anlaşılacağı üzere Athanasius'un eserlerinde dinî ritüeller, yani dinin ibadet boyutu hakkında detaylı bir bilgilendirme yapılmamaktadır. Onun ele aldığı konuların çoğu teolojik ya da tarihsel bilgi mahiyetindedir. Bu noktada onun neden bu konuya detaylı bir şekilde değinmediği sorusu akla gelmektedir. Cevap mahiyetinde farklı değerlendirmelerin yapılabileceği bu hususta, onun zaman problemi yaşamış olması muhtemeldir. Zaten hayatı zorluklarla geçen birisinin bu kadar eser kaleme alması bile şaşırtılacak bir hadisedir. Ancak bundan daha önemli olan, Athanasius'un eserlerini konjoktürel tartışmalar üzerinde savunmacı bir üslupla, din adamı kimliğinin oldukça önde olduğu bu yüzden de cemaatinin kurtuluşunu düşünerek kaleme almasıdır. Athanasius'un içinde yaşadığı dönemde ibadetler hakkında her hangi büyük bir tartışmanın olmaması, onu bu konuda değerlendirme yapmaktan uzak tutmuştur.

¹⁰⁶⁶ Ernest, "Athanasius of Alexandria: The Scope of Scripture in Polemical and Pastoral Context", s. 354.

Athanasius'un hayatı, buraya kadar siyasî ve dinî gelişmeler göz önünde bulundurularak ele alındı; eserlerinin muhtevasının genel bir çerçevesi çizildi. Bu aşamada Athanasius'u daha iyi tanımak için kendisine yöneltilen eleştirilere bakılabilir.

2.5. Athanasius Eleştirileri ve Onun Hıristiyan Geleneğindeki Yeri

Athanasius, Hıristiyan dünyasınca dördüncü yüzyılın vazgeçilemez referans kaynağı olarak görülmekteyken özellikle son dönemlerde yapılan çalışmalar neticesinde ona karşı eleştirel bir bakış gelişmiştir.¹⁰⁶⁷ O, bir tarafta 'yüce aziz' diğer tarafta ise 'bencil bir propagandacı' olarak anılmaya başlanmıştır.¹⁰⁶⁸ Başka bir ifadeyle o, bir yanda 'Athanasius tarihçileri' tarafından kilisenin vazgeçilmez unsuru olarak görülüp¹⁰⁶⁹ kendisine saygı beslenmiş; diğer yanda 'modern kilise tarihçileri' tarafından ise hırslı, özellikle piskoposluk yıllarının ilk dönemlerinde (328-335 arası) şiddet taraftarı bir şekilde resmedilmiştir.¹⁰⁷⁰ Anatolios, doktrin tarihçilerinin yaptığı gibi, Athanasius'un, diğer teologlarla kıyaslanarak tarihi süreç içinde ele alınmasının, onun düşünce sistemi içindeki ahengi göstermediğini belirtmiş;¹⁰⁷¹ Meijering ise, Athanasius incelemesini en doğru yapacakların Hıristiyan doktrin tarihçileri olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷² Bu kadar birbirinden farklı görüşün olduğu bir yerde tabiatıyla farklı Athanasius anlayışları oluşmuştur. Bununla beraber, bu noktada şöyle bir soru ile karşılaşılmaktadır: Athanasius, nasıl bir bakış açısı ile değerlendirilmelidir? Yani yapılacak hangi tarz bir inceleme, Athanasius hakkında daha doğru sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır? O, Hıristiyan doktrininin gelişmesi bağlamında mı; yoksa kendi düşünceleri -nispeten tarihi süreçten kopuk bir şekilde- esas alınarak mı; ya da hırsları, politik manevraları ve uygulamaları ile mi değerlendirilmelidir? Bu soruların cevabını vermek zordur, zira Athanasius'un, bu bakış açılarının her birine göre farklı bir görünüme sahip olduğu çok rahatlıkla ifade edilebilir. Bunun neticesinde o, bir taraftan kilise için oldukça önemli biri iken; diğer taraftan baskı ile kendini kabullendirmeye çalışan ve muhalif görüşlere

¹⁰⁶⁷ Gelişen bu eleştirel sürecin gelişimi hakkında bkz. Duane Wade & Hampton Arnold, *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*, s. 11-24.

¹⁰⁶⁸ Matthew C. Steenberg, *Of God and Man: Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*, (New York: T&T Clark, 2009), s. 158-9.

¹⁰⁶⁹ Ki ondan övgü ile bahsedenler bile onun her davranışının doğru olduğunu iddia etmemekte, şiddete başvurma gibi birtakım olumsuzluklarından bahsetmektedirler. Bush, *St. Athanasius*, s. 225.

¹⁰⁷⁰ Duane W.-H. Arnold, s. 175-7. Ancak her iki bakış açısının da kendi içinde tutarsızlığından bahsetmek mümkündür. a.g.y., s. 175-7.

¹⁰⁷¹ Anatolios, *Athanasius Coherence of His Thought*, s. 1-2.

¹⁰⁷² Meijering, "Athanasius on God as Creator and Recreator", s. 197.

savaş açan biridir. Bu yüzden en doğru yol, bu iki ayrımı göz önünde tutarak Athanasius'u yorumlamaktır ki bizim de tezde yapmaya çalıştığımız budur.

Bununla beraber Athanasius hakkında olumlu veya olumsuz değerlendirmede bulunanların görüşleri, onların teolojik geçmişlerinden bağımsız değildir.¹⁰⁷³ Yani kişilerin sahip oldukları inançlar, onların görüşlerinde etkili olmuştur. Bu gerçeği de göz önünde bulundurarak modern süreçte Athanasius'un nasıl bir bağlamda ele alındığı, burada temas edeceğimiz husustur. Ancak buna geçmeden kısaca, modern dönem öncesi Athanasius eleştirisine göz atılabilir.

Athanasius'a yönelik eleştirel bir bakışı dördüncü yüzyıldan itibaren başlatmak mümkündür. Bu noktada ona ilk eleştirileri yöneltenler Aryüs ve onun takipçileridir. Onlar Athanasius'u sadece eleştirmekle kalmamışlar, onunla fiili mücadele içine de girmişlerdir. Nitekim Athanasius'un beş kez sürgüne gitmesinde Aryüsçülerin çabaları görmezden gelinemez. Bununla beraber Athanasius'un dönemin siyasî gücünü arkasına alarak Aryüsçülerle olan mücadeleyi ağırlıklı olarak kazanan taraf olması, kendi düşüncelerinin ortodokslaşmasına ve Aryüsçü görüşlerin heretik kalmasına neden olmuştur. Yani Athanasius, karşılaştığı ilk eleştirilerden galibiyetle ayrılmış, kendisi hakkında olumsuz bir bakış açısının oluşumuna engel olmuştur. Yine Athanasius, hayattayken, görev yapan imparatorların bir kısmının eleştirilerine maruz kalmıştır. Ancak bu eleştiriler çoğu zaman uygulamalarından dolayı olmuş, düşünce boyutuna çok ulaşmamıştır. Bu nedenle imparatorların eleştirileri, Athanasius anlayışının farklılaşmasında ciddi bir rol oyna(ya)mamıştır. Athanasius'a yönelik dördüncü yüzyılda yapılan ve günümüze kadar ulaşan daha somut eleştirilerden ilki, 353-373 yılları arası Roma tarihçiliği yapan Ammianus Marcellinus tarafından yapılmaktadır. O, yazdığı eserinde Athanasius'u karakter bakımından ciddi anlamda eleştirmiştir. Ona göre Athanasius, kendisini bulunduğu konumdan daha büyük göstermeye çalışan ve kendi bölgesi dışındaki işlere karışan biridir. Ayrıca, kehanet noktasında çok mahirdir ve gelecekte olacak bazı şeyleri bilebilmektedir. Bu yüzden o, kehanet dâhil dinin yasakladığı daha pek çok uygulamayı yapmaktadır.¹⁰⁷⁴ Ancak az öncede ifade edildiği gibi bu eleştiriler, onun karakterine yönelik eleştirilerdir, teolojisine değil. Bu yüzden

¹⁰⁷³ Eginhard Meijering, "The Judgement on Athanasius in the Historiography of Christian Dogma (Mosheim-Baur - Harnack)", *CHRC*, 90/2-3, (2010), s. 278.

¹⁰⁷⁴ Ammianus Marcellinus, s. 67.

ilk dönemlerde yapılan eleştiriler çok fazla kabul görmemiş olmalı ki, beşinci yüzyıl yazarlarının çoğunda ağırlıklı olarak Athanasius lehinde yapılmış yorumlar yer almaktadır. Hatta Aryüsçü olduğundan ve Athanasius'a düşmanlık beslediğinden şüphe duyulmayan kilise tarihçisi Philostorgius (ö. 439) bile Athanasius hakkındaki yorumlarında ihtiyatlı bir tutum içinde olmayı tercih etmiştir.¹⁰⁷⁵ Dolayısıyla Athanasius'a karşı ciddi eleştirel bir bakış açısı, -takip edilebildiği kadarıyla- bulunan bazı yeni bilgilerle birlikte on dokuzuncu yüzyıldan sonra ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁰⁷⁶ Özellikle yirmi ve yirmi birinci yüzyıllarda Athanasius hakkında eleştirel çalışmalar artmıştır. Bu çalışmalar neticesinde bilinegelen Athanasius anlayışı değişmeye başlamıştır. Dördüncü yüzyılda gerçekleşen ihtilafların en büyük savunucusu ve bu yüzden sürekli baskı gören Athanasius algısı değişerek; konumunu muhafaza etmek için bazen kendisi de baskı yapmaktan çekinmeyen bir Athanasius algısına dönüşmüştür. Çalışmalarıyla bu konuyu daha aşikâr hale getirenler arasında özellikle Harold Idris Bell,¹⁰⁷⁷ Eduard Schwartz,¹⁰⁷⁸ Timoty Barnes,¹⁰⁷⁹ Richard E. Rubenstein¹⁰⁸⁰ ve James D. Ernest¹⁰⁸¹ gibi bilim insanlarının isimleri zikredilebilir.¹⁰⁸² Bu bilim adamlarının yanında Athanasius'a yönelik eleştirel bir bakış açısını kısmen Turhan Kaçar'da da görmek mümkündür. O, Tyre Konsili öncesi saklanan Arsenius'un saklanma sebebinin Athanasius'un adamlarınca öldürülme korkusu olduğunu belirtir. Bu tezini, Bell'in eserinde yer alan Meletiusçu bir piskoposa Athanasius ve adamlarının

¹⁰⁷⁵ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 241.

¹⁰⁷⁶ Anatolios, *Athanasius*, s. 27.

¹⁰⁷⁷ Bell, ed., *Jews and Christian in Egypt: The Jewish in Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*. Bell, İngiliz Müzesi el yazmaları bölümünde görev yapmıştır. Yunanca ve Kıptî dillerinde pek çok papirüs yayınlamıştır. Bell'in yayınladığı papirüs kaynaklı bilgiler ışığında, Athanasius'u bu gözle ele alan pek çok farklı çalışmalar yapılmıştır. Secord, s. 16-44. Ayrıca Bell'in bu eserinden sonra İskenderiye'de gerçekleşen olayların yeniden bir gözden geçirilmesi hakkında bkz. Robert P. Casey, "New Papyri concerning Incidents at Alexandria", *HTR*, 18/3, (1925), s. 285-92; Duane W.-H. Arnold, s. 62-89.

¹⁰⁷⁸ Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*. Schwartz'ın bu eserini 1904 – 1911 yılları arası yayınladığı yedi çalışmasına dayanır. Onun bu eseri üzerine bir tanıtım yazan Chadwick, bu çalışmaya bakılmaksızın dördüncü yüzyılın tam anlaşılamayacağını belirterek bu eserin önemini vurgular. H. Chadwick, "Zur Geschichte des Athanasius by Eduard Schwartz", *The Classical Review*, 10/3, (Cambridge University Press, New Series, 1960), s. 264. Barnes'e göre Schwartz bu eserinde, Athanasius'un hayatını ya da yazarlığını ele almamış bunun yerine kendi konumunu korumak için her türlü şeyi yapabilen bir Athanasius'u göstermiştir. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 2.

¹⁰⁷⁹ Barnes, *Athanasius and Constantius*.

¹⁰⁸⁰ Rubenstein, *When Jesus Became God*, s. 104-7. Rubenstein'in eleştirileri, Athanasius'un piskopos seçilmesi ve sonrasındaki gelişmelere dairdir.

¹⁰⁸¹ Ernest, *The Bible in Ancient Christianity, the Bible in Athanasius of Alexandria; Bible in Ancient Christianity*. Ernest'in bu eseri hakkında Kannengiesser, önemli bir boşluğu doldurarak Athanasius mirasına eleştirel bakmayı sağladığını ifade eder. Charles Kannengiesser, "The Bible in Athanasius of Alexandria", *JECs*, 14/1, (2006), s. 127.

¹⁰⁸² Yine bu hususta Secord'un yaptığı master tezine bakılabilir. Secord, *Athanasius'Creation of Religious Boundaries: Heretics, Pagans and Schismatics in Egypt*.

uyguladığı şiddeti gösteren bir mektupla da destekler.¹⁰⁸³ Bu bağlamda Kaçar, İznik Konsili sonrası devletin piskoposlara verdiği hakların, Athanasius tarafından farklı amaçlarla kullanılmasını da örnek olarak gösterir. Ancak o, bunların dışında Athanasius'a ait başka bir şiddet olayına rastlanılmadığını belirtmekten çekinmez.¹⁰⁸⁴ Şu durumda Athanasius son iki yüzyıldır farklı bir bakış açısı ile değerlendirilerek yeni bir portresi ortaya konmuştur.

Bununla birlikte bu süreçte ona yönelik yapılan yorumların sadece bu yeni bakış açısını yansıtanlar olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü Athanasius'u yine kilisenin vazgeçilmez ögesi olarak kabul eden değerlendirmeler çoğunluğu oluşturmaktadır. Hatta günümüz farklı Hıristiyan mezhepleri, halen Athanasius'a saygı beslemektedirler. Onun, Batı Hıristiyanlığınca 2 Mayıs'ta, Ortodoks Kıptî Kilisesince 15 Mayıs'ta, Doğu Ortodoks Kilisesince ise 18 Ocak'ta bayramı kutlanır (*feast day*). Ayrıca Athanasius, Roma Katolik Kilisesi, Doğu Ortodoks Kilisesi, Lutherciler ve Anglikanlar tarafından da saygı ile yâd edilmektedir.¹⁰⁸⁵

Athanasius, gerek eserleriyle gerekse yaşam ve fikirleriyle hem doğu hem Batı Hıristiyan dünyasında ün yapan az sayıda teologdan biridir.¹⁰⁸⁶ Şüphesiz, onun bu ünü almasında Hıristiyanlığa asıl katkısı olan inkarnasyonu kurtuluş anlayışının merkezine yerleştirmek için gösterdiği başarılı girişiminin¹⁰⁸⁷ yadsınamaz bir rolü bulunmaktadır. Bu ve farklı girişimleri ile o, kendinden sonra gelen pek çok Hıristiyan ilim adamını etkilemiştir. Bunlardan birkaçının burada sayılması onun ne denli bir etkileme gücüne sahip olduğunu gösterecektir. Örneğin Nyssa'lı Gregory Athanasius'un Logos'un inkarnasyonu anlayışından etkilenirken¹⁰⁸⁸ Hippo'lu Augustine (354-430) ise onun manevi mirasından pay almıştır.¹⁰⁸⁹ Milan'lı Ambrose (334-397), Philo ve Origen ile

¹⁰⁸³ Bu mektup için bkz. Harold Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt*, Oxford 1924, papirüs 1914, 53'den Kaçar, "Eskiçağ İskenderiye Kilisesinde Politik Bir Araç Olarak Şiddet", s. 22.

¹⁰⁸⁴ *a.g.e.*, s. 22-3. Bununla beraber Athanasius, *Arian History* adlı eserinde baskı ve zulmün şeytandan olduğuna vurgu yaptıktan sonra, gerçeklerin kılıç veya mızrak ile değil ikna ve öğüt ile gerçekleşmesi gerektiğine inandığını söyler. *H. Ar.*, s. 623. Bu şekilde düşünen birinin baskı ve zulüm uygulaması beklenemez. Nitekim Nazianzuslu Gregory'nin Athanasius hakkında yaptığı "*erdemli, fazileti tüm yönleriyle kucakladı*" şeklindeki ifadesi, onun zulme iştirak edebilecek olmasını ihtimalini azaltır. Gregory Nazianzen, "Select Orations of Gregory Nazianzen", s. 501. Tabii burada Gregory'nin Athanasius taraftarı olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir.

¹⁰⁸⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/Athanasius_of_Alexandria (12 Eylül 2013'te girildi).

¹⁰⁸⁶ Stanley, *Lectures on the History of the Eastern Church*, s. 245.

¹⁰⁸⁷ Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri", s. 272.

¹⁰⁸⁸ Kannengiesser, "The Spiritual Message of the Great Fathers", s. 71.

¹⁰⁸⁹ *a.g.e.*, s. 86. Muhtemelen burada anlatılmak istenen, Aryüschülüğün etkisiyle dağılma tehlikesi atlatan ortodoks düşüncüyü Athanasius'un savunarak kendinden sonra gelen tüm Hıristiyanlara manevi bir ortodoks düşünce mirası bırakmasıdır.

beraber Athanasius'un eserlerini de tercüme etmiş hatta onları yorumlayarak İskenderiye anlayışını Latin Kiliseye taşımıştır.¹⁰⁹⁰ Yine Jerome (331-420), Athanasius'un *Life of Antony* eserinden etkilenecek *Life of Pavlus the First Hermit* adlı eserini kaleme almıştır.¹⁰⁹¹ Athanasius'un edebi ve doktrinel mirası doğuda Kapadokya babaları tarafından Batıda ise Milanlı Ambrose tarafından devam ettirilmiştir. Hem hayattayken (Filistin Kayseryası Piskoposu Basil gibi) hem de ölümünden sonra oldukça fazla piskopos tarafından devletin politik idaresine karşı kilisenin dogmatik lideri olarak alkışlanmıştır.¹⁰⁹² Onun etkisi tabii ki kendi dönemi ile sınırlı kalmamış değişik zaman dilimlerinde farklı Hıristiyan düşünörlere kadar ulaşmıştır.¹⁰⁹³

Athanasius bu etkili kişiliğinin yanı sıra Hıristiyanlık için geliştirdiği orijinal tutumlarıyla da temayüz etmiştir. Bu noktada Athanasius'un yaptığı icraatların en önemlilerinden birisi, Mısır ruhbanlık geleneğini münzevi bir hayat tarzından (çölden) çıkarıp hayatın içine (şehir hayatına) sokması ve bu şekilde bir hayat sürenleri İskenderiye piskoposluğu çatısı altına dâhil etmeyi başarmasıdır. Athanasius böylece asketik geleneği genel kilise anlayışının içine sokarak onu kilise politikalarının önemli bir bileşeni haline getirmiş¹⁰⁹⁴ ve mistik bir bakış açısı ile Hıristiyan kültürünün etkin bir hale gelmesini sağlamıştır.¹⁰⁹⁵ Brakke bu konuyu daha farklı bir bakış açısından ele alır ve politika ve asketik yaşam gibi birbirinden tamamen farklı iki olgunun Athanasius'ta birleşmiş olduğunun altını çizer. Ayrıca o, Athanasius'un, asketik hareketi Hıristiyanlığın içine dâhil etmek için kurumsal ve felsefi olarak ortaya koyduğu mücadelenin kayda değer olduğu vurgular.¹⁰⁹⁶

Athanasius'un Hıristiyanlığa katkıları hakkında üzerinde durulacak bir diğer husus, Hıristiyan kutsal kitapları için kullanılan 'kanon' kelimesinin, ilk kez Athanasius tarafından söylenmiş olmasıdır. Athanasius bu kelimeyi, 365 (367?) yılında yazdığı

¹⁰⁹⁰ *a.g.e.*, s. 79.

¹⁰⁹¹ *a.g.e.*, s. 83.

¹⁰⁹² Kannengiesser, "Athanasius", s. 572.

¹⁰⁹³ Robertson, "Prolegomena", s. 117; Bush, *St. Athanasius*, s. 227. Protestan kilisesi, ilk dönem yazarlarında Athanasius'un etkisini görmek için bkz. Aza Goudriaan, "Athanasius in Reformed Protestantism: Some Respects of Reception History (1527-1607)", *CHRC*, 90/2-3, (2010), s. 257-76.

¹⁰⁹⁴ Pavlus R. Kolbet, "Athanasius, the Psalms, and the Reformation of the Self", *Harvard Theological Review*, 99/1, (2006), s. 85.

¹⁰⁹⁵ Kannengiesser, "The Spiritual Message of the Great Fathers", s. 61.

¹⁰⁹⁶ Brakke, *Athanasius and Politics of Asceticism*, s. 2. Ayrıca bkz. Gwynn, s. 105-130.

mektubunda kullanmıştır.¹⁰⁹⁷ O, mektubunda, Kitab-ı Mukaddes'in kanonlaşma sürecini ele almıştır.¹⁰⁹⁸ Ayrıca hem Athanasius'un hem de mektubun bir diğer katkısı, Yeni Ahit'in içerdiği yirmi yedi kitabın isminin zikredildiği en eski Hıristiyan kaynak¹⁰⁹⁹ olmasıdır. Athanasius her ne kadar bu mektubuyla yirmi yedi kitabı sıralasa da, genel olarak kanonlaşma süreci dördüncü yüzyılın sonuna kadar sürecektir.¹¹⁰⁰ Ayrıca Athanasius'un Kitab-ı Mukaddes'e dair yaptığı atıflar hem dördüncü yüzyıl Mısır kutsal metinlerin anlaşılmasına katkı sağlamakta hem de genel olarak kutsal metinler hakkında inceleme de bulunanlara önemli bilgiler sunmaktadır.¹¹⁰¹

Athanasius'un bu etkili kişiliği modern bilim adamlarının dikkatini çekmiş ve onun hakkında övücü mahiyette görüşler dile getirmişlerdir. Bu noktada Athanasius'un dördüncü yüzyıldan sonra da kilise için önemli olduğunu belirtilmiş ve onun önem bakımından ünlü Hıristiyan düşünür Augustine'in (ö: 430) gerisinde kalmasına rağmen, bugün görüşlerinin daha etkili olması bakımından Augustine'yi geçtiğini vurgulanmıştır. Onun, enerjisini, ortaya çıkan negatif durumlara zayıflatma üzerine yoğunlaştırdığı söylenmiş, bu yüzden söz konusu olumsuzlukları çözdükten sonra teolojik meselelere yöneldiğine dikkat çekilmiştir. Buradan hareketle de Athanasius'un, tam anlamıyla olmasa da bir reformist olduğu dahi iddia edilmiştir. Bu özellikleri ile o, ortodoks Katolik çizgisinin bir 'Baba'sı ve manastır hayatının lideri olduğu ifade edilmiştir.¹¹⁰²

Başka bir açıdan Athanasius'un öneminin, yeni bir şey ortaya koymasından değil, geleneğin en iyi temsilcisi olmasından kaynaklandığı söylenmiştir. Bu kabule göre Irenaeus; 'Logos, inkarnasyon, Tanrı-insan, tanrılaşma ve Tanrı'nın Oğlu' gibi kavramlarla İsa'nın doğası ve kurtarıcı yönüne vurgu yapmış; Athanasius ise bu kavramlarla beraber Origen ve İskenderiye Eklü öğreticilerinden faydalanarak kendi görüşlerini dile getirerek ortodoks kabul edilen düşünceyi savunmasıdır. Yani Athanasius için orijinal olan durum, görüşlerinin seçkinliği ve etkisi ile, her şeyin yok

¹⁰⁹⁷ Harnack, *History of Dogma*, III, 40. Aynı noktaya Brakke de işaret etmektedir. David Brakke, "Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth "Festal Letter"", s. 395-6.

¹⁰⁹⁸ *Ep. fest.*, s. 1126-8.

¹⁰⁹⁹ Lewis S. Mudge, "Church: Ecclesiology", s. 1771.

¹¹⁰⁰ Kelly, *Doctrines*, s. 60.

¹¹⁰¹ Roderic L. Mullen, "Series Editor's Foreword", s. 7.

¹¹⁰² Harnack, *History of Dogma*, III, 139-40.

olmaya yüz tuttuğu bir dönemde ortaya koyduğu gayretidir.¹¹⁰³ Nitekim Athanasius kadar Hıristiyan öğretilerine katkı yapan, bundan dolayı da kilisenin çok şey borçlu olduğu kimse sayısı çok azdır.¹¹⁰⁴

‘Havariler kredosu’ ve ‘İznik kredosu’ ile beraber, Hıristiyanlıkta kullanılan üçüncü kredonun Athanasius’un ismi ile anılması, onun kilise için önemli olduğunun bir diğer göstergesi olarak kabul edilebilir.¹¹⁰⁵ Hatta bu kredonun yazarının Athanasius olmadığı bilindiği halde kredonun halen onun ismi ile anılması, oldukça dikkat çekicidir. 18. yüzyılda hakkında yapılan tespitleri ışığında bu kredo, Latin yazar veya yazarlar tarafından VIII veya IX. yüzyılda yazılmış, ilk kez 1233 yılında Papa IX. Gregory döneminde Athanasius’a ait olduğundan emin olunarak yayınlanmıştır.¹¹⁰⁶ Kredonun oluşumu hakkında yapılan diğer yorumlarda, onun dördüncü ve altıncı yüzyıllar arasında St. Ambrose tarafından kaleme alındığı ve Fransız veya İspanya menşeli olduğunun söylenmiştir.¹¹⁰⁷ Bu durumda, teslis ve inkarnasyon gizeminin en açık formülasyonunu içeren¹¹⁰⁸ böyle bir kredo kendisine ait olmadığı halde Athanasius’un isminin verilmesi, şüphesiz onun Hıristiyan tarihinde ne kadar etkili olduğunu göstermesi açısından büyük bir öneme sahiptir.¹¹⁰⁹

Athanasius, kendinden önceki kilise babalarına kıyasla daha etkili bir isimdir. Nitekim o, yaşadığı dönemde, -örneğin Tertullian, Origen gibi önemli kilise babalarının aksine- sadece kendi yaşadığı coğrafyası ile sınırlı kalmayarak neredeyse tüm Roma imparatorluğunda etkili olmuştur. Hatta fikirleri tartışma konusu olmanın çok ötesinde

¹¹⁰³ Harnack, *History of Dogma*, III, 141-2.

¹¹⁰⁴ Steve Jeffery, Michael Ovey, Andrew Sach, *Pierced for Our Transgression*, s. 169.

¹¹⁰⁵ B. A. Gerrish, “Creeds: Christian Creeds”, *ER*, ed. Lindsay Jones, (Detroit: Thomson Gale, 2005), III, 2054.

¹¹⁰⁶ Daniel Waterland, *A Critical History of the Athanasian Creed*, (London: Cambridge University Press, 1724), s. 5. Athanasiusçu kredo hakkında daha detaylı bilgi için, ilgili esere bakılabilir.

¹¹⁰⁷ Bush, *St. Athanasius*, s. 228.

¹¹⁰⁸ Josef Neuner & Heinrich Roos, *The Teaching of the Catholic Church: As Contained in her Documents*, ed. Karl Rahner, (New York: The Mercier Press, 1971), s. 427-8.

¹¹⁰⁹ Robertson, “Prolegomena”, s. 113. Bu metin Athanasius’tan sonra yazıldığı halde ona atfedilmesi Hıristiyan dünyasında benzeri görülen bir durumdur. Zira bilindiği gibi kutsal kabul edilen dört İncil, havarilerin isimlerini taşımaktadır. Fakat bu İncillerin, atfedilen havariler tarafından yazıldıkları ise şüphelidir. Peki, bu duruma rağmen neden bu İnciller, havarilerin isimlerini taşımaktadır? Bunun sebebi; 1) Kendi İncili’ni derleyen yazarın, eserine güvenilirlik kazandırmak niyeti ile bir havarinin ismini vermiş olması olabilir. 2) İnsanın kendi çocuğuna isim verirken sevdiği bir kimsenin ismini vermesi gibi yazarlar, kendi kitaplarına havarilerden birinin ismini vermiş olmaları olabilir; 3) Başka bir ihtimal ise yazarların mütevazı birer kimse olmaları, eserlerine kendi isimlerini değil, Hıristiyanlıkta en öndeki kimselerin ismini koymalarından kaynaklanıyor olabilir 4) Ya da yazdıkları eserlerini, havariler yazmış gibi gösterme isteğinden kaynaklanmış olabilir. Tabii böyle bir durumda ‘acaba kitaplarına neden havarilerin isimleri yerine ‘İsa’nın İncili’ tabirini kullanmadılar?’ gibi bir soru da takılmaktadır. İşte Athanasius’tan sonra yazılan bu itikat metninin Athanasius’a atfedilmesi benzer sebeplerden kaynaklandığı söylenebilir.

Hıristiyan dünyasında bir dogma olarak kabul edilmiştir.¹¹¹⁰ Ayrıca halen Doğu ve Batı Kiliselerinin kristoloji ve teslis anlayışlarında baş aktör olarak rol oynamakta, özellikle de Kıpti kilisesinde büyük bir hürmetle anılmaktadır.¹¹¹¹ Bununla beraber onun kiliseden beklediği ilgiyi gördüğünü söylemek biraz zordur. Bunun nedeni, fikirlerinin dar anlamda Origen'in genel anlamda ise İskenderiye Ekolü'nün gölgesinde kalmış olmasıdır. Her ne kadar o, Origen'in görüşlerine itiraz etse de böyle bir anlayıştan kendisini kurtaramamıştır. Bu durumdan dolayı Athanasius, Augustine ile beraber ilk dönem Hıristiyanlığına damgasını vursa bile onun kadar önemsenmemiştir.¹¹¹²

Görüldüğü üzere eleştirel bir bakış açısı olsa da Athanasius hakkında genel kabul, onun kilise için önemli olduğudur. Şüphesiz bu bakış açısının oluşmasında görüşleri kadar ortaya koyduğu mücadelesi de etkilidir.

2.6. Athanasius'un Temel Görüşleri

Tezimizin ana hedefini Athanasius'un İsa anlayışı oluşturduğundan burada, onun diğer konular (kutsal kitap ve ibadetler gibi)¹¹¹³ hakkındaki düşünceleri değil İsa'yla birlikte teslisin diğer iki unsuru olan Tanrı ve Kutsal Ruh hakkındaki görüşleri tartışma konusu yapılacaktır. Böylece İsa anlayışının hangi bağlama oturduğu anlaşılmaya çalışılacaktır. Bununla beraber bahsedilmemesi düşünülen konuların şayet Athanasius'un İsa anlayışına etki eden yönleri varsa bunlara da temas edilecektir.

Athanasius'un görüşleri, Hıristiyan teolojisinin, en zor olduğu bir zamanda, Aryüsçülük başta olmak üzere Yahudi ve pagan öğretilerine karşı, ortodoksluğun korunması için yapılan bir savunmadır. Dolayısıyla onların değeri, felsefî anlamlarında aranmalı ancak bunun ötesinde Hıristiyan doktrinlerinin savunulmasında ve onların Hıristiyan inanırların anlayabileceği bir tarzda izah edilmesinde araştırılmalıdır. Nitekim Athanasius, kendine kadar gelen farklı anlayışlara tabiri caizse bir çeki-düzen vermiş, onlardan doğru kabul ettiklerinin ortodokslaşmasına olanak sağlamış ve onların ilk savunmasını da kendisi yapmıştır. Bu yüzden Athanasius'un orijinalliyi, ürettiği yeni

¹¹¹⁰ Crutwell, *A Literary History of Early Christianity*: I, viii.

¹¹¹¹ Anatolios, *Athanasius*, s. 27.

¹¹¹² Robert A. Case, "Will the Real Athanasius Please Stand up", s. 283.

¹¹¹³ Nitekim Athanasius, zaten bu konulara eserlerinde oldukça az yer vermiştir.

teolojik düşünceler de değil kendinden önce üretilen fikirleri yeni bir üslupla savunmuş olmasında bulunur.

Konunun ayrıntılarına geçmeden önce dönemin pek çok teoloğunda olduğu gibi Athanasius'un ifadelerinin de tek bir konuyu değil birçok konuyu içeren bir yapıya sahip olduğunu belirtmek gerekir. Bu yüzden onun eserlerindeki tek bir paragraftan, pek çok farklı konuya atıf yapmak mümkündür. Bu durum, onun *On the Incarnation of the Word* adlı eserinde, Tanrı-insan ilişkilerini incelediği bölümden örneklendirilebilir. Orada Athanasius, Tanrı'nın insanı yokluktan yarattığını belirtir. Bu yüzden insan ölüme mahkûmdur. İnsan her ne kadar ölüme mahkûm da olsa, Tanrı'nın sözünü dinlediği takdirde ona, ölümsüz olma yolu kendisine açılacaktır. Fakat insan, Tanrı'nın sözünü dinlemezse ölüm ve bozulma dünyaya ve insana hâkim olacaktır. Bu durumda da Tanrı 'iyi' olduğu ve kıskanç olmadığı için, insanın ölüm ile yok olmasına müsaade etmeyecek ve ona ölümsüzlüğün yolunu kendi Oğlu'nu göndererek açacaktır.¹¹¹⁴ İşte Athanasius'a ait bu ifadelere, onun aşağıdaki konularla ilgili düşüncelerinin kaynağı olarak bakılabilir: Tanrı'nın iyi olması, Tanrı-insan ilişkisi, Tanrı-Oğul ilişkisi, Oğul'un gönderiliş gayesi, ölümsüzlükten kurtuluşun çaresi, Oğul-insan ilişkisi, ölümün insana gelmesinin nedeni, insanın neden ölüme mahkûm olduğu, insanın neden yaratıldığı, Tanrı'nın neden insanın yok olmasına müsaade etmediği vb. Görüldüğü gibi kısa bir paragraftan bile yaklaşık on farklı konuya atıf yapmak mümkündür. Dolayısıyla Athanasius'un görüşleri incelenirken onun aynı ifadelerine bazen birkaç farklı atıfta bulunulması kaçınılmaz bir durum olarak karşımızda durmaktadır. Bu gibi hususları göz önünde bulundurarak Athanasius'un Tanrı anlayışına bakılabilir.

2.6.1. Tanrı Anlayışı

Athanasius'un Tanrı hakkındaki görüşlerinin oluşumunda Aryüs önemli bir rol oynamıştır. Athanasius'a kadar Hıristiyan düşünürler, Tanrı-varlık ilişkisini izah etmek için, Logos'un mevcudatta içsel olarak var olduğunu vurgulamışlar ancak belki de bununla paralel bir şekilde vurgulanması gereken Baba Tanrı'nın münezzeh olmasını kısmen ihmal etmişlerdir. Bu bağlamda Aryüs'ün Baba'nın münezzehliğine dair ifadeler dile getirmiş olması, Tanrı anlayışının yeniden gözden geçirilmesini

¹¹¹⁴ *Inc.*, s. 215-20.

gerektirmiştir. İşte bu noktada Athanasius, Tanrı'nın Logos aracılığıyla varlıkta bulunduğunu ancak aynı zamanda onun varlıktan da münezzehe olduğunu vurgulamış ve Aryüsçü görüşlere karşı bir cevap oluşturmuştur.¹¹¹⁵ Fakat Athanasius bu aracılığı, Tanrı'ya yapılan bir yardım olarak kabul etmez ve onu kurtuluş bağlamında ele alır.¹¹¹⁶

Athanasius'un Tanrı hakkındaki değerlendirmelerini iki ana kategoride ele almak mümkündür. İlki Tanrı'nın zâtı hakkındaki görüşleridir ki içine, Tanrı'nın hiçbir şeye benzememesi, varlığının kendinden olması, bütün mevcudatta içsel olarak var olması, her zaman Baba olması, insan ile arasındaki farklılıkların olması, insan tarafından bilinip bilinmemesi, var olması ve mevcudatı yaratması gibi konular girer. İkinci kategoride Tanrı-insan ilişkisine dair görüşleri yer alır ki Tanrı'nın mutlak iyi olması (ἀγαθότης / hagathotes) merkezli gelişen konulardır. Bu bağlamda; Tanrı-günah ilişkisi, kötülük kavramı, özgür iradenin mevcudiyeti, gibi konular ele alınmaktadır. Şimdi bu konuların detaylarına bakabiliriz.

2.6.1.1. Tanrı'nın Zâtı Hakkındaki Görüşleri

Athanasius'un üzerinde durduğu konuların başında İslami literatürde *muhalefetü'n li'l havâdis* ve *kıyam binefsihî* diye bilinen, Tanrı'nın hiçbir şeye benzememesi ve bizâtihi var olması şeklinde ifade edilebilecek Tanrı'nın eşsiz mevcudiyeti bulunmaktadır.¹¹¹⁷ Bu noktada Athanasius Tanrı'yı bütün mevcudattan ayrı tutar ve O'nun, 'dünya' veya 'dünyadan bir parça' olamayacağını belirterek O'nun hiçbir şeye benzemediğine işaret eder. Çünkü ona göre dünyadaki her şey, başka bir şeye bağımlıdır ve O'nun ile hayatını sürdürür. Athanasius, varlığı, başka bir şeyin varlığına bağlı olan birisinin, Tanrı olamayacağını belirterek, Tanrı'nın kendi kendine var olması gerektiğine işaret eder. Bundan dolayı o, Tanrı'nın, dünyada olamayacağını ve varlığının bağımsız olduğunu söyler. Zira ona göre şayet Tanrı, bağımsız olmasaydı Tanrı olamazdı.¹¹¹⁸ Bu yüzden dünyada her ne varsa bir bedende toplansa bile buna Tanrı denemez. Öyleyse

¹¹¹⁵ Robertson, "Prolegomena", s. 123-4.

¹¹¹⁶ Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, s. 249-51.

¹¹¹⁷ Tanrı'nın varoluşu ve Tanrı'nın eylemleri' arasındaki fark hakkında Athanasius'un görüşleri için bkz. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, s. 148-82.

¹¹¹⁸ *Gent.*, s. 186.

Tanrı, kendisine yetmeli, yani var olmak için kendisi dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymamalıdır.¹¹¹⁹

Ona göre ayrıca Tanrı, bu dünyadan bir varlık olamayacağı gibi, evrendeki başka bir varlık da olamaz. Aynı zamanda o, evrensel düzende bir yerde de olamaz. Tanrı, ne ay ne de güneş olamaz çünkü onların varlıkları diğer varlıkların yardımına bağlıdır. Tanrı ise, kendisi bir bütündür ve parçalardan müteşekkil değildir. Şayet o, parçalardan müteşekkil olsaydı, parçaların farklı olması onu da farklı yapacaktı. Zira Tanrı, güneş olsaydı ay olmayacaktı, ay olsaydı toprak olmayacaktı, toprak olsaydı su olmayacaktı vb. böylece her bir iddia eksik ve saçma olacaktı.¹¹²⁰

Görüldüğü gibi Athanasius, üzerinde durduğu konuyu izah ederken onu soyut bırakmayarak örneklerle açıklamaktadır. Bu yönü, üslubundaki sadeliği ve ikna ediciliği göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Athanasius'un bu ifadeleri tek Tanrı anlayışa o kadar yakındır ki, bu düşüncelerinden dolayı onun, bir monoteist olduğu dahi iddia edilmektedir.¹¹²¹

Athanasius, Tanrı'nın eşsiz üstünlüğünü kabul eder. Ancak, onun varlıktan kopuk bir üstünlüğünün olduğunu söylemez. Dolayısıyla Athanasius Tanrı'yı, yaratılmış her şeyden yüce görmekle beraber, onun Logos sayesinde her yerde içsel olarak bulunduğunu belirtir. Ona göre Tanrı, Logos ile varlıkların içindedir ve varlıkla temas halindedir.¹¹²² Tanrı, kendisi iyi olduğu için, tam bir Tanrı olan Oğlu (Logos) ile insanlara rehber olmakta ve onlarla birlikte bulunmaktadır.¹¹²³ Ancak bu kabul panteist bir kabul olarak anlaşılmalıdır.¹¹²⁴ Çünkü ona göre Logos, insan bedeninde olduğunda aynı zamanda bütün âlemdir¹¹²⁵ ve Tanrı, mahlûkattan öz olarak tamamen farklı ve uzaktır. Ancak Logos sayesinde onlarla içsel olarak beraberdir ve onlara yakındır. Logos, bir taraftan âlemin yaratıcısı iken, bir taraftan ona hayatı veren ve onu

¹¹¹⁹ Dorner, s. 249.

¹¹²⁰ *Gent.*, s. 188.

¹¹²¹ Hough, *The Hero*, s. 145. Onun Tanrı'nın teklifi hakkındaki görüşleri üçüncü bölümün başında ele alınacaktır.

¹¹²² *Ar.*, s. 822-3.

¹¹²³ *Inc.*, s. 200-1.

¹¹²⁴ Hough, *The Hero*, s. 146.

¹¹²⁵ *Inc.*, s. 231. Baş, Athanasius'un bu gibi vurgularından yola çıkarak inkarnasyonun gerçekleşmediğinin bile söylenebileceğine dikkat çeker. Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri", s. 272.

devam ettirendir. Bundan dolayı Tanrı, bütün bir mahlûkatta bizâtihi içinde bulunmaktadır.¹¹²⁶

Athanasius'a göre Tanrı bu bizâtihi var oluşunu, Logos dışında başka unsurlarla da gerçekleştirir. Nitekim o, gücü ve erdemi sayesinde her şeyin içindedir. Ancak bu içkinlik, Tanrı'nın mevcudatla aynı olduğu anlamına gelmez, gelmemelidir. Athanasius, bu durumu ifade için Tanrı'nın kendine has tabiatı itibariyle her şeyden münezzehe olduğunu ortaya koyar.¹¹²⁷

Athanasius, Aryüsçülüğün aksine Tanrı'nın her zaman Baba olduğunu belirtir. Bilindiği üzere Aryüsçülük, İsa'nın sonradan yaratıldığını ifade etmek için “*Oğul'un olmadığı bir zaman vardı*”¹¹²⁸ ifadesini dillendirir. Bu ifade, İsa ile ilgili olduğu kadar Baba ile de ilgilidir. Çünkü buradan hareketle “*Tanrı'nın Baba olmadığı bir zaman da vardır*” gibi bir sonuca ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla Aryüsçülere göre ‘babalık’ Tanrı'nın temel bir özelliği değil, Oğul'un yaratılmasından sonra ortaya çıkmış bir vasfıdır. Ancak bu kabulün Athanasius'un Tanrı anlayışına uyması söz konusu değildir. Zira Athanasius'a göre, Tanrı her zaman Baba'dır. Çünkü (Logos/Oğul) İsa tıpkı Baba gibi ezeldir ve oğulluğun ezeli olması babalığın ezeli olması anlamına gelmektedir.¹¹²⁹

Peki, Athanasius'a göre Tanrı, insan tarafından bilinebilir mi? Onun bu konudaki cevabı müsbettir. Duyuş veya sezış denilebilecek bu bilme iki farklı yolla yani, iç ve dış tefekkür sayesinde gerçekleşebilecektir. Bu bilmenin, bedene kıyasla hayal ve düşünce bakımından daha üstün olan ruh¹¹³⁰ ile olacağını vurgulayan Athanasius, ruhun kendi içindeki ebediyet duygusu sayesinde Tanrı'yı algılayabileceğini belirtir. Athanasius için ruh, *Against the Heahten*'da, *noustan* fizik âlemine düşen bir varlıkken, *On the Incarnation of the Word*'te yokluktan yaratılan bir varlığa dönüşür.¹¹³¹ Aynı zamanda o,

¹¹²⁶ Ryan S. Peterson, “The Imago Dei as Human Identity: A Theological Interpretation”, (doktora tezi, Wheaton College, Illinois, 2010), s. 241.

¹¹²⁷ *Decr.*, s. 414; *Inc.*, s. 231.

¹¹²⁸ *Def. Ar.*, s. 271, 273; *Hom. Luc.*, s. 302; *Decr.*, s. 436; *Dion.*, s. 457, 460; *V. Anton.*, s. 509; *Ep. Aeg. Lib.*, s. 533; *Ar.*, s. 679; *Syn.*, s. 957; *Ep. Afr.*, s. 1008-9.

¹¹²⁹ *Ar.*, s. 699-700; *Henos sōmatos*, s. 271-273; *Hom. Luc.*, s. 302-3.

¹¹³⁰ *Gent.*, s. 189-94.

¹¹³¹ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, (New York: Oxford University Press, 2007), s. 75-7.

Tanrı'nın bir aynasıdır.¹¹³² İşte bu noktada Athanasius, ölümsüz olduğunu anlayan ruhun, ölümsüz Tanrı'yı idrak edebileceğinin altını çizer. Ruhun böyle bir seviyeye ulaşabilmesi ise insanın günah örtüsünden kurtulması ve inkarne olmuş Logos'un aracı olması ile olur. Dolayısıyla insan ruhu, yapacağı iç ve dış tefekkür sayesinde Tanrı'yı kavrayabilecek kabiliyette olduğu halde, şayet günahattan kurtulmaz ve Logos vasıtasıyla Tanrı'yı tanımazsa bu kavramayı gerçekleştiremeyecektir.¹¹³³ Bu bağlamda Athanasius, 'insanın Tanrı'yı bulması' hakkındaki görüşlerinde Platoncu bir çizgide durmakta, ancak bu bulmaya ilave ettiği 'günahattan kurtulma ve Logos'un aracılığı' şartları ile de meseleyi dinî bir zeminde ele alarak söz konusu çizgiden ayrılmaktadır.¹¹³⁴

Athanasius ayrıca Tanrı ile insan ve onların eylemleri arasındaki farklılığın keyfiyetini de ele alır. Athanasius'a göre bu farklılıktan dolayı, onlar eşit hale gelemezler ve onların yaptıkları işler aynı olamaz. Çünkü Tanrı ile insan arasındaki farklılığın nedeni insanın, Tanrı tarafından yaratılmasıdır. Yani Tanrı yaratan, insan ise yaratılıştır.¹¹³⁵ Tanrı, insanı tek başına değil Logos ile beraber yaratmıştır. Dolayısıyla Logos haricinde, - insan dâhil- her hangi bir şeyin yaratılmasında etkili olan ikinci bir unsur yoktur. Bu yüzden Tanrı'nın bir şey yapmasıyla insanın bir şey yapması arasında kaçınılmaz bir farklılık vardır. Tanrı, yoktan yarattığı halde insan var olan şeyleri bir araya getirir.¹¹³⁶

Athanasius, Tanrı'nın varlığı yokluktan (*ex nihilo*) yarattığını söyler. O, 'yaratılış doktrini' hakkındaki düşüncelerini, kendi döneminde var olan; Epikürcülerin, Platon'un (genel anlamda Yunan felsefesinin) ve isim vermeden Gnostiklerin görüşlerini merkeze alarak geliştirmiştir. Bu nedenle onların yaratılış doktrinleriyle ilgili yaptığı eleştirilerin her biri, Athanasius'un Tanrı anlayışının bir yönünü yansıtmaya nedeniyledir.

İlk olarak o, Epikürcülerin de aralarında bulunduğu bir kısım düşünürlerin her şeyin rastgele bir şekilde oluştuğu düşüncesini kendine konu edinir. Eğer onların dediği gibi her şey, bir iradenin dışında kendi kendine meydana gelmiş olsaydı, hepsinin aynı olması gerekirdi. Yani evrendeki her şey ya sadece ay; ya da sadece güneş, insan

¹¹³² *Gent.*, s. 169, 194. *Against the Heathen*'da iki yerde yaptığı bu benzetmesi hakkında Hamilton, Athanasius'u Platoncu bir görüşü yansıttığını belirtir. Bu konunun ayrıntıları için bkz. Andrew Hamilton, "Athanasius and the Simile of the Mirror", *VC*, 34/1, (1980), s. 14.

¹¹³³ *Gent.*, s. 192-4.

¹¹³⁴ Robertson, "Prolegomena", s. 124.

¹¹³⁵ Ryan S. Peterson, s. 243.

¹¹³⁶ *Decr.*, s. 414.

vücudundaki her şey de ya sadece el, ya da sadece ayak olmalıydı. Athanasius, bu birbirinden farklı varlıkların var olmasının, kendi kendilerine vücut bulmadıklarını ve ortaya çıkışlarına sebep olan bir iradeyi gösterdiklerini düşünür. Bu irade ise her şeyin tasarımcısı ve yaratıcısı olan Tanrı'dır.¹¹³⁷ Bu görüşlerinden Athanasius'un, yüce bir yaratıcının varlığına inandığı sonucu çıkartılabilir.

Athanasius ikinci olarak, Epikürcüler dışındaki başta Platon olmak üzere Yunan felsefesinin Tanrı'ya olan bakış açısını ele alır. Ona göre Platon; tıpkı bir marangozun odundan bir şey oluşturması gibi Tanrı'nın zaten var olan nesnelere bir düzene koyduğunu söyler. Athanasius, bu fikir hakkında onların Tanrı'yı inkâr etmemekle birlikte onu tam bir yaratıcı olarak da göremediklerini, dolayısıyla onun mevcudatı yaratmasının diğer nesnelere varlığına bağlı olduğuna inandıklarını belirterek, bu düşünceyi eleştirir. Çünkü bu düşünceye göre Tanrı bir yaratıcı değil, sadece düzen veren bir ustadır.¹¹³⁸ Athanasius'un bu eleştirisinden, salt Tanrı kabulünün yeterli olmadığı, ona 'yokluktan yaratan' gibi bir vasıfla inanılması gerektiği fikirlerini benimsediği sonucuna ulaşılabilir.¹¹³⁹

Üçüncü bir görüş olarak doğrudan isim vermeden gnostikleri ele alan Athanasius, bu anlayışta her ne kadar bir Tanrı inancı olsa da onların Tanrı'sının 'her şeyin yaratıcısı İsa Mesih'in Babası olan Tanrı'dan' başka olduğunu söyledikleri için yanıldıklarını ifade eder. Bu grubun tutarsızlığını Matta İncili 19/4-6'da geçen; Tanrı'nın insanları yaratmasını ve onları erkek - dişi olarak birbirine bağlamasını Baba'nın dışında kimsenin yapamayacağını söyleyerek gösterir. Yine Yuhanna İncili'nde geçen "*Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı.*"¹¹⁴⁰ cümleleriyle yaratıcının tek olduğuna işaret eder.¹¹⁴¹ Athanasius burada tek tanrı bir çizgidedir.

Athanasius, ilk iki Tanrı anlayışının batıllığını akli deliller ve misallerle anlatırken, gnostiklerin Tanrı anlayışına katılmadığını İncillerden delillerle çürütmeyi tercih etmiştir. Bunun izahını şu şekilde yapmak mümkündür. Athanasius, ilk iki grubun ifade ettiği Tanrı anlayışına Hıristiyanlık içinde rastlanmadığı için, onların batıllığını ispat

¹¹³⁷ *Inc.*, s. 217.

¹¹³⁸ *Inc.*, s. 217.

¹¹³⁹ Tanrı'nın, varlığı, 'yokluktan yarattığı'na dair Athanasius'un kullanımları için bkz. *Gent.*, s. 200; *Inc.*, s. 218.

¹¹⁴⁰ Yuhanna 1:3.

¹¹⁴¹ *Inc.*, s. 217.

edici delilleri Kutsal Kitap'tan seçmemiş, onların kabul edebileceği akli delilleri kullanmıştır. Fakat muhtemelen gnostikleri Hıristiyanlık içinde bir grup olarak kabul ettiğinden, onları eleştirirken yanlışlıklarını İncil'lerden deliller getirerek göstermiştir. Ona göre felsefe akli Gnostisizm ise dinî temelli bir harekettir. Yani felsefe bir dinî inanç olmayıp aklın bir ürünü olduğu için, Athanasius felsefeye akıl ile; Gnostisizm'in ise din kaynaklı olduğu için onu dinî referanslarla eleştirmiştir. Nitekim Kannengiesser'e göre Athanasius'un Tanrı anlayışı kendisinden yarım yüzyıl önce yaşayan Origen'in düzenlediği gnostik tesirli bir teolojinin reddidir.¹¹⁴²

2.6.1.2. Tanrı-İnsan İlişkisi (Tanrı'nın İyi Olması) Hakkındaki Görüşleri

Athanasius'un Tanrı'ya dair görüşlerini şekillendirdiği ikinci temel hususun, merkezinde Tanrı'nın mutlak iyi olmasının bulunduğu Tanrı-insan ilişkisi hakkında olduğu söylenmişti. Ona göre etik açısından Tanrı, insan ile olan ilişkisini bu iyiliğe dayalı olarak başlatmıştır, şu an sürdürmektedir ve sürdürmeye devam edecektir. Bundan dolayı Tanrı'nın insana yapabileceği her hangi bir kötülük bulunmamaktadır.

Bu konunun detaylarına bakıldığında Athanasius'un, Tanrı'yı 'iyi' ya da 'iyiliğin kaynağı' olarak nitelediği ve iyi olan bir Tanrı'nın kıskançlık ve cimrilik gibi kötü duyguların olmasına ihtimal vermediği görülür. Ona göre bu iyiliğinden dolayı Tanrı insanı, akılsız hayvanlar gibi değil kendi suretinde en güzel bir donanımla yaratmıştır. Onu kendi Kelam'ı ile destekleyerek kendisinin iyi olduğunun anlaşılmasını sağlamıştır.¹¹⁴³

Tanrı hakkında iyilik anlamı içeren ifadeler kullanması Athanasius'un, edebî açıdan Tanrı'yı övmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim Athanasius Tanrı'yı, yaptığı işlerden dolayı övülmeye değer görmektedir ancak onun bu kullanımları ile yapmak istediği, Gnostisizm'de bulunan 'iyi ve kötü Tanrı' anlayışına bir cevap vermektir. Nitekim ona göre Tanrı'nın iyi olması, sadece başlangıçta insanı yaratması ile sınırlı değildir. Tanrı, insanın ihtiyaç duyduğu şeyleri yaratmakla sürekli insanı desteklemektedir. Bunun nedeni, her şeyi yoktan yaratan Tanrı'nın, yarattığı şeylerin tekrar yokluğa gitmelerini engellemek istemesidir. Yine bu nedenle Tanrı, insanı

¹¹⁴² Kannengiesser, "The Spiritual Message of the Great Fathers", s. 63.

¹¹⁴³ *Inc.*, s. 218. Tanrı'nın iyi olması Athanasius tarafından sıklıkla vurgulanan bir durumdur. Bunlardan bir kaç için bkz. *Gents.*, s. 164, 194, 200.

öldükten sonra tekrar yaratacaktır. İşte, Athanasius'a göre, insana sürekli iyilikte bulunan Tanrı, gnostiklerin dediği gibi 'kötü' Tanrı olamaz.¹¹⁴⁴

Ayrıca Athanasius, bu kullanımları ile Logos'un gelmesine mantıksal zemin oluşturmaktadır. Çünkü, ancak iyi olan bir Tanrı, insanı yarattıktan sonra yalnız bırakmaz. Eğer Tanrı iyi olmasaydı hem insan ile ilgilenmezdi hem de onu günahları ile baş başa bırakırdı. Ancak Tanrı iyi olduğu için öyle yapmadı, kıskanç ve cimri olmadığı için kendi Oğlu'nu insanların yanına gönderdi. Oğlu'nun çarmıhta acı çekmesine müsaade ederek onları günahattan kurtardı ve onlara ölümsüzlüğün yollarını açtı. Böylece kendisinin iyiliğin kaynağı olduğunu gösterdi. Ayrıca Tanrı, sadece iyiliğin kaynağı değil, aynı zamanda kendisi bizâtihi iyiliktir.¹¹⁴⁵ Tanrı'nın Oğlu'u ise tek ve 'iyi'¹¹⁴⁶ Tanrı'nın bir çocuğu, gerçek oğlu, Baba'nın gücü, hikmeti ve kelamı,¹¹⁴⁷ Baba'dan meydana gelen 'bir' ve 'tek'dir.¹¹⁴⁸

Athanasius, Tanrı-günah arasındaki ilişkiyi, Tanrı'nın iyi olması bağlamında değerlendirir. Bu, bir yönüyle 'düşüş doktrini' olarak da anılabilir. Ona göre günah, İsa'nın inkarnasyonuna zemin hazırlayan en önemli unsurdur. Şayet günah olmasaydı insan, Tanrı'yı tanıyarak ebedi hayatı kazanabilecek ve Logos'un inkarne olmuş bir şekilde yeryüzüne gelmesine gerek kalmayacaktı.¹¹⁴⁹ Bu noktada Athanasius, Hıristiyanlıkta neyin günah olup neyin günah olmadığı gibi, ilmihalvari bir günah anlayışından bahsetmez. O, meseleyi teolojik bir bağlamda ele alarak, günahın insanda nasıl yerleştiğinin ve günahın insanda asli bir unsur olup olmadığının cevabını arar.

Athanasius'a göre insan, Tanrı tarafından günahattan uzak ve Tanrı bilgisi ile donatılmış bir şekilde yaratılmıştır. Dolayısıyla insanda asıl olan günahsızlıktır. Fakat o, kendisine Tanrı tarafından bahşedilen bu nimeti idrak edememiş ve maddi şeylere yönelerek bu yüce konumundan uzaklaşmıştır. Bu uzaklaşmanın nedeni, Tanrı'nın ona iyiyi bulması için verdiği özgür iradesini, şeytanın da yönlendirmesi ile yanlış yerlerde

¹¹⁴⁴ Eginhard Meijering, "Athanasius on God as Creator and Recreator", *CHRC*, 90/2-3, (2010), s. 175.

¹¹⁴⁵ *Gent.*, s. 200.

¹¹⁴⁶ *a.g.e.*, s. 199.

¹¹⁴⁷ *a.g.e.*, s. 206;

¹¹⁴⁸ *a.g.e.*, s. 200. Athanasius'un bu anlayışı, kendinden sonraki Batı geleneğini etkilemiş ve 'insan doğası' ve 'Tanrı'nın merhameti' gibi kavramlar hakkındaki düşüncelerin şekillenmesinde etkili olmuştur. Anatolios, *Athanasius*, s. 34.

¹¹⁴⁹ Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri", s. 265.

kullanmasıdır.¹¹⁵⁰ Neticede insan, düşük olanı yüksek olanın yerine tercih ederek günaha girmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak da kendisine günah yerleşmiştir.¹¹⁵¹ Dolayısıyla Athanasius'a göre günah, ne Tanrı gibi başlangıçtan beri vardır ne de Tanrı tarafından yaratılmıştır. O, sonradan, insanın iradesi ve şeytanın etkisi ile ortaya çıkan bir gerçekliktir. Athanasius'a göre günahın oluşmasına sebep olan ise Âdem'dir. Onun ilk hatası yüzünden günah, bütün bir insanlığa mâl olmuştur.¹¹⁵² Ancak burada dikkat çeken husus, Athanasius'un insanoğlunun Âdem'in günahından sorumlu tutulacağından bahsetmemesidir.¹¹⁵³

Bu durum bizi Tanrı'nın iyi olması ile bağdaştırılamayacak diğer konu olan 'kötülüğün varlığı' hususuna götürmektedir. Yeri gelmişken Athanasius'un bu konu hakkındaki görüşlerine değinilebilir. Athanasius, kötülük hakkında Yunanlıların ve bazı heretik Hıristiyan grupların ifade ettikleri, 'Kötülüğün her şeyden bağımsız olarak, müstakillen var olduğu' hakkındaki görüşlerinde hata ettiklerini belirtir. Çünkü, şayet günaha Tanrı'dan bağımsız bir şekilde 'var' denilirse, Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu hakikatine aykırı olan bir şey söylenmiş olacak; her şeyin yaratıcısının Tanrı olduğu gerçeğinden yola çıkılırsa, bu sefer kötülüğü Tanrı'nın yarattığı kabul edilmiş olunacaktır. Athanasius bu durumu, bir paradoks ve imkânsız bir şey olarak görür.¹¹⁵⁴ Onun yukarıdaki görüşlerinden anlaşılacağı üzere, kötülük ve günah sonradan var olmuştur. Bununla beraber kötülüğü ve günahı meydana çıkaran Tanrı değil, şeytan ve insanın özgür iradesidir. Athanasius bu görüşüyle aynı zamanda 'yaratmayı kötü Tanrı yaptı' şeklindeki Gnostik anlayışa cevap vermektedir. Çünkü başlangıçta kötülük olmadığı gibi kötü Tanrı da yoktur. Öyleyse olmayan bu Tanrı'nın varlığı yarattığı söylenemez.¹¹⁵⁵

Buradan anlaşılacağı üzere Athanasius teolojisinde özgür iradenin oldukça önemli bir yeri vardır. Nitekim o, Tanrı'nın iyi olması ile irtibatlandırılabilir bir husustur. İnsanın özgür iradesine Athanasius'un eserlerinde sık sık vurgu yapılmış, insan, hayat

¹¹⁵⁰ *Inc.*, s. 265.

¹¹⁵¹ *Gent.*, s. 164-6.

¹¹⁵² *Ar.*, s. 723.

¹¹⁵³ Kelly, *Doctrines*, s. 347.

¹¹⁵⁴ *Gent.*, s. 167.

¹¹⁵⁵ Meijering, "Athanasius on God as Creator and Recreator", s. 177.

denizinde özgür iradesiyle yol alan bir gemiye benzetilmiştir.¹¹⁵⁶ İradesiyle insanın, iyi ve kötü arasında gidip geldiği vurgulanmıştır.¹¹⁵⁷

Peki, özgür irade ile Tanrı'nın iyi olması arasında nasıl bir bağlantı vardır ve bunun insana verilmesi nasıl olmuştur? Athanasius, insana özgür iradenin verilmesinde İsa'nın etkin olduğuna dikkat çeker ve insanın elinde Kitab-ı Mukaddes ve İsa'dan gelen özgür irade varken şeytanın tuzaklarına düşmemesi gerektiğini belirtir. Yani İsa vesilesiyle kendine verilen özgür irade ile insan, günaha girmekten korunur. Bu da Tanrı'nın mutlak iyiliğini gösterir.¹¹⁵⁸

Athanasius'un bahsi geçen özgür irade hakkındaki düşüncelerinin kaynağının felsefe mi Kitab-ı Mukaddes mi olduğu tartışmaya açık bir konudur. Bu noktada Athanasius'un, her ne kadar –genel anlamda- kendi doktrinini oluştururken felsefeye müracaat etse de, insanın özgür iradesi hakkında felsefeyi değil Kitab-ı Mukaddes'i referans kabul ettiği söylenmektedir¹¹⁵⁹

Yukarıda söylendiği gibi aslında Tanrı'nın iyiliği, -Athanasius'un özellikle *On the Incarnation of the Word* eserinde ısrarla üzerinde durduğu ve onun teolojisinde kayda değer bir yer tutan- Tanrı-insan ilişkisiyle ilgilidir. Bu noktada Athanasius, Tanrı'nın, insanı sadece yaratarak bırakmadığı, yarattıktan sonra da onunla ilgilenmeye devam ettiğini vurgular. İnsanın bedeninde var olan çürüme ve yok olma durumunu ortadan kaldırmak ve ebedi bir hayatı vermek için onunla uğraşmaya devam ettiğinin altını çizer. Hatta insana ebedi hayatı kazandırmak için Oğlu'nu yeryüzüne gönderdiğine ve böylece insana verdiği önemi gösterdiğine temas eder.¹¹⁶⁰ Böylece Athanasius, Tanrı'nın mutlak iyi olduğunu, Tanrı-insan ilişkisi üzerinden göstermeye çalışır. Geliştirdiği bu Tanrı-insan ilişkisi Athanasius'un, teolojik kariyerinin en temel taşlarından birisidir.¹¹⁶¹

¹¹⁵⁶ *Ep. fest.*, s. 1118.

¹¹⁵⁷ *Inc.*, s. 218.

¹¹⁵⁸ *V. Anton.*, s. 490.

¹¹⁵⁹ Christopher J. Eppling, "A Study of Patristic Doctrine of Free Will", (master tezi, North Carolina, 2009), s. 96; Peter Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, (New York: Oxford University Press, 2004), s. xvi.

¹¹⁶⁰ *Inc.*, s. 215-20.

¹¹⁶¹ Anatolios, *Athanasius*, s. 32.

2.6.2. Kutsal Ruh Anlayışı

Athanasius'un üzerinde en az durduğu teslis unsuru şüphesiz, Kutsal Ruh'tur. Kutsal Ruh hakkındaki nispeten ayrıntılı görüşleri, üçüncü sürgün dönemine (356-362) rastlar. Bunun sebebi, o dönemde Mısır'da ortaya çıkan ve Kutsal Ruh'un sonradan yaratıldığını iddia eden bir grubun mevcudiyetidir. Yani pek çok yerde olduğu gibi Athanasius'un Kutsal Ruh'a değinmesinin nedeni de yine konjektürelidir ve savunma amaçlıdır.¹¹⁶² Kitab-ı Mukaddes'e yaptıkları mecazi yorumlardan dolayı Athanasius onlara *Tropici* (τρόπος) ismini takmış,¹¹⁶³ Serapion'a yazdığı bir mektupla hem onlara cevap vermiş hem de Kutsal Ruh hakkındaki kendi görüşlerini dile getirmiştir. Onların Kutsal Ruh'un yoktan yaratıldığı; farklı bir özünün bulunduğu ve bir melek olduğu hakkındaki inançlarına karşı o, *homoousios* (aynı öz) tabirinin Kutsal Ruh için de geçerli olduğunu söylemiştir.¹¹⁶⁴ O, Kutsal Ruh'un da tıpkı Oğul gibi Baba ile aynı özden geldiğini; dolayısıyla bir Tanrı olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden Kutsal Ruh için 'yaratılmıştır' gibi ifadelerin küfür içeren ifadeler olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁶⁵ Vaftizin Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına yapılması gerektiğini belirterek Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan bir farkı olmadığını göstermiştir.¹¹⁶⁶

Bununla beraber Athanasius'un zaman içinde Kutsal Ruh hakkındaki görüşleri değişmiştir. Nitekim Athanasius, ilk başlarda Kutsal Ruh'u ilahî bir güç olarak kabul etmekte, onun şahsiyetini sonradan aldığını düşünmektedir. Ancak 358'den sonra Kutsal Ruh'u teslisin bir unsuru olduğunu dile getirmiştir.¹¹⁶⁷ Ayrıca, *On the Incarnation of the Word* ve *Against the Arians* gibi erken dönem eserlerinde Tanrı'nın insanları yarattıktan sonra onlarla olan birlikteliklerini devam ettirmede Oğul'u ön planda tutmaktayken, Serapion'a yazdığı mektupta Oğul'un yanına Kutsal Ruh'u da

¹¹⁶² Athanasius, bu konuyu Serapion'a gönderdiği bir mektubunda ele almıştır. *Ad Serapionem Orationes IV (?)* isimli bu mektuba "Athanasius'un Eserleri" başlığında değinilmiştir.

¹¹⁶³ Kelly, *Doctrines*, s. 256. Bu grup, Pneumatomachi (Kutsal Ruh'a karşı Savaşanlar/ Kutsal Ruh'un Rakipleri) olarak da bilinir ve Macedonians (I. Macedonius'a (ö: 360 sonrası) atfen) diye de isimlendirilir. F. Hauser, "Pneumatomachians", *New Catholic Encyclopedia*, (USA: Thomson Gale, 2003), XI, 432.

¹¹⁶⁴ Athanasius, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit* (Letters to Serapion I), s. 133.

¹¹⁶⁵ Anatolios, *Athanasius*, s. 24-5; John R. Meyer, "God's Trinitarian Substance in Athanasian Theology", *Scottish Journal of Theology*, 59/1, (2006), s. 91. Tropicilerin kimliğine dair daha detaylı bir çalışma için bkz. Shapland, "Introduction", s. 25-34; Ayrıca benzer konuların ele alındığı bir çalışma için bkz. J. Meyer, "Clarifying the Filioque Formula Using Athanasius's Doctrine of the Spirit of Christ", *Communio*, vol: 27, 2000, s. 386-405.

¹¹⁶⁶ *Ar.*, s. 704.

¹¹⁶⁷ Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, s. 267-8.

ilave ederek yeni bir bakış geliştirmiştir.¹¹⁶⁸ Nitekim Athanasius bu mektubu yazıncaya kadar eserlerinde, Kutsal Ruh'a nadiren atıfta bulunduğu dikkatli gözlerden kaçmayacak kadar aşikârdır.¹¹⁶⁹

Athanasius'un Kutsal Ruh hakkında bu şekilde bir görüş farklılığına gitmesinin ve Serapion'a bu mektubu yazıncaya kadar eserlerinde Kutsal Ruh'a çok az yer vermesinin pek çok nedeni olabilir. Bunlardan birkaçı şunlardır:

- i) Dönemin asıl tartışma konusunun İsa olması hasebiyle Athanasius'un eserlerinde bu merkezli konulara sıklıkla vurgu yapması, onun İsa dışındaki konulara odaklanmasını engellemiştir.
- ii) Athanasius, İsa dışındaki konulara değinirken onları İsa'yla ilişkileri bağlamında ele almıştır. Dolayısıyla o, Kutsal Ruh'a, onun İsa ile olan bağlantısı nispetinde değinmiştir. Bu da Kutsal Ruh'a olan vurguyu azaltmıştır.
- iii) Athanasius'un görüşlerini döneminin tartışmalı mevzuları üzerinden ifade ettiği bir gerçektir. Bu yüzden Kutsal Ruh'un, *Tropicilerle* birlikte yeni bir tartışma konusu olarak ortaya çıkması, Athanasius'u Kutsal Ruh hakkında açıklama yapmaya zorlamıştır.
- iv) Athanasius, Kutsal Ruh hakkında az da olsa yaptığı açıklamaların yeterli olduğunu düşünmüş olabilir.
- v) Sistemli bir teolog olmaması Athanasius'un, Kutsal Ruh'u görüşlerinin vazgeçilmez bir unsuru olarak görmesini engellemiştir. Ancak o, cevap vermek zorunda kaldığında onunla ilgili düşüncelerini dile getirmekten de geri durmamıştır. Bu durum bir eksiklik olarak görülmemelidir. Çünkü o belli bir takip çizelgesiyle konuları ele almamış, izah edilmesi gerektiğini kabul ettiği konulara değinmiştir.

Athanasius'un Kutsal Ruh hakkında en dikkat çekici görüşlerinden birisi Serapion'a gönderdiği mektubunda, Kutsal Ruh'un Baba'dan zuhur ettiği ve Oğul'a ait olduğunu söylemesidir.¹¹⁷⁰ Shapland'a göre Athanasius'un bu ifadelerden maksadı, Kutsal Ruh'un, Baba'dan çıktığını ancak ona görev verenin Oğul olduğunu belirtmektir.¹¹⁷¹

¹¹⁶⁸ Shapland, "Introduction", s. 37.

¹¹⁶⁹ Az da olsa bu kullanımlarından bir kısmı için bkz. Athanasius, "Statement of Faith", *NPNF2/4*, s. 297 (Bundan sonra: *Exp. fid.*); *Dion.*, s. 458; *Ar.*, s. 685; *Decr.*, s. 437, 443, vb.

¹¹⁷⁰ Athanasius, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit* (Letters to Serapion I), s. 64.

¹¹⁷¹ *a.g.e.*, s. 65. (14. dipnot).

Nasıl Baba Oğul'u insanlık için yeryüzüne göndermişse,¹¹⁷² Oğul'da Kutsal Ruh'u aynı maksatla yeryüzüne göndermiştir.¹¹⁷³

Athanasius aynı mektubunun ilerleyen bölümlerinde Kutsal Ruh'un, Baba ve Oğul ile irtibatlı olduğunu ifade eder. O, teslisin unsurları arasında bir birlikteliğin olduğunu söyler ve Oğul'un Baba'dan, Kutsal Ruh'un ise hem Baba'dan hem Oğul'dan ayrılamayacağına dikkat çeker. Şu durumda ona göre Kutsal Ruh'un var oluşunda Baba ve Oğul birlikte işlevseldir.¹¹⁷⁴ Bu noktada Athanasius'un kısmen Origeni bir çizgide durduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Bilindiği üzere Origen, kademeli bir teslis anlayışı benimsemekte ve Kutsal Ruh'un varlığını Oğul'a borçlu olduğunu ileri sürmektedir. Athanasius her ne kadar Origeni görüşü aynen ifade etmese de, Kutsal Ruh hakkında ileri sürdüğü bu görüşleriyle Origeni anlayışa yakın durmuştur.¹¹⁷⁵

Bununla beraber Athanasius'a göre, her bir uknum nev-i şahsına münhasırdır. Oğul nasıl Baba'dan zuhur etmesi yönüyle tek ise, aynı şekilde varlığını Oğul'a borçlu olan ve onun tarafından gönderilen Kutsal Ruh da tektir. Onun bu teklifi çokluk içinde ayrıcalıklı bir teklik değil, teklik içinde bir tekliktir. Yani başka bir Kutsal Ruh olmadığı gibi onun benzeri bir şey de yoktur.¹¹⁷⁶

Athanasius'un Kutsal Ruh hakkında yaptığı bir diğer değerlendirmeye, Markos İncili'nde geçen bir ifadeye yaptığı yorumda rastlamak mümkündür. Burada kıyametin zamanını ne meleklerin ne de İsa'nın bilemeyeceğini sadece Baba'nın bilebileceği söylenir.¹¹⁷⁷ Bu cümleden hareketle Athanasius'un, İsa'nın kıyametin zamanını bilip bilemeyeceği noktasındaki değerlendirmelerine "İki Tabiatlı Olması" başlığı altında detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Ancak burada konumuz ile ilgili olan Kutsal Ruh hakkındaki yorumunda Athanasius'un, Kutsal Ruh'u kıyametin saatini bilmeyenler arasında zikretmesi dikkat çeker. Çünkü Athanasius'a göre o, ilahî tabiata sahiptir ve bu yüzden onun kıyametin saatini bilmemesi düşünülemez.¹¹⁷⁸ Burada Athanasius için

¹¹⁷² Bu konuyu Yuhanna İncil'i şu cümlelerle bahseder: "Çünkü Tanrı dünyayı o kadar çok sevdi ki, biricik Oğlunu verdi. Öyle ki, O'na iman edenlerin hiçbiri mahvolmasın, ama hepsi sonsuz yaşama kavuşsun." Yuhanna 3:16.

¹¹⁷³ Yuhanna İncil'i bu konuda İsa'nın şu sözlerini aktarır. "Size gerçeği söylüyorum, benim gidişim sizin yararınızdır. Gitmezsem, Yardımcı size gelmez. Ama gidersem, O'nu size gönderirim." Yuhanna 16:7.

¹¹⁷⁴ Athanasius, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit* (Letters to Serapion I), s. 113-114.

¹¹⁷⁵ Quasten, *Patrology*, III, 77. Quasten'in değerlendirdiği Athanasius'un bu görüşleri için bkz. *Ar.*, s. 853.

¹¹⁷⁶ Athanasius, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit* (Letters to Serapion I), s. 116.

¹¹⁷⁷ Markos 13:32.

¹¹⁷⁸ *Ar.*, s. 874.

önemli olan kimin ilahî tabiata sahip olup olmadığıdır. İlahî tabiata sahip olan, kıyametin saatini bilir, olmayan bilemez. Kutsal Ruh bu tabiata sahip olduğu için de bunu bil(ebil)mektedir.

Athanasius'un bu açıklamalarından dolayı Nazianzuslu Gregory, onu teslis doktrininin bir bütün halinde ilk ve tek savunucusu olduğunu söyler. Athanasius, kendinden önce pek çok kilise babasının Oğul'la ilgili ifade ettikleri görüşlerinin benzeri bir anlayışı, Kutsal Ruh için söylemiştir.¹¹⁷⁹ Ayrıca onun öncülük ederek başlattığı Kutsal Ruh'un Baba ile aynı öze sahip olması fikrini ileride Kapadokyalı Babalar tamamlayacaklardır.¹¹⁸⁰ Bu konuyu burada noktalayarak oluşan, Tanrı ve Kutsal Ruh anlayışı üzerinden Athanasius'un İsa'sına bakılabilir.

¹¹⁷⁹ Gregory Nazianzen, "Select Orations of Gregory Nazianzen", s. 517. Kapadokyalılar için bkz. Elif Tokay, *Anadolulu Bir Kilise Babası: Nazianzuslu Gregory*, (yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

¹¹⁸⁰ Kelly, *Doctrines*, s. 258. Bu konunun detayları için bkz. *a.g.e.*, s. 258-63.

III. BÖLÜM: ATHANASIUS'UN İSA ANLAYIŞI (KRİSTOLOJİSİ)

Bu bölüm, tezimizin asıl konusunu oluşturmaktadır ve şimdiye kadar söylenenlerin buranın anlaşılması için bir alt yapı oluşturması hedeflenmiştir. Burada Athanasius'u Hıristiyanlık için önemli hale getiren İsa hakkındaki görüşleri¹¹⁸¹ (kristolojisi),¹¹⁸² kendi metinleri bağlamında ortaya konulmaya çalışılacaktır. Onun kristolojisini anlama çabası, 'dolaysız' ve 'dolaylı' olmak üzere iki şekilde yapılacaktır. Nitekim o, herhangi bir gruba cevap verme niyeti olmaksızın dolaysız; başta Aryüsçülük olmak üzere başkalarının görüşlerini eleştirme bağlamında, dolaylı olarak İsa hakkındaki görüşlerini dile getirmiştir. Bu yüzden onun İsa anlayışı, bu iki anlatı tarzı dikkate alınarak ifade edilmeye çalışılacaktır.¹¹⁸³

Athanasius'un kendinden önceki kilise babalarına göre en önemli farklarından birisi, görüşlerini olabildiğince felsefi kaygının dışında tutarak dile getirmesidir. Başka bir ifadeyle görüşlerini felsefenin değil dinin içinde bir yere oturtma gayretindedir. Bu yüzden aşağıda görüleceği üzere Athanasius'un İsa hakkındaki görüşlerinde, -diğer kilise babaları ile karşılaştırıldığında- felsefenin girmesiyle oluşan derinlik göröl(e)meyebilir.

Athanasius, İsa'ya ait her bir meseleye *hikmet* nazarıyla bakmış ve bunları kurtuluş bağlamında bir yere yerleştirmeye çalışmıştır.¹¹⁸⁴ Nitekim bu tarzı Athanasius'un, felsefi tartışmalardan uzak kalmasının bir başka nedenini de oluşturur. Yani o, felsefi tartışmalarla zaman harcamak yerine doğrudan, İsa'yı ve davranışlarını izah etmenin çabası içindedir. Ayrıca, bir din adamı olması, bir Hıristiyan düşünürü olmasının çok önünde olduğu için Athanasius'un görüşlerinde ilk muhatap kendi cemaati başka bir tabirle insandır. Çünkü Athanasius İskenderiye ve Libya halkı için sadece kilisenin başındaki her hangi biri değil aynı zamanda onların manevi babalarıdır da.¹¹⁸⁵ Bu

¹¹⁸¹ Abraham van de Beek, "The Relevance of Athanasius in Dogmatics", s. 287.

¹¹⁸² Kristoloji, Hıristiyan ilahiyatında İsa'nın kişiliği ve niteliklerini özellikle onda bulunduğu iddia edilen insanî ve ilahî tabiatların mahiyetini inceleyen bilim dalıdır. Hıristiyanlığın başlangıcından beri üzerinde durulan bu konu, 451 Kadıköy Konsili sonrasında terimsel bir hüviyete kavuşmuştur. Bu nedenle -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Athanasius'ta her hangi bir karşılığı yoktur. Bununla beraber bu konu, Athanasius'un görüşlerinin çoğunluğunu oluşturmaktadır.

¹¹⁸³ Bu noktada Athanasius, Aryüsçüleri genel olarak dört farklı şekilde eleştirmektedir: Onların kendi aralarındaki tutarsızlıkları gösterir, Kitab-ı Mukaddes bağlamında yanlışlıklarını ortaya koyar, mantıksal açıdan hataları olduğunu söyler ve onların anlam veremedikleri doktrinlerin nasıl anlaşılması gerektiğini belirtir.

¹¹⁸⁴ Hikmet bağlamında İsa'ya ait davranışlara nasıl değindiğine ileride yer verilecektir.

¹¹⁸⁵ Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, s. 3.

nedenle o, eserlerinde ve ortaya koyduğu mücadelesinde, toplumun imanını kurtarmayı daha ön planda tutmuş, bunun için de felsefî tartışmalara girmek yerine inandığı ve insanı kurtuluşa götürecekt bilgileri aktarmayı tercih etmiştir. Bu nedenle Athanasius'un aşağıda ele alınacak görüşleri, bu doğrultuda düşünülmelidir. Ayrıca savunma maksadıyla söylediği için görüşlerinin, konjektürel bir özellikte olduğu bu yüzden içinde bulunduğu yaşam şartlarından bağımsız ele alınmaması gerektiği de hatırdan çıkartılmamalıdır.

3.1. Giriş

Athanasius'un kristolojisi üzerine detaylı tahlillere geçmeden önce konunun daha rahat anlaşılmasına katkı sağlamak için önbilgi mahiyetinde, birkaç hususa işaret etmek istiyoruz. Bu önbilgilerin her biri diğerinden bağımsızdır. Ancak onların tamamı, Athanasius'un İsa anlayışının önemli bir parçasını oluştururlar ve diğer konuların anlaşılması için vazgeçilmezdirler. Bir anlamda onlar, Athanasius'un görüşlerini kendilerine dayandıracığı ön kabullerdir. Bu yüzden öncelikle onların bilinmesi gerekmektedir. Ayrıca bu bilgileri, ileride tekrara düşmemek için de burada incelemek uygun görünmektedir.

i) Athanasius'un görüşlerinin merkezinde ne olduğu: Pek çok bilim adamı, Athanasius'un görüşlerinin merkezinde İsa anlayışının bulunduğu yorumunu yapar. Athanasius'un eserleri bu yorumu haklı çıkaracak bilgilerle doludur. Bunlardan en çok dikkat çekenlerinden birisi Athanasius'un Kitab-ı Mukaddes'in hedefinin (*skopos*) bile Mesih İsa olduğunu söylemesidir.¹¹⁸⁶ Nitekim o, İsa'nın yanlış anlaşılması halinde Baba ve Kutsal Ruh'un da doğru anlaşılamayacağı kanaatindedir. İsa'nın “Ölülerden ilk dirilen”¹¹⁸⁷ olduğunun kabul edilmediği takdirde haşrin; Baba'dan geldiğinin kabul edilmediği takdirde inkarnasyonun mahiyeti bilinemeyecektir.¹¹⁸⁸ Bu yüzden o, bütün gayretini ‘İsa'nın doğru anlaşılmasına’ sarfetmiştir.

Bilim adamlarının ayrıldığı nokta ise, İsa'nın hangi yönünün bu merkezde yer aldığıdır. Bu bağlamda Archibald Robertson, -Tanrı'nın insan için çizdiği kaderin rolüne işaret ederek- inkarne olmuş Tanrı'nın Oğlu Mesih anlayışının Athanasius'ta gözükken en

¹¹⁸⁶ *a.g.e.*, s. 758, 858, 865, 888.

¹¹⁸⁷ Koloseliler'e Mektup 1:18.

¹¹⁸⁸ *Ar.*, s. 675.

temel motif olduğunu ileri sürer.¹¹⁸⁹ Meyer'e göre Athanasius'un görüşlerindeki en temel vurgu, İsa'nın haçta kurtarıcı ölümüdür.¹¹⁹⁰ Sellers, bir yerde Athanasius'taki en merkezi vurgunun İsa'nın insanın kurtuluş yolunu açması olduğuna dikkat çekerken,¹¹⁹¹ bir diğer yerde İsa'nın tabiatı hakkındaki görüşlerinin olduğunu ifade eder.¹¹⁹² Kannengiesser ve Torrance, bu tartışmaya inkarnasyon anlayışının en merkezî vurgu olduğunu söyleyerek katılırlar.¹¹⁹³ Widdicombe, Tanrı anlayışının dahi İsa merkezli olduğuna dikkat çekerek Athanasius'un İsa anlayışının önemine atıf yapar.¹¹⁹⁴ Anatolios, onun teolojisinin odaklandığı noktanın, 'yaratılışın eşsizliği' ve 'kefaret doktrini' olduğunun altını çizer.¹¹⁹⁵ Jeffery, Ovey ve Sach'a göre, onun görüşlerinin merkezi, inkarnasyon ile ilintili kefarettir.¹¹⁹⁶ Grillmeier, Athanasius'un kristolojisinin merkezinde Yuhanna'da geçen "Söz insan olup aramızda yaşadı. Biz de O'nun yüceliğini, Baba'dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu olan biricik Oğul'un yüceliğini gördük"¹¹⁹⁷ ifadesinin yer aldığını söyler.¹¹⁹⁸ Beek'e göre ise Athanasius için her şeyin düğüm noktası, her şeyi idare eden Tanrı'nın, insan ve onun kurtuluşu için yeryüzüne gelerek haçtaki ölümüdür.¹¹⁹⁹

Athanasius'un görüşlerinin merkezini neyin oluşturduğuna dair yapılan bu yorumlar farklı gözüküyor olabilir. Ancak onlardaki ortak nokta, her birinin İsa ile ilgili olmasıdır. Yapılan yorumlara katılmakla beraber *İsa'nın teslis içinde ifade ettiği anlamın* böyle bir değerlendirmede göz ardı edilememesi gerektiği kanaatindeyiz. Yani Athanasius'un düşüncesinin temelini oluşturan İsa'nın, Baba ve Kutsal Ruh ile ilişkisi bağlamında ifade ettiği anlamın önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Athanasius'un sahip olduğu bu anlayış, onun İsa hakkında yaptığı yorumlarını ciddi ölçüde etkilemiştir. Başka bir ifadeyle şayet Athanasius, teslis içindeki İsa'nın konumunu farklı yorumlasaydı onun İsa hakkındaki görüşleri tamamen değişecektir. Öyleyse Athanasius'un sahip olduğu bu İsa anlayışı nedir ki onun görüşlerinin merkezini

¹¹⁸⁹ Robertson, "Prolegomena", s. 123.

¹¹⁹⁰ John R. Meyer, "Athanasius' Use of Paul in His Doctrine of Salvation", s. 150.

¹¹⁹¹ Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. 17.

¹¹⁹² *a.g.e.*, s. 36.

¹¹⁹³ Kannengiesser, "Athanasius", *ER*, s. 572; T. F. Torrance, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, (Edinburgh: T&T Clark, 1993), s. 25.

¹¹⁹⁴ Widdicombe, s. xiii.

¹¹⁹⁵ Anatolios, *Athanasius*, s. 40.

¹¹⁹⁶ Steve Jeffery, Michael Ovey, Andrew Sach, *Pierced for Our Transgression*, s. 173.

¹¹⁹⁷ Yuhanna 1:14.

¹¹⁹⁸ Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, 326.

¹¹⁹⁹ Abraham van de Beek, "The Relevance of Athanasius in Dogmatics", s. 308.

oluşturacak öneme sahiptir? Bu sorunun cevabı tek Tanrılık ve tek Tanrı (monoteizm) bağlamındaki İsa'dır.¹²⁰⁰ Peki, Athanasius'un söz konusu monoteist düşünceleri nelerdir ve bunlar nasıl anlaşılmalıdır? Bunun anlaşılması için, eserlerinde çok fazla yer vermediği teslis düşüncesinin öncelikle bilinmesi gerekecektir.

Athanasius teslis derken, üç farklı tanrılık kaynağını veya üç ayrı Tanrı'yı kastetmez. Ona göre teslisin her bir unsuru, Marcion ve Mani'nin iddia ettiği gibi üç farklı kaynaktan gelmemektedir. Onlar, parlayan tek bir güneşin ışığı gibidir.¹²⁰¹ ve bu hakikat sadece İnciller vesilesiyle anlaşılabilir.¹²⁰² Teslisin üç unsuru olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'ta ezeli ve tek bir tanrılık bulunur.¹²⁰³ Onlar '*Bir öz, üç şahsiyet*'tir¹²⁰⁴ ve aralarında herhangi bir ayırım yoktur.¹²⁰⁵ Bu yüzden Kutsal Ruh insanla beraberken Oğul da insanla beraberdir; Oğul insanla beraberken Baba da insanla beraberdir. Kısaca teslis unsurlarından biri insanla iken iki unsur da insanladır. Bunun nedeni her üçünde bulunan 'Tanrılık' (θεότης / *theotes*) doğasının aynı olmasıdır. Athanasius, bu durumu bir akıldan çıkan bilgiye ve bir kaynaktan yayılan ışığa benzetir. Bunun doğal bir sonucu olarak o, teslisin üç unsurunun aynı derecede Tanrı olduğunu kabul eder.¹²⁰⁶ Efesliler'e Mektup 4:4-6'da geçen "*Her şeyin üzerinde, her şeyle ve her şeyde olan herkesin Tanrısı ve Babası birdir*" cümlesini, her şeyin üzerinde olanın Baba; her şeyle olanın Logos; her şeyde olanın ise Kutsal Ruh olduğunu şeklinde yorumlayarak, bu cümleyi teslisteki unsurların tanrılığının bir olduğunun delili olarak kullanır.¹²⁰⁷

¹²⁰⁰ Ar., s. 733, 846. Athanasius'un teolojisinin temel ilkelerinin kurtuluş doktrini ile beraber monoteizm olduğu hakkında bkz. Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri", s. 272. Athanasius'un monoteist Tanrı anlayışının detayları hakkında bkz. Jon M. Robertson, *Christ as Mediator*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 137-216.

¹²⁰¹ Ar., s. 844.

¹²⁰² Kannengiesser, "Athanasius", *ER*, s. 572.

¹²⁰³ Ar., s. 687.

¹²⁰⁴ Bu görüşlerinden dolayı Aryüs tarafından eleştirilmiş ancak durduğu çizgiyi değiştirmemiştir. Gregory Nazianzen, "Select Orations of Gregory Nazianzen", s. 518.

¹²⁰⁵ John R. Meyer, "God's Trinitarian Substance in Athanasian Theology", s. 91.

¹²⁰⁶ Athanasius, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit* (Letters to Serapion I), s. 114. Athanasius'un ışık benzetmesini kullanması manidardır. Çünkü o, bu kullanımla hem İsa'nın Baba ile aynı derecede Tanrı olduğunu gösterir hem de Baba'nın olduğu bir yerde Oğul'un olması gerektiğini zaruri kılar. Yani ışık veren bir cismin olduğu yerde elbette bir ışık olacaktır. Güneş varsa, ışığı olacaktır. Aynı şekilde Baba varsa Oğul olacaktır ve vardır. Athanasius'un ışık benzetmesi ile vurguladığı bir diğer husus, ışığın tabiatı gereği bölünemez olmasından yola çıkarak Baba'nın bölünemez olduğu, dolayısıyla İsa'nın Baba'nın bir parçası değil bizzat kendisi olduğudur. Yani İsa'nın 'Oğullu'ğu insanlardaki gibi Baba'nın bir parçası şeklinde anlaşılmalı kendi içinde, tıpkı bir ışığın yansımaları gibi anlaşılmalıdır. Athanasius'un bu görüşleri için bkz. Ar., s. 785. Ayrıca Athanasius Baba'nın sürekli bir 'üretken' (*generetic* / αἰγιγεννητικός / *haeigenetikos*) olduğunu söyleyerek onun bu özelliğinden dolayı Logos'un Tanrı ile ezelden beri var olduğunu belirtir. Ar., s. 898.

¹²⁰⁷ Athanasius, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit* (Letters to Serapion I), s. 134-5.

Athanasius'un en baştan beri teslis hakkında bahsedilen görüşte olduğu söylenemez. Çünkü o, Aryüsçülerin baskıları ile ifade farklılığına gitmiştir. İlk dönem eserlerinden olan *Against the Heahten*'da Logos vurgusu olmaksızın kâinatta aktif olanın sadece Tanrı olduğunu vurgularken; Aryüsçü görüşlerin teşekkülünden sonra Logos'u hatta Kutsal Ruh'u da bu aktifliğin içine almıştır. Onların, Baba ile aynı tanrılık doğasına sahip olduklarını iddia ederek, onları içine alan bir monoteizm oluşturmuştur.¹²⁰⁸ Oğul ve Baba'nın tanrılıklarının bir birliği gösterdiğini, onların iki farklı Tanrı olmadığını vurgulamıştır. Nitekim aksi bir ifade politeist bir anlam taşıyacağı için Athanasius tarafından kabul edilmesi düşünülemez.¹²⁰⁹ Ancak ileride görüleceği üzere Athanasius, teslisin her bir unsurunun ayrı bir şahsı olduğunu kabul etmiş, böylece Sabellianizm çizgisinden de uzaklaşmıştır.

Athanasius'un tek Tanrı anlayışını savunduğuna dair önemli değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu noktada Athanasius'ta tek Tanrı anlayışını en iyi biçimde ortaya koyanlardan olan Beek, Athanasius'a göre kurtuluşu ebedi bir kurtuluş yapan ve İsa'nın bedeninde insanlığı kurtaranın Tanrı'nın kendisi olduğunu söyler. Bu yüzden ona göre Athanasius, Tanrı ve İsa arasındaki aynılığa vurgu yapmakta, onları bir görmektedir.¹²¹⁰ O, Athanasius'a göre sadece bir Tanrı'nın var olduğunu ifade eder. Bu Tanrı ezeli ve değişmezdir. Aynı zamanda bu tek Tanrı, Oğul olarak kendi bedeninde haça gerilmiştir ve Kutsal Ruh olarak kilise ile beraberdir. Bu durum, paradoks gibi gözükse bile bunu insan mantığı içinde değil Tanrı'nın kendi hikmeti içinde anlamak gerekmektedir.¹²¹¹ Nitekim Athanasius'un teslis doktrini, felsefi olarak açıklanan üçlü bir sistem değil Tanrı'nın doğrudan kendini ifşa etmesinin bir ifadesidir. Yani İsa'da ve Kutsal Ruh'ta görünen Tanrı'nın kendisidir.¹²¹²

¹²⁰⁸ Jon M. Robertson, *Christ as Mediator*, s. 214.

¹²⁰⁹ Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, s. 249-51.

¹²¹⁰ Abraham van de Beek, "The Relevance of Athanasius in Dogmatics", s. 294.

¹²¹¹ *a.g.e.*, s. 306. Bu değerlendirmelerinden sonra Beek, günümüz Hıristiyan teolojisinin içinde bulunduğu teolojik zorluğa dikkat çeker ve bu durumdan kurtulmanın tek yolunun Athanasius'un 'Tanrı birdir' görüşü ile olabileceğini iddia eder. Hatta o, -her ne kadar İslam'ın problemlerinden bahsetmeden bir çıkarımda bulursa da- İslam ve Hıristiyanlığın kendi problemlerini, kilisenin Athanasius teolojine (tek Tanrı) dönmedikçe çözilemeyeceğini ileri sürer. Böylece o, Athanasius'un Tanrı, dolayısıyla teslis anlayışının bugün bile dar boyutta *Hıristiyanlık*, geniş boyutta *din* içinde oynayacağı role işaret eder. Abraham van de Beek, "The Relevance of Athanasius in Dogmatics", s. 307-8.

¹²¹² Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, (Kampen: 1906-1911), I, 120-2, 289-90, 324'den Abraham van de Beek, "The Relevance of Athanasius in Dogmatics", s. 293.

Athanasius'un İsa'yı, Baba'nın bir İmgesi/Görüntüsü (*image / εἰκὼν / eikon*)¹²¹³ olarak düşünmesi, bu teklifi gösteren bir diğer husustur. Çünkü Athanasius'a göre Tanrı'nın görüntüsü (ki o Oğul İsa'dır), Tanrı'dır.¹²¹⁴ Yine Athanasius'a göre Logos'un, Baba'nın şeklinde (*Form / εἶδος / eidos*)¹²¹⁵ olması da bu bağlamda ele alınmalıdır.¹²¹⁶ Ayrıca Athanasius, Yuhanna'da geçen "*Ben ve Baba biriz*"¹²¹⁷ ve "*Ben Baba'dayım, Baba da bendedir*"¹²¹⁸ cümlelerini, Baba ve İsa'nın tek Tanrı olduklarını göstermek için kullanmaktadır. Elbette Athanasius'un bu kullanımları onların tek bir şahsiyet olduğu şeklinde anlaşılmalıdır, çünkü o her ikisinin ayrı birer şahsiyet olduklarının altını çizmektedir.¹²¹⁹

Athanasius'un *homoousios* terimini savunmasını da bu açıdan ele almak mümkündür. Yani Athanasius, İsa'yı tam bir Tanrı olarak gördüğü için onun Baba ile aynı özün dışında olmasını kabul edemez. Şayet Aryüsçülerin dediği gibi Baba ile Oğul, özsel olarak birbirine benzer olsaydı şu durumda Oğul'un, Baba gibi olmayan ikinci ve farklı bir Tanrı olduğu kabul edilmiş olacaktır. Ancak bu durum, politeist bir Tanrı anlayışına kayan bir yaklaşımdır. İşte, Athanasius bu noktada Baba ile Oğul arasında ortak olan tek tanrılık özünü göstermek için *homoousios* terimini savunarak¹²²⁰ politeist bir Tanrı çizgisinden uzaklaşmış, monoteist bir çizgiye gelmiştir. Nitekim Athanasius'un *homoousios*'u savunmayanları politeist olmakla suçlaması oldukça manidardır.¹²²¹ Aynı zamanda o, Yuhanna'da geçen "*Beni görmüş olan, Baba'yı görmüştür*"¹²²² ve "*Benim Baba'da, Baba'nın da bende olduğuna inanmıyor musun*"¹²²³ cümlelerinin özsel birliktelik ve İsa'nın Baba'ya her açıdan benzemesi (τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα / *ten kata panta homoioteta*) gerçeğinin ifadeleri olduğunu söyler.¹²²⁴ Onun bu ifadelerinde tek Tanrı anlayışının izlerini görmek mümkündür.¹²²⁵ Nitekim, Athanasius'un 'Baba ve

¹²¹³ *Gent.*, s. 164, 169, 201, 206; *Inc.*, s. 222, 228, 234; *Exp. fid.*, s. 295; *Decr.*, s. 422, 423, vb.

¹²¹⁴ Carolyn Schneider, "The Intimate Connection between Christ and Christians in Athanasius", *Scottish Journal of Theology*, 58/1, (2005), s. 4.

¹²¹⁵ *Ar.*, s. 846.

¹²¹⁶ Athanasius'un bu kullanımlarıyla tek Tanrı vurgusu yaptığı kullanımları için bkz. *a.g.e.*, s. 831.

¹²¹⁷ Yuhanna 10:30.

¹²¹⁸ Yuhanna 14:11.

¹²¹⁹ *Ar.*, s. 831; 908. Athanasius'un bu kullanımlarında Robertson'a göre de tek Tanrı vurgusu bulunmaktadır ve Baba'nın Oğul, Oğul'un da Baba olması hariç diğer herşey onlar arasında ortaktır. Robertson, *NPNF2/4*, s. 831.

¹²²⁰ Bu konu ileride detaylıca ele alınacaktır.

¹²²¹ *Ar.*, s. 844-5.

¹²²² Yuhanna 14:9.

¹²²³ Yuhanna 14:10

¹²²⁴ *Ar.*, s. 765.

¹²²⁵ *a.g.e.*, s. 733.

İsa'da aynı öz ve tanrılığın bulunduğu' sözleri, onların 'bir' olduğunu gösterdiği şekilde de yorumlanmıştır.¹²²⁶

Tabii burada şu hatırlatmayı yapmak durumundayız. Onun sahip olduğunu söylediğimiz tek Tanrı (monoteist) anlayışı İslâm'ın tek Tanrı anlayışı gibi değildir. Teslis içinde bir tekliktir. Bu yüzden bu anlayışı tamamen İslâmî bir tek Tanrı anlayışının içinde kabul etmek mümkün değildir. Ancak tamamen dışına itmek de kolay değildir. Çünkü neticede o, bir Tanrı'ya ve onun üç farklı şahısta haline/görünümüne/zuhuruna inanmaktadır. İslami düşünceye göre farklı olan durum ise, bu bir Tanrı'nın iki farklı görünümünün daha olmasıdır. Muhtemelen Athanasius'u böyle düşünmeye iten husus – kendinden önceki geleneğin ve Kitab-ı Mukaddes'in etkisi unutulmaksızın- teslisin her bir unsurunun bu şekilde görünmelerini birer sebebe bağlamak istemesidir. Tanrı İsa'dır/İsa olmuştur, âlemi yaratmak ve insanı kurtarmak için; Tanrı Kutsal Ruh'tur/Kutsal Ruh olmuştur, inanan insanlarla beraber olmak için.

Athanasius'un temas ettiğimiz Tanrı ve 'Tanrılık' kavramının tekliği hakkındaki görüşleri, genelde Grek teolojisini özelde ise Kapadokya Babalarını etkilemiştir. Bu yüzden onlar kendilerini monoteist inancı içinde görmektedirler. Yani onlar teslise – tanrılık özüne sahip üç şahsa - iman etmekle beraber bu Tanrı'larda bulunan tanrılık kavramının bir ve her birisinin aynı Tanrı olmasına olan inançları, onların kendilerini monoteizm sınıfı içinde görmelerine neden olmuştur.¹²²⁷

Neticede, sahip olduğu Tanrı anlayışı Athanasius'un, İsa anlayışını da etkilemiş ve onun kristolojisinin sınırlarını ve içeriğini belirleyen en önemli etken olmuştur. İşte böyle bir İsa kabulünden sonra Athanasius, İsa'nın, insanlığın kurtuluşu için bir insan bedenine inkarne olarak yeryüzüne geldiğini ve insanın günahına kefaret olarak haçta öldüğünü dile getirmiştir. Öyleyse onun görüşlerinin merkezinde tek Tanrı/tanrılık anlayışı vardır. O, bu görüşünü diğer görüşlerine göre her ne kadar daha az dile getirmiş olsa da bu durum, tezimizi zayıflattığı söylenemez.

¹²²⁶ Kelly, *Doctrines*, s. 245.

¹²²⁷ Thomas Hopko, "The Trinity", *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Ed. Bernard McGinn & John Meyendorff, with Jean Lederer, Crossroad, (New York: 1985), s. 261-65.

ii) Athanasius'un Baba Tanrı ve Oğul Logos arasındaki ilişkiye dair ifadeleri: Athanasius, Oğul'a Baba'ya nispetle bir anlam kazandırma çabası içindedir. Yani kendi döneminde Tanrı hakkında kullanılan 'bir, yüce, ezeli, değişmez vb.' gibi kavramlar ile İsa'yı tanımlamakta; zihinlerde var olan bu Tanrı algısını kullanarak İsa'yı anlatmaktadır. Başka bir ifadeyle Athanasius, teslisin içindeki konumundan soyutlanmış bir İsa tasavvuru oluşturmamış, onu Baba Tanrı ile kıyaslanması neticesinde 'Baba temelli' bir İsa doktrini ortaya koymuştur. Onun üslubundaki bu özelliği, İsa'ya dair kabullerinin neredeyse tamamında görmek mümkündür. Bu yüzden yukarıda söylediklerimizin farklı bir ifadesi olarak, Athanasius'un İsa anlayışının temelinde, Baba Tanrı kabulünün bulunduğu ifade edilebilir. Bu hususu daha rahat kavramak için Athanasius'un, Baba Tanrı endekli İsa tanımlarından birkaçına göz atmak yeterli olacaktır.

Ona göre Logos, Baba'nın bir Oğlu olarak, 'yaratılmamıştır'. O, Baba'nın bir oğludur/ürünüdür (*offspring* / γεννησις / *genesis*) ve bu yüzden Baba'nın özü ile aynıdır (*homoousios*).¹²²⁸ Baba her ne ise Oğul odur. Baba'nın tanrılığı aynı ölçüde Oğul'da da vardır ve bu yüzden Oğul tam bir Tanrı'dır.¹²²⁹ Oğul, zuhur etmesi yönüyle Baba'dan farklıdır ancak Tanrı olması yönüyle Baba ile aynıdır.¹²³⁰ Baba Tanrı ile Oğul İsa arasındaki tek bir fark vardır, o da; 'babalık'tır. Kısaca İsa, Baba'dan sadece 'Baba' olmaması yönüyle farklıdır. Nitekim Yuhanna İncili'nde geçen ve Baba Tanrı ve Oğul İsa arasındaki aynılığı ifade eden cümleler,¹²³¹ 'babalığın' dışındaki, özellikle Tanrılık hakkındaki birliği ifade etmektedirler.¹²³² Bu birliktelikten dolayı Oğul'un Baba Tanrı'ya göre ikincil bir tanrılığının olduğu söylenemez. Nitekim Aryüsçüler bu hususta yanılarak Oğul'u ikincil bir Tanrı olarak kabul etmişler, ancak hata yapmışlardır.¹²³³

Görüldüğü üzere Athanasius İsa'yı, tamamen Baba'ya kıyasla anlama çabası içindedir. Bunun nedenleri arasında; zihinlerde bulunan Tanrı algısını kullanarak İsa'nın da tıpkı bu şekilde, Baba Tanrı ile aynı olduğunu göstermek istemesi; farklı ve sıfırdan bir 'Tanrı İsa' algısı oluşturmaktansa mevcut Tanrı algısını kullanarak maksadını daha

¹²²⁸ *Ar.*, s. 676-7, 685-6.

¹²²⁹ *a.g.e.*, s. 834-5.

¹²³⁰ *a.g.e.*, s. 831-2.

¹²³¹ Yuhanna 10:30; 14:10.

¹²³² *a.g.e.*, s. 831-2.

¹²³³ Bunun altında Aryüsçülerin Baba'yı İsa'ya göre daha yüce görmeleri bulunmaktadır. Kelly, *Doctrines*, s. 227.

rahat ifade edebileğine inanması; son olarak sahip olduğu ‘tek Tanrı’, ‘tek Tanrılık’ düşüncelerinin farklı bir İsa sunumunu engellemesi gibi hususlar sıralanabilir.

iii) İsa’yı tanımlanırken kullandığı kelimeler arasında herhangi bir farkın olmadığını düşünmesi: Athanasius, Epictetus’a gönderdiği mektubunda, Logos, Oğul ve Mesih kelimeleri arasındaki ilişkiyi net bir biçimde ortaya koyarak bunlar arasında her hangi bir ayırımın olmadığını söyler. Athanasius’un bu şekilde bir açıklama yapmasının nedeni, Aryüsçülüğün bu üç kavramı tam olarak anlayamamalarından kaynaklanan yanlış yorumlarıdır.¹²³⁴

Athanasius, İsa’nın dışında, başka bir Logos’un var olup olmayacağı üzerinde durmuştur. Bu noktada Aryüsçülerin İsa’nın dışında başka bir Logos’un varlığına inandıklarını belirtmiş ve bunun gerçek olmayacağını söylemiştir. İsa’nın kendi varlığını göstererek yaptığı işlerle kendini ispatladığını vurgulayarak şayet ikinci bir Logos varsa kendini neden göstermediğini veyahut neden kendisini tanıtabilecek işler yapmadığını sorgulamış ve böyle bir şeyin olmasının imkânsızlığını göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla Athanasius’a göre Tanrı’nın Oğlu, Logos ve İsa birdir, benzeri ve ikinci bir eşi yoktur.¹²³⁵

iv) Varlığın Logos İsa aracılığı ile yaratılması: Athanasius’a göre Logos, yaratılıştaki Tanrı ile varlık arasında işlevsel olarak vardır ve bu, ilahî planın bir gereğidir.¹²³⁶ Bu işlev, ‘Tanrı aşkın olduğu için varlıkla doğrudan temas geçemez’ gibi bir açıklama ile izah edilemez. Logos, kendisi ile varlığın yaratıldığı ve kendisinin bu varlıktan uzak olduğu bir aracı değil bilakis varlığın içinde ve onlarla beraberdir. Nitekim Logos yeryüzüne bir beden suretinde geldiğinde zaten her yerde içkin bir şekilde bulunmaktaydı.¹²³⁷ Ayrıca İsa’nın bu aracılık rolüne Baba’nın yaratmaya güç yetiremediğinden veya yaratmanın Baba’ya yakışmayacağından dolayı İsa’yı yaratarak, yaratma işini İsa’ya bırakması gibi de yaklaşımın uygun olmadığıdır.¹²³⁸ Zira Athanasius’a göre bu yaklaşım, Aryüs’ün ortaya attığı yanlış bir iddiadır. Athanasius, tesliste bulunan üç unsurun aynı Tanrı olduklarını ve onların başka bir şeye ihtiyaç duymadıklarına vurgu

¹²³⁴ *Ep. Epic.*, s. 1161-2.

¹²³⁵ *Ep. Aeg. Lib.*, s. 537; *Decr.*, s. 415.

¹²³⁶ Hough, *The Hero*, s. 147.

¹²³⁷ *Inc.*, s. 222-3.

¹²³⁸ *Ar.*, s. 768-70, 772.

yapar. Bu durumda Aryüs ve Athanasius'un arasındaki fark, İsa'yı nerede kabul ettikleridir. Aryüs, İsa'yı varlık tarafında Athanasius ise Tanrı tarafında kabul etmektedir.¹²³⁹

v) İsa'yı ve ona ait her şeyi yüce görerek, İsa'nın başından geçen her bir hadiseye hikmet nazarıyla bakması ve onlara bir anlam yüklemesi: İsa'nın yaşadıkları 'yerilenler' ve 'övülenler' olarak iki kategori halinde ele alınır. Onun yerilmesine sebep olan yönleri; inkarnasyonu, çilesi, ölümü, defni ve cehenneme nüzülü iken;¹²⁴⁰ övülmesine neden olan yönleri ise, dirilmesi, göğe yükselmesi, Baba'nın sağ yanına oturması ve zafer ile dönecek olması'dır (*parousia*).¹²⁴¹ Athanasius, İsa'ya ait bu yönlerin hepsinin bir hikmete dayalı olarak gerçekleştiğini düşünür ve söz konusu hususların tamamını yüce bir gayeye dayandırır. Böylece, İsa'nın hayatındaki her kesite bir anlam yükler. Onu bu şekilde düşünmeye iten neden şüphesiz, İsa'yı bir Tanrı olarak kabul etmesidir. Çünkü İsa, Tanrı olduğu için yaptığı işler rastgele değildir, bir irade ile gerçekleşmektedir.

vi) *Communicatio idiomatum* yani Mesih İsa'da insanî ve ilahî yönlerin beraber olduğu görüşünü savunması: Logos'un ilahî yönünün bedende aktif olmasıyla insanın tanrısallaştığına ve bedene ait özelliklerin Logos İsa'ya atfedilmesiyle insanın bu özelliklerden kurtularak ilahileştiğine dair olan Athanasius'un ifadeleri,¹²⁴² bu bağlamda ele alınabilir. Başka bir ifadeyle İsa, kendisine bir beden almakla insanın tanrısallaşmasını gerçekleştirmiştir. Kuşkusuz bu tanrısallaşma, insanın Tanrı olması değil, ebedi bir hayatı kazanması anlamındadır. Şu durumda Athanasius'un bu vurguları aynı zamanda insanlığın kurtuluşu ile doğrudan ilgilidir. Zira, ancak insanî özelliklerini terk ederek tanrısallaşmış bir insan, kurtuluşa erecektir.¹²⁴³

Buraya kadar Athanasius'un İsa anlayışına yön veren belli başlı hususlara değinildi. Şimdi ise, onun İsa anlayışını oluşturan alt başlıklara bakılacaktır. Üzerinde durulacak ilk konu, İsa'nın kimliği ve tabiatıdır.

¹²³⁹ Quasten, *Patrology*, III, 67.

¹²⁴⁰ Louis Berkhof, *Systematic Theology*, (BiblicalTraining.org tarafından yayına hazırlanmış baskı), s. 366. Konunun detayları için ilgili eserin 366-375 sayfa aralığına bakılabilir.

¹²⁴¹ *a.g.e.*, s. 380-90.

¹²⁴² *Ar.*, s. 862.

¹²⁴³ Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 173.

3.2. İsa'nın Kimliği ve Tabiatı

Athanasius dönemi en popüler tartışma konuları arasında İsa'nın gerçekte kim/ne olduğu ve bundan kaynaklanan onun tabiatı üzerine yapılan yorumlar bulunmaktadır. Bu tartışmalar, İsa insan mıdır, Tanrı mıdır? Eğer Tanrı ise Baba Tanrı ile eşdeğer midir, yoksa ondan alt mertebede bir Tanrı mıdır? Şayet eşdeğerse İsa'nın özü, Baba ile aynı mıdır, benzer midir? İsa'nın kaç tabiatı vardır? Bu tabiatlar onun yaşamında nasıl tezahür etmektedir? gibi sorular üzerinde gerçekleşmektedir. Athanasius, bu tartışmaların çoğu zaman merkezinde yer alarak konuyla alakalı görüşlerini dile getirmiştir. Aşağıda gelecek olan başlıklar, Athanasius'un bu konudaki düşüncelerini kendine inceleme konusu yapmaktadır.

3.2.1. Öz (*Hypostasis*) Bakımından Durumu

İsa'nın özüyle ilgili tartışmalarda Athanasius ismi söylendiğinde akla ilk gelen şüphesiz *homoousios* (aynı öz) terimidir. Bu terim Hıristiyanlıkta, İsa ile Baba'nın özünün aynı olduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır ve İznik Konsili'nde ortodoks bir anlayış olduğu kabul edilmiştir. Athanasius, konsil esnasında ve sonrasında bu terimin savunucusu olmuştur. Ancak zamanla onun bu konudaki görüşlerinde bir değişikliğin olduğu da gözlemlenmektedir. Athanasius bağlamında konuyu ayrıntılı olarak ele almadan önce *homoousios* teriminin geçmişini incelemek ve İznik Konsili'ne kadar gelinen sürede terimin ifade ettiği anlamlara bakmak konunun daha rahat anlaşılmasını sağlayacaktır.

Homoousios teriminin ilk izlerine, Yeni Eflatuncu filozoflar; Plotinus (204/5-270),¹²⁴⁴ Porphyry (234-305)¹²⁴⁵ ve Iamblicus (245-325)¹²⁴⁶ gibi isimlerde rastlanır. Onlar, *homoousios* terimini varlıklar arasındaki ilişkiyi göstermek için kullanmışlardır. Yani İznik Konsili'nde kabul edildiği şekliyle *homoousios* terimine teolojik bir anlam yüklememişlerdir.¹²⁴⁷

¹²⁴⁴ Plotinus, *The Six Enneads*, çev. Stephan Meckenna, (Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids), s. 292.

¹²⁴⁵ Porphyry, *On Abstinence*, I, 19, http://www.tertullian.org/fathers/porphyry_abstinence_01_book1.htm (19 Nisan 2013'te girildi).

¹²⁴⁶ Iamblicus, *The Egyptian Mysteries*, çev. Alexander Wilder, (New York: The Metaphysical Publishing, 1911), III, 21.

¹²⁴⁷ Beatrice, s. 257.

Hıristiyanlık geçmişinde ise bu terim ilk kez, Gnostik Hıristiyanlarda görülür.¹²⁴⁸ Basilides başta olmak üzere Valentinus ve Sihirci Mark bu hususta dikkat çekmektedir.¹²⁴⁹ Ancak onlar, bu terimi İznik Konsili'nde olduğu gibi Baba ile Oğul arasındaki ilişkiyi tarif etmek için kullanmamışlar; ona şu üç anlamı yüklemişlerdir: Yaratan ile yaratılan arasındaki özsel birliktelik, benzer özden yaratılan varlıklar arasındaki özsel birliktelik ve farklı konumda olanların özsel birliktelikleri.¹²⁵⁰

Bu kullanımlar *homoousios* (aynı öz) teriminin geçmişini ifade etmekle beraber Hıristiyanlık ile olan ilişkisini göstermemektedir. Bu terimin Hıristiyanlaştırılması, süreç içinde bazı kilise babalarının etkisi ile gerçekleşir. Bu noktada üçüncü yüzyılın başlarında Tertullian, teslisi ifade etmek için *homoousios* tabirine yakın bir anlamda 'bir öz' tabirini kullanır.¹²⁵¹ O, aynı zamanda *homoousios* tabirinin Gnostiklere¹²⁵² de atfeder.¹²⁵³ Bu yüzden Tertullian, *homoousios* teriminin Hıristiyan çevrelerce bilinmesine katkı sağlar. Ancak o, bu terimi İznik'teki anlamda kullanmaz.

Şu durumda bu terimin Hıristiyanlıkta teslis bağlamında ilk kez kimin ve hangi anlamda kullandığının tespiti yapılmalıdır. Net bir karara varmanın oldukça zor olduğu bu hususta söylenebilecek ilk şey, Basil'in bu terimi Sabellius'a dayandırmasıdır.¹²⁵⁴ Ancak bu yorum eleştirilere açıktır.¹²⁵⁵ Genel kabul ise, böyle bir kullanıma üçüncü yüzyılın ikinci dönemine kadar rastlanılmadığıdır. Bu tarihlerde İskenderiye (248) ve Roma (ö: 259) Piskoposları iki Dionysius, bu terimi ilk kez kullanmış olmalıdırlar. Fakat bunlardan hangisinin ilk kez kullandığının belirlenmesini eldeki veriler çerçevesinde mümkün değildir.¹²⁵⁶ Nitekim Athanasius, *Synodal Letter to the Bishop of Africa* adlı eserinde -muhtemelen- bu ikiliye atfen onların, "Oğul yaratılmıştır ve Baba ile aynı özden değildir" diyenleri eleştirdiklerini aktarır. Ancak Athanasius, ne bu

¹²⁴⁸ Kelly, *Creeds*, s. 242-5; Stead, *Divine Substance*, s. 190-202. Burada Justin'in, *homoousios*'u zikretmeksizin bu terimin ifade ettiği anlam olan 'İsa ve Baba'nın özlerinin aynı olduğunu' söylediği akıldan çıkarılmamalıdır. Yani bu terimi anlam olarak Gnostiklerden önce Justin, kullanmıştır.

¹²⁴⁹ Onlara dair bilgilere dönemin meşhur kilise babaları Irenaeus, Clement ve Origen'den takip edilebilir.

¹²⁵⁰ Beatrice, s. 249.

¹²⁵¹ Tertullian, "Against Praxeas", s. 1044.

¹²⁵² a.g.y., "Against the Valentinians", ANF3, s. 880.

¹²⁵³ Kelly, *Creeds*, s. 245-7.

¹²⁵⁴ Basil, "The Letters", s. 342.

¹²⁵⁵ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 192-3.

¹²⁵⁶ a.g.e., s. 190-1.

tabirle neyi kastettiklerine değinmiş ne de hangisinin ilk kez kullandığına açıklık getirmiştir.¹²⁵⁷

Bu hususta yapılan bir diğer değerlendirme, Origen'in bu terimi ilk kez kullandığı¹²⁵⁸ ve onu müteakiben, kendisinin sıkı bir takipçisi olan İskenderiye Piskoposu Dionysius'un, bu terimi dile getirdiğidir. Ancak bu terimi kullansalar bile onlar, *homoousios*'u basit bir kıyaslama anlamında kullanmışlar, İznik Konsili'nin ona yüklediği anlamı kastetmemişlerdir.¹²⁵⁹

Üçüncü yüzyılda *homoousios* terimi ayrıca, Sabelliusçu anlayışa yakın olan Pentapolis piskoposlarınca veya İskenderiye kilisesinin bir kısım üyeleri tarafından da teknik bir terim olarak kullanılmakta ve 'İsa ve Baba'nın bir ve aynı Tanrı' olduğunu belirtmektedir.¹²⁶⁰ Ancak dördüncü yüzyıla gelindiğinde Sabelliusçular artık *homoousios* terimini değil *monoousios* (μονοούσιον / bir öz) terimini savunacaklardır. Bu durumda da Oğul'un varlığı ortadan kalkmaktadır.¹²⁶¹ Bu yönüyle *homoousios* teriminin üç ve dördüncü yüzyıllarda Sabelliusçuların ellerinde bir anlam kayması yaşadığı söylenebilir. Yani Sabelliusçuların *homoousios* terimi ile anlatmak istedikleri aslında *monoousios* (bir öz) vurgusu olmuştur. Bu anlam kaymasının nasıl oluştuğunu anlamak içinse Samosatalı Pavlus'a bakmak gerekir.

Homoousios terimi, 268 yılında Antakya'da yapılan bir konsilde Samosatalı Pavlus tarafından savunulmuştur.¹²⁶² Ancak kilisece, hem *homoousios* terimi kabul edilmemiş hem de Samosatalı Pavlus aforoz edilmiştir. Bu konuda Athanasius,¹²⁶³ Samosatalı Pavlus'un *homoousios* terimini kullandığını ancak ona farklı bir anlam yüklediğini ve bu yüzden konsildeki piskoposlarca reddedildiğini söyler.¹²⁶⁴ Samosatalı Pavlus'un bu terim ile tam olarak neyi kastettiğini anlamak mümkün değildir. Ancak şayet bu terimi

¹²⁵⁷ *Ep. Afr.*, s. 1009; *Decr.*, s. 978.

¹²⁵⁸ Beatrice, s. 250. Krş. Hanson, *The Arian Controversy*, s. 195-6.

¹²⁵⁹ Beatrice, s. 254.

¹²⁶⁰ Nitekim Harnack Athanasius'un savunduğu *homoousios* teriminin Sabelliusçu görüşlerle olan yakınlığına dikkat çekmektedir. Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, s. 253.

¹²⁶¹ *Exp. fid.*, s. 296; Beatrice, s. 252.

¹²⁶² Samosatalı Pavlus anlatılırken söylendiği üzere onun bu terimi kullanmadığı da söylenmektedir. Onun *homoousios* doktrini için bkz. Sample, "The Messiah as a Prophet: The Christology of Paul of Samosata", s. 205-212.

¹²⁶³ Athanasius'un, bu noktada taraf olduğu, göz ardı edilmemelidir. Çünkü bu terimin 268'de reddedilip 325'de kabul edilmesini bir şekilde izah etmelidir. Beatrice, s. 253.

¹²⁶⁴ *Syn.*, s. 978-9. Bu terimin neden o zaman reddedildiği hakkında ayrıca bkz. Hilary, "On the Councils", s. 164; Basil, "The Letters", s. 403-4.

kullanmışsa, kullandığı bağlam teslise dairdir ve bundan dolayı aforoz edildiği aşikârdır.¹²⁶⁵

Burada şu iki hususa dikkat etmek gerekir. Birincisi, İznik Konsili'nden yaklaşık altmış yıl öncesinde bile *homoousios* terimi İznik Konsili'nde kabul edildiği şekliyle ele alınmıyordu ve konsilin ona yüklediği anlam henüz oluşmuş değildi. İkincisi, 268 Antakya Konsili'nde Samosatalı Pavlus'un *homoousios* terimi reddedilmiş ancak bu terimin neyi ifade ettiği söylenmemiştir. Yani konsil, *homoousios* teriminin nasıl anlaşılacağına dair bir değerlendirmede bulunmamıştır.¹²⁶⁶ Buradan hareketle denebilir ki, şayet bu terim o dönemde Hıristiyanlık için önemli olsaydı konsil heyeti Samosatalı Pavlus'un bu terime yanlış anlam yüklediğini söyleyecek ve bu terimin nasıl anlaşılması gerektiğini belirtecekti. Fakat konsilin bu terime karşı her hangi bir ilgisinin olmaması konsil heyetinin, bu terim hakkında onun yanlışlığından öte başka bir yorum yapmasını engellemiştir. Bununla beraber bu terimin konsil heyetini hiç ilgilendirmeyeceği söylenemez. Çünkü hiç ilgilendirmese idi, Samosatalı Pavlus'u bu görüşünden dolayı aforoz etmezlerdi. Öyleyse bu terim onları ilgilendirmekle beraber, onu çok önemsememişler; bu yüzden de onun neden yanlış olduğunu ve nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmemişlerdir.

Homoousios teriminin tarihsel geçmişini ve ulaşabildiğimiz kadarıyla ilk olarak kim tarafından ve hangi anlamda kullanıldığını anlamaya çalıştığımız şu aşamada, 268 Antakya Konsili ile 325 İznik Konsili arasında geçen sürede bu terimin nasıl bir bağlamda ele alındığına veyahut bu terimi kimlerin kullanıp kullanmadığına dair bir tespit yapılamamaktadır. Ancak kilise yazarlarının İznik'ten geriye doğru bu terimin en yakın olarak 268'e yaptıkları göndermelerden, bu iki tarih arasında herhangi bir kullanımın olmadığı anlaşılmaktadır. Samosatalı Pavlus'un bu terim yüzünden aforoz edilmesinin meydana getirdiği olumsuz ortam, bu terimin sonrakiler tarafından kullanılmasını etkilemiş olması muhtemeldir.

Homoousios'un resmen kabul edileceği ve Hıristiyan teolojisinde yerini alacağı İznik Konsili'nde en önemli tartışmalar, bu terim üzerinden yapılmıştır. Fakat burada dikkat çeken husus, bu terimin konsilin toplanma sebeplerinden birisi olmadığı halde bu

¹²⁶⁵ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 195.

¹²⁶⁶ Beatrice, s. 254.

tartışmaların yaşanmış olmasıdır. Nitekim yukarıda belirtildiği üzere İznik Konsili'ne kadar kilisenin Baba ile Oğul arasındaki ilişkiyi *homoousios* terimi ile ifade etme gibi bir derdi bulunmamaktadır. Dahası bu terimin konsilden kısa bir süre önce bile kilisenin gündeminde olmadığı bilinmektedir. Çünkü konsil öncesi Hosius'un Aryüsçü problemi bitirmek için imparatorun ricasıyla tarafları barıştırmak üzere yaptığı Antakya Konsili'nde 'öz' konusuna hiç değinilmemiştir.¹²⁶⁷ Bu durum, İznik Konsili'nde *homoousios* (aynı öz) ikrarının konsil esnasında doğaçlama ortaya çıktığının bir işareti olarak kabul edilebilir. Belki, konsilde bu kelimeler üzerinden dönen bir tartışma çıkmasaydı, İznik kredisunda -dolayısıyla kilise itikat metinlerinde- hiçbir zaman böyle bir ikrar yer almayacaktı.

Şu durumda ortodoks Hıristiyanlar için her hangi bir evveliyatı olmayan bu terim, konsil esnasında nasıl ortaya çıkmış, bu terimi ilk kez kim kullanmıştır? Eusebius,¹²⁶⁸ Leitzman,¹²⁶⁹ Dvornik¹²⁷⁰ ve Chidester¹²⁷¹ bu terimin doğrudan Konstantin tarafından ileri sürüldüğünü; Guy¹²⁷² ve Kaçar,¹²⁷³ Hosius'un ileri sürdüğünü¹²⁷⁴ ve Konstantin tarafından desteklendiğini savunurlar. Hanson, farklı bir yaklaşımla imparatorun bunu söylemiş olmasının zorluğuna¹²⁷⁵ hatta Konstantin'in bunu söylemiş olamayacağına dikkat çeker.¹²⁷⁶ Hanson hariç ileri sürülen bu farklı görüşlerin çoğunun ortak noktasında Konstantin'in bu terimi teklif ettiği yer almaktadır. Ancak Konstantin'in bu teklifi hangi altyapı ile söylediğine dair her hangi bir değerlendirme bulunmamaktadır. Bu noktada bu boşluğu Beatrice doldurur. O, öncelikle bu terimi İmparator Konstantin'den başkasının söyleyemeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre *homoousios* teriminin Konstantin'in teolojik danışmanları tarafından, Aryüsçülüğe karşı söylendiğine dair herhangi ciddi bir neden bulunmamaktadır. Çünkü konsile katılan Aryüsçü veya Athanasiusçu piskoposların hiçbirisi bu terimle ilgili değillerdir. Dolayısıyla konsilde bu terimi ifade edebilecek tek kişi kalır: İmparator Konstantin.¹²⁷⁷

¹²⁶⁷ Kelly, *Creeds*, s. 209-10.

¹²⁶⁸ Socrates, *HE*, s. 36-37. Eusebius'un bu görüşü oldukça eleştiri almıştır.

¹²⁶⁹ Leitzmann, *A History of the Early Church*, III & IV, 118-9.

¹²⁷⁰ Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, s. 7.

¹²⁷¹ Chidester, *Christianity A Global History*, s. 101.

¹²⁷² Guy, *Introducing Early Christianity*, s. 126-7.

¹²⁷³ Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, s. 85 (53. dipnot).

¹²⁷⁴ Hosius'un bu terimi ileri sürmüş olması hakkında krş. Hanson, *The Arian Controversy*, s. 198-201.

¹²⁷⁵ *a.g.e.*, 162.

¹²⁷⁶ *a.g.e.*, s. 202.

¹²⁷⁷ Beatrice, s. 256-7.

Peki, Konstantin bu terimi hangi gelenekten etkilenecek ortaya atmıştır? Bu noktada Beatrice, bu terimi Konstantin'in felsefî hermetik¹²⁷⁸ geçmişine bağlar ve Konstantin'in Poimandres ve Theosophia isimli pagan eserlerinden etkilenecek bu terimi konsilin gündemine soktuğunu belirtir.¹²⁷⁹ Athanasius ise *homoousios*'u teklif edenin konsil piskoposları olduğunu söyler ki bu durum birazdan ele alınacaktır.

Görüldüğü üzere *homoousios* terimini ilk kimin ortaya attığı hususunda farklı görüşler bulunmakla beraber herkesin kabul ettiği şey, bir şekilde bu terimin konsilin gündemini belirlemiş olduğudur. Ancak bu terimin herkesçe memnuniyetle karşılandığını söylemek biraz zordur. Dahası bu terim, konsile katılan pek çok kimseyi rahatsız etmiştir. Çünkü bu terimin kabulü, yarım yüzyıl önce reddedilen Samosatalı Pavlus'un görüşlerinin ortodoks sayılması anlamına gelebilirdi. Konsil heyeti ise, böyle bir terimi kabul etmektense Aryüsçü görüşleri kabul etmeyi tercih ederdi. Zira böylece, en azından teslisin unsurları bozulmamakta ve İsa, ayrı bir şahıs olarak yerini korumaktadır. Ancak konsilde doğulu piskoposlar bu duruma bir çözüm bulurlar. *Homoousios* tabirinin, sadece 'Tanrısallığı' kapsadığını, Baba ve Oğul'un ezelden beri ayrı iki şahsiyet olarak var olduğunu söyleyerek bu terimi ortodoks hale getirir ve bu terimin altına imzalarını atarlar.¹²⁸⁰ Fakat buna rağmen konsil sonrası *homoousios* teriminin istenildiği gibi kabullenildiği söylenemez. Bu kabullenmeme, sadece Aryüsçüler ile sınırlı kalmaz. Onların dışında ortodoks çizgiyi savunanlarda da bir rahatsızlık meydana gelir. Duyulan rahatsızlıklar karşılıklı mektuplaşmalarda ifade edilir.¹²⁸¹ Konsilden on sene sonra konsil kararlarını savunan başta Athanasius olmak üzere diğer pek çok piskoposun ya görevden alınarak ya gözden düşürülerek ya da sürgün edilerek bertaraf edilmeye çalışılması duyulan bu rahatsızlığın bir diğer göstergesi olarak kabul edilebilir.¹²⁸² Bu terimden rahatsızlık duyulmasının nedeni, Athanasius dâhil konsildeki diğer

¹²⁷⁸ Hermetizm, Yunan Felsefesi ile Mısır ve bazı doğu inanışlarının dinî bir karışımıdır. Yunan Tanrısı *Hermas*'dan (Mısır dinindeki *Thoth*) ismini alır. 100 ila 300 yılları arasında Mısırlılar tarafından Yunanca eski pagan dindarlığını anlatan önemli yazıtları bulunmaktadır. John Procopé, "Hermetism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, (London: Routledge, 1998), IV, 395-7.

¹²⁷⁹ Beatrice, s. 243, 264-9. Beatrice'ye göre bu eserlerde *homoousios* kelimesi, Nous-Baba ve Logos-Oğul hakkında kullanılmaktaydı ve 'iki ayrı varlık, aynı ilahî öz' anlamına gelmekteydi. Beatrice, s. 243.

¹²⁸⁰ Moore, *History of Religions*, s. 180-1.

¹²⁸¹ Socrates, *HE*, s. 63.

¹²⁸² Bu sınıfa giren piskoposların isimleri için bkz. *Fug.*, s. 579; *H. Ar.*, s. 605.

piskoposların homoousios terimini Kitab-ı Mukaddes'te geçmediğini bilmeleri olabilir.¹²⁸³

Görüldüğü üzere, *homoousios* teriminin, İznik Konsili'ne kadar, Hıristiyanlık içinde çok da dinî bir temeli yoktur. İznik Konsili'ndeki ve hemen sonrasındaki kabulü de sıkıntılıdır. Peki, nasıl olmuştur da bu terim ortodokslaşmıştır? Athanasius'un bu işteki rolü nedir? Eserlerinde bu terim nasıl gözükmektedir?

İznik Konsili esnasında Athanasius'un gündemine giren *homoousios* terimi, onun eserlerinde yaklaşık 150 kez geçer. Ancak o, bunlardan yarısını başkalarının görüşleri aktarma, diğer yarısını ise kendi görüşlerini anlatma sadedinde kullanmıştır.¹²⁸⁴ Athanasius-*homoousios* ilişkisine gelince bu birkaç aşamaya ayrılmalıdır. İlk aşamda o, bu terimi İznik öncesinde kullanmaz. Bunun nedeni bu terimi bilmediği olabileceği gibi Samosatalı Pavlus gibi aforoz edilmek istememesinden de kaynaklanıyor olabilir. Ya da üçüncü bir ihtimal olarak bu terimi bilmekte ancak onun ifade ettiği anlamın yanlış olduğunu veya çok da önemli olmadığını düşünmekte bu yüzden de onu kullanmaktan kaçınmaktadır. İkinci aşamada bu terimin Athanasius'un gündemine girmesi vardır. Bu, bilindiği üzere İznik Konsili ile gerçekleşmiştir. Üçüncü aşamada onun bu terimi İznik Konsili'nden sonra uzunca bir müddet kullanmaması bulunmaktadır. Athanasius'un neden böyle bir tutum içine girdiği ise merak konusudur. Bunun nedenlerinden birkaçını şu şekilde sıralamak mümkündür:

i) *Homoousios* dâhil farklı formüllerle uğraşmaması. Athanasius, insanlığı kurtarmak için insan olmuş Tanrı Logos'u, formüllerle değil halkın anlayacağı şekilde basit izahlarla anlatmaya çalışır.¹²⁸⁵ Yani, *homoousios* terimini bilinçli bir şekilde kullanmamış olabilir. Elbette bu durum onun *homoousios*'u savunmadığı anlamına da gelmemelidir.

ii) Zaman bulamaması. Athanasius, konsil sonrası neredeyse tüm vaktini, piskopos seçilmesini kabullenemeyen gruplarla uğraşmaya ayırdığı için *homoousios* terimine zaman ayıramamıştır. Onun için, Aryüsçü teolojinin heretik olduğunun ispatlanması ve

¹²⁸³ *Ep. Afr.*, s. 1009.

¹²⁸⁴ Stead, *Divine Substance*, s. 260.

¹²⁸⁵ Harnack, *History of Dogma*, III, 248.

kendi piskoposluğunun devam etmesi, *homoousios* teriminin izahından daha önemlidir. Her ne kadar Athanasius'a göre Aryüsçülüğün tekzibi doğrudan İznik Konsili'nin kabulü dolayısıyla *homoousios*'un izahı anlamına gelse de¹²⁸⁶ buradaki maksadımız, böyle dolaylı değil doğrudan bir kullanımın olmadığını belirtmektir.

iii) Yanlış yorumlandığını görmesi. Athanasius, konsilden sonra bu terimin, yanlış anlaşılmalara neden olduğunu fark etmiş ve bundan sakınmak için terimi kullanmamıştır.¹²⁸⁷

Bir sonraki aşamada ise Athanasius'un, bu terimi ilk kez eserlerinde yer vermesi vardır. O, *homoousios*'u ilk kez 337-345 yılları arası yazdığı tahmin edilen *Against the Arians* adlı eserinde kullanır. Ancak burada da, *homoousios*'u ve onun ifade ettiği manayı savunma veya detaylı bir şekilde ele alma gibi bir yaklaşıma girmeksizin,¹²⁸⁸ İsa'ya ait bazı teolojik meseleleri dile getirdiği bir yerde, İsa'nın Baba ile 'aynı özden' olduğunu belirtir ve geçer.¹²⁸⁹ Athanasius bu eserinde, 'aynı' veya 'benzer' kavramlarıyla neyi kastettiğini açıklamaksızın İsa'nın Baba'nın özünden geldiğini vurguladığı pek çok ifadeye de yer vermektedir.¹²⁹⁰ Bunun yanında eserinde, İsa'nın Baba ile 'benzer öz'e sahip olduğu gibi anlamlara gelebilecek kullanımları da bulunmaktadır.¹²⁹¹ Ancak onun bu kullanımları ile vurgulamak istediği 'İsa'nın her açıdan Baba'ya benzediği' hususudur. Bu vurgunun içinde özsel birliktelik de bulunmaktadır.¹²⁹² Dolayısıyla bu süreçte Athanasius'un zihninde İsa'nın Baba'nın özünden geldiği ve onun her açıdan Baba'ya benzediği netleşmiş olsa da 'aynı öz' kavramına halâ mesafeli durmaktadır ya da öyle görünmektedir.

¹²⁸⁶ Athanasius'un bu görüşü için bkz. *Decr.*, s. 428.

¹²⁸⁷ Bush, *St. Athanasius*, s. 231.

¹²⁸⁸ Jones, Athanasius'un *homoousios* terimin ilk kez kullandığı yerde herhangi bir izaha girmemesinin nedenini, onun böyle bir açıklamaya ihtiyaç duymadığına dayandırır. Zira Kitab-ı Mukaddes, bu terim hakkında gereken izahı tam anlamıyla yapmıştır. Marvin D. Jones, "Hermeneutical Principles in Contra Arianos of Athanasius of Alexandria", s. 28-9. Ayrıca ona göre Athanasius'un metodolojisi soğuk bir sistematik teoloji değildir. O, şahsi inancı merkeze alarak doğru Tanrı inancını tesis etmeye çalışır. Bu yüzden *homoousios*'u ilk kez kullandığı *Against the Arians* eserinde bu tabiri sistematik bir açıklamaya girme ihtiyacı hissetmemiştir. Marvin D. Jones, "Hermeneutical Principles in Contra Arianos of Athanasius of Alexandria", s. 36.

¹²⁸⁹ Bu kullanım için bkz. *Ar.*, s. 676, 885.

¹²⁹⁰ *Ar.*, s. 684, 685, 686, 696, 698, 700, 706, 745, 746, 776, 778, 784, 801, 815 vb. Athanasius pek çok yerde yaptığı gibi, burada görüşlerini Kitab-ı Mukaddes bağlamında bir yere yerleştirmeyi ihmal etmez. Örneğin Yuhanna İncil'inde geçen "*Ben ve Baba biriz*" (Yuhanna 10:30) ifadesinin Baba ve İsa arasındaki tanrılık ve öz bakımından aynıyetini gösterdiğini söyleyerek 'aynı öz' terimini Kitab-ı Mukaddes bağlamında temellendirir.

¹²⁹¹ *a.g.e.*, s. 697.

¹²⁹² *a.g.e.*, s. 710.

Beşinci aşamada, Athanasius'un bu terimi savunması bulunmaktadır. O, *homoousios*'u ilk kez 352 yılında yazdığı tahmin edilen *Defence of the Nicene Definition* eserinde savunmuştur.¹²⁹³ Fakat bu eser, müstakil olarak *homoousios* terimini izah için kaleme alınmış bir eser değildir. O, eserinde genel anlamda İznik Konsili kararlarını; *homoousios* terimi konsil kararları içinde olduğu için dolaylı olarak bu terimi de savunur. Yani bu aşamada Athanasius, aslında bu terimin izahına çok lüzum görmemektedir. Ancak İznik Konsili kararlarını anlattığı bir yerde kendisi için çok önemli olan bu konuya değinmeden geçememiştir.

Ancak bu süreç ve *Defence of the Nicene Definition* eseri, *homoousios* teriminin hangi şartlarda, nasıl bir bağlamda ve niçin kabul edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü Athanasius bu eserinde, İznik Konsili'nin gelişim sürecinden bahsederek, konuyu kısmen tarihi kısmen teolojik bir bağlamda ele alır. O, konsildeki piskoposların doğrudan *homoousios* terimi ile tartışmalara başlamadığını ancak süreç içinde konunun böyle bir noktaya geldiğini söyler. Aktardığına göre konsilde piskoposlar, İsa'yı tanımlamak için bir kavram aramaktadırlar ve bunu ifade etmek için Aryüsçülüğün dinsiz kavramları yerine kutsal yazılardan faydalanma eğilimindedirler. Bu yüzden İsa hakkında Aryüsçü düşünceyi yansıtan 'yokluktan yaratıldı' yerine İncil'de geçen "Tanrı'dan"¹²⁹⁴ tabirini seçmişlerdir ki, bu tabiri Aryüsçüler dâhil herkes kabul etmeye hazırdır. Fakat Aryüsçülerin bu tabire başka anlamalar yükleme ihtimallerinin sezilmesi üzerine, değiştirilerek bu ifade, 'Tanrı'dan', 'Baba'dan' yerine 'Tanrı özünden', 'Baba özünden' şekline dönüştürülür. Athanasius'a göre konsilin bu şekilde bir ilave yapmasının nedeni, dinsizlerin dine verebilecekleri zarardan emin olmak içindir. Aslında buraya kadar bir problem de yoktur; çünkü yapılan bu ilave herkes tarafından kabul edilebilir görünmektedir. Ancak konsilin devamında, karar aşamasına geldiği bir sırada, bu eklemenin Baba ile İsa arasındaki ilişkiyi tam yansıtmadığı düşünülerek buna bir de 'aynı veya benzer' kelimelerinin eklenmesi gerektiği konuşulur. İşte bu noktada 'benzer' kelimesi eklenecektir. Ancak, Athanasius'çu cephe, Eusebius'un dolayısıyla Aryüsçülerin bu görüşü kabul edeceklerini anlar ve onların bu kelimeyi

¹²⁹³ Bu noktada Ayres, Athanasius'un *Defence of the Nicene Definition* eserinde savunduğu *homoousios* teriminin, Eusebius'a uzandığını söyler. O, bunu net bir şekilde gösteremese de, bazı bilgilerin bu görüşü doğruladığını belirtir. Zira ona göre Eusebius bu terimi, Oğul'un Baba'dan olduğu ve diğer varlıklardan farklı olduğu anlayışını güvence altına almak için kullanmıştır. Athanasius'ta bu anlayışı aynen almış ve ona kendi görüşlerini adapte ederek kullanmıştır. Ayres, "Athanasius' Initial Defence of the Term ὁμοούσιος: Rereading the De Decretis", s. 358.

¹²⁹⁴ Korintliler'e Birinci Mektup 8:6; Korintliler'e İkinci Mektup 5:17.

yanlış taraflara çekecekleri endişesine kapılarak ‘benzer’ yerine ‘aynı’ kelimesini eklerler. Sonuçta Baba ile İsa arasındaki ilişki, ‘aynı özden’ şeklinde kesinlik kazanır. Aryüsçüler bu duruma itiraz ederek ‘benzer özden’ terimini savunurlar ancak durum değişmez.¹²⁹⁵

Athanasius’un bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere İznik Konsili heyetinin ve Athanasius’un ‘aynı öz’ terimini savunması, sonradan ortaya çıkan bir durumdur. Dolayısıyla bu terimin Athanasius için bir evveliyatının olduğu söylenemez. Her ne kadar daha önce zikrettiğimiz konuyla ilgili genel akademik çalışmalardan Konstantin ismi öne çıkıyor gibi gözükse de Athanasius’un bu ifadelerinden *homoousios* teriminin konsil piskoposlarınca ortaya atıldığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Şu durumda yukarıda tartışıldığı üzere *homoousios* terimini ortaya atan, konsil piskoposlarıdır. Ayrıca Athanasius, bu ilavenin yapılmasını her ne kadar Aryüsçülerin farklı bir yere çekme endişesinden emin olunmak için yaptıklarını söylese de, piskoposların rakiplerini diskalifiye etme istekleri gözardı edilmemelidir.¹²⁹⁶

Bu sürecin ve söz konusu eserin bir diğer önemi, Athanasius’un *homoousios*’u Kitab-1 Mukaddes bağlamına oturtma çabası içinde olmasıdır. Örneğin eserinde o, Pavlus’un Korintliler’e Birinci Mektubunda, İsa dâhil her şeyin Tanrı’dan kaynaklandığı sonucunun çıkartılabilme ihtimalinin bulunduğunu söyler. Ancak bu ihtimalin bir sonraki cümlede geçen her şeyin İsa ile yaratıldığına dair olan atfın, İsa’yı bu kapsamın dışına koyduğunu belirtir.¹²⁹⁷ Bu gibi cümleleri o, İsa’nın Baba’nın özünden geldiğini ispat için kullanır. Ancak İsa’nın Baba’nın özünden geldiğine dair Kitab-1 Mukaddes’te her hangi net bir ifade olmadığı için, bu tarz cümleleri yorumlayarak İsa’nın, Baba’nın aynı özünden geldiği sonucuna ulaşır.¹²⁹⁸ Böylece Athanasius, Baba Tanrı’nın babalığının ve Oğul İsa’nın oğulluğunun normal insanlardaki ‘Baba – Oğul’ ilişkisi gibi olmadığını izah ederek, onları farklı bir bağlamda ele alır.¹²⁹⁹

¹²⁹⁵ *Decr.*, s. 425-428; Kaçar, *Geç Antikçağ’da Hıristiyanlık*, s. 84-5.

¹²⁹⁶ Kaçar, *Geç Antikçağ’da Hıristiyanlık*, s. 85-6; a.g.y. “Roma İmparatorluğun’da Kilise Konsillerinin Siyasallaşması: İznik Örneği”, s. 12.

¹²⁹⁷ “Yerde ya da gökte ilah diye adlandırılanlar varsa da - nitekim birçok ‘ilahlar’ ve ‘rabler’ vardır - bizim için tek bir Tanrı Baba vardır. O her şeyin kaynağıdır ve biz O’nun için yaşıyoruz. Tek bir Rab var, O da İsa Mesih’tir. Her şey O’nun aracılığıyla yaratıldı, biz de O’nun aracılığıyla yaşıyoruz.” Korintliler’e Birinci Mektup 8:5-6.

¹²⁹⁸ *Decr.*, s. 426-7.

¹²⁹⁹ Meyer, “God’s Trinitarian Substance in Athanasian Theology”, s. 90. Athanasius’un bu ifadeleri için bkz. *Syn.*, s. 976-7.

Athanasius bu eserinde *homoousios*'un kapsamının, Baba ile Oğul arasındaki özsel ayniyetin ötesinde olduğuna da dikkat çeker. Ona göre bu terim, İsa'nın, Baba Tanrı'ya ait diğer özelliklerine sahip olduğunu da gösterir.¹³⁰⁰ Athanasius bu görüşleri ile İsa'nın 'Gerçek bir Oğul' olduğunu göstermek ister ve 'aynı öz' kavramının kabul edilmediği takdirde İsa'nın yaratılmış olduğunun kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Buradan hareketle Athanasius'un, Baba ve Oğul arasındaki ilahî ilişkiyi sadece özsel ayniyet ile sınırlandırmadığı söylenebilir.¹³⁰¹ Ancak onun, *homoousios* terimine yüklediği Tanrı ve İsa arasındaki aynılığın içinde, İsa'nın insanî özelliklerinin Tanrı'da da olduğu gibi bir boyut bulunmamakta, onlar arasındaki bu birliktelik tanrılık ile sınırlı kalmaktadır. Yani her ne kadar ikisi Tanrı olsa bile İsa Baba'ya benzemektedir, Baba İsa'ya değil.¹³⁰²

Bu noktada Athanasius'un *homoousios* ile ifade etmek istediği aslında İsa'nın özünün Baba ile aynı olduğu değil, İsa'nın özünün Baba'dan geldiğinin (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς / *ek tes ousias ton patros*) net bir şekilde söylenmesidir. Öyleyse Athanasius'un, *homoousios* tabiri ile ifade etmek istediği, teolojik kökleri daha derinlere inen ciddi bir konudur. Fakat bu mesele gündeme geldiğinde Baba'dan gelen özün İsa'nın özü ile aynı mı yoksa benzer mi olduğu tartışması çıkmış, Athanasius bu özün, Baba ile aynı olduğunu ifade etmek için *homoousios* terimini kullanarak görüşünü dile getirmiştir.¹³⁰³

Homoousios teriminin Athanasius'ta geçirdiği evrelere baktığımız bu bölümde sıra, Athanasius'un bu terimi ciddi anlamda açıklama gayretlerinde olduğu dönemdedir. Bu noktada 359-362 yılları arası yazdığı tahmin edilen *On the Council of Ariminum and Seleucia* adlı eseri karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu eserin *homoousios* terimini açıklama gayretlerinin yanında en dikkat çekici özelliği, Athanasius'un, yıllardan beri verdiği mücadelesine kısmen muhalif hareket ederek *homoiousios* (benzer öz) görüşüne sıcak bakmasıdır. Kendi içinde tutarsızlığa düştüğü şeklinde algılanabilecek bu duruma rağmen Athanasius, eserinin son bölümlerinde 'öz' meselesinin benzerlik ile ifade edilemeyeceğini vurgulayarak kendi çizgisini korumayı sürdürmüştür.¹³⁰⁴

¹³⁰⁰ *Decr.*, s. 430-1. Ebedi olması, yaratılmamış olması gibi.

¹³⁰¹ Ayres, "Athanasius' Initial Defence of the Term ὁμοούσιος: Rereading the De Decretis", s. 348.

¹³⁰² *Decr.*, s. 432.

¹³⁰³ Ayres, "Athanasius' Initial Defence of the Term ὁμοούσιος: Rereading the De Decretis", s. 341.

¹³⁰⁴ *Syn.*, s. 972-3.

Athanasius bu eserinde, Baba ve Oğul'un iki ayrı Tanrı veya Tanrılığın iki farklı modülü olmaları durumunda onlar için farklı öze sahip olduklarının söylenebileceğini, ancak onların aynı olmasının böyle bir ihtimali ortadan kaldırdığını belirtir. Bu yüzden onlar arasındaki özsel durumun aynı olması gerektiğini vurgular. Dolayısıyla Athanasius'a göre onların 'bir' olduğunu kabul eden birisinin, aynı özden geldiklerini de kabul etmesi gerekmektedir.¹³⁰⁵

Bir diğer yandan Athanasius bu eserinde, 'benzer, farklı ve aynı' kavramlarından hangisinin daha tutarlı bir şekilde Baba ve Oğul arasındaki ilişkiyi açıklayabileceği hususunu da tartışma konusu yapar. Bu noktada o, alışkanlık ve karakter gibi hususlarda benzerlikten söz edilebileceğini ancak kimliksel mevzuların benzerlikle açıklanamayacağını belirterek 'benzer' kavramını eler. Böylece ona göre kimliksel durumun açıklanabileceği geriye iki kavram kalır: ya 'aynılık' ya da 'farklılık'. Tanrı ve İsa arasındaki ilişki farklı olamayacağına göre geriye tek seçenek kalır: aynılık.¹³⁰⁶

Ayrıca Athanasius bu eserinde, aynı öz terimine karşı Kitab-ı Mukaddes'ten çıkarılabilecek aksi yöndeki delilleri tahmin ederek onların nasıl anlaşılması gerektiğini de belirtir. Mesela o, Yuhanna'da geçen "Ne var ki, Mesih görüldüğü zaman O'na benzer olacağımızı biliyoruz"¹³⁰⁷ cümlesindeki İsa ile insanlar arasındaki benzerliğin öz itibarıyla değil, oğulluk yönüyle irtibatlı olduğunu vurgulayarak, bu cümleden kaynaklanmış olarak akla gelebilecek soru işaretlerini ortadan kaldırır.¹³⁰⁸

Athanasius'un bu eserinde *homoiousios* (benzer öz) terimine sıcak bakması, kelimenin ifade ettiği anlayışa yönelik genel ret tavrı hususunda bir istisna teşkil ettiği için, ele alınmaya ve sebebini açıklamaya değerdir. Bu noktada Athanasius'un bu terime karşı ılımlı bir tutum sergilemesine neden olan Ankara Piskoposu Basil'dir. Basil, 357 yılında Sirmium Konsili'nde alınan kararları reddeden yeni bir konsili Ankara'da toplar ve İsa'nın tabiatı hakkında *homoiousios* terimini kullanır. Bu kararla o, her ne kadar Aryüsçüler ile aynı düşüncüyü paylaşmış gibi gözükse de aslında onun durduğu yer İznik Kredosu ile Aryüsçü düşünce arasında bir yerdir.¹³⁰⁹ Muhtemelen bu noktayı göz

¹³⁰⁵ *a.g.e.*, s. 986.

¹³⁰⁶ *a.g.e.*, s. 987-8.

¹³⁰⁷ Yuhanna 3:2.

¹³⁰⁸ *Syn.*, s. 987-8.

¹³⁰⁹ Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, s. 85-6.

önünde bulunduran Athanasius, Basil'in fikirlerini paylaşanların Aryüsçüler gibi olmadıklarını, aralarındaki ihtilaf konusunun sadece bir harf olduğunu ve bunun da büyütülmemesi gereken küçük bir ayrıntı olduğunu söyler.¹³¹⁰ Athanasius'un bu şekilde fikir değişikliğine gitmesinin nedeni, *homoiousios* görüşünü savunan Ankaralı Basil gibileri kendi yanına çekmek istemesi olabilir.¹³¹¹ Ancak onun bu tavrı, Aryüsçülerden esirgediği hoşgörülü bakışı Basil'e gösterdiği şekilde de yorumlanmıştır. Dahası onun bu tutumuyla artık *homoiousios* anlayışının da ortodoks kabul edildiği ve bu kavramın İznik'te de bu şekilde kabul edilmesi gerektiği söylenmiştir.¹³¹²

Kanaatimizce bu durum, Athanasius için yadırganmamalıdır. Çünkü yukarıda değinildiği üzere Athanasius için önemli olan, İsa'nın Baba ile eş değer Tanrı olduğudur. Onların özlerinin aynı mı yoksa benzer mi olduğu sonradan ortaya çıkan bir husustur. Şu durumda akla, neden Athanasius, benzer özü savunmuyor? şeklinde bir soru gelebilir. Bunun nedeni benzer öz tabirinin İsa'nın Tanrı olmadığı gibi farklı anlamlara çekilebilecek olmasıdır. Bu yüzden şayet Baba ile İsa arasında nasıl bir ilişki olduğu tartışması çıkmasaydı, Athanasius belki de hiçbir zaman *homoousios*'u savunmayacaktı.

Bu yorumların yanında Athanasius'un görüş değişikliğine gitmesinin nedenlerine bakılmalıdır. Bunlardan birkaçını şu şekilde özetlemek mümkündür:

- i) Athanasius'un görüş değiştirerek *homoiousios* terimini kabul etmiş olması ki bu, zayıf bir ihtimaldir.
- ii) Daha kuvvetli olan ikinci ihtimal ise, Athanasius'un temel düşüncesini oluşturan *homoousios* teriminin dışındaki *homoiousios* terimine sıcak baktığının yıllar sonra yapılmış bir itirafı olmasıdır.
- iii) Athanasius'un Kitab-ı Mukaddes'te bile geçmeyen bu terim üzerinden yürütülen tartışmanın kimseye bir şey kazandırmadığını anlayarak bu fikir ayrılığına bir son vermeyi düşünmüş olabilir.
- iv) Veyahut Athanasius, yıllardır çözülemeyen kiliseler arasındaki ihtilafın sona ermesinin vaktinin geldiğini düşünmektedir.

¹³¹⁰ *Syn.*, s. 976.

¹³¹¹ Ayres, "Athanasius' Initial Defence of the Term $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$: Rereading the De Decretis", s. 355.

¹³¹² Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, s. 86.

v) Bunlara ilave olarak yapılabilecek ve önemli olduğunu düşündüğümüz bir diğer açıklama şekli ise, tezimizde de ortaya koymaya çalıştığımız üzere Athanasius'un hayatındaki gelişmeler çerçevesinde konuya bakmaktır. Bu noktada siyasî konjoktür ön plana çıkmaktadır. Bilindiği gibi Athanasius'un bu eserini yazdığı tarihte Roma imparatorluğunun başında son pagan imparatoru Julian (361-363) bulunmaktadır ve onun amacı Hıristiyanlığı ortadan kaldırarak tekrar pagan inançlarını yaymaktır. Böyle bir süreçte Athanasius gibi hayatını Hıristiyan öğretileri korumaya adanmış ve ne zaman, nasıl davranılması gerektiğini gayet iyi bilen birisinin pagan inancının imparatorluğa hâkim olmasındansa en azından bir diğer Hıristiyan grup olan Aryüsçülerle arasını düzelterek onları kendi yanına çekmeyi istemesi gayet olağandır. Şu durumda Athanasius, Hıristiyanlığın tamamen tehlikeye girdiği bir esnada Aryüsçülerle ittifak etmek için aralarındaki tek farkın bir harf olduğunu söylemiştir. Nitekim bu olumsuz şartlar ortadan kalkınca Athanasius tekrar *homoousios* görüşünü savunmaya devam etmesi de bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Bu yüzden Athanasius'u bir fikir değişikliğine gitmiş gibi kabul etmek doğru olmayacak, *homoiousios*'un İznik Konsili'nde kabul edilmesi gerektiğini belirtmek Athanasius'u eksik anlamak olacaktır. Kaldı ki pagan İmparator Julian döneminde Athanasius'un bir geri adım olarak kabul edilebilecek tek hamlesi bu değildir. Hatırlanacağı üzere Athanasius, 362 yılında üçüncü sürgününden döndüğünde yaptığı ilk icraat İskenderiye'de bir konsil toplamaktır. Bu konsilin amacı Antakya'da ortaya çıkan teslis unsurları hakkındaki tartışmalardır. Bir grup, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un üç ayrı özden geldiğini iddia etmekte diğer grup ise, onların aynı özden geldiklerini ileri sürmekteydi. Birinci grubun ifadeleri her ne kadar Athanasius'un görüşleri ile zıtlık içeriyor olsa da o, onların tanrılığın birliğini reddetmedikleri müddetçe ortodoks kalacaklarını söylemiştir. Böylece ortaya çıkacak yeni bir olumsuz havanın önünü kesmeyi amaçlamıştır.¹³¹³ Bu örnekte de olduğu gibi Athanasius'un bu süreçte yaptığı davranışlar ve ileri sürdüğü fikirler pagan İmparator Julius ve onun oluşturmaya çalıştığı hava içinde değerlendirilmelidir.

Yedinci aşamada *homoousios* terimine Athanasius'un, 369 yılında, içinde kendisinin de bulunduğu doksan (90) piskoposla beraber yazılan *Synodal Letter to the Bishop of Africa* adlı bir mektupta değinmesi bulunur. Bu mektupta o, öz meselesini, *homoousios*

¹³¹³ Bunun için bkz. "Son İki Sürgünü ve Ölümü" başlığı.

bağlamında önceki yorumlarına paralel bir yaklaşımla ele alır ve *homoiousios* terimine olan olumsuz bakışını sürdürerek Aryüsçüleri görüşlerinden dolayı eleştirir.¹³¹⁴

Homoousios teriminin gelişimine dair yukarıda anlatılan yedi aşamayı kısaca özetleyecek olursak: Birinci aşama Athanasius'un, İznik Konsili öncesi dönemidir ki bu dönemde onun metinlerinde *homoousios* terimine rastlanılmamaktadır. İkinci aşamada *homoousios* teriminin Athanasius'un gündemine girmiştir ki, bu olay İznik Konsili ile olmuştur. Üçüncü olarak Athanasius bu terimi, İznik Konsili'nden sonra uzunca bir müddet kullanmamıştır. Dördüncü aşama da, bu terime, konsil sonrasında ilk kez, 337-345 yılları arası yazdığı tahmin edilen *Against the Arians* adlı eserde sadece atıf yaparak değinmesi bulunmaktadır. Beşinci aşama olarak, *homoousios*'u atıf olarak kullanmanın ötesinde ilk kez savunduğu süreç (352 yılında) kabul edilebilir. Bu yıla gelindiğinde İznik Konsili kararlarını savunduğu bir yerde 'aynı öz' terimini de savunmuştur. Altıncı aşamada 359-361 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen *On the Council of Ariminum and Seleucia* adlı eserinde bu terimi savunması yer alır. Ancak bu eserinde *homoiousios* terimine sıcak bakarak kısmi bir görüş farklılığına gittiği unutulmamalıdır. Yedinci aşamada 369 yılında yazdığı *Synodal Letter to the Bishop of Africa* adlı mektubunda yine *homoousios*'u savunmaya devam etmesi vardır.

Athanasius'un *homoousios* terimini bu şekilde farklı kullanması, araştırmacıların gözünden kaçmamıştır. Athanasius'un ortodoks çizginin en önemli savunucularından birisi olmasında, bu tabiri kullanmasının yadsınamaz bir rolü olduğuna dikkat çekilmiş, bu tabiri kullanılmasındaki zamansal farklılıklar anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşıma göre Athanasius'ta İznik öncesi bu tabire rastlanılmamasının nedeni, onun ilk dönem eserlerinde Kitab-ı Mukaddes'in doğru anlaşılması; Oğul'un gerçek bir Oğul ve Baba'nın Logos'u olduğu; ayrıca onun Baba'ya uygunluğu ve Baba'dan olduğu gibi *homoousios* dışındaki hususlar üzerinde durmuş olmasıdır.¹³¹⁵

Bu tabirle Athanasius, inanmakta hiçbir şüphesinin bulunmadığı ve Kitab-ı Mukaddes'in ortaya koyduğu; İsa'nın, Baba'nın 'gerçek Oğul ve Logos'u' olduğu inancını savunmak istemektedir. Çünkü bu inanç, Athanasius'un önceki eserlerinin de merkezini oluşturmaktadır. Yani Athanasius, *homoousios* tabirini kullanmakla veya

¹³¹⁴ *Ep. Afr.*, s. 1007-11.

¹³¹⁵ Ayres, "Athanasius' Initial Defence of the Term $\acute{\alpha}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$: Rereading the De Decretis", s. 338-9.

savunmakla o vakte kadar dile getirdiği teolojisine, dönemin şartları gereği farklı bir açılım getirmiştir. Dolayısıyla *homoousios* tabirinin Athanasius teolojisinin merkezinde bulunduğu yahut onun temellerini oluşturduğu gibi bir iddia gerçekçi olmayacaktır. Bunun yerine bu tabirin, onun Hıristiyan inancından aldığı fikirleri besleyen bir unsur olduğunu söylemek ve onun merkezine kendi inançlarını yerleştirmek daha doğru olacaktır.¹³¹⁶ Nitekim Athanasius'un, Baba ile Oğul arasındaki aynılığı sadece öz ile sınırlı tutmaması da bu durumu destekler mahiyettedir. Bu bağlamda Athanasius, Baba ve Oğul arasında ilahî özellikler bakımından herhangi bir farklılık bulunmadığını düşünür. Bu iddiasını Yuhanna'da geçen "*Benim olan her şey senindir, seninkiler de benimdir.*"¹³¹⁷ ve "*Baba'nın her nesi varsa benimdir.*"¹³¹⁸ cümlesi ile destekler.¹³¹⁹ Aynı şekilde Athanasius, onlar arasında bir farklılık olan Baba'nın Oğul'a göre önceliğini, Baba'nın Oğul'a yaşam özelliğini vermesi ile izah eder. Bu kanaatini, Yuhanna İncili'nde geçen "*Çünkü Baba, kendisinde yaşam olduğu gibi, Oğul'a da kendisinde yaşam olma özelliğini verdi.*" cümlesi ile teyit eder.¹³²⁰ Dolayısıyla Athanasius'a göre, Baba'nın var olması hariç, Baba hakkında söylenen her şey Oğul için de söylenebilir.¹³²¹ Ancak bu anlam yumağından, Oğul'un kendi kendine mevcut bir öze sahip olduğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Çünkü Athanasius'a göre, Baba ve Oğul arasındaki ilişki 'aynılık' ile ifade edilse de, Oğul'daki bu aynılığın sebebi, Baba'nın Oğul'a bunu bahşetmesidir. Dolayısıyla Baba, ilahî öz ile özdeş iken bir bakıma Oğul için bu durumdan bahsedilemez. Nitekim Athanasius'un hiçbir yerde, 'Baba'nın Oğul ile aynı özü paylaştığını' açıkça söylememesi dikkate değerdir.¹³²² Benzer bir şekilde Athanasius'un 'bölünmez teslis' vurgusunu yaptığı halde 'aynı tabiattan olan teslis' şeklinde bir kullanımına rastlanmaması da tesadüfi değildir. Yine, Athanasius'un 'tek tanrılık' dediği halde 'aynı tabiattan olan tanrılık' dememesi de rastlantısal olmamalıdır. Athanasius'un Oğul hakkında "*Baba'dan*"¹³²³ terimini kullanması yani Oğul'un öz bakımından Baba'dan geldiğini söylemesi, Oğul'un Baba ile temel birlikteliğine işaret

¹³¹⁶ *a.g.e.*, s. 338-9.

¹³¹⁷ Yuhanna 17:10.

¹³¹⁸ Yuhanna 16:15.

¹³¹⁹ *Ar.*, s. 866.

¹³²⁰ *a.g.e.*, s. 867.

¹³²¹ *a.g.e.*, s. 832. Athanasius'un, Baba Tanrı hakkında söylenen ifadelerin, Oğul İsa hakkında da söylendiğini Yeni Ahit'ten örnekler vererek göstermesi için aynı eserin ilerleyen sayfalarına bakılabilir.

¹³²² Yani Athanasius, Oğul Baba ile aynı özendir der; Baba, Oğul ile aynı özendir demez. Bu tarz ifadeler insanlar arasında da kullanılır. Örneğin birbiri ile benzer bir baba ve oğul görüldüğünde oğul için 'aynı babası gibi' denir; baba için 'aynı oğlu gibi' denmez.

¹³²³ *Syn.*, s. 984-5.

etmekle beraber, aynı zamanda Oğul'un Baba'dan zuhur ettiğinin de bir delilidir. Ayrıca bu durum, Oğul'un kendine has, Baba haricinde bir kaynağının olmadığını da göstermektedir.¹³²⁴ Bu durumda Athanasius'a göre Oğul, Baba ile aynı özden ancak Baba'nın kendisi olmayıp O'ndan ayrı bir şahsiyettir.¹³²⁵

Peki, Athanasius bu terim ile tam olarak neyi kastetmiştir, onu nasıl bir bağlamda ele almıştır? *Homoousios* terimi Athanasius için iki açıdan önemlidir. Birincisi, bu terim ile Oğul'un tanrılığı garanti altına alınmaktadır. İkincisi ise, teslis unsurlarının Tanrı olmalarının Baba Tanrı'dan kaynaklandığı düşüncesinin yerine; tesliste bulunan üç şahsın tanrılığının, doğalarındaki tanrısallıktan kaynaklandığı ortaya koyulmaktadır. Aynı zamanda bu kabul, Origen ve Aryüs'ün 'tanrılık Baba'ya aittir/Baba'da bulunur' düşüncesine bir itiraz hükmünde olduğu için Athanasius tarafından tercih edilmiştir.¹³²⁶ Farklı bir açıdan Athanasius'un bu terimi kullanmasındaki hedefinin, *İsa'nın Baba'nın özünden olması* (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς / *ek tes ousias ton patros*) fikrini vurgulamak olduğunu da söylenebilir. Ya da, Kitab-ı Mukaddes'in İsa hakkında ortaya koyduğu, onun 'Baba'nın Hikmet ve Logos'u' olduğu anlayışını, bu terim ile muhafaza ettiğini ileri sürmek gerçekten uzak değildir.¹³²⁷

Sonuç olarak Athanasius, Baba ile İsa arasındaki tanrısal ayniyeti ifade etmek için *homoousios* tabirini kullanmıştır. Bu terimle onun yapmak istediği birbiri ile tamamen örtüşen, birbirlerinden hiçbir farkı olmayan, iki öğeyi tanımlamaktır. Ona göre Baba Tanrı ile Oğul İsa, dal ve yaprak gibi tek bir ağacın iki farklı unsuru değil, okyanustan alınan bir damla suyun okyanusun geri kalan suyu ile aynı olması gibidir. İşte Athanasius, bu benzerliği en iyi şekilde ifade edebilmek için 'aynı öz' tabirini kullanmıştır. Nitekim Athanasius'a göre Tanrı birdir ve bu Tanrı, ancak Mesih İsa'da bulunabilir. Dolayısıyla İsa, ikinci ve daha düşük bir Tanrı değildir. Athanasius'un *homoousios* terimini savunmasının nedeni budur, çünkü her ikisi aynıdır. Onlar arasındaki ilişkinin *homoiousios* ile açıklanması mümkün değildir. Zira bu durumda

¹³²⁴ Stead, *Divine Substance*, s. 260-2.

¹³²⁵ *Ep. Epic.*, s. 1166.

¹³²⁶ Meyer, "God's Trinitarian Substance in Athanasian Theology", s. 89. Athanasius'un bu görüşleri için bkz. *Decr.*, s. 427-8.

¹³²⁷ Ayres, "Athanasius' Initial Defence of the Term ὁμοούσιος: Rereading the De Decretis", s. 337, 356.

ikinci bir Tanrı daha ortaya çıkacaktır. Böyle bir anlayışın ise Athanasius teolojisinde yeri yoktur.¹³²⁸

Bu şekildeki kullanımları ve ona yüklediği anlamlarla Athanasius'un ortodokslaşmasında etkisinin olduğu bu terim, kilise tarihini çok sonraları bile meşgul edecektir ve o, Athanasius için inancın vazgeçilmez bir parçası, sonraki Kapadokyalı kilise babaları için teolojik bir dogma, daha sonraki Yunan kilise babaları için kutsal bir emanet ve nihayet Batı kilisesi içinde kendisine itaat edilmesi gereken bir kural olacaktır.¹³²⁹

3.2.2. İki Tabiat - Tek Kişilik Olması (Tanrı-İnsan)

İsa'nın kimliği ve onun hangi tabiata (insanî-ilahî) sahip olduğu, Athanasius'un kristolojisinin en önemli yapı taşları arasında yer alır. O, İsa'nın insanî ve ilahî yönlerinin var olduğunu iddia etmiş, bu iddiasını ispat için oldukça tafsilatlı açıklamalarda bulunmuştur.¹³³⁰ Görüşlerinin pek çoğunda olduğu gibi burada da onu bir şeyler söylemeye zorlayan sebep, Aryüsçülük olmuştur. Dolayısıyla o, bu konudaki görüşlerini, Aryüsçü fikri reddetmek ve reddettiği Aryüsçü görüşün yerine, kendi doğrusunu koymak veya var olan ortodoks anlayışı savunmak üzere dile getirmiştir. Çok ince detayları olan bu konuya ilk olarak, Athanasius'un İsa'da iki tabiatın var olduğunu iddia eden görüşlerinin incelenmesiyle başlanacak sonra bu bağlamda ortaya çıkan diğer tartışmalı konular kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır.

Athanasius, İsa'da insanî ve ilahî tabiatların bulunduğunu ve ikisinin aynı anda onda etkin olduğunu söyler. Ona göre İsa'nın ilahî tabiatı onun Tanrı olmasına, insanî tabiatı da insanî bir bedene sahip olmasına dayanır. İsa, ilahî yönünün bir gereği olarak insana ait bazı özelliklerden uzak olabilir. Ancak insanî yönünün bir özelliği olarak insanî duygulardan tamamen bağımsız değildir. Bu yüzden İsa, tıpkı insanlarda olduğu gibi acı çeker, acıkır, korkar vb. Athanasius'a göre Yuhanna İncil'inde İsa hakkında yapılan

¹³²⁸ Van Niftrik, *Kleine dogmatiek*, (Nijkerk, 1945), s. 273-4'den Abraham van de Beek, "The Relevance of Athanasius in Dogmatics", s. 298.

¹³²⁹ Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, s. 273.

¹³³⁰ Bu noktada Baş'a göre Athanasius, İsa'nın ilahî tabiatına daha fazla, insanî tabiatına ise daha az değinmiştir. Baş bu iddiasını inkarnasyon bağlamında değerlendirir ve inkarnasyon esnasında insanî yönün, ilahî yöne göre pasif bir rol oynadığına temas eder. Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri", s. 270. Baş'ın bu tespitin sadece inkarnasyon sırasında geçerli olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Yoksa Athanasius, İsa'nın insanî yönüne –birazdan görüleceği üzere- en az ilahî yön kadar değer vermekte ve İsa'nın, insanlığın kurtuluşunu gerçekleştirebilmesi için insan olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

vurgular, İsa'nın sahip olduğu bu iki tabiatı göstermektedir. Bu örneklerde İsa, bir yerde insan olduğu için ölümden korktuğunu¹³³¹ belirterek insanî yönüne; bir diğer yerde, canını kimsenin kendisinden almaya güç yetiremeyeceğini¹³³² belirterek ilahî yönüne vurgu yapar.¹³³³ Dolayısıyla Athanasius'a göre İsa, bir bedene sahip olmasından dolayı acı çekmiş; ilahî tabiatı bulunduğundan dolayı ise acı çekmeden ve değişikliğe uğramadan kalmıştır.¹³³⁴

Konunun daha iyi anlaşılması için Athanasius'un üzerinde durduğu İsa'nın iki tabiatlı olması hususuna birkaç örnekle bakılabilir: Matta'da “*O günü ve o saati, ne gökteki melekler, ne de Oğul bilir; Baba'dan başka kimse bilmez.*”¹³³⁵ ve Luka'da geçen “*İsa bilgelikte ve boyda gelişiyor, Tanrı'nın ve insanların beğenisini kazanıyordu.*”¹³³⁶ cümlelerinde İsa'nın insanî yönünü gösteren, bilgisinin eksikliği ve geliştiğine dair iki vurgu vardır. Ona göre Aryüsçüler, bu kullanımları gerçek anlamda değerlendirerek Logos'un bilmediği şeylerin olabileceği, dolayısıyla yeni şeyler öğrendikçe bilgisinin geliştiği şeklinde izah ederler. Ancak Athanasius, bu iki cümlenin Logos'un inkarne olduğu İsa için geçerli olduğunu belirtir. Şu durumda Athanasius'a göre İsa, Tanrı olarak her şeyi bilir, ancak insan olarak bilmesi mümkün değildir. Her şeyi bilme Tanrı olmanın alameti iken, eksik bilme insan olmanın göstergesidir. Athanasius, geceyi, gündüzü kısaca varlık alanında her ne varsa Tanrı'nın Oğlu İsa'nın yarattığını, onun bilgisinin dışında hiçbir şeyin kalamayacağını belirtir ve Aryüsçülerin bu bilgiden yoksun olduklarının altını çizer.¹³³⁷

Bu örnekte görüldüğü gibi Athanasius, İsa'nın iki tabiatına onun, ‘her şeyi bilip bilmemesi’ üzerinde durarak açıklık getirmeye çalışmaktadır. Peki, Athanasius bu hususu başka örneklerle de anlatabilir miydi? Söz gelimi İsa'nın ‘her şeye güç yetirebilmesinin mümkünlüğü’ benzer bir konudur. Fakat Athanasius görebildiğimiz kadarıyla böyle bir çabanın içine girmemiştir. Bununla birlikte yukarıda belirtilen

¹³³¹ Yuhanna 12:27.

¹³³² Yuhanna 10:18.

¹³³³ Ar., s. 884.

¹³³⁴ V. Anton., s. 511.

¹³³⁵ Matta 13:32.

¹³³⁶ Luka 2:52.

¹³³⁷ Ar., s. 872-4. Konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. a.g.e., s. 871-83. Not: Bu konuyu kimlik tartışmalarının haricinde, İsa'nın her şeyi bilip bilemeyeceği gibi bir bağlamda ele almak da mümkündür. Bu durumda yine yukarıdaki ifadeler söylenecek ve Athanasius'a göre, onun insan olarak her şeyi bilmesi mümkün olmasa da Tanrı'nın Oğlu Logos olması yönüyle bilebileceğinin üzerinde durulacaktır.

görüşleri dikkate alınarak metodolojisi üzerinden bir çıkarım yapıldığında, İsa'nın, Logos olarak her şeye güç yetirebileceği ancak insan olarak bunu yapamayacağı söylenebilir. Tabii böyle bir tahminden sonra üzerinde durulması gereken bir mesele bulunmaktadır: Athanasius'un İsa hakkında bu tarz farklı tartışmalara girmemesinin nedenlerinin olup olmayacağıdır. Yani Athanasius, İsa'nın iki tabiatının olduğunu ve ikisinin de etkin olduğunu ispat için onun 'her şeyi bilip bilmemesi' vesile edinmiş, ancak neden bunu başka örnekler vererek desteklememiştir? Pek çok nedenin öne sürülebileceği böyle bir meselede şu dört husus ön plana çıkmaktadır:

i) Athanasius verdiği bu örneğin yeterli olduğunu düşünerek sözü uzatmamak için diğer konulara girmemiş olabilir.

ii) Athanasius, kristolojisini soteriolojik bir zeminde şekillendirmiştir.¹³³⁸ İsa'nın vasıfları gibi bu zeminin dışındaki bazı konular, ona göre ikincil önemdedir. Bu yüzden bu tarz konulara Athanasius, fazla izaha gerek duymamaktadır.

iii) Athanasius'un görüşlerinin sistematik değil güncel tartışmalar üzerine şekillenmesi gerçeğinden hareketle, o dönemde 'her şeyi bilmenin' dışında iki tabiata dair başka bir tartışma ortamının oluşmaması.

iv) Kitab-ı Mukaddes'in yapısının yapılabilecek farklı atıflara müsait olmaması. Nitekim Athanasius, İsa'nın iki tabiatlı tek kişilikli olması hakkındaki yorumlarında, Kitab-ı Mukaddes'ten örnekler getirerek pratiğe dökmediği için eleştirilmiş; ancak bu eksikliğin sadece onda değil bütün Grek teologlarında olduğunu altını çizilmiştir.¹³³⁹

İsa'nın iki tabiatı ile bağlantılı olarak ele alınabilecek bir diğer konu, Logos'un sahip olduğu bütün özelliklerin onunla beraber ezeli olarak var olup olmaması ve bu özelliklerin inkarnasyondan sonra değişip değişmediği konusudur. Athanasius'a göre İsa'nın insanî bir bedende görünümü, onun ilahî özelliklerden sıyrılarak insana ait özellikleri aldığı manasına gelmez.¹³⁴⁰ Ayrıca o, İsa'da hiçbir zaman herhangi bir değişikliğin olmadığını düşünür. Ona göre İsa, insan olduğunda ilahî özelliklerini bırakmamıştır tıpkı ilah iken insanî özelliklerini bırakmadığı gibi.¹³⁴¹ Athanasius'un bu ifadesi iki türlü yorumlanabilir. Birincisi; İsa, insan olduğunda ilahî özellikleri devam

¹³³⁸ Marvin D. Jones, "Hermeneutical Principles in Contra Arianos of Athanasius of Alexandria", s. 24.

¹³³⁹ Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. 44.

¹³⁴⁰ *Inc.*, s. 256-57.

¹³⁴¹ *Ar.*, s. 868.

etmektedir; ikincisi ise inkarnasyondan önce İsa'da insanî özellikler mevcuttur. Ancak bu iddialar, kısmen muğlâk gibi gözüktüğü için bu özelliklerin görünümünün nasıl olduğu tam anlaşılamamaktadır. Bu noktada birinci yorumu açıklayan ifadelere Athanasius'un *On the Incarnation of the Word* adlı eserinde rastlamak mümkündür. O, bu eserinde İsa'nın, bir insan olarak yeryüzünde yürürken Logos olarak her şeye hayat vermekte olduğunu ve Oğul olarak da Baba'nın yanında durabildiğini söyler.¹³⁴² (Athanasius'un verdiği bu örnekler aynı zamanda İsa'daki kimliklerin birbiri ile çatışmadığını, onların aynı anda farklı iş yapabileceklerini göstermesi bakımından da önemlidir.). Ancak ikinci yorum olan inkarnasyon öncesi İsa'da insanî özelliklerin bulunduğu doğruluğunu net bir şekilde söylemek biraz zorlama olmakla birlikte tamamen aksini iddia etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü Athanasius'a göre İsa, her zaman ne ise O'dur. İnkarnasyondan önceki İsa ile inkarnasyondan sonraki İsa aynıdır.¹³⁴³ Ancak Athanasius'un bu gibi ifadelerinden, inkarnasyon öncesi İsa'nın insanî özelliklerini taşıdığı gibi bir anlam çıkarmamak daha uygundur. Çünkü bu yorum, Athanasius'un genel teolojisi içinde değerlendirildiğinde, onun doğru olmadığı anlaşılacaktır. Nitekim o, İsa'nın insanken Tanrı değil Tanrı'yken insan olduğunun altını çizer.¹³⁴⁴

Bu konu ile bağlantılı bir diğer husus, her zaman değişmeden aynı olan Logos'un, İsa Mesih olarak yerleştiği bedende her hangi bir değişiklik yapıp yapmadığıdır. Yani tabiat itibariyle hiçbir şeyi değişmeyen Logos'un sahip olduğu bedende, inkarnasyon sonrasında değişiklik olmuş mudur olmamış mıdır? Bu noktada o, İsa'nın inkarne olduğu bedene bir kutsallık kazandırarak (yani onu tanrısallaştırarak)¹³⁴⁵ değişiklik yaptığını söyler.¹³⁴⁶ Dolayısıyla artık o beden, Logos'un kendisinden başka bir şey değildir.¹³⁴⁷ Ancak Logos'un aldığı beden değişimden sonra insanî özelliklerini kaybettiği söylenemez. Çünkü Athanasius'un eserlerinde bedenin acı çektiği çok net bir şekilde ifade edilir. Bedenin acı çekmesine müsaade eden ise Logos'un kendisidir.¹³⁴⁸ Dolayısıyla Athanasius'a göre İsa'nın bedeni ile bizim bedenimiz aynıdır.¹³⁴⁹ Şu

¹³⁴² *Inc.*, s. 232.

¹³⁴³ *Ar.*, s. 751.

¹³⁴⁴ *a.g.e.*, s. 709.

¹³⁴⁵ *a.g.e.*, s. 815.

¹³⁴⁶ *a.g.e.*, s. 883-4; *Ep. Epic.*, s. 1164.

¹³⁴⁷ *Inc.*, 232; *Ar.*, s. 851.

¹³⁴⁸ *Ar.*, s. 865, 888.

¹³⁴⁹ *Inc.*, s. 234-5.

durumda eğer Logos İsa isteseydi kendi bedeni acı çekmezdi gibi bir sonuca ulaşmak mümkündür. Başka bir açıdan her şeyin kendisi aracılığıyla yaratıldığı Logos İsa, şayet isteseydi kendi bedenini insanî özelliklerinden arındırabilirdi. Ancak bunu yapmadı ve bir insan olarak kalmayı tercih etti. Onun bu şekilde davranmasının bir anlamı var mıydı? Bu sorunun cevabı “İsa’nın Hayatının Anlamı ve Misyonu” başlığı altında ileride ele alınacaktır.

İsa’nın iki tabiatlı olması ile paralel bir şekilde ele alınması gereken bir diğer husus, İsa’nın sahip olduğu bu iki tabiatın onda iki farklı kişiliğin olduğu anlamına gelip gelmediğidir. Athanasius, iki tabiatı vurguladığı ölçüde ‘tek kişiliği’ (*prosopon*) de vurgulamaktadır. Antakya Ekolü’nün en önemli görüşlerinden birisi olan bu tek kişilik anlayışı, Oğul Logos ile İsa Mesih’in birleşerek tek bir kişilik oluşturması anlamındadır. Bu noktada o, iki Oğul gibi veya iki Logos gibi veya ayrı bir Logos ayrı bir insan şeklindeki ifadeleri kabul edilir bulmaz. Ona göre Logos’un insana gelmesi, bir peygambere gelmesi gibi değildir. İsa, Meryem’den aldığı beden ile insanlaşmıştır.¹³⁵⁰ Bu yönüyle Athanasius, Oğul ve Logos arasında her hangi bir ayırım gözetmez ve her ikisinin tek kişilik olduğunun altını çizer.¹³⁵¹ Nitekim Athanasius’ta tek kişilik vurgusu olmaksızın yani Mesih’in, Logos’tan bağımsız olarak ele alınması durumunda, ‘insanın Mesih’in kefareti ile kurutulduğu doktrini’ kaybolacaktır. Bu yüzden insan bedenine sahip Logos vurgusu, Athanasius’un doktrinel vizyonunu belirler.¹³⁵²

Peki, İsa’nın söz ve davranışlarında, ‘iki tabiat-tek kişilik’ nasıl gözükmektedir. Yani bedenleşmiş Logos’un yaptığı işlerde veya söylediği sözlerde onun sahip olduğu iki tabiat ayrı ayrı mı gözükmektedir yoksa tek şahıs olmasından dolayı böyle bir ayrıma gidilemez mi? Athanasius bu noktada tıpkı yukarıda olduğu gibi, İsa’nın söz ve davranışlarının tek kişiliği üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre İsa’nın bu dünyadaki söylediği sözleri ve gerçekleştirdiği hareketleri şu kısmı tanrısaldır şu kısmı insanîdir şeklinde ayırlamaz. Çünkü o, tek bir kişilik olarak hareket eder ve onun hareketlerinin tamamı, yeni formuna kavuşarak beden olmuş Logos’a (tanrı-insan) aittir. Bu bağlamda Athanasius Yahudiler, Gentileliler ve Aryüsçülerin yanılma noktalarının, İsa’nın hem insanî hem ilahî özelliklere sahip, tek bir şahsiyet olmasını

¹³⁵⁰ *Ep. Epic.*, s. 1161-2.

¹³⁵¹ *a.g.e.*, s. 1167.

¹³⁵² Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. 38.

tam idrak edememelerine bağlar. Ona göre bu ayrımı yapamadıkları için Yahudiler Haçı bir kusur olarak görmüşler, Gentileler İsa'nın öğretilerini bir saçmalık şeklinde değerlendirmişler, Aryüsçüler ise İsa'yı yaratılmış olarak kabul ederek hataya düşmüşlerdir.¹³⁵³

Bu konu ile bağlantılı bir şekilde Athanasius'un, İsa'da insanî bir iradenin/düşüncenin varlığına inandığı söylenebilir.¹³⁵⁴ Ancak, daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerektiğini düşündüğümüz bu konuda Athanasius'un fazla birşey söylememiştir. Zira bu hususta şayet az da olsa bir izahta bulunsa konuyu çok fazla açması gerekebilir ve bu, birilerini rahatsız edebilirdi. Bu yüzden yeni bir teolojik cephe açmamak için ayrıntıya girmeden bu konuyu kapatmış olabilir. Başka bir açıdan Athanasius, bu hususu, inanca dair önemsiz bir ayrıntı görmüş ve bu yüzden kapsamlı bir izaha girmemiş olabilir.

Buraya kadar İsa'nın iki tabiatlı ve tek kişilikli olması hakkındaki Athanasius'un görüşlerinin genel bir çerçevesi çizildi. Şimdi bu konularla bağlantılı ve bir ileri aşama olarak, Athanasius'a göre 'İsa'nın ilahî ve insanî yönlerinin görünüşleri' ile 'onun insanî bir ruha sahip olması' hakkındaki görüşlerine bakılabilir. Aslında bu konular birbiri ile irtibatlıdır ve bu yüzden, onlar arasında mutlak bir ayırım yapmak zordur. Ancak konu, daha sağlıklı bir analiz için farklı başlıklara ayrılarak ele alınacaktır.

3.2.2.1. İlahî Tabiatı

Athanasius'un, İsa'da ilahî bir yönün varlığını kabul ettiğine ve eserlerinin pek çok yerinde bu hususu ele aldığına değinilmişti. O, görüşlerinin çoğunu bu konuyu merkeze alarak örgülemiştir. İsa'nın ilah olmayıp yaratıldığı iddialarına çok net bir şekilde cevap vermiş,¹³⁵⁵ onun her şeyin yaratılmasında oynadığı eşsiz role vurgu yapmıştır.¹³⁵⁶ İnsana ölümsüzlüğü verenin ve onu günahattan kurtaranın ancak Tanrı olması gerektiğini söyleyerek İsa'nın tam bir Tanrı olduğunu belirtmiştir.¹³⁵⁷ Oğul'un ilahîlikte Baba ile özdeş olduğunu vurgulamış¹³⁵⁸ ve Baba'nın tanrısallığının Oğul'da da olduğuna temas

¹³⁵³ *Ar.*, s. 865.

¹³⁵⁴ *Ar.*, s. 886-7.

¹³⁵⁵ Athanasius, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit* (Letters to Serapion I), s. 150-69.

¹³⁵⁶ *Inc.*, s. 212; *Decr.*, s. 414.

¹³⁵⁷ *Ar.*, s. 814-5.

¹³⁵⁸ *a.g.e.*, s. 733.

etmiştir.¹³⁵⁹ Oğul'un ilahiliğinin, Baba'nın ilahîliği anlamına geldiğine dikkat çekmiş ve Oğul'un ilahiliği kabul edilmediği takdirde Baba'nınkinin de kabul edilemeyeceğini söylemiştir.¹³⁶⁰ İsa Mesih'in Tanrı ve insanlık için bir kurtarıcı olduğunu açık bir şekilde ifade etmiş ve bu yönleriyle onun hiçbir varlığa benzememek zorunda olduğunun altını çizmiştir. Tıpkı Aryüs gibi varlıkla İsa arasına bir sınır koymakla birlikte, İsa'nın Tanrı'ya bağlı olma noktasındaki görüşlerinden dolayı Aryüs'ten ayrılarak İsa'nın, Baba Tanrı gibi bir Tanrı olduğunu ifade etmiştir.¹³⁶¹ İsa'nın bir ilah olduğu noktasında şüphesi olmayan Athanasius'un bu konuda tartıştığı hususlar ise, İsa'nın ilahîliğine ne gibi işaretlerin olduğu ve ilahîliğin tezahürlerinin nasıl olduğudur.

Athanasius, İsa'nın gösterdiği bazı harikulade hallerin, onun ilahî yönüne işaret ettiğini vurgular. O, İncillerde geçen İsa'nın cüzamlı hastaları iyileştirmesi, topal, sağır ve körleri düzeltmesi, suyu şaraba çevirmesi, suyun üzerinde yürümesi vb. gibi hallerine atıfta bulunarak bunların birer mucize değil, İsa'nın ilahî yönünün bir görünümü olduğunu belirtir. Çünkü bunlar bir insanın değil, Tanrı'nın yapabileceği şeylerdir. Zira bu tarz olağanüstü olaylar gerçekleştirmek, onların efendisi (Rabbi) olmayı gerektirir. Onların efendisi de insan değil Tanrı olmalıdır.¹³⁶²

Athanasius'un İsa'nın ilahî yönünü gösterdiğini düşündüğü hususlardan bir diğeri, İsa'nın ölümü ve bu ölümün ifade ettiği anlamdır. Bu bağlamda o, İsa'nın yeryüzüne geldiği insanî bedeninin bozulma ve ölüm ile mukadder olduğunu ancak Logos'un bu bedene kendi doğasıyla yerleşmesiyle birlikte, beden bozulma ve ölümden kurtulduğunu ifade eder. Ancak İsa'nın ölümünün insanın kurtuluşu açısından zorunlu olması, İsa'nın bedeninin ölmesini gerektirmiştir. Bu yüzden İsa, herkesin gözü önünde ölümlü bedeninin ölümlü olduğunu göstermiş ve insanlığın kurtuluş yolunu açmıştır. Bu, onun ilahî yönünü göstermektedir.¹³⁶³

Bu hususlardan bir diğeri de İsa'nın tek başına kimsenin yapamayacağı çok büyük işleri yapması ve onun yaptıklarının, sıradan bir insanın yaptıkları ile kıyas edilemeyecek

¹³⁵⁹ *a.g.e.*, s. 834.

¹³⁶⁰ *a.g.e.*, s. 871.

¹³⁶¹ Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, s. 249-51.

¹³⁶² *Inc.*, s. 232-3. 'Yeni Ahit'in İsa Anlayışı' başlığında İsa'nın gösterdiği bu mucizelerin onun neden Tanrı olduğuna işaret ettiğine değinilmiştir.

¹³⁶³ *a.g.e.*, s. 234-5.

olmasıdır.¹³⁶⁴ Nitekim İsa yeryüzüne geldiği dönemde insanlar sapkınlık içinde yanlış yollarda ilerlemekteydiler. O, böyle bir toplumda çok büyük değişiklikler meydana getirmiş ve insanları içinde buldukları yanlışlıktan kurtararak onların gerçek Tanrı'ya ibadet etmelerini sağlamıştır. Bu, İsa'nın ilah oluşuyla gerçekleşmesi mümkün olacak kadar muazzam bir olaydır.¹³⁶⁵

Athanasius, İsa'nın ilahî görünümünün sınırları ve bunların nedenleri üzerinde de durmuştur. Athanasius, İsa'nın dünya ile olan irtibatının, sadece insanla sınırlı olmadığı kanaatindedir. Ona göre İsa'nın, insanların yanında diğer tüm varlıklar ile de bir ilişkisi vardır. Bu ilişki, İsa'nın bütün varlıkları kendi bilgisi ile doldurması şeklindedir. İsa'nın bu şekilde davranmasının nedeni varlığı kendi bilgisinden ve kutsallığından uzak bırakmak istememesidir. Athanasius bu iddiasını, Yeşeya kitabında geçen “*Dünya da Rabb'in bilgisiyle dolacak*”¹³⁶⁶ cümleleri ile desteklemektedir.¹³⁶⁷

Athanasius'un üzerinde durduğu hususlardan birisi de, hem insan hem de Tanrı olan İsa'nın, neye benzediğidir. Ona göre İsa, yaratılanların hiçbirisine benzememektedir. O'nun sahip olduğu görüntü, Baba'nın görüntüsüdür.¹³⁶⁸

Kısaca Athanasius, Oğul'un ilahiliğini mutlak bir surette inanmış ve bunun aksini kabul edilemez bulmuştur. Onun ısrarla İsa'nın bir ilah olduğunu söylemesi, İsa'nın insanlığın kurtuluşunda oynadığı rol ile yakından ilgilidir. Çünkü böyle bir kurtuluşu ancak tam bir Tanrı olan İsa gerçekleştirebilecektir. Tabii böyle bir kurtuluşun gerçekleşmesi için İsa'nın, aynı zamanda insanî bir yönü de olmalı ve bir bedene sahip olmalıdır.

3.2.2.2. İnsanî Tabiatı

Bu başlıkta, Athanasius kristolojisinin en vazgeçilmez vurgularından birisi olan İsa'nın insanî yönü meselesi, İsa'nın bir bedene sahip olması merkeze alarak ele alınacaktır. Bu konu, Athanasius için oldukça önemlidir. Bunun bir nedeni, kristolojisinin sacayaklarından birisinin bu konu olması, bir diğer nedeni ise kendi doktrinine yöneltilebilecek doketizm eleştirilerine ancak İsa'nın hakiki bir bedene sahip olduğunu

¹³⁶⁴ a.g.e., s. 262.

¹³⁶⁵ a.g.e., s. 265-6.

¹³⁶⁶ Yeşeya 11:9.

¹³⁶⁷ Inc., s. 259.

¹³⁶⁸ a.g.e., s. 228.

göstererek cevap verebilecek olmasıdır.¹³⁶⁹ Ayrıca ortaya koyduğu bu yaklaşımı ile, İsa'nın insanî yönü hakkındaki tartışmalara farklı bir boyut kazandırarak, dördüncü yüzyıla kadar kendi içinde tartışılan bu konuyu, İsa'nın Baba ile konumu çerçevesine taşıması da konunun önemini gösteren bir diğer etkidir.¹³⁷⁰ Bir de İsa'nın bir bedene sahip olmasını, ilk eserinden son eserine kadar sürekli olarak vurgulaması ve bu görüşlerinde hiçbir değişikliğe gitmemesi de konuyu önemli kılmaktadır. Bu noktada o, ilk dönem eserlerinden olan *On the Incarnation of the Word* eserinde belirlediği çizgisini, 339-345 yılları arası yazıldığı kabul edilen *Against the Arians* adlı eserinde sürdürmüş hatta ölümünden kısa bir süre önce 371 yılında kaleme aldığı *Letter to Epictetus*'ta da konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alarak, İsa'nın bir bedene sahip olmasının önemine işaret etmiştir. Athanasius'un bu konuya önem vermesinin şüphesiz en önemli nedeni kurtuluşsaldır. Ancak kurtuluştan bahsederken İsa'nın insanî ruhuna değinmeyerek sadece bedeninden bahsetmesi, dikkat çekicidir. Nitekim bu durum kurtuluşun, ruhun ihmal edilerek sadece bedensel olarak gerçekleşeceği gibi bir algının oluşmasına neden olmaktadır.¹³⁷¹ Peki, genel hatları bu şekilde olan konunun ayrıntılarında neler bulunmaktadır?

Logos'un insan bedenine sahip olması Athanasius'un, en temel ifadelerinden biridir. O, Logos'un ilahiliği (yaratıcı olması ve içsel olarak mevcudatta var olması vb.) üzerinde dursa da teolojisini Logos'un, insan bedeninde inkarne olması üzerine bina eder. Çünkü Tanrı tarafından arzulanan ve Logos'un insan bedenine inkarne olmasına sebep olan insanlığın kurtuluşu, Logos'un diğer yönleriyle değil bir bedene sahip olması ile irtibatlıdır. Peki, inkarne olunan bu beden, insan bedeni ile aynı mıdır? Athanasius'a göre bu sorunun cevabı, evettir.¹³⁷² Çünkü Meryem'den yani bir insandan doğan beden, normal bedenden farklı olamaz.¹³⁷³

¹³⁶⁹ Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri", s. 274.

¹³⁷⁰ Richard Winston, "Affectus hominis: The Human Psychology of Christ according to Ambrose of Milan in Fourth-Century Context", (doktora tezi, Virginia Üniversitesi, 2009), s. 40.

¹³⁷¹ Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 179.

¹³⁷² *Ar.*, s. 886-8.

¹³⁷³ *Ep. Epic.*, s. 1165. Bu noktada küçük bir parantez açarak belirtelim ki, Athanasius eserlerinde Meryem'e oldukça az değinir. Robertson, "Prolegomena", s. 133. Az dahi olsa bu görüşlerin yoğunlaştığı yer, *Against the Arians* (Bu kullanımlar için bkz. *Ar.*, s. 843, 858, 863, 925) ve *Letter to Epictetus* (*Ep. Epic.*, s. 1160-8.) adlı eserleridir. Buralarda İsa'nın bedeni konuşulduğu için Meryem bahis mevzu olmuştur. Yoksa Athanasius buralarda doğrudan Meryem'i anlatmayı amaçlamamaktadır. Dolayısıyla Athanasius eserlerinde Meryem'i, İsa'nın bir beden sahibi olmasının ispatı noktasında değerlendirdiği söylenebilir. Ayrıca Athanasius kendisinden yaklaşık bir asır sonra önemli bir tartışma konusu haline gelecek olan Meryem'in nasıl vasıflandırılacağı noktasında eserlerinde, Meryem için 'teotokos' (θεοτόκου / *theotokou*) yani 'Tanrı taşıyan' tabirini kullanmaktadır. Robertson, bu tabirin 'Tanrı

Athanasius, Mesih'in ölümünden sonra dirilmesine ve dirildikten sonra talebelerine söylediği “*Ellerime, ayaklarıma bakın; işte ben'im! Bana dokunun da görün. Bir hayalette et ve kemik olmaz, ama görüyorsunuz, bende var*”¹³⁷⁴ sözlerine atıf yaparak, İsa'nın bu cümlede “benim et ve kemik olduğumu gördünüz” demediğini bunların sadece kendisinde var olduğunu söylediğinin altını çizer. Dolayısıyla İsa'nın sahip olduğu bir beden vardır ama o, Tanrı kimliğini bırakıp ete ve kemiğe dönüşmemiştir. Onun sahip olduğu ilahî özellikler devam etmektedir.¹³⁷⁵ Tanrı, insana sahip olmuş, insan olmamıştır. Farklı bir ifade ile, inkarnasyon sırasında tek taraflı bir değişim olmuştur. İlahî tabiatlar insanî tabiatlara geçmiş fakat insanî tabiatlar ilahî tabiatlara geçmemiştir.¹³⁷⁶ Aslında bu geçmeyi de bir ‘değişim veya dönüşüm’ şeklinde değil bir ‘bürünme, ona sahip olma’ anlamında anlamak daha doğru olacaktır. Çünkü Athanasius Mesih'in, ‘bedene bürünmüş Logos’ olduğunun, ‘bedende değişmiş Logos’ olmadığının altını çizer.¹³⁷⁷

Nitekim Athanasius, Logos'un insan bedeni aldıktan sonra her hangi bir değişime uğrayıp uğramadığına da değinmiş ve bu konuda, çok net bir şekilde Logos İsa'nın insan bedeni almadan önce ne ise aldıktan sonra da o olduğunu vurgulamıştır.¹³⁷⁸ Bu iddiasını İbraniler'de geçen “İsa Mesih dün, bugün ve sonsuza dek aynıdır” cümlesi ve Malaki'de geçen “*Ben Rabbim değişmem*”¹³⁷⁹ sözü ile desteklemiştir.¹³⁸⁰ Athanasius'un, İsa'nın değişmediğini vurgulaması oldukça doğaldır. Çünkü insanlığın kurtuluşunu, ilahî özelliklerinden arınmış bir İsa gerçekleştiremez. Ancak bu değişmemenin, Logos'un gerek öz bakımından gerekse ilahî özellikleri terk etmeme anlamında

annesi' gibi tercüme etmenin uygun olmadığını bunun yerine ‘Tanrı taşıyıcısı’ (*Bearer of God*) gibi bir ifadenin daha uygun olacağını söyler. Robertson, “Prolegomena”, s. 133.

¹³⁷⁴ Luka 24:39.

¹³⁷⁵ *Ep. Epic.*, s. 1165.

¹³⁷⁶ Baş, “Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri”, s. 270. Baş, Athanasius'un ilahî özelliklerin ön planda tutulduğu bu görüşlerini, Kadıköy Konsili'nin diyofizit kararları çerçevesinde ele alarak dengesiz kaldığını belirtir. Çünkü ona göre Athanasius, ilahî tabiata her hangi bir sınırlama getirmeme konusunda oldukça titizdir. Hatta o, Athanasius'a ait ‘insanî tabiatın, ilahî tabiatın kontrolünde olduğu’ vurgusunun göz önünde bulundurulduğunda Athanasius'un monofizit bile kabul edilebileceğine dikkat çeker. Baş, “Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri”, s. 271-2. Baş'ın bu tespitlerine Teal farklı bir açıdan yaklaşarak Athanasius'un ortaya koyduğu kristolojinin, hem monofizit hem de diyofizit anlayış için deliller bulundurduğunu söylemiştir. Teal, s. 2. Dahası o, bu tartışmaların önemli temsilcileri olan Cyril ve Nestorius'un ikisinin de Athanasius'u referans kabul ederek ona atıflarda bulduklarına dikkat çeker. Teal, s. 286. Bununla beraber Athanasius'un monofizit mi yoksa diyofizit mi olduğunu tartışmak anakronizm olacaktır. Çünkü bu kavramlar, Athanasius'tan sonra beşinci yüzyılda ortaya çıkacaklardır.

¹³⁷⁷ *Ep. Epic.*, s. 1163-4.

¹³⁷⁸ *Ar.*, s. 751.

¹³⁷⁹ Malaki 3:6.

¹³⁸⁰ *Ar.*, s. 720.

olduğunu, bedeni kapsamadığını söylemek gerekir. Çünkü Athanasius, İsa'nın bedeninde değişikliğin olabileceğini kabul eder. Onun büyümesi, yemesi, içmesi, sünnet olması¹³⁸¹ bu durumun göstergeleridir.¹³⁸² Aynı şekilde Athanasius'un, Aryüsçülere karşı yaptığı itirazları arasında söz konusu değişiklik hususu da bulunmaktadır. Ona göre Aryüsçüler, Oğul'a ikincil bir değer vermiş; onun, sıralamada Baba Tanrı'dan sonra olduğunu söylemişlerdir. Bu yüzden, Logos'u, yüksek ahlakî değerleri temsil eden ve Tanrı'ya itaat eden birisi şeklinde kabul etmişlerdir. Ancak Athanasius, Aryüsçülerin bu görüşlerine itiraz ederek, bu şekilde bir kabulün ihtimal dâhilinde olmadığını belirtir.¹³⁸³

Peki, bu beden ile Logos eşit midir? Athanasius 'beden eşittir Logos' dememekte, bedenın Logos'a ait olduğunu vurgulamaktadır.¹³⁸⁴ Ona göre beden, Logos'a aittir, Logos'un kendisi değildir. Kısaca Logos, inkarne olduğu bedeni almış, onu kendisi için uygun bir hale getirmiştir. Ancak bunu yaparken bedendeki insanî özellikleri değiştirmemiştir.¹³⁸⁵

Athanasius'un bu görüşü konunun başka bir boyuta geçişinin ilk basamağını oluşturur ki o da; İsa'nın (Logos'un), inkarne olduğu beden ile aynı öze sahip olup olmadığıdır. Yani Baba ile aynı öze sahip olan Logos İsa, acaba insan bedeni ile de aynı öze mi sahiptir? Bu bağlamda Athanasius İznik Konsili kararlarında Meryem'de vücut bulan Mesih'in özünün Baba'dan, bedeninin ise Meryem'den olduğunun kabul edildiğine dikkat çeker. O, Tanrı'nın ve insanın özünün aynı olmadığı için inkarne olunan bedenın özü ile Logos'un özünün aynı olamayacağını söyler. Şayet beden ile Logos'un özü aynı olduğu kabul edilirse bu, Baba'nın özünün yarattığı insanla aynı olduğu anlamına gelecektir. Bu düşünce ise Athanasius'a göre yanlıştır. Bu yüzden o, Logos'un inkarne olarak değiştiğini ve artık Tanrı özünü kaybederek, ete kemiğe bürünmüş olabileceğini kabul edilemez bulur.¹³⁸⁶ Ayrıca Athanasius, beden ile İsa'nın aynı özden olduğu kabul edildiği takdirde bedenın de bir Tanrı gibi kabul edileceğini dolayısıyla teslise dördüncü

¹³⁸¹ Luka 2:21.

¹³⁸² *Ep. Epic.*, s. 1163-4.

¹³⁸³ *Ar.*, s. 856-7.

¹³⁸⁴ *a.g.e.*, s. 1164.

¹³⁸⁵ *a.g.e.*, s. 1165. Bu noktada Athanasius'un en önemli vurgularında birisi ortaya çıkmaktadır. Bu, Logos'un insan bedenine inkarne olmasıyla insana *tanrısallaşma* (θεοποίησις / *theopoiesis*) yolunun açılması ve kurtuluşun ancak bu şekilde olacağıdır. *Inc.*, s. 266-7; *Ar.*, s. 709. Oldukça önemli olan bu konuya 'İnkarnasyonun Mahiyeti' başlığında değinilecektir.

¹³⁸⁶ *a.g.e.*, s. 1162-3.

bir unsurun daha ekleneceğini söyler. Bu durumda, teslis yerine *tetrad* (dörtlü) bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmış olur. Bu ise, Athanasius için kabulü mümkün olmayan bir anlayıştır.¹³⁸⁷

Peki, Athanasius'un İsa'nın bedeni hakkında dile getirdiği söz konusu görüşlerinin ifade ettiği anlam nedir? Yani o, bu görüşleri ile neyi anlatmak istemektedir? Az çok Athanasius okuması yapan hemen herkes onun, İsa hakkında hiçbir meseleyi ortada bırakmadığını, İsa hakkındaki her şeyi, onun dünyaya geliş maksadı ile bağladığını fark edecektir. İleride "Yeryüzüne Gelişinin Anlamı" başlığında bu konu daha detaylı ele alınacak olsa da yeri gelmişken kısaca birkaç hususa işaret etmek iyi olacaktır. Athanasius, Logos'un, bir bedene inkarne olmasının nedenini genel olarak üç sebebe bağlar:

- i) Logos'un insanlığa olan sevgisi. Çünkü ona göre insanın günahtan kurtularak yeniden bir varoluşu yakalaması, ancak başlangıçta var eden ile mümkün olabilecektir.¹³⁸⁸
- ii) İnsana Tanrı olmanın yolunun açılması (tanrısallaşma).¹³⁸⁹ Bununla Athanasius, insanın Tanrı gibi ebedi hayata kavuştuğunu kastetmiş olmalıdır. Çünkü o, bu ifadesinden hemen sonra, bedenleşmenin, insana ölümsüzlüğü kazandırdığını vurgular.
- iii) İnsanın, görünmez Baba Tanrı hakkında fikir sahibi olması.¹³⁹⁰

Athanasius'a göre kefaretin anlam kazanması, Logos'un inkarne olduğu insan bedeninin, Âdem'in sahip olduğu beden ile aynı olması ile mümkündür. İsa'nın bedeni, sonradan günah ile kirlenerek doğası bozulan bir beden değil, Tanrı tarafından ilk kez yaratıldığı haldeki gibi doğal ve günahsız olmalıdır. Çünkü, ancak bu şekildeki bir beden ile İsa, insanın kurtuluşunu gerçekleştirebilecektir.¹³⁹¹ Dolayısıyla İsa'nın insanî bir bedene sahip olması, Athanasius kristolojisinde en önemli unsurlarından biri olan 'İsa'nın inkarnasyonu ve insanın günahına kefaret olarak çarpmıha gerilmesi' anlayışının alt yapısını hazırlayan en önemli kabullerden birisidir. İleride görüleceği gibi

¹³⁸⁷ *a.g.e.*, s. 1165.

¹³⁸⁸ *Inc.*, s. 215-6.

¹³⁸⁹ İnsanın tanrılaşması anlamına gelebilecek benzer bir kullanımı yine, *Defence of the Nicene Definition* eserinde görmek mümkündür. Bu eserde yukarıdakiler gibi benzer konulara değindiği bir yerde, İsa'nın kendisine bir beden almasının insana "Tanrı'nın insanı" ve "Mesih'teki insan" gibi bazı isimlerle anılmasını sağladığını belirtir. *decr.*, s. 418.

¹³⁹⁰ *Inc.*, s. 266-7. Athanasius'un bu görüşlerinin Origen, Hippolytus ve Irenaeus ile yapılmış bir karşılaştırması için bkz. *Inc.*, s. 267 (347. dipnot); Robertson, "Prolegomena", s. 121.

¹³⁹¹ Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. 39.

Athanasius, bu iki temel doktrinini bu kabul üzerine bina etmektedir. Dolayısıyla Athanasius'un öğretisinde, İsa'nın insanî bir bedene sahip olması vazgeçilmezdir.

Konunun bir diğer yönünü, inkarnasyonun neden bir insan bedeninde gerçekleştiği sorusu oluşturmaktadır. Pekâlâ, Logos farklı bir varlığa, örneğin güneş ve ay gibi, bir cisme inkarne olamaz mıydı? Bu sorunun cevabını arayan Athanasius, insan bedeninin ölüme ve bozulmaya elverişli olmasının, böyle bir tercihin sebebinde etkin olduğuna işaret eder. Çünkü bu beden sayesinde İsa, herkesi yok olmaktan kurtarabilecek ve yine bu beden sayesinde herkesin yerine ölmeye razı olarak kendini Baba'ya adayabilecektir. Böylece ona göre İsa'nın Baba'nın Oğlu olmasından kaynaklanan ölümsüz yönü ile insanî yönünün birlikteliği, herkese haşırde bozulmayan bir vücudun giyilmesine imkân tanıyacaktır. İsa'nın insan bedeniyle olan bu dayanışması ve bir insan bedenine yerleşmesi, ölümle gelen bozulmanın insan üzerindeki hâkimiyetine bir son verecektir. Bu noktada Athanasius, konunun daha rahat anlaşılması için bir örnek verir. Bir kralın, büyük bir şehre girmesi ve oradaki evlerden birisine yerleşmesiyle nasıl sadece kralın yerleştiği ev değil bütün bir şehir bu durumdan onur duyar ve artık o şehirde düşmanlar ve hırsızlar rahat hareket edemez. Aynı şekilde İsa'nın bir bedene yerleşmesi, bütün insanlık için bir onurdur ve bu yerleşme ile insanın üzerinde hâkim olan ölümün bozuculuğu durmuştur.¹³⁹² Athanasius'a göre Logos'un insan bedeni almasının bir diğer nedeni, İsa'nın gelmesindeki maksadın görünmek değil, acı çeken insanı tedavi etmek ve eğitmek olmasıdır. Böyle bir şey ise ancak, insan bedenine sahip olunması ile mümkündür.¹³⁹³

Athanasius'a göre İsa, diğer insanların ötesinde bir insan, aynı zamanda onlar için insan olmuş bir Tanrı'dır.¹³⁹⁴ Ancak şunu ifade edelim ki onun düşünce dünyasında İsa, her ne kadar insanî bir bedene sahip olsa da hiçbir zaman diğer varlıklarla beraber zikredilmemelidir. O, hep Baba'nın biricik Oğlu şeklinde ele alınmalıdır.¹³⁹⁵ Ayrıca onun bu konudaki görüşlerinin üç anlama geldiği söylenebilir: Bunlar: İsa'nın insanlar ile Tanrı arasındaki arabuluculuk¹³⁹⁶ konusunun ancak inkarnasyon sonrasında ortaya

¹³⁹² *Inc.*, s. 224. Ayrıca benzer açıklamalar için bkz. *Ar.*, s. 812-5.

¹³⁹³ *Inc.*, s. 256.

¹³⁹⁴ Hart, "The Two Soteriological Traditions of Alexandria", s. 255.

¹³⁹⁵ Teal, s. 165.

¹³⁹⁶ İsa'nın bir aracı olduğu hakkında bkz. I. Timoteyus 2:5-6; Korintliler'e İkinci Mektup 5:19; Koloseliler'e Mektup 1:20.

çıkmiş olduğu; İsa'nın çilesinin insan olan bedeninde gerçekteştiği ve İsa'nın insanî faaliyetlerinin onun ilahî yönünü değiştirmedeği.¹³⁹⁷

Buraya kadar İsa'nın sahip olduğu insanî beden hakkında Athanasius'un görüşleri incelendi. Kısaca Athanasius, İsa'da insanî bir beden varlığına mutlak bir surette inanmaktadır. Bu noktada ileri sürdüğu görüşlerini ilk eserlerinden son eserlerine kadar sürdürmüştür. İsa'nın insanî bedenini Meryem'den doğmasına bağlamış ve bu yönün insanın kurtuluğu için ifade ettiği öneme dikkat çekmiştir. İsa'nın et ve kemik olmadığını ancak onlara sahip olduğunu; beden, Logos'a eşit değil ona ait olduğunu; Logos'un bedende değişim geçirmediğini, bedene büründüğünü veciz bir şekilde ifade etmiştir. Şayet böyle bir değişim olsaydı, İsa'nın istediği kurtuluğu gerçekteştiremeyeceğinin de altını çizmiştir. Beden ile İsa'nın aynı öze sahip olmadığını söylemiş, inkarnasyonun amacına ulaşmasında beden rolüne işaret etmiştir.

Bu konuyu burada noktalarak onun son dönem eserlerinde temas ettiği bir başka meseleye; İsa'nın insanî bir ruha sahip olup olmadığını ele almak istiyoruz. Athanasius, birkaç yerde İsa'nın insanî ruhuna atıfta bulunur. Bu şekildeki bir kullanımla o, İsa'nın sadece bedensel bir açıdan değil, tüm vasıflarıyla insan olduğunu göstermek ister. Ancak bu durum tartışmalara ve konuyla alakalı farklı yorumların yapılmasına yol açmıştır.

3.2.2.3. İnsanî Bir Ruha Sahip Olması

Bilim adamları, Athanasius'un İsa'nın insanî bir ruha sahip olup olmadığı hakkındaki görüşleri hususunda farklı düşünmektedirler. Genel olarak kabul edilen, 362 ve 370 yılında yazdığı eserlerinde onun, İsa'da insanî bir ruhun var olduğunu belirttiği ancak bu önemli konunun detaylarına girmekten kaçındığıdır. Çünkü Athanasius'un İsa'da asıl vurguladığı, insanî ruhun yerini Logos'un aldığı; İsa'nın ölümüyle de beden ve ruhun değil, beden ve Logos'un ayrılışının gerçekteşmiş olduğudur. Başka bir ifadeyle bu, Logos-Anthropos (Logos-insan ilişkisi) değil Logos-sarx (Logos-beden ilişkisi) anlayışdır. Yani İsa'da insanî bir ruh yoktur.¹³⁹⁸ Athanasius, bu görüşüyle, insanî ruhun

¹³⁹⁷ John R. Meyer, "God's Trinitarian Substance in Athanasian Theology", s. 89-90.

¹³⁹⁸ Quasten, *Patrology*, III, 74-5; Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri", s. 272.

kendisi için önemli olan Origen'den ayrılmaktadır.¹³⁹⁹ Bu noktada özellikle son dönemde yapılan çalışmalar, önceki eserlerin ortaya koymaya çalıştığı; 'Athanasius'a göre İsa'nın insanlığının, evrensel bir gerçeklik olduğu' yönündeki algıyı değiştirmekte ve İsa'daki insan doğasının sembolik olduğu üzerinde durmaktadırlar.¹⁴⁰⁰ Şimdi konunun detaylarına ve bilim adamlarının bu konudaki tespitlerine bakılabilir.

Athanasius, 362 yılına kadar İsa'nın insanî bir ruha sahip olup olmadığı hakkında her hangi bir görüş ileri sürmemiştir. Bu tarihte üçüncü sürgününden dönmüş, piskopos olarak görevinin başına geçmiş ve kendi otoritesini sağlamlaştırmak için İskenderiye'de bir konsil toplamıştır. Konsilde ana tartışma konuları, teslis unsurlarının öz bakımından ilişkisi ve İsa'nın insanî bir ruha sahip olup olmadığı oluşturmaktadır.¹⁴⁰¹ İşte Athanasius bu konsilde alınan kararları Antakya kilisesine bildirmek için yazdığı *Synodal Letter to the People of Antioch* adlı yazısında, ilk kez İsa'nın insanî bir ruha sahip olduğundan bahsetmiştir.¹⁴⁰² İkinci kez konuya, 371 yılında Epictetus'a yazdığı mektubunda insanlığın kurtuluşunun gerçekleşmesi için, Logos'un beden ve ruha sahip olması gerektiğini vurgulayarak değinmiştir.¹⁴⁰³ Ancak onun bu kullanımları sadece birer küçük bilgiden ibarettir. Peki, Athanasius, bu küçük bilgiyi neden vermiştir? O, insanî ruhu kendi teolojisi içinde bir yere koymakta mıydı yoksa ona her hangi bir teolojik anlam yüklemeksizin sadece ifade edip geçmiş miydi? Bu gibi sorular bilim adamlarının da zihnini kurcalamış ve bu soruları farklı şekillerde cevaplamaya çalışmışlardır. Bu noktada sırasıyla Sellers,¹⁴⁰⁴ Adam,¹⁴⁰⁵ Grillmeier,¹⁴⁰⁶ Stead,¹⁴⁰⁷ Hanson,¹⁴⁰⁸ Pettersen,¹⁴⁰⁹ Anatolios,¹⁴¹⁰ Meyer¹⁴¹¹ ve Winston¹⁴¹² gibi araştırmacılar,

¹³⁹⁹ Paul Parvis, "Alexandrian Theology", *Jesus in History, Thought and Culture: An Encyclopedia*, ed. Leslie Houlden, (USA: Abc-Clio, 2003), s. 15.

¹⁴⁰⁰ Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 171, (11. dipnot).

¹⁴⁰¹ Hall, *Doctrine and Practice in the Early Church*, s. 149.

¹⁴⁰² *Tom.*, s. 997.

¹⁴⁰³ *Ep. Epic.*, s. 1165. Athanasius, bu görüşlerinin Apollinarianizm'e olan yakınlığından dolayı eleştirilmiştir. Ryan S. Peterson, s. 242.

¹⁴⁰⁴ Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. 42.

¹⁴⁰⁵ Karl Adam, *The Christ of Faith. The Christology of the Church*, (New York: New American Library, 1957), s. 30-3. Adam bu eserinde, Athanasius'un İsa'da insanî ruhun varlığı kabul ettiğine katılmakla beraber, onun bunu çok küçük bir vurgu ile yaptığını belirtmeden geçemez.

¹⁴⁰⁶ Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 308-28.

¹⁴⁰⁷ Christopher Stead, "Arius in Modern Research", *JTS*, 45, (1994), s. 24-36; Christopher Stead, "The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius", *VC*, 36, (1982), s. 233.

¹⁴⁰⁸ Hanson, *The Arian Controversy*, s. 642.

¹⁴⁰⁹ Alwyn L. Pettersen, "The Arian Context of Athanasius of Alexandria's Tomus ad Antiochenos VII", *The Journal of Ecclesiastical History*, 41/2, (1990), s. 183-98.

¹⁴¹⁰ Anatolios, *Athanasius*, s. 25.

¹⁴¹¹ John R. Meyer, "Athanasius' Use of Paul in His Doctrine of Salvation", s. 155.

¹⁴¹² Winston, *Affectus hominis*, s. 67-8.

Athanasius'un bu görüşünü literal bir bakış açısı ile değerlendirerek, onun bu ifadesine kendisinin inandığını belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu araştırmacılara göre Athanasius, İsa'da insanî bir ruhun varlığına inanmaktadır. Bunun yanında Wiles, Young ve Lyman gibi bazı araştırmacılar, Athanasius'un bu ifadeyi kullanmasının ona inandığını göstermeyeceğini, bu açıklamanın konjektürel birtakım sebeplerden kaynaklanmış olabileceği ifade etmişlerdir.¹⁴¹³ Nitekim Hall, Athanasius'un Antakya'da farklı düşünen iki grubu uzlaştırmak için bunu kullandığını ileri sürerken;¹⁴¹⁴ Quasten ise Athanasius'a göre inkarne olmuş İsa'da olanın, Logos-beden işbirliği olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre Athanasius, ölüm ile, beden ve ruhun birbirinden ayrıldığını bildiği halde İsa'nın ölümü hakkında konuşurken beden-ruh ayrılığı yerine beden-Logos'un ayrılığında söz etmektedir.¹⁴¹⁵

Bu kadar farklı yorumun arasında Athanasius'un bu ifadeyle neyi kastettiğini anlamak gerçekten zordur. Bunun yanında şurası muhakkak ki, Athanasius'un bu ifadeyi 362'den önce dile getirmediği gibi bu tarihten sonra da sadece bir kez basit bir vurgu ile bahsetmesi ilginçtir. Dahası onun, İsa ile ilgili pek çok meseleyi derinlemesine tahlil etmesine rağmen İsa'nın insanî ruhuna dair düşüncesini çok kısa bir ifadeyle dile getirmekle yetinmesi, durumu daha da enteresan hale getirmektedir. Şu halde karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır: Acaba Athanasius'un bu ifadeleri kullanırken ki maksadı neydi? Bu kavramın onun teolojisindeki yeri nedir? O, bu kullanımına teolojik bir anlam yüklemiş midir?

Grillmeier insanî ruhun, Athanasius'un kurtuluş öğretisinde bir rol oynamadığını ve İsa'nın dünya yaşamında bir etkisinin olmadığını söyler. Ona göre Athanasius, insanî ruhu teolojik bir bağlamda ele almaktadır.¹⁴¹⁶ Bununla beraber Athanasius'un, söz konusu yorumu yapması gerektiği belirtir. Aksi takdirde acı çekenin Logos olma ihtimali ortaya çıkacaktır ki bu, Athanasius için kabul edilemez bir düşüncedir.¹⁴¹⁷

¹⁴¹³ Cecil Patey, s. 21-38. Ayrıca Athanasius'un bu konudaki görüşleri hakkında yapılan tartışmalar için bkz. Winston, *Affectus hominis*, s. 43-62.

¹⁴¹⁴ Stuart G. Hall, *Doctrine Practice & the Early Church*, (USA: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003), s. 148-152.

¹⁴¹⁵ Quasten, *Patrology*, III, 74-5.

¹⁴¹⁶ Grillmeier, *Christian Tradition*, s. 308. Athanasius'un insanî ruhu teolojik bir bağlamda alması noktasında ayrıca bkz. Kelly, *Doctrines*, s. 288.

¹⁴¹⁷ Grillmeier, *Christian Tradition*, s. 314.

Weinandy, bu husustaki tartışmalara Athanasius'un İsa'yı nasıl anladığı sorusu üzerinden katılmıştır. Yani Athanasius'a göre İsa, inkarnasyon ile insana ait bütün özellikleri mi almıştır yoksa sadece bir beden mi almıştır? Ona göre Athanasius, İsa'nın sadece bedeni aldığına inanmaktadır. Bu yüzden Weinandy Athanasius'un kristolojisini Logos-beden kristolojisi şeklinde tarif eder.¹⁴¹⁸ Tabi, Athanasius'un bu düşüncede olması, onun İsa'nın insanlığını reddettiği anlamına gelmez.¹⁴¹⁹

Aynı şekilde Stead, Kitab-ı Mukaddes'e yaptığı atıflar bağlamında Athanasius'un bu konudaki görüşlerini ele almış ve eserleri iyi irdelendiği takdirde onun insanî ruh hakkındaki düşünceleri hususunda fikir sahibi olunabileceğini belirtmiştir. Kendi yaptığı incelemelere göre ise Athanasius'un, insanî ruh tabirini kullanmasındaki maksadı, İsa'nın insanlığını göstermektir. Yoksa o, bu ruhun İsa'nın asli değişmez bir parçası olduğuna inanmamaktadır.¹⁴²⁰

Benzer şekilde Meyer de, Athanasius'un insanî ruha eserlerinde fazla yer ayırmamış olmasının nedenini sorgular ve onun Logos'un ilahilîğini savunmak için bu şekilde davrandığı sonucuna ulaşır. Çünkü ona göre Athanasius, İsa'nın insanî ruhunu savunacak olsa Logos'un 'ilahilîğine' zarar gelebilme ihtimali vardır. Öyleyse Athanasius'un bu ifadeyi kullanmaktaki maksadı, İsa'nın insan olduğunu farklı bir şekilde belirtmektir. Athanasius, insanî ruhun, İsa'nın insanî davranışlarında doğrudan rol oynamadığına inanmakta, fakat bu durumun onun insanî kişiliğinin olmadığı anlamına gelmediğini düşünmektedir. Çünkü İsa'nın davranışlarını etkileyen unsur onun insan olması değil 'Oğul' olmasıdır.¹⁴²¹ Meyer'in dikkat çektiği bir diğer nokta ise Athanasius'un insanî ruh meselesinde derinlemesine bir tahlile girmediği için bu konuda eleştirilmemesi gerektiğidir. Bunun yanında o, Athanasius'a göre İsa Mesih'in insanlık için ifa ettiği önemli vazifesinde onun 'kişiliğinin' rol aldığı, insanî ruhun etkilerinin bu noktada ehemmiyetli olmadığı kanaatindedir.¹⁴²² Yani Meyer, Athanasius'un kullanımlarında insanî bir ruhu kabul ettiğini ancak onun Athanasius için çok önemli olmadığını düşünür.

¹⁴¹⁸ Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, s. 46.

¹⁴¹⁹ Parvis, "Alexandrian Theology", s. 14.

¹⁴²⁰ Stead, "The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius", s. 235-46.

¹⁴²¹ John R. Meyer, "Athanasius' Use of Paul in His Doctrine of Salvation", s. 155.

¹⁴²² *a.g.e.*, s. 170-1.

Günümüz araştırmacılarından Winston'a göre Athanasius, Kitab-ı Mukaddes'te geçen cümleleri göz önünde bulundurarak insanî bir ruhun var olduğunu kabul etmektedir. Ancak onun bu kullanımı, Kitab-ı Mukaddes'i izah etmek içindir. Yoksa bu ifade, onun kristolojisinde önemli bir yer işgal etmemektedir. Ancak Athanasius, İsa'nın insanî bedenini geniş bir bağlamda ele aldığı için insanî ruhu müstakil bir konu olarak görmek yerine, onu beden içinde bir birim olarak değerlendirmiştir.¹⁴²³ Ayrıca Athanasius'un, İsa'da insanî ve ilahî özellikler bulunduğunu belirtmesi, onu insanî ruh hakkında konuşmaya sevk etmiştir. Elbette bu sevkin neticesinde Athanasius'un ortaya koyduğu düşünceleri, teolojik açıklamalardan uzaktır.¹⁴²⁴

Özetleyecek olursak Athanasius, farklı sebeplerden dolayı İsa'da insanî bir ruhun var olduğunu bildirmiş, ancak İsa'nın kurbansal ölümünde onun oynadığı role tam anlamıyla değinmemiştir.¹⁴²⁵ Bunların yanısıra, İsa'nın insanî ruhunun inkarnasyon öncesi var olup olmadığı, varsa nerede beklediği ve beklediği yerde ne yaptığı, İsa öldükten sonra bu ruha ne olduğu vb. gibi sorulara da cevap verecek şeyler söylememiştir.¹⁴²⁶ Bu yüzden Athanasius'un, genel olarak Logos-beden doktrinine sahip olduğu, dolayısıyla insanî ruhun Athanasius için teolojik bir anlam ifade etmediği ve Logos-beden düşüncesinde olmasının yol açtığı sorunları cevaplama yoluna gitmediği söylenebilir.

3.2.3. Ezeliliği

Athanasius, Oğul İsa'nın ezeli olduğunu oldukça sık vurgulamış ve aksi bir düşüncüyü kabul edilemez bulmuştur. O, bu doğrultudaki görüşlerini, pek çok konuda olduğu gibi Aryüsçülük karşıtı bir tarzda dile getirmiştir. Aryüs'e ait "*Oğul'un olmadığı bir zaman vardır*"¹⁴²⁷ tezi, Athanasius'un İsa'nın ezeli olduğunu izah etmesinin gerekçesini oluşturur.

¹⁴²³ Winston, *Affectus hominis*, s. 67-8.

¹⁴²⁴ *a.g.e.*, s. 70.

¹⁴²⁵ John R. Meyer, "Athanasius' Use of Paul in His Doctrine of Salvation", s. 158.

¹⁴²⁶ Quasten, *Patrology*, III, 74-5.

¹⁴²⁷ *Def. Ar.*, s. 271, 273; *Hom. Luc.*, s. 302; *decr.*, s. 436; *Dion.*, s. 457, 460; *V. Anton.*, s. 509; *Ep. Aeg. Lib.*, s. 533; *Ar.*, s. 679; *Syn.*, s. 957; *Ep. Afr.*, s. 1008-9.

Athanasius, Oğul'un tıpkı Baba gibi ezeli olduğunu, dolayısıyla onun olmadığı bir zamanın varlığından söz edilemeyeceğini ileri sürer. Özellikle “*Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı.*”¹⁴²⁸ cümlelerinin bu hususu desteklediğini söyler.¹⁴²⁹ İsa'nın “*Kutsal Oğul olmasının*”¹⁴³⁰ ve “*yaratılmamış olmasının*”¹⁴³¹ da onun ezeli olduğunu gösterdiğini ifade eder. Burada tartışılacak konu, Athanasius'un, bu ezeliliği nasıl anladığı ve Aryüsçülerin eleştirilerine nasıl cevap verdiği.

Bu bağlamda Athanasius, İsa'nın ilk doğan oluşunu,¹⁴³² onun ezeli olduğunu açıklarken kullanır. Yeni Ahit'te farklı yerlerde geçen bu kavramı Aryüsçüler, İsa'nın yaratılmış olduğunu belirtmek için kullanmaktadırlar. Onlara göre madem İsa ilk doğandır o halde yaratılmıştır. Fakat Athanasius, İsa'nın ilk doğan olmasının bu şekilde yorumlanamayacağını belirtir. Ona göre İsa için kullanılan bu kavram onun yaratılanların ilki olduğu için değil varlığın onunla var edildiğini göstermek için kullanılmaktadır. Ona göre İsa varlık yaratılmadan önce Oğul olarak vardı ve Baba ile eş değer derecede Tanrı'ydı.¹⁴³³

Athanasius'un İsa'nın ezeli olduğunu kabul ettiğini, açıkça dile getiren ifadelerinin dışında dolaylı yollardan da çıkarmak mümkündür. Bu duruma örnek olarak, piskopos Alexander'in Aryüs eleştirisine her hangi bir itirazda bulunmaması gösterilebilir. Bu noktada Athanasius'un naklettiğine göre, Aryüs'ün Alexander tarafından aforoz edilmesine sebep olan görüşleri arasında “Her şey gibi Oğulda, sonradan ve yokluktan yaratıldığı için ezeli değildir; dolayısıyla İsa bir mahlûktur ve onun olmadığı bir zaman vardır. İsa doğmadan önce yoktu; o, var olmanın ilk başlangıcıdır; Tanrı İsa'yı yaratmaya karar verdiği zaman onu yarattı; Ancak İsa Tanrı'nın mahlûkatı arasında tekdir (eşsizdir)” şeklindeki görüşleri de bulunmaktadır.¹⁴³⁴ Athanasius'un Alexander'ın çizgisini devam ettirdiği gerçeği göz önüne alındığında ve Aryüsçülerin bu görüşlerine onun da itiraz ettiği düşünüldüğünde, onun yukarıdaki görüşlerin aksini benimsediği söylenebilir. Nitekim, şayet Athanasius'un Alexander'a bir itirazı olsa idi, onun gibi diyalektiği çok seven ve doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen birisinin bunu ifade

¹⁴²⁸ Yuhanna 1:1.

¹⁴²⁹ *Ar.*, s. 678-82.

¹⁴³⁰ *a.g.e.*, s. 682-6.

¹⁴³¹ *a.g.e.*, s. 800.

¹⁴³² Romalılar'a Mektup 8:29; Koloseliler'e Mektup 1:15, 18; İbraniler'e Mektup 1:6, 12:23; Esinleme 1:5.

¹⁴³³ *a.g.e.*, s. 807.

¹⁴³⁴ *Ep. Aeg. Lib.*, s. 533.

etmemesi düşünülemez olduğundan dolayı, Alexander'a Aryüs'ü aforoz etmekle hata yaptığını muhakkak söylerdi. Bu yüzden Aryüs'ün yukarıda bahsi geçen görüşlerine Athanasius, katılmamaktadır. Dolayısıyla Athanasius'a göre, Oğul'un zamanın bir kesiminde, sonradan yaratıldığı tezi gerçeği yansıtmamaktadır. Öyleyse Athanasius'a göre İsa, Baba ile beraber ezelidir.

Athanasius'un ele aldığı ve Oğul'un ezeli olması inancıyla zıt gibi görünen bir durum bulunmaktadır. Bu, Baba'nın Oğul'a nispeten önceden var olmasının nasıl anlaşılması gerektiğidir. Athanasius, bu önceliğin ontolojik olarak değil, mantıksal bir öncelik şeklinde ele alır.¹⁴³⁵ Çünkü her ikisinin de tanrısal özellikleri bulunmakta ve yaratılmamışlardır.¹⁴³⁶

Buraya kadar İsa'nın kimliği ve tabiatı hakkında Athanasius'un düşüncelerine yer verildi. Bu aşamada, en az yukarıda anlatılanlar kadar önemli olan İsa'nın hayatı ve misyonu çerçevesinde Athanasius'un İsa anlayışı tartışma konusu yapılacaktır. Buradaki temel sorun, Athanasius'un İsa'nın hayatı ve misyonunu, hangi bağlamda ele aldığıdır.

3.3. İsa'nın Hayatının Anlamı ve Misyonu (Kurtuluş Doktrini)

Athanasius, İsa'nın Tanrı ile insanlar arasındaki arabuluculuktan kaynaklanan kurtarıcılığına değindiği yerlerde onun Tanrı ile 'eşdeğer bir Tanrı' olmasından daha ziyade, insan bedenine inkarne olmasını ve haçta ölmesini daha ön plana çıkarmaktadır.¹⁴³⁷ Dolayısıyla bu başlıkta üzerinde durulacak konu İsa'nın, böyle bir ölümün kendisi için yapıldığı insanlığın kurtuluşunda oynadığı role dair Athanasius'un görüşlerini incelemek olacaktır. Athanasius kendisi için oldukça önemli olan İsa'nın kurtarıcılık yönünü, eserlerinde sıklıkla ele almış, bunun dışındaki İsa'ya ait (hayatı, karakteri gibi) diğer konulara çok az yer vermiştir. Başka bir ifadeyle İsa'nın kurtarıcı özelliği ile ilgili olmayan konulara ya çok az temas etmiş veya hiç değinmemiştir. Çünkü Athanasius için önemli olan Oğul İsa'nın sahip olduğu 'kurtarıcı' özelliğidir.¹⁴³⁸ Nitekim onun ortaya koyduğu İsa anlayışında Aryüsçü düşüncede olduğu gibi kefareten, dolayısıyla kurtuluştan kopuk bir algı bulunmamakta; bilakis bu algının

¹⁴³⁵ *Ar.*, s. 702; *Decr.*, s. 441-2.

¹⁴³⁶ Meyer, "God's Trinitarian Substance in Athanasian Theology", s. 88.

¹⁴³⁷ Teal, s. 166.

¹⁴³⁸ Anatolios, *Athanasius*, s. 45.

başlangıcı ve sonu dâhil her yerinde İsa'nın kurtuluş için oynadığı role atıflar bulunmamaktadır.¹⁴³⁹ Dolayısıyla Athanasius'un kristolojisi sadece bir inanç değil, fakat aynı zamanda kurtuluşu ifade eden bir doktrindir. Logos İsa, inkarne olmakla sadece Tanrı'yı bilinir hale getirmemiş, bunun yanında ve ötesinde insanlığın kurtuluşunu da gerçekleştirmiştir. Öyleyse Athanasius için Logos'un yeryüzünde görünümü ile kurtuluş aynı şeylerdir.¹⁴⁴⁰ Athanasius'un kurtuluş hakkındaki bu ifadeleri, Batı dünyasında geniş bir dairede kabul görmüştür. Hatta bu görüşleri, Batı kilisesi için Athanasius'a göre daha önemli olan Anselm'in görüşlerinin bile önüne geçmiştir.¹⁴⁴¹ İşte, aşağıda İsa'nın bu kurtarıcılığı üzerinde durulacağı için, İsa'ya dair; onun yeryüzüne gelişinin anlamı, inkarnasyonun ne anlam ifade ettiği, ölümü, çarmıhın mahiyeti ve ölümden sonraki dirilişinin hikmeti gibi başlıklar çerçevesinde konu kritik edilecektir.

3.3.1. Yeryüzüne Gelişinin Anlamı

Athanasius, İsa'nın yeryüzüne gelişi hakkındaki görüşlerinin çoğunu soteriolojik (kurtuluşsal) bir bağlamda ifade etmiştir. Aryüsçülüğe itirazın ana hedef olduğu bu yorumlardaki¹⁴⁴² temel vurgu, İsa'nın, insanın yaratılmasında oynadığı etkin rolün yine onun kurtuluşu aşamasında da devam ettiği¹⁴⁴³ Hatta kurtuluşunda oynadığı rol, yaratılıştakine göre daha merhametli ve tercih edilir bir roldür.¹⁴⁴⁴

Bununla beraber İsa'nın yeryüzüne gelmesi, insanlığın kurtuluşunu gerçekleştirmesinin yanında farklı hikmetler de ihtiva etmektedir. Bu hikmetlerin, Tanrı'ya bakan, insanın ibadetlerine bakan ve bazı olumsuzlukların ortadan kalkmasına bakan üç yönü vardır. Söz konusu görüşlerin dikkat çeken özelliği Athanasius'un, İsa'nın yeryüzüne gelmesini ele alırken konuya sebep-sonuç ilişkisi içinde bütünsel olarak yaklaşmasıdır. Yani ona göre insan Âdem'den dolayı günah ile tanışmış ve zamanla Tanrı'dan uzaklaşmıştır. Bu haliyle insan, ölüme mahkûm olmuş ve ebedi hayatı kaybetme noktasına gelmiştir.¹⁴⁴⁵

¹⁴³⁹ Hart, "The Two Soteriological Traditions of Alexandria", s. 256.

¹⁴⁴⁰ Abraham van de Beek, "The Relevance of Athanasius in Dogmatics", s. 296.

¹⁴⁴¹ a.g.y., s. 297.

¹⁴⁴² Ar., s. 812.

¹⁴⁴³ Inc., s. 216.

¹⁴⁴⁴ Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri", s. 275.

¹⁴⁴⁵ Günah-ölüm ilişkisi için bkz. Aydın, *Pavlus Hristiyanlığına Giriş*, s. 233-248.

Ancak bu durumu ne Baba Tanrı ne İsa istememektedir.¹⁴⁴⁶ Bu yüzden İsa yeryüzüne gelmiş ve insana ebedi hayatın yolunu açmıştır.¹⁴⁴⁷ Kısaca bu şekilde ifade edilebilecek konunun şimdi detaylarına bakılabilir.

i) Athanasius, İsa'nın yeryüzüne gelmesini ilk olarak 'insan odaklı' bir bakış açısıyla değerlendirir. Ona göre İsa'nın gelişi nedeni, insanlığın kurtuluşu içindir.¹⁴⁴⁸ Onun yeryüzüne gelmesiyle hem insanın yüceleşmesi gerçekleşmiş, hem ona ebedi cennetin yolu açılmış¹⁴⁴⁹ hem de günah insan benliğinden kaldırılarak insanın özgürlüğü garanti altına alınmıştır.¹⁴⁵⁰ Kısaca insan günahın esaretinden kurtularak ebedi bir hayatı kazanma fırsatına sahip olmuştur.

Bu durumda akla şu şekilde bir soru gelmektedir: Peki, İsa'nın yeryüzüne inmesine sebep olacak bu günah ortamı nasıl oluşmuştur ve İsa'nın bu günahın kalkmasında oynadığı rol nedir? Athanasius bu sorunun cevabının Yaratılış kitabında geçen Âdem'in yaratılması hikâyesinde gizli olduğunu düşünür. Bu hikâye, Athanasius'un hem Tanrı ve onun yaratmasına dair görüşlerinin,¹⁴⁵¹ hem de İsa'nın yeryüzüne gelişi hakkındaki görüşlerinin bir parçasıdır. Aynı zamanda o, günah kavramının insan benliğine nasıl yerleştiğinin de başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu noktada Athanasius'a göre insan, Tanrı tarafından yaratıldıktan sonra, etrafındaki şeyleri anlamak ister ve bunun için araştırmalara başlar. Bulduğu ilk şey, bedeni, duyguları ve bunlardan kaynaklanan istekleridir. O, bedeninin istekleri karşısında dayanamaz ve onlara uyarak ruhun saflığını bozar ve günaha girer. Böylece, Tanrı'yı düşünmekten uzaklaşarak kendi bedeni ve arzularını düşünür hale gelir. Günah sonrası oluşan bu ortamda ruh, arzularını bırakmak istemez. Fakat ölüm ve bedenden ayrı kalmaktan da korkar.¹⁴⁵² Ancak ona bu korkusunun bir getirisi olmaz. Çünkü günah, dünyaya Âdem ile gelmiş ve bütün bir insanlığı kaplamıştır. İşte Athanasius, İsa'nın yeryüzüne gelişini böyle bir bağlamda ele

¹⁴⁴⁶ Baş'a göre Athanasius, Tanrı'nın içinde bulunduğu bu hali bir çaresizlik olarak değerlendirmektedir. Her şeye güç yetiren Tanrı, insanlığı içinde bulunduğu bu durumdan kurtarmak için bir çıkılmazda kalmıştır. Bu durumu bir dilemma olarak nitelendiren Baş, ontolojik ve epistemolojik bir dilemmeden bahseder. Konunun detayları için bkz. Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri", s. 267-8.

¹⁴⁴⁷ Athanasius'un günahın sonucu hakkında ortaya koyduğu bu açıklamaları aynı zamanda İsa'nın hem Tanrı hem insan olması ikilemini izah etmesi bakımından kayda değerdir. Yani İsa neden hem Tanrı'dır hem insan? Çünkü bu şekilde o, insanlığı günahattan kurtarabilecektir. Fr. Philip Tolbert, "St. Athanasius: Father of Orthodoxy or Stoic Philosopher", *Coptic Church Review*, 15/3, (1994), s. 63-4.

¹⁴⁴⁸ *Ep. Max.*, s. 1175.

¹⁴⁴⁹ *Ar.*, s. 815, 865.

¹⁴⁵⁰ *Ar.*, s. 723.

¹⁴⁵¹ Teal, s. 145.

¹⁴⁵² *Gent*, s. 165.

alır ve İsa'nın yeryüzüne gelmesiyle insanı bu günah ortamından kurtardığını vurgular. Ona göre İsa, gücünü herkese ulaştırmış ve şeytanın hilelerine karşı insanın, tedbirli olmasını sağlamıştır.¹⁴⁵³ İnsanî bir beden alarak günahı bu bedende mahkûm etmiş¹⁴⁵⁴ ve insanı günahın esaretinden kurtarmıştır.¹⁴⁵⁵ Böylece günahın esaretinden kurtulan bir insan da artık İsa ile birliktelik sağlayabilir.

Athanasius'un vurguladığı insanın Tanrı ile olan birlikteliğinin izlerini Plato gibi erken dönem Yunan felsefesinde bulmak mümkündür. Ancak Athanasius'un farkı, bu düşünceyi felsefî çizginin dışına çıkararak ona Yuhannacı ve Pavlusçu bir noktaya getirmesi, kısaca ona dinî bir anlam katmasıdır. Athanasius'un üzerinde durduğu bu detay başka bir açıdan, onun İsa ile Hıristiyanlar arasındaki ilişkisini gösterir.¹⁴⁵⁶ Kısaca bu ilişki, günaha giren insan ile onun yerine çarpmıha gerilerek günaha kefarete olarak ölen Tanrı İsa arasındadır. Bu ilişkiden sonra insan Tanrı ile bütünleşir ve kurtuluş gerçekleşir.

Athanasius, Âdem'in yaratılış hikâyesini '*insanın irade ve özgürlüğü*' ile '*İsa'nın insan ve Tanrı arasında oynadığı arabuluculuk vazifesi*' açısından da değerlendirir ve bu değerlendirmelerinde, İsa'nın yeryüzüne gelmesinin gerekliliğine dair çıkarımlarda bulunur. Eski Ahit'te Hz. Âdem'in yaratılışı anlatıldıktan sonra ona cennetteki her türlü ağaçtan yiyebileceği fakat yasak ağaçtan yerse kesinlikle öleceği söylenerek ona verilen iradeye işaret edilmektedir.¹⁴⁵⁷ Bu noktada Athanasius, insanın iradesini yanlış kullandığı takdirde (yani günaha girdiğinde), ölme ve bozulma halinin insanlık için sürekli olacağını söyler. Böyle bir felaketin gerçekleşmemesi için İsa, insanlığı bu ölümlülük halinden kurtarmak ve gerçek kurtuluşu etkin kılmak üzere doğar ve insan bedeninde yeryüzüne gelir.¹⁴⁵⁸ Bu görüş onun, inkarnasyonun mantığını oluşturur.¹⁴⁵⁹ Böylece İsa ile bütünleşmeyi yakalayan insan, yaratılışına uygun bir şekilde günahsız

¹⁴⁵³ Korintliler'e İkinci Mektup 2:11.

¹⁴⁵⁴ Romalılar'a Mektup 8:3.

¹⁴⁵⁵ *Ar.*, s. 723.

¹⁴⁵⁶ Schneider, "The Intimate Connection between Christ and Christians in Athanasius", s. 1-2.

¹⁴⁵⁷ Yaratılış 2:16-17. Burada Tevrat'tan anlaşıldığı kadarıyla şu hususa dikkat etmek gerekmektedir. Âdem ve Havva meyveyi yediklerinde günah olacağını bilmiyorlardı. Onlar meyveyi yemişlerdi çünkü Tanrı gibi iyi ve kötü arasındaki farkı görebilmek istiyorlardı. Tekvin 3:4-8. Nitekim meyveyi yedikten sonra Tanrı, onlara "*Âdem iyiyle kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu*" (Tekvin 3:22) der. Dolayısıyla Hıristiyan inancına göre Âdem ve Havva'nın bu meyveyi yemelerindeki maksat günaha girmek değil, Tanrı gibi iyi ve kötüyü fark edebilmektir. Nitekim bu iyi ve kötüyü fark etmenin ilk görünümü birbirlerinin üryan olduklarını anlamalarıdır. Tekvin 3:7.

¹⁴⁵⁸ *Inc.*, s. 219.

¹⁴⁵⁹ David P. Teague, 2.

olarak kalır ve iradesini doğru yönde kullanarak dağılma ve ölümden uzak durmayı başarır;¹⁴⁶⁰ İsa, Tanrı ve insan arasında bir aracılık vazifesini yaparak Tanrı'nın insan hakkında isteği olan kurtuluşunu gerçekleştirmiş olur. İsa'nın vesile olduğu bu aracılık, Tanrı ve insan arasındaki bağı yeniden tesis edilmesi anlamına gelmektedir. Athanasius'a göre bu durum, kurtuluşun kendisidir.¹⁴⁶¹ Dolayısıyla Athanasius'a göre İsa'nın gönderiliş gayesi, insanın kurtuluşa erişmesinin mümkün kılınması ve onun dirilişine vesile olmasıdır.¹⁴⁶²

ii) Athanasius, İsa'nın yeryüzüne gelmesinin Tanrı'ya bakan yönlerini de konu edinir. Ona göre Tanrı, insanı ölümsüz yapmayı istese de insanda günahın bulunması, bu duruma engel teşkil etmektedir. Çünkü Tanrı, günahın neticesi olarak ölümü vaat etmiştir. Bu vaat yüzünden, Tanrı'nın insanı ölümsüz yapması ondan beklenmediği gibi Tanrı'nın, kendi sanat eseri olan insanı bozulmaya terk ederek yok olmasına göz yumması da ondan beklenemez. Öyleyse Tanrı, insanı bu halden nasıl kurtararak ilk yaratıldığındaki temiz haline getirecektir? Athanasius, bu soruyu önemser. Çünkü ona göre, Tanrı'nın yarattıktan sonra insanı ihmal ederek ölüme maruz bırakması, onu yaratmamasından daha kötüdür. Nitekim tüm mahlûkatın Tanrı'nın gözleri önünde yok oluşa gitmesi, Tanrı'nın iyiliğine sığmayan bir durumdur. Bu yüzden, Tanrı'nın insanı bu şekilde bırakması mümkün değildir. İşte Tanrı'nın iyiliğine sığmayan bu durumu ortadan kaldırarak insanın kurtarılması, ancak İsa'nın yeryüzüne gelmesi ile mümkündür.¹⁴⁶³ İsa'nın dünyaya gelişini anlamlı kılan da bu zikredilen maksattır.

Peki, bu günah ortamından kurtulmanın tek yolu İsa'nın gelmesiyle mi olmuştur? Başka şekilde insan günahın hâkimiyetinden kurtulamaz mıydı? Bu soruların cevabını arayan Athanasius, iki yolla bu durumun gerçekleştirilmeye çalışıldığını ancak başarısız olduğunu söyler. Bunlar, a) ahit (kutsal kitaplar) ve peygamberler, b) tövbe.

İlk olarak Tanrı, ahit ve peygamberler ile günahı ortadan kaldırmaya çalışır. Ahit ve peygamberler, Tanrı bilgisinin birer gizli okuludurlar ve tüm dünyada manevi yaşamı yönlendirmektedirler.¹⁴⁶⁴ Ancak bu yollar, insanın Tanrı'yı tanınmasında eksik kalmıştır

¹⁴⁶⁰ *Inc.*, s. 220.

¹⁴⁶¹ John Meyendorff, "Christ as Savior in the East", s. 231.

¹⁴⁶² *Inc.*, s. 237.

¹⁴⁶³ *Inc.*, s. 220-4.

¹⁴⁶⁴ *Inc.*, s. 227.

ve insan kendi ruhunu kirletmiştir. İnsan, Tanrı'yı tanımamakla sınırlı kalmamış onun yerine başka Tanrı'lar icat ederek daha da ileri gitmiştir.¹⁴⁶⁵ Hatta bunun ötesinde o, Tanrı'ya yöneltmesi gereken saygıyı odun, taş ve hatta insan gibi nesnelere dahi yöneltmiştir. Dahası o, Tanrı'yı tanımaktan o kadar uzaklaşmıştır ki, kendi arzularını tatmin etmek için kötü ruhlara bile ibadet etmiş, vahşi hayvanları ve insanları kendi tanrılarına kurban etmiş, sihir ve kehanetlerle yanlış yollara sürüklenmiştir. Böylece o Tanrı'yı bilinmezlik içine itmiştir. Şu halde Tanrı'nın tekrar insan tarafından bilinmesi kim ile olacaktır? Athanasius'a göre bu sorunun cevabı, Oğul İsa'dır. Yani ancak Oğul İsa, Baba Tanrı'nın insanlar tarafından tekrar bilinmesini sağlayabilecektir.¹⁴⁶⁶ Şu durumda Athanasius, şeriat ve peygamber ile kurtuluşu ikinci plana atmakta, yeni süreçte İsa'yı ön plana çıkarmaktadır.¹⁴⁶⁷ Başka bir ifadeyle o, insanın, kurtuluşu için gerekli olan doğru Tanrı bilgisine ulaşmak için İsa'nın, insanlara Tanrı'nın bir hediye şeklinde verildiği kabul etmektedir.¹⁴⁶⁸ Athanasius'a göre insan tarafından bilinen Tanrı'nın bu aşamadan sonraki hedefi, onunla yaşamaktır. Özetle Tanrı, insandan kendisi ile arkadaşlık yapmasını arzular. Fakat bu durum, doğası itibariyle bazı zorlukları ihtiva eder. Zira Tanrı, görünmez, idrak edilemez ve yaratılmamıştır. İnsan ise yaratılmış ve Tanrı bilgisine sonradan ulaşmıştır. Athanasius, aradaki bu zorluğun ancak İsa ile ortadan kalkabileceğini belirtir ki bu, İsa'nın yeryüzüne gelmesinin bir diğer sebebini oluşturmaktadır. Dolayısıyla İsa'nın gönderilmesinin bir nedeni de, Tanrı ile insan arasındaki zorlukları ortadan kaldırarak bu ikilinin birbiri ile buluşmalarına vesile olabilmektir. Çünkü Tanrı, İsa vasıtasıyla kendini insanlara tanıttırmaktadır.¹⁴⁶⁹

Athanasius, günah ortamından kurtuluşun gerçekleşebilmesi için ikinci bir ihtimal olarak tövbe üzerinde durur. Ona göre, şayet tövbe ile, bozulma ve ölümden kurtulma mümkün olursa bu, tamamen Tanrı'nın bir lütfu olacaktır. Ancak tövbe, insanı ne günahsız, doğal haline getirebilir ne de onun tekrar günaha girmesine engel olabilir. Dolayısıyla insanı bu durumdan kurtaracak olan ancak onu başlangıçta yoktan var eden, İsa'dır. Çünkü yalnızca İsa, her şeyi yeniden yaratabilir, herkes için çile çekebilir ve insanlığın Baba'ya karşı temsilcisi olabilir.¹⁴⁷⁰ Böylece Athanasius, insanın kurtuluşu

¹⁴⁶⁵ Romalılar'a Mektup 1:25.

¹⁴⁶⁶ *Inc.*, s. 226.

¹⁴⁶⁷ Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyonun Yeri", s. 258.

¹⁴⁶⁸ *Inc.*, s. 226.

¹⁴⁶⁹ *Gent.*, s. 194; *Inc.*, s. 226.

¹⁴⁷⁰ *a.g.e.*, s. 222.

için İsa'nın gelmesini vurgularken, bu kurtuluşu gerçekleştirme ihtimali olan diğer unsurları ve bunların neden olamayacağını da izah eder.

Buraya kadar anlatılanlarda görüldüğü üzere Athanasius, günah kavramı ile İsa'nın yeryüzüne gelmesi arasında ciddi bir bağlantı kurmuştur. Onun kurduğu bu bağlantı, araştırmacıların dikkatini çekmiş ve hemen hepsi bu konuda Athanasius'un görüşlerini, benzer bir şekilde değerlendirmişlerdir. Ancak onun 'günah sonrası insana gelen ölümün'¹⁴⁷¹ nedeni hakkındaki görüşü, araştırmacıların farklı düşünmelerine neden olmuştur. Ölümün, bir 'ceza' olduğu söylendiği gibi¹⁴⁷² 'kaçınılmaz bir sonuç' olduğu da ifade edilmiştir.¹⁴⁷³ Burada ikinci görüşün daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Athanasius'un Tanrı anlayışında görüldüğü üzere o, Tanrı'yı iyi olarak görmekte ve onu insanların lehine işler yapan birisi olarak tanımlamaktadır. Bu yüzden Tanrı'nın insana böyle bir ceza vermesi Athanasius için kabul edilemez. Ayrıca şayet bu bir ceza olsaydı, Tanrı'nın kendisinin verdiği cezayı yine kendisinin kaldırmaya çalışması tutarsız bir davranış olurdu. Zaten bu durum Tanrı'ya da yakışmazdı. Ayrıca yukarıda görüldüğü üzere Athanasius'a göre Tanrı, insanlığı ölümün pençesinden kurtarmak için hareket etmektedir. Bu da Athanasius'un, günah sonrası ölümü Tanrı tarafından verilen bir 'ceza' şeklinde değil günahın neticesinde ortaya çıkan doğal bir 'sonuç' olarak kabul ettiğini gösterir.

Athanasius'a göre İsa'nın yeryüzüne gelme nedeninin Tanrı'ya bakan yönlerinden diğer ikisi, 'Tanrı'nın, sanatının yok olmamasını ve bilinirliğinin artmasını' istemesidir. O, bu iddiasını birkaç örnekle açıklar. Bir kral, sahip olduğu toprakların başka birinin eline geçmesini istemez. Ancak böyle bir durumla karşı karşıya olan bir kral, halkı tekrar kendine bağlamak için onlara mektup ve elçilerini gönderir veya onları doğrudan kendisi ziyaret eder. Aynı şekilde Tanrı, kendi yarattığı insanın doğru yoldan çıkmasına müsaade etmez. Bu yüzden bir kurtarıcı olarak İsa'yı göndermiş ve bilinirliğini arttırmıştır. Böyle bir kurtarma için melek yahut bir insanın değil de İsa'nın gelmesinin nedeni, bu kurtarma olayını İsa'dan başka kimsenin yapamayacak olmasıdır.¹⁴⁷⁴ Bir

¹⁴⁷¹ *Inc.*, s. 219-20.

¹⁴⁷² Steve Jeffery, Michael Ovey, Andrew Sach, *Pierced for Our Transgression: Rediscovering the Glory of Penal Substitution*, (England: Inter-Varsity Press, 2007), s. 171.

¹⁴⁷³ Flood, "Substitutionary Atonement of the Church Fathers: A Replay to the Authors of *Pierced for Our Transgressions*", s. 147.

¹⁴⁷⁴ *Inc.*, s. 227-8.

başka örnekte o, önceden resmedilmiş bir tablonun üzerine sonradan bir leke bulaştığında ressamın tuvali atmayacağını, yapmak istediği resim için tekrar oturup onu çizeceğini söyler ve Tanrı'nın da benzer bir uygulamaya gittiğini ifade eder. Yani günaha girmiş insan atılmayacaktır. O, bazı işlemlerle tekrar yaratılış gayesine uygun bir hale getirilecektir. Yapılacak bu yeni işlem ise İsa ile gerçekleşecek bir 'yeniden doğuş'tur. Fakat bu doğuş bir insanın annesinin karnından tekrar doğması gibi değil, ruhunun yeniden doğması şeklindedir. Bu görüşlerini Athanasius, İsa'ya ait olan "*Bir kimse yeniden doğmadıkça...*"¹⁴⁷⁵ sözleriyle destekler. Başka bir ifadeyle, Yuhanna'da geçen bu cümleyi yukarıdaki gibi izah eder.¹⁴⁷⁶

iii) Athanasius, İsa'nın yeryüzüne gelmesinde üçüncü bir etkenin, insanın ibadet anlayışının düzenlemesine duyulan ihtiyaç olduğunu düşünür. Nitekim ona göre İsa'dan önce, ibadet edilen putlar çok farklıdır ve sayısızdır. Her yerin kendi putu vardır ve bu putlara sadece orada yaşayanlar ibadet etmektedir. Kimse kendi putuna başka birinin ibadet etmesini sağlayamamakta, herkes kendi putunun en üstün olduğunu kabul etmektedir. Fakat İsa'nın yeryüzüne gelmesinden sonra, her yerde herkes için aynı olan İsa'ya ibadet başlamıştır.¹⁴⁷⁷ Athanasius bu noktada üzerinde durduğu konunun daha iyi anlaşılması için bir benzetme yapar. Kendisini evine kapayan ve insanlara gözükmeyen bir kralın yönettiği topraklarda zamanla asi kişiler çıkacak ve halkı kralın olmadığına ve kendilerinin bu toprakların sahibi olduklarına ikna edebileceklerdir. Böyle bir esnada kralın kendini göstermesi, asilerin iddialarının sonu olacak ve onlar kralın toprakları terk etmek zorunda kalacaklardır. İşte İsa, tüm dünyayı putperest insanların ve şeytanların sardığı bir zamanda ortaya çıkar ve gerçek Tanrı'nın kim olduğunu göstererek insanları doğru yola iletir. Diğer ibadet edilenler ise ortadan kaybolur.¹⁴⁷⁸

iv) İsa'nın yeryüzüne gelmesiyle insanda bulunan birtakım olumsuzlukların yok olduğu iddiası Athanasius'un, İsa'nın gelmesinin gerekliliği hakkında yaptığı bir diğer yorumudur. Bu noktada o ilk olarak, kâhinlere olan inanç ve korkudan bahseder ve İsa'dan önce farklı milletlerde yaygın olan sihir ve kâhinlik yapmanın, İsa'nın gelişiyle son bulduğuna dikkat çeker.¹⁴⁷⁹ Aynı şekilde insanlar arasında devam eden savaşlar da

¹⁴⁷⁵ Yuhanna 3:3.

¹⁴⁷⁶ *a.g.e.*, s. 229.

¹⁴⁷⁷ *a.g.e.*, s. 260.

¹⁴⁷⁸ *a.g.e.*, s. 268.

¹⁴⁷⁹ *Inc.*, s. 261.

İsa'nın yeryüzüne gelmesi ile son bulacaktır. Athanasius, İsa'nın böyle bir görevi eda etmesiyle Eski Ahit'te geçen “*Rab uluslararası yargıçlık edecek, birçok halkın arasındaki anlaşmazlıkları çözecek. İnsanlar kılıçlarını çekiçle dövüp saban demiri, mızraklarını bağcı bıçağı yapacaklar. Ulus ulusa kılıç kaldırmayacak, savaş eğitimi yapmayacaklar artık.*”¹⁴⁸⁰ cümlesinin gerçekleştiği kanaatindedir.¹⁴⁸¹

Peki, İsa, yeryüzüne gelerek amaçlarına ulaşmış mıdır? Athanasius, İsa'nın amaçlarının tamamına ulaştığını düşünür. Özellikle insanın ölüme karşı kesin bir zafer elde ettiğini belirtir. Çünkü İsa, insanın ölüme gitmesine neden olan günahı yeryüzüne gelmekle kaldırmış ve insana ölümsüzlüğün yolunu açmıştır.¹⁴⁸² Aslında Athanasius'a göre İsa'nın bu şekilde yeryüzüne gelmesi kendisinin insanlık için bir tenezzülüdür. Ancak bu sayede onun ismi Filipeliler 2/5-11'de geçtiği üzere her ismin üstünde bir konuma yükselmiştir.¹⁴⁸³ Dolayısıyla Athanasius'a göre, Logos'un insan bedeninde görünmesi ve acı çekerek çarmıhta ölmesi, insanlığın kurtuluşu için Tanrı ile insan arasında bir arabuluculuktur.¹⁴⁸⁴

Athanasius'un ifade ettiği İsa'nın arabulucu ve kurtarıcı rolüne, pek çok Hıristiyan teoloğu dikkat çekmiştir. Ancak onu diğer teologlardan ayıran husus onun, bu kurtarıcılığı bir ihtiyaç olarak görmesidir.¹⁴⁸⁵ Nitekim Athanasius'un bu konudaki vurgularından birisi olan “*İsa, önceden insan değildi, sonradan insan oldu, ta ki insanı kurtarabilsin*”¹⁴⁸⁶ şeklindeki kuramın benzerini Irenaeus'da görmek mümkündür. O, *Against Heresies* adlı eserinde “*İsa bizim gibi oldu ta ki bizi kendisi gibi yapmak için*” şeklinde bir ifade kullanarak İsa'nın yeryüzüne gelmesinin nedenini izah eder.¹⁴⁸⁷

Görüldüğü üzere Athanasius, İsa'nın yeryüzüne gelmesini, insanın kurtuluşu için zorunlu bir neden olarak kabul etmiştir. Ayrıca İsa'nın gelmesinin, insanın dışında Tanrı'ya da bakan yönleride olduğunu söylemiş ve bunları izah etmiştir. Özellikle bu

¹⁴⁸⁰ Yeşeya 2:4.

¹⁴⁸¹ *a.g.e.*, s. 265.

¹⁴⁸² *a.g.e.*, s. 241; *Ar.*, s. 862-3;

¹⁴⁸³ *a.g.e.*, s. 707-10.

¹⁴⁸⁴ *Inc.*, s. 222; *Ar.*, s. 711, 805.

¹⁴⁸⁵ Robertson, “Prolegomena”, s. 14.

¹⁴⁸⁶ *Hom. Luc.*, s. 300.

¹⁴⁸⁷ Irenaeus, “Against Heresies”, s. 833. Bu noktada Athanasius ile Irenaeus arasındaki benzerlikler için bkz. Khaled Anatolios, “The Influence of Irenaeus on Athanasius”, *Studia Patristica*, ed. M.F. Wiles, 36, (Leuven: Peeters, 2001), 463-76; Daniel E. Wilson, *Deification and the Rule of Faith: The Communication of the Gospel in Hellenistic Culture*, (Indiana: Cross Books, 2009).

hususta yaptığı benzetmelerle maksadının anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. İsa'nın yeryüzüne gelmekle amacına ulaştığını belirtmiş ve bu gelmeyi insan için bir ihtiyaç kabul ederek kendinden öncekilerden farklı bir yerde durmuştur.

Peki, İsa'nın yeryüzüne gelmesi ne demektir ve bu nasıl olmuştur? İsa, insanlığa ölümsüzlüğü nasıl kazandırmıştır? Bu sorular, bir sonraki başlığın konusunu oluşturmaktadır.

3.3.2. İnkarnasyonun Mahiyeti ve Tanrısallaş(tır)ma

İnkarnasyon, Athanasius'un İsa anlayışının da temelini oluşturan unsurlardan birisidir. O, inkarnasyonu geniş bir perspektiften ele almış, onun hakkında birbirinden farklı pekçok hususu tartışmıştır. Bu nedenle, Grek kilise babalarından hiç kimsenin Athanasius kadar bu konuya açıklık getirmediği hatta onun, Ireneaus'tan sonra inkarnasyonu ciddi anlamda ele alan ilk kişi olduğu söylenmiştir.¹⁴⁸⁸

Athanasius, kendisi için normal bir durum olan Aryüsçü görüşlere itiraz etme geleneğini inkarnasyon konusunda da sürdürür. Ancak bu sefer Aryüsçülerin yanına, Yahudileri de ekler. Bu bağlamda o, Yahudilerin, insan İsa'nın, nasıl Tanrı olduğunu; Aryüsçülerin ise Tanrı İsa'nın, nasıl insan olduğunu algılayamadıklarını bu yüzden de onların inkarnasyonun inceliklerini kavrayamadıklarını söyler.¹⁴⁸⁹ Athanasius'un Aryüsçülere olan teolojik galibiyetinde inkarnasyon fikrinin etkili olduğu söylenir.¹⁴⁹⁰

Athanasius'un inkarnasyon anlayışı, Yuhanna 1:14'de geçen “Söz, insan olup aramızda yaşadı” merkezli düşünülmelidir. Athanasius, bu ifadede ‘İsa'nın insan bedenine girdiği’ gibi bir ifadenin olmadığına, onun insan olduğunun vurgulandığına dikkat çeker. Öyleyse Athanasius'a göre inkarnasyon, İsa'nın bir insan bedenine gelmesi/girmesi değil, bir insan olmasıdır.¹⁴⁹¹ İşte bu şekliyle inkarne olmuş bir İsa,

¹⁴⁸⁸ Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, s. 236-7.

¹⁴⁸⁹ *Ar.*, s. 856-7.

¹⁴⁹⁰ Kannengiesser, “The Spiritual Message of the Great Fathers”, s. 61.

¹⁴⁹¹ *Ar.*, s. 859. Athanasius, burada her ne kadar İsa'nın bir insan bedenine girmediğini bilakis bir insan olduğunu söylese de yukarıda tartışıldığı üzere bu görüşünü Logos- Logos-Anthropos (Logos-insan ilişkisi) şeklinde değerlendirmek gerekir. Zira Athanasius, Logos-sarx (Logos-beden) ilişkisini savunduğu daha önceden dile getirilmişti. Öyleyse Athanasius'a göre İsa, insana gelmemiş, insan olmuş ancak insan olması insanî bir ruha sahip olması anlamına gelmemeli, çünkü İsa'da aktif olan tanrısal yöndür.

Athanasius'a göre tüm varlık için yeni bir başlangıcın ifadesidir.¹⁴⁹² Bu başlangıcın insan için ifade ettiği anlam ise mutluluktur. Çünkü İsa, insan yaşamını onurlandırarak ona çok büyük bir mutluluk yaşatmıştır.¹⁴⁹³

Athanasius, Logos'un bir insan bedenine inkarne olmasının fizyolojik olarak gerçekleştiğini düşünür. Dolayısıyla, İsa'yı tarihsel olarak değerlendirmedeği gibi inkarnasyonu da tarihsel olarak değerlendirmez.¹⁴⁹⁴

Athanasius'un inkarnasyon anlayışının temelinde, 'iyiliğinden (ἀγαθότης / *hagathotes*) dolayı Tanrı'nın yapması gereken bir iş' düşüncesi bulunmaktadır.¹⁴⁹⁵ O, 'iyilik' vurgusuyla Augustine gibi inkarnasyonun temeline 'Tanrı'nın hikmet ve sevgisini ' koyan teologlardan¹⁴⁹⁶ farklı bir tutum izlemektedir.¹⁴⁹⁷

Athanasius, inkarnasyon öncesinde İsa'nın dünya ile irtibatından söz edilebileceğini ancak bunun, bir bedenleşme ya da herhangi bir surette görünme şeklinde olmadığını belirtir. Bu irtibat, İsa'nın mevcudatı yaratması ve onlarda içsel olarak bulunması iledir. İsa'nın dünyaya bir beden suretiyle gelmesi ise, ilk kez inkarnasyon ile gerçekleşmiştir.¹⁴⁹⁸

İsa der Athanasius, yeryüzüne gelmek için başka bir yolu değil inkarnasyonu; başka bir varlığı değil insan bedenini bilinçli olarak tercih etmiştir. Bunun nedeni, insanın Tanrı gibi olabilmesidir (Tanrı'nın birtakım özelliklerine sahip olma anlamında). Ona göre İsa; insan, görünmeyen Tanrı'yı görsün diye kendini bir bedende göstermiş; ölümsüzlüğü miras olarak alsın diye bu bedende birtakım eziyetlere katlanmıştır. Nitekim İsa, yeryüzüne gelmekle ve burada bedensel açıdan pek çok sıkıntıya katlanmakla insanlığa kendinden başka kimsenin yapamayacağı bir iyilik yapmış ve ona Tanrı'yı tanıma fırsatı sunmuştur. İnsan, her ne tarafa gözünü çevirirse çevirsin göreceği şey İsa'nın Tanrı'lığıdır.¹⁴⁹⁹ Dolayısıyla Athanasius, inkarnasyonu insan bağlamında ele alarak onun insan için önemine dikkat çekmektedir. Şüphesiz onun bu görüşünün

¹⁴⁹² Steenberg, *Of God and Man*, s. 162.

¹⁴⁹³ Hough, *The Hero*, s. 148.

¹⁴⁹⁴ Harnack, *History of Dogma*, s. 290.

¹⁴⁹⁵ *a.g.e.*, s. 290.

¹⁴⁹⁶ Kelly, *Doctrines*, s. 393.

¹⁴⁹⁷ Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri", s. 267.

¹⁴⁹⁸ *Inc.*, s. 224.

¹⁴⁹⁹ *Inc.*, s. 267.

altında yatan unsur, insanın kurtuluşu için inkarnasyonun zorunluluğudur. İnkarnasyonla birlikte oluşan yeni İsa, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi tamir edecek üçüncü bir taraf değil bilakis her iki tarafa da bakan bir pozisyonudur. Öyleyse, Athanasius'a göre ancak böyle bir pozisyonla yani inkarne olmuş bir 'Tanrı-insan' konumundaki birisi kurtuluşu gerçekleştirebilecektir.¹⁵⁰⁰ Athanasius'un kurtuluş hakkındaki bu tarz görüşlerinin Yahudi kaynaklı olduğu; bu görüşlerde Grek kültürünün izlerinin az bulunduğunu söylenebilir. Çünkü İsa'nın amacı günaha girmiş insanlığı kurtarmaktır, felsefi olarak misyonundan kopuk bir İsa anlayışı değil.¹⁵⁰¹

Athanasius teolojisinde inkarnasyonun gerçekleşmesi iki şarta bağlıdır: İlki, insanda asli günahın bulunmasına diğeri, İsa'nın tam bir Tanrı olmasına. Şayet insanda asli bir günah olmasa İsa'nın inkarnasyonunun bir anlamı olmayacaktır, çünkü gelmesinin nedeni ortadan kalkacaktır. Aynı şekilde İsa, tam bir Tanrı olmasa yine inkarnasyonun anlamı olmayacaktır. Çünkü o, insanı asli günahından kurtaramayacaktır. Bunun yanında, Athanasius'un inkarnasyon anlayışında iki de sonuç bulunmaktadır. İlki, günah ile bozulan insan fitratının tekrar Tanrı'ya benzer hale geldiği; ikincisi, kaybolan Tanrı bilgisinin yeniden oluştuğudur. Athanasius, bu maddelerden birincisi üzerinde daha fazla durmuştur. Çünkü onun cevap aradığı sorular; 'Tanrı insan bedenine nasıl yerleşmiştir?' ve 'Tanrı'nın girdiği bu insan bedeni ile ilişkisi hangi düzeydedir?' şeklindedir.¹⁵⁰² Başka bir bakış açısıyla Athanasius teolojisinde, inkarnasyonun içerdiği üç anlamdan bahsedilebilir: Bunlardan ilki insanın yapısında meydana gelen değişikliktir. Bunun sonucu olarak, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğu, insan tarafından anlaşılmıştır.¹⁵⁰³ İkincisi, İsa'nın, ölümü insandan uzaklaştırarak onu yenilemesidir. Üçüncüsü, İsa'nın kendi bilinirliğini olağan kılmasıdır.¹⁵⁰⁴

Athanasius'un inkarnasyon hakkındaki en önemli ifadelerinden birisi, "*Tanrı insan oldu ta ki insan da Tanrı olabilsin*"¹⁵⁰⁵ (*tanrısallaşma* / θεοποίησις / *theopoesis*) şeklindeki formulizasyondur. Bu ifadesi, Grek kültürünün standart bir düşüncesi haline gelmiş¹⁵⁰⁶

¹⁵⁰⁰ Hart, "The Two Soteriological Traditions of Alexandria", s. 256-7.

¹⁵⁰¹ Sellers, *Two Ancient Christologies*, s. 34.

¹⁵⁰² Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, s. 236-7.

¹⁵⁰³ Robertson, "Prolegomena", s. 230.

¹⁵⁰⁴ *a.g.e.*, s. 231.

¹⁵⁰⁵ *Inc.*, s. 266-7; *Ar.*, s. 709. Athanasius, bu vurgusunun anlamı ve onun altında bulunan İskenderiye Geleneği'nin izleri için bkz. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 166-88.

¹⁵⁰⁶ John Meyendorff, "Christ as Savior in the East", s. 231.

ve Ortodoks kilisenin *theosis* (Tanrılaşma süreci) anlayışının temelini oluşturmuştur.¹⁵⁰⁷ Onun bu görüşü, genel anlamda insanın ölümsüzlüğü kazanarak kurtuluşu yakalaması anlamını kapsar. Ancak bunun bir adım daha ötesi vardır: Tanrı'nın yaşamına katılımla birlikte, insan doğasının yüceltilmesi.¹⁵⁰⁸ Peki, tanrısallaşma bu dünyada tamamlanacak mıdır? Athanasius, tanrısallaşmanın başlangıcını dünya olarak tanımlar ancak bitişinin öteki dünyada olacağını söyler.¹⁵⁰⁹

Athanasius'un görüşlerine Kitab-ı Mukaddes'ten referanslar bulma eğilimi tanrısallaştırmada da kendini gösterir. Bu noktada o, Kitab-ı Mukaddes'te iki yeri önemli görür. İlki Mezmurlar'da geçen “*Siz ilahlarsınız diyorum, Yüceler Yücesi'nin oğullarısınız hepiniz!*”,¹⁵¹⁰ ikincisi, Yuhanna'da geçen “*Tanrı, kendilerine sözünü gönderdiği kimseleri ilahlar diye adlandırır. Kutsal Yazı da geçerliliğini yitirmez.*”¹⁵¹¹ cümleleridir. Athanasius, tanrısallaştırma kavramını oldukça sık vurgulamasına rağmen bu cümlelerde geçtiği üzere ‘insanın ilah olması’ kavramını özellikle Origen ve Clement ile karşılaştırıldığında çok az kullanır.¹⁵¹²

Athanasius'ta tanrısallaşma anlayışı iki anlamı içerir. İlki İsa'nın sahip olduğu bedenin tanrısallaşması ikincisi de topyekün bir insanlığın tanrısallaşması. *On the Incarnation of the Word* eserinde ve *Against the Arians* eserinin ilk bölümlerinde yaptığı vurgular, İsa'nın bedenin tanrısallaşması üzerinedir.¹⁵¹³ Ancak o, bu tanrısallaşmayı sadece İsa'nın bedeni ile sınırlamaz ve kurtuluş sonrasında onu bütün bir insanlığın yaşadığını söyler. Bu noktada o, İsa'nın insanî bedeni almasından dolayı insanın tanrısallaştığını böylece ebedi hayatı kazandığını ileri sürer.¹⁵¹⁴ Hatta İsa'nın bir insan bedeni almasının nedeni, insanın tanrısallaşması içindir.¹⁵¹⁵ Bu yüzden inkarnasyon der Athanasius, Logos'a her hangi bir sınıf atlatmadı ancak bedene bir sınıf atlattırdı. Yani beden ile İsa şeref bulmadı, İsa ile beden şeref buldu. Zira o, bedene girerek bedeni kutsadı ve

¹⁵⁰⁷ Andrew Martin Sharp, “Eastern Orthodox Theological and Ecclesiological Thought on Islam and Christian-Muslim Relations in the Contemporary World (1975-2008)”, (doktora tezi, Birmingham University, 2010), s. 63.

¹⁵⁰⁸ Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 178.

¹⁵⁰⁹ *Ar.*, s. 812.

¹⁵¹⁰ Mezmurlar 82:6. Örneğin bkz. *Inc.*, s. 219; *Ar 4*, s. 676.

¹⁵¹¹ Yuhanna 10:35. Örneğin bkz. *Ar 4*, s. 709.

¹⁵¹² Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 180.

¹⁵¹³ *Inc.*, s. 266-7; *Ar.*, s. 709. Ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 868.

¹⁵¹⁴ Bunun için bkz. *a.g.e.*, s. 815.

¹⁵¹⁵ *a.g.e.*, s. 792.

böylece insanlığa kurtuluşun yolunu açtı.¹⁵¹⁶ Peki, insan böyle bir tanrısallaşmanın ardından insanî özelliklerini bırakmış mıdır? Bu soruya Athanasius'un verdiği cevap, hayırdır. Nasıl ki İsa insan olduğunda ilahî özelliklerini bırakmamıştır, aynı şekilde insan tanrısallaştığında insanî özelliklerini bırakmamaktadır. Çünkü öz itibarıyla İsa ilahîdir, insan ise insanîdir.¹⁵¹⁷

Athanasius'un tanrısallaşma ifadelerinde Samosatalı Pavlus'a karşı bir itirazın olduğu söylenebilir. Hatırlanacağı üzere Samosatalı Pavlus, İsa'nın dünyaya insan olarak geldiğini ve inkarnasyondan sonra Tanrı olduğunu ileri sürmekteydi.¹⁵¹⁸ Ancak Athanasius, İsa'nın tanrılaştırmış bir insan değil insanlaştırmış bir Tanrı olduğuna dikkat çeker.¹⁵¹⁹ İsa'nın zaten Tanrı olarak geldiğini ve bir beden alarak insan olduğunu belirtir. Ona göre, İsa'nın tanrılaştırılması diye bir şeyden bahsedilemez, zira o zaten kendini tanrılaştırmıştır. Ayrıca Athanasius, sonradan kendisi tanrısallaşan birisi başkasını tanrısallaştıramayacağını söyleyerek bu konudaki düşüncesini net bir şekilde ortaya koyar.¹⁵²⁰ Nitekim İsa'nın yeryüzüne geliş amacı insanı tanrısallaştırmaktır.¹⁵²¹ Tanrısallaştırma olmayacaksa İsa'nın gelmesi anlamsızlaşacaktır.¹⁵²²

Tanrısallaştırma noktasında Athanasius, kendinden önceki geleneğe göre farklılık göstermektedir. Bir defa o, bu terimi onlara kıyasla daha çok ve farklı anlamlarda kullanmaktadır. Clement, Origen ve Eusebius bu terimi ilk anlamında ve yalnız kullanırken; Athanasius, bu terim ile benzer anlama gelebilen kelimeleri birer açıklayıcı şeklinde kullanmıştır. Athanasius'un bu terime yüklediği anlamlar arasında; *bir şeyin diğerine uymasını sağlama, yenilenme, kurtuluş, kutsama, şerefendirme, üstünlük, aydınlatma ve can verme* vb. bulunmaktadır. Peki, neden Athanasius bu gibi açıklayıcı kelimeleri tanrısallaştırma kelimesi ile beraber kullanmıştır? Kuşkusuz bunun nedeni, yanlış anlamaların önüne geçme düşüncesidir.¹⁵²³ Tek bir harfin bile önemli teolojik farklılıklara sebebiyet verdiği (homoousios–homoiousios) dördüncü yüzyılda Athanasius'un bu şekilde davranması oldukça normaldir. Bunun bir diğer nedeni

¹⁵¹⁶ *a.g.e.*, s. 869.

¹⁵¹⁷ *Decr.*, s. 418-9.

¹⁵¹⁸ *Syn.*, s. 958.

¹⁵¹⁹ *Ar.*, s. 709.

¹⁵²⁰ *Syn.*, s. 985.

¹⁵²¹ *Ep. Max.*, s. 1170.

¹⁵²² Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 172-6. Athanasius'un tanrısallaştırmaya yaptığı diğer atıflar için bkz. *Ar.*, s. 712, 716, 853, 883; *Ep. Max.*, s. 1175.

¹⁵²³ Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 176-7.

Athanasius'un insanın tanrısallaşmasını kurtuluş öğretisi bağlamında ele alması olabilir. Kısaca o, bu kullanımları ile, tanrısallaşmanın insanın kurtuluşuna vesile olduğunu anlatmak istemektedir; yoksa insanın, insanî özelliklerini terk ederek 'Tanrı' olduğunu değil.

Bu durumda akla şöyle bir soru gelmektedir: Acaba Athanasius'un tanrısallaşmaya yüklediği tek anlam, kurtuluş öğretisiyle mi ilişkilidir? Kurtuluş, Athanasius'un tanrısallaşmaya yüklediği en önemli anlam olsa da tek anlam değildir şüphesiz. Bu noktada Athanasius, tanrısallaşmayı etik olarak da değerlendirmiş ve onun, beden isteklerine karşı çıkarak bir saflaşma süreci içerdiğini de belirtmiştir.¹⁵²⁴ Böyle bir sürecin sonunda ise insan, ölümden sonra Tanrı'ya kavuşacaktır.¹⁵²⁵ Athanasius'un burada dikkat çektiği husus İslam'da, insanın günah ve kötülüklerden uzak kalarak, farz ve nafil ibadetleri olabildiğince fazla ifa ederek Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanması ve bu ahlakî nitelikleri kendi üzerinde göstermesi kapsamında değerlendirilebilir.

Athanasius'un öncekilere göre dikkat çeken bir diğer yönü, tanrısallaştırmayı İznik kararları çerçevesinde yorumlamasıdır. Bilindiği üzere Origen ve Aryüs gibi birtakım kimseler, İsa'nın Baba tarafından, sonradan tanrısallaştırıldığını söylemişlerdir. Bu sonradanlık, Samosatalı Pavlus'ta olduğu gibi '*insandı Tanrı oldu*' değil, Baba Tanrı'nın İsa'yı sonradan Oğul olarak var etmesidir. Ancak Athanasius, sonradan tanrısallaşmanın, tanrısallaştıramayacağını söyleyerek onlar ile farklı bir yerde durmuştur.¹⁵²⁶ Athanasius'un İskenderiye Geleneği'nde önemli bir yeri olan Origen'den farklılaştığı konulardan birisi de tanrısallaşmanın sınırınıdır. Origen, *nous* (akıl) ve *diathesis*'in (bedensel zayıflık) tanrısallaştığını ileri sürerken; Athanasius 'beden'i veya 'insan'ı ön plana çıkarmaktadır. Bu noktada Athanasius iki unsurun tanrısallaşmasından bahsetmiştir. Birinde Logos'un, inkarnasyon vesilesiyle kendine edindiği beden; diğerinde Logos aracılığıyla insanın, tanrısallaşması. Peki, tanrısallaşma bütün bir insanlığı kapsamakta mıdır? Athanasius için bu sorunun cevabı, hayırdır. Çünkü o, - ifade edildiği gibi- tanrısallaşmayı kurtuluş bağlamında ele almaktadır. İnsanın kurtuluşu ise, Mesih İsa'ya inanmaya bağlıdır. Şu durumda İnsanın tanrısallaşması bütün bir insanlık gibi görünüyor olmasına rağmen aslında onun kapsamı İsa'ya inananlarla

¹⁵²⁴ *Life of Antony* eseri bu çerçevede düşünülebilir.

¹⁵²⁵ Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 184-5.

¹⁵²⁶ *Syn.*, s. 985.

sınırlıdır. İnsanın tanrısallaştığının göstergesi vaftiz; tanrısallaştırmada etkin olan ise Kutsal Ruh'tur.¹⁵²⁷

Athanasius, tanrısallaştırma kavramında kendinden öncekilere göre farklılık göstermekle beraber birtakım benzerlikleri de bulunmaktadır. Bu noktada Irenaeus, tanrısallaştırmayı -tıpkı Athanasius'ta olduğu gibi- genel olarak insanın Tanrı tarafından evlat edinilmesi (*adoption*) ve insanın Tanrı'nın yaşamına katılması şeklinde ele almıştır. Origen ise, Irenaeus'un başlattığı Tanrı'nın yaşamına katılma anlayışını bir adım öteye taşıyarak tanrısallaşmayı, Tanrı'nın insanlara el uzatması şeklinde tasvir etmiştir. Athanasius ise Irenaeus ve Origen'in bu görüşlerine, insanın ölümlü ruhunun Oğul aracılığıyla bir değişim gerçekleştirdiğini ve böylece Baba'nın yaşamına katılmanın mümkün olduğu şeklinde bir açılım getirmiştir.¹⁵²⁸

Görüldüğü üzere Athanasius, inkarnasyon hakkında oldukça geniş bir perspektife sahiptir. O, inkarnasyonu fizyolojik bir hadise olarak tanımlamış böylece İsa'yı tarihsel olmaktan çıkararak, İsa'nın gerçekte bir bedeninin olmadığını iddia eden doketiklere bir cevap vermiştir. İnkarnasyon ile, İsa'nın insana gelmediğini bilakis insan olduğunu vurgulamış ve 'İsa'nın sahip olduğu bedeni ile bir Tanrı' olduğunu iddia etmiştir. İsa'nın sahip olduğu bu bedenini tanrısallaştırarak, diğer insanların bedenini de tanrısallaştırabileceğini kanıtladığı belirmiştir. İsa'nın diğer insanları tanrısallaştırılmasının nedenini, Tanrı ve İsa'nın iyi olmasına ve onların asli günah ile ölüme maruz kalmalarından duydukları rahatsızlığa dayandırmıştır. İsa'nın inkarnasyon ile, bu rahatsızlığı ortadan kaldırarak insanı tanrısallaştırdığını ve insana ölümsüzlüğün yolunu açtığını söylemiştir. Yani İsa insan olmuştur, insanın Tanrı olması için.

Aslında Athanasius düşüncesinde inkarnasyon, insanın günahattan kurtulmasının en önemli nedeni olsa da tek nedeni değildir. İnkarnasyon, bu kurtarmanın sadece başlangıcıdır. İnkarnasyonu anlamlı kılan ve insanın günahına kefaret olarak ona ölümsüzlüğün yolunu açan hadise ise, İsa'nın çarmıhtaki ölümüdür.

¹⁵²⁷ Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 177. Athanasius, vaftizi bu denli önemli bir yere koymasına rağmen eserlerinde ona az atıfta bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı için bkz. *Apol. Const.*, s. 553; *Ar.*, s. 704, 784, 916.

¹⁵²⁸ Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 178.

3.3.3. Ölümü ve Çarmıhın Mahiyeti (Kefaret Doktrini)

Athanasius'a göre İsa'nın, inkarne olarak insan bedeninde yeryüzüne gelme nedeninin, büyük ölçüde insanın kurtuluşu için olduğu söylenmişti. Ancak bu kurtuluş, ne onun insan bedenine girmesiyle ne de yeryüzüne gelmesiyle gerçekleşmemiştir. Bunlar sadece kurtuluşun gerçekleşmesi için birer ön şarttır. Öyleyse kurtuluşu sağlayan unsur nedir? Athanasius'a göre bu sorunun cevabı, İsa'nın haçtaki ölümü¹⁵²⁹ yani İsa'nın, insanın günahına kefarete olarak kendisini haçta kurban¹⁵³⁰ etmesidir. Athanasius'un Hıristiyan inancının merkezinin tam burası olduğunu söylemesi, onun bu konuya verdiği önemi gösterir.¹⁵³¹ Çünkü o, İsa'nın inkarne olmuş bir şekilde yeryüzüne gelerek kurtarıcı planın bir parçası ve İsa'nın çarmıhta ölümünün bu planın bir tamamlayıcısı olduğuna şüphe duymaksızın inanmaktadır.¹⁵³² Zira Athanasius için kefaretin doğasında, sadece inanılması gereken bir fikir değil günah hariç her açıdan insana benzeyen Mesih'in gelmesini istemek bulunmaktadır.¹⁵³³

Athanasius'un kefarete anlayışı, gerek ilk dönem eserlerinde gerekse sonraki eserlerinde değişmeden aynı vurgu ile yerini korumuştur.¹⁵³⁴ Athanasius için kefarete, kızgın Tanrı'nın yatışması için değil, hasta ve ölümlü insanlığın günahtan kurtularak kurtuluş yolunun ona açılması içindir.¹⁵³⁵ Aynı zamanda bu kefarete, İsa'ya uygulanan bir cezanın karşılığı da değildir. Çünkü İsa'da hata yoktur, bundan dolayı o cezalandırılmaz.¹⁵³⁶

Athanasius'a göre Tanrı, insanlığın kurtuluşu için peygamberler göndermiş, kutsal kitaplarla onları günahın esaretinden uzaklaştırmaya çalışmıştır. Ancak bu isteği gerçekleşmeyince o, kendi Oğlu'nu yeryüzüne göndermiştir.¹⁵³⁷ Bu gönderme işi tek başına insanlığın kurtuluşu için yeterli değildir. İnsanlığın günahtan uzaklaşp kurtuluşu bulması için ayrıca 'kefarete' gerekmektedir. İşte, İsa'nın kendisini haçta ölüme terk etmesi, bu kefareti oluşturmuştur. Şu durumda Athanasius'un kefarete anlayışı İsa'nın

¹⁵²⁹ İsa'nın insanın günahına karşılık olarak öldüğü hakkında bkz. Korintliler'e Birinci Mektup 15:3.

¹⁵³⁰ Kurban olma için bkz. Romalılar'a Mektup 3:25.

¹⁵³¹ *Inc.*, s. 233-4. Athanasius, İsa'nın insanlık için kurtuluşsal ölümüne çok değer vermektedir. Bu yüzden Aryüs'ü eleştirdiği en önemli noktalardan birisi burası olmuştur. Meyer, "Athanasius' Use of Paul in His Doctrine of Salvation", s. 149.

¹⁵³² Hough, *The Hero*, s. 148.

¹⁵³³ Hart, "The Two Soteriological Traditions of Alexandria", s. 253.

¹⁵³⁴ 350'li yıllarda yazdığı mektubundaki bu konuya dair değerlendirmeleri için bkz. *Ep. fest.*, s. 1122.

¹⁵³⁵ Flood, "Substitutionary Atonement of the Church Fathers: A Reply to the Authors of Pierced of Our Transgressions", s. 148.

¹⁵³⁶ John R. Meyer, "Athanasius' Use of Paul in His Doctrine of Salvation", s. 170.

¹⁵³⁷ Bunun için bkz. "Yeryüzüne Gelişinin Anlamı" başlığı.

yeryüzüne gelmesi ve haçta ölmesi ile bağlantılıdır.¹⁵³⁸ Bu yüzden Athanasius kristolojisinin en önemli yapı taşlarından birisinin, İsa'nın insanların günahlarına kefarete olarak kendisini Baba'ya sunması olduğu söylenebilir.¹⁵³⁹

Peki, İsa'nın ölümünün kefarete için olmadığı düşünülebilir mi? Athanasius'un bu konudaki fikri çok nettir: böyle bir şey düşünülemez. Çünkü eğer İsa'nın ölümü kefarete gibi bir doktrinle bağdaştırılmamış olsaydı, Athanasius'un kristolojisindeki pek çok düşünce anlamını yitirmiş olacaktı. Bu yüzden Athanasius, İsa'nın haçtaki ölümünün insanlığın kefareti için olduğunu vurgulamıştır. Zira Athanasius'a göre İsa, insanların kendi şahsına yaptığı saygısızlıklara katlanarak, onların ebedi hayata kavuşmalarını istemesi, insanlığın kurtulmasına verdiği değeri gösterir.¹⁵⁴⁰ Yani İsa, insanlık için kendisinin çarmıha gerilmesine müsaade etmiş ve insan ile olan yakınlığından dolayı hiçbir çıkarı olmamasına rağmen onun günahına kefarete olmuştur.¹⁵⁴¹

Pekâlâ, İsa'nın haçtaki ölümünün insanlığın günahlarına kefarete olmasının dışında içerdiği başka anlamlar var mıdır? Athanasius'un eserlerinde böyle bir sorunun cevabı olacak birkaç noktanın varlığı dikkat çekmektedir:

i) Athanasius'a göre bu ölüm ile İsa, insanlığın yolunu tıkayan ölüme bir son vermiş ve insanlığa ikinci dirilişin umidini vererek onlar için yeni bir hayatın başlangıcın önünü açmıştır.¹⁵⁴²

ii) Bu ölüm aynı zamanda, İsa'nın insanî bir bedene sahip olduğunun kanıtıdır. İsa'nın der Athanasius, anne karnında doğması, büyümesi, yemesi içmesi ve acı çekmesi nasıl onun insanî yönünü göstermekteyse, çarmıhtaki ölümü de onun insanî yönünü gösteren bir diğer delildir. Nitekim Athanasius'a göre ölümden sonra, İsa'nın insanî bir bedene sahip olup olmadığı hakkındaki tartışmasının ortadan kalkması bu ölümün onun insanî bir bedene sahip olduğunun ispatında ne denli etkili olduğunu gösterir.¹⁵⁴³

¹⁵³⁸ Steve Jeffery, Michael Ovey, Andrew Sach, *Pierced for Our Transgression*, s. 173.

¹⁵³⁹ *Inc.*, s. 234-5, 239-40; *Ar.*, s. 851.

¹⁵⁴⁰ *Inc.*, s. 267.

¹⁵⁴¹ *Ar.*, s. 713-4.

¹⁵⁴² *Inc.*, s. 225.

¹⁵⁴³ *a.g.e.*, s. 234-6; *Ep. Epic.*, s. 1165.

iii) Çarmıhta gerçekleşen ölüm, İsa'nın insanlığı kadar ilahlığını da ispat etmektedir. Athanasius, İncillerde geçen, İsa'nın çarmıha gerildiğinde gerçekleşen yerin sarsılması, kayaların yarılması, mezarların açılması gibi¹⁵⁴⁴ bazı olağanüstü olaylara işaret ederek, bu olayların, çarmıhta gerilenin Tanrı olduğunu gösterdiğini söyler.¹⁵⁴⁵ Dolayısıyla haç, İsa'nın Tanrı olduğunun ilanıdır.

iv) Bu ölümün bir anlamı, insan için mukadder olan ölüm ve bozulmanın ortadan kalkmasıdır. Nitekim artık İsa'ya inananlar ölmeyecek ve yasanın tehditlerinden emin olacaklar.¹⁵⁴⁶

v) Bir diğer anlam, Tanrı'ya bakan yönüyle ilgilidir. Bu bağlamda Athanasius, ölümün Baba Tanrı için bir kayıp değil kazanç olduğunu belirtir. Çünkü Tanrı için insan kaybolmamalı, öldükten sonra tekrar hayat bulmalıdır. Onun bu isteği İsa'nın çarmıhta ölümü ile gerçekleştiği için Tanrı kaybeden değil kazananıdır.¹⁵⁴⁷

Athanasius, İsa'nın ölümünün neden gizlice değil de herkesin görebileceği bir şekilde çarmıha gerilerek yapıldığının ve onurlu bir şekilde yatarak ölmenin değil de neden böyle utanç verici bir ölümün tercih edildiğinin yanıtını arar. İnsanın zayıf bir varlık olduğu ön kabulü ile değerlendirmelerine başlayan Athanasius, onun hastalandığına, yaşlandığına ve nihayet öldüğüne dikkat çeker. İsa ise Tanrı gücüne sahip olduğundan dolayı, zayıflık onun için söz konusu değildir. Zayıflık söz konusu olmadığından normal bir ölüm onun için düşünülemez. Ayrıca o kendisi için değil, diğer insanlar için en uygun bir zamanı ve durumu gözeterek kendini feda etmiştir.¹⁵⁴⁸ Nitekim onun ölümünün inandırıcı olabilmesi için göz önünde gerçekleşmesi gerekmektedir. Şayet o, gizli bir yerde ölseydi ve sonra ortaya çıkıp “*ben öldüm ve tekrar dirildim*” deseydi,

¹⁵⁴⁴ Matta 27:52-53; Markos 15:38; Luka 23:44-5. İsa'nın sinoptik İncillere göre ilahî yönüne daha çok vurgu yapan Yuhanna İncili'nin, İsa'nın ölümü esnasında cereyan eden mucizevi olaylardan bahsetmemesi enteresan bir durumdur.

¹⁵⁴⁵ *Inc.*, s. 263; *Ar.*, s. 886.

¹⁵⁴⁶ *Inc.*, s. 235-6.

¹⁵⁴⁷ *Ar.*, s. 712.

¹⁵⁴⁸ *Inc.*, s. 235-6. Athanasius, İsa'nın Yahudilerden kaçmamasını, benzer sebeplerden olduğunu söylemektedir. *Inc.*, s. 236.

kimse ona inanmayacaktı. Oysaki ölümünü herkes görmüş, tekrar havarilerine gözüktüğünde de ölümü ve dirilmesi inandırıcı olmuştur.¹⁵⁴⁹

İsa'nın neden bu şekilde 'utanç verici gibi gözüken' bir yolla öldüğü noktasında ise Athanasius bir benzetme ile meseleye açıklık getirmeye çalışır. Çok kuvvetli ve cesur bir güreşçinin rakip seçmeyeceğini, rakiplerinin onu seçmesini isteyeceğini söyler. Eğer güreşçi kendi rakiplerini seçse, seçmediği diğerlerinden çekindiği manasına gelecektir. Bu durum, bir güreşçi için hoş değildir. Tıpkı burada olduğu gibi, İsa'nın ölüm şekli, onun seçimi değil düşmanlarının seçimidir. Şayet kendisi farklı bir şekilde ölmeyi seçseydi bu, onun ölüme güç yetiremediğinin bir göstergesi olurdu. Böyle bir şey ise İsa için düşünülemez. Bu yüzden yanlış bir zan oluşmaması için İsa, ölüm tarzını kendi seçmemiş,¹⁵⁵⁰ onu rakiplerine bırakmıştır.¹⁵⁵¹ Ayrıca İsa'nın çarmıha gerilerek ölmesinde pek çok hikmet bulunmaktadır. Galatyalılar'a Mektup'taki "Ağaç üzerine asılan herkes lanetlidir"¹⁵⁵² cümlesi, İsa'nın çarmıha gerilerek bir ağaç üzerine asılması ve laneti kendi üzerine alarak tüm insanlığı lanetten kurtarması ile gerçekleşmiştir. Yine, onun ölümü herkese kefaret olmuş ve insanların "Aralarındaki duvarı"¹⁵⁵³ yıkmıştır. Böylece İsa, ellerini çarmıhta açarak inanan ve inanmayanları kendine çağırmıştır. Bu çağırma ile önceden kendisinin söylediği "Ben yerden yukarı kaldırıldığım zaman bütün insanları kendime çekeceğim"¹⁵⁵⁴ sözü gerçekleşmiş olmaktadır. Bir diğer şekilde İsa'nın çarmıha gerilmesinden önce havaya hâkim olan şeytandır¹⁵⁵⁵ ve o insanları yoldan çıkarmaya çalışmaktadır. Fakat İsa çarmıha gerilmekle havayı şeytandan temizlemiştir¹⁵⁵⁶ ve insana cennete giden kapıları¹⁵⁵⁷ yeniden açmıştır. Tüm bunlar çarmıh ile gerçekleşmiştir. Nitekim İsa'nın ölümünden şeytanlar

¹⁵⁴⁹ *Inc.*, s. 237. Ancak Athanasius'un bu görüşleri şu şekilde bir eleştiriye açıktır: Madem İsa herkesin gözü önünde öldü, herkesin gözü önünde dirilseydi. Böylece kimsenin onun dirilişi hakkında bir şüphesi kalmazdı. Yani ölümü açık olduğu gibi haşrı de açık olsaydı.

¹⁵⁵⁰ Athanasius İsa'yı çarmıhta öldürenlerin Yahudiler olduğu kanaatindedir. *Ep. encycl.*, s. 309. Ancak Altındal bu kabule itiraz eder. İsa ölümünün keyfiyetini kendisi seçmemesinden ölümünü Yahudilerin seçtiği anlaşılmalıdır. Zira İsa, kendi başına gelecekleri önceden biliyordu. Onun ölümünün asıl sebebi Yahudilerin bir komplosu değil, kendi getirdiği ayrılıktır. Yeni Ahit yazarları İsa'nın ne denli masum olduğunu göstermek için komplo kuramı (Yuhanna 19:1-16) eklemiştir. Oysa Tanrı'nın kendi Oğlu'na (dolayısıyla kendine) insan yapımı bir komplo hazırlaması düşünülemez. Öyleyse İsa'nın ölümü bir komplo değildir. Aytunç Altındal, *Üç İsa*, (İstanbul: Alfa, 2010), s. 98.

¹⁵⁵¹ *Inc.*, s. 238.

¹⁵⁵² Galatyalılar'a Mektup 3:13.

¹⁵⁵³ Efesliler'e Mektup 2:14.

¹⁵⁵⁴ Yuhanna 12:32.

¹⁵⁵⁵ Efesliler'e Mektup 2:2.

¹⁵⁵⁶ Luka 10:18.

¹⁵⁵⁷ Mezmurlar 24:7.

bile korkmaktadır.¹⁵⁵⁸ Bu yüzden başka türlü bir ölüm, bu tür sonuçlar doğurmayacaktır.¹⁵⁵⁹

Athanasius'un değindiği bir diğer konu, İsa'nın çarmıhta acı çekip çekmediğidir. Bu konuyu iki yönlü olarak ele alan Athanasius, onun insanî bir bedene sahip olması yönüyle acı çektiğini; ancak ilahî bir varlık olması yönüyle acı çekmediğini savunur.¹⁵⁶⁰ Benzer bir şekilde Athanasius, 'insanî ve ilahî' iki tabiatın durumuna göre ölüm hadisesinin farklılık gösterdiğini belirtir. Bu noktada o, İsa'nın insanî yönü itibariyle öldüğünü ancak, aynı bedende bulunan Logos için bu durumun söylenemeyeceğini ileri sürer. Böylece o, iki zıt görüş olan 'İsa'nın ölümün karşısında çaresiz kaldığı' ve 'ölümün İsa için geçersiz olduğu' görüşlerine açıklık getirir. Özetle İsa, ölüm karşısında çaresiz kalmıştır çünkü insandır; ölüm onun için geçersizdir çünkü o, Tanrı'dır.¹⁵⁶¹

Buraya kadar anlatılanlar göz önünde bulundurularak bir değerlendirme yapıldığında Athanasius'un İsa'nın ölümü hakkındaki anlayışının Pavlusçu bir çizgide geliştiği söylenebilir. Hatta Pavlus'un bu bağlamdaki etkisi tartışılmayacak kadar önemlidir. Nitekim Athanasius'un ortaya koyduğu İsa'nın kurbansal ölümü ile biten kefaret anlayışı, Pavlus'un 'İsa'da uzlaşma'¹⁵⁶² doktriniyle beraber onun, soteriolojisini (kurtuluş doktrini) oluşturmaktadır.¹⁵⁶³ Genel olarak, Athanasius'un etkisi altında kaldığı Pavlus'un ifadelerinden birkaçı şunlardır:¹⁵⁶⁴

*“Nitekim şöyle yazılmıştır: İlk insan Âdem, yaşayan bir can oldu. Son Âdem (İsa) ise yaşam veren bir ruh oldu.”*¹⁵⁶⁵

“Doğal insan benliğinden ötürü güçsüz olan Kutsal Yasa'nın yapamadığını Tanrı yaptı. Öz Oğlunu günahlı insan benzerliğinde günah

¹⁵⁵⁸ *Inc.*, s. 264.

¹⁵⁵⁹ *a.g.e.*, s. 239-40.

¹⁵⁶⁰ *Ep. Epic.*, s. 1164. Athanasius bu görüşünden dolayı eleştiri almıştır. Abraham van de Beek, “The Relevance of Athanasius in Dogmatics”, s. 295.

¹⁵⁶¹ *Inc.*, s. 235.

¹⁵⁶² “Böylece imanla aklandığımızı göre, Rabbimiz İsa Mesih sayesinde Tanrı'yla barışmış oluyoruz.” Romalılar'a Mektup 5:1; “Şöyle ki Tanrı, insanların suçlarını saymayarak dünyayı Mesih'te kendisiyle barıştırdı ve barıştırmaya sözünü bize emanetetti.” Korintliler'e İkinci Mektup 5:19.

¹⁵⁶³ John R. Meyer, “Athanasius' Use of Paul in His Doctrine of Salvation”, s. 146.

¹⁵⁶⁴ John R. Meyer, “Athanasius' Use of Paul in His Doctrine of Salvation”, s. 159, 162, 169. Meyer'in kurduğu bu ilişkiyi Athanasius, *Against the Arians* adlı eserinde bahsetmektedir. Burada Athanasius, Âdem ile başlayan sürecin günah ile neticelendiğine fakat Mesih ile başlayan sürecin ise, insana özgür olmanın ve yeni bir başlangıç yapmanın yollarını açtığını vurgular. *Ar.*, s. 810.

¹⁵⁶⁵ Korintliler'e Birinci Mektup 15:45.

için kurban olarak gönderip günahı insan benliğinde yargıladı. Öyle ki, Yasa'nın gereği, doğal benliğe göre değil, Ruh'a göre yaşayan bizlerde yerine gelsin."¹⁵⁶⁶

"Ölüm bir insan aracılığıyla geldiğine göre, ölümden diriliş de bir insan aracılığıyla gelir. Herkes nasıl Âdem'de ölüyorsa, herkes Mesih'te yaşama kavuşacak."¹⁵⁶⁷

*"...kendisinde yeni bir insan yaratarak..."*¹⁵⁶⁸

"Çünkü tek bir Tanrı ve Tanrı ile insanlar arasında tek bir Aracı vardır. Bu da insan olan ve kendisini herkes için fidiye olarak sunmuş bulunan Mesih İsa'dır."¹⁵⁶⁹

"O'nun çarmıhta akıtılan kanı aracılığıyla esenliği sağlamış olarak yerde ve gökte olan her şeyi O'nun aracılığıyla kendisiyle barıştırmaya razı oldu. Yaptığınız kötülükler yüzünden bir zamanlar düşüncelerinizde Tanrı'ya yabancı ve düşmandınız. Şimdiyse Mesih, sizi Tanrı'nın önüne kutsal, lekesiz ve kusursuz olarak çıkarmak için öz bedeninin ölümü sayesinde sizi Tanrı'yla barıştırdı."¹⁵⁷⁰

*"Bir bedel karşılığı satın alındınız; bunun için Tanrı'yı bedeninizde yüceltin."*¹⁵⁷¹

*"Bir bedel karşılığı satın alındınız, insanlara köle olmayın."*¹⁵⁷²

*"Bu da insan olan ve kendisini herkes için fidiye olarak sunmuş bulunan Mesih İsa'dır. Uygun zamanda verilmiş olan tanıklık budur."*¹⁵⁷³

¹⁵⁶⁶ Romalılar'a Mektup 8:3-4.

¹⁵⁶⁷ Korintlular'a Mektup 15:21-2.

¹⁵⁶⁸ Efesliler'e Mektup 2:15-6.

¹⁵⁶⁹ I. Timoteyus 2:5-6.

¹⁵⁷⁰ Koloseliler'e Mektup 1:20-2.

¹⁵⁷¹ Korintliler'e Birinci Mektup 6:20.

¹⁵⁷² Korintliler'e Birinci Mektup 7:23.

¹⁵⁷³ I. Timoteyus 2:6.

Bunlara ilave olarak Athanasius'a göre İsa'nın ölümünün, insanlığa ölümsüzlüğün yolunu açması¹⁵⁷⁴ Pavlusçu düşüncenin bir yansımasıdır. Aynı şekilde Athanasius'un eserlerinde sıklıkla vurguladığı ve İsa'nın çarmıhta ölümünü anlatmakta kullandığı en önemli öğretilerden birisi, Pavlus'un ifade ettiği 'ölümün kanunu'¹⁵⁷⁵ ifadeleridir. Nitekim Athanasius'a göre insan, günahından dolayı ölümden kurtulamamaktadır. İsa'nın kurtarıcı hayatı ve ölümü ise kurtulmanın ve ölümsüzlüğe erebilmenin tek yoludur. Athanasius'un bu görüşlerinin de Pavlusçu izleri taşıdığı muhakkaktır.¹⁵⁷⁶

Bu etkilenmeyi gösterecek daha pek çok örneğe yer verilebilir. Ancak Pavlusçu kurtuluş anlayışına¹⁵⁷⁷ ait dört temel karakteristik özellik, Pavlus-Athanasius etkileşiminin bir özeti konumundadır ve bu yüzden bunlara bakmak genel tablonun anlaşılması açısından yeterlidir. Bunlar; Mesih'teki Tanrı, insan için ölmüştür; Tanrı ve insan arasındaki yeni uzlaşma Logos'un eylemlerinde bulunur; İsa Mesih'le beraber ölme, vaftiz sayesinde gerçekleşir; İsa Mesih ile beraber yaşamak, barışçıl uygulama ve asketik çabaları birleştirebilmektedir.¹⁵⁷⁸

Athanasius, İsa'nın ölümü konusunda sadece Pavlusçu metinler ve İncillerle yetinmemiş, Eski Ahit'te geçen birtakım cümlelerin de İsa'yı işaret ettiğini söylemiştir. Bu noktada o, Yeşeya kitabında anlatılan acımasızca yargılanarak ölüme götürülen kimsenin¹⁵⁷⁹ İsa dışında başkasının olamayacağını iddia etmiş; Yeremya kitabında kesime götürülen uysal koyunun İsa olduğunu ileri sürmüştü;¹⁵⁸⁰ Mezmurlar'da elleri ve

¹⁵⁷⁴ *Inc.*, s. 223-4.

¹⁵⁷⁵ Korintliler'e İkinci Mektup 6-7.

¹⁵⁷⁶ *a.g.e.*, s. 220-1.

¹⁵⁷⁷ Bu noktada Pavlus'un anlayışı için bkz. Galatyalılar'a Mektup 2:19; Romalılar'a Mektup 5:5-8, 6:6-8; Korintliler'e Birinci Mektup 15:3.

¹⁵⁷⁸ John R. Meyer, "Athanasius' Use of Paul in His Doctrine of Salvation", s. 146.

¹⁵⁷⁹ "İnsanlarca hor görüldü, yapayalnız bırakıldı. Acılar adamıydı, hastalığı yakından tanıdı. İnsanların yüz çevirdiği biri gibi hor görüldü, Ona değer vermedik. Aslında hastalıklarımızı o üstlendi, acılarımızı o yükledi. Bizse Tanrı tarafından cezalandırıldığını, vurulup ezildiğini sandık. Oysa bizim isyanlarımız yüzünden onun bedeni deşildi, Bizim suçlarımız yüzünden o eziyet çekti. Esenliğimiz için gerekli olan ceza Ona verildi. Bizler onun yaralarıyla şifa bulduk Hepimiz koyun gibi yoldan sapmıştık, Her birimiz kendi yoluna döndü. Yine de Rab hepimizin cezasını ona yükledi O baskı görüp eziyet çektiyse de Ağzını açmadı. Kesime götürülen kuzu gibi, Kırkıcıların önünde sessizce duran koyun gibi açmadı ağzını. Acımasızca yargılanıp ölüme götürüldü. Halkımın isyanı ve hak ettiği ceza yüzünden yaşayanlar diyarından atıldı. Onun kuşağından bunu düşünen oldu mu? Şiddete başvurmadığı, Ağzından hileli söz çıkmadığı halde, Ona kötülerin yanında bir mezar verildi, Ama öldüğünde zenginin yanındaydı. Ne var ki, Rab onun ezilmesini uygun gördü, Acı çekmesini istedi. Canını suç sunusu olarak sunarsa Soyundan gelenleri görecektir ve günleri uzayacak. Rabbin istemi onun aracılığıyla gerçekleşecek." Yeşeya 53:3-10.

¹⁵⁸⁰ "Kesime götürülen uysal bir kuzu gibiydim. Bana düzen kurduklarını anlamamıştım. Şöyle diyorlardı: 'Ağacı da meyvesini de yok edelim, bir daha adı anılmasın diye onu yaşayanlar diyarından kesip atalım'" Yeremya 11:19.

ayaklarının delindiği resmedilen karakterin¹⁵⁸¹ İsa olduğunu vurgulamış; yine Yeşeya kitabında geçen sabaha kadar ellerini uzatanın¹⁵⁸² çarmıhtaki İsa olduğunu bildirmiştir.¹⁵⁸³

Görüldüğü üzere Athanasius'un çarmıhta ölen İsa anlayışı, onun görüşlerinin en önemli noktalarından birisini oluşturmaktadır. O, bu konudaki görüşlerini şekillendirirken Pavlus'tan oldukça etkilenmiştir. Ancak onun birebir aynısı olduğunu söylemek biraz zordur. Onun, söz konusu yaklaşımları, Hıristiyanlık için yeni bir tutum ve Pavlusçu anlayışa getirilmiş yeni bir yorum mahiyetindedir.

O, ölme şeklini seçenin İsa değil rakipleri olduğunu vurgulamış, çarmıhta insan olması yönüyle acı çektiğini ancak Tanrı olduğu için de acı çekmediğini ifade etmiştir. Çarmıhtaki ölümün, kızgın Tanrı'nın yatışması için değil insanın günahattan kurtulması (kefaret) için gerçekleştiğini söylemiştir. Kefaret ile beraber bu ölümün, özellikle İsa'nın insanlığını ve ilahlığını da gösterdiğini belirtmiştir.

Athanasius'a göre İsa'nın ilah olduğunu ve ölümün bir son olmadığını gösteren en temel hususlardan birisi, çarmıhtaki ölüm olduğu kadar İsa'nın dirilişidir de.

3.3.4. Dirilişi ve Çarmıh Sonrası Durumu

Athanasius İsa'nın, ölümünün üçüncü gününde zaferinin bir işareti olarak dirildiğini söyler. Ona göre ilk iki gün dirilmeyerek, kendi bedeninin tamamen öldüğünü göstermek istemiş böylece onun tam olarak ölmediği yönünde gelebilecek bir itirazın önüne geçmiştir. Üçüncü gün dirilerek de, kendi bedeninin bozul(a)maz olduğunu göstermek istemiştir. İsa'nın dirilişi, ölümün insanın sonunu getirmediğini, imanlı bir şekilde ölenlerin, bir daha ölüm yüzü görmeyecek bir vücudu kazanacaklarına da işaret etmektedir. Bu yüzden önceden ölmekten korkan havariler dâhil diğer insanlar, artık ölümden korkmaz hale gelmişler, ölümü küçümsemişler hatta ölümü bekler bir pozisyon almışlardır. Zira insanlar, tekrar dirildiklerinde ölümsüzlüğü yakalamış ve ona

¹⁵⁸¹ “Köpekler kuşatıyor beni, Kötüler sürüsü çevremi sarıyor, Ellerimi, ayaklarımı deliyorlar. Bütün kemiklerimi sayar oldum, Gözlerini dikmiş, bana bakıyorlar. Giysilerimi aralarında paylaşıyor, Elbisem için kura çekiyorlar.” Mezmurlar 22:16-18.

¹⁵⁸² “Buradayım, buradayım” dedim. Kötü yolda yürüyen, Kendi tasarılarının ardınca giden, Asi bir halka bütün gün ellerimi uzatıp durdum.” Yeşeya 65:1-2.

¹⁵⁸³ Inc., s. 247-51.

karşı zafer kazanmış olacaklarının farkındadırlar. Athanasius, İsa'nın bu zaferine “*Ey ölüm, zaferin nerede? Ey ölüm, dikenin nerede?*”¹⁵⁸⁴ sözlerinin bir delil olduğu kanaatindedir.¹⁵⁸⁵

Athanasius, pek çok meselede uyguladığı örneklendirme metodunu İsa'nın dirilmesindeki zaferi göstermek için de kullanmıştır: Ateşin doğasında yakmak vardır. Şayet biri kendisini ateşin yakmadığını iddia ediyorsa, buna inandırmasının en kolay yolu ateşe girmesi ve yanmadan çıktığını göstermesidir. İşte, İsa, ölüme karşı zaferini göstermek için önce ölmüş, sonra dirilerek bunu ispatlamıştır. Dolayısıyla onun öldükten sonra dirilmesi başarısının kanıtıdır.¹⁵⁸⁶

Athanasius'un İsa'nın ölümden sonra dirildiğine dair her hangi bir şüphesi yoktur. Çünkü ona göre gerçekleşen birtakım olaylar bu durumu desteklemektedir. Bu noktada o, İsa'nın dünyadayken yaptığı işlerin halen yeryüzünde devam etmesini bir delil olarak öne sürer. Çünkü (Athanasius'un yaşadığı dönemde) dünyanın değişik yerlerindeki insanların dinsizliği bırakıp, Mesih'in öğretilerine inanmaktadırlar. Bunun için ise İsa'nın hayatta olması gerekir. Öldüğü hususunda şüphe yoksa bu işler nasıl olmaktadır. Öyleyse İsa, hayattadır, öyleyse dirilmiştir.¹⁵⁸⁷

Nitekim Athanasius İsa'nın dirildiğini başka bir açıdan şu şekilde kanıtlar. Ona göre şayet, böyle bir durum gerçekleşmeseydi, başkalarını ölümden dirilten birisinin¹⁵⁸⁸ kendini diriltememesi hali söz konusu olacaktır ki bu durum, İsa için komik ve kabul edilemezdir.¹⁵⁸⁹ Ayrıca insanlığın diriliş yolunun açılabilmesi için¹⁵⁹⁰ de İsa'nın dirilmesi gerekmektedir.¹⁵⁹¹

¹⁵⁸⁴ Korintliler'e Birinci Mektup 15:55.

¹⁵⁸⁵ *Inc.*, s. 240-1.

¹⁵⁸⁶ *a.g.e.*, s. 242.

¹⁵⁸⁷ *a.g.e.*, s. 244.

¹⁵⁸⁸ İnciller'de İsa'nın gerçekleştirdiği söylenen üç diriltme olayı vardır. Bunlardan ilki, sinoptik İncillerde geçen havra yöneticisinin kızının diriltilmesidir. Matta 9:18-25; Markos 5:35-42; Luka 9:49-56. İkinci hadise sadece Luka'da geçer. Burada İsa dul bir kadının oğlunu diriltmiştir. Luka 7:11-17. Üçüncü olay ise Yuhanna'da geçen Lazar'ın diriltilmesidir. Yuhanna 11:38-45. Şaban Kuzgun, *Dört İncil: Yazılması Derlenmesi Muhtevası Farklılıkları ve Çelişkileri*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2008), s. 221-2.

¹⁵⁸⁹ *Inc.*, s. 237.

¹⁵⁹⁰ “*Ölüm bir insan aracılığıyla geldiğine göre, ölümden diriliş de bir insan aracılığıyla gelir.*” Korintliler'e Birinci Mektup 15:21.

¹⁵⁹¹ *a.g.e.*, s. 234.

Pekâlâ, bu dirilme bedenen mi olmuştur yoksa dirilen sadece Logos mudur? Athanasius, ölen beden olduğu için dirilenin de beden olduğunu; Logos'un Tanrı'nın Kelam'ı olduğu için ölmesinden ve dirilmesinden söz edilemeyeceğini düşünür. Bu noktada o, İsa'nın dirildikten sonra talebelerine görüldüğünde onların şaşkınlıklarını ortadan kaldırmak ve kendisinin bir hayalet olmadığını göstermek için söylediği “*Ellerime, ayaklarıma bakın; işte ben'im! Bana dokunun da görün. Bir hayalette et ve kemik olmaz, ama görüyorsunuz, bende var*”¹⁵⁹² cümlesini delil olarak gösterir. Daha önce zikredildiği gibi Athanasius, bu cümlede geçen “*Bende var*” ifadesine dikkat çekerek İsa'nın ete kemiğe bürünmediğini ancak onlara sahip olduğunu belirtir. Özetle ona göre Logos İsa, inkarne olmakla kendi kimliğini değiştirerek et ve kemik olmamış bilakis ‘onlara sahip ancak onlar olmayan’ bir durumda olduğunu söylemiştir. Bu durum onun ilah olduğunu ve değişmediğini göstermektedir.¹⁵⁹³

Kuşkusuz, Athanasius'un İsa'nın dirilmesine dair yaptığı en önemli vurgulardan bir diğeri; tanrısallaştırma noktasındadır. Bilindiği üzere Athanasius, İsa'nın bedene gelmesi ile kendi bedenini tanrısallaştırdığını hatta bu tanrısallaştırmanın sadece İsa'nın kendi bedeni ile sınırlı kalmayıp bütün bir insanlığı kapsadığını söylemektedir.¹⁵⁹⁴ İşte Athanasius, İsa'nın bedenen dirilmesini de tanrısallaştırma bağlamında değerlendirir.¹⁵⁹⁵ Zira Athanasius'a göre inkarnasyon ile beden tanrısallaştıysa, tekrar dirilmekle bu durum teyit edilmiştir.¹⁵⁹⁶

Kısaca Athanasius, İsa'nın öldüğüne ve ölümden sonra tekrar dirildiğine inanmaktadır. Ölenin beden olduğu için, dirilenin de beden olduğunu; dolayısıyla Tanrı Logos'un ölmesinden ve dirilmesinden söz edilemeyeceğini vurgulamıştır. Bu ifadelerinden onun, İsa'da hem insanî hem de ilahî yönlerin mevcut olduğunu ve bunların birbirinden ayrı şekilde düşünülmesi gerektiğini kabul ettiği sonucu çıkartılabilir. Ayrıca İsa'nın dirilmesini söylemesiyle, inkarnasyon ve çarmıhtaki ölümün temelinde olan, insanın tanrısallaşması vurgusunun, son savunmasını yapmıştır. Yani, İsa ölümden dirilerek, diğer insanları da diriltebileceğini göstermiştir. Şayet İsa'nın dirilmesi

¹⁵⁹² Luka 24:39.

¹⁵⁹³ *Ep. Epic.*, s. 1165. Burada akla şöyle bir soru gelebilir. Acaba dirilen bu beden şu an nerededir? Athanasius bu noktada net bir şey söylememektedir. O sadece İsa'nın kendi bedeni ile dirildiğine temas etmekte ancak sonrasında bu bedene ne olduğunu görebildiğimiz kadarıyla belirtmemektedir.

¹⁵⁹⁴ *Inc.*, s. 266-7; *Ar.*, s. 709, 815, 868.

¹⁵⁹⁵ *a.g.e.*, s. 879.

¹⁵⁹⁶ Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, s. 174.

gerçekleşmeseydi, tanrısallaşmaya ve tekrar dirilmeye inanılmayacaktı. Son olarak İsa'nın bedeni ile dirildiğini ifade ederek, insanın beden ile dirilmesinin mümkün olduğunu göstermiştir.

SONUÇ

Mevcut bir olayın nasıl son haline geldiğini anlamanın en etkili yollarından biri, onun tarihsel kırılma anlarını takip etmektir. Konu, Hıristiyan amentüsünün mevcut halini anlamak olunca, birkaç tarihsel dönemin bu süreçte rol oynadığı görülmektedir: Hıristiyanlığın, Yahudilikten ayrı bir inanç olarak teşekkülü; İsa Mesih'in mesajının Yahudi bağlamından Gentile bağlamına gelişi; müstakil bir Kutsal kitap literatürünün oluşması ve çerçevesinin çizilmesi; Tanrı anlayışının ve İsa'nın buradaki yerinin (şahsiyetinin) karara bağlanması. Bunlardan bizi ilgilendiren İsa'nın şahsiyeti ve onun tek Tanrı anlayışı içindeki yerinin belirlenmesidir. Bu konudaki tartışmaların en yoğun olarak yaşandığı dönem dördüncü yüzyıl ve bu tartışmalarda belirleyici bir rol oynayan ise İskenderiye Piskoposu Athanasius'tur.

Athanasius, günümüzde ortodoks kabul edilen Hıristiyanlık öğretilerine tam anlamıyla bağlı kalmış ve bu uğurda pek çok çileye katlanmıştır. İmparatorlarla arasını iyi tutmaya çalışmış ancak yeri geldiğinde doğru kabul ettiği inancı uğruna onları bile karşısına almaktan çekinmemiştir. Farklı düşünen gruplarla hep bir mücadele içinde olsa da dinî idaresinde bulunan halk tarafından çok sevilmiştir. Aryüsçülük başta olmak üzere döneminin heretik akımlarına karşı mücadele etmiş bu bağlamda eserler kaleme almıştır. Yaşadığı yüzyılın siyasi ve dinî durumundan etkilenmiş, kendinden önceki kilise babalarının kısmen de olsa tesiri altında kalmıştır. Dinî literatürün yanında felsefî görüşleri de takip ederek Kitab-ı Mukaddes'in referans gösterilmesi gerektiğine sıklıkla vurgu yapmış ve kendisi de daima böyle davranmaya özen göstermiştir. Felsefî görüşleri takip etmesine rağmen daha çok, Pavlusçu düşüncenin temelini oluşturduğu dinî gelenekten etkilenmiş ve bu gelenek çizgisinin dışına çıkmadan yeni şeyler söylemeye çalışmıştır. İskenderiye Okulu düşünce yapısını benimsemiş ancak yeri geldiğinde Antakya Okulu'nunkini de kullanmıştır. İsa meselesini teolojik olduğu kadar 'anlam-gaye-hikmet' bağlamında da ele almıştır. İzahı zor gibi görünen meseleleri betimlemeler yaparak anlaşılır hale getirmiş, üzerinde durduğu konuları sebep-sonuç ilişkisi içinde anlamaya çalışmıştır. Teolojisinin merkezine İsa'yı ve onun Tanrı ile olan ilişkisini koymuş, zaman zaman Kitab-ı Mukaddes'i tefsir ederek bu tutumunu temellendirmeye çalışmıştır. Kendinden sonra gelen düşünürleri de etkileyerek ününü yaşadığı coğrafya ve zamanın ötesine taşımış, tarihsel olmaktan çıkarak günümüz

Hıristiyan dünyası için bile vazgeçilmez bir konuma yükselmiştir. Modern dönemde hakkında eleştirel yorumlar yapılmasına rağmen genel olarak kilise düşüncesi sistematikliğindeki içindeki önemini korumuştur.

Athanasius'un fikirleri dolayısıyla eserleri incelendiğinde başlıca dört husus öne çıkmaktadır. Bunlar genel anlamda; konjoktürel olmaları, savunmacı bir üslupla kaleme alınmaları, onlarda Athanasius'un bir düşünürden (filozof) çok din adamı (piskopos) olarak görünmesi ve buna bağlı olarak kurtuluş vurgusunun çok olması.

Bu hususlardan özellikle din adamı olması, hem diğer hususları etkilemiş hem de başka sonuçların oluşmasına neden olmuştur. Yani o, din adamı olduğu için cemaatinin dinî kaygılarını ön planda tutmuş, bundan dolayı İsa'nın, insanın kurtuluşunda oynadığı rolü ön plana çıkarmış, bu da onun konjoktüre (siyasi ve teolojik) bağlı kalmasına ve sistematik olamamasına neden olmuş, bunlar da önemine rağmen Athanasius'a yapılan atfın az olmasını etkilemişlerdir.

Athanasius, görüşlerini iki farklı şekilde dile getirmiştir. Bunlardan ilki Aryüsçülük başta olmak üzere heretik gördüğü herhangi bir görüşe cevap verme; diğeri bu gibi durumlardan bağımsız olarak gerçek olduğuna inandığı düşünceleri söyleme. Bunlardan ilk yöntemi daha çok kullanmıştır. Özellikle Aryüsçülere verdiği cevaplar, görüşleri ve eserlerinin önemli bir bölümünü oluşturmuştur. Bu yüzden de Athanasius teolojisi -bir bakıma önemli ölçüde- Aryüsçülük eleştirisi üzerine kurulmuştur denebilir. Şayet -belki de- Aryüsçülük olmasaydı Athanasius, hem fikirsel açıdan kilise için bu denli önemli olmayacak; hem de Aryüsçü düşünceleri ortadan kaldırmak için verdiği mücadele olmayacağı için günümüz ortodoks kabul edilen Hıristiyanlarına göre kiliseyi büyük bir tehditten kurtaran bir kahramana dönüşmeyecekti. Ayrıca Athanasius'un görüşlerinin sadece Aryüsçülük eleştirisi ile sınırlı olmadığı için onu sadece bir 'reddiyeci/savunmacı' gibi görmek de Athanasius'a yapılmış bir haksızlık olacaktır. Aryüsçülere cevap vermesi ayrıca Athanasius'un, görüşlerinde konjoktürel olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir.

Athanasius'un en önemli yönlerinden birisi ve eserlerinin de şekillenmesine sebep olan husus, İznik Konsili'nde alınan ve günümüzde ortodoks kabul edilen kararları ömrünün sonuna kadar pek çok konsilde savunmasıdır. Bu konsillerin neredeyse tamamında

günümüzde ortodoks kabul edilen düşünce yok olma tehlikesi yaşamıştır. Ancak Athanasius'un bazen konsillerde bazen de konsil sonralarında yaptığı etkili savunmaları, bu yok olmanın önüne geçmiştir. Gerçekleştirdiği mücadelede de kazanan taraf olması, Athanasius'u kilise tarih ve teolojisi açısından eşsiz bir konuma yükseltmiştir.

Athanasius denilince şüphesiz, İznik Konsili ve konsilin en dikkat çeken kararı olan *homoousios* terimi akla gelir. Bu terim gerçekten Athanasius için önemlidir. Ancak Athanasius için onun önemi, terimin ifade ettiği mana olan 'Baba ile Oğul'un özsel birlikteliği' değildir. Onun bu terimle vurgulamak istediği, Oğul'un da tıpkı Baba gibi bir Tanrı olduğu ve var olma biçimi hariç her açıdan Baba'ya eşit olduğudur. Dolayısıyla Athanasius için bu terimin kendisi değil, onun ifade ettiği bu anlam vazgeçilmezdir. Nitekim süreç içinde Athanasius'un kullanımlarında *homoousios* teriminin geçirdiği farklılıklar, bu durumu gösterir birer kanıttır. Athanasius, İznik Konsili öncesinde bu terimi hiç kullanmamış, -belki de ilk kez karşılaştığı- İznik Konsili'nde bu terimin yanında yer almıştır. Ancak konsilden sonra, uzunca bir müddet, bu terimden uzak durmuştur. Daha sonra, her ne kadar -üzerinde önemli tartışmaların bulunduğu- bu terimi kullanmaya başlasa da savunma ihtiyacı hissetmemiştir. Fakat zamanla bu terimi önemseyişini ciddi anlamda ifade etmeye başlamıştır. Aryüsçülerin seslendirdiği *homoiousios* terimine sıcak bakılması gerektiğini itiraf etmiş olsa da bir müddet sonra tekrar *homoousios* terimini müdafaaya başlayarak Aryüsçü düşünceden uzaklaşmıştır. İşte, *homoousios* teriminin kullanılmasında Athanasius bu denli inişli çıkışlı bir grafik sergilese de, Oğul'un tıpkı Baba gibi Tanrı olduğu hususunda farklı bir ifadeyi hiçbir zaman dile getirmemiştir.

Athanasius'un düşüncesinin temelini İsa'nın oluşturduğuna dair ortak bir kabul olmakla birlikte, onun kristolojisinin ana konularından (inkarnasyonu, ölümü vb.) hangisinin daha merkezi bir yer işgal ettiği noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. İleri sürülen bu görüşlere katılmakla beraber onlardan farklı olarak, kanaatimizce, Athanasius'un görüşlerinin merkezinde: tek tanrılık ve tek Tanrı bağlamındaki İsa vurgusu bulunmaktadır. Çünkü Athanasius, teslis unsurlarının herbirinin ayrı bir şahsı olduklarını kabul etmesine rağmen onlardaki tanrılık doğasının aynı olduğunu, bu yüzden onların tek bir Tanrı olduğunu söylemektedir. İşte, İsa'nın yeryüzüne gelmesi,

bir insan bedeni alması, çarmıhta ölümler insanlığın günahına kefarete olması vb. konular, bu kabule dayandırılan konulardır. Nitekim onun görüşlerinin merkezinde ve *homoousios* teriminin vazgeçilmez bir savunucusu olmasının altında onun bu tek Tanrı anlayışı yer almaktadır. Çünkü İsa'nın tıpkı Baba gibi bir Tanrı olduğunu dolayısıyla tek bir tanrılığın bulunduğunu bu terim tartışmasız bir şekilde ortaya koymaktadır. Benzer bir şekilde Athanasius'un Aryüsçülerin seslendirdiği *homoiousios*'u ısrarla reddetmesinin altında da onun, İsa'nın Tanrılığı noktasındaki tutumu yer almaktadır. Çünkü, şayet İsa ile Baba aynı değil benzer öze sahiplerse o halde İsa, Tanrı değil başka bir varlık olacaktır. Böylesi bir yorum ise, Athanasius için kabul edilemez bir yorumdur.

Öyleyse Athanasius'un 359 yılında *homoiousios*'a sıcak bakması nasıl izah edilecektir? Onun bu davranışının nedeni dönemin siyasal gelişmeleri içinde aranmalıdır. Nitekim söz konusu dönemde imparator Julian, Hıristiyanlığı ortadan kaldırarak yerine pagan inançlarını yerleştirme çabası içindedir. Athanasius ise böyle bir tehlikenin karşısında Hıristiyanların kendi içlerindeki problemleri gözden geçirmek için, yekvücut olmak için kendi görüşlerinde bir yumuşamaya gitmiştir. Bu yüzden ki Athanasius, bu olumsuz şartlar değiştiğinde yani Julian öldükten sonra, tekrar eski görüşüne dönmüştür. Bu da onun, *homoiousios*'u geçici bir süre kabul edişinin aslı değil konjoktürel bir kabul olduğunun önemli bir göstergesidir. Ayrıca Julian döneminde Athanasius'un tek görüş farklılığı bu konuda olmamıştır. Kutsal Ruh üzerinde gelişen yeni yorumları Athanasius'un, belli çizgiler aşılmadığı müddetçe kabul edilebilir bulması da görüşlerindeki konjoktürel etkiyi göstermesi bakımından önemlidir.

Athanasius, İsa'nın, insanî ve ilahî olmak üzere iki tabiatının var olduğunu ileri sürer ve bu iki tabiatı çok net bir şekilde birbirinden ayırır. Ona göre İsa'nın insanî yönü bir bedene sahip olmasından; ilahî yönü ise Tanrı olmasından kaynaklanır. Tabii Athanasius'un söz konusu görüşlerinde dikkat çeken nokta, bu kimliklerin İsa'da her zaman var olduğu ve bunların hiçbir zaman değişmediğini söylemesidir. Yani İsa, insan olduğunda ilahî özelliklerini bırakmamıştır. Her iki tabiat da onda mevcuttur. Bu yüzden her iki tabiat kendi doğasına uygun olan şeyleri yapmış ya da bu tür şeylere maruz kalmıştır. Bunun neticesinde İsa örneğin, insan olarak çarmıhta acı çekmiş ancak ilahî olarak acı çekmemiştir. Ancak İsa'daki bu iki tabiat onda iki farklı kişiliğe sebep olmamıştır. İsa iki tabiatlı ama tek kişilikli olarak kalmıştır. O, Oğul Logos ve İsa Mesih

olarak farklı düşünmemekte, farklı iş yapmamakta, tek bir kişilik olarak hareket etmektedir. Bu yüzden 'İsa, yaptığı işlerin bazılarını insanî kimliğiyle bazılarını ilahî kimliğiyle yapmıştır' gibi bir ifade doğru değildir. O, artık yeni formuna kavuşmuş 'Tanrı-insan' kişiliğiyle hareket etmektedir.

Athanasius, İsa'nın bir bedene sahip olması üzerinde de ısrarla durmuş ve konunun detaylarına girerek kayda değer açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre İsa, normal bir insan bedeninde dünyaya gelmiştir. Ancak daha sonra, bu bedeni değiştirmiş ve kendisi için uyumlu hale getirmiştir. Bu yüzden İsa'nın bedeni Logos'a eşit değildir, Logos'a aittir. Logos, bedende değişmemiş, bedene bürünmüştür.

Beden ve Logos'un özsel olarak aynı olmaları mümkün değildir. Çünkü bu durumda Athanasius'un hiçbir zaman söylemediği, insan bedeninin ilahî tabiat ile aynı olduğu sonucu çıkar. Athanasius, İsa'nın bedeninin uygun bir dönüşüm geçirdiğini kabul etmekle birlikte, İsa'nın insanî özelliklerini devam ettirdiğini söylemesinden maksadı, İsa'nın yeryüzüne gelişindeki gayesinin insanın kurtuluşu olduğu şeklindeki düşüncesine bir zemin hazırlamaktır. Çünkü insanı ancak insanî niteliklere sahip üstün bir varlık kurtarabilecektir; bu yüzden ilahi/üstün olanın insanî bedene/niteliklere sahip olması gerekmektedir.

Athanasius, İsa'nın insan oluşunun yalnızca bedenle değil aynı zamanda insanî bir ruhla da tamamlandığını söyler. Eserlerinde iki yerde bahsettiği bu konu üzerinde bilim adamları arasında oldukça fazla tartışmalar yaşanmıştır. Bu noktada onun bu ifadeleriyle neyi kastettiğini anlama noktasında nihai bir sonuca ulaşmak oldukça zordur. Ancak görünen o ki Athanasius, söz konusu meselenin farklı anlaşılmalara sebebiyet vermemesi için ve İsa'nın ilahilîğine bir zarar verme endişesinden dolayı konuyu ayrıntılı olarak ele almamıştır. İnsanî ruhun, kurtuluştaki oynadığı her hangi bir yönüne değinmemiştir. Bundan dolayı insanî ruhu sembolik olarak kabul ettiği söylenebilir.

Athanasius'un İsa anlayışında, *Kitab-ı Mukaddes, Baba, inkarnasyon, ölüm, kefarete ve kurtuluş* kavramları önemli bir rol oynamaktadır. Yani Athanasius İsa'yı, ya bu kavramlar ile olan bağlantısı çerçevesinde; ya da bu kavramların oluşturduğu sebep-sonuç ilişkisi bağlamında değerlendirir. Ona göre İsa'nın tanımlanmasında bu

kavramların bütünü dikkate alınmalıdır. Ancak böyle bir bakışla, bütüncül bir İsa anlayışı ortaya çıkacaktır. Yani İsa'yı anlamak isteyen birisi onu Kitab-ı Mukaddes'in ifadeleri içinde arayacak, onun Baba Tanrı'nın bir Kelam'ı olduğunu bilecek, Baba gibi tam bir Tanrı olduğunu fark edecek, onun inkarne olarak insanlığın kurtuluşu için dünyaya geldiğine inanacak ve çarmıhtaki ölümü ile insanlığın günahlarına kefareti olduğunu kabul edecektir.

KAYNAKÇA

1. KLASİK KAYNAKLAR

“Festal Index”, *NPNF2/4*, 1025-41.

“The Historia Acephala”, *NPNF2/4*, 1014-25.

Ambrose, “Exposition of the Christian Faith”, *NPNF2/10*, 352-560.

Ammianus Marcellinus, *The Roman History*, çev. C.D. Yonge, (New York: George Bell & Sons, 1894).

Athanasius, “Against the Arians”, *NPNF2/4*, 663-928.

_____, “Against the Heathen”, *NPNF2/4*, 157-207.

_____, “Apology to the Emperor”, *NPNF2/4*, 546-75.

_____, “Arian History”, *NPNF2/4*, 598-662.

_____, “Circular Bishop of Egypt and Libya”, *NPNF2/4*, 522-45.

_____, “Defence Against the Arians”, *NPNF2/4*, 314-98.

_____, “Defence of Dionysius”, *NPNF2/4*, 445-65.

_____, “Defence of His Flight”, *NPNF2/4*, 576-97.

_____, “Defence of Nicene Definition”, *NPNF2/4*, 399-444.

_____, “Deposition of Arius”, *NPNF2/4*, 268-78.

_____, “Encyclical Letter”, *NPNF2/4*, 304-13.

_____, “Festal Letters”, *NPNF2/4*, 1025-179.

_____, “Letter to Adelphius”, *NPNF2/4*, 1168-73.

_____, “Letter to Amun”, *NPNF2/4*, 1135-7.

- _____, “Letter to Diodorus”, *NPNF2/4*, 1178-9.
- _____, “Letter to Dracontius”, *NPNF2/4*, 1137-42.
- _____, “Letter to Epictetus”, *NPNF2/4*, 1160-8.
- _____, “Letter to John and Antiochus”, *NPNF2/4*, 1177.
- _____, “Letter to Jovian”, *NPNF2/4*, 1154-6.
- _____, “Letters to Lucifer”, *NPNF2/4*, 1143-6.
- _____, “Letter to Maximus”, *NPNF2/4*, 1173-6.
- _____, “Letter to Palladius”, *NPNF2/4*, 1177-8.
- _____, “Letter to Rufinianus”, *NPNF2/4*, 1152-3.
- _____, “Letter to Serapion, Concerning the Death of Arius”, *NPNF2/4*, 1149-52.
- _____, “Life of Antony”, *NPNF2/4*, 466-521.
- _____, “On Luke x. 22”, *NPNF2/4*, 297-303.
- _____, “On the Council of Ariminum and Seleucia”, *NPNF2/4*, 929-90.
- _____, “On the Incarnation of the Word”, *NPNF2/4*, 208-67.
- _____, “Sardican Letters”, *NPNF2/4*, 1130-4.
- _____, “Statement of Faith”, *NPNF2/4*, 295-7.
- _____, “Synodal Letter to the Bishops of Africa”, *NPNF2/4*, 1003-13.
- _____, “Synodal Letter to the People of Antioch”, *NPNF2/4*, 991-1002.
- _____, “Two Letters to Monks”, *NPNF2/4*, 1146-9.
- _____, “Two Small Letters to Orsisius”, *NPNF2/4*, 1158-60.

_____, *Later Treatises of S. Athanasius, Archbishop of Alexandria: with notes, and an appendix on S. Cyril of Alexandria and Theodoret*, ed. William Bright, (London: Oxford, 1881).

_____, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit (Letters to Serapion I)*”, çev. C.R.B. Shapland, (London: The Epworth Press, 1951).

Basil, “The Letters”, *NPNF2/8*, 317-727.

el-MUKAFFA, Severus bin, “History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria”, *Patrologia Orientalis*, çev. B. Evetts, (Paris: Librairie de Paris, 1907), I, 383-518.

Epiphanius of Salamis, *The Panarion Books II and III*, çev. Frank Williams, (Netherlands: Brill, 1994).

_____, *The Panarion I*, çev. Frank Williams, (Leiden: E. J. Brill, 2009).

Erasmus, *The Correspondence of Erasmus Letters 1658-1801*, çev. Alexander Dalzell, (Canada: University of Toronto Press, 2003).

Eusebius, “The Church History”, *NPNF2/1*, 3-839.

_____, “The Life of Constantine”, *NPNF2/1*, 840-1155.

Gregory Nazianzen, “Select Orations of Gregory Nazianzen”, *NPNF2/7*, 367-775.

Hilary, “On the Councils”, *NPNF2/9*, 127-69.

_____, “On the Trinity”, *NPNF2/9*, 169-468.

Hippolytus, “The Refutation of all Heresies”, *ANF5*, 12-289.

Iamblicus, *The Egyptian Mysteries*, çev. Alexander Wilder, (New York: The Metaphysical Publishing, 1911), III.

Ignatius, “Epistle to the Smyrneans: Shorter and Longer Version”, *ANF1*, 140-51.

Irenaeus, “Against Heresies”, *ANF1*, 513-955.

Jerome, "Lives of Illustrious Men", *NPNF2/3*, 619-74.

_____, "Jerome's Apology for himself Against the Books of Rufinus", *NPNF2/3*, 835-934.

Justin Martyr, "Dialogue with Trypho", *ANF1*, 304-443.

_____, "The First Apology", *ANF1*, 247-94.

_____, "The Second Apology", *ANF1*, 294-304.

Optatus, *Against the Donatists*, çev. ve ed. Mark Edwards, (Liverpool: Liverpool University Press, 1997).

Origen, "Against Celsus", *ANF4*, 675-1187.

_____, "De Principiis", *ANF4*, 422-660.

Philo, "The Special Laws I", *The Works of Philo*, çev. Henry G. Bohn, (London: D. Yonge, 1854-1890).

_____, *On Abraham*, çev. F. H. Colson, (London: Harvard University Press, 1984), VI.

_____, *The Migration of Abraham*, çev. F. H. Colson & G. H. Whitaker, ed. G. P. Goold, (London: Harvard University Press, 1985), IV.

Philostorgius, *Church History*, çev. Philip R. Amidon, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007).

Photius, *The Library of Photius*, çev. John Henry Freese, (New York: The Macmillan Company, 1920), I.

Plotinus, *The Six Enneads*, çev. Stephan Meckenna, (Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids).

RUBENSON, Samuel, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

Rufinus, "Rufinus's Epilogue to Pamphilus the Martyr's Apology for Origen; otherwise The Book Concerning the Adulteration of the Works of Origen", *NPNF2/3*, 736-44.

Socrates, “The Ecclesiastical History”, *NPNF2/2*, 19-325.

Sozomen, “The Ecclesiastical History”, *NPNF2/2*, 389-698.

Sulpitius Severus, “The Sacred History of Sulpitius Severus”, *NPNF2/11*, 119-206.

Tertullian, “Against all Heresies”, *ANF3*, 1130-42.

_____, “Against Hermogenes”, *ANF3*, 823-74.

_____, “Against Praxeas”, *ANF3*, 1041-103.

_____, “Against the Valentinians”, *ANF3*, 875-911.

_____, “On the Flesh of Christ”, *ANF3*, 911-952.

_____, “The Five Books Against Marcion”, *ANF3*, 433-823.

_____, “The Prescription Against Heretics”, *ANF3*, 383-432.

Theodoret, “The Ecclesiastical History”, *NPNF2/3*, 60-280.

The Sayings of the Fathers: the Alphabetical Collection, çev. Benedicta Ward, (USA: Cistercian Publications, 1984).

2. SÖZLÜKLER VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

“Economy”, *Nelson’s Dictionary of Christianity*, ed. George Thomas Kurian, (Nashville: Nelson, 2005), 232.

CLIFFORD, Cornelius, “Athanasius”, *Catholic Encyclopedia*, (New York: Robert Appleton Company, 1913), II, 35-40.

DOWNEY, G., “Antioch”, *New Catholic Encyclopedia*, (USA: Thomson Gale, 2003), I, 521-24.

GERRISH, B. A., “Creeds: Christian Creeds”, *ER*, ed. Lindsay Jones, (Detroit: Thomson Gale, 2005), III, 2054-62.

- GOEHRING, James E., “Hieracas”, *Religion Past & Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, (Leiden: Brill, 2009), VI, 124.
- GÜNDÜZ, Şinasi, “Gnostisizm”, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 143.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, “Héllenisme”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1977), 306.
- HALL, S. G., “Antiochene Theology”, *Jesus in History, Thought and Culture: An Encyclopedia*, ed. Leslie Houlden, (USA: Abc-Clio, 2003), 49-53.
- HAUSER, F., “Pneumatomachians”, *New Catholic Encyclopedia*, (USA: Thomson Gale, 2003), XI, 432.
- INGE, W. R., “Alexandrian Theology”, *ERE*, (Edinburgh: T&T Clark, 1980), I, 308-19.
- KANNENGIESSER, Charles, “Athanasius”, *ER*, ed. Lindsay Jones, (Detroit: Thomson Gale, 2005), I, 571-572.
- LAWLOR, H. J., “Samosatenism”, *ERE*, ed. James Hasting, (Edinburgh: T & T Clark, 1981), XI, 170-2.
- LEEBEAU, P., “Paul of Samosata”, *New Catholic Encyclopedia*, (Washington: 1967), XI, 26.
- MANSEL, S., “Arius”, *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*, Ed. Henry Wace, William C. Piercy, (United States: Hendrickson Publishers, 1999), 76-83.
- PARVÍS, Paul, “Alexandrian Theology”, *Jesus in History, Thought and Culture: An Encyclopedia*, ed. Leslie Houlden, (USA: Abc-Clio, 2003), 14-20.
- PEAKE, A.S., “Basilides, Basilidians”, *ERE*, (Edinburg: T & T Clark, 1910), II, 426-433
- PROCOPE, John, “Hermetism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, (London: Routledge, 1998), IV, 395-7.
- ROWELL, Geoffrey, “Antony of Egypt”, *The Westminster Dintionary of Christian Spirituality*, ed. Gordon S. Wakefield, (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), 18.

SCOTT, E.F., “Valentinianism”, *ERE*, (Edinburgh: T & T Clark, 1922), XII, 572-6.

SRAWLEY, J. H., “Antiochene Theology”, *ERE*, (Edinburgh: T&T Clark, 1980), I, 584-93.

STOKES, G. T., “Sabellianism” ve “Sabellius” *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library), 1404-6.

STOKES, George Thomas, “Theognostus” *A Dictionary of Christian Biography and Literature*, ed. Henry Wace, (London: Hendrickson, 1911), 1864.

The Oxford Bible Commentary, ed. John Barton ve John Muddiman, (New York: Oxford University Press, 2001).

VENABLES, E., “Paulus of Samosata”, *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library), 1298-1300.

WILKEN, Robert L., “Marcion”, *ER*, ed. Lindsay Jones, (Detroit: Thomson Gale, 2005), VIII, 5700-5702.

_____, Robert L., “Marcionism”, *ER*, ed. Lindsay Jones, (Detroit: Thomson Gale, 2005), VIII, 5702.

3. MODERN KAYNAKLAR

ABELARD, Peter, *Historia Calamitatum: The Story of My Misfortunes*, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library).

ALTINDAL, Aytunç, *Üç İsa*, (İstanbul: Alfa, 2010).

ANATOLIOS, Khaled, “The Influence of Irenaeus on Athanasius”, *Studia Patristica*, ed. M.F. Wiles, 36, (Leuven: Peeters, 2001), 463-76.

_____, Khaled, *Athanasius*, (London: Routledge, 2005).

_____, Khaled, *Athanasius: Coherence of His Thought*, (London: Routledge, 2005).

Athanasius, and Other Poems, (London: Joseph Masters and Co., 1858).

ATIYA, Aziz S., *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz, (İstanbul: Doz Yayınları, 2005).

AVCI, Betül, “Erken Dönem Hıristiyan Teolojisinde Logos Doktrini”, (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000).

AYDIN, Fuat, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, (Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2011).

AYDIN, Mehmet, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007).

AYKIT, Dursun Ali, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, (İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2011).

AYRES, Lewis, “Athanasius’ Initial Defence of the Term ὁμοούσιος: Rereading the De Decretis”, *JECS*, 12/3, (2004), 337-59.

BARNARD, L.W., “Athanasius and the Meletian Schism in Egypt”, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 59, (1973), 181-9.

_____, L.W., “The Antecedents of Arius”, *VC*, 24, (1970), 172-188.

_____, L.W., “The Date of S. Athanasius' "Vita Antonii"”, *VC*, 28/3, (1974), 169-75.

BARNARD, W., “St. Mark and Alexandria”, *HTR*, 57/2, (1964), 145-50.

BARNES, Timoty T. *Constantine and Eusebius*, (Usa: Harvard University Press, 2006).

_____, Timoty T., *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, (London: Harvard University Press, 2001).

BAŞ, Bilal, “Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri”, *Kutadgubilig*, 16, (2009), 255-76.

_____, Bilal, “Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Aryüsçülük”, (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999).

- _____, Bilal, “Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, (2013/1), 183-204.
- _____, Bilal, “Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüşçülük Mezhebi”, *Divan Dergisi*, 2, (2000), 167-200.
- _____, Bilal, “Ortodoxy of Origen of Alexandria’s Trinitarian Doctrine: Is His Theology Arian or Nicene”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, (2009), 93-110.
- BATUK, Cengiz, “Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm”, *Milel ve Nihal*, 1/1, (2003), 41-71.
- _____, Cengiz, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).
- BAVINCK, Herman, *Gereformeerde Dogmatiek*, (Kampen: 1906-1911), I, 120-2, 289-90, 324’dan Abraham van de Beek, “The Relevance of Athanasius in Dogmatics”, *CHRC*, 90/2-3, (2010), 287-309.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007).
- BEATRICE, Pier Franco, “The Word “Homooousios” from Hellenism to Christianity”, *Church History*, 71/2, (2002), 243-72.
- BENKO, Stephen, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, (Leiden: Brill, 2004).
- BERKHOF, Louis, *Systematic Theology*, (BiblicalTraining.org tarafından yayına hazırlanmış baskı).
- BIGG, Charles, *The Christian Platonists of Alexandria*, (Oxford: Clarendon Press, 1913), 25-6.
- BIHLMAYER, K., -H. Tuchle, *I. – IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık*, çev. Altun Göröl, (İstanbul: Güler Matbaası, 1971).
- BRAKKE, David, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, (London: Clarendon Press, 1995).

- _____, David “Self-differentiation among Christian Groups: the Gnostics and Their Opponents”, *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, 245-60.
- _____, David, “Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria’s Thirty-Ninth “Festal Letter””, *HTR*, 87/4, (1994), 395-419.
- BRENNAN, Brian, “Athanasius’ Vita Antonii. A Sociological Interpretation”, *VC*, 39/3, (1985), 209-27.
- BRIGHT, William, *The Canons of the First four General Councils*, (Oxford: Clarendon Press, 1892).
- BROWN, Alan, “The Intellectual Debate Between Christians and Pagans”, *The Cambridge History of Christianity*, ed. Augustine Casiday – Frederick W. Norris, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), II, 248-78.
- BROWN, Peter, *Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*, çev. Turhan Kaçar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000).
- _____, Peter, *The Body and Society*, (London: Faber and Faber, 1989).
- BROWN, S. Kent, “Coptic and Greek Inscriptions from Christian Egypt: A Brief Review”, *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 26-41.
- BURRUS, Virginia, “The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome”, *HTR*, 84/3, (1991), 229-48.
- BUSH, Wheeler, *St. Athanasius: His Life and Times*, (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1888).
- BUTLER, Alban, *Lives of Saints of Egypt*, (Kısaltılmış Baskı), (Philadelphia: 1863).
- CAMERON, Averil, “Constantine and ‘Peace of the Church’ ”, *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, 538-51.

- CASE, Robert A., “Will the Real Athanasius Please Stand up?”, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 19/4, (1976), 283-95.
- CASEY, Robert P., “An Armenian Version of Athanasius’s Letter to Epictetus”, *HTR*, 26/2, (1933), 127-50.
- _____, Robert P., “Armenian Manuscripts of St. Athanasius of Alexandria”, *HTR*, 24/1, (1931), 43-59.
- _____, Robert P., “New Papyri concerning Incidents at Alexandria”, *HTR*, 18/3, (1925), 285-92.
- CECIL, PATEY, “The Human Rational Soul of Jesus According to Athanasius’ Tomus Ad Antiochenos 7: the State of The Question in the Recent Literature”, (master tezi, Toronto School of Theology, 1999).
- CHADWICK, Henry, *The Church in the Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, (Oxford: Clarendon Press, 2001).
- CHIDESTER, David, *Christianity A Global History*, (New York: Harper Collins, 2000).
- COLINS, Robert H., *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, (London: The Oxford University Press, 1979).
- CRAWFORD, W. S., *Synesius: The Hellene*, (London: Rivingtons, 1901).
- CRUTTWELL, Charles Thomas, *A Literary History of Early Christianity: Including the Fathers and the Chief Heretical Writers of the Ante-Nicene Period*, (London: Charles Griffin and Company, 1893), I.
- CUNNINGHAM, Lawrence S., *A Brief History of Saints*, (United Kingdom: Blackwell Publishing, 2005).
- ÇELİK, Mehmet, *Süryani Tarihi I*, (Ankara: Ayraç Yayınları, 1996).
- ÇOBAN, Bekir Zakir, *Geçmişten Günümüze Papalık*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009).

- DALKILIÇ, Bayram, “İskenderiye’li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefi Yöntemi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, (2003), 61-79.
- DARCAN, Hasan, “Bir Osmanlı Mühtedisi Olarak Abdülahad Davud”, (yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- _____, Hasan, “Athanasius ve İznik Konsili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/28, (2013/2), 169-91.
- DELIA, Diana, “The Population of Roman Alexandria”, *Transactions of the American Philological Association*, (The Johns Hopkins University Press, 1988), 275-92.
- DONKER, Gerald J., *The Text of the Apostolos in Athanasius of Alexandria, New Testament in the Greek Fathers*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011).
- DORNER, J. A., *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, (Edinburgh: T&T Clark, 1892).
- DVORNIK, Francis, *Konsiller Tarihi İznik’ten II. Vatikan’a*, İngilizce’den Fransızcaya çev: Soeur Jean-Marie O.P., çev. Mehmet Aydın, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990).
- DZIELSKA, Maria, *İskenderiyeli Hypatia*, çev. Gamze Deniz, (İstanbul: Berfin Yayınları, 1999).
- el-BEHİY, Muhammed *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1992).
- ELIADE, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktay, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003), II.
- _____, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rıfat, (İstanbul: Simavi Yayınları, 1993).
- EPPLING, Christopher J., “A Study of Patristic Doctrine of Free Will”, (master tezi, North Carolina, 2009).

- ERNEST, James D., "Athanasius of Alexandria: The Scope of Scripture in Polemical and Pastoral Context", *VC*, 47, (1993), 341-62.
- _____, James D., *The Bible in Ancient Christianity, the Bible in Athanasius of Alexandria; Bible in Ancient Christianity*, (Leiden: Brill, 2004).
- FERRERO, Mario, "The Triumph of Christianity in the Roman Empire: An Economic Interpretation", *European Journal of Political Economy*, 24, (2008), 73-87.
- FINLEY, Gregory C., "The Ebionites and "Jewish Christianity": Examining Heresy and Attitudes of Church Fathers", (doktora tezi, The Catholic University of America, 2009).
- FLOOD, Derek, "Substitutionary Atonement of the Church Fathers: A Replay to the Autors of Pierced of Our Transgressions", *Evangelical Quarterly*, 82/2, (2010), 142-59.
- FLORAMO, Giovanni, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).
- FRANKFURTER, David, "Christianity and Paganism, I: Egypt", *The Cambridge History of Christianity*, ed. Augustine Casiday – Frederick W. Norris, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), II, 173-88.
- FREEMAN, Charles, *Mısır, Yunan ve Roma*, çev. Suat Kemal Angı, (Ankara: Dost Kitabevi, 2003).
- GADALLA, Moustafa, *The Ancient Egyptian Roots of Christianity*, (USA: Tehuti Research Foundation, 2007).
- GAMBLE, Harry Y., "Marcion and the "Canon"", *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, 195-213.
- GANDT, Lois, "A Philological and Theological Analysis of the Ancient Latin Translation of the Vita Antony", (doktora tezi, Fordham University, 2008).
- GOUDRIAAN, Aza, "Athanasius in Reformed Protestantism: Some Respects of Reception History (1527-1607)", *CHRC*, 90/2-3, (2010), 257-76.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007).

GRANT, Robert M., *Gnosticism*, (New York: Harper & Brother, 1978).

_____, Robert M., *Gnosticism & Early Christianity*, (New York: Columbia University Press, 1959).

GRIBOMONT, Jean, "Eastern Christianity" *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Ed. Bernard McGinn & John Meyendorff, with Jean Lederq, (New York: Crossroad, 1985), 89-112.

GRILLMEIER, Aloys, *Christ in Christian Tradition, From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, çev. John Bowden Mowbrays, (USA: John Knox, 1975), I.

GUY, Laurie, *Introducing Early Christianity*, (USA: Intervarsity Press, 2004).

GÜNDÜZ, Şinasi, "Nag Hammadi Literatürü ve 'Ademin Vahyi'", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (1993), 93-125.

_____, Şinasi, "Gnostik Antropoloji", *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*, 7/14, (2003), 1-14.

_____, Şinasi, "Gnostik İdeolojide Şiddetin Metafiziği: Dünyanın Egemenleri Olan Arkonlarla Mücadele", *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum, 26-28 Nisan 2007, İstanbul*, (2008), 349-61.

_____, Şinasi, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (1997), 121-165

_____, Şinasi, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", *Dinî Araştırmalar*, 2/6, (2000), 51-75.

GWATKIN, H. M., *The Arian Controversy*, (London: Longsman, 1889).

GWYNN, David M., *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the "Arian Controversy"*, (New York: Oxford Universty Press, 2007).

HAAS, Christopher, "The Arians of Alexandria", *VC*, 47, (1993), 234-45.

- _____, Christopher, *Alexandria in Late Antiquity, Topography and Social Conflict*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997).
- HALL, Stuart G., *Doctrine Practice & the Early Church*, (USA: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003).
- HAMILTON, Andrew, "Athanasius and the Simile of the Mirror", *VC*, 34/1, (1980), 14-8.
- HANSON, R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*, (Edinburgh: T&T Clark, 1988).
- HARDY, Edward Rochie, "The Patriarchate of Alexandria: A Study in National Christianity", *CH*, 15/2, (1946), 81-100.
- _____, Edward Rochie, "National Elements in the Career of St. Athanasius", *CH*, 2/4, (1933), 187-96.
- HARMLESS, William, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- _____, William, *Mystics*, (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- HARNACK, Adolf, *History of Dogma*, çev. Neil Buchanan, (New York: Dover Publication, 1961), III.
- _____, Adolf, *Outlines of the History of Dogma*, çev. Edwin Knox, (New York: Funk & Wagnalls Company, Mitchell, 1893).
- HARPUR, Tom, *The Pagan Christ: Is Blind Faith Killing Christianity*, (Australia: Griffin Press, 2005).
- HART, Trevor A., "The Two Soteriological Traditions of Alexandria", *The Evangelical Quarterly*, 61/3, (1989), 239-59.
- HEFELE, Charles Joseph, *A History of Christian Councils*, William R. Clark, (Edinburgh: T & T Clark, 1883), I.
- HILL, Robert C., *Reading the Old Testament in Antioch*, (Leiden-Boston: Brill, 2005).

- HOPKO, Thomas, “The Trinity”, *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Ed. Bernard McGinn & John Meyendorff, with Jean Lederer, Crossroad, (New York: 1985), 261-65.
- HOUGH, Lynn Harold, *Athanasius: The Hero*, (Cincinnati: Jennings and Graham, 1906).
- JACKSON, George A., *The Post Nicene Greek Fathers*, ed. George P. Fisher, (New York: D. Appleton and Company, 1883).
- JACOB, Xavier, *İsa Kimdir? İncil’e Göre*, (İstanbul: Orhan Basımevi, 1992).
- JEFFERY, Steve, Michael Ovey, Andrew Sach, *Pierced for Our Transgression: Rediscovering the Glory of Penal Substitution*, (England: Inter-Varsity Press, 2007).
- JOHNSON, Paul, *A History of Christianity*, (New York: Simon & Schuster, 1976).
- JONAS, Hans, *The Gnostic Religion*, (Boston: Beacon Press, 1958).
- JONES, Marvin D., “Hermeneutical Principles in Contra Arianos of Athanasius of Alexandria”, (doktora tezi, University of South Africa, 2004)
- KAÇAR, Turhan, Montanizm: Erken Kilise’de Çatışan Gelenekler”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 17/1, (2002), 39-59.
- _____, Turhan, “Ebionitler’den Arius’a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/2, (2003), 187-206.
- _____, Turhan, “Eskiçağ İskenderiye Kilisesinde Politik Bir Araç Olarak Şiddet”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 17/2, (2002), 17-37.
- _____, Turhan, “Roma İmparatorluğunda Kilise Konsillerinin Siyasallaşması: İznik Örneği”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1, (2002), 1-18.
- _____, Turhan, “The Parting of the Ways: The East and the West at the Council of Serdica A.D. 343”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1, (2002), 139-51.
- _____, Turhan, *Geç Antikçağ’da Hıristiyanlık*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009).

- KANNENGIESSER, Charles, "The Bible in Athanasius of Alexandria", *J ECS*, 14/1, (2006), 126-7.
- _____, Charles "Arianism", *ER*, ed. Lindsay Jones, (USA: Thomsan Gale, 2005), I, 478-9.
- _____, Charles "Athanasian Understanding of Scripture", *The Early Church in Its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson*, ed. Abraham J. Malherbe, Frederick W. Norris, James W. Thompson, (Netherlands: Brill, 1998), 221-9.
- _____, Charles, "Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis", *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 204-15.
- _____, Charles, "The Spiritual Message of the Great Fathers", *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Ed. Bernard McGinn & John Meyendorff, with Jean Lederq, (New York: Crossroad, 1985), 61-88.
- KARSLI, İbrahim H., *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).
- KAYE, John, *Some Account of Council of Nicaea in Connexion with the Life of Athanasius*, (London: Franncis & John Rivington, 1853).
- KELLY, J.N.D., *Early Christian Creeds*, (London: Continuum, 2008).
- _____, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, (London: Adam & Charles Black, 1968).
- KLIJIN, A. F. J., "Jewish Christianity in Egypt", *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 161-75.
- KOLBET, Pavlus R., "Athanasius, the Psalms, and the Reformation of the Self", *Harvard Theological Review*, 99/1, (2006), 85-101.
- KUZGUN, Şaban, *Dört İncil: Yazılması Derlenmesi Muhtevası Farklılıkları ve Çelişkileri*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2008).

- LEINHARD, Joseph T., “Ps-Athanasius, Contra Sabellianos, and Basil of Caesarea, Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos: Analysis and Comparison”, *VC*, 40/4 (1986), 365-89.
- LEITHART, Peter J., *Athanasius (Foundations of Theological Exegesis and Christian Spirituality)*, (USA: Baker Academic, 2011).
- LEITZMANN, Hans, *A History of the Early Church*, çev. Bertram Lee Woolf, (Cleveland: Meridian Books, 1964), III & IV.
- LICHTHEİM, Miriam, “Autonomy Versus Unity in the Christian East”, *The Transformation of the Roman World: Gibbon’s Problem after Two Centuries*, ed. Lynn White, (Berkeley: University of California Press, 1966), 119-46.
- LIEU, Samuel N. C., “Christianity and Manichaeism”, *The Cambridge History of Christianity*, ed. Augustine Casiday – Frederick W. Norris, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), II, 279-95.
- LOUTH, Andrew, “The fourth-century Alexandrians: Athanasius and Didymus”, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 275-82.
- _____, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, (New York: Oxford University Press, 2007).
- MACCOULL, Leslie S. B., “Coptic Documentay Papyri as a Historical Source for Egyptian Christianity”, *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 42-50.
- MACMULLEN, Ramsey, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, (New Haven: Yale University Press, 1984).
- MARCUS, Joel, “Jewish Christianity”, *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, 87-102.

- MATTHEWS, John, “Roman Life and Society”, *The Oxford History of The Roman World*, ed. John Boardman, Jasper Griffin, Oswyn Murray, (Oxford: Oxford University Press, 1991), 388-412.
- MEEKS, Wayne A., “Social and Ecclesial Life of the Earliest Christians”, *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, 145-73.
- MEIJERING, Eginhard. P., *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?*, (Leiden: Brill, 1968).
- _____, Eginhard, “Athanasius on God as Creator and Recreator”, *CHRC*, 90/2-3, (2010), 175-97.
- _____, Eginhard, “The Judgement on Athanasius in the Historiography of Christian Dogma (Mosheim-Baur -Harnack)”, *CHRC*, 90/2-3, (2010), 277-86.
- MERCAN, Şeref, *Gnostik İnciller*, (İstanbul: Nokta Kitap, 2007).
- MEYENDORFF, John, “Christ as Savior in the East” *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Ed. Bernard McGinn & John Meyendorff, with Jean Lederer, (New York: Crossroad, 1985), 231-52.
- MEYER, John R., “God’s Trinitarian Substance in Athanasian Theology”, *Scottish Journal of Theology*, 59/1, (2006), 81-97.
- _____, John R., “Athanasius’ Use of Paul in His Doctrine of Salvation”, *VC*, 52/2, (1998), 146-71.
- MICHEL, Thomas, *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, (İstanbul: Orhan Basımevi, 1992).
- MILMAN, Henry Hart, *The History of Latin Christianity*, (New York: Sheldon and Company, 1867), I.
- MOORE, George Foot, *History of Religions*, (New York: Charles Scribner’s Son, 1919), II.

- MUDGE, Lewis S., "Church: Ecclesiology", *ER*, ed. Lindsay Jones, (USA: Thomsan Gale, 2005), III, 1770-7.
- MULLEN, Roderic L., "Series Editor's Foreword", *The Text of the Apostolos in Athanasius of Alexandria, New Testament in the Greek Fathers*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011).
- MURDOCK, D. M., *Christ in Egypt: The Horus-Jesus Connection*, (USA: Stellar House Publisher, 2011).
- MURRAY, David Christie, *A History of Heresy*, (Oxford: Oxford University Press, 1989).
- NEUNER, Josef, & Heinrich Roos, *The Teaching of the Catholic Church: As Contained in her Documents*, ed. Karl Rahner, (New York: The Mercier Press, 1971).
- NIFTRIK, Van, *Kleine dogmatiek*, (Nijkerk, 1945), s, 273-274'den Abraham van de Beek, "The Relevance of Athanasius in Dogmatics", *CHRC*, 90/2-3, (2010), 287-309.
- OSMAN, Ahmed, *Christianity an Ancient Egyptian Religion*, (Inner Traditions/Bear & Company, 2005).
- OSTROGORSKY, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1981).
- OTIS, Brooks, "Cappadocian Thought as a Cohorent System", *Dumbarton Oaks Paper*, 12, (1958), 97-124.
- PAGELS, Elaine, *The Gnostic Gospels*, (New York: Vintage Books, 1989), xiii-xxxvi.
- PARKER, John Henry, *Historical Tracts of St. Athanasius*, (London: Oxford, 1843).
- PELIKAN, Jaroslav, *The Christian Tradition A History of the Development of Doctrine (1): The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1971).
- PETERSON, Ryan S., "The Imago Dei as Human Identity: A Theological Interpretation", (doktora tezi, Wheaton College, Illinois, 2010).

- PETTERSEN, Alvyn L, "The Arian Context of Athanasius of Alexandria's *Tomus ad Antiochenos VII*", *The Journal of Ecclesiastical History*, 41/2, (1990), 183-98.
- PIERSON, Birger A., "Egypt", *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, 331-50.
- POLLARD, T. E., "The exegesis of Scripture and the Arian Controversy", *Bulletin of the John Rylands Library*, 41/2, (Manchester: 1959), 414-29.
- QUASTEN, Johannes, *Patrology*, (United States of America: Christian Classics Inc, 1986), III.
- RAINY, Robert, D.D., *The Ancient Catholic Church: From the Accession of Trajan to the Fourth General Council (A.D. 98-451)*, (New York: Charles Scribner's Son, 1902).
- RICHESON, A. W., "Hypatia of Alexandria", *National Mathematics Magazine*, 15/2, (1940), 74-82.
- ROBERTSON, Archibald, "Prolegomena", *NPNF2/4*, 7-157.
- ROBERTSON, Jon M., *Christ as Mediator*, (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- ROMENY, Bas ter Haar, "Athanasius in Syriac", *CHRC*, 90/2-3, (2010), 225-56.
- RUBENSTEIN, Richard E., *When Jesus Became God*, (San Diego: A Harvest Book, 2000).
- RUFFIN, C. Bernand, *The Twelve: The Lives of the Apostles After Calvary*, (America: Our Sunday Visitor Publishing, 1997).
- RUSSELL, Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- SANDAY, W., "Introduction", *NPNF2/9*, 5-127.
- SCHAFF, Philip, *History of the Christian Church, Volume III: Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1882).
- _____, Philip, *The Seven Ecumenical Council*, *NPNF2/14*.

- SCHNEIDER, Carolyn, “The Intimate Connection between Christ and Christians in Athanasius”, *Scottish Journal of Theology*, 58/1, (2005), 1-12.
- SCHOEPS, Hans-Joachim, *Yahudi-Hıristiyanlığı*, çev. Ekrem Sarıkçıoğlu, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010).
- SECORD, Jared John, “Athanasius’Creation of Religious Boundaries: Heretics, Pagans and Schismatics in Egypt”, (master tezi, Calgary Üniversitesi, 2006).
- SELLERS, R. V., *Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian History*, (London: Church Historical Society, 1940).
- SHAPLAND, C.R.B., “Introduction”, Athanasius, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, (London: The Epworth Press, 1951).
- SHARP, Andrew Martin, “Eastern Orthodox Theological and Ecclesiological Thought on Islam and Christian-Muslim Relations in the Contemporary World (1975-2008)”, (doktora tezi, Birmingham University, 2010).
- SHARPE, Samuel, *The History of Egypt, from the Earliest Times till the Conquest by the Arabs, a.d. 640.*, (London: Moxon, 1846).
- SHEPHERD, Victor, *Söz’ün Tanıkları*, çev. Selin Ceylan, (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004).
- SİNANOĞLU, Mustafa, “Hıristiyan ve İslâm Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dini Toplantı: İznik Konsili”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 6, (2001).
- SMART, Ninian, *The Religious Experience*, (New York: The Macmillan, 1991).
- SNOOK, Christopher, “*Beloved, know yourselves*”: *Theology and Scripture in Antony’s Life, Letters and Saying* (Concordia University, 2005).
- STANLEY, Arthur Penrhyn, *Lectures on the History of the Eastern Church*, (London: J. M. Dent & Co., 1918).

- STEAD, Christopher, "Arius in Modern Research", *JTS*, 45, (1994), 24-36.
- _____, Christopher, "St. Athanasius on the Psalm", *VC*, 39/1, (1985), 65-78.
- _____, Christopher, "The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius", *VC*, 36, (1982), 233-50.
- _____, Christopher, "Rhetorical Method in Athanasius", *VC*, 30, (1976), 121-37.
- _____, Christopher, "Was Arius a Neoplatonist", *Studia Patristica*, Ed. Elizabeth A. Livingstone, XXXII, (Leuven: Peeters, 1997).
- _____, Christopher, *Divine Substance*, (Oxford: Clarendon Press, 1977).
- STEBBING, George, *The Story of the Catholic Church*, (London: Sands and Company, 1915).
- STEENBERG, Matthew C., *Of God and Man: Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*, (New York: T&T Clark, 2009).
- STROUMSA, Gedaliahu G., "The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity", *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 307-19.
- ŞER, Adday, *Siirt Vakayinamesi: Doğu Süryani Nasturi Kilisesi Tarihi*, çev. Celal Kabadayı, (İstanbul: Yaba Yayınları, 2002).
- TARAKÇI, Muhammet, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal*, 8/1, (2011).
- _____, Muhammet, *Bir Hıristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).
- TAŞPINAR, İsmail, "I. İznik Konsili (325) ve İslâm Kaynaklarındaki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, (2004), 23-44.
- TEAGUE, David P., "Athanasius' on the Incarnation and Mission Work Today", *St Francis Magazine*, (2007), III, 1-4.

- TEAL, Andrew Robert, “The God-Man: An Engagement with the Theology of Athanasius of Alexandria its Genesis and Impact”, (doktora tezi, Birmingham Üniversitesi, 2006).
- TELFER, W., “Meletius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt”, *HTR*, 48/4, (1995), 227-37.
- TEMİZ, Bilal, “Hıristiyanlıkta Heretik Bir Grup Olarak Docketizm ve İsa Anlayışı”, (yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).
- TOKAY, Elif, “Anadolulu Bir Kilise Babası: Nazianzuslu Gregory”, (yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).
- TOLBERT, Philip, “St. Athanasius: Father of Orthodoxy or Stoic Philosopher”, *Coptic Church Review*, 15/3, (1994), 63-72.
- TORRANCE, T.F., *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, (Edinburgh: T&T Clark, 1993).
- TRAVIS, Stephen H., “Form Criticism”, *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, Ed. I. Howard Marshall, (Carlisle: The Paternoster Press, 1977), 153-64.
- TSAI, Yi-Jia, “Desert and Spring: Reading a Saint’s Body through the Intertextual Encounter between a Christian Ascetic Life and Daoist Utopian Writing”, *Taiwan Journal of Anthropology*, 7/2, (2009), 147-77.
- TUINA, David R., *Philo & the Church Fathers*, (Leiden: Brill, 1995).
- TÜRKOĞLU, Ali Ekber, “Geçmişte ve Günümüzde Antakya’da Hıristiyanlık”,(yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006).
- VAN DE BEEK, Abraham, “The Relevance of Athanasius in Dogmatics”, *CHRC*, 90/2-3, (2010), 287-309.
- VAN GEEST, Paul “Athanasius as Mystagogue in His Vita Antonii”, *CHRC*, 90/2-3, (2010), 199-221.

- VAN WINDEN, J.C.M., “On the Date of Athanasius’ Apologetical Treatises”, *VC*, 29/4, (1975), 291-5.
- VARNER, William, *Ancient Jewish – Christian Dialogues*, The (Lewiston: Edwin Mellen Press, 2004).
- WACKEAN, W. H., *Christian Monasticism in Egypt*, (London: Macmillan Company, 1920).
- WADE, Duane & Hampton Arnold, *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*, ed. Charles Kannengiesser, (London: University of Notre Dame Press, 1991).
- WALKER, Williston, *A History of the Christian Church*, (Edinburgh: T & T Clark, 1963), 119-23.
- WALKER, Williston, *A History of the Christian Church*, (Edinburgh: T & T Clark, 1963).
- WALLACE, D. S., – Hadrill, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- WATERLAND, Daniel, *A Critical History of the Athanasian Creed*, (London: Cambridge University Press, 1724).
- WEIGALL, Arthur, *Hristiyanlığımızdaki Putperestlik*, (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2002),
- WEINANDY, Thomas G., *Athanasius: A Theological Introduction*, (UK: Ashgate Publishing, 2007).
- What Happened to the Ancient Library of Alexandria*, ed. Mostafa el-Abbadi, Omnia Mounir Fathallah, (Leiden: Brill, 2008).
- WIDDICOMBE, Peter, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, (New York: Oxford University Press, 2004).
- WILGENBURG, Arwin van, “The Reception of Athanasius Contemporary Roman Catholic Theology”, *CHRC*, 90/2-3, (2010), 311-37.
- WILKEN, Robert L., “Alexandria: A School for Training in Virtue”, *School of Thought in the Christian Tradition*, ed. Patrick Henry, (Philedelphia: Fortress Press, 1984), 15-30.

WILLIAMS, Rowan, *Arius: Heresy and Tradition*, (Usa: William B. Eerdmans, 2002).

WILSON, Daniel E., *Deification and the Rule of Faith: The Communication of the Gospel in Hellenistic Culture*, (Indiana: Cross Books, 2009).

WINSTON, Richard, “Affectus hominis: The Human Psychology of Christ according to Ambrose of Milan in Fourth-Century Context”, (doktora tezi, Virginia Üniversitesi, 2009).

WOLFSON, Harry Austryn, *The Philosoph of the Church Fathers*, (Cambridge: Harvard University Press, 1956), I.

YALDUZ, Alparslan, “Konsillerin Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, (2003), 257-96.

YOUNG, Frances M., “Monotheism and Christology”, *The Cambridge History of Christianity*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), I, 452-69.

_____, Frances M., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, (sanal baskı) (Cambridge University Press, 2001).

ZENOS, A. C., *NPNF2/2*, 3-19.

4. İNTERNET KAYNAKLARI

“Coptic literature”, *Encyclopædia Britannica Online*, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/136924/Coptic-literature> (10.04.2013’te girildi).

ATIYA, Aziz S. <http://ccdlibraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/268/rec/1>. (21 Mart 2013’te girildi).

HEALY, Patrick J. “Parabolani” *The Original Catholic Encyclopedia*; <http://oce.catholic.com/index.php?title=Parabolani> (25 Mart 2013’te girildi).

http://en.wikipedia.org/wiki/Alexandrian_school (28 Mart 2013’te girildi).

http://en.wikipedia.org/wiki/Athanasius_of_Alexandria (12 Eylül 2013'te girildi).

http://en.wikipedia.org/wiki/Patrologia_Graeca (02 Nisan 2013'te girildi).

http://en.wikipedia.org/wiki/Paul_of_Samosata#Teachings (12 Mart 2013'te girildi).

<http://graeca.patristica.net/#t025> (02 Nisan 2013'te girildi).

http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Athanasius%20the%20Great%20of%20Alexandria%20PG%2025-28/ (02 Mart 2013'te girildi).

http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_30_0295-0373-_Athanasius,_Sanctus.html, (16 Aralık 2013'te girildi).

<http://www.fourthcentury.com/index.php/athanasius-chart> (02 Nisan 2013'te girildi).

http://www.livius.org/su-sz/synesius/synesius_cyrene.html (15 Mart 2013'te girildi).

<http://www.oocities.org/hckarlso/sletter16.html> (15 Mart 2013'te girildi).

<http://www.oocities.org/hckarlso/synesius.html> (15 Mart 2013'te girildi).

http://www.spirituality-for-life.org/pdf-files/Early_Church_Ignatius_Athanasius_and_the_Desert_Fathers.pdf. (29 Şubat 2012'te girildi).

<http://www.tertullian.org/fathers/philostorgius.htm#438> (13 Mart 2013'te girildi).

Porphyry, *On Abstinence*, I, 19,
http://www.tertullian.org/fathers/porphyry_abstinence_01_book1.htm (19 Nisan 2013'te girildi).

ÖZGEÇMİŞ

1982 yılında Eskişehir’de doğdu. 2000 yılında Eskişehir Anadolu İmam Hatip Lisesi’ni, 2005 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 2008 yılında Sakarya Üniversitesi’nde Dinler Tarihi Bilim Dalı’nda “Bir Osmanlı Mühtedisi Olarak Abdülahad Davud” adlı çalışma ile master tezini tamamladı. 2012 yılından beri Fatih Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Araştırma Görevliliği yapmaktadır. Şu an “Athanasius ve İsa Anlayışı (Kristolojisi)” isimli doktora tezini hazırlamıştır. Evli, bir çocuk babasıdır.